

أ. د. نظلة أحمد الجبوري

# سلاطين المتصوفة

في العشق والمعرفة



مكتبة  
الفكر الجديد



# سلاطين المتصوفة





المؤلف: أ. د. نظلة أحمد الجبوري  
عنوان الكتاب: سلاطين المتصوفة .. في العشق والمعرفة  
تصميم الغلاف: ماجد الماجدي  
الناشر: دار المدى  
الطبعة الاولى: 2016  
جميع الحقوق محفوظة



للإعلام والثقافة والفنون  
*Al-mada for media, culture and arts*

+ 964 (0) 770 2799 999 + 964 (0) 770 8080 800 + 964 (0) 790 1919 290	بغداد : حي ابو نواس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141 Iraq/ Baghdad- Abu Newas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141 www.almada-group.com email: info@almada-group.com
+ 961 175 2816 + 961 175 2617	ببيروت: المسمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الاول info@daralmada.com
+ 963 11 232 2276 + 963 11 232 2275 + 963 11 232 2289	دمشق: شارع كرجية حصاد- متفرع من شارع 29 أيار al-madahouse@net.sy ص.ب: 8272

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means; electronic, mechanical, photocopying, recoding or otherwise, without the prior permission in writing of the publisher.*

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو تخزين أي مادة بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء كانت الكترونية أو ميكانيكية، أو بالتصوير، أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناشر مقدماً.

أ. د. نظلة أحمد الجبوري

# سلاطين المتصوفة

في العشق والمعرفة





# الفهرست

المحتويات	٥
تقديم	٩
مدخل	١٣
الهوامش والمصادر	٢٩
أبو يزيد البسطامي	٣٧
الهوامش والمصادر	٦٣
عمر بن الفارض	٧٥
الهوامش والمصادر	١١٣
محيي الدين بن عربي	١٢٢
الهوامش والمصادر	١٨٤
الخاتمة	٢٠٦
المصادر والمراجع	٢٠٨
صدر للمؤلفة	٢٢٢



إهداء

إلى روح والدي (أحمد) وإلى روح شقيقي (معاذ)

وفاءً وإحساناً

وإلى والدتي الغالية وأشقائي وشقيقتي وأزواجهم وذرياتهم

حُباً وامتناناً

نظرة





## تقديم

حظي الفكر الصوفي، أعلاماً وشخصيات، مفاهيماً ومصطلحات، أفكاراً وتجارب روحية، في البحث الأكاديمي وما زال منذ زمن ليس بالقريب، بدراسات جادة ومهمة، تناولته تارة بالدرس والعرض والتوضيح، وتارة بالمقارنة والمقاربة والمفارقة، وتارة بالتدقيق والنقد. فتوقف الباحثون العراقيون والعرب والمستشرقون، هنا وهناك يبحثون في نصوصه، ويطوون صفحاته، ويحرون في سطوره، في قراءات عامة ومتخصصة، حيث تركزت دراساتهم وبحوثهم على أبعاد تاريخية وأخلاقية وثقافية وتربوية وأدبية ومقارنة.

فأردتُ تقديم قراءاتي لعدد من أعلام الفكر الصوفي ممن يتفق الباحثون العرب والمستشرقون على وصفهم بالسلطين، بعدما منحهم شيوخهم هذا اللقب، وأجمع مُريدهم عليه، فوصل من وصل إلى مرتبة السلطان، إما في العشق (الحب) وإما في المعرفة. فكان هذا سلطان العارفين وكان ذاك سلطان العاشقين، للتمييز بينهم وبين شخصيات صوفية هي الأخرى كانت وما زالت من أعلام المتصوفة ممن لقبوا من شيوخهم ومُريدهم بالقباب أخرى تتصل بالعشق والمعرفة، كالأقباب: (قطب العارفين) الذي أطلق على عمرو بن لهب

الكوفي الملقب بـ (البهلول) (ت ١٩٠ هـ) في القرن الثاني الهجري،  
و(تاج العارفين) الذي أُطلق على الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هـ) شيخ  
مدرسة بغداد الصوفية، و(رأس العارفين) الذي أُطلق على أبي بكر  
الكتاني (ت ٣٢٢ هـ)، و(فخر العاشقين) الذي أُطلق على مؤسس  
الطريقة الصوفية الكاكائية ومجددها (سان إسحاق) أو سلطان إسحاق  
البرزنجي (ت ٧٩٨ هـ) في القرن السابع الهجري.

و بموجب ما تقدم أُطلق لقب (سلطان العارفين) على وجه التحديد  
على: أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ) وعلى الشيخ الأكبر محيي  
الدين ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، بينما أُطلق على شاعر الحب الإلهي  
في الفكر الصوفي عمر بن الفارض (ت ٦٣٢ هـ) حصراً لقب (سلطان  
العاشقين).

فلا بد من البدء بتتبع سيرهم الحياتية وتجاربهم الصوفية وما صاغوا  
من تعابير لغوية: نثرية تارة كما لدى البسطامي، وشعرية تارة كما  
لدى ابن الفارض، وتارة نثرية وشعرية كما لدى ابن عربي، وما  
أبدعوا من مفاهيم اصطلاحية وما سلكوا من سبل وما شكلوا من  
أفكار، كونت جميعها البعد الفكري - السلوكي لديهم وانعكاساته  
على تجاربهم الصوفية وحياتهم الروحية. ما زال البحث فيها مفتوحاً  
و لم يستكمل بعد.

فتأتي هذه الدراسة لبيان المضمون المفاهيمي والمعرفي والصوفي  
لهذه المسميات التي تستكمل بها وتؤثر من خلالها البنية الفكرية  
والسلوكية لهذا الصوفي أو ذلك، بعدما مزج في تصوفه بعداً فلسفياً.  
مما يدل على كون التجربة الصوفية في الإسلام في نهاية الأمر مزيجاً  
متكاملاً بين الفكر الفلسفي وبين السمو الذاتي في الفكر الصوفي عبر

رحلة طويلة ومعاناة وجدانية حية، وخبرة نفسية شخصية، ونظريات قد تكون عقلية ذهنية تحدد فيها القسّمات وتّدقّق فيها الآراء، حتى تغدو خلاصة مركززة تجمع الفكر والسلوك والوجدان.

لذا أضعُ كتابي هذا بين يدي القراء إلى جانب الباحثين والمعنيين والمهتمين بالفكر الصوفي في الإسلام، فما زال أعلام المتصوفة هؤلاء لهم موقعهم وموقفهم في البحث الصوفي إلى يومنا هذا، وما زال البحث المعرفي عنهم في منظومة الفكر الصوفي النسقية في الإسلام، بحثاً مفتوحاً بين النص الصوفي التراثي والقراءة المعاصرة له، فأثرت وما زالت في حضورها في تشكيل الوعي الصوفي في الإسلام المشدود إلى الموروث النصي من جانب، وإلى القراءة المعاصرة لهذا الموروث من جانب آخر.

وتقدّمي هذا إنما هو تقدّم لأعلام الفكر الصوفي وشخصياته المؤثرة فيه وإلى يومنا هذا، بما أسسوا من تجارب روحية تضمنت مضموناً سلوكياً وقيماً ومنحى ذاتياً وتجربة فردية، عمقت الفكر والسلوك والتجربة الصوفية وفي الخطاب والمدارج لم تنكشف إلا لسالك الطريق وأهله من المريدين والمتصوفة أنفسهم مع بعضهم، مما أدى إلى نشر التراث الصوفي وتعميق ما أنجز المتصوفة في صميم الفكر الصوفي، الذي صار يُتداول من الدارسين والمريدين، وتتبع ما أبدع هؤلاء المتصوفة من تجارب روحية صارت خطوات تُتبع فيما بعد، على مرّ العصور والأمكنة، ولما أثرت من ملامح تجربة صوفية، كنهها معرفة (الله عزّ وجلّ) وحبّه، أو معرفته وحبّه اتساقاً مع المنحى الصوفي من أحبه عرفه ومن عرفه أحبه.

وعلى الرغم من الاختلاف الواضح لدى المتصوفة أنفسهم في التعبير عن ذواتهم وفكرهم لاختلاف مشاربهم وشعورهم وطرائق

تعايشهم مع تجاربهم، فهذا لم يمنع من وجود تقارب وتفاهم بين المتصوفة، يكشف عن تلك الجوانب الروحية والفكرية والسلوكية لهم، فكان لقب (السلطان) ميزة لهم على مر الدهور والعصور، والأزمة والأمكنة.

## المؤلفة

## مدخل

- ١ -

تشكل ألفاظ (السلطان) و(العشق) و(المعرفة)، مضمون تجارب روحية لعدد من أعلام الفكر الصوفي في الإسلام، فبلفظ السلطان اجتمعوا وتوحدوا، وبألفاظ العشق والمعرفة تباينوا وتفرقوا؛ فوصل من وصل إلى مقام العشق فكان عاشقاً، ووصل من وصل إلى مقام المعرفة فكان عارفاً، على الرغم من تباعدهم زماناً ومكاناً. مما يقتضي منهجياً تتبع هذا اللفظ أو ذاك للاطلاع على معناه ودلالته في الفكر الصوفي عموماً، ولدى هذا الصوفي أو ذاك، خصوصاً ممن لُقّب، وبما أسس من تجربة روحية تفرد بها فاستحق اللقب وحقق المضمون وبه وصل إلى غايته ومبتغاه عشقاً ومعرفةً، حالاً ومقاماً، فصار سلطاناً في عشقه أو في معرفته.

فأقول: لعل ما لفت نظري في الفكر الصوفي وتجارب شخصياته الروحية ومصطلحاتهم ورموزهم المعرفية ولغتهم الصوفية؛ وعلى الرغم من اهتماماتي الدقيقة في المصطلح الصوفي وتجارب المتصوفة الروحية، عدم تضمن المصطلحات الصوفية تضمناً صريحاً للفظ أو لمفهوم (السلطان). ولكنني وجدتُ إشارات إلى لفظ (السلطان)

بشكل غير مباشر من خلال التعبير الصوفي عن مضمون مصطلح ما من المصطلحات الصوفية أو التعريف بمصطلح من المصطلحات الصوفية.

وعلى وفق ما ذكرتُ فقد وجدتُ تظميناً صريحاً للفظ (السلطان) في عدّة مصطلحات الصوفية؛ فورد اللفظ مقترناً مع لفظ النور في تعريف أبو نصر السراج (ت ٣٧٨هـ) في كتابه (اللمع) حينما (شرح الألفاظ المشكّلة الجارية في كلام الصوفية) لمصطلح (الطوابع) في قوله: "أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشعشعها فيطمئن ما في القلوب من الأنوار بسلطان نورها"<sup>(١)</sup>. وهو ما أكدّه بقرون عدّة عماد الدين محمد بن الحسن بن علي القرشي الأموي (ت ٧٧٣هـ) في شرحه لألفاظ واصطلاحات الصوفية في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب) وفي تعريفه لمصطلح (الطوابع) أيضاً بقوله: "وهي أنوار التوحيد تطلع على قلوب العارفين بشعاعها فيطمس سلطان نورها سائر الأنوار"<sup>(٢)</sup>.

وتمّ التعبير عن لفظ (السلطان) شعرياً في تعريف مصطلح (بدل المهج) وفقاً للسراج في "لَمَعِهِ"، في وصف توجه الصوفي إلى الله عزّ وجلّ، فقال القائل:

يا مَليح الـدَلِّ والغُنْجِ

لك سلطانٌ على المُهْجِ<sup>(٣)</sup>

وورد لفظ (السلطان) في تعريف مصطلح (الاصطلام) لدى السراج فيما نصه: "نَعْتُ غَلْبَةً تَرُدُّ عَلَى الْعُقُولِ فَيَسْتَلْبِهَا بِقُوَّةِ سُلْطَانِهِ وَقَهْرِهِ"<sup>(٤)</sup>. وهو ما أكدّه بقرون عدّة أيضاً عماد الدين الأموي

في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب) بقوله: "وهو نَعَتْ وَلِهْ يَرُدُّ عَلَى الْقَلْبِ فَيَسْكُنُ تَحْتَ سُلْطَانِهِ"<sup>(٥)</sup>.

بينما ظهر لفظ (السلطان) لدى علي بن عثمان الهجويري (ت ٤٦٥ هـ) في كتابه (كشف المحجوب) في تعريفه لمصطلح (الإثبات) مقترناً بمفهوم الحقيقة وعلى وفق ما ورد في قوله: "إثبات سلطان الحقيقة"<sup>(٦)</sup>. وهو ما أكدّه أيضاً بعدهُ وبقرون عدّة عماد الدين الأموي في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب) أي باقتران لفظ (السلطان) بمفهوم الحقيقة في تعريفه لمصطلح (الفناء) بقوله: "وأما الفناء المطلق فهو عبارة عن استيلاء سلطان الحقيقة على العبد وهو يستلزم الفناء عن الحظوظ". وعليه فالفاني هو: "من صح فناؤه لاستيلاء سلطان الحقيقة عليه"<sup>(٧)</sup>.

في حين يرد لدى الشيخ محيي الدين بن عربي من خلال تعريفه مصطلح (الزمان) بكلمة مفردة هي (السلطان)<sup>(٨)</sup>. فالزمان هو السلطان، والسلطان هو الزمان في ترابط فكري وصوفي واضح وصريح.

ومما هو جدير بالذكر ورود لفظ (السلطان) لدى الحسين بن منصور الحلاج (ق ٣٠٩ هـ) في ديوانه الشعري، للتعبير تارة عن حال (الوجد) في قصيدته بالعنوان نفسه، أي (الوجد)، بقوله:

أبدي الحجاب فذلّ في سلطانه

الرّسوم وكلّ معنئ يخطُرُ<sup>(٩)</sup>

وجاء لفظ (السلطان) أيضاً في قصيدته الموسومة (مقالة حلّاجية في الوجود) للتعبير عن التجلّي الإلهي، ومقترناً به، فقال:



## هذا تجلّي طُلوع الحق: نائرة

قد ازدهرت في تلالها بسُلطان (١٠)

وبعد النظر والتدقيق فيما ورد من معانٍ ومتلازمات لمفهوم (السُلطان) في الفكر الصوفي في الإسلام، في بيان مضمون المصطلحات الصوفية كـ: (الطواع) و(بذل المهج) و(الاصطلام) و(الفناء) و(الإثبات) و(الزمان) و(الوجد) و(التجسّي)، من جانب، ومتلازماته كـ: (النور) و(الحقيقة) من جانب آخر، يتضح لي مديات تحقيق هذه المعاني والمتلازمات في التجربة الصوفية لسلاطين متصوفة الإسلام، وعمق ما أُطلق عليهم من تسميات وصفات متمثلة بلفظ وصفة (السُلطان)، ودلالاتها في العشق والمعرفة، فكان منهم (سلطان العارفين) وكان بينهم (سلطان العاشقين) من خلال ما جسد هذا الصوفي أو ذاك بفكره وتجربته وحياته وسلوكه وصولاً إلى مقامه الصوفي حياً وعشقا له سبحانه، معرفة به سبحانه، وقرباً منه وإليه سبحانه، فاستحقوا لقب (السُلطان)، ووفقاً لما طرح هؤلاء السلاطين من مفاهيم ومصطلحات تدل على أحوالهم، وتوضح تجاربهم، وتحدد مقاماتهم، وتبين مكاناتهم في التراث الصوفي، وتأثر زمانهم الحقيقي والمفترض رغم تغير الأمكنة والأزمنة. فكان واحدهم سلطان زمانه فعرف به الزمان واقترن، فكان (البسطامي) (١٨٨ - ٢٦١هـ) (سلطان العارفين) في القرنين الثاني والثالث الهجريين في بسطام خراسان، وكان (ابن الفارض) (٥٧٦ - ٦٣٢هـ) (سلطان العاشقين) في القرنين الخامس والسادس الهجريين في القاهرة، وكان (ابن عربي) (٥٦٠ - ٦٣٨هـ) (سلطان العارفين) في القرنين الخامس والسادس الهجريين في الأندلس ودمشق.

تعَدّ الحياة الصوفية تجربة شخصية، فردية حيّة، وسمو روعي يربط الصوفي بربه، تؤسس على مفهوم الحب الإلهي «لا محبوب إلا الله»، بوصفه السفر الروحي للمثول في الحضرة الإلهية، والتوجه القلبي إلى التحقق بالوجود المتجلي بالأعيان الكونية. الحب الذي يغدو نقطة الابتداء، فيه يثبت الصوفي وجوده، ونقطة الانتهاء، فيه يصل الصوفي إلى منتهاه (الله)، ولذلك يكون تعبير الصوفي عن نفسه -وعلى وفق ما أرى- (أنا أحب إذن فأنا موجود) تحقيقاً لقوله عزّ وجلّ في الحديث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني)، مما يدل على كون الحب هو المبدأ الإلهي الساري في الوجود، وإثباتاً على كون الحب (المحبة) صفة قديمة للذات الإلهية، تعكس ما بين المحب والمحبوب أو الصوفي وربه من تعلق متبادل وعلى وفق قوله عزّ وجلّ في الآية القرآنية: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾<sup>(١)</sup>، للدلالة على ما بين المعرفة الصوفية والحب الإلهي من ترابط وثيق في الفكر الصوفي، وفي إقرار التلازم بين الحب والمعرفة وتداخلهما في معرفته سبحانه، بحيث لا يمكن الفصل بينهما، فحب الله يؤدي إلى معرفته، ومعرفة الله تؤدي إلى حبه؛ إلى جانب الإقرار بأن الكشف من شرط (الحب)، يتحقق باتخاذ سبحانه الصوفي (مُحباً) فيمكنه من معرفته.

وإذن يتضح في كون "الحب ثمرة المعرفة والمعرفة ثمرة الحب" دلالة على النظرة المتبادلة المتماثلة للحب والمعرفة والمنعكسة في الوقت نفسه على حال الصوفي، فالصوفي "في حال الحب يعرف محبوبه" و"في حال المعرفة يحب معرفه". ليصل إلى مضمون فكري

مفاده "المعروف والمحجوب إسمان" لوجود، وإن "المعرفة والحب، وجهان لحقيقة واحدة" فذاك الوجود وهذه الحقيقة هما الله عز وجل. أتبين مما تقدم أن الحب الإلهي طريق صوفي موصل إلى المعرفة بالله بوصفه دلالة على تحقق هذه المعرفة بالحب، لا بالنظر أو بالتعقل. وعندئذ لم يعد مستغرباً حينما يقيم الصوفي حياته الروحية على الحب والمعرفة<sup>(١٢)</sup>.

وعلى الرغم مما تقدم فلم يُحدِّد مصطلح للحب الإلهي في الفكر الصوفي لعجز الصوفي عن التعبير عن مضمونه؛ لما ذاق منه وما كشف له فيه بعدما تخلى عن ذاته وتخلّى بقربه ووصل إلى مقام التجلّي الإلهي، غائباً عن حسه مستغرقاً بكله في محبوه (الله). بل يتم التعبير عنه بمصطلحات أحاطت به وأشارت إلى حال الصوفي فيه ك: مصطلح (الوجد) ومصطلح (الوله) ومصطلح (المناجاة) ومصطلح (السر)<sup>(١٣)</sup>. لذا لم يعد من المستغرب لسدي أن يفقد الصوفي وعيه بمن حوله في أحوال الوجد الصوفي أو الوله الصوفي دائماً، ولكنه يبقى يقظاً بوعي لا شعوري مع محبوه. فقال القائل:

فلا تلمني على ما كان من قلقي  
إني بـحُبِّك مأخوذةً ومستلب<sup>(١٤)</sup>

وما أنشد أبو حمزة الصوفي (ت ٥٦٩هـ):

وتُحيي محبباً أنت في الحب حتفهُ  
وذا عجبٌ كون الحياة مع الحتف<sup>(١٥)</sup>

فالصوفي يتذوق الحال الصوفي بعلامتيه: حال الكشف حيث ينعدم فعل العقل على حساب الحضور الروحي، وحال الخرس حيث تفقد اللغة قدرة التعبير عن أعماق الروح ومعاناتها في درجة

الكشف ومقام الحب الإلهي، فتكون لغة الصوفي لغة الرمز والإشارة والتأويل. مما يدل على اقتران لغة الرمز والإشارة والتأويل في الفكر الصوفي بلغة الحب الإلهي كأسلوب للتعبير عن الأحوال والأذواق والرياضات الصوفية، وكتيجة لشوق الصوفية لله الحالمين به المفتشين عنه، والمحبين له مع إدراكهم بأنه "شخصية منزهة" حيث دفعهم حبه لله إلى اصطناع رموز وإشارات صاغوها تارة في عبارات نثر، وتارة في أبيات نظم، وتارة في عبارات نثر وأبيات نظم؛ حتى تميز منهم بالتعبير النثري: كأبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) في (شطحاته الصوفية) المعبر عن حبه لله في حياته الروحية بما تضمنته من أقوال وجمل لغوية دقيقة وعميقة، وتميز بالتعبير الشعري وتوظيف عبارات المتغزلين، حيث وردت على لسان أشهر الناطقين رمزاً في الحب الإلهي من أعلام المتصوفة في الإسلام عمر بن الفارض (ت ٦٣٢هـ)، لتغدو الغزليات والخمريات ألصق بالشعر الصوفي في الحب الإلهي في الإسلام. بينما تميز الشيخ محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) بنثره الدقيق العميق وبشعره الغزلي الرقيق معاً. فما وصلوا إلى ما وصلوا إليه إلا من خلال التعبير عن حياتهم الصوفية ومعاناتهم الوجدانية وحبه لله سبحانه.

الأمر الذي أدى بهذا الصوفي أو ذاك إلى شرح وتفسير عباراته الصوفية أو إلى اتخاذ التأليف طريقاً لإيضاح فكره ومشاعره وحبه ووصف حاله ومعاناته ووجده للمحجوب الحقيقي (الله). لكون الصوفي يُدرك ما في ألفاظه وأقواله وعباراته وأشعاره ما يخفى عن السامع كشفه لرمزيته، إذ لا يظفر بها إلا الصوفية أنفسهم ومن سار على نهجهم<sup>(١٦)</sup>.

ومما يدل على تحول مفهوم الحب الإلهي في الفكر الصوفي من وصف وسلوك إلى فكر ومضمون في دلالة واضحة على ممرركز الفكر

الصوفي على الحب الإلهي، وعلى تفعيل الحب الإلهي للفكر الصوفي في الإسلام من خلال حياة أعلام المتصوفة وتجاربههم وسلوكهم<sup>(١٧)</sup>. للوصول إلى حال دائم من الحب الإلهي يرقى به الصوفي المحب إلى الله المحبوب. وفي خطوة لاحقة من الحياة الصوفية تحقق الحب الإلهي المشروط بنجوى الله، بعدما أخلي القلب والنفس مما سوى الله، للتمهيد في عدّ الحب الإلهي طريقاً إلى فناء الصوفي عن نفسه، وشهود قلبه لله. ليتضمن مفهوم الحب الإلهي دلالة وحدة الشهود، تارة، وتارة دلالة الفناء الصوفي، تنمحي عبرها التفرقة بين (الأنا) و(الأنثى)، أو التمييز بين ذات الصوفي والذات الإلهية، لكون الصيغ التوحيدية هذه كلها حُجُب، إلا أن من تقدم في الطريق الصوفي يدرك الفرق بين هذه الكلمات الثلاث (هو)، (الأنثى)، (الأنا) في بحر الفناء حيث تختفي كل إشارة، لكون الصوفي يعاين الوحدة عياناً وجدانياً لا عقلياً<sup>(١٨)</sup>.

وما لفت نظري ورود لفظ (الحب) لدى البسطامي في بيت شعري، في الوقت الذي عُرف فيه بالتعبير النثري عن تجربته الصوفية المتضمنة لمنهجه في الحب الإلهي، فأنشد قائلاً:

شربتُ الحب كأساً بعد كأس  
فما نفذ الشرابُ ولا رويتُ!!!<sup>(١٩)</sup>

ومما هو جدير بالذكر بعدُ الحلاج هو أول من نطق بالرمز في لغة الشعر ليعبر عن آفاق حبه للذات الإلهية وَوَجَدَهُ فِيهَا وَشَوْقَهُ إِلَيْهَا، وفي الوقت نفسه يجعل من لغة الحب الإلهي أسلوباً تعبيرياً عن حاله وذوقه ومجاهدته الصوفية، من جانب؛ ومن جانب آخر، ورود لفظ (العشق) بصورة واضحة ودقيقة في التعبير الصوفي عن الحب الإلهي في درجات الكشف الصوفية العليا. ومما أنشد قصيدته (قَدُمُ العشق)<sup>(٢٠)</sup>:

العشْقُ في أزل الآزال من قدم  
فيه به منه يبدؤ فيه إبداء

العشْقُ لا حدث إذ كان هو صفَةً  
من الصفات لمن قتلاه أحياء

لما بدا البدء أبدى عشقُهُ صفَةً  
فيمابدا فتلا فيه لألاء<sup>(٢١)</sup>

للدلالة على كون الحلاج أول من أشار إلى (الحب) بلفظ (العشق)  
أو وظف لفظ (العشق) للدلالة على الحب الإلهي، في قصيدته (قدم  
العشق)، وهو ما يؤكد في قصيدته الشعرية (دعاء لعشاق الحق)،  
حيث أنشد قائلاً:

فكيف أصنع في حب كلفتُ به؟  
مولاي، قد ملّ من سقمي أطبائي!

قالوا: تداو به منه، فقلتُ لهم  
يا قوم، هل يتداوى الداء بالداء؟!

جبي لمولاي أضناني وأسقمني  
فكيف أشكو إلى مولاي مولائي؟!

إنني لأرْمقهُ والقلب يعرفهُ  
فما يُترجمُ عنه غيرُ إيمائي<sup>(٢٢)</sup>

وفي قصيدته (العشق موتٌ وحياة) حينما أنشد قائلاً:

والله، لو حلف العشاق أنهم

موتى من الحب أو قتلى، لما حنّوا

قومٌ إذا هجروا من بعد ما وصلوا  
ماتوا، وإن عاد وصلٌ بعدهُ بُعثوا<sup>(٢٣)</sup>

وأرصدٌ من تميّز بالتعبير الشعري أيضاً عمر بن الفارض الذي يعرف بـ: (سلطان العاشقين) أو (سلطان المحبين) في ديوانه<sup>(٢٤)</sup> الذي يفصح عن صورة شعرية متفردة من صور الحب الإلهي، وصورة تعبيرية مزدوجة، فمن صورة التماهي في الذات الإلهية إلى صورة التسامي عن الذات الإنسانية موظفاً في تحديد ملامح هذه الصورة لغة الغزل الثرية بمعانيها ودلالاتها<sup>(٢٥)</sup>.

فأنشد في قصيدته (إنّ الغرام هو الحياة) قائلاً:

زدني بفرط الحبّ فيك تحيراً  
وارحم حشى بلظى هواك تسعراً  
وإذا سألتك أن أراك حقيقة  
فاسمح، ولا تجعل جوابي: "لن ترى!"  
يا قلب! أنت وعدتني في حبّهم  
صبراً، فحاذر أن تضيق وتضجراً  
إن الغرام هو الحياة فمت به  
صبّاً، فحقك أن تموت، وتُعدراً<sup>(٢٦)</sup>

وأنشد في قصيدته (قلبي يحدثني بأنك مُتلفي) قائلاً:

ما لي سوى روحي، وبأذل نفسه

في حب من يهواه، ليس بمسرف

فالوجد باق، والوصال مماطلاي

والصبرُ فانٍ، واللقاء مسوفي

إن لم يكن وصل لديك، فعُذْ به

أملِي، وماطل، إن وعدت، ولا تقي<sup>(٢٧)</sup>

ولما كان ابن الفارض هو (سلطان العاشقين) فمن المؤكد تضمينه مفهوم (العشق) في شعره، من وجهة نظري، ولا سيما بعدما بلغ مرتبة العشق في تجربته الصوفية ليتحقق بها مقاماً وتوصفاً وفكراً وتفرداً في الفكر الصوفي في الإسلام. ومما أنشد في العشق في قصيدته (لك الأمر)، ما نصه:

والى عشقك الجمالُ دعاهُ

فإلى هجره، تُرى من دعاكا<sup>(٢٨)</sup>

وأنشد في قصيدته (عزج على كئيبان طي) ما نصه:

رجع اللاحِي عليكم آئساً

من رشادي، وكذاك العشقُ غي<sup>(٢٩)</sup>

وأنشد في قصيدته (سكرتُ بخمر الحب) ما نصه:

ولما تجلّت للقلوب، تراحمت

على حُسنها، للعاشقين، مطامع<sup>(٣٠)</sup>



وفي القصيدة نفسها جمع ابن الفارض وفي بيت شعري بين مفردة الحب ومفردة العشق في حال الجمع، ما نصه:

سكرتُ بخمر الحبِّ في جان حَيْهَها

وفي خمره، للعاشقين، منافع (٣١)

يبدو لي مما تقدم من مختارات شعرية لابن الفارض، تلك التعبيرية اللغوية والبلاغية الدقيقة لمفردة العشق بين الاسم والفعل والوصف، وفي حال المفرد والجمع.

في الوقت الذي ينفرد فيه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في توظيف اللغة الشعرية للتعبير عن المعاني الخفية والدقائق المستترة وراء ظاهر اللفظ، نتيجة لشوقه لمحبوبه (الله) الحالم به والمفتش عنه والمنزه له بلغة الحب الإلهي، مندفعاً صوب عبارات المتغزلين، لذا غدت الغزليات والخمريات ألصق بالشعر الصوفي عموماً وبابن عربي خصوصاً. الأمر الذي أدى به فيما بعد إلى وضع الشروح لأشعاره الصوفية لما فيها من مسحة غزلية واضحة (٣٢). ومما أنشد:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه، فالحب ديني وإيماني (٣٣)

وهكذا يشعر الصوفي في الحب الإلهي "بإثراء في كيانه الروحي،

وتحرر من أفكاره وخواطره "٣٤". بعدما استغرق "عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده" (٣٥). ليغدو الفكر الصوفي سلماً صاعداً ذا درجات نهائية لدى الذات العلية، وكأنه سفرٌ يرقى إلى معارج الاستغراق الروحي المؤسس على الحب الإلهي والمحقق له، إذ ليس من اليسير إخضاع منطق الوجد لمنطق العقل، فـ "لغة القلوب شيء ولغة العقول شيء آخر" (٣٦).

### -٣-

تعد معرفة الله عز وجل معرفة مباشرة - كونه حقيقة تعرف - موضوعاً للمعرفة في الفكر الصوفي في الإسلام، تبحث إما بالبرهان وإما بالشهود والعيان. وتعرف إما بالقلوب والنفوس أو بالعقول. وهو ما تشير إليه، وتدلل عليه، وتعبّر عنه، التصريحات والنصوص والأقوال الصوفية. وفي الوقت نفسه تدل هذه التصريحات والنصوص والأقوال على الاهتمام الصوفي بمعرفة ما ينبغي أن يُعرف عن هذه المعرفة المباشرة (معرفة الله) ما دامت المعرفة "أولها هو، وأوسطها هو، وآخرها هو" (٣٧). وأجدد في الآية القرآنية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٣٨) (الآ ليعرفون) (٣٩) المنطلق الصوفي والدليل المعرفي للفكر الصوفي في البحث عن معرفته سبحانه.

وانطلاقاً مما تقدم ميز متصوفة الإسلام في معرفة الله عز وجل بين حقيقة المعرفة الصوفية من جانب؛ وبين معرفة حق ومعرفة حقيقة من جانب آخر. فحقيقة المعرفة هي ترك ما يتعلق بغيره سبحانه من المعارف، ومعرفة الحق هي معرفة وحدانيته عبر ما أظهره للخلق من الأسماء والصفات، في حين معرفة الحقيقة لا سبيل إليها (٤٠). وقد تحققت هذه الفكرة صوفياً وعلى وفق الصياغة التعبيرية في معرفتين:

معرفة تُعرَّف: بمعنى يُعرَّف الله عز وجل نفسه للخلق. وهي معرفة العامة.

معرفة تعريف: بمعنى يري الله عز وجل للخلق آثار القدرة الالهية في الآفاق والأنفس. وهي معرفة الخاصة. وعليه فإنه سبحانه لم يعرف في الحقيقة إلا به<sup>(٤١)</sup>. وهو ما يفهم ضمناً من المعرفتين.

الى جانب ما سبق لاحظتُ أن معرفته سبحانه، متحققة بالتجربة الصوفية المباشرة، وعبر الكيان الكلي الوجداني والعقلي للعارف، بعدما ما يتجاوز مراتب الادراك العادي "في محاولة لجمع شمل سائر مظاهر الكون في وحدة كاملة" هي "الحقيقة النهائية المطلقة".<sup>(٤٢)</sup> وهنا يلتقي الفيلسوف مع الصوفي في محاولة معرفة الحقيقة الكاملة ومعرفة الكون ككل موحد لا كأجزاء متفرقة، ولكنهما يختلفان في سبل تحقيق هذه المعرفة. وهو الاختلاف الذي يلاحظ بين صوفي وآخر، وبين فيلسوف وآخر في الوقت نفسه.

فعلى صعيد الفكر الصوفي المعرفي، تعد التجربة الشخصية سبيلاً إلى معرفته سبحانه، لذلك اقترنت المعرفة بالتجربة في الفكر الصوفي في الإسلام عموماً، ومميزت في النظرة والتحقيق من صوفي إلى آخر خصوصاً. وهو ما ينعكس في الأقوال والتصريحات الصوفية. فالبسطامي عرف الله بالله بعدما ضيع ماله ووقف على ما لله<sup>(٤٣)</sup>. ويرى ابن عربي أن تحقق المعرفة بالله يكون عبر صفات السلب، أي "نفي ما لا يجوز عليه سبحانه"<sup>(٤٤)</sup> "لا من حيث الاثبات" وهو ما تعرفه العقول من وجود الله<sup>(٤٥)</sup>.

وبناء على ذلك، تعد معرفة الله عز وجل في الفكر الصوفي في الإسلام خير ما يُتذوق في الحياة الدنيا، وهي الجنة في الدنيا. وعليه

فلا حياة على الحقيقة إلا لأهل المعرفة، فهم الأحياء بحياة معروفهم (الله) لا غير<sup>(٤٦)</sup>. وهو حسب اعتقادي تعبير ضمنى عن السعادة، ودلالة صريحة على الصلة بين المعرفة والسعادة. في الوقت الذي تؤدي فيه المعرفة بالله عز وجل في الفكر الصوفي إلى الحيرة والتحير، إذ مهما بلغ الصوفي من معرفة به وعنه ومنه سبحانه، يبقى "الحق بخلافه"<sup>(٤٧)</sup>. مما يعني دلالة صريحة وعلى وفق الاقرار الصوفي بالعجز عن هذه المعرفة، والمعبر عنه وعلى وفق المرادف اللغوي، تارة بالجهل، وتارة بالفكرة.

وعليه، مهما كان الخلاف الصوفي في سبيل تحقيق المعرفة بالله، فلا بد من تضمنه نوعاً من الاتفاق، وهو ما يتضح في الحصيلة النهائية لصفات ومميزات هذه المعرفة الالهية بعد خوض غمارها حالاً وصفةً والتحقق فيها تجربةً ووجداناً ومعاناةً. فهي معرفة "لا تخضع لمقولات الزمان والمكان". حيث لا كيف ولا أين، ولا تنفذ، بغض النظر عن زمان ومكان وحال الصوفي، بمعنى هي معرفة ثابتة غير زائلة. وغير محدودة و"لا تتنوع ولا تبدل ولا تتلون ولا تزول عن معنى واحد" هو (معرفة الله)، ولا تزيد عبر السماع والنظر إلا لمن لا يعرف الله، ولكن لمن يعرف الله تزيد بكشف الغطاء عنه. وأجد في هذه الميزة المعرفية تحقيقاً لأمرين:

– التخلص من الحيرة والجهل والإنكار والانقطاع حيث لا انفكاك للصوفي عنها في معرفته سبحانه سواء في التجربة الصوفية أم في التعبير عنها.

– الإقرار بأنه سبحانه هو الواهب للصوفي معرفته. حيث يكون الصوفي عبرها "لا يرى ولا يسمع إلا بالله" لأنه "مع الله

دائماً". كدلالة تعبيرية ضمنية على أنه "ما عرف الله على التحقق  
إلا بالله". (٤٨)

أستنتج مما تقدم من عرض يصدد النظرة الصوفية المعرفية أنها نظرة  
مباشرة لمعرفة الله، بمعنى يقوم على طرفين بينهما صلة معرفة مباشرة،  
وهما: الصوفي (العارف) والله سبحانه (المعروف). فيبقى الصوفي أنا  
الفرد المتوحد بنفسه في حبه الإلهي، وأنا المجتمع حينما يمثل عصرأ  
أو زمناً معيناً ليختزل بأناه من جانب، ويمثل بأناه من جانب آخر  
دلالة على ذلك العصر أو الزمان معاً، وعلى وفق ما حققه سلاطين  
المتصوفة. الحب الذي كان سبب إطلاق لقب السلطان على هذا  
الصوفي أو ذلك، نتيجة لما حقق من مقام وتحقق فيه عشقاً ومعرفة.  
فكانت المقدمة الوقوف على مفاهيم (السلطان) و(الحب) و(العشق)  
و(المعرفة) بوصفها مرتكزات أساسية في التجارب الصوفية لسلاطين  
المتصوفة، ومديات حضورها في الفكر الصوفي في الإسلام وتجارب  
أعلامه.

## الهوامش والمصادر

١. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ط ٢ (منقحة ومزيدة)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨، ص ٣٧.
٢. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لعماد الدين الأموي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٧٤.
٣. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٥٦.
٤. أيضاً، ص ٦٢.
٥. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لعماد الدين الأموي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٧٣.
٦. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للهجويري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٢٢.
٧. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لعماد الدين الأموي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٧٥.

٨. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لمحيي الدين بن عربي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٥١.
٩. الحسين بن منصور الحلاج، ديوان الحلاج، نشره: د. كامل مصطفى الشيبلي، ط ٢، دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٤، ص ٥٤. وتقع القصيدة في (٧) أبيات شعرية، وهي من بحر الكامل.
١٠. أيضاً، ص ٨٠. وتقع القصيدة في (٩) أبيات شعرية، وهي من بحر البسيط.
١١. القرآن الكريم: سورة المائدة / آية ٥٤.
١٢. انظر: د. نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام - دراسة ونقد، ط ١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص ٢١٨ - ٢٢٠.
١٣. الوجد: ما يصادف القلب من الأحوال المغيبة له عن شهوده؛ والوَلَه: إفراط الوجد؛ والمناجاة: مخاطبة الأسرار عند صفاء الأذكار للملك الجبار؛ والسرّ: إخفاء حال المحبة. للتفصيلات، انظر: د. نظلة، (معجم نصوص المصطلح الصوفي)، ص ٣٤ و ٤١ و ٤٤ و ٦٨ و ٦٩ و ١٢٧ و ١٤٨ و ١٥١ و ١٥٠ و ١٦٦.
١٤. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للسراج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٣٧.
١٥. أيضاً، ص ٥٦.
١٦. كما أوّل الجنيد البغدادي وأبو نصر السراج شطحات البسطامي. للتفصيلات، انظر: السراج، اللمع، ص ٤٥٩ - ٥١٥؛ وانظر:

عبد الرزاق الكاشاني، كشف الوجوه الغر المعاني نظم الدر، هامش ديوان ابن الفارض بشرح البوريني والنايلسي، القاهرة ١٣١٠هـ. وانظر: محيي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١؛ ومحيي الدين بن عربي، ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨.

١٧. وللاطلاع على معاني ودلالات الحب الإلهي في الحياة الصوفية بما أغنت هذه الحياة، وبما اغنت وتعمقت هذه المعاني وتلك الدلالات من خلال الحياة الصوفية نفسها؛ انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، بحثها (الحب الإلهي في الفكر الصوفي)، مجلة دراسات اجتماعية، قسم الدراسات الاجتماعية، بيت الحكمة، بغداد ٢٠١٢، عدد ٢٨، ص ١٥٧ - ١٦٦.

١٨. للاطلاع على تفصيلات المدارج الصوفية أو الترقى الصوفي وماهية الشعور الصوفي حضوراً وغياباً، تعبيراً وخرساً. انظر: د. نظلة، (خصائص التجربة الصوفية)، ص ٦٤ - ٦٦ و ص ٢٤٣ - ٢٤٦. وللاطلاع على الربط الجدلي بين الترقى الصوفي المعبر عنه بالفناء الصوفي ومعاني التوحيد الإلهي المعبر عنه سابقاً بالضمائر، إلى التعبير عنه تبعاً للحب الإلهي إرادياً وشهودياً ووجودياً؛ انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، (فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩، ص ٣٢ - ٣٣.

١٩. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٩٨.

٢٠. ومما لفت نظري التعبير في الفكر الفلسفي - الصوفي لأبي



علي الحسين بن سينا (ت ٤٢٨ هـ) تفعيله لمصطلح (العشق) بدل (الحب) لتحقيق معرفته سبحانه، ولتفسير الوجود الصادر عن واجب الوجود "المعشوق المحض". ف (العشق) إذن في المنظور السينوي ليس أساساً لمعرفة الله حسب، بل أساساً للوجود أيضاً. بينما عبر أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) عن الكشف بالشوق (الحب) إليه سبحانه وهو (المعشوق) وتمني لقاءه والقرب منه من قبل الصوفي وهو (العاشق). إذ بالشوق تزول الحجب بينهما، فتحصل المكاشفة القلبية، بمعنى أن يتجلى الله (المعشوق) في قلب الصوفي (العاشق). في دلالة على وجود أولى الإشارات إلى توظيف لفظ العشق لدى الغزالي، متأثراً، من وجهة نظري، بابن سينا. للمقارنة بين مصطلح العشق في الفكرين الفلسفي والصوفي، انظر: د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ط ١، بغداد ١٩٨٥، ص ١٩٩ و ٣٦؛ ود. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٨٠، ص ١٨٤؛ وللتفصيلات، انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، ابن سينا، ط ٢، القاهرة (د.ت)، ص ٦٨ — ٧١؛ وأبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط ٢، النجف ١٩٦٥، ص ١٦٨.

٢١. الحلاج، ديوان الحلاج، (نشره الشيبني)، ص ٢٧. تقع هذه القصيدة في (٨) أبيات شعرية، وهي من بحر البسيط.

٢٢. أيضاً (ديوان الحلاج)، ص ٢٩. تقع هذه القصيدة في (١٩) بيتاً شعرياً، وهي من بحر البسيط.

٢٣. أيضاً (ديوان الحلاج)، ص ٣٩. تقع هذه القصيدة في (٣) أبيات شعرية، وهي من بحر البسيط. ويضم ديوان الحلاج قصائد

شعرية أخرى ظهر فيها لفظ (العشق) واضحاً وصریحاً، سواء في العنوان أو في المضمون، وهي: قصيدة (تراك ترثي للعاشق)، وتقع في (٧) أبيات شعرية، وهي من بحر السريع، ص ٤٥؛ وقصيدة (الحب الذي يصير عشقاً) وتقع في (٣) أبيات شعرية، وهي من بحر السريع أيضاً، ص ٥٠؛ وقصيدة (محق العشاق) وتقع في (٢) بيت شعري، وهي من بحر السريع أيضاً، ص ٦٩؛ وقصيدة (قلوب العاشقين)، وتقع في (٧) أبيات شعرية، وهي من بحر الطويل، ص ٩١.

٢٤. انظر: عمر بن الفارض، ديوان ابن الفارض، نشره: د. فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٩.

٢٥. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٧٧.

٢٦. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ١٤٢.

٢٧. أيضاً، ص ١٥٦ - ١٥٧.

٢٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ١٦٤.

٢٩. أيضاً، ص ١٩٣.

٣٠. أيضاً، ص ١٥١.

٣١. أيضاً، ص ١٥١.

٣٢. لمزيد من التفصيلات، انظر: محيي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١؛ وذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨.

٣٣. ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ٤٣ - ٤٤.

٣٤. د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط ١، وكالة

- المطبوعات، الكويت ١٩٧٥، ص ١٨ و ١٩.
٣٥. د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦، ج ٢، ص ١٤٢.
٣٦. د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤، ص ٢٤١.
٣٧. أبو طالب المكي، علم القلوب، نشره: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة ١٩٦٤، ص ٢٨١.
٣٨. القرآن الكريم: سورة الذاريات/ آية ٥٦.
٣٩. أبو نصر السراج، اللُّمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٦٣. للدلالة على أن المعرفة تقوم على العبادة، وأن تفسير العبادة يقوم على المعرفة. انظر: د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٣١ - ١٣٢.
٤٠. انظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرّية في تراجم السادة الصوفية، نشره: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٩٣٨، ج ١/ ص ٢٤٩ وج ٢/ ص ٢٠؛ والمكي، علم القلوب، ص ١٢٦ - ١٢٧.
٤١. انظر: أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، القاهرة ١٩٦٩، ص ٧٩.
٤٢. للتفصيلات، انظر: د. محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، القاهرة ١٩٧٠، ص ٨١ - ٨٤.
٤٣. انظر: المكي، علم القلوب، ص ١٠٨، ١٣٨ - ١٣٩.
٤٤. محيي الدين بن عربي، إنشاء الدوائر، ليدن ١٣٣٦هـ، ص ٢٠.

٤٥. . محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، حيدرآباد ١٩٤٨، ج ١ / ص ٢.
٤٦. . انظر: المناوي، الكواكب الدرّية في تراجم السادة الصوفية، ج ١ / ص ١٥٥ وج ٢، ص ٤٤ — ٤٥؛ وعبد الوهاب الشعرائي / الطبقات الكبرى، القاهرة (د.ت)، ج ١ / ص ٧٥ و ١٠٢.
٤٧. . الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٥٨.
٤٨. . انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ١٣٦ — ١٣٧.



- ١ -

## سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي

- ١ -

هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى بن علي سروشان البسطامي، ومعنى طيفور: الطائر الذي لا يعلوه طائر، ولد في بسطام سنة (١٨٨ هـ) في بلاد خراسان في محلة موبدان، وإليها نسب فسمي بالبسطامي، فارسي الأصل. كان جده سروشان مجوسياً فأسلم. والبسطامي من أسرة عُرف رجالها بالزهد والتصوف. لهذا فهو لم يهمل الثقافة الدينية والعقلية - الفلسفية، في الوقت الذي سلك فيه الطريق الصوفي بالمجاهدة الروحية والرياضة والمحاسبة النفسية، فكان فريد عصره وزمانه في معرفته وتحققه. فدرس على عدد من المشايخ، قيل بلغ عددهم ثلاثمائة وثلاثة عشر وهو عدد المسلمين الذين نصرهم الله عزّ وجلّ في وقعة بدر على المشركين. لربما ذكر هذا العدد تبركاً رمزياً ولربما للمبالغة أيضاً. وعلى الرغم من عدم قوله بالمجاهدة ولم يكن من دعاة الكرامات، ولكن ما صار إليه من مقام

صوفي، حقق له العديد من الكرامات المشهود بها ولها. عُرف عنه الغياب عن الحس فهو في حال سكر صوفي دائم في محاولة للوصول إلى العالم الروحي فانعكس هذا السلوك قولاً على لسانه بعباراتٍ شَطْحٍ سَجَلَتْ حضورها في الفكر الصوفي في الإسلام، إذ اقترنت به وعُرف من خلالها. إلى جانب توظيفه اللغة التأويلية في قراءته للنص القرآني، في محاولة للخروج من العالم الجسدي والدخول إلى العالم الروحي مستغرقاً به، فانياً فيه، لكي يصل إلى ما وصل إليه من عروج يُشابه عروج رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم. توفي سنة (٢٦١ هـ) (١). يعدُّ من أعلام التصوف في خراسان ومن كبار الزهاد فيها، وكان القطب الغوث في زمانه. وهي مرتبة لا تكون إلا لمن تفرد في عصره وزمانه في معرفته وتحققه ومنزلته ومقامه ومنهجه وطريقته وأسلوبه (٢). وجاء ذكره ضمن الطبقة الأولى من طبقات الصوفية في كتاب (طبقات الصوفية) لأبي عبد الرحمن السُّلَمي مع أبي سليمان الداراني (ت ٢١٥ هـ) والحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) وذو النون المصري (ت ٢٤٥ هـ).

وتكاد تنفق كتب التراث والتراجم والأعلام والطبقات على حياته وتجربته الصوفية بعدما تناثرت سيرته وأفكاره فيها؛ في الوقت الذي تطرق فيه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى جانبٍ مهم من حياته الصوفية من خلال تناوله بالبحث والتأويل لشطحاته الصوفية المعبرة عن حاله ومقامه في الفكر الصوفي في الإسلام في كتابه (شطحات الصوفية - أبي يزيد البسطامي) (٣). إلى جانب تضمين كتابه ما وصل من أخباره وفقاً لما وثقها السهلي بعنوان (النور من كلمات أبي طيفور) (٤) الذي يعدُّ كتاباً هاماً لا يمكن تجاهله من أي باحث أو متعقب أو كاتب يتناول البسطامي بالبحث والدرس والتقصي.

ويعدُّ أبو يزيد البسطامي مؤسس (مدرسة نيسابور الصوفية)

أو (مدرسة نيسابور الشطحية) أو (مدرسة التصوّف الفارسي) لتمييزها ومتصوفتها. بمنهجها السلوكي ومنحها الملامتي وفلسفتها في "الغيبية عن الحس وإفناء الذات الإنسانية" ولغتها الشطحية وعدم التزامها بتأدية فروض العبادة الشرعية الظاهرة، وعلى وفق ما عُرف عن متصوفتها، إلى جانب البسطامي وهم: الحسين بن منصور الحلاج (ق ٣٠٩ هـ) وشهاب الدين السهروردي المقتول (٥٨٧ هـ)، فاصطلح على مدرستهم بـ "مدرسة السكر"<sup>(٥)</sup>.

ومما هو جدير بالذكر فإن هذه المدرسة، من وجهة نظري، ضمت بين حناياها وأصدرت عن معاناتها، أفكاراً وتوجهات فلسفية وأبعاداً ميتافيزيقية ووجودية ومعرفية، كونت إرهاصات تمهيدية لانبثاق التصوف الفلسفي، وبما تؤشره المواجهيد ورفع الحجب والمعرفة الذوقية بعد مجاهدة النفس وتصفية القلب مما سوى الله من دور مهم فيها، فنهضت على المعاني الدقيقة المتضمنة في القرآن الكريم، وعلى ما استمدته متصوفتها من أفكار العقائد والأديان محاولين عدّها لبّاتٍ ثابتة في بنيان هذه المدرسة وفي بنيان الفكر الصوفي الفلسفي بعدهما عن طريق التأويل الرمزي الإشاري. فتعمقت النظرة التأملية في معرفة النفس وفي معرفة الأحوال والمقامات، وفي معرفة الله والاتحاد به وفي الفناء والبقاء والحب الإلهي، في تصور العلاقة بين الإنسان والله عزّ وجلّ، بالانطلاق من الفناء إلى الاتحاد إلى القول بالشطح، من دون إغفال للمجاهدات البدنية والرياضات الروحية، وحياة الزهد، والخلوة والالتزام بالشرع وفرائضه ولو ظاهرياً. مع ملاحظة اتخاذ الفناء في الله والاتحاد به صورة كشف للحجب وفناء لإرادة الصوفي في إرادة الله، فيغدو التصوف فيها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية تخضع للإرادة الإلهية في مقام الفناء على وجه التحديد.

أسس البسطامي تجربته الروحية الصوفية في (الفناء) على المعاني



الدقيقة المتضمنة في القرآن الكريم، عن طريق التأويل، فتعمقت نظره التأملية في معرفة النفس، وفي معرفة الأحوال والمقامات، وفي معرفة الله وفي الفناء فيه ممهداً للبقاء فيه، كون البقاء صفة للصوفي الكامل السائر إلى الله مع الله وبالله في وحدة كاملة<sup>(٦)</sup>. للدلالة على انطواء تجربته الصوفية على مسائل ميتافيزيقية بسيطة تصور نظره للعلاقة بين الإنسان والله عزّ وجلّ، بالانطلاق من الفناء والنزوع إلى القول بالشطح، من دون إغفال للمجاهدات البدنية والرياضات الروحية، وحياة الزهد، والخلوة والالتزام بالشرع وفرائضه واتباع رسوله وسنته، فخط بسلوكه الصوفي أسس تربية روحية تشكل معابر لأهل الطريق الصوفي ومريديه؛ وصولاً للعلم اللدني الرباني الذي هو ثواب الطاعة والمجاهدة، وتحقيقاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾<sup>(٧)</sup>، علم لا يريبه لبس ولا يحكمه خلاف ولا يعتريه جدل، لهذا يقول أبو يزيد: "أخذتم علمكم ميتاً وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت".

مما يدلُّ على احتواء تجربة البسطامي الصوفية على الصبغتين: العملية المتحققة في سلوكه ومجاهداته وزهده؛ والنظرية المتحققة في تأملاته وبحثه لإرساء صلة الصوفي بربه التي توصله إلى الفناء فيه؛ بعدما ظل يرتقي في معارج الأحوال ومراتب السلوك حتى وصل إلى مقام الفناء، فناء النفس في الله، لينتهي به المقام إلى الحضرة الإلهية<sup>(٨)</sup>. في الوقت الذي يتخذ الفناء في الله لديه صورة "كشف الحُجُب" وفناء "لإرادة الإنسان في إرادة الله"<sup>(٩)</sup>. والخضوع لاختيار الله عزّ وجلّ، والذي يدل عليه قول أبو يزيد حينما سُئل: "من هو الأمير؟ فقال: من لم يبق له اختيار، وصار اختيار الحق له اختياراً"<sup>(١٠)</sup>.

لهذا أصبحت تجربة البسطامي سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية تخضع للإرادة الإلهية في مقام الفناء على وجه التحديد، فعرف البسطامي بمصطلح (الفناء)، فتمحورت حوله حياته الصوفية، واشتهر به، واقترن بشخصيته الصوفية.

-٢-

تَحَقَّقُ البسطامي في مقام الفناء عبر تجربته الصوفية، هو فناء النفس (الذات) في الوجود الكلي (الله)، جاعلاً منه مضمون حياته الروحية، ومعبراً عنه من خلال أقواله وعبارته شطحاً. حيث وصف نفسه في مقام الفناء، بالعبرة "ليس بليس"؛ وتعني وفقاً لتفسير الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ) "هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه، وهو معنى قوله ليس في ليس يعني قد غابت المحاضرُ وتلفت الأشياء، فليس يوجد شيء ولا يُحسُّ، وهو الذي يسميه قوم الفناء عن الفناء (وفقد الفقد في الفقد) فهو الذهاب عن الذهاب" (١١).

ولهذا يصبح الفناء لدى البسطامي، من وجهة نظري، تجربة فعلية وحالاً شخصية، تشير إلى فقدان الشعور بالذات الشخصي (الأنا) و(الأنث)، والاستغراق بالذات الكلي (الهو) والبقاء به. وعليه فالفناء هنا لا يعني دلالة الموت كما قد يتبادر إلى الذهن، ولكنه يعني في الوقت نفسه، دلالة وجود النفس والخلق برغم الفناء عنهما، ودلالة الغفلة عن الإحساس بالنفس والخلق فيه (١٢).

وما يترتب على ذلك من تقرير أن الوجود المتعين (الصوفي) هو وجود - لفناء، وكون الفناء الصوفي هو فناء - لوجود، بمعنى فناء لبقاء. لذا صارت التجربة الصوفية في حقيقة الأمر متضمنة على بعد سلبي في اقتصارها على الفناء، وعلى بعد إيجابي، وهو البقاء؛

وعندها يغدو الصوفي الفاني عن نفسه باقياً بالله ولا ريب<sup>(١٣)</sup>. مما يدل على تحقق فناء البسطامي في الدنيا

من جانب، وتحقق الفناء في الدنيا لا يصل إليه السالك ومعه شيء من نفسه، من جانب آخر، إذ رَوَى البسطامي في هذا المعنى عنه سبحانه، حينما قال له: "اترك نفسك وتعال". وقد سُئِلَ البسطامي: "م نلت ما نلت؟ فقال: انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو"<sup>(١٤)</sup>.

ومما هو جدير بالذكر فإن البسطامي جسّد في فنائه الصوفي، من وجهة نظري، معاني الفناء ودلالاته، أخلاقياً وسلوكياً، فكرياً وروحياً. أما المعنى الأخلاقي السلوكي فقد تحقق لدى البسطامي بفناء الصفات المذمومة، مما يدل ضمناً على الاتصاف بالصفات المحمودة والبقاء فيها، من خلال المجاهدة والرياضة الصوفيتين. وأما المعنى الصوفي الفكري الروحي فتمثل لدى البسطامي من خلال فنائه عن نفسه وعن الإحساس بالغير عبر الاستغراق التام في الله سبحانه والتحقق في البقاء في وجود الحق حالاً وشهوداً،<sup>(١٥)</sup> وهو ما أُعْبِرُ عنه بالفناء الذاتي.

ولكي يحقق الصوفي فناءه الذاتي لا بد من تحقيقه أولاً بالفناء الأخلاقي. وهكذا أتبينُ الترابط الوثيق بين الفناءين، أو بين نهجَي الصوفي في حياته الروحية، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر، ألاحظ الترابط الوثيق بين مصطلح الفناء ومصطلح البقاء في التجربة الصوفية للبسطامي. مما يعني في الوقت نفسه اقتران الحديث عن الفناء بالحديث عن البقاء كدلالة على كون الفناء مرحلة ناقصة، تكتمل بالبقاء، وبهما معاً يخلص البسطامي للوحدانية وتصح عبوديته لله<sup>(١٦)</sup>. وعلى كون الفناء دلالة للصوفي والبقاء دلالة للحق. لذا قيل: "من قال (به)، أفناه عنه، ومن قال (فيه) أبقاها له"<sup>(١٧)</sup>.

ذكر عبد الكريم القشيري (ت ٤٦٥ هـ) في كتابه (الرسالة القشيرية) حال البسطامي فيما نصه: "كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد البسطامي: ههنا من شرب كأساً من المحبة لم يظماً بعده. فكتب إليه أبو يزيد: عجبْتُ من ضعف حالك، ههنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغِرٌ فاه يتزید" (١٨).

الفناء الذي تطهرت من خلاله روحه من كل ما ينسب إليها ففئيت عن كل ما سوى الله عن وجود السوى أو عبادة السوى فغدا إلى حالة ما قبل الوجود أي إلى العدم المحض بقيام الحق عن نفسه بالوحدانية فلا خلق قبل ولا كون كان، أي شهد الحق في ذاته لذاته، وفنى ذاته الخاصة في الذات الإلهية، فما من وجود إلا الله فغدا وجودهما واحداً (١٩).

والبسطامي من المتصوفة الذين تختلف أحوالهم في الغيبة عن الحس، إذ تدوم عليه غيبته (فناؤه) "وقد حكى أن ذا النون المصري، بعث إنساناً من أصحابه إلى أبي يزيد لينقل إليه صفة أبي يزيد، فلما جاء الرجل إلى بسطام سأل عن دار أبي يزيد فدخل عليه فقال له أبو يزيد: ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد، فقال: من أبو يزيد؟ وأين أبو يزيد؟ أنا في طلب أبي يزيد، فخرج الرجل وقال هذا مجنون. فرجع الرجل إلى ذي النون فأخبره بما شهد فبكى ذو النون وقال: أخي أبو يزيد ذهب في الذاهبين إلى الله" (٢٠).

ويرى الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هـ) في حكايات البسطامي دلالة على بلوغه مقام عين الجمع، و(عين الجمع): "اسم من أسماء التوحيد، له نعت ووصف يعرفه أهله" (٢١) أي: سالكي الطريق الصوفي وهم المتصوفة.

بينما يرى القشيري في كتابه (الرسالة القشيرية) بصدد فناء

البسطامي "من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً، ولا رسماً ولا طلاً، يقال أنه فني عن الخلق وبقي بالحق". فنفاء البسطامي هو "فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق"<sup>(٢٢)</sup>. وهو ما يعرف "بمقام جمع الجمع" لدى الصوفية<sup>(٢٣)</sup>.

ولهذا وصف البسطامي فنائه من خلال مصطلح التوحيد - وكأنهما مصطلحان مترادفان - وهو الفناء عن شهود السوى، بمعنى التوحيد الشهودي، للدلالة على تجلّي الحقيقة الإلهية للبسطامي الفاني عبر شهوده الوحدة الإلهية في حال غيبة تامة عن الحس، والتحقق بالوحدة المطلقة عبر المشاهدة والمكاشفة بعدما يفنى الصوفي عن وجوده في الحقيقة الإلهية، وكان وحدة الصوفي والله هي وحدة شهود، وهو ما عبّر عنه البسطامي بـ "توحيد الله في المعرفة"<sup>(٢٤)</sup>. فقال في وصف مقامه التوحيدي وتحققه المعرفي هذا: "لم أزل أجول في ميدان التوحيد، حتى خرجت إلى دار التفريد، ثم لم أزل أجول في دار التفريد حتى خرجت إلى الديمومية، فشربت بكأسه شربة لا أظمأ من ذكرها بعدها أبداً". للدلالة على ماهية الترابط بين التوحيد والفناء في الفكر الصوفي وهو ترابط متحقق بصيغة تبادلية، فالتوحيد يقع في صلب المذهب الصوفي في الفناء، والفناء يقع في صلب مذهب التوحيد الصوفي؛ وكان التوحيد يقود الصوفي إلى الفناء، وكان الفناء يقود الصوفي للتوحيد الكامل، كسبيل نحو تحقيق الترابط بين الحق والخلق، بين الربوبية والعبودية، بين الله الواحد المطلق الثابت وبين العالم المتكثر المتغير، بين اللامتناهي اللامحدود في الزمان والمكان، وبين المتناهي المحدود في الزمان والمكان، وكتخطٍ للأبعاد الفارقة بين الوجودين المطلق (الإلهي) والمحدود (الصوفي) عبر تثبيت المضمون الروحي الذوقي للتوحيد بعدما كان مضموناً عقلياً تجريدياً جدلياً<sup>(٢٥)</sup>.

تعدُّ معرفة الصوفي لله ضرباً من ضروب الفناء، ولهذا فمن عرف الله فني فيه عن نفسه. وفي هذا قال البسطامي: "لا يعرف نفسه من صحب شهوته"، فمن لا يعرف نفسه لا يعرف ربه، إذ يرى في حظوظ الحس ومآرب النفس حائلاً دون الطريق الرباني والسلوك الروحاني. فلا سلطان على العبد الصوفي غير سلطان سيده (الله)، وعندئذ تتحقق العبودية الكاملة. ولهذا جاءت إجابته حينما سأله سائل عن معرفة المتصوفة: بم نالوا المعرفة؟ فقال: "إنما نالوا ما نالوا بتضييع ما لهم والوقوف مع ما له" سبحانه<sup>(٢٦)</sup>.

وهنا تبدو أن إرادة العبد قد تركت إلى إرادة الله، فيصبح الله هو المرید في الحقيقة فلا إرادة للعبد في فئاته في الله. فسلوك الصوفية هنا هو مسلك روحي يعتمد على القلب وتجلياته من ذكر الله وإرجاع كل شيء إلى إرادته. أما حرية العبد فهي حرية التحرر من الشهوات والمخلوقات وتطهير النفس من كل ما يلحق بها من أهواء، حتى يسمو العبد إلى الله الخير الأسمى. فحرية الصوفي هي إعراضه عن كل ما سوى الله والإقبال على الله بالكلية. أما إرادة الصوفي فهي أساس الوجود ومعرفة الله، بها يثبت وجوده، وبها يعرف الله ويتصل به ويفنى فيه "هي نقطة البدء ونقطة النهاية، لا يبدأ المرید إلا بها ولا يمكن أن يصل بدونها" حتى صارت التجربة الصوفية "سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية"، فالصوفي هو المرید إلا أن إرادته تخضع للإرادة الإلهية، خاصة في مقام الفناء، فيصبح خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الحق عطاءً إلهياً.<sup>(٢٧)</sup> وفي الوقت نفسه فإن البسطامي كان مراداً لله سبحانه وهو يسلك الطريق إليه، بعدما كان يظن أنه مرید له سبحانه

حسب، وهو ما عبر عنه في قوله: "طلبت الله ثلاثين سنة فإذا أنا ظننت أني أردته، فإذا هو أرادني" (٢٨). فوصف حاله هذه بعدد من العبارات اللغوية الرمزية العميقة: فقال: "سبحاني ما أعظم شأني" و"ما في الجبّة إلا الله" و"إني أنا الله لا إله إلا أنا فادعوني" (٢٩).

ويرى البسطامي أن بلوغ مقام المعرفة لا يكون إلا بالزهد مضموناً وقطع العلائق بالدنيا معنى وسلوكاً إذ يعدُّ مقدمة صادقة للمعرفة الصوفية. وهذه المعرفة تنتهي بالصوفي لا محالة إلى الحيرة والوله والدهشة والقلق والعجز التام في التعبير عن كنهها والإحاطة بها، مهما بلغ من مقام المعرفة، وهو ما يتضح من تأمل النصوص الصوفية للبسطامي، ومن يصل إلى هذه المعرفة يسمى بـ (العارف). ومما يذكر عن حال البسطامي في مقام المعرفة سؤال يحيى بن معاذ للبسطامي: "لم لم يسأل الله عزّ وجلّ المعرفة؟؟؟"، فأجابه البسطامي بالقول: "غرث عليه مني، لا أحب أن يعرفه سواه!!!" (٣٠). في الوقت الذي يرى البسطامي في وصف العارف بأنه لا يثبت على وصف إذ عبر عنه بعبارة: "لون الماء لون إنائه" حينما نظر إلى وصف العارف "بحكم وقته" (= حاله) الصوفي. وإذا فإن وصف العارف لدى البسطامي كان من خلال مصطلح الفناء الصوفي هو (الفاني) (٣١). وفي ذلك قال البسطامي: "قبض القلوب في بسط النفوس، وبسط القلوب في قبض النفوس" (٣٢).

ومما هو جدير بالذكر فإن تحقق الاتحاد بالله لدى البسطامي يتم عن طريق الفناء عن النفس والتجرد عن الحس بحيث يكون الصوفي في الحالة التي كان عليها قبل وجوده الدنيوي، وقت أن كان في عالم الذرّ. وهذا الاتحاد بالله الذي يدعو إليه البسطامي اتحاد كامل وإلا انتفى معنى الاتحاد. فالمباشرة بين الله والعبد لدى البسطامي تحدث

بلا وسيط، وإذا تمّ الاتحاد كان بطريق مباشر هو طريق الفناء. ففناء البسطامي إذاً هو فناء عن شهود السوى.

-٤-

لعل ما ميّز اللغة الصوفية للبسطامي تلك الصياغات اللفظية الدقيقة والمختزلة في التعبير عن فكره الصوفي، بعدما طوّع اللغة: ألفاظاً وعبارات، وعلى وفق منحى أسلوبى مزدوج، للتلويح تارة، وتارة للتصريح عن فكره، أي بالإشارة تارة، وتارة بالعبرة، حينما عجزت اللغة الموضوعية (المنطوقة) في توصيف ما مرّ به من ظواهر روحية وجدانية ذوقية.

وتأسيساً على هذه الفكرة، يؤثر إسهام البسطامي فيما صاغ من عبارات لغوية تامة على شكل جملة أو شبه جملة، في توصيف أو تفسير أو تعريف حاله أو بيان مقامه، جرت على لسانه شطحاً، ولتكن بمثابة لغة اصطلاحية تدل على ماهية الامتدادات اللغوية للمصطلح الصوفي أو امتدادات المصطلح الصوفي في تشكيل اللغة الصوفية فيما بعد. ولهذا فإن تلك الصياغات اللغوية التعبيرية لما اصطنعه البسطامي في عبارات نثر، شكّلت وتُشكّل معنى ومضمون تجربته الروحية في الفناء الصوفي.

في الوقت الذي يتميّز مفهوم الشطح لدى البسطامي بسمة المفارقة، إذ تبدو، وفقاً لما أرى: في الشطح الناتج عن حال السكر، لأن التعبير عن المواجيد والأذواق يصدر عن صوفي عرف بالزهد والتقوى على نحو غير معهود ومألوف من تقاليد الشرع والدين، من جانب؛ وفي استفاد الشطح ذاته لما ينطوي عليه وجدان الصوفي من توترات، وهو استفاد يأخذ شكل الدلالة اللغوية المزدوجة، وازدواج الدلالة في



الشطح ليس سوى جمع بين ظاهر اللفظ (العبارة) المستهجن وباطن اللفظ (الإشارة) الصحيح المستقيم، من جانب آخر<sup>(٣٣)</sup>.

فيصبح الشطح الذي هو تعبير عما تشعر به النفس من حالة الوجد حينما توجد بقرب الحضرة الإلهية فتدرك الله؛ لدى البسطامي نوعاً من اللغة الرمزية يتضمن معنى باطناً تستره الألفاظ وتحجبه الكلمات؛ ليترجم باللسان شدة وجد، لا بد أن يظهر، وليعبر عن معاناة النفس في درجات الكشف العليا<sup>(٣٤)</sup>، تدفع الصوفي الشاطح إلى النطق بلسان الحق. مما يدل على كون الشطح بداية لكمال العارف إذ تجعله يغدو مع الله واحداً. لذا ارتبط الشطح بحال السكر في كثير من الأحيان؛ والسكر من الأحوال الذاتية العليا المتحقق لأصحاب الموجد فقط، عندما تكاشف الذات فجأة بمشاهدة جمال المحبوب، يهيم القلب وتدهش الذات ويستتر نور العقل المميز بين المحسوس والمعقول من الأشياء بغلبة الدهشة والحيرة، فيسقط عن العين مشاهد جمال الألف. فالسكر وعلى وفق ما تقدم كله غيبة ومحو للسوى، واستغراق الهوية الخالصة<sup>(٣٥)</sup>، متى تحقق به الصوفي نطق بما لا يقصد من عبارات غامضة يستغرب سامعها تجري على لسانه شطحاً<sup>(٣٦)</sup>. وما يعينني في الشطح هو سمة المفارقة، وهي سمة أساسية تميزه. وتبدو هذه المفارقة:

- في الشطح الناتج عن السكر، لأن التعبير عن الموجد والأذواق يصدر عن صوفي عُرف بالزهد والتقوى على نحو غير معهود ومألوف من تقاليد الشرع والدين.

- وفي استنفاد الشطح ذاته لما ينطوي عليه وجدان الصوفي من توترات، وهو استنفاد يأخذ شكل الدلالة اللغوية المزدوجة، وازدواج الدلالة في الشطح ليس سوى جمع بين ظاهر اللفظ (العبارة) المستهجن وباطن اللفظ (الإشارة) الصحيح المستقيم.

حيث أبان المتصوفة هذه المفارقة في محاولات تحليلية للعبارات

الشطحية الصادرة عن الصوفية الشاطحين وتأويلها بما يتفق وتطابق تقاليد الشريعة والدين. كما أول أبو القاسم الجنيد البغدادي وأبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ) شطحات أبي يزيد البسطامي<sup>(٣٧)</sup>.

مما يعني أن من ينطق بعبارة شطح مستغربة على أفهام سامعيها، من أقوال غريبة وعبارات مريبة، إما شأنه النجاة والسلامة إذا ما تهيأ له من يعلم علمها فيرفع عنها الإنكار ويبحث عمّا أشكل فيها من الفهم، وهو شأن البسطامي<sup>(٣٨)</sup>. هذا من جانب؛ ومن جانب آخر فإن عبارة الشطح نفسها مع كونها تنطق بحقيقة وجد الصوفي، وتعبّر عن صدق حاله، وتصف ما ورد على سره، وتكسب لغته طرائق جديدة في التعبير، إلا أن الإجماع الصوفي ارتأى بأن تطوى وإلا تروى كونها لغة رمزية قد تولب العوام لما فيها من حقائق لم يألفوها ومواجيد لم يذوقوها، على الرغم من كون الألفاظ والعبارات الصادرة عن الصوفي "باضطراب واضطراب"<sup>(٣٩)</sup> في شطحاته قوية عميقة ولها وقع مؤثر وشديد على الأسماع سواء أُقبلت أم لم تقبل، من جانب ثالث<sup>(٤٠)</sup>.

أخلص مما تقدم أن "لسان حال الشطح" يفصح عن كون "كل من شطح فعن غفلة شطح"<sup>(٤١)</sup>.

على أن الشطح بوصفه لغة رمزية تعبيرية عن حياة الصوفي الروحية، ثمذهب واتخذ له منهجاً لدى البسطامي؛ حيث بان من خلاله قوته الروحية والخيالية، المبنية على شدة حبه لله، المؤدية إلى النطق بلسان الحق<sup>(٤٢)</sup>. لأن ظاهرة الشطح البسطامية ارتبطت بمذهبه في الفناء، عندما عبر عن فئاته من خلال شطحاته، لذا عُدَّت شطحات البسطامي تعبيراً صادقاً عن حالته النفسية وقتئذ، وعن تجربته الصوفية

بعدئذ، كما عدت كلمة الشطح نفسها وعلى وفق ما تقدم "كلمة صادقة" (٤٣).

فلا عجب أن يرى، من وجهة نظري، في نطق البسطامي بالشطح وهو الصادق في الترجمة عن حاله وفي التعبير عن تجربته، حتى وصف كونه من أهل الغيبة عن الحس، مملكته الواردات فنطق بما لا يقصد التعبير عنه للآخرين (٤٤).

وهكذا يصبح الشطح وعلى وفق كل ما تقدم لغة رمزية تعبيرية عن تجربة صوفية، تتضمن عبارات لا إرادية مستغربة عصية على فهم كل من لم يألف حقيقتها، ولم يذق مواجيدها، ولم يطرقها؛ طالما صدرت عن حال سكر ووله وهيمان ووجد (٤٥).

ويعدّ البسطامي أول واضع لمذهب الفناء في الفكر الصوفي في الإسلام، التي تعني فناء النفس الذاتية في الوجود الكلي (الله). مذهبه الذي بيّنه من خلال شطحاته عارضاً ما يحسه ويراه، مبتغياً من مجاهداته الوصول إلى الله عزّ وجلّ (٤٦). ولهذا يعدّ ممثلاً "لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بوحدة الوجود" (٤٧). فالفناء الذي يدعو إليه البسطامي من خلال شطحاته "سبحاني ما أعظم شأني" و "ما في الجبّة إلا الله" و "إني أنا الله لا إله إلا أنا فادعوني"؛ هو الفناء عن النفس والتجرد عن الحس والوعي، فلا يغدو الصوفي يحس بشيء وهنا فقد يشعر بالوجود الرباني مُفنياً فيه ذاته ممهداً للبقاء في الله من خلال محو الرسوم وفناء الهوية وغيبة الآثار وعندئذ يتحد بالحق.

وظاهرة الشطح لدى البسطامي مرتبطة بتفكيره الذي بنى بمقتضاه مذهبه في الفناء ونظريته في الاتحاد وطريقة توحيدده لله. مما يدل على كون ظاهرة الشطح لم تتمذهب ولم تتخذ لها منهجاً إلا لدى

البسطامي حيث بانّت من خلالها قوته الروحية والخيالية التي أدت به إلى الشطح وأهمها الوجد أو الحب الإلهي، إذ إن شدة حبه لله توّدي به إلى حالة السكر التي هي حالة لا شعورية- لا يقصد بها عدم الشعور، بل شعور من نوع خاص يغيب من خلاله الصوفي عن جميع صفاته، الحسية منها والعقلية، ويفقد على أثرها التمييز بين ذاته ووجوده وبين ذات الله ووجوده، وعنهما لم يشهد سوى الله سبحانه في ذاته- تدفع الصوفي الشاطح إلى النطق بلسان الحق بعد اجتيازه عقبة الاتحاد بينه بوصفه المحب وبين الله بوصفه المحبوب؛ (٤٨) حتى أصبح يقول بأن كل واحد منهما يقول للآخر أنا، فيقول البسطامي: "وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق" لأن الحق غدا مرآة نفس البسطامي في قوله: "بل انظر أن الحق مرآة نفسي" (٤٩). مما يؤكد على كون البسطامي قد فارق الخلق ووافق الحق لغيابه عن المحدودات والمحسوسات إلى موجدها الله (٥٠). وما يعزز هذه المعرفة المقترنة بالحب الإلهي، والدالة عليه، وعلى وفق ما يصفها البسطامي نفسه؛ حينما كتب يحيى بن معاذ إليه، قائلاً: "سكرتُ من كثرة ما شربت من كأس محبته"، فأجابه أبو يزيد: "سكرتُ وما شربتُ من الدرر وغيرك شرب بحور السماوات والأرض وما روى بعد، ولسانه مطروح وهو يقول: هل من مزيد؟؟ وأنشد يقول:

عجبتُ لمن يقولُ ذكرتُ ربي  
وهل أنسى فأذكرُ من نسيتُ؟

شربتُ الحب كأساً بعد كأس  
فما نفذ الشرابُ ولا رويتُ!!! (٥١)

فلم يعد العقل مصدر معرفته لله سبحانه لدى البسطامي نتيجة

لتحققه في الفناء الصوفي. فالبسطامي في حال فناء تام فيه سبحانه، بعدما أسكره وجدته، حتى تلاشت عنه رسوم العقل، فصار بلا عقل كما وصف نفسه، فكيف يدرك ويعرف فاقد العقل (البسطامي) من منح العقل له (الله)! وعليه فإن الله سبحانه في تجربة البسطامي الذاتية "لا تدركه العقول" (٥٢).

ويقول البسطامي: "رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيتني بوحدانيتك وأبسنني أنايتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأيتك خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا" (٥٣).

ومما هو جدير بالذكر، بيان رأي عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ) المتعلق بشطحات البسطامي، إذ يقول: "ومن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدون، وهذا هو الشطح. وصاحب الغيبة غير مكلف، والمجبور معذور. فمن عُلِمَ منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل. من هذا ما وقع لأبي يزيد وأمثاله" (٥٤).

-٥-

أغنى الفكر الصوفي الحياة الروحية في الإسلام بوصفه تعميقاً لمعاني العقيدة، واستبطاناً لظاهر الشريعة، وتأملاً لأحوال الإنسان في الدنيا، المتحقق من خلال توظيف الرمز والتأويل في التعبير. لهذا اتجه الصوفية إلى التأمل والعرفان للوقوف على باطن الشريعة وتأملها عن طرق تصفية النفس من كل ما يلحق بها من نقص. فكان الاهتمام بالنص القرآني لغةً وتركيباً ومعنىً، سمة بارزة للصوفي للتعبير عن فكره وتجربته الذاتية، مما ولد صلةً جديدةً بين الصوفي والنص القرآني

تمثل في النظرة التأويلية القائمة على الذوق والاستبطان والإلهام، حيث تلقي على النص القرآني فهماً جديداً لمعانيه عن طريق الاستنباط. واستنباط معاني القرآن معناه جرّها إلى الوجود عبر تجربة الصوفي الذاتية المعاشة. فعن طرق التأويل يبدأ الحوار بين التجربة الصوفية والقرآن الكريم، وكأن كلياً منهما يُفسر الآخر، مع كون التأويل الصوفي لا يخل باللغة وتراكيبها ولا يخرج النص من الأخبار الموثوقة وأسباب النزول، بل يبقى على ظاهره، ويستنبط عنه معنى من المعاني الخفية المحتملة، ويكشف فيه ما انغلق من معنى؛ لذا يُعدُّ التأويل المنهج الأمثل والأسلوب الأصوب لجعل آراء الصوفي وأفكاره تتفق مع القرآن تارة، وتارة باستنباط بعض من آرائه وأفكاره من نصوصه. لذلك قرر المتصوفة "أنّ الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجابٌ يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وأنّ العلم الظاهر يداخله الظن والشك، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك" (٥٥). ولاسيما والمتصوفة يعتبرون أنفسهم أهل الله الذين منحهم، سبحانه، أسرار العلم الباطن، ولهذا استعملوا في التعبير عن هذا العلم أيضاً لغة الرمز والإشارات التي لا يعرف معناها ومضامينها إلا هم (٥٦).

وظّف البسطامي التأويل الرمزي الإشاري (٥٧) بوصفه تأويلاً استبطانياً للآيات القرآنية يستخلص الإشارة من العبارة، بطريقة لا تخالف ظاهر الآية، اعتماداً على إشارات خفية ومعانٍ إلهامية تتضح لأرباب السلوك، أي للمتصوفة حسب، مع إمكانية الجمع والتلاقي بين الإشارات الخفية والمعاني الإلهامية وبين الظواهر المرادة أيضاً، وهذا يعني أن المتصوفة أهل الحقيقة وأرباب الإشارة يأخذون بالظاهر المراد للآية القرآنية ولا يمنعونه تارة، وتارة إن من يدعي منهم يفهم أسرار القرآن الكريم لا بد له من الاحتكام لظاهره. ومع ذلك فقد وضعوا لوقوفهم على المعاني الباطنة للقرآن الكريم تأويلات مفهومة ومقبولة لبعضها، وتأويلات لا تفهم أغراضها وأهدافها ومعانيها ومضامينها إلا من قبلهم.

لهذا كان جذر التأويل الرمزي الإشاري لدى البسطامي مرتبط بتفكيره الذي بنى بمقتضاه مذهبه في الفناء الصوفي، وطريقه في توحيد الله، وشدة وجدته به، لذا قال: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾<sup>(٥٨)</sup> وتأويلاً رمزياً لحالة الوجد التي عاشها البسطامي وتجسيدا لها بل وتعبيراً عنها.

وقد أول البسطامي العديد من الآيات القرآنية تأويلاً رمزياً يعكس من خلالها حالة فنائه في الله بما يروى عنه: حينما قال: "إن المؤمن بلا نفس. ثم قرأ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾<sup>\*</sup> فمن باع نفسه، فكيف تكون له نفس؟" (٥٩).

وتأويلاً لقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾<sup>\*</sup> قال البسطامي: "ظاهر الصدق وباطنه سواء، ولقد اشترك الإيمان والحب في قلب الصديق، فكلما ازداد الإيمان ازداد الحب لله. فإذا قال ذلك رمى قوس الدنيا بالفرقة، وقطع حلقوم الطمع بسكين الإيأس، وأجتم نفسه لجام الخوف، وساقها بسوط الرجاء، ولبس قميص الصبر، وتردى برداء التصابر، واستوى عنده المنع والعطاء، والشدة والرخاء، والذم والثناء، فسقط من ظاهره وباطنه التصنع" (٦٠).

وعندما قرئ عنده: ﴿إِنْ بَطَشَ رَبُّكَ لِشَيْدٍ﴾<sup>\*</sup> قال البسطامي: وحياته "إن بطشي أشد من بطشه" (٦١) وما هذا إلا تعبيراً عن وجدته لله سبحانه، وتعبيراً عما يشعر به "وهو في حالة سكر أخرجه عن طوره فحسب نفسه أعلى مقاماً من الحق نفسه. وموقفه هذا مفهوم من الناحية النفسية، إذ إن المكاشفة بهذه الحقيقة العظمى، حقيقة الاتحاد الكامل بالله، كان لها من التأثير الهائل في نفسه ما جعله يتطرف إلى أبعد حد، كما هو المشاهد في كل الأحوال التي من هذا القبيل: يندفع المرء إلى الشعور بأعلى من الواقع بألف مرة لذهوله من شدة المفاجأة وجلالة

المفاجيء به، وعلى هذا فإن هذه الأقوال الأخيرة نفسها صادقة في تعبيرها عن الحالة النفسية التي امتلأ بها آنذاك، بمعنى إن لها ما يناظرها فعلياً في مشاعره، وقد بلغت ذروة حدتها، فليس لنا أن نتهمه إذا بعدم الصدق فيها من الناحية الشعورية، فما دامت الأحوال الصوفية مشاعر نفسانية كلها، فأبي عجب بعد هذا في أن ينطق أبو يزيد بهذه العبارات ويكون فيها صادقاً في الترجمة عن حاله" (١٢٣).

وعندما قرأ بين يدي البسطامي قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرِّخْمَنِ وَفْدًا﴾<sup>x</sup> فتواجد أبو يزيد وهام وجعل يقول: من كان عنده لا يحتاج أن يحشر لأنه جليسه أبداً" (١٢٣).

الى جانب توظيفه للتأويل العقلي الفلسفي، حينما تناول في فكره الصوفي لمباحث نظرية ولأفكار فلسفية، فكان بديهياً أن ينظر إلى القرآن نظرة تنسجم مع أفكاره وتتفق من نظرياته؛ على الرغم من صعوبة إيجاد كل ما يتفق مع هذه الأفكار وتلك النظريات في القرآن بشكل واضح وصریح، لأن القرآن أنزل لهداية بني البشر، لا لإثبات فكرة، أو ترسيخ نظرية. ومع ذلك فإن البسطامي - وانطلاقاً من حرصه على فكره وطروحاته الصوفية - سعى إلى إيجاد ما يستند إليه ويشهد له في القرآن حتى يتعد في فهمه الآيات القرآنية عن معناه الأصلي، ويتعد في شرحه لها عن ظاهرها لتتفق مع ما يريد.

وإني أرى أن التأويل العقلي الفلسفي يبعد القرآن عن هدفه الرامي إليه في سورة وآياته، تحقيقاً لهدف الصوفي في إثبات أفكاره ونظرياته على أساس كتاب الله، وبناء تصوفه وعلى وفق ذلك الهدف وبما يعزز فلسفته الصوفية. ومع ذلك فقد قبلت تأويلات المتصوفة العقلية الفلسفية على أساس ما تحتمله الآية القرآنية، طالما أنها لا تعارض القرآن ولا تتنافى معه.



وأجد التأويل العقلي الفلسفي لدى البسطامي حينما يؤول الآيات القرآنية بما يوضح ويدعم مذهبه في الفناء؛ وعلى وجه الخصوص قوله سبحانه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>(٦٤)</sup>، قائلاً: "هو" الأول" بكشف أحوال الدنيا حتى لا يرغبوا فيها، "والآخر" بكشف أحوال الآخرة حتى لا يشكوا فيها، "والظاهر" على قلوب أوليائه حتى يعرفوه، "والباطن" على قلوب أعدائه حتى ينكروه"<sup>(٦٥)</sup>. إذ ربط قوله عز وجل هذا بحظوظ الأولياء ليوضح من خلال هذا الربط نهجه في الفناء الصوفي. فقال: "حظوظ الأولياء في أربعة أشياء: الأول والآخرة والظاهر والباطن: فمن فني منها بعد ملاسته إياها فهو الكامل. وبيانه: من كان حظه من اسمه الظاهر لاحظ عجائب قدرته، ومن كان حظه من اسمه الباطن شاهد ما يجري في السرائر، ومن كان حظه من اسمه الأول كان شغله في السوابق، ومن لاحظ ما في الآخرة صار مرتبطاً بالمستقبل"<sup>(٦٥)</sup>.

ونظر البسطامي إلى لفظ الجلالة (الله) مؤولاً وموضحاً لها، وعلى وفق تصوفه في الفناء، فقال: "الأسماء كلها اسم الصفات، و(الله) اسم الذات، الاسم علامة المعنى، والمعنى علامة تعرف بها الذات، والأسماء علامة تعرف بها الصفات، والصفات علامة تعرف بها الذات، فمن أقرّ بالصفات ولم يقرّ بالذات فليس بمسلم. ومن أقرّ بالذات قبل الصفات فيسمى مسلماً ويجب أن يقرّ بالصفات. والدليل على ذلك، لو أن رجلاً قال: لا إله إلا الرحمن، أو لا إله إلا الرحيم، ثم يأتي على الأسماء كلها، لا يكون مسلماً حتى يقول: لا إله إلا الله. ومن أقرّ بهذا الاسم الواحد، وهو الله، فالأسماء كلها داخله في هذا الاسم، وخارج منها. ويخرج من هذا الاسم معاني الأسماء كلها، ويدخل في هذا الاسم وجود الأسماء، ولا يحتاج هذا الاسم من اسم سواها. والدليل على ذلك أن الله تعالى تفرّد بهذا الاسم دون خلقه

وأنه شارك خلقه في أسمائه كلها سوى هذا الاسم، ويجوز أن يسمى الرجل عالماً ورحيماً وكرماً على معاني هذه الأسماء. ولا يجوز أن يسمى الرجل (الله) فإنه اسمه لا إله إلا الله. وما دعا أحد الله باسم من الأسماء كلها إلا ولنفسه في ذلك نصيب، إلا (الله) فإن ذلك حظ الله من عبده. ومعنى ذلك أن من طالب ربه برحمته فيقول: يا رحيم. ومن طالبه بكرمه فيقول يا كريم. ومن طالبه بجوده فيقول: يا جواد. فكل اسم تحته معنى يدعو إلى نصيب الناس من أمر الدين والدنيا إلا (الله) فإن هذا الاسم يدعو إلى وحدانية الله تعالى، وليس للنفس في هذا نصيب. ومن أراد من الله عطاءً يدعو الله بأسماء الصفات، ومن أراد من ذات الله يدعو الله بأسماء الذات " (٦٦).

-٦-

يُتخذ المعراج النبوي أنموذجاً يحتذى بما يتضمنه من أحداث ومصطلحات لتصوير المعراج الصوفي بشكل عام، على الرغم من وجود صور أخرى للمعراج الصوفي في مذاهب الفناء والاتحاد ووحدة الوجود بشكل خاص تختلف عن صورة المعراج القرآنية. وللمعراج الصوفي، من وجهة نظري، صورتان رئيستان:

الأولى هي الطريقة الفردية الخاصة للصوفي السالك نحو الله سبحانه بكل ما تتضمنه من أحوال ومقامات، ودرجات ومراتب لا يصل إليها، ويُمارسها، ويحيها، ويجتازها غير الصوفي. ومهما سميت من تسميات كـ (السفر) و(السلوك) يبقى معناها الحقيقي واحداً هو المعراج الروحي (٦٧). وبموجب ذلك أقول: إن صورة المعراج هذه هي معراج للتصفية الأخلاقية للصوفي في سعيه نحو ربه.

والثانية هي أشبه بصورة المعراج النبوي وإن صُورت في صور عدة وعلى وفق المعراج الذاتي لكل صوفي نحو السماء.

ومع ذلك لا غنى عن هاتين الصورتين كونهما مرحلتين إلى الله سبحانه عبر "المجاهدة والتصفية النفسية" والترقي في مراتب الحياة الروحية عبر المعراج الصوفي<sup>(٦٨)</sup>. إلى جانب ذلك فإن الاتفاق واضح وصریح في الفكر الصوفي على إثبات المعراج الصوفي، وأن لا خلاف على طبيعة هذا المعراج أيضاً، بل وأكثر من ذلك يعد من الأمور المسلمة في الفكر الصوفي.

اتضح فكرة المعراج الصوفي ابتداءً لدى صوفية القرن الثالث والرابع الهجريين نتيجة لما وهب الصوفي العارف من كشف وإلهام. إذ بموجب هذه النتيجة تحققت فرصة المعراج إلى السماء للبسطامي والحسين بن منصور الحلاج (ق ٣٠٩ هـ)<sup>(٦٩)</sup> ابتداءً ولشهاب الدين السهروردي المقتول (ق ٥٨٧ هـ)<sup>(٧٠)</sup> ومحيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)<sup>(٧١)</sup> وعبد الكريم الجيلي (ت ٨١١ هـ)<sup>(٧٢)</sup> فيما بعد.

يُعدُّ عروج البسطامي إلى السماء صورة من صور التعبير عن فنائه الصوفي، وهو العروج المتحقق على صورة المعراج النبوي في ظاهره، أي كان يقرأ السلام على روح كل نبي يمرُّ به في عروجه السماوي. إذ قال شطحاً للتعبير عن عروجه والذي عدُّ "فتح عليه ... عطايا إلهية" بعدما امتحن بعرض العطايا الدنيوية فأعرض عنها، وبلغه نثرية دقيقة لتعبر عن صورة رمزية خيالية متفردة: "رفعني مرة فأقمني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت: زيتي بوحدانيتك وأبسنني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأني خلقت قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا"<sup>(٧٣)</sup>. وأما في باطن صورة العروج البسطامية فهو يجسد مذهب في الفناء والمعرفة ونهجه في

الوصول إليه سبحانه. إذ عبّر عن ذلك بقوله: "أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق"، "فقلت: فأنا أنت، وأنت أنا" (٧٤). في الوقت الذي يُذكر عن البسطامي قوله: "غصتُ في بحار المعارف حتى بلغتُ بحر محمد، فرأيتُ بيني وبينه ألف مقام، لو اقتربت من واحد منها لاحترقت" (٧٥).

وعُدَّ المعراج الصوفي للبسطامي معراج صدق لا ينكر لدى أهل المعرفة الصوفية لأنه يعكس تفرداً في القصد إليه سبحانه. على الرغم من تعبير البسطامي عن معراجه الصوفي بتعابير وصور عدّة؛ فتارة هو عروج روحي في قوله: "عرج بروحي فخرقت الملكوت" وتارة هو عروج روحي وجسدي معاً لقوله: "إذا رجعتُ إلى الأرض" (٧٦).

وعلى الرغم من التباين الملاحظ بين صورة المعراج الصوفي للبسطامي وصورة المعراج في النص القرآني في تصويره لتفصيلات المعراج النبوي، يبقى المعراج النبوي أنموذجاً يحتذى لدى الصوفي في سرد رحلة عروجه الروحية والجسدية حدثاً ومصطلحاً ولغة تعبيرية. في الوقت الذي تعدُّ فيه رحلة العروج طريقة فردية للصوفي السالك نحو الله سبحانه.

#### -٧-

ومما يعد صورة مرسومة ومتممة للحياة الصوفية، على وجه الخصوص، تلك الروايات المتعلقة بالوقائع ذات الطبيعة الخارقة والشعور الخارق الصادر عن الصوفي، ألا وهي الكرامة. والكرامة من الإلهامات واللطائف الإلهية التي يتحف بها الصوفي تثنياً وتصديقاً لحاله، ودلالةً على وصوله إلى جوهر الكمال الروحي الحقيقي، فهي هنا تعد جزاءً وفضلاً، وهي كذلك تعد محنةً وابتلاءً وباعثاً على الهلاك

عندما لا يصل الصوفي إلى جوهر الكمال الروحي الحقيقي فيصيبه الغرور الروحي عبرها.

ويتفق القول في الفكر الصوفي على توافق التصوف والكرامة، إذ لا تصوف من غير قول بالكرامة، لأن الأمر عبارة عن تحوّل من عالم يتحكم فيه العقل ومقولاته، والأسباب وما يلزم عنها - إلى عالم لا يعرف التقييد - وعلى جواز ظهور الكرامة عن الصوفي (الولي) كأمر واقع التحقق ومتصور في العقل ولا يلزم من وقوعه محال، ولا يؤدي إلى رفع أصل من الدين، بالرغم من كونها من خوارق العادات، فحصول الكرامة يُعدُّ نتيجة لمعرفة الصوفي بالله والقرب منه والوصول إليه والتفرد به، حتى تنكشف عن الصوفي وهو في مرتبة العرفان الحُجُب فيشهد من علم الله ما لم يشهده غيره، وعندئذ تتحقق الكرامة عنه (٧٨).

وعليه تعد الكرامة نوعاً من "الحق الإلهي" يمنحه الله عزّ وجلّ للصوفي، فهي إذاً لا تخضع لتطبيقات المقاييس الإنسانية كافة، سواء العقلية أو الأخلاقية أو الطبيعية أو المنطقية، لأن منبعها وحقيقتها تكمنان في الناحية الميتافيزيقية (الغيبية)، ومن ثمّ لا يعتمد على النقد البشري في الدلالة على صحتها أو فسادها (٧٧).

ومن ثمّ فالكرامة من الإلهامات واللطائف الإلهية التي يتحف بها الصوفي تثبيتاً وتصديقاً لحاله، ودلالة على وصوله إلى جوهر الكمال الروحي الحقيقي. ولهذا فالصوفي، من وجهة نظري، يدرك أتم الإدراك صدور الكرامة عنه، على الرغم من صدورها عنه بصورة عفوية لا إرادية أي من دون قصد مسبق عنه، للدلالة على تحقق الكرامة في حال الفناء، وفي حال السكر لا الصحو، وعندئذ يصبح الفناء والسكر حالتين توجبان بالضرورة لكل

صاحب كرامة<sup>(٧٩)</sup>، كالبسطامي. الأمر الذي جعل البسطامي يربط بين حظوظ الصوفية في الكرامات وبين الأسماء الإلهية، الأول والآخر والظاهر والباطن على وجه الخصوص، جاعلاً لكل حظ اسماً إلهياً<sup>(٨٠)</sup>.

ولما كانت كرامات الصوفية وقائع ذات طبيعة خارقة، فهي لا تحدث إلا لأولئك المرتاضين من أرباب الخلوات، وهي تنضوي تحت اتجاهين أساسيين لا ثالث لهما يتمثلان: بالكرامات الروحية (الباطنة) والكرامات المادية (الظاهرة). على الرغم من كون أغلب الكرامات الصوفية هي كرامات مادية موضحة بوقائع مرئية ومحسوسة. ويعدُّ البسطامي من المتصوفة الذين يجتمع في كراماته الجانبان الروحي والمادي معاً، إذ كانت تطوى له أكناف الأرض، فكان يعبر المشرق والمغرب<sup>(٨١)</sup> وكان يأتي مكة ما بين الأذان والإقامة<sup>(٨٢)</sup>. ولهذا يرى البسطامي نفسه متحققاً في مقام لا صفة له، وهو مقام من تجيئه الأشياء أو تخاطبه حيث كان<sup>(٨٣)</sup>.

وأتساءل: هل تتحقق الكرامة عن الصوفي في الزمان أو تعد من خوارق الزمان وبتعبير آخر، هل للكرامة زمان أو لا زمان لها؟ طالما كان تحقق الكرامة عن الصوفي في حال الفناء (السكر) من دون الصحو. فالاستنتاج يفرض نفسه هنا: وهو لا وجود للزمان أثناء تحقق الكرامة، أي أن الزمان يطوى ويمحى. إذ تعد الكرامة من خوارق الزمان وبدليل الأصل، أي الصوفي الفاني، حيث لا قدرة له على معرفة الزمان المستغرق فيه وهو في حال الفناء (السكر)، فكيف يطلب منه معرفة الزمان المستغرق من قبل الكرامة الصادرة عنه، وهي المتحققة له في حال الفناء (السكر)؟ وقد عبر البسطامي، من وجهة نظري، خير تعبير عن حال الصوفي صاحب الكرامة عندما سُئل:

"كيف أصبحت؟ قال: لا صباح ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تأخذهُ الصفة، وأنا لا صفة لي" (٨٤).

فالبسطامي في وصف حاله هذه، تجسد، حسب اعتقادي، فقدان الصوفي كل صفة، فإذا كان حاله هكذا، فكيف يطلب منه إحساسه بزمان كرامته! وتدل على أن صدور الكرامة عن الصوفي لا في زمان محدد كالصباح والمساء، وإن تحققت داخل الزمان الحسي، فما تشكله منه إنما هي في حيز الزمان النسبي للصوفي مقطوعاً من الزمان الحسي بالنسبة للغير.

وهكذا وصل البسطامي إلى منزلة السلطان في المعرفة الصوفية بعدما كان "في حال مني بي لي"، ثم صار إلى حال "منه به له" (٨٥).

## الهوامش والمصادر

١. انظر: د. كامل مصطفى الشيبى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامى، ط ١، دار المناهل، بيروت ١٩٩٧، ص ١٣٢ - ١٤٠؛ وللتفصيلات، انظر: أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة (د.ت)، ج ١، ص ١٠٠؛ وأبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، ط ١، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٦٩، ص ٤١.
٢. انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٠٠؛ والكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٤١.
٣. ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦.
٤. ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦، ٥٠ - ٢٢١.
٥. انظر: د. كامل مصطفى الشيبى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامى، ط ١، دار المناهل، بيروت ١٩٩٧، ص ١٠٣ - ١٠٤.



٦. انظر: د. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ط ١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٥، ص ٥٥؛ ود. ألبير نصري نادر، التصوف الإسلامي، بيروت ١٩٦٠، ص ٣٨.
٧. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ٢٨٢.
٨. انظر: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤، ص ١٩ - ٢٣.
٩. انظر: د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، القاهرة ١٩٧٦، ج ٢، ص ١٣٩ - ١٤١.
١٠. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للهبجويري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠٨، ص ١٣٠.
١١. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٣٩.
١٢. انظر: عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، القاهرة ١٩٦٣، ج ١، ص ٤٩؛ وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، القاهرة ١٣١٠ هـ، ج ١، ص ٨٨ - ٩١ و ١١٩. ومن تقدم في الطريق الصوفي يدرك الفرق بين هذه الكلمات الثلاث: (هو) و(الأنث) و(الأنا) في بحر الفناء، حيث تسقط الأوامر والنواهي، وتختفي كل إشارة.
١٣. انظر: د. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية ١٩٦٣، ص ٨١؛ وللمقارنة، انظر: د. ألبير نصري

- نادر، التصوف الإسلامي، ص ٢٦ - ٢٧ و ٣٧ - ٣٨.
١٤. السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ٧٧.
١٥. انظر: د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٠٧ - ٢٠٨؛ وللتفصيلات، انظر: د. محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٢١ - ٢٤٨.
١٦. انظر: علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، نشره: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت ١٩٨٠، ج ٢، ص ٤٨٥ - ٤٨٦.
١٧. أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، نشره: نور الدين شريعة، القاهرة ١٩٥٣، ص ٤١٢.
١٨. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠٨، ص ٩٨.
١٩. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، شحطات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)، ط ٢، الكويت ١٩٧٦، ج ١، ص ٩ و ٢١؛ وللمقارنة انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط ٢، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٤١ - ١٤٣.
٢٠. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٩٦.
٢١. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للسراج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٦١.

٢٢. القشيري، الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٢٦٠ — ٢٦٣.
٢٣. محيي الدين بن عربي، اصطلاح الصوفية، (رسائل ابن عربي)، حيدرآباد ١٩٤٨، ص ٦.
٢٤. السلمي، طبقات الصوفية، ص ٤٦١. ومما هو جدير بالذكر فإن تحقق النظر في التوحيد يتم عبر مراتب الموحدين، وهم العامة والخاصة وخاصة الخاصة وصولاً إلى تحديد مراتب التوحيد نفسه، وهي: "توحيد الشواهد" وهو إقرار الوجدانية عبر شهادة "لا إله إلا الله"؛ و"توحيد الحقائق على الظاهر" وهو إقرار الوجدانية عبر "لا إله إلا هو"؛ و"التوحيد القائم بالقدم" عبر شهادة "لا موجود إلا الله". وهو التوحيد الذوقي. للتفصيلات، انظر: أبو القاسم الجنيد البغدادي، رسائل الجنيد، نشره: د. علي حسن عبد القادر، لندن ١٩٦٢، ص ٥٥ — ٥٧؛ وعبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، ترجمة: روان فرهادي، ١٣٥٥هـ، ص ٢٢٨ — ٢٣٢. وللإطلاع على مفهوم وحدة الشهود الصوفية ومعناها ودلالاتها والمصطلحات المعبرة عنها في الفكر الصوفي والمتصوفة القائلين بها. انظر: نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام — دراسة ونقد، ط ١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص ٢٥٦ — ٢٥٧.
٢٥. تتضح المحاولات التقريبية بين الوجوديين، وجود الحق ووجود الصوفي عبر التوحيد والفناء، من خلال: التوحيد الإرادي، ودلالته الفناء عن عبادة السوى، ومضمونه: إدراك الوحدة الإلهية عبر مستوى الإرادة؛ والتوحيد الشهودي، ودلالته الفناء عن شهود السوى، ومضمونه: التحقق بالوحدة المطلقة

عبر المشاهدة والمكاشفة بعدما يفنى الصوفي عن وجوده في الحقيقة الإلهية؛ والتوحيد الوجودي، ودلالته الفناء عن وجود السوى، ومضمونه الوصول إلى حقيقة وجودية عبر التوفيق والجمع بين الواحد والكثير، بين الله والعالم، فيصبح العالم والكثرة الظاهرة فيه آثاراً له وتجليات عنه سبحانه. للتفصيلات، انظر: د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص ١٥٥ - ١٦٦؛ ود. عثمان يحيى، بحثه (نصوص تاريخية بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي)، ضمن (الكتاب التذكري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٢٧ - ٢٣٨.

٢٦. وللتفصيلات، انظر: د. جودة محمد أبو اليزيد المهدي، بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، ط ١، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨، ص ٢٩٠ - ٣٠٠.

٢٧. انظر: مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ١٣٩ - ١٤١؛ وأبو نصر السراج الطوسي، اللمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٥٤٣ - ٥٥٢.

٢٨. انظر: مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ١٣٩ - ١٤١.

٢٩. انظر: هلال، التصوف الإسلامي، ص ٥؛ وعفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص ٢٢٥؛ القرآن الكريم: سورة الحجر/ آية ١٥.

٣٠. السهلجي، النور في كلمات أبي طيفور، ضمن (كتاب شطحات الصوفية لبدوي).

٣١. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ - ١١؛ وللمقارنة انظر: د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط ١، دار

- الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦، ص ٣١٢ و ٣١٥ و ٣٢١.
٣٢. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للهجويري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١١٩.
٣٣. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٦١ — ٦٣ و ٩٢ — ٩٣.
٣٤. انظر: السراج، اللمع، ص ٤٥٣.
٣٥. انظر: عبد الرزاق الكاشاني، كشف الوجوه الغر المعاني نظم الدر، هامش ديوان ابن الفارض بشرح البوريني والنبلسي، القاهرة ١٣١٠هـ، ج ١، ص ٣٤ — ٣٧.
٣٦. انظر: د. محمد جلال شرف، التصوف الإسلامي ومدارسه، الإسكندرية ١٩٧٤، ص ٢٧٤.
٣٧. للتفصيلات، انظر: السراج، ص ٤٥٩ — ٥١٥.
٣٨. انظر: د. محمد جلال شرف، أعلام التصوف في الإسلام، الإسكندرية ١٩٧٦، ص ٤٣.
٣٩. الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص ١٤٠.
٤٠. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٩١ — ٩٥.
٤١. محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت (د.ت)، ج ٢، ص ٣٨٨.
٤٢. للتفصيلات، انظر: بدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ — ١١ و ١٤٣.
٤٣. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٨٨.
٤٤. وللمقارنة مع الموقف النقدي لابن خلدون المتساهل. إزاء

- البسطامي والمتشدد تجاه الحلاج، انظر: عبد الرحمن ابن محمد بن خلدون، شفاء السائل في تهذيب المسائل، نشره: محمد بن تاويت الطنجي، ط إسطنبول ١٩٥٧، ص ٥٠.
٤٥. انظر: السراج، اللمع، ص ٤٥٣ - ٤٥٤.
٤٦. انظر: مذكور، في الفلسفة الإسلامية ج ٢، ١٣٩ - ١٤١.
٤٧. هلال، التصوف الإسلامي، ص ٥.
٤٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ١٥٤؛ وللتفصيلات، انظر: السهلجي، النور في كلمات أبي طيفور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١٢٢ و ١٤١.
٤٩. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٣١٤.
٥٠. أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط ١، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٣٨، ج ١، ص ٣٣؛ وللتفصيلات، انظر: بدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ - ١١.
٥١. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٩٨.
٥٢. انظر: السهلجي، النور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١٢٢ و ١٤١.
٥٣. أيضاً، ص ١٤٩.
٥٤. انظر: ابن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، ص ٥٠؛ وانظر، أيضاً: لابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط ١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨، فصله عن التصوف، ص ٤٦٧ - ٤٧٥.
٥٥. د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص ٦٦ - ٧٣.

٥٦ . انظر: نظلة الجبوري، منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط ١، البحرين ١٩٨٨، ص ٤٤ .

٥٧ . يؤسس التأويل الرمزي الإشاري، من وجهة نظري، على رياضات روحية تقود الصوفي للوصول إلى درجة تنكشف له فيها المعاني بعدما تشرق على قلبه، مع إقرار بوجود معنى آخر تحتمله الآية القرآنية، وهو المراد منها أولاً وقبل كل شيء، وهذا هو المعنى الظاهر المراد للآية، حيث يتحقق قبل غيره في ذهن الصوفي. لذا عدّ من "قبيل الوجدانيات" كأمر "يجده الصوفي في نفسه وسر بينه وبين ربه" لا يقوم عليه دليل ولا يستند إلى برهان، يأخذ به ويعمل بمقتضاه، من دون إلزام غيره به. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٩٨. ومما هو جدير بالذكر أن التأويل الرمزي الإشاري يرد في كتب التفسير بتسمية "التفسير الصوفي الفيضي". انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط ٣، القاهرة ١٣٧٢هـ، ج ١، ص ٥٤٧؛ ومحمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ط ١، القاهرة ١٩٦١، مج ١، ج ٣، ص ١٨. ولا بد لي من القول: أن التأويل الرمزي الإشاري لم يستجد بعد ظهور التصوف والمتصوفة في بيان معاني القرآن الكريم وإيضاحها، بل أخذ نهجاً آخر بعد ظهور التصوف؛ كان معروفاً قبلهم، إذ أشار القرآن الكريم إليه منذ نزوله على رسول الله صلى الله عليه وسلم فعرّفه، ونبه إليه أصحابه (رضي الله عنهم). إن إشارة القرآن الكريم إلى التأويل الرمزي الإشاري، أو التفسير الصوفي الفيضي، تتمثل في قوله عزّ وجلّ: ﴿فَمَا هَوْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ وقوله: ﴿فَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ وقوله: ﴿أَلَلَّا

يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿١﴾ وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾. القرآن الكريم: سورة النساء/ آية ٧٨ وآية ٨٢؛ وسورة محمد/ آية ٢٤؛ وسورة المائدة/ آية ٣. يبدو لي أن هذه الآيات القرآنية تشير إلى أن للقرآن الكريم ظاهرًا وباطنًا، ظاهرًا يفهمه كل من يعرف اللغة العربية لكون القرآن قد نُزِّلَ بها، أما باطن القرآن الذي يعني، مراد الله سبحانه ومقصوده من وراء الألفاظ والتراكيب، فلا يفهمه إلا خاصة العباد وأرباب البصائر، لأن مداركنا قاصرة عن الوصول إلى المعاني الباطنية للقرآن، لكون هذه المعاني ليس لها حدود تقف عندها وتقتصر عليها. على أن الخلاف قائم بين المقصود: بظاهر القرآن وباطنه. فقول: إن المراد بظاهر الآية القرآنية هو لفظها، بينما المراد بباطنها تأويلها. وقيل: إن ظاهر الآية القرآنية ما ظهر وبان من معناها لأهل العلم، بينما باطنها هو كل ما تتضمنه من الأسرار التي كشفها الله سبحانه لأصحاب الحقائق. وقيل: ظاهره التلاوة وباطنه التأويل. وهذا أشهر ما قيل في بيان معنى ظاهر القرآن وباطنه الذي يوصل إليه بطريق الإشارة (الرمز). على أن ظاهر القرآن، لا بد من أن يفهم معناه وفقاً للغة العربية وبلاغتها فقط، انطلاقاً من كون القرآن عربياً. أما معناه الباطن، فمع الفهم وفقاً للغة العربية، لا بد من نور يقذف الله سبحانه به على القلب فتشرق من خلاله البصيرة ويصيب التفكير. انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، الفكر الصوفي - مقاربات في المصطلح والمنهج واللغة، ط ١، المركز العلمي العراقي، بيروت - بغداد ٢٠١٤، ص ٥٧ - ٥٩.

٥٨. القرآن الكريم: سورة طه / آية ١٤.



٥٩. القرآن الكريم: سورة التوبة / آية ١١٢؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ١٠٩.
٦٠. القرآن الكريم: سورة البقرة / آية ١٦٥؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ١٣٥.
٦١. القرآن الكريم: سورة البروج / آية ١٢؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ١٤٣.
٦٢. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٣٨.
٦٣. القرآن الكريم: سورة مريم / آية ٨٨؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ٥٣ و ١٧٤.
٦٤. القرآن الكريم: سورة الحديد / آية ٣؛ وللتفصيلات، انظر: السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن (كتاب شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١١٠ و ٢١١.
٦٥. أيضاً، ص ٢١١.
٦٦. بدوي، شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)، ص ١٠٧.
٦٧. انظر: عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص ١٣٢ - ١٣٣.
٦٨. أيضاً، ص ١٣٣ - ١٣٥.
٦٩. للاطلاع على صورة المعراج الصوفي للحلاج، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٥.
٧٠. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي للسهروردي المقتول، انظر: د. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة ١٩٤٦، ص ١٣٦ - ١٥٦.

٧١. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي لابن عربي وصوره في مؤلفاته، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسراء)، ج ١، ص ١ - ٩٢؛ وابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٥٢ - ٥٧؛ وانظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٦.

٧٢. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي للجليبي، انظر: الجليبي، الإنسان الكامل، ج ١، ص ٣٤ - ٤٥؛ وانظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٧.

٧٣. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ - ١١ و ١٥٣ و ١٤٩؛ وللمقارنة، انظر: عبد القادر، الفلسفة الصوفية، ص ٣١٢ و ٣٢١ و ٣١٥.

٧٤. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٨٦ و ١٤٩ - ١٥٠ و ١٥٣ و ١١١ و ١١٢ و ١٣٩.

٧٥. السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن (كتاب شطحات الصوفية لبدوي).

٧٦. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي للبسطامي، انظر: عبد الكريم القشيري، كتاب المعراج، نشره: د. علي حسن عبد القادر، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٢٩ - ١٣٤؛ ونظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

٧٧. انظر: د. نظلة، الفكر الصوفي، ص ١٥٢ - ١٦٠.

٧٨. انظر: الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص ٢٢٣ - ٢٢٤؛ ومصطفى عبد الرازق، بحثه في مادة (التصوف)، ضمن كتاب (دائرة المعارف الإسلامية)، ج ٥، ص ٢٨٥.

- و٢٨٦؛ وللإطلاع على النظرة العبرية للكرامة، وللمقارنة بين هذه النظرة والنظرة الصوفية الإسلامية، انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود ومود بدران، القاهرة ١٩٥٠-١٩٥٩، م٤، ج٣، ص ١٩-٢٠.
٧٩. انظر: د. آرنولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريعة، القاهرة ١٩٥١، ص ١١٩ و١٢٦.
٨٠. انظر: عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، القاهرة (د.ت)، ج١، ص ٦٥-٦٦.
٨١. للتفصيلات، انظر: السهلجي، النور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١٤٤-١٤٥ و١٦٠.
٨٢. أيضاً، ص ١٥٨ و١٦٠.
٨٣. أيضاً، ص ١٠٢ و٩٨ و١٦٠.
٨٤. أيضاً، ص ٩١ و١٤٣.
٨٥. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للسراج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٢٨.

- ٢ -

سلطان العاشقين

عمر بن الفارض

- ١ -

هو أبو حفص شرف الدين عمر الحسين بن علي بن المرشد الحموي، ولد في القاهرة سنة (٥٧٦هـ)، عُرف بكُنيتِه (أبي حفص) تارة، وتارة عُرف بنعتِه (شرف الدين)؛ وعُرف بلقبه تارة أخرى، أي: (ابن الفارض)، وهو المشهور به والمعروف من خلاله. ولقب الفارض "بفتح الفاء وبعد الألف راء مفتوحة وبعدها ضاد معجمة"، وفقاً لما تذكر كتب التراث والتراجم والتواريخ، مستمد من عمل والده الذي كان يثبت "الفروض للنساء على الرجال"<sup>(١)</sup>. شافعي المذهب، وفقاً لما لال في قصيدته (عرج على كئبان طي) في وصف حاله:

شافعي التوحيد في بُقياهُما

كان عند الحب عن غير يدي<sup>(٢)</sup>

صوفي السلوك رياضة ومجاهدة، ذوقاً ومشاهدة، محدثاً، عابداً

متسكاً زاهداً ورعاً. عُرف برقة القلب، وصفاء النفس، ونقاء الروح، سلك الطريق إلى الله، فسكن سبحانه جوارحه وقلبه، وسكنت روحه بحبه للذات الإلهية. بدأ ابن الفارض حياته الروحية والصوفية والفكرية بالزهد والتقشّف، فسلك الطريق الصوفي سائحاً في النهار، مُختلياً في الليل، متجرداً عابداً<sup>(٣)</sup>. وما أجمل الصورة الشعرية التي رسمها في وصف حاله وما مرّ به في سلوك الطريق الصوفي ومن خلال توظيفه للعديد من المصطلحات الصوفية، من بسط وقبض، وَوَقْتِ وَرْدٍ، وصمت وعزلة، ورياضة وتجريد، في قصيدته (التائية الكبرى) (نظم السلوك) فقال:

رجعتُ لأعمال العبادَة عادةً  
وأعددتُ أحوال الإرادة عُدتسي  
وعدتُ بنسكي بعد تهتكّي وعُدتُ من  
خلاعةِ بسطي لانقباض بعفّة  
وَضُمْتُ نهارِي رغبةً في مثوبة  
وأحييتُ ليّلي رهبةً من عقوبة  
وعمّرتُ أوقاتِي بورِدٍ لواردٍ  
وصمّتُ لسمت، واعتكاف لحرمة  
وهدّبتُ نفسي بالرياضة ذاهباً  
الى كشف ما حُجبُ العوائد غطّت  
وجردتُ في التجريد عزمي تزهداً  
وآثرتُ في نُسكي إستجابة دعوتي

وكيف وباسم الحق ظل تحققي

تكون أراجيف الضلال مخيفتي<sup>(٤)</sup>

قاده سلوكه الصوفي إلى الحجاز حيث مكة وبيت الله العتيق، عابداً منقطعاً، وصولاً إلى الفتح الرباني والكشف الصوفي بعدما انفرد في خلوة مع نفسه مدة خمسة عشر عاماً في وادٍ بعيد عن مكة، نظم خلالها قصائده الشعرية في العشق الإلهي، ومن أشهرها قصيدة (نظم السلوك) أو (لوائح الجنان وروائح الجنان) المعروفة بـ (التائبة الكبرى)، لانتهاه قافيتها بحرف (التاء)، وهي من البحر الطويل من بحور الشعر العربي، يبلغ عدد أبياتها (٧٦١) بيتاً شعرياً، ومطلعها:

سقتني حُمياً الحُبِّ راحةً مُقلتي

وكأسي مُحياً من عن الحُسن جَلَّتِ<sup>(٥)</sup>

ولما تؤشره هذه القصيدة من تميز وتفرد في الحياة الصوفية لابن الفارض فتحاً وكشفاً، تعبيراً ورمزاً، ولما تتضمنه من معرفة صوفية عن الحقيقة الإلهية، من جانب؛ وما تؤشره من دلالات ومعانٍ في الحب الإلهي وفي الحقيقة المحمدية وفي وحدة الأديان والوحدة والكثرة من خلال وحدة الشهود ووحدة الوجود وما تكشفه عن الجمال الإلهي المطلق، من جانب آخر، فقد قام الشيخ داود بن محمود بن محمد القيصري بشرحها في كتابه (شرح القيصري على تائبة ابن الفارض)<sup>(٦)</sup>.

لقد ميز ابن الفارض نفسه قصيدته (التائبة الكبرى) عن قصيدته الأخرى المنتهية بحرف التاء أيضاً، وهي قصيدة (التائبة الصغرى)، وعدد أبياتها (١٠٣) أبيات شعرية، ومطلعها:

نعم، بالصُّبا، قلبي صبا لأحبتِي

فيا حبذا ذاك الشَّذى حين هبتِ <sup>(٧)</sup>

الى جانب قصيدته (الميمية) أو (القصيدة الخمرية)، لانتهاه قافيتها بحرف (الميم)، وعدد أبياتها (٤١) بيتاً شعرياً، ومطلعها:

شربنا على ذكرِ الحبيبِ مدامةً

سَكِرْنَا بها، من قبلِ أن يُخلقَ الكَرْمُ <sup>(٨)</sup>

إذ تعدُّ هذه القصيدة ضمن مجال الأدب الرمزي الصوفي، إذ تميزت بلغة رمزية تجسد التجربة الصوفية لابن الفارض، وتصف حاله ووجده وسكره وذوقه من خلال توظيف لفظ الخمر في معناه الخمرة العرفانية، وفي دلالاته على الحب الإلهي وجمال وجلال محبوبه (الله)؛ حيث سكرت روحه وتحيرت بعد مشاهدته جمال الحق وجلاله، ففني حباً في محبوبه. فالخمر إذن شراب المحبة الإلهية وفقاً لتوصيف ابن الفارض في قوله:

ولولا شذاها ما اهتديتُ لحانها

ولولا سناها ما تصوَّرها الوهمُ <sup>(٩)</sup>

حتى صار من أعلام شعراء المتصوفة في الإسلام، إن لم يكن من أعلام شعراء العرب في العشق الإلهي والغزل الروحي بالذات الإلهية، وإمام المحبين، فلقَّبَ بـ (سلطان العاشقين).

لينتهي به الحال إلى القاهرة، حيث موطنه ومقامه، وحيث لا فتح ولا كشف، وهو ما عبر عنه في قصيدته (يا حادي) وعدد أبياتها (٣٧) بيتاً، فقال:

نقلتي عنها الحُظوظ، فُجِدَّتْ  
وارداتي، ولم تدمُ أورادي

آه لو يسمُحُ الزَّمانُ بعودِ  
فَعسى أن تعود لي أعيادي<sup>(١٠)</sup>  
مقيماً فيها حتى وفاته سنة (٦٣٢هـ) ودفن بجوار جبل المقطم في  
مسجده المشهور<sup>(١١)</sup>.

لم يعرف لابن الفارض نصوصاً أدبية أو صوفية نثرية، إلا ديوانه  
الشعري في الحب الإلهي والخمر العرفاني، من وجهة نظري، والذي  
تبلغ عدد قصائده (٧٨) قصيدة شعرية، وعدد أبياته (١٨٥٠) بيتاً  
شعرياً، فقضى نظمه طيلة أربعين سنة، لما ضمَّنه من معاني وصوره  
تعبيرية، تتوق لها الروح، مفعمة بالوجد، غارقة في الذوق، معبرة عن  
فنائه من حبه وعشقه للذات الإلهية، فمزج في وصفها بين الحقيقة  
والخيال، وعاشها حالاً وتجربة في صحوه وسكره، وفي حضوره  
وغيباه، رياضة ومجاهدة.

ولما لم يفهم عمق معانيه ودلالاته ورمزيته وصوفيته، ولم يذُق  
رقة كلماته وتعايره وبلاغته، إلا من سلك الطريق الصوفي في منازل  
الحب والمعرفة؛ لذا حاول العديد من الباحثين والكتّاب القدامى  
والمعاصرين قراءته شعرياً ورمزياً، لغة وبلاغة، شرحاً وتوضيحاً،  
نشراً وتحقيقاً: إذ جمع شعرَ ابن الفارض الباحثُ رشيد بن غالب  
في كتابه (ديباجة الديوان من شرح ديوان ابن الفارض) من شرخي  
الشيخ البوريني والعلامة النابلسي. ويكاد يكون أقدم جمع وشرح  
لديوان ابن الفارض، إذ يعود تاريخه إلى سنة ١٣١٠هـ (١٩٠٠م) في الوقت  
الذي حقق فيه (ديوان ابن الفارض) وقدم له الباحث الدكتور فوزي



عطوي<sup>(١٣)</sup>. والدكتور إبراهيم السامرائي<sup>(١٤)</sup>. في حين شرح (ديوان ابن الفارض) وقدم له الباحث مهدي محمد ناصر الدين<sup>(١٥)</sup>.

مما يدل على كون ديوان ابن الفارض كنز شعري أدبي متميز موضوعاً وأسلوباً مع ما فيه من رقة اللفظ، ومتانة العبارة، وسلاسة التعبير، ودقة المعنى، ووضوح الفكرة، وصدق الحس، وعمق الخيال، وجمال الصورة الشعرية؛ وسفر صوفي متفرد في الذوق والوجد، وتراث روحي في الحب والعشق، سطره ابن الفارض فكان بمثابة كلمات صادقة ومرآة عاكسة لحبه لله سبحانه وعشقه له في تجربته الصوفية حالاً ومقاماً؛ لما امتازت به نفسه من "رقة الشعور ودقة الحس وسمو العاطفة" فصار يمضي حياته وهو يقبل على محبوه (الله)، كلفاً به، متشوقاً إليه، مفضياً فيه نفسه، لينال ما تقر به العين وما يطمئن إليه القلب من "اتصال بالذات العليا وكشف للحقيقة المطلقة، التي هي عنده كل شيء في هذا الوجود، وإليها يردّ كل موجود"<sup>(١٦)</sup>. فقال للتعبير عن حاله في الفناء الصوفي:

وما بين شوقٍ واشتياقٍ فنيثُ في  
تولُّ بحظيرٍ أو تجلِّ بحضرة

فلو لفنائِي من فنائِكِ رُدِّي

فؤادي لم يرغب إلى دار غربة<sup>(١٧)</sup>

مما جعل من ديوان ابن الفارض الشعري ترتيلة حب وهاتف صادق تردده نفس الشاعر الصوفي في حنايا القلب.

في الوقت الذي كان فيه عمر بن الفارض موضوع مؤلفات عدّة للباحث الدكتور محمد مصطفى حلمي الذي يعدُّ من المهتمين، من

وجهة نظري، بشاعر المتصوفة ومتصوف الشعراء ابن الفارض، في كتابيه: (ابن الفارض سلطان العاشقين) (١٨)، و(ابن الفارض والحب الإلهي) (١٩).

لهذا يعدُّ ديوان ابن الفارض تجسيداً شعرياً دقيقاً عن تجربته الصوفية عقلاً وروحاً وقلباً؛ فلولا نزعته الصوفية هذه إذن لزال ذكر ابن الفارض وغاب بريقه وألقه الشعري عن العقول. فما أعجب صور ابن الفارض في (الثانية الكبرى) التي توضح دلالات الحب وحقائق المعرفة فيها. وفي الوقت نفسه يعدُّ الحب الإلهي بمفهوم (العشق) مرتكز شعره، بعدما غمر حياته الروحية وتجربته الصوفية، فصار له حالاً ومقاماً صوفياً. فتحول هذا الحب إلى مذهب أو دين لدى ابن الفارض، وعلى وفق ما جاء في قصيدته (نظم السلوك) ما نصه:

وعن مذهبي في الحبِّ ما لي مذهبٌ  
وإن ملتُ يوماً عنه فارقتُ ملَّتِي

ولو خطرت لي في سواك إرادةٌ  
على خاطري سهواً قضيت برّدتي (٢٠)

-٢-

تعدُّ الحياة الصوفية تجربة شخصية، فردية حيّة، وسمو روحي يربط الصوفي بربه، تؤسس على مفهوم الحب الإلهي "لا محبوب إلا الله"، بوصفه السفر الروحي للمثول في الحضرة الإلهية، فبه يصل الصوفي إلى منتهاه (الله). للدلالة على ما بين المحب والمحبوب أو الصوفي وربه من تعلق متبادل وعلى وفق قوله عزّ وجلّ في الآية القرآنية: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾. (٢١) فصار الحبّ، وفقاً لهذه الآية، أعلى مقامات

العارفين، كما أرى، آثره الله سبحانه لمن أخلص له من عباده ومُرِيدِهِ، حباً وعشقاً، فبادلهم سبحانه حباً بحبٍ. فقال ابن الفارض للتعبير عن هذه الدلالة:

يا لائمي في حُب مَنْ مِنْ أَجْلِهِ  
قد جدّ بي وجدّي وعزّ عزائي (٢٢)

حب تذوب فيه إرادة الصوفي في إرادة الله، ليتحقق قوام التجربة الصوفية بانسلاخ الصوفي من الإرادة والفناء في الله، للدلالة على الفناء التام الذي يتحقق فيه بموته عن نفسه وروحه، ليكون محققاً لدلالة (منه به له)، من وجهة نظري، فقال ابن الفارض:

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقياً  
هنا من صفات بيننا فاضمحلّت (٢٣)  
وقوله في قصيدته (يا مهجتي ذوبي):

بقيتُ به لمّا فيتُ بحبّه  
بثروة إشاري وكثرة إقلالي (٢٤)

فلم يعد ابن الفارض يريد إلا ما أَرَادَهُ اللهُ، فلا إرادة له في فئاته في الله، وعندئذ يصبح المرید (ابن الفارض) "هو المجرّد عن الإرادة" ويصبح الله هو المرید في الحقيقة. فالإرادة إذن "نقطة البدء ونقطة النهاية، لا يبدأ المرید إلا بها، ولا يمكن أن يصل من دونها". وفي الوقت نفسه يصبح خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الله عطاءً إلهياً. فقال ابن الفارض للتعبير عن محور إرادته في إرادة الله سبحانه، من جانب، وعن الحب المتبادل بينه وبين ربه من جانب آخر:

وكلّ مقامٍ عن سلوكٍ قطعتهُ  
عُبوديّةٌ حققتها بعبودةٍ

وصرتُ بها صبباً فلما تركتُ ما  
أريدُ أَرادتنِي لها وأحبّت (٢٥)

وعليه فالفناء فيه سبحانه وهو "الخروج من النفس" لا يتحقق إلا "بصحة الإرادة لله عزّ وجلّ". وعندئذ يصبح الفاني مراد الله، فما أراد الحق إلا أخذ أخذه من نفسه، عنده، وإذا أخذه عنده أفناه عن نفسه، فلا يبقى عند نفسه بل عند ربه (٢٦). لذا قيل "نهاية الإرادة أن تشير إلى الله فتجده مع الإشارة" (٢٧). فأنشد ابن الفارض قائلاً:

وصرتُ بها صبباً، فلما تركتُ ما  
أريدُ، أَرادتنِي لها وأحبّت

فصرتُ حبيباً، بل مُحباً لنفسه  
وليس كقولٍ مرّ: (نفسِي حبيبتِي)

خرجتُ بها عني إليها فلم أَعُد  
إليّ ومثلي لا يقولُ برجعةٍ (٢٨)

فيكون ابن الفارض هنا في حال التوحيد الإرادي، ودلالته الفناء عن عبادة السوى، ومضمونه إدراك الوحدة الإلهية عبر مستوى الإرادة بوصفها مظهراً للوحدة الصوفية (٢٩).

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن الفارض لم يقف في وصوله إلى محبوبه (الله) فانياً فيه نفسه، ولكنه كان يريد تحقيق بغيته وهي الاتحاد الكامل معه سبحانه، سائراً على خطى من تقدمه من أعلام المتصوفة في الإسلام من القائلين بالاتحاد الصوفي. وكان الفناء خطوة روحية متقدمة نحو النتيجة النهائية ألا وهي اتحاد المحب مع المحبوب، أي اتحاد ابن الفارض

معهُ سبحانه. وهو ما يتضح لي من خلال ما تضمنه ديوانه الشعري من أبيات تشير بوضوح إلى تحقُّقه الاتحادي معهُ سبحانه (الله) (المحجوب) في تجربته الصوفية ومن معراجهِ الروحي. ومما قاله في تائته الكبري (نظم السلوك):

وها أنا أبدي في اتحادي مبدئي  
وأُنهي انتهائي في تواضع رفعتي<sup>(٣٠)</sup>  
وقوله:

كذاك بحُكم الاتحاد بحُسنها  
كما لي بدت في غيرها وتزيت<sup>(٣١)</sup>  
وقوله:

وجاوزتُ حدَّ العشق فالحبُّ كالقلي  
وعن شأو معراج اتحادي رحلتي<sup>(٣٢)</sup>  
وقوله:

وجُل في فُنون الاتحاد ولا تحد  
إلى فئَةٍ في غيره العُمر أفنت<sup>(٣٣)</sup>

ومن جانب آخر فإن الحب الإلهي طريق صوفي موصل إلى المعرفة بالله بوصفه دلالة على تحقُّق هذه المعرفة بالحب، وكون المعرفة بالله تتحقق من خلال الذوق والكشف المقرونة بالحب الإلهي. ليصل ابن الفارض من مقدمته هذه إلى نتيجة تقرّ بالتحقق بقيومية الله بمعنى قيامه بذاته وقيام الأشياء به لاستنادها إليه. منطلقاً من ترسيخ مفهوم

التوحيد الصوفي، وفقاً لدلالة الذوق الصوفية ومضمونها من التوحيد وبالتوحيد وجداناً وحالاً، لغةً ورمزاً<sup>(٣٤)</sup>. حتى عُرف بمقام الحب، وكان الحب له مقاماً، وهو ما عبّر عنه في قصيدته (أضغاث أحلام) قائلاً:

بشرتُ في موكب العشاق اعلامي  
وكان قبلي بُلبي في الحُبِّ، اعلامي

سلكتُ كُلَّ مقامٍ في محبتكم  
وما تركتُ مقاماً، قطُّ، قدامي

وكنتُ أحسبُ أنّي قد وصلتُ الى  
أعلى، وأعلى مقامٍ، بين أقوامي

حتى بدالي مقامٌ لم يكن أربي  
ولم يُمرَّ بأفكاري وأوهامي<sup>(٣٥)</sup>

للدلالة من جانب آخر على تحققه في مقام المعرفة بالله فلقب بـ (العارف)، وعلى وفق ما عبّر عن ذلك بشكل واضح وصريح في قوله:

وعن لقبني بالعارف أرجع فإن تر الـ  
تَنابُز بالألقاب في الذِكر تُمقت

فأصغرُ أتباعي على عين قلبه  
عرائسُ أبكار المعارف زُفت

جنى ثمر العرفان من فرع فطنة  
زكا باتباعي وهو من أصل فطرتي<sup>(٣٦)</sup>

لما أسس ابن الفارض تجربته الصوفية، وعمادها المعرفة الذوقية والحب الإلهي، على مفهوم الحب الذي انتهى به، كما أرى، إلى مرتبة العشق الصوفي وهي أعلى مراتب المُحبين في الفكر الصوفي، بذل جهده في التعبير عنها، فصاغ تعابيرها الرمزية المبتدعة المعبرة عن حاله وذوقه، عبر مصطلحات وعبارات وتراكيب العقيدة الإيمانية المنبثقة من الكتاب والسنة من خلال التعبير الشعري الذي تميّز به، فكان النظم خير تعبير عن تجربته الصوفية ومعاناته الوجدانية، بكل ما تضمنه شعره من رمز وإشارة<sup>(٢٧)</sup> فاقرنت لغة الرمز والإشارة لديه بلغة الحب الإلهي، كأسلوب للتعبير عن حاله ووجدته وذوقه ورياضاته الصوفية، وكنيجة لشوقه لله الحالم به المفتش عنه، والمحّب له مع إدراكه بأنه سبحانه "شخصية منزّهة" حيث دفعه عشقه لله إلى توظيف عبارات المتغزلين<sup>(٢٨)</sup>، حتى غدت الغزليات والخمريات ألصق بشعره الصوفي في الحب الإلهي في الإسلام، وجعلت منه هذه العبارات أشهر الناطقين رمزاً في الحب الإلهي في الفكر الصوفي في الإسلام<sup>(٢٩)</sup>.

الأمر الذي أدى إلى شرح وتفسير عباراته الصوفية طريقاً لإيضاح فكره ومشاعره وحبّه ووصف حاله ومعاناته ووجدته للمحبوب الحقيقي (الله). لكونه يُدرك ما في ألفاظه وأقواله وعباراته وأشعاره ما يخفى عن السامع كشفه لرمزيته إذ لا يظفر بها إلا الصوفية أنفسهم ومن سار على نهجهم<sup>(٣٠)</sup>. لذلك عُرف ابن الفارض لدى المتصوفة ومريديهم وفي الفكر الصوفي في الإسلام بـ (سلطان العاشقين). وللدلالة في الوقت نفسه على تباين مراتب المحبين ودرجاتهم في الحب الإلهي، فبعضهم في مرتبة أسمى من البعض الآخر وهو حال ابن الفارض. وما أجمل ما قال ابن الفارض في التعبير عن مقامه في الحب وعلى وفق صورة شعرية وصياغة بلاغية عميقة المعنى والدلالة:

لها صلواتي "بالمقام" أقيمتها  
وأشهدُ فيها أنها لي صلّت  
كلانا مُصلّ واحدٌ ساجدٌ إلى  
حقيقته بالجمع في كلّ سجدة  
وما كان لي صلّى سواي ولم تكن  
صلاتي لغيري في أداء كلّ ركعة<sup>(٤١)</sup>

أتبينُ مما تقدم ماهية التوظيف اللغوي لدى ابن الفارض في بيان  
تجربته الصوفية ومضمونها الحب الإلهي (العشق) وعلى وفق دلالة  
الرمز والإشارة تارة، وتارة وعلى وفق اللفظ والمصطلح وتارة وعلى  
وفق المنهج والتأويل.

-٣/١-

أوقف ابن الفارض عمره وشعره على حبه لله سبحانه وعشقه إياه،  
ففاضت قريحته الشعرية بالرمز والإشارة وعلى وفق ألفاظ الحب  
ودلالاتها الروحية والحسية، الصوفية والذوقية. فظهرت بشكل جليّ  
ومتفرد في ديوانه جامعاً لها في بلاغة وُصْفية، ولغة تعبيرية، تلفت  
النظر لتوظيفه مفردة الحب وصولاً إلى مفردة العشق معنى ودلالة.

ومن ألفاظ الحب والعشق ودلالاتهما وفقاً لما وردت لدى ابن  
الفارض في ديوانه، مفردة الغرام ومفردة التّيم ومفردة الشوق إذ عبّر  
عنها في قصيدته (أحاديث الأحبة) بقوله:

وكفى غراماً أن أبيت مُتيمّاً

شوقي أمامي والقضاء ورائي<sup>(٤٢)</sup>

ومفردة الصباة ومفردة الوجد في قصيدته (الثانية الكبرى) بقوله:



وَقُلُّ وَحَالِي بِالصَّبَابَةِ شَاهِدٌ

ووجدني بها ماجيَّ والفقْدُ مُثْبِتِي (٤٣)

ومفردة الهوى ومفردة الجوى في القصيدة عينها، بقوله:

هوى عِبْرَةٌ نَمَّتْ بِهِ وَجَوَى نَمْتُ

به حُرْقٌ أَدَاؤُهَا بِي أَوْدَتْ (٤٤)

ومفردة التأوه ومفردة السقم في القصيدة عينها، بقوله:

فَلَوْ سَمِعْتَ أذُنَ الدَّلِيلِ تَأْوِهِي

لآلَامِ أَسْقَامٍ بِجِسْمِي أَضْرَّتْ (٤٥)

ومفردة اللوعة ومفردة المحبة ومفردة الولع في قصيدته (ابتسام

المدامع)، بقوله:

وإِنِّي مُذْ شَاهَدْتُ فِيَّ جَمَالَهَا

بِلَوْعَةِ أَشْوَاقِ المَحَبَّةِ وَالسَّعِّ (٤٦)

الى جانب هذه الألفاظ، أي ألفاظ: الغرام والتميم والشوق والهوى

والجوى والتأوه والسقم واللوعة والمحبة والولع؛ ذكر ابن الفارض

ألفاظاً أخرى للتعبير عن حاله الصوفي في الحب الإلهي، كمفردة:

الحب والعشق والوجد والشغف والوليه والوصل والصباية والود

والهيام والنشوة والصد والهجر والأنس والمُنَى والعبرة والشهاد

والمُهْجَة والجدل والغيرة؛ ألفاظ يتجاوز عددها الخمسين مفردة

لغوية.

ولم يكتف ابن الفارض بألفاظ الحب والعشق في اللغة هذه، كما

أرى، ولكنه وظّف تصاريفها اللغوية أيضاً، إذ تظهر لديه تارة صفة،

وتارة فعلاً، واسماً تارة، وفي حال المفرد والجمع. كالتصاريف:

والهٍ وولهمت والواله والعاشق ولوعتي واشتياق وخليلي وأخلاي  
 وشاكٍ ويغارُ والحبيب وتُحِبُّ وحُبّه وأحببتهُ وصبايتي والمُتيمِّم  
 ومشتاقٍ والحِلُّ وكلفاً وكلفي وهام وصاله وأهوى والوصالِ وصَبَّ  
 وقتيل وجريح وطري. وغيرها الكثير من الألفاظ وتصاريفها اللغوية،  
 فديوانه الشعري خزين لفظي متفرّد لا يُجارى، ومعانٍ روحية  
 تتسامى.

إذ تعبر هذه المفردة أو تلك، من وجهة نظري، عن الحال الصوفي  
 لابن الفارض في مدارج سلوكه الطريق للوصول إلى الذات العليّة،  
 على الرغم مما تبدو عليه ظاهرياً من تجسيد لمعاني حسية، ولكنها في  
 الحقيقة تعبير لمعاني روحية رمزية عميقة ودقيقة خاض غمارها فجاءت  
 معبرة بشكل ملحوظ وملفت للنظر عن أحواله الصوفية، لهذا يجب  
 ألا يُؤخذ شعر ابن الفارض في العشق الإلهي بظاهر الألفاظ والمعاني.  
 ومما قال من أبيات شعرية في قصائد ديوانه تضم هذه المفردة أو تلك،  
 في ثنائية (مات مُعناكم):

قُل مات مُعناكم غراماً وجوى  
 في الحُبِّ وما اعتاض عن الرّوح بشيء<sup>(٤٧)</sup>

وفي ثنائية (ذوب النفس) قال:

والنفسُ لقد ذابت غراماً وجوى  
 في جنب رضاك في الهوى ما لاق<sup>(٤٨)</sup>

وقوله في قصيدته (أحاديث الحبيب):

وفي كل عضوٍ في كُلى صبايةٍ  
 إليها وشوقٍ جاذبٍ بزمامي<sup>(٤٩)</sup>

ومع ذلك يبقى للفظ (الحب) ولفظ (العشق) التفرد والتميز في تعابيره الشعرية، إذ تكاد لا تخلو قصيدة من قصائد ديوانه من هذين اللفظين مع تصاريهما اللغوية تسميةً ووصفاً، للمفرد والجمع. ومما قال في لفظ الحب مقترناً بلفظ العشق في حال الجمع في قصيدته (أضغاث أحلام):

بشرتُ في موكب العشاق أعلامي  
وكان قبلي بُلي في الحُبّ أعلامي<sup>(٥٠)</sup>  
وقوله في قصيدته (أحاديث الحبيب):

بمن أهتدي في الحُبّ لو رُمْتُ سلوةً  
وبي يقتدي في الحُبّ كلُّ إمام<sup>(٥١)</sup>  
ومما هو جدير بالذكر فإن ابن الفارض يقدم وصفاً لحال العشاق في عشقهم لله سبحانه، ففي قصيدته (التائية الكبرى):

وآخرُ ما لاقى الألى عشقوا إلى الـ  
رَدَى بعضُ ما لاقيتُ أولَ محنتي<sup>(٥٢)</sup>  
وقوله في قصيدته (يارامياً بلحاظه):

هي أدْمَعُ العُشاق جاد وليُّها الـ  
وادي ووالي جودُها الألواد<sup>(٥٣)</sup>  
وفي قصيدته (سكرتُ بخمر الحب) جاء وصفهم بقوله:  
فإحياءُ أهلِ الحُبِّ موتُ نفوسهم  
وقوتُ قلوبِ العاشقين مصارع<sup>(٥٤)</sup>

وقوله:

ولما تجلّت للقلوب تراحمت  
على حُسنها للعاشقين مطامع<sup>(٥٥)</sup>  
وفي قصيدته (لي في الهوى علم) جاء وصفهم بقوله:

وإن أودعوا سرّاً رأيت صدورهم  
قُبوراً لأسرارٍ تُنزّه عن نقل

وإن هُدّدوا بالهجر ماتوا مخافةً  
وإن أوعدوا بالقتل حنّوا إلى القتل

لعمرى هُم العُشاق عندي حقيقةً  
على الجِدِّ والباقون منهم على الهزل<sup>(٥٦)</sup>  
وكان ابن الفارض يُجيب عن حال العُشاق في قصيدته (عرج على  
كثبان طي) قائلاً:

هكذا العشقُ رضيناهُ ومن  
يأتمر إن تأمري خيرٌ مُري<sup>(٥٧)</sup>

-٣/٢-

تبقى اللغة الرمزية التعبير العميق الأبعاد عن التجربة الصوفية، إذ  
تضم مجموعة ثابتة من المصطلحات وثروة هائلة من الأساليب الموروثة  
والصور التقليدية تعد بمثابة عناصر أساسية مكونة لماهية اللغة الرمزية  
التعبيرية الصوفية. ومع ذلك تعجز لغة النثر عن بيان المعاناة الروحية  
الوجدانية الذوقية الصوفية بوضوح، فينحو الصوفي صوب لغة الشعر  
التي يرى فيها تعبيراً مؤثراً ومباشراً عن حاله، لما تتضمن من صور  
تعبيرية رمزية وإشارية دقيقة ومعقدة.

في الوقت الذي يكشف فيه التدقيق في لغة ابن الفارض الرمزية تلك الصياغة الشعرية لمعجمية الألفاظ الاصطلاحية الصوفية، إذ وظّفها بصيغة شعرية واضحة، تدل على الخزين الاصطلاحية الصوفي في شعره، الأمر الذي يعني وجود لغة اصطلاحية، كما أرى، لدى ابن الفارض في ديوانه ولاسيما في قصيدته (نظم السلوك) أو (الثانية الكبرى)، متبعاً خطوات من تقدمه من المتصوفة في الإسلام، فغيره من المتصوفة عبّر عن هذه المصطلحات بصيغة ثرية، بينما صاغها هو صياغة شعرية وببلاغة واضحة وبجمالية متفردة وعلى وفق ما يتضح لي.

ومن تأملي الدقيق في ديوان ابن الفارض أمكنني رصد المعجمية الاصطلاحية له، أي معجمية ابن الفارض الاصطلاحية، وفقاً لما أطلقت عليها من تسمية، إذ وجدتها، وكما حددها، أي وفقاً لتوظيفها لفظياً- لغوياً، وتعبيراً- شعرياً، فتمثلت، كما أرى، بـ: مصطلحات مفردة (أحادية)، ومصطلحات ثنائية (مزدوجة). ومما هو لافت للنظر فإن ابن الفارض يجمع بين لفظين اصطلاحيين مفردين ليحصل منهما على مصطلح ثنائي- مزدوج تارة؛ وتارة، يفصل بين المصطلحين الثنائي- المزدوج ليحصل على مصطلح مفرد- أحادي وفقاً للتفعيل اللغوي والتصريف البلاغي وبحور الشعر، كما يتضح لي.

أما المصطلحات المفردة- الأحادية في ديوان ابن الفارض، مقارنة بالمصطلحات الصوفية المفردة وفقاً لنصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ووفقاً لما وردت في قصائده، ووفقاً للتفعيل اللغوي والتصريف البلاغي، للمفرد والجمع فعلاً واسماً وصفةً، ترتيباً وتبويماً، فتمثلت بـ: (الرّوح) و(السكر) و(الري) و(النفس) و(الوسم) و(الحب) و(الوجد) و(المقام) و(الرّوح) و(البقاء)<sup>(٥٨)</sup>، و(الشرب) و(السر)

و(الصحو) و(البسط) و(القبض) و(الخلوة) و(الجلوة) و(المشاهدة) و(الفقد) و(الفناء) و(التجلي) و(الكشف) و(الحجاب) و(الخاطر) و(النعمة) و(الجمال) و(الجلال) و(البعد) و(الوصل) و(الحال) و(الوقت) و(العارف) و(الجمع) و(الصمت) و(الشهود) و(الاتحاد) و(الوجود) و(المحو) و(الفرق) و(السوى) و(الغين) و(العين) و(التجريد) و(الاسم) و(الحق) و(الذكر) و(الجمع) و(الكون) و(الإرادة) و(الرسم) و(الوسم) و(الذات) و(اللطفة) و(السماع) و(الاصطلام) و(التجريد) و(اللسان) و(الحقيقة) و(التوحيد) و(الرهبنة) و(الإشارة) و(الشرب) و(الذوق) و(التلوين)<sup>(٥٩)</sup>. و(الأنس) و(الوقفة)<sup>(٦٠)</sup>. و(المكان) و(الطوالع) و(اللوامع) و(الشاهد)<sup>(٦١)</sup>.

وأما المصطلحات الثنائية — المزدوجة، في ديوانه، فتحدت بـ: (العبارة والإشارة) و(التلويح والتصريح) و(الصحو والسكر) و(الجمع والفرق) و(الوجد والفقد) و(القبض والبسط) و(الحضور والغيبة) و(اللاهوت والناسوت) و(البعد والقرب)، وهي مصطلحات تدل على التقابل أو التضاد أو التباين. إذ عتبر ابن الفارض عن هذه المصطلحات الثنائية (المزدوجة) في ديوانه جامعاً هذا المصطلح الثنائي أو ذاك في بيت شعري؛ ومن هذه الألفاظ مصطلح (العبارة والإشارة) الذي جمعه في بيت شعري في قصيدته (نظم السلوك) (الثائية الكبرى) قائلاً:

سأجلو إشاراتٍ عليك خفيّةً

بها كعباراتٍ لديك جليّة (٦٢)

ومصطلحات (الفقد والوجد) و(الشهود والوجود)، التي جمعها في هذا البيت شعري في قصيدته عينها، قائلاً:

أروحُ بفقدٍ بالشهود مؤلفي  
وأغدو بوجدٍ بالوجود مُشتتي (٦٣)

و(الفرق والجمع)، و(الحضور والغيبة) إذ قال فيهما:

يُفرّقني لُبِّي التزاماً بمحضري  
ويجمّعني سلبى اصطلاماً بغيبتي (٦٤)

في الوقت الذي أجد فيه تضمين ابن الفارض في البيت الشعري أعلاه المصطلح الفردي الأحادي وهو مصطلح (الاصطلام) الذي أقرنه في وصف حاله الصوفي بالمصطلح الثنائي (المزدوج) (الحضور والغيبة).

ومصطلحات (الصحو والسكر) في قوله:

أخال حضيضي الصّحو والسكر معرجي  
إليها ومحوي مُنتهى قاب سدرتي (٦٥)

وأجدُ في الوقت نفسه تضمين ابن الفارض هنا أيضاً المصطلح الفردي الأحادي (المحو) الذي أقرنه في وصف حاله الصوفي بالمصطلح الثنائي (المزدوج) (الصحو والسكر).

إلى جانب جمعه بين المصطلحات المفردة بوصفها مصطلحات ثنائية مزدوجة كمصطلحات (الغين والعين) في قوله:

فلما جلوتُ (الغين) عني اجتليتني  
مُفيقاً ومّني العينُ بالعين قرّت (٦٦)

وما لفت نظري جمع ابن الفارض في بيت شعري مصطلحات عدّة، منها مصطلحات فردية، أحادية ومنها مصطلحات ثنائية مزدوجة مشيراً إليها بوصفها مصطلحات فردية أحادية، في قوله:

ومن فاقتي سُكراً غنيثُ إفاقةً

لدى فرقي الثاني فجمعي كوحدي (٦٧)

ويُعدُّ ابن الفارض من تميّز بالتعبير الشعري صوفياً في ديوانه (٦٨) الذي يفصح عن صورة شعرية متفردة من صور الحب الإلهي، وصورة تعبيرية مزدوجة، فمن صورة التماهي في الذات الإلهية إلى صورة التسامي عن الذات الإنسانية، ومن الإشارة بالتلويح، إلى العبارة بالتصريح، فيقول:

وعنّي بالتلويح يفهمُ ذائقُ

غنيُّ عن التصريح للمتعنت

بها لم يُح من لم يُح دمه، وفي الـ

إشارة معني، ما العبارة حدّت

موظفاً في تحديد ملامح هذه الصورة لغة الغزل الثرية بمعانيها ودلالاتها (٦٩). فأنشد:

زدي بفرط الحبّ فيك تحييراً

وارحم حشّي بلظي هواك تسعراً

وإذا سألتك أن أراك حقيقة

فاسمح، ولا تجعل جوابي: «لن ترى»!

يا قلبُ! أنت وعدتني في حبهم

صبراً، فحاذر أن تضيق وتضجراً

إن الغرام هو الحياة، فمتّ به

صبّاً، فحقّقك أن تموت، وتُعذراً (٧٠)



وأنشد أيضاً:

ما لي سوى روحي، وباذل نفسه  
في حب من يهواه، ليس بمسرف  
فالوجد باق، والوصال مماطلاي  
والصبرُ فان، واللقاء مسوفي  
إن لم يكن وصل لديك، فعده  
أملي، وماطل، إن وعدت، ولا تفي<sup>(٧١)</sup>

الى جانب إشارته إلى عبارات صوفية جرت مجرى المصطلح على لسانه، في توصيف أو تفسير أو تعريف في صياغة لغوية تامة على شكل جملة أو شبه جملة؛ والتي حددها في (أربع) عبارات، وفقاً لما تبين لي من التدقيق في لغته الاصطلاحية في ديوانه. فأرى تفرد ابن الفارض في الصياغة الصوفية لمصطلح (عين الجمع) في قوله:

شهودي بعين الجمع كلّ مخالفٍ  
ولي ائتلاف صدّه كالمودة<sup>(٧٢)</sup>

وفي صياغة عبارات صوفية أخرى تميزه عن غيره من المتصوفة، وصف من خلالها تجربته الروحية وسلوكه الصوفية، كعبارة (حال شهودي) في قوله:

وحال شهودي: بين ساع لأفقه  
ولاح مُراعٍ رفقهُ بالتصيحة<sup>(٧٣)</sup>  
وعبارة (جلال شهودي) في قوله:

وفي مُنتهى في لم أزل بيّ واجداً  
جلال شهودي عن كمال سجيّتي<sup>(٧٤)</sup>

وعبارة (جمال وجودي) في قوله:

وأنظرُ في مرآة حُسني كي أرى  
جمال وُجودي في شهودي طلعتي<sup>(٧٥)</sup>

وفي قوله:

وفي حيثُ لا فيي لم أزل فيّ شاهداً  
جمال وُجودي لا بناظر مُقلتي<sup>(٧٦)</sup>

-٣/٣-

لعل الاهتمام بالنص القرآني لغةً وتركيباً ومعنىً، سمة بارزة للصوفي للتعبير عن فكره وتجربته الذاتية، مما ولد صلةً جديدةً بين الصوفي والنص القرآني تمثل في النظرة التأويلية القائمة على الذوق والاستبطان والإلهام، حيث تلقي على النص القرآني فهماً جديداً لمعانيه عن طريق الاستنباط. واستنباط معاني القرآن معناه جرّها إلى الوجود عبر تجربة الصوفي الذاتية المُعاشة. فعن طرق التأويل يبدأ الحوار بين التجربة الصوفية والقرآن الكريم، وكان كلاً منهما يُفسر الآخر، مع كون التأويل الصوفي لا يخل باللغة وتراكيبها ولا يخرج النص من الأخبار الموثوقة وأسباب النزول، بل يبقى على ظاهره، ويستنبط عنه معنى من المعاني الخفية المحتملة، ويكشف فيه ما انغلق من معنى؛ لذا يُعدُّ التأويل المنهج الأمثل والأسلوب الأصوب لجعل آراء الصوفي وأفكاره تتفق مع القرآن تارة، وتارة باستنباط بعض من آرائه وأفكاره من نصوصه.

فبالتأويل إذا يُزْفَعُ التعارض بين ظاهر النص القرآني وباطنه، وبين ظاهر الألفاظ وباطنها. ولذلك يصبح لغةً تعبيريةً قويةً وعميقةً تبين غيرها أفكار الصوفي ومضمون تجربته، لدلالته من جانب، على الرمز والإشارة، إذ يعدّ لديهم منهجاً يتمّ من خلاله بيان مصطلحاتهم ومضامين أقوالهم وأحوالهم ومقاماتهم وتجاربهم الروحية، ولتعلقه من جانب آخر، بأعمال الإنسان الباطنة المتمثلة بأعمال القلوب كالمقامات والأحوال، ومنها: المعرفة، اليقين، التوكل، المحبة، التقوى، المراقبة، الفكرة، القرب، الشوق، الوجد، الوجمل، التعظيم، الإجلال، الهيبة، وكل ما يتعلق بأحوال النفس الإنسانية في علاقتها بالله عزّ وجلّ.

ولما كانت غاية المتصوفة الوصول إلى الحقيقة، إلى معاني الغيب التي تمثل لهم بمنجاتهم وتأملاتهم في الله سبحانه، ولهذا وظّفوا الرمز والتأويل للتعبير عن مكوناتهم ونزعتهم الروحية، وطريقهم هو الذوق والكشف والإلهام. هذا من جانب؛ ومن جانب آخر، فقد اعتمد المتصوفة على آيات القرآن الكريم لصبّ أفكارهم ودعمها، مضيفين إليها طابع العقيدة الإسلامية، ساعين إلى تأويلها، بما يدعم كل نظرية وضعوها، تأويلاً فلسفياً صوفياً يعتمد المزج بين العقل والذوق، على الرغم من بقاء قيمة الذوق لديهم تفوق العقل<sup>(٧٧)</sup>.

ولما كان الرمز لدى المتصوفة "معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله"<sup>(٧٨)</sup>. "وهذا يعني أن عبارات الصوفية لها في الغالب معنيان: (أحدهما) يستفاد من ظاهر الألفاظ. (والآخر) يستفاد بالتحليل والتعمق، وهو المعنى الخفي"<sup>(٧٩)</sup>. صار الرمز لدى الصوفية، ومعناه (الإشارة) في مقابل (العبرة)؛ فلا يمكن التعبير عن علوم الصوفية بالألفاظ اللغة العادية، وإذا ما استخدم الصوفي اللغة في التعبير عن نهجه الصوفي خفي معناه على الغير. "ولهذا قيل: "عن

التصوف "علم الإشارة، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات" (٨٠).

وعلى سُنن المتصوفة جميعاً نهج ابن الفارض في التأويل في تأكيد واضح له، ومبيناً لم يعتمد التأويل منهجاً في فهم الآيات القرآنية والأحاديث القدسية والنبوية، وعلى وفق ما يتضح في تائيته الشعرية الكبرى، (نظم السلوك) أو (لوائح الجنان وروائع الجنان)، بقوله:

وأوضح بالتأويل ما كان مُشكلاً

عليّ بعلم ناله بالوصية (٨١)

وإن خص القصص القرآني عموماً، وقصة موسى والخضر (عليهما السلام) خصوصاً، في منهجه التأويلي لما تتضمنه من علم لدني، وما تحققه من علاقة بين الشريعة والحقيقة، وعلى وفق الموازاة والتطابق بين الظاهر والباطن أو بين العبارة والإشارة في تثبيت أفكاره وتجربته الصوفية (٨٢). ومما جاء في أبياته الشعرية، قوله:

قتلتُ غلام النفس بين إقامتي الـ

جدار لأحكامي وخرق سفينتي (٨٣)

وقوله:

فبي قُدس الوادي وفيه خلعتُ خلـ

ع نعلي على النادي وحدثُ بخلعتي

وآنستُ أنوارِي فكنْتُ لها هُدىً

وناهيك من نفسٍ عليها مُضيئة

وَأَسَسْتُ أَطْوَارِي فَنَاجَيْتُنِي بِهَا  
وَقَضَيْتُ أَوْطَارِي وَذَاتِي كَلِمَتِي <sup>(٨٤)</sup>

-٤-

لم يصل ابن الفارض إلى ما وصل إليه في مرتبة العاشقين لو لم يكن له وقفة في السماع الصوفي، فهو الغاية لكون السماع الصوفي يعني إلقاء الصوفي السمع وهو شهيد لأن الله يسمعه؛ بعد تجاوز كثافة العبارة إلى لطافة الإشارة <sup>(٨٥)</sup>. فيقول في تائيته الكبرى (نظم السلوك):

وَيُحْضِرُنِي فِي الْجَمْعِ مِنْ بِاسْمِهَا شَدَا  
فَأَشْهَدُهَا عِنْدَ السَّمَاعِ بِجُمْلَتِي <sup>(٨٦)</sup>

لذا يفضل ابن الفارض الواجد المتحرك كون الحركة أتم في الواردات القاهرة بأنوارها وبراهينها العقل، بحيث يعجز عن درئها، في وصف دقيق لحاله الصوفي <sup>(٨٧)</sup>. فيقول:

وَيُعْرَبُ عَنْ حَالِ السَّمَاعِ بِحَالِهِ  
فَيُثْبِتُ لِلرَّقْصِ انْتِفَاءَ النَقِيصَةِ <sup>(٨٨)</sup>

وَأَعْتَقِدُ أَنَّ التَّأْكِيدَ الصُّوفِيَّ عَلَى السَّمَاعِ مَتَّاتٍ مِنْ كَوْنِ حَقِيقَتِهِ فِي الْأَزْلِ وَظُهُورِهَا نَاصِعَةً فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا خَاطَبَ الذَّرَّ فِي الْمِيثَاقِ الْأَوَّلِ: ﴿أَلَسْنَا بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ <sup>(٨٩)</sup>. وهو ما أكدّه ابن الفارض في (التائية الكبرى) بقوله:

وَأَخَذَكَ مِيثَاقَ الْوَلَا حَيْثُ لَمْ أْبَنِ  
بِمَظْهَرِ لِبَسِ النَّفْسِ فِي فِئِ طِينَتِي <sup>(٩٠)</sup>

فاضطربت النفس بعد سماع نطق الحق في الأزل، فصار كامناً

في نفوس الخلق، لبقاء حلاوة الخطاب وعضوية سماع الكلام في الأرواح، فانعكس على القلوب، رقةً ووجداً وحقيقةً، وما هذه إلا من الحلاوة المخاطب بها النشء الأول من قبله سبحانه، فنطقت الأعضاء كلها بذكره، مستطيه اسمه، ابتداءً بالسر، ثم بالقلب، ثم بالجوارح، مما يدل على أن العقل يعجز عن حمل السماع والوجد فحملهما القلب وظهرت آثاره على الجوارح. لذا عُدَّ السماع علماً استأثر به الله سبحانه لا يعلمه إلا هو، بل وسر من أسراره العلية في الوجود<sup>(٩١)</sup>. فأنشد في وصف حاله في السَّماع:

شهِدُ بحالي، في السَّماع لجاذبي  
قضاءً مقَرِّي، أو ممرُّ قضيتي

ويُثبِّتُ نفسي الالتباس تطابقُ الـ  
مثالين بالخمس الحواس المُبينَة<sup>(٩٢)</sup>

-٥-

فالحب الإلهي بدلالة العشق إذن لم يعد موضوعاً شعرياً وتعبيراً لغوياً لدى ابن الفارض حسب، لكنه تحول إلى حب حقيقي بلغ منتهاه حيث مقام العشق الصوفي بعدما غلب عليه حال العشق، فسطره بقافية شعرية ضمنها رؤية فلسفية عبر من خلالها عن شهوده الوحدة في الوجود شهوداً ذوقياً<sup>(٩٣)</sup>. فأنشد قائلاً:

شهودي بعين الجمع كلِّ مخالفٍ  
ولي ائتلاف صدُّه كالمودَة<sup>(٩٤)</sup>

فالشهود إذن حال ابن الفارض، وفقاً لما صرح في قوله:

وحالُ شُهودي بين ساع لأفقه

ولاحِ مُراعٍ رفقهُ بالتَّصيحة (٩٥)

وحدة مضمونها (الفناء) في الله ومحو الوجود المجازي في الوجود المطلق الحقيقي، فيشهد حضور الذات الإلهية، بعدما انكشفت له عياناً. بقوله:

وقد طلعت شمسُ الشُّهود فأشرق الـ

وجودٌ وحلّت بي عقودُ أختية

وألستُ الأكوان إن كُنْتُ واعياً

شهودٌ بتوحيدي بحلالٍ فصيحة (٩٦)

فهو إذن في وحدة شهودية يدرك بها الحقيقة وفقاً لشعور معين وحال يعانیه، وتجربة يمرُّ بها (٩٧). فأنشد قائلاً:

وعاد وُجودي في فنا ثنوية الـ

وُجود شُهوداً في بقا أحديّة (٩٨)

وقوله:

وشفَعُ وُجودي في شُهودي ظلّ في اتّ

— حادي وترأفي تيقظِ غفوتي (٩٩)

ومن هنا يمكن القول بأن ابن الفارض كان في تصوفه أو في تواجده من القائلين (بوحدّة الشهود)، منطلقاً من تأكيده على وحدة الألوهية إذ تعد المضمون المهم والمنطلق الأساسي لنظرية وحدة الشهود الصوفية ونظرتها الوجودية. وتحقق بفناء الصوفي عن وجوده في وجود الله سبحانه، بعد ما أفناه الله عن نفسه فشهد الوحدة في الوجود شهوداً ذوقياً، وما يترتب على ذلك من انتفاء للكثرة، واستغراق محض

بالوحدة. وهكذا تصبح وحدة الشهود تجربة صوفية (حالياً) يعاينها الصوفي، لا علماً ولا اعتقاداً، ولا تخضع لوصف ولا تفسير، إذ يصبح الصوفي فيها مذهباً مذهباً لغيب عقله، مبهوتاً لشهود ربه في حضرة وجوده المتعين بكل ما يتجلى به من الصور الحسية والمعنوية، وإن غاب في حضرة إطلاقه لأنها حضرة اللاتعيين الحقيقي<sup>(١٠١)</sup>. فابن الفارض، من وجهة نظري، شهد "الوحدة في حال فنائه عن شهود السوى، بمعنى أنه فنى عن شهود ما سوى الله فناء تاماً، فلم يشهد غير ذات واحدة فبيت فيها كل الذوات، هي ذات الله"<sup>(١٠٢)</sup>. وهكذا "يشهد أن المحب عين المحبوب أو الرائي عين المرئي والمشهد عين الشهود"<sup>(١٠٣)</sup>.

وابن الفارض في شهوده لم يخرج عن الحالة النفسية المتحققة وفقاً لذوقه الشخصي ووجدته الروحي، والحالة التعبيرية وحدته الشهودية وشهوده التوحيدي. حيث صرح عن حاله في وحدة الشهود في تائيته الكبرى قائلاً:

كذا كُنْتُ حيناً قبل أن يُكشَفَ الغِطَا  
 مَن الدَّبَسَ لا أنفك عن ثنوي  
 أروحُ بفقدِ بالشهود مؤلفي  
 وأغدو بوجدِ بالوجود مُشتتي  
 يُفرّقني لبي التزاماً بمحضري  
 ويجمعني سلبى اصطلاماً بغيتي  
 أخال حضيضي الصّحو والسكر معرجي  
 إليها ومحوي مُنتهى قاب سدرتي<sup>(١٠٣)</sup>



يتضح من تصريح ابن الفارض دلالات تفريقه بين معاني الشهود والوجود لديه، إذ يرى في الشهود علةً فقدته لوجوده الذاتي، واتحاده بذات محبوبته؛ بينما يرى في الوجود عكس ذلك، أي، علةً وجدته لذاته وتفرقة عن ذات محبوبته، من جانب؛ ومن جانب آخر فهو يرى في العقل هو علة التفرقة الحاصلة عند إدراك الوجود، كما أن الغيبة عن هذا العقل هي علة الجمع<sup>(١٠٤)</sup>. فأنشد قائلاً:

تحققتُ أنا في الحقيقة واحدٌ

وأثبت صحوُ الجمع نحو التشتت<sup>(١٠٥)</sup>

وفي الوقت نفسه يؤكد ابن الفارض على كون حقيقة توجهه الصوفي الروحي في وحدة الشهود منطلقاً من القرآن الكريم ومتسقاً مع السنة النبوية الشريفة، في رفض صريح وواضح لمفهوم الحلول ودلالاته ومعانيه كافة، فيقول في قصيدته (التائية الكبرى) (نظم السلوك):

ومن قائلٍ بالنسخِ والمسخِّ واقِعٌ

به أبرأ وكُن عمّا يراه بعزلة

ودعه ودعوى الفسخِ والرّسخِ لائقٌ

به أبدأ لو صحَّ في كلِّ دورة<sup>(١٠٦)</sup>

وقوله:

وفي الذكر ذكرُ اللبسِ ليس بمُنكِرٍ

ولم أعدُّ عن حُكمي كتابٍ وسنة

منحك علماً إن تُرد كشفه فرد

سبيلي و اشعر في أتباع شريعتي (١٠٧)

-٦-

ومما هو جدير بالذكر فإن مفهوم الوحدة في الوجود ظهر كفكرة لدى ابن الفارض الشاعر الصوفي عبر دلالة وحدة الحقيقة الوجودية وهو مضمون نظرية وحدة الوجود الصوفية الفلسفية، قبل أن يضعها في صياغة متكاملة محيي الدين بن عربي لاحقاً. وهو ما يتضح لي من خلال تضمين ابن الفارض لها في أبيات قصيدته (التائية الكبرى) (نظم السلوك) بشكل مفصل (١٠٨)، ومما قاله عنها:

وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر

فظنوا سواها وهي فيها تجلّت

بدت باحتجابٍ واختفت بمظاهر

على صبغ التلوين في كلّ برزة (١٠٩)

وقوله:

تجلّيتُ فيهم ظاهراً واحتجبتُ با

طناً بهم، فأعجب لكشف بستره (١١٠)

وقوله:

وما هي إلا النفس عند اشتغالها

بعالمها عن مظهر البشرية

تجلب لها بالغيب في شكل عالم  
هداها إلى فهم المعاني الغريبة

وقد طبعت فيها العلوم وأعلنت  
بأسمائها قدماً بـوحي الأبوة<sup>(١١١)</sup>

وقوله:

تجمعت الأضداد فيها لحكمة  
فأشكالها تبدو على كل هيئة<sup>(١١٢)</sup>

وقوله:

وفي الزمن الفرد اعتبر تلق كل ما  
بـدالك لا في مدة مستطيلة  
وكل الذي شاهدته فعل واحد  
بمفرده لکن بحجب الأكنة

إذا ما أزال الستر لم تر غيره  
ولم تبق بالأشكال إشكالية  
وحققت عند الكشف أن بنوره اهـ  
تديت إلى أفعاله بالدجنة  
كذا كنت ما بيني وبينني مسبلاً

حجاب التباس النفس في نور ظلمة<sup>(١١٣)</sup>

يستخدم ابن الفارض مصطلح (نبوة الروح الأعظم) كتعبير عن الحقيقة المحمدية، وكمحور لهذه الحقيقة. حيث شادها من الناحية الفكرية على أمرين هما: التجلي الدوري، ومفارقة السابق اللاحق. بمعنى كون الحقيقة المحمدية سابقة وأزلية من حيث تعلق العلم بها، ولاحقة من حيث التعين والتشخص الخارجي. وقد عبر عنها من الناحية الشعرية وبلسان الجمع خير تعبير في تائته الكبرى وبأبيات ثلاثة، مطلعها:

وأهل تلقى الروح باسمي دعوا إلى  
سبيلي، وحجوا المُلحدين بحُجتي

وكلُّهُم، عن سبق معناني، دائرٌ  
بدائرتي، أو واردٌ من شريعتي

وإنِّي، وإن كنتُ ابن آدم، صورةٌ  
فلي فيه معنئى شاهدٌ بأبوتِي (١١٤)

مما يؤشر إمكانية الاتحاد مع الروح المحمدية في قولٍ صريحٍ في قصيدته التائية الكبرى:

وقد جاءني مني رسولٌ، عليه ما  
عُنيتُ، عزيزٌ بي، حريصٌ لرأفة

ومن عهد عهدي، قبل عصر عناصري  
إلى دار بعثٍ، قبل إنذار بعثة

إلَيَّ رَسُولاً كُنْتُ مِنِّْي مُرْسِلاً

وذا تسي، بآياتي عليّ، استدلّت (١١٥)

وهو الروح المتجلي في كل نبي من الأنبياء والبارز فيه بمظهر من المظاهر، والمتجلي في محمد صلى الله عليه وسلم بجميع المظاهر، لأنه الإنسان الكامل، المتم لدورة النبوة. فالرسول هو الروح الأعظم (الروح الكلية) المرسله من الذات الأحديّة (الله) إلى النفس الكلية بآيات الصفات والأسماء، وما حقيقة النفس (الروح) إلا الذات النازلة إلى المراتب محتجة بحجب التعينات. فإذا نظر إلى هذه الذات بمنظار التجرد والابتداء كانت مرسلًا، وإذا نظر إليها بمنظار النفس كانت مرسلًا إليها؛ فهي رسالة أزلية قبل الميثاق وقبل العناصر وتعلق الروح بالجسم. لذا عدت النبوة صورة الروح الأعظم ومظهره (١١٦). وعد الأنبياء طائفتين بدائرة نبوة الروح الأعظم وهو ابن آدم من حيث الصورة وأبوه من حيث المعنى، قائمين على صراطه المستقيم لم يتجاوزوه، لأن النبي برز في كل واحد منهم بوصف معين واسم خاص، فظهرت فيهم جميع أوصافه وأسمائه. كونه قطب الوجود وأصل الشهود ومآخذ العهود، وما وُجد وجود إلا به، لأنه صورة الروح الأعظم وهو رابطة الإيجاد (١١٧). وقد عبر عنها ابن الفارض من الناحية الشعرية فأنشد:

وَقُرْبُهُمْ مَعْنَى لَهُ، كاشْتِياقَه

لَهُمْ صُورَةٌ، فَأَعْجَبَ لِحَضْرَةِ غَيْبَةِ

وَنَفْسِي عَلَى حَجَرِ التَّجَلِّي، بِرَشْدِهَا

تَجَلَّتْ، وَفِي حَجَرِ التَّجَلِّي تَرَبَّتْ

وفي المهدي حزبي الأنبياء، وفي عننا  
صري لوعي المحفوظ، والفتح سورتي

ولولاي لم يوجد وجود، ولم يكن  
شهوداً، ولم تُعهد عهداً بذمة

وفي كل معنى، لم تُبينه مظاهري  
تصوّرت، لا في صورة هيكلية<sup>(١١٨)</sup>

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن الفارض أوضح تأثره بالحسين  
بن منصور الخلاج (ق ٣٠٩ هـ) حينما وظّف مصطلحي اللاهوت  
والناسوت الخلاجية في وصفه للحقيقة المحمدية أو نبوة النور الأعظم  
الذي يقول به:

ولم أله باللاهوت عن حكم مظهري  
ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتي<sup>(١١٩)</sup>.

-١٠-

وأجد الدعوة إلى وحدة الأديان لدى ابن الفارض في بعض أبياته  
في (الثانية الكبرى) عبّر عنها بلسان (الجمع) حين أنشد:

وما عقد الزنار، حكماً، سوى يدي  
وإن حُلّ بالإقرار بي، فهي حلت

وإن نار، بالتنزِيل، مَحْرَابُ مَسْجِدٍ  
فما بار، بالإنجيل، هيكُلُ بيعة

وأسفارُ توراة الكليم لقومه  
يُنَاجِي بها الأحبارُ في كل ليلة

وإن خَرَّ للأحجار، في البُدد، عاكفٌ  
فلا وجهه للإنكار بالعصية

وما زاغت الأبصارُ من كلِّ ملّةٍ  
وما زاغت الأفكارُ من كلِّ نحلة

فما قصدوا غيري، وإن كان قصدهم  
سواي، وإن لم يظهروا عقد نيّة

رأوا ضوء نورٍ مرةً، فتوهمو  
هُ ناراً، فضلوا في الهدى بالأشعة

ولولا حجابُ الكونِ قُلتُ، وإتانا  
قيامي بأحكام المظاهر مُسكتي

على سمة الأسماء تجري أمورهم  
وحكمةُ وصف الذات للحكم، أجرت

ألا هكذا، فلتعرف النفسُ، أو فلا  
ويُتَلَّ بها الفُرقانُ كُلُّ صبيحة<sup>(١٢٠)</sup>

وأعتقدُ أنّ ابن الفارض في كلامه بلسان الجمع، وكأنه يضع الأعذار  
لأصحاب النحل والأديان المختلفة<sup>(١٢١)</sup>. إلى جانب تفرده عن قال

بوحدة الأديان، يربطه الأديان المختلفة والاعتقادات المتعددة بالأسماء والصفات الإلهية<sup>(١٢٢)</sup>.

- ١١ -

وهكذا استحق ابن الفارض لقب (سلطان العاشقين)، إذ لم يعد من المستغرب لديّ أن يرى من نفسه شيخاً للعاشقين ويرى العاشقين جميعهم مريدين له، ويرى في نفسه ملكاً متوجاً للعاشقين ويرى في العاشقين جميعهم رعيةً له، فوصف نفسه بالعشق، وأشار إلى من تبعه فيه، فقال في قصيدته وفقاً لما أفصح في العديد من الأبيات الشعرية من قصائد ديوانه (ديوان ابن الفارض)، فأنشد في قصيدة (لي في الهوى علم):

نسختُ بحُبِّي آيةَ العشق من قبلي  
فأهلُ الهوى جُندي وحُكمي على الكَلِّ<sup>(١٢٣)</sup>  
وفي قصيدته (نظم السلوك) (الثانية الكبرى) يقول:

ومُلْكُ معالي العشق مُلكي وجُندي الـ  
معاني وكُلُّ العاشقين رعيِّي<sup>(١٢٤)</sup>  
ويقول في قصيدته (لك الأمر):

يُحشِرُ العاشِقون تحت لوائي  
وجمیعُ الملاح تحت لواكا<sup>(١٢٥)</sup>  
فبعشقه للذات الإلهية انكشفت له الحُجب والحقائق بالمشاهدة، وذاق وعرف وتواجد بالمجاهدة والخلوة، وهكذا صاغ منهجه النفسي السلوكي الصوفي خطوة خطوة؛ لهذا لم يشهد الأدب



الصوفي طيلة قرونه وتباين أمكنته، شاعراً وقف حياته وروحه وقلبه  
على حبه سبحانه، وأوقف لغته وشعره، وألفاظه وبلاغته في الشدو  
بجمال الذات الإلهية، كما فعل ابن الفارض.

## الهوامش والمصادر

١. للتفصيلات، انظر: أبو العباس ابن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان، بيروت ١٩٧٠، ج ٣، ص ٤٥٤؛ وجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة (دار الكتب)، القاهرة (د.ت)، ج ٦، ص ٢٨٨؛ وجمعة رشيد بن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، ديباجة الديوان، للشيخ علي سبط الشاعر، تصحيح: محمد عبد الكريم النمري، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣، ص ٣.
٢. عمر بن الفارض، ديوان ابن الفارض، نشره: فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٩، ص ١٩٩.
٣. انظر: ابن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، (ديباجة الديوان)، ص ١٢ و ١٤.
٤. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٥٨ - ٥٩.
٥. أيضاً، ص ٣١ - ١٠٧.
٦. نشره: أحمد فريد المزيدي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤.

٧. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٠٨ — ١١٩.
٨. أيضاً، ص ١٧٩ — ١٨٢.
٩. أيضاً، ص ١٧٩.
١٠. أيضاً، ص ١٣٢.
١١. انظر: ابن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، (ديباجة الديوان)، ص ٢٦؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٤٥٥؛ وابن تغري بردي، ج ٦، ص ٢٨٨؛ ابن العماد، وأبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت (د.ت)، ج ٥، ص ١٤٩ — ١٥٣؛ وابن حجر أحمد بن محمد الشافعي العسقلاني، لسان الميزان، ط ١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند (د.ت)، ج ٤ ص ٣١٧.
١٢. القاهرة.
١٣. بيروت ١٩٦٩.
١٤. ديوان ابن الفارض، عمّان ١٩٨٥.
١٥. دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥.
١٦. د. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ط ٢، دار المعارف، القاهرة (د.ت)، ص ٨٥ و ٨٦.
١٧. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٣٤.
١٨. مطبعة مصر، القاهرة ١٩٦٣.
١٩. ط ١، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١.
٢٠. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٣٨.

- ٢١ . القرآن الكريم، سورة المائدة/ آية ٥٤ .
- ٢٢ . ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٢٧ .
- ٢٣ . أيضاً، ص ٤٨ .
- ٢٤ . أيضاً، ص ١٧٥ .
- ٢٥ . أيضاً، ص ٥٢ .
- ٢٦ . للتفصيلات، انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام - دراسة ونقد، ط ١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص ٢٨٩ - ٢٩٢ .
- ٢٧ . عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة (ج ١) ١٩٦٦، و(ج ٢) (د.ت)، ج ١، ص ١٥٠ و ج ٢، ص ٤٣٦ .
- ٢٨ . ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ٥٢ .
- ٢٩ . انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ١٧ و ٢٤٥ .
- ٣٠ . ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٥٣ .
- ٣١ . أيضاً، ص ٥٧ .
- ٣٢ . أيضاً، ص ٦١ .
- ٣٣ . أيضاً، ص ٦٢ .
- ٣٤ . انظر: عبد الرزاق الكاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدرّ، هامش ديوان ابن الفارض بشرح البوريني والنايلسي، القاهرة ١٣١٠هـ، ج ٢، ص ٢٠٧ - ٢١٠ .
- ٣٥ . ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٨٧ .
- ٣٦ . أيضاً، ص ٦٣ .
- ٣٧ . أيضاً، ص ٣١ - ١٠٧ .

٣٨. انظر: د. أرنولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريعة، القاهرة ١٩٥١، ص ١٠٣
٣٩. أيضاً، ص ١٠٠ — ١١٤؛ ود. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية ١٩٦٣، ص ٢٤٨ — ٢٥٠.
٤٠. للتفصيلات، انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني أهل الدر، هامش ديوان ابن الفارض، بشرح البوريني والنايلسي، القاهرة ١٣١٠هـ؛ وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، القاهرة ١٣١٠هـ.
٤١. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٤٧.
٤٢. أيضاً، ص ٣٠.
٤٣. أيضاً، ص ٣٢.
٤٤. أيضاً، ص ٣٢.
٤٥. أيضاً، ص ٣٣.
٤٦. أيضاً، ص ١٥٢.
٤٧. أيضاً، ص ٢١٠.
٤٨. أيضاً، ص ٢٠٥.
٤٩. أيضاً، ص ١٨٦.
٥٠. أيضاً، ص ١٨٧.
٥١. أيضاً، ص ١٨٦.
٥٢. أيضاً، ص ٣٣.
٥٣. أيضاً، ص ١٣٦.
٥٤. أيضاً، ص ١٥٤.

- ٥٥ . أيضاً، ص ١٥١ .
- ٥٦ . ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٧٦ .
- ٥٧ . أيضاً، ص ١٩٩ .
- ٥٨ . انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)،  
قصيدة (أحاديث المحبة)، ص ٢٤ - ٣٠ .
- ٥٩ . أيضاً، قصيدته (الثانية الكبرى)، ص ٣١ - ١٠٧ .
- ٦٠ . أيضاً، قصيدته (يا حبذا ذاك السدى)، ص ١٠٨ - ١١٩ .
- ٦١ . انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص  
١٤٠ و ١٥١ و ١٥٢ و ١٥٤ .
- ٦٢ . أيضاً، ص ٥٤ .
- ٦٣ . أيضاً، ص ٥٥ .
- ٦٤ . أيضاً، ص ٥٥ .
- ٦٥ . أيضاً، ص ٥٥ .
- ٦٦ . أيضاً، ص ٥٥ .
- ٦٧ . أيضاً، ص ٥٥ .
- ٦٨ . انظر: د. نذلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٧٧ .
- ٦٩ . ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٠ .
- ٧٠ . أيضاً، ص ١٤٢ .
- ٧١ . أيضاً، ص ١٥٦ - ١٥٧ .
- ٧٢ . أيضاً، ص ٧٠ .
- ٧٣ . أيضاً، ص ٧١ .
- ٧٤ . أيضاً، ص ٩٦ .

٧٥. أيضاً، ص ٨٢.
٧٦. أيضاً، ص ٩٦.
٧٧. انظر: نظلة الجبوري، منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط ١، البحرين ١٩٨٨، ص ١٥ - ١٦.
٧٨. أبو نصر السراج، اللمع في التصوف، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ٤١٤.
٧٩. د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط ٢، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٦٤.
٨٠. أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٠٥.
٨١. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٩٣.
٨٢. للتفصيلات، انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ٣٧ و ٤١ و ٧٧ و ١٠٢ و ١٠٦؛ وللتفصيلات، انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغر، ج ١، ص ١٨٨؛ والنايلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج ٢، ص ٢٠٤.
٨٣. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٠٢.
٨٤. أيضاً، ١٠٦.
٨٥. انظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرّية في تراجم السادة الصوفية، نشره: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٩٣٨، ج ٢، ص ٣٦؛ وللمقارنة، انظر: عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة (ج ١) ١٩٦٦، و(ج ٢) (د.ت)، ج ٢، ص ٦٤٦.
٨٦. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٣.

٨٧. انظر: أبو نصر السراج، اللمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٣٨٣ - ٣٨٩؛ وابن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، (ديباجة الديوان)، ص ٨ - ١١.
٨٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٤.
٨٩. القرآن الكريم، سورة الأعراف/ آية ١٧٢.
٩٠. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٣٩.
٩١. للتفصيلات، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٦ - ٣٨.
٩٢. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧١.
٩٣. انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٦٠.
٩٤. انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٠؛ ود. نظلة أحمد الجبوري، الفكر الصوفي - مقاربات المصطلح والمنهج واللغة، ط ١، مطبعة دار البصائر، المركز العلمي العراقي، بيروت - بغداد ٢٠١٤، ص ٢٩ - ٣٠.
٩٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧١.
٩٦. أيضاً، ص ١٠٢.
٩٧. انظر: محمود عبد الخالق، شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث، مكتبة الطليعة بأسسوط، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٦ - ٢٨؛ وللمقارنة، انظر: محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص ٢٨٣ و ٢٨٢ و ٢٩٠ و ٣٢٩.
٩٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٨٠.
٩٩. أيضاً، ص ٧٦.



١٠٠. وهو مقام الجمع في الفكر الصوفي. للتفصيلات، انظر: د. نذلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.
١٠١. عبد الخالق، شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث، ص ٢٨ و ٢٩.
١٠٢. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص ٣٢٢ و ٢٩٠.
١٠٣. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٥٥.
١٠٤. انظر: محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص ٣١٠.
١٠٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٨٩.
١٠٦. أيضاً، ص ٩٦ - ٩٧.
١٠٧. أيضاً، ص ٦٠.
١٠٨. للتفصيلات، انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، الصفحات ٩٩ - ١٠٢.
١٠٩. أيضاً، ص ٥٦.
١١٠. أيضاً، ص ٥٧.
١١١. أيضاً، ص ٩٨.
١١٢. أيضاً، ص ٩٩.
١١٣. أيضاً، ص ١٠١.
١١٤. أيضاً، ص ٩٤.
١١٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٦.
١١٦. انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغر، ج ٢، ص ٧٩ - ٨٠.
١١٧. أيضاً، ج ٢، ص ١٧٥ - ١٧٩.

١١٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٦؛  
وللمقارنة مع نظرية الحلاج في توظيفه لمصطلحي اللاهوت  
والناسوت في فكره الصوفي، انظر: د. نظلة الجبوري، فلسفة  
وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار نينوى  
للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩، ص ٩٤ — ٩٥.

١١٩. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٩٤  
— ٩٥.

١٢٠. أيضاً، ص ١٠٤ — ١٠٥.

١٢١. انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغر، ج ٢، ص ٤١٢ —  
٤١٤.

١٢٢. أيضاً، ج ٢، ص ٢١٤ — ٢١٥؛ وابن الفارض، ديوان ابن  
الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٠٥.

١٢٣. أيضاً، ص ١٧٦.

١٢٤. أيضاً، ص ٦١.

١٢٥. أيضاً، ص ١٦٥.

- ٣ -

## سلطان العارفين

محيي الدين بن عربي

- ١ -

هو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الحائمي الطائفي الأندلسي، المُكَنَّى بأبي بكر، المشهور بمحيي الدين بن عربي والملقب بالشيخ الأكبر. ولد في مرسية، جنوبي شرقي الأندلس سنة (٥٦٠ هـ) في بيتٍ جاهٍ وثروةٍ وعلم. انتقل في الثامنة من عمره إلى إشبيلية مع أهله سنة (٥٦٨ هـ) حيث طلب العلم فيها فدرس الحديث والفقاه حتى تزلج فيهما. وأقام في إشبيلية إلى سنة (٥٩٨ هـ). وفي هذه الفترة تنقل بين مدن بلاد المغرب والأندلس، إذ زار قرطبة حيث درس فيها القرآن والحديث والفقاه على بعض تلاميذ الفقيه الأندلسي المعروف أبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، والتقى بفيلسوف قرطبة المعروف أبي الوليد بن رشد (ت ٥٩٥ هـ). وقد علا شأن ابن عربي وارتفعت مكانته، فترك الأندلس والمغرب واتجه إلى المشرق حيث توجه إلى مكة وحج ودخل بلاد الروم وتزوج بأم الشيخ

صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي المتصوف (ت ٦٧٢هـ) الذي كان أحد تلاميذ ابن عربي وعلى يده تخرج. ثم قام برحلات واسعة في الشرق فزار مصر وسورية والجزائر وبغداد والموصل وآسيا الصغرى ثم استقر به المقام في دمشق سنة (٦٢٠هـ) فأقام بها حتى وفاته سنة (٦٣٨هـ) ودفن فيها بسفح جبل قاسيون<sup>(١)</sup>.

ألف ابن عربي كثيراً من المصنّفات لم يصلنا منها إلا القليل، ومن أهم مؤلفاته: (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكيم) اللذان عرض فيهما تجربته الروحية ونزعتة الصوفية - الفلسفية ومذهبه في وحدة الوجود ويُعدان من أهم كتبه التي تبحث في مذهب هذا، وله (ديوان شعر) وديوان آخر يحمل عنوان (ترجمان الأشواق) ويضمّان بين دفتيهما قصائد توضح مذهب الصوفي في وحدة الوجود الذي آثر أن يصوغه صياغة شعرية. إلى جانب مؤلفات أخرى كثيرة أذكرُ منها: كتاب (مشاهد الأسرار القدسية) و(محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار) و(رسائل ابن عربي) وكتاب (كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى) و(عنقاء مغرب) و(روضة العاشقين) وغيرها في فروع المعرفة الفلسفية والتاريخية والاجتماعية وفي الحديث والفقه<sup>(٢)</sup>.

لقد مزج ابن عربي بين التصوف والفلسفة فخرج بمذهب صوفي متكامل في طبيعة الوجود حيث اتجه نحو وحدة الوجود مقررًا بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو الله عزّ وجلّ وما الكثرة البادية في العالم إلا وهم. فالوجود الحق هو وجوده سبحانه وجوداً واحداً لا كثرة فيه. وقد اقترن مذهب وحدة الوجود باسم ابن عربي؛ إذ هو الذي هدّب القول في هذا المذهب فوصل به إلى صورته المتكاملة في الفكر الصوفي في الإسلام، إذ لم يعرف المذهب في الفكر الصوفي قبله بصورته التي أصبحت عليها لديه. وعليه فوحدة الوجود مذهب صوفي فلسفي متكامل في طبيعة الوجود الذي أقر به ابن عربي لأنه لا وجود في

الحقيقة إلا وجوده سبحانه، وكل ما سوى الله فهو تجليات ومظاهر وظلال له عز وجل لا حقيقة لها في الوجود إلا به سبحانه.

إن اتساع معارف ابن عربي واطلاعه على نتاج من تقدمه كان لا بد أن يحمله أولاً على بلورة أفكاره بصياغة مذهب جديد، وهذا يجعله من ناحية أخرى يأخذ ما يلائم أفكاره ويساعده على إمداد مذهبه بآراء تساعد في بلورته وتقويته. ومن هنا وجدت أن ابن عربي قد اعتمد على القرآن الكريم والأحاديث النبوية فكاننا ينبوع الأول لاستقصاء فكره في وحدة الوجود منهما، واعتمادهما لتقوية وتأكيده ما يطرحة. إلى جانب القرآن والأحاديث، اتجه صوب المتصوفة المسلمين فأخذ منهم واعتمد عليهم في وضع نظرية الاتحاد والفاء واتجاهه صوب الحب الإلهي، ووقف على أفكار الحسين بن منصور الحلاج (ق ٣٠٩هـ) في النور المحمدي والإله الإنساني مبلوراً نظريته في الإنسان الكامل. وليس هذا فحسب بل أخذ وإن لم يكن بصورة مباشرة منهج الحلاج نحو وحدة الأديان فكانت نظرية ابن عربي في وحدة الأديان ركناً رئيساً من مذهبه ووحدة الوجود. هذا مع وقوفه على التيار المسيحي الذي مثله الحلاج في فكره باللاهوت والناسوت، فاعتمدها ابن عربي في بناء مذهبه من ناحية العلاقة بين الحق والخلق الذي أحلهما به ابن عربي محلّ اللاهوت والناسوت لدى الحلاج. فإن كان هذا الأثر المسيحي قد وصله عن طريق الحلاج فقد اعتمد على الدين المسيحي في فكرة الكلمة التي ستظهر لديه كبناء أسس عليه جانباً من ظهور الحق وتجليه، إلى جانب اعتماده على فكرة التثليث المسيحي التي تقرّ بالأقانيم الثلاثة فأخذ بها مشيراً إلى أن الله والعالم والإنسان مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي الحق سبحانه. وقد أسس على الأثر اليهودي (خلق الله آدم على صورته) نظريته في الإنسان الكامل. ولم يكف ابن عربي لدى هذا الحد من تأثره، بل

أدخل فكرة الانبثاق الرواقية ونظرية الفيض الأفلاطونية كما وجدت لدى الفلاسفة المسلمين وذلك في إيضاحه فيض الله وتجليه على العالم وصدور الموجودات عنه<sup>(٣)</sup>.

أسس الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ) تجربته الصوفية على المزج بين التصوف والفلسفة، بين الحقيقة والحكمة، لتحقيق وحدة الوجود كمضمون حقيقي لها، عبر الإقرار بأن لا موجود في الحقيقة إلا الله عزّ وجلّ وكل ما سواه فهو تجليات منه ومظاهر عنه وظلال له سبحانه لا حقيقة لها في الوجود إلا به. فتجربته إذن تعطي الانطباع عنها كونها تجربة وحدة في حقيقة الأمر، وحدة تنكر تارة وجود العالم الخارجي الظاهر بكل موجوداته وظواهره، وتقرّ تارة بأن الموجودات في الحقيقة شيء واحد وجودها الحق سبحانه. ووجودها الظاهر الزائل هو العالم، هادفاً بذلك إلى الاتحاد بالله، علماً أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق لا يعينان لديه تلاشي الموجود شخصياً، بل يعني أن التحقق من وجودنا منذ البداية منوط بالله سبحانه. على أن الاتحاد يبدأ من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهي إلى الفناء المطلق في الله عزّ وجلّ عبر التلاشي الصوفي في الله سبحانه ليتم بذلك الاتحاد الكامل بينهما، وهو نفسه الاتحاد الروحاني الناشئ عن الحب الإلهي<sup>(٤)</sup>.

وهكذا يصل ابن عربي، كما أرى، إلى تحقيق النظرة العملية للاتحاد، إذ تصبح الطبيعة الإلهية محتوى للطبيعة البشرية وتصبح الطبيعة البشرية محاطة بالطبيعة الإلهية وغارقة فيها وعلى وفق اعتبارٍ روحي لا اعتبار النظر المجرد،<sup>(٥)</sup> فالله عزّ وجلّ في الاعتبار الروحي هو ذات مبصرة بعين الإنسان، وفي اعتبار النظر المجرد يصبح الإنسان نفسه مستغرقاً في الله، بعد ما استضاءت فرديته، بالغرق في النور الإلهي ومحققاً لسعادته الشخصية، وعندها يصير الله وكأنه مرآة يشاهد الصوفي الروحاني فيها حقيقته الذاتية، ويصير الصوفي بدوره مرآة يدرك الله فيها أسماء وصفاته<sup>(٦)</sup>.

اعتمد ابن عربي في مصنفاته بوجه عام على الأسلوب الرمزي<sup>(٧)</sup> الشديد الخفاء ليضفي على مذهبه الطابع الغامض السري بوصفه غير ميسور للعامة بل هو من شأن الخاصة فقط. إن طابع الغموض هذا يبعد عنه تعصب الفقهاء والعلماء الذين وقفوا وراء كل من دعا إلى وحدة الوجود معتقدين بخروجهم عن الدين وهذا هو السبب الذي أدى به إلى الأخذ بالأسلوب الرمزي من جانب، ومن جانب آخر، تنقله بين البلاد مما يعكس إحداثه لثورة فكرية كثرت فيها المناقشات والمعارك الكلامية واتخاذ الفقهاء المواقف المتعنتة منه<sup>(٨)</sup>.

مما يدل على تفرد ابن عربي في التعبير عن تجربته الروحية وفكره الصوفي بالإشارة (التلويح) تارة، وتارة بالعبارة (التصريح)، لذا كانت اللغة الرمزية تلائم ما تعبر عنه التجربة من أحوال نفسية ووجودية عالية، من جانب؛ ومن جانب آخر فإن هذه اللغة التعبيرية ظهرت لدى ابن عربي، من وجهة نظري، من خلال مستويات لغوية ثلاثة، هي: اللغة الاصطلاحية، واللغة الرمزية واللغة التأويلية؛ وتوظيف التعبير النثري، وليس أدل من ابن عربي في مؤلفه (فصوص الحكم) الذي صاغه بلغة رمزية غير منه على الأسرار الإلهية أن تداع وتفشو بين المحجوبين<sup>(٩)</sup> تارة، وتارة بتوظيفه التعبير الشعري لبيان وإيضاح المعاني الخفية والدقائق المستترة وراء ظاهر اللفظ، نتيجة لشوقه لمحجوبه (الله) الحالم به والمفتش عنه والمنزه له بلغة الحب الإلهي، مندفعاً صوب عبارات المتغزلين، ومما أنشد:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة  
فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف  
وألـسواخ توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت  
ركائبه، فالحب ديني وإيماني<sup>(١٠)</sup>  
ولهذا فسأركزُ في تفصيل مضمون تلك المستويات اللغوية لديه.

-٢/١-

يفرد الشيخ الأكبر ابن عربي رسالة في نص المصطلح الصوفي هي (إصلاح الصوفية) ضمن مؤلفه (رسائل ابن عربي)<sup>(١١)</sup> الذي أورد<sup>(١٢)</sup> لفظاً صوفياً اصطلاحياً. بضمنها<sup>(١٣)</sup> مصطلحاً مفرداً أو أحادياً، كـ: (الهاجس) و(الإرادة) و(المريد) و(المراد) و(السالك) و(المسافر) و(السفر) و(الطريق) و(الوقت) و(الأدب) و(المقام) و(الحال) و(الانزعاج) و(الشرعية) و(الشطح) و(الأفراد) و(القطب) و(الأوتاد) و(البدلاء) و(التُّبَاء) و(التُّجَاء) و(الإمامان) و(الأمناء) و(الملامتية) و(المكان) و(القبض) و(البسط) و(الهيئة) و(الأنس) و(التواجد) و(الوجد) و(الوجود) و(الجلال) و(الجمال) و(الجمع) و(الفرق) و(البقاء) و(الفناء) و(الغيبة) و(الحضور) و(الصحو) و(السكر) و(الذوق) و(الشرب) و(الرّي) و(المحو) و(الإثبات) و(القُرب) و(البُعد) و(الحقيقة) و(النَّفْس) و(الخاطر) و(الوارد) و(الشاهد) و(النفس) و(الرُّوح) و(السر) و(الوله) و(الوقفه) و(الفترة) و(التجريد) و(التفريد) و(اللطيفة) و(العلة) و(الرياضة) و(المجاهدة) و(الفصل) و(الذهاب) و(الزمان) و(الزاجر) و(السُّحق) و(المحق) و(الستر) و(التجلي) و(التخلي) و(المحاضرة) و(المكاشفة) و(المشاهدة) و(المحادثة) و(المسامرة) و(اللوائح) و(الطواع) و(اللوامع) و(البوادة)



و(الهجوم) و(التلوين) و(التمكين) و(الرغبة) و(الرغبة) و(المكر)  
و(الاصطلام) و(الغربة) و(الهمّة) و(الغيرة) و(الحرية) و(المطالعة)  
و(الفتوح) و(الوصل) و(الاسم) و(الوسم) و(الزوائد) و(الخضر)  
و(الياس) و(الغوث) و(الواقعة) و(العنقاء) و(الورقاء) و(العقاب)  
و(الغراب) و(الشجرة) و(السسسة) و(الزّمردة) و(السبخة)  
و(الحرف) و(السكينة) و(التداني) و(التدلي) و(الترقي) و(التلقي)  
و(التولي) و(الخوف) و(الرجاء) و(الصعق) و(الخلوة) و(الجلوة)  
و(المخدع) و(الحجاب) و(النوّالة) و(الجرس) و(الاتحاد) و(القلم)  
و(الأنانية) و(النون) و(الهوية) و(اللسوح) و(الآنية) و(الرعونة)  
و(الإلهية) و(الختم) و(الطبع) و(الآلية) و(المنصة) و(السوى) و(الجسد)  
و(النور) و(الظلمة) و(الضياء) و(الظل) و(القشر) و(اللّب) و(العموم)  
و(الخصوص) و(الإشارة) و(الغيب) و(الحق) و(الباطل) و(الكون)  
و(الرداء) و(الرين) و(الكمال) و(البرزخ) و(الجبروت) و(الملك)  
و(الملكوت) و(المطلع) و(المثل) و(العرش) و(الكرسي) و(القدم)  
و(العيد) و(الحد) و(الصفة) و(النعته) و(الرؤية) و(اللّسن) و(الهُو)  
و(الفهوانية) و(السواء) و(العبودة) و(الانتباه) و(اليقظة) و(التصوف)  
و(التحلّي).

وبضمنها<sup>(١٤)</sup> مصطلحاً ثنائياً أو مزدوجاً، فما جاء منها وعلى وفق  
دلالة التقابل، كـ: (العارف والمعرفة) و(العالم والعلم)؛ ومنها ما جاء  
وعلى وفق دلالة الإضافة، كـ: (عين التحكيم) و(علم اليقين) و(عين  
اليقين) و(حق اليقين)؛ ومنها ما جاء وعلى وفق دلالة الوصف كـ:  
(عالم الأمر) و(عالم الخلق) و(مالك الملك)؛ ومنها ما جاء وعلى وفق  
دلالة التكرار، كـ: (جمع الجمع) و(لُبّ اللّب) و(سّر السر)<sup>(١٥)</sup>.

الى جانب<sup>(١٦)</sup> عبارات صوفية بصيغة جملة أو شبه جملة شكّلت  
مصطلحاً صوفياً له معناه ودلالته بعدما جرت مجرى المصطلح على

لسانه، حددها بـ: (العدل والحق المخلوق به) "فعبارة عن أول موجود خلقه الله، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾"، و(الدرّة البيضاء) أي "العقل الأول"، و(حجاب العزّة) "هو العمى والحيرة" و(كلمة الحضرة) وهي "كن" (١٣).

مما يؤشر بوضوح جهود ابن عربي في تيسير المصطلح الصوفي وعلى وفق ألفاظ ثابتة دقيقة في تعريفها ومضمونها، إذ يقدم مجموعة اصطلاحات الصوفية هي بمثابة ألفاظ أساسية في لغتهم الصوفية، ويكشف عن منظومة متكاملة للمصطلح الصوفي توضح حقيقة تكوين المصطلحات الصوفية وتعكس دقته في تحديدها وتثبيتها في معجمية صوفية منسقة وشاملة، وفي الوقت نفسه تعدّ رسالته اصطلاحات الصوفية قاموساً للغة ابن عربي الموصوفة بالدقة في تحديد الألفاظ ومعانيها. لذا يصب جهد ابن عربي في استقرار المصطلح الصوفي في عصره في لغة صوفية واضحة موجزة ودقيقة.

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن عربي أول من عنّون نصه الصوفي بصريح لفظ (اصطلاح) أو (اصطلاحات) في رسالة خاصة؛ وأول من خلط المصطلحات الصوفية بمصطلحات الفلاسفة كالمصطلحات الطبيعية وموضوعات الفلسفة، في دلالة واضحة على نهجه التوفيقى بين منحاه الذوقى وتوجهه العقلي في صياغة مصطلحاته في الوجود والمعرفة والنفس المتناغمة أو المتسقة مع دلالات المجاهدة الروحية والفناء والوحدة. من خلال ما أورد من ألفاظ حددها بمقولة: (المكان) "فعبارة عن منزل في البساط لا يكون إلا لأهل الكمال الذين تحقّقوا بالمقامات والأحوال وجاوزوها إلى المقام الذي فوق الجلال والجمال فلا صفة لهم ولا نعت"؛ ومقولة (الزمان) ومعناه "السلطان"؛ ومقولة (العلة) "تنبه الحق لعبده بسبب وبغير سبب"؛

ومفهوم (القدم) وهو "ما ثبت للعبد في علم الحق"؛ ومبدأ (النور) "كـل وارد إلهي يطرد الكون عن القلب"؛ ومبدأ (الظلمة) "قد تطلق على العلم بالذات، فإنها لا تكشف معها غيرها"؛ وفكرة (الظل) "وجود الراحة خلف الحجاب". وما ثبت من موضوعات فلسفية كقيمة: (الحق) وهو "ما وجب على العبد من جانب الله، وما أوجبه الحق على نفسه"؛ ومبدأ (الوجود) وهو "وجدان الحق في الوجد"؛ وقيمة (الجمال) هو "نعوت الرحمة والألطف من الحضرة الإلهية"؛ إلى جانب مفهوم (الهوية) أي "الحقيقة في عالم الغيب"<sup>(١٤)</sup>.

مع تضمن مصطلحه الصوفي لألفاظ لغوية تغيرت دلالتها اللغوية إلى دلالة اصطلاحية لتصف حال هذا الصوفي أو مقام ذلك وعلى وفق ما حددها ابن عربي. ومن هذه الألفاظ: لفظ (الجمع) ومعناه الصوفي "إشارة إلى حق بلا خلق". ولفظ (الاسم) "الحاكم على حال العبد في الوقت من الأسماء الإلهية". ولفظ (الحرف) "اللغة؛ وهو: ما يخاطبك به الحق من العبارات"، وحرف (النون) وهو "علم الجمال". ولفظ (النعته) "ما طلب النسبة كالأول". ولفظ (الصفة) "ما طلب المعنى كالعالم". ولفظ (اللسان) الذي ورد في صيغة الجمع لدى ابن عربي أي بلفظ (اللسن) ومعناه "ما يقع به الإفصاح الإلهي لآذان العارفين". ولفظ (الوصل) ومعناه "إدراك الفاتت" لدى ابن عربي<sup>(١٥)</sup>.

-٢/٢-

لعل في تحليل ماهية الإشارات الصوفية يكشف عمادق معناه واستحال على المتكلم إيضاحه باللفظ والعبارة. للدلالة على كون الإشارة لدى الصوفية تعني التلويح (الرمز) وعلى وفق ما ورد من مصطلحات (الإشارة) و(الرمز) في الصياغة الاصطلاحية الصوفية لابن عربي. فمصطلح (الإشارة) وفقاً لتعبير ابن عربي ما "تكون مع

القرب مع حضور القلب، وتكون مع البعد<sup>(١٦)</sup>. بينما المقصود من مصطلح (الرمز) "إمعاناً في الرمز، وإغراقاً في الألغاز"<sup>(١٧)</sup>.

ومن ثم فإن لفظ (التلويح) يدل على (الإيماء) ولا يدل على التصريح، في الوقت الذي يشير فيه إلى ما لا يستطيع التحليل الموضوعي تناوله بدرجة كافية لإيغاله في أعماق الذات الصوفية أو تشبثه بما وراء الواقع. فعن طريق (الرمز) يمكن تصور اللامتناهي (الله) ويجسد، وبه يشار إلى المتناقضات. إذ لا سبيل إلى التعبير عن أحوال الصوفي الروحية الوجدانية إلا باللغة الرمزية لما تتضمنه من مكنون الأسرار، أي الإمعان في الرمز والإغراق في الألغاز، فتتجاوز العقل ومنطقه وتصوغ منطقتها العاطفي والوجداني الذوقي الخاص<sup>(١٨)</sup>.

يرى ابن عربي في طبع الكلام الصوفي بالرمز، تارة ما ألم بالصوفي من نوازل في وجدته وذوقه، وتارة إلى غيرة الصوفي على الأسرار الإلهية أن تذاع وتفشو بين المحجوبين<sup>(١٩)</sup>. لذلك انفرد ابن عربي بكونه من أشد الصوفية "إمعاناً في الرمز، وإغراقاً في الألغاز" إذ لم يكتف باصطناع أسلوب الرمز والإشارة وإيثاره على العبارة فحسب، بل سعى نحو الكشف عن حقيقة الرمز والإشارة أيضاً من خلال "التحدث عما رمزت إليه، والإشارة إلى ما ألغزت له"، إلى جانب صياغة الرمز والإشارة تارة نثراً، وتارة شعراً. علماً أن الرموز اللغوية لديه على ضربين: رمز إنساني يستقي عناصره من العالم المادي المحسوس المعاش، ورمز كوني يستقي عناصره مما في هذا العالم من سماوات وأرض، كدلالة على تلون الرمز وتنوعه بتنوع ما يعرض له من موضوعات<sup>(٢٠)</sup>. حتى بدا لي ابن عربي وكأنه أراد من الرموز والإشارات التعبير عن المعاني الباطنة والدقائق المستترة وراء ظاهر اللفظ أو العبارة، إذ تصبح تلك المعاني وكأنها الباعث الأصلي على إيجاد لغة الرمز والإشارة والصور. ونتيجة لشوقه لله سبحانه،

الحالم به والمفتش عنه والمحب له، عبّر عن ذلك الشوق وهذا الحب من خلال لغة الغزل والخمر فكانت ألصق بشعره الصوفي ليصبح من أشهر الناطقين رمزاً في الحب الإلهي في الفكر الصوفي في الإسلام. الأمر الذي أدى به إلى وضع شرح لبعض أشعاره الصوفية لما فيها من مسحة غزلية، دفاعاً عن نفسه من تهمة غير صحيحة<sup>(٢١)</sup>.

في الوقت الذي يصبح الحرف (الرمز الصوفي) لدى ابن عربي أداة تعبيرية ذات دلالة رمزية فيه، مما يعني الانصراف عن ظاهر الحرف إلى باطنه المخفي وراء الظاهر لمعرفة معناه ودلالته، من خلال تأويل الحروف للكشف عن أسرارها الكامنة<sup>(٢٢)</sup>. ومما هو جدير بالذكر، فإن أسماء الله الحسنى استوقفت ابن عربي فحاول ربطها بالعوالم المختلفة وحقائقها حتى تحقق من كونها تسعة وتسعين اسماً وقد عدّها جميعها الاسم الأعظم له سبحانه بحيث، وعلى وفق ما قرر، دخلت مختلف أرجاء الكون لأن كل اسم من أسمائه تجلّى له، وهذا يدل على وقوفه على معانٍ تمثلها حروفها، فكان عالم الحروف هذا حقيقة واحدة هو الحق الظاهر للعالم بالحروف. فأصبحت الحروف لديه خالقة للكلمات التي لا نهاية لها ومقابلة للموجودات غير المتناهية أيضاً<sup>(٢٣)</sup>. هكذا أدخل ابن عربي فكرة الحروف للدلالة على وجه من وجوه مذهبه.

ولهذا يرى ابن عربي أن الله سبحانه قد ذكر نفسه بالألف، وذكره خلقه بالهاء<sup>(٢٤)</sup>. للدلالة على أن الله عزّ وجلّ خلق الحرف أولاً ثم خلق بعده آدم فجرت الحروف على لسانه، وكلاهما تحققاً في الوجود بالكلمة الناطقة من قبله سبحانه وهي (كُن)<sup>(٢٥)</sup>. وعلى وفق رأيه هذا فسر خلق آدم على صورته في الحديث: (خلق الله آدم على صورته) بمعنى على صورة اسم النبي محمد صلى الله عليه وسلّم، أما الخلق والعالم فيتحققان من حروف اسم الجلالة (الله)<sup>(٢٦)</sup>.

ويعدُّ ابن عربي بحق المعبر عن البعد الرياضي العددي في صياغة أفكاره ومذهبه وفي التعبير عن تجربته لما يكتسب العددين (٣) و(٤) من أهمية خاصة لديه. فهو يرى في العدد (٣) أصل الكون ووجوده عبر وحدة الذات الإلهية والإرادة الإلهية والكلمة الإلهية. ويرى في العدد (٤) ارتباطاً بالحكمة الإلهية لقيام النور ممثلاً، بـ: المشكاة، والمصباح، والزجاجة والزيت، تارة؛ وتارة بالقواعد العملية للخلوة الصوفية ممثلة، بـ: الصمت والعزلة والجوع والسهر، وبالكتب المقدسة وبمراحل التجلّي تارة ثالثة (٢٧).

ولما كان الرمز الهندسي ممثلاً بـ: (الدائرة) و(الخط) و(النقطة) كرموز تعبيرية عن التجربة الصوفية، حيث تتداخل هذه الرموز مع بعضها مكونة بنياناً فكرياً وترابطاً منطقيّاً في الانبثاق عن بعضها بعضاً، أما لإعطاء فكرة معينة، وإما لتعكس تصور الصوفي في إدخال هذه الرموز في فكره لتحقيق مبتغاه. فيرى ابن عربي كون الحق نقطة الدائرة، لذا خلق الوجود دائرة محصورة بين الكاف والنون (٢٨). حتى غدت الدائرة الهندسية منظوراً عقلياً، وطريقاً يؤدي إلى الله سبحانه في الفكر الصوفي في الإسلام. في حين استمد ابن عربي تصوره الفكري وآراءه الوجودية من المصطلح الفلسفي للنقطة والخط. فالنقطة لديه أداة تشبيه، بمعنى يشبه بها الإنسان وأعضائه، فقد شبه القلب بالنقطة (٢٩). بينما الخط لديه هو الإنسان المخلوق لله في أحسن تقويم — "هو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية... وهذه حقيقة" وفقاً لما يرى (٣٠).

والشطح أيضاً تعبير رمزي يلجأ إليه الصوفي يعكس لما وصل إليه حاله من شدة الوجد، وكأنه معنى باطناً تسترته الألفاظ وتحجبه الكلمات. فيرى ابن عربي أن "لسان حال الشطح" يفصح عن كون

"كل من شطح فعن غفلة شطح"<sup>(٣١)</sup>. فكلمة الشطح نفسها، من وجهة نظر ابن عربي، "كلمة صادقة"<sup>(٣٢)</sup>.

-٢/٣-

لعل تتبع المصطلح الصوفي في مؤلفات الصوفية يكشف عن صياغات مفاهيمية ودلالات فكرية شكّلت معجمية لغوية خاصة بالفكر الصوفي عرف بها وتشخص من خلالها، فاتسعت دائرة المصطلح وتشعبت ألفاظها وامتدت متفاعلة مع دوائر الفكر الأخرى، فمن دائرة اللغة إلى دائرة الصياغة النثرية ودائرة التعبير الشعري، ومن دائرة الرمز إلى دائرة التفلسف. لهذا اتجه الصوفية إلى التأمل والعرفان للوقوف على باطن الشريعة وتأملها عن طرق تصفية النفس من كل ما يلحق بها من نقص؛ فغاصوا، أو غرقوا في "تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه"<sup>(٣٣)</sup>، لأن التصوف الإسلامي "قام على أساس منهج استبطان كامل للنفس في علاقتها بالله"<sup>(٣٤)</sup>، "ومن هنا كان طريق التصوف سلماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العلية"<sup>(٣٥)</sup>. حيث يصعب فهم مقاصدهم ومراميه من قبل من ليس هو المتصوفة.

ولعل توجه ابن عربي إلى اللغة التأويلية في عباراته وإشاراته وأفكاره هو أمر حتمته عليه ماهية التجربة الصوفية، لأن اللغة العادية مما لا يسعها التعبير عن أعماق النفس الإنسانية ومعاناتها ولا سيما في درجة الكشف العليا، ولهذا أجمع القدماء والمعاصرون على مصطلح (الاستعصاء على التعبير) أي (الخرس) وفقاً لابن عربي<sup>(٣٦)</sup>، توثيقاً للنهج التأويلي في الفكر الصوفي من جانب؛ وتعميقاً لمحاولة الصوفي تأويل كلامه وفكره بما يتفق مع النص القرآني، من جانب آخر.

ولهذا كان اهتمام ابن عربي بالنص القرآني لغةً وتركيباً ومعنىً، لتعبير عن فكره وتجربته الذاتية، من خلال استنباط معاني القرآن بجرها إلى الوجود عبر تجربته الذاتية المعاشة. فعن طرق التأويل يبدأ الحوار بين التجربة الصوفية والقرآن الكريم، وكان كلاً منهما يُفسر الآخر، مع كون التأويل الصوفي لا يخل بالغة وتراكيبها ولا يخرج النص من الأخبار الموثوقة وأسباب النزول، بل يبقى على ظاهره، ويستنبط عنه معنى من المعاني الخفية المحتملة، ويكشف فيه ما انغلق من معنى؛ لذا يُعدُّ التأويل المنهج الأمثل والأسلوب الأصوب لجعل آراء الصوفي وأفكاره تتفق مع القرآن تارة، وتارة باستنباط بعض من آرائه وأفكاره من نصوصه، لوقوفه بفضل المجاهدة النفسية على معارف وأسرار النصوص ومعانيها. فابن عربي يتفق مع ما يرى المتصوفة في "أن الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يداخله الظن والشك، والمنهاضة ترفع الظن وتزيل الشك" (٣٧). ولهذا قيل: "عن التصوف" علم الإشارة، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات" (٣٨).

ويعدُّ ابن عربي أحد أبرز متصوفة التأويل الرمزي الإشاري، إن لم يكن شيخهم أيضاً؛ إذ نما وتطور لدى ابن عربي في (الفتوحات المكية) (٣٩) و(فصوص الحكم) والرسائل وخصوصاً في (كتاب الإسراء) حيث عرض واقعة الإسراء الفردية عرضاً يكشف فيه عن مشاركة الصوفي للنبي في ذوقها (٤٠). فقال بصدد هذا التأويل ما نصه: إن "العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذي منحهم أسرارهم في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه... لما كان الأمر في الوجود على ما سبق به في العلم القديم، عدل أصحابنا إلى الإشارات،



فكلامهم، في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة، ورد ذلك كله إلى نفوسهم مع تقديرهم إياه في العموم، وفيما نزل فيه، كما لم يعلمه أهل اللسان الذين نزل الكتاب بلسانهم، فعلمه سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾<sup>×</sup>؛ يعني الآيات المنزلة في الآفاق وفي أنفسهم، فكل آية منزلة لها وجهان: وجه يروونه في نفوسهم، ووجه آخر يروونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يروونه في نفوسهم في ذلك أنه تفسير... وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق، واقتدوا في ذلك بسنن الهدى، فإن الله كان قادراً على تخصيص ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم".

"فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلا بالتعلم، وهو الإعلام الرحماني الرباني، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾<sup>×</sup>، فإنه القائل: ﴿أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾<sup>×</sup>، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْيَقَانَ﴾<sup>×</sup>، فهو سبحانه معلم الإنسان، فلا نشك أن أهل الله هم ورثة الرسل عليهم السلام، والله يقول في حق الرسول: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾<sup>×</sup>، وقال في حق عيسى ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾<sup>×</sup>، وقال في حق الخضر صاحب موسى عليهما السلام (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)<sup>×</sup>. فصدق علماء الرسوم عندنا فيما قالوا: إن العلم لا يكون إلا بالتعلم. وأخطؤوا في اعتقادهم أن الله لا يعلم من ليس بنبي ولا رسول، يقول الله ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾<sup>×</sup>، وهي العلم، وجاء بـ (من) وهي نكرة".

"ولما كان أصل تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه، كان تنزيل الفهم على قلوب بعض المؤمنين به، فالأنبياء عليهم السلام ما قالت على الله ما لم تقل لها، ولا أخرجت ذلك من نفوسها ولا من أفكارها، ولا تعلمت فيه، بل جاءت من عند الله، كما قال تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾<sup>١٠</sup>، وقال فيه أنه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾<sup>١١</sup> وإذا كان أصل المتكلم فيه من عند الله، لا من فكر الإنسان ورويته، فينبغي أن يكون أهل الله العاملون به أحق بشرحه وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضاً تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل العلم كما كان الأصل".

"والفيض الإلهي والمبشرات ما سدّ بابها، وهي من أجزاء النبوة، والطريق واضحة، والباب مفتوح، والعمل مشروع، والله يهرول ليلة من أتى إليه يسعى، وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، وهو معهم أينما كانوا، فمن كان معك بهذه المثابة من القرب - مع دعواك العلم بذلك والإيمان به - لِمَ تترك الأخذ عنه والحديث معه، وتأخذ عن غيره ولا تأخذ عنه فتكون حديث عهد بربك؟"<sup>(١٢)</sup>.

وفي قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُفِّتْهُ لِبَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ الَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾<sup>١٣</sup> أراه يقول: "إنه لما أدركته الفطرة التي لا بد منها لكل داخل في الطريق، وتحكمت فيه، رأى الحق سبحانه، فتلا عليه هاتين الآيتين، قال: فعلمت أني المراد بهذه الآية، وقلت: ينه بما تلاه علينا على التوفيق الأول الذي هدانا الله به على يد عيسى وموسى ومحمد سلام الله عليهم جميعهم، فإن رجوعنا إلى هذا الطريق، كان بمبشرة على يد عيسى وموسى، ومحمد عليهم السلام. (بين يدي رحمته) وهي العناية بنا (حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً) وهو

ترادف التوفيق ﴿فَسَقْنَا إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ﴾ وهو أنا ﴿فَأَخْبَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وهو ما ظهر علينا من أنوار القُبُول، والعمل الصالح، والتعشق به، ثم مثل فقال: (كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) يشير بذلك إلى خبر ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في البعث - أعني حشر الأجسام - من أن الله يجعل السماء ممطر مثل مني الرجال. الحديث. ثم قال: (والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه) وليس سوى الموافقة والسمع والطاعة لطهارة المحل (والذي خبث) وهو الذي غلبت عليه نفسه والطبع، وهو معتني به في نفس الأمر (لا يخرج إلا نكداً) مثل قوله: "إن لله عبداً يقادون إلى الجنة بالسلاسل" وقوله في الآية من سورة الرعد ﴿لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾<sup>٤٢</sup> فقلنا طوعاً يا إلهنا"<sup>(٤٢)</sup>.

ولقوله سبحانه: (ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق)<sup>٤٣</sup> أجد أن ابن عربي يؤول (شعائر الله) "فيقول: شعائر الله أعلامه، وأعلامه الدلائل الموكلة إليه"، ويؤول قوله: (ثم محلها إلى البيت العتيق) "فيقول: (ثم محلها إلى البيت العتيق)، وهو بيت الإيمان عند أهل الإشارات، وليس إلا قلب المؤمن الذي وسع عظمة الله وجلاله"<sup>(٤٣)</sup>.

وفي قوله عز وجل: (يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة)<sup>٤٤</sup> أجد ابن عربي يؤول قوله سبحانه: (فتكن في صخرة)، فيقول: "أي عند ذي قلب قاس لا شفقة له على خلق الله. قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾"<sup>(٤٤)</sup>.

وينهج ابن عربي أيضاً نحو التأويل العقلي الفلسفي، وهو تأويل كل من أقام تصوفه على مباحث نظرية وأفكار فلسفية، فكان بديهياً أن ينظر إلى القرآن نظرة تنسجم مع أفكاره وتتفق من نظرياته؛ على

الرغم من صعوبة إيجاد كل ما يتفق مع هذه الأفكار وتلك النظريات في القرآن بشكل واضح وصريح، لأن القرآن أنزل لهداية بني البشر، لا لإثبات فكرة، أو ترسيخ نظرية. ومع ذلك فإن ابن عربي - وانطلاقاً من حرصه على أفكاره ونظرياته - يسعى إلى إيجاد ما يستند إليه ويشهد له في القرآن حتى يتعد في فهمه الآيات القرآنية عن معناه الأصلي، ويتعد في شرحه لها عن ظاهرها لتتفق مع ما يريد.

وإني أرى أن التأويل العقلي الفلسفي يعد القرآن عن هدفه الرامي إليه في سوره وآياته، تحقيقاً لهدف الصوفي في إثبات أفكاره ونظرياته على أساس كتاب الله، وبناء تصوفه وعلى وفق ذلك الهدف وبما يعزز فلسفته الصوفية. ومع ذلك فقد قبلت تأويلات المتصوفة العقلية الفلسفية على أساس ما تحتمله الآية القرآنية، طالما أنها لا تعارض القرآن ولا تتنافى معه.

ويعدُّ ابن عربي أوسع وأدق وأعمق من غيره، نظرةً إلى القرآن الكريم من خلال التأويل العقلي الفلسفي، بل هو شيخ هذا النهج في التأويل، لدعم نظريته الصوفية الفلسفية في وحدة الوجود، كما يلاحظ في مؤلفيه (الفتوحات المكيّة) و(فصوص الحکم)؛ فهو تارة يتطرّف في المدلول الحقيقي للآية القرآنية لدى شرحها بما يتفق ونظريته في وحدة الوجود<sup>(٤٥)</sup>، وتارة ينحو منحى فلسفة الفيض (الصدور) الإسلامية ممثلة بأبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) وأبو علي الحسين بن سينا (ت ٤٢٨هـ) وشهاب الدين السهروردي المقتول (ق ٥٨٧هـ)<sup>(٤٦)</sup>، وتارة ينتزع من تأويل الآية القرآنية منهجاً عقلياً مجرداً من المشاهد المحسوس، وهو ما يُلاحظ في تأويل قوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾<sup>(٤٧)</sup>.

ويؤول ابن عربي بعض الآيات القرآنية بما يتفق والنظريات

الفلسفة الكونية، ففي قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ-وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ... وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ تَبَدَّلَ لَبِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ آتَوْا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>٤٨</sup>، يقول ابن عربي: "والظاهر أن جبرائيل هو العقل الفعال، وميكائيل هو روح الفلك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق العباد، وإسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالأرواح الإنسانية كلها يقبضها بنفسه أو بالوسائط التي هي أعوانه ويسلمها إلى الله تعالى" (٤٨).

وعن قوله عز وجل في شأن إدريس عليه السلام: (ورفعناه مكاناً علياً)<sup>٤٩</sup> أجد أن ابن عربي يقول: "وأعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحي عالم الأفلاك، وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس، وتحت سبعة أفلاك، وفوقه سبعة أفلاك، وهو الخامس عشر... ثم ذكر الأفلاك التي تحتها والتي فوقه، ثم قال: "وأما علو المكانة فهو لنا، أعني المحمدين كما قال تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾<sup>٥٠</sup> في هذا العلو، وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة" (٤٩).

وفي قوله سبحانه: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾<sup>٥١</sup>، يقول ابن عربي: "مرج البحرين" بحر الهيولي الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفرات "يلتقيان" في الوجود الإنساني "بينهما برزخ" هو النفس الحيوانية التي ليست في صفاء الروح المجردة ولطافتها، ولا في كثرة الأجساد الهيولانية وكثافتها "لا يبغيان" لا يتجاوز أحدهما حده فيغلب على الآخر بخاصيته، فلا الروح يجرد البدن ويخرج به ويجعله من جنسه، ولا

البدن يجسد الروح ويجعله مادياً... سبحانه خالق الخلق القادر على ما يشاء"<sup>(٥٠)</sup>.

يبدو لي أن تأويل ابن عربي لما تقدم من آيات قرآنية، ينحو فيها منحى فلسفة الفيض (الصدر)، وعلى وفق ما ظهرت في الفكر الفلسفي في الإسلام لدى الفارابي وابن سينا وفلسفة السهروردي المقتول الصوفية.

وأجد أن ابن عربي يتأثر في تأويله للقرآن الكريم بنظريته الصوفية الفلسفية (وحدة الوجود)، ساعياً إلى شرح الآيات القرآنية بما يتفق وهذه النظرية، مما يؤدي به إلى الخروج عن المدلول الحقيقي للآية كما أرادها الله سبحانه.

فلدى تأويله لقوله عز وجل: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً﴾<sup>x</sup> يقول: "أي شيئاً غيرك، فإن غير الحق هو الباطل، بل جعلته أسماءك ومظاهر صفاتك (سبحانك) تنزهك أن يوجد غيرك، أي يقارن شيء فردانيتك أو يشني وحدانيتك"<sup>(٥١)</sup>.

وفي تأويله لقوله عز وجل: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾<sup>x</sup> أجد ابن عربي يقول: "وادخلي جنتي التي سترى، وليست جنتي سواك، فأنت تسترني بذاتك الإنسانية فلا أعرف إلا بك، كما أنك لا تكون إلا بي فمن عرفك عرفني، وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف، فإذا دخلت جنته دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفة أخرى، غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك. بمعرفتك إياها، فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت، ومعرفة بك من حيث هو لا من حيث أنت، فأنت عبد رأيت رباً، وأنت رب لمن له فيه أنت عبد، وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد.."<sup>(٥٢)</sup>.

وفي تأويله لقوله عز من قائل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾

× قال ابن عربي: "تحقيق هذا الذكر أن النفس لا تزكو إلا بربها، فبه تشریف وتعظيم في ذاتها، لأن الزكاة ربو، فمن كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه، والصورة في الشاهد صورة خلق، فقد زكت النفس من هذا نعته، وربت وأبنت من كل زوج بهيج، كالأسماء الإلهية لله. والخلق كله بهذا النعت في نفس الأمر، ولولا أنه هكذا في نفس الأمر ما صح بصورة الخلق ظهور ولا وجود، لذلك خاب من دساها، لأنه جعل ذلك فتخيل أنه دسها في هذا النعت، وما علم أن هذا النعت لنفسه نعت ذاتي لا ينفك عنه ويستحيل زواله، لذلك وصفه بالخيبة حيث لم يعلم هذا، ولذلك قال (قد أفلح) ففرض له البقاء، والبقاء ليس إلا الله، أو لما كان عند الله، وما ثم إلا الله، أو ما هو عنده، فخرائنه غير نافذة، فليس إلا صورة تعقب صوراً" (٥٣).

كذلك أجد في تأويل ابن عربي لبعض الآيات القرآنية منهجاً مجرداً منتزعا من المشاهد المحسوس، فمثلاً عند نظره لقوله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ، وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ ×. قال ابن عربي ما نصه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ على أي قلب نزل ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ فعين له الصنف المنزل عليه ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ أي نزل له البيان فأبان عن المراد الذي في الغيب ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ ميزان حركات الأفلاك ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ لهذا الميزان، أي من أجل هذا الميزان، فمنه ذو ساق وهو الشجر، ومنه ما لا ساق له وهو النجم، فاختلفت السجدتان. ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا﴾ وهي قبة الميزان ﴿وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ ليزن به الثقلان ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ بالإفراط والتفريط من أجل الخسران ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ مثل اعتدال نشأة الإنسان، إذ إن الإنسان لسان الميزان ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ أي لا تفرطوا بترجيح إحدى الكفتين إلا بالفضل. وقال تعالى: (ونضع الموازين بالقيسط) ×

فأعلم أنه ما من صنعة ولا مرتبة ولا حال ولا مقام إلا والوزن حاكم عليه علماً وعملاً، فللمعاني ميزان بيد العقل يسمى المنطق، يحوي على كفتين تسمى المقدمتين، وللكلام ميزان يسمى النحو يوزن به الألفاظ لتحقيق المعاني التي تدل عليه ألفاظ ذلك اللسان، ولكل ذي لسان ميزان وهو المقدار المعلوم الذي قرنه الله بإنزال الأرزاق فقال: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾<sup>٥٤</sup>، ﴿وَلَكِنْ يُنزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ﴾<sup>٥٥</sup> وقد خلق جسد الإنسان على صورة الميزان، وجعل كفتيه: يمينه وشماله، وجعل لسانه، قائمة ذاته، فهو لأي جانب مال، وقرن الله السعادة باليمين، وقرن الشقاء بالشمال، وجعل الميزان الذي يوزن به الأعمال على شكل القبان ولهذا وصف بالثقل والخفة، ليجمع بين الميزان العددي وهو قوله تعالى « بحسبان » وبين ما يوزن بالرطل، وذلك لا يكون إلا في القبان، فلذلك لم يعين الكفتين، بل قال : فأما من ثقلت موازينه .. في حق السعداء، وأما من خفت موازينه. في حق الأشقياء، ولو كان ميزان الكفتين لقال: وأما من ثقلت كفة حسناته فهو كذا، وأما من ثقلت كفة سيئاته فهو كذا. وإنما جعل ميزان الثقل هو عين ميزان الخفة كصورة القبان، ولو كان ذا كفتين لوصف كفة السيئات بالثقل أيضاً إذ أراجحت على الحسنات، وما وصفها قط إلا بالخفة فعرفنا أن الميزان على شكل القبان " (٥٤) .

وأجد تأثر ابن عربي بفلسفته في وحدة الوجود بشكل واضح وصریح عندما عرض له قوله عز وجل: ﴿وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾<sup>٥٦</sup> فقال: "... إن الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين، والذين عبدوا غير الله قربة إلى الله، فما عبدوا إلا الله، فلما قالوا: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى فأكدوا ذكر العلة، فقال الله لنا: إن إلهكم والإله الذي يطلب المشرك القربة إليه بعبادة هذا الذي أشرك به واحد، كأنكم ما اختلفتم في أحديته. فقال: وإلهكم، فجمعنا وإياهم إله واحد، فما أشركوا إلا



بسببه فيما أعطاهم نظرهم. ومن قصد من أجل أمر ما فلذلك على الحقيقة هو المقصود لا من ظهر أنه قصد، كما يقال: من صحبتك لأمر أو أحبك لأمر ولى بانقضائه، ولهذا ذكر الله أنهم يتبرؤون منهم يوم القيامة، وما أخذوا إلا من كونهم فعلوا ذلك من نفوسهم، لا أنهم - جهلوا قدر الله في ذلك، ألا ترى الحق لما علم هذا منهم كيف قال: وإلهكم إله واحد؟ ونبههم فقال: (قل سموهم) فيذكرونهم بأسمائهم المخالفة أسماء الله، ثم وصفهم بأنهم في شركهم قد ضلوا ضلالاً بعيداً، أو مبيناً، لأنهم أوقفوا أنفسهم في الحيرة، لكونهم عبدوا ما نحتوا بأيديهم، وعلموا أنه لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنهم من الله شيئاً، فهي شهادة من الله بقصور نظرهم وعقولهم. ثم أخبرنا الله أنه قضى ألا نعبد إلا إياه بما نسبوه من الألوهية لهم أي جعلوهم كالنواب لله والوزراء، كأن الله استخلفهم، ومن عادة الخليفة أن يكون في رتبة من استخلفه عند المستخلف عليه، فلهذا نسبوا الألوهية لهم ابتداء من غير نظر فيمن جعل ذلك. وقول من قال: أجعل الآلهة إلهاً واحداً إنما كان من أجل اعتقادهم فيما عبده أنهم آلهة دون الله المشهود له عندهم بالعظمة على الجميع، فأشبهه هذا القول ما ثبت في الشرع الصحيح من اختلاف الصورة في التجلي، ومعلوم عند من يشاهد ذلك أن الصورة ما هي هذه الصورة، وكل صورة لا بد أن يقول المشاهد لها: أنها الله. لكن لما كان هذا من عند الله، وذلك الآخر من عندهم أنكر عليهم التحكم في ذلك، كما ثبت في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمُ وَجْهَ اللَّهِ﴾<sup>\*</sup> هذا حقيقة، فوجه الله موجود في كل جهة يتولى أحد إليها، ومع ذلك لو تولى الإنسان في صلاته إلى غير الكعبة مع علمه بجهة الكعبة لم تقبل صلاته، لأنه ما شرع له إلا استقبال هذا البيت الخاص بهذه العبادة الخاصة، فإذا تولى في غير هذه العبادة التي لا تصح إلا بتعيين هذه الجهة الخاصة، فإن الله يقبل ذلك التولي، كما أنه

لو اعتقد أن كل جهة يتولى إليها ما فيها وجه الله لكان كافراً وجاهلاً، ومع هذا فلا يجوز له أن يتعدى بالأعمال حيث شرعها الله، ولهذا اختلفت الشرائع، فما كان محرماً في شرع ما، حلله الله في شرع آخر، ونسخ ذلك الحكم الأول في ذلك المحكوم عليه بحكم آخر في عين ذلك المحكوم عليه، قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾<sup>٥٥</sup> فما نسخ من شرع وأتبعه من أتبعه بعد نسخه: فذلك المسمى هوى النفس الذي قال الله فيه لخليفته داود ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾<sup>٥٦</sup> يعني الحق الذي أنزلته إليك ﴿وَلَا تَبِعِ الْهَوَى﴾<sup>٥٧</sup> وهو ما خالف شرعك (يفضلك عن سبيل الله)<sup>٥٨</sup> وهو ما شرعه الله لك على الخصوص . فإذا علمت هذا وتقرر لديك، علمت أن الله إله واحد في شرع عيناً، وكثير صورة وكوناً، فإن الأدلة العقلية تكثره باختلافها فيه، وكلها حق ومدلولها صدق، والتجلي في الصور كثيرة أيضاً لاختلافها، والعين واحدة، فإذا كان الأمر هكذا فما تصنع؟ أو كيف يصح لي أن أخطئ قائلاً؟ ولهذا لا يصح خطأ من أحد فيه، وإنما الخطأ في إثبات الغير وهو القول بالشريك، فهذا القول بالعدم، لأن الشريك ليس ثم، وذلك لا يغفره الله، لأن الغفر ستر، ولا يستر إلا من له وجود، والشريك عدم فلا يستر. فهي كلمة تحقيق ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾<sup>٥٩</sup> لأنه لا يجده، فلو وجده لصح وكان للمغفرة عين تتعلق بها، وما في الوجود من يقبل الأضداد إلا العالم من حيث ما هو واحد، وفي هذا الواحد ظهرت الأضداد، وما هي إلا أحكام عين الممكنات في عين الوجود التي بظهورها علمت الأسماء الإلهية المتضادة وأمثالها " (٥٥) .

ولدى قوله عز وجل: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾<sup>٦٠</sup>، قال ابن عربي: "لأنه لا ينطق إلا عن الله، بل لا ينطق إلا بالله، بل لا ينطق إلا الله منه فإنه صورته" (٥٦) .

يتضح لي، من خلال تتبع اللغة التأويلية لابن عربي، مقدرته الدقيقة والعميقة على البرهنة بما تخفيه الآية القرآنية من معنى باطن ينكشف له في وقت الوجد؛ وتثبيت حقيقة كون القرآن نبأً فياضاً لا تنفذ حقائقه الإلهية. وعليه فإن التأويلات الصوفية لابن عربي قد تبدو غريبة للوهلة الأولى، بما تكشفه من معانٍ، لكنها ليست تبديلاً للمعنى الأصلي للآية. لذا أرى أن التأويلات مهما تعددت وتنوعت فهي من ثمّ تعكس موقفاً ذاتياً محضاً يتحدد بما يمتلكه ابن عربي من مواهب واستعدادات روحية، جمع فيها ولاقي بين الإشارات الخفية والمعاني الإلهامية.

- ٣ -

لقد بحث ابن عربي في المعرفة الصوفية بما يوافق ذوقه وحاله وتجربته، فوصل إلى مرتبة (العارف)، كون المعرفة الصوفية، توضح مرتبة ومقام الصوفي المعرفين طالما تعلقت به بحكم الضرورة. وبلوغ مقام المعرفة يعني امتلاك ابن عربي لنهج عام موحد يسلك نحو تحقيقه والوصول إليه، من خلال الزهد بوصفه مضموناً وقطع العلائق بالدنيا معنى وسلوكاً، إذ بهذا النهج تتحقق المعرفة الصوفية وفي الوقت نفسه يعدُّ مقدمة صادقة نحوها.

في الوقت الذي يفرق فيه ابن عربي بين العلم والمعرفة، حينما ينظر إلى العلم بأنه علمُ الألوهية، وعلمُ الذات، وعلمُ نسبة الألوهية إلى الذات، وكل علم لا يلزم منه العلم بالآخر؛ بينما يعدُّ مدار المعرفة لهذه العلوم الثلاثة، وهي المعرفة الحقيقية به سبحانه، جاعلاً من العلم ابتداءً للمعرفة<sup>(٥٧)</sup>. يفهم من موقف ابن عربي أن صفة العلم هي عينٌ للذات الإلهية<sup>(٥٨)</sup>. في الوقت الذي يرى في العلم الإلهي علماً غير

متناهٍ وقديم<sup>(٥٩)</sup>، وينفرد في إلغاء صفة الجهل عن العلم الإلهي جملة وتفصيلاً<sup>(٦٠)</sup>. بينما مضمون العلم الإلهي لديه هو (الوجود) لتفسير وجود الموجودات<sup>(٦١)</sup>. ولكن ذلك لم يمنعه من النظر إلى العلم الإلهي من منظور التجربة الصوفية كونه تذكراً لمشهد الميثاق<sup>(٦٢)</sup>.

ومن جانب آخر فإن ابن عربي يميز بين العالم والعارف من خلال تعريفهما، فالعالم هو من أشهدهُ الله سبحانه ألوهيته، "و لم يظهر على حال" فصار "العالم حاله"، في حين العارف هو من أشهدهُ الله سبحانه عليه "فظهرت الأحوال على نفسه" فحاله المعرفة<sup>(٦٣)</sup>.

والعارف في الفكر الصوفي هو من عرف الله عزَّ وجلَّ معرفة به ومنه وعنه وله سبحانه. والمستمد أصلاً من تجربة معرفية ومعاناة حقيقية للمعرفة الصوفية، فكان سبب تسمية الصوفي العارف بـ(العارف). وهو لدى ابن عربي "من يرى الحق ... عين كل شيء"<sup>(٦٤)</sup>.

ومما تقدم؛ فإن معرفة الله عزَّ وجلَّ معرفة مباشرة - كونه حقيقة تعرف - موضوعاً للمعرفة في الفكر الصوفي، إذ تبحث هذه المعرفة إما بالبرهان وإما بالشهود والعيان، وتعرف إما بالقلوب والنفوس أو بالعقول. وهو ما تشير إليه، وتدلل عليه وتعبّر عنه تصريحات الصوفية ونصوصهم وأقوالهم ومنهم ابن عربي<sup>(٦٥)</sup>. ويرى ابن عربي أن تحقق المعرفة بالله تتم عبر صفات السلب أي "نفي ما لا يجوز عليه سبحانه"<sup>(٦٦)</sup> "لا من حيث الإثبات" وهو ما تعرفه العقول من وجود الله<sup>(٦٧)</sup>.

ويعدّ ابن عربي من المتصوفة الذين جعلوا من القلب مصدر معرفته سبحانه، منطلقاً من قول رب العزة في الحديث القدسي: "ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن"<sup>(٦٨)</sup>. للدلالة على وسع الحق لحقيقة القلب، ووسع القلب لمعرفة الحق<sup>(٦٩)</sup>. ويتخذ ابن عربي من

الاستعداد الروحي شرطاً لتحقيق المعرفة في القلب، فبه تتم معرفة "أسرار الغيوب" وتقبل "تنزلات الغيوب" (٧٠). فهو قلب إذن بما يحمل من معرفة إلهية (٧١). وهو في الوقت نفسه موضع مكاني ومحل له سبحانه تسكن فيه معرفته (٧٢). وحياء القلب أصلاً في معرفة الله وبه وإليه وله (٧٣). في مقابل إقرار ابن عربي بعجز العقل عن بلوغ كنه معرفة الله عزّ وجلّ (٧٤).

فإن الله لا يعرف بالعقل إذ لا دليل له منه عليه (٧٥). ولكن ذلك لم يحل دون بحثه في ماهية العقل ومراتبه للوصول إلى تحديد العقل العارف لله (٧٦). لهذا فإن ابن عربي يربط بين العلم والعقل من جانب، وبين المعرفة والقلب من جانب آخر، من خلال التمييز بينهما. فالعلم مظهر العقل، وهو ما يظهر للعقل من أدلة للأمر المراد بالعلم به، بينما المعرفة هي معرفة الله عزّ وجلّ ومكانها القلب (٧٧).

ويتوقف ابن عربي لدى مفهوم البصيرة الصوفية التي هي لطيفة ربانية مدركة باطنة صادقة، تنكشف لها الحقائق واضحة بعد زوال الحجب عنها. فهي (النور) لدى بعض المتصوفة (٧٨) وهي (القلب) لدى البعض الآخر (٧٩)، بينما هي (العين) لدى ابن عربي. فقد لاحظتُ عبارة "عين البصيرة" في الفكر الصوفي كتعبير عن البصيرة الصوفية، بدلالة انكشاف الحقائق للصوفي فيشاهدها بعين البصيرة الباطنة كما يشاهد المحسوسات بالعين الباصرة الظاهرة (٨٠). لذلك صرح ابن عربي بأن الصوفي يرى الحق في الدنيا بالبصيرة، وسيراه في الآخرة بالبصر (٨١). في الوقت الذي وردت فيه هذه الدلائل الثلاثة مرتبطة معاً في تعبير ابن عربي: "وله القلب ... عين بصيرة ... تنظر بالنور الذي يهدي به" (٨٢).

ومن جانب آخر فإن المعرفة الصوفية (معرفة الله) لدى ابن عربي هي معرفة ذوقية تارة، وتارة هي معرفة كشفية، وتارة هي معرفة إلهامية. فالمعرفة الذوقية المستمدة تسميتها من مصطلح (الذوق)

الصوفي وهو "أول مبادئ التجليات الإلهية" (٨٣) لدى لابن عربي. وهي معرفة ناتجة عن التجلي الإلهي في قلب الصوفي، تغمر نفسه وكيانه، فيجدها حساً ويدركها ذوقاً (٨٤)، لذلك لا تدخل تحت حد، ولا يقوم عليها دليل، إلا لمن ذاق وعرف هو من يصف ويعبر، لأنه كوشف، فشهد (٨٥).

استنتج إذن، أن المعرفة الذوقية هي معرفة قلبية تنهض على التأمل الباطني، والتذوق المباشر للمعارف الربانية، لا استدلال منها، ولا برهنة عقلية عليها. إلى جانب تأملي في النصوص الصوفية لابن عربي عن الذوق والمعرفة قادنتني إلى وجوب التفريق والتمييز بين الذوق كحال (تجربة) للصوفي وبين الذوق (كمعرفة) حاصلة له نتيجة لحاله. ومكنني القول: إن النصوص الصوفية تعتمد (الذوق) كمصطلح وحال أكثر مما تفصح عنه كمعرفة ومضمون.

ويعدُّ ابن عربي الذوق علماً (العلم الذوقي) وهو العلم الصحيح "لا عن فكر" بل عن قوى، انطلاقاً من قوله عز وجل في الحديث القدسي: (كنتُ سمعه وبصره) والسمع والبصر قوى للصوفي، وكل "ما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلاً" (٨٦).

وأما المعرفة الكشفية فهي المعرفة المستمدة من المصطلح الصوفي (الكشف). إذ يحدد ابن عربي دلالة المشاهدة للمعرفة الكشفية عبر إقرار الصلة الارتباطية الوثيقة بينهما، والتعبير عن هذه الصلة بصورة صريحة في تجربته الصوفية. ويرى فيها دليلاً على اقتران الكشف بالمشاهدة، وعلى أن الكشف يؤدي إلى المشاهدة (٨٧). ومع ذلك فهو يضع حدوداً فاصلة لإقرار الفرق والتمييز بين المعرفة الكشفية والمشاهدة الصوفية. ففي المعرفة الكشفية يدرك الصوفي الموجود الحقيقي المطلق (الله) مع "المعاني المتمثلة للحقائق الإلهية" إدراكاً معنوياً

(شعورياً)، بعد رفع الحجب الحائلة دونه بالمجاهدة والرياضة مع التخلّص عن كل شيء في سبيله. وفي المشاهدة الصوفية يدرك الصوفي الماهية الموضوعية للحقائق الإلهية إدراكاً موضوعياً. لذا يعد الكشف لديه أكمل من المشاهدة. ويعد الكشف في الوقت نفسه هو منهج المعرفة الممكنة لإدراكه سبحانه في الحياة الدنيا<sup>(٨٨)</sup>. إلى جانب ما سبق تفرّد ابن عربي في رؤيته للكشف الصوفي وما يؤدي إليه من معارف وعلى وفق تعلقاته، فهو تارة كشف عقلي (نظري)، وتارة كشف نفساني، وتارة كشف روحاني، وتارة كشف رباني<sup>(٨٩)</sup>. وبذلك تصبح المعرفة الكشفية لديه هي المعرفة الحقّة<sup>(٩٠)</sup>. مما يدل على تميز ابن عربي في الدلالة عليها والنهج المؤدي إليها، وفقاً لحاله وذوقه وتجربته، وفي تعبيره عنها.

يرى ابن عربي القلب موضوع الكشف الصوفي بحضور ما يستتر على الفهم فيه "وكانه رؤى عين"<sup>(٩١)</sup>. وفي الوقت نفسه دلالة على كون هذه المعرفة هي معرفة إيمانية كونها عطاء ربانياً ذاتياً لا معرفة فكرية<sup>(٩٢)</sup>. لذا فهي أعلى معرفة لديه وليست أعلى منها معرفة طالما تحققت بالكشف<sup>(٩٣)</sup>. ويتضح كذلك لدى ابن عربي حينما يقر بأنه سبحانه يطلع الصوفي كشافاً على حقائق الأشياء<sup>(٩٤)</sup>، بنور في القلب مستمد من نور الذكر الدائم له سبحانه في كل حال<sup>(٩٥)</sup>. وهكذا يصبح الله سبحانه هو الفاعل الحقيقي لهذه المعرفة من وجهة نظر ابن عربي<sup>(٩٦)</sup>.

بينما المعرفة الإلهامية هي معرفة دالة على النهج التوفيقى بين الحقيقة والشريعة لدى ابن عربي، على الرغم من كونه قد أوجز الكلام فيها؛ لأنه سبحانه لا يلهم نفس الصوفي بما هو مضاد لشريعته، ومن ثم فإن الإلهام مصاحب بالضرورة لـ "الفضيلة والكمال" واستقامة الأخلاق<sup>(٩٧)</sup>.

على أن تحقق المعرفة الصوفية في نفس الصوفي، سواء أكانت معرفة ذوقية أو معرفة كشفية أو معرفة إلهامية، يقتضي منه تحديد ماهية النفس في تجربته، طالما عدت التجربة نهجاً خاصاً للنفس الصوفية نحو الله عز وجل، مؤسساً على المنطلق المعرفي في معرفة النفس معرفة الرب. فهي إذن النفس العارفة به سبحانه. ومعناها لدى ابن عربي هو الإنسان بالحقيقة، أي النفس أو الذات. هي "جوهر فرد"، روحاني بسيط، قائم بالذات له قدرة من الكمال والسمو ما دامت مخلوقة على صورة الإله. وعليه فقد جبلت على معرفة الله سبحانه. هذه المعرفة المتأتية من كمال استعداد النفس المعرفي، إذ بسموه سمو النفس عبر تحقيق معرفة الرب. ولذلك يصبح الإنسان خليفة الله في الأرض مادامت نفسه صورة إلهية. وهي النفس الناطقة المحققة لمعرفة الله بما تمتاز به من قدرة على التفكير والتدبير والادراك والروية<sup>(٩٨)</sup>. هذا هو التصور الصوفي للنفس لدى ابن عربي، في حين يبدو التصور الفلسفي في نظرته إلى النفس من خلال تعداده قوى هذه النفس وموضع كل قوة منها، ويحصرها بتسع قوى، وهي: القوة الذاكرة والعاقلة والغضبية والمفكرة والوهمية والخيالية والحسية والمصورة والناطقية<sup>(٩٩)</sup>. مما يدل على مزج ابن عربي في تجربته الصوفية وفكره، بين التصورين الصوفي والفلسفي للنفس.

ومن جانب آخر فإن الارتباط الوثيق بين معرفة النفس ومعرفة الرب يرتكز لدى ابن عربي، على قوله (صلى الله عليه وسلم): (من عرف نفسه فقد عرف ربه)<sup>(١٠٠)</sup>. لبيان أن معرفة الله تتحقق عن طريق معرفة الغرض من الخلق القائم في الكثر المخفي<sup>(١٠١)</sup>، وأن الإنسان هو "العالم الأصغر" و"على صورة الرحمن"، لذا انطوت فيه أسرار الكون. ففي معرفته لنفسه معرفة لله (العلة الأولى)<sup>(١٠٢)</sup>. وإلا -وعلى



وفق دلالة الضد - فهو جاهل بنفسه وربه<sup>(١٠٣)</sup>. وهكذا تصبح معرفة النفس طريقاً إلى معرفة الرب، لأن من عرف نفسه حق المعرفة، لا بد من أن يعرف ربه كذلك حق المعرفة.

فابن عربي إذن يجعل من "معرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه" ويجعل من "معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه"<sup>(١٠٤)</sup>. ويتضمن منظوره المعرفي، من وجهة نظري، دلالة الوحدة الوجودية، حينما يُقرُّ أن النفس ليست "بغير لهوية الحق"، بل "عين الهوية"<sup>(١٠٥)</sup> وهكذا تعد معرفة النفس لله والمتحققة "بكشف ما وراء الحجب... والفناء في مصدرها"<sup>(١٠٦)</sup> مرتبة معرفية لا يتم كمالها إلا بمعرفة الرب، ودليلاً على تعلق معرفة الله بمعرفة النفس، لأن تحقق التعلق المعرفي للصوفي مرتبط بما وصل إليه من الأحوال واجتاز من مقامات، مع ما تمتع به من استعداد وعقل وإيمان<sup>(١٠٧)</sup>.

وإذن فإن هذه المعرفة مرتبطة من وجهة نظر ابن عربي بالميثاق القرآني مدلول الآية: ﴿إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾<sup>(١٠٨)</sup>. إذ لاحظت التعبير المعرفي الضمني لدلالة الميثاق القرآني لدى ابن عربي عبر إقرار "العارف الرباني بالسبق الإلهي المحقق"<sup>(١٠٩)</sup>.

إلى جانب ما يبدو من صلة وثيقة بين المعرفة الصوفية والحب الإلهي لدى ابن عربي متحققة من خلال الحديث القدسي: (كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فِيهِ عَرَفُونِي). فالحب الإلهي هو عين الحب الإنساني من خلال معرفة الوحدة الكاملة في الأشياء، حيث يكون العبد مظهراً للحق، والحق مظهراً للعبد. وعليه فالمعرفة والحب يظهران لدى ابن عربي في نظام صوفي واحد متناسق<sup>(١١٠)</sup>.

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن عربي يربط بين مفهوم الفناء والاتحاد

الصوفيين. بمفهوم الحب الإلهي منطلقاً من كون الاتحاد بالله هدف الصوفي وغاية تصوفه لما فطر عليه الإنسان من حب إلهي. فالحب الإلهي أساس الاتحاد الصوفي والسبيل إلى معرفة الله. ولا يعني لدى ابن عربي تلاشي الصوفي شخصياً وعلى وفق ما كان متحققاً ومتعارفاً عليه لدى الصوفية العرفاء، ولكنه يعني التحقق من وجوده منوط بالله. لذا يبدأ الصوفي من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهي إلى الفناء المطلق في الله، هذا الفناء الذي يؤدي إلى اختفاء الصوفي وتلاشيهِ متحداً اتحاداً كاملاً بالله وهذا هو الاتحاد الروحاني الذي يتأتى عن الحب الإلهي، من وجهة نظر التجربة الروحية لا النظر المجرد. فالله هو الذات التي تبصر بعين الصوفي، ويصبح الصوفي إنساناً مستغرقاً في الله. وهكذا يكون الحب الإلهي الأساس الذي ينطلق منه الصوفي إلى الاتحاد بالله ويؤدي إلى معرفة الله<sup>(١١١)</sup>.

-٤-

بحث ابن عربي في مفاهيم الوحدة والكثرة (الواحد والكثير) ومجالات ظهورهما، على الرغم من غلبة الطابع الفلسفي عليه في مقابل الطابع الصوفي. للدلالة على تأثره المباشر بالفكر الفلسفي ومباحثه من جانب؛ وعلى ما يعنيه الواحد في حياته الصوفية، والوحدة وما تتضمنه من أبعاد تمسه فكراً وتأملاً ونظراً، حالاً (تجربة) ووجوداً، من جانب آخر.

والله عز وجل هو (الواحد) لدى ابن عربي، وإلا لم تثبت الوجدانية له، وإن ظهرت الموجودات (الكثرة) فإنما وجدت بوجوده، ولو لم يكن لم تكن<sup>(١١٢)</sup>. وما يلفت النظر إلى ابن عربي ربطه بين الوحدة والكثرة بفكرة التثليث المسيحية وبالأرقام (الأعداد الفردية)،

أما فكرة التثليث فهو يربطها بالوحدة الإلهية عبر نوع من العلاقات الثلاثية تقوم على الذات الإلهية؛ الإرادة الإلهية والكلمة الإلهية. إذ هي متحدة في الله سبحانه وهي واحدة فيه. وهو يستند في ذلك إلى فكرة العدد (٣) كأساس ميتافيزيقي لهذا التثليث. فالعدد (٣) هو الأصل في الأعداد الفردية ذلك لأن العدد واحد لا تفسر به الكثرة في العالم. وهنا فإن العدد (٣) أقل الأعداد الداخلة في الكثرة<sup>(١١٣)</sup>.

والواحد لدى ابن عربي من حيث الذات غير متكرر، ولكنه متكرر من حيث التجلي في الصور المتعددة. للدلالة، من وجهة نظري، على ما يقيم من ارتباط بين المنظور الصوفي ممثلاً باصطلاح الجمع والفرقة، وبين المنظور الفلسفي ممثلاً باصطلاح الوحدة والكثرة. فالجمع يؤدي إلى الكثرة والفرقة تقود إلى الوحدة<sup>(١١٤)</sup>. ومهما يكن فإن ابن عربي يؤسس بنيانه الفكري الأنطولوجي على دعامة أساسية هي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها، متكررة عبر تجلياتها وفروضاتها. وبموجب ذلك تتضح الصلة بين الواحد والكثير من خلال إيجاد الواحد الحق الكثرة الوجودية (العالم والموجودات) منفصلة<sup>(١١٥)</sup>.

ويرى ابن عربي في دلالة التوحيد؛ يكمن الله سبحانه الواحد، وفي مضمونه الشيء الواحد، الموحد لنفسه بنفسه، وبموجبه تم التمييز بين الواحد (الواحدية) والأحد (الأحدية) في الذات الإلهية فيما بعد، وإطلاق تسمية "الموحد" على كل من لا يرى إلا الواحد (الله)، أي لا يرى الكثير (الكل) إلا من حيث هو واحد أيضاً<sup>(١١٦)</sup>.

ولهذا يقرر ابن عربي أن الوجود كله حقيقة واحدة، هي الواحد الحق، وإن الكثرة الظاهرة من الصورة والتعينات، كثرة وهمية قضى بها حكم العقل القاصر<sup>(١١٧)</sup>. وعليه فالكثرة الخارجية ما هي إلا مجالات كثيرة لحقيقة واحدة في جوهرها<sup>(١١٨)</sup>.

وقد ألمحُ إلى تمييز ابن عربي بين الأحدية والواحدية تعبيراً عن الوجود المحض من غير حساب نسبة، إشارة إلى معنى الأحدية، وفي ظهور الكثرة في الوحدة وظهور الوحدة في الكثرة إشارة إلى معنى الواحدية<sup>(١١٩)</sup>. ووفقاً لهذا التمييز يبحث ابن عربي عن أبعاده المتمثلة بـ (الوجود) و(الوحدة)، ليثبت كون الوجود مرحلة مهمة بين التوحيد والوحدة، إذ ينبعث عن التوحيد ويسعى نحو الوحدة في حلقة دائرية يدور فيها على نفسه. في الوقت الذي يرى فيه ابن عربي الواحد ظاهراً في أعيان العالم، كظهور الواحد فيما يتناهى من الأعداد، وعلى وفق المنظور الرمزي الحسابي، وهو ما يتضح بأجلى صورة في اللغة الرمزية لابن عربي، عندما يشير إلى استناد العالم إلى الله كما تستند الأعداد إلى الواحد، وإلى ظهور الله في التعينات ظهوراً لا نهائياً كما يظهر الواحد في الأعداد كلها. وكان ابن عربي يدرك، كما أرى، وجه الإشكال في ابتداء الواحد البسيط أشياء كثيرة وكيفية انبثاث الكثرة من الوحدة، فيراها من أغمض المسائل في العلم الإلهي<sup>(١٢٠)</sup>.

الأمر الذي جعل ابن عربي يقدم عرضاً مفصلاً لمشكلة المعدم (الأعيان الثابتة في العدم) في مذهبه الفلسفي العام من طبيعة الوجود. والأعيان الثابتة في العدم يفسرها ابن عربي بألفاظها، بمعنى أن الأعيان هي الحقائق والذوات والماهيات، وهي تأتي كمرادفات للموجودات المحسوسة المتعينة، وإن الثبوت (الثابتة) فمعناه تحقق الأعيان، سواء في العالم الخارجي أم في الذهن. فالأعيان الثابتة في العدم (ماهيات الموجودات) حيث وجودها منذ الأزل في العلم الإلهي وهي الحق في تجلياته وظهوره في الوجود. وعليه فإن ابن عربي عندما يقول يقدم العالم يقصد به وجوده الأزلي في العلم الإلهي القديم، السابق على وجوده المحسوس<sup>(١٢١)</sup>.

ولا بد من القول إن الوجود في تصور ابن عربي يتحقق وفق مظاهر  
عدّة ودلالات مترادفة ذات طرفين (طبيعة ثنائية) في الظاهر، وإن هذه  
الثنائيات في حقيقة الأمر ما هي إلا وجهان لحقيقة واحدة، إذ يشاهد  
في هذا التصور الوجود الواحد الحق الظاهر في كل مخلوق، بحيث لا  
يكون أحدهما مانعاً عن شهود الآخر. وهذا المظاهر الوجودية الثنائية،  
هي:

### الحق والخلق:

وهو أول مظهر ثنائي في تصور ابن عربي للوجود في فكره  
الصوفي، وضّحه بشكل جلي أثناء عرض مذهبه الصوفي في الوجود،  
إذ بين معاني مختلفة أوضح من خلالها العلاقة بين الحق والخلق، تلك  
المعاني التي صرح بها في قوله:

أقول بأنني واحد بوجدودي

وأني كثير في الوجود بوجدودي

ولا حـد لله العظيم فإنه

نزيره وتنزيه الإله حدودي

وإنني في خلق جديد بصورتي

ولست بخلق للحديث جديد

تميّت من ربي كملاً فقال

وجود الكون عين وجدودي<sup>(١٢٢)</sup>

## المطلق والمقيد:

يقرر ابن عربي أن لا موجود إلا الموجود المطلق (الله) الواجب القائم بذاته، إذا نُظر إليه كونه ذاتاً مجردة عن تجلياته ومظاهر أسمائه. وأما إذا نُظر إليه (الله) بوصفه الحقيقة الوجودية من زاوية تجلياته ومظاهرها في الوجود الخارجي، كان وجوده سبحانه مقيداً<sup>(١٢٣)</sup>.

هو النزيه الذي لا شيء يشبهه

وإن تقيّد لشيء بالجسم والجسد

هو المقيد في الإطلاق صورته

فهو الكثير بكثر ليس عن عدد

لكنه نسب والعين واحدة

هوية دعيت بالواحد الصمد<sup>(١٢٤)</sup>

فوجوده عزّ وجلّ المجرد عن النسب والإضافات والمحدثات يجعله وجوداً مطلقاً، ووجوده عزّ وجلّ المقيد يكون من خلال اتصاف ذاته بالصفات المختلفة للموجودات الخارجية، فوجوده هنا نسبي لكونه متعيناً في صور الموجودات والممكنات، متصفاً بالصفات التي يعبر من خلالها عن النسب والإضافات، ومع ذلك فإن صفاته سبحانه عين ذاته كما هي لدى المعتزلة من قبله<sup>(١٢٥)</sup>، فكانت الموجودات التي بها يكون تقيده سبحانه كلها صفات للحق وبهذا تبقى الحقيقة الوجودية واحدة وفي وجوده سبحانه مهما اختلفت أحكامها<sup>(١٢٦)</sup>.

## الواجب والممكن:

أجد أن ابن عربي في إدخاله للواجب والممكن في نظرتة إلى العلاقة بين الحق والخلق دلالة على وضوح النهج الفلسفي لديه بشكل عام، والنهج الفيضي (الصدوري) لديه بشكل خاص، متبعاً خطأ أبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) وأبي علي الحسين ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، إن ما أدخله من مصطلحات ما هي إلا مترادفات للحق والخلق؛ وكل منهم وجهان لحقيقة واحدة هي وجود الحق سبحانه<sup>(١٢٧)</sup>.

فقد نظر ابن عربي إلى (الله) على أنه واجب الوجود بذاته وكل ما عداه من المخلوقات أو الموجودات فقد عدّها ممكنات، أي ممكنة الوجود بذاته. لكن إمكان وجودها غير متحقق بذاتها في الوجود الخارجي إلا من قبل (الله) واجب الوجود. فهو بهذه الصفة أصبح واجب الوجود بالغير. وهذه الغيرية هي "غيرية اعتبارية وإن واجب الوجود بالغير ليس إلا مظهراً لواجب الوجود بالذات"<sup>(١٢٨)</sup>.

بينما الممكن الوجود هو الكائن أو الموجود الذي يتحقق خروجه من العدم إلى الوجود بواسطة واجب الوجود (الله). فالممكنات هي المعدومات أو الأعيان الثابتة. فالممكن الذي أقرّ به ابن عربي هو هذا، لا الممكن. بمعنى الموجود الحادث المتغير، بل الممكن الذي له وجود بالقوة ولا يتحقق له الوجود بالفعل إلا بواجب الوجود بالغير وهذه المرتبة لا بد منها حتى يتحقق وجود الممكنات، فهي - أي الممكنات - ضرورة غيرها في الوجود، حيث سيكون وجودها في العلم الإلهي وعندئذ يكون وجودها عين وجود الله سبحانه ويكون الوجود كله لله سبحانه ولا يغدو في الوجود سوى حقيقة وجودية واحدة هي حقيقة الحق عزّ وجلّ واجب الوجود<sup>(١٢٩)</sup>.

## التنزيه والتشبيه:

لقد نظر ابن عربي إلى الحقيقة الوجودية الواحدة من مقتضى مذهبه في وحدة الوجود، لكي يوضح علاقة الحق بالخلق. فكان منه أن نظر إليها من وجهين متخذاً موقف الوصف لتلك الحقيقة من خلال صفتين: أما الأولى فتتزيهها، وأما الثانية فتشبيها وذلك بقصد الإيضاح والتمثيل. لقد عبّر ابن عربي عن وحدة الوجود من ناحيتي التنزيه والتشبيه فذكر أن "للحق في كل خلق ظهوراً.... فالحق محدود بكل حد". وذكر أن القول بظهور الحق وتقييده تشبيه له، وأما إطلاقه وباطنه فيعني تنزيهه. وقد انطلق في بناء موقفه هذا من قوله عزّ وجلّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فتتزيه الله يعني إبعاد كل الصفات التي تلحق به سبحانه النقص والعجز وكل صفات الممكنات ولو ازماها. ولكن هاتان صفتان حقيقتان له سبحانه ويلزم عن وجود إحداها وجود الأخرى فتلازمهما ضروري، وهذا يعني عدم الاكتفاء بتنزيه الله عزّ وجلّ مع علمنا بأن الموجودات عين ذاته سبحانه (١٣٠). وعليه لا بد من تشبيهه سبحانه وفقاً لما تقدم أن الوجود لله، وما الموجودات إلا مظاهر وتجليات له، وهذا يعني اكتسابه صفاتها وصورها فتشبيه الله عكس عليه صفات الموجودات. وعليه فمعرفة العقل لله لا بد أن تكون من هذين الجانبين فلا تنزيه بلا تشبيه والعكس صحيح.

## القديم والحادث:

ويعدهما ابن عربي ضدين لم يكتمل الوجود إلا بهما (١٣١). إذ أتبين في نظرة ابن عربي للقدم والحادث نظرة ثلاثية، يوضح عبرها الصلة بينه سبحانه وبين العالم والإنسان. عندما يقرّ أن الكمال المطلق في القدم هو لله سبحانه، وأن الكمال المطلق في الحادث للعالم، في حين



أن الإنسان هو الكمال المطلق في القدم والحدوث ما دام خلقه كان على صورة الرحمن (١٣٢).

وضح ابن عربي تلك الصلة بينه سبحانه وبين العالم والإنسان من خلال نظرية الفيض، الذي يعدُّ أول من أدخلها بمنظورها الفلسفي في الفكر الصوفي في الإسلام عموماً، وفي الفكر الصوفي - الفلسفي منه خصوصاً. حينما يعدُّ الخلق (العالم وموجوداته) (عالم الإمكان) قد أوجده الله من فيض جوده وكرمه، كون الجود صفة للذات الإلهية. كدلالة على استمرار الفيض الإلهي، من جانب؛ وكون العالم حادثاً مفتقراً إلى الله في ترجيح وجوده أو عدمه لكي يتحقق العالم الممكن الأكمل من الجانب الآخر (١٣٣).

لكن الجِدَّة لدى ابن عربي، من وجهة نظري، تكمن في ربط صدور العالم بزمان آدم، بمعنى مزج الفيض بآدم، وعلى وفق ما بينه في مؤلفه (فصوص الحكم) فقرر بتحقيق فيضان:

فيض نتجت فيه المادة المستعدة لتقبل الصور (الكليات) والاستعدادات المحددة لها في العلم الإلهي.

وفيض أنتج الموجودات الشخصية (الكائنات) عبر التحقق الخارجي الظاهري لها، وإظهار النتائج المراد منها.

وهكذا يصبح مفهوم الفيض لدى ابن عربي هو الحدث، به ينتج الفضل الإلهي، نور الوجود، في كل جوهر يستقبل الكائن من دون أن يحصل انفصال بين الصورة المدركة في علم الله والله نفسه، كما تستقبل المرآة صورة الإنسان من دون أن يفصل الإنسان نفسه عن وجهه المنعكس في المرآة (١٣٤).

أخلص من ذلك إلى أن صدور الخلق لدى ابن عربي هو شبيهه بانعكاس المعلومات الإلهية على المرآة، أما آدم فهو روح العالم أو هو

بريق هذه المرأة، فالله كان قد أوجد العالم قبل آدم، ولكن وجوده لم يكن وجوداً حقيقياً بل كان ظلاً محضاً، أو وجوداً مادياً لا روح فيه ولا حياة، فلما وُجد آدم ظهر الوجود الحقيقي للعالم. وهكذا يبدو آدم ذلك المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الله به الوجود ومنحه حقيقته وباتت غاية الله من إيجاد العالم ألا وهي رؤية جوهره الخاص. فعن طريق آدم المبدأ الروحاني تحققت رؤية الله، فكانت بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين<sup>(١٣٥)</sup>. وعندها تتضح الحقيقة الوجودية وتتحقق في قول ابن عربي "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"<sup>(١٣٦)</sup>. وهو في الوقت نفسه دليل على رفض ابن عربي نظرية الخلق من العدم. بمعنى الإيجاد من العدم فلا وجود من العدم المحض. وهكذا يفصح ابن عربي عن نظرتيه إلى ظهور العالم وموجوداته عبر الفيض الإلهي المتصل اللانهائي، أصل كل وجود وسبب كل موجود.

إلى جانب ذلك فإن ابن عربي يحدد أنواعاً للتجلي الإلهي في الوجود تتمثل بتجلي الذات (التجلي الذاتي) وتجلي صفات الذات (التجلي الصفاتي) (العلمي) وتجلي حكم الذات (التجلي الشهودي) (العيني). تارة، وتارة فهو يسعى إلى صياغة نظرية للتجلي الإلهي في العالم (الوجود).

والتجلي لدى ابن عربي علم يختص بالحس، فيعرف بـ "علم التجليات" للدلالة على الخلق؛ ويتحقق في الصورة (الصورة الطبيعية) للخلق؛ لذا أمكنني القول: إن الخلق عبارة عن صور التجليات الإلهية وعندئذ يتحقق لله سبحانه تنوع صور الخلق بتنوع صور التجلي<sup>(١٣٧)</sup>. ويعرف بـ "التجلي الصوري"<sup>(١٣٨)</sup>. علماً أن التجلي الإلهي على الخلق في الوقت نفسه لا متناه، وغير متحقق بالذات الإلهية وإنما تحققه بالصفة الإلهية تارة، وتارة بالإثم الإلهي<sup>(١٣٩)</sup>.

إذن فالعالم في منظور ابن عربي عبارة عن تجلٍ إلهي في صور الأعيان الثابتة، حيث "يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان" (١٤٠). وهكذا يتضح لي الربط الوثيق بين التجلي والخلق (العالم) بدلالة الخلق الجديد المتحقق وعلى وفق كل تجلٍ في البناء الفكري الوجودي لابن عربي (١٤١).

أما ما يسترعي النظر فهو تحديد ابن عربي لأول زمان للتجلي الإلهي على الوجود ألا وهو يوم السبت حيث عدّه يوم راحة الخالق بعد الفراغ من الخلق. وكأنه بذلك يحدد أوقاتاً للتجليات الإلهية فيما بعد (١٤٢). وهو ما تفرد به عن سواه في الفكر الصوفي في الإسلام.

ومن جانب آخر يقرُّ ابن عربي بأن الحق سبحانه لا بد من أن يتجلّى في أعلى صور الوجود وأكملها ألا وهو الإنسان. وعليه أصبح الإنسان أكمل متجليات الحق (١٤٣). لأن الله خلقه على صورته وجعل من هذه الصورة مجلّى له. وإذن فإن الحق لا يرى "في تلك الصورة إلا نفسه"، أي أن الحق لم ير في صورة الحق (الإنسان) إلا الحق (١٤٤).

وهكذا فإن التجلي الإلهي يقع في الصورة الحسنة في عالم التمثيل متحققاً في الإنسان (١٤٥). لذا قيل إن التجلي الإلهي هو "تجليات صور" أو "في صور" (١٤٦). كما لاحظتُ أن ابن عربي يحدد وقتاً (زماناً) يتجلّى فيه الله سبحانه للصوفية من عباده عبر الزمان (الوقت) الوجودي ألا وهو الليل "زمان السكون تحت مجاري الأقدار" لذا كان "المقدم في الكتاب العزيز على النهار في كل موضع" (١٤٧).

والتجلي وعلى وفق ما ورد من معنى لدى ابن عربي ما هو إلا فكرة الفيض الفلسفية مصبوغة بالصبغة الإسلامية. فبالفيض أظهر الله وأبرز الأشياء من وجود ذهني إلى وجود عيني، مفسراً وجود الموجودات والعالم "بالتجلي الإلهي الذي لم يزل ولن يزال وظهور

الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور " فيكون كل ما في الكون من مخلوقات كثيرة مختلفة ليس إلا مظهراً من مظاهر تجليات الذات الإلهية، لأنه سبحانه شاء أن يظهر الخلق عامة والإنسان خاصة ليرى ويعرف نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأساؤه أو ليرى تعيينات أسمائه في مرآة العالم (الوجود الخارجي)، فظهر بذلك الكنز المخفي إلى الوجود بدلالة الذات الإلهية المطلقة المجردة عن النسب والعلاقات والمظاهر، فكشف عن نفسه من ناحية تقيدها وتعيينها، وليس من ناحية إطلاقها وتجردها. فخلق الله الخلق ليعرف به (١٤٨).

ولله، وفق الحديث القدسي (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني)، وجودان:

وجود في ذاته، تتجلى الذات الإلهية من خلاله عن طريق أسمائه ويظهر في الأعيان تجلياً أو ظهوراً لا كثرة فيه، يطلق عليه وجود (الحضرة الأحدية).

ووجود يتجلى فيه سبحانه بالكثرة في العالم الحسي ثم يبلغ ممامه في الإنسان من حيث هو خليفته في خلقه. وهو (التجلي الشهودي). وعليه فإن سبب كل وجود، هو فيض إلهي دائم يعبر عنه بالتجلي الإلهي. وكان الفيض هو التجلي باصطلاح ابن عربي. وبموجب ذلك يظهر لنا التجلي الإلهي (الفيض الإلهي) على شكلين:

الفيض الأقدس: وهو سابق في منطق النظام الوجودي، لا في الواقع لأنه تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة. فهو أول درجة من درجات التعينات في طبيعة الوجود المطلق، كتعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية، كونها مجرد قوابل للوجود، فسميت بالأعيان الثابتة للموجودات.

والفيض المقدس: الموصوف بالتجليّ الوجودي أو تجليّ الواحد في صورته الكثيرة الوجودية فهو ظهور الأعيان الثابتة في العالم المعقول إلى العالم المحسوس أو هو ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعل وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي<sup>(١٤٩)</sup>.

أَبَيِّنُ إِذْنُ فِي الْفَيْضِ الْأَقْدَسِ تَجَلِّيَ الْحَقِّ سَبْحَانَهُ بِذَاتِهِ فِي الصُّورِ الْمَعْقُولَةِ لِلْكَائِنَاتِ، فِي حِينِ الْفَيْضِ الْمَقْدَسِ هُوَ تَجَلِّيَ الْحَقِّ فِي صُورِ الْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ لِلْمَوْجُودَاتِ، وَلِذَلِكَ عَدَّ دَرَجَةَ ثَانِيَةً مِنْ دَرَجَاتِ التَّعْيِينِ فِي طَبِيعَةِ وَجُودِ الْحَقِّ الْمَطْلُوقِ<sup>(١٥٠)</sup>. وَفِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ فَإِنَّ فَيُوضَاتِهِ سَبْحَانَهُ الْمَقْدَسِ مِنْهَا وَالْأَقْدَسِ تُعَدُّ تَجَلِّيَّاتٍ فِي صُورَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ لِحَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ هِيَ الْحَقُّ، حَيْثُ عُرِفَ مِنْ آثَارِ خَلْقِهِ، وَهِيَ الْغَايَةُ مِنَ الْخَلْقِ.

ويوضح ابن عربي التجليات الإلهية من خلال مؤلفه (الفتوحات المكيّة) حيث قسمها وفق منظور رباعي إلى معلومات تعكس تجليّ الحق<sup>(١٥١)</sup>.

على أن التجليّ الإلهي لدى ابن عربي هو تجليّ أزلي أبدي متحقق بظهور صفات الحق وأسمائه في عالم الوجود. ووفقاً لما سبق استوقفت أسماء الله الحسنى ابن عربي فحاول ربطها بالعوالم المختلفة وحقائقها، حتى تحقق من كونها تسعة وتسعين اسماً، وعدّها جميعاً لإسم الأعظم له سبحانه، بحيث دخلت مختلف أرجاء الكون، لأن كل اسم من أسمائه تجلّى له، وفيض عنه وهذا من جانب، ومن الجانب الآخر يعدّ وقوفه على أسماء الله سبحانه دلالة على ما مثله من معان في كل حرف من حروفها. لذلك أصبح عالم الحروف، حقيقة واحدة هو الحق الظاهر للعالم بالحروف؛ وصارت الحروف في الوقت نفسه

خالقة للكلمات التي لا نهاية لها ومقابلة للموجودات غير المتناهية  
أيضاً (١٥٢).

-٥-

تعدُّ وحدة الأديان من المفاهيم الصوفية للتعبير عن دلالة الوحدة  
والكثرة في الفكر الصوفي في الإسلام، إذ تنطلق الدعوة إليها من النظرة  
للألوهية والتوحيد. ومنظور يثبت له سبحانه هوية هي غيب وبطون،  
وآنية هي شهادة وظهور، فهو ليس غيبة غير شهادته ولا شهادة غير  
غيبته، وليس باطناً من جهة، ظاهر من أخرى. بل إن ظهوره عين  
بطونه، وبطونه عين ظهوره، وهو ما تقتضي ألوهيته سبحانه في الفكر  
الصوفي لدى ابن عربي. ولابن عربي الفضل في ترسيخها ودعمها  
وتقويتها بتأسيس نظرية عليها، حيث اتخذ من مبدأ الحب الإلهي  
أساساً له في بناء نظريته في وحدة الأديان حين أنشد:

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه، فالحب ديني وإيماني (١٥٣)

وهو مبدأ يقر بوجود طرفين، هما: المحب والمحبوب، ولأن  
الحب في منظوره تقديس، لذا صار أساس العبادة وخلاصة النحل  
جميعاً ولولاه لما عبد شيء. وأما المحبوب الحق فهو الإله المتجلي في  
صور جميع المعبودات، وهو الواحد وإن تعدد في مجاله وصوره.  
وبالحب يلتقي الناس عند عبادة واحدة وإن فرقت بينهم الأديان (١٥٤)،  
وكان الحب يؤدي إلى دين عالمي لا يقف عند حدود.

أبينُ إذن أن ابن عربي يحاول أن يتخطى المستوى الظاهر للأديان  
لينفذ إلى لب شعائرها وعباداتها وهو التوحيد، وعبادة إله واحد هو

الموجود الحق، الكامن وراء الظواهر والأديان. والغاية الحقيقية من عبادة الإله الواحد هي التحقق بوحدة ذاتية. وهكذا أصبحت وحدة الأديان لدى ابن عربي محتوى للأديان السماوية جميعاً<sup>(١٥٥)</sup>. وفي الوقت نفسه يصبح إله ابن عربي في وحدة الأديان غير إله الأديان والمعتقدات، فهو إله لا يحصره قيد ولا تحده صورة ولأنه المعبود على الحقيقة، المحبوب على الحقيقة<sup>(١٥٦)</sup>. إلى جانب ما تقدم، ميز ابن عربي بين الحق في مرتبة الألوهية المطلقة وهو المعبود الحق، لأنه يعبد بذاته، وبين الحق في مرتبة تجلياته ومراتبه وصوره الكونية حيث يعبد بها حسب معتقد كل إنسان سواء أكان سماوياً أم غير سماوي، وثنياً أم غير وثني. وهو يتوافق مع القول إن جوهر نظرية وحدة الأديان لدى ابن عربي يتمثل بـ "لا معبود بحق إلا الله" في ميدان الدين، يقابل "لا موجود بحق إلا الله" في ميدان الميتافيزيقا.

والعارف على وجه الخصوص يحاول الوصول إلى هذه الحقيقة والتحقق بها والوقوف على معناها الكلي. وعندئذ تبدو له حقيقة الأديان المتكثرة في وحدة الإله، فيصبح قلبه متمثلاً لجميع المعتقدات والعبادات في الله ومرآة تنعكس عليها صور الوجود بحق. وقد عبر ابن عربي عن مضمون فكرته في بيتين شعريين، هما:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف وقرآن<sup>(١٥٧)</sup>

لكن ابن عربي لم يكتف بما حقق من مضمون في نظرية وحدة الأديان، بل أراد أن تكون في الوقت نفسه أساساً للوصول إلى مرتبة الولاية. فصرح أن الأديان السماوية كاليهودية والنصرانية والإسلام

تعد فقط الوسائل والوسائط لبلوغ مرتبة الولاية، لحفاظها على الوحي الإلهي المنزل عبر القرون الطويلة، وهي أيضاً في نظره تؤلف في حقيقتها وجوهرها ديناً واحداً وإن عُدَّ الإسلام خامها<sup>(١٥٨)</sup>.

-٦-

ابتدعت تسمية وحدة الإنسان عبر تأملي النصوص الصوفية لابن عربي، كمصطلح حقيقي لمضمون الهدف الصوفي المعبر عنه بتسمية (الحقيقة المحمدية) و(الإنسان الكامل). وأجدُ في الحديث: (كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين) المنطلق الفكري الصوفي للبحث عن هذه الوحدة كونه يعدُّ نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبدأً أزلياً وكلمة سابقة وأول الخلق. لهذا كانت الحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي لابن عربي أول مخلوق لوجود حقيقته صلى الله عليه وسلم قبل الخلق كله في الهباء (أول الخلق) فلما تجلَّى الله بنوره على ذلك الهباء— وحيث كان تقبل كل شيء للنور على حسب الخلق منه من جانب؛ وإذ لم يكن أحد أقرب إلى النور من حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم من الجانب الآخر، أصبح صلى الله عليه وسلم مبدأ ظهور العالم وأول موجود<sup>(١٥٩)</sup>.

وعليه فإن الحقيقة المحمدية لا تفضي إلى التآليه، وإنما هي صلة بين الألوهية والمألوهية، بين الربوبية والمربوبية، وبرزخ بين الوجود (واجب الوجود)، وبين الإمكان (ممكّن الوجود). ومن ثمَّ أعدها صياغة صوفية جدلية بين المطلق والمتعين، بين الكلي والفردي، بين القديم والحادث، بين اللامتناهي والمحدود، يرتفع بها الفردي المتعين الحادث المحدد صوب المطلق القديم اللامتناهي، بفضل الصفاء الروحي والاصطفاء الإلهي.



والحقيقة المحمدية من جانب آخر، هي بحث عن الفهم لها بدلالة الإنسان الكامل، مما يؤكد ارتباط الحقيقة المحمدية بنظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي في الإسلام، هذه النظرية الهادفة إلى إرساء موقف صوفي للشخصية الإنسانية ينزع نحو تقديس الإنسان وكونه صورة وأنموذجاً للحق، حيث تضمن الفكر الصوفي لابن عربي رؤية إبداعية لهذه النظرية. فهي (الروح المحمدي) لديه. مع تفسيره الحقيقة المحمدية وفقاً للحروف اللغوية إذ بموجبها تم توضيح أبعاد الحديث: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين) من خلال خلق آدم على حروف اسم محمد صلى الله عليه وسلم، حتى توجب سجود الملائكة له<sup>(١٦٠)</sup>.

ينطلق ابن عربي في بناء نظريته في الإنسان الكامل، من نظرية الإله الإنساني الحلاجية<sup>(١٦١)</sup> القائمة على المزج بين اللاهوت في الناسوت في الطبيعة الإنسانية. إذ أخذ هذه الفكرة الحلاجية، ولكنه عدّ اللاهوت والناسوت وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة. فإذا نظر إلى هذه الحقيقة من خلال صورتها الخارجية سميت ناسوتاً وإذا نظر إلى حقيقتها سميت لاهوتاً، فهاتان الصفتان متحققتان لا في الإنسان وحده بل في كل موجود من الموجودات، إذ ترادفان صفتي الباطن والظاهر أو الجوهر والعرض. وبما أن الله سبحانه يتجلّى في جميع صور الوجود فلا بد أن يتجلّى في الإنسان، وهو أعلى صور الوجود وأكملها. فالإنسان إذن أكمل متجلّيات الحق لأنه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه. ومع ذلك فقد ميّز ابن عربي في الإنسان بين طبيعتين: طبيعة الإنسان الحادث، وطبيعة الإنسان الأزلي الأبدى، حيث يعد من خلالها علة في وجود الكون<sup>(١٦٢)</sup>.

إن ما يسترعي النظر هو تضمين ابن عربي نظريته في الكلمة في صلب نظرية الإنسان الكامل ليرى فيه "إنسان عين الوجود" وعلى صورة أنموذجية عدت هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في

المخلوق<sup>(١٦٣)</sup>، وكدلالة تعبيرية عن الصلة القائمة بين الكلمة وبين الإنسان من خلال منظورين:

منظور فكري لنظرية الكلمة: حيث يتضح من خلاله المعنى المتبادل لصلة الكلمة بالإنسان عندما ترد الكلمة بمعنى الإنسان الكامل، وعندها يعد الإنسان الكامل عبارة عن الكلمة كونها مجموع تجليات الأسماء الإلهية. وقد عبر ابن عربي عن هذه الكلمة بـ (الحقيقة الآدمية) و(الحقيقة المحمدية) و(الحقيقة الإنسانية).

منظور صوفي لنظرية الكلمة: المعبر عنه بمصطلح الحقيقة المحمدية، حيث يعد الإنسان الكامل فيه أسمى المظاهر الإلهية المتجلى في الحقيقة المحمدية، كون هذه الحقيقة حاوية للحكمة الإلهية ومنها توزعت في الأنبياء، وبها تم تجلّي الله في العالم. وبذلك تصبح الكلمة في هذا المنظور معبراً للوجود من الله الحق إلى عالم الحس المتعين. ومن نوره استمد جميع الأنبياء والأولياء إلهامهم الروحي<sup>(١٦٤)</sup>.

ومن الجانب الآخر فقد نظر ابن عربي إلى الحقيقة المحمدية من خلال الحديث: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين) حينما عدّ هذه الحقيقة أصلاً يستمد منه كل علم إلهي، ومنبعاً للوحي والإلهام. لذا يكون كل نبي تحت تأثير اسم الله الجامع للأسماء الإلهية كلها. وعندئذ تصبح الحقيقة المحمدية مجالي الواحد الحق، وتصبح أرواح الأنبياء والأولياء بعض مجالي الحق في الحقيقة المحمدية<sup>(١٦٥)</sup>. مما يؤشر تجلّي الحق في صورة محمد صلى الله عليه وسلم الروحية الكلية قبل خلق آدم، فكان وجوده صلى الله عليه وسلم قبل وجوده الزمني في صورة النبي المرسل. فوجوده صلى الله عليه وسلم (الحقيقة المحمدية) مجلّي للخلق ظهر فيه الحق<sup>(١٦٦)</sup>، إذ من خلاله يكون الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه<sup>(١٦٧)</sup>.

أُتبيّنُ إذن أن الإنسان الكامل بدأ بآدم وختم بمحمد صلى الله عليه وسلم "فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر المتعين بالوجود الخارجي في صورة إفراده، فمحمد هو الإنسان الباطن المتعين في العالم المعقول"<sup>(١٦٨)</sup>. وبموجب هذه الفكرة يصبح الإنسان الكامل خليفة الله في أرضه. علماً أن محمد صلى الله عليه وسلم في صورته الإنسانية هو الإنسان الكامل في الأرض، حيث ختمت به النبوة، من دون الولاية وعلى وفق ما يرى ابن عربي، وما يفهم منه، بأن الولاية مقام يمكن أن يكون لرسول أو لا يكون، هذا من جانب، ومن الجانب الآخر لا بد من ختم للولاية. على أن ختم الولاية لديه ينظر إليه بداليتين:

ختم الولاية العامة: وهو عيسى عليه السلام، إذ ختم به الله الولاية المحمدية، والولاية على الإطلاق.

ختم الولاية الخاصة: الذي يكون برجل من العرب وهو ابن عربي، إذ به تختم الولاية المحمدية<sup>(١٦٩)</sup>.

إذن ووفقاً لما يتضح لي فالإنسان الكامل في الفكر الصوفي لدى ابن عربي هو محمد صلى الله عليه وسلم، واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين، وله قدرة على التصور بصورة الكاملين من ورثته في كل زمان، فهم خلفاؤه في الظاهر وهو حقيقتهم في الباطن. وما يعني ذلك إلا ضرباً من تجلّي الحقيقة المحمدية على شكل أدوار تاريخية يتمثل حي في الوجدان الإنساني المتسامي نحو الكمال<sup>(١٧٠)</sup>.

-٧-

هتم ابن عربي بالبحث بالزمان بدلالة الوقت والحال الصوفي، الذي يقصد به (السلطان) (المتسلط)<sup>(١٧١)</sup>. مما يؤشر قدرة ابن عربي على اختصار معنى ودلالة مصطلحه الصوفي المعبر عن الزمان،

ليعكس فهماً عميقاً لأهمية الزمان بالنسبة للإنسان، فجاء تعريفه للزمان بكلمة واحدة جامعة مانعة، وتعريفاً واضحاً وتثبيتاً موقفاً تم من خلاله الربط والمقارنة بين أهمية وهيمنة وتحكم الزمان في الإنسان، وبين أهمية وهيمنة وتحكم السلطان في الرعية.

ويرى ابن عربي أن مرادف الزمان في الفكر الصوفي هو "الوقت" المعبر عن حال الصوفي في زمان الحال بلا تعلق له بالماضي أو بالمستقبل<sup>(١٧٢)</sup>. ووفقاً لما أرى، فإن الوقت لدى ابن عربي، يرد بدالتين:

دلالة الزمان الحاضر (الآن) وهي المقصودة بـ (زمان الحال) الذي هو فيه (الصوفي).

دلالة إلى التجربة الصوفية وهي المقصودة بـ (الحال الصوفي).

فوجود هذين المفهومين معاً لكونهما تعبيرين عن معنى واحد من منظورين مختلفين، ليدل على المعنى الحسي للوقت وعلى التجربة الصوفية (الحال)؛ وعليه فهما يكونان نسيجاً فكرياً مترابطاً يصعب معه الفصل بينهما، إذ يظهران بشكل واضح ومترابط في فكر ابن عربي<sup>(١٧٣)</sup>. في الوقت نفسه فإن لمفهوم الوقت دلالات ومعان لدى ابن عربي، فهو يعبر عن الوقت بدلالة زمانية هي "اليوم" منطلقاً من قوله سبحانه: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>(١٧٤)</sup>، فالأوقات إذن هي أيام الله يشاهد الله في كل وقت من هذه الأوقات ذاته بذاته<sup>(١٧٥)</sup>، أي عبر صفة من صفاته وهي "الوقت". ومن جانب آخر فإن ابن عربي يقرن الوقت بالكون (الوجود) تارة، وتارة بالقدم (الله)، فيقول: "مع الكون وقت ثم وقتاً مع القدم"<sup>(١٧٦)</sup>.

ومن تأملي في نصوص الزمان لابن عربي، تبين ما تضمنته مسألة الزمان من ألفاظ مترادفة تتفق في الدلالة وتختلف في موضوع البحث،

إذ تحددت الألفاظ الزمانية وفق اعتقادٍ لديه بدلالة ميتافيزيقية ودلالة أنطولوجية (وجودية)، وبموضوعين: الزمان الإلهي وزمان الوجود (العالم)، بناءً على الصلة بين الصوفي وربّه، والنظرة الشاملة للوجود. وهكذا تصبح الألفاظ الزمانية، ألفاظاً زمانية ميتافيزيقية، وهي ألفاظ مفهومة ضمن نطاق الوجود الإلهي، تبين الصلة بين الزمان وبين الله، لهذا فهي ألفاظ اصطلاحية مترادفة في الدلالة الزمانية الإلهية، تتحدد بألفاظ (الدهر) و(الأزل) و(الأبد) و(السرمد). وتستخدم إما للدلالة على زمان وجود الله؛ وإما للدلالة على الذات الإلهية. في مقارنة واضحة للفظ الزمان الميتافيزيقي ومرادفاته. فـ(الدهر) اسم لله، إن لم يكن هو الله، في الإطلاق العام للفظ، ومن هنا حذر من سبّ الدهر<sup>(١٧٧)</sup>. بينما (الأزل) و(الأبد) لفظان مترابطان معاً في دلتهما الزمانية على وجود الله إذ لا يتحققان إلا معاً، وهو ما عبّر عنه ابن عربي فقال: "الحق بحرّ قعره الأزل، وساحله الأبد"<sup>(١٧٨)</sup>. ومع ذلك فإن ابن عربي يؤكد على كون الله عزّ وجل منزّه عن الزمان، فيرتب عليه، وصف المنزه بكل معاني التنزيه الزمانية حتى لا يتصف بالزمان، فيقول إن "البارئ غير متصف بالوقت والزمان"<sup>(١٧٩)</sup>.

ولكن ذلك لا يحول دون الإقرار الصوفي أن لله زماناً، وهو زمان وجوده الموصوف بلفظ الزمان مجازاً<sup>(١٨٠)</sup>، أي "لا يوصل إليه بأزمان المعدودة" وعلى وفق تعبير ابن عربي<sup>(١٨١)</sup>. في حين يرى ابن عربي في مقولة (متى) سؤال بكل ما سبيله التحقق في الزمان<sup>(١٨٢)</sup>، ليربط بين الزمان الفرد وبين استعداد الإنسان فيه، إذ يعبر عنه بمصطلح "الزمان الفرد"<sup>(١٨٣)</sup>.

إلى جانب بحث ابن عربي في زمان العالم الذي يعدّ صورة مهمة من صور التحقق الإلهي الكنزية الوجودية للدلالة على تحقق الوجود عبر الحديث القدسي: (كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ

الخلق فبه عرفوني)، والصورة الآدمية الرحمانية للدلالة على تحقق الوجود الإنساني عبر الحديث القدسي: (خلق الله آدم على صورته)، ضمن فكره الصوفي وتجربته الذاتية. مما يؤثر إلى عدم تحقق الوجود (الخلق) بدلالة الزمان، لأن النظر إليه تمّ بدلالة الكنز المخفي لله فقط. وحتى - وإن أمكن تأويل وجود العالم بالقدم - فإن قدمه متأت من وجوده في العلم الإلهي، مع أن وجوده ليس حقيقياً، بل هو ظل محض يتصف بالوجود بعدما منحه الله ذلك الوجود ليرى فيه صورته<sup>(١٨٤)</sup>. والعالم (الوجود المقيد) كل ما سوى الله في تصور ابن عربي وعبر فلسفته في وجود الوجود "لم يكن موجوداً في عينه ثمّ كان من غير أن يكون بينه وبين موجدّه زمان يتقدم به عليه فيتأخر هذا عنه"، لذا أنشد:

لقد كان الوجود بلا زمان

ولا كون وكان له التمام<sup>(١٨٥)</sup>

في حين تقدم الله هو تقدم بالوجود وليس تقدم بعد أو قبل لأن هذا التقدم، البعد والقبل (التقدم الزماني) يكون بين الموجودات (المحدثات) في الحس<sup>(١٨٦)</sup> للدلالة على اقتران خلق (حدوث) العالم بالزمان لأن الله قد خلق السماوات والأرض في الزمان، فالزمان إذن هو زمان حدوث العالم وهو حادث كحدوث العالم وله<sup>(١٨٧)</sup>.

بينما يستدل ابن عربي في نظره إلى صلة الإنسان والزمان من الحديث (على صورة الرحمن آدم واقع)<sup>(١٨٨)</sup> للدلالة على خلق الإنسان أولاً، وتحقيقاً بل وإثباتاً لفكرة الخلافة ثانياً، المستمدة من الآية القرآنية: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>(١٨٩)</sup>. حيث تتداخل هاتان الفكرتان معاً في فكر ابن عربي بصورة يصعب عبرها الفصل بينهما حتى وإن بدت الفكرة الجامعة لهما للوهلة الأولى تسير بخط تدريجي

متعاقب. إذ يجعل ابن عربي من صورة آدم عين جلاء مرآة العالم وروح صورة العالم حيث اتضحت عبر تجلّي الله بآدم فسمي إنساناً وخليفة "فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون النظر هو المعبر عنه بالصبر فلهذا سمي إنساناً. فإنه به نظر الحق إلى الخلق فرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي.... وسماه خليفة فلأجل هذا، لأنه الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزائن" (١٩٠). فالله هو الجاعل من الإنسان خليفة له حيث علمه الأسماء كلها بقوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ (١٩١). فكان الإنسان إذن خليفة الله في أرضه في صورته الإنسانية (١٩٢).

ويقرر ابن عربي بشأن الحديث (إن الله خلق آدم على صورته)، وعلى الرغم من الموازنة بين صورة آدم وموجده (الله) ذاتاً وصفة وفعالاً إلا أن الله والإنسان (آدم) لا يجتمعان معاً لا في حد ولا في حقيقة (١٩٣). من جانب، والاتفاق الصوفي بشكل عام على طريقة خلق آدم (الإنسان) من جانب آخر، إلا أن تفصيلات خلق آدم تجد الشرح الواضح والنظرة الشاملة المفصلة لدى ابن عربي وفي مؤلفات عدّة. فهو تارة يصور عملية الخلق عبر نظرة فلسفية تنطلق من مصطلحات القدم والحديث والوجود والعدم (١٩٤)، وتارة يستخدم الروح الحيواني والنفس الناطقة والقوى الحسية والمعنوية في تصوير عملية الخلق الآدمية (١٩٥). ليثبت أن الإنسان مخلوق على صورة الله "فكل صورة روح عين صورته" (١٩٦) ويبد الله، ومن الطين "من آدم خمرت يدها طيبته" (١٩٧) ثم نفخ فيه من روحه. ومن هنا كان الإنسان (المخلوق) أقرب الأدلة الإلهية وأقواها وأوضحها إلى الخالق (الله) (١٩٨). وإن صورة خلق آدم (الإنسان) هي صورة الحق. لذا جعل الله هذه الصورة مجلّي له. فالناظر إذن إلى الإنسان إنما هو في الحقيقة ناظر

إلى صورة لا يرى فيها إلا الحق<sup>(٢٠٩)</sup>. "فلا أنا إلا بك، ولا أنت إلا بي، صورة كمال الوجود"<sup>(٢١٠)</sup>. وإن الإنسان ما دام قد خلق على صورة الله، فهو مخلوق على وجه الكمال، فقد جعل الله له الخلافة في الأرض عنه "وصح له سر الوجود خلافة"<sup>(٢١١)</sup> بعدما جمع الأسماء الإلهية والكونية كلها وما علّمه الحق منها<sup>(٢١٢)</sup>.

ولكنني لاحظت في عرض التصور الصوفي لابن عربي في خلق الإنسان (آدم) حرصاً صوفياً على إثبات التوازي والمثابفة بين الإنسان وبين الكون، أو بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، وإن الكون كله قد انطوى في الإنسان<sup>(٢١٣)</sup>. حيث وجدتُ لدى ابن عربي تعبيراً جلياً عن هذه الفكرة عندما صور الإنسان بالكون الجامع للتعبير عن مشيئة الله في أن "يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سره إليه"<sup>(٢١٤)</sup>. فأصبح الإنسان هو عين جلاء مرآة العالم وهو العالم الأصغر الذي انعكس في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر وكمال كمالات الإلهية السماوية والصفاتية فاستحق الخلافة عن الله من دون سائر الخلق<sup>(٢١٥)</sup>. إلى جانب اهتمامه بتجلي الله في الإنسان كونه مختصراً للكون كله. ولذلك كله يصبح الإنسان عالماً أصغراً، فيه كل ما في العالم الأكبر أو كأنه انعكاس للعالم الأكبر في ذاته<sup>(٢١٦)</sup>.

ولدى ابن عربي دلائل تؤشر زماناً لخلق آدم (الإنسان)، منها:

دلالة تتضمن قضاء الله بسابق علمه أن يجعل له خليفة في الأرض وهو الإنسان<sup>(٢١٧)</sup> مما يؤشر وجود الزمان قديم. بمعنى وجود زمان في علم الله الأزلي يخلق فيه آدم (الإنسان). وعليه فإن الزمان قديم قدم صورة آدم، يحدث بحدوث كل فرد من أفراد النوع الإنساني.

ودلالة تتضمن ارتباط الله والأزل والإنسان والعالم انطلاقاً من



خلق الله آدم على صورته وخلق الله العالم على صورة آدم، فارتبط هذا الكل ببعضه (٢٠٨) مما يؤشر زمان خلق آدم في الأزل.

ودلالة تتضمن عدّ الإنسان "مفتاح كون الوجود.... به ظهر الأزل وهو يفتح باب الأبد" (٢٠٩) مما يؤشر وجود زمان مطلق، قديم للإنسان لا يصح وصفه بالزمان الحسي، أو المحدث طالما أنه "كان ولا أين وكان ولا متى" (٢١٠). إلى جانب ذلك يقرر ابن عربي أيضاً أن الإنسان لو لم يكن على صورة الله "لما تعلق به العلم المتعلق أزلاً بالحادث، وإنما حصل ولم يزل حاصلاً بالصورة الموجودة القديمة التي خلق الإنسان عليها" (٢١١). على الرغم من أن ابن عربي يصف الإنسان (آدم) وصفاً زمانياً واضحاً كإنسان وخليفة أنه "الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي" (٢١٢). وإنه "قديم محدث.... فلأنه موجود في العلم القديم متصور فيه أزلاً.... محدث، فإن شكله وعينه لم يكن ثم كان" (٢١٣).

-٨-

يعدّ المعراج الصوفي لدى ابن عربي "معراج أرواح لا معراج أشباح" (٢١٤). على الرغم من كونه نتيجة لما وهب الصوفي العارف من كشف وإلهام. إذ بموجب هذه النتيجة تحققت فرصة المعراج إلى السماء لابن عربي. في الوقت الذي ينفرد فيه ابن عربي في الفكر الصوفي في الإسلام بتفصيلاته في المعراج الصوفي وصوره في مؤلفاته.

إلى جانب ذلك، استرعى نظري، تصوير ابن عربي عروج كل من الفيلسوف والصوفي، هادفاً إلى توضيح المقابلة بين محاولة كل منهما، للوصول إلى حقيقة الوجود وبعدها، وإلى الله عزّ وجلّ، وبيان طريقهما في الوصول؛ ألا وهما: طرق النظر العقلي وهو طريق الفيلسوف، وطريق الكشف الذوقي، وهو طريق الصوفي، منطلقاً من

المعراج النبوي في تفصيلات عروجهما الواردة في كتابه (الفتوحات المكيّة) بعنوان (كيمياء السعادة). فقسّم عروجهما إلى مرحلتين: يشتركان معاً في الأولى إذ تمثل صعودهما إلى السماوات السبع واحدة بعد واحدة، في حين ينفرد الصوفي في متابعة العروج إلى ما بعد السماء السابعة، ويتخلف الفيلسوف في الثانية منهما، إذ تمثل مرحلة شبيهة بالمقامات الصوفية منتهاها مقام (الشهود) وهو مقام يصل إليه الصوفي الوارث للعلم الباطن فقط، ولا نصيب للفيلسوف فيه.

أُتِيبُ من ذلك أن ابن عربي يحوّل صورة المعراج التقليدية (المعراج النبوي) إلى قصة فلسفية صوفية محكمة، تعكس تصوره طبيعة الوجود، وتوضح طريقه للوصول إليه سبحانه. وهو ما يتضمنه مذهبه الصوفي الفلسفي في وحدة الوجود<sup>(٢١٥)</sup>.

-٩-

في الوقت الذي يشير فيه ابن عربي إلى الكرامات الصوفية الروحية (الباطنة) منها والمادية (الظاهرة) فهو يحصرها جميعها تحت أبواب ثمانية<sup>(٢١٦)</sup>، من أجل تقديم تفسير لها. فابن عربي يفسر الكرامة الصوفية تارة تفسيراً طبيعياً، وتارة تفسيراً صوفياً.

فهو يضع الكرامة وعلى وفق التفسير الطبيعي، فوق قوى الطبيعة الفيزيائية، وتحدث عنده بواسطة ملكة في النفس الطبيعية الإنسانية تسمى بـ "الهمة" فتحدث من الظواهر ما يشبه العجائب دونما تضاد مع الطبيعة، كظواهر الإيحاء الذاتي، وما تحدث من آثار فيزيائية خارقة للطبيعة تؤثر في الطاقات النفسية للأشخاص وداخل وخارج الشخص ذاته صاحب الكرامة. وظاهرة الإيحاء الذاتي خاصة تتحقق واضحة في علاقة المريد بشيخه، إذ يعبر عنها بحال "فناء النفس في الشيخ"<sup>(٢١٧)</sup> ويرر ابن عربي

اتجاهه نحو التفسير الطبيعي لإقناع من لم يقتنع بالكرامة، وخاصة من أصحاب النزعات العقلية وفق أسلوب الجدل والحجة. (٢١٨)

وتتحقق الكرامة وفق التفسير الصوفي لدى ابن عربي بتطهير النفس بالزهد، مما يكسبها قدرة مغادرة البدن مجازياً عبر سموها إلى العالم الروحي الذي جاءت منه لتكتسب بفضل المواهب العلوية كالإشراق واللطف والقدرة على الإتيان بالكرامات، بما يؤكد كون النفس الإنسانية من طبيعة الروح الملائكية تصل إليها بعد تحررها من ربة البدن (٢١٩).

- ١٠ -

ولعل النظرة الصوفية لمفاهيم الخير والشر في التجربة الصوفية لابن عربي أشرت مقارباتهما صوفياً وفلسفياً في فكره وموقفه منهما من خلال تناوله لعلاقتهما سواء في النظرة إلى (الله) أو في البحث عنهما في الوجود (العالم) أو في صلاتهما مع الإنسان، ومن خلال ما عبرت عن معنى دقيق، ومست مشكلة صعبة ودقيقة، وصاغت فكرة محددة. فيرى ابن عربي في لفظ الخير مرادفاً ميتافيزيقياً له سبحانه (الله)، وهو ما يتضح في قوله: "الخير.... إذ هي الذات المطلقة" (٢٢٠). في مقابل إطلاق لفظ (العدم) مرادفاً للشر في نظره الصوفية فـ "العدم شر محض وبالذات لأنه لا يستند إلى الحق سبحانه" (٢٢١). إلى جانب وجود ألفاظ لدى ابن عربي مثل (الهيولى) و(الإمكان) تستخدم مرادفات للشر أنطولوجياً (وجودياً) (٢٢٢).

ليثبت ابن عربي وجود الخير المطلق والشر المطلق بدلالة أو بقيد، فالخير المطلق بدلالة الوجود المطلق، والشر المطلق بدلالة العدم المطلق. وعليه فلا يرى الخير المطلق إلا في العالم الإلهي، ولا يرى الشر المطلق إلا في العالم الوجودي. فالوجود في الحقيقة هو للخير ولا وجود

للشر في الحقيقة في العالم الإلهي. بينما يوجد الشر المطلق في العالم الأنطولوجي الوجودي والمقيد بالموجودات المتضمنة في العالم<sup>(٢٢٣)</sup>.

أُتِيْنُ في النظرة الصوفية لابن عربي للخير والشر بعداً منطقياً يتضح من خلال الجمع بين الضدين الخير والشر في كل موحد، وفي الوقت نفسه يعد الكل الضدي دلالة ضمنية على نسب أفعال الخير والشر على حد سواء لله عزّ وجلّ. إلى جانب نظراته الأحادية التي تعد الخير الفعل المباشر للخالق (الله) مع وجوب نسبة الخير إليه سبحانه، في حين تعد الشر، الفعل المباشر للمخلوق مع وجوب نسبة الشر إليه. وما يترتب على هذه النسبة من إلحاق الشر كفعل بالعالم الوجودي الأنطولوجي (عالم الموجودات) وعدم إلحاقه بالعالم الإلهي لا من قريب ولا من بعيد. وإن الشر ليس بفعل مباشر لله ولا يمكن ربطه بأفعاله ولا به. ونظرة ابن عربي هذه منطلقة من كون الله هو الخير المحض، والخير المحض لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير، مما يعني انتفاء الشر فيه ومنه، فلا مجال إذن للقول بفعل الشر، ما دام لا يصدر من شر، لا كفعل من أفعال الله ولا كوجود في العالم الإلهي<sup>(٢٢٤)</sup>. وعليه فالخير المراد في العالم من قبله سبحانه هو الوجود. بينما النقص المتعلق بعالم الخلق (عالم الأشياء) والمتحقق فيه نتيجة لتنافر طبائعها ولتضاد في عناصر تركيبها ولما يلحقها من فساد.

لذا يمكنني القول: ما دام الله سبحانه هو الخير في ذاته، فهو الخير الحقيقي، وتظهر حقيقة الخير بكل وضوح في العالم الإلهي، ولا حقيقة للشر فيه، ما دام الشر وجهة نظر إنسانية. إذن فالشر يعد وهماً لا حقيقة له في العالم الإلهي.

وعليه فالشر عَرَضٌ والخير جوهر. والشر عَرَضٌ بمعنيين: هو شر عارض للعالم وموجوداته بالوسائط؛ وهو شر عارض بحكم النظرة

الإنسانية لكل ما لا يلائم الطبع ولا يحقق الغرض وهي نظرة ابن عربي<sup>(٢٢٥)</sup>. ولهذا كان في علم الشريعة (الشرع) طريقاً لمعرفة الخير والشر، باتباع الخير واجتناب الشر من أجل إقامة حدود الله سبحانه<sup>(٢٢٦)</sup>.

ولما كان مظهر الخير الحقيقي في العالم (الوجود) هو (الله) عز وجل، ويصدر منه وعنه الخير وإليه وله يعود. ظهر وتحقق وعرف عبر هذا (العالم) (الوجود) (الكون) (الخلق) مضيفاً الخيرية عليه وعلى كل شيء منه، ومحققاً له كمال الوجود. وبموجب ذلك جاء تأكيداً أن من يعالج مسألة وجود الخير في العالم يتأثر لا محالة بنظرته الكلية الشاملة إلى الوجود وهو ما لاحظته بالفعل لدى الصوفية المتفلسفة كابن عربي في (وحدة الوجود). إذ يقرر ابن عربي وعلى وفق مذهبه في (وحدة الوجود) أن الله أخرج العالم من العدم (الشر المحض) (حيز الإمكان) إلى الوجود الفعلي ليكون خيراً محضاً، وخير العالم والمراد له من قبله سبحانه هنا هو الوجود. لذا "كان للعالم الخير بالذات" ذلك لأن "الخير نفسه حقيقة واحدة ظاهرة في العالم، وبصورة مختلفة" مما يدل على أن الخير هو الأصل في وجود هذا العالم. واعتقاد ابن عربي، هنا هو أن الله (الوجود المطلق) (الوجود الدائم) فهو خير كله (والخير المحض)، عندما أخرج العالم إلى نور الوجود، وأعطى الوجود له، وما يوصف به الوجود من أنه خير، والخير كله من الله ولا يصدر عن الخير إلا الخير، اتضح لي، أن للعالم خيره الذاتي، لاكتسابه صفة الخير من الله. فالعالم إذن خلق من أجل الخير لا من أجل الشر<sup>(٢٢٧)</sup>.

وما استرعى نظري هنا هو ابن عربي، فهو يقرر أن العالم لا يحتوي في ذاته على الشر أصلاً، وفي الوقت نفسه أجده يؤكد أن مجيء الشر هو من طبيعة العالم نفسه، لأنه ممكنٌ تحقق بالفعل، فلا هو وجود محض

ولا هو عدم محض، وإنما هو وسط بين الوجود والعدم؛ بمعنى آخر أنه يتردد بين طرفي الوجود والعدم، فالشر إذن سبب عارض في العالم، مصدره طريقة تركيب هذا العالم من عناصر متنافرة مختلفة تؤدي إلى ظهور الشر، فالشر ينسب إلى عالم الخلق لأن هذا العالم في طبيعته كائن ممكن الوجود<sup>(٢٢٨)</sup>.

فموقف ابن عربي هو موقف من يرى أن الشر في العالم مرده إلى (الكائنات) و(الإنسان). في الوقت الذي يرى فيه أن الشر كالحير مقدر منذ الأزل بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليين، بمعنى آخر بمقتضى طبيعة الوجود نفسه وقانونه العام، وهو (المشيئة الإلهية) وما نشأ عنها من وجود للشر والأشرار.

ولا بد من أن أشير هنا إلى أن العالم في منظور ابن عربي يتألف من (كائنات) (موجودات) ممكنة الوجود خرجت إلى حيز الوجود من قبل (الله) (واجب الوجود لذاته)، فقد عرض فيها الشر. بمعنى أن الشر في العالم سببه هذه (الكائنات) (الموجودات) وما الشر العارض فيها إلا سبب تركيبها من عناصر مختلفة وطبائع متنافرة، مع استعدادها لقبول الحير الإلهي. فطبيعة هذه الكائنات الممكنة بما تنطوي عليه من عنصر العدم، هذا العدم الذي يصيبها في نهاية أجلها هو السبيل إلى نسبة الشر إليها، وهكذا يصبح مظهر الشر من المخلوق. إذن لكل كائن ممكن وجهان: وجه إلى الله (الحق) من حيث هو موجود، ووجه إلى غير الله (الحق) من حيث هو معدوم<sup>(٢٢٩)</sup>. ومن هنا يعد الشر أيضاً وجهة نظر إنسانية. ففعل الشر الصادر عن الإنسان ينظر إليه من جانبين:

مقتضى (الأمر التكويني). بمعنى أن الشر اقتضى صدوره عن الإنسان وعلى وفق عينه الثابتة منذ الأزل، فإن صدر عنه الشر فإنما هو تعبير عن استعداده الأزلي لإتيانه.

مقتضى (الأمر التكليفي) وهذا يؤدي إلى القول بالجبر الأخلاقي، بمعنى أن الشر في الفعل يوصف بذلك حين يقاس وعلى وفق المعايير الأخلاقية والدينية، وهو أمر يدل على أن أفعال الإنسان تصدر عن نفسه، وبمقتضى طبيعته فيعد مسؤولاً عن أفعاله خيرها وشرها. على أن ابن عربي يفسر الشر وكأن الله سبحانه هو من أمر فاعله بمخالفة إرادته فيه، بمعنى آخر أن "الله يأمر العبد بأن يأتي أفعالاً، وينهاه عن أخرى ويريد الله في الوقت نفسه أن يطيعه بعض الناس، وأن يعصيه بعضهم الآخر" (٢٣٠). إلى جانب كونه سبحانه مصدر التكليف لدى ابن عربي، وأن الإنسان صورة الله الظاهرة في الوجود هو المكلف ومعنى ذلك أن "الأمر والمأمور واحد" يوافق مذهبه في وحدة الوجود (٢٣٢).

ومن جانب آخر فإن ابن عربي يرى أن الله سبحانه خلق آدم مركباً عنصره من الخير والشر، للدلالة على وجود الشر مع الخير في طينة آدم وجوداً محكماً، فإن كلا الخير والشر صفة للإنسان؛ وأي منهما يغلب على الإنسان ينسب إليه، فيكون إما خيراً وإما شراً (٢٣٣).

وأفهم، هنا معنيين:

إن الله هو الخير بذاته (الخير المحض)، (الخير المطلق)، خلق الخير والشر وجعلهما في الإنسان من (طبعه) و(عنصره). فإذا صدر الخير عنه فإنما يستمد من الخير بذاته (الله).

ما دام الخير والشر في عنصر الإنسان، إذن لا بد من أن يأتي منه فعل الخير وفعل الشر. وعليه فالخير وعلى وفق المنظور الإنساني هو "ما يوافق غرضه ويلائم طبيعته ومزاجه"، والشر وعلى وفق المنظور ذاته "ما لا يوافق غرضه ولا يلئم طبيعته ولا مزاجه" (٢٣٤). لذا فإن التفريق بين ما هو خير وما هو شر إنما يتحقق وعلى وفق منطلق إنساني. بمعنى أنه يتخذ من الإنسان قياساً لهذا التفريق.

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن عربي يميز بين الخير العرضي الذي لا يوجد إلا في الأشياء (الأجسام) بصورة عامة، وبين الخير العرضي عند الإنسان بصورة خاصة وتُطلق عليه تسمية (الخير النسبي) (الإضافي)، وهو ذو اتجاهين: اتجاه عام يكون فيه خيراً لو اُحد وشرّاً لآخر بالقياس إلى شيء ما. إذ تقدم النفس هنا كقوة مهيمنة على الجسد فهي مطبوعة بالقوة لا بالفعل على حب الخير وتحقيق الكمال، وعندئذ يصبح الخير في النفس وكأنه أمر ذاتي، ويصبح الإنسان المتكون من نفس وجسد أكثر ميلاً إلى الخير منه إلى الشر مع ما يبدو عليه من ميل إلى الشر، إلا أن طبيعة الخير هي الغالبة عليه<sup>(٢٣٥)</sup>. وإذا صح التعبير جاز لي القول: إن الخير هو صفة للإنسان وإن الشر هو فعله (فعل له). بينما الشر العرضي (النسبي)، في تصور ابن عربي فهو الشر الحادث بالعرض (بالاتفاق) و(المصادفة) نظير ما لنا من حرية اختيار وما يصدر عنا من أفعال مذمومة يمكن مقاومتها، وما يصيبنا من آلام وغموم يمكن تجاوزها<sup>(٢٣٦)</sup>.

وهنا أخلصُ إلى القول مما تقدم إلى أن الإنسان هو مقياس الخير والشر. يحكم وعلى وفق طبيعته واستعداده الخاص به، فيرى الخير كل الخير في شيء أو حادثة أو فعل، مما يلائم طبعه، ويوافق غرضه، ويحقق هواه، ويرى الشر كل الشر في كل ما لا يوافق غرضه، ولا يلائم طبعه، ولا يحقق هواه. فالنظرة الإنسانية للخير والشر هي نظرة نفعية.



## الهوامش والمصادر

١. الحسين بن الأهزل اليمني، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد والرد على ابن عربي الفيلسوف المتصوف، نشر د. أحمد بكير، مطبعة الاتحاد التونسي للشغل، تونس ١٩٦٤، ص ٢-٣؛ ود. محمود قاسم، محيي الدين ابن عربي وليبتنز، ط ١، ملتزم الطبع والنشر مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٧٢، ص ١-٣.
٢. إبراهيم بن عبد الله القارئ البغدادي، مناقب ابن عربي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت ١٩٥٩، ص ٢٢-٢٣ و ٣١ و ٣٥.
٣. ولمزيد من التفصيلات يراجع: د. أبو العلا عفيفي، مقالة (من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية)، مجلة كلية الآداب، القاهرة ١٩٣٣، المجلد الأول.
٤. للتفصيلات، انظر: د. نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩، الفصل الخامس، ص ١٥٣ - ١٥٦ و ١٧٨ - ١٨٠؛ ود. نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام — دراسة ونقد، ط ١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص

٥. أيضاً، ص ١٢٣ - ١٢٩ و ١٦٠.

٦. انظر: د. توفيق الطويل، بحثه (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٧٩.

٧. فعندما توجهت أنظار المتصوفة إلى الاطلاع على الفلسفات والمذاهب المختلفة وعندما امتزج التصوف بالفلسفة وظهر التصوف الفلسفي اتجه فلاسفة التصوف إلى التأويل الرمزي كوسيلة للجمع والتوفيق بين العقائد الدينية المعتمدة على نصوص الشرع والمذاهب والنظريات المختلفة التي استمدوها من الفكر الأجنبي. وعبر هذا التأويل الرمزي لنصوص الشريعة الظاهرة استطاع فلاسفة التصوف التوغل منه إلى أعماق العقائد الدينية الإسلامية بغية التوفيق بينها وبين النتائج الفلسفية الصوفية التي توصلوا إليها عبر مذاهبهم وتلازم معها. وقد اعتمد فلاسفة التصوف على الفكر الأجنبي، وخصوصاً على الأفلاطونية التي ترى «أن المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك إلا بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية» ولهذا قرر فلاسفة التصوف أن «الوقوف على ظاهرة نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يداخله الظن والشك والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك». فما كان من الفقهاء وأرباب النظر إلا الازدراء من موقف فلاسفة التصوف هذا باعتمادهم المباشر على التأويل الرمزي فأطلقوا عليهم اسم غلاة الصوفية لأن التأويل «لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء»، ولهذا كان التأويل «وسيلة لهدم الدين ودك معاقله» لأنه أصبح

الطريق إلى إسقاط الشرعية الواجبة على المسلم ومن ثم المزج والخلط والتوفيق بين الأفكار المختلفة والعقائد المتباينة من يهودية ومسيحية وأفلاطونية وبين العقائد الإسلامية وعند ذلك ظهر جميعه «في مزيج ديني فلسفي لا تكاد نتعرف فيه على مصادر الفكر الأصلية إلا بعناء وجهد». وقد استخدم الحلاج التأويل الرمزي ومن بعده ابن عربي، إذ أصبحت ظاهرة واضحة للفكر الصوفي في الإسلام عموماً. انظر المزيد في التفصيلات: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٤، ص ٦٦-٧٣.

٨. د. أبو الوفا التفتازاني، المدخل إلى التصوف الإسلامي، ط ٢، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٤٤-٢٤٥؛ وميغل آسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، نشره: عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٩، ص ٢٦٢.

٩. نشره: د. أبو العلا عفيفي، بيروت ١٩٤٦.

١٠. محيي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١، ص ٤٣ - ٤٤.

١١. محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، حيدر آباد ١٩٤٨.

١٢. وللتفصيلات، انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ط ٢ (منقحة ومزيدة)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨، ص ١٤٣-١٦١؛ وانظر ثبت مفصل بالمصطلحات الصوفية لابن عربي: ص ١٩٦ - ٢٠٣، وثبت بالمصطلح الفردي ص ٢٢٢-٢٢٨، وثبت بالمصطلح الثنائي ص ٢٣٨.

١٣. انظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي، ص ١٤٧  
١٥٥ و ١٥٩ و ١٦٠.
١٤. أيضاً، ص ١٤٧ و ١٥١ و ١٥٨ و ١٥٩.
١٥. أيضاً، ص ١٤٦ — ١٦٠ و ١٦٦.
١٦. أيضاً، ص ١٥٨.
١٧. انظر: د. محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن  
(الكتاب التذكري لمحيي الدين بن عربي) القاهرة ١٩٦٩، ص  
٣٧ — ٤٨؛ ود. زكي نجيب محمود، بحثه (طريقة الرمز عند ابن  
عربي في ديوان (ترجمان الأشواق))، ضمن (الكتاب التذكري  
لمحيي الدين بن عربي)، ص ٦٩ — ٩٤.
١٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٧٤ — ٧٩.
١٩. انظر: محيي الدين بن عربي، لطائف الأسرار، نشره: أحمد  
زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦١، ص ٣٥.
٢٠. انظر: محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن  
(الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ٣٧ — ٤٨؛ وزكي نجيب  
محمود، بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان  
الأشواق))، ضمن (الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ٦٩ —  
٩٤.
٢١. للتفصيلات، انظر: محيي الدين بن عربي، ذخائر الأعلام في  
شرح ترجمان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي،  
القاهرة ١٩٦٨، ٤ — ٥.
٢٢. انظر: محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن  
(الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ٤٩؛ وزكي نجيب محمود،

بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)،  
ضمن (الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ٧٣.

٢٣. انظر: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، بيروت  
(د.ت)، ج ١، ص ٥١ - ١٢٦.

٢٤. انظر: محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الجلالة)،  
حيدرآباد ١٩٤٨، ج ١، ص ٦.

٢٥. انظر: محيي الدين بن عربي، شجرة الكون، القاهرة  
١٣٤٣هـ، ص ٣؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن  
عربي (كتاب الميم والواو والنون)، ج ١، ص ١ - ١٥.

٢٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الجلالة)، ج ١، ص  
٦؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ١، ص ١٠٤.

٢٧. انظر: محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن  
(الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ٤٩ - ٥٢؛ وزكي نجيب  
محمود، بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان  
الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ٩٧ -  
٩٩؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب  
الألف)، ج ١، ص ٤ - ٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب  
الإسراء)، ج ١، ص ٢٩ و ٧٢، وابن عربي، الفتوحات المكيّة،  
ج ٣، ص ١٦٦ و ٢٨٨ و ٦٠٣.

٢٨. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٣.

٢٩. انظر: محيي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت  
١٩٦١، ص ١١٥.

٣٠. محيي الدين بن عربي، إنشاء الدوائر، ط ليدن ١٣٣٦هـ، ص ٢٢.
٣١. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ٣٨٨.
٣٢. أيضاً، ج ٢، ص ٣٨٨.
٣٣. أجناس كولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، نشره: د. محمد يوسف موسى ود. علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط ٢، دار الكتاب العربي، القاهرة (د.ت)، ص ١٨٧.
٣٤. د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية — منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦، ج ٢، ص ١٩.
٣٥. د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط ١، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥، ص ١٩.
٣٦. د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص ٧٢ — ٧٣.
٣٧. أيضاً، ص ٦٦ — ٧٣.
٣٨. أبو بكر الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٠٥.
٣٩. انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٤، ص ١٠٩ و ١١٤ — ١١٥.
٤٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسراء)، ج ١، ص ٢ — ٣ و ٩١.
٤١. القرآن الكريم: سورة فصلت / آية ٥٣؛ وسورة العلق / آية ١ — ٥؛ وسورة النحل / آية ٧٨؛ وسورة الرحمن / آية ٣ و ٤؛

- وسورة النساء/ آية ١٣؛ وسورة آل عمران/ آية ٤٨؛ وسورة  
الكهف/ آية ٦٥؛ وسورة البقرة/ آية ٢٦٩؛ وسورة فصلت/  
آية ٤٢؛ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ١، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.
٤٢. القرآن الكريم: سورة الأعراف/ آية ٥٧ و ٥٨؛ وسورة  
الرعد/ آية ١٥؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٤، ص ١٧٢.
٤٣. القرآن الكريم: سورة الحج/ آية ٣٢ و ٣٣ و ٥٨؛ وابن عربي،  
الفتوحات المكيّة، ج ٤، ص ١٠٩.
٤٤. القرآن الكريم: سورة لقمان/ آية ١٦؛ وسورة البقرة/ آية  
٧٤؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٤، ص ١١٤ - ١١٥.
٤٥. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٤، ص  
١٠٦ و ١٠٧ و ١٢٢؛ وابن عربي: فصوص الحكم، نشره: د. أبو  
العلا عفيفي، بيروت ١٩٤٦، ج ١، ص ٩٤.
٤٦. للتفصيلات، انظر: محيي الدين بن عربي، تفسير ابن عربي،  
القاهرة (د.ت)، ج ١، ص ٧٢ - ٧٣.
٤٧. القرآن الكريم: سورة الرحمن/ آية ١ و ٢؛ وللتفصيلات،  
انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج ٣، ص ٦.
٤٨. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ٨٧ - ١٠١؛ انظر: ابن  
عربي، تفسير ابن عربي، ج ١، ص ٥١.
٤٩. القرآن الكريم: سورة مريم/ آية ٥٧؛ وسورة محمد/ آية ٣٥؛  
انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٧٥.
٥٠. القرآن الكريم: سورة الرحمن/ آية ١٩ و ٢٠؛ انظر: ابن  
عربي، تفسير ابن عربي، ج ٢، ص ٢٨٠.

٥١. القرآن الكريم: سورة آل عمران/ آية ١٩١؛ انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج ١، ص ١٤١.
٥٢. القرآن الكريم: سورة الفجر/ آية ٢٩ و ٣٠؛ انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٩٢.
٥٣. القرآن الكريم: سورة الشمس/ آية ٩ و ١٠؛ انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١١٩.
٥٤. القرآن الكريم: سورة الرحمن/ آية ١-٩؛ سورة الأنبياء/ آية ٤٧؛ وسورة الحجر/ آية ٢١؛ وسورة الشورى/ آية ٢٧؛ انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٦.
٥٥. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ١٦٣ و ١١٥؛ وسورة المائدة/ آية ٤٨؛ وسورة ص/ آية ٢٦؛ وسورة النساء/ آية ١١٦؛ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٠٦ و ١٠٧.
٥٦. القرآن الكريم: سورة النساء/ آية ٨٠؛ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٢٢.
٥٧. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج ٢، ص ٣٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي، (كتاب الجلالة)، ج ١، ص ٤.
٥٨. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج ٢، ص ١١.
٥٩. انظر: ابن عربي، رسالة روح القدس، دمشق ١٩٦٤، ص ١٣؛ وابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٥٢.
٦٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة في سؤال)، ج ١، ص ٣.



٦١. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، أنشاء الدوائر، ص ٨ و ٢٤  
 و ٣١؛ وابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٦٠ و ١٣١.
٦٢. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص  
 ١٣٣ و ٥٢؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى  
 الإمام الرازي)، ج ١، ص ٦-٧.
٦٣. انظر: أبو طالب المكي، علم القلوب، القاهرة ١٩٣٢، ص  
 ١٣٧.
٦٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١١٣ و ١٩٢ و ١٢٢.
٦٥. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج ٢،  
 ص ٢٠.
٦٦. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٠.
٦٧. ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)،  
 ج ١، ص ٢.
٦٨. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التجليات)، ج ٢،  
 ص ١٩.
٦٩. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١١٥ و ١٧ و ٣٠.
٧٠. انظر: محيي الدين بن عربي، لطائف الأسرار، (تنزل الأملاك  
 من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك)، نشره: أحمد زكي عطية وطه  
 عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦١، ص ٦٤ و ١١٥.
٧١. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٣٧.
٧٢. أيضاً، ص ١٨٤.
٧٣. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسراء)، ج ١، ص  
 ٣٣.

٧٤. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١٢٢ و ٨٥ و ١٨٢.
٧٥. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١٦٨.
٧٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج ٢، ص ٣٣ - ٣٤؛ وابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ٢٠ و ٨٦ و ١١٦.
٧٧. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٦١ و ٦٤؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الجلالة)، ج ١، ص ٤.
٧٨. انظر: الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، نشره: د. عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة (د.ت)، ص ١٥٧؛ وسهل التستري، تفسير القرآن، القاهرة ١٣٢٩هـ، ص ٣ - ٤؛ وأبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت (د.ت)، ج ١، ص ٢٨٤؛ وعبد الحق بن سبعين، رسائل ابن سبعين، نشره: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة (د.ت)، ص ١٧٥ و ١٨٨.
٧٩. انظر: عبد الرحمن السُّلَمي، طبقات الصوفية، نشره: نور الدين شريفة، القاهرة ١٩٥٣، ص ٣٢٠ - ٣٢١ و ١٣؛ والغزالي، الأربعين، ص ٦٧.
٨٠. انظر: محيي الدين بن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ليدن ١٣٣٦هـ، ص ١٧١ و ١٧٧.
٨١. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج ٢، ص ٥٢.
٨٢. انظر: ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ٢٢١.
٨٣. انظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي، ص ١٤٩.
٨٤. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٩١.

٨٥. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٨؛ وابن عربي،  
التدبيرات الإلهية، ص ١١٤.
٨٦. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١٧٣ و ١٧٥ و  
١٨٩.
٨٧. انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٢٢٢.
٨٨. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص  
٦٥٣؛ وآسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، ص ٢١٢  
- ٢١٣.
٨٩. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٥؛ وابن  
عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الأنوار)، ج ١، ص ٧ - ٨.
٩٠. انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليينتز، ص ١٨٦.
٩١. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب اصطلاح الصوفية)،  
ج ٢، ص ٩.
٩٢. انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ١٢١.
٩٣. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج ٢،  
ص ٢٨.
٩٤. انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣ - ٤.
٩٥. انظر: محيي الدين بن عربي، الوصايا، دمشق ١٩٥٦، ص  
٨.
٩٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام  
الرازي)، ج ١، ص ٣.
٩٧. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ومذهبه، ص ٢٢٩ و ٢٣١ و  
٢٣٣.

- ٩٨ . للتفصيلات، انظر: محمود قاسم، ابن عربي وليبتز، ص ٤٢١ - ٢٥٠ و ٢٦٨ - ٢٩٤ .
- ٩٩ . للتفصيلات، انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٣؛ وابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ٢١١ .
- ١٠٠ . انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج ٢، ص ٢٦ .
- ١٠١ . انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، ص ٢٢٤؛ ود. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٣٩ و ١٤١ .
- ١٠٢ . انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١٢٥ .
- ١٠٣ . انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأسفار)، ج ٢، ص ٥٠ .
- ١٠٤ . انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٢١٥ .
- ١٠٥ . أيضاً، ج ١، ص ١٢٢ . ٩٥ .
- ١٠٦ . للتفصيلات، انظر: د. محمد غلاب، بحثه (المعرفة عند محيي الدين بن عربي)، ضمن (الكتاب التذكري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٩٢ - ٢٠٤ .
- ١٠٧ . انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، ص ٢١٢ .
- ١٠٨ . القرآن الكريم: سورة الأعراف/ آية ١٧٢ .
- ١٠٩ . ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٩ .
- ١١٠ . انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، ص ٢٢٤؛ وللتفصيلات، انظر: د. محمد غلاب، بحثه (المعرفة عند

محيي الدين بن عربي)، ضمن (الكتاب التذكارى لابن عربى)،  
ص ٢٠٢ - ٢٠٦.

١١١. انظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ص ١٧٨ - ١٨٠.

١١٢. للتفصيلات، انظر: ابن عربى، رسائل ابن عربى (كتاب  
الألف)، ج ١، ص ٤ - ٦؛ وابن عربى، رسائل ابن عربى، (كتاب  
الإسراء)، ج ١، ص ٢٩ و ٧٢.

١١٣. للتفصيلات، انظر: ابن عربى، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص  
١٦٦ و ٢٨٨ و ٦٠٣.

١١٤. انظر: ابن عربى، رسائل ابن عربى (كتاب  
التراجم)، ج ٢، ص ٣١؛ وابن عربى، إنشاء الدوائر، ص  
٣٣.

١١٥. انظر: ابن عربى، فصوص الحكم، ج ١، ص ٢٤ - ٢٥  
و ٨٥.

١١٦. انظر: ابن عربى، الوصايا، ص ١٢؛ وابن عربى، فصوص  
الحكم، ج ١، ص ٨٥ و ٤٩.

١١٧. انظر: ابن عربى، فصوص الحكم، ج ١، ص ٤٩.

١١٨. أيضاً، ج ١، ص ١٠٤ - ١٠٥ و ١٢٤.

١١٩. انظر: ابن عربى، رسائل ابن عربى (رسالة الشيخ إلى الإمام  
الرازى)، ج ١، ص ١٠ - ١١.

١٢٠. انظر: ابن عربى، رسائل ابن عربى (كتاب الأحديّة)، ج ١،  
ص ٢ - ١٣؛ وانظر: الشعراى، الطبقات الكبرى، ج ١، ص  
٢٩.

١٢١. انظر: ابن عربى، فصوص الحكم، ج ١، ص ١١٠ و ٢٣.

و ٦١ و ٢١١؛ وعفيفي، بحثه (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي  
والمعدومات في مذهب المعتزلة)، ضمن (الكتاب التذكري لابن  
عربي)، ص ٢٠٩ - ٢١٩؛ ود. نظلة، فلسفة وحدة الوجود،  
ص ١٦١ - ١٦٣.

١٢٢. محيي الدين بن عربي، ديوان ابن عربي، مكتبة المثنى، بغداد  
(د.ت)، ص ٣٥٣ - ٣٥٤؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي،  
فصوص الحكم، ج ١، ص ٦ و ١٨ و ٨١ و ٦٨ و ٣٣ - ٣٧ و ٤٦.

١٢٣. انظر: د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام،  
ط ١، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦، ص ٥٠٣.

١٢٤. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٢٦٥ و ١٦٩.

١٢٥. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٢٩.

١٢٦. أيضاً، ج ١، ص ٣٠.

١٢٧. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٢٩ و ٥٣؛ وابن  
عربي، رسائل ابن عربي (رسالة في سؤال)، ج ١، ص ١ - ٢.  
وللاطلاع على تفصيلات نظرية الفيض وفقاً لفلاسفة الإسلام،  
انظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ص ٨٨ - ١١١؛  
ود. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٢٦٥ - ٢٧٢.

١٢٨. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٢٩.

١٢٩. محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليينتز، ص ١٥٦  
- ١٥٧؛ وللمقارنة، انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف  
الإسلامي، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

١٣٠. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٣٣ - ٣٧

و ٤٦؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٣٠

- ٣١؛ وابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٢ - ٣٣.

١٣١. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج ٢، ص ١٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج ٢، ص ٢٧.
١٣٢. انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٢؛ ومحبي الدين بن عربي، عقلة المستوفز، ليدن ١٣٣٦هـ، ص ٤٨.
١٣٣. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٩٢ و٢٧؛ ود. إبراهيم مذكور، بحثه (وحدة الوجود بين ابن عربي وسينوزا)، ضمن (الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ٣٧١ والبحث كله.
١٣٤. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج ٢، ص ١١ و١٢؛ وابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٥١.
١٣٥. انظر: د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.
١٣٦. انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١١٩ - ١٢٠.
١٣٧. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٦ و٥٤ و٦٤ و١٠٦ و١٢٠.
١٣٨. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٨٥.
١٣٩. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٥٦ و٥٨ و٩٠ - ٩١ و٩٣ و١١٦.
١٤٠. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٨١.
١٤١. للتفصيلات، انظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ١٦٣ - ١٧٢.

١٤٢. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٨٩ و ٢٦.
١٤٣. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٧ و ٤٨؛ وعبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت ١٩٧٦، ص ٦٧.
١٤٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٦١ و ٦٢ و ١٢٠ و ١٣٤.
١٤٥. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٦.
١٤٦. ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٢٦ و ٢٧.
١٤٧. ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الانتصار)، ج ٢، ص ٤.
١٤٨. انظر: ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٣٠؛ وابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٦ و ٥٤ و ٦٤ و ١٢٠.
١٤٩. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١٠ و ٨١ و ١٢٦؛ وعفيفي، بحثه (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكارى لابن عربي)، ص ٢١٧ - ٢٢٠.
١٥٠. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٨ - ٩.
١٥١. لتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ١، ص ٢٦١ - ٢٦٤ و ١٤٨ و ١٤٩ و ١٣١ و ١٣٢.
١٥٢. أيضاً، ج ١، ص ٥١ - ١٢٦.
١٥٣. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٤٤.
١٥٤. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١١٣.
١٥٥. أيضاً، ج ١، ص ١١٣ - ١١٤.
١٥٦. انظر: مذكور، بحثه (وحدة الوجود بين ابن عربي



- وسبينوزا)، ضمن (الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ٣٧٢ - ٣٧٤؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ و ٢٨٤ - ٢٨٩.
١٥٧. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٤٣ - ٤٤.
١٥٨. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، ص ٢٦٧.
١٥٩. محيي الدين بن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، دمشق ١٩٦٤، ص ٩٤ - ٩٥.
١٦٠. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩ - ٢٣.
١٦١. للاطلاع على تفصيلات نظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي في الإسلام عموماً، ولدى الحلاج خصوصاً، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٠٠ - ٣١٢.
١٦٢. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٧ و ٤٨ و ١١ - ١٢.
١٦٣. أيضاً، ج ١، ص ١٢.
١٦٤. أيضاً، ج ١، ص ١٢ - ٣٩. وحول استخدام ابن عربي للكلمة، انظر: د. أبو العلا عفيفي، بحثه (نظريات الإسلاميين في الكلمة)، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٣٤.
١٦٥. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٢١٤ و ٦٣ - ٦٤؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الأنوار)، ج ١، ص ١٦ - ١٧.
١٦٦. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩ - ٢٣؛ وابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٢٢.
١٦٧. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٣٢١ - ٣٢٢.

- ١٦٨ . أيضاً، ج ١، ص ٣٢١ - ٣٢٢.
- ١٦٩ . انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١١؛ وابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٤٨ و ١٢٦ و ١٢٩.
- ١٧٠ . د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣١٧.
- ١٧١ . انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب اصطلاح الصوفية)، ج ٢، ص ٩.
- ١٧٢ . أيضاً، ج ٢، ص ١٤٤.
- ١٧٣ . للتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب اصطلاح الصوفية)، ج ٢، ص ٣؛ و(رسالة الانتصار)، ج ٢، ص ٦؛ و(رسالة الأنوار)، ج ١، ص ١٨.
- ١٧٤ . القرآن الكريم: سورة الرحمن/ آية ٢٩.
- ١٧٥ . انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٧.
- ١٧٦ . ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٩٤.
- ١٧٧ . انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ١٢٧؛ وابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ١٩٤ و ٢١٧ و ١٨٣.
- ١٧٨ . ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الشاهد)، ج ١، ص ٢٠.
- ١٧٩ . انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٣٠؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي، (كتاب الأزل)، ج ١، ص ٥.
- ١٨٠ . انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٦.
- ١٨١ . ابن عربي، شجرة الكون، ص ٢٦.
- ١٨٢ . ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢١.
- ١٨٣ . ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٥٩.

١٨٤. أيضاً، ج ١، ص ١٠١ — ١٠٣؛ وابن عربي، الوصايا، ص ١٥.
١٨٥. ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١٦٨.
١٨٦. انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ١٥ — ١٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج ٢، ص ٣٩.
١٨٧. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأزل)، ج ١، ص ٢؛ وابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٧٧؛ ومحمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبتز، ص ٦٣ و ٢٢٥.
١٨٨. ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص ٩٠ و ١٨٣.
١٨٩. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ٣٠.
١٩٠. ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١٢ — ٣٨.
١٩١. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ٣١.
١٩٢. ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٣٢٣ — ٣٢٤؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ١١.
١٩٣. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص ٨.
١٩٤. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٤ و ٩ و ١٣ و ٢١ — ٢٢.
١٩٥. للتفصيلات، انظر: عقلة المستوفز، ص ٩٥.
١٩٦. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ١٨٢.
١٩٧. أيضاً، ص ١٨٢.
١٩٨. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١٨٢؛ وابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٩٤ — ٩٥.

- ١٩٩ . انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ٢٨ .
- ٢٠٠ . ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٧٤ .
- ٢٠١ . ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٦٠ .
- ٢٠٢ . انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ٩ و ٢٢؛ وابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٩٦ و ٤٦ .
- ٢٠٣ . ولعل هذا الميل إلى تصور الطبيعة في شكل آدمي وإضفاء طابع الشخصية الإنسانية عليها بالتجسيد، ميل قديم له أصوله وجذوره البعيدة في التصورات الميثولوجية في نتاج الشعوب والحضارات القديمة. للتفصيلات، انظر: هـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، نشره: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت ١٩٨٠؛ ود. حسام الألويسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، بيروت ١٩٨١ .
- ٢٠٤ . ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٤٨ .
- ٢٠٥ . أيضاً، ج ١، ص ١١ و ٤٩؛ ومحمود قاسم، بحثه (فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي)، ضمن كتاب (دراسات فلسفية)، القاهرة (١٩٧٤)، ص ١٤٤ - ١٤٥ .
- ٢٠٦ . للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١٢ - ٣٨ و ٤٩ و ٥٠ و ٥٥؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص ١١ .
- ٢٠٧ . انظر: ابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٩٤ .
- ٢٠٨ . انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأزل)، ج ١، ص ١٢ .
- ٢٠٩ . ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج ٢، ص ١٠ .
- ٢١٠ . ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٦٠ .

- ٢١١ . ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ١٣ .
- ٢١٢ . ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٥٠ .
- ٢١٣ . ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٩ .
- ٢١٤ . ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسراء)، ج ١، ص ٢ .
- ٢١٥ . وللإطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي وصوره في مؤلفات ابن عربي، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسراء)، ج ١، ص ١ - ٩٢؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص ٥٢ - ٥٧ .
- ٢١٦ . للتفصيلات، انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، ص ١٩٨ - ٢٠١ .
- ٢١٧ . للتفصيلات، انظر: د. آرنولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريفة، القاهرة ١٩٥١، ص ١٣٢ - ١٣٦ .
- ٢١٨ . انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، ص ١٩٦ - ١٩٧ .
- ٢١٩ . أيضاً، ص ١٩٧ .
- ٢٢٠ . انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص ١٤ .
- ٢٢١ . انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليينترز، ص ٨١ .
- ٢٢٢ . أيضاً، ص ٧٣ و ٧٤ .
- ٢٢٣ . أيضاً، ص ٧٣ و ٧٨ و ٨١ .
- ٢٢٤ . أيضاً، ص ٧٦ - ٨٥ .
- ٢٢٥ . أيضاً، ص ٨١ و ٧٤ .

- ٢٢٦ . انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الوصية)، ج ٢، ص ٤.
- ٢٢٧ . د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٤٢٧ - ٤٢٨.
- ٢٢٨ . أيضاً، ص ٤٢٩.
- ٢٢٩ . أيضاً، ص ٤٣٢ و ٤٣٣ - ٤٣٤.
- ٢٣٠ . الطويل، بحثه (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ١٦٦.
- ٢٣١ . د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٤٣٤ - ٤٣٥.
- ٢٣٢ . انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبتز، ص ١٦٥ - ١٦٦ و ١٦٩ و ١٧٥.
- ٢٣٣ . انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٨.
- ٢٣٤ . ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١١٨.
- ٢٣٥ . انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبتز، ص ٧٤ و ٧٥ و ٨٠ و ٩٨ و ١٠٢.
- ٢٣٦ . انظر: الطويل، بحثه (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكري لابن عربي)، ص ١٨٦.

## الخاتمة

هكذا اختص الله سبحانه رجالاته من عباده بعنايته، فجعل حياة قلوبهم على محبته، ونور أرواحهم بذكره، ورهف مشاعرهم بمناجاته، فهم أصفياؤه وأولياؤه، وأولئك الذين قال بحقهم: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُمْ﴾. فهم المحبون الذائقون العارفون الفانون الباقون، السالكون في طريقه، السائقون في معرفته، المُحققون لعلمه، المستغرقون في ذاته، الهائمون في حبه، الملقبون بـ (السلطين).

ذاقوا فعرفوا، تواجدوا من جهم، ففنوا وبقوا، به وفيه وله ومعهُ عزّ وجلّ؛ فكان (سلطان العارفين) أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ)، وكان (سلطان العاشقين) عمر بن الفارض (ت ٦٣٢هـ).

فبلفظ السلطان اجتمعوا وتوحدوا، وبألفاظ العشق والمعرفة تباينوا وتفرقوا؛ فوصل من وصل إلى مقام العشق فكان عاشقاً، ووصل من وصل إلى مقام المعرفة فكان عارفاً، على الرغم من تباعدهم زماناً ومكاناً، فصار هذا سلطاناً في عشقه و صار ذاك سلطاناً في معرفته.

مما يدل على كون لفظ أو مفهوم (السلطان) لم يكن مصطلحاً صوفياً، ولكنه صفة أطلقت على من وصل إلى مقام العشق قلباً

وروحاً، ومقام المعرفة حقيقةً وفناءً؛ فبالعشق والمعرفة حققوا سفرهم الروحي للمثول في الحضرة الإلهية. فكان حبههم للذات الإلهية مقدمة لمعرفته سبحانه، وكانت معرفته سبحانه نتيجة لحبه عزّ وجلّ. وعندئذ لم يعد مستغرباً حينما يقيم الصوفي حياته الروحية على الحب والمعرفة.

لذا صاغوا المفاهيم والمصطلحات، الرموز والإشارات دلالة على أحوالهم، وعلى مضمون تجاربهم، في عبارات نثر، أو في أبيات نظم، أو في عبارات نثر وأبيات نظم؛ فتميز سلطان العارفين (البسطامي) بالتعبير النثري، في (شطحاته الصوفية) المعبر عن حبه لله في حياته الروحية بما تضمنته من أقوال وجمل لغوية دقيقة وعميقة. وتميز سلطان العاشقين ابن الفارض بالتعبير الشعري وتوظيف عبارات المتغزلين رمزياً في الحب الإلهي لتغدو الغزليات والخمريات ماهية شعره الصوفي في العشق الإلهي في الإسلام، بينما تميز سلطان العارفين ابن عربي بنثره الدقيق العميق وبشعره الغزلي الرقيق معاً.

فوصلوا إلى ما وصلوا إليه من خلال التعبير عن حياتهم الصوفية ومعاناتهم الوجدانية وحبههم لله سبحانه، فتحددت مقاماتهم وتبينت مكاناتهم في التراث الصوفي في الإسلام، بعد تحديد زمانهم الحقيقي والمفترض رغم تغير الأمكنة والأزمنة؛ فتحولت قبورهم إلى أضرحة وتحولت أضرحتهم إلى مزارات للمريدين ولسالكه الطريق الصوفي، على تباعد أزمانهم وأمكنهم.



## المصادر والمراجع

أولاً: الكتب.

(أ)

— القرآن الكريم — م.

ابن الأهدل، الحسين اليميني:

— كشف الغطاء عن حقائق التوحيد والرد على ابن عربي  
الفيلسوف المتصوف، نشر د. أحمد بكير، مطبعة الاتحاد التونسي  
للشغل، تونس ١٩٦٤.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف:

— النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية  
العامّة (دار الكتب)، القاهرة (د.ت).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن محمد الشافعي:

— لسان الميزان، ط ١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند  
(د.ت).

ابن خلدون، عبد الرحمن:

— شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق ودراسة: محمد بن تاويت الطنجي، ط ١، إسطنبول ١٩٥٧.

— مقدمة ابن خلدون، ط ١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨.

ابن خلكان، أبو العباس ابن أبي بكر:

— وفيات الأعيان، بيروت ١٩٧٠.

ابن سبعين، عبد الحق:

— رسائل ابن سبعين، نشره: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة (د.ت).

ابن عربي، محيي الدين:

— إنشاء الدوائر، ليدن ١٣٣٦هـ.

— التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ليدن ١٣٣٦هـ.

— ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١.

— تفسير ابن عربي، القاهرة (د.ت).

— ديوان ابن عربي، مكتبة المثني، بغداد (د.ت).

— ديوان ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١.

— ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨.

— رسائل ابن عربي، حيدرآباد ١٩٤٨.

— روح القدس في محاسبة النفس، دمشق ١٩٦٤.

— شجرة الكون، القاهرة ١٣٤٣هـ.

— عقلة المستوفز، ليدن ١٣٣٦هـ.

— الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت (د. د. ت).

— فصوص الحكم، نشره: د. أبو العلا عفيفي، بيروت ١٩٤٦.

— لطائف الأسرار (تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم

الأفلاك)، نشره: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، القاهرة

١٩٦١.

— الوصايا، دمشق ١٩٥٦.

ابن العماد، وأبو الفلاح عبد الحي:

— شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة

والنشر، بيروت (د. د. ت).

ابن غالب، جمعة رشيد:

— ديباجة الديوان من شرح ديوان ابن الفارض من شرحي البوريني

والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ.

— شرح ديوان ابن الفارض، ديباجة الديوان، للشيخ علي سبط

الشاعر، تصحيح: محمد عبد الكريم النمري، ط ١، دار الكتب

العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

ابن الفارض، عمر:

— ديوان ابن الفارض، نشره: د. فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٩.

— ديوان ابن الفارض، نشره: د. إبراهيم السامرائي، عمان

١٩٨٥.

— ديوان ابن الفارض، نشره: مهدي محمد ناصر الدين، دار  
الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥.

آسين بلاثيوس، ميغل:

— ابن عربي — حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي،  
الكويت ١٩٧٩.

الأصبهاني، أبو نعيم:

— حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط ١، مطبعة السعادة، القاهرة  
١٩٣٨.

الأعسم، د. عبد الأمير:

— المصطلح الفلسفي عند العرب، ط ١، بغداد ١٩٨٥.

الآلوسي، د. حسام:

— من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، بيروت ١٩٨١.

الأنصاري، عبد الله الهروي:

— منازل السائرين، ترجمة: روان فرهادي، ١٣٥٥هـ.

الأهواني، د. أحمد فؤاد:

— ابن سينا، ط ٢، القاهرة (د.ت).

(ب)

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

— الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت ١٩٧٦.

— تاريخ التصوف الإسلامي، ط ١، وكالة المطبوعات، الكويت

١٩٧٥.

— شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة ١٩٤٦.

— شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)، ط ٢، الكويت

١٩٧٦.

البغدادي، أبو القاسم الجنيد:

— رسائل الجنيد، نشره: د. علي حسن عبد القادر، لندن ١٩٦٢.

البغدادي القارئ، إبراهيم بن عبد الله:

— مناقب ابن عربي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث

العربي، بيروت ١٩٥٩.

(ت)

التستري، سهل:

— تفسير القرآن، القاهرة ١٣٢٩هـ.

التفتازاني، د. أبو الوفا:

— مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط ٢، القاهرة ١٩٧٦.

(ج)

الجنيد البغدادي، أبو القاسم:

— رسائل الجنيد، نشره: د. علي حسن عبد القادر، لندن ١٩٦٢.

الجيلي، عبد الكريم:

— الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة ١٩٦٣.

(ح)

الحفني، الدكتور عبد المنعم:

— معجم مصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٨٠.

الحلاج، الحسين بن منصور:

— ديوان الحلاج، نشره: د. كامل مصطفى الشيبلي، ط ٢، دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٤.

حلمي، د. محمد مصطفى:

— ابن الفارض سلطان العاشقين، طبعة مصر، القاهرة ١٩٦٣.

— ابن الفارض والحب الإلهي، ط ١، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١؛ وط ٢، دار المعارف، القاهرة (د.ت).

(د)

ديورانت، ول:

— قصة الحضارة، (مجلدات ١—٤ وأجزاء ١٦—١٧)، نشره: د. زكي نجيب محمود ومحمد بدران، القاهرة ١٩٥٠—١٩٥٩.

(ذ)

الذهبي، محمد حسين:

— التفسير والمفسرون، ط ١، القاهرة ١٩٦١.

(ز)

الزرقاني، محمد عبد العظيم:

— مناهل العرفان في علوم القرآن، ط ٣، القاهرة ١٣٧٢هـ.

(س)

السراج، أبو نصر الطوسي:

— اللّمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور،

القاهرة ١٩٦٠.

السُّلَمي، أبو عبد الرحمن:

— طبقات الصوفية، نشره: نور الدين شريعة، القاهرة ١٩٥٣.

السهلجي:

— النور من كلمات أبي طيفور، نشره: د. عبد الرحمن بدوي،

كتاب (شطحات الصوفية)، الكويت ١٩٧٦.

(ش)

شرف، الدكتور محمد جلال:

— أعلام التصوف في الإسلام، الإسكندرية ١٩٧٦.

— التصوف الإسلامي ومدارسه، الإسكندرية ١٩٧٤.

الشعراني، عبد الوهاب:

— الطبقات الكبرى، ط ١، القاهرة ١٩٥٤؛ وطبعة القاهرة

(د.د.ت).

الشيبي، الدكتور د. كامل مصطفى:

— صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ط ١، دار  
المناهل، بيروت ١٩٩٧.

(ع)

عبد الخالق، محمود:

— شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث، مكتبة الطليعة  
بأسسوط، القاهرة ١٩٨٠.

عبد القادر محمود، الدكتور:

— الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط ١، دار الفكر العربي، القاهرة  
١٩٦٦.

عرفان عبد الحميد، الدكتور:

— نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤.

عفيفي، الدكتور أبو العلا:

— التصوف الشورة الروحية في الإسلام، ط ١، دار المعارف،  
الإسكندرية ١٩٦٣.

(غ)

الغزالي، أبو حامد:

— الأربعين في أصول الدين، نشره: محيي الدين صبري الكردي،  
ط ٢، القاهرة ١٣٤٤هـ.



— إحياء علوم الدين، بيروت (د.ت).

— سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط ٢، النجف ١٩٦٥.

(ف)

فخري، الدكتور ماجد:

— تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، بيروت

.١٩٧٤

فرانكفورت:

— ما قبل الفلسفة، نشره: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت ١٩٨٠.

(ق)

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم:

— الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحلیم محمود ومحمود بن

الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة (ج ١) ١٩٦٦، و(ج ٢) (د.ت).

— كتاب المعراج، نشره: د. علي حسن عبد القادر، القاهرة

.١٩٦٤

(ك)

الكاشاني، عبد الرزاق:

— كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، هامش ديوان ابن الفارض

بشرحي البوريني والناقليسي، القاهرة ١٣١٠هـ.

الكلاباذي، أبو بكر محمد:

— التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي،  
ط ١، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٦٩ .  
كولد تسيهر، أجناس:

— العقيدة والشريعة في الإسلام، نشره: د. محمد يوسف موسى  
و د. علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط ٢، دار الكتاب  
العربي، القاهرة (د.ت).

(م)

المحاسبي، الحارث:

— الرعاية لحقوق الله، نشره: د. عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي  
سرور، القاهرة (د.ت).

محمد كمال إبراهيم جعفر، الدكتور:

— التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً، القاهرة ١٩٧٠ .

محمود قاسم، الدكتور:

— محيي الدين بن عربي ولينتز، ط ١، مكتبة القاهرة الحديثة،  
القاهرة ١٩٧٢ .

مذكور، الدكتور إبراهيم:

— في الفلسفة الإسلامية — منهج وتطبيقه، دار المعارف،  
القاهرة ١٩٧٦ .

المكي، أبو طالب:

— علم القلوب، نشره: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة ١٩٦٤ .

المنأوي، عبد الرؤوف:

— الكواكب الدرّية في تراجم السادة الصوفية، نشره: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٩٣٨.

المهدي، د. جودة محمد أبو اليزيد:

— بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، ط ١، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨.

(ن)

النايلسي، عبد الغني:

— شرح ديوان ابن الفارض، القاهرة ١٣١٠هـ.

نادر، الدكتور ألبير نصري:

— التصوف الإسلامي، بيروت ١٩٦٠.

نظلة أحمد الجبوري، الدكتورة:

— خصائص التجربة الصوفية في الإسلام — دراسة ونقد، ط ١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١.

— الفكر الصوفي — مقاربات في المصطلح والمنهج واللغة، ط ١ (دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت)، المركز العلمي العراقي، بغداد ٢٠١٤.

— فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط ٢، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩.

— معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ط ٢ (منقحة ومزودة)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨.

— منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط ١، مكتبة ابن تيمية، البحرين ١٩٨٨.

نيكلسون، الدكتور أرنولد:

— الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريفة، القاهرة  
١٩٥١.

(هـ)

الهجويري، علي بن عثمان:

— كشف المحجوب، نشره: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت  
١٩٨٠.

هلال، الدكتور إبراهيم:

— التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ط ١، دار النهضة  
العربية، القاهرة ١٩٧٥.

ثانياً: البحوث.

حلمي، د. محمد مصطفى:

— (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكري لمحيي الدين بن  
عربي) القاهرة ١٩٦٩.

الطويل، د. توفيق:

— (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب  
التذكري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

عثمان يحيى، الدكتور:

— (نصوص تاريخية بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي)، ضمن  
(الكتاب التذكارى لمحبي الدين بن عربى)، القاهرة ١٩٦٩.

عفيفى، د. أبو العلا:

— (الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب  
المعتزلة)، ضمن (الكتاب التذكارى لمحبي الدين بن عربى)، القاهرة  
١٩٦٩.

— (من أين استقى ابن عربى فلسفة الصوفية)، مجلة كلية الآداب،  
القاهرة ١٩٣٣، المجلد الأول.

— (نظريات الإسلاميين فى الكلمة)، مجلة كلية الآداب، جامعة  
القاهرة ١٩٣٤.

غلاب، د. محمد:

— (المعرفة عند محبي الدين بن عربى)، ضمن (الكتاب التذكارى  
لمحبي الدين بن عربى)، القاهرة ١٩٦٩.

محمود، د. زكى نجيب:

— (طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوان ترجمان الأشواق)،  
ضمن (الكتاب التذكارى لمحبي الدين بن عربى)، القاهرة ١٩٦٩.

محمود قاسم، الدكتور:

— (فكرة الإنسان فى مذهب ابن عربى)، ضمن كتاب (دراسات  
فلسفية)، القاهرة ١٩٧٤.

مذكور، د. إبراهيم:

— (وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا)، ضمن (الكتاب  
التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

مصطفى عبد الرازق:

— مادة (التصوف)، ضمن كتاب (دائرة المعارف الإسلامية)،

ج ٥.

نظرة أحمد الجبوري، الدكتورة:

— (الحب الإلهي في الفكر الصوفي)، مجلة دراسات اجتماعية،

قسم الدراسات الاجتماعية، بيت الحكمة، بغداد ٢٠١٢، عدد ٢٨،


ص ١٥٧ — ١٦٦.

## صدر للمؤلفة

١. المنطق، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٨.
٢. منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط١، مكتبة ابن تيمية، البحرين ١٩٨٨.
٣. فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترتها الاسلامية، ط١، مكتبة ابن تيمية، البحرين ١٩٨٨.
٤. الفلسفة الاسلامية، ط١، مطبعة الجامعة، بغداد ١٩٩٠.
٥. نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام، ط١، السلسلة الفلسفية (١)، بيت الحكمة، بغداد ١٩٩٩.
٦. البليوغرافيا الفلسفية العربية، ج٢ (التصوف، علم الكلام، الفلسفة)، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٠ (كتاب مشترك).
٧. النصوص السياسية والفلسفية في كتاب العقد الفريد، سلسلة التصنيف والتبويب (٧)، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٠ (كتاب مشترك ود. غانم محمد صالح).
٨. خصائص التجربة الصوفية في الاسلام — دراسة ونقد، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١.
٩. معجم نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام، دار نينوى للدراسات والنشر، ط٢، (منقحة ومزيدة)، دمشق ٢٠٠٨.
١٠. فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترتها الإسلامية، الدار العثمانية للنشر، عمّان ٢٠٠٩.

١١. فلسفة وحدة الوجود في الفكر الإسلامي ووقفات نقدية — مقارنة، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩.
١٢. التصوف في العراق، ط ١، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي ٢٠١٢ (كتاب مشترك).
١٣. دراسات في الفكر العراقي القديم، ط ١، دار الجواهري للطباعة والنشر، بغداد ٢٠١٣ (بغداد عاصمة للثقافة).
١٤. معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دار نينوى للدراسات والنشر، ط ٣، دمشق ٢٠١٣.
١٥. الفكر الصوفي — مقاربات في المصطلح والمنهج واللغة، ط ١، المركز العلمي العراقي، بغداد ٢٠١٤.
١٦. التصوف أبحاث ودراسات: دراسات نقدية، ط ١، منشورات ضفاف، بيروت ٢٠١٥ (كتاب مشترك).





أضغ كتابي هذا بين يدي القراء إلى جانب الباحثين والمعنيين والمهتمين بالفكر الصوفي في الإسلام، فما زال أعلام المتصوفة هؤلاء لهم موقعهم وموقفهم في البحث الصوفي إلى يومنا هذا، وما زال البحث المعرفي عنهم في منظومة الفكر الصوفي النسقية في الإسلام، بحثاً مفتوحاً بين النص الصوفي التراثي والقراءة المعاصرة له، فأثرت وما زالت في حضورها في تشكيل الوعي الصوفي في الإسلام المشدود إلى الموروث النصي من جانب، وإلى القراءة المعاصرة لهذا الموروث من جانب آخر.

وتقديمي هذا إنما هو تقديم لأعلام الفكر الصوفي وشخصياته المؤثرة فيه وإلى يومنا هذا، بما أسسوا من تجارب روحية تضمنت مضموناً سلوكياً وقيماً ومنحى ذاتياً وتجربة فردية، عمقت الفكر والسلوك والتجربة الصوفية وفي الخطاب والمدارج لم تنكشف إلا لسالكي الطريق وأهله من المريدين والمتصوفة أنفسهم مع بعضهم، مما أدى إلى نشر التراث الصوفي وتعميق ما أنجز المتصوفة في صميم الفكر الصوفي، الذي صار يتداول من الدارسين والمريدين، وتتبع ما أبدع هؤلاء المتصوفة من تجارب روحية صارت خطوات تتبع فيما بعد، على مرّ العصور والأمكنة، ولما أشرت من ملامح تجربة صوفية، كنهها معرفة (الله عزّ وجلّ) وحبّه، أو معرفته وحبّه اتساقاً مع المنحى الصوفي من أحبه عرفه ومن عرفه أحبه.

مكتبة

الفكر الجديد

SBN 978-2-843090-35-6



9 782843 090356