الجمهوريـــــــة الجزائريـــــــة الديمقراطيـــــــة الشعبيـــــــة
وزارة التـــــعليم العـــــالي والبـــــحث العـــــلمي
جامعـــــة عبد الحميـــد بن باديـــس مستغانـــم
كليـــة العلـــوم الاجتماعيـــــــــــة
شعبة الفلسفـــــة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماسترتخصص:فلسفة عامة وتعليميتها

الموسومة بـــ:

الممارسة التأويلية في الخطاب الصوفي

" ابن عربي أنموذجا "

إشراف الأستاذ:
د. العربي ميلود

من إعداد الطالب:
واضح عبد الحميد

السنة الجامعية: 2011 – 2012

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الوالدين الكريمين،

وإلى كل عائلة واضح.

إلى كل الأهل والأصدقاء.

إلى أساتذة وطلبة قسم الفلسفة.

عبد الحميد

كلمـــة شكـــر

إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك، ولا النهار إلا بطاعتك، ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك، ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك، ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك، لك الشكر والحمد والثناء الحسن.

أشكر كل من ساهم في هذا العمل من قريب أو من بعيد، وكل من أتاح لنا فرصة البحث والتعلم.

عبد الحميد

فهرس الموضـــــــــــــــوعات :

إهداء .

كلمة شكر.

مقدمة .....أ

الفصل الأول : التصوف والتأويل دلالات وأبعاد 10

المبحث الأول : الدلالات اللغوية والاصطلاحية للتصوف 11

1 ــ التصوف: معاني متعددة لمفهوم واحد 12

2 ــ حقيقته وخصائصه 16

3 ــ الحركة الصوفية ومسارها التاريخي 26

المبحث الثاني : قراءة في مفهوم التأويل 31

1 ــ مفهوم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية 32

2 ــ ضرورة التأويل 35

3 ــ بين الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي....37

الفصل الثاني : التجربة الصوفية وآليات الخطاب 43

المبحث الأول : أبعاد المعرفة الصوفية عند ابن عربي 44

1 ــ موضوع التصوف 45

2 ــ أنواع المعرفة الصوفية 47

3 ــ طرق المعرفة الصوفية 51

4 ــ مرجعية الفلسفة الصوفية لدى ابن عربي 54

المبحث الثاني : تجليات الخطاب الصوفي 56

1 ــ الكتابة والذات الصوفية عند ابن عربي 57

2 ــ اللغة الرمزية في الخطاب الصوفي 59

3 ــ دواعي الرمزية في الخطاب الصوفي 64

الفصل الثالث : التصوف لدى ابن عربي: مقاربة تأويلية 70

المبحث الأول : مقاربات في منهجية تأويل النص الديني 71

1 ــ قواعد المنهج عند ابن عربي 72

2 ــ منهج ابن عربي في التأويل 73

3 ــ المنهج الروحي لدى ابن عربي 78

4 ــ دواعي تأويل النص الديني عند ابن عربي.....80

المبحث الثاني : مسارات تأويل طبيعة الوجود 83

1 ــ أنماط الممارسة التأويلية 84

2 ــ تجربة التأويل للنص القرآني 88

3 ــ وحدة الوجود عند ابن عربي 90

خاتمة 97

قائمة المصادر والمراجع .

الملاحق .

مقدمة :

لاشك أن حياتنا الفكرية أضحت كثيرة التوجهات نظرا لتعدد المعارف والآراء، وتباين النصوص والخطابات، مما جعلها تفرز نوعا من الاحتمالات والقراءات المختلفة، وصار البحث عن الحقيقة شغل الشاغلين الذين يسعون إلى كشف اللبس والغموض محاولين بذلك الوقوف عند مراميها المنشودة، هذه الحقيقة التي لطالما بحث عنها الإنسان ولا يزال يسعى وراءها حتى اليوم وبكل الطرق والآليات، ومن ثم كان التأويل سبيلاً ومطلباً ملحاً في حياتنا الفكرية التي يسودها الاغتراب وتعقد المعارف والأفكار، وتشعبها، وبما أنه لا يستطيع التخلي عن النص، ذلك المكان الذي يجد نفسه فيه دون الخروج عن ساحته، يظهر التصوف كاتجاه معرفي يختلف عن باقي الاتجاهات المعرفية الأخرى باعتباره الفضاء الذي يلعب فيه التأويل دوراً مهماً في كشف المعاني الخفية وراء الألفاظ والكلمات، وقد حاولنا من خلال هذا العمل أن نقف على ما أمكن الوقوف عليه في هذا المجال، ولعل من بين الأسباب الذاتية التي دعتنا إلى انجاز هذا العمل المتواضع هي تلك الأقوال والتصورات الشائعة حول التصوف واعتباره جانبا من الجوانب السلبية في الثقافة العربية الإسلامية، دون النظر إلى حقيقته ونواحيه الايجابية، وهي تقريباً نفسها النظرة إلى التأويل وعمله، أما الأسباب الموضوعية فقد انحصرت في بعض النقاط ومنها:

1_ اعتبار التصوف من الإشكاليات الراهنة التي وجب التوقف عند مختلف جوانبها .

2_ الاشتغال بالتصوف الإسلامي كمبحث فلسفي يعتبر شيئاً نادراً بالنظر لتلك الدراسات التي تعرضت إليه من الناحية التاريخية .

3_ موقف بعض الفئة من التصوف و ذلك من خلال كتاباتهم التي تعبر عن أرائهم حول الموضوع، وإن كانت نظرتنا لذلك ليست في التقليل من شأن هؤلاء، و إنما رأينا في هذا أنه شيء قد يعنينا كطلبة وباحثين أن لا ننحاز وراء مثل هذه الأفكار وإنما الاقتصار على معرفة الحقيقة والبحث فيها .

4_ أهمية التأويل وسعيه إلى الكشف عن الحقيقة المضمرة خلف الكلمات والجمل من خلال اقتحام أعماق النصوص.

ولفك رموز هذا الموضوع المعقد، حاولنا ضبطه في إطار مجموعة من التساؤلات، ويمكن صياغتها كما يلي:

ما هي تمظهرات التجربة التأويلية للتصوف في فكر ابن عربي ؟ .

وينبثق عن هذا الإشكال المركزي مجموعة من التساؤلات الفرعية وهي كالتالي:

_ ما طبيعة التجربة الصوفية ؟ .

_ ما هي الآليات المنهجية لتأويل هذه التجربة ؟ .

_ ما الغاية من وراء تأويلها ؟ .

وبالنسبة إلى المفاهيم التي ارتكز عليها العمل في بناء الإشكالية هي: التصوف، التأويل، الخطاب، النص القرآني، الوجود.

وباعتبار أن البحث الفلسفي يرتكز على أهم المناهج لفهم مشكلة ما، وذلك حسب طبيعة المشكلة المدروسة، ومن خلال هذا الموضوع المقدم للدراسة كان المنهج المتبع تزاوجاً بين التأويل والتحليل. وتختلف درجة ونوعية القراءة باختلاف الكتب ودرجتها في الأهمية، وفي ذلك عدة أنواع من القراءات منها :

القراءة السريعة التي تركز على ما هو أهم، ولذلك قرأت من بعض الكتب ما يمس بحثي فقط، وهناك القراءة العادية وقد اعتمدت فيها على مطالعة بعض الكتب التي تتحدث عن التأويل وكذا التصوف، إضافة إلى القراءة العميقة والتي اعتمدت فيها على مطالعة بعض الكتب والمقالات حول ابن عربي .

ولمحاولة حل رموز هذه الإشكالية قمنا بتقسيم البحث إلى ثلاثة فصول رئيسة يحوي كل منها على مبحثين، وقد عنونا الفصل الأول بـــ: التصوف والتأويل دلالات وأبعاد، بحيث تناولنا في المبحث الأول معنى التصوف لغةً واصطلاحاً، وحقيقته باعتباره أحد المظاهر البارزة في التراث العربي الإسلامي، مع الوقوف على أهم الخصائص التي يتميز بها هذا الاتجاه المعرفي مع عرض لمسار الحركة الصوفية عبر فترات من تاريخنا

الإسلامي، أما المبحث الثاني فتطرقنا فيه إلى عرض مفهوم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية ومختلف المعاني التي جاء بها مع ذكر أهمية وضرورة هذا المجال في الحياة الفكرية لدى الإنسان، ولمحاولة بسط المفهوم قمنا بعرض دلالاته في كل من الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية .

أما الفصل الثاني فحمل عنوان: التجربة الصوفية وآليات الخطاب، وشمل المبحث الأول المجال أو الموضوع الذي يسعى التصوف إلى البحث فيه مع ذكر أنواع مختلفة للمعرفة الصوفية، وأهم الطرق التي وصل إليها ابن عربي في ذلك مع العودة إلى مرجعيات فلسفته الصوفية، كما قمنا في المبحث الثاني بعرض وضعية الذات الإنسانية من خلال الكتابة وعلاقتها بالنص الصوفي، إضافة إلى اللغة التي اعتمدها هذا الخطاب ودواعيه في ذلك.

أما الفصل الثالث والأخير جاء معنونا بـــ: التصوف لدى ابن عربي مقاربة تأويلية، حيث شمل المبحث الأول على عرض أهم قواعد المنهج لدى ابن عربي، زيادةً على توضيح ما يسلكه كطريق أو منهج من خلال عمله التأويلي، وأهم دواعيه في تأويل النص الديني، وفي المبحث الثاني ذكرنا بعض أنماط الممارسة التأويلية إضافة إلى بسط تجربة ابن عربي في تأويل النص القرآني ثم وقفنا في الأخير على عرض مفهوم وحدة الوجود كنظرية من بين نظرياته المختلفة .

ويمكن القول أن هذه المذكرة لم تأخذ شكلها الحالي إلا بعد تجاوز عدة صعوبات منها :

1_ قلة المراجع في مكتبتنا وخاصة تلك المتعلقة بمجال بحثنا، مما دفع بنا إلى استخدام الكتب الإلكترونية والتي يكون فيها البحث متعباً جداً.

2_ صعوبة البحث في التصوف نفسه لأنه ليس من السهل الكتابة في هذا الموضوع لأنه يصعب على الطرف الخارجي أن يفهم التصوف إلا إذا كانت له تجربة فيه و هذا لكثرة اتجاهات الصوفية وتشعبها، وخاصة في علاقتها بالتأويل.

1 ــ التصوف : معاني متعددة لمفهوم واحد.

إذا ما أردنا الحديث عن لفظ التصوف فقد نجده من الألفاظ الشائعة بين الناس ، إلا أن معناه يأخذ عدت أشكال وألوان مختلفة، وذلك حسب إختلاف الكتاب، والمؤرخين، والباحثين، أوالدارسين في حقل التصوف الإسلامي .

وبالنظر إلى موضوع التصوف وعلاقته بجميع الأديان، وبأي حضارة من الحضارات المختلفة يمكن القول بأنه ظاهرة معقدة التركيب يجب النظر إليها من جوانب مختلفة، إجتماعية، ونفسية، وتاريخية، ودينية، وفلسفية .

وإذا كان كل من المفكرين والعلماء المختصين قد تطرقوا إلى التصوف بالدراسة والتحليل كل حسب وجهة نظره، أو حسب ما تخصص فيه من زاوية معينة، أو حسب اختلاف المجال الذي تم دراسته في إطاره، فإننا سنحاول في هذه الدراسة المتواضعة أن نشير إلى هذا الموضوع، وما مدى تقاطعه مع ما يعرف بالتأويل وذلك عند محي الدين ابن عربي . وإن لم يوجد في القرآن الكريم والحديث الشريف ما يشير إلى هذا اللفظ بصفة مباشرة، فقد أدى ذلك إلى التساؤل عن بداية إستخدامه، وما يمكن أن يذهب إليه من معانٍ مختلفة . وقد ترتبط كلمة التصوف بالجانب الأخلاقي، وتأخذ معنى الزهد حيث يقول "ابوبكر الكتاني"(322هـ): « التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفا»[1]. ويقول " أبو محمد الحريري "(311هـ) عندما سئل عن التصوف :

« الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني » [2] .

---

[1] ــ أبو بكر دكوري، التصوف الإسلامي، ضمن مجلة ملتقيات الفكر الإسلامي، ج4، دار الهدى، عين مليلة، (الجزائر) 2005، ص 1285.

[2] ــ إبراهيم إبراهيم ياسين، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار ومكتبة الإسراء، ط1، 2005، ص 9.

وبغض النظر عن إمكانه علم فإن التصوف يمكن أن يعتبر أيضاً خلقاً، فهو التمسك بالأخلاق السامية التي تذهب بصاحبها إلى التعفف والتزهد، والإبتعاد عن ملذات الدنيا والإعراض عنها، والتوجه بالنية إلى الله بالعمل الخالص والتوسل إلى مرضاته سبحانه وتعالى. إظافة إلى أن موضوع التصوف أوسع وأشمل من أن يقتصر في تحديده وحصره في الجانب الأخلاقي فقط، لأن هناك الكثيرون من يتصفون بأحسن الصفات الخلقية، بل ويعدون مثاليين في هذا المحيط، إلا أنهم ليسوا من أهل التصوف. ويمكن أن يشمل التصوف بوجه عام: ((فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية)) [1] .

ويمكن إعتبار التصوف والزهد شيئاً واحداً لكون كل صوفي لابد وأن يكون زاهداً في الدنيا، وهناك من يخلط بين الصوفي والعابد، فإذا ما كان الشخص كثير العبادة قيل عنه أنه صوفي، وقد فرق " ابن سينا " بينهما في كتابه " الإشارات " فقال: ((المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف، أي الصوفي))[2].

ونجد أن مفهوم التصوف قد يتخذ ثلاثة معانٍ كما حددها البعض، وهذه المعاني تظهر في الجانب اللغوي، والجانب الفني، والجانب العرفي .

أ_ المعنى اللغوي: "هو تكلُّف لبسِ الصُّوفِ"، يقال: تصوَّف الرَّجلُ يتصوَّفُ تصوُّفاً، إذا تكلف فعل لبس الصوف؛ مثل تقمص يتقمص تقمصاً، إذا تكلف فعل لبس القميص.
ب_ المعنى الفني: "هو علم مدوّن تعرَفُ به كيفيَّة تصفية الباطن من عيوبِ النَّفسِ شرعاً وعقلاً". كَعَيبِ الحّسد، والحقد، والرياء، والتقرب إلى الأغنياء والحكام والتَّجَافي عن الفقراءِ، والعلماء، وهلُمَّ جراً .

---

[1] ــ إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1 ،2007، ص9.
[2] ــ أبو بكر دكوري، التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص1286.

جـــ_ المعنى العرفي: "هو التخلق بأخلاق الصوفية، والاقتداء بهم في الأقوال والأفعال والمقاصد. وهذا المعنى هو المتبادر إلى الافهام عند سماع لفظة "التصوف" وإطلاقها [1] .

وقد ألف "عبدُ القاهرِ البغداديُّ " المتوفى سنة تسع وعشرين وأربعمائة هجرية كتابا في لفظتي "الصوفي" و"التصوف" جمع فيه ألف قول مرتبة على حروف المعجم، ومن الأقوال التي جاء بها :

« إن لفظة "الصُّوفيِّ " منسوبة إلى الصف الأول، ومشتقة منه، لأن صاحبه واقف بين يدي الله بقلبه و أسراره » [2]. حيث قيل عنهم سموا صوفية لأنهم وقفوا في الصف الأول بين يدي الله عزَّوجل بارتفاع هممهم، وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ووقوفهم بين يديه بسرائرهم . « إنها منسوبة إلى الصفاء ومشتقة منه، لأن صاحبه صَفَتْ أسراره ونَقِيتْ آثارهُ » [3]. وإلى هذا القول يشير " أبو الفتح عليُّ البُستيُّ " بهذينِ البيتين :

تَخَالَفَ النَّاسُ في الصُّوفيِّ واخْتَلَفُوا جهلاً وَظَنُّوهُ ماخُوذاً مِنَ الصُّوفِ

وَلَسْتُ أَنْحَلُ هذا الإسْمَ غَيْرَ فَتيً صَافَى فَصُوفيَ حَتىَّ سمِّيَ الصُّوفي [4] .

فهي منسوبة إلى الصِّفَةِ ومُشتقَّةٌ منها، لأن صاحبها كُلُّهُ اتِّصافٌ بالمحامدِ والمحاسنِ.

ونجد في القرآن الكريم إشارة إلى كلمة "صف" قال تعالى : « إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً » [5] . فالمصف هو موضع الحرب الذي تكون فيه الصفوف والصف يكون

---

[1] _ محمد عبد الكريم الجزائري، التصوف في ميزان الاسلام، مطبعة النهضة، وهران، (الجزائر) ص14.

[2] ــ نفس المرجع ، ص15.

[3] ــ نفس المرجع ، ص16.

[4] ــ نفس المرجع نفس الصفحة.

[5] ــ سورة الصف، الآية 04.

مقدس ومفضل في مثل ذلك، وقد تدل على الملائكة في قوله تعالى : ((وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً)) [1] .

وهكذا نجد أنه قد جرى خلاف كبير بين جماعة العلماء فيما يخص نسبة التصوف، فكان لكل منهم إتجاهه الخاص في معاني " الصوفي" و" التصوف " حيث يذهب لطفي جمعة إلى القول: ((إنها مشتقة من كلمة "ثيوصوفيا" اليونانية، ومعناها الحكمة الإلهية، والصوفي هو الحكيم الذي يطلب الحكمة الإلهية ويسعى لها، والوصول إلى الحقيقة هي غاية الصوفي أو المتصوف، وذلك لأن المتصوفة كانوا يبحثون في ما يقولونه بحثا فلسفيا في سبيل الحقيقة العليا)) [2]. ففي نظره أن الصوفية لم يعرفوا بهذه الصفة إلا بعد إحتكاكهم باليونان وترجمة كتبهم إلى العربية وبالتالي إختلاطهم بالفلسفة، ومن ثم السعي إلى معرفة الحكمة الإلهية التي هي غاية كل صوفي .

((وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين، مرجعُ كلها لصدق التوجه الى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه والله أعلم)) [3] .

---

[1] ــ سورة الفجر، الآية 22.

[2] ــ محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية، القاهرة (مصر)، 1934، ص276 .

[3] ــ الشيخ احمد زروق البرنسي الفاسي، قواعد التصوف، دار وحي القلم، بيروت (لبنان)، ط1، 2004، ص 22 .

2 ــ حقيقته و خصائصه :

التصوف من المسائل التي شاع حولها الحديث بين بعض الدارسين والمفكرين، ولكل من هؤلاء قوله الخاص في حقيقة هذا الموضوع، وبذلك يذهب " إبن خلدون " في مقدمته إلى القول: « الأصل في التصوف هو العكوف على العبادة، والإنقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، حتى إذا فشا الإقبال على الدنيا منذ القرن الثاني للهجرة، قيل للخواص الذين إشتدت عنايتهم بأمر الدين: الزهاد والعباد ، فلما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيهم عبادا وزهادا، إنفرد أهل السنة المقبلون على العبادة بإسم الصوفية والمتصوفة »[1] .

وأصبح أهل العبادة والمنقطعون إلى الله، المعرضون عن زخرف الدنيا وزينتها من الذين سموا أول الأمر بالصوفية والمتصوفة، فالتصوف سلوك يقوم على ضبط النفس وكبح جماحها، ومجاهدة ميولاتها وشهواتها، من أجل بلوغ الصفاء والبقاء مع الله عزَّ وجل . ووجد الزهاد والنساك والفقراء منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، وكلهم إهتموا بأمور الدين و أحكامه، وقد سموا بالصوفية والمتصوفة، وكان التصوف عبر مراحله المتعددة التي مر بها خلال مسيرته الإسلامية كان يستمد معالمه من الشريعة الإسلامية. وقيل: « أول التصوف علم وأوسطه عمل وآخره موهبة من الله »[2] .

وبالتالي إستمر الصوفية في مجاهدة النفس من خلال أعمالهم الأخلاقية التي ترمي إلى بلوغ السعادة النفسية في حياة الزهد، والتوجه إلى الله، وسيطرتها على الأهواء والشهوات، والميول والعواطف المكتسبة، فكان التصوف مظهراً من المظاهر الإسلامية.

---

[1] ــ ابن خلدون، المقدمة، موفم للنشر، (د ــ ط)،1991، ص 393.

[2] ــ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت(لبنان)، 1978، ص283.

يقول الأستاذ "مصطفى عبد الرازق": « إن لفظ التصوف قد استحدث أول الأمر للتعبير عن معنى الكمال الديني بالتمسك بالشرع والزهد في الدنيا فيما أخذ الناس في مخالطة الزخارف الدنيوية. وكاد يطغي حب المال على ما غرسه الدين في النفوس من الورع، فكان الصوفي مخالفاً للجماهير بفقره وورعه على حين يلتمس غيره المال ويطمع في الغنى، ثم حدثت العلوم الدينية واقبل الناس على الفقه يتنافسون في تدارسه، وفي العمل بأحكامه فأصبح الكمال الديني الذي يعبر عنه المتصوف شيئا وراء ما يدعو إليه الفقهاء، ويصرفون اليه جهودهم، وهو صفاء الخلق وتاثره بالعبادة وحسن الخلق »[1] .

فلما نشأ البحث في العقائد، و إلتماس الإيمان عن طريق النظر أو النصوص المقدسة، أصبحت المعرفة الدينية تؤخذ عن طريق التصفية والمكاشفة بفضل التصوف الذي يمثل تلك السلوكات المعرفية، و أصبح الصوفية كغيرهم من الفلاسفة والمتكلمين يتناولون مختلف المسائل عبر منهجهم الذي يتأسس على الذوق، ورأوا في ذلك أنه من الحقائق التي لا تشوبها الشكوك، وأنه لايدرك ذلك إلا من بلغ درجة العرفان .

والصوفية الأوائل: «قوم خلص أرادوا إثراء الشريعة وإظهار وجدانها الحي مستفيدين في ذلك من الكتاب والسنة كما رآى إمام دار الهجرة مالك بن أنس ــ رضي الله عنه ــ هذا التكامل بين الظاهر والباطن في قوله بأن من تفقه ولم يتصوف تفسق ومن تصوف ولم يتفقه تزندق ومن تفقه ثم تصوف تحقق »[2] .

فالتصوف نشأ معبراً عن المثل الديني الأعلى ، وإن اختلف مع الفقهاء والفلاسفة وغيرهم من المتكلمين وتعرضه لعداواتهم واضطهاداتهم، ورغم ذلك كله بقي التصوف متمسكاً بالمحبة والأخلاق والتسامح، وقد بين ذلك من خلال أطواره التي مربها بين مختلف الإتجاهات والمذاهب الأخرى .

---

[1] ــ توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، 1985، ص 154.

[2] ــ محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر، بيروت (لبنان)، 1966، ص 92.

والتصوف من المظاهر والمعارف التي طرحت في الثقافة العربية الاسلامية، وبما أنه كذلك فقد عرف عدة خصائص مختلفة، ومن أهم هذه الخصائص التي تميز بها التصوف الاسلامي:

أ_ الزهـــــــــد :

يعد الزهد من الخصائص المهمة التي ينبغي أن تكون لدى جميع المتصوفة، ولابد أن يكون كل متصوف زاهداً، بينما ليس من الضروري أن يكون كل زاهد متصوفاً، لأن هناك من الناس من تجده عاكفاً على العبادة، و حريصاً على التقرب من الله عزوجل بالطاعة الخالصة، فهو بذلك زاهداً في دينه من غير تصوفٍ، بينما الزهد قد ظهر لدى جميع الصوفية في معظم المراحل التي مر بها التصوف الإسلامي .

ويعرَّف الزهد في اللغة على أنه: ((ترك الميل الى الشيء، وفي إصطلاح أهل الحقيقة هو بغض الدنيا والإعراض عنها، أو هو ترك راحة الدنيا طلبا لراحة الآخرة، أوهو أن يخلو قلبك مما خلت منه يديك)) [1] .

ويقوم الزهد على فكرة عدم التعلق بالدنيا، من أجل الظفر بثواب الآخرة واتقاء النار مسايراً بذلك لتعاليم القرآن والسنة النبوية، ونجد أنه يتميز بالطابع العملي في الدنيا، وذلك بالعبادات المشروعة في الإسلام. ويكون المتزهد في حالة الخوف من الله، فلذلك يعمل الزاهد جاهداً على عدم الخروج عن طاعته عزَّوحل .

وقد يكون الدافع الى ذلك حب الله، وهو الحب المنزه الذي يعبر عن التجرد في علاقة الإنسان بالذات الإلهية، وهذا ما نجده عند الكثير من المتصوفة خاصة رابعة العدوية .

وهناك عدة وسائل لا يتحقق الزهد إلا بمثلها، ومنها :

[1] _ إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، مرجع سابق، ص 41 .

_ العيش في هدوء وبساطة تامة .

_ الإكثار من العبادات والنوافل والذكر .

_ التقليل من المأكل والمشرب إلى أقصى حد ممكن .

_ المبالغة في الشعور بالخطيئة، و ما يؤدي إليه ذلك من الشعور بالحزن على ما أقترف من ذنوب حتى ولو كانت من الصغائر .

_ الخضوع المطلق لمشيئة الله وما يؤدي إليه ذلك من التوكل عليه [1] .

ويجب أن يكون الزاهد مخلصاً في عمله وقوله الى الله عزَّوجل، بحيث لايبتغي الدنيا وزينتها، وإنما يريد من وراء ذلك إبتغاء وجه الله تعالى وطاعته وامتثالا لأوامره، والإبتعاد عن نواهيه حتى يفوز بالآخرة ونعيمها .

ويقول الله تعالى : ((إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)) [2] .

ب_ الترقي الأخلاقي :

إذا كان التصوف يمثل بعداً من أبعاد التجربة الدينية التي لاشك أنها ترتبط ارتباطاً بالغاً بالأخلاق، بل إن الدين كثيراً ما ركز على موضوع الأخلاق نظراً لأهميته في حياة الإنسان، وبالتالي فلابد من الارتباط بين التصوف والأخلاق.

ونجد أن التصوف دعوة إلى الأخلاق من خلال تلك القيم التي تهدف إلى تصفية النفس من الرذائل. والتصوف طريق عملي يسلكه المريد ويترقى فيه من مقام إلى مقام، فهو يقوم على رياضة روحية تستهدف تصفية النفس بالمجاهدات البدنية، والرياضات النفسية، وممارسة حياة الزهد والتقشف بغية الوصول الى مرضاة الله عزَّوجل، ويتضح ذلك من

---

[1] _ إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، مرجع سابق، ص 42.

[2] _ سورة الكهف، الآية 07.

منهج الصوفية المتمثل في مثل أقوالهم : « ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى، قد آتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين » [1] .

فالأخلاق بالنسبة للصوفية ليست مجرد تطهير للقلب من الشوائب والصفاة المذمومة فحسب، بل هي طريقة في الحياة، بحيث تهدف الى ترقية النفس الإنسانية أخلاقياً .

والرسول صلى الله عليه وسلم قدوة لجميع البشر في الإمتثال بمكارم الأخلاق، وهوالذي إمتدحه ربه بذلك، حيث يقول الله تعالى : « وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ » [2].

فالله تعالى خص نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بصفة الأخلاق، وهو مبعوثه لهداية الناس ودعوتهم إلى الخير والفلاح، والأخلاق المحمودة والحسنة هي ما يجب أن تكون لدى الناس، وهذا ما يحاول الصوفي التمسك به في مسيرته الدينية والدنيوية، ونجد من أخلاق الصوفية : « التواضع، السخاء والكرم، والإعراض عن الدنيا والزهد فيها وترك مدحها وذمها والتأدب بالمشايخ، وتأديب الأصحاب، والشفقة على عامة المسلمين ونصيحتهم » [3].

قال تعالى: « خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ » [4]. فالأخلاق أساس التعامل في هذه الحياة، تجعل من صاحبها في أحسن وأفضل المقامات، فهي محور من أهم المحاور التي يرتكز عليها التصوف الإسلامي، ولذى ذهب الصوفية في جعلها أساس سلوكهم وطريقهم الصوفي .

---

[1] _ إبراهيم محمد تركي، التصوف الاسلامي اصوله وتطوراته، مرجع سابق، ص 44.

[2] _ سورة القلم، الآية 04.

[3] _ ابي عبد الرحمن محمد بن احمد بن الحسين، المقدمة في التصوف وحقيقته، تحقيق وتقديم يوسف زيدان، مكتبة الكليات الازهرية، ص 71.

[4] _ سورة الاعراف، الآية 199.

جـــ _ المحبة الإلهية :

من الملاحظ أن فكرة المحبة الإلهية قد برزت في جميع جوانب التصوف الإسلامي، ويرى بعض المفكرين والفلاسفة أن أساسها: « الزهد في النفع الشخصي، فإذا زهد الإنسان في الأشياء المادية إرتقى الى مرتبة من المحبة الروحانية مبنية على تصور الكمال المطلق، وهي محبة الله، بمعنى محبة الله لذاته لا لثوابه وإحسانه. وكلما كان إطلاع الإنسان على دقائق حكمة الله أكمل كان حبه له أتم » [1] .

فالمحبة تأخذ نوعا من التدرج عبر حياة الزهد، لأن الإنسان عندما يجتهد في العبادات يشعر بتلك المحبة التي تزداد كلما إزدادت معها هذه العبادات، ويصبح المريد من خلال ذلك الجو المفعم بالود الروحي أقرب إلى الله تعالى، وفي ذلك الإقتراب تزداد المحبة وتتضاعف في ذاته وإلى خالقه، ومنه تتجلى هذه المحبة عبر كل عباداته التي يقوم بها .

يقول الحكيم الترمذي في كتابه "معرفة الأسرار" : « المحبة تكون من القلب، لا بمقتضى الشهوة، لاتزيد بالبرِّ ولا تنقص بالجفا، أما الهوى من النفس يغيره البرُّ والجفا، والعشق نهاية الهوى، وهما لايجوزان لله تعالى ولا من الله » [2] .

ويذهب "معروف الكرخي" إلى القول : « المحبة ليست من تعليم الخلق، إنما هي من مواهب الحق وفضله » [3]. فالإنسان المحب تجده دوما يعمل على إرضاء محبوبه، وبالتالي هو يسعى الى تقديم كل ما يُمَّكنه من ذلك، وعندما يتعلق ذلك الحب بالذات الإلهية يكون المحب أكثر إجتهاداً و تميزاً في ذلك من أجل بلوغ مرتبة روحية أقوى، ولا يكون ذلك إلا بفضل الخالق ومنه .

---

[1] _ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص440.

[2] ــ يحي بن معاذ الرازي، جواهر التصوف، شرح وتعليق سعيد هارون عاشور، مكتبة الاداب، القاهرة (مصر)، ط1، 2000، ص31.

[3] ــ نفس المرجع، ص32.

وقال النصراباذي : ((بإتباع السنة وبأداء الفرائض تنال القربة، وبالمواظبة على النوافل تنال المحبة)) [1] .

ويقول الله عزَّوجل : ((وَالذِينَ ءَامَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ)) [2] .

ويقول في آية أخرى : ((إِنَّ الذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّلِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدّاً))[3].

فالمحبة إلى الله عزَّوجل لا تكون إلا بالإيمان، لأن العابد لايكون محباً لله إلا إذا كان مخلصاً في إيمانه له، وهذا الإيمان هو الذي يزيد من تلك المحبة بين العبد وربه، وبفضل الإيمان والعمل الصالح تحصل المحبة الإلهية .

كما تعبر رابعة العدوية عن ذلك من خلال تعلقها بالذات الإلهية، ولها في ذلك أبيات من الشعر، حيث أخذت تنشد فيها :

أحبــك حبيــن: حــب الهــوى وحـــبا لأنـــك أهــل لــذاكــا

فــأما الــذي هــو حــب الهوى فذكــرٌ شُغلت به عــن ســواكــا

وأمــا الــذي أنت أهـــلٌ لــه فكشفك لي الحجــب حتى أراكــا

فما الحمد في ذا، ولا ذاك لي ولكن لك الحمــد فــي ذا وذاكــا [4].

والمحبة الإلهية نجدها كفكرة شائعة عند أهل التصوف، وفي جميع جوانبه، وفي ذلك يقول الغزالي : ((المحبة هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات. فما بعد

---

[1] ــ يحي بن معاذ الرازي، جواهر التصوف، مرجع سابق، ص 32 .

[2] _ سورة البقرة، الآية 165 .

[3] _ سورة مريم، الآية 96 .

[4] _ جان شوقلي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص28 .

المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد »[1] .

فالغزالي بذلك يذهب الى تقديم تصوره الى المحبة بحيث يجعل منها الغاية القصوى عند أهل التصوف، بل هي أساس كل ما يحصل، أو ما ينتج عنها من شوق وأنس ورضا، كما تعد التوبة والزهد من أسبابها ودوافعها .

ومن شعر العابدة المشهورة بريحانة المجنونة حول ذلك:

أنت أُنسي ومُنيتـــي وسروري قد أبَى القلب أن يحب سواك

يا حبيبي ومنيتـــي وإشتياقـــي طال شوقـــي متى يكون لقاك

ليس سُؤلي عن الجنان نعيمـــا غير أنِّي أريـــدهـــا لأراك [2] .

د _ العرفان الذوقي المباشر :

يعتبر العرفان الذوقي المباشر كمنهج يمتاز به المتصوفة عن غيرهم من الفرق الإسلامية وأصحاب الإتجاهات الأخرى، بحيث يؤمن الصوفي بهذا المنهج كمعيار معرفي يأخذه إلى الحقيقة، فإذا كان الفلاسفة يعمدون إلى إستخدام العقل في الوصول إلى كشف حقيقة الأشياء مثلما يقوم المتكلمون بإستخدامه في إثبات العقيدة الدينية والدفاع عنها، فإن أهل التصوف يستحدمون الكشف أو الذوق الصوفي بمثابة الطريق الذي يؤدي الى إدراك

[1] ــ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، تقديم دكتور بدوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د ــ ت)، ص 286 .

[2] ــ يحي بن معاذ الرازي، جواهر التصوف، مرجع سابق، ص 40 .

الحقائق المستترة وراء المحسوسات. ويوصف هذا النهج بأنه : « لحظة أو موضة سريعة الزوال، ويجيء بعد رياضة بدنية، ومعاناة نفسية » [1] .

وبالتالي فالذوق أو الكشف لحظة مميزة يختص بها المتصوفة من خلال شعورهم بذلك الإلهام الذي ينبعث في النفس الإنسانية وهي في علاقتها بخالقها، ومن ثم يكون الحس الذوقي متجليا في سلوكاتهم وأفعالهم الدينية .

ويشار إلى " الذوق " في إصطلاح الصوفية على أنه : « معرفة الله معرفة مباشرة، تكون بلا حس ولا عقل، وإنما هي عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أوغيره، أما الكشف فإنه يعني في اللغة رفع الحجاب، وفي الإصطلاح هو الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً » [2] .

فالمعرفة الكشفية عند الصوفية هي معرفة إلهامية تحدث بواسطة البصيرة أو القلب، حيث يشعر الإنسان خلال هذه المعرفة بأمر يبعثه على الفعل والقيام بالأشياء أو تركها، فأما إذا كان الأمر على الإقدام على الأفعال فهي خيرة لأن مايلقيه الله في القلب هو خير، وإذا كان غير ذلك فقد يكون من النفس أو الشيطان، لأنهما يدعوان بالسوء والله لا يدعو إلاَّ للخير والجنة .

هـــ_ الطمأنينة والسعادة :

تعد الطمأنينة والسعادة الإنسانية غاية يسعى كل فرد إلى تحقيقها، وبما أن الصوفية هي إحدى الإتجاهات الإسلامية التي تهتم بمثل هذه المبادئ السامية في حياة الإنسان، فهي

---

[1] ــ توفيق الطويل، في تراثنا العربي الاسلامي، مرجع سابق، ص 156.

[2] ــ إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، مرجع سابق، ص50 .

تجعل منها غاية السلوك الإنساني، حيث ذهب المتصوفة في الحديث عن هذه السعادة وجعلوا منها نتيجة من النتائج التي يصل إليها السالك أو المريد عبر طريقه الروحي .

ويشار إلى الطمأنينة بأنها : « السكون، والثبوت والإستقرار، والثقة والراحة، وضدها القلق والإضطراب، والنفس المطمئنة هي النفس الراضية المرضية الخالصة من الهم والغم، أما السعادة فهي الرضا التام بما تناله النفس من الخير، والفرق بين السعادة واللذة أن السعادة حالة خاصة بالإنسان وأن رضى النفس بها تام، على حين أن اللذة حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان، وأن رضى النفس بها مؤقت »[1] .

وبالتالي يمكن القول أن الطمأنينة والسعادة هي من الخصائص التي تتميز بها الصوفية، فهي غاية تتحقق لدى الصوفي لأن تصوفه يهدف إلى ظبط النفس وقهر الشهواتها، حتى يتحرر السالك إلى الله من كل مخاوفه، مما يجعله يشعر براحةٍ وتوازنٍ نفسي عميق، وطمأنينة تتحقق معها سعادته .

[1] ــ إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، مرجع سابق، ص 54 .

3 ــ الحركة الصوفية ومسارها التاريخي :

لقد ظهر هذا الإتجاه المعرفي والإسلامي كغيره من الإتجاهات الأخرى في حقل الفلسفة الإسلامية باعتباره مظهراً من مظاهرها البارزة، وإن كان في البداية يشكل نوعاً من الزهد والعبادة فإن الصوفية مثلهم مثل أي فرقة إسلامية أخرى « تأخذ مرجعيتها من العصر النبوي الذي يعتبر المرجع الأساسي الشرعي في مجمل التاريخ الإسلامي، ومصطلح الصوفية لم يظهر إلا في بدايات القرن الثالث الهجري لكن جذوره يمكن تتبعها قبل ذلك »[1].

ونجد أن معاني التصوف قد تعددت بتعدد الممارسات والمذاهب الكثيرة والمتنوعة، « ولقد ظهر هذا اللفظ أول مرة حسب الوثائق المعروفة الآن سنة 776م، ونسب إلى متزهد عراقي. وابتداء من القرن التاسع الميلادي كان مصطلح الصوفية يدل في الكوفة وبغداد على جماعة من الزهاد والمتصوفين إشتهروا بتقشفهم، وظهر في الإسكندرية سنة 821م، وتأسس بذلك في مسجد القاهرة أول مجلس للتعليم الصوفي، ثم تأسس بعده بإثنا عشرة سنة كرسي ببغداد »[2] .

وقد بدأت الحركة الصوفية كسلوكيات عامة يغلب عليها طابع الزهد في الدنيا والطمع بالأخرة، وتندرج هذه السلوكيات ضمن تياري زهد رئيسيين :

ــ تيار يمثله أئمة من أهل السنة والجماعة، تميل إلى تفضيل نصوص الترهيب والترغيب وتحض على الزهد في الدنيا، ويمثله الحسن البصري والحارث المحاسبي.

---

[1] ــ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص287 .

[2] ــ جان شوقلي، التصوف والمتصوفة، مرجع سابق، ص7.

ــ تيار ذو أصول فارسية يعتبر إحياء لموروث سلوكي فارسي قديم، يعتمد على هجر بعض الناس للدنيا في سبيل تحقيق زعامة دنيوية والحصول على اتباع ومؤيدين، وأهمهم حبيب العجمي الفارسي [1] .

ومن المتصوفة ضمن تيار الزهد الإسلامي نجد "الجنيد" أبو القاسم بن محمد الذي كانت له آراء خاصة في التوحيد والنفس، ثم ظهر "منصورالحلاج" الذي كان أول من صرح بالحديث عن الإتحاد والحلول، لتنغمس الصوفية بعدها في الغنوصية وتتعمق فيها .

شهدت الصوفية بعد هذه الفترة تحول جذري بمجيء الإمام "الغزالي" الذي إنقلب من مدرسة المتكلمين إلى المدرسة الصوفية وكان كتابه "إحياء علوم الدين" محاولة لتأسيس العلوم الشرعية بصياغة صوفية، ونجد أنه بعد حكم الأيوبيين مباشرة عادت الصوفية للأفكار الفلسفية الميتافيزيقية والتي تأسست أكثر وترسخت ضمن الصوفية على يد محي الدين إبن عربي، حيث قام من خلال كتبه وأهمها فصوص الحكم والفتوحات المكية بالتطرق إلى الكثير من المعارف .

ويقول "أحمد أمين" المختص في التاريخ الثقافي الإسلامي في كتابه " ظهر الإسلام " وهو يشرح تاريخ التصوف في الباب الرابع فصل الصوفية " نشأة التصوف " : « التصوف نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة فيصح أن يكون الرجل معتزلياً وصوفياً أو شيعياً وصوفياً أو سنياً وصوفياً » [2].

ويظهر أن أهل التصوف قد سلكوا عبر تاريخهم مسلك الزهد والتقشف في طريقهم الإيماني الخالص، بعيدا عن مغريات الترف واللهو، « والتصوف ظهر كرد فعل تطهيري على جميع صور الجدل حول العقيدة، وكذلك ضد تيار التزمت الفقهي، وخلافا للمعتزلة

---

[1] ــ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص289.

2 ــ محمد اكلي اوسليمان بن محمد، مسلك مريد الوصول في أصول علم التصوف، دار الخلدونية، الجزائر، 2004، ص64.

فقد رفض المتصوفة إستخدام المنهج العقلي في التفسير، وسلكوا مسلك الرياضة والمجاهدة ورفعوا لواء الذوق أو الحدس، وهو ضرب من المعرفة الذاتية للحقائق الدينية، أو هوضرب من الإتصال أو الإحتكام المباشر بالجهد الأخلاقي، تتم خلاله المشاهدة العيانية لما وراء الحدس من ذوات مجردة »[1] .

والمطَّلِع على الحركة الصوفية من أول نشأتها إلى حين ظهورها العلني على ذلك النحو يجد أن « أساطين الفكر الصوفي جميعهم في القرنين الثالث والرابع الهجريين كانوا من الفرس، ولم يكن فيهم عربي قط، أي أن التصوف بلغ غايته من حيث العقيدة والتشريع في نهاية القرن الثالث حيث إستطاع الحسين بن منصور الحلاج أن يظهر معتقده على الملأ، ولذلك أفتى علماء عصره بكفره وقتله؛ فقتل 309هـ، وبالرغم من ذلك فإن الصوفية ضلت تواصل إنتشارها في بلاد فارس على الخصوص ثم في العراق، لتنشأ في منتصف القرن الرابع الهجري بدايات الطرق الصوفية التي سرعان ما إنتشرت في العراق ومصر والمغرب »[2] .

فظهور هذه الحركة ونشأتها ليس بالحديث وإنما يعود إلى عهد بعيد، حيث القرون الأولى الهجرية مع أهل الفرس، كما أنها إتسمت بالإستمرار والتواصل عبر العصور والأزمان، بل لاتزال حتى اليوم من خلال تلك الطرق الصوفية المتعددة.

وقد مرت الحركة الصوفية بأطوار مختلفة ففي القرنين الأولين كان أصاب هذا الاتجاه يعرفون باسم الزهاد والنساك، وكان إعتقادهم صافياً وإيمانهم نقياً خالصاً مخافة من عذاب الأخرة، فتمسكوا بالإنعزال والخلوة الى الله عزَّوجل .

---

[1] ــ محمد علي ابو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار الوفاء، (د ــ ت)، ص 14 .

2 ــ محمد بن جميل زينو، الصوفية في ميزان الكتاب والسنة، دار المحمدي للنشر و التوزيع، 2010، ص 5 .

ويذهب الأستاذ " محمد صادق عرجون " إلى القول : « إن التصوف في الإسلام بدأ سلوكاً وعملاً تطبيقياً لروح الشريعة ونصوصها، وكان هذا السلوك عنواناً عاماً لأعمال الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى أن فشا في الناس للإقبال على الدنيا، وجنحوا إلى مخالطة أهلها، وإختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة، وكانوا يقلدون رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانوا يجدون لذة في هذا التقليد، وفي هذه اللذة حركة في النفس »[1] .

فمن خلال ذلك تظهر منابع التصوف على أنها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ويبدو أن التصوف في القرنين الأولين كان نظاماً عاماً، فلم تكن للمتصوفة رابطة تجمعهم، وبمرور الزمن بدأ أصحاب هذا الإتجاه ينظمون أنفسهم كطوائف وطرق، ولكل طريقة مجموعة من المريدين، ومن ثم بدأت تتشكل هذه الطوائف الإسلامية المتعددة .

وشهد القرن الثالث والرابع الهجري حركة كثيفة في الأعمال والأحوال النفسية الروحية، بحيث ركزوا على ماهو باطن أكثر مما هو ظاهر من الأعمال، مما أدى إلى ظهور عداء بينهم وبين الفقهاء، وأخذ الفقهاء يرمون الصوفية بأنهم غالوا في أحوال الروح أكثر ما كان يعرفه الإسلام، فسموهم أهل الباطن، في حين كان الصوفية يرمون الفقهاء بأنهم لا يعبئون إلا بالقشور من مظاهر الأمور .

وفي القرن الخامس الهجري شهد التصوف مرحلة أخرى من مراحله المتعددة، فلم يكتفي خلال هذه الفترة بالصراع مع الفقهاء بل تجاوز ذلك إلى مظهر آخر من مظاهر الحياة الفكرية لدى المسلمين وهو علم الكلام، فإذا كان المتكلمون أنذاك يعمدون إلى الخوض في مجال العقل بحثاً عن البرهان وإستناداً إلى الدليل، فإن المتصوفة كانوا يآخذون في تصفية النفوس وتطهيرها مما يشوبها من أمورغير صالحة .

---

[1] ــ محمد حربي، ابن تيمية وموقفه من اهم الفرق والديانات في عصره، دار عالم الكتب، ط1، 1987، ص 182.

أما في القرنين السادس والسابع لم يختلف المتصوفة عن مبادئهم الأساسية التي كانوا يذهبون إليها من خلال أعمالهم الدينية، وما يميز هذه الفترة أن الصوفية خلصوا إلى حلقات الذكر التي تميت الحواس وتفتح أمام الروح الحجب من أجل الفناء في العبادات الدينية .

1 ــ مفهوم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية :

من خلال دراسة مصطلح التأويل عبر التراث العربي الإسلامي، قد يجد الباحث نفسه داخل منظومة من المعارف، وهو يتفحص حركة ونشاط تلك المفاهيم، وما مدى تلك التغيرات، والتحولات التي تفرزها المجالات المختلفة، وكذا استعمالها من خلال التفتح على النص. وبما أن حضارتنا العربية الإسلامية حضارة نص كما يقال، وأن التأويل يمثل وجها أخر للنص، فبالتالي يصبح هذا التأويل ضرورة وجب الوقوف عندها، وعند كل ما يمكننا تأويله في هذه الثقافة.

وبما أن القر آن الكريم هو النص المقدس لهذه الحضارة، ف إن الكثير من العلماء، والباحثين، والدارسين، أقبلوا عليه بالقراءة والفهم، واستنباط معانيه وتأويلها، وذلك طبعاً حسب اختلاف المجالات وتعددها، و أخذوا بالعمل على دراسة خطاب هذا النص ، أي الخطاب القرآني الذي يترك أثراً روحياً في سامعيه، وبالتالي وجب البحث عن آليات من أجل فهم هذا الخطاب .

ومصطلح التأويل من المصطلحات المختلف عليها في المعرفة الدينية عند المسلمين، وقد جاءت هذه الكلمة في معاجم اللغة بعدت معانٍ، ويقصد بها لغةً:

أ ــ التفسير والتدبر : يذكر أبو عبيدة معمر بن المثنى صاحب مجاز القرآن أن :

« التفسير والتأويل بمعنى واحد، فنقول تأولت في فلان الأمر، أي تحريته وتدبرته »[1] .

1 ــ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، تصدير عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية(مصر)، ط1، 2000، ص28.

ب ـ الرجوع : جاء في معجم تهذيب اللغة للأزهري أن: « الأول هو الرجوع، وقد آل يؤول أولا، أي رجع » [1].

ومنه يكون التأويل مأخوذا من الأول بمعنى الرجوع، فكأن المؤول أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

جـ ـ العاقبة : جاء في معجم مقاييس اللغة "لإبن فارس" أن التأويل يعني الرجوع، ويضيف معنى آخر فيذهب إلى أن تأويل الكلام هو عاقبته، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: « هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ » [2]. أي عاقبته وما يؤول إليه "أمر الكتاب المنزل" وقت بعثهم ونشورهم، ويذكر أن التأويل آخر الأمر وعاقبته، ويقال إلى أي شيء مآل هذا الأمر؟ أي مصيره وآخره وعقباه » [3] .

أما عن المعنى الاصطلاحي للتأويل، فيذهب "الغزالي" إلى أن: « التأويل هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره وهذا إما أن يقع من العامي مع نفسه، أومن العارف مع العامي، أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه » [4]. أي أن الغزالي يقول باللفظ المجازي دون الحقيقة، وذلك بإزالته لظاهر المعنى. ويذكر ابن رشد أن معنى التأويل: « هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في

---

[1] ـ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، مرجع سابق، ص28.

[2] ـ سورة الأعراف، الآية 53.

[3] ـ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، مرجع السابق، ص 29.

[4] ـ أبو حامد الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، (لبنان)، 1985، ص66.

التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أولا حقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي »[1] .

ويطلق في القرآن والسنة، ويراد به التفسير، كما يراد به الحقيقة التي يؤول إليها الأمر أو الخبر، وتأويل الكلام هو الرجوع به إلى مراد المتكلم .

وفي المعجم نجد أن: « التأويل في اللغة هو الإرجاع، أوّل الشيء أي أرجعه، وآل إليه الشيء أي رجع إليه »[2] .

وكلمة التأويل هي من الكلمات التي أثارت جدلا بين الباحثين، وخاصة في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها كلمة تتميز بفتح الأفق، واكتشاف الجديد، مما جعل حصول جدل في الأفكار، وصراع في المذاهب، واختلاف في النظريات، بل حتى كان لها الأثر في ظهور الطوائف الإسلامية بكل تعدداتها واختلافاتها .

كما يُضن بـأن هذه الكلمة لم تستخدم إلا في عصر الإسلام، ولكن هناك شواهد على استخدام الكلمة مثل ما ذكره " ابن هشام" في" السيرة النبوية ": « أن ربيعة بن نصر ملك اليمن رأى رؤيا هالته فدعا الكهنة ، فقدم عليه سطيح ، فقال له: إني رأيت رؤيا هالتني وفضعت بها، فأخبرني بها، فإنك إن أصبتها أصبت تأويلها »3 .

ويقال أن هذه القصة قد وردت قبل الإسلام بأكثر من مائة عام، لكن كلمة التأويل نجدها أكثر انتشارا في عصر الإسلام، كما أنها قد اكتسبت شكلا اصطلاحيا جديدا في ذلك.

---

[1] ــ أبو الوليد بن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط3، 1982، ص 32.

[2] ــ مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن(عمان)، ط1، 2009، ص30.

3 ــ ابن هشام، السيرة النبوية، شرح وتحقيق احمد شمس الدين، دار البحار، بيروت(لبنان)، 2004، ص 21.

« وعمل التأويل يكون في الجمل والمعاني، عكس التفسير الذي يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات، والتأويل قبل كل شيء هو فن مجيد يضفي على المعنى اللغوي روحاً وعلى السامع اللبيب طرباً لا يدانيه طرب. وما كان للعرب أن يتوانوا عن إيجاده، واللغة عندهم تحتمل ما لا تحتمله سواها، والحقيقة التي يجب توضيحها، هي أن اللغة العربية بقواعدها، ونحوها، وبلاغتها، وبكل خصائصها هي لغة جمالية في المقام الأول، لغة تهتم بالشكل اهتماماً يفوق أي لغة أخرى، وعمل التأويل أصلا في النص لا في المفردة المنفصلة، فإن كان النص مترابطا كوحدة موضوعية لزم أن يكون التأويل مترابطا فلا يخرج عن السياق العام للنص، وأكبر مثال لذلك النص القرآني » [1] .

فالتأويل إذن هو تلك العملية الفكرية التي تسعى وراء الكلمات، قصد كشف المعاني اللغوية والمتعددة، ومما يساعد على ذلك تلك اللغة العربية، التي تتسم بخصوصياتها اللغوية، وذلك من أجل كشف الحقيقة المطلوبة، والمرجوة ، باعتبارها لغة ذلك النص الذي يستجيب ويستوجب لهذه العملية التأويلية .

2 ــ ضرورة التأويل :

يعد التأويل من الإشكاليات التي اهتم بها العرب والمسلمون كغيرهم من الأمم والشعوب الأخرى، وهذا نظراً لأهمية وضرورة هذا المجال الفكري الذي يحاول من خلاله الإنسان معرفة ما يحيط به في هذا الكون، قصد كشف ما أمكن كشفه من تفاصيل وظواهر مختلفة، وتقوده هذه العملية المعرفية إلى محاولة البحث عن كل ما هو خفي وما هو باطن

1 ــ عاطف العراقي، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، معهد النماء العربي، ط1، 1986، ص207.

في ذلك، وإذا كان ذلك لا يتوافق أو لا يتلاءم مع ما يستنبطه من معارف مختلفة، فإنه يلجأ إلى عمل التأويل، وذلك بتأويل ظاهرة ما، أو فعل ما، أو سلوك ما، من أجل محاولة بسط الانسجام مع معارفه السابقة، فالإنسان هو محور العملية التأويلية، ولذلك يعمد إلى:

« التأويل بطريق رد الغائب إلى الشاهد، على أن قدرة الكائن البشري المحايثة له القابلة للتطوير وللتنمية غير محدودة، وأن إمكانات الكون لا محدودة، وكلتا المؤهلتين متفاعلة مع الأخرى ولا يتحقق وجودها إلا بها، فهذه من تلك و تلك من هذه، وهذا يعني أن القدرات البشرية غير محيطة بكل شيء علما دفعة واحدة، وإنما يتحقق علما شيئاً فشيئاً، ولذلك فهي ترجئ ما لم تستطع معرفته وتأويله إلى حين، بيد أنها تتخذه حافزاً لتنشيط بعض القدرات من كمونها »[1] .

فالتأويل إذن يهتم أو يتطرق إلى الأولويات والمبادئ التي تخص أمة من الأمم، أو ذاتاً من الذوات الإنسانية، وقد نجده يختلف من أمة إلى أخرى، بل يختلف حتى من فرد إلى فرد آخر داخل الأمة الواحدة، لأن التأويل يعد عملية تاريخية و تاريخانية، فهو يخضع لهذا التاريخ من خلال حركته واستجابته لما يحمله هذا التاريخ من أحداث مواقف متباينة، كما أنه صانع له في نفس الوقت لأن التأويل يبعث النصوص من جديد، وبالتالي تظهر من جديد مواقف وأحداث أخرى يجد الإنسان نفسه مجبول على التطرق إليها محاولاً اكتشاف خباياها وأسرارها، وتاريخ التأويل بمختلف تياراته وعهوده يشهد بذلك .

ويمكن القول: « مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد فإن أصل نشأته وسيرورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين، أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيتهما بث قيم جديدة بتأويل جديد،

1 ــ محمد مفتاح، التلقي والتأويل (مقاربة نسقيه)، المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)، ط1، 1994، ص217.

أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة)) [1]. فالتأويل إذن رغم اختلاف مواطنه وأصحابه، وعبر مسيرته التاريخية لا يختلف في الدور الذي يلعبه في الكشف عن ما هو خفي ومتستر وراء الأفكار والكلمات، من معاني متعددة وذلك حسب الموضوع الذي يدور حوله العمل التأويلي، فتكون الفكرة غامضة وخفية عن الحقيقة، وبالتالي فهي غريبة عنا وعن قيمنا السائدة، ومن خلال العملية التأويلية نستطيع أن نعيد ذلك الغريب والمبهم إلى شيء معهود و مألوف، ليصبح ذلك الشيء مفتوح على تأويل جديد .

3 ــ بين الهرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي :

إذا حاولنا البحث في مفهوم الهرمينوطيقا داخل ثنايا الثقافة العربية الإسلامية، قد يصطدم الباحث بمجموعة من المفاهيم المحايثة أحيانا، والمجاورة لمفهوم التأويل العربي الإسلامي، لما يدل عليه المفهوم في أصوله الغربية، وذلك لتعدد الترجمات وتباينها، كل حسب رؤيتها المعرفية، أو بالنظر إلى الترجمة باعتبارها تأويلاً على حد تعبير"غادامير"، فهي تفتح المجال بذلك إلى اتجاهات واسعة وكثيرة، نظراً لتعدد الأفكار واختلافها، بل وتعدد أصحابها ونصوصها في ثقافتنا العربية الإسلامية، ومن ذلك تظهر صعوبة الوقوف أو الإمساك بالمفهوم الجامع والشامل للكلمة .

وأصل هذه الكلمة مشتقة من " Hermès" هرمس ((رسول الآلهة في الأساطير اليونانية الذي كان يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من البشر)) [2] .

---

[1] ــ محمد مفتاح، التلقي والتأويل، مرجع سابق، ص 218.

[2] ــ عادل مصطفى، "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت (لبنان)، ط1، 2003، ص17.

وبتعدد هذه النصوص، قد يكون المصطلح في النص الأول عبارة عن نسخة أصلية وفي النصوص الأخرى عبارة عن نسخا شائهة، لا تعطي أولوية للأصل، بل تزيحه من الحضور، وتصبح بذلك تعبر عن أصل بديل، وتصبح الترجمة عملية تأويلية مغايرة للأصل، أو قراءة تأويلية تتحول بدورها إلى نص يحتاج إلى تأويل، ومن هنا قد يتسع البحث والدراسة في هذا المجال، ويتفاقم الحوار عن طريق إشاعة التساؤل . ويذهب "شوقي الزين" إلى توظيف صيغة "فن التأويل" حيث يقول: « تجدر الإشارة إلى أننا نبتغي صيغة فن التأويل لترجمة كلمة "herméneutique" تمييزاً لها عن التأويل، بمعنى interprétation » 1.

أي أنه يعطي للكلمة الأجنبية وجهاً آخر في الخطاب العربي الإسلامي، بحث يقصد بها الفن التأويلي، فهو بذلك يفرق بين المفهومين الأجنبيين، عن طريق استعماله لكلمة "فن" إضافة إلى الكلمة الأخرى "التأويل"، ومع ذلك يبقى هذا الاصطلاح الجديد، أو التسمية التي تبناها "شوقي الزين" مجرد وجهة نظر معرفية أو اصطلاحية، تعبر عن رأي صاحبها في ما يذهب إليه في الثقافة العربية الإسلامية .

كما يذهب أيضا "مصطفى النحال" في ترجمته لنص "بول ريكور" البلاغة الشعرية والهرمينوطيقا حيث يقول ريكور: « سوف أنطلق من التعريف الذي يعتبر الهرمينوطيقا فنا لتأويل النصوص » 2. فالهرمينوطيقا لديه هي ذلك الفن الذي يتمأسس حول تأويل النصوص مهما اختلفت تشكلاتها .

1 _ محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)، ط1، 2002، ص 29.

2 _ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 86 .

كما لا تختلف عن ذلك "نبيهة قارة" في القول: « بأن لفظة "هرمينوطيقا" والتي هي مشتقة من"HERMENEIA" اليونانية أي فن التأويل »[1].

وبالتالي فهي الأخرى تحتفظ بنفس المعنى فيما يخص المصطلح، إلا أنها تعود في ذلك إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة الذي يمتد إلى اليونان، وفي هذا لا يهمنا الأصل بقدر ما يهمنا المعنى المطلوب من كلمة هرمينوطيقا، وما تذهب إليه من مدلولات مختلفة، وما يقابلها في الثقافة العربية الإسلامية .

وليس ببعيد عن ذلك، يذهب "عبد المالك مرتاض"، ويفضل كلمة تأويلية ظنا منه بأنها صيغة أقرب تأصيلاً وفصاحة من تلك الصيغ الأخرى، حيث يقول: « إن من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح في صورته الغربية بكل فجاجة، فأطلق عليه "الهرمينوطيقا" وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل لهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم، وتعاملوا معه تحت مصطلح "التأويل"، فلم يبق لنا إلا أن نستعمل التأويلية مقابلا للمصطلح الغربي القديم »[2].

وهذا القول ربما يعيد الاعتبار بعض الشيء إلى الكلمة من خلال الاستعمال اللفظي لها في مساحة الثقافة العربية الإسلامية، بحيث يلتزم صاحب الكلام، بمرجعية الكلمة داخل الفكر العربي الإسلامي، وأنها كباقي الكلمات الأخرى معروفة عند هؤلاء، ولا داعي إلى ترجمتها ترجمة غير مقبولة حسب تعبير ه، ومنه يمكن القول بأن التأويل ليس من شأن الثقافة الغربية فحسب، بل يعود أيضا إلى ثقافة العرب والمسلمين، كونهم مارسوا هذا العمل الفكري وفق مساحات عديدة ومختلفة من النصوص المعروفة لديهم، وذلك بفضل

---

1 _ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص86.

2 ــ عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر،ع1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،2000، ص263.

القراءات التي نصبوها حول ما كان يظهر لهم انه يحتاج إلى مثل هذا النوع من الدراسة والتطبيق. ونضيف إلى ذلك ما جاء به الباحث "محمد بن عياد" في القول: « علم التأويل، أي أن علم التأويل أو الهرمينوطيقا، هو علم ينظم إستراتيجية القراءة » 1 .

فالهرمينوطيقا إذن هي عنده ذلك العلم الذي يهتم بالقراءة، وما تستوجبه هذه العملية من آليات تقوم عليها، وكأنه يجعل من القراءة النقطة الرئيسية في العملية الفكرية، بحيث يقوم هذا العلم على خدمة القراءة، وبالتالي على النص المقروء، باعتباره نصاً قابلاً لعملية التأويل. كما يذهب "نصر حامد أبو زيد" في كتابه: "إشكاليات القراءة واليات التأويل" إلى:

« استخدام صيغة "نظرية التفسير"، أو"علم التفسير" تمييزا عن "التفسير" كمقابل للمصطلح Exégèse » 2 .

وهذا ما ذهب إليه أيضا "عاطف جودة نصر" و"محمد عناني"، بحيث يرجع الأول إلى القول: « ظهرت الهرمينوطيقا بشكل متفرق في المسار التاريخي، بوصفها نظرية في التفسير » 3؛ أما الثاني فيستخدم كلمة "التفسيرية" في مرحلة أولى ثم يعود إلى القول: « والمعنى الدقيق لهذه الكلمة هو فن تفسير النصوص » 4 . وذلك ما تفضله الباحثة " منى طلبة " في ترجمتها للمصطلح، فهي ترى بأن :

---

1 _ محمد بن عياد، التلقي والتأويل(مدخل نظري)، مجلة علامات، مكناس، (المغرب)،ع10، 1998، ص8.

2 _ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)، ط 5، 1999، ص 44 .

3 _ عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، دار النهضة العربية، بيروت (لبنان)، ط 1، 1996، ص5.

4_ محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان،(مصر)، ط3، 2003، ص112.

« الهرمينوطيقا كمصطلح هي "فن تفسير النصوص" إلا أنه صار من الشائع استخدام مصطلح هرمينوطيقا بدلا من التأويل في دراساتنا العربية الحديثة » 1 .

ويذهب " فريد الزاهي " خلافا لذلك إلى كلمة "هرمينوسيا" ، حيث يقول : « يمكن الانتقال من الذات إلى التأويل في الوجود أولا، أي عبر ما يسميه هيدغر "هيرمينوسيا الأنا موجود"» 2 .

فالتأويل بما هو مصطلح عليه بالهرمينوطيقا، يظهر عند هؤلاء الباحثين بشكل آخر وبصورة مغايرة، تكاد تكون متطابقة إن لم نقل متشابهة من دارس إلى آخر، فتارة تأخذ معنى "التفسير" وتارة تأخذ معنى "فن التفسير"، وتارة أخرى تحمل معنى " التفسيرية " وربما تكون "نظرية في التفسير"، أو"علم التفسير" ومنه نجد ذلك التعدد، والتنوع حول المصطلح الواحد في الفكر العربي الإسلامي، مما يوحي إلى كثرة الاشتغال بمثل هذا العمل داخل النصوص العربية الإسلامية، وهذا ما يعني أن التأويل إن لم يكن موجوداً كهرمينوطيقا، قد وجد بمصطلحات أخرى مختلفة، ومتعددة، أخذت طابعاً يتناسب ولغة النص العربي الإسلامي .

ويتجه الباحث والمفكر المغربي "طه عبد الرحمن"، إلى استخدام مصطلح التأويليات كمقابل عربي لمصطلح "herméneutique" الغربي، حيث يقول: « نستعمل مصطلح "التأويليات" في مقابل المصطلح الأجنبي "هيرمينوطيقا"، والتأويليات عبارة عن النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص » 3 .

1_ منى طلبة، الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة "أوراق فلسفية"، القاهرة (مصر)، ع10، 2004، ص124.

2 _ فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، ط 1، 2003، ص 18.

3 _ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة،إفريقيا الشرق،(المغرب)،(د ط)، ص38.

وهنا نجد نظرة عربية أخرى حول المصطلح نفسه أي الهيرمينوطيقا، وبالتالي فطه عبد الرحمن يريد أن يقرب المعنى من الاستعمال الراهن للكلمة فهو يستخدم التأويليات بصيغة الجمع على أن هناك قراءات متعددة تعكس ذلك العمل التأويلي والذي ينظر إليه على أنه تحصيل فهم النصوص، وعليه فإن المقصود من التأويل يأخذ وجهاً مختلفاً لما ذهب إليه سابقوه بحيث يصبح يعبر عن معنى آخر وفق النص ذاته سوءا كان ذلك النص مقروءاً أو مكتوباً على أن الفهم غير التفسير، وهذا ما يظهر الاختلاف في التعبير عن مصطلح الكلمة ومقصودها ضمن النصوص المتنوعة.

وإذا رجعنا إلى كلمة "Interprétation" فإننا نجدها: «تستخدم في الترجمة عن الفرنسية بمقابل عربي هو التأويل الذي يتعدى شرح النصوص المقدسة لغويا إلى مرحلة أخرى أعمق يغدو فيها فنا أو جمالية يعنى بأبنية النصوص الداخلية وحقائقها المضمرة التي تتجاوز المعلن، وحتى الداخلي إلى ما هو إيديولوجي وتاريخي وثقافي، فيكون التفسير بذلك مرحلة أولى تسبق التأويل »1.

فالتأويل بمعناه العربي لا يقتصر على شرح النصوص المقدسة فحسب، بل له أهمية تعكس صورته الفنية والجمالية من خلال تلك النصوص التي ينفذ إلى أعماقها الداخلية محاولاً كشف تلك الحقائق الغامضة التي تحتاج إلى من يبرزها ويجعلها تظهر بصورة علنية لأنها في حالة من الانغماس تحت لغة النص الذي يحملها، وبالتالي مما يجعلها في حاجة إلى تلك الآلية التي بواسطتها تصبح قريبة من المبتغى الذي يقصده الباحث في هذا المجال، ولأن هذه النصوص لا تكتفي بما هو ظاهر، بل تتعدى ذلك إلى ما هو خفي وغير معلن مما يجعلنا لا نتوقف عند التفسير الذي يعنى بشرح الألفاظ والمفردات وإنما نتعدى ذلك إلى التأويل الذي يذهب إلى الجمل والمعاني وما تحمله في باطنها .

1_ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 94.

1 ــ موضوع التصوف :

يبحث علم التصوف في الذات الإلهية باعتبار معرفتها ذاتا وصفاتا وأسماءا عن طريق التعلق بها، حيث يدعو إلى تكميل العقائد وتطهير النفوس وتحسين الأخلاق، فالمخلصين من عباد الله تجدهم يعكفون على معرفته وحبه وهذا ما نجده عند أهل التصوف الإسلامي الخالص، والمستنبطة أصوله من كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ويقول الفقيه الصوفي "ابن البنا السرقسطي" في منظوماته المطولة:

فقادة الصوفية أهل الصفة في زمن الرسول فاعلم وصفه

فهم ضيوف الله والإســـلام وجلســـاء سيـــــد الأنـــــام

كانوا على التجريد عاملين وعن سوى الرحمان معرضين

فتخلقـــــوا بخلق النبـــي يدعون بالغـــداة و العشـــــــي [1].

كما أن ظهور قضايا الفلسفة واعتناق المسلمون لها دفع بالمتصوفة إلى فسح المجال لها من خلال مواقفهم الدينية الصوفية، وبالتالي كان من اللزوم ظهور التيار الصوفي الفلسفي والذي يعتبر ابن عربي أحد رواده الأساسيين إظافة الى السهروردي وإبن سبعين.

وفي سبيل التوفيق بين المضمون الديني ومضمون الرؤية الفلسفية « إعتمد الصوفية على جذب عنيف بين الدين والتصوف، وفي سبيل هذه الغاية ذهبوا الى أن معنى الدين أو معنى القرآن والفلسفة ليس فيما يتبادر إلى الذهن من ألفاظهما بل فيا وراء هذا المتبادر. كما أن معنى الوحي الالهي لا يرونه في مبتذلات هذا المتبادر بل في الفكرة العميقة التي وراءه، إذ وراء المعنى الظاهر المحسوس للفظ يوجد سر عقلي، ووراء الظاهر يوجد

[1] ــ محمد اكلي اوسليمان بن محمد، مسلك مريد الوصول في اصول علم التصوف، مرجع سابق، ص96.

الباطن، وجسم الإيمان هو الوقوف عند تفسير النص وبداخل النص يوجد، ولاريب المعنى العميق كعقل، وأين يوجد جسم فيه حياة بغيرعقل)) [1].

يقول "محمد النقشبندي": ((هو علم بأصول يعرف بها صلاح القلب والجوارح بتجريد القلب عما سوى الله واحتقار ما سواه بالنسبة إليه، والوقوف مع الأداب الشرعية ظاهرا وباطنا))[2]. ومن خلال ذلك يظهر أن التصوف يبحث في عما يصلح القلب والجوارح، فيبتعد بذلك العابد عن كل ما سوى الله وينشغل قلبه بالله ملتزما بتنفيذ الادآب الشرعية في السر والعلن. فموضوع التصوف هو الشعور النفسي بالإيمان وخشوع القلب وتهذيب النفس على طاعة الله عز وجل والإبتعاد عن مغريات الدنيا وترفها، ولهذا يعتبر ابن عربي أن الحب الحقيقي بين البشر هو البداية للتعرف إلى الله سبحانه وتعالى، والشعور بمحبته وبفيض عطائه وكرمه، حيث يقول : ((لا يمكن أن يكون بين إثنين من الحب إلا إذا كانت بينها مناسبة ... وأن معرفة الإنسان الكامل لربه معرفة حب وفناء فيه، وقد أعطانا الله مثالا على ذلك في المحبة والعشق حيث يفنى كل جزء في مقابلة الجزء المناسب، بينما إذا لم يكن الحب حقيقيا كاملا كل جزء من العالم مع الحق إذا تجلى له خشع له وفنى فيه. ولا يفنى الحق في الخلق لأن الخلق من الحق وليس الحق من الخلق))[3]. فإبن عربي يرد مدى تطابق بعض الصفات المشتركة من خلال المحبة التي تكون بين الإثنين حتى تكون الصلة بينهما وفق تلك المحبة، ومهما يكن فالله هو الخالق وما الإنسان إلا عابد له.

1 _ عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الاسلامية، دار الوفاء، ط1، 1991، ص 106.

2 _ محمد حربي، ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، عالم الكتب، ط1، 1987، ص177.

3 _ ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار إبن عربي، دار افنطة، ط1، 1997، ص12.

2 ــ أنواع المعرفة الصوفية :

شكلت الذات الإلهية محور إهتمام المتصوفة، بحيث كان التجلي الإلهي هو هدف التصوف لبلوغ المعرفة الحقة ومن ثم السعادة القصوى، ومن أجل ذلك قد يمر الصوفي بمراحل ودرجات خلال هذه المعرفة، وعلى ذلك فإن المعرفة الصوفية تتخذ أسماء مختلفة حسب المراحل أو الاحوال أو الدرجات التي تتحقق فيها في النفس .

وتعد المعرفة أول فرض إفترضه الله على عباده بدليل قوله تعالى : « **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** »[1]. وقال ابن العباس" ليعرفون " [2] .

قال أبو الدرداء: « سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المعرفة، فقال: سألت جبريل عليه السلام عن المعرفة، فقال: سألت الله عز وجل عن المعرفة، فقال الله عزوجل: سر من أسراري لا أودعه إلا في من يصلح لمعرفتي » [3] .

ويعرض لنا ابن عربي ثلاثة أنواع من المعرفة وهي: المكاشفة، التجلي، المشاهدة، حيث تتداخل هذه الشكال فيما بينها وهو يقول في ذلك: « المشاهدة تكون مع التجلي ومع غير التجلي، والتجلي يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة والمكاشفة توجد بدونهما »[4].

أ _ المكاشفة :

إن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تدرك الجلال الإلهي لأن هناك ما يحجبها عن ذلك، لكنها وبواسطة المجاهدات والرياضات الروحية تكون بمنئ عن كل ما يحول بينها وبين

---

[1] ــ سورة الذاريات، الآية 56.

2 ــ عبد الرحمن محمد بن احمد بن الحسين، مقدمة في التصوف وحقيقته، مرجع سابق، ص 35.

[3] ــ نفس المرجع، ص 36.

4 ــ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين إبن رشد وإبن عربي، دار الوفاء، الاسكندرية ،2000، ص 306.

الله تعالى، لأن النفس الإنسانية من خلال هذه المكاشفة تدرك المعاني الممثلة للحقائق الإلهية، وبالتالي فهي إدراك معنوي، وليست المكاشفة كالمشاهدة حيث يقول ابن عربي:

((ومثال ذلك إذا شاهدت متحركا فإنه يطلب بالكشف محركه، لأنه يعلم أن له محركاً كشفا ولهذا يتعلم العلم بمعلومين، ويتعلم البصر الذي هو للمشاهدة بمعلوم واحد، فيدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود، ويفصل بالكشف ما هو مجمل في الشهود)) [1] .

وبالتالي فرؤية متحرك يتحرك هو عبارة عن كشف، وما هو متعلق بالمشاهدة هو شيء عيني وهو المتحرك، ومنه يأخذنا الفكر إلى البحث عن محرك هذا المتحرك، فهذا الأخير نبصره في حقيقته الحاضرة أما المحرك نستدل عليه من المعنى وذلك من خلال المتحرك، لأن الذات الإلهية لا تدرك بالمشاهدة المباشرة وإنما تحصل بالمكاشفة لأنها : ((ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله في حياتنا الدنيا هذه أي من خلال حجب المعاني التي تمثله)) [2]. فالإنسان أو العابد من خلال هذه المكاشفة يجعل قلبه يتطلع إلى الذات الإلهية بفضل تلك العبادة الخالصة في الدنيا، وفي ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم : ((أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)) [3]. وفي ذلك دعوة من النبي صلى الله عليه وسلم بعبادة الله على هذا الوجه، حتى تزداد صلة العابد بربه ومن ثم يحصل الإحسان، وتكون العبادة صالحة خالصة لوجهه الكريم.

[1] ــ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين إبن رشد وإبن عربي، مرجع سابق، ص 307.

[2] ــ نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] ــ محمد فؤاد عبد الباقي، صحيح البخاري، ج1، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 2010، ص78.77.

ب _ التجلي :

ويكون التجلي عبارة عن نور يتجلى عن الذات الإلهية وصفاتها، يقول ابن عربي: ((إنه ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب))[1]. أي أنه يتشكل لدى المتصوف إحساس بنور داخلي يجذبه نحو هذه الذات الإلهية، حيث تتجلى له القدرة الالهية، فالله هو القادر فوق عباده، ومن ثم يكتفي برجاءه دون سواه.

ويرى إبن عربي أن هناك مظاهر نفسية وجسمية تصاحب ظاهرة التجلي بحيث يمكن أن يتم عن طريقين :

1_ عن طريق الروح :

في حالة التجلي الإلهي عن طريق الروح فإن النور الإلهي حين يصل الى النفس من خلال الروح الحيواني فإنه لا يستطيع أن يتحمل الإشعاع الساطع الحي للموجود الأزلي الأبدي لأن الروح الحيواني مخلوق ولذلك يبهره النور الإلهي ويتموج على ساحل القلب فينشأ الوجد الذي يسبقه القلق الروحي.

2_ عن طريق الله مباشرة :

حين ينير الله النفس مباشرة وعند ذلك فإن المظاهر الجسمية تتلاشى ويتقدم الوجد وتصحبه طمأنينة روحية وسكون [2].

ويمكن القول بأن النفس الإنسانية في عدم تحملها لذلك الاشعاع أي أنها تخشى الله تعالى لأنه هو الموجود الأزلي الأبدي الذي توجب عبادته دون غيره من الموجودات الأخرى، وأما التجلي المباشر فهو ذلك الشعور الذي تحس به النفس من وقار وثقل روحي

---

[1] ــ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين إبن رشد وإبن عربي، مرجع سابق، ص 308.

[2] _ نفس المرجع السابق، ص 309.

والشعور بحضورالله. وهكذا فالنفس الإنسانية حين تقبلها لتجلي النور الإلهي تثبت وتسكن، ولا تفكر في ما هو خارج عن ذلك، فلا حركة ولا تفكير إلا في الحضرة الإلهية.

جـــ _ المشاهدة :

ليست المشاهدة رؤية للذات الإلهية على الوجه الحسي الذي نرى فيه الأشياء أو الموجودات بالعين المجردة، وإنما هي رؤية قلبية حيث ينعكس ذلك النور الإلهي على قلب العبد فيرى الله بقلبه ويشاهده مشاهدة روحية ذوقية.

فالرياضة والمجاهدة ميزة لا بد منها عند المتصوفة من أجل حصول ذلك النور الإلهي في قلب العابد، ويذهب ابن عربي إلى إعتبار المشاهدة : « جوا عاما وثابتا للنفوس الكاملة التي تتوجه دائما إلى حضرة الله ولها ثلاث درجات :

أ _ مشاهدة الخلق في الحق.

ب _ مشاهدة الحق في الخلق.

جـــ _ مشاهدة بلا خلق.

والثالثة هي أعلى درجات المشاهدة عند ابن عربي، وليس ذلك بسبب ما يميزها من تعيين بل لأنها تملك أقوى الأسس في الشريعة »[1].

وتعد الأولى مشاهدة للمخلوقات أي أننا نشاهد الأشياء ببصرنا دون مشاهدة صاحبها كرؤيتنا للسماء مثلا دون رؤية الله، أما المشاهدة الثانية فهي رؤية السماء بالبصر ورؤية الله بالعقل وهي أننا نبصر السماء بـأعيننا ونعقل الله بعقولنا، و أما المشاهدة الثالثة فهي

[1] ــ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين إبن رشد وإبن عربي، مرجع سابق، ص 312.

التخلي عن كل ما سوى الله وذلك بصفاء القلب نحو الله وحده والفناء فيه، والبقاء معه وذلك هو أساس التصوف .

3 ــ طرق المعرفة الصوفية :

تعد المعرفة إحدى المحاور المهمة والأساسية التي تحضى باهتمام المتصوفة وخاصة إبن عربي، حيث تعد عنده تطبيقا واضحا نظرا لذلك النشاط الروحي الذي يقوم به العابد من أجل الوصول إلى المعرفة الإلهية، وقد حدد إبن عربي في ذلك ثلاثة طرق وهي :

أ ــ طريق أهل الفطرة :

وفي هذا الصنف يكون الإيمان بالله بالفطرة دون الإعتماد على الإستدلال العقلي، وهم المؤمنون بالفطرة، وفي ذلك يقول: « فلا يؤمن به إلا من خاطبه الحق في سره، وإن لم يشعر به المحاطب، ولا يعرف من كلمه وإنما يجد التصديق له في قلبه »[1]. وقد عرف هؤلاء طريقهم إلى هذا العلم من خلال النور الايماني، بحيث لا مجال للشك في الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذي أرسله بالهدى ودين الحق، وكان دليل صدقه القرآن الكريم.

يقول إبن عربي: « وذلك أن التواتر من الطرق الموصلة إلى العلم. وليس الغرض من العلم إلا القطع على المعلوم أنه على حد ما علمناه من غير ريب ولا شك، والقرآن العزيز قد ثبت عندنا بالتواتر أنه جاء به شخص ادعى أنه رسول من عند الله تعالى، وأنه جاء بما يدل على صدقه وهو هذا القرآن الكريم، وأنه ما استطاع أحد على معارضته أصلا، فقد صح عندنا بالتواتر أنه رسول الله إلينا »[2] . فكان الإيمان إذن بالله ورسوله حق

---

[1] ــ محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية، عالم الكتب،(د ــ ت)، ص284.

[2] ــ إبن عربي، الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، بيروت (لبنات)، ط1،1998، ص155.

الإيمان، وكان القرآن الكريم خير كلام ودليل على ذلك، كيف لا وهو الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ب _ طريق أهل العقل :

إذا كان الصنف الأول يقوم في إيمانه على الفطرة، فإن هذا الصنف من الطرق يقوم على الإستدلال العقلي كطريق موصل إلى الله تعالى، وهؤلاء هم الذين أنكروا ما جاء من صفات التشبيه التي جاءت في الآيات المتشابهة والتي يصف الله فيها نفسه بصفات المخلوقين، من نزول، وسمع، وبصر، وعلم، وقدرة وإرادة ...إلخ.

هذه الأوصاف التي ينكرها أصحاب الأدلة العقلية فحاولوا تأويلها وإخراجها عن ظاهرها حتى يؤكدوا تنزيه الله عن صفات الخلق. ويقول ابن عربي عن صاحب الدليل العقلي: «وهو على حسب تأويله، وعليه يلقى الله تعالى فإما مصيب وإما مخطئ بالنظر إلى ما لا يناقض ظاهر ما جاء به الشرع » [1]. ويقول إبن عربي كذلك: « والشارع قد نسب إلى نفسه أمورا، وصف نفسه بها لا تحيلها الأدلة العقلية إلا بتأويل بعيد، يمكن أن يكون مقصود الشارع ويمكن أن لا يكون » [2]. ويظهر أن أصحاب هذا الصنف من المعرفة قد وقعوا في تناقض من أمرهم، وذلك في التردد بين الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم إيمانا عقليا وإنكارهم لصفات التشبيه التي جاء بها.

جـــ _ طريق أهل الكشف والمشاهدة :

من الملاحظ أن هناك من الناس من كان إيمانه بالفطرة دون أن يعتمد على الإستدلال العقلي، وأن هناك أيظا من كان إيمانه بالعقل دون الفطرة، إلا أنه حسب إبن عربي هناك

[1] ــ إبن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص 154.

[2] ــ نفس المصدر، ص216.

صنف آخر من طالبي المعرفة وسبيله في ذلك نور الإيمان ونور العقل معاً، فيكون تصديقه نورا على نور وهم أهل الكشف والمشاهدة .

ومهما يكن فإن كل طريق من هذه الطرق يصل إلى الإيمان بوسيلته الخاصة به، فأهل الفطرة يعتمدون على ذلك في إيمانهم، وأهل العقل يصلون إلى الإيمان بعقلهم، وهناك من يجمع بين نور الإيمان ونور العقل معاً.

يقول ابن عربي: « فقد قامت الأدلة العقلية القاطعة على أنه إله واحد، عند أهل النظر وأهل الكشف، فلا إله إلا هو. ويظيف: ثم جاء الرسول وأظهر من الدلائل على صدقه أنه رسول من الله إلينا، فعرفنا بالأدلة العقلية أنه رسول الله، فلم نشك، وقام لنا الدليل النقلي على صدق ما يخبر به فيما ينسب إليه »[1].

ويرى ابن عربي: « أن الفرقة الناجية هي تلك التي آمنت بما جاء به الوحي مع نفي المماثلة بين العبد والرب، فنسبت إلى الله العين واليد والسمع...غير أنه يفسر هذه الصفات التي توهم الشبه بالمخلوقين تفسيرا يتفق مع فكرة أساسية عنده، وهي أن الله هو الظاهر والباطن »[2].

[1] ــ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين إبن رشد وإبن عربي، مرجع سابق، ص298.

[2] ــ نفس المرجع، ص300.

4 ــ مرجعية الفلسفة الصوفية لدى إبن عربي :

يظهر أن إبن عربي من خلال تجربته الصوفية أنه يرجع إلى عدة مؤثرات متباينة، ذلك أنه إستمد مادته من مختلف أنحاء التراث الإسلامي، بحيث لم يقتصر على مصدر واحد في مكونات وعناصر مذهبه، فقد نجده سواء من الناحية الصوفية أو الفلسفية يرجع إلى مذاهب مختلفة لفلاسفة اليونان ومتقدمي الصوفية والفلاسفة الإسلاميين، بحيث يحاول أن يجمع بين الأفكار الفلسفية اليونانية والأفكار الإسلامية البحتة ويمكن تقسيم تلك المرجعيات لدى إبن عربي إلى مرجعيات إسلامية وأخرى غير إسلامية.

1 ــ المرجعيات الإسلامية :

أ ــ القرآن والحديث :

يرجع إبن عربي في التعبير عن آرائه إلى القرآن الكريم والحديث الشريف، حيث نجده يكتب بلغتين: « لغة الظاهر التي تفهم من منطوق النص ولغة الباطن وهي التأويل الصوفي الفلسفي للنص الديني، وهو يحاول أن يجد مبرراً لما ذهب إليه في التأويل، ويلتمس هذا المبرر من القرآن والحديث نفسيهما كما يلتمسه من أقوال الصحابة »[1].

ب ــ علم الكلام :

يظهر أن إبن عربي كان على علم بمذاهب المتكلمين وأساليبهم وطرق جدلهم، فالأشاعرة مثلا يقولون: « بأن العالم كله واحد بالجوهر كثير بالأعراض، وأنه مؤلف من جواهر بسيطة أو أجزاء لا تتجزء، وأن الجواهر لا وجود لها إلا بالأعراض، كما أن الأعراض لا قوام لها بدون الجواهر، والأعراض في حالة تغير وتبدل مستمرين بحيث إذا عدمت

[1] ــ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين إبن رشد وإبن عربي، مرجع سابق، ص271.

عدم بعدمها الجواهر » [1]. وإن كان إبن عربي يتفق معهم في كثير من النواحي، فهو يختلف معهم في ناحية جوهرية، وذلك أنه يسمي الجوهر العام الذي تتألف منه سائر الجواهر بالذات الإلهية، كما يسمي الممكنات الوجودية بالأعراض .

2 ــ المرجعيات الغير إسلامية :

أ ــ الأفلاطونية المحدثة :

لقد تأثر إبن عربي بأفلوطين ومراتب الوجود بحيث ذهب إلى القول بأن تلك الفيوضات ماهي إلا أسماء لجهات مختلفة من الوحدة المطلقة، والتي هي الذات الإلهية الواحدة التي لا تقبل التكثر. وقد نقل ابن عربي عن إخوان الصفا الفيوضات الأفلاطونية كما ذكروها، « فهم يطلقون على العقل الأول "الأفلوطيني" إسم "المخلوق الإبداعي" و"الفيض الأول" وغير ذلك، وهي إصطلاحات إستعملها ابن عربي في وصف ما يسميه "بالحقيقة المحمدية" » [2] .

ب ــ الديانة المسيحية :

لقد أخذ ابن عربي فكرة التثليث إلا أنه فهمها بغير المعنى المسيحي، حيث يقول:

« إعلم وفقك الله أن الأمر كله ــ أي الخلق ــ مبنى في نفسه على الفردية » [3] .

وقد وجد العالم عن الحضرة الإلهية، فقال تعالى: « إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ » [4] .

---

[1] ــ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين إبن رشد وإبن عربي، مرجع سابق، ص272.

[2] ــ نفس المرجع، ص275.

[3] ــ نفس المرجع، ص276.

[4] ــ سورة يس، الأية 82.

1 ــ الكتابة والذات الصوفية عند ابن عربي :

يبين ابن عربي من خلال كتابه" فصوص الحكم " ذلك النوع من التأليف والكتابة التي يقربنا من خلالها إلى معرفة وضعية الذات الإنسانية في الكتابة وعلاقتها بالنص، حيث يذهب من خلال هذا الكتاب إلى تلك البشرة التي رأى فيها الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال له : ((هذا كتاب "فصوص الحكم" خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به)) [1] .

ويظهر أن لابن عربي غاية فيما ألفه وهي تتمثل في تحقيق ما كلفه به الرسول صلى الله عليه وسلم من غير زيادة أو نقصان، حيث ((أراد أن يكون مترجما لا متحكما، مما يجعل من ذلك الكتاب محتفظا بتقديسه المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس))[2].

فعلى الصوفي ألا يتتبع النفس الإنسانية ولا ينصت لها، وفي مقابل ذلك عليه أن يلجا إلى الصوت الإلهي المقدس، وهو يقول: ((فما ألقي إلا ما يلقى إلي ولا انزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي، فامتثلت ما رسم لي، ووقفت عند ما حُدَّ لي ولو رمتُ زيادة على ذلك ما استطعتُ، فإن الحضرة تمنع من ذلك)) [3].

وهكذا هو إبن عربي في الكثير من مؤلفاته يكشف لنا عن تلك الذات التي تُقدر عجزها عن أي تكليف سواءً كان ذلك زيادةً اونقصاناً، كما أنها ذات تعي ذاتها مع كل ما يمكن أن تقوم به من أي فعل من الأفعال، بل حتى إذا أرادت هي ذلك، ويتضح أن ابن عربي من خلال ذلك انه لا يكتفي بتفكيره وتمعنه فيما يذهب إليه، وإنما ينطلق ايظاً من الكشف والإلهام الذي يخص به الله عباده، كما يصرح بذلك في مؤلفه الفتوحات المكية إذ يقول عنها: ((بنيت كتابي هذا، بل بناه الله لا أنا على إفادة الخلق، فكله فتح من الله تعالى،

---

[1] ــ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، (د ــ ط)، 1946، ص47.

[2] ــ نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] ــ نفس المصدر، ص48.

وسلكت فيه طريق الإختصار أيضا عن سؤال من العبد ومن الرب في ذلك، لأن لا يقتضي حالنا إلا بلاغ ما أمر الحق بإبلاغه »[1]. وابن عربي مدين فيما يقدمه من نصوصه وكتابته إلى الله باعتباره المصدر الإلهي والأساسي بالنسبة إليه، وأغلب ما كتبه عبارة عن تأويل للعالم والإنسان، وللذات الإلهية اعتمادا على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، كما أن المقامات والأحوال التي يجتازها ابن عربي والصوفية عموما في الطريق نحو الله تعالى تنتهي بفناء الصوفي عن ذاته والبقاء في ذات الله. وهو يقول في معراجه المتخيل: « سمعت كلاماً مني لا داخلاً في ولا خارجاً عني »[2] .

والإبداع في الكتابة يعود إلى التجربة الصوفية كونه هيئة إلهية، وما الخلق إلا " همة " كما يسميه هو في فتوحاته بأنها «معروفة عند المتكلمين باسم "الإخلاص"، وعند الصوفية باسم "الحضور"، وعند العارفين باسم "الهمة" ولكن يفضل أن يسميها بـــ: العناية الإلهية»[3]. فالتجربة الصوفية تكشف لنا بأن الذات تسير بالتسليم والخضوع إلى الذات الإلهية، أي نحو وجود متعالي قد يجعل منها هي الأخرى تسمو إلى ذلك، فهي تجربة تشتغل على ذلك المتعالي بحيث تسمح للإنسان من رؤية نفسه ولوجوده بالانطلاق من جديد من مجالات دينية خصبة، وما الإبداع الصوفي إلا ويكمن في تأوله للنص الأول لا في معارضته له.

---

[1] ــ إبن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص74.

[2] ــ نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، دار علاء الدين، دمشق (سوريا)، ط1، 2000، ص133.

[3] ــ إبن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص79.

2 ــ اللغة الرمزية في الخطاب الصوفي :

يعد التصوف من الأنساق اللغوية المختلفة، إلا أنه يختلف عنها من خلال إستعماله لهذه اللغة التي تميزه عن غيره من الأنساق الأخرى، ونجد أن المتصوفة يستعملون معانٍ حسية للدلالة على المعاني الروحية وهم يرمزون بها في ذلك إلى مفاهيم وجدانية، فتجدهم يتعاملون بواسطة لغة خاصة تحمل الكثير من المعاني التي تتناسب وأسلوبهم اللغوي، فمثلا تجدهم «يطلقون "الخمرة" على لذة الوصول ونشوته، وإطلاقهم "سعدي ولبنى وليلى" على المحبوب الأعلى كما يقول الشاعر الصوفي:

أسميك لبنـــى في نسيبي تـــــارة وآونة سعــدي وآونة ليلـــى

حذار من الواشين ان يفطنوا بنا وإلا فمن لبنى؟ فدتك ومن ليلى »[1].

يبدو أن الصوفية من خلال توظيفهم لمثل هذه الكلمات « لم يستطيعوا أن يخلقوا لغة للحب الإلهي تحتلف عن ما هو حسي، كما أن الحب الإلهي لا يستقر عند الذات الإنسانية إلا بعد بروز أثار اللغة الحسية، فالشاعر يمضي إلى العالم الروحي وهو يحمل معه من عالم المادة الأدوات التي تساعده على تطوير عالمه الجديد »[2]. فنجد أن الصوفية وهم يستعملون ألفاظا لها دلالات معينة تختلف عن تلك التي يستعملها الناس العاديين، وبالتالي فهؤلاء المتصوفة يقومون باستخدام رموزا ذات دلالات خاصة ينفردون بها في عالمهم الروحي.

وليست تلك الرموز بغير المعروفة في الأدب الإسلامي، وإنما في ناحية إستعمالها ضمن الخطاب الصوفي، ذلك أن التصوف له أهله وأصحابه المهتمين به، وبلغته.

---

1 _ علي الخطيب، إتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وإبن عربي، دار المعارف، القاهرة (مصر)، ص11.

2 _ زكي مبارك، التصوف الاسلامي، مكتبة الأداء، القاهرة (مصر)، ط1، ص175.

والرمزية : « يمكن أن تظهر في الأسلوب كما في صور الإيجاز، وبعض صور البديع والبيان، من التشبيه والتمثيل، والإستعارة والمجاز، والكناية، والطباق، ووفرة الصور الخيالية في التعبير، وتزاحم الصور المجازية في الأراء كما في شعر المتنبي والمعري، كما ويمكنها أي الرمزية أن تكون موضوعية مثل " كليلة ودمنة "، "رسائل الغفران "، و"رسالة حي بن يقضان " »[1]. فالرمزية إذن هي كذلك إستعمال أدبي يوظفها الأديب، من خلال البيان أو البديع، فهي وسيلة من الوسائل اللغوية التي يعمد إليها من أجل مساعدته على توضيح أفكاره وأسلوبه الأدبي، حتى يتسنى الفهم للقارئ أو المستمع .

إلا أن الرمزية الصوفية فهي تجمع بين النوعين، أي بين الرمزية الأسلوبية والرمزية الموضوعة. وبإعتبار أن الرمز هو من أهم مقومات الخطاب الصوفي وذلك نظرا لما يحويه من غموض، وهذا ما نجده عند الصوفيين وما نلمسه في أسلوبهم وألفاظهم، وما نلاحظه من خلال كلماتهم المعقدة، ودلالاتهم الغير مكشوفة. « فالرمزية هي من بين الإستعمالات الكثيرة في كتابات المتصوفة، سواءا كانت نثرا أو شعرا، وقديكون المتصوفة مضطرين الى إستعمال الرمز لحاجتهم إليه، لأنهم يعبرون عن معان ومشاهد وإحساسات نفسية لا عهد للغة بها ولا بالتعبير عنها »[2] . فطائفة الصوفية كغيرهم من الطوائف الأخرى ينفردون بلغتهم، وذلك بألفاظ تسهل لهم الفهم، وتكشف لهم المعاني المختلفة التي يقفون عندها من أجل إستخلاص الحقائق والأسرار.

يذهب "يوسف زيدان" في الحديث عن أهم خصائص اللغة الصوفية والتي تضمنها كتاب الفتوحات وخاصة باب الأسرارالذي يعد خلاصة الفتوحات، حيث يقول: « يعد ذلك الجزء من وجهة النظر الصوفية أية من آيات البيان الصوفي الرائع، وهو يبلغ في النضج

---

[1] ــ زكي مبارك، التصوف الاسلامي، مرجع سابق، ص13.

[2] ــ علي الخطيب، إتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وإبن عربي، مرجع سابق، ص 14.

التعبيري درجة لا يكاد يلحق بها نص أخر. وقد تركزت فيه خصائص كتابات ابن عربي على نحو لا مثيل له، مما يجعلنا نتوقف بعض الشيئ عند تلك الخصائص :

ــ الأولى: طابع الرمزية والإيجاز اللفظي الشديد، فابن عربي مثلا حين يريد أن يصور حال الصوفي يقبل على ربه، وكيف يفارق هذا الصوفي الدنيا بهِمَّته، فلا يصير له مطلب إلا الله يرمز لهذا الإقبال على الله بطرق الباب، ويرمز لتخلية النفس عن شواغل الدنيا بالفراق، فيقول : الطارقُ مفارقُ ا.

ــ والخاصية الثانية تقوم على الأولى، فاتصاف نص ابن عربي بهذا القدرمن الإيجازو الرمزية، يجعله أهلا لما حصر له من تأويلات ومضامين تنتجها المستويات المتعددة لقراءة النص)) [1] .

كما يكشف النص الصوفي عن طريقة ابن عربي الخاصة، فتجده يمزج كلامه بالألفاظ القرآنية، وبطريقة مثيرة تجعل المُطالع يتردد بقوة بين المراد القرآني الذي تحكمه دلالة السياق في الآيات، وبين مراد ابن عربي حيث وضع ألفاظ الآيات في سياق مبتكر .

وتظهر خاصية ثالثة قريبة من السابقة كما يقول" يوسف زيدان "، لكنها تعتمد على ما تم نقله من قبل الصوفية حيث تُظهر استخداماً بارعاً لعبارات الصوفية السابقين على الشيخ الأكبر، فهو يضُمها إلى كلامه بنوع فريد من التناص الذي تتخذ فيه العبارات الصوفية المأثورة دلالة مختلفة، وقد تكون أعمق مما كان يريده قائلها الأول، ويمكن الرجوع كمثال لذلك إلى توجيه إبن عربي الباهر لعبارة شيخه " أبي مدين " : ((المريد من يجد في القرآن ما يريد)) [2] . كما تظهر عند إبن عربي من خلال كتاباته سمة أسلوبية وبلاغية

[1] ــ يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية، دار الامين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1،1999، ص21.

[2] ــ نفس المرجع، ص22.

مميزة، هي الولع بالجناس، فنجده ينظم إشاراته في عبارات سجعية جرسية الإيقاع، فيقول: " صلصلة الجرس، عين حمحة الفرس " [1] .

إظافة إلى تلك الخصائص هناك خاصية أخرى رابعة تتمثل في سعي ابن عربي إلى اللغة ذات السمة المبتكرة فهو ينفض عن اللفظ كل التراكمات الدلالية السابقة عليه، ويرجع إلى الجذور الإشتقاقية للألفاظ ليعيد تركيبها في إطار جديد يتفجر فيه اللفظ المستخدم بدلالات جديدة، ومفتتحاً مرحلة جديدة من المراحل التي تطورت خلالها اللغة الصوفية .

وهناك خاصية خامسة فريدة لا نجدها قبل ابن عربي، هي شغفه بإستغلال المعاني ذات اللفظ الواحد، وهي ظاهرة تعرف عند المشتغلين باللغة بـــ: ((ما يتفق لفظه ويختلف معناه، لكن ابن عربي الذي يرجع الى الجذور اللفظية إستطاع أن يستخدم هذه العملية بشكل فريد، و بأمثلة غير معهودة عند غيره. فمن ذلك إستغلاله لتشابه الألفاظ :

الحرب / المحارب، الضرر/ الضرة)) [2] . وغير ذلك من الكلمات والمصطلحات المختلفة، كما يكشف النص عن خاصية شهيرة في أسلوبه، وهي الإستخدام المتكرر لقظايا علم الكلام والفلسفة والفقه . وهو إستخدام خاص يقوم فيه ابن عربي بتفريغ القضية من مفاهيمها السابقة، ويتوجه بها نحو مفهوم جديد يخدم مراميه.

ويظهر من ذلك أن التعبير و الكتابة عند إبن عربي تحمل العديد من الأوجه والمعاني المختلفة، أي أنه عندما تقرأ لإبن عربي ستكتشف ذلك النوع من التأويلات، والمستويات الدلالية التي تعبر عن ما كان يذهب اليه من خلال تلك الكتابة الرمزية في النص الصوفي، كما أن كلامه عبارة عن مزيج بين ألفاظه والألفاظ القرآنية، وهذا ما يظهر

[1] ــ يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص22.

[2] ــ نفس المرجع، ص23.

كثيرا في نصوصه بشكل عام . وقد نجد أن إبن عربي يرجع في لغته إلى الجذور الإشتقاقية للألفاظ، ويعيد تركيبها في إطار جديد يتخذ فيه اللفظ دلالات جديدة، كما نجده يتحاشى إستعمال المعاني ذات الألفاظ المتعددة، وكأنه ينفرد بلغته عن باقي المشتغلين باللغة بصفة تخصه عن غيره . فهو إذن يفتتح مرحلة جديدة من مراحل تطور اللغة الصوفية بكل ما تحمله تلك اللغة من معاني خاصة به، وإذا كان ابن عربي قد ورث اللغة الصوفية السابقة عليه، فإنه يطبع ما ورثه من تلك اللغة ويحوله إلى شيء خاص ومميز، وذلك هو الإبداع اللغوي الذي يبرزه، ويتميز به .

3 ــ دواعي الرمزية في الخطاب الصوفي :

كان للصوفية إتجاهات ومعتقدات وآراء دينية مختلفة، منها ما هو خاص بتعاليم القرآن الكريم، ومنها ما هو مأخوذ عن نتيجة طبيعية لإختباراتهم الشخصية، مما دفع ببعض الإتجاهات الأخرى إلى مناهضة هؤلاء، ومن هذه الإتجاهات التي تصدت للتصوف، نجد بعض رجال الفقه والشريعة، نظراً لما بدا لهم من خروج بعض أصحاب التصوف وممثليه عن قواعد الدين الحنيف وروح الشريعة الإسلامية، ورغم ماكان بين الجانبين من خلاف فقد كان الدين هو السبيل الوحيد لكل منهما، ولما كانت الإستدلالات العقلية والحجج الجدلية وسيلة المتكلمين في فهم الدين، قام الصوفية في ذلك على التذوق والمشاهدة، وكان من نتيجة ذلك : « جعل الشريعة تتسع لمجال آخر أسموه " الحقيقة " وزاوجوا بينه وبين مجال الشريعة، فأفصحوا عن آراء لم تتسع لها فهومهم، فنسبوها إلى الحقيقة »[1].

ونظراً لهذه الإزدواجية بين الحقيقة والشريعة من طرف المتصوفة، كانت هناك بعض التعابير التي أقلقت الفقهاء وأهل الشرع، كونها تعادي الشريعة، مما جعلهم يظهرون معاداتهم للمتصوفة وملاحقتهم ملاحقةً بالغة، الأمر الذي دفع بالصوفية إلى تحاشيه، فما كان منهم إلا أن إصطنعوا أسلوباً متميزاً وخاصاً بهم يساعدهم على نقل أرائهم وأفكارهم، وكل تعبيراتهم المختلفة، وفي ذلك يقول "الإمام القشيري" : « وهذه الطائفة ــ أي الصوفيةــ مستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم من أن تشيع في غير أهلها »[2] .

---

[1] ــ عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق، ص174.

2 ــ ابو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، دار الكتب الحديثة (د.ت) ، ص200.

ويبدوا أن القشيري من خلال عبارته الأخيرة "غير اهلها " كان يقصد الفقهاء الذين شاعت خصومتهم منذ القرون الأولى للهجرة، إلى غاية مراحل متتالية من الزمن، ومن ذلك كان الدافع الرئيسي الذي جعل المتصوفة يلجؤون إلى أسلوب أساسه الرمز، ويعمدون من خلاله إلى التلميح دون التصريح .

كما أن هناك أيظاً من الأمور التي دفعت بهم إلى ذلك، وهو أنهم أصحاب باطن وحقائق وأسرار، بخلاف نظرائهم من الطوائف الأخرى، ولذلك كان عليهم أن يحافظوا على معانيهم وأسرارهم ممن لا يفهمها، وإذا اقتضى الأمر على وجوب عرض ما يذهبون إليه، كان ذلك من خلال إستعمال الرموز والألغاز، والألفاظ الغامضة حتى يضمنوا لأنفسهم نقل مختلف أفكارهم وأرائهم، ومعانيهم بوسيلة تخاطبية متسترة .

ومن خلال هذه المواقف وغيرها فرض على الصوفية بلورة أسلوبهم، وطبعه بطابعٍ من الإشارة والرمزية. ونجد إبن عربي يقول في كتابه المسمى " لطائف الأسرار " :

« هذا كتاب أودعت فيه لطائف الأسرار وأضواء علوم الأنوار؛ فهو مبني على اللغز والرمز ليتحقق المدعي في مناجاة ربّه عند وقوفه على هذه النتائج بالحصر والعجز...وإنما قصدت أيضا ستر هذه المعاني الإلهية في هذه الألغاز الخطابية، غيرة من علماء الرسوم، وعقوبة لهم من أجل إنكارهم »[1].

فالصوفية إذن يبدو أنها تشترك في مثل هذا الموقف الذي يسعى الى الحرص على كتمان أسرارهم، بغض النظر عن إعتدالهم أو تطرفهم، ونجد "الإمام الغزالي" الذي يمثل الإتجاه المعتدل يعبر عن مثل هذا الموقف عندما يطرح أرائه الخاصة حول التصوف المتستر، حيث يقول في كتاب " المعارف العقلية " : « ذكرنا في هذه الأوراق نخبة أسرار غير مكتوبة، واشارات مكنونة، ورموز مستورة، عبّرنا عن كل سورة بآية، واغترفنا من كل

[1] ــ عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق، ص 176.

بحر قطرة، والعاقل الحّر تكفيه الإشارة ...ولا يحل أن يوضع الورد بين الحمير، ويطرح الدّر في فم الخنزير » [1] . فالرمز إذن هو الأساس الذي يركزون عليه الصوفية من خلال مواقفهم وأرائهم، كما يتسم أسلوبهم بالمزاوجة بين معنيين إثنين، أحدهما ظاهر والأخر باطن مكتوم، فإذا كان الأول يعبر عن معناً حسياً يظهر من خلال الألفاظ، فالثاني يكون بالتحليل والتعمق والإستنتاج، ومثال ذلك قول الصوفي :

« ليلي بوجهك مشرق وظلامه فـــي الناس ساري

والناس في سدفة الظلام ونحن في ضـــوء النهار » [2] .

وكأن للصوفية ليلين ونهارين، فالليل الأول الذي يعم كل الموجودات بظلامه أقل سواداً من الثاني الذي يعتبر ليل الغفلة، وأما النهار الأول فهو ذلك الجميل الذي يبعث النور في كل شيء، وهو ليس كنهارهم الروحي .

فأسلوب الصوفية من خلال ما نجده في التعابير الفنية الحديثة يبدو قد سبق المذهب الرمزي الذي يحول الأشكال الفنية إلى تعابير، من حيث إنعكاس الموضوعات الخارجية على النفوس من عواطف وخواطر، كالنائم الذي يستيقظ من نومه وقد ذهبت أحلامه الجميلة، فلم يبقى منها إلا ذلك الأثر الجميل في نفسيته، ولم يستطع أن يعبر عنها وقد خانته الألفاظ في ذلك .

وهذا حال التعبير في الأمور الحسية المادية، التي تختلف من دون شك عن تلك التي تكون في الأمور الروحية والإلهية خاصة عند الصوفيين، ونظرا لعدم بيان تجاربهم الروحية والوجدانية، كان من الطبيعي عليهم أن يعتمدوا على مثل هذه الأساليب الرمزية

---

[1] ــ عبد الحميد خطاب ، معالم في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص176.

[2] ــ نفس المرجع ، ص177.

اللامباشرة، وعلى الإشارة دون العبارة، وفي ذلك يقول بعضهم : « من أراد أن يقف على رموز مشايخنا فلينظر في مكاتباتهم ومراسلاتهم، فإن رموزهم فيها لا في مصنفاتهم » [1] .

والرمزية خاصية تتسم بها الصوفية كظاهرة تعبر عن ماهو باطن من المعاني التي تختفي وراء الكلام الظاهر، وفي ذلك كله تعبير عن ما تحمله التجربة الصوفية في مسارها الديني الطويل .

ولعلى الصوفي لا يستعمل الألفاظ اللغوية نظرا لعقلانية اللغة، مما يجعل منها غير حيوية، وهذا ما يجعله يتهم اللغة بأنها قاصرة عن التعبير عما بداخله، وأن تجربته لا يمكن التعبير عنها بذلك، فيضطر إلى إصطناع الرمز كأداة تعينه في التعبير عن ما يكمن في صدره.

فالصوفي إذن : « مثله مثل الحالم يعبّر في منامه عن شعور الضيق والخوف بقصة رمزية يتمثل فيها شيئاً مخيفاً في صورة وحش مرعب، أو مارد مرهوب، أو يعبر عن شعور الفرح والإرتياح بقصة أخرى يتمثل فيها أشياء جميلة ومحبوبة في صورة معشوق أو صورة شيء مرغوب، ومثله مثل الكاتب الذي لم يعرف الحروف الأبجدية فيرمز الى المعاني والشخوص والرسوم، ويعبّر عن الكتابة بصورة الكاتب أوبصورة القلم أو بصورة المكتوب، ومثله مثل الكاهن الذي يرمز ويعمد كثيراً إلى الكنايات والألغاز لجعل لغة الدين لغة سرية ينفرد بها زملاؤه، ولا يطالعون سواد الناس على دخائلها، فيختارون الرمز في التعبير » [2] .

---

1 ــ ابونصر السراج، اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص414.

2 ــ عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق، ص179.

ويظهر أن الرمزية كوسيلة كانت موجودة عند الإنسانية منذ القدم، وذلك في الأدب والدين والحكمة، خاصة عند المصريين والهنود والفرس، وحتى عند اليونان، فالنقوش والرسومات وغيرها ما هي إلا عبارة عن حكمة إتخذها أصحابها سبيلا للكشف عن حقائقهم المختلفة .

والصوفية كان لهم نصيبهم من ذلك، حيث كان كلامهم الرمز الذي يسعى إلى التعبير عن الحقيقة الداخلية، لأنهم رأوا في كل مظهر من مظاهر الوجود حقيقة كامنة، ونظروا إلى الدين نظرتهم إلى كل ما في العالم، فكل آية في القرآن توحي إلى رمز معينٍ في نظرهم، وكل حديث له تأويل، ووراء كل عبارة إشارة .

ويعتبر عالم الصوفية هذا عالماً ذوقياً وجدانياً، يعم بالأسرار والخفايا التي لا سبيل له فيها عن كشف ذلك الخفي والمستور واللجوء إلى الرمز كطريق تعم بالمعاني المختلفة .

والتعبيرات الرمزية هي تعبيرات ليست مقصورة على الصوفية فحسب، وإنما هي عادة إنسانية تشمل إتجهات مختلفة في ذلك، إلا أن المتصوفة أخذوا بما قرأوا في العالم من آيات ورموز، فأخذوا من الأدب والشعر إلى أحوالهم، ومن ذلك قولهم :

« لقد فضلت ليلى على الناس كالتي على ألف شهر فضلت ليلة القدر »[1] .

وأنشدوا :

«ولما أدعيت الحب قالت : كذبتني فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا

فما الحب حتى يلصق الجلد بالحشا وتذبـــل حتى لا تجيـــب المناديا »[2] .

وكذلك قولهم :

---

[1] ــ ابونصر السراج، اللمع في التصوف، مرجع سابق، ص322.

[2] ــ نفس الرجع، ص321.

((شربت الحب كأسا بعد كاس فما نفذ الشراب ولا رويت)) [1] .

ويظهر أن الصوفية في إستعمالهم للرموز والإشارات لم يستثنوا أي شيء في هذا العالم، حيث فسروا كل ذلك بما يناسب أغراضهم الروحية ويلائم إعتباراتهم الذوقية، وحالتهم الوجدانية، و لم يمنعهم في ذلك حسن الشعور ولا نشوة الذوق والحب الرفيع .

[1] ــ ابو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص240.

1 ــ قواعد المنهج عند ابن عربي :

يبدو أن ابن عربي كان دقيقا وحاسما في تمسكه بالشرع فهو يرى أن الخروج على الشرع حرمان وزيغ، كما كان يعتقد أن الطريق السليم لإدراك المعرفة الحقة هو طريق الشرع لا طريق العقل. وفي ذلك يقول :

لا تعتقد غير الذي تتلوه في النص الذي نطق الكتاب المحكم

واعبد إله الشرع لا تعبد إله العقــل من هادوا إليـــــه وسلموا 1 .

وقد أشهد ابن عربي الله وملائكته وجميع خلقه بتوحيد ربه والإيمان برسوله الذي اصطفاه حيث يقول: « وكما أشهدت الله وملائكته وجميع خلقه وإياكم على نفسي بالإيمان بمن اصطفاه واختاره واجتباه من وجوده، ذلك سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم » 2 .

والمنهج الذوقي عند ابن عربي يقوم على دعامتين :

أولا : الإعتماد على كتاب الله عزّوجل .

ثانيا : الإستناد إلى الأحاديث النبوية .

لقد إعتمد ابن عربي في فهم الآيات على التأويل الباطني، وإن أول الأحاديث بما يتفق وفكره الصوفي 3 .

وبالتالي يمكن القول أن منهج ابن عربي لا ينكر العقل كما أنه يستند في ذلك إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وفهمهما بما يتفق وفكره الصوفي، حيث يجمع ابن عربي في منهجه الذوقي بين الشريعة والحقيقة وبين الظاهر والباطن، غير أن الإهتمام عنده ينصب على صحة القلوب لأن الدين هو إيمان القلوب والغاية التي يهدف إليها

1_ احمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص290.

2 ــ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص170.

3 ــ احمد عبد المهيمن، مرجع سابق، ص290.

الإنسان إنما هي المعرفة الحقة والتي تحقق له السعادة، ولن يكون ذلك إلا بتعظيم الشريعة وهو يقول في ذلك:

تعظيم ربك في تعظيم ما شرعا فاصدع فان سعيد القوم من صدعا [1] .

2 ــ منهج إبن عربي في التأويل :

يذهب إبن عربي من خلال عمله التأويلي إلى اتخاذ طريقاً خاصاً في ذلك، وفهماً خاصاً أيضاً للنص المؤول من منطلق أن لكل آية ظاهر وباطن. ويبدو أنه إعتمد في هذا العمل وخاصة في تأويل آيات العبادات على أمرين :

« الأمر الأول: شرح المسألة الفقهية وبيان حكمها الشرعي كما يفعل أهل الظاهر، والأمر الثاني : التعقيب على المسألة الفقهية ببيان أثرها في القلب بما يسميه الإشارة »[2] .

وقد عالج إبن عربي مسائل العبادات كالصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها من المسائل بناءً على هذا المنهج في كتابه الفتوحات المكية، فكان إذا إستوفى المسألة الشرعية في ظاهر الحكم عقب عليها بذكر حكمها في باطن الإنسان .

وبذلك فهو لا يقف عند ظاهر المسألة ويكتفي بما تقدمه من أحكام شرعية بل يذهب إلى أبعد من ذلك أي إلى عمقها حيث: « يراعي جانبي الظاهر والباطن معاً في فهمه لآيات القرآن الخاصة بالتشريع »[3] .

وهو يبني تأويله لآيات العبادات على أساس: « أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن، وأن المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى أعلى وأعمق روحانية لأن ذلك

---

1 ــ احمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص290.

2 ــ نفس المرجع، ص 339.

3 ــ ابراهيم بيومي مدكور، الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي(الذكرى المئوية الثامنة لميلاده)، دارالكتاب العربي، القاهرة، 1969، ص10.

أشد إتصالا بنفس الإنسان وقلبه، والإنسان مؤلف من نفس وبدن وكلاهما في نظر إبن عربي مخاطب بالتكليف »[1] .

يقول إبن عربي: « فاعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره »[2] .

ويقول كذلك: « فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم، وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل وهم " أهل طريق الله"، وهذه القلة التي عبدت الله بما شرع لهم ظاهراً وباطناً فما من حكم قرروه شرعا في ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم، أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع. فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهراً وباطناً، ففازوا حين خسر الأكثرون »[3]. ويمكن الإشارة بناء على منهج إبن عربي في التأويل الذي يجمع بين الظاهر والباطن إلى قوله تعالى: « أَنزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُ بِقَدَرِهَا »[4]. في تفسيره الظاهري يعني أن من نعم الله على عباده أنه ينزل من السحاب مطراً يرتوي منه الحيوان والنبات وتفيض به الوديان، كل بحسب طاقته وسعته، وفي تأويله الباطني: « المراد بالماء العلم، وبالسماء العالم العلوي، ومعنى الآية أنزل الله العلم الإلهي من العالم العلوي على قلوب أصفيائه من الأنبياء و الأولياء ففاضت القلوب، وهي المرموز إليها بالأودية بهذا العلم كل حسب إستعداده »[5]. ويمكن أيضاً أن نشير إلى الحديث من الأحاديث النبوية وتفسيره ظاهراً وباطناً بناء على هذا المنهج يقول ابن عربي: « ولما كان الحق صعب المرام قويا حمله على النفوس، لا تحمله ولا تقبله بل ترده، لهذا قال صلى الله عليه وسلم :"ماترك الحق لعمر من صديق"، وصدق

---

[1] ــ ابراهيم بيومي مدكور، الكتاب التذكاري، مرجع سابق، ص11.

[2] ــ إبن عربي الفتوحات المكية، مصدر سابق ، ص158.

[3] ــ نفس المصدر، نفس الصفحة .

[4] ــ سورة الرعد،الآية 17.

[5] ــ احمدعبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، مرجع سابق ، ص.340.

ــ صلى الله عليه وسلم ــ يعني في الظاهر والباطن))[1] . ويفسر إبن عربي الحديث ظاهراً وباطناً بناء على منهجه في التأويل حيث يقول: ((أما في الظاهر فلعدم الإنصاف وحب الرياسة وخروج الإنسان عن عبوديته واشتغاله بما لا يعنيه، وعدم تفرغه لما دعى إليه من شغله بنفسه وعيبه عن عيوب الناس، وأما في الباطن فما ترك الحق لعمر في قلبه من صديق : فما كان له تعلق إلا بالله))[2] .

وهكذا هو تأويل ابن عربي العام للنصوص الدينية الخاصة بالعبادات وهو المنهج الذي إلتزمه في كتاب "الفتوحات" من حيث مراعاته للظاهر والباطن في تلك النصوص. وفيما يخص تأويله لآيات الإعتقاد فنجده يهتم كثيرا بمعانيها الباطنة، وأكثر ما يتضح منهجه في تأويل آيات الإعتقاد في كتابه "فصوص الحكم" ((حيث يقرن إسم كل نبي من الأنبياء السبعة والعشرين الذين يتحدث عنهم بحكمة من الحكم تشير إلى المعاني الباطنة المستترة وراء النصوص القرآنية التي نزلت في حق هؤلاء الأنبياء))[3] .

وابن عربي وهو يلجأ إلى هذا النمط من التأويل ، يستعمل بعض الأساليب التي تعينه على ذلك مثل : _ الإستناد إلى القرابة اللفظية بين اللفظ القرآني واللفظ الذي يحمل المعنى الذي يؤول به كأن يقول: "أولوا الألباب" هم الناظرون في لب الشيء، وكذلك يقول إن "الريح" إشارة الى الراحة، وريح قوم عاد أراحتهم من هياكلهم المظلمة "أجسامهم" [4].

كما ذهب في هذا الباب إلى أن "العذاب" من العذوبة، يقول ابن عربي :

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لــذة فيها نعيــم مبايــن

نعيم جنان الخلد والأمر واحد وبينهــما عند التجلــي تبايــن

يسمى عذابا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صايــن

---

[1] ــ احمدعبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص340.

[2] ــ نفس المرجع، نفس الصفحة .

[3] ــ ابراهيم بيومي مدكور، الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص10.

[4] ــ نفس المرجع، ص 12.

وإن دخلوا دار الشقاء وهي جهنم لاستحقاق العقاب فلا بد أن يؤول أمرهم إلى الرحمة، لقوله: " سبقت رحمتي غضبي " فينقلب العذاب في العاقبة عذاباً »[1] .

_ وضع معاني تحكمية للفظ القرآن ، كأن يقول في الفص الموسوي: إن التابوت الذي وضع فيه موسى هو جسمه واليم الذي ألقى فيه هو العلم الذي حصل له بواسطة هذا الجسم، ثم يقول: « وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم، فالتابوت ناسوته واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوة الحسية الخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري »[2] .

يعني هذا الرمي إشارة إلى أن النفس الإنسانية ألقيت في تابوت البدن ورميت به في يم العلم لتكون بهذه القوى الحاصلة مستعلية على فنون العلم ، ومن هنا يمكن القول أن ابن عربي اتخذ من النصوص التي أوردها في الفصوص إطاراً وضع داخله أفكاره فأداه ذلك إلى أن يخضع تلك النصوص لمنهج خاص من التأويل، وذلك حسب ما يراه هو نفسه بأنه المنهج المناسب لمثل هذه النصوص التي يتخذ منها ابن عربي حيزاً لمعارفه .

ويبدو أنه يختلف في مسألة معرفة باطن القرآن عن "الباطنية" : « ذلك لأنهم ذهبوا إلى أن من صار إلى تأويل الباطن فهو من الملائكة البررة، ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة، ثم تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلا يورث تضليلا، فزعموا أن معنى الصلاة موالاة إمامهم، والحج زيارته وإدمان خدمته والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام »[3] .

يقول ابن عربي ناقدا "الباطنية" ومنهجهم في التأويل: « ونبعت طائفة ثالثة ضلت وأضلت فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم، وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر

---

[1] ــ إبن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص123.

[2] ــ نفس المرجع، ص307.

[3] ــ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص342.

شيئا تسمى الباطنية » [1]. وينتهي ابن عربي إلى أن السعادة لا تكون إلا في الجمع بين الظاهر والباطن، حيث يقول: « والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم "العلماء بالله" وبأحكامه » [2] .

لقد تميز أسلوبه في التأويل باستعمال لغة مزدوجة، لغة للظاهر ولغة للباطن، وهذه الثنائية اللغوية كانت سبباً في غموض أسلوبه ، حيث إختلاف الناس في أمره وتقديرهم لعقيدته خاصة من جانب أرباب الظواهر من الفقهاء الذين اتهموا الصوفية باصطناع أسلوب الرمز، وإيثار أسلوب الإشارة الباطنية على أسلوب العبارة الظاهرية سترا لعوارض مذهبهم. وابن عربي يرد سبب إستعماله للرمز إلى وجوده في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. وهو بذلك يلتمس مبرراً قرآنياً ونبوياً لما آثر من لغة رمزية .

إستشهد ابن عربي بقوله تعالى لنبيه زكريا عليه السلام: « أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً » [3]. مفسراً للكلام رمزاً بالكلام بالإشارة، وإستشهد في هذا المقام بالحديث النبوي : « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله » [4].

ومن ذلك يتضح أن ابن عربي وما قدمه من خلال أفكاره ومنهجه في التأويل، أنه أراد أن يبني نهجاً خاصاً به، فلم ينتهج أسلوب الآخرين في تأليفاته بل جعل من الله معلماً له في ذلك، وهو يجعل من أعماله نصائح لكل من أراد أن يسلك مسلك السالكين ويبلغ مراد المريدين .

إلا أن ذلك لم يجعله يسلم من أرآء الناس عليه، فمنهم من تصدى له ولآرائه الدينية أمثال "ابن تيمية" و"جمال الدين محمد بن نور الدين" الذي ذكره في كتابه "كشف الظلمة عن هذه الأمة"، ومنهم من دافع عنه وشهد له بالعلم والفضل أمثال "الجلال السيوطي" في كتابه

---

[1] ــ إبن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص159.

[2] ــ نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] ــ سورة آل عمران، الآية41.

[4] ــ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص40.

" تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي"، وسراج الدين المخزومي في كتابه "كشف الغطاء عن أسرار محي الدين" .

3 ــ المنهج الروحي لدى إبن عربي :

يذهب إبن عربي من خلال الحياة الروحية والتي تعني الطريق والمجاهدة إلى أن المريد إذا أخذ من التعليم الديني، والأخلاقي الكافي لبدء السلوك في طريق الكمال، وعرف ضرورة اللطف الإلهي لابد له من وسيلة لتحقيق النجاح في ذلك، وهي أن يكون مطيعا لشيخه ولأوامره، فهو مرشده الوحيد في الطريق وقائده في الجهاد، والمنهج الصوفي : « هو المنهج الذوقي الذي يقوم على المجاهدة والتربية الصوفية التي وضعها الشيوخ للمجتمع الصوفي فيما بينهم، تدريبا على إنكار الذات إنكاراً تاماً للوصول بالأعمال كلها إلى المحبوب سبحانه وتعالى. لذلك كان المنهج الأجدر بالإتباع في بلوغ السعادة هو قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، فمن ذاق عرف ومن لم يذق لم يعرف » [1]. ونجاح هذا السفر كما يسميه المسلمين يتوقف في نظر إبن عربي على خمسة أمور:

_ إعتدال المزاج أو إنحرافه من حيث إستعداده لإحتمال الشدائد التي تقتضيها المجاهدة .

_ ملا زمة الباعث أو مفارقته .

_ إستقامة الهمة وميلها .

_ قوة الروحانية وضعفها .

_ صحة التوجه أو سقمه، بحسب توجيه الشيخ » [2] .

---

[1] ــ عبد الباري محمد داود، المنهج التربوي والعلمي عند الصوفية، مكتبة ومطبعة الاشعاع الفنية، الاسكندرية، ط 1، 2002، ص13.

2 ــ اسين بلا ثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1995. ص 146.

ويتضح من ذلك أن الإنسان الذي يسير في طريق المجاهدة هذه يكون متأثراً بهذه العوامل أوالصفات، سواءاً من ناحية إيجابية أوسلبية وفقا لما تكون عليه، وذلك من خلال نجاحه أوإخفاقه في ذلك العمل الذي يقوم به، ولا بد أن يكون المرء مستعدا من أجل السير والمجاهدة الصوفية، كما أن إخلاصه ونيته تكون حاضرة في ذلك من قبل المرشد الذي يقوم على توجيهه، وأن تكون الروح مستعدة للفضيلة مع إستقامة الهمة بالإخلاص إلى الله عزوجل .

ويبين إبن عربي أن المريد عليه أن يعلم حين يسلك الطريق: « أن السفر مبني على المشقة والمحن، والبلايا، وركوب الأخطار، والأهوال العظام، وبواسطتها إذا تحمل بصبر مر وتسليم بل ولذة، يمكن أن يصل إلى المقامات الأرفع في الحياة الصوفية، كما أن الهدف الذي ينبغي على الروح السعي إليه هو بلوغ الكمال بالأعمال الحسنة، إما إشتهاء الكرامات والمقامات بدلا من الكمال فهو إنحراف عن الهدف »[1] .

فبلوغ المقام الرفيع في نظر ابن عربي ليس بالأمر السهل ولا باليسير، لأن المريد من خلال هذا "السفر" كما يسميه كل الصوفية المسلمين قد يواجه عقبات خلال مسيرته الروحية هذه، وعليه أن يعمل على تفاديها بكل صبر وعزم حتى يتحقق له ما يريد وفق ما هو حسن، وذلك بالأعمال الصادقة و المخلصة، ومن ثم بلوغ الكمال .

ويذهب ابن عربي إلى القول: « طريقنا طريق السلف جعلنا الله لهم خلفا بمنه »[2] .

[1] ــ اسين بلا ثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، مرجع سابق، ص 147.

[2] ــ محمود محمود الغراب، الشيخ الأكبر محي الدين إبن عربي، دار الفكر، (د.ت)، ص 196.

4 ــ دواعي تأويل النص الديني عند ابن عربي :

يذهب ابن عربي في مسألة العلم اليقيني إلى اعتباره العلم بالحقيقة، فبما أن هناك علم بالأحكام الظاهرة فهناك بالمقابل علم بالحقيقة، ويقتضي هذا العلم معرفة المعنى الباطن لكتاب الله، لأن هناك ما هو متستر وراء المعاني الظاهرة، ولذلك أخذ ابن عربي طريقته الخاصة في فهم النص القرآني مستعيناً بالتأويل قصد كشف ما تخفيه تلك الألفاظ من المعاني الغير ظاهرة، ومن دواعي ذلك :

أ_ القرآن الكريم :

يرى إبن عربي أن في القرآن الكريم ما هو ظاهر مكشوف وما هو باطن خفي، ومن ذلك قوله تعالى : ((سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ))[1]، ويذهب ابن عربي في تفسيره لهذه الآية إلى القول : ((إن آيات الله لها وجه إلى الظاهر وهو المعبر عنه بالأفاق باعتبار أن الكون ظاهر للخلق، ولها وجه إلى الباطن أي إلى النفس باعتبار أن النفس باطنه، وكل آية منزلة لها وجهان عند أصحاب الإشارات : وجه يرونه في أنفسهم ووجه يرونه فيما خرج منهم))[2] .

ب_ الحديث النبوي الشريف :

يشير إبن عربي إلى صحة خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في آي القرآن : ((إنه ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحد ومطلع، ولكل مرتبة من هذه المراتب رجال))[3]. أي أن آيات القر آن الكريم تحمل من خلال معانيها دلالات ظاهرة وأخرى باطنة، وحسب ما تحمله هذه الآيات من مراتب فإنه كذلك هناك مراتب لأصحابها، أي هناك مراتب لأهل القرآن فمنهم من يقف على ظاهره من غير التعمق في باطنه ومنهم من يغوص في أعماق هذا القرآن ومعرفة باطن آياته وما تحمله من دلالات .

---

[1] ــ سورة فصلت، الآية 53.

[2] ــ ابراهيم بيومي مدكور، الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص9.

[3] ــ إبن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص187.

جـــ_ أقوال الصحابة :

لقد إهتم ابن عربي بالعلم الباطن إهتماماً بالغاً بإعتباره المجال الأساسي الذي أخذ في البحث فيه حيث لم يكتفي بالأشياء الظاهرة التي تكون في النصوص الدينية، بل تجاوز ذلك إلى ما هو خفي وقد نعت ذلك العلم بعلم الأفراد، ويقصد بذلك: ((هم أصحاب العلم الذي كان يقول فيه علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين يضرب بيده إلى صدره ويتنهد: إن هاهنا لعلوما جمة لو وجدت لها حملة)) [1]. فعلي بن أبي طالب حسب ما يذهب إليه ابن عربي كان من أصحاب هذا العلم أي علم الباطن، أو علم الأفراد كما يسميه، باعتبار العلم الذي ملأ قلبه وهو يتمنى أن تملأ القلوب بمثل ما في صدره .

ويعقب ابن عربي على قول علي بن أبي طالب : ((ولم يسمع هذا من غيره في زمنه إلا "أبى هريرة" ذكر مثل هذا. أخرج البخاري في "صحيحه" عنه أنه قال: " حملت عن النبي صلى الله عليه وسلم جرابين. أما الواحد فبثثته فيكم وأما الأخر فلو بثثته قطع مني هذا البلعوم)) [2] .

ويذهب ابن عربي إلى أن الناس بالنسبة إلى التأويل قسمان:

_ القسم الذي لا يؤول : وهم أهل الفطرة الذين يتلقون عقائدهم من ظاهر القرآن دون تأويل وعقائدهم سليمة، وهم في موقفهم على صحة وصواب ما لم يتطرق أحد منهم إلى التأويل.

_ القسم الذي يؤول : وهم أصحاب النظر والاستدلال العقلي الذين أنكروا صفات التشبيه التي جاءت في الآيات المتشابهة فأولوها ليصح قبولها عندهم، وأخرجوها عن ظاهرها حتى يؤكدوا تنزيه الله عن صفات الخلق، وهم بين مصيب ومخطئ باعتبار اتفاق تأويلهم مع مقصود الشارع أو مخالفتهم له، وهو يرى بأن الفرقة الناجية هي تلك التي آمنت بما جاء به الوحي، فنسبت إلى الله العين واليد والسمع مع نفي المماثلة بين العبد والرب.

---

[1] ــ إبن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص248.

[2] ــ نفس المرجع، نفس الصفحة .

غير أن ابن عربي يفسر هذه الصفات التي توهم الشبه بالمخلوقين تفسيرا يتفق مع فكرة أساسية عنده وهي أن الله هو الظاهر والباطن [1] .

[1] ــ احمد عبد المهيمن ، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، مرجع سابق ،ص337.

1ــ أنماط الممارسة التأويلية :

تعد الممارسة التأويلية كآلية يتخذها المقبل على النص من أجل تجاوز ذلك الظاهر إلى مجال آخر يهدف إلى الباطن، قصد البحث فيه ومحالة كشف أسراره من دون الوقف عند اللفظ الظاهر، وذلك ما نجده عند ابن عربي بالخصوص، وهذه الممارسة التأويلية تحوي مجموعة من الأنماط المختلفة ونذكر منها :

أ ـ التأويل بالاعتبارات اللغوية :

ويظهر أن هذا النمط من التأويل يحرص على العلاقة اللغوية من القراءة والنحو والمعاني اللفظية، حيث يذهب ابن عربي في تأويله للآية الكريمة في قوله تعالى : « وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّومِنَ حَتَّى نُوتَى مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتِهِ »[1]، حيث جعل من الآية : « **لَن نُّؤْمِنَ حَتَّى نُوتَى مِثْلَ مَآ أُوتِىَ** »وهي ما يجوز حملها على الكلام التام، أي : « لن نؤمن بالآية حتى نؤتى مثل ما أوتي الرسول المبلغ إياها، وأما ما تبقى من الآية فقد أجاز ابن عربي جعل (رسول الله) مبتدأً خبره (الله) الثانية، فيصبح المعنى رسل الله هم الله، وذلك باعتباره على شاكلة معنى قوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ »[2][3].

ومن ذلك أيضاً تأويله لقوله تعالى : « سَنُرِيهِمْ ءَايَتِنَا فِى الاَفَاقِ وَفِى أَنفُسِهِم حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِ شَىءٍ شَهِيدٌ »[4]، حيث اعتبر قوله:

« حتى يتبين لهم أنه الحق » أي أنه حتى يتبين للناظرين صورة الحق من خلالك، وهو موجود في روحك بمعنى أنه هو المدبر في الأمور والمسير لكل ما في هذا الكون من موجودات.

---

[1] ــ سورة الأنعام، الآية 124.

[2] ــ سورة الفتح، الآية 10.

[3] ــ يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت (لبنان)، ط1، 2008، ص403.

[4] ــ سورة فصلت، الآية، 53.

فإن كلمة الحق إن لم تكن تدل على الذات الإلهية من خلال هذه الآية، فإن الجزء الأخير منها يحيلنا إلى أن الله هو الشهيد على كل شيء، وبالتالي فتم تأويل هذا الجزء من الآية إلى معنى يدل على مشاهدة الله من خلال معرفتنا به، أي أن هناك قلب للمعنى الظاهر في الآية بأن الله هو الشاهد على كل شيء إلى المعنى المؤول وهو أن الله مشهود من خلال الأشياء كلها .

ب _ التأويل بالتلفيق :

يقوم هذا النمط في تأويله للنصوص على توظيف عبارات ملفقة من نصوص أخرى قد تختلف عن النص الأول المراد تأويله، بل حتى النتيجة قد تكون عكس ما يطمح النص للوصول إليه، وذلك ما نجده عند ابن عربي في تأويله للنصوص كتلك التي تحمل أحداث قصة " فرعون " وما جاء حولها من عبر في القرآن الكريم، فهو يصل بذلك إلى نتيجة تقضي بعكس ما يدل عليه ظاهر النص، نظرا لعدت اعتبارات ملفقة . حيث أخذ بقول فرعون عند مماته حين قال : « آمنت بالله »، وكذلك من قول امرأة فرعون في حق موسى أنه « قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ »[1]، بحيث يذهب ابن عربي إلى : « من حيث إن الإسلام يجب ما قبله، ومنه الوصول إلى معنى يخلص فيه إلى اعتبار كون موسى قرة عين لفرعون، وأن الله منحه الإيمان في آخر لحظة عند الغرق، وذلك عندما قال كما في الآية: « ءَامَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرَآءِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ » (2)[3] .

فيظهر أن ابن عربي من خلال هذا النمط من التأويل أنه يدافع عن نجاة فرعون، كونه أسرع إلى الإيمان فنجاه الله ببدنه، ومن ذلك قوله : « فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه

---

[1] ــ سورة القصص، الآية 09.

[2] ــ سورة يونس، الآية 90.

[3] ــ يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مرجع سابق، ص405.

ونجا بدنه .. فقد عمته النجاة حسا ومعنى.. ثم انا نقول بعد ذلك : والأمر فيه إلى الله، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص في ذلك يستندون إليه » [1] .

إلا أن ابن عربي يرجع إلى القول بان الله لا يقبل توبة العبد عند حضوره لحظة الموت، وفي كتابه الفتوحات يقسم المجرمين الذين يدخلون النار إلى أربع طوائف، ومنها المتكبرون على الله، أمثال فرعون الذي ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله، وذلك في قوله تعالى : « يَأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى » [2] [3] .

ويتبين من ذلك أن ابن عربي يعرض في هذا النمط التأويلي موقفين متناقضين، حيث يذهب في الموقف الأول من القصة إلى الوقوف موقف المدافع لنجاة فرعون، وبأنه يئس ورجع عن ذنبه في آخر لحظة من لحظات موته فنجاه الله ببدنه، وهي مسألة توبة وغفران، لكن عندما يتعلق الأمر بمسألة " التوحيد " فإن ابن عربي لا يسمح بذلك، لأنه يؤمن بأن الله هو الإله الواحد الذي ليس له شريك في وحدانيته، وبالتالي يعمد إلى قوله بأن فرعون ليس سوى من المجرمين الذين سيخلدون في النار وذلك هو مأواهم وبأس القرار .

جـــ _ التأويل بقلب الأوصاف والأحكام :

في هذا النمط من التأويل يتم قلب الأوصاف والأحكام الظاهرة في النص من الضد إلى الضد، كالقلب الحاصل من الذم إلى المدح، ومن ذلك ما يذهب إليه " الآملي " في تأويله للآية الكريمة : « إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً » [4]. معتبراً أن ما ورد في الآية من وصف للإنسان بالظلم والجهل لا يعد ذماً، بل هو مدح ليس فوقه مدح آخر[5] .

---

[1] ـــ يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مرجع سابق، ص406.

[2] ـــ سورة القصص، الآية 38.

[3] ـــ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص377.

[4] ـــ سورة الأحزاب، الآية 72.

[5] ـــ يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مرجع سابق، ص408.

أي أن هذا النمط من التأويل يقوم بعكس ما يذهب إليه اللفظ الظاهر في معناه، بحيث يقدم معنا خفيا لا يتوافق والمعنى الصحيح الظاهر في الكلام، فكل ما احتوت عليه الآية الكريمة من وصف للإنسان بالظلم والجهل لا يعتبر ذماً للإنسان، وهو يرى في ذلك أنه مدح له، وكأن الإنسان هو من يظلم نفسه وهو الذي يحتقرها، فهو يجهل الأشياء الأخرى من خلال تعلقه بذات الله تعالى وفناء ذاته فيها .

ويذهب كذلك ابن عربي في تأويله لصفات الذم من الظلم والضلالة إلى المدح والتعظيم، وذلك عند قوم نوح، ومن قوله تعالى : « وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا »[1]، حيث أخذ معنى الظالمين في الآية هو كل من ظلم نفسه اعتماداً على قوله تعالى : « ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ »[2]، وقد خلص من ذلك إلى : « أن الظالمين من قوم نوح أصبحوا على رأس أولئك الذين أورثهم الله الكتاب واصطفاهم من عباده، وهم ظالمون لأنفسهم باعتبار ما لهم من منع أنفسهم من التمتع وحرمانها من متابعة هواها، وعليه فهم على رأس أولئك المصطفين لكونهم وصلوا إلى مقام الفناء في الذات والاتصاف بكل الكمالات، أما نعتهم بزيادة الضلال فهو بمعنى زيادة الحيرة، حيث تتحير النفس وتدور لترى مطلوبها مع كل موجود، والوجود دوري، والحركة الدورية لا تكون إلا حول القطب الذي هو مدار الوجود عليه وهو الله تعالى، فالحائر إذن ليس له إلا الدور والتقلب حول هذا القطب »[3].

وبالتالي فإن ابن عربي يحاول أن يكشف عن تلك المعاني التي تختبئ وراء الألفاظ والكلمات الظاهرة من خلال ما هو واضح للعيان، فهو يقوم بقلب معاني الأوصاف والأحكام إلى ضدها، والتي تظهر للجميع بغض النظر عن جوهرها، وهو بذلك يقوم

---

[1] ــ سورة نوح، الآية 24.

[2] ــ سورة فاطر، الآية 32.

[3] ــ يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مرجع سابق، ص408.

بعملية استبدال للمعنى الظاهر بمعنى آخر خفي يختلف عنه، وهو يعكس صورة تظهر غير صحيحة للمعنى الأول .

د _ التأويل بالتسوية بين الضدين :

يقوم هذا النمط من التأويل بالتسوية بين الضدين بغض النظر عن ما يحمله النص من تضاد بين مختلف الأطراف، ومن ذلك ما جاء في تفسير ابن عربي لدعوة نوح عليه السلام ((حيث أعطى العذر لقومه بعدم استجابتهم له؛ لأنه دعاهم إلى التنزيه فحسب ولم يدعوهم إلى ما يضاف إلى ذلك من التشبيه، لهذا رفضوا دعوته المستحيلة؛ لأن الاستجابة عنده لا تكون إلا في حالة جمع التنزيه والتشبيه، كما في قوله تعالى : ((لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)) [1]، فلو دعاهم بذلك لأجابوه، لكنه لم يرد لهم الاستجابة فدعاهم بالفرقان بدل الجمع والقرآن، ومن ثم فقد أثنى عليهم بلسان الذم، وهو من قلب الأوصاف والأحكام)) [2] .

2 ــ تجربة التأويل للنص القرآني :

لقد شاع استعمال لفظ التأويل في كثير من آيات القرآن الكريم، حيث وردت فيه سبع عشرة مرة مما يدل على ظهور هذه الكلمة في النص الديني وبمعانٍ مختلفة. وقد نجد أن ابن عربي أحدث جهداً تأويلياً كبيراً من خلال مواجهة نصوص القرآن الكريم، بل لا تكاد تخلو مؤلفاته من التعرض لآية أو مجموعة من الآيات القرآنية مستشهداً أو مفسراً أو محللاً، بحيث كانت تلك الآيات وما تحمله من معاني تثير في ذهنه دلالات عديدة، وربما تثير نفس الآية دلالات مغايرة في سياق آخر مما يجعل مؤلفات ابن عربي وخاصة تلك التي ترتبط بتأويل النص القرآني بصعوبات تحد من فهمها، وقد يذهب هو نفسه إلى القول: ((بأن مؤلفاته ليست من نمط الكتب العادية التي تخضع للمنطق والنظام والترابط الفكري، والعلة وراء ذلك فيما يقول أن مؤلفاته خاصة الفتوحات هي من نمط الإلهام

[1] ــ سورة الشورى، الآية 11.

[2] ــ يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مرجع سابق، ص409.

الرباني »[1] . ويقول في الفتوحات : «فو الله ما كتبت منه حرفا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روع كياني »[2]. فهو يزعم بأن كتابه فصوص الحكم قد ألقي إليه من الرسول صلى الله عليه وسلم، في منامه حيث رآه وهو يطلب منه أن ينشره للناس، وتظهر صعوبة البحث في مؤلفات الشيخ الأكبر من خلال تعسر الفصل بين النص القرآني وكلام ابن عربي، بحيث يستحيل الإلمام بنموذج واحد في قضايا التأويل نظرا لكثرتها وتفرعها، «فتأويل ابن عربي للقرآن الكريم لا يترك شاردة ولا واردة بدءاً من الحروف المقطعة في أوائل السور وانتهاء إلى قضية المصير الإنساني في الآخرة ثواباً وعقاباً مروراً بقصص الأنبياء ودلالتها الرمزية، وتأويل العبادات وأحكام الشريعة، وقضية الجبر والاختيار والتنزيه والتشبيه والإحكام، والتشابه »[3] .

فالتأويل منهج فلسفي عام يحكم فكر ابن عربي على مستوى الوجود والنص القرآني معاً، إذ هما وجهان لحقيقة واحدة، والصوفي المتحقق هو القادر على القيام بهذا التأويل، هذا الأخير الذي يعني رفع التناقض المتوهم بين الوجود والحقيقة من جانب، والشريعة من جانب آخر.

« إن إدراك الحقيقة لا يتم استناداً إلى العقل أو إلى النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي»[4]. وليس معنى ذلك أن الصوفي يأتي بشريعة جديدة أو ينسخ حكماً شرعياً، وإلا كان معنى ذلك وجود تعارض بين الحقيقة والشريعة، أو بين الظاهر والباطن، والعلاقة

[1] ــ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، (دراسة لتأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، المركز الثقافي العربي، ط5، 2003، ص258.

[2] ــ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص456.

[3] ــ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص259.

[4] ــ نفس المرجع، ص230.

بين الظاهر والباطن ((لا تعني أن أحدهما هو عين الآخر، وإنما تعني أن الباطن الأصل وأن الظاهر صورته ، والثاني يفسر بالأول)) [1] .

و القرآن الكريم جاء حاملا الكثير من الأشياء التي ينبغي معرفتها وفهمها فهما صحيحاً، والعمل بها عملاً كاملاً، وهو بالنسبة لابن عربي يحوي كل شيء، حيث يقرأ فيه الوجود بأسره .

3 ــ وحدة الوجود عند ابن عربي :

إذا كان الوجود يعد مبحثا من المباحث الأساسية في الفلسفة بحيث يذهب في موضوعه إلى البحث في الوجود بما هو موجود، فـإن مفهوم وحدة هذا الوجود من خلال تعرضها إلى الدراسة والبحث، نجد أنها ليست وليدة مرحلة وسيطية أو حديثة في تاريخ الفكر البشري فحسب، وإنما تعود إلى الفكر القديم، شرقيا كان أم غربيا، ((فعرفت لها صور في البراهمية والكونفوشية، كما بدت لها مظاهر في الفلسفة الأيونية، وأوضح ما تكون لدى الرواقيين والأفلاطونيين الذين شاؤا أن يردوا الكون إلى أصل إلهي، وأساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية لا تسلم إلا بما هو إلهي، وروحي)) [2] .

فهذا المفهوم يتضح أنه كان منتشرا عبر مساحات مختلفة، وبين ثقافات متعددة لدى الشعوب، بما فيها الشرقية بين البرهميين والكونفوشيين، والغربية بين الرواقيين والأفلاطونيين، وفي ذلك كله من أجل إيجاد الأصل الذي يرجع إليه هذا الكون، وبالتالي كان لكل منهم رأيه في إرجاعه إلى أصول إلهية وروحية.

والحديث عن وحدة الوجود خاصة في تاريخ التصوف الإسلامي يقودنا مباشرة إلى شخصية محي الدين ابن عربي، فبالرغم من تردد هذا المصطلح في المذاهب الصوفية السابقة عليه إلا أنه لم يبرز كمصطلح صوفي يعبر عن ذلك الاتجاه المحدد في تفسير" التوحيد " في الفهم الصوفي إلا في مذهبه، ((الذي أكسب هذا المصطلح مضمونا جديدا

[1] ــ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 231.

[2] ــ ابراهيم بيومي مدكور، الكتاب التذكاري محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص368.

يمكننا أن نرى فيه محاولة جديدة عند المتصوفة الإسلاميين، لمعالجة استحالة الجمع بين الوحدة المطلقة للذات الإلهية وعدم انفصالها عن العالم »[1].

ويعد ابن عربي واضع هذا المذهب والمؤسس لدعائمه ومدرسته، والمفصل لمعانيه ومراميه، وهو من صوره بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده، ومفهوم وحدة الوجود: « مؤداها أن الكائنات كلها، والكون بكل ما فيه ومن فيه ليس إلا مظهرا من مظاهر التجليات للذات الإلهية المقدسة، ومن ثم فهي مظهر لعلم الله وإرادته »[2].

وذلك أن القائلين بوحدة الوجود، ومنهم ابن عربي لا يؤمنون بالخلق من العدم، أي يؤمنون بأن: « العالم وجوده من العدم في زمان، وهو ما يعرف عند أصحاب وحدة الوجود بخلق العالم »[3]. وبالتالي كانت النظرة الفلسفية المتعمقة والبحوث العقلية على رأس ذلك، من أجل محاولة التوفيق بين الواحد والمتعدد، و أن تربط اللانهائي بالنهائي، والمطلق بالنسبي، فكانت تمثل وجهاً مهماً وبارزاً في الفلسفة الإلهية، وسبيلاً أيضا لتصوير عقيدة التوحيد تصويراً عقلياً لا يوجد إلا بموجود واحد.

ووجدت هذه الفكرة وانتشرت في العالم الإسلامي وذلك ما نجده عند فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا، حيث رأوا أن الواحد هو الواجب الوجود بذاته، وكل ما عداه إنما استمد الوجود منه، وذهب المتصوفة منذ القرن الثالث الهجري إلى القول بالإتحاد أو حلول اللاهوت في الناسوت، والإتحاد يقود حتما إلى وحدة الوجود.

فهذا المذهب بالرغم من أنه كان موجودا قبل الإسلام وبعده إلا أنه لم يعرف عرضا كاملا إلا في القرن السابع الهجري مع الفيلسوف والمتصوف محي الدين ابن عربي، بحيث

---

[1] ــ انظر الملحق الأول.

[2] ــ إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، مرجع سابق، ص 214.

[3] ــ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1989، ص 201.

اتخذه أساسا لدراسته واتجاهه، وبه أيضا بنى وختم آراءه كلها، وقد عرض له في كتبه خاصة كتاب " الفتوحات المكية " و" فصوص الحكم "، أصبح لا يذكر هذا المذهب إلا ويذكر معه ابن عربي. وهو يرى أنه لا موجود إلا الله، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق، ووجوده أزلي و أبدي، بل هو الوجود كله ولا موجود سواه، ((وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به)).[1] فوجود الله في غنى عن الدليل والإثبات، والحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد وإنما الكثرة تكون بفضل الحواس، فالله حق في ذاته، وخلق من حيث صفاته، وهذه الصفات نفسها عين الذات، وإذا كان ابن عربي لم يُسلم بالقول بالخلق من العدم لأنه قد يعني توقف الفعل الإلهي عند الخلق الأول، فإنه من الملاحظ أنه كان لدى ابن عربي فكرة عن الخلق الجديد أو المستمر، أو ما يعبر عنه بالتوسع أو الاتساع الإلهي، والتي اعتبرها كل من درس ابن عربي من الكلمات الرئيسية في مذهبه، وهي تعني عنده ((أن الله لا يكرر تجلياً على شخص))[2] . فمن ذلك قوله في كتابه " الفتوحات المكية " :

((سبحان من خلق الأشياء وهو عينها))[3] .

ويقول في" فصوص الحكم" :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لمـــا تخلقه جامـــع

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع[4] .

ففي مثل هذه الأقوال يقرر ابن عربي أن الحق والخلق حقيقة واحدة، فوجود الحق هو عين وجود الخلق .

---

[1] ــ ابن عربي الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص363.

[2] ــ الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938، ص238.

[3] ــ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص 604.

[4] ــ انظر محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946، ص 88.

وابن عربي هنا نجده يضع وجود الحق مع نفس وجود الخلق، وكي نفرق بينهما ننظر إلى وجهة ابن عربي نفسه بحيث كان يفسر الفرق بينهما بأنه : « راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد، وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقا من وجه وخلقا من وجه آخر، ولو نظر إليهما بعين واحدة ومن وجه واحد، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة لا استطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة »[1] . فهو بذلك ينظر إلى كل من وجود الحق و وجود الخلق على أنهما وجود واحد من حيث الحقيقة الواحدة، من دون كثرة ولا تفرقة، و أن هذه التفرقة بين الحق والخلق إنما هي تفرقة اعتبارية محضة، فالوجود واحد وهو الحق الذي يتجلى في كل لحظة فيما لا يحصى عدده من الصور .

ونجده يعبر عن ذلك بقوله :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريـــه إلا من له بصـــر

جمـــع وفرق فإن العيـــن واحدة وهي الكثيـــرة لا تبقى ولا تذر [2] .

وهكذا نجد أنه يجتمع الواحد والكثير، والقديم والحديث، والباطن والظاهر، و أنه ليس ثمة خلق ولا وجود من عدم، على نحو ما يذهب المتكلمون بل مجرد فيض وتجلٍّ، وهذا التجلي الإلهي أزلي أبدي، ومن أهم أثاره معرفة الحق بظهور صفاته وأسمائه في عالم الوجود .

ويتضح أن ابن عربي ينظر إلى الخلق بأنه في تغير دائم ومستمر، أو هو خلق متجدد، وهو يظهر من خلال التجلي الإلهي الدائم والظاهر في صور الكائنات، وبما أنه ظهور كثير ودائم فهو لا يتكرر، فالمخلوقات في كل لحظة تفنى وتذهب صورتها ثم تأتي

[1] ــ محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، ص 150.

[2] ــ ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 79.

مخلوقات أخرى في اللحظة التالية، وفي نفس الزمن، وقد عبر ابن عربي عن هذه الفكرة في هذه الأبيات بقوله :

ولا أقول بتكرار الوجود ولا عود الوجود فما في الأمر تكرار

البحر مبحر ما كان من قدم إن الحـــوادث أمواج وأنهـــــار

لا يحجبنـــك أشكال مشكلـــة عمن تشكل فيـــها فهي أستار

وكن فطينا بها في أي مظهره فإن ذا الأمر إخفـــاء وإظهـــار [1] .

وابن عربي من خلال فكرة الخلق المستمر هذه نجده يسلم بأن لكل ظهور في العالم أصلا إلهيا، كما أن القرآن الكريم قد أشار إلى الحق تعالى على أنه ((كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)) [2] .

ومنه فالتغير والتبدل والتحول المستمر في صور الكائنات، وأن التوسع الإلهي يقتضي ألا يتكرر تجل أصلا، لأنه في كل لحظة تظهر تجليات جديدة .

ويذهب ابن عربي إلى القول : ((أنه لا يوجد أي موجود وجوداً حقيقياً وأصيلا إلا الوجود الإلهي، الوجود الحق، الوجود المطلق، الوجود الثابت، الوجود الواحد، فهو سبحانه كل الوجود، ولا وجود لموجود آخر سواه، فأينما نولي وجهنا فثم وجود الله الذي لا يوجد في مكان بعينه والذي لا يخلو منه مكان)) [3] .

وهذا الوجود الإلهي ليس في حاجة إلى إقامة الحجج والبراهين، والأدلة القاطعة على إثبات وجوده، فكل ما على هذه الأرض يشهد له بالوحدانية الإلهية، والعظمة الربانية، كيف لا وهو واجد الوجود كله وخالق الخلق كله، ومدبر الأمر وحده لا يعتريه نقص ولا تقصير في كل الأشياء و الأمور .

فإذا نظرنا إلى الله : ((من حيث ذاته، أي أنه "باطن" فهو سبحانه لا يمكن أن يحد أو يعرف لأنه يتعالى على كل اسم أو صفة، أما إذا نظرنا إليه من حيث جهة أنه " ظاهر"

---

[1] _ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص172.

[2] _ سورة الرحمن، الآية 29.

[3] ــ فيصل بديع عون، التصوف الإسلامي، الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت،القاهرة (مصر)، 1983، ص 292.

أي متجلي في كل الموجودات، وبالتالي يكون بمثابة الجوهر بالنسبة لها » [1]. وذلك ما تبرزه لنا هذه الموجودات من تجليات الذات الإلهية .

[1] ــ انظر الملحق الأول.

خاتمة :

تعد التجربة الصوفية حالة ذوقية يجد المتصوف نفسه خلالها يسير في طريق لا يعرف أين ومتى ينتهي لذلك وهو في داخل ذاته المحدودة، إلا أنها تبدو مسيرة مطلقة، فيها يتكلم وفيها يعرف، وفيها يجول. وفي هذه الحياة لا تكتمل معرفة حقائق الأمور إلا بالإطلاع على ظاهرها وباطنها، و في سبيل ذلك سعينا إلى عرض تجربة لأحد أقطاب هذا الاتجاه المعرفي والمتمثل في شخصية ابن عربي، من خلال الوقوف على هذه التجربة وبسط معانيها ودلالاتها داخل الثقافة العربية الإسلامية، وما شهدته الحركة الصوفية عبر مسارها التاريخي الطويل، ومحاولة البحث في أهمية وضرورة العمل التأويلي داخل النص الصوفي، ومعرفتنا لمختلف المعاني التي يطرحها هذا المصطلح في ساحة النص سواء كان هذا النص غربيا أم عربيا، لأن المعرفة الصوفية قد تختلف باختلاف أصحابها وأقطارها، بل حتى في الصاحب الواحد لها، فهذه الذات تجد نفسها داخل هذا النص وهي تعمل جاهدة لتتحرر من ذلك المتوقف والثابت، وتقرير المعاني الموجودة داخل هذه النصوص، من خلال تحويل الفهم إلى تركيبة لانهائية بالذوق والمجاهدة بما هي كسر للنفس والدخول في عالم المطلق، ذلك العالم الذي لا يعرف السكون وهو مستمر لا يتوقف إلا بالوصول الإلهي حيث تحضر الذات وتلك هي درجة العارف وهنا يظهر لها العمل، على أن يبقى هذا الفكر دائما في بداياته، كما أن التصوف ظاهرة دينية عالمية لا تتقيد بالزمان ولا بالمكان ولا بجنس معين أو لغة معينة، إلا انه داخل ثقافتنا الإسلامية قد تجد ما يميزه عن باقي الثقافات والأديان، وفي ذلك ما يشكل جملة من القراءات الظاهرة والباطنة لمختلف النصوص والخطابات. هذا ومهما سعى البحث في التأويل لهذه النصوص كان التنقل داخل هذا الفضاء الرمزي حول مختلف الأشياء يبقى اللغز معقدا وغامضا بحاجة إلى من يفكك هذه المعاني و المصطلحات، ومنه يمكن القول إلى أي مدى يسعى التأويل في هذا العمل والبحث فيه في مثل هذه الخطابات ؟.

القرآن الكريم.

الحديث الشريف.

قائـــــــمة المصـــــــادر:

1 ــ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط1، 2000.

2 ــ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، دار إحيـــاء الكتب العربـــية، مصـــر، (د – ط)، 1946.

قائـــــمة المـــــراجع :

1 ــ إبراهيم إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2007.

2 ــ إبراهيم إبراهيم ياسين، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار ومكتـــبة الإســـراء، ط1، 2005.

3 ــ إبراهيم بيومي مدكور، الكتاب التذكاري محي الدين ابن عربي (الذكرى المؤوية الثامنة لميلاده)، دار الكتاب العربي، مصر، (د – ط)، 1969.

4 ــ ابن خلدون، المقدمة، موفم للنشر، 1996.

5 ــ ابن عبد الرحمن محمد بن احمد بن الحسين، المقدمة في التصوف وحقيقته، تحقيق وتقديم: يوسف زيدان، مكتبة الكليات الأزهرية، (د– ط)، (د ــ ت).

6 ــ ابو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، مصر، ط3، 1989.

7 ــ أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: عمارة، دار المعارف، ط3، 1982.

8 ــ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الــدين، تقــديم: بــدوي، دار إحياء الكتــب العربــية، مصــر (د – ط)، (د – ت).

9 ــ أبو حامد الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: محمد المعتصم بالله، البغدادي، دار الكتاب العربي، (د – ط)، لبنان، 1885.

10 ــ أبو قاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود و ومحمود بن شريف، دار الكتب الحديثة، مصر، (د – ط)، (د – ت).

11 ــ أبو نصر السراج، في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، (د – ط)، 1960.

12 ــ احمد زروق البرنسي الفاسي، قواعد التصوف، دار وحي القلم، لبنان، ط1، 2004.

13 ــ احمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل، بين كل من الغزالي و ابن رشد، تصدير:عاطف العراقي، دار الوفاء، مصر، ط1، 2001.

14 ــ احمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي، دار الوفاء، مصر، (د – ط)، 2000.

15 ــ أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، تر:عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر،(د – ط)،1995.

16 ــ الشريف علي بن علي الجرجاني، التعريفات، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، (د – ط)، 1938.

17 ــ توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، (د – ط)، 1985.

18 ــ جان شوقلي، التصوف والمتصوفة، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشــرق، المغرب، (د – ط)، 1999.

19 ــ زكي مبارك، التصوف الإسلامي، مكتبة الأداء، مصر، ط1، (د ــ ت).

20 ــ طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ــ ط)، (د ــ ت).

21 ــ عادل مصطفى، "فهم الفهم" مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2003.

22 ــ عاطف جودة نصر، النص الشعري و مشكلات التفسير، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 1996.

23 ــ عبد الباري محمد داود، المنهج التربوي والعلمي عند الصوفية، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفني، مصر،ط1، 2002.

24 ــ عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء، مصر، ط1، 1991.

25 ــ عبد الغاني بارة، الهيرمنيوطيقا و الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

26 ــ علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارض، مصر، (د – ط)، (د – ت).

27 ــ فريد الزاهي، النص والجسد و التأويل، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2003.

28 ــ فيصل بديع عون، التصوف الإسلامي الطــريق و الرجال، مكــتبة، سعيد رأفت، مــصر، (د – ط)، 1983.

29 ــ محمد أكلي أو سليمان بن محمد، مسلك مريد الوصول في أصول التصوف، دار الخلدونية، الجزائر، (د – ط)، 2004.

30 ــ محمد بن جميل زينو، الصوفية في ميزان الكتاب والسنة، دار المحمدي، (د – ط)، 2010.

31 ــ محمد حربي، ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق و الديانات في عصره، دار عالم الكتب، ط1، 1987.

32 ــ محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002.

33 ــ محمد عبد الكريم الجــزائري، التصوف في مــيزان الإسلام، مطبعة النهــضة، الجــزائر، (د – ت)، (د – ط).

34 ــ محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الوفاء، مصر، ط1، (د ــ ت).

35 ــ محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة المشرق والمغرب، المكتبة العلمية، مصر، (د – ط)، 1934.

36 ــ محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، (د – ط)، 1970.

37 ــ محمد مفتاح، التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1994.

38 ــ محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر، لبنان، (د – ط)، 1966.

39 ــ محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، عالم الكتب، ط1، (د ــ ت).

40 ــ محمود محمود الغراب، الشيخ الأكبر محي الدين ابن عــربي، دار الفــكر، لبنان، (د – ط)، (د – ت).

41 ــ ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، دار أفنطة، ط1، 1997.

42 ــ نذير عظمة، المعراج والرمز الصوفي، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2000.

43 ــ نصر حامد ابو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط5، 1999.

44 ــ يحيى بن معاد الرازي، جواهر التصوف، شرح وتعليق: سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب، مصر، ط1، 2000.

45 ــ يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2008.

46 ــ يوسف زيدان، شرح مشكلة الفتوحات المكية، دار الأمين للطباعة والنشر، ط1، 1999.

المـــــعاجـــــم:

1 ــ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1978.

2 ــ مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر، الأردن، ط1، 2009.

الموســـوعات :

1 ــ عاطف العراقي، الموسوعة الفلسفية، ج1، معهد النماء العربي، ط1، 1986.

2 ــ عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، دار الرشاد، مصر، ط1، 1992.

المجـــــلات:

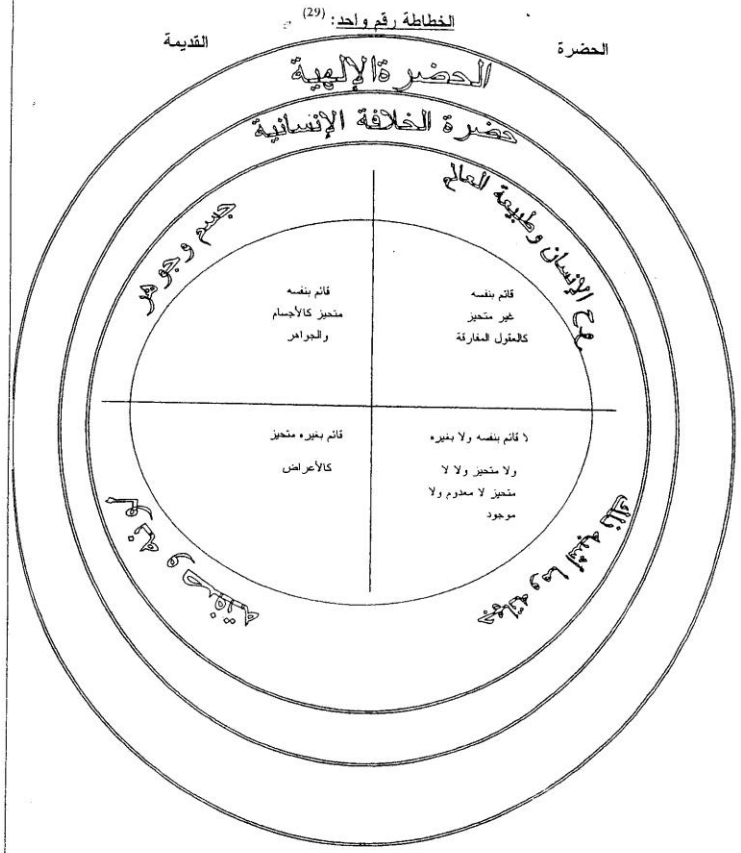
1 ــ مجلة ملتقيات الفكر الإسلامي، دارالهدى، الجزائر، 2005.

2 ــ مجلة عالم الفكر، عدد01، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، 2000.

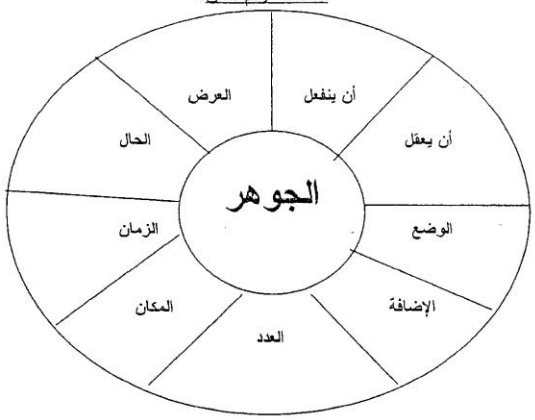
3 ــ مجلة علامات، عدد10، المغرب، 1998.

4 ــ مجلة أوراق فلسفية، عدد10، مصر، 2004.

الخطاطة رقم واحد: [29]



الخطاطة رقم اثنان: [30]



جدول أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال: [31]

جدول أسماء الذات	جدول أسماء الصفات		جدول أسماء الأفعال
الله الرب الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الحي العظيم الظاهر الباطن الكبير الجليل المجيد الحق المتين الواحد الماجد الصمد الأول الآخر المتعالي الغني النور الوارث ذو الجلال الرقيب	الحياة	الحي	المبدئ الوكيل الباعث المجيب
	العلم	الشكور	الواسع الحسيب المقيت الحافظ
	القدرة	القهار القاهر المقتدر القوي القادر	الخالق البارئ المصور الرزاق الوهاب الفتاح
	الإرادة	الرحمن الرحيم الكريم الغفار الغفور الودود الرؤوف الحليم البر الصبور	القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل الحكم العدل اللطيف المعيد المحيي المميت الولي التواب المنتقم المقسط الجامع المغني المانع الضار النافع الهادي البديع الرشيد
	العلم	العليم الخبير المحصي الحكيم الشهيد	
	السمع	السميع	
	البصر	البصير	

لمحة عن حياة ابن عربي :

الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي هو محمد ابن علي ابن محمد ابن أحمد ابن عبد الله الحاتمي الطائي، و كذلك يدعى بسلطان العارفين و إمام المتقين.

ولد الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ليلة السابع عشر من شهر رمضان سنة 560 للهجرة (26 تموز 1165 م) في مدينة "مرسيه" شرقي الأندلس،ثم انتقل إلى اشبيلية سنة 1172م/568هـ فأقام بها حوالي عشرين عاما ذهب خلالها إلى المغرب و تونس

والجزائر (تلمسان)، وأقام هناك لفترات متقطعة ثم ارتحل إلى المشرق للحج سنة 1201م. درس بالمسجد الحرام حيث أفاض الله عليه أسرارا وعلوما شريفة أودعها في كتابه المعروف "الفتوحات المكية"، وبعد هذا قام الشيخ برحلات عدة بين العراق ومصر وسورية وفلسطين، حتى استقر بدمشق إلى أن وافته المنية بها ليلة الثاني والعشرين من شهر ربيع الثاني سنة 638 للهجرة (1240/11/9م) و دفن بسفح جبل قاسيون.

مؤلفاته:

لابن عربي نحو الأربعة مئة كتاب أشهرها موسوعته الكبرى في التصوف، والتي أطلق عليها اسم "الفتوحات المكية" في خمسمائة وستين بابا، يلخصها جميعا الباب التاسع والخمسين .

-"فصوص الحكم" .

-"تفسير القرآن " .

-"تهذيب الأخلاق" .

-"ترجمان الأشواق ".

-مشكاة الأنوار ".

-"الحب و المحبة الإلهية".

-"شجرة الكون ".

بالإضافة إلى مؤلفات أخرى و كثيرة لا يسعنا المجال إلى ذكرها في هذا المقام.

و لقد أجمع الكتاب و الباحثين المختصون أن الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي لم يكن مؤلفا عاديا مثل غيره من المؤلفين، بل كان يتميز عن غيره بالكم والكيف، وهو نفسه يؤكد أنه لا يجري مجرى المؤلفين يكتبون عن فكر وروية، وابن عربي في تأليفه لكتبه لم يكن يجرى في التأليف مجرى المؤلفين، ولكنه كان يترك نفسه لفيوض الرحمن ويعكف بقلبه على باب حضرته. وهو يقول أن الله سبحانه هو معلمه، ويصف كلامه بأنه ذكر، كما أنه يجعل من التصوف بديلا عن الفلسفة .

شبیہ مبارک حضرت شیخ اکبر محی الدین محمد بن العربیؒ

Sheikh Akbar Ibn 'Arabi

(1165 A.D - 1245 A.D)

Ibn Arabi Foundation Pakistan

ابن عربی فاؤنڈیشن پاکستان