نظرية الأخلاق في ضوء التصوف الفلسفي - ابن عربي نموذجا-

الدكتورة : لغرس سوهيلة.
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية-
جامعة معسكر

الملخص:

يقوم المذهب الأخلاقي في تصوف ابن عربي على الذوق والمحبة، وهذه الأخيرة في نظره تمثل أصل الوجود وأصل المعرفة، وأساس القيم الأخلاقية باعتبارها عاطفة دينية عميقة وكذلك جوهرا للإيثار. والأخلاق عند ابن عربي تتمثل في الأخلاق العملية، و فيها يتم تهذيب النفس و إعدادها لبلوغ الكمال و الشعور بالسعادة و ذلك يكون عن طريق: سياسة النفس ظاهرا وسياسة النفس باطنا، أما الجانب النظري للأخلاق فقد اهتم ابن عربي بمعنى الخير و الشر و بواعثهما في السعادة و حقيقتهما الصوفية. و قد انتهى ابن عربي إلى الإيمان بقضية أخلاقية ميتافيزيقية تتأسس على نظرة ترفض أن يكون للشر وجودا في هذا الكون.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، الأخلاق العملية، الأخلاق النظرية، التصوف، الوجود، المعرفة.

مقدمة:

إن الحديث عن علاقة التصوف بالفلسفة يقودنا للحديث عن تصوف الفلاسفة أمثال ابن عربي، ابن رشد، ابن طفيل، ابن خلدون، ابن سبعين، الفارابي، الغزالي، الكندي، الذين أظهروا لنا ارتباط التصوف بالفلسفة من خلال مواقفهم المختلفة التي تبرز في عدة مسائل نذكر منها (المسائل) ما يلي:

1-"مسألة الوجود الإلهي أو الواحد: حيث نجد فلاسفة الإسلام كلهم يميلون إلى توحيد الله، و لكنهم يجنحون إلى نظرية الفيض. وهذا الموقف يعني الاقتراب بشكل أو بآخر من المذهب الصوفي (مذهب وحدة الوجود)، ويتضح هذا في رسالة ابن باجة حول الوحدة الواحدة، فحقيقة الواحد عند الفلاسفة هي العقل.

2-مسألة السعادة: فقد تناولها الفلاسفة في الإسلام باعتبارها مشكلا أخلاقيا، سواء ان تعلق الأمر بالفارابي أو ابن رشد أو مسكويه و غيرهم من الفلاسفة فإنهم جميعا وضعوا كتابات في السعادة التي

التقوا في فحصهم لها بالتصوف، لأن السعادة عندهم لا تكمن في الجسمانيات بل في الروحانيات، فالمدن الجاهلة عند الفارابي هي التي ينشغل أهلها بالماديات والجسمانيات وأهلها هم أهل اللذة والجسم.

و عليه، فالفلاسفة لم يختلفوا مع المتصوفة إلا في الدلالة فقط، أما من الناحية العملية فسيان.

فالهدف من الفلسفة والشريعة عند الفلاسفة المسلمين هو تحقيق السعادة، التي وإن كانوا يميزون فيها بين العملية والعقلية والاتصالية فإنها تشترك في أمر سلبي واحد هو ضرورة قمع الجسم وردع أهوائه وانفعالاته... إذ لن يأتي تحقيق كمال الإنسان المعرفي والميتافيزيقي دون مقاومة إغراءات الحياة العملية والاجتماعية بصفة عامة"[1].

باختصار، الفلسفة الإسلامية لا تخلوا من نزعة صوفية بدءا من الفارابي الذي كانت نظريته الصوفية تقوم على أساس عقلي قبل محاربة الجسم و شهواته.

و لكن السؤال المطروح هو: ما ذا نعني بالتصوف الفلسفي؟ و ما هي مميزاته؟

التصوف الفلسفي هو "سلوك معرفي يقوم على تجربة ذاتية واعية وعيا خاصا، سلوك لا يعتمد الحس ولا العقل وحدهما في بحث وبناء قضاياه، بل يعطي للوجدان والقلب دورا رئيسيا فاعلا.

و ما يميز هذا النوع من التصوف الفلسفي أن موضوعاته تشكل حقلا واسعا من المباحث الإبستمولوجية والسيكولوجية و الأكسيولوجية، التي تتميز بخضوعها لنظام داخلي يقوم على بناء صارم و نسقية دقيقة يصدر فيها كل متصوف متفلسف عن موقف معين يحاول من خلاله حل ما يطرح عليه من قضايا ومسائل.

و فيما يخص منهجه فهو يتميز بكونه منهجا تأويليا عرفانيا، بمعنى منهجا كشفيا يقوم على النظرة الشمولية الجامعة، التي من خلالها تتوحد كل ادراكات و معارف المتصوف المحقق.

أما أسلوبه فيتميز بتعقده وامتناعه عن الاستيعاب بيسر لارتكازه على رموز ومصطلحات غاية في التعقيد إلى حد يمكن القول معه، أن المصطلحات الصوفية لا تفيد إلا الصوفية"[2].

إذن: للتصوف الفلسفي مميزات وخصائص على مستويات مختلفة تشمل الموضوع، المنهج و الأسلوب.

1-نماذج لنظريات في ضوء التصوف الفلسفي: يتضمن التصوف الفلسفي العديد من النظريات تشمل مختلف القضايا والمسائل فنجد على سبيل المثال نظرية الإنسان الكامل عند كل من ابن عربي والجيلي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، نظرية القطب عند ابن الفارض، نظرية الوحدة الإلهية عند ابن سبعين،...

و غيرها من نظريات التصوف الفلسفي، و لكن في مداخلتنا هذه سنتطرق لطرح نموذجين و فقط و هما كالآتي:

1-1نظرية الوحدة الإلهية عند ابن سبعين: 'الله فقط' هذه العبارة التي يرددها ابن سبعين في كتابه **'الألواح'** و هي من القضايا الكبرى في مذهبه في الوحدة المطلقة.

"فالوجود عند ابن سبعين واحد، و أنه قضية فيها كل شيء حاضر، و الحق مع كل شيء، و في علمه كل شيء في الأزل و الأبد، و علمه عينه...و الكل حاضر في القضية (قضية الوجود).

أما كل ما عقل أو أحس، فهو وجود و مرتبة، فالعقل مرتبة، و الحس مرتبة، و المراتب زائلة، و الوجود ثابت، والثابت حق، والزائل وهم وباطل"[3].

إذن: الوجود هو ثابت وحق (الله) أما المراتب الوجودية (العقل، الحس) هي زائلة و باطلة و وهمية.

كما نجد ابن سبعين يفرق بين الربوبية والعبودية أي بين الهوية التي هي الكل وهي الواجب الوجود، و الماهية التي هي الجزء و هي ممكن الوجود، و في الوقت ذاته يشير إلى العلاقة التي تربطهما بعضهما البعض في قوله: "ولا وجود لكل إلا في جزء، و لا جزء إلا في كل، فاتحد الكل بالجزء، فارتبطا بالأصل وهو الوجود، و افترقا و انفصلا بالفرع،..."[4].

ثم يذهب ليشير أن "الله 'عين كل ظاهر' فحق له أن يتسمى بالظاهر، وهو 'معنى كل معنى' فحق له أن يتسمى بالباطن، وله القبلية الوجودية بالفعل فحق له أن يتسمى بالأول 'و إليه يرجع الأمر كله'، بحقيقة الإيجاد وبحكم أن عدم النهاية هو له الحقيقة حق له أن يتسمى بالآخر.

و الله تعالى له الإحاطة، وبعين ما هو به محيط هو به عالم وهو 'بكل شيء عليم'. والأبد قضايا، والقضايا أزل، والأزل على المشار، والمشار على الذات، والذات واحدة، الله فقط، لا شك في ذلك"[5].

مما سبق ذكره يتضح لنا، أن الله من منظور ابن سبعين جامع لكل شيء في نفسه فهو الأول والآخر، الباطن و الظاهر، و بهذا فهو "منظر الضد لضده فيه بعين الملائمة و التودد"[6].

إضافة إلى ذلك، فإن الله عند ابن سبعين مبدع الأشياء و مفيض الخيرات على الناس، فهو يفيض و لا يفاض عليه، و بهذا فكل ما هو موجود في هذا الوجود لا يستطيع الاستغناء عن الله الذي يفيض علينا جميع الخيرات، و عليه "فالله هو 'النور المطلق' و'الخير المحض'"[7].

فالله قادر على كل شيء و في هذا السياق نجد ابن سبعين يفسر الوجود بالاستناد إلى نظرية الفيض التي قادته إلى القول "أن الله لا يوصف بالنقص وحده أو التمام وحده، و إنما هو فوق كل اسم تسمى به، و فوق النقص و التمام، فيقول: 'الأول الحق فوق كل اسم تسمى به لأنه لا يليق به النقص و لا التمام

وحده، لأن الناقص غير تام، و لا يقدر أن يفعل فعلا تاما إذا كان ناقصا، و التام عندنا، و إن كان مكتفيا بنفسه، فإنه لا يقدر على إبداع شيء آخر و لا على أن يفيض على نفسه شيئا البتة"[8].

و مما تقدم، يتضح لنا أن كل ما في الوجود هو فائض من عند الله الذي لا وصف له فهو (الله) فوق التمام لأنه مصدر و مفيض الخيرات، هذا الخير الذي لا نهاية له، و لا انقطاع له، و لا مقابل له، و لا مصدر له من غير الله، فهو فيض إلهي، ذلك لأن الله عند ابن سبعين هو الوجود المطلق و العلة الأولى التي تتقدم جميع العلل.

و السؤال المطروح هو: هل تفسير ابن سبعين للوحدة الإلهية يستند على الكتاب و السنة؟

في الحقيقة نلتمس في مذهب ابن سبعين في تفسيره للوحدة الإلهية باعتماده على القرآن الكريم، ويتضح ذلك من خلال استناده على مجموعة من السور القرآنية التي تشير و تثبت وحدة الوجود كسورة الحديد في قوله تعالى: **"هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن"**[9].

و في سورة القصص قوله جل جلاله: **"كل شيء هالك إلا وجهه"**[10].

أما في سورة النساء فيقول تعالى: **"قل كل من عند الله"**[11].

و غيرها من السور كسورة يس، سورة الأعراف، سورة آل عمران التي استخدمها ابن سبعين ليبرهن اعتماده على القرآن الكريم في تفسيره للوحدة الإلهية، أما الأحاديث النبوية التي استند عليها لتأييد مذهبه نجد قوله صلى الله عليه وسلم: **"أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر،... وهو عند العقلاء أس صنعه العالم و القطب الذي يدور عليه التدبير..."**[12].

و لكن هذا لا يعني أن فلسفته الصوفية عن الوحدة الإلهية مبنية على الشريعة الإسلامية و فقط بل نجدها أيضا مبنية على الفلسفة اليونانية و يتجلى ذلك في نظريته عن الفيض الإلهي التي تشبه نظرية الفيض عند أفلوطين السكندري.

باختصار، إن الفلسفة الصوفية لابن سبعين تستند على الشريعة و على الفلسفة اليونانية في الوقت ذاته.

2-1 الفناء عند النفري: يرى النفري أن للفناء معنيين و هما:

-"فهو يشير إلى فناء السالك عن أفعاله و إرادته، و بقاءه بأفعال الله و إرادته، فيفني السالك عن رؤية أفعاله، بقيام الله له في ذلك، و هو الفناء عن إرادة السوى.

- و قد استخدم النفري الفناء بمعنى آخر يشيع في أقواله و هو فناء السالك عن شهود السوى أو الأغياد، و البقاء بالله وحده"[13].

ففيما يخص **الفناء عن إرادة السوى** و فيه سنتطرق للحديث عن فكرتين أساسيتين و هما:

أ-ضرورة الإعراض عن العمل و عدم الاعتداد به: يقسم النفري العباد إلى قسمين: أهل العلم الذين يعبدون الله خوفا من ناره و طمعا في جنته، حيث يقول النفري 'و قال لي كلما بدا علم فهو لما بين رضوان و مالك.

و أهل العبادة الخالصة و هم الذين يعبدون الله تعالى لوجهه لا خوفا أو طمعا و في هذا الشأن يقول' و قال لي الذي يفهم عني يريد بعبادته وجهي، و الذي يفهم عن حقي يعبدني من أجل خوفي، و الذي يفهم عن نعمتي يعبدني رغبة لما عندي' [14].

ثم يشير النفري أن من يعمل لوجه الله فهو أجير الله و أما من كان عمله خوفا من النار و طمعا بالجنة فهو أجير ما يعمل من أجله و يأخذ أجره ممن يصبح له أجرا و في هذا السياق يقول النفري: "و قال لي إنما تأخذ أجرك ممن أصبحت له أجيرا، إن عملت لي من أجلي فذاك لي، و إن عملت لي من أجل غيري فذاك لغيري، و قال لي إن كنت أجير العلم أعطاك الثواب العلم،..."[15].

و هكذا يرى النفري "ضرورة التعلق به تعالى وحده دون غيره في الوصول إليه، فلا يجب الاعتماد على الأسباب ظنا منا أنها توصلنا حتما إلى الله، و لا يجب الاعتداد بالعمل"[16].

ب- نفي وجود الإرادة الإنسانية و الإيمان بالقدر: ينطلق النفري من مبدأ أساسي و هو أن العبد لا فعل له، و إنما الفعل ينسب إلى الله تعالى، بمعنى أن الإنسان مجرد من الإرادة و بالتالي فإن أي فعل يقوم به(الإنسان) إلا بفعل الله، و لا يحق له أيضا الاختيار إلا باختيار الله، ذلك لأن جميع الأفعال الإنسانية مخلوقة لله (سواء إن تعلق الأمر بفعل الخير أو بفعل الشر).

فأهل العبادة الوجهية و أجراء الله هم "الذين يصلون إلى مرتبة الوقفة التي لا يثبت فيها وجودا للغير إلا في الوهم"[17].

أما الفناء عن شهود السوى يقودنا للحديث عن أعلى درجات الفناء عند النفري و هي الوقفة، وتسميته للفاني بالواقف. فالوقفة عنده 'إماتة' السالك عن السوي و فناؤه بالله تعالى في الله تعالى، أما الحياة، البقاء فيعني العودة إلى الثنائية، إلى إثبات عارف ومعروف، عالم و معلوم، و على هذا ففي حال الفناء يشهد الواقف أن العمل عمل الله، و المعرفة معرفته، و العلم علمه، فلا ينسب لنفسه عملا، و لا علما، و لا معرفة، إذ هو محو في حضور مشهود عز و علا، لا نعت له، و لا تسمية، و لا تحلية، و لا إحساس له بوجوده"[18].

و حقيقة الفناء عند النفري هي أن الصوفي لا يشهد إلا الله، "فالفناء عن شهود الفناء هو فناء عن الكون بالكون، أو هو فقد عن الفقد، أو ذهاب عن الذهاب، فلا يحس الصوفي بشيء يفقد عدا الموضوع الذي استغرق فيه تفكيره و شعوره، فيبقى الله في شهود الصوفي و تفنى الكائنات"[19].

و لا يجب على الواقف أن يفضل الفناء على البقاء، فبقاءه نفع للناس وهداية لهم ولهذا يرده الله إلى الخلق.

إذن: الوقفة هي نفي للذات و ليس إثباتا لها، و هي لا تتحقق إلا إذا تجاوز السالك وجوده الحسي و كيانه العقلي، بمعنى آخر نجاوز الكون برمته ليجد نفسه وجها لوجه أمام الله تعالى.

2- التعريف بابن عربي: هو "محي الدين بن علي بن محمد العربي الطائي الحاتمي، الملقب بالشيخ الأكبر و سلطان العارفين و الكبريت الأحمر، ولد يوم 17 رمضان 560 هـ (82 يوليو 1165م) بمدينة مرسيا (شرق الأندلس) تحت حكم الموحدين. و انتقل مع أسرته إلى أشبيلية وهو في الثامنة من عمره.

درس ابن عربي جميع علوم عصره (القرآن، الحديث، الفقه، اللغة، التصوف،...) منذ صغر سنه على يد أشهر علماء الأندلس. إن معرفة ابن عربي الصوفية جمعت بين تحصيل المعرفة و تجربة الخلوة و الرؤية الروحية و التنقل بين شيوخ المتصوفة في المغرب والمشرق"[20].

و لابن عربي مؤلفات عديدة و متنوعة في مختلف الميادين كالتصوف، تفسير القرآن، الأدب ،... و من بين هذه المؤلفات نذكر ما يلي: الموسوعة الضخمة "**الفتوحات المكية**"، كتاب " **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**"،" كتاب "**الجمع والتفصيل**"، كتاب "**الميم و الواو و النون**"، كتاب" **التجليات**" كتاب "**ترجمان الأشواق**"، كتاب" **"الفناء في المشاهدة"**، "كتاب **"الجلالة"**، "كتاب **"أيام الشأن"**، كتاب **"الأزل"**، "كتاب **"المسائل"**، كتاب"**اصطلاح الصوفية"**، "كتاب **"الوصية"**،...

و مجموعة من الرسائل مثال على ذلك "**رسالة إلى الإمام الرازي**"، "**رسالة الأنوار**"، **رسالة القسم الإلهي**"، "**رسالة الانتصار**"[21]... و غيرها من الرسائل.

و توفي سنة 638 هـ 1240 م وعمره يناهز 78 سنة، و دفن عند سفح جبل قاس يون شمال دمشق.

3- نظرية الأخلاق عند ابن عربي:

3-1معنى الأخلاق: لقد تطرق العديد من الباحثين من مختلف التخصصات الاجتماعية و الفلسفية في تحديد مفهوم الأخلاق، و هنا سيتم التركيز على وجهة نظر الفلاسفة في تعريفهم للأخلاق و نخص بالذكر

الفلاسفة المتصوفين أمثال ابن مسكويه و الغزالي، و لكن هذا لا يمنع من التطرق لمفهوم الأخلاق من الجانب اللغوي ثم من الجانب الاصطلاحي.

1-1-3 لغة: تطلق كلمة '"خلق' في لغة العرب على الطبع و السجية، العادة، الدين.

فالطبع يطلق على الخلق الفطري، فالطبع بالسكون هو '"الجبلة التي خلق الإنسان عليها'، و السجية تطلق على الفطري وعلى المكتسب إذا أصبح عادة"[22].

2-1-3اصطلاحا: سيتم تعريف الأخلاق من منظور الفلاسفة المتصوفين كما ذكرت آنفا، فيعرف ابن مسكويه[23] الأخلاق في كتابه **'تهذيب الأخلاق'** أنها: "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، ثم يقسم هذه الحال النفسية المعبرة عن الخلق إلى قسمين منها ما يكون طبيعيا و من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب و يهيج من أقل سبب، ... و منها ما يكون مستفادا بالعادة و التدرب و ربما كان مبدأه بالروية و الفكر، ثم يستمر عليه أولا حتى يصير ملكة و خلقا"[24].

في حين يعرف أبو حامد الغزالي الأخلاق أو الخلق في كتاباته المتنوعة منها كتاب **'ميزان العمل'** و كتاب **'إحياء علوم الدين'** أنه : "عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة و يسر من غير حاجة إلى فكر و روية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا و شرعا، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، و ان كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا. فالخلق ليس هو فعل الجميل أو القبيح و لا القدرة على الجميل أو القبيح و لا التمييز بين الجميل و القبيح، و إنما هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن تصدر عنها الإمساك و البذل. فالخلق هو عبارة عن هيئة النفس و صورتها الباطنة"[25].

زد عن ذلك، نجد أن الغزالي في فلسفته الصوفية في قضية الأخلاق يدعوا إلى التخلق بأخلاق الله حيث قال: "إن كمال العبد وسعادته، هو التخلق بأخلاق الله تعالى، و التحلي بمعاني صفاته و أسمائه"[26].

و هنا نجد الغزالي يربط سعادة و كمال الإنسان إنسانيته بالتحلي بأخلاق الله تعالى من خلال التحلي بصفاته و أسمائه الحسنى التي تدل كلها على الأخلاق النبيلة كالرحيم، الرؤوف، الغفور، اللطيف، الحكيم، الكريم،...الخ.

من خلال تعريف الأخلاق عند كل من ابن مسكويه و أبو حامد الغزالي يتضح لنا أنهما يلتقيان في أمور عدة وهي كالآتي:

-أن الخلق عند كليهما هو عبارة عن هيئة راسخة في النفس تكون ضمن الأفعال الجميلة أو الأفعال القبيحة، و هنا نكون في صدد الحديث عن نوعين من الأخلاق: الأخلاق الحسنة و التي تنحصر في مختلف

الفضائل (الصبر، التسامح، الحياء، العفة، المحبة،...) و الأخلاق السيئة التي تتمثل في مختلف الرذائل (الكذب، الخيانة، الخداع، المكر،...).

- تحتوي النفس على مجموعة من القوى أهمها بالنسبة للخلق هي قوة العقل، قوة الشهوة، قوة العدل أي القوى الأساسية للصورة الباطنية للنفس، و من اعتدال هذه القوى تنشأ ثلاث فضائل رئيسية و هي: فضيلة الحكمة، فضيلة العفة، فضيلة الشجاعة، و باعتدال و بانسجام هذه الفضائل يؤدي الأمر إلى وجود فضيلة أخرى هي فضيلة العدالة التي يعتبرها أبو حامد الغزالي أم الفضائل.

و في سياق الحديث عن الفضائل نجد أن كلاهما قال بفضيلة الوسط[27] أي أن الفضيلة هي وسط و اعتدال بين رذيلتين.

كما نجد أن الفضيلة لم تعد قاصرة على ما هو شخصي و فقط، بل اتسع ميدانها بحيث أصبحت تضم كل ما هو عقلي و عملي، فردي و اجتماعي، فنجد على سبيل المثال أن فضيلة العدالة تندرج ضمنها فضائل فرعية كالصداقة، صلة القرابة، العبادة،... التي تأخذ الطابع الفردي و الجماعي في الوقت ذاته، بحيث أن الفرد الذي يكون يتمتع بالفضائل الحسنة كالصبر، التعقل، الشهامة، الحياء، القناعة، الورع، الوقار، ... يكون باستطاعته أن يبني علاقات اجتماعية قوية و متينة و متنوعة كعلاقة الصداقة و علاقة القرابة و علاقة الجيرة.

- وعليه تقوم الأخلاق على ثلاثة أبعاد و هي: **البعد النفسي** الذي يتمثل في علاقة الفرد مع نفسه، **و البعد الاجتماعي** الذي يتلخص في علاقة الفرد بأفراد مجتمعه، و أخيرا **البعد الميتافيزيقي** و هو ما يؤمن به الفرد من معتقدات و مبادئ تجاه القوى الغيبية (الإله).

- إمكانية تعديل و تغيير الأخلاق عن طريق التربية و الممارسة.

باختصار، إن الفلسفة الأخلاقية عند ابن مسكويه و أبو حامد الغزالي مبنية على ما هو ديني (الشريعة الإسلامية) و على ما هو عقلي (الفلسفة اليونانية).

و ما هو جدير بالذكر، أن الإسلام حرص على الأخلاق لأن الأمة مهما بلغت من العلم و التطور فإنها لا تسلم من الانهيار إذا هي لم تتسلح بأخلاق حسنة تقيها من خطر الانحلال و التدهور و شر الضعف و الانحطاط، بمعنى أن الأخلاق هي وسيلة لوحدة الأمة و سلامتها.

و نلتمس أهمية الأخلاق في القرآن الكريم في **قوله تعالى: "وإنك لعلى خلق عظيم"**[28].

و في السنة النبوية الشريفة في **قوله صلى الله عليه و سلم**: "**بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**".

2-3 معالم فلسفة الأخلاق عند ابن عربي: في البداية، نشير إلى أن ابن عربي "يربط التصوف الحق بالأخلاق الكريمة السديدة، فالتصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا و باطنا و هي (الأخلاق الإلهية).

كما يرى ابن عربي أنه كلما ازداد الإنسان في الخلق درجات ازداد في التصوف أبهى الدرجات، و أن الصوفي الحق هو من قام في نفسه و في خلقه قيام الحق في كتبه"[29].

فالمذهب الأخلاقي في تصوف ابن عربي يقوم على الذوق و المحبة، و هذه الأخيرة في نظره تمثل أصل الوجود (وحدة الوجود) يعني أنه (ابن عربي) يغزو أصل الوجود إلى الحب، حب الخروج من الكنزية، مستندا في ذلك إلى الحديث القدسي" كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني"[30]

و إلى أصل المعرفة(وحدة المعرفة)، و أساس القيم الأخلاقية باعتبارها (المحبة) عاطفة دينية عميقة و كذلك جوهرا للإيثار، و في إيثار الصوفي لله تتركز صفاته الأخلاقية كلها"[31].

و في هذا السياق يقول الغزالي :"فإن المحبة هي الغاية القصوى من كل المقامات الصوفية و الدرجة المبتغاة من العلي من الدرجات، فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها"[32].

ما يميز المحبة الصوفية أنها "محبة خالية من أي غرض أو خوف، فالمتصوف يعيش حالة نشوة و وجد عارم نتيجة انغماسه بالحب الإلهي، و هو في مرتبة المجالسة و المؤانسة داخل الحضرة الإلهية، إنه يتغنى بعشقه دون أية رهبة و لا خوف، لأن مقام المحبة شريف و أنها أصل الوجود"[33].

و من معالم فلسفته الأخلاقية نجده أيضا يميز بين نوعين من الأخلاق: الأخلاق النظرية و الأخلاق العملية، و لكن **ماذا يقصد بالأخلاق النظرية والأخلاق العملية؟ وما هي مميزات كل واحدة منهما؟**

سنجيب على هذه الأسئلة في العنصر الموالي المعنون ب:

3-3جوانب القيم الأخلاقية: الجانب العملي - الجانب النظري.

تنقسم الأخلاق عند ابن عربي ضمن نظرته الصوفية الفلسفية إلى قسمين و هما:

3-3-1الجانب العملي أو الجانب السيكو بيداغوجي في الأخلاق(الأخلاق العملية): و يرتبط هذا النوع من الأخلاق بالسلوك، و يطلق عليه عادة بمفهوم 'المجاهدة'، و ذلك بالالتزام بألوان خاصة من العبادة و الطاعة، بالإضافة إلى ألوان من الرياضة يلتزم بها المريد السالك حسب توجيه موجه، شيخا كان أو معلما أو مؤدبا، حتى يبلغ الغاية المنشودة"[34].

"فالمجاهدة هي حمل النفس على المشاق البدنية المؤثرة في المزاج وهنا و ضعفا، كما أن الرياضة تهذيب الأخلاق النفسية بحملها على احتمال الأذى"[35].

أما المجاهدة من منظور الغزالي فهو يفسرها على أنها "تقوم على أساس معرفة النفس كوسيلة مؤدية إلى معرفة الله، فبعد أن يكتشف المرء أن زمانه يقصره على الانشغال بأمور الدنيا، لابد له من الالتزام العزلة والتفرد و ذكر الله، و هنا يستطيع أن يهتدي لمثل أعلى في هذه المجاهدة، و حقيقة لا مفر منها أن 'من عرف نفسه فقد عرف ربه'"[36].

و هذا الطريق العملي للأخلاق يعمل على تهذيب النفس و إعدادها لبلوغ الكمال و الشعور بالسعادة، و ذلك يكون عن طريق سياستين:

أ-سياسة النفس ظاهرا: هي "سياسة موجهة لعامة الناس، الغاية منها التعود على محاسن الأخلاق و الابتعاد عن مساوئها حتى يضمن الإنسان الانسجام و العيش مع غيره داخل المجتمع.

كما يشير ابن عربي أن الأخلاق تختلف نوعا و شكلا، فمن حيث شكلها فهي إما غريزية أو مكتسبة، و أن هذه الأخلاق المكتسبة تصبح مع العادة سجية، و من حيث نوعها فهي إما جميلة أو سيئة، و الذين يتحلون بالأخلاق الجميلة قليلون و ذوي الأخلاق السيئة كثيرون، لأن الناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة منقادون للشهوات الدنيئة.

و ان اختلاف الأخلاق بين السيئة والحسنة في الناس، راجع إلى اختلاف قوى النفس بين شهوانية وغضبية وناطقة"[37].

و حتى يستطيع الإنسان أن يتحلى بالأخلاق الحميدة عليه أن يقوم بتهذيب و بتعديل القوى النفس الشهوانية و الغضبية.

فتهذيب النفس الشهوانية و قمع شرها يتطلب الأمر من الإنسان أن يقوم بتعديل عما تتوق نفسه إليه من الشهوات الرديئة، و بهذا العمل يستطيع (الإنسان) تحطيم الشهوة عنده و بالتالي تصبح نفسه مستعدة لتلقي الفضائل، و في حالة فشله للوصول إلى تلقي الفضائل عليه أن يكرر الفعل مرارا و تكرارا حتى تصبح النفس متهيئة لتلقي الفضائل.

كما يقدم لنا ابن عربي مجموعة من النصائح لقمع النفس الشهوانية[38] و هي كالتالي:

-"يجب على الإنسان أن يحضر و يتابع لمجالس الزهاد و العباد و أهل الله الذي يتعلم منهم العفة، الصون، الجمال.

- يجب عليه أن يكثر من قراءة الكتب الخاصة بالأخلاق، سياسة النفس،...و في الوقت ذاته تجنب المجالس السيئة التي يكون فيها السفهاء.

- التوسط في أنواع المأكولات و الابتعاد عن معاشرة النساء.

و من عمل على هذه النصائح و صان نفسه كما ينبغي فإنه يكون قد نهج طريق رياضة النفس الشهوانية و تذليلها وقمعها،..."[39].

أما النصائح التي يقدمها ابن عربي للسيطرة على النفس الغضبية و قمعها فتتمثل فيما يلي:

- على الإنسان أن يراقب تبعة أعمال السفهاء الذين يبطشون أوقات غضبهم و يأخذ العبرة من ذلك، فعندما يتذكر قبح سلوك هؤلاء السفهاء يمتنع الإقدام على ذلك السلوك.

- اجتناب حمل السلاح و حضور مواضع القتال و الفتن،... لأن الذهاب إلى مثل هذه الأماكن و مرافقة أولئك الأشخاص يكسب القلب قساوة و تنعدم فيه الرأفة و الرحمة[40].

و مما سبق ذكره، لاشك أن ضبط النفس الشهوانية و النفس الغضبية فيه تقوية للنفس الناطقة التي تجنب صاحبها من الأخلاق السيئة و تجعله يتبع الأخلاق الحميدة. و لتزداد النفس الناطقة قوة و فضلا، على صاحبها أن يتزود بالعلوم العقلية و النظر في كتب الأخلاق و السياسة حتى ترقى و تعلا همتها إلى مراتب أهل الفضل"[41].

فالاقتناع و التحلي بأعلى حد من الفضائل يؤدي بالإنسان إلى بلوغ الهدف الأسمى من الأخلاق و هو الوصول إلى الكمال الإنساني، و بالتالي يصبح مؤهلا لسلوك الطريق الصوفي لأنه(الإنسان) أصبح قادرا على ضبط أهواء نفسه و السيطرة على غضبها، ذلك لأن من صفات المتصوف أن يكون حكيما نجح في جعل قوة نفسه الناطقة من السيطرة على قوتي نفسه الشهوانية و الغاضبة.

لقد اهتم ابن عربي بمريديه من بداية سلوكهم إلى أن يصلوا إلى الغاية المطلوبة التي رسمها لهم و ذلك بإتباع خطوات و قواعد و هي كالآتي:

أ- ما يمكن أن نسميه بالطريق الصوفي و ما يتطلب من قواعد و هي:

- اتخاذ الشيخ الذي يكون فاضلا لأنه نائب الحق في العالم كالرسل، و عليه يجب أن يكون له دين الرسل و سياسة الملوك، و أن يكون كالميت بين يدي غاسله.

- الخلوة و هي اعتكاف روحي يأمر الشيخ مريديه به، و ذلك بأن يكرس المريد معظم و قته في التأمل و التفكر في ذاته لأن **'من عرف نفسه عرف ربه'**، و هذه الخلوة تتطلب شروط كتطهير النفس بفضائل الورع و الزهد و التوكل.

فنجاح الخلوة يؤدي بالمريد لاستعداده لبلوغ المقامات والأحوال كالمحبة و المعرفة.

- الأسباب في ترقي الكمال التي تنحصر في الصلاة، الذكر، التأمل،...التي تساعد المريد على بلوغ أعلى درجات الكمال الصوفي.

- استخدام الوقت الحسن من طرف المريد"[42]، يعني أن يستغل وقته في العبادة، الذكر، فعل الخير، اكتساب الرزق الحلال و مساعدة الفقراء،...و غيرها من الأفعال الحميدة.

ب- ما يمكن أن نسميه بالآداب الصوفية و هو الذي يتم فيه الحث على السلوك في طريق الصوفي و التخلق بأخلاق الفاضلة كالزهد، التوبة، الايثار، الصبر، الصدق، الشكر،...الخ"[43].

ب-سياسة النفس باطنا : و هي "موجهة للخاصة الكمال من الناس الذين يجعلون كل قواهم العقلية و الحسية الوجدانية و الحدسية في تنمية حس باطن يدركون به الوجود من حيث هو كلية بين الحق و الخلق لا انفصال بينهما، كما يدركون أنهم المظهر الوجودي لله الجامع بين صفات الكلية للعالم و الصفات الإلهية، و من هنا فهم ينظرون بعين الله، و يفعلون بفعله و إرادته و قدرته"[44].

و هؤلاء الناس هم عباد صالحين فقربهم لله يجعلهم يتوجهون كلية بسلوكهم للتشبه بخالقهم.

و هنا يمكننا أن نقول، أن وصول الإنسان إلى هذه المرتبة -مرتبة الكمال- و التي فيها تصبح أفعاله تسير وفق مشيئة الحق فتحقق له السعادة التامة، و يبلغ الخير الأسمى.

و خلاصة القول، أن تهذيب النفس يتطلب سياستين و هما ظاهر النفس و باطن النفس، بحيث لا نتوقف على ظاهر النفس بل من خلال ذلك الظاهر نعبر إلى باطن النفس للوصول إلى الهدف المنشود وهو الوصول إلى الكمال وتحقيق السعادة.

3-3-2الجانب النظري أو الجانب الميتافيزيقي من الأخلاق: "لقد اهتم ابن عربي في هذا الجانب بالبحث في معنى الخير و الشر و بواعثهما في السعادة و حقيقتهما الصوفية، من خلال نظرياته (وحدة الوجود، وحدة المعرفة، وحدة الأديان، وحدة الفعل الأخلاقي).

لقد ربط ابن عربي أخلاقية الأفعال الإنسانية ببواعثها لا بنتائجها، مشيرا في ذلك أن الوجود خير لا شر فيه و حسن لا قبح به، و انه عندما نصف الأشياء بالشر، الذم، النقصان،...، فذلك أمر عارض غير متأصل فيه.

و تنحصر الأمور العرضية التي يوصف بها الشيء بالخير أو الشر في خمسة أمور و هي كالآتي:

- من قبيل العرف و الاصطلاح.
- أو لمخالفة الموصوف بهذه الصفات.
- أو لعدم موافقة الشرع.
- أو لقصور عن درجة كمال مطلوبة.

و هذا يعني أن الأشياء لا توصف بهذه الأوصاف لأنها أعراض خارجة عن ذاتها، فهي تلحق بها.

فالخير مثلا من حيث هو إلهي بالأصالة كله (خير) و طيب فهو طيب، و من حيث يحمد و يذم فهو طيب و خبث (خير وشر)، و لهذا يرى ابن عربي أن كل ما يوصف بالخير يحب و كل ما يوصف بالشر يكره لا بذاته بل لما هو به عرضا.

و ما دامت الأعيان ثابتة على ما هي عليه من أحوال و استعدادات فإنها تكون مصدر الأفعال خيرها و شرها و أن الإنسان مسئولا عنها لأن ما يصدر عنه إلا ما اقتضته أعيانه"[45].

و هذا ما يعني أن أفعال الإنسان تكون وفقا لمقتضى طبيعته الأزلية و أن كل جزاء يلقاه هو جزاء عادل.

و يبني ابن عربي نظريته الأخلاقية على الجبرية المطلقة، فالسؤال المطروح هو: إذا كان الإنسان مجبرا على أفعاله جانيا لنتائج سلوكه، فهل هناك معنى للثواب و العقاب؟ و كيف يكون ذلك؟

يرى ابن عربي أن 'الله' يحقق وعده دون وعيده و يتجاوز عن سيئات عباده، و في ذلك يقول :'الثناء يصدق الوعيد، و الحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز 'فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله' لم يقل و وعيده بل قال' ويتجاوز عن سيئاتهم' مع أنه توعد على ذلك.

و هنا نجد ابن عربي ينفي الجزاء بالمعنى الديني عن الفاعل، و من هنا يتحدد مصير العباد سواء كانوا من أهل النار أو من أهل الجنة فإن مآلهم جميعا هو النعيم، و إن اختلف نعيم أهل الجنة عن نعيم أهل النار (حيث يكون نعيم أهل النار بردا وسلاما)، و أن السبب في اختلاف و تفاوت النعيم بين أهل الجنة و أهل النار هو التفاوت في درجات معرفتهم بالله، و بهذا تكون السعادة العظمى التي ينالها أهل الجنة مرتبطة بإدراكهم الحقيقة الكبرى (حقيقة وحدة الحق و الخلق)"[46].

خاتمة:

لقد انتهى ابن عربي إلى الإيمان بقضية أخلاقية ميتافيزيقية تميل إلى النظرة الجبرية التي ترى أن العالم يسير وفق قانون أزلي و ضرورة تخضع لها كل الكائنات، و تتأسس على نظرة ترفض أن يكون للشر وجودا في هذا الكون، فكل ما هو موجود هو خير، و عليه فالسلوك الإنساني ما هو إلا امتثال و طاعة.

و هذا ما يعني أن بناء نسقه النظري الأخلاقي مبني على 'وحدة الوجود'، الوحدة المثالية المتشبعة بالكمال و الهادفة لترسيخ السعادة للإنسان في هذه الحياة.

الهوامش:

1-آيت حمو محمد. ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. 2010. ص: 111-112.

2-العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. دار الثقافة للنشر والتوزيع.الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1998.ص: 5.

3- أبو لوفا الغنيمي التفتازاني. ابن سبعين وفلسفته الصوفية. دار الكتاب اللبناني. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. 1973.ص: 198-.199

4- أبو لوفا الغنيمي التفتازاني. ابن سبعين وفلسفته الصوفية. نفس المرجع. ص: 200.

5- أبو لوفا الغنيمي التفتازاني. ابن سبعين وفلسفته الصوفية. نفس المرجع. ص: 200.

6- أبو لوفا الغنيمي التفتازاني. ابن سبعين وفلسفته الصوفية. نفس المرجع. ص: 201.

7- أبو لوفا الغنيمي التفتازاني. ابن سبعين وفلسفته الصوفية. نفس المرجع. ص: 202.

8- أبو لوفا الغنيمي التفتازاني. ابن سبعين وفلسفته الصوفية. نفس المرجع. ص: .203

9-القرآن الكريم.سورة الحديد. الآية: .3

10- القرآن الكريم.سورة القصص. الآية: .88

11- القرآن الكريم.سورة النساء. الآية: .78

12- أبو لوفا الغنيمي التفتازاني. ابن سبعين وفلسفته الصوفية. نفس المرجع. ص: .231

13-المرزوقي جمال .س. فلسفة التصوف. دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. 2007. ص: .72

14- المرزوقي جمال .س. فلسفة التصوف. نفس المرجع. ص: 72-73

15- المرزوقي جمال .س. فلسفة التصوف. نفس المرجع. ص: .73

16- المرزوقي جمال .س. فلسفة التصوف. نفس المرجع. ص:.75

17- المرزوقي جمال .س. فلسفة التصوف. نفس المرجع. ص: .81

18- المرزوقي جمال .س. فلسفة التصوف. نفس المرجع. ص: .86

19- المرزوقي جمال .س. فلسفة التصوف. نفس المرجع. ص:88.

20-براضة نزهة. الأنوثة في فكر ابن عربي. دار الساقي. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. 2008.ص: 7.

21-لمعرفة المزيد عن كتب ورسائل ابن عربي عد إلى المرجع التالي: الغراب محمود. رسائل ابن عربي. دار صادر للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. 1997. ص: 11-12-13-.14

22-التومي الشيباني عمر. مقدمة في الفلسفة الإسلامية. الدار العربية للكتاب. تونس. (ب.ط). 1990. ص: 212-213.

23-إن الفلسفة الخلقية عند ابن مسكويه متأثرة بالفلسفة اليونانية (فلسفة أرسطو وأفلاطون)، في حين الفلسفة الأخلاقية عند أبو حامد الغزالي فنجدها متأثرة بالشريعة الإسلامية والنزعة الفلسفية والفلسفة اليونانية.

24- التومي الشيباني عمر. مقدمة في الفلسفة الإسلامية. نفس المرجع. ص: .213

25- التومي الشيباني عمر . مقدمة في الفلسفة الإسلامية. نفس المرجع. ص: .218

26-الأعسم عبد الأمير. الفيلسوف الغزالي. الدار التونسية للنشر. تونس. (ب.ط). 1988. ص: .98

27-إن فضيلة الوسط والاعتدال عند الغزالي راجعة إلى العقل والشريعة معا.

28-القرآن الكريم. سورة القلم. الآية: .4

29-العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. دار الثقافة للنشر والتوزيع.الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1998. ص: 68.

30-بلقاسم خالد. الكتابة والتصوف عند ابن عربي. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب. الطبعة الأولى. 2004. ص: .34

31- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 70.

32- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 70

33- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: .69

34- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 72.

35- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 72.

36- الأعسم عبد الأمير. الفيلسوف الغزالي. نفس المرجع. ص: 123.

37- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 72-73.

38-يشير الفارابي بأن النفس بطبيعتها ذات شهوات وأن إرادتها على قدر إدراكها وتصورها ومثل الإنسان في ذلك مثل الحيوانات الدنيا، ولكن تمييز الإنسان بالعقل جعل له الحرية الخيار فهو يفعل ما يمليه عليه عقله ويسأل عن أفعاله بفضل هذا التمييز.للمزيد من المعلومات ارجع إلى المرجع التالي: جمعة محمد لطفي. تاريخ فلاسفة الإسلام. دار العلم للجميع. (ب.ب).(ب.ت).ص:30.

39- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص:73-74.

40- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 74.

41- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 75.

42- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 76-77-78.

43- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 79.

44- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 81.

45- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص: 84-85-87.

46- العدلوني الإدريسي محمد. مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة. نفس المرجع. ص:91-92.