

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة قاصدي مرباح - ورقلة
كلية الآداب واللغات
اللغة والأدب العرب



أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث
الميدان: اللغة والأدب العربي
الشعبة: دراسات أدبية
التخصص: أدب عربي قديم

النزعة الإنسانية في الخطاب الرمزي لابن عربي من خلال
كتاب "فصوص الحكم"



إعداد الطالب
حمزة شريف
إشراف
د. فائزة خمقاني
لجنة المناقشة

الرقم	اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	المؤسسة	الصفة
1	علي محمادي	أستاذ	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	رئيسا
2	فائزة خمقاني	أستاذ	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مشرفا ومقررا
3	أحمد التجاني سي كبير	أستاذ	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا
4	أحمد حاجي	أستاذ	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا
5	مالكية بلقاسم	أستاذ	المدرسة العليا للأساتذة ورقلة	مناقشا
6	كمال بن عمر	أستاذ	جامعة حمه لخضر الوادي	مناقشا

2024 / 2023

النزعة الإنسانية في الخطاب الرمزي لابن عربي
من خلال كتاب "فصوص الحكم"

إعداد الطالب
حمزة شريف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وإني لأهوى النقص من أجل من أهوى
لأن به كان الكمال لمن يدري
وما جاء بالنقصان إلا مخافة
من العين مثل البدر من آخر الشهر
فلو لم يكن في الكون نقص محقق
لكان الوجود الحق ينقص في القدر

(محي الدين ابن عربي "الفتوحات المكية")

شكر و عرفان

(شكرا للإنسان الذي عجزت عن شكره)

مقدمة

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

يعتبر الإنسان محور اهتمام الكتابة الصوفية، والموضوع الأساس الذي تنطلق نحو مقاربتة كل التجارب العرفانية؛ حيث أنتج أصحاب هذه التجربة خطابا خاصا بهم، سلكوا في تشكيل بنيته منحى فريدا، لا يشبه تلك الخطابات التي ربما لم تبدأ لحظة ولادتها من اكتشاف خبايا الذات الإنسانية الباطنة، وما النصوص العرفانية في آخر الأمر إلا نتاج تجربة إنسانية روحية عميقة، فتميز أصحاب الفكر الصوفي الذين لهم تجربة فتح وإشراق ناجحة؛ بإبداع أدب جمالي رمزي، يُفضل أن يقول نفسه في شكله الإشاري مبتعدا عن وضوح العبارة، في كل ذلك كانت النزعة الإنسانية هي الظاهرة الأشد حضورا في غالب المدونات العرفانية، وباعتبار أن الأوسع اطلاعا على عوالم الذات الإنسانية؛ هو الأغزر كتابة في شأن الإنسان، سواء في علاقة الإنسان بذاته، أو علاقته بربه أو علاقته بالعالم الخارج عنه، إذ أن الصوفي ينطلق من أن التعبير يصل حيث وصل التنوير، كان نموذج محي الدين ابن عربي في الكتابة عن الإنسان، من أخطر العينات التي من شأنها كسر نمطية الرؤية؛ التي اهتمت بالإنسان وكانت سائدة في مجال العرفان.

ولما كانت الخلفية العرفانية التي ينطلق منها ابن عربي في فهم الإنسان، والتعبير عنه في خطاب أدبي شديد الغموض، هي خلفية تصادم بالدرجة الأولى، ما كان مألوفا عند فقهاء ومتصوفة زمانه، احتاج في نقل تجربته ورؤيته للمتلقي، إلى اعتماد آلية فنية وتشفيرية في الآن نفسه، فكان الرمز الصوفي في خطاب ابن عربي عن الإنسان؛ هو سمة أسلوبية جدا بارزة في كل كتبه، خاصة في "فصوص الحكم" الذي هو خلاصة تجربة دامت حقبة زمنية كبيرة، من الخلوة والإلهام والتلقي الروحي، والتأمل والكتابة والسفر الظاهر والباطن، فأجمل فيه ابن عربي كل ما فصله في غيره من الكتب والرسائل، وكان الإنسان في

فصوص الحكم، معبراً عنه بشكل مغرق في التقديس، والتنويه على أنه الهدف الأول من الوجود، وأنه الأولى بالكتابة عنه دون غيره من الموضوعات.

وعلى الرغم من أن الاتجاهات الفكرية والأدبية والعرفانية التي اهتمت بموضوعات الإنسان متعددة، وفي مراحل تاريخية مختلفة، إلا أن النص الأكبري كان أصيلاً وعميقاً في الانطلاق من تجربة ذاتية ذوقية؛ ترجمها ابن عربي في كتاب الفصوص، على نحو مخالف لما جاء في باقي كتبه، فأخذت الإنسانية مفاهيمها صوفية جديدة، حضرت في نصوص ابن عربي مرموزاً لها بالعالم وبعناصر لغوية مختلفة، وبشتى أنواع الموجودات، وبإشارات غير مألوفة في كتابات الصوفية، خاصة وأنه أول صوفي يصوغ نظرية الإنسان الكامل؛ في شكلها الذي اكتملت عليه، حيث صارت تفسر قضايا الوجود وتبحث في معالم الذات من خلال الإنسان، بل ومثّلت خلفية خاصة في تلقي النصوص القرآنية والنبوية وحتى الشعرية وتأويلها. إذ مثّلت فكرة الإنسان لبَّ السلوك وجوهر السير نحو الحقيقة عند هذا الصوفي، وتجربته الصوفية باعتبارها اكتشاف لمستوى أعمق في الإنسان نصبت هذا الإنسان في خطابها على أنه موضوع البحث، وآلة البحث في ذلك الموضوع في الآن نفسه؛ أي أن الصوفي يبحث عن الحقيقة في ذات الإنسان بممارسة إنسانية خاصة تتمثل في اكتشاف وعي عميق بالذات الإنسانية، وأثناء هذا النوع من الاستبطان نجد البوح وإنتاج الخطاب المعبر عن التجربة؛ ضرورة مصاحبة لوجود التجربة، والتي لا تنفك بدورها عن إبداع النص الرمزي المتعدد الدلالة المتنوع المفهوم حسب قابلية المتلقي.

وهذه الدراسة الموسومة بـ "النزعة الإنسانية في الخطاب الرمزي لابن عربي من خلال فصوص الحكم" تحاول قراءة النصوص الرمزية الواردة في كتاب فصوص الحكم لابن عربي؛ مجتهدة في الوقوف عند أهم الدلالات التي ترتبط بمفهوم الإنسان، من المنظور العرفاني الذي أسست له رؤية ابن عربي، من خلال تحليل وتأويل خطابه الذي توفرت فيه الحقائق الوجودية الإنسانية، إضافة إلى ذلك عدم تناول النزعة الإنسانية في نصوص كتابه هذا، إلا من الخلفية العرفانية التي ينطلق منها هو، وذلك مع الاعتماد على ما تفرّق في كتبه الأخرى، من مفاهيم ورمزيات و رؤية خاصة بالإنسان.

ولتميز خطاب ابن عربي باهتمامه الكبير بالإنسان وكيانه الروحي، وتجربته الذاتية، وكل قضاياها المتعلقة بإنسانيته، وتعبيره عن كل ذلك في قالب رمزي جمالي؛ كان ذلك هو السبب المباشر في اختيار دراسة النزعة الإنسانية، المتضمنة في نصوص كتابه فصوص الحكم، إضافة إلى أسباب أخرى، منها الرغبة في تناول موضوعات الإنسان من حيثية عرفانية، والتركيز على نموذج ابن عربي دون غيره؛ لعمق تناوله للذات الإنسانية، وبراعة أسلوبه في توظيف آلية الرمز، وأيضا لكونه كان مدونة الدراسة في مذكرة الماستر، أضف إلى ذلك أن ابن عربي كان صاحب نظرية عرفانية خاصة في مفهوم الإنسانية، ولأنه أيضا تناول الإنسان في فصوص الحكم، من خلال جمع مادة معرفية كبيرة، وأفكارا فلسفية واسعة، وأسلوب تعبير مجمل خاص، في إعطاء الإنسان أبعادا وجودية جديدة.

وباعتبار أن خطاب ابن عربي في كثير من مؤلفاته هو عالمي النزعة، وهو إنساني في رؤيته للوجود؛ تبرز هنا أهمية الوقوف على أبعاد النزعة الإنسانية التي أسس لها، في قالب رمزي، ومضمون ذوقي، وفلسفة ماورائية، عرفت كثافة وعمقا في نصوص فصوص الحكم، كما تكمن أهمية هذه الدراسة في محاولة إعطاء قراءة تحليلية تأويلية؛ لجملة من الرموز التي أشار من خلالها ابن عربي إلى مركزية الوجود الإنساني في الكون، والوقوف على الأثر الدلالي الذي تركه استخدام تلك الرموز العرفانية، التي أحالت في كتاب الفصوص إلى نظرية الإنسان الكامل، كما تسمح بالتعرف على تجليات التوجه الإنساني في خطاب التصوف، وتجاوز المعاني السطحية للولوج إلى أعماق، ما اشتملت عليه لغة ابن عربي من الدلالات، التي اختار التلميح إليها بدل الإفصاح عنها، ومن خلال مقارنة هذا النص الذي أثمرته تجربة إنسان القلب والخيال والباطن، يمكن معرفة كم اهتم هذا الخطاب بالإنسان، وجعله معيارا لرؤية الكمال والجمال في العالم.

ولما كانت نصوص ابن عربي الرمزية في كتاب الفصوص؛ قد اتجهت نحو مناقشة مفاهيم الحقيقة المرتبطة بالإنسان، ولكن في إطار لغة غير مباشرة، يهيمن على معانيها التفتيح والالتباس، كان ذلك دافعا نحو التساؤل عن ماهية الإنسانية التي انعكست في خطاب

ابن عربي في كتاب الفصوص، إضافة إلى الشكل الرمزي التي طرح من خلاله أفكاره حول الإنسان، فانطلقت هذه الدراسة من السؤال المحوري التالي:

كيف تجلّت النزعة الإنسانية في الخطاب الرمزي لابن عربي على مستوى نصوص "فصوص الحكم"؟ وما هي المفاهيم الأساسية المتعلقة بحقيقة الإنسانية في رؤية ابن عربي للوجود؟ ولماذا استهدف خطابه ذات الإنسان؟

وباعتبار أن القراءة التأويلية للنصوص تنطلق من استنطاق العلامة وتوسيع دلالاتها وتأويل الرمز؛ فإننا أمام نصوص كتاب فصوص الحكم الملغزة بالرمز لم نجد مناصا من الاستعانة بهاته الآلية المنهجية لتلقي هذا النص العرفاني، فكان تأويل تلك الرمزيات المبنوثة في ثنايا خطاب ابن عربي هو الوسيلة الأنسب لمقارنته.

أما الخطة التي تهيكل من خلالها محتوى الدراسة؛ فتمثلت في تقسيم البحث إلى مدخل يتناول مفهوم النزعة الإنسانية العام ثم المفهوم الخاص بالرؤية العرفانية لابن عربي، إضافة إلى المؤشرات التي جعلت من خطاب ابن عربي رمزيا يجعل من مركزية الإنسان منطلقا في الكتابة، أضف إلى ذلك تطرق إلى إعطاء نبذة عن مدونة فصوص الحكم والتعريف بها فيما يخص موضوعاتها وبعض شراحها، ثم الفصل الأول الذي كان حول الإنسان وتمظهراته ضمن السياقات الرمزية لأطوار التجربة الروحية، حيث احتوى تحليلا لمجموعة من الرموز التي عبّر ابن عربي من خلالها عن حقائق الإنسان، كالكلمة ورمزيتها الدالة على الإنسانية واللغة الوجودية، وأيضا رمزية خروج الذات من تابوت الجسم، ورمزية السفر الإنساني، والحضرة وتواصل الإنسان مع المطلق، ورمز الطفولة إنسانيا ورمزية الكتابة والقلم.

أما الفصل الثاني فبحث في الدلالات العرفانية التي وردت في صيغتها الإنسانية، من خلال دلالة الحرية والحيرة وأسبغية الرحمة، إضافة إلى تجربة تواجد الإنسان أمام تجليات الجمال والجلال، ومفاهيم الحب روحيا بإزاء الذات الإنسانية، ومفهوم العبودية الذي انسحب في خطاب ابن عربي من الإنسان إلى العالم، يليه الفصل الثالث الذي انطلق من دراسة الرؤية العرفانية للإنسان من طور الوجود المألوف إلى طور التحقق، وتضمّن

المعاني التي رأى ابن عربي أنها لا تنفك عن كينونة ذات الإنسان والسؤال عن ماهيتها، ثم ارتباطها بأبعاد الزمان والمكان، وكون الخلافة الأدمية ترمز إلى القيمة الوجودية للإنسان، وكيف يتم استيقاظ وعيه بالذات من الخيال إلى الحقيقة، ثم الأبعاد الوجودية للإنسان عبر رمز الأبوة والبنوة، أما الفصل الرابع فعالج الأبعاد الرمزية لحقائق الإنسانية وفق ما يناسب نظرية الإنسان الكامل ابن عربي، كمفهوم الكمال الذاتي، وكون الرؤيا مستوى وجودي ومصدر للتلقي، كذلك رمزية الثنائيات وعلاقة ذلك بالإنسان، ثم رؤية العالم بعين إنسانية، وأبعاد التوازي بين الإنسان القرآني والإنسان الفرقاني. ثم خاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة.

وتصوف ابن عربي ينبنى أساسا على قطبية الإنسان، وينطلق في فهم الأشياء من خلال قياسها على الشؤون الإنسانية، فكان ذلك مغريا لفضول الباحث حتى يتطلع على الرؤية العرفانية الأكبرية اتجاه الإنسان، فكانت الدراسات السابقة اهتماما بالمتن الأكبري متعددة ومتنوعة، نذكر فيما يخص دراسة نصوص ابن عربي بالتوجه نحو تحليل خطابه في الفتوحات "بنية الخطاب الصوفي من خلال الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربي" لحسن صوالحية، وأيضا دراسة "أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية" لنصيرة صوالحية، إضافة إلى دراسة "أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي" لميلود عزوز، وكذلك دراسة "الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية" لساعد خميسي، ونشير إلى أن المقالات التي اهتمت بتحليل خطاب ابن عربي في الإنسان كثيرة، خاصة على مستوى بنيته الرمزية التي تقابل بين الإنسان وبين العالم ككل؛ وتمثلت المباحث التي حاولت هذه الدراسة إضافتها على ما سبقها من دراسات هو التطرق إلى الرموز العرفانية الخاصة بنصوص ابن عربي والتي لم يُتطرق إليها من قبل في هذه الدراسات، مثل رمز الأبوة والتابوت والطفولة وغيرها، إضافة إلى التركيز على رموز كتاب فصوص الحكم دون غيره.

ونظرا لسعة المصطلحات التي تتنوع دلالاتها باستمرار في خطاب ابن عربي، وتعدد الكثير من المفاهيم العرفانية، وغموض بعض الرموز التي وظفها، اعتمدت هذه الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع، بعضها يرجع إلى صاحب المدونة، وبعضها الآخر

يتمثل في مقاربات تأويلية لنصوصه، فنجد لابن عربي الفتوحات المكية ورسائله وأيضاً شروحات الفصوص والمعجم الصوفي لسعاد الحكيم، والإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي والمواقف السبوحية للأمير عبد القادر الجزائري، وعبد الكريم الجيلي في كتابه المناظر الإلهية، وأيضاً عبد الباقي مفتاح في كتاب الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية الشيخ الأكبر محي الدين محمد ابن العربي، ونصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، وغير ذلك.

وأثناء دراسة موضوع النزعة الإنسانية في خطاب ابن عربي، عرضت جملة من العقبات، تمثلت في اتساع الأفكار الفلسفية المضمنة، في رؤية ابن عربي للإنسان، مما يجعل النص يقبل عدداً كبيراً من الفهم والتأويلات، إضافة إلى الضبابية التي تكتسي بها الكثير من الإشارات، الخاصة بحقائق التجربة الروحية للإنسان، نتيجة الغموض الذي تشكله البنية الرمزية، كما المفاهيم الصوفية والفلسفية التي ناقش من خلالها ابن عربي حقيقة الإنسانية؛ هي متداخلة ومتشابهة في كثير من الأحيان كالعالم والإله والحقيقة المحمدية وغيرها من المفاهيم، ويمكن اعتبار الإجمال الذي تميز به كتاب فصوص الحكم؛ هو في نفسه عائق أمام المتلقي يمنعه من مقارنة ناجحة إلا من خلال قراءة تأخذ بعين الاعتبار مراعاة الانزياحات والتأويل ومبدأ الإشارة، نضيف إلى هذا صعوبة التعامل مع بعض الرؤى التي قد تبدو متناقضة، ومتعارضة مع الفهم السطحي للنصوص الفقهية، مما يجعل صياغة دلالات رموزها في لغة مفهومة وغير مشبوهة أمراً مستعصياً.

وفي الأخير أظن في الله وأدعوه أن يكون هذا البحث مثمراً ويفيد القارئ شيئاً، وأن يجزي عني أستاذتي المشرفة بأكمل جميل وأعلاه، فلا يقدر على وفاء ذلك غيره تعالى، وصلى الله على أكمل إنسان وعلى آله وصحبه وسلم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

حمزة شريف

ورقلة في: 09 فيفري 2022

مدخل: النزعة الإنسانية والخطاب الرمزي

- 1 - النزعة الإنسانية من المفهوم العام إلى الرؤية العرفانية
- 2 - رمزية خطاب ابن عربي في كتاب فصوص الحكم
- 3 - مركزية الإنسان ضمن الخطاب الرمزي في كتاب فصوص الحكم
- 4 - كتاب فصوص الحكم

1) النزعة الإنسانية من المفهوم العام إلى الرؤية العرفانية

النزعة الإنسانية مصطلح واسع المفهوم باعتباره هيمنته على مساحة كبيرة من اهتمامات الفلسفة والأدب والكثير من التوجهات السياسية وحتى الاقتصادية، ولما كان يرتبط بالإنسان فإن الفكر العرفاني دائما ما يركز على استدعاء كل المفاهيم الإنسانية؛ إلا أنه لا يأتي بمصطلح ولا مفهوم ولا نص إلا بعد إعادة بناء دلالاته من جديد، وتطوير الأفكار الفلسفية التي تبقى عالقة بينيته، ولا يمكن هنا القول أن المنظومة الصوفية استوردت النزعة الإنسانية ثم طورتها، وإنما هي بالأصل أنتجت توجهها إنسانيا خاصا بها أصيلا لا ينتمي لغير أصول التصوف، ولكن النزعة الإنسانية في التصوف وعند ابن عربي خاصة تختلف كثيرا عما هي في المجالات الأخرى.

لا بد أن نؤكد أن هذه الدراسة لن تتناول النزعة الإنسانية بمعناها المتداول في المجالات الضيقة؛ المقتصرة على المفهوم الفلسفي الأدبي الذي ظهر مع الاتجاهات الأوروبية التي اتخذته شعارا عاما يوافق ظروف مرحلة معينة، ولكن سنحاول هنا رصد هذا التوجه الإنساني بالمعنى الوجودي الواسع لكيان الإنسان بالمنظور العرفاني الذي تبناه ابن عربي.

إن محاولة استيفاء كل الأبعاد المفاهيمية التي أخذها مصطلح النزعة الإنسانية عبر المراحل التي مر بها وعبر المجالات التي تبنته؛ سوف يخرج بنا عن المقصد الذي تستهدفه إشكالية البحث، والذي هو استنطاق النص الصوفي عند ابن عربي ليتمخض عن الرؤية العرفانية اتجاه الوجود الإنساني؛ إذ ليس هناك كبير تشابه بين المفهوم الفلسفي الأوروبي لهذا المصطلح، وبين المفهوم العرفاني في رؤية الإنسان كوجود كوني مستقل، إذ هنا سوف نركز أكثر على الأبعاد العرفانية للإنسانية؛ أي هو بحث أقرب إلى تحليل نظرة ابن عربي إلى الإنسان وأشكال وجوده وعلاقته بكل شيء (الإله، الحقيقة، الإنسان، العالم، الذات، المعاني...)

فالإنسان الكائن الحي المختلف عن كل باقي الكائنات بما تميز به من عقل ونطق واستخلاف وتسخير وملكات جدا خاصة به؛ هو يختلف كمفهوم عن مفهوم الإنسانية التي هي كل الشؤون التي بها كان الإنسان إنسانا، والإنسانية بدورها تختلف عن ما يسمى بالنزعة الإنسانية؛ التي هي توجه أقرب ما يكون إلى مذهب فكري، بدأ من مكان معين وفي مرحلة معينة، واستمر عبر أوساط فكرية وأدبية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، ومنه فإننا سنشير إلى بعض المفاهيم النظرية التي تتعلق بهذا المصطلح، حتى يمكن تلقي المفهوم العرفاني له في ظل ملاحظة المفارقات بين الرؤية العرفانية وبين الرؤية الفلسفية لهذا الموضوع.

نجد كلمة الإنسان قرآنية بالدرجة الأولى، حيث ورد ذكر الإنسان في أكثر من آية؛ بل إن سورة كاملة جاءت باسم الإنسان، قال الله: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا﴾ سورة الإنسان، آية 1، ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾ سورة العلق، آية 5... وإن كانت السياقات التي تعرضت لموضوع الإنسان متنوعة؛ إلا أن ما يهم هنا هو أن الإنسان موضوع استحق المناقشة في النص القرآني، ولكن لفظة إنسانية لم ترد هكذا وإنما تعلقت دلالاتها بشخصية النبي آدم عليه السلام باعتباره الأب البشري الأول، أما في القواميس اللغوية فإنها وردت مختزلة في لفظة إنسان كمقابل ترادفي لمفهوم الإنسي: "الإنس: البشر، كالإنسان، الواحد إنسي وأنسي، ج: أناسي، والمرأة إنسان، وسمع في شعر: إنسانة فتانة بدر الدجى منها خجل، والإنسان الأنملة..."¹ وهذا الشح في وجود شرح لمصطلح الإنسانية لا يعني عدم وجود مفهوم للإنسانية خاصة عند الأوائل، وإنما كانوا يطلقون مجموعة من الأوصاف الكمالية الخاصة التي إذا اجتمعت كانت حدا فاصلا بين ما هو إنساني وما هو حيواني، فقد جاء في إجابات وأسئلة أبي حيان التوحيدي وابن مسكويه: "إن تمامية الإنسان وفضيلته إنما هي بهذه المزية التي وجدت له دون غيره، فالمستزيد منها أحق باسم الإنسانية وأولى بصفة الفضيلة، ولهذا يقال فلان كثير الإنسانية وهو من أبلغ ما يمدح به"² فكانت الإنسانية ببعض معانيها دالة على مجموع

¹ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة (8) 2005، ص531
² مسكويه أحمد بن محمد الرازي، الهوامل والشوامل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة (2) 2012، ص57

الخصال الكمالية في الذات التي تتصف بها، وهذا المفهوم أيضا نجده في دائرة معارف القرن العشرين: "الإنسانية ما اختص به الإنسان من المحامد من نحو الجود وكرم الأخلاق"¹ إذا هي عبارة تدل على كل الصفات الحسنة التي تميز البشر عن الحيوان؛ من تمام وفضيلة، والعجيب أنه جعلها من أعلى وأبلغ وأعظم ما يمدح به شخص، وهذا إنما يدل على المستوى القيمي الذي كان لدلالة الإنسانية في الذهنية السائدة في أوساطهم العلمية والفكرية.

ولما كان التوجه الإنساني يمس مجالات متعددة في حياة الإنسان؛ نجد أن له مفاهيم اختلفت حسب المرحلة التاريخية وأيضا حسب الجهات التي تمثلته، "ولقد بدأ مصطلح النزعة الإنسانية مع عصر النهضة الأوروبي، ويشير في البداية إلى طائفة من المتخصصين في دراسة لغات وآداب الحضارات القديمة أو ما كان يطلق عليه الأدب الإنساني، وذلك في مقابل دراسة الوحي الإلهي أو الكتابة المقدسة"² وهذا يبين مدى امتداد الخلفية الإيديولوجية ضمن عمق الكتابات التي ادعت النزعة الإنسانية في بعض النماذج لا كلها، "ثم انتشر المصطلح بعد ذلك وصار يميز فلسفة عصر التنوير بأسرها، تلك الفلسفة التي جعلت همها الأول هو العمل على تحرير الإنسان ورفاهيته، واتسعت دلالة المصطلح لتشمل العقل والحرية وتبجيل العلوم وازدهار الأخلاق الوضعية، وأضفى هذا التنوع على المصطلح غموضا واتساعا في الدلالة بحيث أصبح من الصعب الاكتفاء بدلالاته القديمة التي كانت له أثناء عصر النهضة، أي التخصص في اللغات والآداب القديمة وفي نفس الوقت صار من غير المجدي أن نستخدم المصطلح لكي نشير إلى كل هذه الظواهر جميعا"³ إذ أن السياقات التاريخية والفكرية التي نشأ فيها هذا المصطلح كانت مختلفة من حيث المضمون ومن حيث الاهتمامات.

¹ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت لبنان، الطبعة 3، 1971، ص701
² عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي دراسات في النزعة الإنسانية للفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة

لدراسات حقوق الإنسان، الطبعة 1999، ص156

³ عاطف أحمد، المرجع السابق، ص156

وتتبع التطورات التي شكلت ملامح هذا التوجه الفلسفي يشير "إلى أنه حركة فكرية ميزت عصر النهضة وفتحت الطريق لتغيير النظرة إلى العالم وبناء صورة جديدة للإنسان، وتعتبر فلورنسا المدينة الإيطالية المعقل الأول لهذه الحركة، التي بذل أصحابها مجهودا جبارا للتنقيب عن النصوص الأدبية القديمة الإغريقية واللاتينية، وإعادة اكتشاف إنسانية تلك الآثار، لتمتد إثر ذلك روح النزعة الإنسانية لتغمر باقي أرجاء أوروبا"¹ خاصة وأن تلك الفترة عرفت سرعة كبيرة في تبادل كل الأفكار الجديدة في الأوساط الفكرية خاصة تحت عامل الطباعة و"مفهوم النزعة الإنسانية يعتبر من المفاهيم المركزية في الفلسفة المعاصرة، غير أن هذا المفهوم عرف حصارا مزدوجا تمثل الأول في المركزية الأوروبية التي ظلت تقصر مفهوم الإنسانية على الحضارة الغربية دون غيرها، وتمثل الثاني في المركزية الفلسفية المنبثقة عن اللوغوس، والتي ترى أن مشروع الإنسان وحقيقته لا تقوم إلا على العقلانية ولوازمها، مع أن مشروع الإنسانية في الفهم الوجودي يظل مشروعا مفتوحا، ليس فقط على إمكانيات العقل وحدها، وإنما على فعاليات أخرى مرتبطة بأنماط وجود هذا الكائن الإنساني،"² فليس من حق حضارة أو توجه ادعاء أن القيم الإنسانية والمعرفة بوجود الإنسان هي حكر عليه.

وليست النزعة الإنسانية هي فقط كالمفهوم الذي سيسود فيما بعد رؤية التوجه الأدبي العربي الرومانسي؛ الذي كان متبنيا للنزعة الإنسانية على أنها فقط معاني الرحمة والشفقة والسلام وحب الغير واللاعنف وقبول الآخر، وإنما "يعتبر مفهوم النزعة الإنسانية من الناحية الفلسفية أكثر المفاهيم إحالة على سؤال الذات وإمكاناتها الوجودية، وهو أيضا علامة أساسية على الوعي بقيمة الإنسان ودوره في تأسيس معنى الوجود وتحقيق مشروع الإنسانية،"³ الذي هو دائما مزعم كل الحركات السياسية والفكرية التي ظهرت بعدها.

¹ منير عشقي، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف رسالة ابن عربي للإنسانية، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 15 يناير 2016، ص4

² منير عشقي، المرجع نفسه، ص2

³ منير عشقي، المرجع نفسه ص3

ثم تطور هذا المفهوم أكثر ليصبح "لفظ النزعة الإنسانية يدل على كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان قيمة مركزية عليا، ويكاد هذا المعنى يتخلل ويغطي على نحو واسع جل التيارات والفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة، إذ ما من اتجاه فلسفي إلا ويصطبغ بروح النزعة الإنسانية؛"¹ وكأنها علامة ميزت مرحلة تاريخية معينة، "فمنذ لحظة ديكرت المرجعية يتبدى بجلاء هذا المضمون الفلسفي، ليشمل بدرجات وألوان مختلفة باقي الفلسفات: كالوضعية (كونط)، والبراغماتية (شيلر)، والشخصانية (مونيي)، وفلسفة ماركس وإنجلز وفيورباخ، والفلسفة الوجودية (سارتر) وغيرها."² ولعل كل هذه المفاهيم ليست هي التي يمكن أن تسمح لحدث التلقي بمقاربة الدلالات الخاصة بالمفاهيم الإنسانية؛ التي تشكلت ضمن خطاب ابن عربي في نصوص كتابه الفصوص، فرصد النزعة الإنسانية التي تجلت في كتاباته تتم في إطار قراءة تأويلية تتوجه نحو إشكالية الوجود الإنساني وماهيته كما يراها الفكر العرفاني، مع الحرص أن يكون ذلك بإزاء مراعاة طبيعة الحقائق الصوفية، وهذا لا يعني الاستغناء عن كل مفهوم آخر غريب عن المنظومة العرفانية يمكن أن يكون مدخلا نحو فهمها، يقول "شارل تايلور: الإنسان أكبر من كونه مجرد حيوان عاقل، وإنما هو حيوان محكوم عليه بأن يتأول هو ذاته"³ ونحن أمام نص صوفي لا يؤمن ببديل عن التأويل كآلية تجعل القراءة الممكنة عبورا نحو المعنى؛ لا مناص من الاستعانة بهكذا مفهوم عن الإنسان؛ يرى الذات الإنسانية محل تأويل، ومن ثم هو تعميم لإمكانية قراءة الظاهرة الإنسانية في صورة نص وجودي.

والإنسانية عند الصوفية دائما ما تنطلق من اعتبار الإنسان مركز الوجود، وأنه أبدع ما أخرجت القدرة الإلهية من العدم، وهي في فكر ابن عربي تختلف كلياً عما هي عليه فلسفياً كمذهب، وعما هي عليه في الكتابات الصوفية الأخرى، فهي أقرب الأفكار إلى نظرية الوجود العرفاني؛ أي أن الإنسانية عنده عبارة عن أعقد وأعلى مستويات التواجد ضمن الوجود، ثم هي أيضا مظهر لتجلي الكمال الإلهي مجسدة في الذات المحمدية، فإن كان هايدجر يحجمها في مفهوم الماهية الفردي؛ فإن ابن عربي يوسعها في مفهوم الوجود

¹ منير عشقي، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف رسالة ابن عربي للإنسانية، ص5

² منير عشقي، المرجع نفسه، ص5

³ الهرمينوطيقا والفلسفة، عبد الغني بارة، الدار العربية للعلوم والنشر، بيروت لبنان، الطبعة (1) 2008م، ص258

المطلق، يقول فيلسوف الكينونة: "النزعة الإنسانية تتلخص في الأمر التالي: التفكير والحرص على أن يكون الإنسان إنساني وليس لا إنسانيا ومتوحشا، أي خارج ماهيته، والحال أين تكمن إنسانية الإنسان؟ إنها تكمن في ماهيته،"¹ وربما هذا أيضا ما دفع بكانط إلى اعتبار حقيقة الإنسانية غير مدركة من حيثية أن الإنسان يصعب عليه الانفصال عن ذاته ثم إدراكها كما هي في الحقيقة (الماهية) يقول: "إن الإنسان ما إن يلاحظ أو يسبر حتى يظهر متحرجا منزعا بحيث سيكون من المستحيل عليه أن يبين كما هو؛ أو هو سوف يتخفى ولن يريد في هكذا حال أن يعرف كما هو"²

وهنا في مثل هذه المقاربة التي تقارن بين مفهوم الإنسانية عند ابن عربي وعند غيره؛ تبرز أهمية التجربة الروحية كفارق أساسي يكمن خلف رؤية كل منهم لحقيقة الإنسان كإنسان أي كذات واعية بذاتيتها، فابن عربي يؤسس لمعنى للإنسانية يكون فيه الإنسان ذائق لحقيقته وليس متعقلا لها فقط، بينما الرؤية الفلسفية المجردة تقارب معنى عقليا بالإدراك.

وهذه نقطة فارقة تفصل طبيعة المفهومين، فابن عربي لا يستدعي العقل أثناء فهم إنسانية الإنسان، وإنما يحاول التماهي في تذوقها وإيجادها؛ "لأن الإنسان عند ابن عربي ليس إنسانا بعقله وحسب، أي بقدرته على الحصر والتقييد، ولكنه إنسان أيضا ببصيرته التي تمكنه من الإدراك المباشر، ومن قدرته على انتقاد ذاته؛ إن الإنسان ليس إنسانا ببرهانه وقدرته على التسمية فقط، بل وأيضا بخياله وقدرته على الاستعارة والمحاكاة؛"³ أي أنه كائن لا يكف عن فهم حقيقة إنسانيته عن طريق تأويلها وتعبيرها؛ فهو كالبرزخ الذي وجد كينونة ذاته بين معرفة العالم في وجوده وبين معرفة وجوده في العالم؛ "لأن الإنسان وهو يكتشف العالم في نفسه يجعل من فهمه هذا عالما آخرا يقوم بتفسيره، فالإنسان بهذا المعنى فهم وتأويل للوجود ... إن الحقيقة الإنسانية في العالم وفي الإنسان مخاطبة ومأمورة من أجل أن تعرف نفسها، ولذلك تقذف بنفسها في اتجاهين في الآفاق وفي

¹ مارتن هايدجر الفلسفة، الهوية والذات، دار كلمة بيروت لبنان، الطبعة (1) 2015 ص124

² فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب،

الطبعة (1) 2005 ص11

³ محمد مصباحي نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، دار الإيمان، الرباط، الطبعة الأولى 2012، ص56

النفس؛¹ فالأفاق هو وجودها خارجا داخل ما يسمى بالعالم، والنفس هي وجودها الداخلي الخاص الذي هو بهذا المعنى خارج عن العالم.

فمتن ابن عربي بهذا الاعتبار سوف يجرج البحث إن هو استعان بمفهوم (النزعة) الفلسفي للإنسانية، وإنما يحتمل أن تنجح هذه المقاربة إن هي انطلقت من المفهوم العرفاني الأصيل للإنسانية كما يقرره ابن عربي، وهو مفهوم يتشكل في نصوص ابن عربي عبر نظريتين، الأولى هي الوجود الإنساني بمعناه المطلق، والثانية هي نظرية الإنسان الكامل، إضافة إلى ما يتفرع عنهما من الدلالات التي رمز إليها خطاب ابن عربي تخص علاقة الإنسان بذاته وبكل شيء هو خارج عن ذاته، وفي كل الأحوال "ينبغي الإنسان محتلا مكانا متميزا في تصوف ابن عربي، فبغض النظر عن الإنسان الكامل، الذي هو اسم آخر للوجود الكامل الذي تظهر فيه الكمالات الإلهية، يعتبر الإنسان الناقص هو الغاية من الخلق، لأنه هو الذي يعرف الحق"² فبمثل هذا الطرح ستكون محاولة تقريب المسافة بين دلالة الإنسان العادي (الناقص) وبين دلالة الإنسان المتميز (الكامل) شكلا من أشكال الإحالة، على قيمة الإنسانية حتى لو كانت المقارنة بين نوعين من جنسها (أي الكامل والناقص).

تبدو مقولة الإنسان الكامل في فكر ابن عربي مجالا خاصا له عدة إشكاليات فلسفية خاصة به، فهي من أشهر النظريات التي ميزت تصوفه عن غيره، ولكن هذا لا يعني أن ابن عربي تطرق لجانب واحد في الإنسانية هو الكمال، وإنما تركيزه على هذا يوضح بطبيعة الحال مفهوم الإنسان الذي هو ليس كاملا؛ فبالنظر إلى كل الأوصاف التي أطلقها على الإنسان الكامل يمكن أن نعرف من هو الإنسان الناقص عند ابن عربي إن صح التعبير، وإن كان مصطلح الإنسان الحيوان هو المقابل لمفهوم الإنسان الكامل في نصوصه؛ إذ "الإنسان الحيوان هو من أفراد الجنس البشري، جمع حقائق العالم فقط فكان صورة

¹ أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة 2010م، ص 307

² محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 23

العالم، في مقابل الإنسان الكامل الذي أضاف إلى مجموع حقائق العالم مجموع حقائق الحق وكان على صورتين.¹

ففسر الإنسان العادي عن بلوغ رتبة الإنسانية الكاملة بسبب ضيقه عن الاتساع لجمع المعرفة الذوقية الكاملة إزاء المطلق (الله)، وكونه كذلك يؤدي إلى عزله عن الأهلية التي يستحق من خلالها الخلافة الكونية، وهنا يكمن خطر مفهوم الإنسانية عند ابن عربي؛ فهو يؤمن بإنسانية عالمية تختفي فيها أشكال حيوانية الإنسان التي تمنعه من تحقيق أهلية الخلافة عن الله يقول عن الإنسان الكامل: "وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال، وما كل إنسان خليفة، فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا، وليس المخصوص لها أيضا الذكورية فقط، فكلما إذا في صورة الكامل من الرجال والنساء"²، أضاف إلى ذلك أن "الإنسان الكامل أو القطب عند الصوفية المسلمين، هو أعلى مقامات التمكين، التي يمكن أن يصل إليها السالك لطريق الله إذا داوم على سلوكه حتى تدركه العناية الإلهية، فيتصل بنبع الكمال"³ فالكمال مطلب الإنسان الصوفي؛ ومنه كان الكمال الإنساني عند ابن عربي علة يتأسس من خلالها فهم مقصد الحكمة الإلهية من خلق الإنسان.

فليست الإنسانية عند ابن عربي مجرد نزعة تحضر وتغيب في خطابه، أو هي معادل تدعو ضرورة سياقات الكلام إلى استدعاء دلالاته، وإنما هي رؤية وجودية كبرى تؤسس لمعاني الفكر العرفاني عند ابن عربي، ولكن دائما ما هي ترتبط بفكرة الكمال إذ "لا يستوي أبناء الجنس جميعهم في الاستفادة من مرتبة الإنسانية؛ أي من الحقائق التي يجمعها الإنسان في كونه؛ لمجرد أنهم من الجنس البشري، فهو يميز بين إنسان وإنسان فهناك الإنسان الخليفة والإنسان الحيوان، وهذا لم يرد في الفلسفات القديمة، بل كان كل إنسان يتمتع بجميع الصفات التي تطلق على مرتبته"⁴ فيتسمى بذلك حتى لو كان يمتلك

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت لبنان، ط(1) 1981، ص156

² سعاد الحكيم، المرجع نفسه، ص156

³ يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى 1988

ص195

⁴ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص157

بعض تلك الصفات، ولا يجمع متفرقات الخصائص التي بها استحق أن يطلق عليه وصف الإنسانية؛ لهذا نجده يضيق من احتمالات إطلاق وصف الإنسانية على كل داخل تحت مسمى جنس الإنسان (البشر)؛ لأن مصطلح الإنسانية لا يقتضي في رؤية وخطاب ابن عربي المفهوم فقط، وإنما يتجاوز ذلك نحو اعتباره رمزا إلى دلالات وجودية أعمق، "لأن كل مصطلح عند ابن عربي هو كلمة ترمز إلى حقيقة، هي في الواقع واحدة لها وجوه عدة، فالحقيقة المحمدية مثلا هي حقيقة واحدة تتعدد في وجوها ونسبها، فيأخذ كل وجه صفة تميزه من الوجه الآخر وبالتالي اسما آخر،"¹ ولا يستغني المتعرض لقراءة نصوص كتاب فصوص الحكم من استحضار طبيعة هذه الجزئية التي تتجلى بوضوح في الأسلوب الذي يعبر به ابن عربي عن تجربته، فكأن كل ما يعبر به ويعبر عنه صالح لأن يكون رمزا وهذا للكثافة الإشارية التي يعتمدها.

أما المظهر الذي يمثل النموذج الكامل في تحقيق كل معاني الإنسانية فإنه يشار به مباشرة إلى الذات المحمدية؛ فالنبي صلى الله عليه وآله هو الإنسان الكامل، حتى لو أطلق هذا على غيره من جهة أن هذا الغير قد يرث ذلك الكمال عن الذات المحمدية، "فالإنسان الكامل هو محمد صلى الله عليه وآله، أو بعبارة أخرى الحقيقة المحمدية، ولكن هذه الحقيقة قطب يدور في فلكه دائما كل طالب كمال، فلا يزال يدور، أي يتحقق بالصفات المحمدية ويدور، وفي دورانه يصغر قطر الدائرة ويصغر حتى يتلاشى القطر، ويتحقق الطالب بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة، والحقيقة المحمدية هي مركز هذه الدائرة،"² وكأن كل أولئك الذين يسعون للتحقق بتلك المركزية؛ هم مرايا تعكس الصورة المحمدية الكاملة "فيصبح هذا الطالب للكمال، نسخة فرعية عن الذات المحمدية التي هي الأصل؛ فيتجسد في شخصه الكمال وراثته لا ابتداعا؛ فهو لا يتحقق بالحقيقة المحمدية كما هي، وإنما يصلح عليه اسم خليفة الخليفة الأعظم محمد صلى الله عليه وآله، وهنا في تحققه يطلق عليه اسم من تحقق به أي اسم الإنسان الكامل. فعبارة الإنسان الكامل هي لصاحبها أي محمد صلى الله عليه وآله ويصلح أن نطلقها على المتحققين به الفانين، لأنهم أصبحوا

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص158

² سعاد الحكيم، المرجع نفسه، ص161

عنه الصفاتية، فهي أصلا لصاحبها الذي خلق إنسانا كاملا، وهي تحققا لأكمل الرجال الذين جاهدوا في سلوك طريقها،¹ فالفرق بين نسبتها الأصلية لصاحبها وبين وصف التحقق بها؛ كالفرق بين صاحبها وبين غيره، فلا شك أنه هو له الكمال الذاتي ولغيره الكمال الصفاتي، وهذا من ابن عربي إحالة إلى معنى خطير يتمثل في إضفاء القدسية والإطلاق على مفهوم الإنسانية.

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص161

2) رمزية خطاب ابن عربي في كتاب فصوص الحكم

جل كتابات ابن عربي اعتمدت الرمز آلية خطابية للتعبير عن الحقائق العرفانية؛ التي احتواها وعي التجربة الروحية الخاصة التي خاضها هذا الصوفي، إلا أن نصوص كتابه فصوص الحكم كانت أغمض من حيث سرية الإحالة إلى المعاني الباطنة التي ربما لم تذكر في كتب ابن عربي الأخرى؛ وهذا ما يفسر الجدل الكبير الذي أحدثه هذا الكتاب في الأوساط الفقهية بخلاف كتب ابن عربي الأخرى، فكانت عبارة ابن عربي في فصوص الحكم أقبل للقراءات الكثيرة وأوعى للتأويلات المستمرة، وخاصة وهو يصب خلاصة تجربته في هذا الكتاب وأيضا هو من الحضرة المحمدية هدية حسب ما ورد في مقدمة الكتاب، فكان الأسلوب المباشر حاضرا ولكن على كيفية جعلته غير مباشر؛ إذ أن ابن عربي يحسن قول الأشياء التي توهم أنها مطروحة بصورة مباشرة، ولكن إذا أنت فتشت عن المعاني المكنونة فيها، ورأيت شروح الصوفية لها عرفت أنه مكر لغوي يقول كل شيء بصيغة من لم يقل أي شيء.

وما يدل على كثافة الرمزية المتوفرة في نصوص هذا الكتاب هو تقسيمه للكتاب بنحو من الإلغاز؛ الذي جعله أحجية الشراح حينما كانت تساؤلات قراءاتهم تبحث في سبب إخفاء الفص الثامن والعشرين، وأيضا اختيار عنوان الكتاب في شكل ذي رمزية (الفصوص)، وأيضا الأشعار الشديدة التعقيد التي وردت كديباجات في أوائل بعض الفصول في الكتاب كالفص الخاص بالنبي إسحاق عليه السلام على سبيل المثال، والرموز التي استخدمها كثيرة ولكن ليست كلها ذات دلالة على الإنسان وحقائقه الوجودية؛ فهناك رمز المرأة ورمز النقش الخاتمي ورمز اليدين ورموز أخرى كالنفث والفردية واللوح وغيرها كثير.

ثم إن ما يميز خطاب ابن عربي في كتابه الفصوص عن غيره من الكتب هو تركيز المعلومات، وتكثيف الأفكار الكثيرة في نصوص حجمها هو قليل جدا بالمقارنة بما فصله في كتابه الفتوحات المكية مثلا، فكان الإجمال والجمع ميزة واضحة الملامح في كتاب الفصوص، إضافة إلى ذلك كان خطابه فيه أشد ما يكون قربا من الفلسفة العميقة التي تنتقل التجربة، من وجودها الذوقي إلى التعبير عنها في العبارة الرامزة، وقد كانت الرمزيات

التي أشار بها في هذا الكتاب جدا متنوعة من حقول معرفية متعددة؛ فاستعمل رمزية القرآن، ورمزية الأنبياء، ورمزية العالم، ورمزية الزمان والمكان، ورمزية الأفلاك، ورمزية العقل، ورمزية الأرقام، ورمزية الكلمة وهكذا.

ويشكل الرمز في خطاب ابن عربي أساسا في عملية التواصل بين لحظة الكتابة بكل سياقاتها الإبداعية وبين التلقي التأويلي الذي يمارسه القارئ، إذ هنا لا يستغني المؤلف عن المبالغة في بناء الغموض ضمن نصوصه، كما لا تكف القراءة التأويلية عن الإلاح المستمر في كشف حجاب الرمز والوصول للدلالة التي قد تقنع المتلقي، فلهذا نرى كيف يفزع هذا الخطاب العرفاني إلى الرمز باعتباره أسلوبا "يحاكي بواسطته الصوفية رؤاهم وتصوراتهم عن المجهول والكون والإنسان"،¹ كون الصوفي يرى كل أجزاء الكون صالحة لأن تكون تلك الرموز الوجودية التي تحمل معنى وسرا بداخلها، فهو دائما يعيش في تأويل الموجودات، خاصة إذا كانت تلك الرمزيات التي يوظفها في نصه تعبر عن مجموعة من الدلالات "ذات الطابع الكلي، وقد تعبر عن الأشياء الحاضرة والأشياء الغائبة الماضية كانت أو في المستقبل، وقد تصور الأشياء اللاموجودة والأشياء المستحيلة الوجود وقد تستخدم في الكشف عن الأشياء المجهولة"،² وهذه الرمزية تفرض علينا ضرورة الوعي باحتمالات القراءات الممكنة التي يتيحها لنا مثل هذا الخطاب؛ فيحيل المتلقي إلى العلاقة المعقدة اللفظ المشار بها، وبين الدلالة العرفانية المشار إليها، والمتاهات الكثيرة التي شكلت أجواء هذا النص كثيرا ما تربك المقاربة الفقيرة إلى أداة التأويل.

ولما كانت موضوعات فصوص الحكم هي تخص العقائد الإنسانية المتنوعة في الإله، وتتحدث عن نتائج التجارب الروحية التي خاضها الأنبياء والأولياء، وتحوي إشارات إلى طبيعة الحقائق التي على نواميسها يسير الكون؛ وجدنا أن خطابه اختار تنويع الرموز من جهة، ومن جهة أخرى جعلها متفاوتة من حيث درجة العمق والتعظيم؛ فمثلا حينما يرمز إلى دلالة ثنائية الجمال والجلال والظاهر والباطن يأتي باليدين اللتين ذكر القرآن أنهما كانا

¹ أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الإيمان، الرباط المغرب، ط(1) 2014،

ص28

² عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت لبنان، ط(1) 1978م، ص18

مظهر التجلي في خلق آدم عليه السلام، وعمق هذا الرمز متاح الإدراك الواضح، ولكن حينما يأتي إلى التعبير عن دلالة برزخية الحقيقة المحمدية؛ نجد أنه استخدم رموزا جدا معقدة كرمز ثنائية التنزيه والتشبيه ورمز الظل وعلاقته بالشمس والشخص، وهكذا تجد خطابه يخلق رمزيات متداخلة ومتفاوتة الغموض، وتارة يجعل الرمز هو عين المرموز إليه إن تغير سياق الكلام، وكمثال على ذلك رمز ثنائية التنزيه والتشبيه كانت رمزا ثم صارت مرموزا إليه، حينما تكلم عن ثنائية الظاهر والباطن وحضرة الخيال؛ فكأن الرمز في نصوصه هنا عبارة عن لغة سرابية تؤدي وظائف متعددة "فهو في الآن نفسه أشياء كثيرة ولا شيء وهكذا لا ندرك ماهيته"،¹ التي تتفقت من الحكم عليها من طرف القارئ بأنها ثابتة الأداء اللغوي، وإنما مرونة الاستعمال من طرف منتج النص هي التي تلعب دورها، في تهيئة طبيعة الوظيفة التي يمكن لها أن تقوم بها داخل ذلك الخطاب.

موضوعات كتاب الفصوص التي هي الألوهة والحقيقة والنبوة والولاية والروح والحضرات وغيرها؛ هي التي فرضت صيغة هذه الرمزيات بسبب طبيعة مفاهيمها العسية الإدراك، وعلى هذا الأساس استدعى التعبير عنها مزجا بين العالم وعناصره كرموز حقيقية الوجود، وبين اللغة وعناصرها كرموز معنوية الوجود؛ لأن الرمز الصوفي هنا يتجاوز مفهومه البسيط "بأنه كل علامة مرتبطة بموضوعها بمقتضى التواضع؛"² لأن الرمز عند ابن عربي ليس علامات لغوية فقط؛ إن الكون كله بما فيه هو مجموعة من الرموز؛ التي لها عين موجودة حقيقة وليس معنى في الذهن فقط أو كلمة في اللغة، فالقراءة التأويلية اللائقة بمثل هكذا نصوص عرفانية هي تلك التي تساهم في خلق دلالات جديدة ضمن إحالات تلك الرموز.

مع شرط أساسي وهو أن تكون تلك الدلالات الجديدة ذات سمة شخصية فردية؛ ترجع إلى رؤية القارئ وخلفيته التي يستحسن أن تكون عرفانية، وهذا المفهوم العرفاني الواسع الخاص بالرمز يقتضي أنه "يمكن لكل شخص أن يتفاعل إزاء علامة تواضعية، كما لو

¹ أميرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط(1) 2005، ص315

² أميرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ص329

كان إزاء تفاعل ذهني مالنا إياه بمدلولات شخصية،¹ فهي مقدرة تأويلية تنبع من استطاعة الانتقال من السياق الذي يكون فيه شيء ما مألوف إلى سياق يجعله ذا دلالات كثيرة وغير مألوفة؛ "إلا أن هذه القدرة على تحويل كل علامة إلى رمز غامض هو قرار تداولي يمكن وصفه في إمكانياته النظرية ولكنه غير مقنن، فإن يتفاعل أحدهم إزاء أي علامة بأن يرى داخلها معاني رمزية يتعذر التعبير عنها فذلك أمر شخصي للغاية"²

وحتى يتمكن هذا الخطاب غالبا من ترك فجوات يمكن للمتلقي أن يتخذها بوابات مفاهيمية؛ تسمح ببناء علاقة بين مضمون التجربة التي سبقت مرحلة الكتابة، وكانت دافعا في إنتاج ذلك النص، وبين مقاربة المتلقي لبعض دلالات ذلك النص، وملتقى هذه التجربة التواصلية المشتركة هو قابلية الموجودات أن تكون لغة ورموزا غير متناهية، "فنحن نتشارك في العالم ونتقاسمه من خلال رموز عامة أو علامات مشتركة، ومن المتعذر أن نتشارك أي شخص واقعه إلا من خلال وساطة عالمنا الرمزي؛ أي من خلال نص من صنف ما، ولكل نص سياق أو سياقات في الواقع الأمر"³ وهذا المعنى يساعد على فهم السبب الذي قد يقود إلى كتابة نص كبير لدرجة أن يكون كتابا؛ ينطلق فيه صاحبه من دافع "رؤيا" منامية؛ فلولا أن رؤية مؤلف هذا الكتاب تأخذ بعين الاعتبار أن كل شيء في الوجود يقبل أن يكون نصا ورمزا، خاصة اختيار الرؤيا التي هي حتى عند الذهنية العامة محل تأويل وذات كثافة رمزية تحتاج إلى تفسير؛ لأن "عالمنا الرمزي ليس منفصلا بأية حال عن وجودنا، وبخاصة عالمنا اللغوي: نحن لغة! بمعنى أن ما يميزنا كأشخاص هو أننا موجودات واعية بذاتها، أي أن بوسعها أن تعرف نفسها رمزيا وأن تنعكس على نفسها تأمليا، اللغة تقول الإنسان"⁴ والإنسان مجبول ومضطر على أن يقول نفسه من خلالها، فليس الإنسان إلا كلمة من كلمات الله اللامحدودة حسب ابن عربي الذي شيد أبواب

¹ أميرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ص330

² أميرتو إيكو، المرجع نفسه، ص330

³ عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار رؤية، القاهرة مصر،

ط(1) 2007، ص14

⁴ عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص14

كتابه الفصوص على نحو من هذا المعنى؛ الذي فيه صار كل إنسان نبي هو كلمة وجودية تلبس خاتما له فص، وهذا الفص يرمز إلى دلالات يلتقي فيها ما هو إلهي بما هو إنساني:

فالفص من مكونات الخاتم والخاتم من مظاهر الزينة لدى الإنسان وهو يلزم يده (أصبعه) في الغالب، والفص عادة ما يكون الأعلى قيمة من حلقة الخاتم، ثم يقرن ابن عربي بين دلالة الفصوص الحكيمة ودلالة الكلمات (الأنبيائية) الإنسانية، وكأن تلك الحكمة هي أحجار كريمة وجواهر ترصع بها الخواتم الإنسانية، وحضور الكلمة هنا إنما للتعبير عن الوجود الإنساني المقدس وهم الأنبياء دلالة على أن أعظم زينة للوجود الإنساني هي لغته ونطقه بالحكمة؛ فنتجلى الرمزية المكثفة العميقة في الإشارة إلى الإنسان بالكلمة، وكل الأنبياء كلمات الله وتلك الكلمات الإلهية المقدسة خص الله كل واحدة منها بفص (جوهرة) يزينها بها وهي سره أو شريعته أو حكمته التي جاء بها، كما أن من دلالات الكلمات عند ابن عربي هي ذلك النبي أو الإنسان الكامل الذي يتحقق باطنيا وظاهريا بالتجليات الإلهية ولهذا فإن الفصوص الحكيمة هي تحقيقاته بتلك الأسماء الإلهية.

3) مركزية الإنسان ضمن الخطاب الرمزي في كتاب فصوص الحكم

يعد ابن عربي أكثر صوفي اتخذ من الإنسان فلسفة تعبر عن تجربته؛ يتلوه في ذلك عبد الكريم الجيلي صاحب كتاب الإنسان الكامل، و في حكم مثل هذا نحن نأخذ بعين الاعتبار ذلك السياق التاريخي الذي تواجد فيه هذان الصوفيان، فالكتابة العرفانية التي امتاز بها ابن عربي هي مخاض تجربة إنسانية قبل أن تكون تعبيراً عن حقائق وجودية خارجة عن ذات صاحبها، وكل كتب ابن عربي لا تخلو من ذكر الإنسان وحقائقه ولو بالإشارة، وخاصة فصوص الحكم الذي هو أصلاً كتاب يعالج قضايا كلها مبنية على أساس الكمال في الإنسانية.

وكلام ابن عربي عن الإنسانية حسب رؤيته العرفانية تارة ما يكون في معرض الكشف عن حقيقة الذات؛ كشيء له وجود عين يتذوقه، وتارة حينما يغرق في التعبير بالرمز عن الإنسانية؛ نجده وكأنه يتكلم عن هاته الحقيقة الإنسانية في مفهومها النصي الذي ميدانه الكتابة واللغة فقط، على نحو من "تفكيك تلك المتعاليات التي تفعل فعلها في طمس الكائن والحدث، فهنا ليست الحقيقة شيئاً متعالياً على شروطه أو يكتفي بذاته، إنها ليست جوهرًا قائماً بنفسه بمعزل عن الخطاب"،¹ وهذا لا يستمر في كل موضع وموضوع من كتابه إنما يأخذ في كل مرة منحى حسب سياق الحقيقة التي هو بصدددها، فمثلاً كتابه الفتوحات تأخذ الموضوعات الإنسانية منه القسط الكبير وحتى باقي رسائله، فكلما اقتضى الحديث ذكر العالم أو الإله أو الحقيقة أو الكمال تجد حضور الإنسان بالضرورة.

أما متن دراستنا فوجدنا فيه تكراراً لمصطلح الإنسانية بلغ التسعة عشر موضعاً؛ تعرض فيه ابن عربي للكلام عن حقائق وجودية تتعلق بالإنسان، أما لفظة إنسان فقد أحصينا في نصوص الكتاب أكثر من سبعين تكراراً لها بهذا اللفظ؛ ناهيك عن استعمال كلمات أخرى بنفس المعنى كالأدمية والبشرية تعبيراً عن الإنسانية في مقابل معنى الحيوانية والملائكية، وأيضاً استعمال مفردة النسخة ومفردة الصورة للتعبير عن الإنسان في مقابل معنى الحق، ويوظف كلمة الكامل كمرادف للإنسان حينما يكون سياق الكلام عن العالم، وتارة نجده يعبر

¹ علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي، بيروت لبنان، ط(1) 1993، ص2

عن الإنسانية بالحضرة الجامعة للدلالة على الكمال الإنساني، وترد أيضا الإنسانية معبرا عنها بالناسوتية وذلك إذا تعلق الأمر بباطن الإنسان فقط، أما الإنسان بإزاء المجهول من الحقائق فكان أحيانا يضع مكان لفظة إنسان لفظة العبد أو الشخص.

والإنسان في متن فصوص الحكم ليس إنسانا واحدا فقط، فلدى ابن عربي الإنسان الحادث الأزلي إذا كان بصدد الإشارة إلى الحقيقة المحمدية في مستوى برزخيتها، ولديه الإنسان الكامل والإنسان الكبير كمعادل لدلالة العالم والكون، وأيضا هناك الإنسان الخليفة والإنسان الإمام والإنسان الوالد الكبير؛ كلها تنويعات مصطلحية يفرض تنوعها الطور الذي تتناقش فيه.

كالإنسان الخليفة الذي يناسب طور الوظيفة الإنسانية في الوجود، أما الإنسان الإمام فهو يعبر عن شرف المرتبة الوجودية للإنسانية، والإنسان الوالد الكبير يوافق كلامه عن رعاية الإنسان الكامل لبقاء وجود العالم، وهكذا تختلف مصطلحاته الإنسانية حسب السياقات العرفانية المراد مناقشتها، وتجده يوظف الإنسان تارة رمزا وتارة مرموزا له، فيرمز مثلا إلى حضرة الجمع أو الحقيقة المحمدية بالإنسان، وأحيانا يرد وهو مرموز له؛ لأن "ابن عربي يسمي الإنسان الكامل علة الخلق؛ إذ في الإنسان الكامل وحده يكون موضوع الخلق متحققا، فهو الغاية القصوى من الخلق ولولا وجوده ما عرف الله"¹ وهذا مهم لمعرفة الخلفية المؤسسة لمثل هكذا خطاب إنساني؛ "على ذلك يبالغ ابن عربي في تكريم الإنسان وتعظيم شأن النشأة الإنسانية"²

فإن كانت النزعة الإنسانية بمفهومها المألوف تتحدد في أنها "تستنفذ مضامينها ودلالاتها في مجرد الرفض، المتعدد الصيغ والأشكال لكل ما يعتقد أنه يتنافى مع الماهية الحقيقية للإنسان"³ فإن ابن عربي يدعو إلى نزعة إنسانية يكون فيها ذلك المنافي هو في

¹ أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محي الدين ابن عربي، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط(1) 2009، ص139

² أبو العلا عفيفي، المرجع نفسه، ص139

³ عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت لبنان 2000، ص22

حد ذاته من أجزاء ماهية الحقيقة الإنسانية؛ إنه يوسع مفهومها لدرجة اعتبار كل شيء لا يخلو من حقيقة هذه الإنسانية،

خطاب ابن عربي إنساني لأنه يرى الله والعالم وكل شيء من خلال الإنسان العبد؛ إنه ينطلق من الإنسان في رؤية الأشياء، وهو خطاب يكثر من التطرق إلى كل ما يخص الإنسان؛ ويسعى دوماً في اكتشافه، فانعكس ذلك على نصوصه التي صارت كيانا مستقلاً بذاته؛ يجرب فيه المتلقي التواجد ضمن الوعي بالذات كحقيقة إنسانية؛ فإن "يتحول النص إلى ميدان معرفي مميز، وأن يصبح منطقة من مناطق عمل الفكر، معناه أن له مشروعيته وكيونته المستقلة"¹ التي تفتح على تجربة الفهم عبر قراءة يجد فيها الإنسان ذاته مشاركة في عملية تحديث دلالات ذلك الخطاب وإحيائها من خلال تأويلها.

يلح علينا البحث عن أهمية الإنسان في خطاب ابن عربي أن نتساءل: لماذا يجعل خطابه من الإنسانية مركزاً لفهم كل شيء ووصفه؟ فابن عربي صوفي وهو إنسان قبل أن يكون أي شيء، وقبل أن يكون معتقداً بأي دين أو مذهب أو أي طريقة، وكون منتج النص واعياً بحقيقته الإنسانية هو بحد ذاته سبب كافٍ ليجعله مهتماً بهذا الجانب أكثر من غيره، إضافة إلى أن طابع الكتابة الصوفية كثيراً ما يكون الدافع فيه هو تلك الكليات، والاعتقادات والمشاهدات الذوقية؛ التي تعيشها ذات الإنسان الصوفي.

فليس غريباً أن ابن عربي يولي الإنسانية القسط الأكبر من مناقشته للوجود كونها المقصد المعرفي من خلق العوالم؛ انطلاقاً من فكرة أن الله كان كنزاً مخفياً؛ فأحب أن يعرفه غيره، فخلق حقيقة الإنسان الكامل حتى تتم هاته المعرفة، ومنه فإن المجلى الإنساني هو من يعطي الأشياء قيمتها من خلال التعرف عليها وعلى ماهيتها وخصائصها، فمثلاً نجد ابن عربي في الفص الأدمي يؤكد على أن الإنسان هو الوحيد الذي استطاعت قابليته أن تكون مظهر تجليات الأسماء الإلهية كلها مجتمعة لا متفرقة؛ لأنه تلك الحضرة التي تجمع في كينونة ذاتها حقائق الحق وحقائق الخلق.

¹ علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(4) 2005، ص12

وفي خطابه نجد أن مقولة الإنسانية كمفهوم وكمنهج عرفاني هي تجاوزت كثيرا في بعض الأحيان حد النظرية؛ بسبب ذوقية الطريق العرفاني في التعرف على الوجود؛ سواء كان ذلك الوجود هو وجود ذاتي، أو هو وجود غيري، وذلك يرجع إلى أنها كتابة عن الإنسانية منطلقة من تجربة إنسانية روحية؛ تحدث على مستوى الذات بحيث تعيش تفاصيلها ذوقا لا إدراكا ذهنيا، ولأن ابن عربي هو ذلك الإنسان الشاعر، نجده قد عبر عن هذه المركزية الإنسانية في قوالب الرمز واللغة الجمالية؛ التي هي في حقيقة الأمر تأخذ بمعنى فكرة أن الإنسان هو أجمل وأكمل موجود خلقته القدرة المطلقة.

كما أنه يمكن تفسير هذا النهج في إعادة إنتاج الخطاب الإنساني باستمرار، وفي صيغ مختلفة في كتب ابن عربي إلى اعتقاده بأنه أعبد مخلوق لله؛ فالإنسان نجح أن يكون مؤهلا لمرتبة حبيب الحقيقة، لهذا يرى بأن الإنسان مركز الوجود فضلا عن رؤيته بأنه يستحق مركزية الخطاب.

وعليه فإن ابن عربي ينتج خطابا عرفانيا تقول فيه الإنسانية نفسها بأشكال متنوعة؛ وفق كل مرتبة يصور لنا معنى جديدا لها، فتجد في الفص الأدمي أن الإنسانية في معنى المرأة العاكسة لحقائق الله وحقائق العالم، وهكذا في الفص الشيثي نلتقي بقصة الإنسان الأخير الذي سوف يكون شاهدا على نهاية العالم كله، أما في الفص النوحى فنجد ذلك الإنسان الذي أرهفته رحلة البحث عن الطريق الأكمل في معرفة المطلق، وفي الإنسان العيسوي تجتمع دلالات اللامفهوم واللابشري وتتجلى المعاني الإنسانية في لحظة اختفاء الفوارق الوجودية بين الروح والجسم فنجده يقول شعرا:¹

"فلولاه ولولانا

لما كان الذي كانا

فأنا أعبد حقا

وإن الله مولانا"

وإنا عينه فاعلم

إذا ما قلت إنسانا

فلا تحجب بإنسان

فقد أعطاك برهانا"

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(3) 2018، ص132

إذا الإنسانية حتى في أشكال الخطاب تتلبس بالأنواع القولية فهي تقول ذاتها بالثر الفلسفي وأيضا بالشعر الرمزي، فلولا الحقيقة المنشودة في التجربة لما كان للوجود عين، ومنه فإن الإنسان الذي يتكلم عنه ابن عربي هنا هو الباحث عن الأصل الذي نبع منه الوجود، وذلك بمعية حضور معنى العبودية أثناء توصيف علة الخلق من خلال ثنائية العبد والمولى، وأخيرا يأتي الإنسان كخاتمة سلسلة الإيجاد كونه مجمع كل ما سبقه في تراتبية ظهور أعيان الموجودات، ثم تأتي التجربة التي هي تستهدف خلع حجاب الإنسانية البشري والعتور على ماهية حقيقتها الروحية الإلهية.

وحيثما يصطدم فضول القراءة أمام إشكالية الكيفية التي جعلت من خطاب ابن عربي إنسانيا إلى هذا الحد؛ تلوح عدة احتمالات في شكل إجابات فرضية تؤكد دعوات ورؤى في كتابته عن نظرية الإنسان الكامل، أو في دعوته الجريئة إلى حفظ حرمة وجود الإنسان؛ في سياق تاريخي كان فيه سيف الفقه بيد بعض المتعصبين يقضي بإعدام كل من تعد الفهم السطحي للنصوص، ففي الفصل اليونسي يدعو ابن عربي إلى تقديم مراعاة الرحمة بالإنسان على الغيرة الشرعية؛ التي من بعض معانيها إنهاء وجود الإنسان المتمرد، كما تكمن هذه النزعة الإنسانية في كتابه الفصوص وغيره في نصيحته المتكررة؛ التي مضمونها هو وجوب عدم التوقف عن البحث في الوجود الإنساني؛ لإيجاد الذات المستتيرة والحقيقة الإشرافية العميقة فيه.

ويختزل هذا الخطاب الصوفي علاقة الإنسان بالكون في نظرية الخلافة الإنسانية على العالم؛ إذ يدعو في أكثر من موضع من كتابه إلى ضرورة إشراك الإنسان في مهمة تسيير الكون؛ وهذا أيضا مما تكمن فيه إنسانية خطاب ابن عربي الذي يكتب الإنسان بالإنسان؛ فهو يدعو إلى أن يكون الإنسان هو لغة الكتابة وشكلها وهو المكتوب عنه في نفس الوقت، وهذا جلي في قراءة الرموز التي من خلالها قسم ابن عربي أبواب الكتاب؛ حيث اختار الكلمة معبرة عن الوجود الإنساني (الكلمة الأدمية...، الكلمة الموسوية، الكلمة العيسوية، الكلمة المحمدية) أي بمعنى ما فإن ما يكتبه ابن عربي هو حقائق تخص الإنسان ولكن بكلام إنساني وجودي.

ولما كانت القاعدة الصوفية تقتضي أن من زاد عنك في الأخلاق فقد زاد عنك في التصوف والسلوك؛ يتجه تصوف ابن عربي في منحى لا يدعو فقط إلى الأخلاق المحدودة في مفهوم الشرعي، وإنما يدعو إلى أخلاق الحقيقة وحقيقة الأخلاق؛ أي التحقق بالأخلاق الإلهية (الأسماء الحسنى والصفات العليا) وبطبيعة الحال إلى الأخلاق العالمية المطلقة، وإلى أسمى قيم الإنسانية كالحب والمعرفة والكمال، فقد كان خطابه جدا معتمدا على هذه الأفكار والقيم والحقائق الإنسانية؛ يدل على ذلك التكرار المستمر لها في كل كتبه وفي كل أبواب الكتاب الواحد، وأيضا كبرهان على ذلك تجده يقوم بتأويل كثيرا من النصوص القرآنية والنبوية لتصبح ذات دلالة على الإنسان؛ إلى درجة اعتبار الإنسان هو أيضا قرآن فيه سور وآيات على كل إنسان قراءة قرآنه الخاص (ذاته)؛ لأن نوع الإنسانية التي تشمل مساحة أكبر في كتابات ابن عربي عامة وفصوص الحكم خاصة هي تلك التي تعني بوجود الإنسان باطنيا وفلسفيا لا الجوانب الحسية والظاهرة.

ومن ناحية أخرى قد نفهم ذلك التكرار المستمر لموضوعات الإنسان بأنه تذكير للإنسان بحقيقته؛ باعتبار أن التجربة الصوفية هي بالدرجة الأولى تذكير بالحقيقة والأصل الوجودي الأول، والقفز من دائرة نسيان التواجد إلى دائرة تذكر الانغماس فيه؛ فهي تجربة الصوفي الذي يدخل الخلوة ويأخذ في ذكر الله (المطلق) حتى يكتسب نوعا من المطلقية في الإدراك؛ التي تمكنه من إدراك وتذوق إنسانيته بنحو مطلق وواسع، "فالذكر هو الخلاص من النسيان، بدوام الحضور القلب مع الحق"¹ الذي هو مقابل للخلق؛ الذي يمثل دائرة تواجد الإنسان ظاهريا، ومنه يتجه نحو باطنه الحقي لا الخلق، وهناك يصبح التأنس ممكنا في حالة الوعي العالية المستوى التي تمكن من فهم الإنسانية روحيا.

كما أن نصوص فصوص الحكم عالجت مفهوم الحقيقة بشكلها العام وبشكلها العرفاني؛ أي أن ابن عربي رمز إلى الحقيقة كمعنى مجرد يدل على الوجود العيني لشيء ما، وأيضا رمز إلى الحقيقة بالمفهوم العرفاني المطلق، وذلك بإزاء مركزية الإنسان في تجربة الكتابة

¹ عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار، القاهرة مصر، ط(1) 1992، ص277

التي مبدأ إبداعها هو الذوق؛ مع استحضار الوعي بثنائية الأنا والآخر المتمثلة في رمزية الظاهر والباطن والحادث والأزلي؛ لأن "انخراط الحقيقة في التجربة هو اعتبار اللغة كحوار والفهم كتفاهم وعلاقة الذات بذاتها والأنا بالآخر، فكل وجود إنساني هو وجود من أجل الحقيقة"¹ فانطلاق الإنسان الصوفي من ذاته إلى ذاته في تجربة هي إنسانية قبل أن يقتصر مفهومها على الجانب الروحي؛ الذي هو النصف الثاني من الوجود الإنساني في رحلة عبور نحو حقيقة الإنسانية؛ التي بدورها تحضر على مستوى خطاب ذلك الذي نجح في تجربته.

كما يتجلى الاهتمام بالإنسان في كلام ابن عربي عن الحقيقة المطلقة؛ في أن الإنسان ظرف لتجلياتها، خاصة وهو يعتبره كونا مصغرا عن الكون الكبير، "فالحقيقة الربانية للوجود ملزمة بمنظومة متناسقة من قوانين ضبط التركيب الداخلي للكون غير القابل للتغيير، ولعل ما لاحدود لعظمته من بينها هو شبكة العلاقات بين نواميس الوجود"² التي هي سارية في العالم وفي الإنسان في الآن نفسه؛ لأن الإنسان هو عالم نفسه، والعالم هو إنسان كبير حسب رؤية ابن عربي.

كما أن هذه القطبية التي يحظى بها الإنسان في فصوص الحكم تكمن في اختلاف مفهومه ضمن الفكر الأكبري؛ سواء فيما يتعلق ببداية الإنسان الطبيعية، أو ما يخص نهايته التي يراها ابن عربي بوابة حضرة البرزخ؛ فإن كنا "نحن نعلم من خبراتنا الشخصية والوجودية في الوجود كيف أن الحقيقة الإنسانية مرتبطة بتناهيها"³ فإن ابن عربي يرى تلك الحقيقة لا تنتهي حتى تبدأ من جديد في حركة دورية من حضرة وجودية إلى حضرة وجودية أخرى؛ لهذا فإن رؤيته للإنسان لا تقتصر على القوانين التي تحكم ظاهره وواقعه المادي وإنما تستمد من جانب الوعي والروح فيه.

¹ هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، دار العربية للعلوم، بيروت لبنان، ط(2) 2006، ص34

² فريدريك شلايرماخ، عن الدين خطابات لمحتقره من المثقفين، ترجمة أسامة الشحمانى، دار التنوير، بيروت لبنان، ط(1) 2017، ص30

³ هانز جوج غادامير، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان بيروت، ط(1) 2007، ص387

4) فصوص الحكم

ألف ابن عربي عشرات الكتب التي لم تبعد في موضوعاتها عن الأفكار والنظريات التي يؤسس لها تصوف ابن عربي، وكانت الفتوحات المكية هي الموسوعة العرفانية التي وصلتنا من تراث ابن عربي؛ حيث احتوت أكبر عدد من الحقائق والفهوم والإلهامات والمعارف الروحية التي كان يكتب عنها ابن عربي؛ إلا أن زبدة ما جاء في كتب ابن عربي قد تم اختزاله في كتابه فصوص الحكم، "ولا مبالغة في القول أن (الفصوص) أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدرا، وأعمقها غورا وأبعدها أثرا، في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره وفي الأجيال التي تلتها"¹ خاصة وأنه ينص في مقدمته على أنه من حضرة الجمع المحمدية؛ انطلاقا من معنى: (أوتيت جوامع الكلم)، ويتجلى سبب تأليفه للكتاب في مجيء الأمر المحمدي له بأن يؤلفه، ويخرجه للناس، ويعد كتاب فصوص الحكم من آخر ما كتب ابن عربي في أواخر عمره، "فهو بمثابة وصية روحية حررها سنة 1229 ودرس فيها الرسالة الروحانية لكل نبي من الأنبياء الذين يجعلهم القرآن، بدءا بالنبي آدم ومرورا بالنبي إبراهيم والنبي اسماعيل والنبي موسى والنبي سليمان والنبي عيسى(عليهم السلام)، وانتهاء بالنبي محمد (صلى الله عليه وآله)"²

وكعادته ابن عربي في مقدمات كتبه يؤكد على قدسية أصل كتبه من حيث أنها من وحي الإلهام القلبي الذي يجده في باطنه، "قال في فصوصه: (ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي، ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث، ولآخرتي حارث) فهو يعتقد عن يقين أن كتابه من إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله من غير زيادة ولا نقصان، أملاه عليه في رؤيا رآها في دمشق، وأنه لم يكن إلا مترجما لما كاشفه به النبي صلى الله عليه وآله؛ الذي هو منبع العلم الباطن ومصدر نور المعرفة"³ فالمصدر الإلهي للمعاني التي تتوارد على قابليته؛ تقهر إرادة الكتمان والصمت وتقود بالذات نحو الكتابة؛ وفي المقدمة

¹ عبد الرزاق القاشاني، فصوص الحكم شرح الشيخ القاشاني، دار آفاق، القاهرة مصر، ط(1) 2016، ص7
² جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون) دار الطليعة، بيروت

لبنان، ط(3) 2006 ص32

³ عبد الرزاق القاشاني، فصوص الحكم شرح الشيخ القاشاني، ص10

قصة الرؤيا في التي عاشها في حضرة خياله؛ هي إشارة إلى ضرورة البوح بالحقيقة في شكلها الاختزالي التكنيفي؛ ببعض المقامات العرفانية و المستويات الروحية التي تفرض على قاطعها البوح في شكل الكتابة.

وهنا يمكن أن نتساءل أيضا عن المفاتيح التي من شأنها تسهيل عملية الولوج إلى عوالم نصوص الكتاب، والوقوف على دلالاتها المعقدة في تجربة تأويلية ممتدة القراءة ومركزة في صورها الخيالية، ولاشك أن هذه الشيفرات والمفاتيح العرفانية متعددة بتعدد مقصدية القارئ؛ الذي يستهدف موضوعات معينة في خطاب ابن عربي، وهنا تجدر الإشارة إلى أن (كتاب المفاتيح الوجودية والقرآنية) لعبد الباقي مفتاح قد تطرق إلى مسألة اكتشاف البوابات التأويلية التي يمكن من خلالها فهم ما لم يقله خطاب ابن عربي ظاهرا.

وهو مساهمة جادة في وضع القطع المحذوفة عمدا ومؤقتا من طرف المؤلف، وهذا التلغيز هو بناء تجربة انتظار تعشش ضمن النص الغامض؛ حتى يبقى أمانة سارية عبر الزمان ومراحل تاريخية إلى أن يأتي الصوفي الناجح في تجربته الروحية؛ فيعيد تشكيل فسيفساء ذلك النص، ويكتشف ما أخفته اللغة العرفانية في عمق اللامتكلم به، وهنا نشير إلى أنه من المفترض اقتراح مفاتيح (إنسانية) تنطلق من قراءة الكتاب من خلال الإنسان: مثلا أين تقع الفصوص 27 في ذات الإنسان، وكيف يمكن الوقوف على سر ترتيبها اعتمادا على الحقائق الخاصة بذات الإنسان فقط، ثم ينبغي التساؤل عن كيف نقرأ كتاب الفصوص قراءة لا تبتعد عن النظريات الكبرى لابن عربي، وهنا تبرز أهم المقولات الصوفية التي تشكل فكر ابن عربي؛ وهي الحقيقة المحمدية، ونظرية الختمية، والإنسان الكامل، والعالم، ووجودية اللغة، والخيال، والتجربة، وغيرها من الطروحات التي ينبغي تمثلها نصب العين أثناء قراءة مثل هذا الكتاب الرمزي.

ويرجع علو منزلة هذا الكتاب مقارنة بكتب المؤلف الأخرى إلى عدة معايير؛ فهو لا يتطرق إلى معالجة خاصة تتعلق بالأحوال والمقامات ومقتضيات السلوك الروحي فقط، وإنما هو أكثر من ذلك "بحث في طبيعة الوجود بوجه عام، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) وأخص ناحية فيه - كما تشهد بذلك عناوين فصوله - البحث في الحقيقة الإلهية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام"¹ الذين هم مجلى يعكس ذلك الكمال الذي استوعبته حقيقة الإنسان الكامل؛ ولهذا "فإن كل فص من فصوصه يدور حول (حقيقة) نبي من الأنبياء يسميها (كلمة) فلان أو فلان، وهي تمثل صفة من صفات الحق، كصفة الألوهية في الفص الآدمي، والنفثية في الفص الشيثي..."²

فأصبح في نقاشه موضوع هذه المعاني أشبه بتقسيم مجموعة من الحقائق حسب ما تميزت به شخصية كل نبي؛ ومجموع كل ما أودع في أولئك الأنبياء يرمز إلى الحقيقة الكبرى الخاصة به صلى الله عليه وآله؛ "فإن الأنبياء على نحو ما صورهم في الفصوص نماذج وصور للإنسان الكامل الذي يعرف الله حق معرفته، فكل منهم ينطق أو ينطقه ابن عربي بالمعرفة التي اختص بها"³

والنص العرفاني بشكل عام كما هي العادة لا يبتعد عن التوالج ضمن السياقات التي تصنعها النصوص ذات القدسية المتفق عليها؛ وهذا ما نجده في الفصوص الذي أخبر المؤلف بأنه من الحضرة المحمدية؛ أي أنه حسب ابن عربي قرآني الفيض لأن تلك الحضرة لا تنفصل عن مركزية القرآن؛ لهذا "يستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمة الفص إليه، ويسرد المؤلف قصة كل نبي كما وردت في القرآن، ولكنه يتخذ من كل قصة مسرحاً ليمثل فيه صاحب القصة الدور الخاص الذي يعهد إليه القيام به"⁴

¹ عبد الرزاق القاشاني، فصوص الحكم شرح الشيخ القاشاني، ص23

² عبد الرزاق القاشاني، المرجع نفسه، ص23

³ عبد الرزاق القاشاني، المرجع نفسه، ص13

⁴ عبد الرزاق القاشاني، المرجع نفسه، ص12

فقام بربط كل حقيقة عالجه برمزية نبي من الأنبياء الذين ذكروا في القرآن الكريم؛ ثم يورد في ذلك الباب موضوعات تبدو في بعض الأحيان لا رابطة تصلها بقصة ذلك النبي، ولكن بعد أن يستفيض في كلامه عن أسرار ذلك النبي؛ تراه يفصح عن الإطار الذي يجمع بينهما؛ "فأدم مثلا يفسر معنى الخلافة الإنسانية ويبين منزلته من الله والعالم، ... وأيوب يمثل دور الإنسان الذي ابتلاه الله بعذاب الحجاب لا عذاب البدن؛ فهو يبحث عن طريقة لإزالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة،"¹ وقد كان أسلوبه في هذا الكتاب ممتزجا بين استعمال الرمز وبين تنويع المجازات، إضافة إلى توظيف مختلف صيغ الغموض الأدبي لستر المعاني المحرجة عقائديا، فتارة تجده يتكلم لغة مباشرة تفصيلية إزاء الموضوع الذي هو بصدد تحليله، وتارة أخرى ينزاح ابن عربي باللغة نحو الحد الأبعد من المجازية؛ التي يلزم عليها عنده أن تتفتح عن لامحدوديتها في قبول التأويلات؛ التي لا يمكن حصرها إلا من خلال استدعاء النموذج العرفاني في تفسير وشرح وفهم مثل هذه النصوص، "يقول نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي في الفصوص: ونظرياته في هذا الكتاب صعبة الفهم، وأصعب من ذلك شرح تفسيرها، لأن لغته اصطلاحية خاصة، مجازية معقدة في معظم الأحيان، وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها، ولكن إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة من معانيه"²

ومما يدل على أهمية هذا الكتاب في الأوساط العرفانية والفكرية بشكل عام هو كثرة شروحه، "فلم يحظ كتاب من الكتب بمثل ما حظي به كتاب الفصوص من عناية الشراح والمفسرين، فقد ذكر له صاحب كشف الظنون اثنين وعشرين شرحا، وزادها الشيخ محمد رجب حلمي إلى سبعة وثلاثين ما بين عربي وفارسي وتركي، وتتفاوت هذه الشروح تفاوتاً عظيماً في قيمتها ومدى فهم واضعيها لابن عربي ومذهبه، كما تتفاوت في النزعات الخاصة التي تأثر بها أصحابها، وأعظمها قدرا على الإطلاق شروح كمال الدين

¹ عبد الرزاق القاشاني، فصوص الحكم شرح الشيخ القاشاني، ص13

² عبد الرزاق القاشاني، المرجع نفسه، ص12

القاشاني (730هـ) و صدر الدين القونوي (671هـ) و عبد الرحمن جامي (898هـ)¹ و شرح الشيخ القيصري (751هـ) و شرح الشيخ عفيف الدين التلمساني (690هـ) و غيره كثير كشرح صائن الدين بن التركة (835هـ)، و شرح عبد الغني النابلسي (1134هـ) "فقد ذكر عثمان يحي في كتابه حول تأليف الشيخ مائة وعشرين شرحا للفصوص، و لاشك أن هناك شروحا كثيرة أخرى لم يذكرها"²

¹ عبد الرزاق القاشاني، المرجع نفسه، ص22

² عبد الباقي مفتاح، المفاتيح الوجودية و القرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن العربي، دار البرق، بيروت لبنان، ط 2004 ص11

الفصل الأول: الإنسان ضمن السياقات الرمزية لأطوار التجربة الروحية

- 1 - الكلمة الإنسانية ورمزية اللغة الإبداعية
- 2 - خروج الذات من تابوتها (الإنسان الناجي)
- 3 - سفر الإنسان من الظاهر إلى الباطن
- 4 - الحضرة رمز تواصل الإنسان بالمطلق
- 5 - الإنسان يبحث عن طفولته (الطفل رمز لقرب التجلي)
- 6 - الإنسان بين رمزية القلم والكتابة الوجودية

1) الكلمة الإنسانية ورمزية اللغة الإبداعية:

إن الانطلاق من كون كل الخصائص الإنسانية في الإنسان هي رموز؛ يمكن تأويلها في سياق استنطاق الدلالة الإلهية فيها هو سمة غالبية على خطاب ابن عربي في أكثر كتاباته، وهذا يفتح أفقا لانهائيا من احتمالات توليد الدلالة من خلال القراءة الممتنعة عن القناعة بالمعاني التي تطفو على سطحية النص، ويرغمنا على اجتياح مستويات اللغة الملغزة لإرغامها على الاعتراف بالمفاهيم العرفانية العميقة التي لا يقولها النص الأكبري إلا بالسكوت عنها، والتوقف عن قولها بغير العبارة الغامضة، ولاشك بأن الكلام لغة واللغة من أخص العناصر التي تشكل بنية الوجود الإنساني، وابن عربي في كتابه فصوص الحكم يستدعي مركزية الكلمة لتنتشر برمزيتها في نصه العرفاني، وإلى هنا يلح سؤال الماهية على ضرورة تحديد مفهوم الكلمة عند ابن عربي في خطابه المشفر، فما معنى أن تتكلم الحقيقة المتخفية في رمز الإنسان؟ وما مفهوم الكلام والصمت عرفانيا؟ ولماذا اختار خطاب ابن عربي رمز الكلمة دون غيره؟ (أين تكمن الرمزية فيه؟) وما هي الدلالات التي يوحي بها هذا الرمز؟ وما العلاقة بين الكلمة وإنسانية الإنسان؟ وما علاقة العالم كله بالكلمة؟ وما علاقة القرآن بالكلمة؟ وما علاقة الإنسان الكامل بالكلمة؟

في أول أبواب كتاب فصوص الحكم يقول ابن عربي تحت عنوان "فص حكمة إلهية في كلمة آدمية: لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره إليه"¹

وبمجرد استحضار شخصية آدم عليه السلام ذلك الإنسان الأول النبي الذي علمه الله الأسماء تكون الرمزية قد أخذت تُفعل كل تلك الدلالات التي تمت بالصلة إلى المفاهيم القرآنية عن آدم وزوجه حواء وصراع البقاء في وطنه الأول ضد شخصية إبليس التمردية، وأيضا ما يتعلق بتعليم آدم الأسماء وتلقينه الكلمات «وعلم آدم الأسماء كلها» سورة البقرة،

آية 31

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص35

﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾ سورة البقرة، آية 37 ولا يهم في هذا السياق إلا ما سيتعلق بمفهوم الكلمة؛ لأن توظيف رمز آدم في هذا المقام ينبه من طرف خفي إلى بداية قصة التكلم، كون النص القرآني يقدم شخصية آدم على أنها نقطة انطلاق الوجود الإنساني المختزل في آدم الذكر وحواء الأنثى الصادرة عنه؛ لهذا يمكن قراءة هذا النوع من الإحالة الدلالية البعيدة المدى على أن هذه الإضافة المتمثلة في اقتران (الكلمة) بال(الآدمية) يرمي لتأكيد العلاقة الوجودية بين الإنسانية والكلمة، فحين حدث الإنسان حدثت معه اللغة في صورة من صور الاعتناء الإلهي بهذا الجنس المسمى إنسان.

وبهذا يمكن التفكير مع نصوص ابن عربي في مدى إمكانية أن تتحدد ماهية الكلمة في المنظومة العرفانية على أنها الإصرار على افتكاك الحق في الوجود تمردا على سلطة العدم الذي يُنسب للحظة الصمت التي سبقت كلمة الإيجاد الأولى، ونضيف أيضا بأنه لا مناص من فهم الكلمة عند ابن عربي في ظرف الصراع القائم بين نموذجين من الوجود الرمزي:

الأول منهما ممثل في الملائكة التي تستغرب أهلية الإنسان ليكون خليفة الحقيقة المطلقة في الوجود، والثاني منهما ممثل في آدم الذي يحظى بمرتبة الهيمنة على الأسماء كلها، هنا نتوقف برهة لنتساءل مع الطرح القرآني لمصطلح الأسماء (كلها): هل كان من الخطورة (العظمة) بمكان أن الحقيقة المطلقة تهب هذا الإنسان كل اللغة (الأسماء)؟ وبهذا تكون قد وهبته كل الوجود على اعتبار أن اللغة وجود له ووجوده هي اللغة، فحسب هيدغر: "إن السؤال عن ماهية اللغة قد توسع دون قصد إلى السؤال ما هو الإنسان إن اللغة تابعة لوجود الإنسان؛" ¹ لأنه لا يمكن أن "نعثر على اللغة إلا وهي متعينة انطلاقا من ماهية الإنسان، وإنما لا نعثر على ماهية الإنسان إلا انطلاقا من اللغة،" ² ولكن هذا السياق العرفاني ليس تفكيراً مع كينونة هيدغر بقدر ما هو انطلاقة من أن الوجود بدأ من كلمة "كن" التي يعالجها القرآن دائما في سياق الحديث عن إيجاد الله للشيء، وهذا تنبيه لا يفهم منه إنكار أحقية هيدغر بالتنويه على فكرة أن الوجود يكون في اللغة، ولكنه أقرب نوعا ما

¹ فتحي المسكيني، الدين والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، مؤمنون بلا حدود، الرباط المملكة المغربية، ط(2)

2016، ص46

² فتحي المسكيني، المرجع نفسه، ص48

من محاولة التأكيد على أصالة الالتزام بعدم الانطلاق من غير الرؤية العرفانية الأكبرية لمعالجة هذا المفهوم للكلمة التي تقول: "وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات"¹

نعود لنكمل السؤال عن ما مدى خطورة تسلط الإنسان الأول على اللغة من المنظور القرآني؛ إنه يكون بذلك قد استحق أن يُوجد بكمية أكبر من التي عليها الملائكة وحتى الأجناس الأخرى (الخلائق بالتعبير القرآني)، بل وهو الآن يصبح متأهلاً لأن يُوجد بمستوى أعمق من الذي يتمتع به غيره من الموجودات، وأيضا نعود هنا لننبه أننا لا نفكر في هذه المقام بهيدغر رغم تشابه الأفكار والطرح، وإنما لا نزال نفكر بابن عربي حينما يرى أن الله حين خلق آدم باليدين إنما هو يهبه بذلك وجوداً أعمق وأكثر وأوسع يقول ابن عربي في هذا الصدد: ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به، فعبّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل؛ لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته"²

ألا نفترض في مجال كلامنا عن قصة آدم وصراع اللغة والوجود فنقول: أليس يبدو الأمر خطيراً للغاية حينما يتسلم هذا الإنسان الأسماء كلها فيكون بذلك قد تسلم الخلافة كلها؛ نعم إنه بالضبط ما سيضيفه ابن عربي بعدما عنون بابه الأول من الكتاب بـ "فص حكمة إلهية في كلمة آدمية" وذلك حين يقول: "وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية ولهذا كان آدم خليفة"³ وبهذا يكون إعطاء الكلمة للإنسان هو تنصيب بالخلافة، وهنا لم ننس أننا مازلنا في محاولة مقارنة مفهوم الكلمة في خطاب ابن عربي، ونكون قد أتينا على مفهوم الكلمة كحق في امتلاك الوجود وكتمرد على العدم الصامت وكوجود كثير عميق لا تتمتع به سوى الإنسانية وكخلافة للحقيقة المطلقة.

لا تنتهي بنا مناقشة رموز خطاب ابن عربي إلا إلى الاستمرار في الوقوف على تلك الدلالات المحتشمة من الإعلان على نفسها في غير مرآة التأويل، وذلك حينما نتذكر كم كان ابن عربي حريصاً على أن الإنسان هو مظهر كامل للحقيقة المطلقة، وبذلك يكون السماح

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص201

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص40

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص40

له بالتكلم هو سماح له بأن يشبه الحقيقة؛ تلك هي أخطر خصوصياته؛ أي الكلام، ومن ثم الوجود؛ لأن الله يخلق الشيء بأن يقول له كن فيكون، إذا أن يعطي الله للإنسان الإذن بالكلام وقول الكلمة هو إذن غير مباشر بالحق في الإيجاد، وبهذا يكون الحق قد صنع مرآة له وذلك حين قال للإنسان خذ مني الكلمة، ومن هنا نفهم كم كانت شخصية إبليس متيقظة للمعنى البعيد جدا لهدية اللغة التي أهدتها يدا الحقيقة المطلقة لآدم (إنسانها المدلل/ مرآتها/ خليفتها/ مظهرها) فالغيرة والحسد ممثلة في إبليس لم تكن ناقمة على شيء بقدر النقم على تمييز الإنسان بالأسماء كلها؛ لأنها محابة تجعل منه الموجود الأفضل، أو إن شئت قل الأقرب إلى مصدر الوجود؛ فصورة فعل السجود الذي رفض إبليس منحها كشرف الأفضلية لآدم هي نوع من الاعتراض على منح شرف الكلمة لهذا الإنسان، نعم كل هذا يختفي وراء استلهام رمز آدم مقرونا بالكلمة، وحتى لا نؤاخذ على فتح أفق التأويل في ظل معالجة المفهوم نقول بأننا للأسف لا نناقشه في تأطير الفكر المجرد وإنما نعمل ذلك بعيدا أين يوجد فضاء الرمز المنفتح على احتمال الدلالات الكثيرة خاصة ونحن إزاء نص صوفي.

ونذكر بأننا حتى الآن لم نبتعد عن ابن عربي في تحليل ذلك الخطاب الذي يجازف بإمكانية وضوحه حينما يستدعي الرموز القرآنية لتستوطن خلاله فاتحة عوالم لا متناهية من نوافذ تأويلية، وما دام الحال هذا فلنا أن نستشكل عن طبيعة الكلمة التي تلقاها الإنسان الأول، هل هي اللغة كما نفهمها اليوم؟ أم إنها الكلمة التي ميزت الإنسان القرآني عن غيره من الموجودات في سياق الجرأة على تحمل مسؤوليتها (الكلمة)؟ وذلك من خلال ما حكاه النص القرآني: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾** سورة الأحزاب، آية 72، فيتقابل مفهوم الأمانة مع مفهوم الكلمة في إطار المزايا التي خص بها الإنسان في إنسانيته، فتكون اللغة بهذا المعنى هي الأمانة التي أخفاها الله عند الإنسان وعجزت باقي الكائنات عن تحمل مسؤوليتها، بل وحتى في قصة التوبة على شخصية آدم القرآنية تحضر الكلمة في صيغة الجمع وبواسطة التلقي وذلك في الآية السابقة **﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾** وإن تجاوزنا في هذا الصدد

القراءة الشرعية للتوبة لناخذها بمفهومها اللغوي وهو الرجوع، ثم لا نتحرج باستبدال التلقي بالأخذ والكلمات بالوجود، وأدم بالإنسان والرب بالحقيقة بهذا الشكل من التقابل:

تلقى	_____	أخذ
آدم	_____	الإنسان
من ربه	_____	من حقيقته
كلمات	_____	الوجود
فتاب عليه	_____	فرجع عليه (رجع عليها)

عندها تصبح من مفاهيم الكلمة وسيلة رجوع الإنسان نحو حقيقته إذا هو أخذها (أي الكلمة) من حقيقته كوجود، وهذا لا يستغرب حينما نصادف ابن عربي كيف يفهم التلقي العرفاني بأنه أخذ العلوم الذوقية عن التجلي الإلهي يقول ابن عربي: "يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده ... وأما كيفية الإلقاء فموقوفة على الذوق، وهو الحال ولكن أعلمك أنه بالمناسبة لا بد أن يكون قلب الملقى إليه مستعدا لما يلقي إليه، ولولاه ما كان القبول وليس الاستعداد في القبول وإنما ذلك اختصاص إلهي".¹ وكذلك هي الكلمة إذا أخذها الإنسان من مصدرها الرباني، رجعت به نحو حقيقته، وما التوبة إلا رجوع إلى الحقيقة الأولى التي منها أتى الإنسان؛ أي "رجوع بالوجود إلى الحق في كل حال"² على حد تعبير ابن عربي نفسه.

وبعدما تصدرت الكلمة والإنسانية عنوان الكلام عن حقيقة الوجود كما يراها ابن عربي ها هو يفصل برمزية أقل إجمالاً رؤيته الصوفية للحقائق الإلهية، فحين يقول بأن "الحق شاء من حيث أسماؤه الحسنى أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله"، والأسماء جزء من اللغة، بدليل أن النص القرآني يناقش حق التسمية في جو الجدل الكلامي عن الحقيقة، يقول الله تعالى: ﴿أتجادلونني في أسماء سميتوها﴾

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2) 2006، ج4، مج4، ص296، 297

² سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص241

سورة الأعراف، آية 71، وبذلك لا يستتف من تنشيط دلالة التسمية في ميدان الجدل حول مدى امتلاك الحق في التسمية؛ وهذا نستنبط منه فقط كون الأسماء لغة حتى ببعض جوانبها في النص المتفق عليه على الأقل من طرف جمهور الخطاب الصوفي، ومن ثم يكون المعنى أن الحقيقة شاءت أن تُسمع كلماتها أو بالأحرى أن يُوجد من يسمع تلك الكلمة، أو أنها أي الحقيقة شاءت أن ترى نفسها في الكلمة، وهذه الكلمة كما سيأتي هي الإنسان الكامل وبهذا تكون الإحالة على الإنسانية هي إحالة على الكلمة والعكس صحيح؛ لأن مزية التكلم هي ألصق مكونات الإنسان به.

ضمن أفق تأويل مغرق في العرفانية يتناول ابن عربي مفهوم الأسماء الحسنى التي هي عنده الكلمات الإلهية، وتارة أخرى هي عنده عبارة عن الحقائق، وغيرها من الدلالات الخاصة بمعجمه الصوفي؛ نجده في قوله: "فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود"،¹ يعبر عن الوجود الإنساني بالنشأة الإنسانية وذلك في مقام إبراز دلالة الكلمة بما هي صادرة عن الحقيقة المطلقة، والتي عبر عنها بالصورة الإلهية، وهو لا يقصد بوصفها أنها محيطة إلا دلالة تجليها بكل كلماتها على قابلية الإنسان؛ تحت عنوان "وعلم آدم الأسماء كلها"، فهذه الكلية يقرأها ابن عربي في سياق تأهيل الإنسانية لأن توجد فيها معاني تلك الأسماء الإلهية على سبيل التحقق بها، وبلغة ابن عربي هو حيازة الإنسان رتبة الإحاطة وجمع الوجود بها، وهذا التناول ينبهنا من جهة أخرى إلى أن الإنسان اختارته الحقيقة المطلقة لتظهر فيه لغتها أو كلمتها ومن ثم ليتجلى فيه وجودها.

ويأبى خطاب ابن عربي برمزيته أن يسمح لنا بالتفكير فيه دونما تخصيص الإنسانية بحقها في أن تكون ممتلئة للغة الحقيقة كلها؛ وذلك حين يسلب النشأة الملائكية الاتساع لتحمل كلمات الله المعبر عنها بالأسماء: "ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصها وسبحت الحق بها وقدمته وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها... وعند آدم من

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص36

الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة تقف عليها"¹ إذا هذا تجاوز شاسع لدلالة الأسماء المتداولة في المنظومة التفسيرية المعنية بالظاهر، إن ابن عربي هنا يصر على أن ن فكر معه في السؤال عن اللغة التي أعطاها المطلق للإنسان كاملة بينما أعطى للملائكة قسطا منها وأخفى عنها الباقي، وإذا كان الأمر كذلك أصبحت النشأة الملائكية تمتلك فرصة أقل في الوجود من النشأة الإنسانية.

ابتداء مما سبق يمكن العودة إلى اعتبار ماهية الكلمة هي في بعض جوانبها حسب ابن عربي تصير منح فرصة لتقديس الذات الإلهية بشكل أجمع وأجمل؛ إن تحصيل لغة (كلمة) أكثر وأجمل هو فرصة للثناء على الحقيقة المطلقة بمستوى أجمل وكمية أكبر، كما أنها مسافة أكبر للكلام مع الحقيقة المطلقة على نحو يشبه ما يقع بين المحبوب والمحب من كلام الحب الجميل، وهنا يفتح علينا مقام المحبة النقاش مع الكلمة؛ فالحب أيضا نوع من الكلام تفرضه ثنائية الكتم والبوح وهو ما سنأتي على بعضه في سياق الحديث عن الصمت المطلق في مقابل الكلام المطلق؛ لنقول أن من يتميز في نشأته باحتواء أكبر عدد من الكلمات هو من يستطيع أن يحب محبوبه بألوان متنوعة من الحب، وبدرجة أشد من الذي ليس لديه كلمات كثيرة، فمن يحسن أن يتكلم مع الحقيقة يحسن بطبيعة الحال أن يحبها بشكل جميل أكثر من غيره حسب ما يحمله رمز الكلمة عند ابن عربي.

وما أطف شفافية الرمز الصوفي حينما يصير مانعا من الإمساك بالدلالة المقصودة وفي الآن نفسه وجود بها على استحياء من التفسير وطلبا للتأويل؛ وكأن هذا الأخير فرصة للاستمرار في قبول القراءة والأول هو إجهاض لحركة نمو المعاني، وهذا ما نمهد به لمحاولة اختراق الدلالات المكثفة في مفاهيم الكلمة عند ابن عربي؛ حين يعرضها كمرآة نستطيع فيها رؤية الحقيقة فينا باعتبارنا كلمة إلهية في صيغة إنسانية، أو من الجهة المقابلة في تحول الكلمات الإنسانية إلى مرآة تعكس للحقيقة (الحضرة الإلهية) نفسها على حد قول ابن عربي: "فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها،"² بل وتكتسب الكلمة مفهوما جديدا داخل مصطلح الأسماء وهو أن تكون اللغة

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 37

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 47

رحمة بمن مُنح هذه اللغة، وأن تصبح أيضا سادنا يأتينا على يديه كل أنواع الوجود يقول ابن عربي: "وأما المنح الأسمائية فاعلم أن منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم وهي كلها... وهي عطاء إلهي فإن العطايا إلهية، لا يمكن إطلاق عطائه منه غير أن يكون على يد سادن من سدنة الأسماء؛"¹ أي أن الله حين تمت رحمته بالإنسانية كان مظهر ذلك هو أن يمنحهم الكلمة؛ أي أن يكون لهم لغة تمثل الوساطة والوسيلة التي من خلالها تتصل الوجودات، بل وينفي ابن عربي أي إمكانية لتحقيق أي مستوى من مستويات الوجود إلا في ظرف الكلمة؛ لأنها حسب ابن عربي يد الله التي تجود علينا بمختلف العطايا.

حين يتعرض خطاب ابن عربي للكلمة في معناها العرفاني فإنه لا ينتهي عند الوصول بها إلى دلالتها كرمز صوفي؛ بقدر ما هو خلخلة لإحالاتها المألوفة حتى تنزل إلينا في ميدان التفكير فيها كنزوع نحو إنسانية الإنسان، بل وليست فقط تحقيقا لتلك الإنسانية والآدمية والبشرية، وإنما تحقيقها بمستوى كامل؛ لأنه "إذا كانت اللغة هي التي تجعلنا بشرا، فإنها هي التي تجعلنا بشرا متفوقين"² أو نصعد إليها لتفكر هي فينا باعتبارنا لا نوجد إلا فيها على حد ما يلزمنا به هيدغر في هذا المقام، ثم نرجع مع ابن عربي إلى تأكيده على عدم انتهاء الكلمات ووجوب أن تكون مطلقة، ولكن مع التنبيه على أن لها أمهات ترجع إليها وكأنها كلمات أتم وأكمل من غيرها ﴿وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته﴾ سورة الأنعام، آية، 137.

كأن تكون تلك الكلمات التامة هي الرسل والأنبياء والأولياء الكمل الذين تحققت فيهم كل معاني الإنسانية حسب ابن عربي لهذا يقول: "وأسماء الله وإن كانت لا تتناهي لأنها تُعلم بما يكون عنها وما يكون عنها غير متناه، وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء"³ من خلال هذا النص يمكن أن نجازف بفهم اللغة صوفيا على أنها المطلق في بعض تجلياته كونها لا تتناهي، وأنها لا تتناهي إنما هو حكم يستخرج

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 49

² نيقولاس أوستلر، إميراطوريات الكلمة تاريخ للغات في العالم، ترجمة محمد توفيق البجيرمي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط (1) 2011، ص 20

³ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 50

بالنظر إلى آثار اللغة (الكلمة) غير المتناهية، ونقصد بأثر الكلمة تلك الوجودات المختلفة التي يمكن أن تحتضنها هيولى اللغة بمعناها المجرد لا البنية.

وبالنسبة إلى ما يمكن أن يُقرأ ضمن التفكير التأويلي في استعادة وجود معنى الإنسانية القابع بين تعدد مظاهر العالم، وبين كثرة الأسماء الإلهية أو الكلمات الإيجابية لمسمى الله، وذلك لِيُفهم به دلالات العقل العرفاني التي تُرصد في إطار علاقة الإنسان بالكلمة؛ فإن ابن عربي يعلنها قائلاً: **"فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم"**¹ وهذا استبعاد لاحتمال تحقق الإنسان بأن يوجد في كيان الحقيقة التي منها صدر؛ إذا هو اختار أن يكون مع الكلام بمعناه التكاثري (حضرة الفرق والتفصيل) وهو ما عبر عنه ابن عربي بالوقوف مع الكثرة، بينما كان الأولى به لتحقيق وجوده الأعمق والأقصى هو أن يسعى إلى أن يوجد بجانب المتكلم (حضرة الجمع والإجمال)؛ أي أن يكون له وجود إلهي يفنيه عن كونه بشرا.

وفي موضع آخر تصبح الكلمات لها دلالة النسب؛ أي أنها تضمن امتداد نسب معنوي بين حضرة الله وبين العالم كله، يقول ابن عربي: **"فلما أوجد الصور في النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صح النسب الإلهي للعالم"**² والإنسان بما أنه من العالم بل هو أشرف عالم وُجد، لزم من ذلك أن النسب الذي يصله بالحقيقة المطلقة هو تلك اللغة (الكلمات) وهذا يبرز كم تستطيع اللغة أن تستوعب من إنسانيته، فإن اللغة بهذا ستكون المساحة الأوسع لاستيطان الكمية الأكبر من الإنسانية في وجود الإنسان؛ وهذا لأنها النسب الوحيد الذي يجعله ابنا معنويا للحقيقة المطلقة حسب ابن عربي، وعليه يجوز لنا أن نفهم هذه العلاقة هكذا: اللغة (الكلمة) تسمح للإنسان أن يوجد بشكل مطلق في إنسانيته من خلال نسبة كلمة إيجاده إلى من قالها وهو الله المطلق حقيقة.

وفي مقام آخر نرى ابن عربي في سياق التنبيه على أزلية الكلمة يلمح إلى حتمية أسبقية إنسانية الإنسان على وجوده كإنسان يحي الحياة الطبيعية الحيوانية؛ ونقصد به ذلك الوعي بالإنسانية كمعنى مجرد لا أنها وجود مجسد في الأعيان المشخصة لأفراد مسمى الإنسان،

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 90

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 99

وهذا نجده في كلامه عن مفهوم فردية الرقم ثلاثة عرفانيا يقول: "قال تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون، فهذه ذات ذات إرادة وقول، فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما؛ ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء، ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء"¹ ولا بأس هنا من الإشارة إلى معنى هذا النص مجملا ثم نحاول قراءته تفصيلا، وذلك أن ابن عربي يقسم فهم ماهية الوجود مطلقا من خلال التأكيد على ثلاث مفردات هي: متكلم (ذات ذات إرادة وقول) وهو الله الموجد، ثم ثانيا فعل كلام (إرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص) وهو حركة من العدم نحو الإيجاد، ثم ثالثا كلمة تم قولها (كن لذلك الشيء ما كان) وهي موجود تم تحريكه من عدميته إلى وجوديته.

وبعد أن توضح ما ذكرناه مجملا نقول أن فحوى هذا النص تفكير إشاري في الصيغة التي يمكن أن تكون عليها الموجودات قبل أن يتحدد وجودها ضمن أبعاد الزمان والمكان والمادة؛ أي أن هناك شيء معين يوجد بنوع ما من الوجود المعنوي، ثم حين يريد الله إيجاده يوجه إليه خطاب "كن" فيستطيع حينها أن يكون، أما قبل ذلك فهو مجرد إمكانية واحتمال قد يوجد أو لا يوجد، أو بعبارة أخرى إنه كان مستهلك في سعة علم الله المطلق ثم أمره الله أن يخرج من كونه معلوما ممكن الوجود إلى كونه عينا تحقق وجودها، ومن هنا تكون إنسانية الإنسان قد مرت بثلاث مراحل وجودية هي:

1- وجود الإنسانية بصيغة المعلوم في حضرة علم الله (المتكلم).

2- وجود الإنسانية بصيغة التحرك من حالة هلاك شبيهة بالمعلومات في العلم إلى حالة الوجود العياني، وهي مرحلة برزخية توسطية تحويلية.

3- وجود الإنسانية بصيغة الوجود العياني المجسد في شخص زيد أو عمرو.

وانطلاقا من هذا العرض لحركة وجود المعاني نفهم بأن الإنسانية عند ابن عربي توجد سابقة لوجود الإنسان، وهذه رؤية صوفية مغرقة جدا في إعطاء قيمة الإنسانية في تصور

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص103

يطفح بالقداسة التي تضيفها مكانة الكلمة عليها، وكون هذا المفهوم الخاص بقدسية الكلمة هو قرآني بالدرجة الأولى صار المساس بالكلمة هو مساس بالوجود كله سواء كان إنسانيا أو غير إنساني، وبنفس الصيغة اللفظية في ثلاث مواضع من القرآن يقول الله تعالى: ﴿يحرّفون الكلم عن مواضعه﴾ سورة النساء، آية 46، ﴿يحرّفون الكلم عن مواضعه﴾ سورة المائدة، آية 41.

﴿يحرّفون الكلم من بعد مواضعه﴾ سورة المائدة، آية 41.

وبما أننا نفكر مع ابن عربي حامل لواء التأويل الصوفي نجدنا في حاجة للابتعاد قليلا عن التناول السطحي للمفاهيم القرآنية، وقد سبق الكلام عن دلالة الكلمات على الوجود والعلاقة بينهما؛ لنركز على فهم هذا التحريف بأنه تشويه لوجود الأشياء على حقيقتها؛ فالذين يحرفون الكلم عن مواضعه كأنهم يحرفون وجود الأشياء في المواضع التي تمثل كيانا لوجودها.

وبعبارة أدق إنها جريمة زحزحة وجود الأشياء عن أن توجد في وجودها الأصلي ثم الرمي بها لتوجد في وجود غير أصلي يختاره لها المحرف، وهذا ينسحب على الإنسانية باعتبارها من جنس (الكلم) عرفانيا بطبيعة الحال، فيصير تحريف الكلم عن مواضعه هو منح وجود آخر للموجودات لم تكن عليه من قبل، وقد يكون هذا الوجود الجديد جميلا أو غير جميل، وبما أن الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله هو صاحب القرآن أصبح هو ذلك الإنسان الذي يحمي الموجودات كلها من أن تفقد وجودها الجميل في مقابل المجرمين الذي يحاولون سلب ذلك النوع من الوجود الجميل واستبداله بوجود قبيح عن طريق تحريف الكلم عن مواضعه، وتدخل الإنسانية تحت هذا المعنى وهو أن الإنسان القرآني يسعى للحفاظ على وجود الإنسانية في موضعها الجميل؛ لأن مواضع الكلم هنا هي وجوداته إذ أن سؤالك عن شيء ما أين يوجد؟ يحتمل بطبيعته الجواب التالي: يوجد في موضع كذا، فالموضع هو أين يوجد الشيء؛ أي هو أينية الشيء ومن هنا فإن لكل كلم (موجود) موضع (أينية) يجب عدم تحريفها.

كما أن فلسفة ابن عربي في علاقة الدال بالمدلول تصل حد محو كل المعالم المميزة لكل منهما بل وحتى الملامح المشتركة بينهما؛ إنه يفني وجود الدال عن نفسه ليبقى بالمدلول ويرى أن المدلول يحل بكل حقائقه في الدال؛ نعم إنه الحب مرة أخرى يخترق النقاش حول صلة الاسم بالمسمى بلغة العرفان الغزلية وذلك حين يقول بكل جرأة أن "الأسماء الإلهية عين المسمى وليس إلا هو، وأنها طالبة ما تعطيه الحقائق، وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم، فالألوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب المربوب"¹، وهو بهذا التفكير يذيب كل الاعتبارات بين حقيقة الاسم وحقيقة المسمى، وهذا ليس بغريب مادام يرى الكلمة وجودا والوجود يحدث في الكلمة، فالاسم (كلمة) إنسان عاشق والمسمى إله معشوق والعلاقة بينهما عشقية، وهذا دعوة إلى الوقوف على معنى توحد الوجود بين الكلمة وما تدل عليه الكلمة، فاللفظ عين المعنى والمعنى عين اللفظ إذ لا يُتصور أحدهما في غير احتواء الآخر فلا يمكن لأحدهما أن يوجد إلا في الآخر؛ لهذا يفشل الإنسان دائما في أن يتخلص من حقيقة الإنسانية ولو خالف معانيها العرضية بأن يصدر عنه ما يخالفها في حقيقتها.

إن ابن عربي يولي استعمالا أكبر لرمز الكلمة في كل مؤلفاته خاصة في كتاب "فصوص الحكم" حيث نجد موضوعاته وعناوين فصوله تزخر بتصاحب رمز الكلمة ورمز الإنسان النبي (الإنسان المتميز)، وبغض النظر عن قداسة الكلمة في الفكر العرفاني ودلالاتها على الاسم الإلهي؛ فإن هذا المزج الرمزي ينبثق أيضا من صلة بديهية بين أهمية خاصية اللغة على مستوى التركيبة الإنسانية وبين قيمة الإنسان حين يصل إلى الحقيقة العظمى، ويصبح ممن تلقى معارفه وسلوكاته (التخلق) ولغته من تلك المصادر العليا الباطنة؛ حيث تتحد عوالم الإنسان بتجليات الوجود من خلال شمولية الروح؛ إذ "الروح هي المحيطة بالوجود لأنها لشدة تجردها تقدر على تجاوز الملموس الأقرب إلى الفضاء الأبعد"² وابن عربي كعادته لا يطرح أفكاره ومعتقداته وقيمه الفلسفية طرحا مباشرا؛ بل يلبسها ثوبا رمزيا

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص107

² هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت لبنان، ط(1) 1997،

سميكا يصعب تعريتها منه دون الوقوف على خلفيته العرفانية، واستقراء تجربته الروحية العميقة، واستحضار أهم نظرياته الفكرية اتجاه الكون والإنسان والإله والوجود بكل مراتبه، فنراه في أول كلامه في مقدمة الكتاب يشير ابن عربي إلى الدلالة القطبية لرمز الكلمة بأنها تصلح لأن تكون علامة تحيط بالكثير من المعاني التي تشكل كيان الإنسان، وليس أي إنسان هنا بل هو الإنسان في أكمل مظاهره وهو قوله: "الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم..."¹

فهنا تتجلى الإشارة في تصويره الكلم على أنه يملك قلبا والقلب للإنسان، وهو يجعل من الكلمة مستعدة لقبول وتلقي الحكمة التي تنزل إليه من حضرة الله، ولا يخفى أن المرموز له هنا هم الأنبياء عليهم السلام، ويمكن قراءة هذا الرمز من خلال تلك العلاقة الوطيدة بين اللغة والفكر، فالكلام ممارسة لغوية يحضر فيها العقل بوظائفه الفكرية، والعقل ميزة الإنسان فكأن استحضار رمز الكلمة هو استحضار للعقل فتصبح الكلمة رمزا إلى الإنسان من جهة، ومن جهة أخرى تكون لها رمزية إلى أعظم خاصية فيه وهي العقل، والتعقل للمعاني هو من مقتضيات الحكمة وربما هذا الذي نفسر به جانباً من جوانب بناء كل الكتاب على هذه الثنائية (الحكمة / الكلمة) ويكون كله على هذا النحو: فص حكمة كذا تقابله كلمة إنسانية مقدسة كذا (وضع اسم من أسماء الأنبياء عليهم السلام) مثل قوله: فص حكمة فردية في كلمة محمدية.

الكلمة بما هي جزء من اللغة واللغة كيان وصفة إنسانية من هاهنا يمكن الربط بين النزعة الإنسانية والرمز في كتاب الفصوص؛ لأن ابن عربي اعتمد مصطلح الكلمة كرمز يحيل على الكثير من الدلالات فالكلمة في سياق الاستخدام الصوفي قد تقترن بحضور قيمة كلمة التوحيد: (لا إله إلا الله) باعتبارها الدالة على مفهوم التوحيد الذي يعتبره الصوفي من الغايات الكبرى لسلكه، وإن كان التوحيد عندهم لا يعني أبداً الاقتصار على التلفظ اللساني بهذه الكلمة، بل يقتضي التحقق الجناني (القلبي) بحقيقتها خاصة ونحن نتناول هذه المعاني في خطاب ابن عربي، ولا يخفى أنه الشائع بكونه المؤسس لنظرية وحدة الوجود.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص33

أما إن حاولنا التماس مرتبط الصلة بين المنزح الإنساني وبين ما ذكرناه من معاني الوحدة والتوحيد المكنون في كلمة التوحيد؛ فلا بد من الإشارة إلى توحيد الكائن الإنساني بأنه الخليفة على هذا العالم فهو متفرد بذلك، وأيضا معنى الواحد الذي لا يشاركه ثان في أنه عاقل و ذو نفخة إلهية **«ونفخت فيه من روحي»** سورة ص، آية 72، ولم يذكر هذا في غيره، أيضا كونه المخلوق الوحيد الذي علمه الله الأسماء كلها، ولك أن تتحسس تلك العلاقة بين دلالة الاسم ودلالة الكلمة، أيضا الكلمة من حيث أنها رمز إلى معنى معين تكون علامة تحيل لشيء ما؛ أقصد بذلك أن الكلام كله موضوع كرموز يستدل بها على معاني أشياء بعينها، ويلتقي هذا مع معنى كون الإنسان يرمز ويدل على الله من باب أنه أفضل خلقه، والمخلوقات تدل على خالقها وأيضا من حيث أنه خليفة له، والخليفة دال على وجود من استخلفه، وهنا لابد من التأكيد على قاعدة مهمة تخص الكلام عن الإنسان عند الصوفية خاصة عند ابن عربي، وهي أن الخطاب الصوفي حين يركز على الإنسان وعلى الإنسانية فهو يدندن حول من يعتبره الإنسان الكامل؛ وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وآله فكأنه كلام عام على الإنسانية يتضمن إحالة خاصة على إنسان ما بعينه، قد استكمل كل معاني الإنسانية فبذلك هيمن عليها فصار أنموذجا (المثال الأعلى) لها، وفي الآن نفسه هو كلام خاص بحق إنسان واحد يمكن تعميمه على كل الإنسانية من حيث كونه الأنموذج الأكمل.

أيضا الخطاب الصوفي حينما يتناول رمزية الكلمة فإنه لا يترك استدعاء قدسية كلمة "كن" بتاريخيتها المسيحية، أو بقدما الأزلي الإلهي أو بسياقها القرآني، كل ذلك وأكثر تحدثه كلمة "كن" في خطاب ابن عربي الذي يقول: **"فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد فإنها عن "كن" و"كن" كلمة الله،"**¹ ومعنى هذا الكلام هو الاتساع الرمزي لعالمية هذا الخطاب حتى يصبح مشتملا لخطاب غيره إضافة لما عنده هو من رؤية، فالفكر المسيحي ينطلق من عقيدة المقدس الذي كانت بدايته كلمة "كن" وهو نبي الله عيسى وروحه عليه السلام، الذي هو كلمة الله ثم البعد الأزلي السرمدي الذي أساسه أن كلمة كن قالها الله والله قديم أزلي سرمدي إذا فكلمته كذلك، وأما سياقها القرآني فهو اعتبارها كلمة الخلق التي تدل على قدرة الله، مع عدم إغفال أن القرآن أيضا اهتم بها من الجهتين أي كونها كلمة

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص131

الأزل، وكونها أيضا كلمة الله للسيدة مريم عليها السلام قال الله: ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ سورة النساء آية 171، وبمثل هذه الشبكة من الوشائج النصية التي تنسجها رمزية ابن عربي في خطابه؛ نرى ذلك الانفتاح على الآخر المخالف وكيف يصبح هذا الأخير بثقافته ونصوصه المقدسة أيقونة رمزية توسع من إنسانية الخطاب الصوفي، وذلك من دون إذابة كل الحدود المميزة لأصالة هذا عن استضافية ذاك، أي استضافة قدسية الكلمة في لباسها المسيحي لا يعني الاحتياج المعرفي واللغوي لذلك المستضاف بقدر ما هو الاهتمام الفني الجمالي بالرمزية المسيحية، وكيف تلتقي مع الخطاب الأكبر في نقطة قدسية الكلمة؛ ضمن سياق معين استدعته شعرية النص من جهة، وإنسانيته من جهة أخرى، وهذا في حد ذاته احتواء إنساني عالمي.

إنه بقدر ما تتوسع طبيعة أي خطاب يكون أشد استقطاب لتقاطع نصوص من ثقافات شتى وآداب مختلفة، وفي المقابل يصبح كل خطاب كثيف التراكمات النصية أوسع عالمية، والنزعة نحو الإنسانية هي بمعانيها الكبرى القفز بالخطاب من سياق "نحن" الخاصة بثقافة منتج الخطاب إلى "أنا" العالمية في وجود كل فرد من أفراد هذا الإنسان، وهذه الرؤية سواء كان الخطاب أدبيا رمزيا أو كان خطابا فلسفيا أو كان مزجا بينهما، ووفق هذا التفكير نقرأ رمز الكلمة العيسوية الحاضرة في نصوص ابن عربي الذي يقول: "وكان جبرائيل ناقلا كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لأمه"¹ وهذا كما أسلفنا ليس خاصا بالنص الإنجيلي فقط بل هو أيضا ما يقرره الخطاب القرآني الذي يقول: ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم﴾ سورة آل عمران 45، ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ سورة آل عمران، آية 59.

إن التساؤل عن المعية المستمرة بين عيسى الإنسان الكامل في وقته وبين الكلمة التي بقيت قرينة بهذه الشخصية النبوية يؤدي إلى ضرورة الوقوف على علاقتهم عرفانيا؛ فابن عربي يجعل الغريب يتمثل في نوع الوساطة التي تمت بين المتكلم المطلق (الله) وبين محل استقبال (تلقي) الكلمة وهو مريم عليها السلام؛ أي أن المتميز في وجود النبي عيسى عليه

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 128

السلام عن كلمة "كن" هو أن ذلك تم عن طريق وجود ملائكي اسمه جبريل عليه السلام، ويجب أن نؤكد على أن هذا يمكننا من فهم تلك الشفافية الدلالية بين مفهوم الإنسان الكلمة (المسيح) وبين فلسفة النزوع إلى الوجود في إنسانيتنا؛ فابن عربي لا يناقش الجانب الملائكي في هذه الشخصيات بقدر ما هو الثقات عميق نحو ارتباط الكلمة المقدسة بتكوين إنسان لا يمكن له إلا أن يكون متميزا (النبوة).

والسؤال السابق ما هو إلا بوابة الاستفهام عن علاقة النزعة الإنسانية في نموذجها الأكمل بالكلمة؛ في خطاب ابن عربي الذي لا يتوقف عن التفكير من خلال الإنسان حتى في مقام الكلام عن حضرة الله يقول في هذا الصدد:

"وأما قولنا أو بصورته أعني صورة العالم؛ فأعني به الأسماء الحسنى والصفات العلى التي تسمى الحق بها واتصف بها، فما وصل إلينا من اسم يُسمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم، فما دبر العالم إلا بصورة العالم. ولذلك قال في آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية؛ التي هي الذات والصفات والأفعال: (إن الله خلق آدم على صورته) وليست صورته سوى الحضرة الإلهية. فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل؛ جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل"¹

وهو هنا وإن لم يذكر من هو الإنسان الكامل باسمه إلا أنه أشار إليه في أكثر من موضع من الكتاب نفسه؛ ألا وهو النبي محمد صلى الله عليه و آله، حيث يراه ابن عربي مرآة استطاعت أن تعكس بشكل كامل حقائق أسماء الله وصفاته وشؤون ذاته على نحو لا يمكن أن يكون لغيره، وبهذه يكون هذا الإنسان الكامل هو الكلمة الأكمل والأتم والأجمل والأجمع التي قالها الله، وأن فيها تم اختزال كل الكلمات بلا استثناء وذلك في قوله: "فكان أدل دليل على ربه فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم،"² إذ أنه حسب ابن عربي كلمة الله التي عبرت عن إنسانية الإنسان في أكمل قابلية لتلقي التواصل مع الحقيقة المطلقة؛ فمن شأن التوازن التي تمتعت به أن تكون مثالا كاملا لكل ما هو إنساني

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم ص193

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص205

وإن ابن عربي بهذا النمط من التفكير في قداسة اللغة من حيث اختزالها في "الكلمة"؛ لا يمكن أن يبتعد عن اعتبار الكلمة الفضاء الوحيد؛ الذي يمكن أن نستضيف فيه وجود المعاني بكل أنواعها ولكن في نموذج الإنسان لا غير، ونحن هنا لا نقصد بأنواع الوجود الرؤية الفلسفية التي تقسمه إلى المطلق والنسبي، وإنما نحيل إلى تقسيمات الوجود التي تنص عليها عرفانيات ابن عربي في مختلف مؤلفاته؛ أي أن الكلمة بهذا المعنى في وسعها الاشتغال على حضرات الأسماء الجمالية والجلالية، ومراتب الوجود الكبرى كالجبروت والملكوت والملك والطبيعة والأرواح والعروش وغيرها من الانفصالات الوجودية، بل حتى مفهوم الأزل والحدوث والنشأة الإنسانية والديمومة والأبد لا يناقشها ابن عربي إلا بمسافة قريبة من حضور مفهوم الكلمة يقول واصفا الحقيقة المحمدية: "فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشوء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة"¹ فلسان الكلام عن هذه الحقيقة العظمى يبدأ بالإنسان بمعناه الجامع بين الإغراق في الأزلية السابقة وبين الحدوث بشكل غير منقطع، وينتهي إلى الكلمة التي تفصل وتميز بين الحقائق الإلهية والخلقية؛ لتعود (أي الكلمة) إلى نقطة البداية التي منها انطلقت؛ فتكون جامعة بين أطراف المعاني وفاصلة في نفس الوقت بين حدودها.

الوجود الإنساني في عوالم الحرف:

لا يمكن تناول رمز الكلمة ودلالته على الإنسانية في خطاب ابن عربي دون الوقوف على الحرف الذي منه تتشكل الكلمة؛ لأن الحرف هو أيضا ذو أبعاد رمزية في إشارته نحو الوجود الإنساني:

"فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه الله اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال، فقطعه عن العالم بذلك إخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم، وهي الدال والألف والواو وسمى الله محمدا عليه الصلاة والسلام بحروف الاتصال والانفصال، فوصله به وفصله عن العالم، فجمع له بين الحالتين في اسمه كما جمع لداود بين الحالتين من طريق المعنى، ولم يجعل ذلك في اسمه فكان ذلك اختصاصا لمحمد صلوات

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه ص36

الله عليهما؛ أعني التنبيه عليه باسمه، فتم له الأمر عليه الصلاة والسلام من جميع جهاته، وكذلك في اسمه أحمد فهذا من حكمة الله تعالى¹.

في هذا النص نستشف مدى ارتباط معنى وجود الإنسان بجانب بنية الاسم الذي له وما اسمه إلا مجموعة حروف، وهنا ابن عربي يصف انتظام حروف اسم إنسان (داود عليه السلام) على نحو معين أنه نعمة خصه الله بها، وأن تركيبية هذه الحروف تتعلق عن حقيقة تتعلق بصاحب هذا الاسم حيث أن حروف اسم داود المنفصلة عن بعضها (د، ا، و، د) كتابة ترمز إلى انفصال حقيقته الإنسانية؛ عن كل ما سوى الله، بينما على العكس من ذلك فيما يخص اسم الإنسان الكامل محمد عليه السلام، وأيضا اسمه الثاني أحمد عليه السلام التي يرى ابن عربي أنها جمعت بين الاتصال والانفصال فكانت تدل على كمال حقيقة إنسانيته.

عالج فكر ابن عربي من خلال خطابه الرمزي حقيقة الاستمرار في التواجد من خلال دلالة تكاثر الحروف ضمن الكلمات، فمعاناة فعل التكلم هو صورة لانطلاق حدث الإيجاد المنتج لأشخاص الكلمات، فيصير عندها كل خطاب هو انبثاقات لأكوان لغوية، تحافظ على استمرارية قبولها لتجدد القراءة من خلال آلية النكاح الدلالي واللفظي بين علاقات الحروف المتجاورة داخل حضرة الكلمة، والتي تعطي للكلمة بنية تنسج شبكة تتكفل بخلق المعنى في أجواء نظام الجملة، وهكذا الجملة تحافظ على امتداد الوجود داخل النص إلى ما لا نهاية من احتمالات التوسع اللغوي؛ لهذا لا تقف دلالة الحرف عند ابن عربي في أنه بنية صغيرة تتركب منها الكلمات، وإنما تتجاوز رمزية الحرف كل الأوصاف الصرفية والنحوية والبلاغية لتشير إلى فلسفة جدا خطيرة بالنسبة للفكر العرفاني؛ إنه معنى الخلود المتمرد على العدم فما إن يتم التكلم بحرف واحد حتى يكون ذلك بمثابة إيجاده بصفة ديمومية غير قابلة للفناء وحتى نقارب هذه الفكرة لا بأس بضرب مثال عنها:

حين قال الله كلمة "كن" أصبح لدينا ثلاثة حروف لا حرفين حسب ابن عربي؛ خاصة بالنظر إلى كتابة الكلمة؛ لأنه لا يغفل عن استتار الواو بين الكاف والنون لأن الأصل فيها هو (كون) ولكنها في صيغة الأمر تختفي الواو بين الحرفين، وليس هذا موضع الشاهد بقدر

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم ص150

ما هو الإشارة إلى أن تلك الحروف الثلاثة تعطي بدورها حروفاً أخرى غير متناهية تكون مكونة ضمنها؛ أي أن حرف الكاف هو (كاف، ألف، فاء) ثم هذه الحروف الثلاثة يعطي كل واحد منها ثلاثة حروف أخرى؛ أي تعطي أيضاً تسعة حروف هي (كاف، ألف، فاء/ألف، لام، فاء/فاء، ألف، همزة) وهكذا تستمر بلا حد تتوقف عنده، ثم قل نفس الشيء مع الواو والنون، وفي هذا السياق يمكن الاستعانة بالمفهوم القرآني الذي يضيف على كلمات الله صفة الإطلاق اللامتناهي يقول الله تعالى: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ سورة الكهف، آية 109، وقال تعالى: ﴿ولو أنما في الأرض من شجر أقلام والبحر يمده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾ سورة لقمان، آية 27.

فكما تكاثرت هذه الحروف في فضاء الصوت المنطوق هكذا تكاثر الوجود، حيث توالت عناصر الأكوام انطلاقاً من كلمة تتكون من حرفين بينهما حرف مخفي؛ وهو يرمز للحقيقة المحمدية التي تتبرز بين حضرة الحق وحضرة الخلق، وما يهنا هنا هو التأكيد على معنى خلود الكلمة التي سر وجودها هو الحرف؛ لأن الكلمة فقيرة إلى الحرف والحرف غني عن الكلمة، وذلك أنه لا يُتصور وجود كلمة بلا حرف بينما قد يوجد الحرف لوحده فهو يستغني في وجوده عن الكلمة، وفي ذلك رمزية إلى فقر الخلق للحق واستغناء الحق عن الخلق باعتبار أن المخلوقات هي كلمات الله، وحروفها هي تجليات الحقائق الإلهية اللامحدودة، أما الحقيقة المحمدية في هذا الموضع هي المعنى الذي يحجب للحرف أن يأخذ مكانه بجوار الحرف الذي يليه؛ إنها سر النظام اللغوي وهذا لأن ابن عربي وغيره من الصوفية دائماً ما يؤكدون على وجوب تموقع الحقيقة المحمدية بين المعاني المتقابلة كالميزان الذي يحفظ توازن الحقائق الإلهية مع الحقائق الكونية.

وإن كانت الكلمة أنقذت الممكنات من هوة العدم وتسببت في انتعاشها بالوجود فإن الكلمة ما هي إلا مجموعة من الحروف التحمت مع بعضها، وهذا حسب ابن عربي يدل على أن الحروف تحمل في ذاتها الوجود ولكن بصيغة جزئية أو لنقول بصيغة مبسطة غير معقدة

ومركبة، وإنما تساهم في إحداث الوجود بصورته المكتملة حين تتزاوج فيما بينها مكونة حدثا تكاثريا لأجساد الكلمات المركبة يقول ابن عربي:¹

"إن الحروف أئمة الألفاظ شهدت بذلك ألسن الحفاظ"

وبموضع آخر يقول:²

"ولولا الكلام لكنا اليوم في عدم ولم تكن ثم أحكام وأنباء"

فيه بدت صور الأشخاص بارزة معنى وحسا وذاك البدو إنشاء"

بل ويصل في رؤيته العرفانية للحروف حد اعتبارها أمة من الأمم التي لها عوالم خاصة بها، بل وتملك من المزايا الإنسانية أهمها وأخطرها؛ ألا وهي تعقل الخطاب والتأهل لتلقي التكليف الذي قد لا يتمتع به حتى الإنسان في بعض مراحل أو أحواله، يقول ابن عربي: **"اعلم وفقنا الله وإياكم أن الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون وفيهم رسل من جنسهم"**³ وهنا نتساءل هل يخاطب ابن عربي المتلقي الإنسان برمزية تحيله على اعتبار نفسه حرفا يشكل مساحة من وجود إنسانية الإنسان آخر ثم آخر وهكذا، فتكون الإنسانية كالنص الذي يحتوي جملا وكلمات من الحروف (الأشخاص) التي لا معنى لها إلا بالانخراط ضمن نظام معين من التجاور؛ الذي يشبه تجاور الإنسان مع أخيه الإنسان في نظام مبادئ الإنسانية المشتركة التي تجمعهم.

الصمت المطلق في مقابل الكلام المطلق:

مناقشة الكلمة ورمزيتها في خطاب ابن عربي على مستوى نصوص كتابه الفصوص يستدعي منا تسليط الاهتمام على ما يقابله وهو الصمت، وحين نقول أننا نقرأ النص

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1 مج 1، ص 85

² محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3 مج 3، ص 272

³ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1 مج 1، ص 96

الأكبري في موضوع الصمت فإننا لا نحتاج إلى التذكير بأن ذلك سيكون عرفانيا، فالصمت سيكون مطلقا مادام الكلام الذي في الجهة المقابل هو مطلق صدر عن حضرة الله المطلق.

وكثيرا ما طرح الإنسان التساؤلات عن كلام الله وصفته وهل هو مخلوق أم لا؟ وهل هو محدث أم أزلي؟ وغيرها من الإشكاليات التي ازدحمت بها مراحل المتكلمين سابقا ولاحقا، وهنا لا نعني بالكلام الدلالة على الكتب السماوية فقط وإنما نقصد أيضا الكلام بمعنى الإيجاد (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)، ولكن نجدنا لا نولي الاهتمام نفسه بما يقابل الكلام ألا وهو الصمت، من هنا نفكر مع نصوص ابن عربي في سؤال الصمت: هل المطلق كان صامتا قبل أن يتكلم؟ فإن كان كذلك فهل سبق صمته كلام؟ فإن كان كذلك هل سيصمت مرة أخرى بعد أن تكلم؟ وحين يصمت ماذا يمكن أن يحصل للكلمات التي قالها (الموجودات)؟ هل ستختفي (تفنى) في الصمت؟ أم أنها سوف توجد بحقيقة أخرى في مطلقية الصمت؟ ألا يمكن أن يكون ذلك الصمت هو كلام لم يجد سامعا(لمن الملك اليوم؟ الله الواحد القهار)، أجب المتكلم عن نفسه إذ لم يوجد السامع لكلامه)؟ ألا يجب أن يكون لكلام الله المطلق سامع؟ فإن كان موجودا فمن هو يا ترى؟ وإن لم يكن موجودا فهل هذا يعني أن الله وحده هو الموجود وغيره عدم؟

الله تكلم بالكلمات يعني أوجد الموجودات (متكلم + كلام + كلمات) في مقابل (موجد + وجود + موجودات) وفي مقابل (صامت + صمت + مصموت عنه) ألا يعني هذا أن صمته عن شيء يعني أن ذلك الشيء موجود بصيغة ما ولولا أنه موجود لما جاز أن يُصمت عنه!!! ثم ما هو ذلك المصموت عنه؟ هل هو المتكلم ذاته؟ هل هو حبيب المتكلم؟ "كنت كنزا مخفيا لم أعرف فأحببت أن أعرف"¹ ... هل هو كنزه هل هو سره؟ فانطلاقا من مفهومهم العرفاني: "كنت كنزا" نجد أنه تكلم لأنه أحب أن يعرف؟ وهذا يقود إلى التساؤل لماذا تكلم الله (التساؤل هنا عن معرفة الحكمة في ذلك التكلم)؟ وهل يجب أن لا يتوقف عن الكلام حتى لا يوصف بأنه نفذت كلماته؟ وهل تكلمت الحقيقة لتنفس عنها؟

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم ص195 (ذكره ابن عربي في الفصوص على أنه حديث نبوي، وهو غير موجود في كتب الحديث، وقيل عنه موضوع)

لما كان الخطاب الصوفي رمزي وجب على المتلقي له أن ينأى دائما عن سطحه للولوج إلى مناطقه الممنوعة عن الفهم الذي لا يتوسط بالتأويل العميق؛ فحين يتكلم ابن عربي عن كلام الله المطلق يستفز بالضرورة سؤالا عن حقيقة الصمت المطلق؛ أي ماذا كان يحصل قبل أن يجود الله علينا بكلماته التي نشلتنا من العدم وأقامتنا في دائرة الوجود، لهذا يصر على أن أي شيء إن فاز بفرصة الوجود استحال عليه أن يعود عدما لهذا يقول: "ولا يصح أن يصمت مطلقا أصلا ... فالصمت محال"¹ فعند ابن عربي إن كانت الموجودات انبعث وجودها منذ لحظة التكلم الأزلي للمطلق؛ فإن الصمت العرفاني يحيل إلى دلالة خطيرة، وهي الإطلاق المستحيل وصفه الذي يسبق بدأ الكلام بـ(كن) فحين يكون كلام الله هو الكلام المطلق؛ فإن الصمت الذي سبقه أشد إطلاقية منه إن صح التعبير، إننا لا نوجد إلا في كلامه وهذا يعني أننا لا بد أن لا نوجد في صمته.

وهنا يختفي عن انتباهنا سؤال ماهية الوجود الذي يريد أن لا يختفي حين يذكر الكلام باعتباره وجودا حقيقيا عند أهل العرفان، وهو أننا مادما كلمات الله التي نوجد فيها أليس من الأهمية بمكان أن نتساءل كيف نتوقف عن أن نكون تلك الكلمة، فلعل ذلك يتحقق حين يصبح بإمكانك أن تكون صمتا، ومعنى أن تكون صمتا هو أن لا تكون أصلا، ولكن قولنا (أن لا تكون أصلا) لا نقصد أن تنعدم عدما محضا، وإنما أن تنعدم بشريتك لتصبح الشيء الآخر والمعنى الخطير المكنون؛ أي أنك حين تضع حدا لاستمرارك في أن تكون، يعني أنك تريد أن تقول لنا أنني قررت أن أكون ذلك المتكلم الذي كان صامتا قبل أن أوجد أنا، وهذا المعنى في مجمله هو ما يسميه الصوفية بأسماء مختلفة كالانمحاق والمحو والفناء والهلاك في الذات.

ثم إن التفكير في رمزية الكلمة الإلهية التي يوليها ابن عربي اهتماما كبيرا في فصوصه من خلال السؤال عن المطلق هل كان صامتا قبل أن يتكلمنا كموجودات يأخذ بالحديث إلى الذات؛ أي الموضوع المحرم عنه عند الصوفية، وبطبيعة الحال يمكن أن نقول المصموت عنه؛ أي ذات الله في تفردا وصرفيتها وبحثيتها يقول ابن عربي: "فإن شئت قلت بمنع

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3 ص3، ص271

المعرفة في الخبر والعجز عن الوصول؛¹ أي أن الصوفي ينطلق في رحلته للرجوع من كونه كلمة إلى الحين الذي كان فيه صمتا من نقطة العجز؛ أي أنه يرحل إلى المعرفة بذاته التي هي صمت؛ من مسلمة هي أنه عاجز عن إدراك ذلك، فحين تريد إدراك معنى الصمت الذاتي المطلق فعليك أن تعجز أولا عن معرفته، وهذا يتضح من كلام أحد أكبر المنتميين لمدرسة ابن عربي العرفانية وهو الإمام عبد الكريم الجيلي الذي يقول في باب من أبواب كتابه المناظر الإلهية عنونه بـ: العجز عن درك الإدراك إدراك، يقول فيه:

"في هذا المنظر سئل الجنيد رضي الله عنه عن النهاية فقال: الرجوع إلى البداية، لأن العبد مخلوق من العدم، والعجز لاحق بالعدم فإذا رجع بعد تحصيله الكمالات الإلهية، إلى العجز والعدم فقد صار على طرف النهاية."² إذا حركة الوجود وسكون العدم هي دائرية تبدأ من نهاية أحدهما لتنتهي إلى بداية الآخر؛ فهكذا يمكن فهم السؤال عن الكلام الذي يمكن أن يكون سبق الصمت الذي جاء بعده وجودنا ككلمات (موجودات)، وهذا يفسر لماذا يصف الصوفية نهاية طريقهم بمقام العجز عن الإدراك؛ لأن الإدراك لا يتم إلا خلال الكلام فإذا كان الصمت توقف الإدراك؛ لهذا قال ابن عربي عن الصمت: **"فالعبد صامت بذاته متكلم بالعرض"**³ وهذا يعني كم أن العبد (الخلق) يعاني من العدم الذي أتاه من كونه صامت بالذات متكلم بالعرض حسب ابن عربي، وعليه فإن الأسئلة التالية: (هل سيصمت المطلق مرة أخرى بعد أن تكلم؟ وحين يصمت ماذا يمكن أن يحصل للكلمات التي قالها (الموجودات)؟ هل ستختفي (تفنى) في الصمت؟ أم أنها سوف توجد بحقيقة أخرى في مطلقية الصمت؟) سوف يتم مناقشتها في إطار التشكيك في وجود المخلوقات أصلا؛ أي أن ابن عربي يثبت وجودا واحدا فقط وهو وجود الله، أما ما سواه فهو شبه موجود أو بالأحرى مازال لم يخرج من كونه عدما (صمتا) من نوع ما، وذلك لأن علاقة الوجود بالعدم ليست

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم ص205

² عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2) 2009 ص84

³ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3 مج3، ص271

قبلية أو بعدية وإنما آنية؛ ففي لحظة ظهور الوجود يكون العدم قد بطن فيه، وفي لحظة ظهور العدم يكون الوجود قد بطن فيه يقول ابن عربي:¹

"الله قال على لسان عبده فالصمت في الأكوان نعت لازم
ما ثم إلا من يكلم نفسه فهو السميع كلامه والعالم
وهو الوجود فليس إلا عينه هذا هو الحق الصريح الحاكم"

إن الصمت عن الإيجاد في مقابل الكلام عن العدم يصبح ذا دلالة على الحقيقة المطلقة التي لم تحدث شيئاً غير موجود؛ إذ أنها هي فقط الموجودة وهذا الذي يجعل الصمت له معنى الوجود المطلق يقول عبد الكريم الجيلي: "صور الموجودات لها معنى منسوب إلى الله تعالى وهو في نسبه إلى الحق منزه أن يكون حادثاً،"² ويقول أيضاً في منظر الإبهام: "ويطلعك على العلوم الدنية كحقائق العالم فتشهدا من الغيب الإلهي في الكينونة العلمية من حيث أعيانها الثابتة ثم تشهد طمسا... هو الحيرة الطارئة عليك من انبهام الأمر"³ بهذا يمكن فهم الصمت المطلق عند ابن عربي حين يصبح بإزاء نوع من الوجود الذاتي الذي إن ذاق الصوفي تجربة إدراك معناه دخل في معاناة الحيرة؛ إنها حيرة من مشاهدة انطماس الكلمة في حقيقة الصمت؛ والذي هو بعبارة أخرى صمت يتم فيه الكلام بين الحبيب وحبيبه؛ أي الحقيقة المحمدية التي يرى الصوفية بما فيهم ابن عربي أنها السامع الأول والوحيد لذلك النوع الخاص من الكلام الإلهي الذاتي، يقول ابن عربي عنه:

"وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون: فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب، وقد نبه رسول الله ﷺ على ذلك بقوله: (كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف) فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه فحركته من العدم إلى الوجود حب الموجد لذلك"⁴

¹ محي الدين ابن عربي، المرجع السابق، ص271

² عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية، ص69

³ عبد الكريم الجيلي، المرجع نفسه، ص40

⁴ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص194

إن ابن عربي يتبنى خطاباً ينطلق في فهم الصمت المطلق انطلاقاً من الحضرة التي لم يكن فيها أي حيثية أو اعتبار؛ بل هي ذات محضة ليس معها شيء، وهو السكون (الصمت) المعبر عنه بالكنزية والخفاء (كنت كنزاً مخفياً) وأنه لم ينل شرف تلقي الكلمة الأولى إلا الحقيقة التي انبعثت أولاً وهي الحقيقة المحمدية؛ ولهذا هي أيضاً ذلك الشيء الذي كان صمتاً ثم تحرك إلى حضرة صار فيها كلاماً، وما الكلام هنا إلا تلك الوساطة بين المكوّن والمكونات فإن ابن عربي يقول: "الكلام صفة مؤثرة نفسية رحمانية مشتقة من الكلم، وهو الجرح فلماذا قلنا مؤثرة كما أثر الكلم في جسم المجروح، فأول كلام شق أسمع الممكنات كلمة كن... فاعلم سر هذا واعلم هل أنت متكلم أو لا لفظ"¹ وهو ينبه لأهمية هذه الحقيقة بأن يستفز اهتمام المتلقي بنعتها بالسر الذي هو عند الصوفية غاية على المريد أن يفوز بها متى وجدها، ثم يزيد من حدة هذا التنبيه المعرفي حينما يوجه السؤال الذي من شأنه تحميس هذا المتلقي حتى يسعى لمعرفة حقيقته كإنسان هل هو متكلم (موجود) أو مجرد لافظ.

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3 مج3 ص272،273

خروج الذات من تابوتها (الإنسان الناجي)

أن يستعير خطاب ابن عربي التابوت كرمز عرفاني؛ فهذا يعني أنه سوف يأتي به مع ما يحمله هذا الرمز، من علائق دلالية تظل مرتبطة بسياقها القرآني؛ إذ المعنى يبقى متشبهاً في الرمز مهما تعددت التراكيب التي احتضنته؛ لأن هذا الرمز ورد في آيات قرآنية بمعانيه التي تحددت في قصة بني إسرائيل مع استرداد الملك؛ من خلال دلالة سكينه الرب والملك وبقية آل موسى وآل هارون وحمل الملائكة له وكونه آية، وكذلك قصة أم موسى عليهما السلام في رميه داخل النهر:

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ سورة البقرة، آية 248 .

﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدوُّ لِي وَعَدُوُّ لَهُ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ سورة طه آية 38-39.

وبما أن رمزية التابوت في خطاب ابن عربي لا تنفك عن المعنى الأصلي الذي لها في القرآن؛ فلا بد إذا من الانطلاق من هذا الأصل لأجل اختراق البناء الإشاري الذي أحكمه ابن عربي حول دلالة رمز التابوت.

فالتابوت قرآنيًا رمز يكتف تفاصيل قصة رجوع الملك الإسرائيلي إلى أهله، فهو آية الملك؛ أي علامة على تحقق الحلم الملكي على يد من أتى بالتابوت، ألا وهو طالوت والقصة مشهورة. وهنا إذا قاربنا الحكاية عرفانياً أحالت القارئ على قصة رجوع الروح الإنسانية إلى مملكتها التي هي الجسد، ولهذا رمز ابن عربي إلى جسد الإنسان بالتابوت كما سنرى، وكان الجسد علامة تدل على هيمنة الروح وملكها، مثل التابوت الذي كان علامة على تحقق الملك لأهله.

أما الدلالة الأخرى في سياق الآية نفسها هي دلالة السكينة من الرب؛ أي أن التابوت حمل معه إلى قلوب بني إسرائيل السكينة التي هي معنى روحي وشعوري ونفسي أكثر من كونها ذات معنى حسي، وهذا مشابه لما يعتقد بعض الصوفية فيما يخص العلاقة الوطيدة التي بين روح الإنسان وجسمه؛ حيث تجد ألما كبيرا عند الموت بسبب مفارقتها لشيء التحمت به مدة من الزمن؛ فكأن الروح سكنت إلى الجسم كما يسكن الزوج إلى زوجته؛ فالجسم محل سكينة وسكون للروح، بل والجسم مسكن (المنزل والدار) للروح تسكنه مثلما تسكن السكينة وسط تابوت بني إسرائيل.

أما البقية التي جاء ذكرها في القرآن على أنها احتواها التابوت فإنها نسبت إلى تركة آل موسى وآل هارون، ولو لاحظنا لبرهنة أن التابوت في النص القرآني اقترن ذكره بذكر النبي موسى عليه السلام فقط، ومن هنا لا نتعجب أن ابن عربي لم يستعر هذا الرمز إلا في كلامه ضمن الفص أو الكلمة الموسوية، ولو عدنا إلى فحوى القصة الواقعية كما قصها علينا القرآن الكريم لوجدنا نبي بني إسرائيل يدعوهم إلى التصديق بأهلية وأحقية طالوت بالملك، وأن العلامة على ذلك هو إتيان التابوت إلى بني إسرائيل محمولا من طرف الملائكة فيه سكينة من الرب وبقية آل موسى وآل هارون.

فهو تابوت يحمل شيئين: السكينة والبقية. أما السكينة فمفهومة ظاهرا، ولكن بقية آل موسى وآل هارون تفتح مجالا للتساؤل؛ خاصة ونحن أمام خطاب صوفي يؤمن كل الإيمان بسر البركة، الذي يسري من حقيقة الإنسان الكامل والنبي والولي إلى ما حوله من أشياء كان يستعملها (قميص يوسف، عصا موسى، سمكة الخضر...) فكأن البقية التي تركها آل موسى وآل هارون سوف يكون لها أثر البركة على استرداد ملك بني إسرائيل، ونحن هنا لسنا بصدد كلام عن هذا الموضوع إلا بالقدر الذي يسمح لنا من استشفاف الدلالة الرمزية؛ التي هي وجوب تمسك الروح الإنسانية بحبل نور النبوة حتى يتحقق ملكها الكمال بتابوتها الجسماني، كما تحقق ملك بني إسرائيل بتمسكهم ببقية آل موسى وآل هارون التي في التابوت.

وكون هذا التابوت محمولا من طرف الملائكة يشبه تماما ما يحدث للجسم الإنساني الذي تحميه الملائكة، كما قال تعالى: ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ سورة الرعد، آية 11. فجسم الإنسان محمول بحماية الملائكة له؛ مثلما تحمي الملائكة قدسية التابوت بحملها له.

أما السياق الرمزي للتابوت في قصة أم موسى مع ابنها فنراه أخذ بعد المغامرة في النص القرآني؛ حيث يوحى إلى أم الإنسان موسى أن تقذفه في تابوت وهو رضيع، ثم تلقي التابوت في الماء ليأخذه عدوه، ثم جاء سياق المحبة والصناعة على العين، ولكن ما يهمنا هو ما تعلق بهذا الرمز، مثل اعتباره حلا إلهيا لإنقاذ الإنسان الضعيف من مصير القتل، إنه بلاشك يحيلنا إلى قصة تنزل الروح من العالم العلوي إلى العالم السفلي في الجسم حسب ابن عربي، حيث تقذف الروح وسط الجسم (التابوت) حتى تتجو الروح اللطيفة (كلطافة الرضيع) وسط بحر العالم السفلي المحسوس الكثيف، فكما خاض النبي موسى عليه السلام مغامرته نحو المصير المجهول داخل تابوت الخشب؛ فكذلك تخوض الروح الإنسانية مغامرته الدنيوية وهي داخل تابوت الجسد الإنساني؛ نحو مصير متعلق إما بالسعادة أو الشقاء.

فكان التابوت إذا سببا في نجاة إنسانية الإنسان من الإعدام، باعتبار أن الإنسان الكامل (الرسول) عند ابن عربي هو من يمثل كل معنى للإنسانية في وقته، كما أنه لا يمكن لهذه الإنسانية الضعيفة أن تتحدى اليم؛ الذي هو كل خطر يهدد وجود إنسانية الإنسان؛ إلا من خلال قذفها وسط تابوت يحميها، فالتابوت سفينة وصول نحو النجاة، وهو أيضا هيكل يضمن حلول الروح ضمن عالم غريب عنها، وهو قصة مغامرة الروح العلوية في أرض الأجسام السفلية، وهو في نفس الوقت قدر يقود إلى لقاء العدو (عدو لي وعدو له).

في فصوص الحكم عند كلامه عن الكلمة الموسوية استخدم خطاب ابن عربي التابوت بكل ما تثقله من رمزية، وإن كان التابوت ذلك اللفظ الذي يذكر المتلقي بصندوق المتاع المصنوع من الخشب، أو ما يحوي جثث الموتى، فإن التابوت في نصوص ابن عربي لا يبتعد عن هذه المفاهيم، إلا ليعيد تنشيطها ضمن إطار يتجاوز نطاق التواضع المصطلحي

إلى بناء الدلالة الجديدة، والتابوت هنا أصبح أيقونة عرفانية وفلسفية خرجت عن المعنى اللغوي المألوف إلى الفضاء الرمزي منه، يقول ابن عربي: "وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم: فالتابوت ناسوته، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم؛ مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية، التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري"¹ يوازي ابن عربي بين دلالة التابوت ودلالة الناسوت في وصف (الكلمة الموسوية وحكمتها) حيث غالبا ما تتوظف كلمة الناسوت في النصوص الصوفية؛ لتدل على ما هو بشري في الإنسان، وأيضا كمرتبة وجودية تعلوها مرتبة الملكوت ومرتبة الجبروت ومرتبة اللاهوت، ولكن يزيد ابن عربي من تركيز الدلالة الرمزية لهذه الكلمة حيث اعتبر الناسوت تابوتا للإنسان؛ لأنه كالواسطة بين روح الإنسان وبين العالم الحسي المادي الكثيف، مثلما أن التابوت عبارة عن واسطة بين الماء وبين الرضيع المحمول وسط التابوت، فالتابوت سمح للرضيع أن يتواجد خلال الماء (اليم) بدون أن يهلك موتا، ثم جعل اليم رمزا إلى العالم الذي فيه معلومات ومدركات ومبصرات ومشمومات ومسموعات وملموسات، ولكن لا سبيل إلى التواصل المباشر معها إلا من خلال العقل والإدراك والعين المبصرة والأنف والأذن والكف، وهذي الأخيرة توجد كلها على مستوى جسم الإنسان لا روحه، ومن ثم فهي تابوته وناسوته الذي يضمن سفره خلال ذلك اليم.

ولما كان التابوت في خطاب ابن عربي يأخذ دلالات إشارية عديدة، فهو مرتبط كرمز بالإحالة على الجسم تارة، وعلى النفس الإنسانية تارة أخرى، وأحيانا الطبيعة وظاهر الإنسان وجانبه المادي فقط، ولكن يبقى دائما محافظا على معنى الاحتواء؛ إن التابوت صار يرمز إلى تلك الحدود التي تمنع نوعا من الوجود من التماهي في أنواع من الوجودات الأخرى، أما رمزيا فهو دلالة متميزة توقف مفهومها ما من الاختفاء في مفاهيم أخرى؛ لأن ابن عربي ميز بين تابوت رمزي، تنجو فيه دلالة الإنسانية من فقدان كنهها وسط دلالات

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 189.

الوجود الأخرى (الحيوانية، الملائكية، الجانية ...) وبين تابوت واقعي نجا فيه رضيع، ذات يوم من القتل. يقول ابن عربي:

"لقد حصلت النفس في هذا الجسم، وأمرت بالتصرف فيه وتدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلات، تتوصل بها إلى ما أراده الله منها في تدبير هذا التابوت؛ الذي فيه سكينة الرب."¹

يبدع ابن عربي هنا خطابا من مفاهيم شديدة التقارب من حيث إحالتها على معنى فاعلية الإنسان في ذاته من جهة، وفي كل ما هو خارج عن ذاته من جهة أخرى، وذلك حينما يؤكد معنى تصرف النفس الإنسانية في الجسم، فقله: (حصلت النفس في هذا الجسم) يدل على إيجاد النفس داخل الجسم الذي هو تابوت لها؛ لتدبره وتتحكم في حركته قيادة وسياسية له، كونه يتوفر على آلات تحقق بها النفس مرادها، وهنا ربما نتأول على سبيل الرمز قوله: (سكينة الرب) بأن النفس هي الساكنة التي أرسلها الرب لتسكن الجسم مثل قولك فلانة تسكن الأرض الفلانية.

التابوت يرمز أيضا إلى الغلاف الحسي الذي يحجب الروح عن ولوج الحضرة، والحيوانية التي تقف عائقا أمام التحقق بالمعارف اللدنية، وإن خروج الإنسان من تابوت بشريته، يأخذه نحو "الإقامة في الحضرة، وفهم أمثلة العالم وفك معمى الوجود، وكشف حقائق الموجودات، وقطع أوهام الزمان والمكان"² والصوفية تتفاوت تجاربهم في مدى الانسلاخ من تابوتيتهم، والفناء عنها، نحو الاتصال بنور الحقيقة التي في الإنسان، فترك النفس والارتحال نحو عوالم الروح؛ هو اختراق لقيود التابوت، "فينبغي أن يعلم الأقدام في فناء النفس متفاوتة تفاوتاً كلياً ... وذلك بطريق اندراج النهاية في البداية وبانعكاس أشعة أنوار الشيخ الكامل"³ في ذوات مردييه حتى يخلصهم من كثائف تابوتية بشريتهم.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 189

² عبد الحق ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2007، ص 91
³ محمد أمين الكردي، تهذيب المواهب السرمدية، دار حراء، دمشق سوريا، ط(1) 1996، ص 189

"فرمي به في اليم ليحصل بهذه القوى على فنون العلم. فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملك؛ فإنه لا يدبره إلا به، فأصبحه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت، في باب الإشارات والحكم. كذلك تدبير العالم فإنه ما دبره إلا به أو بصورته."¹

وحينما نرى ابن عربي يضيف دلالة الناسوتية؛ على التابوت الذي نجا فيه النبي موسى عليه السلام، فإنه يرمز بشكل أو بآخر إلى أن التابوت يصلح أن يشبه كل ما من شأنه أن يعرقل نشاط الروح، فالناسوت في الإنسان يقابل الجانب الروحاني أو اللاهوتي، وهذا يتأتى من خلال تجربة الذوق والقلب، لا بالتأمل العقلي فقط، والاستبطان الفكري، أو تجارب الوعي بالحياة والوحدة والكون؛ "لأن وعي وحدة الحياة يأتي تدريجيا ونتيجة لمحاكمات طويلة وتفكير مجهد أو لإلهام مفاجئ، ووعي وحدة الحياة يبدو للبعض وكأنه انكشاف للحقيقة يتأتى في أعقاب اكتساب الوعي الكوني"² بينما تجربة العرفان تنطلق من معاشة معنى الشيء والتماهي مع حقيقته، وليس إدراك ظاهره بالعقل فقط.

ينتقل إلى ابن عربي إلى توسيع رمزية التابوت أكثر إلى حد اعتباره رمزا إلى العالم كله، فهناك التابوت الذي هو جسم الإنسان الذي تسكنه الروح أو النفس، ثم التابوت الأكبر من ذلك وهو العالم كله والذي يسكنه الإنسان بكليته نفسا وجسما؛ أي أن هناك تابوت وسط تابوت، وضمن التابوت الأصغر توجد الروح، نعم إنه هوس الخطاب الصوفي بتقديس الروح والنفس وباطن الإنسان، وقوله: (فرمي به) تستدعي معنى القذف الذي جاء فيه النص القرآني وحيا إلى أم موسى (فاقذفيه في اليم) فهناك أيضا مستويات لهذا القذف والرمي؛ الذي هو حسي استعاره ابن عربي وجعله ذا دلالة معنوية، حيث قذفت الأم رضيعها في التابوت ثم قذفت التابوت في اليم، وكذلك الخالق قذف الروح في الجسم الإنساني، ثم قذف الإنسان (روحا + جسما) في هذا العالم الذي هو كاليم، وكل هذه المغامرة والرحلة حسب ابن عربي من أجل تحقيق المعرفة التي عبر عنها بقوله: (ليحصل

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص189.

² يوم. إيفانوف، الإنسان والروح، ترجمة عاطف أبو جمر، دار الطليعة الجديدة، دمشق سوريا، ط(1) 1995، ص18

بهذه القوى على فنون العلم) فرحلة الإنسان نحو المعرفة تطلبت قذفه مرتين وحبسه في تابوتين.

ثم يقول ابن عربي:

"فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت، وإلقاء التابوت في اليم صورة هلاك في الظاهر وفي الباطن كانت نجاة له من القتل، فحيي كما تحيا النفوس بالعلم من الجهل."¹

يقلب الفهم العرفاني للنصوص القرآنية الدلالات المألوفة رأساً على عقب، وذلك بمحاورة الزوايا غير المطروقة سابقاً في النص؛ حيث اعتبر ابن عربي أن ما هو ظاهر في صورة هلاك موسى كان باطنياً حقيقة لنجاته من الهلاك؛ وذلك ما يمكن أن يدفعنا إلى الافتراض بأنه لا يمكن أن نقرأ رمز التابوت إلا في نطاق سؤال مناسب عن نجاة الإنسان من جهله بحقيقة إنسانيته؛ التي توجب عليه الاستمرار في الإبحار طلباً للمعرفة وسط خوف من الوقوع في يد تهديد العدو القاتل؛ الذي هو الجهل بالنظر إلى المرموز له، وهو فرعون بالنظر إلى الرموز له، فبطريقة أو بأخرى يمكن اعتبار خطاب ابن عربي بأنه محاولة كتابة قصة نجاة موسى من فرعون ومن الغرق القرآنية؛ كتابة جديدة تتناسب وطبيعة القصص العرفاني الذي ينطلق من كل شيء للوصول إلى الإنسان.

ثم يقول مستعينا برمزية الاسم موسى في اللغة القبطية:

"ولما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة؛ سماه فرعون موسى: والمو هو الماء بالقبطية، والسا هو الشجر، فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجرة في اليم."²

من الأهمية بمكان أن نعرف أن السياق الذي أتى فيه ذكر رمز الاسم موسى كثيراً ما اقترن بالماء واليم والبحر المنشق، والعيون التي انبجست من الحجر والمرأتين اللتين سقى لهما من البئر، فالنص القرآني يؤكد هذه العلاقة بين شخصية الإنسان النبي موسى عليه

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 190

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 191

السلام وبين الماء، فكأنه دائما ما ينجو بالماء وينتصر به ويحقق به مأربه، لهذا نجد خطاب ابن عربي لم يهمل هذا الترابط الدلالي بين رمز موسى ورمزية الماء.

أما في قوله:

"ونجاه الله تعالى من غم التابوت، فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهي وإن لم يخرج عنها"¹

فقد تجاوز إلى وجه آخر من دلالة رمز التابوت؛ ألا وهي الغم وظلمة الطبيعة التي كان على موسى (الروح) أن يخرقها ولو باطنيا حتى يصل إلى العلم الإلهي، ومنه فإن الصوفي مطالب أن يسلك طريقة النبي موسى عليه السلام؛ في السعي لخرق حجب الجسم الظلمانية التي هي تابوته وصولا إلى المعرفة الإلهية التي ينشدها.

ونرى ابن عربي يقرن بين معنى الغم والتابوت، وهذا ليس بغريب عن مبدأ الصوفي الذي يأنف دائما من الضيق والحدود، سواء كانت حسية (الجسم، التابوت الخشبي...) أو معنوية (العقائد المقيدة، والمعرفة المحدودة...) فكل ما هو غير مطلق من شأنه أن يصيب الإنسان الصوفي بالغم.

ومثلما رأينا أن التابوت حمل دلالات متعددة في خطاب ابن عربي من دلالة المغامرة، وتحدي المجهول، ودلالة الجسمانية، ودلالة الوطن الذي نوجد فيه فجأة (الجسم أو الدنيا) كذلك هو يعبر بنحو من الإشارة عن قذف الإنسانية في الإنسان، كقذف الرضيع في التابوت؛ فهذا الإنسان يكون في جزء كبير من تكوينه كائنا حيوانيا ثم ينطلق في طريقه نحو تحقيق كماله الإنساني، وها هو ابن عربي يرسل رمزا آخرنا نحو بناء دلالة جديدة للتابوت، وهي سفينة الفقراء التي خرقها الخضر عليه السلام حتى لا يغضبها الملك الظالم، كما قصها القرآن الكريم، يقول:

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 193

"أراه أيضا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب. جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان في اليم مطبقا عليه، فظاهره هلاك وباطنه نجاة، وإنما فعلت به أمه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبورا وهي تنظر إليه."¹

لا تنفك ثنائية الظاهر والباطن من الحضور على مستوى خطاب ابن عربي الذي يلح علينا لتساءل: هل الخوف من المصير المتوقع ظاهريا دائما ما يسمح للنجاة الباطنة بالتجلي؟ فحينما خافت أم موسى غامرت به في اليم، وحينما خيف على سفينة المساكين من الغصب أقدم الخضر عليه السلام على خرقها، فأكد ابن عربي على التقابل بين التابوت والسفينة من خلال عامل الإنقاذ من الهلاك، ولكن في صورة الهلاك نفسه، إنه تناقض النص الصوفي الذي منطلقه تقابلات الأسماء الإلهية فيما بينها (الظاهر والباطن، الجميل والجليل، النافع والضار ...) هكذا يعلل فكر ابن عربي سر تجلي التناقض في مظاهر الكون، ولهذا نراه يفهم هلاك أهل السفينة بخرقها كان في الحقيقة نجاة من الهلاك، وكذلك النبي موسى عليه السلام رمي في اليم الذي هو هلاك له، فكان عين الهلاك هو عين النجاة.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 193

3) سفر الإنسان من الظاهر إلى الباطن

يعتبر السفر من الرموز التي تمثل دلالات عدة في النصوص العرفانية، وابن عربي ألف فيه كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، وخصص له سياقات رمزية في كتاباته كلها لها دلالة تتعلق بحركة القلب من معنى كوني إلى معنى إلهي، فالصوفي هو إنسان مسافر على الدوام؛ ليس لسفره نهاية سواء كان ذلك على مستوى الظاهر المحسوس أو على مستوى الباطن المعنوي، ولهذا نجد ما يسمى بالسياحة الروحية، وهي شكل من أشكال السفر تكون بنية طلب الحقيقة والتخلق بأخلاق الأنبياء، والابتعاد عن مظاهر رفاهية الدنيا والوحشة من البشر، والأنس بالخلوة والفلوات والوحوش والملائكة والجن، والتقاء الزهاد والعباد وعمارة الكهوف المهجورة للعزلة والخلوة مع الرب.

والسفر والغربة والوطن هي رموز جدا متداخلة ضمن تجربة الإنسان الصوفي، فالأصل في التجربة الروحية أن سفر الذات يكون خلالها هي، ولكن في بعض الأحيان تتوجه رحلة الصوفية في حركة عكسية؛ من الداخل إلى الخارج، وهو ما يسمونه: الخلوة ضمن الجلوة والجلوة ضمن الخلوة، أي كيف البحث عن غربة في الوطن، وإيجاد الوطن في الغربة، وبعبارة أخرى البحث عن الباطن في الظاهر، وإيجاد الظاهر في الباطن، وهذا من شأنه إسعاد قلب الإنسان الصوفي بالحضور مع ربه في كل شؤونه، "فمطلب الغربة لدى الصوفية ليس العودة إلى الذات المفقودة بل مطلبها السعادة، وبعبارة أخرى إثارة سعادة المفرد، بل وعلى نحو أكثر حسما: إن معنى الغربة لديهم يضاهي الوطن"¹ إن الدلالة الرمزية التي تكمن في السفر حينما يورده ابن عربي في خطابه؛ لا تقتصر على نوع واحد، بل إنها توظيفات متعددة تختلف حسب سياق الحقيقة التي يكون ابن عربي بصدد الكتابة عن معانيها، ولكن ما يبقى دائما أساسا في تحديد مفهوم هذا السفر هو رمزية التوجه الروحي نحو الله؛ بقطع مسافات البعد التي توجد داخل وخارج الذات الإنسانية، فالرسالة والشريعة هي خارطة هذا المسافر عبر قطع أرض الجسم والحواس والعالم

¹ فتحي المسكيني، فلسفة النوايت، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط(1) 1997، ص86

الخارجي، أما الولاية والحقيقة؛ ممثلة في الشيخ العارف بالله المربي، هي خارطته في قطع أرض الباطن والروح والمعنويات والعوالم الداخلية في الذات الإنسانية.

فغاية هذا المسافر هي دائما الله المطلق، ولكن الطرق إلى هذه الغاية بعدد أنفاس الخلائق كما يرى الصوفية، فابن عربي يعتبر الدخول على حضرة الحقيقة له أبواب عديدة لكن كلها لا تفتح إلا بمفتاح الارتباط بالذات المحمدية، وإلى هذا الإشارة بأن الجنة لا تفتح إلا له صلى الله عليه وآله، فكل عنصر في الإنسان عليه أن يسافر إلى هاته الغاية ولكن لكل طريقته، فهناك سفر الحواس، وسفر القلب، وسفر العقل، وسفر الخيال، وسفر الجسم، يقول ابن عربي: "فكما سافر العقل بنظره الفكري إلى العالم"¹ فسمى استحضار عناصر العالم في عملية التفكير؛ بأنه نوع من السفر العقلي ضمن أرجاء العالم بالمعنى لا الحس، فعندما يفكر الإنسان في شيء ما يوجد بعيدا عنه فهو بمثابة السفر إلى ذلك الشيء.

ولما كان السفر ذو رمزية لا تنفك عن موضوعات الإنسان نجد أن ابن عربي يحقق ذلك من خلال استنزاف كل دلالات السفر المجازية في الإشارة إلى المعاني العرفانية؛ فيرتبط في خطابه مفهوم السفر بالأرض والدليل والزاد والدابة والرفيق؛ فتكون الرموز ثابتة متكررة من حيث توظيفها، ولكنها غير محصورة من حيث الدلالات التي تحيل إليها، فتجد أن سفر هذا الإنسان الصوفي يكون في أرض؛ هي جسمه أو مجالات روحه أو حواسه ومدركاته، أما الدليل والخارطة الذي يسير الإنسان الصوفي من خلال تعليماتها؛ فهي نصوص الكتاب والسنة والإلهامات القلبية الصحيحة والنور المحمدي، أما رفيقه فهو عين غايته التي يسافر إليها وهو الله، وزاده في هذا السفر هو ذكره وعمله الصالح وعباداته، والدابة التي يركبها في هذا السفر هي النفس الإنسانية الجامحة، فأصبحت في خطابه كل مقتضيات السفر، من أرض ودابة وخارطة ورفيق؛ هي علامات ترمز إلى حقائق صوفية تخص التجربة الروحية التي يخوضها الإنسان.

وفي سفرها الروحي تواجه الذات الإنسانية الكثير من العقبات وقطاع طرق؛ يرمز لها الصوفية بالنماذج المتشخصة في فتنة الدنيا أو عداوة الشيطان أو شهوة النفس أو تعلقات

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص581

الأغيار، إضافة إلى متاهات الطريق متمثلة في الحجب الظلمانية والعادات البشرية والحظوظ النفسية.

ومن دلالات رمز السفر عند ابن عربي هو الانتقال الدائم للموجودات من العدم إلى الوجود، وذلك حين كلامه في الفص السليمانى عن نظرية الخلق الجديد، فصار للخلق مفهوم التواجد ثم اللاتواجد، التكون ثم اللاتكون، وكأن الخلق صباح يضيء وينطفي بشكل غير متناهي، فكل انطفاء هو عدم وكل استنارة هي تواجد، فالوجود بما فيه يخوض سفرا أبدا نحو الكمال، يقول عبد الكريم الجيلي في هذا المعنى:¹

"سافر يكملك الجمال السافر نحو الأحبة فالوجود مسافر

ما في البرية واقف في منزل كل على شرط الترقى سائر"

فالعالم والإنسان والمعاني والمحسويات وكل شيء هو راحل مسافر مغترب نحو الكمال، ونحو المحبوب، ونحو الجمال، ونحو الترقى، ولكن لكل طريقته في السفر، ولكل فنه في الترحال.

ولما كان الإنسان الصوفي يخوض رحلته نحو دواخله أثناء التجربة، فإنه سوف يكون مترحلا من اسم إلى اسم؛ لأن ابن عربي يعتبر الإنسان مستودع الأسماء الإلهية، إذ الله يتجلى عليه بالأسماء في الباطن، والعالم مرآة للأسماء والعالم عند ابن عربي يوجد داخل الإنسان، فكما أن "الاسم الله ينطوي على جميع الأسماء الإلهية الأخرى، فآدم كذلك يضمها كلها بلا استثناء، فالعالم ليس سوى آثار هذه الأسماء، وآدم لذلك بالذات هو مختصر العالم الكبير"²

بل إن ابن عربي يضيف إلى دلالة السفر الروحي عند الصوفية ما هو غير مألوف في وصف تجربتهم؛ وهو أن السفر لا يكون فقط إلى الحقيقة المطلقة، وإنما أكثر من ذلك هو

¹ عبد الكريم الجيلي، لسان القدر بنسيم السحر، مكتبة القاهرة، مصر، ط(1) 2000، ص18

² ميشيل شوكيفيتش، بحر لا ساحل ابن عربي الكتاب والشريعة، ترجمة أحمد الصادقي، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط(1) 2018، ص70

أنه سفر في الحقيقة إلى الحقيقة بالحقيقة؛ أي أنه الفضاء النوراني الذي يكون فيه كل من الحركة والسير، وهو الحقيقة نفسها، يقول: "فمن عرف أن الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإن فيه جل وعلا يسلك ويسافر إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين السالك والمسافر، فلا عالم إلا هو."¹ فعلق النجاح في فهم جغرافية الذات الباطنة التي سيقع ضمنها السفر بضرورة معرفة المجال الوجودي الذي يمثل طريق السير؛ أي أن الإنسان الصوفي ملزم بأن يعرف غاية سفره وسفره هو عين الطريق الذي يسافر فيه، وهو الحق المراد لذاته، ليعرف بذلك جوهر هذه التجربة، ثم علل هذه الرؤية التي ذهب إليها بقوله أنه لا معلوم إلا الله، أي لا يتصور وجود غيره حتى يقال أن السفر يقع في غير هذه الحقيقة، ثم قال أن الحقيقة هي عين المسافر والسالك، وهنا إشارة إلى أنه لا وجود لغير الله حتى يكون مسافرا أو سالكا فيه، فكل مسافر وسالك هو وجوده وسفره بالله لا بذاته، ثم إنه وحد بين مفهوم السلوك والسفر وكأنهما بمعنى واحد، وفي ذلك دلالة إلى أن هناك مراحل في هذا السفر متعددة تقتضي في كل مستوى تسمية للحركة التي يتحرك فيها الإنسان نحو مراده، فتارة هو سلوك وتارة أخرى هو سفر.

انسجام طبيعة الرمز الذي يختاره ابن عربي للدلالة المراد الإحالة عليها أمر ضروري من حيث صحة المعنى في النص، وأيضا لذلك جماليته على أسلوب التعبير عن شؤون التجربة الذوقية؛ أي أنه اختار السفر ليعبر به عن العلاقة بين الإنسان وبين مراده (الحقيقة) والسفر يقتضي مسافرا ومسافرا إليه وسفرا، وهذا ما جعل ابن عربي يعدد تمظهرات هذا السفر الإنساني إلى حقيقة الروح المكنوزة في ذاته، فمن جملة ذلك أن الإنسان الصوفي يسافر ضمن عوالم النص من معنى إلى معنى وهو ما يعبرون عنه بخزائن القرآن الكريم، يقول ابن عربي:

"ثم يرحل العبد من (منزل قوله) إلى (منزل سمعه) ليسمع ما يجيبه الحق تعالى على قوله، وهذا هو السفر"²

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص95

² سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص581

فأطلق ابن عربي السفر على رحيل انتباه الذات وتركيز الوعي من مستوى تمثل القول الإلهي في النص إلى طور السماع عن الله، فسامها منازل ومنه فإن الانتقال من منزلة القول إلى منزلة السماع هو نوع سفر روحي حسب ابن عربي، فهو عبور النص من دلالة إلى أخرى؛ فيرى من خلال هذا التصوير المجازي أن كل من يكابد عناء الاستنباط من النصوص؛ عن طريق نشاطات العقل المقيد ويترك استمداد الفيوض عن طريق الوهب القلبي والإمداد الإلهامي هو في سفر، وقد وصف بذلك أصحاب النظر العقلي في الأدلة فقال: "المسافر هو صاحب النظر في الدليل، فإنه مسافر بفكره في منازل مقدماته وطريق ترتيبها"¹ فخطاب ابن عربي يستخدم الرمز نفسه ليدل به على دالتين متقابلتين، فكأنه يعيب على الفلاسفة وأهل طريق المعرفة الكسبية العقلية العادية؛ أنهم في سفر متعب بين الأدلة من مقدمات مسائل المنطق إلى النتائج ترتيباً وربطاً.

فيصبح للسفر مفهوم يتسع إلى استقطاب مجموعة من الرمزيات داخل الخطاب الصوفي كلها متداخلة مترابطة مع طبيعة الحقائق العرفانية، فانتقال الذات بوعياها من طور إنسانيتها العادي إلى طور الحقيقة الكامنة في الروح هو سفر ولكن اسمه سلوك، أما حركة الذات من هذه المرحلة إلى مرحلة أشد عمق منها هو سفر الذات إلى ذات الذات، أو ما يسمى بالسر ويطلق على هذا النوع من السفر بالفتح، واللانهايات التي هي في جوهر الحقيقة تجعل سفر الإنسان يتسم بالأبدية وعدم الانتهاء فهو إنسان لا يكف عن السفر داخل أعماق الذات.

كما تجدر الإشارة إلى أن رمزية السفر تتسع حتى لباقي مفاهيم السلوك الروحي؛ كالتخلق الذي هو سفر الإنسان من طبائع البشرية إلى الاتصاف بالأخلاق الربانية، وهو يشبه في معناه التحقق الذي هو سفر الإنسان من صفات الكيان الخلقى إلى تلقي تجليات الأسماء الإلهية؛ حتى يحدث نوع تفاعل بين معانيها وبين قابلية ذلك الكيان فكأنه يتحقق بحقيقتها، فيسافر من اسم إلهي إلى اسم إلهي آخر فهو ينتقل بين معاني حقائق تلك الأسماء، كما أن الإدراك الشامل للمعاني المجردة في الحضرة بعد الاستغراق في تذوقها يعتبر شكلاً من السفر من المحسوس إلى المعنوي، يقابله أيضاً السفر من عوالم ظاهر الذات إلى عوالم

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص581

باطنها وهو ما يسمى بالعروج؛ أي العروج الروحي إلى الداخل، ومنه أيضا السفر من فضاء معالم الرسالة (الشريعة) إلى مشاهدة تجليات الحقيقة في أطوار العبودية والولاية؛ مرورا بطور النبوة وأحوال الطريقة وهذا السفر هو ما يوصف عندهم بالتربية والوصول باعتباره منهاجا ذوقيا اتجاه الذات

4) الحضرة رمز تواصل الإنسان بالمطلق:

يبدع الصوفي لمعانيه مجموعة من التسميات التي يميز بها مقاصده عن الاختلاط بمفاهيم مجال مصطلحي آخر، ومن بين الرموز التي توجد كثيرا في نصوص الصوفية "الحضرة"، وهي معنى خاص جدا بالعرفانيات فلا يكاد يستعمل بمفهومه الصوفي في أي مجال آخر غير مجالهم، وابن عربي من أكثرهم توظيفا لهذا الاصطلاح مع شحنه بدلالات أعمق من تلك التي توجد عند غيره، فالحضرة مصطلح صوفي يستخدم كرمز إلى عدة معان غاية في الخصوصية الروحية، وهي أنواع كثيرة ولا تبتعد دائما عن علاقتها بالإنسان؛ لهذا نجد أن ابن عربي خص الإنسانية بحضرة خاصة.

تتعد مفاهيم الحضرة بتعدد السياقات التي ترد فيها داخل المنظومة الرمزية لابن عربي، كما أن دلالات الحضرة كثيرة نتيجة كثرة الدلالات اللغوية التي لها، فالحضرة من الحضور الذي هو ضد الغياب، والحضرة أيضا تدل على الإتيان، وبين الحضرة والحاضر نوع من الوشيجة الدلالية، ويقال: **"حضرة الرجل فناؤه"**¹ فإذا اعتبرنا هذه الدلالة اللغوية مدخلا لمقاربة المفهوم العرفاني للحضرة؛ وقفنا على معنى (المجال أو الفضاء) الخاص بحقيقة ما من الحقائق، أو إنسان له كمالات معينة؛ أي أن حضرة النبي مثلا هي مجاله الخاص به، والذي يجمع كل معاني النبوة فيه، أو قل هو الفضاء الذي تتصل به كل سياقات تلك النبوة الخاصة به.

والحضرة لها مفهوم خاص في خطاب ابن عربي، وعند باقي الصوفية تأخذ دلالات ورمزيات أخرى، فتغيرت المفاهيم المرتبطة بالحضرة الصوفية؛ حسب مراحل تاريخية قطعها التصوف، ولكن لا يعني أن تلك المفاهيم الأخرى اللاصقة بالحضرة؛ لا تحضر بأي وجه من الوجوه في المفهوم الأكبر، إذ أنه **"لا يحيل كل مفهوم إلى مفاهيم أخرى داخل تاريخه فحسب، وإنما داخل صيرورته واقتاراته الحاضرة كذلك، فيتوفر كل مفهوم على مركبات يمكن أن تؤخذ هي بدورها كمفاهيم"**² لهذا نجد الحضرة في خطاب ابن عربي،

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص323

² جيل دولوز، فليكس غتاري، ماهية الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء، بيروت لبنان، ط(1) 1997، ص42

يمكن ربطها بموضوعات بعيدة عن سياقها؛ الذي وظفت من أجله، كأن ترمز إلى مجالس السماع والتواجد، وأيضا الخلوة وأيضا الديوان، والديوان مصطلح صوفي صار يرتبط بالحضرة، نجده مثلا في عرفانيات عبد العزيز الدباغ.

أما إذا أردنا أن نقف على بعض مفهوماتها عند ابن عربي، كونها لم توجد عنده بمفهوم واحد دقيق محدد ثابت:

"كل حقيقة من الحقائق الإلهية أو الكونية، مع جميع مظاهرها في كل العوالم تشكل حضرة، هي حضرة الحقيقة المشار إليها، مثلا القدرة هي حقيقة إلهية يرجع إليها كل مظهر للقدرة في العوالم كافة، فالقدرة الإلهية مع جميع مظاهرها وتجلياتها من حيث تميزها عن بقية الحقائق الإلهية تشكل حضرة هي حضرة القدرة"¹

مفهوم الحضرة هنا يتحدد في اجتماع وجوه شؤون كل حقيقة من الحقائق في فضاء واحد يمكن تسميته بالحضرة، فأى حقيقة لله سواء كان اسما أو غيره أو لموجود من الموجودات تشكل مع مجموع متعلقاتها حضرة، فيكون للحضرة رمزية جمع الأمور التي لها علاقة بحقيقة ما من الحقائق، وهذا ما يفتح لخطاب ابن عربي بأن يتكلم باسم إنسانية الإنسان في إطار الإلهيات؛ أي أنه يسمح لمفهوم الإنسانية أن تكون شكلا من أشكال مضاهاة مفهوم الحضرة الإلهية أو الحضرة الكونية ككل (العالم).

فتتخطى القراءة العرفانية التأويلية حرمة ما يسميه الفقهاء التشبيه؛ متجاوزة حدود المعنى الواحد الذي هو لازمة من لوازم الفهم الظاهر للنص؛ وصولا إلى الدلالة العرفانية المتعددة الوجوه؛ التي هي نتيجة اجترار للنص حتى يفصح عن ذاته في كتابات جديدة، ولا غرابة في ذلك إذا اكتشفنا أن خطاب ابن عربي يسعى لبناء علاقة من نوع تقابلي بين حقيقة المطلق وحقيقة الإنسانية، يقول: "إن كل نسبة بين الحق والخلق تؤلف حضرة من حيث أن العبد يحضر فيها مع الحق من هذه النسبة،"² فهو يعيدنا هنا إلى إعطاء مفهوم جديد للنسبة، والنسبة كما هي عند الصوفية استمرار تواجد حقيقة شيء ما ضمن حقيقة شيء

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 323

² سعاد الحكيم، المرجع نفسه، ص 325

آخر، فالإنسان بهذا المعنى هو يساهم في تشكل حضرة بينه وبين المطلق؛ أي يؤسس من خلال وجوده كإنسان فضاء التناسب والتواصل بينه وبين المطلق، ولكن لا بشكل من أشكال المشابهة والمساواة، وإنما على نحو يسمح له كمخلوق أن يتواصل مع حقيقة المطلق الذي خلقه، وهكذا يصبح للحضرة رمزية تدل على النسبة والاتصال والتفاعل بين حقيقتين نسبية ومطلقة.

نجد من التكرار أن نشير إلى أن الخطابات العرفانية التي جاء بها ابن عربي ليست فلسفة لتوصيف ما يعيشه في تجربته فقط، بل هي قائمة بملاحم مقصدية خاصة بإعادة تفعيل التجربة ولو على مستوى خيال المتلقي أثناء قراءة ذلك الخطاب، فهي ثابتة بذاتها من حيث إنتاج لغة إبداعية تحمل من الجماليات بما يكفي لعيش التجربة خيالياً في أجواء النص، فهو في كلامه عن تكاثرات الحضرة يصورها في قالب استعاري يشبهها في ذهن المتلقي بخلية تنتج أخرى، ثم تلك الأخرى تنتج خلايا في عملية غير متناهية من تكاثر لحضرات إلهية وكونية يقول:

إن الحضرات الإلهية لا تكاد تنحصر لأنها نسب وكل اسم إلهي هو حضرة، ومن أسمائه ما نعلم وما لا نعلم¹ ويقول أيضاً "الحضرة الإلهية وهي الاسم الله وهي الحضرة الجامعة للحضرات كلها،"² فابن عربي لا يفهم للحضرة تكوُّنًا بعيداً عن وجود حقيقة إلهية أو إنسانية أو كونية تكون كنواة لتشكّل تلك الحضرة، ولما كانت الحضرة في تصوفه لا تنفصل عن مفهوم النسبة اعتبرها ابن عربي غير متناهية، فنظريات ابن عربي العرفانية تستمر دائماً في الترابط فيما بينها مشكلة منظومة واحدة متسقة في المفهوم ومتناسقة في العناصر، فيما أنه له رؤية مسبقة خاصة في الأسماء الحسنى أنها غير متناهية ولا محدودة، وأن كل اسم إلهي هو لوحده حضرة قد تتفرع عنها حضرات، لزم من ذلك أن الحضرات غير متناهية نتيجة أن الأسماء غير متناهية.

¹ سعاد الحكيم، المرجع السابق، ص324

² سعاد الحكيم، المرجع نفسه، ص324

وترمز الحضرة دائماً إلى نوع من تواصل الذات مع المطلق، وإن كانت بعض النصوص العرفانية تعبر عن وجودية الحضرة من خلال القلب، وكأن الحضرة موضعها القلب، إلا أن ابن عربي يوسع مفاهيم الحضرة ورمزياتها؛ على حسب ارتباطها بالحقيقة و "الحقيقة تتجلى في لا متناهي الصور، عبر مجمل مراتب الوجود، حيث تنعكس في مرآة قلب الإنسان الكامل، الذي يتبع الحقيقة دائماً، ويكتشفها في كل شيء"¹ فيصبح كل شيء وكل متعلق بالحقيقة هو حضرة؛ فالوجود كله بما فيه يمثل مجال حضور قلب الإنسان الصوفي مع ربه.

كما أن الحضرة تقترب من رمزية تدل على كل تلك الأشياء غير الحيوانية في الإنسان؛ أي مفهوم الدوائر الكونية عند ابن عربي، فالإنسان يحتوي على مستويات تشكل وعيه بالذات، هذه المستويات يرمز لها بالدوائر، وإن شئت قلت حضرات باطنية، فتمركز الروح "الإنسانية بين دائرة العقول الإلهية، وبين دائرة الأنفس الحيوانية لها وجوه إلى الأولى، ووجهات إلى الثانية تتناول من هذه، وتفيض على هذه"² والحضرة في مفهوم ابن عربي ليست فقط تدل على معنى آخر للاسم الإلهي، ولا هي رمز إلى التناسب والتواصل والتواجد في التجربة الروحية فقط، بل هي أيضاً امتداد ثابت للحقائق المطلقة لا يمكن للغة إلا أن تشير إليها فقط، من غير إيصال الدلالة الكاملة عن حقيقتها كحضرة، و الذي تعطيه القراءات المتتالية المتعددة للنصوص التي ورد فيها ذكر الحضرة عند ابن عربي أنها رمز مكثف لمجموعة من الإشارات المتعلقة بالتفاعلات الوجودية بين تجليات المطلق وبين قابليات الموجودات، فمن الفصل الأدمي الأول في كتابه الفصوص، نجد أن ابن عربي يشير إلى مضمون ما سطر في كتابه هو إلقاء من الحضرة المحمدية المطلقة؛ التي ستمنعه من أي زيادة في ما يكتبه لا أصل لها في هذه الحضرة، يقول:

¹ محي الدين ابن عربي، ماهية القلب، دار المدى، بيروت لبنان، ط(1) 2009، ص19
² محمد الوفا الكبير، كتاب الأزل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2006، ص100

"فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحِكَم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب، فامتثلت ما رسم لي، و وقفت عند ما حُدَّ لي، و لو رمت زيادة على ذلك ما استطعت، فإن الحضرة تمنع من ذلك"¹.

فالحضرة بهذا المعنى هي مصدر للمعرفة التي يخطها الإنسان الصوفي في كتابته، فنقف هنا على نوع تتلمذ على يد هذه الحضرة التي يتلقى منها معرفته وأسراره، فهو في موقف المتلقي والقابل والكاتب والحضرة في مثابة الملقى والمعطي والذي يملي، فينفي ابن عربي إمكانية كتابة شيء ما في كتابه لم تتفضل به الحضرة عليه، فالحضرة إذا في بعض رمزياته تدل على منبع المعرفة، وعلى الذات المحمدية وعلى الشيخ المربي وعلى ما سماه ابن عربي هنا أم الكتاب، وأم الكتاب مصطلح قرآني يرمز عند الصوفية إلى عدة دلالات من بينها النفس الإنسانية، ومن بينها الشؤون الذاتية، ومن بينها اللوح المحفوظ.

وفي كلام ابن عربي عن تلقي التجلي من طرف أهل الحضور مع الله ذكر نموذج الإنسان الحاضر ضمن مجال روحي يقارب فيه المعاني الذوقية المطلقة، يقول:

"فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا، أن يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان و أنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد"².

فهو وإن كان يتكلم عن مستوى أدنى في الحضور في الحضرة إلا أن هذا يقودنا إلى التساؤل عن النموذج الأكمل في الحضور مع الله، لا شك أن الصوفية يعتبرونه نموذج الذات المحمدية؛ فهو صلى الله عليه وآله الإنسان الحاضر، وهو كما يسميه بعضهم عروس الحضرة، بل وسلطانها، فإذا مثال الإنسان الحاضر يتجسد في الإنسان المحمدي، ثم غيره ينال حظه من ذلك الحضور وراثته عنه وبإذنه، إذ لا يقوى استعداد وقابلية غيره صلى الله عليه وآله على تحمل أعباء التجليات الواسعة التي هي غير متناهية، يقول هنا: "فما في

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص43

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص44

الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً، هذا هو الحق الذي يعول عليه.¹ ولما كانت الحضرة هي التواجد بمستوى مستغرق وعميق في الذات، ووجود الذات بإزاء تذوق واستقبال تجليات الله، فإنها يقابلها الانقطاع عن ذلك، والغياب عن الإحساس الباطني بوجود المطلق، والغفلة عن مشاهدة الوجود بكل تفاصيله الحقية والخلقية، والانفصال عن رؤية مصدر وأصل الوجود في الذات، وباختصار فإن عكس الحضرة هو نوع انعدام حكمي، وهو فيما يخص الإنسان غياب ونقص في الكمال يبتعد بالذات عن حقائقها الإلهية والروحية والكونية والإنسانية.

بهذا المعنى، علينا أن نقرأ خطاب ابن عربي الذي يستخدم رمز الحضرة على أنه يفرق من خلاله بين نوعين من الوجود، ونتساءل هنا ما الفاصل بين مفهوم الحضرة ومفهوم الوجود؟، أو نتجاوز ذلك إلى التساؤل عن مفهوم الوجود في الحضرة، يبين ابن عربي جزئية تخص المشاهدة التي تقع لإنسان ضمن مجاله الروحاني والحسي الخاص، ولكن في هذا النص نجد إجابة عن طبيعة الوجود ضمن الحضرة يقول:

"كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه، تنقلب من وجه بحقيقة تلك الحضرة"²

ثم يستمر في عقد المقارنة بين انعكاسات المرايا وبين مجال الحضرة:

"وقد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة ... و هذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التي أنزلناها منزلة المرايا."³

فقبل أن نقف على المقصد من هذا النص نلقي الضوء على أن ابن عربي يرمز بالمرايا إلى المظاهر الكونية والمشاهد الخيالية التي يرى فيها الإنسان حقيقته الباطنية، فالمرايا إذا كانت مستطيلة سوف يرى الناظر صورته مستطيلة وهكذا، ومنه تتجلى رمزية ذلك في أن

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص50

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص52

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص52

الحضرة أنواع كثيرة، وكل حضرة يجد فيها الإنسان من حقائقه الوجودية على صيغة وصورة تلك الحضرة، فكلما تغيرت الحضرة تغير نوع الحقيقة التي تعطيها للإنسان، مثل المرايا إذا غيرت شكلها أعطتك صورتك حسب شكلها، فأكمل حضرة تشبه أكمل مرآة، وهي الحضرة المحمدية حيث لا أكمل منها لرؤية الحقيقة المطلقة كاملة من غير تشويه لمجلاها.

وهذه الرمزية جاء بها خطاب ابن عربي لتسمح لنا بفهم الفرق بين أن تكون في وجودك المألوف وبين أن تكون في وجود الحضرة؛ أي أنك حينما تكون متواجداً في مكان ما لا مرايا فيه فإنك تكون بمثابة من هو متواجد في غير الحضرة، أما إن كنت في مكان ما فيه مرآة كاملة العكس لصورتك؛ فإنك بمثابة من هو في الحضرة، وبعبارة أخرى أن توجد في الحضرة هو وجود زائد على وجودك العادي، هو أن توجد بشكل أعمق ضمن الوجود، هو أن ترى صورة حقيقتك في مرايا المطلق الذي يسكن أعماق روحك الإنسانية.

كما تبرز الحضرة رمزا خاصا بالإنسان الذي يتفوق على غيره من أبناء نوعه بأنه يذوق وجوداً أوسع من وجودهم، فهو يشاركهم في وجودهم الإنساني المألوف، ويتفرد عنهم بوجود روحاني عميق، فهي رمز للمجال الخاص في الإنسان، يقول ابن عربي عن شهود العارف بالله للحضرة ومجرباتها وشؤونها:

"إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقاً، بل لا بد من حضرة يشهدها... ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة، و صارت الصور يحفظ بعضها بعضاً. فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات و هو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفزت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة"¹

فأن يوجد إنسان صوفي في الحضرة معناه أنه يوجد ضمن ذاته العميقة في فضاء خاص، له ملامح غيبية، وله أدوات تواصلية أخرى، وله بنية وجودية لا تشبه ما يوجد في

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص72

هذا العالم المؤلف، والمتتبع للتفسير العرفانية للقرآن الكريم يجد أنهم يختارون من القرآن مقابلا معنويا لمفهوم الحضرة، ألا وهو الجنة، فكأن الجنة رمز إلى حقيقة هذه الحضرة التي يتكلم عنها الصوفية، فكما أن الجنة جنان، كذلك الحضرة حضرات، وكما أنه للجنة تكوينها الخاص بمقتضيات تلك المرحلة، كذلك الحضرة لها مجالها الخاص بها الذي لا يدخله إلا الأولياء العارفون بالله، وفي هذا النص ما يؤكد هذه الخصوصية في الوعي بتفاصيل الحضرة، إذ يشير ابن عربي إلى أنه حتى عمّار الحضرة ليسوا كلهم على قدم راسخة فيها، بحيث عبر عن ذلك بالضبط، أي أنهم يتفاوتون في ضبط أحوالهم وتواجدهم ضمنها، فتكلم عن العارف الذي يفتح مجالات خاصة به في فضاء الحضرة ويربطها بعضها مع بعض، حتى يتمكن من تجنب الغفلة عن مضمون الحضرة.

وابن عربي حينما أكد على عدم انحصار الحضرات كان جوابا عن التساؤل عن عدد الحضرة، ولكنه أشار إلى أن هناك حضرات تعتبر أصلا لغيرها، فكأنها أمهات الحضرة، فذكر حضرة الاسم الله كما سبق ذكره؛ أنها أم لحضرات باقي الأسماء، وهكذا الحضرة المحمدية هي أصل وأم تتفرع عنها باقي الحضرات، فهناك حضرات إلهية وحضرات إنسانية وأخرى كونية وأخرى معنوية وهكذا. ولكن في كتاب فصوص الحكم نجد ابن عربي أكثر من ذكر نوع من الحضرات مرات عديدة، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر:

"إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُدْبِحُكَ» و المنام حضرة الخيال فلم يعبرها... فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة."¹

في هذا النص يتعرض ابن عربي لموضوع رؤيا النبي إبراهيم عليه السلام التي قصها القرآن، لكن ما يهم هنا أنه خص الرؤيا بحضرة تقع فيها سماها ابن عربي حضرة الخيال، وقد أولاهما اهتماما كبيرا في كل مؤلفاته، ولعلها من المصطلحات الخاصة به اخترعها وأسس على مقتضياتها مجموعة من النظريات الأخرى، فاختر اسم الحضرة ليرمز به إلى التمثلات والمشاهد التي تنعكس في خيال الإنسان حين يكون نائما أو في عالم المثال، فكأنها ذلك المجال الذي تحدث فيه الرؤى عند الإنسان.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص70

5) الإنسان الباحث عن طفولته (الطفل رمز لقرب التجلي)

تحت عنوان الطفولة وتجليات رمزياتها في إنسانية الإنسان الصوفي في خطاب ابن عربي؛ لن يكون بوسعنا التطرق إلى كل دلالات الطفل والطفولة من حيث اللغة، والمجالات التي نحن الآن لسنا بصدد معالجتها؛ لهذا سوف نباشر البحث في رؤية النص والفكر العرفاني للطفل كأيقونة مكثفة لمعان قيمة تخص الصوفي في تجربته الإنسانية الروحية.

الطفل روحه مطهرة بعذرية البساطة من أدناس التعقيد وهكذا الإنسان الصوفي يسعى في تطهير روحه لتكون أشد طهارة من روح طفل، كما أنه من معاني الاشتراك بين رمزية الطفولة وتجربة التصوف هو ممارسة التطفل على الذات العميقة في الإنسان بشكل دائم.

إن الكلام عن رمزية الطفل في خطاب التصوف يثير مسبقا ملاحظة الأسبقية في اختيار ابن عربي لهذا الرمز؛ لأن العادة في كتابات الصوفية هي العدول عن الرموز غير الشعرية، والاتفات للرموز التي كانت تستخدم كموضوعات بكثرة في الشعر العربي كالخمرة والمرأة وغيرها، ولكن ابن عربي لا يستخدم الطفولة رمزا فقط، وإنما إضافة لذلك يناقشها كحقيقة صوفية، وأنها تتعلق بحياة إنسان كامل في عصور مختلفة؛ كقصة النبي موسى عليه السلام، ولكن ننبه هنا أن نصوص ابن عربي قد تأتي بكلمات أخرى لكنها توظف للدلالة على الطفولة ولو بالمعنى العرضي كقوله: (الأبناء، الصغير، الجنين، الغلام...) يقول ابن عربي:

"فص حكمة علوية في كلمة موسوية "حكمة قتل الأبناء من أجل موسى عليه السلام؛ لتعود إليه بالإمداد حياة كل من قتل لأجله؛ لأنه قتل على أنه موسى، وما ثم جهل، فلا بد أن تعود حياته على موسى عليه السلام، أعني حياة المقتول من أجله، وهي حياة ظاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض النفسية. فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو؛

فكل ما كان مهينا لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له، كان في موسى عليه السلام.¹

تلوح دلالة الولادة الجديدة للإنسان الصوفي بعد نجاحه في تجربته متناسبة مع معالم رمز الطفل؛ إن ابن عربي يضع الطفل دالا أيضا على أن الصوفية يحاولون تجربة حياة لم يتم لإنسان أن يعيشها إلا حين كان طفلا رضيعا لا يعقل شيئا، وهنا يسعفنا أن ابن عربي لم يوظف هذا الرمز بشكل مكثف إلا في قصة النبي موسى عليه السلام؛ وفي ذلك دلالة ضمنية أخرى؛ هي أنه تم قتل أطفال بني إسرائيل خيفة أن يكون أحدهم موسى، فقتلوا كلهم على أنهم موسى، فموسى إذا تم قتله مرارا في صورته نموذجا عن الطفل الذي سيكون على يده هلاك ملك الفرعون، فهذا القتل المستمر أورث حيوات متعددة في ذات أيقونة موسى، وبهذا يكون موسى هو مجموعة من الأطفال الرضع الذين تم قتلهم.

إن النبي موسى عليه السلام يكتف دلالة قتلهم جميعا وفي نفس الوقت يمثل رمزية المخلص؛ الذي استطاعوا من خلاله أن يعيشوا مجددا بعد قتلهم، إنه أعطاهم فرصة الحياة فيه، وهم أعطوه كل حيواتهم، وأما علاقة هذا المعنى بما ذكرناه في التماس الصوفي للولادة الجديدة في تجربته الروحية؛ هو أن الولادة تتجلى في صورة البوابة التي تفتح لاحتمال ما؛ أن يكون إنسانا (أي أن يكون ذلك الاحتمال إنسانا)، أو بعبارة أخرى إنها إنسان ما تسلم إمكانية أن يكون موجودا، وهذا الوجود الذي ناله هو حياته ضمن آخر لم يسمح له بأن يعي حياته؛ لأن ذلك الآخر هو الطفل الرضيع الذي كانه ذلك الإنسان، نود القول أن الإنسان حين كان طفلا كان يجهل كينونته، إذا كان مرحلة طفولته تلك هي آخر غيب بالنسبة له، والإنسان الصوفي بكل إلحاح يسعى في فتح تلك البوابة من جديد؛ إنه يريد أن يعيش تلك المرحلة التي كان فيها (هو) بصيغة يكون فيها (أنا).

إنه إنسان يريد أن يعيش طفولة جديدة تشبه طفولته الأولى؛ ولكن أن يعيشها بكل مداركه ووعيه بكينونته، وفهمه لتضاريس تلك اللحظة التي يكون فيها إنسانا واعيا طفلا، أو لنقل طفلا في أعلى مستويات الكمال النضج الروحي والعقلي والإدراكي، لهذا فإن كل

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 188

إنسان صوفي يكرر نموذج موسى الرضيع؛ الذي يقتل مستويات نفسه، التي هي مدنسة بشتى أنواع النقص؛ حتى تعيش حيوات أخرى بصورة النفس الكاملة.

إضافة إلى ما ذكرناه من رمزيات تتخفى وراء الاستعانة برمز موسى المولود والأطفال المقتولين؛ نجد أن المفارقة جلية في كون الولادة (الحياة) تقف إزاء القتل (الموت)، إنهم يولدون للموت والموت يولد معهم، وإن تجربة التصوف أيضا هي موت للطبيعة البشرية من أجل حياة ربانية، فلا يسع هذه التجربة إلا أن تجمع لخائضها أن يرى الموت بجانب الحياة؛ إنها نوع من التناقض بين بقاء الذات مع إمكانية فنائها.

كما أن فرعون الذي هو رمز لقتل الأطفال في قصة النبي موسى عليه السلام؛ ينزاح قليلا في نص ابن عربي؛ ليصبح إشارة إلى الشهوات والحيوانية التي تقتل طفولة الروح باستمرار داخل الإنسان؛ إنها جشع البقاء والتملك الذي قد يجعل إنسانا يتخلى عن إنسانيته في مقابل نيل حاجة ما، فموسى يعطي لأولئك الأطفال فرصة حياة ضمنه، وفرعون يصير على سلبهم لحظة من وعيهم بذاتهم؛ هكذا تتجلى نزاعات الروح العليا ضد الغرائز الحيوانية داخل الإنسان الواحد.

إن اختيار قصة النبي موسى عليه السلام لتكون رمزا إلى دلالة الطفولة والروح الإنسانية؛ يوحي بمدى اهتمام خطاب ابن عربي بالتأصيل القرآني، ولكن لا نغفل أن رمز الطفولة كان من المحتمل أن ينطلق من قصة النبي عيسى عليه السلام، وهي أيضا تتجلى فيها رمزية الطفولة كونه تكلم في المهد وولد من غير أب وغيرها من الدلالات، ولكن دائما ما لا تهتم الكتابة الصوفية بالذوق العقلي، والمفهوم العام، فهي كتابة لا تختار رموزها، وإنما الفيض والإلهام الروحي؛ هو من يختار: "وجرت عادة أهل الطريق أن يستمعوا في كلام الله تعالى، بل وفي كلام كل متكلم؛ أمورا تقتضيها مراتبهم من الكشف، والشهود الجزئي والكلي، ولا يلتفتون إلى كونها مخالفة لمفهوم العموم، بعد أن يصح لهم نسبتها إلى الحق بطريق كسفي"¹

¹ عفيف الدين التلمساني، شرح فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2013، ص105

ولما كانت الطفولة في رؤية ابن عربي العرفانية هي أقرب إلى التجلي الإلهي، وهي رمز الكمال والصفاء والجمع في الروح الإنسانية، كون الإنسان وهو رضيع قريب عهد بربه، على حد تعبير ابن عربي؛ فإن النبي عيسى عليه السلام احتل مرتبة قرب كبيرة من الحضرة المحمدية، فالنبي عيسى عليه السلام الذي ظهر كماله الإنساني منذ ولادته رضيعاً، فهذا هو من أقرب الأنبياء للإنسان الأكمل الجامع محمد صلى الله عليه وآله، مثلما أن مرتبة الطفولة أقرب إلى الفطرة والصفاء الروحي، من غيرها من المراتب، يقول تلميذ ابن عربي القونوي عن النبي عيسى عليه السلام شارحاً هذه العلاقة: "وأما حظه من الجمعية الإنسانية فصفة كلية من صفات روح الجمعية وهو الموجب لدخوله في دائرة الشريعة المحمدية وحكمه، فإن سر الأحكام الشرعية، الروحانية النسبة من حيث الملقى والملقى عليه، ولما قويت نسبته عليه السلام من روح الجمعية الإنسانية وجب دخوله في دائرة الشريعة الجامعة"¹

وتتجلى رمزية الطفولة كذلك في علاقة المرید بشيخه، إذ المرید يتربى في كفالة شيخه الروحية، مثلما يتربى الرضيع في حضن أمه، فروح المرید ترضع أسرارها من الروح الأم؛ التي هي روح شيخه، وهذا بالنسبة إلى نتيجة السلوك الصوفي أنسب إلى طبيعة الإنسان المرید؛ من أن تتربى روحه في حضن روح غير إنسانية، كالملائكية أو الجانية أو غيرها، لأن "الكمل من الأشياخ يعطون المرید ما تعطيه الأرواح العلوية وزيادة، من وجه يظهر معه عبودية المرید؛ لكونه أخذ تلك الفائدة من عند مثله"²

كما أن الطفل الرضيع قد يناسب أن يكون رمزا إلى شيء ما آخر؛ وهو نسيان الحقيقة الأولى التي يؤكدها النص العرفاني بالنص القرآني القائل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ أَن تَقُولُوا

¹ صدر الدين القونوي، الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، كتاب ناشرون، بيروت لبنان، ط(1) 2012،

ص85

² شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري، الفص الإدريسي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي، دار الكتب

العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2018، ص56

يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿ سورة الأعراف، آية 172. أي أن الإنسان شهد مظهرا عظيما من الحقيقة الأم الأولى التي أوجدته، ثم نسي تماما هذا المشهد؛ مثلما نسي الإنسان كل تلك الشؤون التي أحاطت به حينما كان طفلا رضيعا، والصوفي يسعى في تجربته لتذكر تلك الحقيقة من خلال المعاينة لها ذوقا؛ إنها نمط خاص من استعادة الطفولة من عمق ماضي الذات إلى مشاهدتها وعيشها في الآن الحاضر.

للهولة الأولى يمكن لمحتوى نص عرفاني أن يموه فعل التلقي إذا هو لم يستدع الفلسفة التي تغطي فكر مؤلفه؛ فنموذج ابن عربي كونه ينطلق من أساس ارتباط وجود الإنسان بروحه، وروح الإنسان ما هي إلا نفخة من المطلق الأبدي الذي لا يفنى؛ فإنه تساعده في خطابه تيمة الطفولة إلى حد كبير في تأكيد معنى الخلود لطفولة الروح الإنسانية. وكأن على الصوفي أن يظل وفيا لطفولته حتى يبقىها دائما مثال كمال للمطلق الذي جاء منه إلى هنا.

وبما الطفولة تنتمي إلى فضاء البدايات؛ أي الأشياء التي لتوها بدأت؛ فإن هذا المعنى يخدم الخطاب العرفاني في الإحالة على أن حقيقة الإنسان الإلهية (روحه) لا تغادر أبدا جدتها وبكارة بدايتها؛ إنها بداية لا تنتهي لأنها نفخة من ذلك المطلق الذي لا بداية له كما أنه لانهاية له، وكل حالة يعيشها الإنسان الصوفي في تجربة ذاته هي توجد سلفا ضمن تلك الطفولة التي ميزته حينما كان روحا فقط، وذلك قبل تنزله إلى مرتبة الإنسان البشر (الطيني بالمصطلح القرآني) من الإنسان الروح. كما كان الصوفي طفلا عندما أصر ذات مرة على البقاء في صيغة المكتشف؛ أي أنه فضولي بشكل مروع في المداومة على اكتشاف الحقائق المكونة فيه.

إن تصوف ابن عربي قال نفسه من خلال جملة نصوص قوية الانغلاق، ومترابطة الأقتعة، فما أن يزيل المتلقي مستوى من مستويات رمزيته حتى يجده أمام رمزية أخرى، ثم إنه ليس لهذا الخطاب العرفاني تجسدا قائما بذاته إلا بقدر ما يتعرض لتكرار التلقي، فلا وجود لخطاب بعيدا عن علاقته بمن يتلقاه؛ أي أن أي إنسان هو في آخر المطاف يكتب لإنسان آخر، وبما أنه يكتب لتمظهرات كثيرة من ما يسمى الإنسانية؛ فإنه يحق للتأويل أن يجد في رمزية الطفولة دلالة على مثابرة الصوفي من أجل إبقاء إنسانيته طفلة لا تكبر من

خلال هذا الخطاب؛ لأن ابتعاد الإنسانية فينا عن صيغتها التي تكون فيها طفلة هو اقتراب من الموت في معظم الأحيان؛ كون الموت أشد شغفا بالإنسانية التي بلغت مرحلة الشيخوخة وتشوهت بأحداث هي ليست أحداث العمر، وإنما أحداث النفس الشهوانية.

ثم إلى أي مدى يمكن للإنسانية أن تتجلى بجوهرها من خلال الطفل، إن ابن عربي يجعل ذلك ماثلاً في جمال الأطفال حينما يكون وجودهم نتيجة لمقدمتين، يقول ابن عربي: "وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين ... ليربط إحداهما بالأخرى كالنكاح"¹ فكل طفل يولد فهو مولود من أب إنسان وأم إنسانة، إن الطفل بهذه المثابة نتيجة التقاء إنسانية بإنسانية أخرى. ومن ثم هو أكثر من مجرد إنسان؛ إنه إنسان قريب من جدا من إنسانيته، وهو دليل على الإنسانية مثلما أن الدليل يركب بين المقدمتين.

"فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة، وجمع قوى فعالة لأن الصغير يفعل في الكبير، ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويزقزق له ويظهر له بعقله."²

ويقول:

"فهو تحت تسخيريه وهو لا يشعر؛ ثم يشغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأييسه حتى لا يضيق صدره. هذا كله من فعل الصغير بالكبير، وذلك لقوة المقام فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد، فمن كان من الله أقرب سخر من كان من الله أبعد، كخوادم الملك للقرب منه يسخرون الأبعدين.

كان رسول الله صلى الله عليه وآله يبرز بنفسه للمطر إذا نزل، ويكشف رأسه له حتى يصيب منه، ويقول إنه حديث عهد بربه."³

يمكن للطفل أن يحمل دلالات عدة ضمن خطاب يحتفي بالجمال؛ إذ أن الطفولة امتياز جمالي على جبين الإنسانية، ومن ثم يكون للتصوف اهتمام بجمالية من شأنها أن تعكس كل

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص104

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص188

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص189

ما هو روعي، لهذا يقول ابن عربي: "فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة، وجمع قوى فعالة لأن الصغير يفعل في الكبير..."¹ وهنا المعنى الجمالي يأتي من كون ميلاد موسى الرضيع جاء ليختزل ولادة الأرواح الكثيرة، ثم يجمع قوة الإنسان التي وسمها ابن عربي بأنها فعالة، لكنها فعالة بالدرجة الأولى في الإنسان نفسه، ثم يقول بأن الصغير يفعل في الكبير، إذ ما دلالة أن تفعل الطفولة الإنسانية كل هذا القدر من استقطاب الإنسانيات الأخرى التي هي كبيرة، وهل هذا يعني أن الخطاب الصوفي يفضل الإنسانية الطفلة على الإنسانية الكبيرة كل هذا التفضيل؟

إن جمالية توظيف الطفولة الموسوية هنا بإمكانه إضفاء المحتوى الدلالي الذي يحتاجه تفكيرنا، أثناء مناقشة الفرق بين أن يكون الإنسان قريبا إلى مصدر الجمال الذي هو المطلق بالنسبة للصوفية، وبين أن يكون هذا الإنسان قريبا إلى الجهل بهذا المطلق؛ أي أننا لنكون أكثر جمالا لا بد أن نبقي على كم كبير من طفولتنا التي جننا بها إلى إنسانيتنا؛ لأن عالمنا هو في الأخير إمكانية تسمح للإنسان أن يوجد ضمنها، وهذا الجمال المركز في الإنسانية الطفلة يراه ابن عربي سبب انفعال الإنسانية الكبيرة بها؛ أي أن الأولى تفعل في الثانية، ونحن حين نطلق اسم الطفلة أو كبيرة على الإنسانية فإننا نقصد التنبيه على جمال روعي يفقده إنسان كبير حينما يبتعد عن الجمال الذي ولد به أول مرة.

ثم يستمر ابن عربي في تكثيف مستوى لغزية خطابه؛ فيبدو وكأنه يصف فقط حال الطفل وهو يعبث بين يدي حامله، ولكن علينا أن نتذكر أننا أمام نص عرفاني يناقش الحقيقة في أعلى مستوياتها عند الصوفية؛ إن ما ذكره هو بشكل أو بآخر استدلال على ما يكون فلسفة ابن عربي اتجاه الروح؛ أي روح الطفل لما كانت أقرب إلى الله المطلق في جماله من روح ذلك الكبير؛ استطاعت أن تسخره بشيء سماه ابن عربي الخاصية، ألا يمكن أن تكون هي خاصية الإنسان الذي يبقى طفلا في إنسانيته، فمثل هذه الإنسانية هي من ينزل الرؤساء من عرش رياستهم؛ هذا ما توحيه بعض رمزيات استخدام لفظة رياسة في سياق الكلام عن الصغير والكبير؛ لأنها إنسانية أشد نشاطا وحياء من إنسانية عجوز فقدت حسناتها. ويمكن أن

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص188

نقف عند قوله: (فيظهر له بعقله) فهي عبارة توحى جدا بأن اعتزاز تجربة التصوف بالطفولة ليست من قبيل العبث الترميزي، بل هي أبعد من ذلك كونها تشترك مع تجربة الطفولة في مركزية القلب؛ بهذا المعنى إن الإنسان الطفل كائن قلبي روحي، لا يكثرث مطلقا لما يسمى بالعقل، عكس ذلك الإنسان الكبير العقلي المادي الذي يظهر للطفل بعقله.

ومع ابن عربي حينما تنتمي الإنسانية إلى طفولتها الروحية الأولى؛ يصبح بمقدورها تسخير وجود كبير من العالم لها؛ بما في ذلك بعض الوجودات الإنسانية التي هي لا صلة لها بطفولة الروح، إنما معنى ما من معاني هذه الطفولة التي يوظفها خطاب ابن عربي يقترب من فكرة الأصالة، وكأن هذا التسخير الذي يكرره هو لأصالة روح إنسان تتسلط على ذلك الإنساني المحجوب بالطبيعة المادية؛ لأن الكبار عادة يشتغلون بحاجات الأطفال ويربونهم ويحمونهم ويتفقدون مصالحتهم ويؤنسونه حتى لا تضيق صدورهم.

أليس هذا ما يقوله ابن عربي ظاهرا، ولكن نحن نضطر للإنسحاب داخل هذي الدلالة السطحية لاستشفاف ما يتشفر خلفها؛ إنها إنسانية تخدم إنسانية في صورة طفل مخدوم من طرف وليه الكبير، فهل يمكن أن الكبير هو ذلك العالم الذي يعيش وسطه الإنسان، ويقدر كمال إنسانية هذا الإنسان سوف يخدمه العالم ويتسخر له، وحتى لو بقينا عند ظاهر الخطاب فإن ابن عربي يأتي بقرينة ليست هامشية وهو قوله (فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر) فالكبير مسخر للصغير من دون أن يلاحظ ذلك، وليس ذلك إلا لكمال تتوفر عليه روح الصغير مكنته من فعل كل هذا بالكبير، والكبير لا يشعر لأن هذا التسخير ليس من جنس ما يفهمه الكبير كما قد أسلفنا من كون الكبير ذي بعد عقلي، على عكس الطفل فإنه ذو بعد روحي.

هل يكون من الضروري أن يرمز الطفل في الخطاب الصوفي الأكبري إلى كل تلك الجماليات العميقة التي تشكل جوهر الإنسانية؛ إنه لمن الضروري أن يكون كذلك ما دام تصوف ابن عربي يثبت للطفل مقاما روحيا قويا كالذي قال فيه: "وذلك لقوة المقام فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد"¹ إذا للأمر علاقة بالمقام، إننا

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 189

بهذا الشكل قد كنا صوفية بالفطرة حينما ولدنا أول مرة ثم فقدناها؛ لهذا يسعى الصوفية الكبار في استرجاعها بالذكر والاستبطان والفناء والتأمل، ثم كيف للطفل أن يكون قوي المقام مادام هو أضعف من الكبير إلى درجة عدم قدرته على القيام بنفسه؛ فهل يشير ابن عربي إلى مفارقة ما تلوح في ما يمكن تسميته قوة الضعف؛ أي أن الطفل هو ذلك الضعيف الذي يستطيع بضعفه أن يقوى على تسخير قوة الكبار الأقوياء.

ولهذا ركز ابن عربي على حداثة العهد بالرب (الحقيقة) وحداثة العهد بالتكوين، فمن كان أقرب إلى حقيقته التي خلقتة فإنه أقوى بطبيعة الحال عند ابن عربي، ومن كان منها قريباً فهذا لم يمر عليه وقت طويل منذ آخر مرة كانت يد الحقيقة تكونه، وهذا كأنه يكسبه هالة منها هي مصدر قوة الضعيف (الطفل) وهذا الهالة تخفت تدريجياً كل ما كبر الإنسان، باستثناء أولئك الذين رعوا حق رعايتها حتى لا تنطفئ حسب ابن عربي، وقبل أن يضرب مثالين يؤكد بهما ما أشار إليه نجاهه يقر قاعدة عرفانية؛ هي أن الأقرب إلى الله يسخر من هو أبعد من الله، ويتم التأصيل لها من خلال مثالين، الأول هو أن أقرباء الملك وخاصته يتحكمون في من دونهم ويسخرونهم؛ لأنه أقرب إلى الملك منهم، فكذلك حال الطفل والكبير، والثاني أن الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله كان يبرز بنفسه للمطر إذا نزل، ويكشف عن رأسه له حتى يصيب منه ويقول إنه حديث عهد بربه، فهل هذا مقاربة بين معنى الطفولة ومعنى الملك والسلطة كونهما اشتركا في سياق واحد، أو أنها مقاربة بين معنى المطر ومعنى الطفل؛ إن الأطفال هم مطر الإنسانية الذي يذكرها بعهد أزلي مع الحقيقة، إن الأطفال مطر لأنهم يروون عطش الإنسان الصوفي ويعكس له جمال محبوبهم.

وبما أن الطفل يكتسب في فضاء العرفانيات الأكبرية دلالة قرّة العين؛ فإن ما يمكن أن يفعله الطفل للإنسانية هو الرجوع بها إلى لب ذاتها، وذلك حين يقول: "فقال لفرعون في حق موسى {قرّة عين لي ولك. القصص 09} فبه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا،"¹ إذ أن العين في لغة الصوفية قد تأخذ غالباً معنى الذات فعين الشيء ذاته، وأن تقر ذات الصوفي هو أن تثبت وتسكن، وبهذا تلبي الطفولة للإنسانية شيئاً من السكن الذاتي، إنها

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 191

ذلك الوطن والأرض البريئة التي سكنها كل إنسان ذات مرحلة، ولأجل ذلك لا يتوقف سفر الحقيقة العرفاني عن البحث الباطني لماهية روحية تكون له قرة عين من أشكال الكمال الوجودي، أو في مرادفها يجد طفولة مفقودة منذ أن صار إنسانا فاقدا لجزء طفل من إنسانيته.

من الممكن تأويلا أن نحرز أن رمزية الرضاع في قوله: "ثم إن الله حرم عليه المرضع، حتى أقبل على ثدي أمه، فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به،"¹ هي تقارب إلى حد ما اكتساب المعرفة المتعلقة بالحقيقة الكبرى والتي تكون وهبا وفيضا ضمن قناة القلب، بيد أن ابن عربي يذيل على نصه هذا بمفهوم رمزي آخر لمشهد موسى الرضيع وهو يرفض كل ثدي سوى ثدي أمه الحقيقية، حيث يجد فيها التلقي العرفاني أبعادا تنتمي إلى حقل ما يسميه الصوفية بالفيض الإلهامي، والذي هو بالنسبة لظاهرة النبي أو الرسول وحي ورسالة وشريعة؛ أي أن قراءة ابن عربي تحيل إلى معنى تحريم الرضاع على الرضيع موسى، على أنه يتمثل في إيقاف النبي موسى الكبير عن تكرار نموذج أي شريعة أو رسالة أو وحي سبقه، فحليب ثدي الأمهات التي قبل أم موسى ما هي إلا كناية عن الأديان والشرائع والكهنوتيات التي كانت في عصره أو أقدم منه؛ بل قد يمكن لنا الوقوف على دلالة الإحالة على أصالة تجربة النبي موسى عليه السلام؛ حيث لا ترتضي له العناية الإلهية بأن يتلقى أي فيض أو معرفة أو وحي إلا من ذاته وحقيقته الإنسانية؛ أي أن تجربة التصوف تعترف فقط بما هو أصيل نابع من ذوق الإنسان لا ما أفاده إياه غيره ولو كان صوفيا مثله:

"فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكون فيها وتغذى بدم طمئتها، من غير إرادة لها في ذلك، حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنه ما تغذى إلا بما لو لم يتغذى به ولم يخرج عنها لأهلكها، وأمراضها، فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك هذا الدم عندها، ولا يخرج ولا يتغذى به جنيها والمرضعة ليست كذلك."²

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر السابق، ص 192

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 192

بل ربما تكمن الصلة بين الإنسان الذي يريد الحقيقة وبين ذاته التي توجد فيها الحقيقة؛ في صلة تشبه تلك التي بين الأم وطفلها، إن ابن عربي كعادته يقلب المعنى رأساً على عقب حتى يولد منه معنى آخر وآخر؛ أي أنه يعتبر الجنين ذا فضل على أمه حيث أراحها من كل أذى في رحمها بأن تغذى من ذلك الأذى؛ إنه الإنسان حينما يتعلم جمال التضحية بالذات من أجل الحقيقة إن اعتبرنا الأم رمزا للحقيقة، كما أن هذا الجنين الذي سيخرج من بطن أمه فيستحق أن يسمى ابنها؛ هو في الحقيقة من يعطيها مساحة لتكون فيها أمًا، فلو لم يكن ابنها لم تكن مستحقة لاسم الأم، ومنه فإن للجنين فضلا آخر على أمه لأنه يحققها بمعنى الأمومة، وهكذا هو الإنسان الصوفي الذي يرى أنه لولاه لما كانت الحقيقة التي يطلبها الصوفية حقيقة؛ لأنه لما كان هو المؤهل لأن يكون ابنا للحقيقة استطاع أن يعطيها شكلا من التجلي، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يتمتع بمستوى إدراك كبير للحقائق الوجودية، فلو لم يكن موجودا لما كان هناك من يدرك الحقيقة بما يقارب مستوى الإدراك الذي للإنسان.

إن كلام ابن عربي عن الطفل امتلأت الفجوات التي بين طيات شعريته بدلالة السر؛ إن الطفل تجسد لسر أبيه الذي منه جاء، يقول: " إذ الولد سر أبيه، فقال ﴿ويرثني ويرث من آل يعقوب، مريم6﴾ سورة مريم، آية 6".¹ فحيثما يمكن للطفولة أن تولد؛ يعني أن إمكانا ما متاحا لنمو فكرة السر، فالطفل صوفيا يطفح بالسر، والسر كما هو مشهور في التصوف يمثل مرحلة متقدمة جدا من قطع المسافة نحو أعظم حقيقة.

إن كتابة ابن عربي عن طفولة الإنسان يؤنس بشكل كبير أفكارنا عن أشكال البدايات؛ فدائما ولادة الأجنة الصغار هو تذكير للإنسان ببداية أجزاء جديدة من الإنسانية؛ تلك الإنسانية التي لا تملك من طرق تكرير نفسها إلا أن تكون هؤلاء الجدد الذين لم يتدنسوا بعد، لهذا فإن الخطاب العرفاني لا يهمل رمزية الولادة خاصة بالنسبة إلى نبي وإنسان كامل؛ فأن يولد طفل يعني أن الحقيقة قالت كلمة ما، يقول ابن عربي في الفص العيسوي: "وكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم، كما ينقل الرسول كلام الله لأمته، وهو قوله: ﴿وكلمته

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر السابق، ص165

ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ سورة النساء، آية 171.¹ إن الطفولة تنقل من طرف الملاك النوراني إلينا، مثلما تأتي الرسالة السماوية من الله إلى خلقه، إذن الطفل رسالة الله للإنسانية، هكذا خطاب ابن عربي يفهم الطفل، ويعطيه تأويله.

وفي الفص الخاص بالنبي إسحاق عليه السلام نقف على أن ابن عربي يريد إعادة تشكيل رمزية القربان بين الضحية الطفل وبين الأمر الإلهي، وذلك من خلال توسيع المشهد السردي لقصة ذبح نبي رجاء تحقيق غاية؛ هي أن يرضى الله على الذابح، يقول:

"فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية"²

ثم يقول شعرا:³

فداء نبي ذبح ذبح لقربان وأين ثواج الكبش من نوس إنسان

ثم يقول:

اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه ﴿إني أرى في المنام أنني أدبحك﴾ سورة الصافات، آية 102. والمنام حضرة خيال...⁴ فالطفولة بوصفها مثال القدسية و الحرمة والنقاوة؛ أصبح فعل التضحية بها له دلالة عميقة وقوية؛ أي أنه يدل بيقين لا شك معه على غاية الصدق في طلب الشيء الذي من أجله تمت التضحية، أي أن النبي إبراهيم كان على الاستعداد التام للتضحية بشيء ذي حرمة كبيرة؛ رجاء أن يبلغ إرضاء خليله (الله) إذ أن قدسية الطفولة تتخطى كل قدسية من جهة إنسانية الإنسان، فأن يقدمها قربانا للحقيقة فهذا دليل على تضحيته ببداياته ذات القيمة الكبيرة عنده، من أجل محبوبه المطلق.

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 128

² محي الدين ابن عربي، المصدر السابق، ص 70

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 70

⁴ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 70

وعليه أخذت رمزية الطفولة مساحة ممتدة من رحلة الإنسان إلى ذاته، وتتوقف عند مطلق مواصلة الارتباط بالمصدر الذي منه جاء الإنسان، فرؤية ابن عربي للطفولة كحدث إنساني هو أعمق مما اعتاده الإنسان من اعتبارها مجرد مرحلة عمرية، فهي دالة على قرب خاص للتجلي الإلهي على الإنسان خاصة دون غيره من الكائنات. كما أنها ترتبط إلى حد كبير بقصة بداية الكلمة والوجود، أو هي تثير استشكالات تأملية في الفكر العرفاني تخص احتمال كون العالم الكبير قد وجد أولاً طفلاً، ثم سيعود طفلاً قبل لحظة الفناء الكلي، وصولاً إلى الطفولة التي هي بمعنى الإنسانية التامة الفطرية، وما التجربة العرفانية إلا محاولة للعودة إلى طفولة مقدسة، ولكن ضمن مرحلة متقدمة، وكأنها تعني نقطة كمال تأخذ في التكثف نحو ما هو أكمل.

6) الإنسان بين رمزية القلم والكتابة الوجودية

الكتابة عند الصوفية لها عدة رمزيات تختلف حسب الحثية التي يتناول خطابهم من خلالها رمز الكتابة، والشيء نفسه فيما يخص آلة الكتابة، والتي هي عند الصوفية مظهر رمزي ذو أهمية كبيرة في تجربتهم الروحية وحتى تأليفهم الإبداعية، إذ القلم ذو بعد قرآني ونبوي وروحي عند الإنسان الصوفي، وابن عربي أكثر من توظيف هذا الرمز، بل ويعطي للكتابة أبعادا جدا عرفانية، بدأ من مفهوم القلم الأعلى والأول وصولا إلى الكتابة الوجودية.

لما كان القلم للكتابة أداة نجد لرمزيتها تداخلا في نصوص ابن عربي، فالقلم تميز بكونه رمزا لذات ما، والكتابة بما أنها عبارة عن فعل مخصوص وليست ذاتا كانت ترمز إلى فعل ومعنى غير ذاتي، والقلم في تصوف ابن عربي يرد مضافا إلى صفة الأولية والعلو فتجد "مصطلح القلم الأعلى والقلم الإلهي يدل على معنى الحقيقة المحمدية الأولى، والتي يسميها ابن عربي بأسماء كثيرة، فالقلم عنده يرادف دلالة أول موجود عقل عن الحق، وأيضا العقل الأول، والحق المخلوق به، والروح الكلي، وسلطان عالم التدوين والتسطير"¹ فهكذا لم يصف خطابه رمزية للقلم فقط، بل إنه اعتبر القلم ذا وجود أعلى يتفوق عن وجود باقي المخلوقات، وهذا بطبيعة الحال نتيجة لربط دلالة القلم بمفهوم الحقيقة المحمدية، إذ هي عندهم أعلى موجود وأكمل مخلوق.

ونورد هنا نصا يجعل فيه ابن عربي من القلم مصدرا لبروز الموجودات إلى حضرة الظهور بعدما كانت مطموسة في حضرة المداد، فقال: "ثم غمس القلم الإرادة في مداد العلم، وخط بيمين القدرة في اللوح المحفوظ المصون كل ما كان وما هو كائن وسيكون وما لا يكون، مما لو شاء وهو لا يشاء؛ أن يكون لكان كيف يكون،"² فالقلم هنا هو السبب الأول والوسيلة الوجودية التي من خلالها تفجرت أعيان الموجودات من العدم إلى الوجود، ومن حضرة الإجمال الخاصة بالعلم الإلهي إلى حضرة التفصيل العيني؛ أي بعدما كانت الموجودات مستهلكة ضمن علم الله بها فقط؛ خرجت ظاهرة الأعيان والذوات بقدرة الله في

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص923

² سعاد الحكيم، المرجع نفسه، ص924

هذا العالم، وذلك كله من خلال القلم المخلوق به كل شيء، فالقلم عند ابن عربي هو إرادي؛ أي الصفة الإلهية التي تقع عليه هي الإرادة، ثم هو مفهوم يلتصق بمفاهيم عرفانية أخرى كالعلم والقدرة واللوح المحفوظ، والكينونة والمشية والأقدار.

ولما كان القلم بهذا المعنى في نصوص ابن عربي ما هي صلته بالإنسان عامة وبالإنسان الكامل خاصة، وهذا يمكن أن نقف عليه حينما نجده جعل من القلم رمزا إلى حقيقة الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله، وذلك حينما راح بين استخدام القلم الأعلى والعقل والأول والحق المخلوق به، كل ذلك في سياق الدلالة على معنى واحد وهو الحقيقة المحمدية، أما كونه ذو صلة بالإنسانية بشكل عام فهذا لا ينفصل عن علاقة مفهوم القلم بالإنسان الكامل، إذ الإنسانية هي امتداد لحقيقة هذا الإنسان الأكبر كما يسميه ابن عربي، خاصة وأن فعل القلم الذي هو الكتابة؛ والذي يعتبر خاصية إنسانية بالدرجة الأولى وإن كانت نصوص الصوفية تنسبها أيضا إلى جنس الملائكة.

وفي كتاب فصوص الحكم نجد دلالة القلم والكتابة تصادفنا من أول وهلة حينما صدر ابن عربي كلامه في الكتاب بأنه ذو محتوى لا تنتمي كتابته إلا إلى جهة مقدسة، وهي الحضرة المحمدية التي أهدت مضمون الكتاب لقب ابن عربي فأبرزه إلى الناس، وفي هذا دلالة قدسية يؤكد عليها خطاب ابن عربي فيما يخص طبيعة المعلومات التي سوف تكتب في كتابه هذا، خاصة وأن هاته الحضرة التي تلقى منها ابن عربي محتوى كتابه هي حضرة الجمع التي تحتوي معاني الأسماء، ومن ثم فهي التي تكتبها في ذوات الموجودات، يقول: "اعلم أن آدم عليه السلام حامل للأسماء، ومحمد صلى الله عليه وآله حامل لمعاني تلك الأسماء التي حملها آدم، وهي المراد بحديث (أوتيت جوامع الكلم)"¹ معناه أن ابن عربي سوف يكتب للمتلقى نوعا من الكتابة يتمتع بقدسية مستمدة من عين مصدره؛ الذي هو الحضرة المحمدية حينما رأى نفسه في الرؤيا بأن الرسول صلى الله عليه وآله يعطيه

¹ عبد الوهاب الشعراني، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (ط1) 1998

كتاب فصوص الحكم، ثم تكررت دلالة الكتابة والقلم من خلال معنى يقارب ذلك وهو في قوله: "وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني، وينطق به لساني...بالإلقاء السبوح والنفث الروحي أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس" ثم قال بعدها: "فما ألقى إلا ما يلقي إلا إليّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي" ¹

وفي هذا ملمح الإشادة بجنس الكتابة العرفانية التي أساس مصدرها هو النفث الروحي المنزه عن الخطأ، ومقام القلب الذي يتلقى معرفته لدنية لا كسبية، إذ الكسب موصوف عندهم بالتلبيس، فموضوع الكتابة العرفانية التي يقدمها ابن عربي هي تلك الكتابة الإنسانية ذات المبدأ الفيضي من خلال تجربة الروح والإبقاء، فهو يكتب ما يجده في روحه وما يتنزل به عليه إلهامه، ونلاحظ أن ابن عربي جاء هنا بمصطلح آخر للكتابة وهو الرقم بالبنان، وسمى الكتاب مسطوراً، وفي هذا استمداد من اللغة القرآنية التي تعبر بالمسطور عن المكتوب.

والكتاب من رمزياته في خطاب ابن عربي هو دلالاته على الإنسان؛ عند اكتمال ذات هذا الإنسان ووصولها مرتبة القطبية، فيصير كتاباً مسطوراً سطرت فيه القدرة الإلهية؛ المعاني العلوية، والمعارف السرية، وشحنته بأسرار الأقدار، يقول ابن عربي: ²

"يا سائلي من أنا علما وتصويرا أنا الكتاب الذي سماه مسطورا

فالرقم علم بأقلام الإرادة في رق تضمن معنى النار والنورا"

وهكذا تبقى الكتابة دائما ما تدل برمزياتها على تجلي التأثير من شيء على شيء؛ فإذا أخذت كل عناصر الوجود التي تؤثر في غيرها؛ استطعت أن تعتبرها ترمز إلى نوع من الكتابة؛ إذ حتى تجلي الحضرة النورية على الذات أثناء تجربة تلقي العلوم اللدنية؛ سماها الصوفية كتابة من خلال وصف القلوب المتلقي بالسجل الذي تتم الكتابة فيه: "جعل القلوب

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص33

² محي الدين ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، دار دندرة، بيروت لبنان، ط(1) 1988، ص65

المتاعاة بالبصائر المعنوية سجلا للعلوم الدنيوية، وهو مورده للأسرار الإلهية، ومورده للأنوار القدسية، ومصاغ للتجليات الجلالية والجمالية¹ والكلام عن رمزية القلم عند ابن عربي يقودنا إلى تحديد مفهوم الكتابة في طبيعة فكره العرفاني؛ إذ أن الكتابة غالبا ما تكون مرتبطة باللغة واللغة عند ابن عربي نوع من تحقيق الوجود² "فتنال اللغة مثاليتها الحقيقية في الكتابة؛ ذلك لأن الوعي ينال سيادته الكاملة في مواجهة لغة مكتوبة"² فتتحقق للذات الإنسانية الواعية مساحة من وجودها من خلال التماهي مع عوالم المكتوب؛ ولهذا نجد ابن عربي كثيرا ما يرمز بالكتابة إلى الإيجاد، وكأنه لها مفهوم وجودي في نصوصه، فاعتبر أن الوجود كله هو كتاب كتبه الحق، وأن عين إيجاده للموجودات هو كتابته في ذلك الكتاب الكبير، يقول:

"الكتاب الكبير هو العالم ... بل الوجود بأسره كتاب مسطور في رق منشور تلاه عليك سبحانه وتعالى، لتعقل عنه إن كنت عالما"³ ويقول أيضا: "الكاتب المطلق هو الحق ... فهو كاتب كون الموجودات والعالم منه كتاب مسطور"⁴

إذا تصوف ابن عربي يتوجه بخطاب يوسع من مفاهيم الكتابة والكتاب والكاتب إلى حد اعتبار أن الوجود كله هو كتاب الله الكبير، وأن توجهات قدرته في خلق مخلوقاته هي نوع من الكتابة الإلهية، فانه هو الكاتب المطلق، فالإنسان صوفي يعتبر العالم والوجود بكل عناصره وموجوداته هو رموز كتبها الله المطلق، وعليه هو أن يقرأها ويفهم دلالتها، ويتأول أغازها حتى يقف على أسرار الله فيها، فهو إذا ارتقاء بوعي الإنسان نحو قراءة كل شيء؛ لأن كل شيء هو كتابة، بما فيه الإنسان فالإنسان إذا كتابة إبداعية ضمن هذا الكون كتبها الله، بل إن الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله هو أجمل وأكمل ما كتب الله في كتابه الوجودي، بل هو (الإنسان الكامل) الكتابة الوحيدة التي كتبها الله، ومنه فالإنسانية هي أجمل كتاب أبدعته قدرة المطلق.

¹ محمد المرصفي، داعي الفلاح إلى سبل النجاح، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2) 2013 ص99

² هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، دار أوياء، طرابلس، ط(1)

2007، ص514

³ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص952

⁴ سعاد الحكيم، المرجع نفسه، ص954

وحين كانت الكتابة قيّداً للشيء المكتوب ونعني بالقيّد دلالاته المعنوية؛ أي كتابة الإنسان عن موضوع ما؛ هي حد مفاهيمه ضمن بنية اللغة، فإن ابن عربي ينزه حقيقة الإنسانية الكاملة أن يمكن الإحاطة بها داخل عوالم الكتابة، حتى لو كانت تلك الكتابة هي رمزية عرفانية تمتاز بشيء من الانفتاح، فالإنسان بحقيقته فوق ذلك كله يقول ابن عربي: "ولما أطلعني الله في سري على ما أودع في هذا الإمام الوالد الكبير؛ جعلت في هذا الكتاب منه ما حد لي لا ما وقفت عليه فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن،"¹ فلا يمكن للكتاب أن يكون محلاً لظهور كمال حقيقة هذا الإنسان الذي سماه ابن عربي بالإمام الوالد الكبير، وهنا لا يغفل خطاب ابن عربي التذكير بأن الوقوف على هذه الحقيقة؛ إنما هو نتيجة خوض التجربة التي رمز إلى ثمرتها بالسر، فأخبر أن الله هو من أطلعه على حقائق هذا الإنسان الكبير، فإذا فصوص الحكم هو في نظر ابن عربي إشارة خفيفة إلى بعض ما عاينه من حقيقة هذا الإنسان الكامل، ونلاحظ أن ابن عربي في آخر كلامه عنه قد قرن بين الكتاب والعالم، وفي هذا تأكيد على أن للكتابة رمزيّتها الوجودية العالمية في فكره.

والكتابة أيضاً ترمز حسب ابن عربي إلى النكاح كونه مظهراً من مظاهر الإيجاد، وأحياناً أخرى تجده يعكس دلالة الرمز ليصبح النكاح رامزاً إلى الكتابة، وهذا تجاوز تأويلي ينقل معنى الكتابة نحو تعميق إحالتها على أشكال الخلق، فقال:

" والقلم المخطط لهذا الشخص الإنساني في لوح الوجود قلمان: قلم يسمى النفخ والقلم الذي هو الذكر، وأول من كتب به أبو البشر في لوح أم البشر... والقلم الرجل، واللوح المرأة، وقد يكون الرجل لوحاً للقلم المعبر عنه بالنفخ كمریم وعيسى صلى الله عليهم أجمعين... فكان بين القلم واللوح نكاح معنوي معقول وأثر حسي مشهود"²

وهنا نجدنا أمام كثافة مرهقة من الرمزيّات المتداخلة؛ حيث صوّر الإنسان في مشهد اللوحة المرسومة أو شكل الكلمة المكتوبة؛ لأن القلم الإلهي هو من يخطط كينونة هذا الإنسان، ثم قسّم هذا القلم الخاص بخلق الإنسان إلى نوعين، فالأول هو الذي يرمز إلى النفخ الروحي؛ مثلما حصل مع العذراء مريم عليها السلام التي نفخ فيها رسول ربها

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص42

² سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص926

الروح، فكأن ابن عربي يشبه تلك العملية الروحية بالكتابة في رحم العذراء مريم عليها السلام، فكان الروح عيسى عليه السلام هو عين المكتوب الذي كتبه الملك جبريل عليه السلام في لوح العذراء مريم عليها السلام، أما القلم الآخر المتسبب في إيجاد ذات الإنسان فهو الذكر (عضو الإنسان الذكر) حيث اعتبره ابن عربي قلمًا يكتب في الأنثى شكلاً من أشكال الوجود الإنساني، ثم نسب أول عملية كتابة إنسانية عرفها الإنسان إلى أبي البشر آدم عليه السلام، وأول لوح وموضع للكتابة الإنسانية الإيجابية هي أم البشر حواء عليها السلام، ثم تجاوز ذلك إلى اختزال دلالة القلم الكاتب لترمز إلى الرجل، ودلالة اللوح المكتوب فيه لترمز إلى المرأة، وهذا تأويل عرفاني لكل دلالات الكتابة والكتاب والكاتب؛ خاصة وقد استعان به حتى في التعبير عن رؤيته إلى حقيقة القلم الأعلى واللوح المحفوظ، فسمى ما بينهما من علاقة الكتابة بالنكاح المعنوي المعقول الذي ينتج أثراً حسيًا مشهوداً وهو عين المخلوقات وما يحدث بينها.

وإضفاء دلالة النكاح على مفهوم الكتابة هو نوع من إضفاء الإنسانية عليها والعكس صحيح، وهذا ساعد ابن عربي في تأسيس دلالة جديدة لفكرة التناسل الخلفي والحمل والولادة، فدائماً ما يحاول الصوفي الارتقاء بالمعاني الإنسانية نحو النزاهة لدرجة اعتبار الفعل الحيواني في طبيعة الإنسان كتابة معنوية وحسية، وبهذه الرؤية الفلسفية للكتابة فإن الإنسان الناكح هو كاتب، ونكاحه لزوجته هو كتابته فيها كونها لوحاً وكتاباً، فالقلم رمز إلى هذا الإنسان المنتج، بل الإنسان قلم كاتب لصيغ وجودية.

وكتابة ابن عربي ذاته نوع من إيجاد النسب الدلالية الغريبة بين جملة المفردات الاصطلاحية التي يستخدمها في خطابه، فهو خطاب يروم خلق الرمزيات المتنوعة للإشارة العرفانية الواحدة، فجعل القلم يرمز إلى ذكر الرجل وإلى ذكورته، وإلى الإرادة الإلهية، وإلى العلم الإلهي المجمل، وإلى النفخ الروحي، وإلى آدم، وإلى الأبوة، وإلى الإنسان بشكل مختصر، وفي الفص الأدمي جاء قوله:

"فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب،
فاقتصرت على ما رسم لي"¹

فأشار إلى البعد الأمومي في نمط الكتاب العرفاني الذي يكتبه، والأمومة في الكتاب مفهوم قرآني استقى منه خطاب ابن عربي رمزية الإحاطة والكمال والأصالة والحفظ؛ فكما أن الأم تحمل جنينها وتصونه وتحميه؛ كذلك الكتاب يصون نصوصه ويحميها ويحملها؛ كما أنه يشير إلى كون كتابته العرفانية تستمد أصالتها وعصمتها من الخطأ انطلاقاً من حضرة أم الكتاب التي هي قرآنية ومحمدية الأصل.

الوسائل المعرفية التي يسلكها الإنسان الصوفي لوصوله إلى حقيقة الوجود تنطلق من الذات الإنسانية نفسها، وابن عربي ذو التجربة المعرفية الروحية الناجحة؛ نجده ينبه إلى أن بعض وسائلهم في ذلك تعتمد على الكتابة الروحية التي يمارسها الشيخ المحقق الرباني على مريديه وتلاميذه، فيقول: **"والطلبة والتلامذة للشيخ المتحقق ... ألواح منحوتة منصوبة لرقمه وكتابه، وقبائل مستعدة لنفخه، فلا يزال ينفخ فيهم أرواح الأسرار، ويخط فيهم حروف المعاني القدسية"**² فالإنسان إذا اكتملت فيه حقيقة إنسانيته وروحانيته كان قلماً كاتباً في الذوات الإنسانية، فالقابلية لحصول المعرفة اللدنية في الذات هي نمط من تحول الإنسان إلى لوح تكتب فيه روح معلمه وشيخه المعارف والأسرار، إذ طبيعة المكتوب تتجلى في بنية الكتاب؛ تماماً كالرمزية التي استعارها ابن عربي من قصة كتاب سليمان إلى بلقيس في تأكيد علاقة التأثير بين الكتاب والمحتوى المكتوب فيه، فقال: **"(إنه) يعني الكتاب (من سليمان وإنه) أي مضمونه (بسم الله الرحمن الرحيم) ثم ذكر بعدها دلالة اختيار النبي سليمان عليه السلام لاسم الرحمن والرحيم دون غيرهما في ذلك الكتاب، وصلة ذلك بتلقي بلقيس لكل مضمون الكتاب، ثم من خلال التعرّيج على معنى الرحمة المكتوبة انتقل إلى اعتبار مصير كل شيء هو الرحمة، وذلك فقط لأن النص القرآني وصفها بالمكتوبة.**

كما ارتبط مفهوم الكتابة في خطاب ابن عربي بالجمع والوحدة؛ إذ أنه يجعل الكتاب رمزية تدل على مرتبة الجمع؛ ويقصد بالجمع من حيث الوجود ومن حيث المعاني، فقال

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص42

² سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص925

عن هذه المرتبة: "الكتاب هو مرتبة الجمع والضم، فكل ما ضم وجمع فهو كتاب؛"¹ أي أنه لا يقصد انضمام كلمة إلى كلمة أو معنى إلى معنى هو فقط ما يجعلنا أن نسمي شيئاً ما كتاباً، بل إن اجتماع أي موجود إلى موجود هو ولادة لكتاب ما، وعلى العكس من ذلك نجده في مواضع أخرى ينطلق من صورة خط كتابة الأحرف إلى الحكم على حقيقة المشار إليه بتلك الكتابة؛ بعبارة أخرى إن شكل كتابة الاسم يؤثر بمعنى ما على حقيقة المسمى، وهو ما نقارب به ما ذكره في الفص الخاص بنبي الله داود عليه السلام: " فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال فقطعه عن العالم بذلك ... وسمى الله محمداً عليه الصلاة والسلام بحروف الاتصال والانفصال، فوصله به وفصله عن العالم فجمع له بين الحالتين في اسمه."² فحول وضع الكتابة في الأحرف إلى رمز يدل على حقيقة المسميات التي تحيل إليها تلك الأحرف، فاسم النبي داود عليه السلام لما كانت حروفه منفصلة؛ دل ذلك على انفصاله عن التعلق بالخلق الفاني، وذلك مظهر لعناية الله به، ولكن أكمل منه في ذلك أن اسم النبي محمد صلى الله عليه وآله يجمع بين الحالتين؛ أي حالة الفصل وحالة الوصل، فكان في اتصال مع الله وانفصال عن الفانيات، فانظر إلى ربط علاقة أعيان المكتوبات بطبيعة أنماط كتابتها.

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 950

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 150

الفصل الثاني: الدلالات العرفانية للإنسان من الوجود إلى التحقق

- 1 - الإنسان والروح أمام تجربة الحرية
- 2 - الإنسان الحائر
- 3 - الإنسانية ورمزية الرحمة بين الأسبقية والاتساع
- 4 - تجربة التواجد بين إنسان الجمال وإنسان الجلال
- 5 - الإنسان والحب من سكون العدم إلى حركة الوجود
- 6 - العبودية من الإنسان إلى العالم

1) الإنسان والروح أمام تجربة الحرية :

إن من أعمق ما ينشده الإنسان الصوفي في مجريات تجربته هو حرية الذات من حيث حقيقتها الروحية؛ لأنها معركة صراع بينه وبين كل ما سوى الله من مغريات حتى يفوز بالوصول إلى السر الذي يسكن باطن الروح الإنسانية، وكل ما هو من شأنه تحرير إنسانية الإنسان من النقص والارتقاء بها نحو الكمال هو يستحق أن يكون رمزا للحرية، وكل ما اقترب بذات الصوفي إلى مصدر الجمال والكمال والإطلاق الإلهي فهو مَعْبَر ومَظْهَر للحرية الصوفية؛ لهذا نجد أن نصوص ابن عربي رمزت إلى الحرية بمختلف المصطلحات العرفانية، تماما مثلما رمزت بالحرية إلى مرحلة النجاة من كل القيود البشرية نحو الكمالات الحَقَّانِيَّة.

ومفهوم الحرية عرفانيا في فكر ابن عربي هي حقيقة؛ تتعلق بما يكون عليه الإنسان العبد، الذي تحرر من صفته كعبد لغير ربه، واكتملت صفته كعبد لربه فقط، يقول: "اعلم أن الحرية عند الطائفة الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه فتكون حرا عن كل ما سوى الله وهي عندنا إزالة صفة العبد بصفة الحق"¹ فجاء ابن عربي بمفهوم الحرية عند غيره من الصوفية، ثم خالفهم إلى تعريف يتناسب وما أنتجت له تجربته العرفانية الخاصة، فذكر أن الحرية عندهم هي شمولية العبودية (الاسترقاق) لله والتحرر من كل ما سوى الله؛ هذا فقط، أما ابن عربي فيرى هذا المفهوم صحيحا إلا أنه لا يعبر إلا عن تجربة أصحابه ومبلغهم من العلم فيه؛ لهذا زاد عليه معنى آخر؛ وهو أن تزول صفة العبد وتحل موضعها صفة الحق فعندها يكون حرا حرية كاملة.

وحيثما نتعرض لمفهوم حرية الإنسان في خطاب ابن عربي؛ لا بد أن نلفت النظر إلى مسألة تخص اسم الحرية وحقيقة مسماها في الوجود؛ وهي أننا نقصد الحرية التي هي نسبة معينة تخص تحرر العبد من كل ما هو سوى الله، وتخص اتصاف العبد بصفات خالقه (الكرم، العفو، الستر ...) على قدر قابليته، لكن كل ذلك بنسب متفاوتة ومستويات نسبية؛

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج4، ج4، ص196

هذا فقط ما يمكن بلوغه، أما أن يكون للحرية وجود كامل فإن ابن عربي يرفض ذلك لهذا يقول:

"ففي الحقيقة ليس للحرية وجود عين ... لكن حقيقة الحرية في غنى الذات عن العالمين مع ظهور العالم عنه لذاته لا لأمر آخر، فهو غني عن العالمين فهو حر، والعالم مفتقر إليه"¹

من هنا نقول أنه حينما نستخدم لفظ: حرية كاملة، أو تامة، أو مطلقة وما شابهه، فإنما نقصد ذلك القدر الكبير الذي يصله العبد من تلك الحرية النسبية؛ لهذا نجد أن خطاب ابن عربي يأتي بالحرية كفكرة رمزية لا وجود لها في الحقيقة العينية، وإنما هي تخدم الخطاب في إيصال معنى معين يتعلق بافتقار سوى الله إلى الله، ويتعلق باتصاف العبد بصفات المطلق على قدر معين، أما أن يكون لها وجود عيني فلا، وعلى هذا المعنى أنشد:²

"إذا كان حال الفتى عينه فذلك حر وإن لم يكن

فحرية العبد معلولة ولا رق إلا لمن قال كن

فيا أيها الحر لا تفتقر فجنبك من فقره قد وهن"

فجعل الحرية رمزا يدل على معناه من جهة، ومن جهة أخرى يدل على حال العبد، وكما نعلم فإن الحال من مفاهيم الصوفية؛ التي تدل أحيانا على ما يتميز به الصوفي من تفاعلات وجدانية وفكرية وحسية في ذاته؛ أي أن (الفتى) الذي هو رمز للصوفي المتمكن من استبطانه؛ إذا كان متصفا في عينه بصفات الكمال؛ فإنه يستحق اسم الحر، أما إن عجز عن بلوغ ذلك كانت حريته ناقصة معلولة خاصة إذا افتقر إلى غير الله.

وللصوفية تلقيات متنوعة لدلالات الحرية خاصة في فكر ابن عربي، فهي مثلا تتجلى في الاستغناء بالخالق عن الحاجة إلى المخلوقات جميعا؛ إذ أن افتقارك إلى شيء ما هو عدم

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج4، ج4، ص197

² محي الدين ابن عربي، المرجع نفسه، ص195

تحررك منه، ومنه فإن الحرية مقرونة باستغنائك عن كل ما سوى ذاتك التي باطنها هو الروح ذات النفخة الإلهية.

كما تتجلى معاني الحرية عنده في ما تعطيه الفكرة المطلقة من تحرر للإنسان الصوفي؛ إذ أنه في تجربته يعمل دائما على تذوق التجليات الإلهية التي تنصف بالإطلاق، وهذا هو ما من شأنه صبغ القابلية الإنسانية لهذا الصوفي بنوع من الحرية التي تنتج على مستوى عقيدة الصوفي وفكره شكلا من اعتناق حقيقة الحرية الواسعة في رؤية كل شيء سواء كان معنويا أو حسيا.

يشهد لهذا قوله في العقيدة التي يراها أكمل:¹

"فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا وإن قلت بالتشبيه كنت محددا

وإن قلت بالأمرين كنت مسددا وكنيت إماما في المعارف سيدا"

فهو خلافا لكل العقائديين يدعو إلى إطلاقية العقيدة التي تتحرر من قيد التنزيه والتشبيه بالجمع بينهما، وكأن توجه ابن عربي في معرفة الوجود الإلهي المطلق ينطلق من المعاني الكلية، فيخشى أن يفوت الإنسان جزء من وعيه بحقيقته إزاء مظهر من مظاهر التجلي الإلهي؛ لأن ابن عربي لا يعتبر الإنسان منفصلا عن وجود باقي الموجودات بل يراه في وحدة معها، حتى أنه رمز للعلاقة التي توحد حقيقة الإنسان بالحق وبالعالم برمز الظل وصاحب الظل، حيث قال: "ألا تراه في الحس متصلا بالشخص الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال؛ لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته"،² فشبه عدم انفصال الحقائق الوجودية بحتمية عدم تحرر وانفكاك الظل عن صاحبه مهما حاول، وفي ذلك أيضا رمزية إلى أن الإنسان لا يمكن أن يتحرر وينفك في وجوده عن حقيقة روحه الإلهية؛ إذ الإنسان لا يمكن أن ينفك عن عبوديته لله الذي نفخ فيه تلك الروح.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص55

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص89

في الفص الأيوبي أشار ابن عربي من خلال رمزية هذا النبي وقصته القرآنية؛ إلى رحلة الحرية التي يخوضها الإنسان ضمن ذاته، إنه التحرر من المعاناة الظاهرة والباطنة، فجعل ابن عربي من عذاب النبي أيوب عليه السلام؛ رمزا يحيل على الحجب البشرية، التي تقيد وتحبس وتمنع الروح من رؤية العوالم الملكوتية الواسعة، لهذا يعاني الإنسان الصوفي تحدي تجاوز النفس، والبحث عن الانسان الكامل في ذاته، فهو في رحلة غير منتهية بحثا عنه؛ "لأنه حالما يعتقد بأن ذلك الإنسان موجود فعلا؛ عندئذ يتوقف عن البحث عنه، يتوقف عن خلقه، يتوقف عن اكتشافه، وعندئذ يتوقف عن تطويره"¹

والحرية في أسمى معانيها العرفانية ترتبط بمفهوم الإنسان الكامل، فهو رمز للكائن الأعلى الحر، الذي لا يتعلق بأي شيء يقيدته عن الاستغراق في حقيقته المطلقة، وعلى الإنسان الصوفي العادي؛ أن يصل إلى ذلك المستوى، الذي يصده عن بلوغه كل الشواغل البشرية والطبائع الظلمانية والأغيار الحسية؛ "لكن عندما تزول حواجز الجسد وستائر الحواس، ويتحرر من الأوهام المتولدة عنها، عندئذ يسعد برؤية الكائن الأعلى ويغتنب بما يتدفق من جلاله من حقائق أزلية، لما يبهر الجمال والكمال كل مرافق القلوب"² ومعايشة هذا المستوى من الحرية الروحية؛ لدى الإنسان الناجح في تجربته العرفانية، ينعكس حتى في نصوصه التي ينتجها، فهم يكتبون شكلا من تجربتهم يتجاوز حدود مرحلتهم؛ لأن "النص لا يعرف نفسه إلا داخل عمل وإنتاج، يترتب على ذلك أن النص لا يمكن أن يتوقف، حركته المكونة هي العبور والاختراق"³

¹ أوشو، سر التجربة الداخلية «رؤية التانترا» ترجمة أيمن أبو ترابي، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط(1) 2007، ص131

² جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط(1) 2012، ص62

³ رولان بارط، درس السيميولوجيا، ترجمة بنعبد العالي، دار تويقال، الدار البيضاء المغرب، ط(3) 1993، ص61

وحينما تتعلق حرية الإنسان بذاته ككائن عاقل ومؤمن، نجد ابن عربي يدعو إلى حرية اللاعقل المتفريد التي هي منطلق القلب الواسع، يقول:¹

"وأما المسمى آدم فمقيّد بعقل وفكر أو قلادة إيمان"

على عكس الاتجاه الفلسفي المجرد يرى التصوف الأكبري أن العقل والفكر قد يكونا كالقيد الذي يمنع من تذوق المعنى الروحي للحرية؛ إذ أن تجربة العرفان تتأسس أصلاً على ذوق معاني القيم لا تعقلها بالفكر، وما الحرية إلا قيمة من قيم الإنسانية التي طالما طلبها الإنسان في ميدان الواقع المعاش أو الفلسفة المثالية؛ فهذا يقصد نحوها الصوفية سالكين إليها طريقاً أخرى توجد بباطن الذات، وعبر الاستهلاك الكلي في التوجه نحو المعنى المطلق؛ الذي يرى ابن عربي أنه الموجود الأوحد الذي يملك كل الحرية؛ لهذا سوف يفشل العقل المجرد مع كل أدواته وقواعده في إيصال الإنسان إلى حرته الكاملة، وما عليه إلا السير بقلبه وخياله الواسع لنيل هذا الهدف؛ فحسب ابن عربي لا يتأتى استيعاب الحرية المطلقة إلا بوعاء القلب الذي وسع تجليات الحضرة الإلهية، يقول في تلقيه للنص القرآني الذي يتناول حقيقة القلب: **"(إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب) سورة ق، آية 37.** لتقلبه في أنواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر"²

أما في فص حكمة إمامية في كلمة هارونية يقول: **"فما يُسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته؛ فإن المثليين ضدان، فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته، ويتسخر له ذلك الآخر إما خوفاً أو طمعا من حيوانيته لا من إنسانيته"**³ تضعنا هذه القراءة العرفانية لموضوع الحرية لابن عربي؛ أمام تأويل رمزي لظاهرة الاستعباد العملي الذي عاشه الإنسان؛ وذلك حينما ينقهر فرد إنساني ضعيف المكانة في المجتمع لفرد إنساني آخر ذا مكانة أرقى، حيث يعزي ابن عربي السبب في ذلك إلى نقص في الكمال الإنساني، وعلاقة هذا بالحرية أن الإنسان بقدر ما تكتمل مزايا الإنسانية فيه بقدر

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص70

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص110

³ محي الدين ابن عربي، المرجع نفسه، ص184

ما يتمتع بحرية أكبر، إذ لا يمكن أن يتسخر فرد لفرد؛ إلا إن هو تفوق عليه في التحقق من إنسانيته، ومنه يجعل ابن عربي من الإنسانية شرطا في التمتع بالحريّة الحقيقية.

وأن هذا التسخير يقع نتيجة فقدان مساحة من الإنسانية التي تتيح لحيوانية الذات أن تغلب على طبيعة الإنسان؛ فعندها يصبح فاقدًا لحريته أمام أخيه الإنسان الذي هو في الحقيقة ليس أفضل منه في الخلقة الطبيعية، وإنما مكنته إنسانيته العالية من أن يتسخر له غيره بغض النظر عن نوع التسخير، ولعل من هذا الطرح يمكن أن نقف على صفة الإنسان الحر؛ الذي هو أكثر إنسانية من كل بني جنسه، ألا وهو أكملهم في الإنسانية فكل ما سواه يتسخر له وهو لا يتسخر لمن سواه.

وعند ابن عربي الإنسان الصوفي الذي بلغ ذروة الكمال هو الأكثر تحققا بحريته، التي يرى بأنها لا تتم إلا بالعبودية الخالصة لله المطلق، وهي في أعلى مظاهرها تمثلت في نموذج الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله، إذ هو تحرر من كل ما سوى الحقيقة المطلقة وصار عبدا محضا لربه.

ويقول في حرية الروح وسجن البدن عن طريق الرمز:¹

"تكوّن الروح في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجّين"

في هذه الأبيات المتسمة بالغموض الرمزي يتكلم ابن عربي عن الروح المنفوخ من طرف الملك كيف أنه يتكون في ذات مطهرة؛ أي أم إنسانية طهرها الله من المذمة والرجس والدنس في طبيعتها، وهو هنا في معرض الكلام عن الكلمة العيسوية وقصة العذراء مريم عليها السلام.

ومنه فإن هذه الطبيعة المطهرة للأم تتكون داخلها نفخة الروح الإلهي؛ فيصبح حال الروح كالمسجون داخل الطبيعة الطينية الجسمية المادية، فهنا يتجلى معنى من معاني طلب الروح لحريتها من خلال التخلص من الطبيعة البشرية، فابن عربي يجعل من هذه الطبيعة سجنا للروح، لهذا يسعى دائما الصوفي إلى الحرية الروحية في مقابل العبودية الطبيعية.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 127

ولعله في هذا الموضوع رمز إلى هذه الدلالات من خلال قصة القرآن في إهلاك الله لقوم عاد؛ حينما تحرروا بالموت من النفس الحيوانية والجسم، وتخلصوا من هياكل الطبيعة ورجعوا إلى حقائقهم الروحية هو قوله: "﴿ونسوق المجرمين﴾ سورة مريم، آية 86. وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه، بريح الدبور التي أهلكتهم عن نفوسهم بها،"1 فالروح عند الصوفية تهفو دائما نحو الحرية، عكس البدن الذي تستعبده رغباته؛ لهذا اعتبر ابن عربي الموت هو راحة للروح من الجسم، يقول في تأويل قصة قوم عاد صوفيا:

"فقال لهم: ﴿بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم﴾ سورة الأحقاف، آية 24، فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم؛ فإن بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة، وفي هذه الريح عذاب؛ أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف، فباشروهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه، فدمرت ﴿كل شيء بأمر ربها فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم﴾ سورة الأحقاف، آية 25، وهي جثثهم التي عمرتها أرواحهم الحقيقية"2 فمن خلال هذا النص القرآني تسمو قراءة ابن عربي لمعنى الحرية عن أن يكون المراد بالريح والعذاب هو معناه السطحي فقط، حيث يستشهد بها على أنها رموز عرفانية، فأصبحت الريح المهلكة رامزة إلى راحة الروح بنيل حريتها من سجن الهيكل الجسمي الذي صار جثة، فهي المسكن الذي تقيدت به الروح مدة حياة الإنسان، ويصير معنى العذاب هو العذوبة التي تنتشي بها الروح المتحررة.

أيضا يؤكد خطاب ابن عربي على التحرر بالأحدية الجمعية، من عبودية التكاثر والفرقة والكثرة الخيالية؛ التي ترتبط بالموجودات الخلقية والأكوان والأغيار يقول: "فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة، فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم، ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته"3 كثيرا ما ينصدم المتلقي لنصوص ابن عربي أنه كثيرا ما تتغير دلالات الشيء عنده بتغير المقام الذي يتكلم منه

1 محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص94

2 محي الدين ابن عربي، المصدر السابق، ص96

3 محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص90

المؤلف؛ إلى درجة التقابل والتناقض، وابن عربي يعترف بأن ذلك محكوم بما يسميه بالحضرة التي يتلقى منها معارفه؛ لهذا فإنه مثلما اعتبر الخيال من مظاهر الحرية كونه يعطي للإنسان حرية فعل أي شيء في داخله، إلا أنه حينما تكلم عن تجلي الأحدية جعل تجلي الخيال من أسباب الخضوع بالعبودية للكثرة، في مقابل ترك حرية الأحدية، ولهذا لا سبيل إلى التحرر من تكاثر الأغيار إلا بالتركيز على أحدية التجلي.

كما تتجلى معاني الحرية عنده في ما تعطيه الفكرة المطلقة من تحرر للإنسان الصوفي؛ إذ أنه في تجربته يعمل دائما على تذوق التجليات الإلهية التي تتصف بالإطلاق، وهذا هو ما من شأنه صبغ القابلية الإنسانية لهذا الصوفي بنوع من الحرية؛ التي تُنتج على مستوى عقيدة الصوفي وفكره شكلا من اعتناق حقيقة الحرية الواسعة في رؤية كل شيء، سواء كان معنويا أو حسيا فنجده يقول:

"فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه؛ لأن الأمر في نفسه غير منحصر وأنت جعلته محصورا فيما تعتقده، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها؛ فإن الإله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد؛ فإنه يقول: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ سورة البقرة، آية 115، وما ذكر أيئا من أين، وذكر أن ثمَّ وجه الله ووجه الشيء حقيقته،"¹ وهذه الجراءة من ابن عربي في اعتبار الصوفي الكامل في تجربته هو الذي يرى الله في كل شيء؛ هي جراءة على كسر ضيق القابلية الإنسانية في الاعتقاد بالمطلق، لا أنها مخالفة لظاهر النصوص التي يمكن أن تدل على رفض كل المعتقدات المخالفة، وحتى يتضح لنا هذا المفهوم يجب أن نفهم أن الصوفية يفرقون بين حقيقة المعتقد النظري وبين حقيقة العقيدة المعاشة؛ لهذا فإن ابن عربي يرمي بذلك لجعل معنى المطلق يبلغ الغاية في قلب الصوفي حتى يصير ناظرا إلى الله في كل شيء يراه، ولو كان في نظر الآخرين معنى فاسدا، وهذا بلا شك نوع من الحرية التي يؤكد عليها فكر ابن عربي؛ حيث يرى أن الجهل وضيق المعتقد ورفض المخالف هو سجن وقيد لحرية الإيمان والروح.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص101

وبما أن الإطلاق ضده القيد، والحرية من معانيها الإطلاق، نجد أن ابن عربي يتناول أحد مفاهيم الحرية بنوع من التعظيم البارز في صورة التجريد، يقول: "ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود، فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم،"¹ وهو يريد بذلك لفت الانتباه إلى أن الاسم هو سجن للمسمى، فلا حرية لهذا الأخير من سجنه إلا بأن نكف عن إطلاق اسمه عليه، ومنه فإن الحرية لا بد من التحرر منها كاسم ومسمى في بداية التجربة، ثم محاولة عيشها تجربة ذوقية مع مسماها فقط دون اسمها، إذ أن الاسم حد للمسمى يقيده عن أن يكون حراً تماماً، والحرية لا تعاش كاملة إلا بالاستغراق فيها تماماً لدرجة الانفلات حتى من اسمها.

¹ محي الدين ابن عربي المصدر نفسه، ص 98

(2) الإنسان الحائر:

يتفرد ابن عربي في تصوفه بكمية ضخمة من الاستثناءات النظرية والعملية (التجربة) التي أفردت نمط كتابته غريبا بين تصوف الذات المسلمة، وتصوف الذات الأخرى، وبدون التذكير بالتمزام نصه بمشابهة أصول تصوف سابقيه، إلا أنه خاطب متلقي المستقبل الذي لم يأت بعد أكثر من متلقي مرحلته؛ لأن احتواء نص صوفي ولد في مواجهة ذهنية فقهاء عصر ابن عربي، على موضوع مستحيل مثل موضوع الحيرة؛ يعتبر في حد ذاته طفرة غريبة وإبداعية سواء على المستوى النظري للتصوف أو مستوى التجربة، لأن في تلك الفترة التاريخية كانت رؤوس الصوفية مهددة بسيف معلق فوقها بحبل قراءة الفقيه.

بل إن الحيرة مثلها مثل نظرية الإنسان الكامل، أو نظرية الخيال، أو غيرها من العرفانيات التي تفرد نص ابن عربي بفتح بابها، إنها نتائج تجربة أصيلة تتكلم لغة الذات عن صاحبها فقط، لا تهتم بالقارئ المعاصر لها؛ بقدر ما تهتم بالقارئ الذي لم يأت ولن يأتي؛ لأنه ليس بمقدور أي قارئ أن يقرأ عمق تجربة هو لم يذوقها أصلا، ولم يذوقها غير ذات صاحبها الذي ترك لنا نصا ثم اختفى ضمن احتمالات دلالاته اللامتناهية؛ إنها كتابة الغموض الصوفي التي انطلقت من الحيرة إلى العجز فيها، والتي رجعت من العجز إلى الحيرة فيه، وليس هذا تنميق اللغة بقدر ما هو محاورة ما قاله ابن عربي عن استحالة افتراق معاناة الحيرة عن لحظة العجز فيها.

إن الحيرة المنبعثة من معرفة ذلك المطلق الذي يبحث عنه وجود الصوفي في رحلة لا منتهية المعنى؛ هو في الحقيقة قدرة ذات الصوفي على الاستغراق داخل لحظة تذوق تلك الحقيقة، والتي هي نوع عميق من المعرفة، ولكنها معرفة ممتدة باستمرار نحو الإدراك (هنا ابن عربي يردد كثيرا مبدأ العجز عن درك الإدراك إدراك) أو ما يسميه ابن عربي الحيرة أو العجز، وهذه الحيرة المتكررة بين ثنايا تفكير ابن عربي؛ هي المقام الذي يثمره الوعي بمدى عظمة حقيقة الإنسان الكامل؛ أي الحقيقة المحمدية، وإن كان ابن عربي في كتابه الفصوص اكتفى بالرمز إلى هذه التجربة دون التصريح بلفظها، إلا أن نصوصه في

أغلب كتاباته الأخرى قد صرحت بذلك، وعلى هذا يمكن لنا التساؤل عن السبب الذي جعل ابن عربي يهول حقيقة الإنسانية بكل هذا الشكل.

وتتجلى دلالات الحيرة فيما يحدث لذات الإنسان الصوفي أثناء التلقي، فهو عند الاستغراق في المشاهد الروحية تفيض عليه المعاني والأسرار؛ فتصيب مداركه الباطنة بنوع من البهت والدهشة؛ لأنهم في كتاباتهم كلها ينطلقون من أساس العلم الموهوب والمعرفة اللدنية، والكشف والمشاهدة، يقول ابن عربي: "إن الكلام في هذا الطريق إنما هو على الفتح الموهوب اللدني، لا على النظر والبحث والتفتيش، وإنما هي مرأى الهمم مجلوة مهياة لتجلي الحكم وحصول المشاهدات،"¹ وهذه القنوات الروحية والصيغ الإشرافية؛ التي تمثل آليات لتلقي المعرفة الذوقية؛ هي تبهر القلب أثناء معايشة تجربة التلقي لها، نتيجة تنوع الأنوار والتجليات المنعكسة في مرآة القلب؛ لأنه هو محلها، يقول ابن عربي هنا: "ما سمي القلب إلا من تقلبه، فهو يتنوع بتنوع الواردات عليه، وتنوع الواردات بتنوع أحواله وتنوع أحواله لتنوع التجليات الإلهية لسره".²

فالتلقي من القلب هو الآلية التي تلعب دورها في إصابة الذات بالحيرة، وبغير هاته الآليات الروحية في اكتشاف الذات الإنسانية؛ يصعب الوقوف على حقيقة الإنسان حسب ابن عربي، خاصة عن طريق العقل "لأن الكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون موضع ملاحظة من وجهة نظر باحث، وإنه لمن المستحيل اختزال هذه الكائنات إلى مجرد موضوعات"³

والحيرة في بعض معانيها عند ابن عربي هي العجز عن الإحاطة علما بسعة إطلاق حقيقة الإنسان الكامل. والعجز هو تذوق العبودية للمطلق بكل امتداداتها. وليس ما بينهما إلا انمحاق بقايا ذات مجربة كانت لحظة ما، تتوهم إمكانية اكتشاف تلك الحقيقة المطلقة (حقيقة

¹ محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2001، ص262

² محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط(1) 2005، ص62

³ هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان،

الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله)، ومفهوم هذه الحيرة التي قال فيها ابن عربي "فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها. وليست سوى عينه، فاختلط الأمر وانبهم فمنا من جهل في علمه فقال: العجز عن درك الإدراك إدراك، ومنا من علم فلم يقل مثل هذا القول."¹ هي تختلف عن مفهوم العجز في كونها لا تنتهي فيها المعرفة إلى حد معين، ولا تبدأ في إمكانية انتهاء مداها بالنسبة لمن يعانيتها، إلا أنها ماثلة كالحجاب المانع دون الملل من اكتشاف معنى ما.

تضعنا إمكانية اختراق بنية رموز هذا النص أمام الدلالة الآتية: إن الحيرة هي الحالة واللحظة العرفانية القصوى؛ المستحيلة العقل، وممنوع التفكير فيها، والمتمنعة أمام الإمام بأدنى تفاصيلها، فوصفها على سبيل الإشارة والرمز بالخطير المسكوت عنه، فقال: "بل أعطاه العلم السكوت كما أعطاه العجز،"² كما أنها تمكن صاحبها من معنى فشل الوقوف إزاء اللاممكن الوقوف إزاء حقيقته، فيخاطب ابن عربي فضول الفهم فينا بعبارة الإشارة الرامزة إلى أن الحيرة هي نهاية الطريق، إنها أقصى ما يمكن لتجربة صوفية أن تسفر عنه، فما بعد مقابلة هذه الحيرة إلا حيرة متعددة التمظهر أمام وعي الصوفي أثناء استغراقاته.

هكذا يتواصل ابن عربي مع متلقيه من حيث لغته غير المتاحة، إنها اللامألوف حينما يستوطن خطابا مموها؛ يقدم مفهوم الحيرة العرفانية انطلاقا من عدم النجاح في وضع حد دلالي لانتشار إنسانيات الذوات الخائضة تجربة التصوف؛ باعتبار ذلك الانتشار معرفة آنية بحقيقة الذات بالنسبة لأولئك الناجحين في تلك التجربة؛ بعبارة أخرى حينما تمتد ذات الإنسان بإنسانيته نحو الكمال المفرط؛ إلى مدى يفوق كل إمكانيات فهم التجربة والتعبير عنها، تصبح الذات حائرة أمام انتشار وتشعب أبعاد الحقيقة أمامها.

من الحيرة التي هي نتيجة لاقابلية معرفة حقيقة ذلك الإنسان الحائر، إلى الحيرة التي هي مقدمة نحو رحلة نشر لغة العالم، نعني بذلك أن ابن عربي يرمز إلى معاناة الذات إزاء

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص47

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص47

معرفة نفسها في مقابل سعة العالم، فحينما يحاول قول كل الأشياء عن كل تلك الأشياء؛ التي عايشها في تجربة أقل ما يصفها به روادها هو أنها متعالية بامتياز عن استيعابية اللغة؛ مهما بلغت من قوة الاتساع والتكثيف تلك اللغة، لهذا هو يخبرنا عن حقيقة نقل تجربة معرفة الحقيقة الموازية للحيرة، في قوله: "فهي المحدثة السامعة حديثها، العالمة بما حدثت به أنفسها والعين واحدة وإن اختلفت الأحكام، ولا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه."¹ عن أشد أنواع مقاساة التعبير؛ لأن من يتكلم شيئاً ما؛ هو في الحقيقة يفقد شيئاً ما من وجوده؛ أي محاولة مشاركة الآخر تلك التجربة الخاصة جداً؛ هو ضرب من استهلاك المعنى الذي يشكل جزءاً من ذلك الموجود نفسه؛ لأنه يعتبر الكلمة جوهرًا يكون وجود الإنسان المتكلم. وما دام ابن عربي في نقاشه هذا ينقل للمتلقي معنى غير مفهوم يتعلق بجوهر ذات الإنسان؛ فإنه ضرورة قد يتكلم عن أشياء تهم كل الداخلين تحت مسمى الإنسان، من هذه الحيثية تكتسب لغة ابن عربي بعضاً من عالميتها.

والذات كما هو جلي عند ابن عربي تذوق في تجريبها للفناء معنى من الحيرة؛ التي فحواها هي خطاب بين مجهولين: كيف لي أن أعي حقيقة ذاتي مع كوني فنيت عنها، إذ لا يخفى أن شيئاً ما إذا فني فإنه بالطبيعة فقد إمكانية البقاء، وما دام الفاني فانيا عنه، كيف استطاع أن يتذكر بعد لحظة التجريب أنه فني وقتها، إذ أنه لم يكن موجوداً أصلاً وقتئذ، لهذا فإن من دلالة هذه الحيرة هو مكابدة التحير اتجاه الوعي بالذات الفانية الباقية في الآن نفسه.

ومن المفهوم بديهية ضمن أسلوب الخطاب الصوفي؛ هو التعبير عن الدلالة المقصودة بنوع من الازدواجية في الإحالة بالرمز الشديد الغموض، الذي يشير إلى معنى أصلي تعطيه بنيته اللفظية، ثم معنى متكاثر الوجوه يستند إلى النسق التأويلي العرفاني في توليد الدلالة، فالحيرة قد يرمز بها في بعض السياقات إلى مستوى التيه في تلقي تجليات الذات المطلقة، بينما تأخذ أحيانا معنى المقام الغاية الذي تنتهي عنده الرحلة.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 63

"فحيي كما تحيا النفوس بالعلم من موت الجهل، كما قال: ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مِيتًا﴾ يعني بالجهل، ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ يعني بالعلم ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ سورة الأنعام، آية 122، وهو الهدى ﴿كَمَنْ مِثْلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ وهي الضلال، ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ أي لا يهتدي أبدا: فإن الأمر في نفسه لا غاية يوقف عندها"¹

ثم قال: "والهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة، والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة، فلا سكون، فلا موت، ووجود، فلا عدم."²

وبما أن الإنسان كائن محدود نسبي من حيث بشريته؛ فإن وقوفه على حقيقة المطلق يؤدي به إلى الدهشة والحيرة، فهو لا يحيط بتلك الحقيقة، وإنما يتعقل ويتذوق بعض المعاني المتعلقة بتلك الحقيقة، من خلال التجربة الروحية، أما كونه بشر مخلوق نسبي محدود فأنى له بإدراك إطلاق الحضرة الإلهية، فهنا لا بد وأن نستحضر ذلك النفق البرزخي الذي يُمكن النسبي من إدراك بعض المعاني المطلقة؛ إنه الروح التي هي منفوخة من روح الله الذي هو مطلق.

على نحو كبير من الاستغراق في مقارنة حدود تجربة التحير بواسطة لغة الرمز؛ ينفذ ابن عربي إلى توجيه تركيز التلقي، على مدى ترابط معنى العلم مع معنى الحيرة؛ التي هي أحد وجوه الحقيقة، وهذا الوجه من الحقيقة كثيرا ما تظهر به الحقيقة للصوفية في تجربتهم، بعبارة أخرى علاقة اللامسموح بالإحاطة به، مع اللاجهول، وحينما نسمي الحيرة باللامسموح بالإحاطة به؛ لا ننوع العبارات، بقدر ما هو انتقال إلى فهم الحيرة بإزاء الحقيقة المطلقة، أما اللاجهول فهو محاولة لرحلة مفهوم العلم ليكون مفهوما قريبا إلى حد كبير من مفهوم الضلال الذي هو جهل لحدود الطريق المؤدية لهدف ما، والذي يجعله ابن عربي قرينا ورمزا مصاحباً للحيرة.

وانطلاقا من النص الذي ذكر فيه حياة النفس بالعلم والضلال والحيرة؛ يبدو أن خطاب ابن عربي يواصل الإقرار بما بين رحلة الإنسان الصوفي إلى العلم ورحلته إلى حقيقته،

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 190

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 190

وكأنها رحلة واحدة لا تتميز إلا من حيث التسمية، فالصوفي في آخر المطاف هو طالب للعلم بحقيقته الإنسانية، وبما أن التجربة التي يخوضها كفيلة بذلك؛ أي كفيلة بوضعه وجها لوجه أمام حقيقته والعلم بها، فإنها في إحدى أكبر مراحلها عبارة عن ذهول وغيبة عن ظاهر الوجود الجسماني والحسي، وانغماس كلي في الوجود الباطني والغيبي للإنسان، وهنا قد تصبح الحيرة آلية بعدما كانت هدفا، أي أن الصوفي يحاول الوقوع في نوع من الحيرة حتى يدهش ويغيب عن الإدراك العادي لذاته؛ ليجده في إدراك آخر، فالوقوع في حالة الحيرة هو داع إلى الذهول عن الظاهر والاتصال بالباطن.

وبما أن الدلالة تولد لحظة وقوع القراءة المناسبة على النص في نفس المتلقي، فإن النص لا يتوقف عن إمدادنا بالدلالة ما دمنا نلح عليه بالقراءة؛ أي أن النص هو منفذ نحو إنتاجنا لتأويلات كثيرة خاصة إن كان نصا صوفيا، إن تأويل كلام ابن عربي عن ثنائية العلم والجهل بأنه إشارة إلى الحيرة واللاحيرة ليس هو إلا تتبع المفاتيح؛ التي يضعها لنا خطابه لتقودنا بوعي فعل القراءة نحو الدلالة التي تحظى بقدر ما من مقصدية المؤلف، أي ابن عربي يرسم للمتلقي الطريق التي قد تصل به إلى بعض المعاني التي قصدتها، ونعود للنص لنجد ابن عربي كثيرا ما يقرن بين مفهوم العلم والحيرة، وهنا لم يذكر الحيرة إلا رمزا، حيث أشار إليها برمز الضلال الذي يرى ابن عربي أنه رمز مناسب لحقيقة الحيرة، فيتجاوز خطابه نحو وضع الجهل توأم الموت واعتبار العلم على أنه أجمل أنواع الحياة، منطلقا في تأكيد هذا المعنى من المصادقية القرآنية، فلربما كان المعنى سيبقى مألوفاً لو لم يضيف لها ابن عربي نقلة جمالية هائلة، وذلك حين قلب المعنى ليصبح الضال هو الأكثر علما وهدى؛ لأنه وصل إلى الضلال (الحيرة)، والحيرة عند ابن عربي مظهر من مظاهر الوصول إلى الحقيقة الكبرى بنوع من الوصول لا هو الوصول الكامل.

ريثما يعود للحيرة معناها الذي هو التيه ضمن مطلقية الحقيقة، تصبح مرموزا لها بالضلال كما رأينا حينما بلغ كلام ابن عربي إلى مناقشة ثنائية العلم والجهل؛ في مقابل الحياة والموت، ومن ثم يصبح الهدى علامة دالة على معنى الضلال الذي هو نقيضه، هكذا يخاطر خطاب ابن عربي في كسر الحواجز بين المفهومين المتقابلين، وبناء الحواجز بين

المفهومين المتطابقين؛ إنها لغة عرفانية تبني وتهدم باستمرار الدلالات لترتقي بها نحو الجمالية؛ التي تارة تكون جمالية الغموض، وتارة أخرى تبقى في استخدام الرمز، يقول ابن عربي عن حركة الإنسان نحو الحيرة:

"والهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة، والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة، فلا سكون، فلا موت، ووجود، فلا عدم."¹

من خلال هذا الإصرار على توكيد صلة الحيرة كأقصى مستويات المعرفة بالضلال كرمز يقارب معناها في التجربة الصوفية؛ يحاورنا ابن عربي بأن الإنسان إذا تمكن من الاهتداء إلى شيء؛ فلن يكون ذلك الشيء إلا الحيرة، فهي ما يمكننا أن نهتدي إليه حقا، أما إن اهتدينا إلى غيرها فما هو هدى عن علم، وإنما ضرب من المعرفة الوضيعة التي يضيع الصوفي وقته في تحصيلها، هكذا يكرر ابن عربي موقفه العرفاني من أن الإنسان وُجد أيضا ليعيش حيرة المعرفة، (فيعلم أن الأمر حيرة) وبما أننا نناقش ابن عربي الذي نوصفه يسكنها هوس الحقيقة، فضرورة أن نستعيض قوله (الأمر) بـ (الحقيقة أو النهاية) لأن ابن عربي يوسع طرق الدلالة على معنى الحقيقة حسب سياق الموضوع الذي هو بصدده.

ثم نرصد هنا الإنسان ماثلا في خطاب الحيرة؛ بدور الغريب عن وطن لم يأت منه أصلا إلا ليبحث عنه بشكل أبدي لا متناهي، بهذا التفكير إن الإنسان جاء من الحيرة ثم هو ضمنها وهو أيضا مستمر في طلبها؛ لأن الحيرة هي حقيقة الحقائق التي خلقت الإنسان، إن الإنسان بهذا الشكل يعيش غريبا بصورة الوجود المصير على التمرد على فكرة الموت، ولا عجب هنا من استدعاء الغربة والموت بإزاء نقاش الحيرة؛ لأنه كما جاء في هذا النص فإن كل حيرة تحمل في مضمونها القلق والحركة، ثم يجعل ابن عربي من الحركة مؤشرا على معنى الحياة، ومادام الأمر على هذا النحو، فإن السكون منفي بثبوت الحركة، ولما كانت الحركة علامة الحياة لزم من ذلك أن السكون علامة الموت، وبما أن السكون منفي فإن الموت لا وجود له، سواء كان الموت المعهود أو العدم كدلالة فلسفية.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص191

بهذا الطرح يصير للحيرة تواجد في الغربة وتصبح الغربة شعورا يجده الإنسان الصوفي أثناء حيرته، فحينما يقع وسط حيرة الوعي بالحقيقة يفقد الشعور بوجود أي كينونة أو وجود أو مجال يحتويه؛ عندها سوف يكون غريبا حتى عن ذاته التي ألفها، إنها غربة الذات عن الذات، فالإنسان الحائر غريب في ذاته، وابن عربي بهذا يكرس لدلالة رحلة الإنسان نحو ذاته المستحيلة، تلك الذات الكاملة التي إن بلغها الإنسان سوف لن يكون إلا تلك الحقيقة التي أتى منها، وهو بذلك يشير إلى الإنسان الكامل الذي هو الأشد حيرة لأنه الأكثر معرفة، ولأن إنسانيته على قدر حيرته، فبقدر ما يتأنس الإنسان بقدر ما يكون حائرا، وبقدر ما يكون حائرا بقدر ما يتأنس.

وحيثما نساءل نص ابن عربي عن السبب الذي من شأنه أن يفرض على الإنسان السفر نحو تجربة تمكنه من الوقوع في الحيرة، سوف نجدنا نجابوب بالكيفية التي طرق بها ابن عربي موضوع الحيرة، أي أن الإنسان لعله الكائن الفريد الذي باستطاعته أن يعيش الحيرة، إنها ميزة إنسانية، ومنه فإن على الإنسان أن يطلب الحيرة من أجل أن يحقق إحدى أسمى مزاياه الإنسانية، ولعلنا هنا نستحضر القصة المشهورة بين ابن عربي والفيلسوف ابن رشد واللقاء الذي جمعهما في حوار كان المنتصر فيه هو ابن عربي، من خلال مشاكسته للفيلسوف بطرح جواب مغرق في الحيرة، وهو قوله (نعم ولا) وهذا بلا شك أحد أبرز تجليات الحيرة في خطاب ابن عربي.

تقيم الحيرة بما هي حيرة بجانب مفهوم اللاهدي، أي ضلال الإنسان المحمود، إنه ضلال سببه العلم لا الجهل؛ لهذا حينما يعلم الإنسان سوف يهتدي، وحينما يهتدي سوف يكون حائرا، وحينما يكون حائرا سوف يقلق، وحينما يقلق سوف يتحرك، وحينما يتحرك سوف يكون حيا، وحينما يكون حيا سوف ينجو من موت المعنى، هكذا تفكر نصوص ابن عربي مع نقاش الحيرة في معنى من معانيها الإنسانية، وهي بالتأكيد الحيرة التي تتجاوز الحقيقة كأثر يأتي تبعا للوعي بهذه الأخيرة.

وإن كانت الحيرة من لوازم الإنسان العارف بالحقيقة حسب ما تقوله نصوص ابن عربي؛ فإن الإنسانية إذا تحتاج إلى الحيرة عندما يكون بوسعها أن لا تتجاوز حدود المعرفة

بالذات، بعبارة أخرى إن الإنسان مدعو إلى أن يمارس حيرته اتجاه حقيقته كإنسان له روح؛ وذلك فقط في حدود تجربة تضمن مقابلة ذاته لذاته، وهنا لا نتعسف تعميم الدلالة بقولنا مقابلة الذات للذات بقدر ما هو التذكير بما سماه ابن عربي العجز عن الإدراك، إن العجز عن إدراك الحقيقة يدخل ضمنه المحاولة المستحيلة لرؤية الذات للذات بدون مرآة، وهذا النوع الخطير من المعرفة نشره ابن عربي في أكثر من موضع من كتابه الفصوص فمثلا يقول في الفص اللقماني:

"فعلم الذوق مقيد بالقوى، وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله: كنت سمعه ... فإن النسب متميزة لذاتها؛ وليس المنسوب إليه متميزاً"¹

وموضع الشاهد في قوله هذا؛ هو الإشارة إلى وجود مستوى في ذات الإنسان تختفي فيه الفروقات بين كل أجزاء ذاته فيصبح إنسانا كاملا في كل جزء من أجزائه، أي أن الذات تتوقف عن رؤية غيرها، بل ترى نفسها فقط بدون أي واسطة من الوسائط العقلية أو الوجدانية أو الحسية، تلك الرؤية أو المعرفة هي التي تعاش ضمنها تجربة الحيرة، إنها حيرة إنسانية ولكنها تتفرد بكونها في أفق تصبح فيه تلك الإنسانية متصفة بنوع من الكمال الفريد.

إن كانت الحيرة يرمز لها تارة بالضلال وتارة أخرى بالظلام وتارة أخرى بأقصى درجات المعرفة؛ فإن الحيرة تستخدم أيضا على أنها ترمز إلى بعض هذه الرموز!؟ أي نصوص ابن عربي تخلخل ما هو مألوف في طريقة الرمز الصوفي. إذ الحيرة في كثير من الأحيان تصبح رمزا يدل على الفناء في ذلك المطلق المستحيل الوعي به في وجود ذات واعية، إنه مجال لتدركه الذات يجب أن لا تكون موجودة كذات، وإنما تتحد به ليصبح وعيها به، هو نفسه نوع من وعيه هو بذاته.

في فتوحاته خصص ابن عربي بابا للكلام عن الحيرة سماه: **(الباب الخمسون في معرفة رجال الحيرة والعجز)** وهذا ليس بالغريب في نصوص ابن عربي التي دائما تستحضر الحيرة جنبا إلى جنب مع العجز. ثم نراه نسب رجالا معينين للحيرة، ويقصد هنا

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 179

بالرجال الأولياء؛ أي الذين هم العارفون بالله، وكأنه ليس كل من كان ذا تجربة صوفية روحية سوف ينال اقتران مقامه بالحيرة، ويقول فيه:¹

"من قال يعلم أن الله خالقه ولم يحرر كان برهانا بأن جهلا

ثم قال: اعلم أيدك الله بروح منه أن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جل وتعالى".²

إلى الحد الذي تصبح فيه معرفة الله حيرة يصبح الإنسان العارف به رجلا عاجزا، ولكن حينما نتساءل عن ماذا يعجز هذا العارف ولماذا يعجز عنه، إن ابن عربي يفكر خطابه دائما ضمن ما توطئه رؤيته إلى الحقيقة، لهذا نراه في البيتين ينفي العلم والمعرفة عن غير الحائرين؛ ومنه فإن العارف يحار كونه عاجزا عن معرفة ذات الحقيقة المطلقة (الله) المعرفة الحقيقية، أما سبب ذلك العجز هو استحالة معرفة المطلق من طرف نسبي مخلوق، ولكن هنا لابد أن لا ننسى بأن الإنسان جسم وروح، والروح عند الصوفية منفوخة من المطلق في ما هو غير مطلق، ومنه يبقى الإنسان دائما في طمع من نيل تلك المعرفة.

وقد تراوغ لغة ابن عربي عملية التلقي بكثافة من دلالة الرمز المستغلقة أمام الفهم السطحي، إن ابن عربي يشبه حدثا بحدث، إن ما يشبه حالة الإنسان الصوفي أثناء معاينته لمشاهد الحقيقة؛ هو تلك اللحظة التي يمكن أن يرى فيها الناظر (الإنسان) كائنا نصفه إله والنصف الآخر هو مخلوق، إن أمكن أن يتخيل العقل ذلك فعليه أن يجعل ذلك الخيال جسرا ليقارب به معنى مشاهدة الحقيقة بالنسبة إلى الصوفي، هكذا يقول لنا ابن عربي:

"وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصا بشريا من البشر يحي الموتى، وهو من الخصائص الإلهية، إحياء النطق لا إحياء الحيوان بقي الناظر حائرا".³

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، مج1، ص408

² محي الدين ابن عربي، المرجع نفسه، ص408

³ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص130

الحيرة بما هي معنى قطبي في خطاب العرفان عند ابن عربي؛ لا تتواجد في أكثر نصوصه بمنأى عن رؤية ما هو إلهي في حضرة الإنسانية، وبنمط من الغرابة في طرح الرؤية العقديّة اتّجاه المحبوب؛ يصور ابن عربي دهشة الذات الإنسانية أمام حقيقتها الإلهية (الروح) بما يصيب النظر الفكري (العقل) إذا هو رأى مظهراً يجتمع فيه المطلق بالمقيد، وهنا تتفوق لغة ابن عربي في العرض غير المباشر لمعنى سلوك طريق القلب لإدراك حقائق التجربة الاستبطانية، لا سبيل العقل والقواعد الفكرية، إضافة إلى أن المقام الذي استدعى استضافة موضوع الحيرة هنا؛ هو كلام ابن عربي عن النبي عيسى عليه السلام، والمشهد العجائبي المحير في طبيعة معجزاته التي سردها النص الإلهي، سواء كان قرآناً أو باقي الكتب الأخرى.

وما يميز أسلوب ابن عربي في التلغيز؛ هو أنه تتردد لغته في توظيف أي مصطلح ليكون رمزا يدل به على معنى خطير؛ لأن الصوفي لا يقنع بقناع اللغة إلا دلالة خطيرة الأثر في استعداد الإنسان غير المؤهل لرؤية الحقيقة، ومنه فإن للطبيعة رمزية جليلة إلى الإنسانية كون هذا الإنسان هو الكائن الطبيعي الأكمل في أبناء الأصل الطبيعي، وحين يقول ابن عربي:

"فعال الطبيعة صور في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة. فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر".¹

فإنه يعوض عالم الإنسانية بعالم طبيعي؛ يقف هذا العالم الطبيعي (الإنساني) أمام المرآة الواحدة، وهنا يتساءل المتلقي عن إمكانية القول الجريء بضخامة الرمزية الهائلة المتكثفة ضمن رمز المرآة؛ لأن من طبيعة وظيفة المرايا هي عكس صورة الناظر فيها، فإن كان الناظر خلقاً (إنساناً) سيرى نفسه حقاً (إله) وإن كان الناظر حقاً سيرى خلقاً، ونحن هنا لا نقر ولا نتجرأ بأن ندعي أن هذا هو المعنى الذي أراده ابن عربي، بقدر ما نقارب ونحوم حول مدى تعدد الاحتمالات التأويلية التي يمكن أن يتيه (يحار) فيها التلقي، ثم لماذا على هذا العالم الإنساني أن يرى ذاته في مرآة ما، أليس هذا إشارة إلى تجذر فضول الرؤية

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 64

والتحقق في الذات الإنسانية، وقبل أن يؤكد ابن عربي على أنه لا توجد في أرض الإنسانية إلا الحيرة قرب الحقيقة والمعرفة، نراه يضعنا أمام سؤال آخر؛ ماذا لو كانت الحقيقة هي من ترى ذاتها في مرايا متعددة؛ أي أن المرايا هنا رمز إلى الإنسان، والإنسانية هي مجموعة من الوجودات المتكونة من كثرة من مسمى الإنسان، وقتئذ يمكن القول أن الإنسان ملازم للحيرة مادام اسمه الإنسان. لأنه لا يدري إن كان هو من يرى الحقيقة في مرايا متعددة، أو أن الحقيقة ترى ذاتها من خلال تعدده كأفراد الإنسان، فهو عاكس لها.

"(ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً) سورة نوح، آية 24. إلا حيرة.

المحمدي زدني فيك تحيرا (كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا) سورة البقرة، آية 20.

فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه.

وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود، طالب ما هو فيه، صاحب خيال إليه غايته: فله (من) و(إلى) وما بينهما. وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه (من) ولا غاية لكماله فتحكم عليه (إلى).

فله الوجود الأتم وهو المؤتى جوامع الكلم.

(مما خطيئاتهم) سورة نوح، آية 25، فهي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وهو الحيرة.¹

في لحظة من مجازية الكتابة العرفانية؛ يصبح النص القرآني الذي فيه دعاء النبي نوح عليه السلام على قومه؛ دعاء لهم بأن يزدادوا معرفة بالحقيقة. إن ابن عربي يلح. تأويله على فهم آيات الكتاب خارطة من الرموز نحو الله المطلق، إذ أنه اعتبر الضلال رمز الحيرة والحيرة نتيجة للغرق في بحر علم الله؛ لأن نصه ما لبث أن أوقف المتلقي على أحد

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص58

مفاهيم الحيرة في حقل مصطلحاته، حينما يقول الذي لهم خطيئات بأنهم غرقوا في ذلك البحر الذي هو علم الله وهو الحيرة. والإنسان الحائر هو صاحب الحركة الدورية.

ودائماً ما يتناول ابن عربي ظاهرة ما وفق معادلة من التقابل بين الإنسان المحمدي والإنسان غير المحمدي، فهنا مثلاً يأتي على سرد تجليات الحيرة، ولكن في مظهرها المحمدي فيقول: (المحمدي زدني فيك تحيراً) فتبدوا ملامح الإنسانية المحمدية كما تناقشها نصوص ابن عربي؛ هي ذلك النهم المستمر لإنسان ما في خوض تجربة التحير بأعمق أنماطها. لهذا يقول خطابه شكلاً من التميز المتوفر على مستوى هذا الإنسان المحمدي، وذلك حينما يُعرضُ على أنه دائماً يطلب مزيداً من الحيرة؛ أي مزيداً من العلم والمعرفة بالله المطلق.

وحينما نتساءل إذا ما كانت الحيرة الصوفية هي الخروج من دهشة إلى دهشة أخرى، على اعتبار أن تلك الدهشة حاصل معرفة ورؤية لحقيقة خطيرة؛ إلى درجة إفناء الملامح والمعايير التي تكون ملكة التعرف والرؤية التي لدى الذات العارفة، سواء كانت تلك المعرفة بالقلب أو بالعقل، فإن ابن عربي هنا لا يؤكد هذا المعنى إلا بالقدر الذي يقارب به معنى آخر أخطر؛ هو كون الحيرة كما يرمز لها النص القرآني تدل على المعرفة القائمة (قاموا) ضمن التعرف على المطلق، وهذا من ابن عربي تأويل عرفاني لرمزية القيام والمشى في الآية القرآنية، أما أن تكون المعرفة ذات أساس يقوم على المشى (معرفة النسبي أو كل ما هو غير مطلق) فإنه لا يعتبرها ذات جوهر ينتمي إلى الحيرة، كما أن لغته انزاحت إلى مستوى إغراب بلغ فيه أن جعل الضوء والنور أقل دلالة على المعرفة من الظلام والعممة؛ لأن الظلام أقرب من النور إلى طبيعة الحيرة التي هي عدم تمييز لمعروف ما عن معروف آخر، أو أنها معرفة بلغت إلى غاية صارت المعرفة غير متاحة (العجز) وإن كان في اللغة ما يؤنس هذا النقاش؛ فهو تلك الدلالة المشتركة بين الحائر والأعمى، فالحيرة والدهشة والضيال والظلام والعماء كلها مناسبة لحال الأعمى كونه يرى طريقه. فالأعمى حائر في معالم ما هو أمامه؛ فكذلك العارف الحائر أعمى عن معالم ما هو أمامه؛ لأن ما هو أمامه (مشهوده) هو المطلق، وذات الإنسان العارف تنتمي إلى النسبي،

وبينهما من الفرق في الذات كما بين الموجود والمعدوم. من هنا حار في معالم الحقيقة التي يراها.

وانطلاقاً مما سبق يمكن الوقوف على السبب الذي من أجله اختارت لغة ابن عربي أن ترمز إلى الإنسان العارف الحائر بمن يتحرك على شكل دائرة، بينما رمز إلى الإنسان الذي لا يعرف تلك الحقيقة المطلقة بمن يتحرك بشكل مستطيل (مستقيم) وكأن دلالة الفرق بين الحالتين هي نفسها دلالة الفرق بين حركة دائرة وحركة مستقيمة، أي إن اعتبرنا الحقيقة المطلقة هي مركز الدائرة فإن الحائر يبقى دائماً متحركاً حولها في مدار ثابت، أما إن فرضنا أن نقطة انطلاق حركة المستقيم هي الحقيقة المطلقة؛ فإن غير الحائر يتحرك دائماً بعيداً عن تلك النقطة (الحقيقة) ومنه تبرز الرمزية في كون القطب هو الحقيقة وطلابها على نوعين: متحرك بعيداً عنها بشكل مستقيم وهو غير الحائر، ومتحرك يسامتها بشكل دائرة وهو الحائر.

وحيثما نوظف الحائر وغير الحائر نسبها بـ(الإنسان) دلالة على أن حركة الإنسان نحو المعرفة بحقيقته الإنسانية الذات وجهين (روح حق وجسم خلق) هي حركة إما إلى ذاته (الحقيقة) وهي حركة الحائر الدورية، أو حركة خارج ذاته (بعيداً عن الحقيقة) وهي حركة غير الحائر المستقيمة.

ثم ينتقل ابن عربي إلى علامة فارقة أخرى بين الإنسان الحائر في معرفته بالحقيقة وبين غيره، وهو دلالة تختفي وراء ترميز جدا لطيف يتمثل في حرفي الجر (من) و (إلى) ففي الحركة الدائرية (الحيرة) لنقطة من محيط الدائرة حول المركز تتلاشى البداية والنهاية، أما في الحركة المستقيمة فإنه لا بد أن تكون لها بداية ونهاية، وهذا ما يعتبره ابن عربي فرقاً بين المعرفة الكاملة والمعرفة الناقصة، أو لنقل المعرفة المطلقة المحيرة والمعرفة النسبية التي لا تحير العارف بها، ثم يفصح أخيراً عن صاحب هذه المعرفة المحيرة على تمامها حينما قال: (له الوجود الأتم وهو المؤتى جوامع الكلم) فهو إذا يقصد الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله فهو المختص بهذه المعرفة على كمالها، وكل من سواه ينال منها وراثته عنه؛ لأنه جاء في الحديث أنه قال عن نفسه أوتيت جوامع الكلم.

وما لبث السياق أن استعان برمزية قرآنية أخرى ليبدل بها على معنى الاقتراب من معرفة هذه الحقيقة، وهو اعتباره الخطيئة كمصطلح قرآني هي رمز للخطو؛ أي القيام والمشي بخطوات إليها للغرق في بحار العلم بالله وهو ما سماه ابن عربي بالحيرة.

3) الإنسانية ورمزية الرحمة بين الأسبقية والاتساع:

كتاب فصوص الحكم أخبر ابن عربي أنه ألفه انطلاقاً من فيض الحضرة المحمدية عليه؛ حينما رأى النبي صلى الله عليه وآله في رؤيا؛ فأعطاه الكتاب وقال له اخرج به إلى الناس ينتفعون به، ولما كان صلى الله عليه وآله رمز الرحمة الواسعة، كانت مبدأ موضوعات كتابة هذي النصوص وخطابه الإنساني هذا ينطلق في أسس محتواه من خلفية دلالة الرحمة الواسعة؛ يشهد لذلك أبياته في مقدمة كتابه:

"هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا"¹

ولكن كيف للرحمة أن تكون علامة في خطاب ابن عربي تدل معنى الإنسانية؛ إنها كذلك لما كانت ترد في النص القرآني مقرونة بالذكر بالذات المحمدية؛ التي وصفها الله بالرحمة العالمية، وهو صلى الله عليه وآله في فكر ابن عربي يمثل الكمال الإنساني، وفي الأبيات التي ذكرها ابن عربي في المقدمة معنى لطيف، يصل بين الرحمة الواسعة وهدف الكتاب، وهو أنه صلى الله عليه وآله أرسله الله رحمة للعالمين، وكتاب الفصوص أخبره أن يخرجها للناس، فكأن هذا الكتاب مما جادت به حضرة الرحمة المحمدية على الناس والناس من جملة العالمين.

انطلاقاً مما سبق نقف على شدة ارتباط الرحمة بالإنسانية في خطاب ابن عربي؛ حيث نجده في الفص السليمانى يجعل ما سماه الحكمة الرحمانية متضمن في الكلمة السليمانية، وسليمان عليه السلام كما هو عند ابن عربي، كان هو الإنسان الكامل في عصره، كون كل نبي هو نموذج لكمال الإنسانية في وقته حسب ابن عربي، فقرن بين الرحمة والإنسان ليس فقط في تبويب محتوى الكتاب، بل إنه يجعل بين حقيقة الإنسان وحقيقة الرحمة وحدة موضوعية، من خلال قصة النبي سليمان عليه السلام مع بلقيس والكتاب الذي أرسله إليها مشتملاً على: (بسم الله الرحمن الرحيم) فقال: **"فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم"**² فتجاوز بالقصة القرآنية إطار أحداثها

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص33
² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص140

السردية؛ إلى استمداد الرمزية من جزئية قد تبدو للبعض ثانوية؛ ألا وهي احتواء الكتاب السليماني على البسمة، فكان هذا منطلق خطاب ابن عربي في الإشارة إلى مدى العلاقة بين الإنسانية والرحمة، ثم قسم الرحمة إلى رحمة امتنان وأخرى للوجوب، كون الرحمة صفة إلهية، ومن أسماء الله الحسنى الرحمن والرحيم، والإنسان الصوفي يسعى دائما في التخلق والتحقق بتلك الأسماء؛ من هنا هو إنساني رحماني رحيمي في الكثير من مساحة ذاته.

وكثيرا ما كان ابن عربي يقرن شمولية الرحمة بشمولية السعادة، خاصة إذا جاء على ذكر حالة الإنسان في البرزخ، ونجده في كلامه عن إنسانية النبي هارون عليه السلام؛ قد جعلها رمزا رحمانيا في مقابل جلالية النبي موسى عليه السلام، وهذا يشير إلى أن ابن عربي يعلق إنسانية الإنسان وسعادته على قدر اتصافه بالرحمة، إذ الرحمة عنده ترمز إلى الإنسان الكامل؛ الذي جعله الحق رحمة للعالمين، و"السعادة في الإنسان إنما هي ثمرة تمام الإنسانية وكمالها ... فإذا تم معقول الإنسان لم يعقل للسعادة ماهية ولا للإنسانية هوية متممة إلا بالقرب من الأول الحق"¹

كما أن اتساع الرحمة رمز للحقيقة المحمدية؛ كذلك هي تشير إلى امتنان الله بالوجود على المخلوقات؛ إذ كانت مطوية في العدم، فخرجت من خلال شفاعة الحقيقة المحمدية، والموجودات هي آثار وانفعالات عن حقيقة الأسماء الإلهية، و"الحقيقة المحمدية موجودة قبل خروج معاني الأسماء الإلهية، وظهورها في الموجودات من العقل الكلي إلى النفس الكلية وسائر الموجودات التي كانت في العدم"² وحينما تعرض في الفص الأدمي إلى كون الإنسان الكامل؛ هو مرآة انعكاس تجليات الصورة الرحمانية في العالم، فرمز بالصورة إلى دلالة التماثل والتقابل في الحقائق، فإنسانية تلك الذات المحمدية، هي وحدها من تحملت التجلي الإلهي الأعظم؛ حتى يفيض بعدها على باقي المخلوقات رحمة بهم، "فالصورة الرحمانية، التي هي الحقيقة الإنسانية الأكملية، حجاب بين العالم وبين الحق

¹ عبد الحق ابن سبعين، بد العارف، دار الأندلس، بيروت لبنان، ط(1) 1978، ص324

² ساعد الخميسي، ابن العربي المسافر العائد، دار العربية، بيروت لبنان، ط(1) 2010، ص110

تعالى، من حيث السبحات المحرقة، فإن الله لا ينظر إلى العالم إلا ببصر الإنسان الكامل، ولولا هذا الحجاب، لاحترق العالم وتلاشى"¹

وفي صدد الكلام عن رمزية الكلمة والاسم عند ابن عربي نرى بأنه يدل على الوجود، فكل اسم من الأسماء الإلهية هو موجود من الموجودات؛ أي تجليات الاسم، وعلى هذا يحمل معنى الرحمة بأنها رمز لموجود يتسم بالسعة؛ لأن الرحمة من اسم الله الرحمن، وأكبر متحقق ومتخلق بهذه الصفة حسب ابن عربي هو الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله، وهذا يجعله الموجود الأوسع، كون ابن عربي يسمي العالم بكل اتساعه بالإنسان الكبير، ومنه فهنا يكمن معنى مشترك بين سعة الرحمة وسعة الإنسانية؛ فهما حقيقتان واسعتان من حيث تجلياتهما في الوجود يقول عن ذلك ابن عربي:

"و لهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير و عظيم"²

ودلالة الاتساع التي في الرحمة نجدتها كثيرة التكرار في خطاب ابن عربي خاصة حينما يتعلق الأمر بعلاقة الإنسان بالله، وهذا يوحي بمدى تضجر الإنسان الصوفي من الضيق؛ سواء كان الضيق المادي الذي يتمثل في محاولة الخروج من محدودية الجسم إلى إطلاقية الروح، أو كان الضيق المعنوي الذي يتمظهر في نفور الصوفي من التعصب ومن الأخلاق والمعاني الضيقة والمحدودة، بل إن ابن عربي يأتي بمعنى خطير يخص مصائر الموجودات؛ فأكد على أن نهاية كل موجود تصير إلى الرحمة الواسعة، وهو قوله:

"فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، و المآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، و هي السابقة"³

رؤية ابن عربي للضلال الذي يقع فيه الإنسان أنه عارض، وليس أصل، وليس ثابت، هذه الرؤية يمهد بها للتأكيد على نظرته العرفانية للرحمة؛ أي أنه يسعى من خلال خطابه

¹ الأمير عبد القادر محي الدين الجزائري، المواقف، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2004، ج1، ص477

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص93

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص93

في الرحمة أن ينفي أن يكون للغضب الإلهي الغلبة على الرحمة الإلهية؛ فالغضب الإلهي الذي هو نتيجة وقوع الإنسان في الضلال سوف يزول بزوال الضلال العارض، أما الرحمة كونها هي الأصل والحقيقة الثابتة فإنها تغلب الغضب وتسبقه وهي الغاية التي يصير إليها كل شيء في آخر المطاف، وتلتقي هذه الرؤية مع الإنسان في كونها ذات رمزية إلى المكانة التي يتمتع بها هذا الإنسان عند خالقه؛ أي على مستوى الحقيقة المطلقة يوجد هذا الإنسان في فضاء الرحمة، وعليه فإن هذا الخطاب الصوفي يؤسس لفكر لا يحتكر المصير الفاضل لأنصار دين دون غيرهم، بل هو عام لكل الإنسانية، يشهد لهذا قوله:

"فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، و ما ثم إلا من ذكرته الرحمة. و ذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها، فكل موجود مرحوم. و لا تحجب يا ولي عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء، و ما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتقر عن قامت به. و اعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام"¹

وكان هذا التأويل تمرد على القراءة الفقهية الضيقة لنصوص الشريعة التي تقصر خاتمة الرحمة على الذين هم ضمن إطار اعتقاد معين، فجعل من وجود أي شيء مقتضياً لدخوله ضمن شمولية الرحمة، فالرحمة والسعادة إنسانية بل عالمية بل وجودية لا يتمتع بها شيء دون شيء، فرمز بقوله (ذكرته الرحمة) إلى كل ما أوجده الله في ديوان الحقيقة المحمدية التي هي عين الرحمة، وبما أن ابن عربي يعتبر كل شيء هو مخلوق من هيولى هاته الحقيقة المحمدية؛ فإن كل شيء بهذا المعنى هو مرحوم، فإن تذكر الرحمة شيء يعني أنها توجده، وبعبارة أخرى هذا خطاب لا يفرق بين أن يكون شيء ما موجوداً وبين أن يكون ذلك الشيء مرحوماً، فكل موجود هو مرحوم بالضرورة، وكان عكس الرحمة هو العدم، ثم ابن عربي يتخلص من ورطة تأويلية؛ حينما افترض أنه إذا اعترضه معترض بأن هناك من الموجودات من يتعذب بشكل من أشكال الآلام، فأجاب ابن عربي عن هذا الاحتمال الوارد؛ بأن وجود الآلام هو من رحمة الله بالآلام؛ أي أن الله رحم الألم أن لا يخرج إلى الوجود، فأوجده رحمة به.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 168

أما الأسبقية و الاتساعية التي ذكرتها النصوص القرآنية والنبوية فيما يخص الرحمة الإلهية؛ هي في رؤية ابن عربي عبارة عن رمز نحو امتداد هذه الرحمة نحو كل موجود؛ أي تشمل كل ما يطلق عليه اسم الشيء، يقول هنا:

"فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء، و أنها سبقت الغضب الإلهي. و السابق متقدم، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم؛ فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق، فهذا معنى سبقت رحمته غضبه، لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت، و الكل سالك إلى الغاية. فلا بد من الوصول إليها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة و مفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها"¹.

إذا كعادة جمالية النص الصوفي في محاولة إضفاء طابع قصصي رمزي على أي موضوع ولو كان في المعاني المجردة، وذلك حينما صور الرحمة الإلهية في منافسة ومسابقة مع الغضب الإلهي، ثم يجعل نهاية هذا الصراع هو فوز الرحمة بالغاية، وهذا كله احتفاء بفكرة إخراج الإنسان من احتمالية انتقاله إلى مصير غير مصير الرحمة، إن ابن عربي يفهم أسبقية الرحمة على الغضب بأنها نوع من الإحاطة والاستدارة عليه حتى ينعدم وجوده، فجعلها مبدأ الوجود وجعلها نهاية طريق كل موجود، وكأن كل شيء انطلق وجوده من الرحمة وهو سائر إليها لا محالة، وبما أن الإنسان أكمل الموجودات لزم من ذلك أنه أكثر مخلوق له الحظ الوافر من هاته الرحمة الإلهية.

والرحمة ضدها الغضب والانتقام والعذاب والقسوة، فإذا أثبتنا أن كل تجليات الله هي عين الرحمة فكأننا ننفي أن يعامل الحق مخلوقاته بغير الرحمة، وهذا نقف على بعض انعكاساته في قول ابن عربي: "و هو سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه. و هو الراحم، و لا يكون الراحم راحماً إلا بقيام الرحمة به. فثبت أنه عين الرحمة"² فالله هو عين الرحمة عند ابن عربي بل وكل أفعاله رحمة بالمفعول بهم، فالخلائق لما يتلقوا منه إلا الرحمة، وإن كانت تتجلى لهم أحياناً في أشكال عذابية وانتقامية،

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص154

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص169

وكأنه تلميح بما يعتقد ابن عربي في مصير أهل جهنم؛ أي أنه سوف يكون أصحاب العذاب يوم القيامة في نعيم بعذابهم.

وفي الفص الخاص بنبي الله داود عليه السلام أكسب ابن عربي معجزة هذا النبي رمزية أشار بها إلى اتقاء غضب الإله برحمة الإله، وهي ما ذكره النص القرآني من أن الحديد لين في يد النبي داود عليه السلام يشكله كيف شاء، وأنه كان يصنع به الدروع التي تقي المحارب من طعنات الرماح وضربات السيوف، فقال:

"أي لا يُتَّقَى الشيء إلا بنفسه، لأن الدرع يُتَّقَى بها السنان و السيف و السكين و النصل، فاتَّقَيْتَ الحديد بالحديد. فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك، فافهم، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم و الله موفق."¹

رمز بالمعجزة هنا إلى أن الشريعة المحمدية جاءت حقيقتها موافقة لما هو عليه الكمال الإلهي الذي فيه الرحمة وفيه الانتقام، وأن الإنسان المحمدي يواجه انتقام الإله برحمة الإله، فإن شئت قلت هذا رمز إلى أن الشرع الإنساني ملزم بأن يراعي تلك التضادات الموجودة بين بعض الحقائق في عالمه، فينظر إلى الحقيقة المطلقة برؤية رحمانية تقيه مصير الانتقام، فكأن الحديد رمز إلى حقيقة الذات، والشكل الذي يصنع منه الحديد إشارة إلى تنوع الصفات، فكما أن الحديد يمكن لك أن تصنع منه سيفاً يطعن الإنسان؛ كذلك تستطيع أن تصنع منه درعاً تحمي وتقي الإنسان، وفي كلا الحالتين الحديد واحد، ولكن طبيعة استعماله مختلفة، والإشارة هنا هي أن الحقيقة واحدة ولكن رؤية الإنسان إليها تختلف حسب قابلية الإنسان.

فإذا الرحمة عند ابن عربي هي رمز الذات المحمدية وهي رمز السبق في الوجود، وهي رمز الغاية، فخطابه يستخدم الرحمة في سياقات متعددة؛ ولكنها دائماً موصولة الذكر إما بالذات المطلقة أو بالإنسانية المحمدية، فعلى قدر التأسن يكون الاتصاف والتحقق بالرحمة، وعلى قدر التحقق بصفة الرحمة يكون الإنسان إنسانياً ويكون محمدياً، ولكن ابن

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 155

عربي لا يقف مع تأويل سعة الرحمة عند هذا الحد، بل إنه يعتبر الرحمة اتسعت حتى للأسماء الإلهية، فالأسماء الإلهية مرحومة أيضا بإيجاد مظاهرها التي تنعكس فيها، يقول:

"فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً و حكماً. و الأسماء الإلهية من الأشياء، و هي ترجع إلى عين واحدة. فأول ما وسعت رحمة الله شئئية تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة، فأول شيء وسعته الرحمة نَفْسُهَا ثم الشئئية المشار إليها"¹

وفي إثبات هذه الحقيقية العرفانية اتخذ من فكرة الشئئية مدخلا نحو اعتبار الأسماء شئياً والشيء مرحوم بنص القرآن، ومنه فإن الأسماء مرحومة برحمة الله، وحتى نفهم ذلك نذكر بأن ابن عربي يرى في العالم مرآة تتجلى فيها حقائق الأسماء الإلهية، فمثلا الدابة ترفع حافرها حتى يرضع منها ولدها فهذا من تجلي اسم الله الرحمن على هذا المخلوق، والعالم بكل ما فيه هو مرحوم، فهكذا ارتبط ظهور تجلي الأسماء بظهور العالم. ثم قد رأينا ابن عربي كيف يؤكد على أن العالم هو الإنسان الكبير ومنه فإن هنا صلة بين رحمة الأسماء وبين حقيقة الإنسانية.

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص167

4) تجربة التواجد بين إنسان الجمال وإنسان الجلال

إن الجمال موضوع الصوفية على كل مستويات الرؤية الوجودية لديهم؛ فهم يمارسون تذوق الجمال إن على مستوى فهم نواميس الكون، أو التعبد للمطلق أو السير للحقيقة أو التخلق بالقيم السلوكية مع أجزاء العالم، أو التعبير باللغة الأنيقة عن معانيهم الروحية؛ في كل ذلك دائما الجمال يمثل لهم قطب المطالب الوجودية الذي هم بصدد التعبير عنه، وهو في نفس الوقت مادة التعبير التي يعبرون بها؛ أي هو فكرتهم والوعاء الحامل لتلك الفكرة؛ يعبرون عن الجمال بالجمال؛ لهذا لا نتعجب حين ننتبه في لغة ابن عربي فتنفتح لنا عن شبكة جمالية ممتدة من الرموز التي تنموج معا مشكلة جوا فلسفيا يعيش فيه المتلقي فكرة الإنسان الجميل وقدسيته ومركزيته.

نعم الإنسان هو مظهر الجمال الإلهي عند ابن عربي كونه مرآة انعكاس التجليات الإلهية، والإله جميل له الجمال المطلق، وعليه سيكون مظهره أجمل المخلوقات؛ لهذا سوف يكون من غير الموافق لفطرته التي خلقها الله عليها أن يبتعد عن مصدر الجمال المطلق؛ فهو يرى الإنسان دائما عليه البحث عن الجمال بالجمال في الجمال؛ أي يبحث عن الحقيقة المطلقة التي هي أسمى وأكمل جمال؛ بواسطة الحقيقة (التحقق بصفات الجمال الإلهية) في مجال الحقيقة، وربما هذا ما يفسر ابتعاد التلقي الصوفي للنص الشرعي عن كل ما هو عنيف؛ أي تلك الآيات التي ربما تحمل في ظاهرها معاني القتل والحرب والشدة ويذهبون إلى تأويلها بقتل القبح في نفس الإنسان (جهاد النفس الشهوانية) والحرب ضد مظاهر الظلم والسوء في العالم مهما كان صاحبها.

وبما أن الإنسان والجمال متلازمان، فالإنسان إذا هو لغة الصوفي وموضوعه؛ لأن الإنسان انعكاس الجمال الحقيقي، وهو اللغة الأجل مطلقا التي تكلم بها الإله إلى الوجود، وعند ابن عربي أن كل هذا الكلام الإلهي ضل يتجلى في شكل ذوات إنسانية مميزة عن باقي البشر، وهم الأنبياء إلى أن استقبلت مسامع الوجود أجمل كلمة وأعجز لغة عبر بها المطلق عن جماله؛ وهو الإنسان المحمود في مزاياه محمد ﷺ، وهنا نستلمح سر كون معجزة النبي محمد صلى الله عليه واله كلاما معجزا كإشارة لهذه الرمزية، ويُفهم عجز

المخلوقات جميعا عن الإتيان بمثل كلمات سيدنا محمد، فهو كما يقول ابن عربي أكمل إنسان وأكمل نص أبدعته أنامل جمال الحقيقة المطلقة، وما دام هو صلى الله عليه واله أجمل لغة تكلم بها الله إذا هي تحمل أجمل معنى للحقيقة؛ إذا منتهى ما سيصل إليه كل صوفي من الحقيقة هو الوقوف على الإنسانية المحمدية في أكمل مثالها؛ لأنه إن جاز أن يتفوق عليه أحد في إنسانيته لكان هو أجمل منه، وهذا لا يكون إلا له صلى الله عليه واله، فهو بهذا يهيمن على كل الكلمات الإنسانية وجمالها، ويجمعها فيه فإنها كل ما حاولت التفوق والاكتمال كان ذلك الكمال له؛ فهو نموذج الكمال الإنساني لهذا قال صلى الله عليه واله : (أوتيت جوامع الكلم)

هذا وإن الجمال عند الصوفية عامة وابن عربي خاصة يقابله الجلال كمعنى يبدو للوهلة الأولى ضدا له، وكطرف موازن لدلالة الجمال حتى يمكن أن يكونا ثنائية كاملة، وليس الجلال أقل استقطابا لاهتمام الصوفي؛ كونه يضمن قيام العدالة الكونية، التي تقتضي وجود الأشياء والقيم الجميلة، وفي نفس الوقت تقتضي ما يحفظ لنا هذه الأشياء والقيم الجميلة ألا وهو الجلال الذي يمثل القوة والعدل والهيبة.

وكنظرة عامة نحو الدلالات المشككة لبنية ثنائية الجمال والجلال، بحيث نستطيع من خلالها أن نفهم مبدئيا هذين المصطلحين في حقلهما العرفاني، نقول أن الجمال يفترن في مضمونه بجملة من المؤشرات تارة تكون حسية وتارة تكون معنوية مثلا: (مؤشرات الجمال في المعنويات: الحسن، الأنس، البسط، اللطف، العفو، الرحمة، النفع، الفرح، الطرب، الرغبة، الحب، الدلال، الوداد... الخ، والحسيات: الجنة، المرأة، الأنوثة، القمر، الربيع، الزهر، الموسيقى، الشعر... الخ) (مؤشرات الجلال في المعنويات: الهيبة، القوة، القبض، الشدة، الانتقام، الضرر، البطش، الجبروت، الغضب، الحزن... الخ، وفي الحسيات: النار، الرجل، الذكورة، الحرب، الشتاء... الخ)

وكما أن الإنسانية في الإنسان هي محاولة استحقاق الذات الإنسانية؛ لكل ما يؤهلها لبلوغ أجمل مزايا؛ يمكن أن يظهر بها هذا الإنسان في الوجود؛ فإن كتابة ابن عربي عن الجمال ما هي إلا ترجمة لتلك المزايا، في ثوب رمزي من لغة تحمل في جانب منها فلسفة

الإنسان، وفي جانبها الآخر تحمل المعنى العرفاني الغامض؛ إنها اللغة الصوفية حينما تتردد بين أن ترمز إلى جمال الله؛ باليد التي يُقرب بها الإنسان المحب، وبين أن ترمز إلى جلال الله باليد التي تبعد الإنسان المبغض، يقول ابن عربي: "ووصف نفسه بأنه جميل، وذو جلال؛ فأوجدنا على هيبة وأنس، وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به؛ فعبر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل،"¹ وحيثما تبعد لغته كصوفي يعشق الجمال؛ تسفر تأويلاته لنصوص القرآن، عن تنزه مستمر عن قصر معاني هاته النصوص على ما ارتبط بالحس؛ فجعل اليدين التي كانت سببا في إيجاد آدم الإنسان؛ هما يد جمالية ويد جلابية؛ ليرمز اجتماعهما في الإنسان إلى ضرورة وجود يد ثالثة صنعت الكمال في إنسانية هذا الإنسان.

وتبني هذه الرؤية الجمالية الجلالية للوجود انعكس على طبيعة بنية النصوص، التي يكتبها ابن عربي، خاصة في سمة الرمز، ولا يمكن لمتلقي النص العرفاني أن يهمل انعكاس هذه التجربة في ما يكتبه صاحبها؛ لأن تلقي أي خطاب يعتمد الرمز أسلوبا للتعبير؛ يقود نحو الرجوع إلى الفلسفة التي يتبناها صاحب ذلك الخطاب، إذ من شأن معرفة الخلفية المعرفية أن يسهل التفكير المنتج ضمن أجواء النص، خاصة ونحن أمام النص العرفاني المغرق في الباطنيات؛ إذ أن المتلقي يعيد كتابة ذلك النص في قراءته ضمن تجربة إبداعية أنية، فالقراءة الناجحة هي أيضا نوع من الإبداع، فكل من منتج النص ومتلقيه هما في الأخير يخوضان عالم اللغة؛ "بمعنى أن الفضاء الذي تخلقه المخيلة عبر مجازات اللغة وجوازاتها، أو عبر رموزها وإيحاءاتها، أو عبر أصداها وترجيحاتها، يمكن ذات المفكر من تغيير الشروط بخرق الحجب واجتياز الحدود"² في محاولة لإعادة تركيب دلالات حول ذلك النص يسهل استيعابها؛ لأن كتابة ابن عربي تنتمي إلى نمط إبداعي؛ تمثل فيه

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص40

² علي حرب، الفكر والحديث، دار الكنوز الأدبية، بيروت لبنان، ط(1) 1997، ص26

الحقيقة بؤرة التجربة؛ ومنه "فنحن لا نقبض على الحقيقة، وإنما نمارس وجودنا بأن نقيم مع الحقيقة علاقة ملتبسة متوترة تجعلنا نتردد بين المفهوم والحدث، بين الأنا والعالم"¹

ورغم كثرة الرموز التي يشير بها خطاب ابن عربي إلى تقابلات الجمال والجلال؛ إلا أنه دائما يحاول أن يجد رموزا؛ توجد في المتن القرآني أو النبوي، وكأنه خطوة تأصيلية أثناء بناء نصه العرفاني، ففي الفص المحمدي رمز ابن عربي بالطيب إلى تجلي الجمال الذي يقابل الجلال، وهو ورد في حديث "التحبيب"، على أن الطيب قد يحتمل دلالات كثيرة يمكن للتأويل أن يقود القراءة نحوها، إذ "تأويل النص لن يفعل سوى أن يغلب دلالة على أخرى، وأن يفاضل معنى وآخر، بحيث لا نجد فيه، في نهاية المطاف، سوى إمكاناتنا، وبهذه المثابة، لن ينتج سوى التعدد والاختلاف، اختلاف الذوات والأزمنة والخطابات"²

ثم إن كانت مظاهر الجلال تتمثل في تجليات الكثرة؛ التي رمز ابن عربي إليها باسم النبي شعيب عليه السلام (التشعب)، فإن مظاهر الجمال تتجلى في معاني الوحدة، ولاشك أن القلب الصوفي يطلب الوحدة والإجمال والشمولية؛ في كل شؤونه الباطنية، "وقد يكون أساس الوحدة هو القول بأن لها مصدرا واحدا هو القيمة المطلقة؛ التي تفيض وتشع بكل القيم الأخرى، إنها النبع الخالص، والمصدر النهائي لكل القيم، ولا معنى للخير والحق والجمال، إن لم تكن هذه القيم من الله ذاته، فالجمال لا يمكن أن يكون غريبا"³

ويمكن التماس تجلي ثنائية الجمال والجلال في الفص المحمدي بشكل خاص؛ حيث تناول ابن عربي حقيقة الموت على أنها ترتبط بدلالة الشوق، فالله يشفق للإنسان، فلهذا يتوفاه إليه، وهكذا دائما ما ينصب التصوف المعنى حاكما على حركة الإنسان، وليس الأشخاص والأماكن والحوادث، لأن "الإنسان يحركه المعنى إلى درجة أعمق بكثير مما

¹ علي حرب، الفكر والحدث، ص26

² علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت لبنان، ط(1) 2007 ص35

³ رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء، اسكندرية مصر، ط(1) 1998، ص48

تحركه الحوادث¹ ولهذا يرى الإنسان الصوفي في الموت معنى جماليا، حتى لو كان هذا الموت هو أبرز نماذج الجلال والخوف والشدة.

حركة وجود الإنسان ضمن ذات متحققة بمدى كبير من ملاحظة إنسانيتها؛ يعتبرها ابن عربي انتقال واجب على الصوفي أن يفعله؛ بحيث ينزاح من معاني الجلال فيه إلى معاني الجمال، وكل ذلك ليس إلا في تجربته كالمسافر بين طريقين، أحدهما ينتهي عند يد الإله التي تغمسه في كل ما هو جميل، والثاني ينتهي أيضا بيد للإله ولكنها لا ترميه إلا في مستوى شديد الألم، هكذا هي رموز ابن عربي، لا تتناول العرفان إلا بقدر ما تستفز فكر المتلقي؛ بلغة سرابية حتى تجبره على توسيع قراءته نحو التأويل المنفتح، فيعود ابن عربي مكررا رمزية اليمين يقول: **"ثم إن هذا الشخص الإنساني عجن طينته بيديه وهما متقابلتان،"**² ولكن هذي المرة يعمق رمزية خطابه باستحضار الطين؛ إشارة منه إلى تكوينة الإنسان، التي تمت بين تجلي صفات الجمال فيه وأيضا صفات الجلال، فالإنسان يحتاجهما لتحقيق الكمال، وبدونهما سوف يكون في نقص؛ لأنه حسب ابن عربي سوف يكون على الإنسان أن يحب، ويبغض ويفرح ويحزن، وهكذا إلى ما لا يتناهى من حالات الانجذاب إلى الشيء ونقيضه، وهذا من دلالات الجمال والجلال التي تلازم كيان الإنسان وسط وجوده.

إن إمكانية تحول خطاب الرمز الصوفي إلى تفكير تأملي يفسح لمعانيه التكاثر ضمن لحظة قراءة المتلقي له؛ هو أسلوب تحاول لغة ابن عربي المحافظة عليه في جل كتاباته؛ لأننا الآن نلتقي بالظاهرة المبحوث فيها؛ كأنها تارة رمزا وتارة أخرى مرموزا له، لأن ابن عربي يأتي بالجمال كعلامة تحيل على صفات الإله الأخرى كالإتقان والحب وغيرها، وأحيانا يذكر صفات من شأنها استعادة معنى الجمال في ذهن القارئ، وذلك حينما يقول في استواء صفة الرحمة الإلهية على وجودات العالم: **"والمستوي الرحمن، فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم،"**³ وهذي لغة مختلة تشوش سطحية المتلقي أثناء التعاطي مع

¹ كولن ولسن، الإنسان وقواه الخفية، ترجمة سامي خشبة، دار الآداب، بيروت لبنان، ط(2) 1978، ص16

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص133

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص211

نص ابن عربي؛ لإجباره على مراودة المعنى الأعمق، الذي هو هنا إلحاح على أن الجمال الإلهي يسري في العالم كله، في مظهر الرحمانية التي استوت واستولت على كل حقائق العالم.

لا تملك لغة الرمز أن تترك للكلمات أن تقول كل معانيها؛ فهي تحتفظ لنفسها بحق احتكار الدلالة الممنوعة والتي هي في بعض مرادفاتها تنصاغ في مفهوم السر، وهي في غموضها تلتزم دائما بقول كل الأشياء ولكن لقلّة من القراءات، وفي الغالب يكون أصحاب هذه القراءات هم الصوفية أنفسهم؛ بل هم الصوفية الناجحون فقط، وعلى هذا نجد ابن عربي يرسم طريقين نحو الحقيقة المطلقة (الحضرة) هي طريق يتجلى فيها الله بصفات جماله، وأخرى يتجلى فيها بصفات جلاله، وبما أن هذا شأن التجلي الإلهي؛ فإنه ضرورة سوف يكون الصوفي سالكا في أحد هذين السبيلين، وبهذا نصل إلى فهم شيء عن التجربة الروحية؛ التي ترتبط بالجمال والجلال في كون الصوفي قد يعرف حقيقته بمعاني الجمال أو بمعاني الجلال.

وهنا نستثنى الحالات التي هي خاصة جدا، بحيث يسلك الصوفي طريقا وسطا بينهما هو الكمال، والذي يتلقى فيه التجلي الإلهي بالذات وليس الصفات، وهو لإنسان واحد في الوجود، يقصدون الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله، أو لغيره بالوراثة من أقطاب أمته. ولكنه بهذا الصدد يكثر من تكرار معنى رمز إليه بعدة رموز كرمز المرأة ورمز الطيب، وهو أن هذا الإنسان الكامل الذي تحقق في إنسانيته بجمال خالقه يميل بالفطرة دائما إلى الجمال كتجل وكمظاهر لذلك التجلي وفيه يقول: **"ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيب كما قررناه حبب إليه الطيب دون الخبيث،"**¹ وهنا يتأول حديثا في معناه أنه صلى الله عليه وآله حبب الله إليه النساء والطيب، فمشى ابن عربي بدلالة الخطاب إلى اعتبار الطيب (عطر) رمزا يعني به التجليات الجمالية، في مقابل الخبيث الذي هو معنى جلالي لا يليق بالإنسان الكامل أن يميل نحوه.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص211

وما إن تأخذ نصوص ابن عربي في استدعاء موضوع الجمال؛ حتى يقف عليها المتلقي وهي تتخذ الجمال أسلوباً من التعظيم الإشاري المترفع عن وضوح العبارة، فالجمال عنده أحق بالكلام عنه من الجلال، إذ هو أسبق وأعم استناداً إلى نص حديثي مضمونه أن الرحمة الإلهية سبقت غضب الإله، والرحمة من صفات الجمال، والغضب من صفات الجلال، ومنه فجمال سابق للجلال، فما من جلال إلا وضمنه جمال في تصوف ابن عربي، يقول: **"فلما كان الضلال عارضا، كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة،"**¹ فعلى هذا التأويل ترى للجمال كلغة وكموضوع غلبة وحضوراً أكبر في كتابات ابن عربي، فهو لا يعتبر الجلال إلا عارضا ضمن الجمال لا سابقاً له، فليس بوسع الإنسان إلا المسير نحو الجمال في إنسانيته؛ التي قد يخونها بارتكاب القبح، ولكن سرعان ما يختفي ذلك الجلال القبيح بغلبة الجمال؛ الذي هو دائماً مركز في طبيعة العالم، وما الإنسان إلا ذلك العالم، سواء نظرنا إليه كجزء منه، أو كعالم صغير مصنوع على مثال العالم الكبير، يقول:

"فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن."²

وهذه الجرأة التي تعتبر كل ما في العالم من أشياء جميلة وأشياء قبيحة؛ هي إبداع وجمال، هي جرأة منطلقها مبدأ عرفاني يقول به ابن عربي؛ إنه الوحدة، ولكنها هذه المرة ليست وحدة الوجود، وإنما وحدة الجمال؛ إذ أن ابن عربي ينزه الخالق عن أن يخلق شيئاً قبيحاً مهما بدا إلينا قبيحاً؛ لأن الجميل لا يصدر عنه إلا الجميل، ولأن تلك الأوصاف التي يطلقها الإنسان على الأشياء بأنها قبيحة أو جميلة؛ هي أحكام اعتبارية تنشأ من النظرة الظاهرة إلى الأشياء لا أنها حقيقة الأمر، ولعل هذا ما نقرأ به لغة ابن عربي التي لا تكاد تأتي على موضوع من الموضوعات التي خاضها باقي المتصوفة، إلا ومارس عليه تأويلاً يستنبط قيم الجمال فيه، ولهذا أرجع الأوصاف القبيحة والجميلة الظاهرة، إلى الحثييات والاعتبارات فقال: **"أما سره وباطنه فإنه تجل في مرآة وجود الحق فلا يعود على**

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 93

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 162

الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها فإن لهم في كل حال صورة ... وهو سائغ في الخير والشر غير أن العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقاباً¹

هكذا هي المسالك التي يتسلل بها وصف القبح على أشياء موجودة في العالم، إن ابن عربي يجعل حكم الجمال والقبح أو الخير والشر؛ هو حكم تخلقه رؤية الإنسان وعرفه وعادته لا أن رؤيته حقيقية، فما الشر في الأشياء الشريرة إلا عين الجمال بالنسبة لها، ولكن الأختار يرونها شرورا، والعكس صحيح، وعلى هذا يتكثف خطاب ابن عربي حول إنسانية لا تعترف إلا بالجمال حقيقة ووجودا وعالما ومعنى، أما صور الجلال فهي عارضة للموجودات فقط.

وعلى ضوء ما أسماه ابن عربي تباين التجلي؛ يصبح خطابه المتناول لثنائية الجمال والجلال؛ آخذاً في التوسع الدلالي نحو اعتبار الجنة والنار هما ذلك الشلال الوجودي الواحد؛ الذي يصب في بحيرة منقسمة إلى حوضين؛ أحدهما يرمز إليه النص الشرائعي بالجنة، والآخر بالنار، وكلاهما رمزان إلى حقيقة واحدة ذات انعكاسين:²

"وإن دخلوا دار الشقاء فاتهم على لذة فيها نعيم مباين"

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين"

أي أن ابن عربي يفرق في ذلك بين النعيم واللذة في فهم خطابه للجلال والجمال، فاللذة حاصلة لأهل الدارين، مع اختلاف تنعمهم بنوع التجلي، إن ابن عربي يتجاوز معنى النعيم القاصر على ما هو من مظاهر الرغبات والرغد؛ الموصوف في النصوص على أنه الجنة، ليصل بمعنى النعيم إلى جعله تفاعل الإنسان بالتجلي الإلهي الذي يسطع على ذاته الإنسانية، فحينما يتأقلم معه فإنه سيكون نعيمه ولو كان في صورته عذابا في جهنم، إنها الوحدة الجمالية من جديد تفجع التلقي، وتذكره بضرورة حضورها المستمر في تفكير نصوص ابن عربي، وهذه الوحدة هنا متجلية في اعتبار المتجلي واحداً، ولكن التجلي يختلف، إنه التباين الذي يصنع الفرق في ذات الإنسان، فيصبح نوعان لهذا الإنسان؛ هما الإنسان المتنعم

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 82

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 79

بالجمال، والإنسان المتنعم بالجلال، فكلاهما متلذذ بنفس الكيفية، ولكن المتلذذ به مختلف الطعم، وتبقى الحقيقة واحدة إلا أنها متباينة في تجلياتها.

قراءتنا لابن عربي تجبرنا بشكل متواصل على التوقف عن فهم الرمز الصوفي بوصفه بنية محيلة إلى غيرها، إذ أنه في أحيان كثيرة يصبح رمزا ومرموزا إليه حينما يشتمل الخطاب على رمز له أهمية كبيرة في العرفان، وهو هنا رمز إلى علاقة الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله بالله بالحركة الحبية؛ فكان الحب رمزا وفي نفس الوقت يحظى بأهمية المرموز له؛ لأن ابن عربي يعتبر هذا الإنسان الكامل هو أصلا الحبيب الأوحد لتلك الحضرة المطلقة، يقول:

"فإن الحركة أبدا إنما هي حبية ... وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وآله على ذلك بقوله: كنت كنزا مخفيا لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه، فحركته من العدم إلى الوجود هي حب الموجد لذلك".¹

وصلة خطاب الحب بالجمال هو اعتبار الحب من تجليات الجمال الإلهي عند الصوفية، وهنا يرجع إلى توكيد ما ذكرناه سابقا، من كون ابن عربي يجعل من الجمال؛ هو المتسبب في حركة وجود العالم، لا الجلال، ولكن لغته تعبر عن هذا المعنى بسياقات مختلفة، فهو مادام حكم على أن حركة انبعاث الموجودات من العدم إلى الوجود هي أساسها الحب، فإنه ضرورة قد حكم أن الجمال أساس الوجود، ومنه فإنه ما في العالم إلا ما هو جميل، وقد صدر كل شيء عن الجميل (الله)، وسوف يصل كل شيء إلى الجميل (وإلى الله ترجع الأمور).

الجمال أحق بالمراعاة حينما يقع القلب الصوفي بين أن يتخذ رؤية جمالية للوجود أو رؤية جلالية، فعلى طريقة ابن عربي في فهم اللغة التي خاطبتنا بها موجودات الحق؛ تصبح للجمال حكومة معنوية على كل المعاني التي يمكن أن تظهر بصورة المقابل لهذا الجمال؛ أي المعاني الجلالية، فما الجمال والجلال إلا اعتبارات أظهرتها النسبة والإضافة

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص194

إلى ذات المتلقي لها، ولكن مع ذلك فهي فن عرفاني على الصوفي المتمكن أن يتقن ممارسته منحازا دائما إلى دائرة الجمال فيه، على هذا المعنى يخاطبنا ابن عربي بقوله:

"واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله"¹

فهذه الكتابة العرفانية الأكبرية تلح أبدا على التواجد في أن القراءة؛ من خلال تحقيق دلالات الإنسان المصر على إنسانيته، وما التجربة الصوفية وقتها إلا تأويل الموجودات على أنها رموز تحمي الجمالية داخلها، وتقاسي لغة ابن عربي مسؤولية فتح أفق العلامة نحو تحميل بنيتها المعاني المتكاثرة عند كل قراءة متجددة لها، إذ أنه يدعو في هذه التجربة إلى الاحتكام دائما بقانون الشفقة الذي هو جمالي، ويكره تغليب معنى الغيرة الذي هو جلالي على الأول.

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص156.

5) الإنسان والحب من سكون العدم إلى حركة الوجود

يتخذ خطاب ابن عربي من الحب مدخلا نحو التأسيس لكل العلاقات التي عرفتها الإنسانية، سواء كانت علاقة الإنسان بذاته أو بربه أو بكل شيء سواه، ولا يخفى أن الحب عليه مدار موضوعات التصوف ولغته، وما تجربة الصوفي إلا تجربة حب يرقى عن أنواع الحب الأخرى من خلال عدة مستويات؛ كونه مرتبط بحب الذات الإلهية المقدسة وحب الذات المحمدية وحب الوجود من خلفية روحية ماورائية، فلما كان محبوب الصوفي هو شيء لا نعرفه وغير مألوف كانت تجربته في الحب غريبة وصعبة الفهم، ثم إن كتابات الصوفية لم تتوقف أبدا عن تكرار معاني الحب وتوليدها، خاصة عند ابن عربي الذي اتخذ دينا ورؤية وجودية وتجربة ذوقية، ولا بد من التأكيد على أن للحب مفاهيم متعددة في نصوص ابن عربي؛ إذ تارة يجعله مقاما، وتارة أخرى يجعله أصل الوجود، ومرة يعتبره علاقة بين الإنسان وربه وبينه وبين الوجود، ومرة أخرى يجعله حالا، وأحيانا يعتبره معبودا، وأحيانا أخرى سماه دينا.

وتجربة الإنسان الصوفي الوجدانية بالدرجة الأولى؛ هي التي جعلته يقف دائما عند تجليات حقيقة الحب، كون الحب يرتبط عنده بالإله، وبالرسول وبالنور وبالوجود والقرآن وبكل المعاني المقدسة، فهو باحث ضمن ذاته عن ذلك النور والجمال الذي تمتاز به الروح؛ لأن "المحبة هي ذلك الابتهاج بنور الجمال الذي يشرق على النفس، أو يسبح لها لدى إدراكها جمالا ما، فالنفس تعشق الجمال وتتلذذ بمطالعة لطبيعته النورانية."¹ فإنسانية الإنسان الصوفي تفيض بمعاني العشق والهيام والحيرة والدهشة؛ أمام تجليات جمال ذات المحبوب، على حد قول ابن عربي: "العشق للجمال والهيمان في الدلال، والمحب هائم القلب، أي حائر في الوجود"²

¹ علي حرب، الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل، بيروت لبنان، ط(1) 1990، ص105

² محي الدين ابن عربي، لوازم الحب الإلهي، دار معد، دمشق سوريا، ط(1) 1998، ص77

في كتاب فصوص الحكم لا نجد ابن عربي يخوض في موضوع الحب بشكل مباشر، وإنما نراه يطويه في ثنايا رمزياته، فمثلا لم يتعرض له إلا في سياق الكلام عن الكلمة المحمدية والإبراهيمية والموسوية، وهذا ليس عفواً، وإنما هو استناد تأويلي إلى النص القرآني؛ الذي ناقش المحبة من خلال هذه الشخصيات النبوية دون غيرها، فالنبي إبراهيم عليه السلام هو خليل الرحمن والخلة والمحبة يتقاربان في المفهوم، والنبي موسى عليه السلام نال إلقاء المحبة من الله «وألقيت عليك محبة مني»، أما الإنسان الكامل سيدنا محمد صلى الله عليه وآله فهو الذي جعله الله في قرآنه محبوباً، وسبباً في حصول المحبة لأي راغب فيه «فاتبعوني يحببكم الله»، فرمز ابن عربي إلى الحب من خلال الكلمات المحمدية والإبراهيمية والموسوية، بالرغم أنه لم يصرح بهذا المعنى مباشرة وإنما يلوح من وراء إشارات له للحب في الأبواب الخاصة بهؤلاء الثلاثة.

ومما يؤكد هذا المعنى هو أن الحكمة التي اختارها للنبي إبراهيم عليه السلام لها دلالة الهيام قال: **"فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية"**¹ والهيام هو درجة في تعلق المحب بمحبوبه، وهكذا لا يعبر عن الحب بمعزل عن استحضار الذات التي يراها أولى بكل الحب الإنساني من غيرها، وهي الذات الإلهية التي هي تحب كما جاء في النص القرآني والنبوي، وبحبها صح للموجودات أن تحب بعضها البعض، ولكن الحب في الإنسان خاصة من عدة وجوه كون الحبيب الأعظم لهذه الذات قد تنزل في الصورة الإنسانية، يقول ابن عربي في علاقة الإنسان بربه: **"كل مرضي محبوب، وكل ما يفعل المحبوب محبوب"**² أي أن كل عبد هو في حقيقة الأمر مرضي عليه من ربه، والمرضي عنه محبوب في رؤية ابن عربي، ومنه فإن كل أعمال هذا العبد محبوبة؛ لأن ذاته محبوبة من قبل ربه، ومثل هذا الاعتقاد من شأنه أن يكون حاجزاً أمام كل دعوات الكراهية التي يعاني منها الإنسان إزاء صراعاته الوجودية مع أبناء جنسه، إذ الإيمان برب محب قد عم بحبه كل الموجودات، وبرسول محبوب جاء برسالة حب؛ من شأن هاته الرؤية القفز بالوعي الإنساني إلى أرقى

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 66

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 76

مراتب الحضارة وفهم الوجود؛ ربما هذا الذي جعل كل خطابات ابن عربي لا تغفل عن إقحام فلسفة الحب في موضوعاتها.

والحب عند ابن عربي لا يمكن معالجته كموضوع إلا من خلال الذات المحمدية؛ كونها أول ذات أحبها الله، وهي لها النصيب الأوفر من معنى الحب، وهاهو يبدأ في الفص المحمدي بذكر المحبة كإشارة لهذه العلاقة:

"ذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات «حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ» بما فيه من التثليث، ثم ذكر النساء و الطيب و جعلت قرّة عينه في الصلاة"¹

فهو يجعل من الحب أصلا للوجود ولكن في سياق محتوى الفص المحمدي؛ وكأنه يؤكد أن أول موجود هو أصل لكل باقي الموجودات هو الذات المحمدية، ثم ذكر الثلاث التي أحبها الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله ألا وهي النساء والطيب والصلاة، وكل من هذه الثلاثة رمز إلى دلالات عرفانية يستفيض ابن عربي في شرحها من خلال تبیین موقع المحبة من هذه الموضوعات.

وابن عربي يراوح بين استخدام لفظ المحبة، ولفظ الهوى، في تحديد الشؤون التي تجمع العبد بمعبوده يقول:

"و أعظم مجلى عُبدَ فيه و أعلاه «الهوى» كما قال «أَ فَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» و هو أعظم معبود، فإنه لا يعبد شيء إلا به، و لا يعبد هو إلا بذاته، و فيه أقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبدَ الهوى"²

إذا إن الهوى أو الحب هو في بعض معانيه ذلك المجلى الإلهي الأوفر حظا في العبادة؛ أي أن ابن عربي يجعل من الحب ذات معبودة وذلك حينما سماه بالمجلى، والمجلى هو ما تجلى الله به، وهو هنا يرمز بالمجلى إلى قدسية الهوى في كل حيثياته، والإنسان يهوى بطبعه لا بد له من ذلك، ومنه فإنه يعبد شيئا ما لا محالة، إذ لا يستطيع أن لا يهوى أي

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص205

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص185

شيء، فلما كان محكوما بأن يهوى شيئا ما، كان محكوما بأن يعبد شيئا ما، إذ ابن عربي في هذا النص يعتبر محبة شيء ما هو نوع من عبادته، فكل ما تهواه أنت في الحقيقة تعبده، ومنه فالهوى سبب لحصول عبادة الإله، ولما كانت العبادة ركنا دينيا كان الدين الذي يدعو إليه ابن عربي بهكذا فهم؛ هو دين الحب.

ولما كان الدين والتصوف كثيرا ما كنت علاقتهما متلازمة باستثناء بعض الظواهر، إذ يجتمعان عند ابن عربي في معنى الحب، فدين ابن عربي هو الحب، مع الإشارة إلى أن نصوص كل من الدين والتصوف تتداخل في جوانب، وتتفرق في جوانب أخرى، إذ الخطاب الصوفي يركز أكثر على الاتجاه داخل الإنسان، والنماذج الصوفية على مر مراحل الإنسان كانت تستهدف تحقيق الروحانية في أعلى مستوياتها، فأفراد الإنسان الذين تعطشوا لاكتشاف الذات "قد اندفعوا كل في سياقه خارج نطاق الدين العامي من أجل روحانية بلا حدود ... إن التصوف هو مطبوع على نحو مخصوص بتسامح ديني قوي"¹ مع الذات قبل التوجه نحو التسامح مع الآخر، ولا شك أن المبدأ الذي يسمح بذلك هو الحب، إنه تطوير علاقة الإنسان بنفسه قبل أن تكون مع غيره، فحبه الذات المقدسة التي يؤمن بها داخله، يمكنه من حب كل شيء خارج ذاته.

ينتج فكر ابن عربي خطابا عن الحب يجعل من الحب رمز الوحدة، أي أن الله الواحد أحب الوجود فأوجدته، وبأنه دائما ما يوحد بين شئيين محب ومحبوب، والإنسان هو موضوع الحب الأول كما يرى ابن عربي في الفص المحمدي؛ وفي الآن نفسه يمكن للحب أن يفصل الذات عن نفسها حينما تحب الذات نفسها، وهذا معنى خطير تناوله ابن عربي أثناء كلامه عن حديث "الكنزية" إذ "عندما يفصل الحب عن الإنسان ويجعله كينونة منفصلة عنه، يجعل من الحب شيئا مستقلا، الحب الذي يعلم الإنسان بشكل صحيح الإيمان في عالم الأشياء خارج ذاته، والذي لا يكتفي بجعل الإنسان الآخر شيئا بالنسبة إلينا، بل يحول الشيء غير الإنساني إلى إنساني"²

¹ فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو مابعد الملة مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط(1)

2018 ، ص18

² إيريش فروم، كينونة الإنسان، ترجمة محمد حبيب، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط(1) 2012، ص174

ثم يقول ابن عربي جاعلا من الحب أصل كل حركة بما في ذلك حركة الوجود:

"فإن الحركة أبداً إنما هي حبيبة، و يُحْبَب الناظر فيها بأسبابٍ أُخرى، و ليست تلك ... و ذلك لأن الأصل حركة العلم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود، و لذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون: فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب. و قد نبّه رسول الله صلى الله عليه و سلم على ذلك بقوله «كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف»¹

عمق رؤية ابن عربي للحب تتأتى في بعض نصوصه من خلال ربط حقيقة الحب بالحقائق الوجودية المطلقة، فحينما يعتبر أن كل حركة في الوجود هي لا يمكن أن تكون إلا حركة حبيبة، ناهيك عن كونه يعتبر أن الوجود أصلاً هو نتيجة الحب، ومنه فهو لا يقدم عن الحب شيئاً، فعبر عن تجلي الحب بالحركة الحبيبة وهذا فيه رمزية الانتقال من معنى العدم إلى اللا عدم أو من اللاوجود إلى الوجود، فعند ابن عربي لا يمكن أن نحس بدون أن نكون قد تحركنا، ولا يمكن أن نكون تحركنا بدون أن نكون قد أحببنا، هكذا يحضر الحب بكل دلالاته الجمالية ليُجعل من الوجود الذي يعتقد به الإنسان الصوفي هو الحركة، وما الحركة في أعلى معانيها إلا أن تحب ما تتحرك نحوه، وتكمن جمالية اختيار (الحركة) للتعبير عن علاقة الحب بالوجود، في أن الحركة دائماً ما تستدعي مُتَحَرِّكاً و مُتَحَرِّكاً نحوه وطريقاً ومجالاً للحركة واتجاهها، وهذه الخمسة المتعلقة بالحركة يمكن لنا من خلال قراءة ابن عربي أن نستنبطها؛ إذ ذكره لبعضها يقتضي استدعاء البعض الآخر.

فلما كان الوجود بدأ من الله كان هو المحرك الأول للمتحرك، والمتحرك حسب ما جاء في متفرقات كتابات ابن عربي هو الحقيقة المحمدية التي أول شيء تجلى الله به وتحرك من العدم إلى الوجود، والمتحرك نحوه هو ذات المحرك الأول (الله) والطريق الذي حصلت فيه الحركة هو النور المحمدي الذي هو الهوى، أما اتجاه هذه الحركة الوجودية هو دائري لكون الحركة الدائرية هي الحركة الوحيدة التي ترجع فيها البداية إلى عين النهاية، ولهذا نجد في النص القرآني «وإلى الله ترجع الأمور» «وإلى الله المصير» «إلى الله مرجعكم جميعاً» «كما بدأكم تعودون» فإذا قاربنا هذه النصوص من خلال رؤية ابن عربي هذه

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص194

للحب، وجدناها كأنها إشارة عرفانية إلى طبيعة حركة الموجودات أنها راجعة إلى أصلها لا محالة، وليس هذا فحسب، بل إن ابن عربي يعتبر كل حركات الموجودات حبية، سواء تعلق الأمر بحاجات الإنسان في حياته، أو بحركة الكواكب أو بالكائنات أو بالجمادات أو بالأرواح أو بالمعاني أو بأي شيء استحق صفة الوجود واسم الموجود.

ثم يعيد تأكيد هذه الدلالات بقوله:

"فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك: ولأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق و جانبه: فإن الكمال محبوب لذاته"¹

لما كانت قراءة النص الصوفي تقتضي الإنصات العميق لما لا يقوله النص إلا تلمحياً؛ فإننا لا بد وأن نتجاوز دلالة استخدام (العالم) إلى استخدام (الإنسان) مكانها، كون ابن عربي كثيراً ما جعل الإنسان مضاهاة للعالم، وفي أكثر من موضع من كتابه الفصوص يعتبر العالم إنساناً كبيراً، وما الإنسان الكبير عند ابن عربي إلا الإنسان الكامل، هكذا يقرر هو في أكثر من مناسبة، والإنسان الكامل في كل كتب الصوفية هو الحقيقة المحمدية المنطوية سرا في ذاته صلى الله عليه وآله، ومنه فإن هذا الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله لم يظهره الله إلى الوجود إلا حبا فيه، فهو صلى الله عليه وآله بهذا النحو عين حركة الحب التي كانت سببا في وجود الوجود، فالانزياح من فضاء العدم إلى فضاء الوجود، هو انزياح حب من محب إلى محبوبه، إذ الكمال الإلهي اقتضى حصول هذه الحركة الحبية حسب ابن عربي.

وفي العلاقة بين الكمال وبين حركة الحب في يخص إيجاد الموجودات يقول ابن عربي:

"وكذلك تكمل مراتب الوجود: فإن الوجود منه أزلي و غير أزلي و هو الحادث. فالأزلي وجود الحق لنفسه، و غير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت، فيسمى حدوثاً لأنه

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص194

ظهر بعضه لبعضه و ظهر لنفسه بـصور العالم، فـكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيّة للكمال فافهم.¹

إذا كانت المحبة رمزا يختزل رحلة العالم (أو الإنسان الكبير) من العدم إلى الوجود، فإنه لا بدّ أن تكون هناك مراتب متعددة لهذا الوجود، ذلك بأنّه ثمة في الوجود تجليات إلهية غير متناهية، وبذلك فإنّ السؤال عن طبيعة العلاقة بين الإنسانية وبين حركة الوجود الأولى؛ هو ممكن فقط في حالة ما تم اعتبار وجود نموذج كامل للإنسان، يتمتع بكمال يوازي كمال العالم ويتفوق عليه، ليتمكن حينها استدعاء دلالاته في تأويل رمزية العالم كمفهوم وليس كحقيقة؛ لأننا في آخر المطاف نقرأ نصا لا أننا نعيش التجربة التي عاشها من يقولون بهذا، لأن الصوفي لا يتكلم إلا عن المعنى الذي ذاقه، فهم حين يقولون بأن حقيقة الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله؛ هي العالم الأكبر وهي حركة الحب المتسببة في الوجود يكونون قد شاهدوا ذلك ذوقا قلبيا وتحققا روحيا لا إدراكا تصوريا وتعقلا فكريا.

ثم يعلل ابن عربي سبب أن حركة العالم من العدم إلى الوجود هي حركة حبية بقوله: (فكانت حركة العالم حبيّة للكمال فافهم) أي أن الله لـكماله أحب إيجاد الوجود فأوجده، فالكمال الإلهي اقتضى أن يوجد العالم، وإيجاد العالم اقتضى أن يحب الله هذا الإيجاد أولا. ثم قال بعدها:

"ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم، فكانت الراحة محبوبة له، و لم يوصل إليها إلا بالوجود الصوري الأعلى و الأسفل، فثبت أن الحركة كانت للحب، فما تمّ حركة في الكون إلا و هي حبيّة."²

إن مصطلح الحركة الحبية الذي اخترعه ابن عربي ليعبر عن حقيقة استناد كل متحرك إلى نوع من المحبة نحو ما يحبه، ولكنه يبدأ في استعراض مفهومه من طور الإيجاد الإلهي للأشياء ثم يأخذ في التنزل، ونلاحظه في هذا الموضوع قد نسب الحركة الحبية حتى إلى الأسماء الإلهية، والتي اعتبرها كانت تعاني من عدم ظهور آثارها الوجودية فأحب راحتها

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص194

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص194

فخلق لها العالم لتتجلى فيه أفعال هذه الأسماء، والرموز التي تتخلل لغة ابن عربي تتميز بأنها تتناسق مع بعضها من خلال الانتماء إلى منظومة مصطلحية واحدة؛ أي أنه في التعبير عن حقيقة ما برمز ما، يبقى حريصاً على إيجاد أصل له من لفظ قرآني أو نبوي أو نص عرفاني سابق أو مصدر يكون موافقاً لما تتبناه اللغة العرفانية؛ لهذا نجده هنا قد تجاوز نسبة الحركة الحبية للعالم فقط إلى نسبتها إلى الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية في كتابات ابن عربي كثيراً ما تكون رموزاً تدل على تلك الاعتبارات والشؤون التي تخص تجليات الذات على الموجودات، وبما أن الإنسان جزء من هذا العالم الذي تتواصل معه الأسماء من خلال التجلي؛ فإنه مضطر حسب الفكر العرفاني إلى فهم هذه الحركة الحبية التي للأسماء، فإن تكون إنساناً يؤمن بالحركة الحبية بمستواها الأسمائي يعني أنك تعي هوية وجودك العميق من حيث أنك مجلى إلهي، وحسب هذا التفكير بما أننا لا نتحقق بالعالم الذي نعيش فيه إلا بقدر ما نبني إيماناً ومفهوماً مناسباً عنه، فإن ابن عربي يجعل من حركة الحب هي الأنسب إلى التحقق بكل أنواع الوجودات التي نشهدها في العالم.

بقدر ما يعي الإنسان الصوفي طبيعة العلاقات الرابطة بين أجزاء الوجود سواء كانت معنوية أو حسية؛ فإنه سوف يزداد وعياً بوجوده كذات لا تتفك عن هذا الوجود، ولما كانت كل هاته العلاقات نشأت عن حركة حبية حسب ما يراه ابن عربي؛ فإن الإنسان الصوفي يجب أن يفهم الحركة الحبية التي تقوده نحو أغوار ذاته الإنسانية أثناء التجربة، وقدر الغوص أكثر يزداد هذا الإنسان تحققاً بها، وهذا ما يرمز إليه الصوفية بالشرب، وهو عند ابن عربي حال ومقام لا نجاح للتجربة بدونه، إذ الإنسان عليه أن يحب ذاته كإنسان حتى يتمكن من حب الآخر بثتى أنواعه، وفي فتوحاته يفرق ابن عربي بين معنى الحب والود والعشق والهوى ويعتبره مقاما إلهيا : **"اعلم وفقك الله أن الحب مقام إلهي فإنه وصف به نفسه وتسمى بالودود"**¹ فالإنسان مدعو إلى حب المطلق الذي عنه وجد، وعلى قدر قوة هذا الحب يكون رسوخ الصوفي في مقام المحبة هذا، وهو حين يحب المطلق هو ضمناً يحب ذاته الإنسانية ويحب كل العالم، لأن كل شيء يستند في وجوده إلى هذا المطلق.

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج3، ج3، ص483

وما يشعر به الإنسان أثناء حصول حركة الحب بباطنه هو يسميه ابن عربي بالذوق، فالصوفي لا يفهم الحب كمدرّك، وإنما يذوقه معنى وجدانيا على مستوى ذاته الباطنة يقول:¹

"الحب ينسب للإنسان والله بنسبة ليس يدري علمنا ما هي

الحب ذوق ولا تدري هويته أليس ذا عجب والله والله"

فمثلاً أن الحب قيمة وحقيقة إنسانية تنسب لهذا الإنسان هو أيضاً حقيقة إلهية، ولولا أنها تجلى بها الله للإنسان الأول محمد صلى الله عليه وآله أولاً؛ لما كان للإنسانية الحظ الأكمل منها؛ لأن لكل نبي مقام يسمى به (خليل الرحمن، الكلیم...) وما سمي به الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله هو الحبيب؛ لهذا نجد ابن عربي يؤكد على أن للحب نسبة إلهية ونسبة إنسانية، ولما يريد الصوفي تهويل حقيقة معنى من المعاني نجده يصفها بأنها مجهولة مستحيلة الإدراك، سواء كان الأمر كذلك أو كان لمجرد الإشارة إلى عظمة تلك الحقيقة، وهنا يقرر ابن عربي أن الحب كجوهر وحقيقة كلية تنسب للإله لا يمكن أبداً الوقوف عليها كما هي فلا تدرك هويتها.

ثم لا يفصل خطاب ابن عربي بين الحب والجمال إلا بالقدر الذي يضمن الدقة اللازمة لتحديد كل مفهوم لوحده، إذ أن الحب والجمال يشكلان الموضوع الأساس في رؤية الصوفي لكل شيء، وعليه نجده حينما أراد الكلام عن مقام الحب في القرآن والحديث جاء بـ «إن الله جميل يحب الجمال»² فالحب المطلق يقترن بالجمال المطلق، وهنا يمكن أن نجد إشارة إلى الذات المحمدية من خلال قوله: (الجمال) إذ أننا رأينا في تناول ابن عربي لبداية إيجاد الخلق، بأنه اعتبر حقيقة الإنسان الكامل هي أول موجود أحب الله أن يوجد، وهذا النص يخبر أن الله جميل يحب الجمال، وأول محبوب له هو ذلك الإنسان الكامل، إذا هو أجمل جميل أحبه الله، أما باقي أفراد الإنسانية بما أنهم جزء من إنسانية هذا الإنسان الكبير حسب اصطلاح ابن عربي؛ فإنهم على قدر من الجمال يدعوهم إلى احترام حركة الحب التي هي دائماً نحو الأجل.

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج3، ج3، ص480

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص484

يقول ابن عربي في فتوحاته: "فإن الحب سببه الجمال وهو له؛ لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه،"¹ فالجمال إذا سبب لحصول المحبة في ذات المحب كون الجمال محبوب لذاته، هذا ما يفتتح به ابن عربي في خطابه مدخلا نحو الاهتمام بحقيقة الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله؛ كونه ذلك المظهر الذي تجلت عليه الذات المطلقة فأحبهته حب الشيء نفسه، ولهذا التقارب بين حقيقة الجمال وحقيقة الحب لزم أن حركة الوجود جمالية، وأن العالم ظهر عن تجل جمالي وكمالي، وأنه لامحالة صائر إلى ذلك حسبما عبر عنه ابن عربي بأسبقية الرحمة، فنحن مثلما أتينا للوجود بفعل الحب نحن كذلك أتينا بالجمال قال ابن عربي:²

"وعن الحب صدرنا وعلى الحب جبنا

فلذا جننا قسدا ولهذا قد قبلنا"

فالإنسانية بهذا صادرة عن حب سواء في معناها الوجودي المطلق (الإنسان الكبير الكامل) أو في مستواها الأنموذجي الأصغر، كما أن الإنسان مجبول على الحب هو كذلك مجبول على الجمال بكل معانيه، خاصة في إعجابه بجمال حقيقته الإنسانية التي رمز إليها ابن عربي بالمعشوقة في غزل صوفي رقيق:³

"حقيقتي همت بها وما رآها بصري

فبت مسحورا بها أهيم حتى السحر"

فما هذا المحبوب الذي سحر الصوفي حتى هام به إلا حقيقته، فيقدر عشق الإنسان لإنسانيته بقدر اتصافه بالجمال وإدراكه لجوهر الجمال ذوقا لا معنى مجردا، فهو يرى في كل الكون جمالا ومحبويا، كونه محبا لكل ما في الكون، يقول ابن عربي: "فالعالم كله محب ومحبوب ... وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى، والدنيا والدرهم والجاه، وكل محبوب في العالم فأفنت الشعراء

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج3، ج3، ص489

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص484

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص485

كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا ولا لغزا ولا مديحا ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور،¹ من خلال هكذا تفكير استطاع نص ابن عربي تجاوز حدود لغته وثقافته؛ حينما يوسع أفق خطابه دائرة الحب ليحقق بأن العالم كله محب ومحبوب، فإن كان سوى الإنسان محب ومحبوب فمن باب أولى أن يكون ذلك في الإنسان.

إن إنسانية الحب والجمال هي عند ابن عربي أوسع من أن تبقى حبيسة الفرد، وإنما هي تستمد مطلقيتها من الله المطلق، فجعل ابن عربي من محبوبات الوجود رموزا وعلامات على محبوب واحد لا شريك له، فذكر زينب وسعاد وليلى وهند والدنيا والجاه، على أنها وإن أحبها الإنسان، إلا أنه في حقيقة الأمر لم يحب إلا المطلق؛ الذي يتقنع بها ويحتجب بصورها، بل حتى الشعراء هم عند ابن عربي قد قصرُوا في التعمق نحو اكتشاف المحبوب الحقيقي المتخفي وراء كل ما مدحوه، فهم لم يمدحوا إلا الله سواء مدحوا امرأة أو ملكا أو أي شيء، بينما الصوفي العارف قد اخترق نور بصيرته الرموز الشكلية الصورية؛ لينفذ نحو جوهر معناها وذلك أنه لم يحب في الموجودات إلا الذي أوجدها، ولا يسمع شعرا ولا كلاما إلا سمعه و مقصوده فيه هو الله المطلق.

بل وفي أبيات شعرية يؤسس ابن عربي لدلالة أعمق في الحب الذي يعيشه الصوفي، ألا وهو الترقى من حب المحبوب إلى حب حب المحبوب، يقول:²

"تعشقت حب الحب دهري ولم أقل كفاني الذي قد نلت منه كفاني"

فهاهو بعد أن كان يعشق محبوبه صار يعشق حب محبوبه، وهذه فلسفة غريبة عن غير الصوفي، خاصة على مستوى الذوق، وكأن خطاب ابن عربي دائما ما يبحث الإنسان على الاكتفاء بما هو موجود في إنسانيته، فالمحبوب ليس دائما في متناول اليد بينما الشعور بالحب موجود على مستوى الذات الإنسانية المحبة؛ لهذا يكون حب الحب أقرب للإنسان من حب المحبوب، وكل ما كان الشيء أقرب للإنسان وإنسانيته كل ما قصده الصوفي.

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج3، ج3، ص489

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص483

ومن خلال هذا الخطاب المفعم باستدعاء دلالات الحب يؤلف ابن عربي بين الإنسانية والحب؛ حيث أن الإنسان الصوفي يحب كل شيء في الوجود؛ لأنه يرى محبوبه في كل شيء، ومنه فإن هذا الإنسان أوسع إنسانية من غيره، كونه تشبه في ذلك بالإنسان الكامل الذي أحب كل شيء وأحبه كل شيء كونه محبوب المطلق، فالإنسان المحب والمحبوب هو الإنسان الكامل صلى الله عليه وآله، ومنه فإنه كلما أحب الإنسان أكثر كلما كانت إنسانيته أوسع وأعمق، وكلما كان الإنسان أكثر إنسانية كلما كان محبا.

6) العبودية من الإنسان إلى العالم

ينطلق الفكر العرفاني في رؤيته للوجود بأنه حق وخلق؛ أي عابد ومعبود، فكل ما هو سوى الحق لا بد وأن يكون في مرتبة العبودية للحق، ومنه فإن العالم كله عبد لله ولو كان في ظاهر الأمر أنه لا يقوم بحق تلك العبودية؛ إذ أن ابن عربي مثلاً لا يرى أن العبودية تتعلق فقط بأحوال العابد الواعية، وإنما كل شيء يعبد بطريقته التي أحسنها، أما فيما يتعلق بمن جدد المعبود من الإنس والجن؛ فإنه يراه عابداً من حيث لا يدري ذلك الجاحد؛ أي أن مجرد وجوده يقتضي منه أن يكون عبداً ولو لم يكن مؤمناً بهاته العبودية.

وتتجلى عبودية العالم لله في رؤية ابن عربي؛ حينما يعقد توازياً بين الإنسان والعالم، فالعالم يعبد الله على طريقته الخاصة، لا كما يفهمها الإنسان العادي، لهذا نجده استدل في ذلك بحديث تسبيح الحصى في كف النبي صلى الله عليه وآله، فيرى ابن عربي "أن العلاقة بين الإنسان والعالم؛ تقوم على نوع من التماثل كما تقوم على نوع من الاختلاف، والاختلاف في هذه الحالة كفي لا كمي، فحقائق العالم توجد بكاملها في الإنسان، والفرق أنها في الإنسان في حالة اجتماع بينما هي في العالم في حالة افتراق وتشتت"¹ فالعالم عبادته للحق على ما تقتضيه حقيقته، مثلما أن الإنسان عبد لله وفق ما تعطيه له حقيقته، وكثيراً ما يرمز ابن عربي إلى تجلي عبودية العالم من خلال أنه كل عناصره تسبح الله يقول ابن عربي:²

"والكل حي فإن الكل سبحه بذاك أعلمني قرآنه فات"

وهاته العبودية التي للعالم في تصوف ابن عربي؛ مؤشر على شدة حفاظه على البقاء، بقرب دلالة النص القرآني في رؤيته للعالم، وذلك في قصة حوار السموات والأرضين وأنهما تحققان نداء العبودية طائعتين، وهنا يأتي موقع الإنسان؛ من أنه إذا اكتملت ذاته الإنسانية كان أشد عبودية لله من العالم، لأنه النسخة الأخيرة من الموجودات، "ولذلك

¹ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار التنوير، بيروت لبنان، ط(1) 1983، ص159

² ديوان ابن عربي، محي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 1996، ص100

ظهور الإنسان وقع في آخر مراتب الجسمانية في الخلق ... لكونه موجودا جامعا حقائق مراتب الوجود"¹

والعبودية عند ابن عربي ترمز إلى كل تلك المظاهر الوجودية التي ارتبطت بكونها ضمن مرتبة الافتقار إلى الله عز وجل، يقول: "وليس إلا افتقارنا إليه في الوجود، وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا، وغناه عن مثل افتقارنا إليه."² وهي أيضا تدل على ما هو مقابل لمرتبة الألوهية وهو المألوه، وعلى ما هو مقابل لمرتبة الربوبية وهو المربوب، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحقية والخلقية، ولما كان العالم كله في عبادة اضطرارية لله، وهو (أي العالم) إنسان كبير في رؤية ابن عربي الذي يقول: "فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود."³ فإن العبودية أعظم ما تحققت في هذا الإنسان الكبير، والذي هو حقيقة الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله حسب ابن عربي، وكأن ابن عربي يشير إلى أن الإنسان بشكل عام يحتوي ضمن ذاته عبودية العالم كله لله ويزيد عليه بسر إنسانيته.

وبما أن الحقيقة في نظره هي واحدة بالذات متعددة من حيث الصفات والتجليات؛ فإن العالم الذي هو متعدد الحقائق إذا أراد عبادة الحقيقة المطلقة عبدها من جهات متعددة؛ بعبارة أخرى إن حقيقة المطلق المعبود أرادت أن يعبدها العالم من وجوه كثيرة لا متناهية، وكون الإنسان يحمل داخله نماذج وجودية ونسخ اختزالية عن كل ما في عالم؛ فإنه يعبد الله من حيث وجوه متعددة، وهذا يفسر كون الخطاب الصوفي الأكبري يتقبل الاختلاف العقائدي من حيث التحقيق لا التشريع، أي أنه يرى للحقيقة تمظهرات غير محصورة، ومنه فإن كل عابد يتعرف على الله من حيث وجهة خاصة بينه وبين الله، وهذا الخطاب يتنزّه عن زعم امتلاك الحق الواحد واحتكار الحقيقة له دون غيره من أشكال الوجود يقول:

¹ صدر الدين القونوي، شرح الأسماء الحسنى، كتاب ناشرون، بيروت لبنان، ط(1) 2012، ص51

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص39

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص36

"وكما أن ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها، كذلك جعل الله تعالى صورة العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم؛ لأننا لا نحيط بما في العالم من الصور"¹

فهذا خطاب شديد نفوره من كل ادعاء بأن هناك إنسان عادي يمتلك الحق المطلق له، أو أن طائفة معينة تتمتع بفكرة التفوق على غيرها من حيث الاقتراب من الحقيقة، باستثناء كل ما تعلق بالإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله، فإن ابن عربي يراه هو الوحيد الذي يحق له أن يقال فيه جمع كل الحقيقة واحتواها وهو مظهرها الأكمل وهو عندها وملكها، إذ أن هذا الإنسان الكامل هو الأعد لله، وهو حبيبه الأعظم فلهذا يتداخل مفهوم الحب والعبادة في خطاب ابن عربي كثيرا، ومثله المعرفة التي هي عند الصوفية مرادف العبادة في قوله تعالى: (ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) فكل شيء مخلوق لعبادته معرفة وتحققا، وبما أن النص القرآني وحد بين طاعة الله وطاعة الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله، فقال (من يطع الرسول فقط أطاع الله) فإن هذا يبين مفهوم العبادة كونها لا تنفك عن طاعة هذا الإنسان الأكبر.

ويمكن القول أن العبودية في الفكر العرفاني لابن عربي أبعد ما يكون من المفهوم الضيق الذي يقتصر بها على الشعائر الصورية؛ إنها عند ابن عربي حقيقة عظمية على الإنسان الفناء فيها حتى يكون عبدا حقيقيا لله، كون الصوفي إنسان لا يرى في الوجود غير معبوده، فكل الوجود له مسجد ومحراب، فهي بهذا المعنى قفز الإنسان في الفناء عن الذات الخلقية في سبيل أن تجود الذات الحقية بالبقاء، يقول هنا:²

"فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فلا ثم موصول وما ثم بائن

بذا جاء برهان العيان فما أرى بعيني إلا عينه إذ أعان"

فالعبودية هي سفر نحو تحرير الذات الإنسانية من التعلق بالأكوان وعبودية الخلق، ثم استكمال شؤون ما تقتضيه عبودية الحق، فهي بمعنى من معانيها حرية لا عبودية، أي

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 54

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 78

التحرر في سبيل العبودية الحرة المطلقة، فالإنسان الذي عبد المطلق كما ينبغي؛ هو في الحقيقة تحرر من علائق المعبود النسبي الذي هو الكون بما فيه.

ولما كان الكون كله في نظره يعبد الله وجب على الإنسان الصوفي احترام هذه العناصر الكونية العابدة، فهو يرى في دوران الشمس والقمر والنجوم شكلا من أشكال عبادتها لله، وفي تفتح الزهر ونزول المطر وأصوات الحيوانات وكل وظائفه ومظاهر الكائنات هي عبادة تخصصها؛ عليه أن يعتبر نفسه وهو بالعالم أنه في مسجد الوجود ومعبد كل الكائنات، وهنا يستحضر السياق قوله صلى الله عليه وآله (جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا) فالصوفي متأدب في كل أوقاته وأحواله أمام الموجودات كونه يرى نفسه أمام حضرة معبوده فالأرض مسجده، والسماء بملائكتها وأفلاكها وعناصرها هي محرابه الذي يعرج فيه، والكائنات عمار بيت الله، فكل شيء دال عليه يقول:¹

"فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه

فنحن له وبه في يديه وفي كل حال فإننا لديه"

وعندما تخوض روح الصوفي ضمن معاني العبودية، وتستغرق في أغوار الأسرار اللدنية؛ فإنها لا تتوقف عن البحث عن تجليات المعبود في العابد؛ أي أنه قبل كل شيء يبحث عن ظهور الله في إنسانيته، فما من مظهر من مظاهر الكون إلا ويخضعه لجهاز التأويل ليصبح علامة لها دلالة على معبوده، ومن المعاني التي يتحققها الصوفي في اعتقاده وفي قيامه بحق معبوده؛ أنه لا يعبد إلا ما شاهده بعين بصيرته بنور ربه: **"أن تعبد الله كأنك تراه والله في قبلة المصلي؛ فذلك هو شهيد"**² فالصوفي يعبد انطلاقا من أساس تحققه بعين اليقين؛ التي هي مشاهدة تجليات معبوده على مرآة قلبه، فهي عبادة حضور و رؤية وشهود لا عبادة غياب وحجاب وغفلة.

وفي فص النبي لوط عليه السلام ينظر ابن عربي إلى الضعف الفطري في الإنسان أنه علامة على أن الإنسان مجبول على التحقق بعبوديته لله، أي جعل من الضعف رمزا نحو

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص100

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص111

العبودية الإنسانية: "وما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين، وهو زمان أخذه في النقص والضعف؛ فلهذا قال: (لو أن لي بكم قوة) مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة"¹ فالإنسان الكامل الذي نمودجه الذات المؤهلة للنبوة؛ هو أضعف مخلوق من حيث هذه الحيثية، وهو هنا يتمثل في شخصية النبي لوط عليه السلام، فعلى سر بعث الأنبياء على رأس سن الأربعين؛ بأنه راجع إلى حقيقة انعطاف صيرورة كيان الإنسان في هذه النقطة من العمر نحو حقيقة الضعف التي فطر عليها، فالإنسان كما جاء النص القرآني به هو خلق من ضعف وخلق ضعيفا، وهو في مرحلة الصغر نموذج الضعف، ثم في الشيخوخة هو كذلك راجع إلى ذلك الضعف، وهذا الضعف في خطاب ابن عربي يأخذ دلالة الإحالة نحو العبودية التامة نحو الخالق؛ إذ العبد ضعيف الإرادة والقدرة والموقف والحال أمام مولاه وسيده، فكل حالات وشؤون العبد أمام معبوده هي موصوفة بالفقر إليه والضعف أمامه والعجز له.

وكون العبودية ذل للمعبود فإن حاجة وفقر العالم في وجوده إلى الله هو ذل له، والإنسان بما أنه في ظاهر أمره مخير بين أن يقر بعبوديته لله أو يجدها فإنه حاز كمالا لم تتله باقي المخلوقات، فهذا الاختيار في كينونة الإنسان يرمز إلى أنه مخلوق ليقابل الحق بباطنه والخلق بظاهره، فتلك الإرادة التي في كيان الإنسان جعلته متميزا عن غيره من المخلوقات في توجهه إلى الله، وبالتالي فإن ابن عربي يعتبر دخول إنسان تحت إرادة وتصريف إنسان آخر هو تسخير له، والتسخير بمفهوم ابن عربي نوع من العبودية، يقول: "ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعُبد؛ إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير، فلا بد من ذلك لمن عقل"² فقسم تعبد الأنواع فيما بينها إلى تأله وتسخير؛ أي أن المخلوق إذا قبل دخوله تحت تسخير غيره فإن ذلك نوع من الدخول تحت عبودية ضمنية توجه بها نحو ذلك المسخر له.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص116

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص184

الفصل الثالث: الرؤية العرفانية للإنسان من الوجود إلى التحقق

- 1 - ذات الإنسان إزاء رمزية سؤال الماهية
- 2 - الزمان بإزاء التجربة الصوفية للإنسان
- 3 - اكتشاف أبعاد المكان ضمن الذات الإنسانية
- 4 - الخلافة الأدمية ورمزيتها الإنسانية
- 5 - الإنسان من نوم الخيال إلى تيقظ الحقيقة
- 6 - الأبعاد العرفانية لرمز الأبوة والبنوة (الإنسانية من الوالدية إلى الوالدية)

1) ذات الإنسان إزاء رمزية سؤال الماهية:

قبل أن نقف على رمزية السؤال عن حقيقة الذات في خطاب ابن عربي نخرج على الذي يخول للسؤال أن يصير جمالية في الخطاب، وأن يكون ذو رمزية دلالية، إذ لما كان السؤال صيغة لغوية تقتضي جوابا هو بمثابة مطلب ينشده ذلك السؤال، فإن أي تغيير في جوهر بنية السؤال شكلا ومضمونا يؤدي به إلى أن يكون مقصودا لغير الهدف الذي وجد له؛ أي أنه تصبح له وظيفة رمزية داخل النص، وفي تتبعنا لنصوص ابن عربي في كتابه الفصوص وجدنا أنه يطرح هذا السؤال بصيغته المباشرة وبصيغ أخرى غير مباشرة، وعليه فإن السؤال قد يتحول إلى آلية فنية في النص إذا هو جاء في سياق لا يدل على أن صاحب النص يطرحه من أجل الوصول إلى إجابة، وإنما من أجل إضفاء الرمزية والجمالية في خطابه من جهة، ومن جهة أخرى يكون مكررا لغويا نحو تحفيز تلقي القارئ للانتباه إلى هوامش أخرى يستهدفها المؤلف.

ضمير (أنت) يحمل في نصوص ابن عربي رمزية خصوصية الخطاب بين العبد وربّه، فأن يتلقى قلب الإنسان الصوفي الخطابات الإلهامية بضمير الأنت؛ فيه معنى العناية بهذا العبد، وأثناء إعطائه لقراءة تأويلية لنص قرآني اعتبر ابن عربي الجنة رمزا؛ بحيث مهد له هذا الرمز سياقاً للتساؤل عن حقيقة الغموض في الذات الإنسانية، فقال:

"«وَادْخُلِي جَنَّتِي» التي بها سِتْرِي و ليست جنّتي سواك فأنت تسترني بذاتك، فلا أُعْرِف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي، فمن عرفك عرفني و أنا لا أُعرف فأنت لا تعرف،"¹

فظاهر الآية أنها خطاب إلهي للنفس الإنسانية الطيبة عند الموت أن تدخل الجنة، ولكننا هنا أمام التلقي الباطني للنص القرآني، فالإياء في (جنّتي) تدل على خصوصية هذه الجنة بالذات الإلهية، أي أنها ليست أي جنة وإنما جنة الله، ولما كانت الجنة من دلالتها الستر والتغطية والخفاء والغموض؛ كان المعنى الرمزي الإجمالي أن الخطاب للذات الإنسانية أن تدخل الستر والغموض والغطاء الإلهي، ومنه لا يمكن معرفة الحقيقة الذاتية للروح

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص78

الإنسانية خاصة المحمدية الكاملة، وقولنا المحمدية لأن كل خطاب ينتجه الصوفي في معنى الكمال والعلو يكون من باب أولى أن المخاطب به والمراد منه الذات المحمدية؛ هذا هو الذي يقرره ابن عربي وكل الصوفية في كل كتاباتهم؛ ومنه رمزية هذا الستر في دلالة الجنة هو أن هذه الحقيقة تسترت بستر كالذي تسترت به الحقيقة الإلهية المطلقة التي لا تعرف أبداً، ثم يقول بعدها:

"فإذا دخلت جنته دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفت حين عرفت ربك بمعرفتك إياها، فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت، و معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت.

فأنت عبد و أنت ربّ لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب و أنت عبد لمن له في الخطاب عهد"¹

ثم في نفس السياق السابق تغيرت دلالة رمز الجنة وما صاحبها ليصبح المخاطب في النص هو الذات الإلهية نفسها، بل يصبح هناك نوع من التعظيم الذي يمنع تحديد من هو المخاطب ومن هو المخاطب، وهذا كله يبين لنا الوظيفة الرمزية التي يؤديها تفعيل دلالة السؤال ضمن هذا الخطاب، فالذات تخاطب نفسها من خلال إنسانية ذات هذا الإنسان الكامل؛ بأنه جنة وستر وغطاء وحجاب يمنعها أن تعرف من طرف أي شيء، فتماهت المسافة بين استحالة معرفة الذات الإلهية المطلقة وبين معرفة الحقيقة الذاتية للروح الإنسانية، فكأن مضمون هذا الخطاب: فمن عرفك أيها الإنسان الكامل فقد عرف حقيقتي، ولما كنت أنا حقيقتي يستحيل أن تعرف، فكذلك حقيقتك يستحيل معرفتها، ومنه فإن الإنسان الصوفي يخوض مغامرة معرفة ذاته التي يعرف ويسلم مسبقاً أنها لا يمكن أن تعرف.

ثم يغير ابن عربي من رمزية الجنة لتصبح دالة على النفس؛ أي أن الإنسان إذا ولج عوالم نفسه العميقة كان دخولا لجنات ربه، وهذا تنصه التجربة الصوفية من أجل أن يعرف الإنسان ذاته معرفتين، ويعرف أيضا ربه معرفتين؛ أي يعرف ذاته الإنسانية من حيث ذاته

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص78

ومن حيث معرفة ربه، ثم يعرف ربه من حيث هو (هو هنا تعود على الرب) ويعرف ربه من حيث ذاته الإنسانية، ثم أورد ابن عربي أبياتا يوحى ظاهرها أنها تصف العبد بالربوبية، ولكن بما أننا أمام نص صوفي لا بد من الاحتراز من فخ الرمز والحذف الذي يميز الكتابة الصوفية، فقولته: (فأنت عبد و أنت رب) أي عبد من حيث معرفتك بذاتك الإنسانية، وأنت رب من حيث معرفتك لربك بحقيقته المطلق، ف(أنت رب) تصبح غير عائدة على العبد، وإنما هي للرب؛ فكأن الخطاب متوجه لوجهتين، فتارة يخاطب العبد وتارة يخاطب الرب، فأنت أيها العبد إذا عرفتك فأنت رب، أي وقتها قد عرف الرب ذاته، أما أنت فغير موجود أصلا حتى تصبح مرادا بالخطاب، لأن ابن عربي وضع قبلها قاعدة أن الرب لا يعرف أبدا، إذا لا يعرف الرب في ذات العبد إلا الرب، أما العبد فيفنى في تلك المرحلة من المعرفة، ومما يؤكد هذا قوله في موضع آخر:

"فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته و حقيقته، و لهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس و حقيقتها إلا الإلهيون من الرسل و الصوفية."¹

فهذا ما جعل خطاب ابن عربي يكون موضع تهمة من فقهاء عصره وغيرهم، إذ توهموا فيه أنه لا يفرق تماما بين ذات الإله وبين الذوات الأخرى بما بينها الذات الإنسانية، فهو يؤكد أن وجود الإنسان؛ حقيقته هي وجود الله، أي ينفي أن يكون للإنسان وجودا لا يفتقر لوجود الله، وهذا كله حتى يتبين خطر معرفة الذات الإنسانية التي تؤدي معرفتها إلى معرفة المطلق؛ لأنه في موضع آخر تكلم فيه عن رؤيته التأويلية لحديث نبوي يتكلم عن التجلي الإلهي في سمع الإنسان وبصره ولسانه ويده، فقال: "و ما خص إنساناً من إنسان، فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي، فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد و قواه، و ليس العبد سوى هذه الأعضاء و القوى، فهو حق مشهود

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص112

في خلق متوهم، فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين و أهل الكشف و الوجود.¹

فهو يصل ويفصل في الآن نفسه بين تجلي وتلقي الحقيقتين الحقية والخلقية، الإلهية والإنسانية، وهنا تظهر أهمية اللجوء إلى سؤال الماهية عند ابن عربي، إذ يتطور السؤال إلى كونه رمزا نحو دلالة معينة حينما يكون سؤالا عن ماهية شيء سبق أن قرر السائل أنه يستحيل معرفته، بعبارة أخرى حينما يتساءل ابن عربي عن حقيقة "الأنث" الخاصة بالإنسان فإنه يلوح بمعنى خطير يتقنع وسط هذا السؤال، ألا وهو الإحالة على المطلقة التي اكتسبتها روح الإنسان من النفخة الإلهية، والتي أورثت لماهية هذه الروح الإنسانية نوعا من المطلقة تجعلها مستحيلة المعرفة، ومنه فإن السؤال عنها من ضرب المستحيل، والإجابة عنه ممنوعة الوجود، ولهذا يجد الخطاب العرفاني في قوله تعالى: (يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) تأصيلا لهذا المبدأ يؤكد من خلاله امتناع هذه الإجابة، وهذا السؤال عن ماهية حقيقة الروح الإنسانية يستمد استحالاته من امتناع الذات الإلهية عن المعرفة المباشرة؛ فابن عربي والصوفية بشكل عام يعتبرون محاولة معرفة الذات المطلقة معرفة مباشرة كاملة شاملة هو بحث عن مستحيل الحصول، فلا نسبة امتدادية بيننا وبينها تمكننا من احتمالية إدراكها مباشرة، وإنما هي مقارنة معنوية رمز إليها ابن عربي بالظل، يقول:

"فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل. فمن حيث هو ظل له يُعَلَم، و من حيث ما يُجْهَل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص مَنْ امتد عنه يجهل من الحق. فلذلك نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول لنا من وجه"²

إن السؤال عن حقيقة الوجود مدخل مكرر لمقاربة السؤال عن المطلق، فإن هذا السؤال ببعض إحياءاته يرمز إلى إمكانية إنزال الممنوع معرفته ضمن النص؛ لأن هذا يسمح بتأويل تلك الاستحالة والامتناع حتى تولد منها القراءة دلالة ممكنة ومتاحة، فاستدعاء أي

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 95

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 88

شيء ضمن اللغة يسمح بمقاربة بعض حقائقه، ولما كانت اللغة الرمزية هي انكشاف ذات ما عن نفسها ضمن صيغة أجمل بسبب الرمز؛ فإن الصوفي يضمّن لغته سؤال الماهية بكل رمزيته حتى يتوج تجربته ونتائجها بخطاب منغلق؛ يتميز بالغموض الممتد غير المحدود بين أفق التجربة الذوقية وتعددات القراءة التأويلية، فابن عربي بلغته يؤلف تصويراً لتلك الحدود الفاصلة بين إمكانية معرفة الذات الإلهية (خاصة حين تم السؤال عن ماهيتها)، وبين استحالة العبور نحو إدراك يخلع عن هذه الذات حرمة الغموض، وذلك حينما اعتبر محاولة معرفة الحقيقة المطلقة للذات كمحاولة معرفة حقيقة شخص من خلال معرفة ظله، فالعالم هو ذلك الظل، فنحن جزء من الظل، والنسبة التي بيننا وبين تلك الحقيقة المطلقة؛ كالنسبة التي بين الظل والشخص الذي كان سبباً في وجود ذلك الظل، ورمزية الظل توضح أيضاً دلالة أخرى، تفيدنا في فهم خطورة السؤال عن الماهية سواء تعلق الأمر بالإنسان أو بربه، وهي أن الظل يدل وجوده على وجود شخص ما، ولكن وجود الشخص لا يدل بالضرورة على وجود ظل ما، فالإنسان والعالم وجوده ظلي، أما الله فوجوده ذاتي وجوبي، وعليه فإن معرفته ممنوعة من كوننا لا وجود لنا في إطار الوجود الذاتي، وإنما نحن في وجود وهمي يؤكد ابن عربي ذلك في قوله:

"فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر، ألا تراه في الحس متصلًا بالشخص الذي امتد عنه، ويستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال؛ لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته؟ فاعرف عينك و من أنت و ما هويتك، وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق، وبما أنت عالم، وسوى، وغير، وما شاكل هذه الألفاظ"¹

هنا ينبغي أن يكون للعالم بما فيه وجود حقيقي وإنما هو وهمي وخيالي ظلي، لأن الإنسان في سلوكه نحو معرفة حقيقته؛ يكون دربه، له جانب نحو الحق، وجانب آخر نحو ذاته العميقة؛ لهذا قال ابن عربي "فاعرف عينك و من أنت و ما هويتك، وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق، وبما أنت عالم وسوى وغير وما شاكل هذه الألفاظ،" فحينما يشحن

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 89

ابن عربي في خطابه سؤالاً عن مثل هذه الماهية؛ فإنه لا يحتمل وجود جواب بقدر ما هو يرمز إلى الحركة الدورية التي للإنسان في سفره نحو إيجاد جواب مستحيل لسؤال مستحيل، إنه رحيل نحو معرفة لا يمكن أن توجد إلا في احتمال واحد، وهو أن لا يكون لهذا الإنسان عين؛ أي يفنى وجود الإنسان حتى تعرف الذات الإلهية نفسها، وعندها لن يكون الإنسان قد استفاد جواباً.

وعليه فلا أشد غموضاً من أن يرمز الخطاب الصوفي إلى هذه الدلالات من خلال السؤال الماهوي، والذي ينشأ في حكم اعتبار الإنسان طالبا لمعرفة من هو، ثم من هو المطلق الذي يسكن في أقصى فضاء وجودي فيه، وابن عربي في دعوته الصارخة إلى معرفة الإنسان بما هو إنسان؛ يفتح للكتابة العرفانية مجالاً للتحقق من كونها، كتابة عن ذات لا يمكن أن يجاب عن سؤال ماهيتها، فالإنسان الصوفي أو غيره هو في النهاية لا يكتب إلا من خلال ذاته، وهذه المعرفة هي التي عبر عنها في هذا النص بمعرفة الإنسان بما هو عالم، والعالم دائماً ما يرمز عند ابن عربي إلى دلالة الخلق، أو دلالة الإنسان الكبير محمد صلى الله عليه وآله الذي يعتبره هو العالم من حيث حقيقته، ومن هنا فابن عربي يرمز إلى معرفة جزء من الحقيقة المحمدية يوجد بكل إنسان، ثم من جهة أخرى يدعو إلى معرفة الإنسان بما هو حق؛ أي بما هو وجود يستمد وجوده من الله المطلق.

واهتمام فكر ابن عربي بمفهوم الذات الإنسانية ما هي طبيعتها، ومما يتكون جوهرها، نراه يبرز في إحالته برمز الأنثى في الفص المحمدي؛ إلى أن السؤال عن الذات، لن يجدي إلا من خلال تجربة ذوقية؛ تكتشف فيها الذات نفسها، لأنه في الرؤية العرفانية الأكبرية، لا تنفصل المفاهيم عن حقائق الوجود، وإنما تكتسب حيويتها وتفاعل حركتها، من خلال الذوق، "فتعكس حركة المفاهيم والمقولات حركة الوجود، بما فيه من عوالم وكائنات، الدالة على الخلق المتجدد،"¹ ونلاحظ أن ابن عربي علق إمكانية معرفة ماهية النفس الإنسانية بمعرفة الرب، والعكس صحيح، وابن عربي حينما يثير أبعاد سؤال الماهية حول

¹ نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقى، بيروت لبنان، ط(1) 2008، ص20

الذات الإنسانية، نجده يبالغ في تغطية الدلالة التي يلمح لها، من خلال طبقة جدا كثيفة من الرموز المعقدة والفجوات المتكررة، وهذا يدل من جانب آخر؛ على شدة انسجام طبيعة الذات الإنسانية مع معنى الغموض والتلغيز والتنعق، فكأن الإنسان رمز يصعب فكه؛ للوصول إلى السر المستودع فيه، خاصة وأن الإنسان يلتقي مع هذا المفهوم؛ في أنه **"بطبيعته كائن رمزي أو حيوان رمزي، فحياة الإنسان كلها رموز، كل شيء رمز وكل شيء علامة، ولكل علامة ورمز معنى، فتنشر الرموز انتشارا واسعا"**¹ في كل ما يصادف الإنسان خارج ذاته، أما تفكيره فإنه هو أيضا يتم بحركية الرموز.

ولكن نلاحظ أن ابن عربي فرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة هي: معرفة العين، ومعرفة الأنت، ومعرفة الهوية، ومعرفة النسبة، وأن معرفة حقيقة إنسانية الإنسان التي يقدها خطابه هي تتأتى من خلال الوقوف على هاته الأنواع الأربعة من المعرفة، فالعين يعبر بها الصوفية عن الذات، والذات في عمق جوهرها يراها ابن عربي ليست إلا ظلا للمطلق، ولا حقيقة لهوية هذا الإنسان إلا بهوية الحق يقول: **"وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره، فهو هويتنا لا هويتنا"**² فالإشارة الرمزية بالظل؛ هي ارتباط العين الإنسانية وهويتها بالذات المطلقة كارتباط وجود الظل بوجود جسم الشخص، و معرفة الأنت ترمز أيضا ببعض دلالاتها إلى تقابل الحقيقة الإلهية والحقيقة الإنسانية.

وهنا أيضا نرى أن السؤال يتحول إلى رمز إذا كان سؤالا عن ذات هي أساس وجود السائل، فبما أن ذات هذا الإنسان السائل هي ظل لذات المسؤول عنه، وذات المسؤول هي التي تمد ذات السائل بالوجود؛ فإن السؤال عنها شكل دورانا حول النفس، إنه سعي لإمساك حقيقة لا يمكن إمساكها إلا بإيقاف ذلك السعي، وإذا توقف السعي، رجعت الحقيقة إلى كونها غير متاحة، ورجع الساعي إلى عجزه. وكان خطاب ابن عربي ينوع في أشكال بناء الرمز، فهو يخلق باب المعنى المتاح، ويفتح باب التأويلات الكثيرة من خلال سؤال عن شيء لا تتم معرفته إلا بالإقرار بالعجز عن معرفته، وهذا من شأنه تطوير مقصد التساؤل

¹ عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد العراق، ط(2) 2013،

ص27

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص92

من الوظيفة الإنشائية إلى الوظيفة الفنية؛ إنه من الجمالية بمكان أن نسأل عن ماهية شيء؛ لا تتأتى معرفة ماهيته إلا برفع شعار العجز أمام تلك المعرفة، وهو ما يسمى في التصوف بالعجز عن درك الإدراك إدراك.

إن السؤال العرفاني عن الماهية الذي يثبت فحواه ابن عربي في نصوصه هذه؛ هو توسيع دلالي عميق للقلق إزاء حقيقة الإنسان الروحية، وهذا الخطاب لا يعبأ كثيراً بالمعرفة المألوفة اتجاه الظواهر العادية على مستوى ذات الإنسان، وإنما هو تقدم نحو اكتشاف لأشكال الوعي المكنوزة في الذات؛ تنتمي تفاصيلها إلى عوالم الروح التي تتجلى فيها أنوار الحق على مرايا الخيال الإنساني، مما يعطل فيها أي إمكانية لغوية أو آلية منطقية إدراكية، بل هناك يلجأ الصوفي إلى ملكة الذوق القلبى، فهو لا يريد إجابات يدركها عقله بل يطلب تجليات تذوقها روحه، وبما أننا اعتبرنا الذوق حاسة الصوفي الوحيدة في ذلك العالم؛ فإن ابن عربي يخص كل جارحة في الإنسان بعلم ذوقي خاص فيقول:

"فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة، ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها."¹

فتذوق الجواب في الحضرة الماورائية لا يكون إلا نتيجة التعرف على الذات الإنسانية بمستوياتها الروحية، فهنا ذكر الهوية الواحدة وعين الجوارح وعين العبد، فرمز بالجوارح إلى تجليات هوية عين العبد، ومنه فإن العالم أيضاً كالجوارح التي تجلت بها هوية الحق، والسؤال عن هذه الهوية هو سؤال عن هوية الإنسان والعكس صحيح، وهنا أيضاً يكتسب السؤال رمزية عرفانية حينما تعلق بشيء ذوقي لا إدراكي، كون المعاني المتاحة للإدراك إذا نحن سألنا عنها فإن معرفتها شيء مألوف، ولكن السؤال عن معنى لا يوجد أصلاً في عالم الإدراك، وإنما هو يذاق فقط في العوالم التي يكتشفها الصوفية في تجربتهم؛ فإن سؤالاً مثل هذا يصبح رمزاً إلى باطن الإنسان.

وفي النص الصوفي يمكن للسؤال أن يتعبأ برمزية عرفانية عندما يكون هذا السؤال متوجهاً إلى شيء مطلق لا يمكن للنسبي أن يحيط به، واللغة نسبية في بنيتها الظاهرة

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 98

والسؤال في جزء كبير منه ما هو إلا ابن اللغة، فلا سبيل إذا إلا اعتبار أن هذا السؤال ليس إلا نوعاً من تفعيل الرمزية في الخطاب الذي ورد فيه، وفي ظل ما قصه النص القرآني عن المناظرة العقائدية التي دارت بين النبي موسى عليه السلام وفرعون؛ نجد ابن عربي يستغل احتوائها على منظومة من الأسئلة الخطيرة التي تهتم الفكر العرفاني من حيث اهتمامه بأسئلة الاعتقاد والإيمان، يقول ابن عربي:

"و أما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل، و إنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه- و قد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم- فيستدل بجوابه على صدق دعواه."¹

إن ابن عربي يوظف قصصاً قرآنية ضمن خطابه مستفيداً منه التأسيس من جهة والرمزية من جهة أخرى، وهنا تزداد الرمزية عمقاً حينما يستمدّها خطابه من الأسئلة المطروحة في هذا الحوار بين الإيمان والكفر، فالكفر يسأل والإيمان يجيب؛ في صورة من تجسيد الإنسانية التي تنشأ الإطلاق، والإنسانية التي تنشأ التقيد، وفرعون رمز للسؤال المخرج عن الماهية الإلهية المطلقة، والنبي موسى عليه السلام رمز للجواب المعترف بالعجز أمام إطلاق هاته الماهية، وما يضيفه ابن عربي على هذا الحوار؛ هو اعتباره أن فرعون يدرك غاية النبي موسى عليه السلام، ويدرك النقطة التي سوف ينتهي عندها الحوار، ولكن يستمر كل من الرمزين في تمثيل دور الغافل عن حقيقة الآخر. ثم يقول:

"و سأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله: فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون- إبقاء لمنصبه- أن موسى ما أجابه على سؤاله، فيتبين عند الحاضرين- لقصور فهمهم- أن فرعون أعلم من موسى، و لهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي- و هو في الظاهر غير جواب ما سئل عنه، و قد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك- فقال لأصحابه «إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» أي مستور عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً."²

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 197

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 197

فاستعار خطابه ثلاثة رموز هي العوام، وفرعون، والنبي موسى عليه السلام، فالعوام رمز إلى التفكير غير العرفاني القاصر عن بلوغ مستويات السؤال عن ماهية المطلق، وفرعون أصبح هنا رمزا للسؤال المحرج والسؤال العقلاني الذي يبحث عن إجابة مباشرة عن الماهية، والنبي موسى عليه السلام رمز للجواب المتأدب مع حضرة المطلق؛ الذي يعلم أنه لا يحاط بكنهه الذات الإلهية، فهو يفر إلى العجز أمامها؛ لأن ذلك هو الذي يليق بذلك المقام، أما فرعون فرمزيتته الجرأة على السؤال الخطير إزاء المطلق، لهذا وصف ابن عربي سؤال فرعون بالسؤال الإيهامي؛ الذي يوهم الحاضرين بإمكانية التوصل إلى إجابة عن الماهية، ثم علق ابن عربي على طبيعة هذا السؤال عن الماهية قائلاً:

"فالسؤال صحيح، فإن السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ... فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم، خاطبه فرعون بهذا اللسان و القوم لا يشعرون. فقال له «لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» سورة الشعراء، آية 29.¹"

انتقلت دلالة السؤال عن ماهية الحقيقة من التوجه نحو الذات الإلهية إلى ماهية العالم ثم إلى الإنسان، وذلك أن ابن عربي اعتبر سؤال فرعون لموسى عليه السلام عن ماهية الحقيقة المطلقة؛ هو ما جعل النبي موسى عليه السلام يرد عليه بجواب يخص العالم؛ فكان في جوابه رامزا إلى معنى سوف يرتبط بالإنسانية؛ أي أن فرعون سأل عن ماهية شيء؛ فأجابه موسى عليه السلام بجواب يخص ماهية شيء آخر؛ يبدو ظاهرا أنه شيء غير ذلك الأول، فجعل ذلك رمزية إلى أن الحقيقية واحدة سواء كانت اعتقادا أو عالما أو إنسانا، فكان الجواب رمزا نحو دلالات أخرى؛ لأن ابن عربي كما رأينا في مواضع أخرى من كتابه اعتبر أن العالم هو الإنسان الكبير، ومنه فإن أي سؤال عن هذه الحقيقة المطلقة يجر نحو السؤال عن حقيقة الإنسان الكامل الذي يعتبره ابن عربي هو كل الوجود.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 199

(2) الزمان بإزاء التجربة الصوفية للإنسان:

يعتبر الزمان ذا قيمة مركزية في سلوك الصوفي في طريقه نحو الحقيقة، وابن عربي من أشدهم اهتماماً بموضوعات الزمان؛ وعلاقته بالإنسان، وتجربته لإدراك الكمال في ذاته بإزاء الحقيقة الزمانية، إضافة إلى أنه يعلق الكثير من شؤون الإنسانية بطبيعة المرحلة الزمنية التي تكون فيها؛ ليتجاوز بعدها كل المفاهيم المستهلكة في تقديم ذلك المعنى السطحي للزمان، ويعمل على الجمع بين الزمان والإنسان في فلسفة تقوم على معالجة أعمق النقاط التي يخترق فيها الزمان حق الإنسان في استمرارية الوجود، كقضية الموت، واعتناق العقائد، ووعي الذات الكاملة، وغيرها من التحديات التي لا يتوقف الإنسان الصوفي على الانتصار عليها من خلال تحقيق التكامل بين كل عناصر الوجود.

وللزمان مفاهيم متعددة تختلف حسب المجال الذي تعالج فيه ماهية الزمان، ولكن الزمان عرفانياً يختلف كثيراً عن مفاهيمه الأخرى؛ إذ له حركات واتجاهات متداخلة، تارة يكون نحو الذات، وتارة إلى العوالم الخارجية عنها، وفي كل الأحوال هو مرتبط بالإنسان؛ إذ "الزمان مجرد صورة للفهم الإنساني، الأشياء تبدو لنا موجودة في زمان، ولكنها ليست كذلك في ذاتها، ونحن نعيش بالإرادة خارج الزمان وإن كنا فزيولوجياً تابعين للحتمية... لا زمان قبل الإنسان وساعاته، فالزمان هو الذي يوجد في الإنسان وليس الإنسان يوجد في الزمان"¹

للزمان إشارات متنوعة في خطاب ابن عربي، ومن بينها أنه يرمز إلى السور المحيط بالإنسان، ويمنعه دون بلوغ نوع روعي من حريته الإنسانية؛ إذ الجسمانية فيه محكومة بحركة الزمان، كما يفرق ابن عربي بين الزمان والدهر، إذ هذا الأخير لا يعتبره إلا اسماً من أسماء الله؛ لهذا ينزه المطلق عن الزمان استناداً لحديث النبي صلى الله عليه وآله: (قال الله يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر بيدي الليل والنهار)²

¹ حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط(1) 1970، ص52

² أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير دمشق بيروت، ط(1) 2002، ص1543

وابن عربي يرى أن للزمان أيضا رمزية لكل ما هو مقدس وشعائري؛ خاصة إذا علمنا أن له كتباً خاصة بهذه الفكرة ككتاب **التنزيلات الموصلية** مثلاً، إذ أنه يعتبر الإنسان مدركا للزمان؛ بوعي يضفي القداسة على تلك الصلات بين التعبد وبين زمن التعبد؛ إذا هو يعطيه كينونته في سياق التقرب نحو معبوده؛ ومن هنا نفهم أنه ليس تناقضاً أن يخاطبنا تصوف ابن عربي مرة بترك التواجد داخل الزمان المقيد، ووجوب الخروج عن فضاءه واعتباره قيذاً لروح الإنسان، بينما في مواضع أخرى يدعو فكره إلى الاهتمام بأسرار الزمان، والتعليل هو أن ابن عربي يختلف حكمه على الزمان باختلاف الدافع في التعامل مع الزمان؛ فأحياناً يكون على الصوفي المثابرة من أجل طرح الزمان ونسيانه والتوقف عن الوعي به كوسيلة للولوج إلى عوالم الذات، بينما أحياناً أخرى يحترم الزمان ويعتبره طريقاً لبلوغ كمال إنسانيته، وفهمه للزمان هو تحقيق لوجوده وقربه أكثر من الله، والزمان يكون الإنسان والإنسان يكون الزمان، فيبرز مفهوم الإنسان الزماني والزمان الإنساني، كفلسفة تحاول بناء حوار واتفاق عميق ومنتج بين هذين المتصارعين؛ اللذين لا يتوقفا عن الاختلاف والاتفاق، كما سنرى بوضوح هذه المفارقة جلية في مظهر التواجد والانعدام لكيونة الإنسان ضمن الزمان أثناء التعرض لنظرية ابن عربي في تجدد الوجود في اللزمان.

يقول ابن عربي في الزمان: "اعلم أن نسبة الأزل إلى الله نسبة الزمان إلينا، ونسبة الأزل نعت سلبي لأعين له، فلا يكون عن هذه حقيقة وجود، فيكون الزمان للممكن نسبة متوهمة الوجود لا موجودة؛ لأن كل شيء تفرضه يصح عنه السؤال بمتى، ومتى سؤال عن زمان فلا بد أن يكون أمراً متوهماً لا وجوداً، ولهذا أطلقه الله على نفسه في قوله ﴿وكان الله بكل شيء عليماً﴾ سورة الفتح، آية 26، ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ سورة الروم آية 4"¹

من خلال هذا العرض لمفهوم الزمان لابن عربي نفهم بالنسبة له كيف أنه لا يتأتى الكلام عن الزمان الإنساني بغير مقربة من حقيقة الأبد والأزل؛ التي هي موضوع يخص

¹ عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية الشيخ الأكبر محي الدين محمد ابن العربي، عالم الكتب الحديث، بيروت لبنان، ط(1) 2018م. ص121

عقيدة إلهية؛ يجب أن تكون كالمسلمة؛ التي ينطلق منها الفكر العرفاني في تشریح الخصائص التي تشكل دلالة الزمان في المنظومة الصوفية، حيث أنه يجعل للإنسان صلة بالزمان مثل تلك الصلة التي بين المطلق والزمان، وكما هو معلوم فإن المطلق لا يخضع للزمان؛ ومنه فإن الإنسان أيضا لا يخضع للزمان في حقيقة الأمر، ولكن ما هو الشيء الذي يملك هذه الخاصية في الإنسان؛ إذ أننا نعلم أن الإنسان كائن زمني تحكمه قوانين الاستحالات الناتجة عن حركة الأزمان، ومنه ننتبه إلى أن ابن عربي يشير إلى تلك النقطة الإنسانية التي تنتمي إلى وجود مطلق، لا تخضعه ضوابط الزمان، ألا وهي روح الإنسان التي كانت عن نفخة إلهية.

فإذا استطاع الإنسان استخدام آليات الروح لتخطي حدود الزمان؛ كان لذلك أثره في تمدد كيان الإنسان عبر مساحات وجودية أكبر من الاعتبارات الزمانية؛ إذ أن المفهوم العرفاني للروح يتجلى في أنها اللامتاهي في الذات؛ الذي هو يستمد مطلقيته من النافخ الذي ضخ في الإنسان هاته الروح، فهي أكبر شيء في عناصر وجود الإنسان، ومنه فإن "المتناهي في الكبر في داخلنا هو متصل بنوع من تمدد الوجود الذي تكبحة الحياة"¹ في صورتها المألوفة التي تخلو من التجربة الروحية، فلهذا ينفر الصوفي من ضجيج العالم الظاهر ليمارس خلوته الروحية في ثنايا السكون الباطن في ذاته؛ لأننا "بمجرد أن نقبع ساكنين فإننا نعيش في مكان آخر، نحلم في عالم واسع، فذلك المتناهي في الكبر هو حركة الإنسان الساكن"² ضمن حضوره مع السر الكامن في إنسانيته؛ حيث لا وجود للغيرية والسوى والآخر الذي من شأنه تكدير السكون الروحي في تلك التجربة.

وما يرمي إليه ابن عربي من هذا المفهوم هو أبعد من ذلك؛ حيث يريد أن يثبت إلى أي درجة هو وهمي هذا الزمان الذي يعبر خلاله الإنسان، فقال أن نعت الزمان السلب والنسبية واللاتعين؛ أي أنه ليس له وجود عيني ذاتي، وإنما مجرد علاقات اعتبارية ونسب متوهمة؛ ليستدل في آخر التعريف بأن أي شيء يمكننا السؤال عنه بصيغة الزمان (متى؟) بينما

¹ غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت لبنان، ط(2) 1984

ص171 ص171

² غاستون باشلار، المرجع نفسه، ص171

المطلق لا يدخل تحت حيز الزمان، والروح الإنسانية من تجليات المطلق، ومع ذلك لو ورد هذا السؤال عنه بهذه الكيفية؛ فإنه لامحالة دليل على أن الزمان لا وجود له؛ بناء على أنه لو كان موجودا حقا لما جاز هذا السؤال إضافته إلى الله وإنما الزمان نسبة ووهم.

وعلاقة الإنسان مع هذا البعد لها صور عديدة ومتناقضة؛ فتارة تتجلى في صراع الإنسان مع الزمان المفني له، وتارة من خلال التقابل بين حقيقتين في الإنسان هما جانبه المحدث المتمثل في كل ما هو غير روحي، وجانبه الأبدي الأزلي القديم المتمثل في الروح التي هي نفخة إلهية؛ لهذا يفسر ابن عربي البحث الحثيث من طرف الإنسان القلق المنزعج إزاء مصيره في المعاني الخالدة، وتشبته بالحقيقة الدائمة المتجسدة في اعتقادات الإنسانية المختلفة؛ حتى يحقق بذلك نوعا من البقاء، وكل ذلك لن يتم له إلا بمحاولة التعرف على المطلق والتقرب منه أكثر لهذا يقول:

"وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور؛ لأن مرتبتهم في العلم تعطيمهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به ... فهم عباد الوقت، مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم".¹ وهنا يمكن القول أن الانزياحات المستمرة عن ما هو مألوف الوقوف عليه في القراءات المعتادة للزمان نعثر عليه في نصوص ابن عربي؛ خاصة تلك التي تتحدث عن أسرار الوقت، إذ أن ابن عربي يفرق بين الوقت والزمان على اعتبار أن الأول هو الأهم بالنسبة للصوفي، كما أن الوقت يمثل قوة على عكس الزمان الذي هو ضعف وسرقة يتعرض لها وجود الإنسان التابع للزمان؛ إذ أنها تأخذ به نحو مصير الانتهاء، لهذا فإن الوقت تقنية للفرار المؤقت عن سلبات الزمان الماضية والمستقبلية، وذلك لأن الوقت عند ابن عربي يرتبط بمسألة الآن والتي هي للصوفية رمز الدخول إلى المجال الذي لا ينتمي للزمان؛ لهذا جاء مفهوم الوقت بأنه: "ماحضر في الحال ولا يخطر ببالك غيره فالزم ما أهمك فيه لا تعلق لك بالماضي والمستقبل، ولهذا قال المحقق الصوفي ابن وقته، والوقت الدائم هو الآن الدائم"² وفي موضع آخر ذكر لصاحب

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 186

² ينظر مصطلحات الصوفية للقاشاني ص 53 و 54

الوقت : "صاحب الزمان وصاحب الوقت والحال؛ هو المتحقق بجمعية البرزخية الأولى، المطمع على حقائق الأشياء، الخارج عن حكم الزمان وتصرفات ماضيه ومستقبله؛ إلى الآن الدائم فهو ظرف لأحواله وصفاته وأفعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي والنشر"¹ وهذا الذي أشار إليه ابن عربي حين كلامه عن العارفين الذي يكونون بحكم الوقت، والذين يتقنون جيدا الاستفادة من الوقت للخروج عن مقتضيات الزمان، كما نلاحظ أن النص يفرق بين الوقت والزمان بينما لا يفرق بين الحال والوقت.

كما لا يغفل ابن عربي استدعاء مقولة الزمان حينما يتعلق الحديث بطبيعة الحقيقة التي يؤمن بها الصوفي وذلك أمر عقائدي، ومع ذلك نجده يصوغه في شكل كتلة من الرموز العرفانية لتقسيمات زمنية تتكثف ضمن ما يسمى القبلية والبعديّة يقول:

"ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه؛ لإمكانه لنفسه، فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار، ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه، ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به، ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء، من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتي؛ فإن ذلك لا يصح للحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه"²

وبعدها يرى ابن عربي في الزمان الشامل لجزء من وجود الإنسان؛ أنه يستطيع كنسبة وهمية أن يكون مجالا لاحتواء الشؤون الخاصة باستدلال الإنسان بذاته على وجود الله، وذلك دائما في إطار الكلام عن المحدث يقول: ثم ليعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته؛ أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه تعالى أرانا آياته فيه فاستدلنا بنا عليه"³

فبين غموض المعنى وتعقد التراكيب تتعدد مستويات تلقي خطاب ابن عربي إذ نراه يعرج على دلالات الزمان حينما يكون في صدد الكلام عن المحدث والقديم؛ حيث يضع

¹ القاشاني، مصطلحات الصوفية، ص138

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص39

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص39

فكرة الافتقار إلى الحقيقة المطلقة الخالقة هي مركز التساؤل حول التقابل القائم بين ما هو محدث؛ أي لم يكن ثم كان، وما هو قديم؛ أي كان ولا يزال، وهذي المطارحة العقائدية لم يذكرها ابن عربي لذاتها، وإنما يعلل بها الفقر الذاتي الذي تحدثه التبعية للزمان في الجانب البشري؛ أي مادام الإنسان يظل مقيدا في الجزء اللاروحي فيه فإنه لن يتخلص من الفقر الزماني، ونقصد بالجزء اللاروحي كل تلك الأجزاء التي هي سوى الروح في الإنسان كجسمانيته وحواسه، فحين يقول أن الإنسان محدث؛ معناه حدث وجوده بعد أن لم يكن موجودا، وهذا فقر ذاتي في الإنسان سببه الانتماء للبعد الزماني حسب ابن عربي، أما القديم فليس كذلك وهو لا يقصد هنا بالقديم الذات المطلقة فقط، وإنما يقصد أيضا الجانب الروحي في الإنسان باعتبار أن روح نفخة من المطلق أودعها في الإنسان.

وابن عربي هنا لا يذكر الإنسان تصرّحا ولكن حينما نتذكر أنه بنى كل مضمون كتابه على حقيقة الإنسان؛ نستلمح منه الرمزية التي يقولها من خلال التنويه على أن في الإنسان جانبا يكاد أن يكون غير محدث، ومنه فإنه جزء إنساني غير تابع لقواعد الزمان، وذلك الجزء هو الذي على الإنسان البحث عنه حتى ينفذ من خلاله إلى عوالم بعيدة عن ضيق الأزمنة بدليل أنه في قوله: (أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه) إنما يضطر المتلقي لفك لغزية خطابه والأخذ بالمعنى المحيل إلى أن الإنسان يستدل بجانبه المحدث على جانبه غير المحدث أي بجانبه الجسمي على جانبه الروحي.

ومثلما هي عادة الخطاب الصوفي في البرهنة على أحقية المعاني العرفانية؛ وذلك عندما يسوق نصوصا قرآنية أو نبوية ليمهد لها اختراق أجواء النقاش بقديسيته، وهذه التقنية الفنية التمهيدية هي بناء سياقات تأويلية واسعة الدلالة؛ وذلك أن ابن عربي يتفرد بالتأكيد على أن خلق الإنسان يتجدد على نحو غير منقطع، ويأتي بذلك في مواضع عديد من كتابه مستندا على النص القرآني: "وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس (في خلق جديد) في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل أكثر العالم بل هم في لبس من خلق جديد ق15 فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس ... أن العالم كله مجموع أعراض فهو

يتبدل في كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين.¹ وهذا النص ينطلق من عقد مشاركة بين مفهوم الزمان ومفهوم تجدد الخلق؛ في سبيل اكتشاف عوالم إنسانية يمكن للصوفي السفر إليها أثناء الاستبطان الروحي؛ إذ أن خطاب ابن عربي يواصل في كل مرة إنتاج رمزيات تمتد من كل ما هو خارج الإنسان لتتصل بما هو داخل الإنسان، بما في ذلك الزمان الذي يقول ابن عربي أنه يمكن إيقافه حينما نتجه نحو أعماق الروح الإنسانية؛ لهذا فإن خلقا متجددا يحدث باستمرار دائم في وجود الإنسان، ولكن لا يشعر به إلا من هو على مستوى عال من تحقيق الكمال الذاتي لإنسانيته؛ إنه وعي بالالزمان خارق للعادة .

وفي الفص الذي خصصه للكلام عن الحكمة الرحمانية والكلمة السليمانية يكثر من توظيف الرموز التي ضمّن في بنيتها دلالات الزمان، بل إنه يجعل من قصة كاملة رمزا إلى السر الخاص بالزمان وطيه يقول:

"وأما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزماني؛ فإن رجوع الطرف إلى الناظر أسرع من قيام القائم من مجلسه؛ لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك به؛ فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور؛ فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إدراكه والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك أي ليس له هذه السرعة."²

ثم يقول بعدها: "فكان آصف بن برخيا أتم في العمل من الجن؛ فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد ، فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرا عنده، لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال، ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر بذلك إلا من عرفه، وهو قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد ... وإذا كان هذا كما ذكرناه فكان زمان عدمه؛ أعني عدم العرش من مكانه عين وجوده عند سليمان من تجديد الخلق مع

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص113

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص143

الأنفاس، ولا علم لأحد بهذا القدر بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون"¹

تطفح هذي القراءة لقصة سليمان النبي عليه السلام مع بلقيس ووزيره آصف بن برخيا بالرمزية الغارقة في المعاني الباطنية للمذهب العرفاني الذي يؤسس لأفكاره ابن عربي؛ إذ القصة صارت رامزة إلى علاقة الزمان بالإنسان الكامل سليمان، والإنسان العارف آصف بن برخيا والمرأة بلقيس، حيث تفرض علينا هذه الرؤية اتجاه الزمان والإنسان أن نتوقف عن مقاربة مفهوم الزمان بوصفه ذلك البعد الوجودي الذي لا يمكن أبدا للإنسان السيطرة عليه، وإنما يجب النظر إليه على أنه عبارة عن اختصار لمسافة بين نقطتين هامتين في وجود الإنسان؛ إنهما العلم بحقيقة الذات الإنسانية والجهل بحقيقة هذه الذات، ومنهما يمكن للإنسان أن يخضع أو لا يخضع للزمان؛ أي أنه حين يكتشف الإنسان ذوقيا حقيقته كمنفوخ فيه من روح الله المطلق؛ سوف ينفلت من سجن الزمان أما إذا ظل حبيس الجهل بها فسوف لن يتمكن من ذلك.

أما ما يربط بين هذه الرؤية وبين قصة رمزية ذات شخصيات ثلاث هي: شخصية ترمز إلى الكمال، وأخرى إلى المعرفة، والأخيرة إلى الحيرة (سليمان عليه السلام وآصف وبلقيس) فإنه جلي من خلال تصرف شخصية العارف آصف في الزمان؛ حيث قام بطي طرفيه ليسمح ذلك بحدوث أمر خارق للعادة، وهو انعدام عرش بلقيس في مكانه الأصلي، ووجوده في مكانه عند الحاضرين أمام النبي سليمان عليه السلام، وهذا فيه ما فيه من الرمزية إلى أن المقدر في التحكم في الزمان المحتوي لحدوث وجود الأشياء أو انعدامها إنما تكون لإنسان خاص من ذوي المعرفة الخاصة بحقيقة الذات الإنسانية، إضافة إلى رمزية الشخصية الحائرة بلقيس والتي مثلت نوع الإنسان الذي يجهل حقيقة اقتدار ذات الإنسان على التحكم في الزمان بتلك الدرجة المدهشة، أما شخصية الإنسان سليمان النبي عليه السلام فإن ابن عربي يصنفها الشخصية الأكثر معرفة وتحققا بذاتية الإنسان بين الشخصيتين العارفة والحائرة، فهي شخصية حافظت على صمتها وصانت سرها وبقيت في

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 143، 144

دور المتفرج في ما يحدث، رغم أنها هي الفاعل الحقيقي في جري الأمور على ما جرت عليه ومع ذلك هي تخفي أثرها في الموجودات من حولها.

ثم يجعل للإنسان التفوق على الجن من خلال التصرف في القدر الزماني، وهنا لو اعتبرنا الجن رمزا فإنه ستكون فيه إشارة إلى كل تلك القوى التي تتحدى الإنسان؛ لهذا صاغ المنافسة بينهما على أنها صراع إثبات الأفضل، فسمى الصنف الإنساني عالما يقابل عالما من الجن في حيازة أسرار التصرف في الأشياء، فربط فوز الإنسان في هذا التحدي بأنه يعرف طريقة يقلص بها الزمان ويطويه؛ ولهذا كان آصف بن برخيا أسرع في تحقيق أمر النبي سليمان عليه السلام؛ فجاء بالعرش في لمح البصر أما الجني فوقف عند حد الإتيان به قبل قيام القائم من مقامه.

ليقوم بعدها ابن عربي باعتبار قوى البصر في الإنسان هي مثال ورمز إلى ما يحدث أثناء القيام بطي الزمان، ويمكن لقراءة تأويلية تأخذ بعين الاعتبار لغة ابن عربي في الحديث عن العرش ورمزيته؛ أن تكشف لنا أن من الدلالات التي يلهم بها رمز العرش هو الجسم الإنساني؛ إذ أن ابن عربي كثيرا ما يقرن بينهما في خطابه؛ لهذا فإن ابن عربي يرمز هنا إلى ما يواجهه الجسم الإنساني أثناء تجربة التحرر من الزمان، فكأنه يقول إن الإنسان الروحي الناجح في تجربته يستطيع أن يختصر لعرشه (جسمه) أنفاقا باطنية ينعدم فيها ويوجد في لحظة من الديمومة لا تنتمي إلى الخط الزماني أصلا؛ ولهذا استعان في سياق هذه الرمزية بقول الله تعالى (بل هم في لبس من خلق جديد) إحالة إلى معنى تجدد وجود الإنسان في كل نفس من أنفاسه، وهنا النفس يرمز إلى الوحدة الزمنية التي يرى ابن عربي أنها أدق من أي وحدة أخرى، وبهذا يمزج بين دلالات رموز القصة القرآنية وبين فلسفته إزاء الزمان؛ ليضعها في سياقها العرفاني حتى يحررها في مخيلة المتلقي من التعاطي السطحي المجرد، ويوقف نمطية تكرر فهمها على أنها محطات للتتالي الزماني، بل يقم النص الرمزي ليساعد على إنتاج مفاهيم أكثر عمقا اتجاه الزمان الذي يوجد داخله الإنسان والزمان الذي يتكثف داخل الإنسان.

ثم يقول: "ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة، عندها قالت "كأنه هو" وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال وهو هو، وصدق الأمر كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي."¹ وهنا يعيد ابن عربي استعارة شخصية بلقيس ليعطيها بعداً رمزياً تشكل عبر المناسبة الموجودة بين تحير بلقيس الملكة، وتشككها من حقيقة انتقال العرش في هذي المدة الزمنية؛ التي هي تكاد تكون معدومة من شدة سرعة حدوث الأمر، وبين تحير النفس الإنسانية وتشككها أثناء محاولة تخلص الإنسان من المسافات الزمنية؛ لهذا يفرق بين معنيين للزمان وهو الزمان الماضي و زمان التجديد حيث يصبح فهم الزمان نوع من فهم الإنسان في بعض جوانبه الباطنة من خلال الرمز إلى ذلك الباطن المطلق بنفي الزمان في حد ذاته عن ذلك الباطن.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص145

3) اكتشاف أبعاد المكان ضمن الذات الإنسانية

إن الخطاب الصوفي كثيرا ما يشتغل على بناء ملامح تجربة الإنسان الروحية على أبعاد المكان، إما من خلال إبراز القدرة على تسخير المكان للإنسان، وإما بتلك المعاني الرمزية التي يحملها التصوف ضمن حدود المكان كلغة عرفانية أو كحقيقة يعيشها في التجربة وخارج التجربة، وهذا ما يتكرر كثيرا في نصوص ابن عربي التي جعلت من المكان مسرح تحاور الإنسانية مع أصل الوجود ومع المطلق ومع المفاهيم التي يهتم بها الصوفي.

جاء على ذكر المكان حينما تعرض لمفهوم العلو وأنواعه وذلك في فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية:

"العلو نسبتان علو مكان وعلو مكانة فعلو المكان "ورفعناه مكانا عليا"، وأعلى الأمكنة الذي يدور عليه رحي عالم الأفلاك، وهو فلك الشمس وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام، وتحتة سبعة أفلاك وهو وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر، فالذي فوقه فلك الأحمر وفلك المشتري وفلك كيوان، وفلك المنازل والفلك الأطلس وفلك الكرسي وفلك العرش، والذي دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر، وكرة الأثير وكرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب، فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان، وأما علو المكانة فهو لنا أعني المحمديين قال تعالى وأنتم الأعلون والله معكم، في العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة"¹

عند ابن عربي لا يهم مكان الإنسان بقدر ما تهتم مكانته إذ المدار في تحقيق المكانة الإنسانية لا المكان الحسي، ومن هذين المفهومين تنفتح فلسفته على معنى العلو الإنساني الذي يراه ابن عربي نسبيا يتعلق بالمكان تارة وبالمكانة تارة أخرى؛ لهذا لم يلبث أن صاغ لهذه الدلالة نصا قرانيا يشير إلى علو المكان، وهو ما جاء في سورة مريم من رفع النبي إدريس عليه السلام إلى فلك الشمس الذي هو مقام وحضرة عالية لهذا الإنسان النبي، و الذي اعتبر مقر روحه متوسطا بين كل الأفلاك فلهذا هو أعلى من الباقي، ولكن ابن عربي

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص61

لا يرى لذلك تفضيلاً على الشيء الأهم، وهو المكانة التي يجعل لعلوها الاهتمام المركزي لهذا جعلها للمحمديين.

أما رمزية هذي الأفلاك التي ذكرها فيمكن الوقوف عليها بالاستعانة ببعض ما ذكره في كتابه مواقع النجوم؛ وذلك حينما أوردها في سياق التعرض لأحوال الذات الإنسانية أثناء خوضها التجربة الروحية فرمز بمصطلحات الفلك إلى مفهوم الإسلام والإيمان والإحسان؛ إضافة إلى كتاب مراتب الوجود والإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي؛ حيث يربط الخطاب الصوفي بين الأفلاك السماوية العليا والمدارك الروحية الإنسانية داخل باطن ذات الإنسان؛ فذكر فلك الشمس رمزا إلى القلب الذي يتوسطها، وذكر فلك الزهرة رمزا إلى الخيال، وفلك عطارد رمزا إلى الفكر، وهكذا باقي الرموز النجومية؛ فيصبح للمكان الذي هو علوي حضور في باطن الإنسان؛ أي أن العروج روحيا إلى العلو المكاني الحقيقي لا يكون إلا من خلال التبطن ولوجا ضمن الذات الإنسانية، ولكنه ما يأتي بهذا كله إلا ليحيل المتلقي إلى أن الإنسان المحمدي يتجاوز كل هذا وصولا إلى علو المكانة الذي هو أشرف من علو المكان وأكد معناه بالاقتراس القرآني كقوله تعالى: (وأنتم الأعلون) آل عمران 139 "والله معكم".

ثم نجد أن في كلامه من الدلالات التي ترتفع بقيمة مفهوم المكانة عن مفهوم المكان، وهو أن العلم لا يراه ابن عربي ذا صلة بالمكان وإنما هو من لوازم المكانة على عكس العمل الذي يعمل به الإنسان فإنه يرقيه في المكان أما علو الإنسان المحمدي فيجمع بينهما يقول:

"ولما خافت نفوس العمال منا اتبع المعية بقوله ﴿ولن يترككم أعمالكم﴾ سورة محمد، آية 35، فالعمل يطلب المكان، والعلم يطلب المكانة، فجمع لنا بين الرفعين علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم، ثم قال تنزيها للاشتراك بالمعية ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ سورة الأعلى، آية 1، عن هذا الاشتراك المعنوي،"¹

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 61

يفرق ابن عربي بين المكانة والمكان من خلال ارتباطهما بالعلم والعمل؛ إذ أن هذه الثنائيات تطلب ما يشابهها من جنس ماهيتها؛ فالمكانة تعلق علوها بالعلم؛ كونها من الحقائق المعنوية الباطنة في الإنسان ويتميز بهما عن باقي المخلوقات، أما المكان والعمل فكل منهما حسي ظاهر وقد يتشارك فيه الإنسان مع غيره من المخلوقات.

ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات أعني الإنسان الكامل، وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية، إما إلى المكان وإما إلى المكانة، وهي المنزلة، فما كان علوه لذاته فهو العلي بعلو المكان وبعلو المكانة، فالعلو لهما فعلو المكان كـ ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ سورة طه، آية 5، وهو أعلى الأماكن وعلو المكانة ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ سورة القصص، آية 88، و﴿إليه يرجع الأمر كله﴾ سورة هود، آية 123، ﴿أعله مع الله﴾ سورة النمل، آية 60، ولما قال تعالى ﴿ورفعناه مكانا عليا﴾ سورة مريم، آية 57، فجعل عليا نعنا للمكان.¹ يتساءل ابن عربي هنا عن سبب انتفاء نسبة علو المكان والمكانة إلى الإنسان الكامل بالأصالة والذات؛ وكأنه ينيب المتلقي إلى معنى خطير يتعلق بالأهمية الكبيرة التي يحظى بها هذا الإنسان في الرؤية القرآنية؛ إذ جعله منزها حتى عن مقتضيات المكان والمكانة فهو يجعل هذا الإنسان أعلى من علو المكان والمكانة.

كما أنه توجد رمزية متولدة بين دلالة المكان ودلالة النص؛ ويمكن للنص أن يكون معناه مقابلا لمعنى المكان؛ أي أن يكون كالمكان الذي يحتوي جملة الكلمات، والكلمات هنا كالأشخاص الذي يقعون بمكان ما، ولهذا اعتبر ابن عربي الكلمات والنصوص هي مساحة وجودية، وعلى العكس من ذلك اعتبر الأمكنة بما فيها عبارة عن نصوص رمزية يقرأها قلب الإنسان الصوفي، وهكذا الأمر بين أفراد الإنسانية؛ "ولذلك فنحن وعبر أشكال التواصل التي نتفاهم بها بعضنا مع بعض، وعلى الأشياء الموجودة في العالم والتي من خلالها نتفاهم مع أنفسنا فإننا نصادف سلطة متعالية"² ونموذجا مثاليا قد يكون هو في حد ذاته؛ تلك الهالة التي تعطى لمن له حق التكلم في أولئك الأفراد، ولكن بعد تجربة توسيع مفهوم التواصل ليشمل كل الكون، وهي التي يخوضها الصوفي؛ فإنه من الصعب أن يقيد

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 62

² يورغين هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتوره، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط(1) 2006 ص 18

ويحد في حرية الاندماج في حوارات لا متناهية مع كل الوجود، وهو ما يعبر عنه ابن عربي بالتلقي عن الله، والله هو المطلق غير المتناهية تجلياته، وتلك التجليات هي للقلب الصوفي بمثابة الرسائل المشفرة التي عليه ترجمتها إلى نصوص لغوية.

ومكان الإنسان هو محيطه بكل ما يحمله من تجاربه اليومية وغيرها، ولكن عمق الرؤية العرفانية للمكان؛ تجعل الصوفي يبني لغة بينه وبين ذلك المكان، فالمكان بما فيه هو علامة ورموز وأشكال من الحوار؛ بين باطن ذات الصوفي وبين الخالق "ومما لا شك فيه أن الإنسان يشكل مع محيطه نسيجاً متشابكاً من العلاقات، وهذه العلاقات مبنية على أنظمة مكونة من علامات"¹ وعليه حينما تكلم ابن عربي في الفص الإدريسي؛ عن مراتب مكانية ومنازل وجودية، نجده ربط دلالة مستوى الارتقاء الروحي بدلالة العلو المكاني، فهو يقارب علاقة المكان بالإنسان وتجربته الروحية؛ ضمن إطار اللغة التي يكلمه بها خالق المكان.

وهذا أيضاً ما يفسر توجه الإنسان الصوفي إلى إقامة علاقة مع المكان؛ تتمثل في اختراق أبعاده الحسية المادية، لاستبداله بمجالات روحية، وهو ما يسميه ابن عربي بالضرورة، وهذا كأنه بحث في حقيقة المكان بعيداً عن دلالاته الفيزيائية؛ إذ الإنسان الصوفي "هو القادر على الدخول إلى حقيقة موضوعه خلف كل الظاهر الذي يحجبه عنا، وما مكن العظمة إلا كونه استطاع تلمس الحقيقة تلك"²

وحين كلامه عن "فص حكمة أهدية في كلمة هودية" نجد حضوراً لفلسفة المكان الصوفية يقول ابن عربي: "فباشروهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه، فدمرت كل شيء بأمر ربها؛ فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم، وهي جثثهم التي عمرتها أرواحهم الحقية، فزالت حقية هذه النسب الخاصة وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق؛ التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ وقد ورد النص الإلهي بهذا كله"³ هنا يحاول ابن عربي بناء تقابل بين معاني المكانية والحقائق الإنسانية

¹ مدخل إلى السيميوطيقا، سيزا قاسم، ناصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة مصر، ط(1) 1986ص12

² س.ي.جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمد شفيق شيا، مؤسسة نوفل، بيروت لبنان، ط(1) 1981، ص116

³ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص96

من منظور العرفان، وذلك في صدد قراءة تأويلية يسلطها على قصة القرآن في إهلاك الله لقوم عاد وحضارتهم؛ ومضمون هذه الرمزية أن المساكن توجد ليسكنها الإنسان والجسم مسكن للروح وهذا شكل من المضاهاة بين الصورتين، والمساكن هي نوع من المكان إذا لا يُبنى مسكن إلا فوق مكان، ومنه فإن الجسم الإنساني هو نوع من التمظهر المكاني للروح الإنسانية، ثم إن المساكن إذا لم يعمرها الإنسان لمدة كبيرة صار اسمها خرابا أي غير مسكونة؛ فكذاك الروح الإنسانية إذا انقطعت عن جسمها صار جثة وكما أن الإنسان إذا تم تدمير مسكنه رحل عنه فكذاك الجسم إذا وقع إتلافه بشكل كلي غادرته عناية الروح.

وفي الكلمة العسوية يعالج ابن عربي صلة أصل الإنسان بطبيعة المكان يقول: "فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين."¹ وكأن للإنسان علاقة رمزية مع المكان تصدر من عمق إثبات التفاضل للنوع؛ أي أن ابن عربي يقرب المفهوم الشيطاني الذي ورد في نص القرآن على أن طينية آدم مظهر دوني وسفلي ووضع؛ مقارنة بعنصر النار الذي فخرت به شخصية الشيطان، حيث تنعكس الرؤية هنا ليصبح العنصر الطيني سببا في نيل التفوق والأفضلية للإنسان، وحين نقول الطين نكون قد قلنا المكان إذ أن ابن عربي يذيب المسافة بين دلالة أصل خلقة الإنسان وبين دلالة أصل ذلك الأصل؛ يعني أن الطين مكانه الأرض ولهذا فإن الترميز بالطين هو نوع من الترميز بالمكان.

وبين حرمة وقدسية المكان والإنسان قيمة موحدة في فكر ابن عربي يقول تحت عنوان "حكمة نفسية في كلمة يونسية": "أراد داود بنيان البيت المقدس، فبناه مرارا فكلما فرغ منه تهدم، فشكا ذلك إلى الله تعالى فأوحى الله تعالى إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود يارب ألم يكن ذلك في سبيلك، قال بلى ولكنهم أليسوا عبادي... فالغرض من هذه الحكاية مراعاة النشأة الإنسانية، وأن إقامتها أولى من هدمها."² كما ذكرنا سابقا من أن ابن عربي لا يكتفي بتوظيف رمز على شكل كلمة مفردة، وإنما يصوغ أحيانا سياقاً كاملاً من الرمزية بحيث لا يمكن فصل عناصره، وهنا نجد الشيء نفسه حيث يستعير قصة يبدو أنها توراتية؛ تحكي عن حوار بين داود النبي وربّه الذي يصر على أن

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص134

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص156

عده داود ليس هو من سبيني بيت المقدس، فيطلب النبي داود عليه السلام تفسيراً من ربه في السبب المانع، فيجيبه أنه سفك دماء الإنسان في جهاده، فيستغرب داود لأن ذلك ما كان إلا بأمر الرب، فيقول له الرب بأن الإنسان عبد للرب، وهو لا يجب أن يُبنى بيته على يد من سفك دم الإنسان ولو كان كافراً، ثم يعلل ابن عربي سبب إيراده لهذي القصة الرمزية بأنه مراعاة النشأة الإنسانية.

وهنا نقف لنشير إلى أن ابن عربي حينما يحكي قصة مثل هذه لا يعني بالضرورة أنه يقرها، بدليل أنه قال لفظة تؤكد أنه يرمز بها فقط ولا يقصد ظاهرها، حيث قال (فالغرض من هذه الحكاية) أي أن ابن عربي لا يخفى عليه التناقض الواضح في متن الحكاية؛ بحيث أن الرب يأمر نبيه بالجهاد في سبيله ثم يعيب عليه ذلك؛ ولهذا نفهم من ابن عربي أنه يريد مغزى الحكاية وهو يصرح به قائلاً أنه مراعاة النشأة الإنسانية، ولكن ما يهمنا في هذه القصة هو أولاً عقد المقارنة والمثابرة والمقابلة، بين نشأة وبناء المكان ونشأة وبناء إنسانية الإنسان، وثانياً هو بين حرمة و قدسية المكان وحرمة و قدسية الإنسان.

إذا يستعير ابن عربي قصة بأكملها لتكون رمزا إلى دلالات عديدة ترتبط بالإنسان والمكان، فبيت المقدس الذي هو في القصة بيت الرب يراد بناؤه، ولكن هذا عمل ومرتبة يحظى بها فقط من له خاصية ومنزلة محددة عند الرب، وفي هذا رمزية إلى أن الإنسان هو كذلك سيكون قلبه بيتاً مقدساً للرب فعليه أن يراعي تطهيره لتحل فيه تجليات الرب، وحسب ابن عربي هذا لا يكون إلا لأصحاب مرتبة خاصة عند الرب، ومن زاوية أخرى فإن لهذا البيت قدسية و يحرم هدمه أو بناء أسسه من طرف سافك الدم (تماشياً مع مغزى الرمزية في القصة لا أننا نصف نبي الله بذلك)، فكذاك الإنسان هو بناء للرب يحرم هدمه أو بنائه من طرف سافك دم؛ وهذا فيه ما فيه من رفض ابن عربي لكل الدعاوى التي يمكن أن يسفك من خلالها دم الإنسان، وكأن رمزية القصة تتلخص في رفع سقف حرمة جسد الإنسان وروحه ونفسه ووجوده فوق حرمة المكان المقدس، ولعل ابن عربي لا يبتعد هنا عن الإشارة إلى الحديث النبوي الذي يجعل حرمة دم المؤمن أعظم من حرمة الكعبة، وهي

مكان الرب المقدس وما المؤمن في أصله إلا إنسان ومن إنسانيته تنبع مساحات من حرمة وقدسيتها.

أما فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية فجاء فيه: "ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان وهو على صورة الرحمن".¹ إن الجهات الست في كتابات ابن عربي لها إحالات عميقة نحو أفكار صوفية؛ كالصفات الإلهية والحواس والمدارك الإنسانية، وكالمنافذ التي تشكل وجوه الحقيقة في أحد صورها عند الصوفي، وأحيانا تكون ذات صلة بدلالة الأيام الستة المذكورة في النص القرآني، كل هذي الدلالات الرمزية نجدها هنا تشير إلى المكان الوجودي المركزي للإنسان من جهة، ومن جهة أخرى هي تشير توظيفها كرمز إلى أن هذه الجهات لا وجود لها إلا من حيث إدراك الإنسان لها؛ لأن ما هو يمين بالنسبة لإنسان ما، هو عينه يسار بالنسبة لآخر، ومن هنا فهي مدركة فقط في وعي من يتعقلها.

وحيثما يذكر ابن عربي أن الإنسان على صورة الرحمن؛ أي على نسق من انتظام وجوده يوافق تجلي الرحمانية الإلهية؛ فإنه يجعله أي الإنسان سببا في ظهور الجهات المكانية التي هي ستة: فوق وتحت ويمين وشمال وأمام ووراء، وهذا كله يصبح ذا رمزية تدل على ما يناسب رؤية التصوف المتعلقة بالمكان الإنساني؛ أي ذلك المكان الذي استطاع أن يحتوي الكينونة الإنسانية، وما يحتوي كينونته هو وعيه بذاته التي اكتسبت صفة الإنسانية؛ لأن الإنسان قبل أن يصبح إنسانا كان ذاتا لها وجود سابق لوجود صفة الإنسانية فيه؛ من هنا تظهر قيمة المكان في تحقيق وجود الذات الإنسانية الصوفية.

أثناء تعرضه لمدى استعداد قابلية الإنسان الكامل لتجليات الحضرة الإلهية نجده يستدعي دلالة المكان؛ فيقول "وقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي لو أن العرش وما حواه ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسن به، وقال الجنيد في هذا المعنى إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودا".² وحيثما نسترجع رؤية الإنسان كعالم صغير في نقاش المكان عند ابن عربي؛ نستشف دلالة تواجد المكان داخل الإنسان في بعض الرمزيات التي توحى بها هذي

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص160

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص108

الرؤية، وكأن خطاب ابن عربي لا يكتفي بالكلام عن الإنسان المتواجد في المكان، بل يتجاوزهُ إلى اعتبار داخل الإنسان هو مكان للجمال وللكمال الإلهي لهذا نجد ذكر التالي : (قلب العارف من السعة ... بالمحدث موجودا) فجعل من مدى السعة المكانية فارقا مميزا لقلب الإنسان العارف الصوفي عن قلب غيره، وهنا يمكن أن يقرأ رمز العرش على أنه مجلى الصفة الرحمانية التي ذكر النص القرآني أنها تستوي على العرش، لينتقل بعدها إلى توظيف النسب الزمانية للتأكيد على نفس المعنى وذلك حينما وصف قلب الصوفي العارف بأنه يتسع للتقديم المطلق فكيف لا يتسع للمحدث النسبي.

وفي الكلمة العزيرية يقول: "واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام"¹ ولما كانت الولاية مصطلحا صوفيا يعبر عن عمق كبير في علاقة الإنسان بالله؛ أي بالحقيقة العظمى التي يطلبها؛ فإن هذه الولاية تصبح في خطاب ابن عربي ذلك الفلك؛ الذي يحيط بباقي الوجوه التي تكوّن وجود الإنسان كذات تطلب الإحاطة بالذات وبالأخر، وهذه الإحاطة هي تشبه نوعا ما مفهوم العلم المطلق الذي يريد الصوفي أن ينال تجل من تجلياته في تجربته مع المعرفة الوهية غير المكتسبة، من هنا نجد المكان يحضر كرمز ممثل في الفلك، والفلك عند ابن عربي كثيرا ما يأخذ معنى المكان المتحرك؛ لهذا نجد في كتابه الفتوحات المكية يكثر من الكلام عن حركة الفلك وعلاقتها بمدارك الإنسان.

والمكان له تجليات متنوعة في خطاب ابن عربي ومن سياقاته التي تحتضنه كثيرا هي أفلاك السموات، يقول: "فالعناصر صورة من صور الطبيعة، وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضا من صور الطبيعة، وهي الأرواح العلوية التي فوق السموات السبع، وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية؛ فإنها من دخان العناصر المتولد عنها، وما تكون من كل سماء من الملائكة فهو منها، فهم عنصريون ومن فوقهم طبيعيون"² كما أن ابن عربي يتكلم عن وجود آخر للمكان يختلف بشكل كبير عن المكان الذي يتم إدراكه بالحواس، وهو المكان العلوي الذي يسمى منه السموات السبع التي يرى أنها مسكونة بأرواح علوية، وأيضا يربط هذا المكان بمفهوم العناصر (النار، الهواء، الماء،

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص123

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص132،133

التراب) والطبيعة؛ إذ يحيل على أن ذلك المكان يقتضي سكانا من الملائكة تتناسب تركيبية خلقهم مع طبيعة تلك الأمكنة؛ رمزية إلى أن المكان يجانس طبيعة المتمكن فيه.

وبنصوص ابن عربي نجد أيضا في قصة سليمان وبلقيس رمزية إلى المكان وذلك تماشيا مع الحكى القرآني، يقول: "ثم إنه كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح، قيل لها ادخلي الصرح، وكان صرحا أملس لا أمت فيه، من زجاج، فلما رأته حسبته لجة، أي ماء، وكشفت عن ساقها، حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على أن عرشها الذي رأته من هذا القبيل، وهذا غاية الإنصاف؛ فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها كأنه هو،"¹ يقتبس خطاب ابن عربي القصص القرآني ليكسبه دلالة الإشراق التي يصلها الإنسان الذي هو متطور باطنيا بمستوى عميق، ففي هذي الجزئية من قصة سليمان مع بلقيس، والحوار الذي دار بينهما حول الصرح الزجاجي الذي حسبته الملكة بلقيس ماء؛ فاضطرت لرفع طرف لباسها حتى لا يبتل، أصبح هذا الحدث رامزا إلى كمال العلم الذي يمتلكه سليمان.

وسليمان هنا رمز الإنسان الكامل، وبلقيس تأخذ درسا عرفانيا منه حول الكيفية التي من خلالها تم نقل العرش من مكان إلى مكان، فيجعل ابن عربي من شخصية بلقيس ناجحة في الاختبار الذي وضعها فيه سليمان، والذي يتمثل في اكتشافها هل هو نفسه عرشها أو أنه عرش آخر، فلما كان جوابها مشطورا إلى جزء يوحى بـ(نعم) وجزء ثان يشير إلى (لا)، وذلك حينما قالت: (كأنه هو) فلم تنفي انتقال المكان، وفي الآن نفسه تنفي ذلك، فكان جوابا مراوغا يشبه تماما نوع طبيعة السؤال السليمانى (أهكذا عرشك) وفي ذلك من المعاني المتعلقة بطبيعة المكان الصوفي؛ الذي هو في بعض مستوياته مكان لا وجود له خارج ذات الإنسان الصوفي، فهو مكان موجود وغير موجود، وهو مكان ينتقل ولا ينتقل في الآن نفسه، وهذا ليس بالغريب عن فلسفة ابن عربي التي لا تكاد تثبت الثبات حتى تنفيه، وهو جلي أكثر في كلامه عن مفهوم الألوهية وقبول حقيقتها لإثبات الشيء ونقيضه؛ كاسم الله الظاهر والباطن والأول والآخر وغيرها.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 145

أيضا نجد في بعض نصوص ابن عربي أن المكان لا ينأى عن المفاهيم الصوفية حول الأنوثة، حيث يقول ابن عربي: "ثم اشتق له شخصا على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنن إليه حنين الوطن إلى وطنه."¹ فهنا يعتبر أن الأنثى كإنسان (حواء) انبعث وجوده من وجود الإنسان الذكر (آدم) لا يمكن لهذا الإنسان الأنثى أن يستوطن مكانا مثل مكانه (وطنه) الأول؛ الذي كان مبطونا مكنوزا فيه ألا وهو الذات الآدمية الذكرية، وبهذا يفسر ابن عربي اشتياق الوجود الأنثوي إلى الانغماس في الوجود الذكري، بل وفي رسالته الموسومة بـ(ماليعول عليه) نجده يعزي كل التميز والفضيلة والشرف إلى الوجود المكاني الأنثوي؛ كونه يرد الأشياء إلى حقيقتها حسب ابن عربي فذهب إلى "أن مكانا لا يؤنث ليعول عليه"² أي كل مكان لا يصبح ذا قيمة مكانية حقيقية، فلا يهم شأنه إلا إذا أصبح أنثى أي مكانة، والمكانة أشرف في المعنى من المكان، وحسب ابن عربي كون الأنثى ذات طاقة منفعة عن الذكر الذي هو ذو طاقة فاعلية؛ يصبح إشارة إلى أن عالم الأرض أنثى منفعة عن عالم السماء، والأرض أكثر دلالة على المكان من السماء، وهو ما موجود بالتفصيل في أحد أبواب كتاب الفتوحات المكية الذي قال فيه (الباب الحادي عشر في معرفة آبائنا العلويات وأمهاتنا السفليات)³

ونجده في فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية يقول:

"قد تخللت مسلك الروح مني وبه سمي الخليل خليلا

"وكما يتخلل اللون المتلون، فيكون العرض بحيث جوهره ما هو كالمكان والتممكن ...

فإن لكل حكم موطننا يظهر به لا يتعداه"⁴

من خلال هذا النص الذي يتناول فيه ابن عربي طبيعة علاقة الخليل مع خليله يتبين لنا في فلسفته انعكاس مزايا المحبوب في المحب؛ فأى حكم مهما كان هذا الحكم لا يمكن أن

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 207

² محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 200

³ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج 1، ص 212

⁴ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 66

يظهر إلا في موطن: إما واقعي أو معنوي أو اعتباري، ويشبه ذلك بتخلل اللون في الشيء المتلون به، ويرى أن ذلك خلافا لما هي عليه حقيقة المكان، إذ تأبى أن تتحد مزايا المتمكن في المكان، لانفراد كل واحد منهما بكثافة تمنع ذلك التخالل، ولكن لابد من التأكيد على أن ابن عربي يجعل للمكان عوضا عن هذا النقص قيمة ذات أهمية كبيرة في التجربة الصوفية وهي الاتساع الذي لا ينفك عن معنى الرحمة كما قال:¹

"هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا"

والاتساع معنى يقترن كثيرا في تصوف ابن عربي بحضرة الخيال؛ التي بدورها يجعلها ابن عربي الميزة الفارقة في تركيبية الإنسان، التي لها تكوين خلقي وأخلاقي خاص؛ فكأن الصوفي يجعل من إنسانيته هي الوطن والمكان الذي يسع كل قيم الإنسان الروحية والمعنوية، ويطلب الإنسان الصوفي فيها الاتساع فيزداد عمق تجربته الذاتية كل ما كانت إنسانيته أوسع، ومنه تجد ابن عربي يحتفي كثيرا بأهمية خيال الإنسان كونه أوسع أنواع الوجود فهو المكان الأوسع الذي وسع حقائق العالم حسب تعبيره؛ فيلتقي مفهوم سعة المكان بمفهوم الخيال في قوله على سبيل الرمز: **"فعبّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجّهنا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته"**² كما يمكن التماس الدلالات التي تشير من بُعد إلى قيمة المكان في النص الصوفي من خلال رمزية الفصوص وحلقات الخواتم التي استعملها ابن عربي عنوانا لكتابه هذا، فحلقة الخاتم هي مكان يستوطنه الفص، والفص أثنى وأحظى بالأهمية من الحلقة، بل وبوّب ابن عربي مضمون كتابه كله بتكرار هذه الثنائية؛ إذ أن فصوص الخواتم لها دلالة الجمال ورمزية الثبات في الإصبع وقيمة حلقة الخاتم، وكذلك الإنسان الكامل يزين وجوده وزمنه ومكانه وكونه.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص40

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص34

4) الخلافة الآدمية ورمزيتها الإنسانية

تعتبر الخلافة الإنسانية على الوجود من بين أهم الموضوعات المطروقة في كتب ابن عربي؛ بداية من نظرية الإنسان الكامل وانتهاء بإنسانية العالم، حيث نجده في فص النبي آدم عليه السلام أكد على أن الإنسان محل اجتماع الحقائق الكونية، وأنه مركز المراتب الوجودية؛ أي الإنسان الكامل وحقيقته.

يقول عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل مشيراً إلى هذا المعنى: "الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبد، ثم له تنوع في ملابس ... واعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه،"¹ وقال على سبيل الإشارة العرفانية:²

"شمس على قطب الكمال مضيئة بدر على فلك العلا سيرانه

أوج التعاظم مركز العز الذي لرحى العلا من حوله دورانه"

فلا يختلف خطاب الحقيقة في أن الإنسانية في أكمل معانيها استحقت القطبية والمركزية؛ التي تتوسط عناصر الوجود بأسرها، فتجدها مرموزاً لها بالقطب الذي تدور حوله الأفلاك الوجودية، وأيضاً بالرقم واحد إشارة إلى التفرد، وأيضاً بالشمس كونها النجم الأشد ضوءاً وإمداداً بالحياة وكونها تتوسط الكواكب، ومدارات الكواكب تسبح حولها، وتارة بالبدر وأخرى بمركز الرحي، وقد كانت الرمزية التي من خلالها تعرض ابن عربي إلى موضوع الخلافة هي الشخصية الآدمية، فقال:

"فإن لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيه فما هو خليفة، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها - لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ماتحتاج إليه - وإلا فليس بخليفة عليهم، فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل"³

¹ عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2005، ص252

² عبد الكريم الجيلي، المرجع نفسه، ص250

³ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص41

تخاثل اللغة الأكبرية الرقابة الفقهية والضوابط العقلية من خلال توسيع المسافة بين الممنوع قوله، وبين الجائز قبوله من طرف أهل الظاهر، فساعد الرمز على هذا التخلص السلس من عقوبة الفهم الإقصائي، بالرغم أن ابن عربي في مواضع أخرى قد صرح بأن هذا الإنسان هو خليفة الله، ولكن الخطورة هنا في دلالة الظهور بصورة من استخلفه؛ أي أن الإنسان استطاع أن يكون رمزا يدل على كمال الحقيقة المطلقة، كونه اختارته تلك الحقيقة المطلقة خليفة يمثلها في الوجود، وقد شرح في نفس هذا الفص أن الصور يرمز بها ضمن خطابه إلى التحققات الإنسانية بالأسماء الإلهية، ونرى أن الأساليب التي يشير بها ابن عربي إلى مثل هاته الدلالات تتنوع وتتسم بالغموض؛ فبدل أن يقول أن هذا الإنسان قد جمع الله فيه الحقائق الأسماوية؛ نجده رمز إلى ذلك بضرورة احتواء الذات الإنسانية على جميع ما يحتاجه الخلق الذين هم رعية لهذا الخليفة الإنساني.

ولكن كيف كانت هذه الخلافة ذات رمزية على الكمال الإنساني؟ فنجد ابن عربي ربط بين معنى الكمال في هذه الحقيقة الإنسانية، وبين الأهلية للقيام بشؤون الخلافة فرأى أن صحة الخلافة لا تنفصل عن تمام الكمال في الإنسانية، بل وهي ميزة تأخذ دلالة السر الذي اختص به هذا الكائن المتفوق على غيره:¹

"إن الخلافة سر الله في البشر لذا تحملت ما فيها من الضرر

أنا الخليفة ما عندي سوى نفسي فلا أخاف ولا أخشى من الغير"

وعلى هذا استعار خطابه الرمزية الأدمية كمظهر للكمال الإنساني؛ وأنها سر وراء اعتناء الله بهذا الإنسان، بل وفيها معنى استخلاف كل إنسان على نفسه، فكأن نفس كل إنسان هي عالمه الذي عليه أن يكون خليفة فيه، وهنا يضل ابن عربي وفيما إلى البقاء ضمن السياق القرآني، في التعرض للمعنى الإنساني في الخلافة؛ كمفهوم ارتبط في القصص القرآني بشخصية آدم النبي؛ الذي يمثل الأب الإنساني الأول من حيث جسمية الإنسان، يقول ابن عربي: **"وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة، فأدم هو**

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ومج7، ج7 ص394

النفس الواحدة التي خلق منها النوع الإنساني،¹ فانسحبت دلالة الأبوة ودلالة الجمع ودلالة الأولوية؛ نحو المساهمة في بناء مفهوم استحقاق الخلافة في النوع الإنساني على كل الموجودات؛ وهذا لا شك بأنه لا يتفق بدون توفر صفة الكمال في تلك الذات؛ أي أن الإنسان كان خليفة لأنه كامل؛ وهذا الكمال يلمح في كون النبي آدم هو أبو جنس الإنساني، وكونه أيضا النفس الواحدة التي برزت منها كل الأفراد في هذا النوع، وكونه في خلقته يجمع بين الروح التي هي نفخة قدسية من الحق، وبين الجسم الذي هو مظهر مخلوق.

يقول الصوفي عبد العزيز الدباغ: **"ف ذات الأدمي فيها عدة مخلوقات، وذات غيره ليست كذلك، فكانت ذات الأدمي أقوى الذوات ولهذا كانت تطيق من الأسرار ما لا تطيقه ذات الملك"²** فيرى الصوفي في الأدمية التي هي رمز الأبوة الإنسانية أنها انعكاس لكمال الحقيقة التي انتخبت لمهمة تسيير المظاهر الوجودية هذا الجنس الإنساني، ولكن حينما يذهب الخطاب الصوفي إلى مثل هذه الرؤية لا يغفل عن التبرير؛ بأن هاته الذات الإنسانية اشتملت على مستوى استيعابي للأسرار والحقائق لم تبلغه باقي الكائنات، يقول عبد الكريم الجيلي في هذا الصدد:

"سبقت العناية الإلهية للنوع الإنساني بالكمال الرحماني؛ حيث قال إني جاعل في الأرض خليفة، ثم ورث الأبناء الآباء بنص كتابه، فكل فرد من أفراد النوع الإنساني خليفة الله في العالم"³

فنلاحظ أنه دائما ما ترد دلالات الاستخلاف بإزاء دلالة الكمال الإنساني، ومما يظهر أن رمزية الخلافة تحيل على هذا الكمال؛ هو أن ابن عربي لم يقتصر خطابه على الخلافة بمعناها الظاهري الذي يورده الخطاب التفسيري للقرآن الكريم، وإنما انتقل إلى ربطه بموضوعات أخرى:

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص41

² أحمد بن المبارك، الإبريز من كلام العارف بالله سيدي عبد العزيز الدباغ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2) 2010، ص546

³ عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية، ص64

فالخلافة عنده ترمز إلى الكمال وترمز إلى حدوث المنة الإلهية على الإنسان فقال في الفص
الداودي: "المنة الكبرى والمكانة الزلفى التي خصه الله تعالى بها التنصيب على
خلافته"¹ ص 150 فاحتاج سياق الكلام عن هذه الخلافة ورمزيتها التأكيد مرة أخرى
بالنص القرآني (يادود إنا جعلناك خليفة) على أن أنها لا تنفصل عن نوع من الاختصاص
الإلهي في تكميل الذات الإنسانية لتكون أهلاً لهاته المرتبة.

كما أنه يجعل بين رمزية الخلافة على الكمال وبين طبيعة العنصر المخلوق به الإنسان
معنى الانسجام؛ أي الإنسان مما أهله لحصوله على رتبة الخلافة في العالم هو الكمال الذي
استفاده من طبيعة العنصر الطيني، يقول في الفص العيسوي: "فما فضل الإنسان غيره
من الأنواع العنصرية، إلا بكونه بشراً من طين؛ فهو أفضل نوع من كل ما خلق من
العناصر من غير مباشرة"² وفي مثل هذا الخطاب الإشاري في سياق الكلام عن أفضلية
عنصر الخلق الإنساني على غيره؛ نجد نوع تمرد على المبدأ الإبليسي الذي ذكره النص
القرآني في تحقير قيمة العنصر الطيني وتفضيل العنصر الناري، وكأن الأفضلية العنصرية
من معالم الكمال الذي به استحق الإنسان هذه الخلافة.

وإن تخصيص الفص الآدمي بأكثر دلالات الخلافة يمس بصلة نحو إحاطة ذات الإنسان
بالأسماء، ولكنه ليس أي إنسان، وإنما هو من اكتملت إنسانيته، وكان على القدم المحمدية،
كالأنبياء والأولياء الكاملين، فرد ذلك إلى كونه الكلمة الفاصلة الجامعة، لأنه حسب ابن
عربي قد استحق الإنسان الهيمنة الأسماوية، "وشرفه الله بتلك الجمعية الكاملة الخاتمة
لمراتب الكمالات بقوة الولاية المحمدية ... واستتر في رداء المحمدية الخالصة، وفني في
الرسول، وما بقي منه اسم ورسم قط، وتجلى عليه ربه باسمه الجامع، وأيده بالتأييدات
الملكية"³

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 134

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 134

³ أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، منشورات الجمل، بغداد

العراق، ط (1) 2006، ص 430

كما أن ابن عربي رمز بحديث "الكنزية" إلى كون حقيقة الإنسان الكامل؛ هي سبب جلاء الموجودات من ضبابية العدم إلى ظهور أعيان موجوداتها، وهذا يوسع من مفهوم الخلافة الإنسانية التي أكد على أنها سبب حفظ استمرار وجود العوالم؛ "فلقد اعتبر ابن عربي أن الإنسان الكامل المتجلي في آدم والأنبياء كلهم والعارفين، والذي يصل ذروة تجليه في النبي محمد صلى الله عليه وآله هو بالنسبة للعالم بمثابة المجلي والمظهر الذي لولا وجوده ما ظهر العالم"¹ و الإنسان الخليفة جامع في نفسه ما تفرق من أسرار الأكوان، وهذا معنى يضاف إلى أهلية إنسانيته للكمال الذي "يستلزم جمع الأضداد في عين الوحدة، وبالتالي فالكمال العرفاني يحصل بالتفصيل الفرقاني في عين الجمع القرآني"²

وخلافة الإنسان الكامل على الأشياء لم تكن بمجرد اقتضاء المرتبة، حسب ما رمز إليه ابن عربي من خلال فردية الرقم ثلاثة، في الفص المحمدي، إذ توسط الحقيقة المحمدية بين العالم والحق، يدل على كمالها وقوتها وقدسيتها، وكذلك هو المجلي والمظهر الذي تجلت به؛ أي ذات النبي محمد صلى الله عليه وآله، فالرؤية العرفانية تنطلق من "أن الله قد قدس باطن رسوله صلى الله عليه وآله، من شوائب النفسانية وخطرات الشيطانية، وكحل عين سره بنور الملكوت ... ورأى بمصابيح القرآن أسرار الأزل والأبد ما جرى في بطنان الغيب وغيب الغيب رؤية عيان"³

فمثل هذا التوسع في تمديد فكرة الخلافة التي نص عليها القرآن؛ يقوم بالتأسيس لخطاب ينطلق من الإنسان نحو أعلى القيم التي يمكن أن تتوفر عليها ذاته كإنسان، ولاشك أن هذا الخطاب لم يجد سوى رمزية الخلافة من أجل مقاربة الدلالة التي يجدها في تجربته؛ أي تجربة (الغوثة) وهي القطبية التي من وصل إليها من الصوفية وجد كل العالم في نفسه

¹ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط(1) 1995 ص258
² عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،

ط(1) 2011، ص28

³ صدر الدين روزبهان، عرائس البيان في حقائق القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2008، ج1، ص121

مختزلاً، ووجد كل شيء محلاً للانفعال من طرف فاعلية الذات الإنسانية؛ التي تتصرف فيه بما سماه ابن عربي في الفص الخاص بالنبى لوط بالهمة المؤثرة.

5) الإنسان من نوم الخيال إلى تيقظ الحقيقة:

كما عودنا خطاب ابن عربي فإنه دائماً ما يتجاسر على قلب قيم الرموز اللغوية لتدل على دلالات عكس ما كانت توحى به، فاللغة الصوفية عنده لا تتوقف عن تحرير المعنى من حدود بنيته اللفظية التي وضعتها له سياقاته المألوفة، وهذا ما نجده بارزاً في كلام ابن عربي عن النوم في مقابل اليقظة؛ حيث يجعل للنوم رمزية عميقة إلى حد اعتبار كل العالم يغرق في نوم من التصورات الوجودية؛ التي هي محكومة بحضرة خيال كبرى، وأن الاستيقاظ من هذا النوم الوجودي هو انتصار حقيقي على (الأنا) المبرمجة بأنواع من التراكمات الظلمانية؛ والتي هي مثل الحجب التي تمنع الإنسان من التفلت من مسرحية هذا الحلم المزعج؛ الذي سجن قوى الإنسان اللامحدودة للانطلاق نحو اقتباس المعرفة اليقينية، وأن ذلك من خلال الوعي الكامل بالذات الباطنة، واكتشاف النفق الروحي الذي من شأنه السماح لمدارك الإنسان بالتسلل خارج أحكام عوالمه الخداعة يقول ابن عربي:

"فكان يطلب الزيادة من العلم، حتى كان إذا سيق له لبن يتأوله بالعلم ... ولما قال عليه السلام الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، نبه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا؛ إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم، خيال فلا بد من تأويله.

"إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة

والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة"¹

يتطرق هذا النص لابن عربي لفكرة تأويل الوجود التي تنطلق من اعتبار أن حقيقة الوجود؛ الذي يعيشه الإنسان، وعالمه الخارجي؛ هو رؤيا وحلم يعج بالمنامات والصور

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص147

والرموز التي عليه أن يقوم بتأويلها؛ حتى يخلص إلى حقيقتها الجوهرية، ويستعين في التأصيل وهكذا طرح بحديث مفاده أن النبي صلى الله عليه وآله؛ كان إذا قُدّم له لبن دعا بالزيادة فيه تأولاً بأنه علم؛ فهو إذا يستزيد في العلم وهذا كمرادف للحديث الآخر الذي أول فيه النبي صلى الله عليه وآله اللبن في الرؤيا بأنه علم.

والتأويل عند ابن عربي لا يقتصر على ظاهرة الرؤيا فقط، إنما هو يرافق الإنسان في تعاطيه مع كل عناصر الكون، فابن عربي حينما يوسع مساحة الرؤيا؛ ليصبح الكون كله رؤيا، فإنه بذلك يدعو لتأويل كل الموجودات، إضافة إلى اعتبار كل النصوص والكلمات هي من قبيل الرؤيا، يجمع بينها وبين حقيقة الرؤيا؛ أنها قابلة للتأويل، "فكل متلفظ من الناس بحديثه، فإنه لا يتلفظ حتى يتخيله في نفسه، وقيمه صورة يعبر عنها، لا بد له من ذلك، وإذا كان هذا، وكان ما يتخيل يعبر كالرؤيا، كذلك يعبر كل كلام ويتأول، فما في الكون كلام لا يتأول"¹

ولكن ابن عربي حين ينص على أن العوالم والأكوان والوجود الإنساني هو منام يحتاج إلى تعبير؛ فإنه ينتهي بالفكرة إلى ما هو أبعد من هذه الرؤية؛ إنها الدعوة الملحة إلى أن تصر الإنسانية على الاستيقاظ بشكل مستمر، من نوم بشريتها، والتنبه إلى حقيقتها المودعة في الروح الإنسانية؛ أي الوعي المتجدد ببواطن الذات عند الإنسان؛ وما يبرر له استعمال رمز النوم هنا، ليدل على الخيال المقابل للحقيقة؛ هو عدوله إلى التفرد بمفهومه الخاص للخيال؛ إذ أن ابن عربي يعتبر دلالات كثيرة هي منوطة بمصطلح الخيال، ولا يمكن تناوله دونما الإحالة عليها كالإحاطة والسعة والجمع، "والبرزخية وحضرة العماء، وهوى جميع العالم وأحيانا أخرى الإنسان الكامل، ومجال الشهود وعالم المثال وغيرها كثير"² ولهذا يؤكد في الأبيات هذا المعنى بأن الخيال هو حق في الحقيقة؛ أي أنه ليس مفهومه ذلك الشيء الذي لا وجود له وهو معاكس للحقيقة، وعلى هذا يغرقنا ابن عربي في فلسفة جدا معقدة؛ حينما يضع الإنسان وجها لوجه مع مأزق العبور (التعبير) الدائم إلى حقيقة الوجود

¹ عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، دار سينا للنشر، مصر ط(1) 1998،

² عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، ص330،322

الإنساني؛ التي تكمن وراء هذا اللاتناهي من الرموز الوجودية، وذلك بسبب أنه يعتبر العالم كله حلم، وبعبارة ابن عربي فإن من يكتشف لغز الخيال؛ فإنه هو الحائز على أسرار طريقة الوصول إلى حقيقة الكمال الإنساني.

إن محاولة الإنسان الصوفي الموت والفناء عن عالمه الخارجي؛ الذي يرى ابن عربي أنه نوم، إلى عالم الحقيقة في صيغتها المتذوقة لا المدركة، من شأنه أن ينير باطن الذات لمكاشفة أنواع الأسرار المحجوبة ضمن ظواهر الأشياء؛ إذ "النفس العارفة ترتقي عبر المراتب الروحية صعوداً إلى أعلى رتبة إنسانية؛ تهيئها للانعتاق النهائي بعد الموت، ولكن الانعتاق الحقيقي، يتحقق لها قبل ذلك في لحظة الصحو والانتباه التي تكشف البصيرة،"¹ للإنسان المستنير باطنياً؛ حتى يعرج بروحه نحو العوالم النورانية، ويصل للحضرات الملكوتية، "فإن النفوس الكاملة بعد مفارقة البدن تتصل بالمبادئ العالية."² وبعد اتصالها بتلك المصادر النورانية؛ يكون "كمال النفس الإنسانية أن تتصل بها اتصالاً معنوياً فتتصف بما فيها من العلوم أو ما يفيض منها على النفس المجردة عن الخلائق الطبيعية من الأنوار الشارقة اللذيذة"³

وعلى اعتبار أن النوم أحد خصائص الإنسان التي يشترك فيها ما هو مادي حسي بما هو نفسي وروحي؛ فإن النوم كرمز يأخذ أبعاداً عرفانية، فهو سكون مؤقت لكثير من الوظائف الإنسانية، وفي نفس الوقت هو تحصل فيه نوع من الشفافية الروحية المتمثلة في الرؤيا؛ التي هي حسب ابن عربي نافذة الإنسان نحو الغيب، ولهذا نجد الرؤيا، والتي لا تحدث إلا في النوم؛ حاضرة منذ أول وهلة في كتاب فصوص الحكم عند ابن عربي، وكأنها تأسيس لكل ما سيأتي بعدها من محتوى الكتاب يقول: "أما بعد فإنني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم، سنة سبع وعشرون وستمائة، بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وآله كتاب، فقال لي هذا كتاب فصوص

¹ فراس السواح، طريق إخوان الصفا، المدخل إلى الغنوصية الإسلامية، دار التكوين، دمشق سوريا، ط(3) 2016، ص39

² جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، دار الفرات، بيروت لبنان، ط(1) 2010، ص59

³ جلال الدين الدواني، المرجع نفسه، ص58

الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به.¹ فكانت الرؤيا الإنسانية المذكورة في مقدمة الكتاب؛ صيغة مكثفة لعدد من الخطابات العرفانية، التي يفهمها الصوفية على أنها نوع من التبريك الإلهي؛ يمس المعرفة الصوفية التي ستكون ضمن نصوص الكتاب، أو هي أشبه بختم الموافقة بأن هذا الإلهام هو صحيح النسبة إلى الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله.

أما الاستيقاظ عند ابن عربي فيمثل نوعا من تسلّم الحقيقة التي سوف يعطيها له الوعي العميق الباطني؛ الذي يتم التوصل إليه من خلال التجربة الصوفية الناجحة، فتصبح رمزية الاستيقاظ، تتمركز حول دلالة التحرر من الخارج، والفرار نحو جنة الذات الداخلية؛ التي قد يسمونها الحضرة، أي مجال الحضور مع المعية الإلهية؛ التي تحقق للوعي الإنساني تذوق الحقيقة والمعرفة، وهو ما يصيبهم بنوع من السكر والغياب عن التواجد وسط ذلك الحلم؛ المحكوم بأبعاد زمانية ومكانية وجسمية وحسية؛ إنها حيلة الصوفي للفوز على متاهة النوم الخيالي، الذي يحيط بالإنسان مقيدا لقواه الإلهية، وتلك الحيلة هي النوم عن النوم، أو الغياب عن الغياب؛ إنها قتل للخصم الأصعب عند الصوفية، وهو الغفلة عن السر الإلهي المدفون في أعماق الذات الإنسانية يقول:

"وإذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما تقول فيه سوى خيال، فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله، خاصة، من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسمائه ... فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة"²

إن خطاب ابن عربي هنا ينسج حوارا وثيقا بين وجودين متقابلين في ذات الإنسان؛ إنه وجوده الخيالي المرتبط به كبشر مخلوق، ووجوده الحقيقي كمجلى تجلت فيه النفخة الإلهية الروحية؛ وبهذا يكون الكمال مطلبا يستوجب استفزاز الهاجس الإنساني؛ نحو خوض التجربة، التي تسمح له بدمج الوجودين مع بعضهما؛ أي السفر نحو الوجود الحقيقي من خلال فعل الاستيقاظ؛ الذي هو وعي الجانب البشري بالجانب الروحي في الإنسان، وفي

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص33

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص90

ضوء تصور الكثرة التي قرنها ابن عربي في نصه هذا بالخيال، يمكن للقراءة التأويلية تذكر المعنى العقائدي للمفهوم؛ الذي يقابل فكرة الكثرة وهو الأحدية، وكأن الخطاب يتحول خلصة من التعبير عن وجود خيالي وحقيقي؛ إلى الإشارة نحو معنى الذات الأحدية والذوات المتكاثرة؛ وكأن الحلم أو النوم، أو لنقل الخيال؛ الذي يعم كل الموجودات، هو مادة تسمح بتكاثر الواحد وفي نفس الوقت يقوم بجمع الكثرة لتبقى ذلك الشيء الواحد.

بهذا الاعتبار يمكن للفكر الأكبري أن يسمح للتلقي الصوفي أن يصنف الذات الإنسانية عبر نموذجين، أحدهما هو الإنسان النائم أو الغافل، وهو الذي نام عن حظه من المعرفة الحقيقية بمكونات روحه؛ التي هي نفخة من الإله المطلق، والثاني هو الإنسان الذي استطاع أن يستقيظ من ذلك النوم، وتمكن من التوقف عن الخضوع لسجان الجانب البشري؛ إنه بعبارة الحديث النبوي ذلك الإنسان المنتبه: "إن الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا"¹ أي أنه استطاع أن يموت قبل أن يموت، أو أنه مات ضمن حياته؛ فهو مؤهل لعيش الحرية خارج قضبان النوم والغفلة، ولهذا نجد ابن عربي وغيره من الصوفية يتكلمون عن أنواع من الموت، كالموتة الصغرى، والموتة الكبرى، والموت الأحمر، والأصفر وغيرها من الرمزيات، التي تحيل كلها على تجارب وأساليب من الرياضات الروحية؛ التي بواسطتها يمكن للصوفي الانتحار داخل لعبة حلم الوجود ليحقق حياته الإلهية.

يشير ابن عربي من خلال نصوص الفص اليوسفي؛ إلى استغراقات الإنسان الصوفي في حضرة الخيال؛ التي تجعله يرى العالم كله نصا يتلذذ بقراءة كلماته بعين قلبه، فحينما تتفاعل تجربته الروحية باللغة الكونية، يصير الوجود مختزلاً في ذاته، ويكتسب إشراقاً باطنياً، فلغة الموجودات تتجلى دائماً أمامه من خلال المشاهدات والرؤى واللوامع النورانية التي توجه تعاطيه مع عوالم الخارج وعوالم الداخل؛ كون تلك التجربة الإشراقية تمنحه اقتراباً من مجال وجودي تنشأ فيه صور يعاني مقاربتها انطلاقاً من حضرة خيال الإنسان، لهذا هو يبتعد بكينونة ذاته عن مألوفية الواقع، حتى لو كانت الذات الإنسانية في بعض وجوهها تنتمي لواقع معين؛ إلا أن "الواقع المعين، كي تكون له حقيقة، يلزمه أن يتسامى

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 85

على وجوده، بينما الكينونة المتسامية (الحقيقة) لا تكون واقعا إلا في وجود زائل (الماهية)¹

أضف لذلك أن ابن عربي حينما يؤكد على انخداعات الإنسان بلعبة النوم؛ فإنه يعرّض بمسألة الزمان والمكان اللذين يريدان للإنسان الاستمرار في الاستسلام لحكم النوم، ويعتبر المفتاح للخروج من سلطة الزمان؛ هو أن يعتبر الصوفي الوقت أبا له؛ لهذا يقول الصوفية أن الصوفي ابن وقته وهم يقصدون ابن لحظته؛ أي على خائض التجربة أن يتواجد في اللحظة الآنية بكل بعمق وقوة، وأن يستقرغ كينونته في تلك النقطة التي تفصل الماضي عن المستقبل؛ وقتها فقط سيحقق الصوفي انفلاتة من حكم الزمان؛ أي أنه سيستيقظ لمحة ما، والصوفي الأكمل هو القادر على الحضور دائما في تلك النقطة الآنية، أما المكان فهو عندهم أشد مراسا من الزمان، إذ أن على الصوفي أن يختزل وجوده المكاني في حضرة قلبه؛ أي شاشة تجليات الحقائق الإلهية بداخله؛ فكأنه يتكثف بحركة معنوية اتجاه باطنه؛ ليتحرر من الانوجداد في سطحية عالمه الخارجي، وحين نقول عالمه الخارجي؛ فإن الجسم والحواس والتعلقات يدخلون ضمنه بخلاف التدوق القلبي.

حسب ابن عربي إن الإنسان الكامل هو أعظم مظهر وجودي لهذين الحالتين اللذين هما النوم الخيالي، والاستيقاظ الحقيقي؛ فهو من جهة يمثل كمال حضرة الخيال، التي تحيط بالحضرات؛ والتي هي فضاء وجودي يتسع لكل ما يدخل تحت مسمى العالم، ومنه فالعالم ضمن خياله هو؛ أي خيال (الحضرة الجامعة حسب اصطلاح ابن عربي) الإنسان الكامل، ومن جهة أخرى فإنه المستيقظ الوحيد كامل الاستيقاظ؛ لأنه المالك الحقيقي للحقيقة، لهذا هو يملك سلطة النوم وسلطة الاستيقاظ معا.

ولما كان النوم شيء فطري في كل إنسان أضحي من السهل اعتباره رمزا يحيل إلى تأصل الإنسانية كفطرة داخل ذات كل إنسان، فالنوم يوحد كل تلك الأفراد الداخليين تحت جنس الإنسان تماما مثلما هي إنسانيتهم موحدة بينهم، وإن كان ابن عربي يركز على المستوى الخيالي في النوم لا النوم الطبيعي، فالخيال هو مقصده من استدعاء رمزية النوم،

¹ داود روفائيل خشبة، دعوة للفلسفة، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط(1) 2011، ص204

فكل إنسان يتخيل؛ هو إنسان إنساني، على قدر ما يملكه من عمق الخيال، فإن تستطيع التخيل هو بكيفية أخرى الاستطاعة على التأنس.

إن طبيعة المعاني الصوفية التي يعبر عنها أصحابها تستدعي إرباكا مقصودا لبنية اللغة التي تغلب على نصوصهم؛ فالرمز كآلية فنية ووظيفية في عملية التواصل بين متلقي النص الصوفي، وبين منتج؛ هو في الحقيقة يقارب حالة تذوق تلك المشاهد العرفانية في تجربتهم الروحية؛ وهذا النوع من الشهود العرفاني لا يخرج حسب ابن عربي عن مكون الذات الإنسانية المتمثل في الخيال يقول: "فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقي إليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده فتلك الصورة عينه لا غيره، فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه."¹ وهذا نقل لمفهوم المشاهدة الصوفية لتصبح ذات صلة لا تنفك أبدا عن الخيال؛ إذ أن المعنى عند الصوفية يُشاهد ويُذاق لا أنه يُدرك بالطريقة المألوفة العامة، وحين يستفرغ الخطاب دلالات المشاهدة؛ ليقوم بعدها بضمها في سلك الدلالات الرمزية، التي أحال عليها الخيال والنوم في معجم ابن عربي العرفاني الخاص، نريد بذلك الوقوف على القرب بين معنى المشاهدة التي تحدث في خيال الإنسان، وبين معنى النوم الذي هو أيضا رمز إلى أن وجود الإنسان خيالي، ومن هنا نفهم من هذا النص كيف أن ابن عربي يريد أن تُفهم التجربة الصوفية الاستبطانية؛ على أنها في النهاية لم تخرج عن استمداد الإنسان من ذاته؛ كل تلك المعارف الصوفية؛ لهذا عبر عنها بأنه يجني ثمار علمه من شجرة نفسه.

يمضي ابن عربي في تفصيل الكيفية التي تجري وفقها عملية تلقي الخطاب الإلهامي لدى الصوفي في تأملاته واستبطاناته، والتي تمثل مصدر تحصيل العلم العرفاني، يقول: "كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تُلقى إليه بتقلب من وجه لحقيقة تلك الحضرة."² ولعله في هذا الموضع يجعل من ذات الإنسان الصوفي؛ كالمائل أمام مرآة حقيقته، التي سوف تخاطبه

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص51

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص52

بنوع من المعارف؛ التي سيصوغها لاحقا في شكل نصوص كثيفة الترميز، فتصبح عندئذ الذات الإنسانية مشتملة على المعارف التي تحتاجها، فهي إذا ذات عالمة عارفة بالفطرة، إلا أنها محجوبة عن تلك المعارف والعلوم الباطنة فيها، ولهذا يجب إزالة تلك الحجب من خلال خوض تجربة تكميل إنسانية الإنسان.

وهذا الكمال في وجود ذات الإنسان يمر عبر المراحل نفسها التي جاء منها وجود الإنسان؛ لأن ابن عربي يعتبر الإنسان سقط من علم الله القديم؛ في حلم من الصور والمشاهد المحدثثة يقول: "وأن العالم ليس إلا تجليه، في صور أعيانهم الثابتة؛ التي يستحيل وجودها بدونه،"¹ أي أن الموجودات كان لها وجود سابق عن وجودها العيني؛ أي الذاتي، وهذا الوجود السابق هو ما سماه هنا بحضرة الأعيان الثابتة؛ التي تحتوي وجودا بسيطا للأشياء التي سوف توجد فيما بعد، على نحو معقد مركب؛ هو الوجود العيني، وكأنه يقترب من فكرة استهلاك المعلومات في علم الله القديم؛ والموجودات في آخر المطاف هي من ضمن معلومات علم الله؛ وبهذا يؤسس ابن عربي لأهمية الخيال، بأنه يمكّن من انعكاس الوجود البسيط للأشياء في صور أشياء لها وجود مركب عيني؛ وعندها فإنه يسمح للحقيقة أن توجد وسط الحلم؛ لأن حقيقة الأشياء هو وجودها البسيط لا المعقد؛ ولهذا سوف يكون على الإنسان تحمل مثقفة السفر من وجوده المركب، للرجوع إلى وجوده البسيط الحقيقي؛ أي أن يستيقظ منه.

ثم إن ابن عربي يعطي للرؤيا والمنامات ليس فقط رمزية كبرى، بل إنه يخصص لها علوما تتعلق بها دون غيرها من الظواهر المكونة للوجود الإنساني، وذلك حينما يأتي على قصة النبي إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام، وما جرى بينهما في الرؤيا التي كانت سببا في تعريض حياة الابن للموت قربانا لله؛ إذ نراه يسمي المجال الذي تقع فيه الرؤيا بحضرة الخيال يقول:

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 67

"أعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام، قال لابنه إنني أرى في المنام أني أدبحك، والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، فالتجلي الصوري في حضرة الخيال يحتاج إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة"¹

ويقول أيضا: "ولذلك قال العزيز إن كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر"²

ويقول بموضع آخر: "تقول عائشة رضي الله عنها أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وآله من الوحي الرؤيا الصادقة؛ فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح لا خفاء بها، وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال"³

حينما يصل ابن عربي بنقاش الرؤية الوجودية إلى التأكيد على أن كيان العالم ما هو إلا ضرب من الأحلام الجارية في مجال الخيال؛ فإنه بالضرورة يحث على محاولة تعبير هذه الأحلام ليخلص الإنسان إلى الحقيقة؛ أي الرمز يتوسع مفهومه ليشمل كل أجزاء الوجود؛ لأن عناصر الحلم هي رموز تحتاج إلى تأويل، وهكذا هو العالم يحتاج إلى تأويل وعبور نحو حقيقته، ومن هنا هو من قبيل التصورات الخيالية، وابن عربي هنا يدعم رؤيته من خلال الإرهاصات؛ التي تميز بداية قصة ذوات الأنبياء مع الاستشرافات الغيبية، ونواميس الوحي وتلقي الخطاب الإلهي، ونعيد ونذكر هنا بأن ابن عربي حينما يستخدم مصطلح الخيال؛ فإنه لا يقصد به الأوهام الكاذبة التي لا حقيقة لها، وإنما هو يدل به على معان كثيرة، من بينها هو المجال الذي تقع فيه المشاهد الروحية والرؤيا وغيرها من لوائح النفخة الإلهية.

أما عن علاقة الخيال والحقيقة ورمزية النوم والاستيقاظ منه، وما يخص تجليات الحقائق الإلهية في عالم الإنسان الخارجي والداخلي؛ يوضح ابن عربي المجال الذي يمكن للصوفي أن يستغرق فيه تأمله وذوقه حتى يخلص إلى عمق صلة الوجود بالله حيث يقول: ¹

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص70

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص71

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص85

"فللواحد الرحمان في كل موطن من الصور ما يخفى وما هو ظاهر
فإن قلت هذا الحق قد تك صادقا وإن قلت أمرا آخرا أنت عابر"

فيبدو أن هذا النص محيلا إلى عنصر الخيال من خلال العلامة الرمزية الدالة، وهي ذكره للصور مقترنة مع مفاهيم، كثيرا ما تتصاحب مع مقتضيات الخيال في خطاب ابن عربي، وهي الوحدة والرحمة والمرتبة والخفاء والظهور والعبور، ولكل منها صلته الخاصة بالخيال، ومما يؤكد ذلك أكثر هو أن هذه الأبيات وردت في سياق الكلام عن الخيال كمرآة للتجليات.

أما مجموع هذه الرموز فتنسجم معا لتوضح معالم نظرية الخيال الوجودي لدى الإنسان في رؤية ابن عربي؛ حيث تدل الوحدة على أن الخيال الإنساني يتفرد عن باقي المراتب الوجودية، بإمكانية تلقي فيوضات الأنوار الأسماوية للحقيقة المطلقة، ويتميز بقبول المتناقضات المتقابلة، كالحق والباطل والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، أما الرحمة فترمز للسعة والإطلاق، والموطن يشير إلى المرتبة والحضرة والمجال الذي يقبل الانعكاسات، والصور هي الرمز الأكثر دلالة على الخيال؛ ليبقى الخفاء يعني باطن الإنسان وروحه ومعانيه، والظهور مرتبط بجسم الإنسان وظاهره وحواسه؛ فإن حكم الإنسان بالظاهر كان حاملا لرؤيا الوجود كما هي، أما الأكمل في نظر ابن عربي هو ذلك الإنسان الذي يعبر من ظواهر الموجودات إلى عمق باطنها لهذا سماه عابر.

ومنه فإن الاستعانة بفكرة استثمار الخيال ليكون محل تطوير لدى الإنسان من أجل تلقي أنوار الروح الإنسانية فيه؛ هي فكرة كثيرة التردد في كتابات ابن عربي؛ فيما يخص المجال الذي تقع فيه مشاهدة المعاني الصوفية أثناء تجربة الاستبطان؛ حيث يؤكد ابن عربي على أنه يمكن للمعنى المجرد أن يصاغ في صور تنعكس في خيال الصوفي، بشكل واضح كالرؤيا التي يراها النائم؛ لهذا يتمحور الخيال كأساس لنجاح تجربة التصوف في الكثير من مراحلها الابتدائية والقصوى، يقول: "هذه الحكمة انبساط نورها على حضرة الخيال، وهو

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص73

أول مبادي الوحي الإلهي في أهل العناية.¹ وهنا يسمي ابن عربي الصوفية الناجحين في تجربتهم الروحية؛ في تفجيرهم قوى ذات الإنسان المخزونة ضمن وجوده، بأهل العناية؛ أي أن الله اعتنى بهم حينما كشف لهم عن حقيقة ذاتهم، ولم يتركهم في ظلمات الانحجاب بالطبيعة البشرية عن حقيقة الروح الإلهية المنفوخة في الإنسان، وهذا ما يراه ابن عربي داعياً لهم أن ينشط استعدادهم، لتلقي أول بدايات الخطاب الإلهامي؛ الذي ربطه بالخيال الذي يمثل القناة الأكمل لحصول المعرفة الماورائية، والتي يجهد الصوفي بتواصل إلى الظفر بها.

وتواجد الإنسان ضمن عالم الأحلام والرموز الخيالية يجعله في ضرورة لتحليل كيانه من خلالها؛ ففيما يخص مفهوم العبور والتأويل في تصوف ابن عربي، وحسب فلسفته في قراءة النصوص القرآنية والنبوية يعطيها دلالة الانتقال من صورة إلى صورة، يقول:

"ولهذا يعبر؛ أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا، ظهر في صورة غيرها، فيجوز العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم، إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب؛ كظهور العلم في صورة اللب، فعبر في التأويل من صورة اللب إلى صورة العلم؛ فتأول أي قال مآل هذه الصورة اللبئية إلى صورة العلم"²

ويوضح الفرق بين حلم النائم وحلم المستيقظ، بالنسبة للصوفي الذي عايش تجربة اكتشاف عالم الروح، وهو أيضاً الفرق بين المشاهدة والرؤيا يقول عنه: "فما أدركه إلا في حضرة الخيال، إلا أنه لا يسمى نائماً"³

وعن علاقة الإنسان الكامل بالخيال، وعلاقة هذا الأخير بموجودات العالم يقول: "فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير"⁴

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 85

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 85

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 86

⁴ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 99

كما يبين مذهبه اتجاه تشكل العقائد وحدث الإشراقات الروحية داخل الإنسان فيقول: "فهؤلاء الذين قلدوا الرسل عليهم السلام هم المرادون بقوله تعالى "أو ألقى السمع،" لما وردت به الأخبار الإلهية، على السنة الأنبياء عليهم السلام، وهو يعني هذا الذي ألقى السمع شهيد، ينبه على حضرة الخيال واستعمالها، وهو قوله عليه السلام في الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه"¹

حينما يتناول ابن عربي موضوع الرؤيا التي يشاهدها الإنسان في نومه فهو يعطيها دلالة الوجود الذي يعيشه الإنسان، وأيضا دلالة العلم الذي يوهب لمن له قدر كبير من الكمال الإنساني؛ وهم الأنبياء لهذا استشهد بقصة رؤيا اللبن وضرب لذلك مثلا حينما أورد اللبن في المنام، على أنه يرمز لحقيقة العلم الذي رآه النبي محمد صلى الله عليه وآله، وهكذا كان تأويله في الحقيقة، وأيضا رؤيا النبي يوسف وإبراهيم عليهما السلام، وأيضا من هو تحت مرتبتهم في الكمال، كما أن للرؤيا دلالة عميق هي معرفة الطريق نحو المعنى الصحيح؛ أي المنهج الذي يعصم الصوفي المسافر نحو الحقيقة من الانحراف عن هدفه؛ لأنه مثلما يحاول المعبر للرؤيا أن ينطلق من خلال رموز الحلم، للوصول إلى الرسالة الإلهية المشفرة فيه؛ كذلك الصوفي يحاول العبور من خلال الموجودات التي هي كرموز الحلم للوصول إلى الذي أوجد الموجودات وهو الله؛ أي على الإنسان أن يكون له علم يمكنه من القيام بهذه الرحلة، نحو مصدر القوى التي أوجدته كإنسان مؤهل لطلب حقيقته.

ولما كان الخيال بهذه الأهمية في تصوف ابن عربي، لم يمكن مناقشة خصائصه بعيدا عن الذات التي يوجد بها هذا الخيال، ألا وهي الإنسان، إذ لكل إنسان مجال يتخيل فيه صورا، يشكلها حسب ما تورده إليه حواسه ويمليه عليه عقله، ولكن ابن عربي يتجاوز كل ذلك ليصل إلى أن الخيال المشار إليه بأنه الأكمل؛ هو ذلك الخيال (مجال التلقي والتجلي) الذي يمتلكه الإنسان الذي وصل مراحل نهائية من كمال الذات، فحسب تعبير ابن عربي يعتبر الإنسان الكبير؛ هو الذي يملك المساحة الأكبر لحصول صور الموجودات في قابليته؛ لهذا شبه العالم بالصورة، والإنسان الكامل هو روح تلك الصورة، وليس هذا فحسب، بل إن

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص111

فهم ابن عربي لنص الحديث الذي يقول: أن تعبد الله كأنك تراه؛ أنه من قبيل استعمال حضرة الخيال كمرآة تظهر فيها المعاني الإلهية في شكل صور مشاهدة.

(6) الأبعاد العرفانية لرمز الأبوة والبنوة (الإنسانية من الوالدية إلى الوالدية):

النص الصوفي تجاوز عنيد لكل ما هو استعمال عمومي للمعنى؛ إنها فردانية التجربة تلح باستمرار على فهم الإنسان من خلاله لا من خلال الوجود الخارج عنه، بل لا وجود غير وجوده داخل ذاته حسب ابن عربي؛ فهو صاحب خطاب التمرد على التناول السطحي للنصوص المكتوبة وللنصوص الكونية، فالأبوة والبنوة حدث طبيعي كوني لا يقتصر فقط على جنس الإنسان، بل حتى الحيوانات، ولكن ابن عربي لا يقف عند هذا الحد، إنه يوسع مفهوم علاقة الوالد بولده لتشمل كل الوجود بجميع عناصره، إذ لهذين المفهومين دلالات باطنية في تجربة الكتابة العرفانية لدى ابن عربي؛ ولهما رمزية قطبية في التنويه بمقام الإنسان الكامل والإنسان الأقل كمالاً، وهذا كله بعيداً عن الاستعانة بالدلالة المسيحية لرمز الأب التي في الغالب تتشبه بهذا الرمز أثناء إقحامه في النصوص بأنواعها، وإنما استطاع ابن عربي أن يخترع للأبوة والبنوة دلالات جديدة وأصيلة، لم ينطلق فيها إلا من خلال مغامرة الإشراق الروحي التي عاشها هو بذاته.

ثنائية الوالد والولد هي مظهر إنساني لحقيقة الاستمرار والخلق، ولكن ابن عربي رمز بها أيضاً إلى الأسرار التي يتبناها اتجاه الإنسان والكون والتجليات الأسمائية، وإن كان "الرمز يجتمع فيه الحقيقي وغير الحقيقي إلا أنه يستمد جزئياته من الواقع ولكنه لا يبقها على واقعيتها، بل يقوم بتحطيم علاقاتها الطبيعية حتى تغدو فكرة مجردة من أوشاب المادة"¹ وهكذا فعل خطاب ابن عربي حينما تجاوز الدلالة الطبيعية والجنسية؛ التي تربط مقدمة ونتيجة عملية الولادة، لتصبح ذات رمزية على المعاني الروحانية.

يقول ابن عربي في الفص الخاص بنبي الله شيث عليه السلام:

¹ محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، القاهرة مصر، ط(3) 1984، ص43

"وبهذا العلم سمي شيث لأن معناه هبة الله، فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها و نَسَبِهَا، فإن الله وهبه لآدم أول ما وهبه: و ما وهبه إلا منه لأن الولد سرُّ أبيه، فمنه خرج و إليه عاد، فما أتاه غريب لمن عقل عن الله، و كل عطاء في الكون على هذا المجرى."¹

تبدو الوالدية والولدية رمزا إشراقيا دعت الحاجة إلى تأويله ضمن التعرض لكتابة الفصل الشيثي، وهو رمز إشراقي لأنه تعلق بتيمة السر، إذ السر عند الصوفية ذو مفهوم باطني يجب ربطه بأول نتائج لحظة الإشراق الروحي، ومن المعلوم أن الفلسفة الإشراقية الروحية تحتفي برحلة السر، بين أفراد الطائفة التي تخفيه عن العوام، خاصة فيما ينسب إلى الكتابات الهرمسية، وعليه فإن ابن عربي ينجح في استعمال هذه الرمزية في صدد كلامه عن النبي شيث عليه السلام، خاصة إذا تنبهننا إلى العلاقة المعرفية والتاريخية بين هذا النبي وبين النبي إدريس عليه السلام؛ الذي هو نفسه هرمس أبو الحكمة كما تنص على ذلك نصوص ابن عربي.

فاستخدام أعلام الإنسانية الروحيين من شأنه توجيه دلالة النص نحو جو من الفلسفة التأملية والإلهيات والماورائيات، وتعاليم الاستغراق في الذات؛ هكذا نرى رمز النبي شيث عليه السلام حضر في خطاب ابن عربي؛ كونه يكثف دلالة السر في الصلة الروحية بين الأب والابن، فانطلق ابن عربي كعادته من المعنى اللغوي لاسم شيث في لغته الأصل، وقال أن معناه هبة الله باعتبار أن الله وهبه لأبيه آدم عليه السلام، وفي هذا تفعيل لفكرة الوهب ضمن مناقشة موضوع الوالدية والولدية، وكما هو معلوم فإن الصوفية يربطون كل معارفهم وكتاباتهم بما يسمونه العلم الوهبي اللدني المقابل للكسبي، فالولد هبة الله للوالد، وعلاقة كل هذا بالإنسانية يتمثل في الدور الذي يلعبه الولد في المساهمة في امتداد مساحة الإنسان الوالد، فكأن الإنسان الوالد يمتد بإنسانيته في التاريخ المستقبل من خلال إنتاج ولد له؛ أي جزء منه، فإنجاب الولد عرفانيا من دلالاته أنه نوع من تحدي عامل الزمن؛ إنه تحدي المستقبل من خلال الاستمرار فيه بشكل آخر من التأنس؛ إذ الولد عملية تأنسية يقوم بها الوالد من أجل السريان في الأزمنة التي لا يمكن له أن يتواجد فيها بذاته إلا من خلال

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص51

التطور في صورة ولده، وهذا مثبه حسب ابن عربي لامتداد السر من ذات إلى ذات، لهذا استشهد بمقولة أن الولد سر أبيه.

وسر الشيء هو لبه وهو جوهره وهو أعمق نقطة فيه، وهو الأس الذي يشكل ذاته وهو النواة التي تعطيه وجوده، وعليه فإن الولد بالنسبة للوالد لب وجوهر كونه خرج في تكوينه وطبيعته من داخل والده (هنا نفي مؤقت لدلالة الأم لأن ابن عربي يربط الأم بمفاهيم أخرى سنتطرق لبعضها)، والولد يمثل أس الوالد ونواة وجوده لأنه يسمح لوالد بأن يكون في أزمنة مستقبلية بصيغة كينونة جديدة، فكأن الوالد يتجلى في أبعاد أخرى من خلال ولده.

وهنا أيضا تتفعل دلالة أخرى ترتبط بإنسانية السر والولد، بمعنى أن الإنسان الصوفي ملتزم بإنتاج شكل من الإنسانية كما ينتج الوالد ولده، ثم يتلزم مرة أخرى بحفظ هذه الإنسانية من أن لا تكون إنسانية، وذلك من خلال السعي في تحقيق كمالها (كمال الإنسانية)، فإنسانية الصوفي هي ولده الذي يحافظ عليه، ثم هي من جهة أخرى تعتبر سره الذي يكتمه عن غيره.

الإنسانية سر الصوفي الذي يحميه كما يحمي ولده، ووالد الإنسانية الأعظم هو الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله كما سنرى في مواضع أخرى، فهو حافظ إنسانية كل إنسان من خلال تقديم نموذج الكمال فيه للعالم، هكذا يرى ابن عربي الذات المحمدية، وعليه فإننا نتقابل مرة أخرى في نص ابن عربي بدلالة الدائرة؛ أي الانطلاق من البداية للرجوع إليها وهذا جلي في قوله: (لأن الولد سرُّ أبيه. فمنه خرج و إليه عاد. فما أتاه غريب لمن عقل عن الله. و كل عطاء في الكون على هذا المجرى) فحركة الإنسانية دائرية؛ لأن الإنسان في طلبه للكمال لن يعود إلا إلى نموذج الكمال الإنساني المطلق، وهو الذات المحمدية المدفونة في ذات كل إنسان في صورة النفخة الروحية.

فكأن الله نفخ في كل شيء أراد أن يحيه الريح المحمدية، فهي مدفونة في أعماق ذات الإنسان وهي نفسها الروح؛ أي كل إنسان ناقص هو يحمل في نفخته الروحية نمونجا مصغرا عن الإنسان الكامل، والصوفية يخوضون تجربتهم الروحية من أجل الوصول إلى ذلك النموذج؛ وهم يطلقون عليه أسماء متعددة كالروح والرقيقة واللطيفة والفتح وغيرها،

ولهذا أعاد ابن عربي قراءة الوالدية والولدية على أنها حركة دائرية؛ تتجسد في انطلاق الإنسان الوالد نحو ذاته بواسطة ولده الذي أنتجه؛ فالولد امتداد الوالد نحو ذاته ولكن بنمط آخر، فاستعان ابن عربي برمزية علاقة آدم الأب بابنه شيث لتأكيد هذا المعنى؛ على اعتبار أن آدم خرج في رحلة توسيع الذات الإنسانية ليعود إلى آدم نفسه ولكن بصيغة شيثية؛ وبعبارة أخرى إن شيث هو آدم ولكن بصورة جديدة، ثم تجاوز ذلك إلى تعميم هذه الرؤية الفلسفية على نطاق أوسع لتشمل كل عطاء في الوجود؛ أي أن حركة العطاء هي دائرية ذاتية، فكل ذات في الوجود لا يعطيها ما هي عليه إلا هي.

ولا نغفل هنا أن ابن عربي أشار برمزية (أبي الأرواح) إلى أن هناك تناسل روحي بين الذوات، لهذا نجد الصوفية يؤكدون على معنى استمداد المرید من شيخه روحياً، فكأن روح المرید ابنت لروح الشيخ، أي أن روح الشيخ تتوسع وتتكاثر في روح مریده، إذ "كانت الروح في مرحلة النفس لا تزال فرداً واحداً يحتوي بداخله على وجوده كله: جميع إحساساته، وانطباعاته ومشاعره، على نحو ذاتي خالص، فلا يوجد أمام الذات عالم من الموضوعات أو الأشياء الخارجية."¹ إلى أن تحصل الولادة الروحية فيما يسميه ابن عربي بالفتح، فتتوسع مدركات الروح وتعظم شفافيتها وتتفجر عوالمها وتخرج من سجنها المحدود.

ولما يرمز ابن عربي إلى الحقائق العرفانية من خلال رمز الوالد والولد؛ فإنه ينطلق من مبدأ أن الحقيقة الواحدة التي تذوق تجلياتها؛ هي تفوق في إمكانية معرفتها كل أنواع التعقل أو المنطق أو التحديد، هي معنى يذاق ولا يدرك، ويتجاوز مفاهيم العالم الخارجي، أما تجربة الكتابة عنها "فهو نوع مختلف من الإثبات لحقيقة شمولية واحدة تتجاوز المنطق الذهني، وتقع فيما وراء ثنائيات العالم وتقسيماته الوهمية"²

¹ هيجل ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت لبنان، ط(3) 2005، ص26

² فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق سوريا، ط(4) 2002، ص282

وبموضع آخر نجده يضيف على رمز الولد دلالة معنوية بحيث صار يحيل على كل ما هو فكري غير قلبي:

«وَوَالِدُهُ» و هو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري، و الأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر.¹

يزيح خطابه استعمال صفة الولدية لتصبح سياقاً يسمح بعقد صلة بين دلالة الإنسان غير الصوفي؛ وبين المعرفة التي مصدرها النظر والفكر، حيث أن الإنسان إذا حاول معرفة الحقيقة من خلال أعمال عقله وقواه الفكرية بالنظر والقياس فإنه ينقطع عن الحقيقة؛ لأن الحقيقة حسب مبدأ العرفان لا تفتح الباب إلا لمن أتاه من طريق القلب والمشاهدة والروح.

ولما كانت دلالة الولدية مقترنة بدلالة النتيجة في فكر ابن عربي؛ نجده هنا يجعل المعرفة الفكرية العقلية مرموزاً لها بالولد، ولكنه ولد استحق دعاء الشر من طرف النبي نوح عليه السلام، بعبارة أخرى يستعير خطاب ابن عربي ما قصه النص القرآني من أن النبي نوح عليه السلام رفع دعوة انتصار إلى ربه؛ بأن يقطع نسل الكفار، فجعل ابن عربي أولاد الكفار الذين استحقوا هذا الدعاء بالقطع إشارة صوفية إلى الأفكار العقلية، فالصوفي يدعو الله أن يوقف عنه نتائج الفكر وأن يمهده بنتائج القلب، ونجد الشيء نفسه في قوله:

«وَوَ لَا يَلِدُوا» أي ما ينتجون و لا يظهرون²

وأيضاً قوله:

«وَوَ لِوَالِدِيَّ»: من كنت نتيجة عنهما و هما العقل و الطبيعة.³

يحرص ابن عربي في نصوصه دائماً على التفريق الصارم بين سياق الباطن والظاهر؛ أي أنه إذا تكلم عن موضوع بإزاء نصوص الشريعة تراه يقرأه من خلال دلالاته الظاهرة،

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص56

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص58

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص59

أما إذا تناولته في فلك العرفانيات تجده يحافظ على تفعيل آليات إنتاج الخطاب الباطني الرمزي، فهنا حينما نظر إلى الولد بأنه نتيجة عن مقدمتين هما والديه؛ لم يعبر هكذا إلا لأنه أراد لهذه الرمزية أن تكون علامة تدل على ما يحصل ضمن ذات الإنسان الصوفي في تجربته؛ حيث تلقتي القوى الباطنة (الروح) التي هي كالوالد بالقوى الظاهرة (مدارك الجسم) التي هي الأم؛ فينتج عن ذلك نوع من الاستتارة والمعرفة والاطلاع التي هي كالأولاد، ولكن ابن عربي آثر أن يجعل الأبوة للعقل والأمومة للطبيعة، وذلك كله في إطار التجربة الصوفية الناجحة.

أبوة العقل وأمومة الطبيعة:

حينما يقول ابن عربي: "«و لوالديّ»: من كنت نتيجة عنهما و هما العقل و الطبيعة»¹ هو ينطلق من جملة من المفاهيم المتعلقة بفلسفة وجودية تتبناها المدرسة العرفانية خاصة التي أسس لها ابن عربي، حيث يعطي لكل ما هو مؤثر في هذا الوجود أن يكون أبا، وكل ما هو متأثر أن يكون أمًا، وهذا له ما يقابله في الفلسفات الممتدة إلى رؤية اليونان ورواد الفلسفة الهرمسية إلى مراتب الكون، حيث يتسمى بالذكورة كل ما من شأنه التأثير، وتطلق الأنوثة على كل ما من شأنه قبول ذلك التأثير، ولكن ابن عربي يؤكد دائما على أصالة فكره وعدم ارتباطه بتلك الفلسفات؛ كونه يكتب نصوصا هي ثمرة تجربته الفردية لا الإطلاع على تلك الأفكار.

ولما كان ابن عربي يتكلم عن معان لم يدقها إلا من خاض نفس تجربته نجده يعطي لنفسه حق الاصطلاح؛ أي أنه يسمي الأشياء التي شاهدها في حضرة خياله بما يراه مناسبا لها؛ دون أن يعبا كثيرا بدلالاتها المتداولة، ونقول هذا هنا لأن ابن عربي لا يقصد دلالة العقل المألوفة، وإنما يقصد ما يسميه العقل الأول الذي هو مستوى وجودي عال إلى حد اعتباره واسطة الإمداد والتجلي بين العلم الإلهي وبين ما تحته، ولما كان ما تحته هو الطبيعة القابلة لتأثيره جعله أبا مؤثرا، أما الطبيعة هنا فيقصد بها مرتبة الطبيعة التي هي

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص59

محل تأثير العقل الأول، وكلها دلالات مجردة عرفانية مبثوثة في كتب القوم، يقول ابن عربي:

"الأب هو الأصل العقلي الروحي الذي ينتسب إليه الولد؛ في مقابل الأصل الجسمي الطبيعي (أم) وكل أثر أو ولد هو نتيجة، ولا يكون إلا عن مقدمتين؛ هما الأصلان المشار إليهما، فلا يكون أمر إلا عن أمرين، ولا نتيجة إلا عن مقدمتين معجم"¹

ينجم عن هذه النظرة التي يتبناها عرفان ابن عربي في الأبوة والبنوة توسيع أفق دلالة الإنتاج والخلق والإيجاد والولادة، فكل شيء يخضع لعملية إيجاد بين شيئين (مقدمتين) أحدهما فاعل والآخر منفعل؛ فهو قابل لأن يتضمن في دلالة الولادة عن أبوين، فيرى الصوفي هذه العلاقة متجلية في كل الموجودات من حوله المعنوية والحسية، فالإنسان الكامل أب والعالم أم وصيرورة الوجود الناتج عنهما هو الولد، والروح أب والجسم أم وحركة حياة الإنسان الناتجة عنهما هي الولد، والسماء أب والأرض أم والأثر المتولد من انسجام عناصرهما هو الولد والثمرة، والمعنى أب واللفظ أم والأثر الذي يتركه الكلام في السامع هو الولد الخارج عنهما، والمتكلم أب والسامع أم وفائدة التواصل بينهما هي الولد، وهكذا إلى ما لا نهاية من توزيع أدوار الأبوة والأمومة والبنوة على كل أشكال الوجود.

والذكورة والأنوثة وإن كان لهما مفهوم خاص يحضر في سياقات محددة في خطاب ابن عربي؛ إلا أن هذا المفهوم شديد الصلة بموضوع الأبوة والبنوة، وذلك من كون الأبوة والذكورة لهما دلالة الفاعلية، والأمومة والأنوثة لهما دلالة الإنفعال، ولكن أسلوب الصوفي في الكتابة عن الحقائق يتميز بمراعاة ما يسمى الأدب مع الحضرة الإلهية والحضرة المحمدية، فلا نجد ابن عربي يسمي الإنسان الكامل بالذكر الأكبر أو ذكر الأرواح، ولكنه يسميه الأب الأكبر وأبا الأرواح.

يقول النص العرفاني نفسه من خلال جملة من الإيحاءات الدلالية على نسق إشاري من تداخلات متنوعة لآليات بناء النص الرمزي الذي منطلقه التجربة الماوراء لغوية؛ إذ تجربتهم غير خاضعة لضوابط العقل والتواضع والمألوف، فتجد النص القرآني، والنص

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص35

النبوي، ونص الرؤيا، وسرد المشاهد القلبية، ونصوص التلقي الإلهامي، لتعمل مؤتلفة بانسجام على تشكيل بنية خاصة للنص الرمزي الصوفي، يقول ابن عربي:

"فانظر ما ذا ترى قال يا أبتِ افعل ما تُؤمّرُ»، و الولد عين أبيه، فما رأى يذبح سوى نفسه، «و فداه بذبح عظيم»، فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان، وظهر بصورة ولد: لا، بل بحكم ولد من هو عين الوالد، «و خَلَقَ مِنْهَا رُؤُجَهَا»: فما نكح سوى نفسه، فمَنه صاحبة و الولد و الأمر واحد في العدد.¹

تساعد القصة القرآنية كتابة ابن عربي على قول رؤيته بصيغ مختلفة وبجمالية التناص المفتوح؛ حيث لا يتوانى في مزج نص بنص مهما كان البون النوعي بينهما؛ مادام ذلك يحقق له غايته المعرفية والفنية، فهنا ترد سرديّة الأب النبي الذي ابتلي بذبح ابنه بناء على قدسية الرؤيا، فيجد المتلقي نفسه أمام متاهة التأويل، فيذهب تارة مع رمزية قصة النبي إبراهيم عليه السلام مع ابنه في التنويه بعظمة الشخصية النبوية، وتارة أخرى يجده أمام روعة توظيف نص مقدس في نص هو أيضا ينتسب لقداسة النص المستدعى، وأحيانا هو مضطر إلى عدم الابتعاد عن دلالة استخدام رمز الوالد الولد وغيرها من الاحتمالات.

في هذا النص يجعل من الابن عينا لوالده، أي أنهما ذات واحدة تجلت في صورتين، إذ القانون المادي أجبر هذه الذات على أن تنقسم إلى جسمين، ولكن هي في حقيقة الأمر ذات واحدة، فالنبي إبراهيم عليه السلام حينما رأى في عالم الرؤيا أنه يذبح ابنه إنما كانت تلك هي نفسه في تمثلت له في صورة ولده، ولما كان الفكر العرفاني يؤكد غالبا على ضرورة ذبح النفس بالمجاهدات والرياضات الروحية من طرف المرید؛ نجد هنا إحياء لهذا المعنى ضمن الكلام عن الوالد وولده، وبما أن ابن عربي يرى الولد امتدادا لذات الأب فإننا سوف نستعين بهذ المعنى في فهم علاقة حقيقة الإنسان الكامل (النبي محمد صلى الله عليه وآله) بالعالم؛ لأن ابن عربي يعتبر هذا الإنسان الكامل هو أبو كل شيء وهو أبو العوالم وهو الأب الأكبر وهو أبو الأرواح، يقول ابن عربي في هذا السياق:

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 64

"أبو العالم هو الأب الأول في الروحانيات أي حقيقة محمد صلى الله عليه وآله فهو أصل العالم من حيث كونه أصل، وآدم كذلك؛ الذي هو أبو الأجسام الإنسانية"¹

إذا إن كان النبي آدم عليه السلام هو أبو البشر فإن الأب الذي هو أصل نشأة النبي آدم عليه السلام هو حقيقة الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله، فابن عربي يعتبر العالم بكل ما فيه قد خرج إلى الوجود من حقيقة هذا الإنسان الكامل؛ بدون استثناء أي عنصر من هذا العالم وكل العوالم الأخرى التي يؤمن بها الصوفية، وعليه فإن هذا العالم وكل العوالم الأخرى يطلق عليها ابن الإنسان الكامل وهو أب لها جميعاً، ومنه فإن إنسانية الإنسان الكامل تسري في هيولى هذا العالم، فبهذا النظر ما في الوجود إلا الإنسانية التي ينفخها هذا الإنسان الكامل في العالم كله، ولما اعتبر ابن عربي أن الولد عين والده؛ فإن هذا الاعتبار يحيل ضرورة إلى أن هذا العالم هو إنسان، لأنه ابن أبيه الإنسان الكامل.

كما أنه جدير بالذكر أن ابن عربي يعتبر الأبوة الحقيقية الأصلية في أبي الروحانيات محمد صلى الله عليه وآله، أما أبوة النبي آدم عليه السلام فإنها له بالنيابة لا بالأصالة، أي هو في الأبوة مظهر للأبوة المحمدية العظمى، لأن الأبوة الروحية أسبق في الوجود من الأبوة الجسمية التي هي مقيدة بزمان ومكان، أما الروح فهي من الله الأزلي القديم الذي لا يتقيد بزمان ومكان.

وفي استخدام قصة ذبح الولد من طرف الوالد رمزية خاصة بنهاية العالم، إذ قلنا أنفاً أن العالم حسب ابن عربي ابن للإنسان الكامل الذي هو أعظم موجود لله، فذبح هذا الإنسان الكامل لابنه العالم هو إعلان بنهاية العالم وقيام هذا الإنسان الكامل من الرؤيا (كأن الدنيا والعالم الذي نحن في هي رؤيا يراها الإنسان الكامل) التي هي تقابل رؤيا النبي إبراهيم عليه السلام.

أما الوالدية والولدية بالنظر إلى حقيقة تنزيه الذات الإلهية نجد ابن عربي ينطلق فيها من النص القرآني في سورة الإخلاص حيث يقول:

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص46

"لَمْ يَلِدْ» من حيث هويته و نحن، «و لَمْ يُوَلَدْ» كذلك، «و لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» كذلك، فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: «اللَّهُ أَحَدٌ» و ظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا، فنحن نلد و نولد و نحن نستند إليه و نحن أكفاء بعضنا لبعض، و هذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنا، و ما للحق نَسَبٌ إلا هذه السورة.¹

يتبنى خطاب ابن عربي النمط التلمحي متخذا من الضبابية أسلوبا لتحقيق العبور من النص المتاح إلى النص المستحيل، أي إنتاج نص يحتمل تأويلات لا تكاد تنتهي كلما تجدد وجه قراءتها، وعليه فإن ابن عربي حينما يتكلم عن تقديس الإله عن اتخاذ الولد هو يثبتته للإنسان، وبما أن الإنسان الصوفي دائما في الاستزادة من المعرفة بالله؛ فإنه سوف يعرف بعض الأشياء بظدها؛ أي حينما يعرف الإنسان نفسه بالوالدية والولدية فإنه سوف يعرف ربه باللاوالدية وباللاولدية، من باب معرفة الشيء بظده، إضافة إلى أن فعل الولادة ومعنى الولد هو مقترن بدلالة الزيادة والكثرة؛ أي أن الولد كثرة على والده وهو عبارة عن زيادة طرأت على ذات الوالد، وإن كانا على انفصال من حيث ظاهر الجسد، إذ لكل منهما جسد وذات وتفكير ومشاعر وغيره، إلا أن أحدهما خرج من ذات الآخر وهذا كاف لاعتباره زيادة وكثرة، ومن هنا كانت عملية الولادة تسمى تكاثر، ولما ثبت هذا يمكن أن نفهم لماذا يعتبره الصوفية طريقا للتعرف على الذات الإلهية، كونها في أعلى مراتبها ذات أحدية لا تكاثر ولا زيادة فيها على عكس الإنسان، فيعرف الإنسان ربه بالأحدية بمعرفته هو لنفسه بالتكاثريّة.

والفهم الصوفي كعادته لا يكف عن الاستغراق في دمج كل عناصر النص القرآني في توليده لمعنى جديد يتوافق مع طبيعة تجربته الاستبطانية؛ حيث يصل ابن عربي بين حقيقة استمرار الوالد وحقيقة دلالة اسم ولده يقول:

"هذه حكمة الأولية في الأسماء، فإن الله سماه يحيى أي يحيا به ذكر زكريا.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 91

و «لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا» فجمع بين حصول الصفة التي فيمن عَبَّرَ ممن ترك ولداً يحيا به ذكره و بين اسمه بذلك، فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي، فإن آدم حيي ذكره بشيث و نوحاً حيي ذكره بسام، و كذلك الأنبياء¹

ثم يقول بعدها عن تجلي عناية الله باختيار الاسم للإنسان:

و لكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه و بين الصفة إلا لذكريا عناية منه، إذ قال «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها «عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ» فأكرمه الله بأن قضى حاجته، و سماه بصفته حتى يكون اسمه تذكراً لما طلب منه نبيه زكريا، لأنه عليه السلام أثر بقاء ذكر الله في عقبه إذ الولد سر أبيه، فقال «يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» و ليس ثم موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله و الدعوة إليه.²

المساءلة عن ماهية العلاقة الاسمية بين الوالد وولده تحتل في خطاب ابن عربي موقع الحكمة؛ أي إن ما سماه الحكمة الأولية هي ما يفسر تحديد اسم (يحي) للولد في سياق التأكيد على استمرارية بقاء الوالد وتواجده من خلال إنجاب الولد، فالقصة القرآنية التي نصت على أن نبي الله زكريا عليه السلام؛ حينما طلب الولد من الله من أجل استمرار بقاءه ووراثته إنما سأل الوجود والحياة؛ لأن الله قال: «لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا» أي انعدام اسم الولد؛ هو شكل من الموت والعدم المعنوي، بينما تضمن التسمية الوجود والحياة للمسمى، ويرى ابن عربي أن هذه الحكمة تأكدت حينما جاء اسم الولد على صفة إلهية من جنس هذا المعنى ألا وهي الحياة، فكان يحي حياة لأبيه زكريا من كل الجوانب المعنوية والحسية.

وبهذا المعنى كأن ابن عربي يفتح لموضوع الإنسان تأويلاً يتعلق بفعل التسمية، كون التسمية خصوصية إنسانية لا تتأتى للحيوان مثلا، أو لعدد كبير من الموجودات الأخرى، وعلى هذا فإن تسمية الأشياء بأحد صيغها هي منح تلك الأشياء وجودا وحياة وروحا، ولما كان الذكر هو أهم الأركان في التجربة الروحية لدى الصوفية، نجد ابن عربي يعلق معنى

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص165

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص165

الوالدية والولدية بمعنى الذكر، وإن كان يبدو هنا أن الذكر المقصود بظاهر النص هو الذكر بمعنى الشهرة والعدم النسيان، ولكن يجب أن لا ننسى أننا أمام نص صوفي لا يتوقف على دلالة لغوية ولا سطحية القراءة، إنما الرمز يلزمنا بتفعيل التأويل، حيث نفهم الذكر بالمعنى المتداول في كتاباتهم، ألا وهو ذكر الله وعدم الغفلة عنه قلبا ولسانا، ومنه فإن الإنسان والد الذكر هو ولد له، وعليه أن لا يسمح بموت ذكره لربه، وإنما يحافظ دائما على أن (يحي) ذكره لربه.

الفصل الرابع: الأبعاد الرمزية لحقائق الإنسانية الكاملة

- 1 - مفهوم الكمال بين تجليات الإنسانية والذات المحمدية
- 2 - الرؤيا مصدر للتلقي ومستوى للوجود الإنساني
- 3 - الإنسانية برزخ بين الثنائيات
- 4 - الإنسان والعالم وتوازي الحقيقة
- 5 - نحو قرآنية الإنسان (من الإنسان الفرقاني إلى الإنسان القرآني)

1) مفهوم الكمال بين تجليات الإنسانية والذات المحمدية:

الكمال غاية الصوفي من خوض تجربة الحياة؛ منذ قصة نزول الإنسان الأول إلى الأرض حتى انختم الوجود الدنيوي بالقيامة، وعليه كان النص الصوفي شديد الاهتمام بمطابقة الوجود الإنساني بالمطلب الكمالي، أما ابن عربي فهو من أغزر الصوفية كتابة عن تحقيق الكمال على مستوى النفس والجسم والعقل وكل مكونات الإنسان، وهو أول من مكن لمصطلح الإنسان الكامل بقوة في كتاباته؛ التي تدور كلها حول هذه الرؤية الإنسانية، حيث يؤكد على أن الهدف من الانخراط في تجربة روحية صوفية هو أن يقطع المرید مراحل متعددة حتى يصل إلى الكمال في ذاته، وأن النموذج الأكمل في الإنسان هو النبي محمد صلى الله عليه وآله، فكل ما اقترب الإنسان أكثر من مشابهة هذا النموذج كان أشد كمالاً ممن هو أبعد منه، وكأن مراد الصوفية من تجربتهم هو أن يكونوا محمدين إلى أقصى حد ممكن لهم.

وفي ظل الأزمات المفاهيمية التي تستهلك من الإنسانية قيمها الكمالية والعالمية؛ تلح الحاجة إلى استدعاء مثل هاته النصوص العرفانية؛ وتلقيها ضمن إطار مقتضيات المرحلة؛ كونها تلك النصوص التي تتمتع ببينيتها الرمزية والجمالية من جهة، وبعمق فلسفتها وكمال رؤيتها من جهة أخرى، إذ "أن الذات الإنسانية قد صارت اليوم مفتتة إلى كيانات سردية وهويات متصارعة، بحيث لا نتعرف إليها إلا بعد البحث عن سند ذاتي عميق يجمع بينها على نحو أصلي"¹ ويمكن أن يسعفنا في مثل هذا خطاب ابن عربي الذي ينشد الكمال في النظرية، وينشده أيضاً في التجربة الإنسانية أمام ذاتها.

وفي كتابه الفصوص نجد ابن عربي انطلق من التأكيد على هذا النموذج، وذلك حين ربط الدافع في تأليف كتابه بهذا الإنسان الكامل، قال في مقدمته:

"فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مُبَشِّرَةِ أُرَيْثُهَا فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ مِنْ مُحْرَمِ سَنَةِ سَبْعٍ وَعِشْرُونَ وَسِتْمِائَةَ بِمَحْرُوسَةِ دِمَشْقَ، وَبِيَدِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

¹ فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، دار جداول، بيروت لبنان، ط(1) 2011، ص40

كتاب، فقال لي: هذا «كتاب فصوص الحكم» خذه و اخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و أولي الأمر منا كما أمرنا، فحَقَّقْتُ الأمنية و أخلصت النية و جردت القصد و الهمة؛ إلى إبراز هذا الكتاب كما حدَّه لي رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من غير زيادة و لا نقصان"¹

و كأن القصد الذي تأسس عليه تأليفه لكتابه هذا هو مظهرية الكمال الذي مجلاها كان في الذات المحمدية، فكون الكتاب مأخوذ و هبا و باطنا من جهة حضرة الكمال؛ فهو ضرورة يشتمل موضوعيا على مادة الكمال، ونجده يقول: (جردت القصد و الهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، من غير زيادة و لا نقصان) فهو يثبت كمال نسبة محتوى الكتاب إلى حضرته صلى الله عليه و آله، من دون زيادة من المؤلف و لا نقصان، وهكذا هي تجارب الصوفية في أغلب ما ترويه كتبهم من أنهم لا يتصرفون في ما يكتبونه إلا بالقلم و الحبر، أما مادة كتبهم فهي فيض ينبع من اتصال قلوبهم بمصدر العلوم و المعارف؛ أي الحضرة المحمدية، و بما أنه تلقى الكتاب من عند تلك الحضرة؛ فإن ما فيه سيكون معالجة للكمال الإنساني بأسلوب كامل، هكذا يمكن فهم هذا التصدير الذي ابتدأ به ابن عربي في مقدمته.

في (الكلمة الأدمية) توسع خطاب ابن عربي في عقد صلات دلالية بين مجموعة من المفاهيم كلها تصب في معنى كمال الإنسان، وكون هذا الكمال لم يتحقق على التمام و الإطلاق إلا في الذات المحمدية، من جملة هذي المفاهيم:

الإنسانية، الخلافة، عموم النشأة، حصر الحقائق، الكلية، مركزية العين (العين هنا بمعنى الذات)، الرحمة، الجمع بين المتناقضات (الحادث الأزلي)، الديمومة، الأبدية، الكلمة، الفصل، الجمع، تمام العالم، الخاتمية، العلامة، الخزانة، الإحاطة، الحفظ، الصور الإلهية، الأسماء الإلهية، الختم الأبدي.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص33

قال ابن عربي:

"فسمي هذا المذكور إنساناً و خليفة، فأما إنسانيته فلعوم نشأته و حصره الحقائق كلها، و هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، و هو المعبر عنه بالبصر. فهذا سمي إنساناً فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم."¹

في هذا النص ينبه ابن عربي مستعينا بطواعية اللغة إلى دلالة قولنا إنسانية الإنسان بجوار مفهوم الخلافة، فأرجع أصل ذلك إلى مفهوم عرفاني وآخر لغوي، حيث أعطت عموم النشأة للإنسان حقيقة الإنسانية، وعموم النشأة اصطلاح من ابن عربي نفسه قد يحمل دلالات متعددة في كتاباته، من بينها استكمال بنية الإنسان الباطنية والظاهرية لكل المعاني المتفرقة في باقي الموجودات؛ لهذا قال بعدها مؤكداً هذا المفهوم: (حصر الحقائق كلها) فكونه أيقونة تختزل كل ما تفرق من حقائق الوجود في مظهر واحد؛ استحق بذلك إنسانيته، ثم ارتكز على المعنى اللغوي لكلمة إنسان، وهي العين، فإنسان العين هو بؤبؤها، وعليه فإن الإنسان هو البؤبؤ الذي تنظر به الرحمة الإلهية إلى الخلق كلهم، ولما كان هذا البؤبؤ هو الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله كانت كل الموجودات مرحومة بالرحمة العامة (رحمة للعالمين).

ثم فصل مجمل معنى استحقاق الإنسان للخلافة:

"فهو الإنسان الحادث الأزلي و النشء الدائم الأبدي، و الكلمة الفاصلة الجامعة فتم العالم بوجوده."²

لا تفصل رؤية ابن عربي بين الأهلية للخلافة وتحقيق الكمال؛ إلا بالقدر الذي يسمح ببناء دلالة جديدة لإنسانية الإنسان؛ بحيث تكون دلالتها مستمدة من جملة المقولات:

أن الإنسان تواجد ضمن عالم عليه أن يكون فيه خليفة، وكونه مستخلف فيه يلزمه بالسير نحو استكمال ذاته.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص36

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص36

أن الكمال في الذات الإنسانية يؤدي بالضرورة إلى الاعتلاء على عرش الخلافة الوجودية شاءت تلك الذات أم رفضت.

أن من مظاهر الكمال الإنساني في الذات هو قدرتها على التأليف بين الحقائق المتناقضة؛ تخلقا بالتجليات الإلهية من ظهور وبطون، ونفع وضر، وجمال وجلال... الخ

أن الإنسان على قدر ما يصبح بإمكانه الانفصال عن معاني النقص والاجتماع بمعاني الكمال؛ يكون أهلاً للسيادة على عناصر العالم. وخاصة حينما يجمع أكبر مستوى من الحقائق الكمالية.

أن العالم ناقص بدون تواجد الإنسان الكامل فيه، وهذا الإنسان الكامل هو سيد الوجود صلى الله عليه وآله، ولكن يمكن لورثته أن يتحققوا بهذا الكمال وراثته ونيابة عنه، ولكن ليس على الإطلاق الذي هو عليه صلى الله عليه وآله إذ لا مشارك له فيه أبداً ولا ينبغي لهم، سواء كان هؤلاء الورثة أنبياء أو رسلاً أو أولياء؛ لأن ابن عربي يعتبر كل كامل وجد أو سيوجد فإنه نال كماله وراثته عنه صلى الله عليه وآله؛ حتى لو كان نبياً رسولاً ممن وجد قبل زمن مبعثه صلى الله عليه وآله.

ثم قال مفصلاً أكثر مفهوم الخلافة الإنسانية بتشبيه الإنسان الكامل بفص خاتم الملك:

"فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم بها الملك على خزانته، وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك؛ فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل، ألا تراه إذا زال وفُكَّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها، وخرج ما كان فيها، والتحق بعضه ببعض، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبدياً، فظهر جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية؛ فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود"¹

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 36

يجبرنا نص ابن عربي على السؤال دائما عن الوشائج التي تجمع بين الصوفي وبين لغته؛ فأسلوب الصوفي في كتابته ضرب من رؤيته للعالم، هذا ما يتجلى للمتلقى حينما يلاحظ المرات التي يتكرر فيها ذكر شيء ما في نص عرفاني ولو كان موجزا، وعليه فإنه لا غرابة في رجوع خطاب ابن عربي مرارا إلى توضيح مفهوم الخلافة الإنسانية في سياق معالجة موضوع الكمال الإنساني أو العكس، ففي هذا النص يجعل من الإنسان الكامل اللبنة التي تقع في أخطر موضع تحت أساس بناء العالم؛ فإذا زالت انهار كل ذلك (البناء)

فالعالم مصيره العدم إذا انتقل عنه هذا الإنسان، وذلك حينما شبهه بفص الخاتم الذي يحتوي على نقش الملك المطبوع في حجر الخاتم، وكما هو معهود فإن الفص أهم وأثمن من حلقة الخاتم، وما الخاتم لولا فسه، ثم إن الملك يختم به على رسائله وعلى خزائنه فتكون محفوظة بسبب الهيبة والإجلال التي تعترى المتجاسر على نيل شيء من أشياء الملك إذا هو رأى خاتمه عليه، فيكون ذلك الختم كالخليفة الذي يخلف الملك في كنوزه ورسائله وحاجياته، وهذا كله في خطاب ابن عربي إشارة إلى مكانة الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله؛ إذ هو الخليفة الحق وهو ختم الله في خلقه وهو الخاتم لكل كامل أرسله من الأنبياء والمرسلين، ولهذا فإن مرتبته ووظيفته سماها ابن عربي علامة الملك، وهو لا شك يرمز بهذا المثل الذي ضربه (مثل الملك والخاتم والفص والخزائن) إلى أن الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله هو علامة الله (العلامة الإلهية) في الخلق التي تدلهم على الله، والتي إن اختفت من هذا العالم الدنيوي اختفى معها وجوده، وانتقل الخلق لوجود العالم الأخرى.

أما قوله: (فظهر جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود) فهو تنبيه على مظهر آخر من مظاهر الكمال الإنساني، وهو هنا يناقشه في مقارنة بينه وبين الكمال الملائكي، فكون الإنسان استحق الخلافة من دون باقي الكائنات من ملائكة وجن فهو من تحققه بالأسماء الإلهية التي لم يمكن لغيره أن يتحقق بها؛ لهذا رمز إلى هذه الدلالة الباطنة بلفظة (الصور الإلهية) فكان الإنسان الكامل هو البلورة التي اتسعت لتلقي انعكاسات حقائق الأسماء الإلهية.

أيضا يبرز مفهوم الكمال الإنساني في خطاب ابن عربي على غرار كلامه عن اليدين اللتين خلق الله بهما آدم، فكان كل القصص القرآنية عن الأنبياء والرسل والصدّيقين والكاملين هي يمكن قراءتها في بعض جوانبها على أنها رمزيات إلى دلالات عرفانية باطنية، مثلما اعتبر هنا بأن النبي آدم عليه السلام هو رمز واقعي يدل على مرموز له معنوي. وله دلالة على الذات المحمدية (الإنسان الكامل)، يقول ابن عربي:

"فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشریفاً، و لهذا قال لإبليس: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»؟ و ما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم و صورة الحق، و هما يدا الحق"¹

فاليدان تشيران إلى تجلي الجمال وتجلي الجلال، وبجمعهما في خلق آدم إشارة إلى تجلي الكمال من الله على ذات الإنسان الكامل، ولكن ابن عربي تجاوز هذا إلى دلالة أدق، وهي أن اليدين تشيران إلى العالم والحق، ففي الإنسان الكامل اجتمع ما هو عالم بما هو حق، فما هو عالم قابله الإنسان بجسمانيته وماديته، وما هو حق قابله الإنسان بروحه ومعنويته، فالنفخة الروحية التي من الحق في الإنسان هي الحق، والمادة الطينية التي هي أصل جسم الإنسان هي العالم، ثم قال بعدها:

"و لهذا كان آدم خليفة فإن لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه فما هو خليفة، و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها- لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه- و إلا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل."²

ليس من شأن النص العرفاني المبالاة بما هو منطقي الحدوث، بل هو نص يتعشق خرق حجب المؤلفات والعوائد؛ بقدر يسمح له بمغازلة عوالم الروح؛ لذا لا يتوجب على متلقيه أن يستغرب من مقولاته الماورائية، كأن يقول لنا هنا بأن الإنسان الكامل له إمكانية توفير حاجات كل موجود في هذا الوجود، ولكن نؤكد أنه يعني ما يقول، ويعتبره حقيقة لا مجادلة

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص40

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه ص41

فيها، غير أنه يسمح لنا بالتفكير في الكيفية التي يتمكن بها هذا الإنسان من فعل كل هاته الخوارق، أولاً هو ليس إنساناً عادياً بل هو الإنسان الإلهي الكامل؛ الذي كل أفعاله بإذن الله، وهو يؤثر في الكون بقدره الله لا قدرته؛ لكونه عبداً محضاً والعبء لا ينازع سيده في التصرف في ممتلكاته إلا إن أذن له مولاه. ومنه يمكن الاستعانة بما يذكره ابن عربي مفرقاً في كتبه كالمفتوحات ورسائله من أن تأثير الإنسان في العالم يتم من خلال عدة آليات باطنية كالتحقق الأسمائي، وقوة الهمة، والنيات، والدعاء وغيرها.

وحسب ما أورده في هذا النص فإنه ليس كمالاً في الخليفة أن لا يكون على صورة من استخلفه، أي الإنسان الكامل الخليفة على صورة كمالية تجلى بها الله عليه فتحققت بها ذاته (ذات الإنسان الكامل) لأنه حينما يقول لنا بأنه على تلك الصورة الإلهية فهو يقول لنا بصيغة أخرى أنه الباب الذي يدخل منه الخلق على الله، وتدخل منه التجليات الإلهية على الخلق من المصدر الإلهي، فهو برزخ بين الحضرتين.

المرتبة العلمية والمكانة الكمالية:

وكمعيار تتفاضل فيه الذوات الإنسانية يتكلم ابن عربي عن العلم بالله في صدد بلوغ الأفراد الكمال الإنساني، حيث لا يكون ولي أكمل من ولي، ولا نبي أكمل من نبي؛ إلا بإعطاء المعرفة الجانب الأوفى من تحديد هذا الفارق في الكمال، ولا نغفل عن مفهوم المعرفة والعلم عند الصوفية عامة وعند ابن عربي خاصة؛ أنها لا تقتصر على ما يستوعبه العقل من أفكار، وإنما هي المعرفة مطلقاً، سواء كانت بالقلب أو العقل أو ما يسميه القوم بالسر، وحتى الحواس، فالمعرفة عندهم هي وجد، فأن تعرف شيئاً ما يعني أن تجده فيك وأن تتذوقه لا أن تدركه فقط بعقلك، فمعرفة الإنسان بالله هو يعني أن يجد الله في كل شيء، إضافة إلى أن ابن عربي يفرق بين المعرفة بالله والعلم بالله، ويرى أن الالتزام بمصطلح العلم بالله أولى بأهل الله كونه جاء ذكره في القرآن الكريم؛ ولأن مصطلح المعرفة بالله وإن كان هو الشائع في كتب الصوفية، إلا أنه لم يرد في النص القرآني، ذكر ذلك في كتابه مواقع النجوم.

يقول ابن عربي: "فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء و في كل مرتبة، وإنما نظرُ الرجال إلى التقدم في رتبة العلم بالله: هنالك مطلبهم."¹

وهنا يغاير خطاب ابن عربي مفهوم ميزان الكمال المتوفر في بعض نصوص غيره ممن كتبوا في التصوف؛ كمن اعتبر مجاهدة النفس هو الكمال، أو كثرة الأعمال الظاهرة وغيره، وإنما يعتبر العلم بالله عنده هو المعيار الأكمل في تحديد مستوى كمال الإنسان، وبمجرد أن تستحضر قراءتنا لهذا النص كتابات ابن عربي الأخرى سوف تفتح على المعنى القائم بين دلالة العلم ودلالة الكمال في الذات المحمدية؛ حيث كثيرا ما يؤكد على أن أكمل إنسان عند الله هو أعلم إنسان بالله، وذلك الإنسان هو النبي محمد صلى الله عليه وآله، ثم يورد في سياق ذلك الحديث النبوي الذي معناه أنه صلى الله عليه وآله عليم علم الأولين و الآخرين، وأنه أعبد الخلق لله وأتقاهم لله، فالعبودية المحضة لله وكمال العلم به هما ما يتحقق به كمال إنسان على حساب آخر.

فابن عربي يجعل العلم بالله مطلب الكمال من أنبياء وأولياء، وليس التقدم في كل شيء هو المعيار في الكمال، كأن يلزم من كون الإنسان الكامل أن يصير ملكا بسلطانه في زمانه (تقدم مرتبة) أو أن يكون أقوى أهل زمانه جسدا، أو أن يكون أكبر أهل عصره ثروة، فمثل هذه التقدّمات ليست هي من مقتضيات الكمال الإنساني ولا من لوازم مرتبة كمال القرب من الحقيقة الإلهية، وإنما العلم بالله هو عليه مدار الأمر، ونذكر بأن مفهومه للعلم يقتضي التحقق لا مجرد الإدراك والاطلاع على المعلومات.

النبوة والكمال في رمزية حديث اللبنة :

يتميز خطاب ابن عربي بسمه خاصة في استخدام الرمز؛ بحيث أنه في كثير من السياقات يوظف حديثا نبويا كاملا، أو آية أو سورة قرآنية كاملة في شكل رمز، إنه ليس الاستعانة بمفردة واحدة لتكون رمزا، وإنما هو استدعاء نص كامل ليكون رمزا، ومن هنا نجد في كلامه عن كمال الذات الإنسانية المحمدية يورد حديث اللبنة، يقول:

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص48

"و لَمَّا مَثَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّبُوَّةَ بِالْحَائِطِ مِنَ اللَّبْنِ وَ قَدْ كَمُلَ سِوَى مَوْضِعِ لَبْنَةٍ، فَكَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِلْكَ اللَّبْنَةَ."¹

في هذا الموضع تم تحديد معنى الكمال الإنساني باعتباره حقيقة نبوية؛ يمكن التعبير عنها في صورة حائط مكتمل العناصر، إن هذا الحديث النبوي يسمح لابن عربي بتجاوز الدلالة السطحية لمفهوم النبوة من جهة، وتعميقا لدلالة الكمال الإنساني من جهة أخرى، إذ الكمال مطلب وقيمة إنسانية، والنبوة لا تكون إلا في جنس الإنسان، ومنه فإن هذه المفاهيم الثلاثة شديدة الترابط فيما بينها؛ مشكلة مفهوما جديدا للإنسانية وللكمال معا.

وعليه يعتبرها خطاب ابن عربي ثلاثية تنطلق من معنى وحدة الحقيقة؛ أي أن الحقيقة وحدة كاملة العناصر متكاملة الصلات بين تلك العناصر، تماما كالحائط الذي يجب أن لا تنقص منه لبنة؛ لأن ذلك قاذح في كمال صنعته، كذلك هي الحقيقة لا بد وأن تستوفي كل وجوهها، ولم يتأت ذلك إلا بوجوده صلى الله عليه وآله إذ هو اللبنة التي تصنع الفارق، فإما أن توضع فتكتمل جهات الحقيقة، وإما أن لا توضع فتكون الحقيقة ناقصة، وهذا مستحيل في حقها، وحتى لو وقفنا عند اختيار لفظة حائط دون جدار أو سور؛ لوجدنا البلاغة المحمدية قد بلغت الغاية في توصيف الأمر على ما هو عليه، كون الحائط يحمل دلالة الإحاطة بالشيء من كل جهة، والحيطة في الشيء من معاني كماله قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ سورة البروج، آية 20، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ﴾ سورة الإسراء، آية 60، ومن أسماء الله المحيط، ومنه يمكن الاستدلال بذلك على كمال قابلية الإنسان كونها توازي كمال حقيقة النبوة، فكان الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله لبنة التمام والكمال التي من دونها لا كمال ولا تمام لا في الإنسانية ولا في النبوة.

وتحت عنوان (حكمة نفثية في الكلمة الشيثية) وفي كلامه بخصوص خاتم الأولياء وكمال الإنسان واستحقاقه للمرتبة العالية في العلم بالله يقول: "وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وآله، مقدم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص48

... ففاز محمد صلى الله عليه وآله بالسيادة في هذا المقام الخاص،¹ ففحوى هذا الكلام ندرك من خلالها اتصال سند الكمال الإنساني بالنبي محمد صلى الله عليه وآله؛ فكل كامل من هذا الجنس هو عيال على سيدهم، والمقدم في طريقهم نحو الكمال، فسماه حسنة من حسناته، فالسيد في شيء هو الذي بلغ أكمل المستويات فيه، ومنه كان الأكمل في جنس الإنسان هو صلى الله عليه وآله لهذا لا ينازعه في السيادة منازع.

الكامل حائر متحرك نحو ذاته (الحركة الدائرية مظهر كمال):

يناقش خطاب ابن عربي موضوع الكمال من حيثية حركة الذات منها إليها؛ وهي حركة دائرية إذ الدائرة لا تتم دون انطلاق البداية نحو نفسها، فنقطة البدء هي عينها نقطة الختم والنهاية، فالدائرة لا بداية لها ولا نهاية لأن أوليتها هي آخريتها، وحين نفكر داخل نصوص العرفان فإنه لا مناص من تطبيق هذه القاعدة الدائرية، وذلك بأن ننطلق من ذلك النص لنعود إلى نفس النص، ولكن بعد استكمال سد الفجوات التي بين الانطلاق والعودة؛ نقصد أن النص العرفاني يحمل مفاتيح رموزه في ثناياه، فدائماً ما يترك الصوفي في كتاباته علامة تحافظ على السير الصحيح للمتلقي في عوالم نصه حتى يصل للمعنى المقصود من طرف المؤلف، ويمكن أن نمثل لذلك بما ذكره ابن عربي في كلامه عن كمال حركة الإنسان المحمدي نحو الحقيقة، فوظف فيه آيات قرآنية ومصطلحات رياضية واستخرجات لغوية؛ كل ذلك لجعل النص قابل للانفتاح أمام فعل التلقي، قال فيه:

"«إِلَّا ضَلَّالًا» إله حيرة المحمدي. «زدني فيك تحيراً»، «كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا». فالحائر له الدور و الحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته: فله مِنْ و إلى و ما بينهما. و صاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه «مِنْ» و لا غاية فتحكم عليه «إلى»، فله الوجود الأتم، و هو المؤتى جوامع الكلم و الحكم.²

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص49

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص58

الملفت في أسلوب ابن عربي في عرض رؤيته إزاء الإله والحقيقة والإنسان والكون؛ هو استناده إلى ثلاثة مصادر في التأصيل لفكره، والبرهنة على نظرياته، ومادة لغته، وهذه المصادر هي الأصل القرآني والنبوي وكلاهما ما يسميه بالشرع المحمدي، ثم ذاته الإنسانية التي خاضت تجربة الاستنارة الروحية وهي المصدر الثاني، ثم المصدر الثالث الذي هو الكون بكل مظاهره، وعليه فإن ابن عربي ينتج خطاب قد شحنته معرفة تأسست على قراءة ثلاثة أنواع من الكتب، إنها قراءة في كتاب الشرع المحمدي، وكتاب الذات الإنسانية، وكتاب الكون، فمعارفه قرآنية نبوية إنسانية كونية، والدليل على ذلك ما نجده دائما في نصوصه من توظيف القرآن والحديث، وتوظيف مصطلحات علوم الكون كالفلك والرياضيات والطبيعات، وذلك في كتبه كثير لمن اطلع عليها خاصة الفتوحات، وتوظيف الإلقاءات والفيوضات و المشاهد والرؤى التي أنتجت لها تجربة الروحية الخاصة.

وفي هذا النص نراه يغير من دلالة (الضلال) المألوفة الذكر في تفسير أهل الظاهر للمواضع القرآنية التي ورد فيها ذكر الضلال، حيث يستبدل ذلك الفهم بدلالة الحيرة؛ أي خطاب ابن عربي يستحضر اللفظة القرآنية: الضلال؛ على أنها الحيرة التي تكون نتيجة التبحر في العلم بالله، إذ الشيء العظيم إذا اطلعت عليه أصابك بالحيرة وعدم الضبط، وكذلك العلم بالله يفعل في الصوفية، ونفس الشيء فعله مع الظلام، ومنه فإن الإنسان المحمدي أشد الخلق وقوعا في ظلام الحيرة، ولكنها ليست حيرة جهل، وإنما هي حيرة ناتجة عن غاية العلم بالله المطلق، فالمحمدي حائر لأنه كامل المعرفة، وبما أنه كذلك فإنه يتحرك نحو الحقيقة بحركة دائرية ليس كما يتحرك غير المحمدي، فغير المحمدي يتحرك حركة مستقيمة مستطيلة؛ لهذا تتعرض حركته لحدوث فجوات منها يدخل عليه النقص في السير نحو حقيقته، وهو ما سماه ابن عربي (من) و(إلى)، أي يصبح له بداية ونهاية، أما المحمدي الكامل الذي يسير دائريا فإنه لا تلحقه الحاجة إلى (من) التي للبداية، و(إلى) التي للنهاية.

وفي هذا إشارة عرفانية إلى ضرورة البحث عن الحقيقة داخل الذات لا خارجها، فمن تحرك خارجه باحثا عن المطلق فقد ضل طريقه، ومن تحرك منه إليه فيه فقد حاز المراد، لهذا قال: (فالحائر له الدور و الحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه) والقطب هو

نموذج الكمال الإنساني محمد صلى الله عليه وآله، فلا بد للصوفي من البحث عنه صلى الله عليه وآله داخل ذات الصوفي نفسه؛ على طريقة إشارة (واعلموا أن فيكم رسول الله) فكل إنسان في ذاته توجد رقيقة محمدية عليه البحث عنها لتفجيرها لتمده بالكمال المحمدي، وبهذا تكون حركته دائرية ولهذا نرى ابن عربي ذكر في آخر كلامه: (فله الوجود الأتمّ و هو المؤتى جوامع الكلم و الحكّم) ولا يخفى أن هذا جزء من حديث (أوتيت جوامع الكلم).

كمال الإنسانية من حقيقة الجمع إلى شرف التسخير:

النص الصوفي رمزي، وتحميل النص أعباء الرمز، سوف تنتهي به، لا محالة، إلى نوع من الانغلاق المنفتح فقط على المتلقي الذي يلجه من خلاله؛ أي من خلال الأجزاء التي كانت نواة في تشكيله، لأن المتلقي يشارك في تأويل النص العرفاني بقدر من مماهاته مع الخلفية التي يحملها والبيئة التي احتضنت تجاربه الذاتية؛ لأن "اللغة تشكل وتصوغ إدراكنا لموجودات البيئة الخارجية المحيطة بنا وعلاقتنا به ... وتنظم خبراتنا الحسية وانطباعنا بما حولنا من أشياء وتستخدم في هذا الرموز الاستدلالية"¹ وبالمعنى المشار إليه نفكر مع هذا النص الخاص بالكمال الإنساني في سياق الحضرة بثلاثيتها (الذات، الصفات، الأسماء) وأيضاً العالم ودلالة التسخير؛ حيث يورد ابن عربي في الفص الموسوي:

"و لذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات و الصفات و الأفعال «إن الله خلق آدم على صورته». و ليست صورته سوى الحضرة الإلهية، فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية و حقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، و جعله روحاً للعالم فسخر له العلو و السفلى لكمال الصورة فكما أنه ليس شيء من العالم إلا و هو يسبح بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلا و هو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ». فكل ما في العالم تحت تسخير

¹ الدكتورة أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها) دار قباء، القاهرة مصر، ط(1) 1998، ص228

الإنسان، عِلْمٌ ذلك من علمه- و هو الإنسان الكامل- و جهل ذلك من جهله، و هو الإنسان الحيوان.¹

وهنا لا يمكن التطفل على مثل هذه النصوص الرمزية للقراءة؛ إلا باسترداد بعض الفضاءات المفاهيمية التي نشأت خلالها، كقصة خلق آدم عليه السلام التي كثيرا ما ترد في خطاب ابن عربي على أنها مضرب لمظهر الكمال في الإنسان الأول، إضافة إلى الفضاء المعرفي المتشكل من إيراد حديث "إن الله خلق آدم على صورته"؛ لأن الإتيان به يلحقه ما يرتبط به من سياقات عقائدية وأخرى نزاعية، خاصة وأنه كان مثار جدل بين علماء الظاهر والعقيدة وعلم الكلام، ولكن ابن عربي يستعين به في التأطير لمفهوم جمعية الإنسان لحقائق الأسماء الإلهية، وهو ما نعته بـ(البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية) أي أنه الكائن الأوحد الذي استطاعت قابليته أن تكون مجلى لكل الأسماء الإلهية، ونذكر أن مقصوده هنا هو الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله وهذه الجمعية له بالأصل، ثم لغيره بالوراثة عنه، وهنا يجدر بنا أن نعيد التساؤل عنه: هو هل إنسانية كل إنسان عادي لها هاته المزايا التي ذكرها؟ ونقول انطلاقا من رؤية ابن عربي المبنوثة في كتاباته؛ أن كلامه في هذه الحقائق لا يتجاوز الإشارة إلى الذات المحمدية، ولكن يكون غيره صلى الله عليه وآله معنيا بها في نوع من النسبية وكون كل إنسان مهما كان ناقصا فإنه يشتمل على جزء من الإنسانية التي تؤهله ليكون محل هذا الخطاب، ولكن بشرط أن يكون سالكا في طريق تحقيق الكمال في ذاته، ولهذا نراه في آخر حديثه نبه على أن الإنسان الحيوان غير مشاهد لهاته الحقائق ولا يعلم بها، ففرق بين إنسان في غاية الإنسانية، وإنسان لم يغادر الحيوانية، وبينهما تفاوت الأفراد كمالا ونقصا.

وبشكل عام؛ يمكننا أن نقترح التقسيم الآتي في رصد مراحل التعريف بالإنسانية حسب هذا الطرح المذكور:

1: إنسان حيوان: وهو إنسان لم يتأهل لأن يكون محل تجلي كل الأسماء الإلهية، وهو وإن حصل له بعض ذلك إلا أنه على كيفية متفرقة ولا تختلف عن الكيفية الحاصلة لغيره من

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص190

المخلوقات كالحیوان والجماد وغيره؛ لأن كل موجود لابد وأن يتجلى الله عليه ببعض أسمائه، ولكن يبقى التفاضل في مدى تحصيل التجلي الجامع، وهو المكتمل بثلاثيته (الذات، الصفات، الأفعال)، كما أن هذي المرتبة في الإنسان (الحيوانية) تمنعه من الوقوف على حقيقة تسخر كل العوالم الوجودية للإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله لهذا قال: (كذلك ليس شيء من العالم إلا و هو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ». فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان، عَلِمَ ذلك من علمه- و هو الإنسان الكامل- و جهل ذلك من جهله، و هو الإنسان الحيوان)

2: الإنسان الكامل: وهو إنسان تحقق بتجلي الذات، وبتجلي الصفات، وبتجلي الأفعال، بكيفية جامعة جعلت منه برنامجا مكتمل الوجوه في تلقي أشعة الأنوار الإلهية وإلقاء انعكاساتها على مظاهر العالم جميعا، وبهذه الأهلية تم له التسخير؛ فكل الموجودات مسخرة له لأن كل الموجودات محتاجة إلى وساطته في تلقي التجلي؛ فهو كما يسميه ابن عربي في بعض نصوصه: برزخ البرازخ، أي أن الحقيقة المحمدية لها وجه إلى الحق تستمد منه التجليات والأسرار والأنوار، ولها وجه إلى الخلق تمدهم من خلاله بما تقتضيه حقيقة كل واحد منهم.

3: إنسان سالك في طريق الكمال: وبين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان يوجد إنسان يسعى نحو تحقيق الكمال فهو يخوض رحلته اللامتناهية في استكمال ذاته، وهذا النوع هو جل بني الإنسان، فهو إنسان تارة يتلقى تجل إلهي صفاتي وتارة أسمائي، وتارة يتسخر له غيره، وتارة يتسخر هو لغيره، وهكذا إلى غيرها من الشؤون التي هو فيها بين إنسانيته وحيوانيته.

الذات المحمدية بين الفردية والكمال:

بين الفردية والكمال نوع من الضمنية؛ إذ كل منهما يحوي في مفهومه شيئاً من الآخر، فالكمال هو الأفق الوحيد لتحقيق الفردية؛ أي الشيء الكامل هو متفرد ضرورة، والشيء المتفرد لم يمكن له تحقيق فرديته لولا بلوغه الكمال فيما تفرد به؛ بل التفرد هو نتيجة كمال الإنسان، يقول ابن عربي مبيناً هذه الصلة بينهما:

"إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بُدئ به الأمر و ختم، فكان نبياً و آدم بين الماء و الطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين"¹

ونتنبه هنا إلى أن خطاب ابن عربي لا يوظف مصطلح الفردية والفرادة والتفرد بمعنى الذاتية والشخصية وبمعناه الاجتماعي، وإنما ينطلق فيه من دلالة التميز وعدم المشاركة في الكمال، ونفي الند في الأحقية بالتفوق، فوصف الشيء عنده بأنه فرد يوازي كونه متفوقاً وكاملاً وفريداً ولا مثيل له ولا نظير لذاته، وكذلك قد يورده ابن عربي بمعناه الرياضي؛ أي الفردي في مقابل الزوجي، لهذا حينما أشار إلى فردية الحكمة المحمدية تطرق إلى سر الرقم ثلاثة.

فعلل سبب اختصاص الذات المحمدية بالحكمة الفردية دون غيرها من الذوات بتحقيق كمال إنسانيتها على نحو لا أكمل منه، وهذا ما يمكن من خلاله فهم سر اختياره أول نبي وآخر نبي، وبعبارة أخرى أول كامل وآخر كامل، فلا كامل على وجه الإطلاق سواه، وكل من عداه فهو كامل بالوراثة عنه، وكونه أول نبي اختاره الله فمستند العرفان في ذلك هو قوله صلى الله عليه وآله الذي ذكره ابن عربي: (كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين) فهو إذا نبي حتى قبل إيجاد النبي آدم عليه السلام، وحتى لا يتيه المتلقي في معنى كونه كذلك وهو قد بعث بعد جميع الأنبياء، فنقول أن الرؤية العرفانية للنبوة تختلف عن رؤية علماء الظاهر، فالصوفية يفرقون بين هيمنته صلى الله عليه وآله على حقيقة النبوة وبين بعثته في سن الأربعين، فالهيمنة والتحقق حاصل له منذ أن أوجد الله حقيقته الأولى النورانية الروحانية في الأزل القديم، أما بعثته فكانت مرتبطة بزمان ومكان ودنيا، ولنفهم هكذا

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 205

الطرح نقاربه بثنائية الروح والجسم؛ أي أن الذات المحمدية وإن كانت خاتمة وأخرة في التواجد بالنبوة جسما، فإنها الأولى والسابقة بالتواجد بالنبوة روحا وحقيقة. ولهذا هي الأكمل.

هذا النسق من بناء فكرة منسجمة ناتجة عن تحصيل معرفة أصلها التجربة الاستبطانية؛ لا بد له من الاتكاء على شرعية نصية إما أن تكون قرآنا أو حديثا؛ لأنه حسب ابن عربي لا بد لخائض التجربة من عرض ثمرتها على هذين الأصلين، فإن وافقت مضمونها وإلا اعتبرها معرفة مغلوبة، ومنه أورد حديث النبوة للتجاوز بالمتلقي المخاوف المحيطة بنص تكمن خطورته في قراءته دون تأويل لرموزه.

ومن خلال هذا النص يمكن لنا التساؤل عن أين تكمن الكمالات المحمدية بالنظر إلى مظهرها ومجلاها؛ أي المحل التي ظهرت فيه، وبدون أن نبتعد كثيرا عن طبيعة التفكير العرفاني في مثل هذه الإشكاليات؛ سوف ننطلق من تقسيمهم هم أنفسهم للحضرة الإلهية كون ابن عربي يجعل كمال هذا الإنسان في مقابته لهاته الحضرة بما سماه هو بـ (الخلق على صورة الحضرة) فقسما إلى ذات وصفات وأفعال:

1 التفرد الكمالي على مستوى الذات:

لا يتساهل خطاب الصوفية عامة وخطاب ابن عربي خاصة في اعتبار الذات المحمدية أكمل ذات لا شريك لها في كمالها، وأن القول بند أو مثيل أو مشارك لها في ذلك يعتبر سوء أدب عظيم في حق جنابه صلى الله عليه وآله فهو فرد في كمال جسمانيته وحواسه وروحه وحقيقته ومداركه وقواه وأصله وكل ما هو متعلق بذاته كذات ولهذا سمي نفسه سيدا (أنا سيد ولد آدم ولا فخر) وكيف لا وابن عربي يكرر دائما في كتبه بأن الله لم يتجلى بذاته على الكمال والإطلاق وبدون واسطة إلا على الإنسان الكامل محمد أما غيره فقد تجلى عليه بالصفات والأسماء، وحتى لو نالهم شيء من تجلي الذات فإنما يكون بواسطته لا بد من ذلك، وعبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل، وكتاب الكمالات المحمدية استفاض في الإشارة إلى ذلك، وكذلك بهاء الدين البيطار كثيرا ما يكرر هذا المعنى في كتبه خاصة في كتابه النفحات الأقدسية وكتابه فتح الرحمن الرحيم.

التفرد الكمالي على مستوى الصفات:

أما الصفات المحمدية فيعتبرها ابن عربي نموذج الكمال الذي يجب على كل إنسان محاولة التشبه به، وأنه تفرد بحياسة أفضل وأكمل الصفات الخلقية والخلقية، وهنا نجد النص الصوفي يستعين ب(كان قرآنا يمشي) في صدد التنبيه على إعجازه صلى الله عليه وآله لغيره في مجال التحلي بالصفات الإلهية كالرحمة والعفو والكرم واللطف والجمال والعلم وغيرها من الصفات، ومنه كان هو أرحم الخلق وأعلمهم وأجملهم وألطفهم، أضف إلى ذلك جمعه في صفاته بين المعاني المتقابلات كالشدّة مع الأعداء والشفقة على المؤمنين وما أشبهه.

3 التفرد الكمالي على مستوى الأفعال:

وهنا نشير إلى تلازم بين مفهوم الأسماء ومفهوم الأفعال في كتابات الصوفية، خاصة إذا تعلق الشأن بالحضرة الإلهية، فهو صلى الله عليه وآله المرآة التي انعكست فيها جميع الأسماء والأفعال الإلهية، لهذا فإن فعله بالله وعن الله والله؛ أي كل ما صدر عنه من أفعال فهي بأمر وإذن إلهي، وخالصة في المقصود لوجه الله. فكل ما يفعله لا يجوز أن يلحقه نقص بأي شكل من الأشكال حتى لو غاب عن الإنسان الحيواني (حسب تعبير ابن عربي) مكن الكمال في ذلك الفعل.

4 التفرد الكمالي على مستوى الأقوال:

والتفرد بالكمال في القول هو جلي في كونه صاحب أبلغ مقال وأصدق، سواء كان في معجز القرآن أو الحديث، فكان الكمال في قوله في غاية الجلاء، وهو من قال عن نفسه أوتيت جوامع الكلم. فلم يدانيه إنسان في الإتيان بقول أكمل من قوله.

5 التفرد الكمالي على مستوى السياق الزمكاني:

وهو ما يخص زمانه ومكانه الذي ولد وبعث فيه صلى الله عليه وآله، إضافة إلى الأحداث والأشخاص والظواهر. كل ذلك لا بد وأن يكون متفردا عن جنسه من حيث الكمال، هذا وكل شيء تعلق به فإن ابن عربي يراه تأهل لأن يكون متفردا بالكمال.

وإلى هنا يمكن القول بأن نظرية الإنسان الكامل كفلسفة عرفانية تحضر بقوة في خطاب ابن عربي؛ استطاعت أن تكون نقطة انطلاق كتابات أخرى لصوفية آخرين، كعبد الكريم الجيلي والأمير عبد القادر الجزائري، وبهاء الدين البيطار، وصدر الدين القونوي وغيرهم، فالكمال عنده ذو مفهوم واسع النطاق، ودلالته ممتدة الأفق نحو استدعاء رؤى عرفانية أخرى تخص المعرفة والتجربة الروحية والأصل القرآني والحديثي، وكذلك توحى مقولات ابن عربي في الكمال إلى أنه ليس بإمكاننا أن نقف على الشؤون الحقيقية لهذا الموجود المسمى بالإنسان الكامل؛ لأنه سر الله في الخلق، وكنزه الذي أخفاه عن الكل، وحببيه الذي غار عليه من أن يظهر جوهره لأحد سواه، ولكن نقف على أن هذا الإنسان الكامل هو أدل دليل على الله، وهو الرمز الوحيد الذي يمكن أن يحيل على الله مباشرة، وأن مرتبته ومكانته هي الأكمل على الإطلاق، فهو أعبد مخلوق لله لذا اسمه العبد المحض، ولا سبيل إلى نيل الكمال الإنساني من دون الاقتراب من هذا النموذج المحمدي مما يجعل من الضروري السير في منهج يوصل إليه مباشرة، ويشير ابن عربي إلى أن كل إنسان لا بد أن يبقى في سفر غير متناه لنيل الكمال، فهو ينتقل من كمال إلى كمال، باستثناء النبي محمد صلى الله عليه وآله الذي تربع على عرش الكمال المطلق تحققا وهيمنة.

2) الرؤيا مصدر للتلقى ومستوى للوجود الإنساني

استطاعت الرؤيا في خطاب ابن عربي أن تتحول من تجربة خيالية في الذات الإنسانية؛ تأخذ معنى الملكة التي تميز بها الإنسان عن باقي الخلق؛ لتصير وجودا نصيا تكتب فيه التجربة الروحية تلك المشاهد التي تثمرها المجاهدات والأذكار والإشراقات التي تحدث على مستوى تلك الذات الإنسانية، وكأن ابن عربي يتجاوز بالرؤيا معناها الخيالي نحو اعتبارها لغة تعبر بها التجربة الروحية عن نفسها، ومنه فإن نص الرؤيا استعادة لصور ومشاهد عاشها الإنسان في حضرة الخيال.

الرؤيا نصوص رمزية وتجربة روحية ومجالات وجودية؛ ولما كانت الرؤيا هي خاصية تميز بها الإنسان، وهي حسب ابن عربي تحدث كمشاهد يحتويها الخيال الإنساني الذي يقسمه إلى منفصل ومتصل، والخيال آخر الأمر هو ملكة إنسانية تعيش فيها الذات الإنسانية أحداثا قد تصل إلى حد التأثير في الجسم الإنساني، كمن يفرع ويتعرق وتظهر عليه آثار جسمية أخرى نتيجة منام يراه، فهذا الاعتبار كان للرؤيا انعكاس ملموس في الذات الإنسانية؛ يقول ابن عربي "وذلك أن اللطيفة الإنسانية تنتقل بقواها من حضرة المحسوسات إلى حضرة الخيال المتصل بها الذي محله مقدم الدماغ، فيفيض عليها الروح الموكل بالصور من الخيال المنفصل عن الإذن الإلهي".¹ وهنا يرمز إلى الذات الإنسانية باللطيفة؛ إشارة إلى اللطف الروحاني لها، ويفصل رؤيته الخاصة اتجاه مراحل حدوث تجربة الرؤيا، بأنها نتيجة حركة انتقالية للذات في صيغتها الروحية من حضرة المحسوسات (عالم أو مجال الحس) إلى حضرة الخيال (عالم أو مجال البرزخ)، واعتبر مقدمة الدماغ هي المحل المادي لهاته الحضرة، واعتبر هذه المرحلة المتوقفة عند النوع الأول من الخيال وهو المتصل، ثم يأتي الفيض الروحي من حضرة النوع الثاني من الخيال وهو المنفصل فنتم الرؤيا، ويختتم ابن عربي وصفه للتجربة بأنها نتيجة الإذن الإلهي؛ إشارة إلى المعنى القدسي فيها، وأنها شكل من أشكال الوحي الإلهامي.

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج4، ج4، ص9

وخطاب ابن عربي كثيرا ما يتجنب الإفصاح عن تلك الدلالات؛ التي من شأنها إحداث إخراج في تلقي المفهوم العرفاني من طرف الدخلاء عليه؛ فمثلا هو يشير في غير موضع إلى أن الرؤيا وحي ينلقاه الإنسان، ولكن يأتي بهذا المعنى إما في شكل رمزي، وإما بمرواغة تعبيرية، فمثلا اقتصر في كلامه عن الرؤيا باعتبارها مرحلة أولية لتمكن الذات من الاستعداد لقبول الوحي فقال: **"فاعلم أن مبدأ الوحي الرؤيا الصادقة"**¹ ونفهم من هذا أن خطاب ابن عربي يعالج الرؤيا في بعض مفاهيمها على أنها مصدر من مصادر المعرفة الإنسانية؛ أي هناك علاقة بين الإلقاء وبين الرؤيا، فالإلقاء يقع على مستوى باطن الذات الإنسانية، ويكون مصدره نوراني إلهي أو ملائكي وقد يكون في بعض الأحيان شيطاني.

في الفصل الإسحافي والفص اليوسفي تركز اهتمام ابن عربي، على آلية الرؤيا في وجود الإنسان، فرمز بها إلى حياة الذات في عالم باطني بحضرة الخيال، واعتبر كل ماله علاقة بالرؤيا هو من قبيل الكشف الإلهامي؛ الذي ينعكس من تجلي روح الإنسان على خياله، وهي عنده يمكن أن تكون مصدر المعلومة الدنيوية، ومن ثم هي حالة ملهمة لتجربة الكتابة، وهاهو يقرن بين هذه الدلالات في نص واحد؛ أي الكشف والتجلي عند العبد، يقول: **"اعلم أن العبد إذا أوصله الله تعالى إلى نهاية الكشف والتجلي والبناء أو اه إلى ربوة ذات قرار ومعين في البناء، وأعطاه الكتاب الذي كتب بيده في التجلي"**²

وتجاوزت خطورة آلية الرؤيا كمعرفة إلهامية إلى مستوى؛ اعتبرها فيه ابن عربي وحيًا ربانيًا، وأنها تكشف أسرار العالم الملكوتي وغيره، وذلك في كلامه عن الرمزية الجبرائيلية في حضرة الخيال، بأنه قد يتجسد الملاك في حضرة خيال الإنسان فيظنه منفصلا عنه، وما هي إلا تجسيدات حضرة خيال ذات الإنسان، وبلوغ الروح مراتب الرؤيا والمشاهدة؛ يمكن العبد المتجرد عن نفسه من **"كشف أسرار أهل الحقائق الإلهية، القابلين للفيض الإلهي"**

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مج4، ج4، ص7

² محي الدين ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط(1)

والنفحات الربانية، بفراغ المحل مطلقا من المواد الفكرية، وانتصابه فقيرا مجردا محققا بالعبودية¹

ولأن الرؤيا هي نوع من الوعي الذي ينتمي لعالم الروح، فإنه بذلك تتخطى فيه كينونة الإنسان أبعاد الأزمان والمكان، وابن عربي نجده أشار إلى هذا من خلال قصتين رمزيتين، الأولى هي قصة تقي بن مخلد، في اختصار الزمان وتكاتفه إلى درجة الالتقاء بالنبى صلى الله عليه وآله، وتسلم اللبن من يده، والثانية هي قصة القربان الإبراهيمي، وتنزل الصورة الكبشية في الصورة الإسماعيلية، فملكة الرؤيا هي قوة وعي إنسانية تخلق وتختصر وتخرق العوالم بأبعادها، فهي كذلك كونها مرتبطة بالروح تلك، "القوة الواعية التي تخلق كل جديد خارج نطاقها، لأنها ترسم في الفضاء حركات غير متوقعة في الحاضر والمستقبل، وهي تخلق أيضا شيئا جديدا في داخلها بالذات".²

واعتبار الرؤيا مصدرا من مصادر تلقي المعرفة هو حكر على المؤمنين بالتجربة الصوفية؛ إذ لا نجد مجالا آخر يثق أصحابه بالمعلومات التي تأتيهم في صيغة رؤيا منامية، وهذا ليس إلا نتيجة اعتماد الإنسان الصوفي على جملة من الأدوات التي يتلقى من خلالها معرفته الخاصة، فيؤسس مفهوم الرؤيا لمنهج خاص في فتح إمكانية استخدام آلية إنسانية أخرى لتلقي المعرفة؛ بعيدا عن الحواس والعقل.

ولما كانت الرؤيا مصدرا من مصادر المعرفة فهي بطبيعة الحال تكون من مصادر الكتابة الصوفية؛ وكتاب فصوص الحكم لابن عربي هو نموذج في ذلك؛ أليس صدر مقدمته بأن الدافع في كتابة نصوصه؛ هو رؤيا تضمنت إهداء النبي صلى الله عليه وآله كتاب الفصوص لقابلية ابن عربي حتى يفيد به الإنسانية، وتجربة تحويل الرؤيا من صيغتها الخيالية المجملة المختزلة إلى صيغتها الكتابية المفصلة سماها ابن عربي النفث الروحي والإلقاء السبوح، فالرؤيا عند ابن عربي مصدر معرفة ومصدر كتابة؛ أي هي نوع من

¹ شرح كلمات الصوفية، محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، سوريا، ط(2) 1993، ص438

² برغسون، الطاقة الروحية، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية، بيروت لبنان، ط(1) 1991، ص30

التعبير والتكلم وإنتاج نص لا ينتمي في أصله إلى عالم الفكر بقدر ما هو ابن عالم الخيال، ومما يؤكد على ذلك هو الإتيان بدلالة الرقمنة والكتابة في سياق الرؤيا فقال في المقدمة: (يرقمه بناني، وينطق به لساني، وينطوي عليه جناني) فالرؤيا كتابة بنانية ونطق لساني وانطواء قلبي وجداني، وبهذا تصبح الرؤيا نصا مستقلا بذاته في الفكر العرفاني لابن عربي.

ونراه في المقدمة قد سمى الرؤيا التي كانت سببا في تأليف كتاب الفصوص باسم المبشرة، وتسميتها بذلك من باب التفاؤل باعتباره عند الصوفية علم قائم بذاته كما نص على ذلك في الفتوحات، ودلالة على إضفاء طابع الجمال والبشرى والخير على تلك الرؤيا استبعادا لمعاني النقص والشر فيها وكأن الصوفي يحب أن يرى الجمال في كل شيء يستخدمه حتى المصطلحات، وهذا قد نراه جليا في أكثر من كتاب من كتب ابن عربي؛ حيث نجده يكتب نصوصا من تجليات رؤى عاشها في حضرة خياله، فكأنها مصدر لتأليف بعض كتبه، فإضافة إلى فصوص الحكم نجد كتاب المشاهد؛ الذي هو أيضا مجموعة من الأحداث الخيالية والصور النورانية، والانعكاسات الروحانية؛ التي انطبعت في ذاته فترجمها في مجموعة من النصوص تشكلت في كتاب منفرد سماه المشاهد أي التي شاهدها في تجربته الذاتية.

يتخطى ابن عربي الدلالة المعنوية للرؤيا نحو ما هو أعمق في تأويل مفهوم الرؤيا؛ حيث يصل بها حد اعتبارها مستوى وجودي في الإنسان؛ أي أن الإنسان يوجد في الرؤيا التي يراها وجودا ذوقيا يتعايش خلالها مع أبعاد كون آخر ليس هو نفسه الذي كان فيه قبل الرؤيا، يقول: "اعلم ايدينا الله واياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه إنني أرى في المنام أنني أذبحك، والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها."¹ حيث نجده في الفص الإسحاق وهو بصدد التعرض للدلالات المتضمنة في قصة ذبح ابن إبراهيم عليه السلام؛ قد رمز إلى الحقيقة الوجودية لعالم الرؤيا بالحضرة، والحضرة في مفهومها العرفاني بُعد قائم بذاته؛ أي

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص71

أن الإنسان يتواجد أثناء الرؤيا في مجال كوني داخل ذاته الإنسانية؛ خاصة وأن ابن عربي يعتبر الذات الإنسانية هي ما لا نهاية له من المعالم المتكثفة وسط هاته الذات.

وباعتبار أن تجربة الرؤيا هي من انحرافات الوعي الإنساني ضمن مستوى يوجد بداخل ذاته؛ كانت حركة الوعي في هذا المستوى عبورا نحو التحقق من الذات، إذ دلالة التعبير التي ترد مقترنة بالرؤيا سواء في النص القرآني أو النبوي هي في خطاب ابن عربي رمزية نحو العبور؛ أي أن الإنسان يعبر في أحد مستويات ذاته حينما يعيش تجربة الرؤيا، يقول ابن عربي: **"لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير"**¹ فمجال الخيال والرؤيا هو مجال عبوري؛ أي دائما يفتضي العبور، ولا ينفصل عن الحركة التأويلية التي تقفز بوعي الإنسان من طور ذاتي إلى طور أعمق منه.

فحينما يرى الإنسان أي شيء في خياله أثناء الغياب عن الوعي بالظاهر؛ فإنه بطبيعة الحال يقوم بحركة وجودية نحو عالم باطني تحدث له فيه مشاهد وتمثلات، يقول ابن عربي:

"وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم؛ الذي هو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر، فالتجلي الصوري في حضرة الخيال يحتاج الى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة"²

وهنا يقارب في خطابه عن الرؤيا مفهوم التجلي الصوري؛ الذي هو في معجم ابن عربي من المفاهيم التي ترجع إلى الإرادة الإلهية في إيصال رسالة ما إلى قلب المتلقي الصوفي، ومنه تبرز تجربة الرؤيا وكأنها المنطقة التي تتلقى فيها الذات الإنسانية معارفها اللدنية، ولكن لا بد من تلك الحركة الخاصة بوعي الإنسان؛ لينتقل فيها إلى مشاهدة المعاني المجردة في صور خيالية متجسدة؛ مثلما ظهر الأمر المعنوي الذي هو ذبح قربان في صورة ذبح إنسان في قصة النبي إبراهيم عليه السلام والرؤيا:³

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص71

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص70

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص70

"فداء نبي ذبح ذبح لقربان وأين ثواج الكباش من نوس إنسان"

ثم يبرهن ابن عربي على أن الرؤيا مستوى من مستويات الكينونة الإنسانية، من خلال قصة تقي بن مخلد ورؤياه التي شاهد فيها النبي صلى الله عليه وآله يسقيه لبنًا؛ فعندما استيقظ جهد في التأكد من وجود لبن في بطنه فقاء متعمدا فإذا به يقىء لبنًا؛ أي أن ما حدث في الرؤيا قد تحقق في اليقظة، وكأن حدوث شيء في الرؤيا للإنسان ليس يعني أنه وقع خيالًا وأنه لا وجود له، وإنما هو حقيقة في بُعد آخر متواز مع البعد الظاهر للإنسان.

وفي الفص الإسحافي يذكر ابن عربي أن الشيطان لا يتمثل في صورة النبي صلى الله عليه وآله في المنام، ليرمز بذلك إلى أن الشيطان يمكنه أن يسرق من وجود كل شيء؛ إلا الوجود المحمدي فإنه صلى الله عليه وآله معصوم من ذلك؛ لأن الرؤيا في الإنسان هي جزء من وجوده، وإذا استطاع الشيطان أن يخترقه فيها فإنه اخترقه في وجوده، وإذا تمثل في صورته في عالم الرؤيا فإنه قد سرق من إمكانيات وجوده، إلا الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله فإنه لا يمكن أن يحدث ذلك في حقه.

وعند ابن عربي تصير الرؤيا مستوى من مستويات التجربة الدوقية للإنسان حينما يكون على وعي عميق بالمجال الذي يحتويها أي الخيال، وأيضا الوعي بمصدرها النوراني الروحي الإلهي، وأيضا الوعي بأهمية المعرفة التي تتضمنها الرؤيا، ولا يقف عند هذا الحد بل يتجاوزه إلى اعتبار الرؤيا تجربة تتجلى فيها الحقيقة المطلقة في صور متنوعة يقول:¹

"فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفى وما هو ظاهر

فإن قلت هذا الحق قد تك صادقا وإن قلت أمرا آخرا أنت عابر"

والرؤيا عنده ترمز إلى قدرة الإنسان على إبداع وهمي وخلق خيالي للكثير من العوالم الاعتبارية في حضرة الخيال الإنسانية، فكيف للإنسان أن يعيش سردية قصة كاملة في

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص73

وعيه وهو نائم؛ لولا أن تلك القصة لها جانب كبير الواقعية استمدته من الخيال الخلاق للإنسان:¹

"ياخالق الأشياء في نفسه أنت لما تخـلقه جامع

تخلق ما لا ينـتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع"

فالرؤيا مظهر تتجلى فيه ثنائية الضيق والاتساع؛ ضيق الصورة المجسدة، واتساع المعنى الكامن فيها؛ إذ التجسد يقيد ويحصر ويحدد، أما المعنى فهو حر ومطلق ومجرد؛ فينبغي على الإنسان أن يعبر ويجوز ويمر على الضيق الصوري للوصول والحصول على الاتساع المعنوي، وذلك كله في مستوى باطن الذات، أو بشكل أدق ضمن حضرة الخيال.

وأكثر فص اشتمل على رمزيات ودلالات عالم الرؤيا عند ابن عربي هو الفصل اليوسفي، حيث ربط ابن عربي بين دلالة الرؤيا والنور وذلك من خلال تعليق الحكمة النورية بالكلمة اليوسفية، وهو الفصل التاسع، فاختر المظهر اليوسفي للمعارف الخاصة بالرؤيا؛ لأنه في النص القرآني ارتبطت كل سرديات سيرته بالرؤيا، فكما بدأت سورة يوسف وقصته كلها انطلاقاً من رؤياه التي رآها، فكذلك كان كتاب فصوص الحكم منطلقاً من رؤيا محمديّة رآها ابن عربي، وكذلك كان الفصل اليوسفي يبني على معالجة إشكالية حقيقة الرؤيا.

وانطلاقاً من الإشارة النبوية إلى أن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا؛ وسّع ابن عربي في هذا الفصل مفهوم الرؤيا ليمتد شاملاً حتى مجال اليقظة؛ أي أن حياتنا هي رؤيا طويلة المدى، والموت هو انتباه واستيقاظ من هاته الرؤيا التي اسمها الدنيا أو الحياة؛ لتصبح ذات الإنسان مسجونة ضمن أبعاد الرؤيا الوجودية، فعيش الإنسان في الدنيا وفي الآخرة وفي البرزخ؛ هو كله يجري في رؤيا، وبعبارة أخرى الوجود الكوني والعالم كله هو خيال وحلم ووهم و رؤيا تعيش تجربتها الذات الإنسانية، وعلى الإنسان أن يعتبرها ويستيقظ منها ويجوزها ويتأولها حتى يخلص إلى ما وراء ذلك كله؛ أي إلى الحقيقة المطلقة.

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص73

(3) الإنسانية برزخ بين الثنائيات:

يأخذ موضوع الثنائيات في النص الصوفي أبعاداً دلالية كثيرة تتجاوز الحد الفني في كونها جمالية من جماليات الخطاب الصوفي، خاصة عند ابن عربي الذي يقرأ ما ورد من ثنائيات في القرآن والأحاديث قراءة رمزية فلسفية عميقة، وطبعاً لا تنفك عن موضوعات الإنسانية، ويضع ابن عربي مجموعة من المقاييس التي يمكن أن تحدد كمال شيء بالنسبة إلى غيره من الأشياء؛ بما في ذلك الكمال الإنساني بالنسبة إلى غيره من الموجودات؛ حيث يعتبر أن الأوصاف المتضادة في إنسانية الإنسان هي مظهر لكمال نشأته الجسمانية والروحانية، لهذا نرى أن خطاب ابن عربي في الفصوص قد استخدم بكثرة تلك المعاني المتقابلة، خاصة وأن النص الصوفي ينطلق من مبدأ التفريق بين الظاهر والباطن، نتيجة طبيعة تجربته التي تفرض عليه رحلة عميقة، من فضاء حياته الظاهرة، إلى باطن عوالمه الروحية المدفونة في ثنايا ذاته، ثم الرجوع من حيث أتى، فهو لا يتوقف في تجربته عن الدوران من ظاهر إلى باطن، ومن باطن إلى ظاهر، مما ينعكس على طبيعة خطابه فتكون متذبذبة بين الوضوح والغموض، والعبارة والإشارة، والإفشاء والسر، ولعل هذا ما يضيف على نص ابن عربي تلك الغرائبية التي تستفز دهشة التلقي أثناء محاولة تفسير ذلك التراوح بين المعنى وضده.

وهذه الثنائيات وإن كانت كالسمة المميزة لخطاب التصوف، إلا أنها تحولت في حد ذاتها إلى علامة أسلوبية لا تنفك عن لغة الصوفي؛ فهي ذات رمزية معقدة فرضت على الكتابة الصوفية نتيجة نوع التجربة الروحية، لأن أي سمة أسلوبية في نص ما؛ هي انعكاس للدافع الذي يكمن وراء كتابة ذلك النص، ويبقى من ذلك أن "العلامة تأخذ معناها في نطاق نظام علامات أو اللغة الذي تنتمي إليه"¹

¹ لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط(1)

في تصوف ابن عربي يصل الإنسان حد الكمال في ذاته على قدر ما يبلغه من التوازن أمام تحديات الوجود المتناقضة، وهذا كونه خليفة عن الله الذي هو تتصف حقائق صفاته بهذا التضاد: "ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن، فأوجد العالم عالم غيب و شهادة، لنذكر الباطن بغيبنا و الظاهر بشهادتنا، و وصف نفسه بالرضا و الغضب، و أوجد العالم ذا خوف و رجاء فيخاف غضبه و يرجو رضاه، و وصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيبه و أنس".¹ فهكذا تسفر تجربة الإنسان الروحية في فهمه للنصوص الشرعية؛ التي وصفت الذات الإلهية بتلك الثنائيات، فبالرغم من التوتر الدلالي الذي يقبع بين لغة ابن عربي أثناء الكلام عن حقيقة الذات؛ إلا أنه ينطلق من أصل قرآني، وكأن الثنائيات القرآنية في وصف الذات العلية؛ هي نوع من الترميز إلى ما يمكن تذوقه أثناء الفناء في تجلي حقيقة الذات عند الإنسان الصوفي، فهو إذا بلغ تلك المرحلة انعكست فيه صفات محبوبه الذي هو ظاهر وباطن وجميل وجليل، وأنس وهيبه، وغيب وشهادة، وهو ويرضى ويغضب، فإذا خرج معبرا عن تذوقه لتلك المعاني أنتج نصا رمزيا يحمل هو أيضا أنواعا من التضاد.

كما أن هذا يتوج الإنسان أن يكون أكمل موجود من حيث إنسانيته، لأنه تحقق بأوصاف إلهية لم تتح لغيره من الكائنات، يقول: "و هكذا جميع ما ينسب إليه تعالى و يُسمّى به، فعبر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل؛ لكونه الجامع لحقائق العالم و مفرداته".² فابن عربي يتعد المفاهيم المتداولة أثناء تلقي النص القرآني واستعارته في خطابه، فهو لم يعتبر اليدين التي خلق الله بهما آدم عليه السلام؛ إلا إشارة رمزية إلى أن إنسانية الإنسان كاملة التحقق بكل ما هو متضاد في الوجود كونه نسخة الحق، ولكن هذا حسب ابن عربي ليس لكل إنسان بل هو للإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله، ثم لمن هو وارث عنه، فهذا الإنسان استطاع من خلال استعداد قابليته التي خلقت بيدي الثنائيات المتضادة أن يجمع في سره حقائق الوجود المتضادة.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص40

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص40

بل يستمر ابن عربي في اعتبار كل معنيين متقابلين في الإنسانية؛ هما نتيجة لتكوين الإنسان على مستوى اليبدين؛ اللتين هما رمز الجمع، ورمز الكمال، فيد للظاهر والشهادة والجسم والخلق ... ويد للباطن والغيب والروح والحق وهكذا، بل يمكن اعتبار كتاب فصوص الحكم من أوله إلى آخره مرتبا على نحو من التفصيل الثنائي، حيث بوب ابن عربي لمحتواه بثنائيات متقابلة وهي (الحكمة والكلمة) فتجد مثلا حكمة إلهية في كلمة آدمية، فثنائية الحكمة والكلمة ترمز إلى ثنائية الحق والخلق، وبعبارة أخرى الحقيقة والإنسانية، فخطابه في هذا الكتاب يتوجه بين فلسفتين عرفانيتين متوازيتين، نحو إثبات التلازم بين فكرة الإنسان وفكرة الإله، فالحكمة رمز للألوهية والكلمة رمز للإنسانية، فلهذا كان يضيف الكلمة دائما إلى نبي من الأنبياء إشارة إلى الكمال الإنساني، لأن الصوفي يضع نموذج الأسمى في الإنسانية من خلال ذات النبي، أما الحكمة فكان دائما يضيفها إلى دلالة إلهية مثلا: حكمة سبوحية، حكمة قدوسية، حكمة أحدية، حكمة رحمانية وهكذا، بل إن مقدمة الكتاب لم تخلو من هذه الرمزية حيث ينبه ابن عربي على منبع استقاء معارف كتابه بأنها من "مقام التقديس المنزّه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس".¹ فالتقديس دلالة صحة المعرفة التي يتلقاها في تجربته التي أسفرت له عن محتوى كتاب فصوص الحكم، والتلبيس هو رمز إلى الخطأ والنقص الذي يعتبر خلل في التجربة الروحية، وعدم كمال تلقي الإنسان للمعرفة الروحية. وهو إبليس رمز الشر والغلط والنقص والطرْد.

فثنائية التقديس والتلبيس رمزية استوعبت معنى واسع من التأكيد على كمال النص الذي خاطبنا به ابن عربي في فصوصه كنتيجة لكمال تجربته التي أثمرته، وما على المتلقي له إلا البحث عن تجليات ذلك الكمال الناتج التجربة الكاملة الأبعاد، وهو في ذلك غير غني عن الاستعانة بالقراءة التأويلية؛ التي "تفك لغزا ما يبقى غريبا، تحديدا بين الذوات المتكلمة في وسط تفهمها"² لهذا النص الذي هو نتيجة نوع من حوار الذات الصوفية مع نفسها؛ لأن ابن عربي لا يفرق بشكل كبير بين فعل الكتابة، وبين ملامح امتزاج التجربة المكتوبة بالتجربة المعاشة ذوقا.

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص33

² يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط(1) 2001، ص197

وخطاب ابن عربي كأبي خطاب صوفي يتميز بقصدية إرباك التلقي العادي للدلالة المتوزعة في فضاء بنيته، فهو إذا يتعمد تكثيف هذه المتقابلات، ولكن ابن عربي يزيد على ذلك أنه ربما جعل في الثنائية متغيرات من جنس معناها؛ أي أنه مثلاً لا يوظف دائماً الجسم في مقابل الروح وإنما يلجأ أحياناً إلى استبداله بالصورة، كذلك فيما يتعلق بالحادث والقديم، فهو يذهب مرات إلى استخدام الأزلي كمقابل للحادث؛ مما يجعل نصه متعدد الوجوه في إمكاناته التعبيرية من خلال هذه الثنائيات.

ولما كان تصوف ابن عربي يعتبر اللغة المتاحة هي كينونة مقيدة في آفاقها الدلالية؛ استعان بآلية المتقابلات الثنائية من أجل تنزيل المعاني المتذوقة في تجربته إلى القوالب النصية الممكنة، لذا من الصعوبة بمكان النفوذ إلى المعنى المراد من دون فهم أسلوب بناء مثل هذا الخطاب الذي يتكلم في فضاء في اللامفهوم واللامحدود، فهو يتكلم عن مجال يسميه الحضرة؛ فتجده ربما رمز إليه بالآخرة والجنة في مقابل الدنيا وجهنم، وفي كل مرة هو يعبر عنه برمز يستدعي مباشرة رمز الدلالة التي تقابله، وهو لا يبتعد في تشكيل هذه الثنائيات عن الاهتمام بها في إطار إنسانية الإنسان؛ فتجده إذا فصل تكوين الإنسان جاء بثنائية القوى الروحية والحسية، وإذا كان الأمر متعلق بالمعارف الإنسانية استعان بثنائية النظر والكشف، وإذا كان في صدد مناقشة نجاح التجربة الروحية للإنسان وظف ثنائية التحقق والدعوى، وإذا كان في سياق الإشارة إلى الإنسان الكامل؛ أتى بثنائيات مستعارة من منظومة مصطلحات يعبر بها الصوفية عن الذات المطلقة كالحادث والقديم، والعدم والوجود، والوجوب والممكن.

النص الأكبري يشكل أحجية في المدونة الصوفية بشكل عام إذ تعد مصطلحاته تمرداً على المعتاد في النصوص العرفانية، فهو يكتب معطيات تجربته كتابة مُغامرة؛ كونها تنطلق من خلال مشاهد ذوقية استوعبتها ذاته بشكل فردي إلى حد العجز عن مقاربتها لغويًا، ورمزية هذه الكتابة تفتح عن قلق مستمر بين إمكانية الإفصاح واستحالة نقل المعاني المتجلية في تجربة تتسم بالبرزخية؛ التي هي عند صاحب التجربة هدف روحي؛ أي أن الصوفي ينشد التمرکز بين كل حقيقتين متقابلتين، فهو لا يريد أن يعيش عوالم الروح

لوحدها، ولا عوالم الجسم لوحدها، بل يريد أن يعيش عوالمهما وهو بينهما متبرزخ؛ أي أن ابن عربي يجعل من الإنسان واسطة تؤلف بين المتناقضات، يقول: "فهو الإنسان الحادث الأزلي و النشء الدائم الأبدى، و الكلمة الفاصلة الجامعة".¹ وهو يعني في هذا الموضع الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله؛ الذي هو ميزان ينسق بين الثنائيات، وكان ابن عربي يتجاوز ثنائيات الصوفية إلى ثلاثيات محمدية، وسميها بالمحمدية لأنه ذكرها في الفصص المحمدي على أنها خاصة به، ولا غرابة ولا مبالغة في ذلك حينما يؤكد مبدأ الثلاثية المحمدية في قوله: "اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية، ولها التثليث، فالثلاثة أول الأفراد وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم".² وقال أيضاً: "فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق".³ وهذا التثليث عند ابن عربي لا ينطلق من جذور اعتقاد لاهوتي في ديانة أخرى، على العكس من ذلك هو تمرد على كل الخطابات التي توقفت عند قصر الحقيقة إما في خير أو شر، في ديانة أو كفر، في نور أو ظلام، في بشري أو إلهي، فابن عربي يمهد من خلال هذا التثليث لأجل أن يفسح لإنسانية الإنسان أن تتمركز بين العالم والإله، إنه في كل مرة يذكر فيها الشؤون الإلهية والكونية كان يقم الإنسان برزخا بينهما، يقول في هذا السياق:

"فما جمع الله لأدم بين يديه إلا تشريفاً، و لهذا قال لإبليس: «ما مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ»؟ و ما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم و صورة الحق، و هما يدا الحق، و إبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية".⁴

فكون القرآن وَصَفَ الله بأنه الظاهر الباطن؛ يجعل من هذه الحقيقة دلالة واضحة على اعتناء سابق، بضرورة إيجاد الإنسان على نحو يضاهي في الصفة هذه الحقيقة، ألا وهو موضوع الغيب والشهادة، فكما أن الإله ظاهر فلا بد للإنسان من شهادة يدرك بها ذلك الظهور، وكما أن الإله باطن فلا بد للإنسان من غيب يدرك به ذلك الباطن حفاظاً على كمال هذه النشأة الإنسانية، ثم الانتقال لنص قرآني آخر رأى ابن عربي أنه تأصيل وبرهان نقلي

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص36

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص103

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص104

⁴ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص40

على هذا التحقيق وهو إخبار الله في قرآنه أنه خلق آدم باليدين، وهنا يلعب التأويل الصوفي دوره في إعطاء النص القرآني قراءة باطنية رمزية؛ حين اعتبر ابن عربي أن من دلالات هذين اليدين هو حقيقة الثنائية في إكمال النشأة الإنسانية، فتلك اليدين هما الظاهر والباطن والجمال والجلال وهكذا.

فالعالم والحق وجهان متقابلان في حقيقة الإنسان الكامل الجامع المؤلف بينهما، فباعتبار العالم هو ظاهر وشهادة وحادث وظلام وكثيف، يكون في مقابله الحق الذي هو باطن وغيب وقديم ونور ولطيف، ووجد الإنسان ليفصل بينهما من جهة، ويجمع بينهما من جهة أخرى فهو عند ابن عربي إنسان برزخي، وإنسانية هذا الإنسان مدخل له في الوعي بجانبه العالمي وجانبه الإلهي، حيث تكون حقائق هذه الإنسانية تواصل لا لغوي بين الإنسان وبين هذين الجانبين فيه، وهو ما يجعل الصوفي يلح على نجاح تجربته هذه، التي هي ممتدة في منحنيين متضادين رمز لهما باليدين اللتين خلق منهما الإنسان آدم عليه السلام؛ فله منحى نسبي في تكوينه البشري، وآخر حقي في تكوينه الروحي.

4) الإنسان والعالم وتوازي الحقيقة:

قبل الخوض في نقاش مفهوم الإنسان العالمي وأبعاده في نص ابن عربي؛ لا بأس بأن ننطلق من التساؤل حول العالم ودلالة هذا المصطلح في فكر ابن عربي ورمزيته العرفانية، إضافة إلى الفرق بينه وبين الكون ثم من هو الإنسان العالمي الذي يشير إليه ابن عربي في رموز خطابه وما هو العالم الإنساني؟ ولهذا يمكن القول أن خطاب ابن عربي في الإنسانية بحقيتها العالمية؛ هو متمركز حول معناها العام المستمد من قيام حقيقة الإنسانية في الإنسان وليس هو بمعناها المجرد؛ لأنه خطاب يجمع بين أمرين أحدهما الانطلاق من حقيقة العالم للوصول إلى حقيقة الإنسان، والثاني هو التفاعل مع كل ما يدخل تحت مسمى العالم وفق الحقيقة الإنسانية.

والعالم باعتباره من أوسع تجليات الموجد الذي أوجده؛ فإن صفة الوجودية العينية فيه تتسحب على ما احتواه من عناصر، وما الإنسان بجِرمه المادي إلا ذلك الجزء العالمي، وأي وعي وتعقل وتفكير بمفاهيم وجود العالم هو بطبيعة الحال محاولة للتفكير في جزء كبير من الإنسان، وعلى العكس من ذلك فلا "يمكن التفكير بالوجود دون اقترانه بصيرورة عرفانية علمية، وإن الوجود المعقول، إذا أخذناه في توليفه الأخير، يجب أن يكون عنصراً من عناصر الصيرورة"¹ التي هي حركة تواصل بين ذات الإنسان الواعي وبين وجوده كجزء من العالم؛ الذي هو في آخر المطاف يمثل موضوع وعيه.

لا بد أن نذكر بأن الإجابة عن سؤال ماهية العالم في فكر ابن عربي لن تكون محددة في دلالة مقيدة لا محيصة عنها، وإنما يختلف معنى العالم عنده باختلاف زاوية النظر له؛ إذ نصوص ابن عربي تبدو أحياناً كثيرة أنها متنوعة الدلالات فيما يخص المصطلح الواحد، وهذا يرجع لطبيعة المعرفة الصوفية التي مبدأها الفيض والتلقي والإلهام، يقول ابن عربي: "العالم عبارة عن كل ما سوى الله، وليس إلا الممكنات سواء وجدت أو لم تجد، فإنها بذاتها علامة على علمنا أو على العلم بواجب الوجود لذاته وهو الله،... ولهذا سمي عالم

¹ غاستون باشلار، جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت لبنان، ط(3) 1992، ص30

من العلامة لأنه دليل على المرجح،¹ و"العالم صورة الحق والحق هوية العالم وروحه، وهذه التعينات في الوجود الواحد أحكام اسمه الظاهر الذي هو مجلى لاسمه الباطن."² وهنا لو بحثنا عن الإنسان في عمق هذا المفهوم نجد يشترك مع العالم في كونهما من قبيل السوى والغير، ومن جانب آخر كلاهما من الممكنات التي تحتل فرصة أن توجد أو أن لا توجد؛ إنها المشكوك في إمكانية تحقق كيانها في الوجود، وابن عربي هنا يتماشى مع دلالة العالم على أنها أقرب إلى كونها علامة تحيل على من رجح (الله) ظهور شيء ممكن الحدوث على عدم ظهور أشياء لا متناهية ممكنة الحدوث، أو أن العالم هو ذلك التجلي الصادر عن اسم الله الظاهر.

وإذا رواح ابن عربي بين مصطلح العالم ومصطلح الكون في خطابه فليس ذلك من باب تنشيط لغة الترادف وإنما لكونه يميز بين دلالة كل منهما في قاموسه العرفاني الخاص، وفي نفس الوقت تقتضيه بعض السياقات أن يجعلهما بالمعنى الواحد؛ إذ أن الكون ينطوي تحت شمولية العالم؛ لأن كل كون هو في النهاية عالم، باعتباره كل ما سوى الله، بينما ليس كل عالم هو كون؛ لأن من شروط الكون هو الظهور بالشيئية المتعلقة بفعل الإيجاد (كن) أي أن "الكون كل ما تكون في الوجود الظاهر..."³ بينما العالم ليس كذلك إذ أنه أوسع وأشمل؛ لأنه يكتسب هذه الإحاطة الدلالية من حيث أنه في حدود مفهومه الأكبر وجود يقابل وجود الحق (حق/خلق)، ومن أول وهلة في مقدمة كتابه نجد الإشارة الرمزية من ابن عربي نحو معنى الاتساع الذي دائما ما يقرنه في كتبه بمعنى الخلق المتجدد في العالم، وكثيرا ما يسوقه في جملة الموضوعات العرفانية كالرحمة والتجليات والقدرة وغيرها، وفي سياق التنويه بالعمق العالمي الشمولي لما ورد في نصوص كتابه الفصوص من التعرض لدلالة الرحمة التي وسعت العالم وغيره نجده يقول:⁴

"ثم مُنوا به على طالبيه لا تمنعوا

¹ عيد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية في رؤية الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ص 115

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 105

³ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 986

⁴ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 34

هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا¹

ومما يؤكد هذا المعنى المتصاحب بين الرحمة وبين العالم في الاتساع هو كون ابن عربي يعتبر العالم كله ما هو إلا تجليات أسماء الله الحسنى، وأن أسماء الله الحسنى ما ظهرت وتجلت إلا في نفس الرحمن الذي هو كالفضاء النسبي الذي انعكست فيه صور حقائق هذه الأسماء مشكلة بنية العالم كله معنويه وحسيه؛ يقول ابن عربي: "فمن أراد أن يعرف النفس الإلهي فليعرف العالم؛ فإنه من عرف نفسه فقد عرف ربه الذي ظهر فيه؛ أي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله تعالى به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها، فامتد على نفسه بما أوجده في نفسه"¹ وهنا يجعل من العلاقة الثلاثية بين الحضرة الإلهية والعالم والإنسان أساسا معرفيا لفهم الحقيقة التي على الصوفي أن يدونها؛ وذلك في رحلته نحو معرفة ربه (النفس الإلهي) التي لن تتسنى له بغير معرفته بنفسه الإنسانية، وبهذا يجعل ابن عربي من الإنسان ملتقى الحقيقتين الإلهية والعالمية وهنا نقصد بالعالمية المفهوم الأكبري، وحينما تصبح المعرفة الإنسانية بالذات الإنسانية هي المبدأ الذي على الصوفي أن يحققه لمعرفة العالم والحقيقة المطلقة؛ فإن ذلك يدعو ضرورة إلى اعتبار هذه الإنسانية هي معيار التفكير في كل شيء ومن ثم التعامل مع كل شيء.

ولغة ابن عربي توظف العالم كرمز إلى الإنسان في حقيقته الجامعة؛ الذي هو يحمل في ذاته نمودجا مكتفا عن كل موجود من هذا العالم، لا يغادر في ذلك أحدا، وتلخص له تلك العينات كل ما يدخل تحت مسمى العالم يقول ابن عربي هنا: "فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى... فما فاز إلا بالمجموع، ولولا سريان الحق في الموجودات وظهوره فيها بالصورة ما كان للعالم وجود"² وهكذا لا تكتفي دلالاته في نص ابن عربي إلا بأن تكون أيضا مصحوبة بدلالة الوجود الخيالي؛ والذي هو موصوف بالعرضية وعدم الأصالة، وموسوم بالفناء في مقابل وجود الحق الخالق الذي هو وجود أصيل وحقيقي ويبقى ولا يفنى (كل شيء هالك إلا وجهه) سورة القصص، آية 88، وتناول مثل هذا لمفهوم

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 134

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 41

العالم يؤكد على رمزيته في بعض جوانبه إلى كل ما هو مادي في الإنسان وجسمي، يقابل بذلك الجانب الآخر من إنسانيته، وهو الوجود الروحي الذي هو نفخة من الحق فكان الإنسان بذلك جامعا بين الوجودين في هيئة كاملة.

من أول الاعتبارات التي ينطلق منها فكر ابن عربي الإنساني في النقاش حول حقيقة المطلق وحقيقة العالم وحقيقة الإنسان هي الحركة الدائمة من البطون إلى الظهور؛ أي أن الكثير من الحقائق التي لها صلة بمعرفة الله ومعرفة العالم والإنسان هي ذات انتقال مستمر من حضرة الكتمان إلى البزوغ، وعلى هذا لا يمكن لمفهوم الإنسان العالمي إلا أن تتضح دلالاته من خلال هذه الحيثية يقول ابن عربي:

"لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء؛ أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله؛ لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره إليه ... فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في شيء آخر يكون له كالمرآة"¹

ومعرفة هذا الانعكاس الوجودي لتجليات الحق في مرآة الخلق له أثره في وعي الإنسان بذاته، فالتجربة التي هي مسؤولة عن اكتشاف الإنسان لباطنه؛ تسمح ببساطتها وأوليتها بمثل ذلك التقابل بين الإنسان والعالم؛ لأن العالم يكون حقيقة الإنسان، فلإنسان أن يكتشف العالم داخله، ونحن باعتبارنا الكائنات الملزمة بوحي ذواتنا فينا وفي العالم؛ سوف نبقى دائما في حاجة إلى تلك التجربة؛ **"التي يفتح فيها أمامنا العالم كمجال لوجودنا، وهي الحال الوجداني، لأن الوجدانية طابع أساسي للوجود البشري، ولأن الكون الممكن لا يعني أن الإنسان يمكن أن يبدأ في فعله من نقطة الصفر."²** وإنما هو يوجد كمعنى روحي سابق عن تجسد ذاته في هيكلها الجسماني، ثم ينخرط في العالم باعتباره الكائن الذي له وجه إلى العالم، ووجه إلى حقيقة العالم التي هي روحه الإلهية؛ إذ أن ابن عربي يكرر مؤكدا على انطلاق قصة ظهور العالم بجانب محور الاهتمام والعناية المطلقة بهذا الإنسان:

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص35

² مارتن هايدجر، كتابات أساسية، إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، ط(1) 2003، ص36

"وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة ... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بـ (الإنسان الكبير)"¹

هكذا بدأ العالم في رؤية الفكر الأكبري أي حين شاءت الحقيقة المطلقة أن ترى وجود حقائقها (الأسماء الحسنی) في عالم يكون كالمرآة العاكسة؛ أوجد عالما حتى يتم نوع آخر من المعرفة ليست معرفة الشيء نفسه بنفسه وإنما معرفة نفسه بغيره؛ والمرآة في هذا النص تكثف رمزيا دلالات عدة من أهمها أن المرآة لا تكون مرآة؛ إلا إذا وفرت في ذاتها تلك الوظيفة التي بها تميزت عن أن تكون شيئا آخر وهو عكس صورة الناظر فيها، وهذه الميزة في المرآة هي لا تتحقق في المثال الذي قدمه ابن عربي إلا بإيجاد الإنسان ضمن العالم، وهذا يشير إلى أن العالم لم يكن عالما إلا بوجود الحقيقة الإنسانية فيه حسب ابن عربي، وهنا نعيد التنبيه إلى أن ابن عربي حين يتكلم عن إنسانية الإنسان بهذا الشكل فإنما يقصد بذلك نموذجها الأسمى والأجمع لمعاني التوازن؛ أي مستوى الكمال في الإنسانية الذي لم يتحقق إلا في الذات المحمدية؛ التي يهتم ابن عربي بأن يسميها بالإنسان الكبير حينما يريد دلالتها على العالم كله وتارة أخرى بالإنسان المختصر وهو يريد الإنسان النبي محمد صلى الله عليه وآله.

السؤال يظل مستمرا في عمق الرؤية التي يقدمها ابن عربي بديلا عن نموذج الإنسان الذي لا يريد أن يحقق الكمال في إنسانيته، إذ أن اليمين اللتين ورد في النص القرآني أنهما كانتا مظهر اهتمام الحقيقة المطلقة بإيجاد الإنسان على نحو خاص من الوجود المكتمل والجامع لما تفرق في غيره من الموجودات، يقول بهذا الصدد: "فعبّر عن هاتين الصفتين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته."² وباستمرار النص الأكبري في إرغام فعل القراءة على أن يكون تأويليا لا يسعنا إلا أن لا نبتعد عن رمزيته؛ وذلك حين يجعل من اليمين إحالة على معنى الجمع بين حضرة الحق

¹ مارتين هايدجر، كتابات أساسية، إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، ط(1) 2003، ص36

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص40

التي هي المطلق، وبين حضرة الخلق التي هي النسبي؛ لينتقل ابن عربي بالمفهوم القرآني لليدين المخلوق بهما آدم الإنسان الأول من الانحصار في الدلالة على التجسيم أو معنى القدرة؛ إلى الاتساع في دلالتهما على حقيقتين اكتمل اجتماعهما في إنسانية الإنسان.

إن هذا المثل الإنساني الذي يؤسس له فكر ابن عربي يبدو في غاية الإحاطة سواء في خطابه ذي القناع الرمزي أو الطرح الفلسفي المباشر لعرفانياته؛ إنه الإنسان الذي بإمكانه الاشتغال على كل حقيقة منتثرة في العالم؛ أي إنسان العالم الذي يصلح أن يكون المشروع الوحيد لإنقاذ كل قيمة متضمنة في الإنسانية، وهو على حد وصف ابن عربي المختصر الصغير للعالم الكبير؛ ولهذا يسميه ابن عربي بعدة أسماء؛ كالإنسان الكامل والإنسان الكبير والإنسان الجامع والإنسان الخليفة وغيرها، وهو بذلك إنما يولي اهتمامه الكبير بالفوارق التي جعلت هذا الكائن متفوقاً عن كل العوالم، وهذا قد يكون استفزازاً لتلقي معنى الإنسانية بمستوى أعمق من الذي يقتصر على ترقى الإنسان عن مستوى حيوانيته؛ لتصبح الإنسانية محاولة حقيقية لمقاربة المطلق في تفعيل حركة العالم نحو الكمال؛ وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بمصطلح الخليفة الإنساني يقول:

"فسمي هذا المذكور إنساناً وخليفة، فأما إنسانيته فلعوم نشأته وحصره الحقائق كلها، وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين؛ الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر، فإنه به نظر الحق تعالى إلى خلقه فرحمهم؛ فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشوء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة، فتم العالم بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم؛ الذي هو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه؛ فاستخلفه في حفظ العالم فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل"¹

وهنا نلاحظ كيف يجعل من الإنسانية منزلة لا تتحقق إلا بأن تكون نشأة عامة والعام من لوازم الاتساع العالمي، ثم يشترط ابن عربي حصر كل الحقائق فيه؛ حتى يكون خليفة على

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص36

العالم، وكأنه يريد أن يجعل كل أفراد جنس الإنسان في رحلة غير منتهية نحو تحقيق الكمال على مستوى إنسانيتهم، وذلك حين يجعل لها مثالا إنسانيا في أقصى صور الكمال، ويصبح هذا الإنسان العالمي بمثابة بؤبؤ العين الذي تنظر بهما الحقيقة المطلقة إلى العالم كله؛ وتُستدعى هنا الرحمة بكل ثقلها العرفاني تلميحا إلى أن مصير العالم كله إليها، وهنا يمكن قراءة معنى **﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾** سورة الأنبياء، آية 107، في أفق تأويل يظل ممتدا نحو التأسيس لمفهوم إنسان العالم الكامل؛ إذ عين ذلك الإنسان المُرسَل هو ما يتكلم عنه ابن عربي هنا.

إن الرمز الصوفي بما هو تجاوز لغوي لسمة الاعتقاد في إعطاء المعاني التي لطالما وجدها المتلقي؛ ليصبح هذا الرمز الآلية الأنجع لمقاربة ما يذوقه الصوفي من معنى الحقيقة في تجربته، وابن عربي حينما يتكلم عن إنسان هو ذلك "الحادث الأزلي والنشؤ الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة" إنما يناشد اللغة في إمكانيتها الرمزية أن تدنو بالقارئ إلى الدلالة المرموز لها؛ والتي هي وجود الإنسان الذي توفرت إنسانيته على الاتساع لتجلي التناقضات في أخطر مفاهيمها؛ وهي الحدوث والأزلية وكونه كلمة فاصلة جامعة في الآن نفسه، إضافة إلى نشأة تستمر بديمومة نحو أفق الأبد الذي لا ينتهي، وهذا وأمثاله من المعاني العرفانية إنما هو نوع من الكتابة التي يمكن التفكير داخلها في المدى الذي تتحمل الإنسانية الامتداد فيه بنحو مشابه لامتداد العالم كمفهوم وكحقيقة عند ابن عربي، ونظرة مثل هذه في الإنسان لا تتم عنده بدون وضعها في إطار التطرق إلى معرفة الحقيقة التي خلقت هذا الإنسان وهذا العالم معا:¹

"يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع
من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الامر يا سامع"

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر السابق، ص73

وهنا يلتقي فضاء العالمية بمفهومها العرفاني مع النزعة الإنسانية في تصوف ابن عربي؛ والتي قد تعني غالبا الارتقاء بإنسانية الإنسان ليكون أقرب شيء للكمال المطلق؛ لهذا نجده في هاته الأبيات لا يتردد في التأكيد على توسط الإنسان بين الحق والعالم كنقطة توحدهما فتجمع بين الضيق والسعة وبين النسبي والمطلق؛ لتكمل هذه الإنسانية مسير التكوين والتجدد من طور إلى طور في سبيل تحقيق كمالها؛ وذلك بعدما قرر ابن عربي أن الأشياء تم تكوينها في نفس الحقيقة المطلقة التي تحيط بكل موجودات العالم الذي هو سوى الله وهي مجموعة في نقطة واحدة؛ حيث الخلق لا يتوقف عن التجدد تحقيقا للتوسع غير المحدود، وبالتوحيد بين تضاد معنى ضيق كل ما هو نسبي، ومعنى اتساع ذلك المطلق (الله)، نجد رمزية إلى الإنسان الذي له قلب وسع تجليات الله الخالق فكيف لا يتسع للعالم المخلوق.

في نصوص ابن عربي الموجودة على مستوى كتابه الفصوص لا نتعرف فقط على ذلك الإنسان الذي يختصر لنا العالم بكل جزئياته وکلياته، بل يصادفنا أيضا ذلك العالم الذي يبسط أمامنا كل الحقائق التي تكثفت في إنسانية الإنسان؛ إنه العالم الإنساني الذي يجعل منه ابن عربي مظهرا عظيما للحقيقة الإلهية فيقول: **"فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير"**¹ وبذلك نجدنا أمام تصورين لحقيقة الإنسانية إزاء مفهوم العالم؛ وهي تلك الرؤية الفلسفية المنبثقة من إنسانية العالم وعالمية الإنسان، وإذا كان ابن عربي ينطلق في فهم الوجود من الرؤية الوجودية له فإنه لا عجب في اعتباره أن كل أفراد الإنسان هم إنسان واحد في الحقيقة، وإن تميز كل واحد منهم عن الآخر في الشخصية يقول هنا: **"ولاشك أنا كثيرون بالشخص والنوع، وأنا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا، فنعلم قطعا أن ثمة فارقا به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الوحدة"**² وهذه الحقيقة الواحدة التي يكثر ابن عربي من استضافتها في الكثير من تحليلاته وموضوعاته وتقسيماته هي هنا بمعناها المجرد لا المتعلق بتجربة ما؛ أي الإنسانية بما هي فكرة مجردة تخص الكائن المسمى إنسانا يقول:

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 99

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 39

"والتشابه في الصور موجود؛ فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية، إذ لو عادت لتكثرت وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه"¹

وهذا المفهوم للإنسانية لاشك أنه ينبثق من رؤية وحدوية اتجاه المعاني؛ وهذه الرؤية لا تنفك حاضرة ولو في أدق معاني العرفان الأكبري؛ إنها إنسانية تمنح كل جنس من أفراد نوعها ما يختص به، لتوحد بعدها كل الفوارق في الانتماء إلى معنى واحد.

وإن الخطاب حول الإنسان وحول العالم في "الفصوص" لا يعمل إلا على زيادة التقارب بين كل ما يميزهما كعالم وإنسان؛ تم تكوينهما ابتداء من مصدر حقيقة واحدة، وعقد هذه الموازنة بين خصائص العالم وخصائص الإنسان هو تفكير جدا جريء في محاولة الخروج بمعنى الإنسانية إلى أعلى درجات نفي النقصان عنها، وفي موضع من الفصوص نجد هذا التقابل بينهما عن طريق الإشارة الملغزة في قوله: "فالعالم بين كثيف ولطيف، وهو عين الحجاب على نفسه... فلا يزال في حجاب لا يرفع."² وذلك حين يجعل الإنسان والعالم مشتركين في كونهما يحتجبان بوجودهما عن رؤية الحقيقة المطلقة في كامل إطلاقها وهذا محال حسب ابن عربي، فكما جعل من وجود الإنسان يحتوي على كثيف ولطيف جعل كذلك اتصف العالم بهذين الكيفيتين.

ومثل هذه العلاقة التناظرية بين العالم والإنسان لا تنتهي عند حد التوافق من كونهما يستويان في أنهما من ضمن كل ما سوى الله، بل أكثر من ذلك حين تنصّب الرؤية الأكبرية الإنسان على أنه قد يكون مواز للعالم كله من جهة (اليد الأولى) أي أنه إنسان كبير يقول: "ثم إنه تعالى أطلعه على ما أودع فيه وجعل ذلك في قبضتيه القبضة الواحدة فيها العالم وفي القبضة الأخرى آدم وبنوه وبين مراتبهم فيه."³ وهنا نجده يوازي حتى أفراد جنسه كل لوحده من جهة أخرى (اليد الأخرى) فنفهم حينها أن ابن عربي يتكلم عن مستوى كامل من الإنسانية؛ إذا بلغه الإنسان الحيواني صار متأهلا ليكون حقيقة كل حقائق الإنسان المثيل وأيضا حقائق العالم.

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 83

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 40

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص 42

ويعيد ابن عربي الاعتبار إلى الجانب الباطني في الإنسان من خلال تشكيل نظرية عرفانية للإنسان المتصف بنوع من التوازن الكمالي؛ الذي من شأنه وضع رؤية العالم جنبا إلى جنب مع مركزية الإنسان، وذلك بوصفه محل نظر من قبل الله الذي اختاره، وفكرة الاختيار هذه تأخذ أصلها من احتفاء النص القرآني بالإنسان الذي تسخر له العالم؛ فالتسخير الذي تزدهم به الآيات القرآنية هو مظهر من مظاهر إعادة النظر في أحقية الإنسان في السيادة على العالم، والاستخلاف فيه؛ كونه مدلل في حضرة الحقيقة المطلقة لهذا ابن عربي يقول:

"ولذلك قال في آدم هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية؛ التي هي الذات والصفات والأفعال، إن الله خلق آدم على صورته، وليست صورته سوى الحضرة الإلهية، فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحا للعالم؛ فسخر له العلو والسفل لكامل الصورة، فكما أنه ليس شيء في العالم إلا وهو يسبح الله بحمده، كذلك ليس شيء في العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته"¹

وإذا حاولنا هنا القراءة بنفس تأويلي فإن توجه خطاب ابن عربي العرفاني إلى أسنة العالم يتأطر ضمن محاولة القيام بخطوة مختصرة نحو توحيد أفراده بحقيقة تجمعهم؛ أي تلك النماذج المتفرقة الموجودة في العالم، والتي يمكن إذابة الاختلافات التي بينها تحت عنوان الإنسانية، ومادامت الإنسانية في الإنسان معتنى بها في النص القرآني، والفهم العرفاني له (النص القرآني) الذي يمثله ابن عربي هنا؛ فإن اعتبار العالم إنسانا هو نقل لتلك الحرمة والاعتناء لتعم كل العالم؛ كونه يتمتع بجزء من تلك الحقيقة الإنسانية، وأن يكون العالم إنسانا كبيرا حسب رؤية ابن عربي يعني أنه يريد أن يضيف عليه خصائصا من تلك التي يتكون منها الإنسان؛ إنه رمز يحمل في ثناياه التنبيه إلى أن العالم قد يمتلك لغة يتكلم بها، وهذا ما يؤكد ابن عربي في بعض كتاباته الأخرى؛ حين يعتبر الوجود بما يحويه من

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر السابق، ص 190

صور متميزة؛ كله عبارة عن رموز وكلمات، وما تسبيح الكائنات إلا صورة من صور الكلام الذي يخاطب به العالم قلب الصوفي.

ومثلما تزخر الرموز اللغوية بحضور كبير في خطاب ابن عربي؛ كذلك المصطلحات تحتل مكانا كبيرا من الاهتمام بدقتها؛ وهذه مفارقة متميزة في كتابات ابن عربي، حيث نجده يتناول مفهوم العالم حسب السياق العرفاني الذي يكون بصدد الكلام عنه، فحديثه عن مفهوم العالم عند تناول موضوع الإنسانية ليس هو نفسه أثناء معالجة علاقة الخالق بالمخلوق إذ يقول:

"اعلم أن المقول عليه سوى الحق، أو مسمى العالم؛ هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص؛ فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود إلى العالم ... فمحل ظهور هذا الظل المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات؛ عليها امتد هذا الظل فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات"¹

ثم يقول: "فما يعلم من العالم إلا بقدر ما يعلم من الظلال، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل."²

ويقول أيضا: "وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك؛ فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي وهذا معنى الخيال."³

ما نلاحظه في خطاب ابن عربي أن اختراع الغموض الرمزي للنص العرفاني المبدع لا يبعده من تناول معناه المقصود من طرف المتلقي؛ بقدر ما يجعله مثقل بالدلالة المركزة على الموضوع الأساس؛ الذي يريد له ابن عربي الانتشار عبر نظام بنية اللغة بدون التشتت عن الإمساك به؛ بعبارة أخرى إنه تكلم إبداعى يسمح بالحفاظ على مسافة التفكير والقراءة بين الدلالة المراد قولها وبين نمط التلقي؛ مما يطلق فسحة من التأويلات المحتملة؛ لأنه لتثور فلسفي حينما ينطلق الخطاب من تلك الفكرة؛ التي مضمونها أن العالم كله ظل

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص87

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص88

³ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص89

الله، وهو نوع من الانفلات من مأزق التفكير في الإله الخالق على أنه يمكن التساؤل حوله أصلاً؛ وذلك أن اعتبار العالم بما فيه خيالي ولا يتمتع بأي وجود حقيقي، هو نفس لأي محاولة للإشارة نحو احتمالية للتفكير في خالق ذلك العالم؛ لأنه لا يمكن تصور صلة بين موجود مطلق وبين وهم لا حقيقة لوجوده، وبما أن هذه الصلة معدومة فإن محاولة التفكير فاشلة، وبما أن الأمر بهذه الخطورة والعمق يجد الإنسان مجالاً للقفز نحو الإيمان الجريء بأنه الموجود الوحيد؛ الذي استطاع التحرر من أن يكون مجرد ظل ضمن ظل أكبر هو العالم؛ لأنه مادام بإمكانه الزعم أن له فرصة مستمرة للتواجد في فضاء التساؤل حول حقيقة الخالق الذي أوجده وأوجد العالم؛ فإنه ينتمي بشكل أو بآخر إلى تلك المنطقة الفاصلة بين الإله الخالق وبين العالم المخلوق.

ولعل هذا ما يجعل الكثير من الصوفية لا يتوانى في الارتقاء بمكانة الإنسان على كل جزء من هذا العالم؛ أي الاحتفاء بنظرية الإنسان العالم، والتي بواسطتها حسب ابن عربي يمكن إعطاء الإنسانية الحق في السؤال عن هويتها؛ من حيث أنها عالم (ظل) ومن حيث أنها حقيقة (وجود غير وهمي) وأيضاً من حيث أنها برزخ يجمع ويفصل في الآن نفسه يقول: **"فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبتك إلى الحق وبما أنت حق وبما أنت عالم"**¹ إذ أن الامتداد نحو معرفة الذات الإنسانية هو عينه الاقتراب من التفاني في الحقيقة؛ ليصبح الإنسان والحقيقة شيء واحد، وليس هذا هو الحل والاتحاد بقدر ما هو التمكن من الغياب عن الأنا البشرية، والاستطاعة على الوجود في الهوية الحقيقية للذات، وإن كان العالم قد اشترك هنا مع الإنسان في أنهما ظل للحقيقة، ولكن هذا فقط لأنهما من ضمن دائرة الممكنات التي قد توجد وقد لا توجد، وذلك الظل بمثابة الفرصة المعطاة لممكن ما أن يظهر من بطونه في علم الله الغيبي؛ إنها رحلة الممكنات الوهمية من غربة الغيب والبطون إلى وطن الشهادة والظهور عبر نفق الإرادة الإلهية؛ والتي رمز إليها ابن عربي بامتداد الظل، وإذا تجاوزنا الظاهرة الجمالية التي خلقها استخدام رمز الظل لنخلص إلى الدلالة المكونة من وراءه؛ سوف نصادف كماً ضخماً من الأبعاد العرفانية التي تتجمع في نوع من الرؤية التأويلية للعالم، وذلك عندما يؤسس ابن عربي للعدمية المحيطة بالعالم؛ من

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 89

خلال وصفه أنه شكل من التوهم والتخيل لا يستحق وجودا ذاتيا، وإنما يتمتع بقيمة جدا ضئيلة من شبه التواجد فقط.

وحين نتساءل هنا إن كان هذا حال العالم فمن هذا الذي يتخيلنا ويشكلنا في وهمه ثم يتوهم أننا نوجد حقيقة؟ لاشك أن هذا التساؤل مخاطرة أمام التخوف الذي يتحاشاه الصوفية كونه يمس بحرمة ما يسمونه بسر القدر، ولكن قد يفتح أمام قراءتنا لهذا الخطاب مجال من الطمأنة الفلسفية؛ حين نجد أن ابن عربي يلمح لهذا التساؤل المخرج بجواب يعيدنا فيه إلى قطبية نظرية الإنسان الكامل حين يقول:

"فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم؛ لأنه على صورة الرحمن أوجده الله؛ أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم، كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية."¹

إنما يحيلنا هنا إلى مدى غموض المعرفة الخاصة بحقيقة العالم من جهة علاقة الخالق به، وهو أيضا يطرح أمرا عقائديا في غاية الخطورة حينما يتكلم لغة جدا رمزية وموجزة ومكثفة عن مسألة الإبداع والجمال؛ والتي مفادها أنه ليس في جملة ما انطوى ضمن الإمكان بلانهايته أبدع وأجمل وأكمل من هذا العالم؛ لتمكر بنا لغة ابن عربي من جديد وتخاذعنا معانيه مرة أخرى؛ في أن ذلك العالم الجميل جدا والغاية في الإبداع هو ذاته الإنسان الكامل؛ الذي يرى أنه: **"إنما كانت حكمته فردية؛ لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني؛ ولهذا بدئ به الأمر وختم، فكان نبيا و آدم بين الماء والطين."²** فاكتمب كل ذلك الجمال والكمال من كونه المخلوق على صورة الرحمان، وأيضا من منطلق أنه الإنسان الفرد، المتميز الذي به بدأت قصة الوجود وبه سوف تُختم، وما هذا التركيز على النموذجية فيه؛ إلا ليكون ضمن صورة المقتدى به نحو تحقيق الإنسانية في أتم معانيها وهو بذلك يريد النبي محمد الإنسان الأكمل ﷺ.

لدى ابن عربي لا يُتصور التخلي عن جزء من الحقيقة إذ أنها واحدة وإن تنوعت مظاهرها في الوجود، والأمر ذاته ينسحب على العالم باعتباره مجلى لهاته الحقيقة، وهذا

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص162

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص205

نوع من التفكير بأفق مواز لمفهوم التوحيد القرآني؛ لأن من شأن هذه الرؤية أن تشتغل على كل فرد من العالم باعتباره عالما كليا لا أنه مجرد جزء يمكن تهميشه يقول: "فكل جزء من العالم مجموع العالم؛ أي هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله."¹ وهنا خطاب ابن عربي يبقى وفيا للنقطة التي لا يمكن فيها تجاوز كلية الإنسان وعالميته؛ إلى ما هو أبعد من نموذج الكمال الوجودي التي خصته به الحضرة الإلهية؛ فالإنسان بهذه الصيغة عالم وبنية متكاملة، وكل قيمة فيه تحمل نفس وزن قيمه الأخرى، والإنسانية هيا الأخرى تكتسب هذا المفهوم أيضا؛ لأنه كما يرى ابن عربي لا يمكن تسمية يد الإنسان إنسانا رغم أنها عضو وجزء فيه، ولا يمكن تسمية عقل الإنسان إنسانا رغم أنه خاصية إنسانية فيه، ولكن الإنسان هو مجموع لذلك، وغيره من مكونات إنسانيته، ومن هنا يمكن أن تشترك معاني الإنسانية مع معاني العالمية في هذا الجمع وهذا الاتساع والتكامل.

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص142

5) نحو قرآنية الإنسان (من الإنسان الفرقاني إلى الإنسان القرآني)

يعتبر القرآن الكريم المنبع الأخطر في استنباط الحقائق الوجودية عند الصوفية، فهو الكتاب الأخير للرسول الخاتم صلى الله عليه وآله، فكل تجربة روحية يخوضونها لابد وأن تكون تحت المرتبة القرآنية، وهم لا يطرقون أبواب هذا الكتاب من حيث العقل، وإنما هم يدخلون إلى فهمه من حيث القلب والشهود والآليات الروحية تحققا وتأويلا، ولكنهم في نفس الوقت يتخذونه رمزا إلى مجموعة من الحقائق العالية المستوى كالذات الإلهية والحقيقة المحمدية، والحضرات الجامعة والإنسانية الكاملة وهكذا، وهذا ما سنقف على تجلياته في خطاب ابن عربي في كتابه الفصوص.

وهنا نشير إلى أنه حينما يقول ابن عربي: القرآن والفرقان، فإنه لا يقصد فقط دلالة القرآن المألوفة، وهي ذلك الكتاب السماوي العربي الذي أنزل على النبي محمد صلى الله عليه وآله، وإنما يتجاوز به إلى دلالات عرفانية أبعد، فالقرآن عنده يرمز إلى الذات الإلهية المطلقة، وأحيانا يرمز به إلى حقيقته صلى الله عليه وآله، وتارة نجد أنه يرمز به إلى الباطن والروح والوحدة وإلى الإنسانية الكاملة، ويرمز أيضا إلى المركز والإجمال والأصل والأم والأصل والوصل، أما الفرقان فهو ما يرمز إلى الدلالات التي تقابل دلالات القرآن؛ كالصفات الإلهية والأسماء، والفرق والكثرة والظاهر والجسم والعالم والأنبياء سواه صلى الله عليه وآله، ويرمز إلى محيط الدائرة لا مركزها، ويرمز أيضا إلى التفصيل والفرع والفصل.

وانطلاقا من تمييز خطاب ابن عربي في موضوع الحقيقة بين مفهوم الفرقان والقرآن يمكننا أن نقارب الدلالة التي يضيفها إلى الإنسان بإزاء رمزية القرآن؛ أي أنه يفرق بين الإنسان القرآني والإنسان الفرقاني، وذلك أن الأول أقرب إلى الكمال وهو جامع للحقائق لا تذهله تجليات الحق عن الاشتغال بحقوق الخلق فهو ذاتي لا صفاتي، أما الإنسان الفرقاني فهو صفاتي؛ إما أن يكون أقرب إلى حضرة الجمال وإما أن يكون أقرب إلى حضرة الجلال، وإذا اشتغل بالخلق غفل عن شهود تجليات الحق، يقول ابن عربي:

فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الدم، و علم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، و الأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى الفرقان وإن كان فيه، فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن. و لهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه و سلم وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس. «فَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» يجمع الأمرين في أمر واحد¹

يصف في خطابه دعوة نوح في بعض جوانبها بالفرقانية، ويقرر بأن أمر الحقيقة قرآني وليس فرقاني، والفرقان كل ما فيه دلالة التفرق والكثرة والتعدد، أما القرآن فكل ما يحمل دلالة التجمع والوحدة والتفرد، وهنا جعل للقرآن ميزة وهو أنه لا يكون القرآن قرآنا إلا بعدما يكون فرقانا، أي أن الشيين يكونان بداية في افتراق ثم يقترنان، أما الشيطان المقترنان ليس بالضرورة أنهما سوف يفترقان، فكل قرآن يحمل في حقيقته فرقانا؛ وليس كل فرقان يحمل داخله قرآنا، ثم وصف نبوات الأنبياء بأنها فرقانية، وجعل من النبوة المحمدية قرآنية، وهنا يمكن القول بأن حقيقة الإنسانية الكاملة في نظر ابن عربي هي أقرب للحقيقة القرآنية؛ لأنه نسبها للإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله.

القرآن هو نص تميزه لغته التي هي مادة ذلك الوحي إلهي؛ الذي اختص به الإنسان الكامل، ومقاربة مفهوم الإنسان القرآني في هذا الخطاب يجب أن لا تغفل أهمية علاقته بواقع التجربة الذاتية التي عاشتها الذات التي أنتجت ذلك الخطاب؛ إذ أنها تركيبية وعي روحي وعقل وحس؛ فيؤثر ويتأثر كل كيان هذه الذات ووجودها مع طبيعة اللغة المبدعة؛ إذ "علاقة الإنسان بوجوده هي علاقة لغوية، سواء اتصل الأمر بالعقل أو الحس، بالوعي أو اللاوعي، بالمعرفة أو بالممارسة، من هنا يمكن القول بأن اللغة هي مفتاح الوعي، وبأن الوعي بالأشياء هو نشاط رمزي لغوي"²

وبما أن القرآن في خطاب ابن عربي يرمز لكل معاني الجمع، نجد أن رؤيته للإنسان كانت أيضا تحمل هذه الدلالة؛ أي الإنسان جامع لحقائق الكون، ولهذا فإن الإنسان القرآني

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص55

² علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط(1) 1995 ص25

الذي له تجربة ذوقية عميقة في معرفة العالم من جهة، وفي معرفة القرآن من جهة أخرى، والقرآن هنا يحمل دلالة النص، وأيضا دلالة الذات، لأن ابن عربي دعا إلى قراءة القرآن المدفون في ذات كل الإنسان، والمعرفة به شيء أساسي في تجربة الروح، ولا نقصد هنا المعرفة العقلية التي تعطي لذة نتيجة الإدراك، إذ هي قاصرة جدا عن مثل هذه المستويات العرفانية "فالبرغم أن المعرفة ترضينا أحيانا إلى حد اللذة، فإن الأمر لا يتم دائما على هذا المنوال، لأن المعرفة قد تفشل في جعلنا نكتشف الحقيقي"¹ هذا في حالة المعرفة العقلية؛ التي هي غير مقصودة في التجربة التي يتأسس عليها خطاب ابن عربي، وإنما معرفة قرآن الذات الإنسانية؛ هي تلك المعرفة الذوقية القلبية التي تعاش مباشرة دون وساطة الذهنيات.

حينما يصبح النص القرآني رمزا إلى الحقائق الوجودية؛ يعني هذا أن تلقي الإنسان الصوفي لهذا النص؛ هو نوع من اكتساب وجود أعمق، وأفضل من وجوده، قبل لحظة تلقي ذلك النص، أي هو "يطلب بأن تكون علاقة معنى النص بالقرار الوجودي مفكرا فيها على نحو أفضل"²

إن الإنسان القرآني هو الإنسان الذي في تجربته الروحية سقي من أنوار الذات لا الصفات، وهو الجامع لأصناف المعارف الإلهية، فالفرقان هو تلك الحقائق المتفرقة في العالم وعناصره، وكلها مجموعة في القرآن، وهو الإنسان الكامل، فابن عربي يرى في العالم أجمعه سورا وآيات فهو كتاب مفرقة فيه الحقائق الوجودية، وعلى الإنسان تشغيل عين بصيرته لتذوق التجليات الإلهية التي تنعكس على أعيان الموجودات، ولكن ليس عن طريق التذوق الفرقاني وإنما عن طريق التذوق القرآني، يقول:

"و كذلك من شبَّهه و ما نَزَّهه فقد قيَّده و حدده و ما عرفه، و من جمع في معرفته بين التنزيه و التشبيه بالوصفين على الإجمال- لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة

¹ جون لوك ماريون، ظاهرة الحب ستة تأملات، ترجمة يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط(1) 2015، ص72

² بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان،

ط(1) 2005، ص457

بما في العالم من الصور- فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل، كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل.¹

الإجمال هو رمز القرآن، والتفصيل هو رمز الفرقان، فيرى ابن عربي أنه يتعذر الوصول إلى المعرفة الكاملة بالحقيقة من طريق الفرقان، أي معرفة الله بالتنزيه فقط، أو معرفته بالتشبيه فقط، وإنما يجب معرفته بالتنزيه والتشبيه معاً، أي بالقرآن الذي هو الجمع والإجمال الذي عكس التفصيل، فالتنزيه والتشبيه من الثنائيات التي تشكل موضوعات أساسية ضمن حقل العقيدة، ولكن يتناولها خطاب ابن عربي من حيث كونها ذات دلالات تخص المعرفة الذوقية للإنسان الصوفي اتجاه ذاته واتجاه حقيقة العالم وحقيقة المطلق؛ أي أن ابن عربي لا يتكلم عن التنزيه والتشبيه في كونهما غاية في نصح، وإنما يتخذهما علامة تحيل نحو المعرفة الإلهية التي يراها أصح ما يمكن للإنسان أن يتذوقه، ولما كانت معرفة الإنسان بالأشياء تختلف حسب طبيعة تلك الأشياء؛ فإن طبيعة ذاته الإنسانية وطبيعة العالم من حوله تنقسم إلى جسمية وروحية وحسية ومعنوية، ومن ثم هو مضطر إلى رؤية الموجودات بعينين مختلفتين تنزيهاً وتشبيهاً.

وفي كتابات ابن عربي لما كان التنزيه مرتبطاً بالتقديس واللامثلية وعدم المشابهة والبعد عن الإدراك؛ نجده دائماً ما يجعله مقابلاً لمعاني الخطأ والامتزاج واللبس، فقال في بداية مقدمته لكتابه الفصوص: "ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية."² فالتنزيه مصاحب لدلالة التقديس عن أي شيء لا يليق قد يلحق بالمنزه، ولكن سنرى أنه لا يعتبر هذا كمالاً في معرفة الله، بل الاقتصار عليه يدل على الفهم الساذج للحقائق كما هي عليه.

وفي تمييزه بين رؤية الإنسان القرآني إلى الوجود وبين رؤية الإنسان الفرقاني؛ يتضح أن معرفة الإنسان الكامل هي التي تنطلق من باطن الذات نحو الخارج، وهذا دأب الإنسان القرآني، أما الإنسان الفرقاني هو الذي يركز على الرؤية الخارجية، يقول:

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص54

² محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص33

"و لذلك ربط النبي صلى الله عليه و سلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: «من عرف نفسه عرف ربه». و قال تعالى: «سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ» و هو ما خرج عنك «و فِي أَنْفُسِهِمْ» و هو عينك.¹

فاستند إلى ما قرره صلى الله عليه وآله من أن معرفة النفس تقود إلى معرفة الرب؛ فجعلها باباً معرفياً نحو تأكيد شمولية المعرفية القرآنية على المعرفة الفرقانية، وأن باطن الإنسان قرآنه وظاهره فرقانه، فجعل آية «سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ» ذات رمزية تأولها لتدل على المظهر الفرقاني في الوجود وهو العالم، لهذا قال: (و هو ما خرج عنك) أما في المظهر القرآني فجعله ذات الإنسان فقال في: «و فِي أَنْفُسِهِمْ» و هو عينك، أي ذات الإنسان.

وورد السياق الرمزي للقرآن في خطاب ابن عربي دائماً بأسلوب الإشارة إلى ما له دلالة الجمع بين الظاهر والباطن، وارتبط بما فيه معنى توحيد الروح مع الجسم، وضم المركز إلى محيطه؛ لهذا ارتبطت رمزيته بالذات المحمدية، بينما نجده يشير إلى الفرقان بواسطة رمز النبي نوح عليه السلام مثلاً:

"و نوح دعا قومه «لَيْلًا» من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب. «و نَهَارًا» دعاهم أيضاً من حيث ظاهر صورهم و حسِّهم، و ما جمع في الدعوة مثل «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً. ثم قال عن نفسه إنه دعاهم ليغفر لهم، لا ليكشف لهم، و فهموا ذلك منه صلى الله عليه و سلم. لذلك «جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَ اسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ» و هذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك. ففي «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» إثبات المثل و نفيه، و بهذا قال عن نفسه صلى الله عليه و سلم إنه أوتي جوامع الكلم. فما دعا محمد صلى الله عليه و سلم قومه ليلاً و نهاراً، بل دعاهم ليلاً في نهار و نهاراً في ليل.²

¹ محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص54

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص56

فيمكن القول إن اهتمام خطابه برمزية القرآن ناتج عن الخلفية التي يرى من خلالها قطبية القرآن الكريم، فهو هنا يجعل من الآية التي تحكي قصة دعوة النبي نوح عليه السلام لقومه؛ بأنه دعاهم ليلاً ونهاراً ذات رمزية على الفرق بين الدعوة الفرقانية والقرآنية؛ إذ أول رمزية الليل بما هو عقلي وروحاني وغيبى، أما النهار فجعله مرتبطاً في رمزيته بما هو ظاهر وصوري وحسي، ثم جاء بآية (ليس كمثله شيء) لتكون نموذج الجمع بين التنزيه والتشبيه والروح والجسم والحقيقة والمثال؛ وهذا من شأن القرآن لا الفرقان، وأكد هذا المعنى بنص نبوي آخر الذي هو أوتيت جوامع الكلم مؤكداً دلالة الجمع القرآني، وكون الدعوة النوحية تأسست على الليل لوحده والنهار لوحده جعلها فرقانية فقط، أما الدعوة المحمدية فكانت ليلية نهائية في الآن نفسه؛ من هنا هي قرآنية تجمع بين الحقائق مرة واحدة، أما المغفرة التي ورد ذكرها في الآية فإن ابن عربي استعملها كرمز يدل على الستر؛ أي ستر الحقائق الإلهية أثناء قيام الدعوة النوحية بأفراد عصرها، بينما الدعوة المحمدية جامعة كاشفة ساترة في نفس الوقت، وهذا ما جعلها نموذج الكمال حسب رؤية ابن عربي.

ثم يقول ابن عربي وهو يتكلم عن هيمنة الإنسان العارف ذي التجربة الروحية الناجحة على الحضرات؛ بأنه لا يتمكن من ذلك إلا إن استطاع أن يكون في ذاته قرآناً إنسانياً يمكنه من ذلك الجمع والوحدة:

"فإن تلك الحضرة التي يبقي لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه «ما فرطنا في الكتاب من شيء» فهو الجامع للواقع و غير الواقع، و لا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه؛ فإن المتقي الله «يجعل له فرقاناً» و هو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب. و هذا الفرقان أرفع فرقان."¹

لقد أغرق ابن عربي في بناء خطاب ملغز يدفع التلقي إلى تفكيك انغلاقات الرمز والتوسل بالتأويل لفتح إمكانية تحصيل الدلالة المقصودة، فاعتمد على رمزية الكتاب واتخذ آية "ما فرطنا في الكتاب من شيء" سياقاً يسمح بتوسيع دلالة القرآن لتصبح مرتبطة بصفة

¹ محي الدين ابن عربي، المصدر نفسه، ص74

الجمع وعدم التفريط وانفلات نوع من الوجود من هذا النموذج من الكمال الإنساني، فاعتبر وسيلة الصوفي نحو هذه الإحاطة والجمعية هي انطلاقه من ذاته المدفونة في إنسانيته لتحويل طبيعة الرؤية إلى كل شيء من الفرقانية إلى القرآنية؛ أي من الضيق إلى سعة الأفق، و هو ما كشف عنه ابن عربي في هذا النص من استناده إلى ثنائية القرآن والفرقان؛ للتأكيد على أن هذه الحقيقة الإنسانية الكاملة هي الأكثر احتواء لتجليات الحق من جهة وأسرار الخلق من جهة أخرى.

الخاتمة

الخاتمة

كانت محاولة قراءة نصوص ابن عربي في كتابه الفصوص، تجربة تلقي كثيرا ما كانت ترهق الإمساك بالدلالة، حيث لا يسهل مع كثافة الرمز الوصول إلى كل ما يلوح ضمن مادة الخطاب الأكبر الذي جعل من الإنسان لغة تخاطب الذات، وتجاوز الآخر المخالف بكل أنواعه، وتناقش موضوعات التجربة الروحية والاعتقاد الديني والعالم واللغة والماورائيات، وخلال لغته الممتزجة بالمصطلح القرآني والمستعينة بالمعجم الفلسفي، والمعبرة بالشكل الرمزي، كانت النزعة الإنسانية قطب في رؤيته للوجود، ومركزا تنطلق منه نظريات ابن عربي العرفانية، وإلى هنا يمكن استعراض بعض النتائج التي خلصت إليها هاته الدراسة:

— تتمثل أدبية خطاب ابن عربي في كتاب الفصوص في تلك الرموز التي استضافها على مستوى سياق الإشارة إلى المفاهيم الإنسانية من المنظور العرفاني، خاصة من حيث تميز رمزيته عن رمزيات باقي النصوص العرفانية التي كررت استعارة رمز المرأة والخمرة وغيرها.

— كان الغموض الغالب على أساليب نصوص الكتاب سمة أضافت جمالية تحفز قابلية المتلقي على محاولة التقرب من الدلالات التي أسرها ابن عربي في هذه النصوص.

— اعتماد أسلوب الرمز حتى في طبيعة فصول الكتاب؛ أي ترميز حتى عناوين الفصوص وجعلها ملغزة كان عبارة عن بناء قالب فني متميز مستفز لاهتمام المتلقي.

— الإنسان هو محور تصوف ابن عربي، وخطابه حول العرفانيات هو منطلق من فضاء الإنسانية وإلى تقديس الإنسانية يعود، واللغة التي كانت وعاء موضوعاته اتخذت هي أيضا

من الإنسانية مادة للتعبير حتى عن الإله والعالم والحقائق، كما يختلف مفهوم الإنسانية في الخطاب الصوفي عامة، والخطاب الأكبري خاصة؛ عن ما هو عليه في المجالات الأخرى.

_ عمق الموضوعات العرفانية المرتبطة بتجربة الإنسان إزاء ذاته، التي عالجها ابن عربي في كتاب فصوص الحكم، دفعت الخطاب إلى أن يتخذ الرمز آلية تعبير؛ أكثر استيعاباً للدلالات المراد تقريرها، والإشارة إليها، إضافة إلى وظيفة التفسير التي في الرمز، حيث من الخطورة بمكان التصريح بكل المعاني التي تتجلى في التجربة الصوفية، كما أن الرمز الذي استخدمه ابن عربي في الإحالة إلى مركزية الإنسان في الوجود؛ كان رمزاً خاصاً يختلف عن الرموز التي استخدمها غيره في نصوصهم، حيث استعان خطاب ابن عربي بالرمز الفلسفي النادر استخدامه، واستخدم حتى رموزاً قرآنية لمّا يسبقه غيره إليها كالتابوت والكلمة وغيرها.

_ لا تنفك تجربة الصوفي في تحقيق إنسانيته المتكاملة الجوانب ظاهراً وباطناً؛ من الرغبة القوية في التعبير عن تلك التجربة الروحية، مما يجعله ينتج نصاً، بلغة خاصة وبسياقات رمزية، تصبح فيها الكلمة علامة تلخص مجموعات من المعاني العرفانية والحقائق الوجودية؛ التي ترتبط بذات الإنسان، فرؤية ابن عربي لا تنزل عن مستوى اعتبار الكلمة أعلى أطوار التواجد الإنساني ضمن الحقيقة، التي اعتبرها ابن عربي هي نجات الإنسان من هياكل الأغيار، التي تسافر عنها الذات قاصدة خالقها في مغامرة غريبة عن استطاعات اللغة المألوفة، وإمكانيات العقل المحدودة.

_ الرمز العرفاني الذي عبر به خطاب ابن عربي هو جزء من تجربة التلقي الإلهامي؛ الذي يجري ضمن تجربة الاستنارة الباطنية في روح الإنسان، مما يجعل لغة كتبه هي عنده بمثابة وضع لا يليق إحداث خلخلة في أجزاء بنيته، وتركيب لا يجوز زحزحته عن شكله، فابن عربي حينما يعبر عن المقدس يجعل لشكل وأداة التعبير عنه قدسية أيضاً، لأن الوجود عند ابن مترابط الحضرات، فقداسة الحضرة الإلهية تسري إلى الحضرة الإنسانية وحضرة العالم.

_ أخطر مرموز إليه في خطاب ابن عربي في كتابه الفصوص هو الحقيقة المحمدية؛ التي عبر عنها بمصطلح الإنسان الكامل؛ الذي هو برزخ بين حضرة الحق وحضرة العالم، والرموز التي أشار بها إلى هاته الحضرة كثيرة ومتداخلة الدلالات، حيث يرى ابن عربي أن الكمال الإنساني له عدة تجليات في الوجود؛ خاصة تلك التي تكون أقرب إلى أصل الوجود، كمجلى الطفولة الإنسانية، والحضرة الباطنة في الذات التي هي رمز التواصل مع المطلق، وما الإنسان في بعض معانيه إلا لغة الإله التي عبر بها عن الحقيقة المطلقة، وهو القلم المقدس الأعلى الذي كتب به أشكال الوجود، إذ الكتابة طور وجودي في فلسفة ابن عربي.

_ تتجاوز دلالة الإنسانية حدود التجربة الذاتية في فكر ابن عربي؛ لتصبح أيضا شاملة حتى لمراتب الوجود المعنوية والحسية، حيث يصير العالم بكل ما فيه؛ هو نسخة كبيرة عن الإنسان، والإنسان هو نسخة مكثفة عن العالم، فهو عالم مختصر يمكن أن توجد فيه السموات والأرض والكائنات والعروش العلوية، وصولا إلى مستوى معرفة المطلق في باطن الإنسان، حيث تعايش الذات الإنسانية في تجربتها؛ معاني الحيرة المعرفية والحرية من كل ما سوى الحقيقة.

_ المعاني حسب ابن عربي ذوقية أكبر من كونها إدراكية، بما في ذلك معنى الإنسانية الذي لا يمكن أن تذوقه الذات إلا بعد الاعتماد على قنوات القلب والروح في التلقي لا مسالك العقل والظاهر.

_ الإنسان يرمز إلى تجلي الله في أكمل صورة، وكمال تجلي الإنسانية لم يتم بكل مزاياه إلا في أشخاص الأنبياء وذوات الأولياء، حيث تمثل الذات المحمدية أعلى نموذج للكمال وأنها المرآة التي تعكس الوجود المطلق في الصورة الإنسانية، ومن تجليات هذه الذات في كتابة نصوص فصوص الحكم عند ابن عربي، هو بناء كل محتواه على معنى تعظيم الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله.

_ حضور النص القرآني بقوة في خطاب ابن عربي كمؤشر عرفاني، يدل على الاستمداد من الحضرة المحمدية واقتباس الصحة والشرعية في تأكيد المضامين، التي اشتملت عليها

نصوص ابن عربي، خاصة فيما يتعلق بكبرى النقاشات الوجودية، كمسألة السعادة والرحمة في الآخرة، وبدأ الوجود من حقيقة الحب، وحتمية العبودية للحقيقة في الإنسان والعالم.

_ تعتبر الثنائيات بشتى أنواعها وفي مختلف الحقول آية جمالية وبيانية؛ وقفت مساندة الرمز في خطاب ابن عربي، حيث كان لها دور في توضيح علاقة الإنسان بذاته من خلال ظاهره وباطنه، وعلاقته بالعالم من حيث أنه مقابل للإنسان، وعلاقة مع الإله من خلال العبودية والربوبية، وهكذا وصولاً إلى التجربة الروحية من خلال طريق الجمال والجلال في رؤية كل شيء.

_ ساعدت البنية الرمزية على إعطاء أكثر من معنى للمصطلحات والموضوعات التي ناقشها ابن عربي في كتابه الفصوص؛ رغم خطورتها وتسببها في تجييش أقلام الفقهاء بتكفيره، فقد كان خطاب ابن عربي جريئاً في التطرق إلى موضوعات عقائدية خطيرة كالتنزيه والتشبيه، والقرآن والفرقان، والقضاء والقدر، ولكن كل ذلك في ثوب رمزي جمالي شعري يسهل التفلت من رقابة علماء الرسوم.

_ لا يمكن قراءة ابن عربي بمستوى عميق بدون العودة إلى مجمل مؤلفاته، من أجل الوقوف على دلالات مصطلحاته، كونه يستخدم المصطلح بأكثر من دلالة، ففي كل سياق يستخدم دلالة خاصة لذلك المصطلح، خاصة حينما يكون الباحث أمام نصوص الفصوص، الذي هو أكثر مؤلفات ابن عربي من حيث عمق المعاني واتساع دلالات الرمزيات، كما أن الاستعانة بالنفس التأويلي أمر ضروري أثناء تحليل رؤية ابن عربي اتجاه الإنسانية.

_ عدم فصل نتائج التجربة العرفانية عن شؤون الذات الإنسانية؛ خاصة فيما يتعلق بتفكيك رمزية سؤال الماهية، وعلاقة الإنسان بالزمان

واكتشاف أبعاد المكان ضمن الذات الإنسانية، وأن مفهوم الخلافة الأدمية يتجاوز عند ابن عربي نطاق تعمير الأرض إلى مستوى أنسنت الوجود كله، وأن الإنسان مطالب بحسن القيام بالخلافة في عالمه الخاص؛ الذي هو منطوي في ذاته، قبل الانطلاق نحو العالم الخارج عن ذاته.

_ تشترك رموز ابن عربي في الإشارة إلى أن العالم هو كالقصيد والإنسان بيت القصيد فيها؛ أي الموجودات هي كلمات ونصوص تلفظت بها القدرة الإلهية، ولكن الإنسان هو أجمل ما قالته، كما انطلق خطاب ابن عربي في التشكل معتمدا على جملة من المصادر المعرفية؛ التي أمدته وهي كلها يعتبرها ابن عربي وهبية لا كسبية؛ كالمشاهدة والكشف والإلقاء والإلهام والرؤيا، حيث تشترك كلها في عنصر الخيال، حيث أن الإنسان هو كائن خيالي ووجود العالم خيالي وأن الخيال هو أعظم عنصر وأكمل قناة لتلقي المعرفة الحقيقية.

_ في خطاب ابن عربي قد تتحول الموضوعات المادية والرموز العادية لتصبح ذات دلالة على موضوعات معنوية مقدسة، ورموزا باطنية عميقة، كالأبعاد العرفانية لرمز الأبوة والبنوة، ورمزية النكاح، ورمزية الأنثى، حتى أنه يستعين بالكليات لتصبح رموزا إلى معاني أخرى كـ (الذات، الصفات، القدر، الحجب، القرآن ...) بل نجده يدعو نحو قرآنية الإنسان التي تقابل الفرقانية في الإنسان. فلا ابن عربي مصطلحاته الخاصة حيث يضع للمعاني التي عاشها ضمن تجربته أسماء يختارها هو وغالبا ما تكون قرآنية في أصل اشتقاقها، كمصطلح النفس الرحماني، وحضرة الجمع، وحضرة الأسماء، والحكمة الإيناسية وغيرها، كما أن المفاهيم الإنسانية في خطاب ابن عربي العرفاني ورؤيته الخاصة للوجود؛ هي أصيلة تنطلق من تجربته المعرفية الوهبية الخاصة، حيث يتفرد بتأسيسه لنظرية الإنسان الكامل؛ التي سارت عليها جملة من المدارس الصوفية والفلسفية التي جاءت بعده؛ كمدرسة عبد الكريم الجيلي، والأمير عبد القادر الجزائري وبهاء الدين البيطار، وغيرهم.

— وفي الختام يمكن القول أن هذه الدراسة حاولت أن تكون مقارنة جزئية لموضوع الإنسانية في النص الصوفي؛ الذي لا يزال غضا في نموذجه الأكبر، على رجاء أن تكون ملهمة للبحث في جوانب أخرى من هذا الموضوع، وما التوفيق إلا من الله، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم رواية حفص

المصادر:

- محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(3) 2018م.

المراجع:

1- أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محي الدين ابن عربي، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط(1) 2009م.

2- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير دمشق بيروت، ط(1) 2002م.

3- أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة 2010م. (الكتاب للمؤلف وليس مترجما)

4- أحمد بن المبارك، الإبريز من كلام العارف بالله سيدي عبد العزيز الدباغ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2) 2010م.

5- أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الإيمان، الرباط المغرب، ط(1) 2014م.

6- أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط(1) 2005م.

7- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها) دار قباء، القاهرة مصر، ط(1) 1998م.

8- أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، منشورات الجمل، بغداد العراق، ط(1) 2006م.

- 9- أوشو، سر التجربة الداخلية «رؤية التانترا» ترجمة أيمن أبو ترابي، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط(1) 2007م.
- 10- إيريش فروم، كينونة الإنسان، ترجمة محمد حبيب، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط(1) 2012م.
- 11- برغسون، الطاقة الروحية، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية، بيروت لبنان، ط(1) 1991م.
- 12- بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط(1) 2005م.
- 13- جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط(1) 2012م.
- 14- جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، دار الفرات، بيروت لبنان، ط(1) 2010م.
- 15- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطق - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون) دار الطليعة، بيروت لبنان، ط(3) 2006م.
- 16- جون لوك ماريون، ظاهرة الحب ستة تأملات، ترجمة يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط(1) 2015م.
- 17- جيل دولوز، فليكس غتاري، ماهية الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء، بيروت لبنان، ط(1) 1997م.
- 18- حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط(1) 1970م.
- 19- داود روفائيل خشبة، دعوة للفلسفة، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط(1) 2011م.

- 20- رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء، اسكندرية مصر، ط(1) 1998م.
- 21- رولان بارط، درس السيميولوجيا، ترجمة بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط(3) 1993م.
- 22- س.ي جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمد شفيق شيا، مؤسسة نوفل، بيروت لبنان، ط(1) 1981م.
- 23- ساعد الخميسي، ابن العربي المسافر العائد، الدار العربية، بيروت لبنان، ط(1) 2010م.
- 24- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت لبنان، ط(1) 1981م.
- 25- سيزا قاسم، مدخل إلى السيميوطيقا، دار إلياس العصرية، القاهرة مصر، ط(1) 1986م.
- 26- شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري، الفص الإدريسي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2018م.
- 27- صدر الدين القونوي، الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، كتاب ناشرون، بيروت لبنان، ط(1) 2012م. / شرح الأسماء الحسنى، كتاب ناشرون، بيروت لبنان، ط(1) 2012م.
- 28- صدر الدين روزبهان، عرائس البيان في حقائق القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2008م.
- 29- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار رؤية، القاهرة مصر، ط(1) 2007م.
- 30- عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي دراسات في النزعة الإنسانية للفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الطبعة 1999م.

- 31- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت لبنان، ط(1) 1978م.
- 32- عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية الشيخ الأكبر محي الدين محمد ابن العربي، عالم الكتب الحديث، بيروت لبنان، ط(1) 2018م/ المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن العربي، دار البرق، بيروت لبنان، ط 2004م./ بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2011م.
- 33- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد العراق، ط(2) 2013م.
- 34- عبد الحق ابن سبعين، بد العارف، دار الأندلس، بيروت لبنان، ط(1) 1978م.
- 35- عبد الحق ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2007م.
- 36- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت لبنان 2000م.
- 37- عبد الرزاق القاشاني، فصوص الحكم شرح الشيخ القاشاني، دار آفاق، القاهرة مصر، ط(1) 2016م.
- 38- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار، القاهرة مصر، ط(1) 1992م.
- 39- عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، الدار العربية للعلوم والنشر، بيروت لبنان، الطبعة (1) 2008م.
- 40- عبد القادر محي الدين الجزائري، المواقف، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2004م.

- 41- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2005م./ المناظر الإلهية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2) 2009م./ لسان القدر بنسيم السحر، مكتبة القاهرة، مصر، ط(1) 2000م.
- 42- عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، دار سينا للنشر، مصر ط(1) 1998م.
- 43- عبد الوهاب الشعراني، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 1998م.
- 44- عفيف الدين التلمساني، شرح فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2013م.
- 45- علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت لبنان، ط(1) 2007م.
- 46- علي حرب، الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل، بيروت لبنان، ط(1) 1990م.
- 47- علي حرب، الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، بيروت لبنان، ط(1) 1997م.
- 48- علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط(1) 1995م.
- 49- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي، بيروت لبنان، ط(1) 1993م.
- 50- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(4) 2005م.
- 51- غاستون باشلار، جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت لبنان، ط(3) 1992م.
- 52- غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت لبنان، ط(2) 1984م.

- 53- فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو مابعد الملة مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط(1) 2018م. / الدين والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، مؤمنون بلا حدود، الرباط المملكة المغربية، ط(2) 2016م. / الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة (1) 2005م. / الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، دار جداول، بيروت لبنان، ط(1) 2011م. / فلسفة النوايت، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط(1) 1997م.
- 54- فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق سوريا، ط(4) 2002م.
- 55- فراس السواح، طريق إخوان الصفا، المدخل إلى الغنوصية الإسلامية، دار التكوين، دمشق سوريا، ط(3) 2016م.
- 56- فريدريك شلايرماخ، عن الدين خطابات لمحتقره من المثقفين، ترجمة أسامة الشحمانى، دار التنوير، بيروت لبنان، ط(1) 2017م.
- 57- كولن ولسن، الإنسان وقواه الخفية، ترجمة سامي خشبة، دار الآداب، بيروت لبنان، ط(2) 1978م.
- 58- لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط(1) 2007م.
- 59- مارتن هايدجر الفلسفة، الهوية والذات، دار كلمة بيروت لبنان، الطبعة (1) 2015م. / كتابات أساسية، إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، ط(1) 2003م.
- 60- محمد المرصفي، داعي الفلاح إلى سبل النجاح، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2) 2013م.
- 61- محمد الوفا الكبير، كتاب الأزل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2006م.
- 62- محمد أمين الكردي، تهذيب المواهب السرمدية، دار حراء، دمشق سوريا، ط(1) 1996م.

- 63- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة (8) 2005م.
- 64- محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، القاهرة مصر، ط(3) 1984م.
- 65- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط(3) 1971م.
- 66- محمد مصباحي نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، دار الإيمان، الرباط، الطبعة الأولى 2012م.
- 67- محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية، مطبعة نضر، سوريا، ط(2) 1993م.
- 68- محي الدين ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، دار دندرة، بيروت لبنان، ط(1) 1988م.
- 69- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2) 2006م.
- 70- محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط(1) 2005م.
- 71- محي الدين ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 1996م.
- 72- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1) 2001م.
- 73- محي الدين ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط(1) 1998م.
- 74- محي الدين ابن عربي، لوازم الحب الإلهي، دار معد، دمشق سوريا، ط(1) 1998م.
- 75- محي الدين ابن عربي، ماهية القلب، دار المدى، بيروت لبنان، ط(1) 2009م.
- 76- مسكويه أحمد بن محمد الرازي، الهوامل والشوامل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة (2) 2012م.

- 77- ميشيل شوكيفيتش، بحر لا ساحل ابن عربي الكتاب والشريعة، ترجمة أحمد الصادقي، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط(1) 2018م.
- 78- نزهة براضة، الأوثة في فكر ابن عربي، دار الساقى، بيروت لبنان، ط(1) 2008م.
- 79- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط(1) 1995م./ فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار التنوير، بيروت لبنان، ط(1) 1983م.
- 80- نيقولاس أوستلر، إمبراطوريات الكلمة تاريخ للغات في العالم، ترجمة محمد توفيق البجيرمي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط(1) 2011م.
- 81- هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت لبنان، ط(1) 1997م.
- 82- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، دار أويا، طرابلس، ط(1) 2007م./ بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط(1) 2002م.
- 83- هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان بيروت، ط(1) 2007م.
- 84- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، ط(2) 2006م.
- 85- هيجل ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت لبنان، ط(3) 2005م.
- 86- يوم. إيفانوف، الإنسان والروح، ترجمة عاطف أبو جمرة، دار الطليعة الجديدة، دمشق سوريا، ط(1) 1995م.
- 87- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط(1) 2001م./ مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتوره، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط(1) 2006م.

88- يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى 1988م.

المقالات:

89 - منير عشقي، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف رسالة ابن عربي للإنسانية، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 15 يناير 2016م

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
أ - ب	المقدمة
01	مدخل: النزعة الإنسانية والخطاب الرمزي
02	1 النزعة الإنسانية من المفهوم العام إلى الرؤية العرفانية
12	2 رمزية خطاب ابن عربي في كتاب فصوص الحكم
17	3 مركزية الإنسان ضمن الخطاب الرمزي في كتاب فصوص الحكم
24	4 كتاب فصوص الحكم
29	الفصل الأول: الإنسان ضمن السياقات الرمزية لأطوار التجربة الروحية
30	1 الكلمة الإنسانية ورمزية اللغة الإبداعية
55	2 خروج الذات من تابوتها (الإنسان الناجي)
64	3 سفر الإنسان من الظاهر إلى الباطن
70	4 الحضرة رمز تواصل الإنسان بالمطلق
78	5 الإنسان يبحث عن طفولته (الطفل رمز لقرب التجلي)
91	6 الإنسان بين رمزية القلم والكتابة الوجودية

99	الفصل الثاني: الدلالات العرفانية للإنسان من الوجود إلى التحقق
100	1 الإنسان والروح أمام تجربة الحرية
109	2 الإنسان الحائر
124	3 الإنسانية ورمزية الرحمة بين الأسبقية والاتساع
131	4 تجربة التواجد بين إنسان الجمال وإنسان الجلال
141	5 الإنسان والحب من سكون العدم إلى حركة الوجود
153	6 العبودية من الإنسان إلى العالم
158	الفصل الثالث: الرؤية العرفانية للإنسان من الوجود إلى التحقق
159	1 ذات الإنسان إزاء رمزية سؤال الماهية
169	2 الزمان بإزاء التجربة الصوفية للإنسان

179	3 اكتشاف أبعاد المكان ضمن الذات الإنسانية
190	4 الخلافة الأدمية ورمزيتها الإنسانية
196	5 الإنسان من نوم الخيال إلى تيقظ الحقيقة
208	6 الأبعاد العرفانية لرمز الأبوة والبنوة (الإنسانية من الوالدية إلى الولدية)
219	الفصل الرابع: الأبعاد الرمزية لحقائق الإنسانية الكاملة
221	1 مفهوم الكمال بين تجليات الإنسانية والذات المحمدية
239	2 الرؤيا مصدر للتلقي ومستوى للوجود الإنساني
246	3 الإنسانية برزخ بين الثنائيات
252	4 الإنسان والعالم وتوازي الحقيقة
266	5 نحو قرآنية الإنسان (من الإنسان الفرقاني إلى الإنسان القرآني)
273	الخاتمة
279	قائمة المصادر والمراجع
289	فهرس الموضوعات

ملخص:

تتعرض هذه الدراسة إلى تجليات النزعة الإنسانية؛ في الخطاب الرمزي لابن عربي على مستوى نصوص كتاب "فصوص الحكم" فهي قد تمثل مقاربة تأويلية لتلك الرموز العرفانية التي ازدحمت بها كتابة ابن عربي عن الإنسان وعلاقته بذاته، وبالْحَقِيقَة وبالإله وبالْعالم، وبكل ما هو خارج عنه، ولقراءة خطاب ابن عربي عن الإنسانية كان لابد من الاعتماد على باقي كتاباته الأخرى حول حقيقة الإنسان، حيث تحتل معرفة طبيعة التجربة الروحية أهمية كبرى؛ في محاولة فهم ملامح رؤية ابن عربي للوجود الإنساني، إذ لا يمكن تلقي نصوصه بدون الوقوف على أبرز مراحل هاته التجربة الإنسانية، حيث حاول البحث بناء فكرة عن المفاهيم المركزية التي شكلت جوهر الاتجاه الإنساني عند ابن عربي، والتعبير برموز متنوعة وخاصة عن ذلك، كالكلمة والطفولة والزمان والمكان والحقائق الكلية، إذ الإنسانية في تصوف ابن عربي تختلف تماما عن الإنسانية عند غيره من الصوفية والاتجاهات الفلسفية عبر مراحلها التاريخية، فهو ينطلق من فكرة أصيلة هي الكمال، أي نظرية الإنسان الكامل.

study summary:

This study deals with the subject of humanity in the texts of the Sufi philosopher Ibn Arabi, and that is in the Sufi symbols in the book "Fuss al-Hakam." It is an interpretive reading that dismantles these deep mystical symbols to reach the spiritual connotations that the text hides. Especially the relationship of man to himself, the relationship of man, the relationship of man to God, the relationship of man to the Muhammadan truth, the relationship of man to the world, and the relationship of man to existential realities. This is to

build an integrated theory about the typical human being, that is, the complete human being, It was necessary to pay attention to knowing the stages of the spiritual experience of the Sufi man, in order to understand the nature of Ibn Arabi's texts dealing with humanity.

Résumé de l'étude :

Cette étude traite du sujet de l'humanité dans les textes du philosophe soufi Ibn Arabi, et c'est dans les symboles soufis du livre "Fusūs al-Hakam." C'est une lecture interprétative qui démonte ces symboles mystiques profonds pour atteindre le spirituel. des connotations que cache le texte, notamment le rapport de l'homme à lui-même, le rapport de l'homme et le rapport de l'homme à Dieu, le rapport de l'homme à la réalité mahométane, le rapport de l'homme au les réalités existentielles. Cette recherche prend également en considération le reste du contenu trouvé dans les autres livres d'Ibn Arabi, car nous avons conclu qu'Ibn Arabi établit dans ses textes une théorie intégrée de l'être humain typique, c'est-à-dire l'être humain complet. Parmi les textes d'Ibn Arabi traitant de l'humanité, les symboles qu'Ibn Arabi employait dans ses textes étaient variés, tels que le symbole de la parole, de l'enfance, du temps et du lieu, et les faits existentiels majeurs liés à l'être humain .