ISSN 2735-4822 (Online) \ ISSN 2735-4814 (print)

Beauty and Majesty in the Holy Qur'an According to Ibn Arabi

PhD. *Soher, M, Eid*
Department of Philosophy, Faculty of Women for Arts, Science & Education, Ain Shams University, Egypt
nhmansi1984@gmail.com
Prof. Dr. Ramadan, B, Mohamed
Department of Philosophy, Faculty of Women for Arts, Science & Education, Ain Shams University, Egypt
ramadan.mohamed@women.asu.edu.eg
Dr. Seham, I, Abdelmaged
Department of Philosophy, Faculty of Women for Arts, Science & Education, Ain Shams University, Egypt
seham.abdelmaged@women.asu.edu.eg

Receive Date: 11 June 2024, Revise Date: 9 July 2024.
Accept Date: 25 Mai 2025.
DOI: 10.21608/buhuth.2025.296766.1706
Volume 5 Issue 5 (2025) Pp.210 -222.

Abstract

Indicative interpretation is an important feature of Sufi cognitive interpretation of the Holy Qur'an verses by differing from traditional interpretation in several aspects, and its focus on the implicit, esoteric meaning hidden from minds and only appears through heartfelt revelation. Ibn Arabi is one of this interpretation special type symbols using contrast between majesty and beauty by combining verses suggesting contrast yet, their reality is complementarity within the framework of the attributes of majesty and beauty. This interpretation type has its roots extended to the era of the Prophet Muhammed (PBUH) and Companions, as detailed herein. Indicative implicit interpretation differs significantly from esoteric view attributable to the esoteric sect; for them, implicit meaning rejects explicit one thus, they implicitly express whatever they desire. However, indicative esoteric meaning does not deny explicit meaning but acts as a complementary thereof. The research focuses on reconciling the Holy Qur'an verses whose appearance suggests differences, yet they are integrated to highlight the intended meaning reflecting beauty in indicative interpretation of such verses in light of Ibn Arabi's concept of beauty and majesty. The study relied on deductive analytical method to analyze Ibn Arabi's interpretation and aesthetic approach. Ibn Arabi uniqueness was displayed in distinctive approach deducing aesthetic dimensions in the Holy Qur'an verses proportional to explicit meaning, and supported by legal arguments. The most important recommendations direct the researchers' attention to derive aesthetic visions appearing in all life aspects.

***Keywords*:** Sufism-Beauty-Majesty-Indicative Interpretation-Interpretation

أوجه الجمال والجلال في آيات القرآن الكريم من منظور ابن عربيٍّ

سهير محمَّد عيد حسن

باحث دكتوراه – قسم الفلسفة

كلية البنات للأداب والعلوم والتربية ، جامعة عين شمس، القاهرة

nhmansi1984@gmail.com

أ.د. رمضان بسطاويسي محمد
كلِّيَّة البنات للأداب والعلوم والتربية،
جامعة عين شمس، القاهرة
ramadan.mohamed@women.asu.edu.eg

د. سهام إبراهيم عبد المجيد
كلِّيَّة البنات للأداب والعلوم والتربية،
جامعة عين شمس، القاهرة
seham.abdelmaged@women.asu.edu.eg

المستخلص:

يُعدُّ التَّفسير الإشاريّ من أهمِّ خصيصات التَّناول الصُّوفيّ المعرفيّ لآيات القرآن الكريم، وهو يختلف عن التَّفسير التَّقليديِّ من عدة أوجه، أهمِّها تركيزه على المعنى الباطنيِّ المضمر الَّذي يغيب عن الألباب، ولا يظهر إلَّا بالمكاشفة القلبيَّة، ويعدُّ ابن عربيٍّ رمزًا من رموز هذا النَّوع الخاصِّ من التَّفسير، واستخدامه لفكرة التَّقابل بين الجلال والجمال ومحاولة الجمع بين الآيات الَّتي يوحي ظاهرها بالتقابل إلا أن حقيقتها التكامل في إطار صفتي الجلال والجمال. وهذا النوع من التفسير تمتد جذوره هذا إلى عصر الرَّسول صلى الله عليه وسلم والصَّحابة، وهو ما سيتم الإشارة إليه خلال البحث. ويلاحظ أنَّ المعنى الإشاريّ الباطن يختلف اختلافًا كبيرًا عن النَّظر الباطنيِّ المنسوب للفرقة الباطنيَّة؛ فالمعنى الباطني عندهم يرفض المعنى الظَّاهريَّ، وبالتَّالي يمكنهم أن يقولوا في المعنى الباطنيِّ ما يشاءون. أمَّا المعنى الإشاريُّ الباطن فهو لا ينكر المعنى الظَّاهر بل هو مكمِّل له وملتزم به. يرتكز البحث على التوفيق بين آيات القرآن الكريم التي يوحي ظاهرها بالاختلاف، ولكنها تتكامل لإبراز المعني المقصود بهدف إظهار المعاني الجميلة التي يتضمنها التفسير الإشاري لآيات القرآن الكريم على ضوء مفهوم الجمال والجلال لدى ابن عربي. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي الاستنباطي لتحليل تفسير ابن عربي واستنباط منهجه الجمالي. ولقد تبين انفراد ابن عربي بمنهج متميز في استنباط الأبعاد الجمالية في آيات القرآن الكريم والتي بينها وبين المعنى الظاهري تناسب، كما أنها مؤيدة بالحجج الشرعية. ولذلك، فأهم التوصيات هي توجيه نظر الباحثين إلى استنباط الرؤى الجمالية التي تظهر في كل جوانب الحياة.

الكلمات المفتاحيَّة: التَّصوّف- الجمال- الجلال- التَّفسير الإشاريّ- التَّأويل

المقدِّمة:

اجتهدت في هذا البحث الاقتراب من فلسفة ابن عربيٍ في تناوله العلاقة بين أوجه آيات الجلال والجمال في القرآن الكريم، حيث يرى أنَّه لا توجد آية في كتاب الله، ولا كلمة في الوجود إلَّا ولها ثلاثة أوجه جلال وجمال وكمال، فمن كمالها نعرف ذاتها، وأيضًا العلّة من وجودها وكذلك مقامها؛ أمَّا جلالها وجمالها فيعرفنا على مقصد هذه الآية، هل بالهيبة والأنس، أم بالقبض والبسط، أم بالخوف والرجاء، فلكلِّ صنف شرب معلوم.

ومنهجه في ذلك، يبدأ بآية الجلال ثمَّ يردفها بآية الجمال، ثمَّ ينتقل إلى غيرها، كما يوضِّح أنَّ المعاني الَّتي سيطرحها ستكون عن طريق التَّفسير الإشاريّ، وهو نوع من تفسير القرآن الكريم ينتمي إلى نمط معيَّن من الفهم أي فهم المعاني الَّتي لا تظهر لأوَّل وهلة وإنَّما يحتاج إلى تدبُّر وتأمُّل لأرباب السُّلوك والتَّصوّف مع الدَّليل عليها، وكذلك عدم مخالفتها لقواعد الفهم المتعارف عليها، وأيضًا يمكن الجمع بينها وبين المعني الظَّاهر، ولقد ارتبط هذا النَّوع من التَّفسير بالإشارة والتَّأويل والاعتبار.

هدف البحث:

إلقاء الضوء على كيفيَّة استخدام ابن عربيٍ للتفسير الإشاريّ الصُّوفي في تفسيره لآيات القرآن الكريم وكيف قام بانتقاء الآيات الَّتي تتضمَّن شيئاً من الاضطراب الدلالي إلَّا أنَّ في باطنها التكامل والتَّناغم والانسجام بين منطقي الجلال والجمال.

منهج البحث:

استخدمت في تناولي لهذا النهج الذي سلكه ابن عربيٍ عدة مناهج (السردي في العرض، التحليلي في الشرح وردّ المعاني إلى أصولها والأفكار إلى جذورها، والمنهج الإستنباطي في الكشف عن المفاهيم والمقاصد، والنقدي في المرجوح من الرؤى والمستخلص من النتائج).

خطَّة البحث:

يتكون البحث من: مقدِّمة (فيها تعريف بالبحث وبيان هدفه ومنهجه)، ثمَّ ثلاثة مباحث- رئيسة-، يليها الخاتمة الَّتي تبرز أهمَّ ما توصَّل إليه البحث من نتائج، ثمَّ قائمة المصادر والمراجع الَّتي اعتمد عليها البحث. وجات المباحث على النَّحو التَّالي:

- المبحث الأوَّل: مداخل للتفسير الإشاريّ.
- المبحث الثَّاني: العلاقة بين الجلال والجمال لدى ابن عربيٍ.
- المبحث الثَّالث: نماذج من أوجه الجلال والجمال في الآيات القرآنيَّة.

المبحث الأوَّل: مداخل للتفسير الإشاريّ.

يراد بكلمة تفسير في اللُّغة البيان والإيضاح، وقد جاءت كلمة تفسير في القرآن الكريم بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: 33)، أي أحسن تفصيلاً وبيانًا؛ وهي مأخوذة من الفسر والإبانة وكشف المغطى (الفيروزآبادي، مادَّة (فسّر)). وجاء في اللِّسان: "الفسر البيان، والتَّفسير مثله، والتَّفسير كشف المراد من اللفظ المشكل" (ابن منظور، مادَّة (فسّر)).

وقد عرَّفه الإمام السُّيوطيُّ: "بالَّذي يفهم من كتاب الله المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج حكمه وأحكامه" (السُّيوطيُّ، 1408هـ، صـ 13/1).

أمَّا بالنِّسبة للإشارة لغَةً فهي علامة أو رمز أو حركة تدلُّ على أمر ما، وقيل التَّلويح بشيء يفهم منه المراد، وقيل الإيماء بالكفِّ أو العين أو الرَّأس أو الحاجب (ابن منظور ، مادَّة (شور))، وكلها معاني متقاربة تدلُّ على الإشارة كالنُطق في تفهيم المعنى، وهي مصدر(شور) ومعناه اللُّغويّ هو إبداء الشَّيء وإظهاره وعرضه، من قولهم (شار الدَّابة يشورها)؛ أي عرضها للبيع، أخذ شيء من قولهم: شرت العسل أشوره إذا أجنيتها. ويتعدَّى الفعل (شور) بالياء و إلى و على، يقال أشار إليه بيده، أومأ، وأشار عليه بكذا: أي نصحه أن يفعل مبيّنًا له ما فيه من صواب (الزّبيديّ، مادَّة (شور)).

إذًا الإشارة يُفهم منها: إظهار شيء مأخوذ من شيء، وهو ما ينطبق على التَّفسير الإشاريّ إذ هو إظهار معنى زائد مأخوذ من النَّصِّ.

والأصوليون يستعملونها بمعني خاصٍّ يعبّرون عنه بدلالة الإشارة وهي دلالة اللَّفظ على معنى لازم لم يقصد بالسِّياق والعبارة. وقد عرَّفه الشّنقيطيُّ بقوله: "دلالة اللفظ إلى معنى ليس مقصودًا منه بالأصالة بل بالتّبع، مع أنَّه لم تدع إليه ضرورة لصحَّة الاقتصار على المذكور دون تقديره" (الشنقيطي، 2001م صـ 283).

وعند ابن عربيٍّ: "الإشارة نداء على رأس البعد، يكون في القرب مع حضور الغير، ويكون مع البعد في العموم والخصوص، العموم ما يقع في الصِّفات من الاشتراك، والخصوص ما يقع به الانفراد" (ابن عربيٍّ، د.ت ،جـ 2، صـ 129)، وهو لبُّ اللُّب، وهو نور على نور.

أمَّا عن التَّفسير الإشاريّ فقد عرَّفه بعض العلماء بأنَّه: "تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ظاهرها لإشارات خفيَّه تنكشف لأرباب السُّلوك، ويمكن التَّطبيق بينها وبين الظَّواهر المرادة "(الألوسي، 2014، صـ 8/1).

- ويرتبط بالتَّفسير الإشاريّ مفهومين مهمين، هما: التَّأويل والاعتبار.

فبالنِّسبة للتأويل فهو بيان المعاني البعيدة الَّتي تلحظ من الآيات، وتوحي بها كلماتها وجملها وتراكيبها عن طريق الإشارة واللَّطيفة والإيحاء، ومال إلي هذا القول الألوسيُّ في تفسيره (روح المعانيّ) (الخالدي، 1996م، صـ171).

وأشار أبو هلال في كتابه (الفروق اللُّغويَّة) إلى أنَّ الفرق بين التَّفسير والتَّأويل:" أَنَّ التَّفسير هُوَ الْإِخْبَار عَن إِفْرَاد آحَاد الْجُمْلَة والتَّأويل الْإِخْبَار بِمَعْنى الْكَلَام وقيل التَّفسير إِفْرَاد مَا انتظمه ظَاهر التَّنْزِيل والتَّأويل الْإِخْبَار بغرض الْمُتَكَلّم بِكَلَام وَقيل التَّأويل، اسْتِخْرَاج معنى الْكَلَام لَا على ظَاهِرَة بل على وَجه يحْتَمل مجَازًا أَو حَقِيقَة." (العسكريّ، د.ت ، صـ 58).

أمَّا الراغب الأصفهانيُّ فيشير إلى أنَّ التَّفسير أعمُّ من التَّأويل، وأكثر ما يستعمل التَّفسير في الألفاظ. والتَّأويل في المعاني. كتأويل الرُّؤيا. (الخالدي،1996 م، صـ 172).

ويرى الصَّابونيُّ أنَّ تأويل آيات القرآن الكريم على غير ظاهره، لإشارات خفيَّه تظهر لأولي العلم، والعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس ممَّن نوَّر الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم، ومن إنقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدَّقيقة بواسطة الإلهام الإلهيّ، أو الفتح الرَّبانيّ، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظَّاهر المراد من الآيات الكريمة (الصَّابوني، 2010م ، صـ191)، إذا هي إشارات لمعان دقيقة تظهر لأولي العلم، أو للعارفين، أو لمن نوَّر الله بصائرهم بواسطة الإلهام الإلهي والفتح الرباني.

أمَّا بالنِّسبة للاعتبار فإنَّ الاعتبار لغةً مأخوذ من مادَّة (ع ب ر) الَّتي تدلُّ على النفوذ والمضي في الشَّيء يقال عبرت النَّهر عبورًا، وفي حديث أبي بكر رضى الله عنه أنَّه ذكر النَّبيّ صلى الله عليه وسلم ثمَّ استعبر وبكى، هو استفعل من العبرة وهي تجلب الدمع، (ابن منظور، مادَّة (عبر) صـ2782).

وفي الاصطلاح: "هو النَّظر في حقائق الأشياء وجهات دلالتها ليُعرف بالنَّظر في شيء آخر من جنسها، وقيل الاعتبار هو التَّدبُّر وقياس ما غاب على ما ظهر"(الكفويّ، 1998م، صـ147).

إنَّ علم التَّفسير من أشرف العلوم فغايته معرفة معاني كتاب الله تعالى وبيان حكمه وأحكامه وأسراره الَّتي تتجلَّى للعارفين بالله من أرباب السُّلوك، كلّ على حسن حاله وبقدر علمه ومقامه وبقدر ما يفتح الله تعالى به عليه من علم.

يقول سهل التّستريّ في كتابه (تفسير القرآن العظيم): إنَّ كلَّ آية في كتاب الله لها أربعة معان: "ظاهر، وباطن، وحدّ، ومطلع: فالظَّاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ حلالها وحرامها، والمطلع إشراق القلب على المراد بها فقها من الله عزَّ وجلَّ" (التّستريّ، 2015م، صـ 16). فالعلم الظَّاهر علم عام، أمَّا الفهم الباطن فهو الخاصُّ (أي) فهو الفهم الإشاريّ، يقول تعالى ﴿فَمَالِ هؤلاء الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: 78)، أي لا يفقهون خطابا، ويقول تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمَّد: 24)، لقد كانت جذور هذا النوع من التَّفسير في عصر الرَّسول صلى الله عليه وسلم والصَّحابة، استعملوه عند تفسيرهم وفهمهم لبعض الآيات، ففي حديث أخرجه البخاري: فيما معناه: أنَّ عمر رضى الله عنه دعا شيوخ مكة وابن عباس رضى الله عنهما وسئل عن معنى قوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ۚ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (النصر: 1– 3)، فمنهم من قال: أمرنا الله أن نحمده ونستغفره إذا انتصرنا، وقال بعضهم لا ندري، فسأل عمر رضي الله عنه ابن عبَّاس رضى الله عنهما عن معني الآية فقال: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله به، قال عمر رضى الله عنه: وما أعلم منها إلا ما تقول (البخاري: 4970)، فما فهمه بعض الصَّحابة هو المعنى الظَّاهر من الآيات.

تعقيبًا على هذا الحديث قال الإمام ابن حجر: "وفيه فضيلة ظاهرة لابن عبَّاس رضى الله عنهما وتأثير دعوة الرَّسول صلى الله عليه وسلم أن يعلمه الله التَّأويل ويفقهه في الدِّين، وفيه جواز تأويل القرآن بما يفهم من الإشارات ويتمكن من ذلك من رسخت قدمه في العلم" (العسقلاني: 599/8).

ولذلك بكى عمر رضى الله عنه عندما نزلت الآية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: 3)، فسأله رسول الله- صلَّى الله عليه وسلَّم- عن سبب بكائه قال: "إنا كنا في زيادة من ديننا فأمَّا إذ كمل فإنَّه لم يكمل شيء قط إلَّا نقص فقال: صدقت" (السيوطي:2011م، 283/2)، فبكاء عمر رضى الله عنه سببه فهم هذه الإشارة؛ لذلك فالتَّفسير الإشاريّ له جذور في عصر الرَّسول صلى الله عليه وسلم والصحابة، ولكن لم يتابعوه في كل الآيات مثل التَّفسير الظَّاهر.

لقد اتَّفق جمهور العلماء على ضوابط وشروط لا بدَّ أن تتوافر في التَّفسير الإشاريّ قبل قبوله (الشاطبي:1997م، 394/3) وهي:

- ألَّا يتنافى مع ما ظهر من معنى النَّظم الكريم والمقرّر في لسان العرب.
- أن يقرّر المعنى الظَّاهر من الآية وأنه المراد قبل التَّفسير الإشاريّ.
- أن يكون المعنى الإشاريُّ صحيحًا في نفسه تؤيّده الشَّواهد الشَّرعيَّة.
- ألا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

فإذا توافرت هذه الضَّوابط والشُّروط في المعنى الإشاريِّ قُبل، ولا يعني القبول أنَّه لازم الأخذ به، بل على سبيل الجواز والاختيار، فهو يخضع لمواجيد وأذواق تختلف بين النَّاس.

ومن أهمّ الكتب المؤلَّفة في التَّفسير الإشاريّ:

التّستريّ، أبو محمَّد (2015م)، *تفسير القرآن العظيم*، طبعة أولي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.
السُّلمى، أبي عبد الرَّحمن (2006م)، *حقائق التَّفسير*، بيروت، المكتبة العلميَّة.
القُشيريّ، عبد الكريم (2000م)، *لطائف الاشارات*، الطَّبعة الثَّالثة، مصر، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب.
الغراب، محمود (1410هـ - 1989م)، *رحمة من الرَّحمن في تفسير وإشارات القرآن*، الطبعة الأولى، سوريا، مطبعة نضر.
ابن عجيبة، أبي العبَّاس (2010م)، *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*، الطبعة الثانية، بيروت - لبنان، دار صادر.

المبحث الثَّاني: العلاقة بين الجلال والجمال لدى ابن عربيّ

خصَّ ابن عربيٍّ العلاقة بين صفتي الجلال والجمال برسالة كاملة بعنوان: رسالة الجلال والجمال، (ابن عربي 1361هـ، صـ 3)، وضَّح فيها طبيعة الإضافة، فليس بين الجلال والجمال مناسبة، فتعريف ابن عربيٍّ للجلال هو "نعت إلهيٌّ يُعطي في القلوب هيبة وتعظيم، وبه ظهرالاسم الجليل"(ابن عربي، د.ت ،2، صـ541).

أمَّا تعريف الجمال عنده هو "نعوت الرَّحمة والألطاف الإلهيَّة من الحضرة الإلهيَّة باسمه الجميل الَّذي له الجلال المشهود في العالم" (ابن عربي، د.ت ،2، صـ173)، فالجلال المطلق ليس لمخلوق معرفته فقد انفرد الحقُّ به، وهو الحضرة (ابن عربي، د.ت ،2، صـ133)، الَّتي يرى فيها الحقُّ نفسه بما هو عليه فقد عجزت أن "تدركه العقول بأفكارها، وأرباب المكاشفات بأذكارها، أو حقائق العارفين بأسرارها" (ابن عربي،1361ه، صـ3-2)، وذلك لتعلُّقها بالأسرار كما أنَّ حجاب العزّة مُسدل، فسبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشُّورى: 11).

أمَّا جلال الجمال إذا تجلَّى آنسنا به، أي مقابلته بالأنس، وهو مذهب ابن عربيٍّ ومن انفراداته يرى ابن عربيٍّ أنَّ الله تعالى لما كانت له "الحقيقتان ووصفه نفسه باليدين، وعرفنا بالقبضتين خرج على هذا الحدِّ الوجود، فما في الوجود شيء إلَّا وفيه ما يقابله" (ابن عربي،1361ه، صـ4) أي مقابلة لغويَّة بين الجلال والكمال، وكذلك في الكتب المنزلة، كما أنَّه ما في آية في القرآن الكريم "تتضمَّن رحمة إلَّا ولها أخت تقابلها تتضمَّن نقمه" (ابن عربي،1361هـ ، صـ5)، ومن نماذج ذلك:

- قوله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ يقابلها ﴿شَدِيدِ الْعِقَابِ﴾ (غافر:3).
- وقوله تعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ يقابلها ﴿وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ (الحجر:49).
- وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ يقابلها ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ (القيامة:22–24).
- وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾ يقابلها ﴿يَوْمَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران: 106).
- وقوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ﴾ يقابلها ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ﴾ (الواقعة:27–41/28–42).

وهكذا مقابلات لغويَّة فليس هناك جلال محض وليس هناك جمال محض.

المبحث الثالث: نماذج من أوجه الجلال والجمال في الآيات القرآنية

ساق ابن عربيٍّ العديد من الأمثلة في رسالته عن أوجه الجلال والجمال في عدد من آيات القرآن الكريم، ومن أشهر الأمثلة الَّتي ضربها ابن عربيّ، الأمثلة التَّالية:

1 - قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهي من الآيات الَّتي جمعت بين الجلال والجمال، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سورة الشورى:11) ،هي آية تقابُلها فيها، وتقابلها أيضًا تمامها وهو قوله ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ

الْبَصِيرُ﴾، لقد أخبر سبحانه عن نفسه بالنَّقيضين في الكتاب والسُّنَّة، مرة في موضع بليس كمثله شيء، ومرة في موضع بقوله وهو السَّميع البصير.

ولكن في العالم الأمزجة مختلفة فيوجد العالم والأعلم، والفاضل والأفضل، فمنهم من عرف الله سبحانه مطلقًا من غير تقييد، ومنهم من نزهه فقيده وحصره في التنزيه، ومنهم من شبهه وقيَّده وحصره في التَّشبيه ويرى ابن عربيٍ أنَّ الحقَّ يكون في الجمع بين القولين، فلا ينزَّه تنزيها يخرج عن التَّشبيه، ولا يشبه تشبيها يخرج عن التنزيه، فلا تطلق ولا تقيّد.

فهو المقيَّد بما قيَّد نفسه من صفات الجلال، وهو المطلق بما سمَّى به نفسه من أسماء الكمال، فهو الواحد الجلّي الخفيُّ لا إله إلَّا هو العلى العظيم.

وعن المناسبة يقول ابن عربيٍ: إنَّ بعض علماء التَّوحيد يقولون إنَّ الحقَّ يعطى المناسبة من وجه، ولا يعطى المناسبة من وجه، كما يقول جماعة من العلماء بنفي المناسبة جمله واحدة، أمَّا مذهب ابن عربيٍ فهو "بحسب ما يلقي إلينا في حق نفسه، فإن خاطبنا بالمناسبة قلنا بها حيث خاطبنا، لا نتعدَّى ذلك الموضع، وإن خاطبنا برفع المناسبة رفعناها في ذلك الموضع الَّذي رفعها فيه لا نتعدَّاها، فيكون الحكم له لا لنا"(محمود الغراب، 1989م، 4 ،صـ 64-65)، فقوله ليس كمثله شيء على زيادة الكاف رفع للمناسبة الشَّيئيَّة، وتمام الآية وهو السَّميع البصير إثبات المناسب والآية واحده والكلمات مختلفة، ففصل بليس وأثبت بهو، فهو الواحد بذاته الكثير بأسمائه وصفاته فمن الأدب أن ننسب إليه نسبه إلى نفسه وإن ردَّته الأدلَّة العقليَّة.

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فالكاف في كمثله على وجهين، وقتًا على زيادة الكاف لا على إثبات الصِّفة، "ووقتًا على إثبات الصِّفة وتدلُّ على نفى المثل عن المثل المحقِّق، وهو معنى قوله "إنَّ الله خلق آدم على صورته" (البخاري: 6227)، فجعله مثلًا ثمَّ نفى أن يماثل ذلك المثل فقال ليس كمثله شيء أي ليس مثل مثله شيء وهو مذهبنا والحمد لله." (محمود الغراب، 1989م، 4، صـ 66).

أمَّا عن صفات النَّفس، فسبحانه قد نفى في هذه الآية المماثلة في أن يُشرك في صفات النَّفس، إذ لو تشارك شيئين في صفات النَّفس تماثلًا حتَّى لو تناقضا في صفات المعاني، مثال ذلك: كرجلين اشتركا في كافة صفات النَّفس ولكن أحدهما عاجز وقاصر وجاهل أبكم أعمى أصم، والآخر عالم قادر متكلِّم بصير سميع، ولكن جمعهما حدّ واحد وهو أنَّهما حيوان ناطق.

وقد يكون الاشتراك في صفات المعاني: ومع ذلك لا يقع الاشتراك في المثلية حتَّى وإن كانت حقيقة الشَّيء من صفات نفسه ويشركه شيء آخر في بعضها، فإنه لا يكون هذا الشَّيء مثل الشَّيء الآخر مثال ذلك لفظ الحيوان الَّذي يطلق على الإنسان وعلى البهيمة فلا مثليه بينهم؛ لأنَّ شرط المثليَّة "الاشتراك في جميع الصِّفات النَّفسيَّة، ولا يكون ذلك إلَّا في أشخاص النَّوع الواحد، وهذه المثليَّة تسمَّى عقليَّة" (ابن عربي،1361ه، صـ5-6)، سبحانه وتعالى ليس بيننا وبينه اشتراك في صفات النَّفس (ابن عربي، د.ت ،3، صـ312)، سواء بوجه كليٍّ أو جزئيٍّ، ولذلك انتفت المثليَّة بيننا وبينه "فلا يغرنَّك أن وصفك بما وصف به نفسه من كونه عالمًا ومريدًا وغير ذلك، وكذلك البهيمة سميعة وبصيرة ومريدة"(ابن عربي،1361ه، صـ6)، كما لا يمكن المماثلة بينه سبحانه وبين من خُلق على الصُّورة لأنَّ صفات المعاني لمن خلق على الصُّورة كالعوارض، يقول سبحانه: ﴿مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا﴾ (الروم:54).

أمَّا صفات المعاني له سبحانه فهي لا تنفك عنه، وهذا دليل على أنَّ الباري "ليس بيننا وبينه اشتراك في صفات النَّفس بوجه كليٍّ أو جزئيٍّ، فلهذا انتفت المثلية من جهة الحقائق بيننا وبينه" (ابن عربي،1361ه، صـ6)، سبحانه جلَّ وعلا.

أمَّا أوجه الجمال في ذات الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فالآية فيها مثلية لغوية كقول زيد مثل الأسد، فالكاف هنا للصفة، بمعنى ليس مثل مثله شيء، فنزل الحقُّ بصفة الجمال على قلوب العارفين، كما نفى بهذه الآية

أن يشبههم شيء من مخلوقاته، فأكَّد على شرف الإنسان، فبهذه المثلية اللُّغويَّة صحَّت له الخلافة وعمّرت به الدَّاران، وسخر الأرواح تسوق الرِّزق وترفع البلاء، قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (سورة الجاثية: 13)، فهذه الآية تدلُّ على مباسطة إلهيَّة عند تجلِّيها على قلب المحقِّق، فجلال هذه الآية بفرض المثل ونفى شبيهه ومُماثِله، وجمالها بوجود المثل ونفى مماثِله، فالجلال يثبت تقديس الحقّ والجمال يثبت رفعه العبد، بنزول الحقّ مقام المثلية بالسَّميع البصير، فإنَّ "بقاء العبد بأوصاف نفسه ببقاء الله، وإنَّ بقاءه بأوصاف كماله الثَّابت في الربوبية العارضة في العبوديَّة بإبقاء الله." (ابن عربي،1361ه، صـ7).

وعن تداخل الجلال والجمال يقول عبد الغنى النَّابلسيُّ (ت:1143هـ) "كلٌّ من هاتين الصِّفتين الجلال والجمال فيها من الصِّفة الأخرى؛ لأنَّ الموصوف بها واحد، فالجمال باطنه جلال، والجلال باطنه جمال، ولا يزال الأمر هكذا إلى أبد الآبدين." (النَّابلسيّ: 2003م، صـ 190).
ينتقل ابن عربيٍّ إلى تقارب آخر بين بين آيات الجلال وآيات الجمال من قوله تعالى: ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

2– يشير ابن عربيٍّ إلى أوجه الجلال في قوله تعالى **﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾** (الأنعام:91)، يرى ابن عربيٍّ أن المعرفة متعلّقها أمران هما: الحقُّ والحقيقة، فالحقُّ: يحتاج إلى دليل يدركه العقل، والحقيقة: تدرك بالكشف والمشاهدة، فعلم الخلق بالله لا يدرك بالقياس، وإنَّما يدرك بإلقاء السّمع لخطاب الحقّ إمَّا بنفسه وإمَّا بلسان مترجم عنه وهو "الرَّسول صلى الله عليه وسلم، مع الشُّهود الَّذي لا يسعه معه غير ما يسمعه من الخطاب كما قال: "إنَّ في ذلك" إشارة لما تقدم "لذكرى لمن كان له قلب" (محمود الغراب، 1989م، 2 صـ 98-99)، فأحال إلى النَّظر الفكريّ لتقلب الأحوال عليه "أو ألقى السَّمع وهو شهيد" (ق: 37)، وما عدا هذين الصِّنفين فلا طريق لهم إلَّا العلم بما يستحقُّه الحقُّ أن يضاف إليه، وقدر الله لا يقدّر مفصلاً لأنَّ الزيادة بالعلم بالله لا تنقطع دنيا ولا آخرة فالأمر في ذلك غير متناه.
ولقد أخبرنا سبحانه بأنَّنا عاجزون عن معرفه حقّ قدره، فكيف لنا بحقيقة قدره وليس القدر هنا إلَّا "المعرفة بما يقتضيه مقام الألوهيَّة من التَّعظيم ونحن قد عجزنا عنه فأحرى أن نعجز عن معرفة ذاته" (ابن عربي،1361ه، صـ15)، جلَّت وتعالت علوًا كبيرًا، فلمَّا علم المحقِّقون وهم أهل العرفان هذا الإجلال، قرَّروا بعجزهم عن تقدير قدره سبحانه بالرَّغم ما بهم من تعظيم له، وأيضًا ما بهم من تقصير نحوه، تبين لهم عجز المحدثات أن تقدر قدر القديم سبحانه، لأنَّ ذلك يتوقَّف على المناسبة الحقيقية، ولا توجد مناسبة قائمة بين الحقّ والعبد بأي حال من الأحوال، بل الحيرة في هذا الجلال.
3 – أما أوجه الجمال قوله سبحانه: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾** (الذاريات: 56)، خلقهم سبحانه وأوجدهم لعبادته، فالخلق عطاء من الله تعالى، وهو عطاء عوضي فيه طلب، ولذلك قال ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فخلقهم له لهم ليعلموا أنَّهم عبيد له، ولقد خصَّ سبحانه الجنَّ والإنس لأنَّهما ما أطاعوا الأمر دون معصية مثل باقي الخلق، فما ادَّعى الألوهيَّة ولا أعتقد في غير الله ولا تكبّر على خلقه "إلَّا هذان الجنسان لذلك خصَّهما بالذِّكر، فآدم عصى ربه وهو أول النَّاس، وعصى إبليس ربَّه، فسرت المخالفة من هذين الأصلين في جميع الثقلين" (محمود الغراب، 1989م، 4 صـ 193-194)، ومن لطف الله سبحانه بهم أنَّ نبههم على ما أراد بهم من خلقهم، ويرجع سبب تكبر الثَّقلين دون سائر الموجودات أنَّه سبحانه توجه على سائر الموجودات لإيجادهم من الأسماء الإلهيَّة، بأسماء الجبروت والكبرياء والعظمة والقهر، فخرجوا أذلاء تحت هذا القهر الإلهيّ. أمَّا الثَّقلان فخلقهم بأسماء اللطف والحنان والرأفة والرَّحمة والتّنزل الإلهيّ، بل وخلق الأشياء الَّتي بها قوامهم ليتفرغوا لما قصد بهم، فقامت عليهم حجَّة الله اذا لم يقوموا بما

خلقوا له، وليعود ثواب ذلك العمل وفضله عليهم، فإذا أردت أن تعرف حدَّ المعرفة الَّتي طلب منك في هذه الآية فانظر الى ما خلق من أجلك وأجعلك سلطانًا عليه وأنظر ما تجد في نفسك فإن كنت لا تطيق ذلك لعدم توفيقك "واعتاص عليك من خُلق من أجلك فلا تذمّه، فإنَّ الذَّمَّ منك يطلب الفاعل لذلك الأمر الَّذي لم ترضه وما ذمَّ إلَّا الله وليس بأهل للذمِّ فقد شهدت على نفسك بالجهل" (ابن عربي،1361ه، صـ14-15)؛ ولهذا تستعمل الهيبة عند الجمال في وقت هذه المباسطة وما قدروا الله بجلالها وإلا هلكنا.

4 – أشار ابن عربيٍّ لآية أخرى تجمع بين الجلال والجمال في آن واحد، قوله تعالى: **﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾** (الأنعام:103) هي آية تقابلها فيها، أي فيها جلالها وجمالها،﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ الضَّمير يعود على الوجه، ووجه الشَّيء يعدُّ ذاته وحقيقته، ولكن البصر يدركه من حيث التَّجلِّي الصُّوريِّ في الأسماء من قوله: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة:19) وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح "ترون ربكم"، لا تدركه الأبصار لأنَّه نور والنُّور لا يدرك إلا بالنور، (وهو يدرك الأبصار) لأنَّه نور (لا تدركه الأبصار) يعني في الدُّنيا مع ثبوت الرُّؤيا في الآخرة، (لا تدركه الأبصار) فلا يدركه سواه، قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: أرأيت ربك؟ قال: لا نور أنَّى أراه " (البخاري: 7434) فلا يزال حجاب العزَّة منسدل لا يرفع أبدًا، جلَّ أن تحكم عليه الأبصار عند مشاهدتها إيَّاه لأنَّها في الحيرة والعجز فرؤيتها لا رؤيتها، كما قال الصّديق العجز عن درك الإدراك إدراك، ولذا جاء في قوله لا تدركه "بضمير الغائب، الغيب غير مدرك بالبصر والشُّهود، وهو الباطن تعالى، فإنَّه لو أدرك لم يكن غيبًا ولا باطنًا" (محمود الغراب، 1989م، صـ 104)، لا تدركه الأبصار المقيَّدة بالجارحة، فإذا لم تتقيَّد أدركته، لا تدركه الأبصار للقرب المفرط فإنّه أقرب إلينا من حبل الوريد، كما أنَّ الأبصار لا تدركه لوجودها في قبضته، فمن كان في قبضته الشَّيء فإنَّه لا يدرك ذلك الشَّيء، ويوضِّح ابن عربيٍّ الأمر فيشير إلى أنَّ الهواء لا تدركه الأبصار لأنَّها سابحة فيه فهي في قبضته فلا تدركه، كما أنَّ البصر لو نظر إلى الشَّيء الصَّقيل يرى فيه الصُّورة، فالإدراك كان في الصُّورة وليس للجسم الصَّقيل، فمهما جاهد ليدرك ما يقابل الصُّورة الَّتي في الصَّقيل من الصَّقيل لا يقدر، وذلك لأنَّ الصَّقيل لا يتقيد، فإذا سُئل ما رأى "فلا يقدر أن يقول رأيت الصَّقيل لأنَّه لا يتقيَّد له ولا يحكم عليه بشيء، فقد عزَّت هذه الأشياء عن الإدراك مع أنَّها مخلوقه" (ابن عربي 1361هـ، 1،صـ 8).

إنَّ الله- سبحانه- لا يحيط به بصر أو عقل، ولكن بعض العقلاء تسلّط عليهم سلطان الوهم والخيال الضَّعيف بتمثيله وتصويره، ثمَّ رجعوا عن ذلك ونزهوه عمَّا تخيَّلوه وتوهَّموه، قال تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ (الأعراف:201)، أي رجوعهم إلى برهان العقل الصَّحيح بالتَّنزيه.

أمَّا جمال هذا الجلال فقوله تعالى: ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (سورة القيامة: 19) فسبحانه نزل بجماله مباسطة لتدركه الأبصار، ويؤكِّد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر، وكما ترون الشَّمس بالظَّهيرة لا يوجد سحاب لا تضارون في رؤيته" (البخاري: 7434)، ولأصحاب الجحيم قال تعالى﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ (المطفِّفين:15)، ويسوق ابن عربيٍّ الأدلَّة عن ذلك بقوله: "إنَّ النَّظر بـ (إلى) في كلام العرب يخص البصر، وبـ (في) فهو للفعل والفكر، وبـ (اللَّام) يكون للرحمة، وبغير أداة للتقابل والمكافحة، والإبصار من صفات الوجوه وليس العقل منها فلا بدَّ من رؤيته"(ابن عربي 1361هـ، 1،صـ 8). أمَّا قوله سبحانه لموسى- عليه السَّلام- ﴿لَن تَرَانِي﴾ (سورة الاعراف: 143) فذلك حكم يرجع إلى حال علمه من سؤال موسى، فسبحانه أحاله إلى الجبل ودكّ الجبل وصعق موسى، والإدراك لا يصعق ولا يشترط بنية مخصوصة، ولكن يشترط وجود من يقوم به، فقام الصّعق بالجبل، ويقدِّم ابن عربيٍّ الأدلَّة على رؤية موسى صورة تجلّى الحقّ بقوله: "فلمَّا أفاق سبح، ولا فائد للتسبيح عند القيام من ذلك الموطن إلَّا لمشاهدة ما ثم أعطته المعرفة القوية من

اشتراط البنية ثمَّ أقرَّ بأنَّه أوَّل المؤمنين بما رآه من ذلك الصّعقة، لأنَّ الإيمان لا يتصوَّر إلَّا بالرُّؤية " (ابن عربي 1361هـ، 1، صـ 9)، وعلى ذلك فموسى صعق من الرُّؤية وليس من تصدُّع الجبل.

قال النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم لحارثة "ما حقيقة إيمانك" قال: كأنِّي أنظر إلى عرش ربى بارزا" فأثبت الرُّؤية، وبها صحَّت له حقيقة الإيمان، وأقرَّ له النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم بالمعرفة (عرفت فالزم) فالإيمان بالغيب تؤكِّده المشاهدة وهي درجة الإحسان "اعبد الله كأنَّك تراه"،(البخاري: 50)، ويستمرُّ ابن عربيٍّ في توضيح الأمر فيرى أنَّ موسى أوَّل من أدرك بالبصر، وهذه المرتبة لها حال ومقام، فإن كان في المقام فهو أوَّل من أدركه، وإن كان في الحال فيمكن إن رآه غيره، ويشترط ابن عربيٍّ عند مباسطة الحقّ في المشاهدة الاقتناع التَّامّ بأنَّه سبحانه "لا تدركه الأبصار، وإن لم تفعل هلكت بل تكون الهيبة عليك قائمة" (ابن عربي 1361هـ، 1، صـ 9).

يقول عبد القادر الجيلانيُّ: "إذا نظرت إلى جلاله تفرَّقت، وإذا نظرت الى جماله اجتمعت، تخاف عند رؤية الجلال وترجوه عند رؤية الجمال، تنمحي عند رؤية الجلال، وتثبت عند رؤية الجمال." (الجيلاني: 2016م، صـ 108-109)

5 – هناك آيات أخرى من الكتاب العزيز يفسِّرها ابن عربيٍّ تفسيرًا إشاريًّا، يوضِّح فيه الجلال والجمال بين قوله تعالى ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ (التَّغابن:16)، وقوله تعالى ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ (آل عمران: 102) مبينًا صور المناسبة بين المتباينين.

فأوجه الجلال في قوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التَّغابن:16)، يتَّضح من أنَّه سبحانه بدأ بفاء العطف، وضمير جمع لمذكِّر متقدِّم، والمضمر صالح للجميع، لا يختصُّ به واحد دون واحد، لأنَّ الضَّمير الخطابي يعمُّ كلَّ مخاطب سواء كان مؤمن أو غير مؤمن، إنسان أو غير إنسان، هذه الآية أفزعت الصَّحابة، فسبحانه قد أحالهم إلى استطاعتهم، ولكن الاستطاعة في حدِّ ذاتها لو بذلها الإنسان وقع في الحرج لأنَّه لن يبذلها بجهد ومشقَّه، ففهموا أنَّ الله تعالى رفع عنهم الحرج بقوله ما استطعتم، فهو مثل قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: 286) وأيضًا قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطَّلاق: 7)، إذا حدُّها أوَّل درجات الحرج وهو حدُّ الاستطاعة المأمور بها شرعًا، بل أنَّهم أرادوا الجمع بين قوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ وبين قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحجّ: 78)، بمعنى لم يلزمكم الله بشيء يشق عليكم، لأنَّ دين الله يُسر فسبحانه يقول ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ (البقرة: 185)، كما أنَّهم في حال بذل الاستطاعة لا بدَّ وأن يبقى لنفسه فضله وعلى هذا الأساس فهم الصحابة معنى الاستطاعة، فقال تعالى ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ (آل عمران:102)، فظن الصَّحابة أنَّ الله قد خفَّف عنهم بقوله ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ ولم يدركوا أنَّها الأشدُّ وأنَّه سبحانه قد "رمى بهم في البحر وظهر في عزَّته، فما قدر أحد من المكلَّفين أن يفي بالاستطاعة في تقواه فأهلكهم هذا السَّهل الممتنع "(ابن عربي 1361هـ، 1، صـ 16)، ولكنَّ الله تعالى قد أثبت للعبد الاستطاعة، فلا بدَّ من إثباتها له، ولذلك اتَّقوا الله ما استطعتم بالقوة الَّتي جعلها الله تعالى في الإنسان، ولكن هذه القوَّة أمانة عنده وهو مأمور بردِّها من قول "لا حول ولَّا قوَّة إلا بالله"(مقام التّبريّ من الحول والقوَّة)، فالقوَّة قائمة بالله تعالى وليست للإنسان "فالمدّعون في القوَّة يجعلون "ما" في قوله "ما استطعتم" مصدريَّة، وأهل التّبريّ يجعلونها للنفي في الآية، فنفى عنهم الاستطاعة في التَّقوى، وأثبتها عند من جعلها مصدريَّة" (محمود الغراب، 1989م،4 ، صـ 338)، ومن وجه آخر يعدُّه ابن عربى (ما) في "ما استطعتم" نافيه، يعني أنَّكم لن تستطيعوا، أي نفى الاستطاعة عنهم، فقد يكون الوجه المعتبر في ذات الآية أو خارج عنها، فلمَّا اشتد عليهم هذا الجلال باسطهم الحقّ وآنسهم بقوله ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ (آل عمران:102).

وهنا يبيّن ابن عربيٍّ في المقابل أوجه الجمال قوله تعالى ﴿**اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ**﴾ (آل عمران:102)، فالله سبحانه خاطب المؤمنين بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ فسبحانه نزل إليهم في جماله

مباسطة وأمرهم بالوفاء بالحقّ فآمنوا واطمأنوا، ولكنَّهم انتبهوا وخافوا من "غوائل هذا البسط فاستعملوا نفوسهم وأسرارهم في ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن:16) فحفظت عليهم هذه الآية أدب الحضرة" (ابن عربي 1361هـ، 1، صـ 16)، فمعنى تقوى الله حقّ تقاته رؤية المتَّقي لله حقّ تقاته، ولكنَّه بمعزل عنها فيما عدا نسبة التَّكليف به، ويصوّر ابن عربيٍّ حال المتَّقي لله حقَّ تقاته بحال من يشكر الله حقّ الشُّكر لما أسبغه عليه من النَّعم، وتخيَّلوا أنَّ الله تعالى خفَّف عليهم بآية الاستطاعة في التَّقوى وأن اتَّقوا الله حقَّ تقاته هي الأشدُّ، ويعترف ابن عربيٍّ بأنه كان يظن ذلك معهم، "ولكنَّ الله لما فسّر مراده بالحقيقة في أمثال شكر الله حقّ شكره" (محمود الغراب، 1989م، 1، صـ 458)، خفَّف عليهم الأمر وعلموا أن تقوى الله بالاستطاعة أعظم في التَّكليف، لأنَّ سبحانه أثبت للعبد في حقِّ تقاته النظر في تقواه، وذلك أهون عليهم، لأنَّ حقيقه حقّ تقاته هي تبرى العبد من الحول والقوة وهو قوله "لا حول ولا قوة إلَّا بالله" بمعنى اتَّقوا الله بالله، اتقوا الله من كونه ساخطًا بالله من كونه راضيًا، اتَّقوا الله المعاقب بالله المعافي ويلمح لذلك المعنى أحمد بن عجيبة (ت: 1224هـ) يقول: "إذا أردت أن يسهل عليك الجلال فقابله بضدّه وهو الجمال، فإنَّه ينقلب جمالا وكيفية ذلك: أنَّه إذا تجلَّى باسمه القابض في الظَّاهر فقابله أنت بالباسط في الباطن فإنَّه ينقلب بسطًا، واذا تجلَّى لك باسمه القوي فقابله أنت بالضَّعيف.... وهكذا يقابل الشَّيء بضدّه قيامًا بالقدرة الإلهيَّة" (ابن عجيبة:2007م، صـ 23).

ولابن عربيٍّ وجه آخر لقوله تعالى ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ (آل عمران:102)، وهو أنَّ العبد يرى ما يستحقُّه جلال الله تعالى من التَّعظيم وكذلك مالك عليه من الحقوق، فيجتهد في أداء ما عليه لله تعالى وهو في مرتبته العبد من سيده المتذلل لربّه الخاشع له المنقاد لأوامره (محمود الغراب، 1989م، صـ 459).

6 - يردف ابن عربيٍّ إلى آيات أخرى من كتاب الله ليوضّح فيها إشارات الجلال وإشارات الجمال بين قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ وبين قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾.

فأوجه الجلال في قوله تعالى **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾** يوضّحها ابن عربيّ مبينًا أن الله تعالى قد عيّن صفه خاصَّة يستحقُّ من مات عليها وهى الشّرك بالله أن لا يغفر له، فكلمة التَّوحيد لا إله إلَّا الله تعم كل موحد "فجلال لا إله إلَّا الله صعب، فإنَّه يقتضى أن لا يكون في البشر اعتماد على غير هذا المعنى فهو صعب" (ابن عربي 1361هـ، 1، صـ 13)، فسلطانها يظهر فمن اتَّخذ غيرها، فهو في مشيئة الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه، فالشَّفاعة لأصحاب هذه الكبيرة لله وحده، أمَّا شفاعة من سوى الله سبحانه فهي لمن يكون عنده ذرة من الخير فيما عدا الشّرك بالله.

عن أنس ابن مالك عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم قال "الظُّلم ثلاثة فظلم يغفره الله، وظلم لا يترك الله منه شيئًا، فأما الظلم الَّذي لا يغفره الله فالشّرك وقال: إنَّ الشّرك لظلم عظيم، وأمَّا الظُّلم الَّذي يغفره الله فظلم العباد لأنفسهم فيما بينهم وبين ربهم، وأمَّا الظُّلم الَّذي لا يتركه فظلم العباد بعضهم بعضًا حتَّى يُدين لبعضهم بعضًا" (ابن ماجة: 1850).

فالمشرك إذا مات على شركه بالرَّغم من إرسال الرُّسل إليهم، بل أيضًا أظهروا شركهم فإنَّ الله تعالى "لم يستر الشرك عن أهل الشرك فهم ظهروا به، ولكن ستر ما دون ذلك لمن يشاء" (محمود الغراب، 1989م، 1، صـ 510).

فالشّريك يأتي يوم القيامة مع اختلاف أصنافهم من: كوكب أو نبات أو حيوان أو حجر أو إنسان، ويطلب من الله تعالى أن يسأل الَّذي جعله شريك، وأن يأخذ له حقَّه من المشرك فيأخذه الله تعالى له، ثمَّ يخلد في النار مع شريكه، فيما عدا الإنسان الَّذي لم يرض بما "نسب إليه وكرهه فلا يخلد مع شريكه في النَّار، ولكن إذا كانت هذه رغبته ومات وهو غير موحِّد ولا تائب فإنه معه في النار" (محمود الغراب، 1989م، 1، صـ 510)، وذلك حتَّى يعلم بالمشاهدة أن آلهتهم لم تغن عنهم من الله شيئًا.

إنَّ الله يغفر أن يشرك به لأنَّ الشَّريك غير موجود فهو محال، فهل يجوز فرض المحال، فلو فُرض "لصحَّ وكان للمغفرة عين تتعلَّق بها، فإنَّ الشِّرك عدم، ولذلك لا يغفره الله لأنَّ الغفر ستر ولا يستر إلَّا من له وجود" (نفس المصدر: صـ 511)، فهو افتراض متوهَّم ومحال وباطل، ومن اتَّخذ الباطل شريكًا فهو متوهّم لشيء لا وجود له والأصل في ذلك قوله سبحانه ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ ۘ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: 88)، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم "كان الله ولا شيء معه" (البخاري: 3191)، وهو الآن على ما كان عليه، (الجيلي:2018م، صـ 68)، وأيضًا قوله صلى الله عليه وسلم "أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: (ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل)" (البخاري: 6489)، أي ما عدا الله تعالى وأسماءه وصفاته.

يقول أبو حامد الغزاليُّ: غذاء القلب الحكمة والمعرفة وحب الله- عزَّ وجلَّ-، ولكن انصرف عن مقتضى طبعه لمرض حل به كما قد يحلُّ المرض بالمعدة فلا تشتهي الطَّعام والشَّراب وهما سبب حياتها، فكلُّ قلب مال إلى حبِّ شيء سوى الله تعالى فلا ينفك عن مرضه بقدر ميله. (الغزالي: 2008م،صـ81).

أمَّا أوجه الجمال فتتَّضح في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا**﴾ (الزمر: 53)، فيرى ابن عربيٍّ أن الاسم الله في هذه الآية معناه الغفَّار لأنَّه سبحانه قال (جميعًا) والاسم الغفَّار ليس له مقام الجمع، أمَّا الاسم الله فهو الجامع وكلّ الأسماء تحت حيطته.

المعنى الظَّاهر لهذه الآية عدم اليأس من مغفرة الله فهو سبحانه العفو الرَّحيم عظيم المغفرة واسع الرَّحمة، وهي دعوه للمؤمنين وأيضًا دعوة للعصاة من الكفرة إلى التَّوبة قبل أن ينزل بكم العذاب فجأة وأنتم غافلون، فإنَّ الله يغفر الذُّنوب جميعًا لمن تاب منها ورجع مهما كثرت.

فسبحانه طلب منا حسن الظَّنِّ به لأنَّه يغفر ويعفو ويتجاوز، قال صلى الله عليه وسلم فيما رواه عن رب العزة "أنا عند ظنِّ عبدي بي فليظنّ بي خيرًا" (أحمد: 16531)، كما قال تعالى ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا على أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: 53)، فهذه إشارة إلى عموم الرَّحمة الإلهيَّة؛ لأنَّه سبحانه قال للمسرفين على أنفسهم لم يخصّ مسرف عن مسرف، كما أنَّه سبحانه أضافها إلى نفسه فقال: (قل يا عبادي)، والإسراف خروج عن الحدّ والمقدار، فهم تجاوزوا حدود سيدهم، فقال لهم (لا تقنطوا من رحمة الله)، لأن الَّذي أزاغكم إصبع الرَّحمن، لأنَّ قلب العبد بين إصبعي الرَّحمن يقلبه كيف يشاء، فإنَّه سبحانه للرَّحمة خلقكم ولهذا تسمَّى بالرَّحمن، وأرسل إليكم أكمل الرُّسل وأعمَّهم رسالة رحمة للعالمين، وأنَّ رحمته وسعت كلَّ شيء، وقال: إنَّ الله يغفر الذُّنوب جميعًا، فقد وصف الذُّنوب بالمغفرة وهي السَّتر، ولم يصفها "بذهاب العين ليظهر فضل الله وكرمه على عبيده فهو لا يمحو الذُّنوب بل يبدلها بالحسنى فيكون الذَّنب حلّة الحسن" (محمود الغراب، 1989م، 3 ،صـ 553)، وهو هو بعينه لأنَّ أصله الطَّاعة "فإنه ممتثّل للتكوين إذا قيل له كن فما وجد إلَّا مطيعًا، ثمَّ عرض له بعد ذلك الأمر المسمَّى ذنبًا" (المصدر السابق)، ولكن العرض لا بقاء له حتَّى ولو كان له حكم في وجودة ولكنَّه يزول.

إنَّ للذنب صفتين شريفتين إذا علمهما الإنسان عرف منزلة الذَّنب عن الله، قال تعالى في حديثه القدسيّ: "لو لم تذنبوا لذهب الله بكم و لجاء بقوم غيركم يذنبون ثمَّ يستغفرون فيغفر الله لهم" (مسلم: 2749)، ولم يقل فيعاقبهم فغلّب المغفرة بل وجعل لها حكم فقال إنه يغفر الذُّنوب جميعًا، ما خصَّ ذنب عن ذنب، فهذه عموم رحمته. أمَّا قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ (النساء: 48) فالمشرك إذا مات على شركه رغم إرسال الرُّسل، بل أظهروا شركهم فإنَّ الله تعالى "لم يستر الشِّرك عن أهل الشِّرك فهم ظهروا به، ولكن ستر ما دون ذلك لمن يشاء" (محمود الغراب، 1989م، 2، صـ 510)، ومن المشركين من ستروا توحيده سبحانه في قلوبهم وأظهروا نقيض ما ستروه، فهؤلاء ستر الله المخالفة عليهم جزاء سترهم توحيده في قلوبهم، فالمشركين على قسمين:

قسم سترهم برحمته عن غيرهم، وقسم سترهم برحمته عن نفوسهم، بل وسترهم أيضًا عن عين الآلام أن تراهم إذا دخلوا النَّار، وذلك بأن "يميتهم فيها إماته فذلك الَّذين ستروه في قلوبهم من توحيده وهو الَّذي ستر القلب محل الآلام أن تراه عين الآلام" (ابن عربي 1361هـ.، 1، صـ 14).

فالموت هنا مجازيٌّ، فهو موت خاصٌّ عن هذه الآلام. أمَّا من لم يستروه في نفوسهم وأظهروا ما هم عليه "لم يسترهم في موطن من المواطن ففضحهم على رؤوس الأشّهاد" (المصدر السابق).

سبحانه يؤخذ على الشِّرك ما يشاء، وأمور أخرى ممَّا دون ذلك "يغفر منها ما يغفر بعد العقوبة وهم أهل الكبائر الَّذين يخرجون من النار بالشَّفاعة مع كونهم ليسوا بمشركين، ومنهم ما يغفر ابتداء من غير عقوبة" (محمود الغراب، 1989م، 3، صـ 553)، لأنَّ المآل إلى الرَّحمة، فسبحانه جاد بالاسم الله لذلك قد تكون المغفرة قبل الأخذ أو بعد الأخذ، لأنَّه سبحانه ختم بأنَّه ﴿هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ فجاء بالضَّمير الَّذي يعود عليه بالغفور الرَّحيم.

الخاتمة:

- استخدم ابن عربيٍّ المنهج الإشاريَّ الاعتباريَّ في تناوله للعلاقة القائمة بين آيات الجلال وآيات الجمال في القرآن الكريم بما قدَّمه من إشارات خفية لمعاني قدسية ومعارف ربانية يحظى بها قلوب العارفين من أهل الله، فالشَّيخ الأكبر يجمع بين الإلهام الصُّوفيّ والنُّصوص الدِّينيَّة الَّتي يحسن اختيارها دائمًا، فلقد قدَّم تفسيره الإشاريّ مؤيّدًا بشواهد وحجج شرعيَّة بينها وبين المعنى الظَّاهري تناسبًا، كما أنَّها لا تخالف قواعد الفهم المتَّفق عليها، بل قدَّم لنا معاني انفرد بها وهي من المعاني الَّتي يرتاح إليها كلّ ذي رحمة فهي تتَّفق مع مذهبه شمول الرَّحمة وعدم سرمدة العذاب.
- التَّفسير الإشاريُّ لآيات الجلال وآيات الجمال تعطي صورة واضحة عن الشّيخ الأكبر وفهمه العميق للقرآن الكريم والسُّنَّة المشرَّفة منها مستنده ومنهما حججه لكلِّ ما ذهب إليه من توحيد أحكام وعلوم عرفانيَّة وتحقيق إشارات صوفيَّة لم تخالف في مجموعها التَّفسير الظَّاهريّ لآيات القرآن الكريم، بل تعدُّ عاملًا قويًّا مساندًا للمعنى الظَّاهريِّ، فإذا انضمَّ المعنى الإشاريُّ إلى المعنى الظَّاهريِّ فيصبح التَّفسير أكثر وضوحًا وفائدة.
- اتَّجه الصُّوفيَّة إلى هذا النَّوع من التَّفسير تجنبًا لغضب علماء الرّسوم الَّذين إذا رأوا تفسيرًا يخالف ظاهر فهمهم لآية من آيات القرآن الكريم اتَّهموا صاحب هذا التَّفسير بالكفر والإلحاد، فكان لزاما على الصُّوفيَّة أن يتَّجهوا إلى الإشارة بحيث يفهمون المعنى تأويلاً دون أن يدرك ذلك أصحاب الفقه الظَّاهري، بل يشعر أنَّ ذلك التَّفسير وإن كان مختلفًا إلَّا أنَّه لا يخالف ما تعلَّمه وفهمه.
- الصُّوفيَّة هم العارفون بالله عن طريق الوهب الإلهيّ، منحهم الله سبحانه أسراره في خلقه وأفهمهم معاني كتابه الكريم وإشارات خطابه. كما يقول ابن عربيٍّ: لا يستطيع أن يتكشف معانيهم إلَّا من شرب شربهم وسار على طريقهم، وأخلص العلم والعمل، وأعدَّ نفسه بالجوع والسَّهر والصَّمت والعزلة وجاهدها بالتَّوكّل والصَّبر والعزيمة والصِّدق واليقين، فأهل النَّظر لا يملكون العدَّة والعتاد للغوص في بحر الحقائق.
- لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ المعنى الإشاريّ الباطن يختلف اختلافًا كبيرًا عن النَّظر الباطنيِّ المنسوب للفرقة الباطنيَّة؛ فالمعنى الباطني عندهم يرفض المعنى الظَّاهريَّ، وبالتَّالي يمكنهم أن يقولوا في المعنى الباطنيِّ ما يشاءون. أمَّا المعنى الإشاريُّ الباطن فهو لا ينكر المعنى الظَّاهر بل هو مكمِّل له وملتزم به.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.
السنة الشريفة.
الألوسي، شهاب الدِّين (2014م)، تفسير روح المعاني، الطبعة الثالثة، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.
البخاري، أبو عبد الله (2012)، الجامع المسند الصحيح، الطبعة الأولي، مصر، ودار التأصيل.
الترمذي، محمد (1996م)، سنن الترمذي، طبعة أولى، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.
التّستريّ، أبو محمَّد (2015م)، تفسير القرآن العظيم، طبعة أولي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.
ابن حنبل، أحمد (2001م)، مسند ابن حنبل، طبعة أولي، القاهرة، دار الحديث.
الجيلاني، عبدالقادر(2016م)، الفتح الرَّبانيُّ والفيض الرَّحمانيُّ، بيروت، دار الكتب العلمية.
الجيلي، عبدالكريم (2012م)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، هيئة قصور الثقافة.
الخالدي، صلاح (1996م)، التَّفسير والتَّأويل في القرآن، طبعة أولي، الأردن، دار النفائس.
الراغب، الحسين (1412ه)، المفردات، طبعة أولى، دمشق، بيروت، دار القلم.
الزّبيديّ، حمد (1965م)، تاج العروس من جواهر القاموس، مصر، طبعة دار الهداية.
الزُّرْقاني، محمد (1967م)، مناهل العرفان، الطبعة الثالثة، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
السُّلمى، أبي عبد الرَّحمن (2006م)، حقائق التَّفسير، بيروت، المكتبة العلميَّة.
السيوطي، جلال (2010م)، الاتقان في علوم القرآن، بيروت، المكتبة العصرية،
السيوطي، جلال (2011م)، الدر المنثور في التفسير المأثور، المدينة المنورة، المكتبة الوقفية.
الشاطبي، أبو إسحق (1991م)، الموافقات، الطبعة الأولى، مصر، دار ابن عفان.
الشنقيطي، محمَّد (2003م)، مذكرة في أصول الفقه، طبعة 5، المدينة المنوَّرة، مكتبة العلوم والحكم.
الصَّابوني، محمَّد (2010م)، التّبيان في علوم القرآن، الطبعة الأولى، كراتشي - باكستان، مكتبة البشرى.
ابن عربي، محيي الدِّين (1361هـ)، رسالة الجلال والجمال، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، مطبعة جمعيَّة دار المعارف العثمانيَّة.
ابن عجيبة، أبي العبَّاس (2010م)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، الطبعة الثانية، بيروت - لبنان، دار صادر.
ابن عجيبة، أبي العبَّاس (2007)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، القاهرة - مصر، دار المعارف.

ابن منظور، محمد (١٤١٤ه)، لسان العرب، الطبعة الثالثة، بيروت - لبنان، دار صادر.
العسقلاني، شهاب الدين (1390ه-1380ه)، فتح الباري، الطبعة الأولي، مصر، المكتبة السلفية.
العسكريّ، أبو هلال (1991م)، الفروق اللغوية، القاهرة، دار العلم والثَّقافة للنشر والتوزيع.
الغراب، محمود (1410هـ - 1989م)، رحمة من الرَّحمن في تفسير وإشارات القرآن، الطبعة الأولى، سوريا، مطبعة نضر.
الغزالي، أبو حامد (2008م)، إحياء علوم الدين، بيروت - لبنان، دار المعرفة.
الفيروزآبادي، محمد (١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، القاموس المحيط، الطبعة الثامنة، بيروت – لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
القزويني، أبي عبد الله (2014م)، سنن ابن ماجة، مصر، دار التأصيل.
القُشيريّ، عبد الكريم (2000م)، لطائف الاشارات، الطَّبعة الثَّالثة، مصر، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب.
الكفوي، أبو البقاء (1998م)، الكلِّيَّات، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة.
النيسابوري، مسلم (1434ه)، صحيح مسلم، طبعة أولى، تركيا، دار الطباعة العامرة.
النَّابلسي، عبد الغنى (2003م)، الفتح الرَّبانيُّ والفيض الرَّحماني، بيروت - لبنان، دار الكتب العلميَّة.