المُشْكِل من آراء الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي

(عرض ونقد)

دكتور

خالد عبد الموجود مصطفي محمد دويدار

مدرس العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين بالقاهرة - جامعة الأزهر

المُشْكل من آراء الشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي (عرض ونقد)

خالد عبد الموجود مصطفي محمد دويدار

جامعة الازهر – كلية اصول الدين – قسم العقيدة والفلسفة – القاهرة

البريد الإلكتروني: Khaled_dor@azhar.edu.eg

الملخص:

هذا البحث يتكلم حول اهم المشاكل التي اثيرت حول شخصية الشيخ الاكبر ابن عربي التي دار حولها جدل وصلت الي حد التكفير وهي:

مشكلة وحدة الوجود

مشكلة وحدة الاديان

مشكلة التفسير الذوقي

مشكلة الغزل في شعره والرمزية

فهذا البحث يعالج هذه المشاكل ونبين وجه الحق فيها ونختم البحث بالكلام عن المؤيدين والمعارضين للشيخ الاكبر محيي الدين ابن عربي.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، وحدة الوجود، الذوق، الاديان، الرمزية.

The problem of the opinions of Sheikh Mohieddin bin Arabi (presentation and criticism)

Khaled Abd El , Al , Qadi Mustafa Mohamed Duidar

Al-Azhar University - Faculty of Religion Origins - Department of Faith and Philosophy - Cairo

Email: Khaled_dor@azhar.edu.eg

Abstract:

This research talks about the most important problems raised about the character of Sheikh Akbar Ibn Arabi, which was controversial and reached the point of atonement:

The problem of unity of existence

The problem of unity of religions

The problem of taste interpretation

The problem of spinning in his hair and symbolism

This research addresses these problems and shows the face of the truth and concludes the search by talking about supporters and opponents of Sheikh Mohieddin Ibn Arabi.

Keywords: Ibn Arabi, Unity of Existence, Taste, Religions, Symbolism.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي عما يقول الظالمون علواً كبيراً، والصلاة والسلام على نبينا الصادع بالحق بشيراً ونذيراً، وعلى آله وعترته الحافظين لشريعته، وصحابته الناصرين لدينه وملته.

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فإن من أبرز الموضوعات الهامة والجديرة بالبحث والدراسة في مجال التصوف هو البحث في الشخصيات الصوفية.

ففي أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع من الهجرة كانت حياة شخصية صوفيه عظيمة، تعتبر في حقيقة الامر من أهم الشخصيات الصوفية التي احتدم حولها النزاع بين أنصار التصوف وخصومه، إنها شخصية محيي الدين بن عربي، والذي كان كثير من رجال التصوف الإسلامي في حياته وبعد مماته يعجبون به ويقدرونه ويعترفون له بالعديد من الكرامات، وبذلك الأثر الروحي العميق الذي تركته مؤلفاته في نفوس قارئيها من المريدين والعارفين، وهذا الصنف من الباحثين بالطبع هم الأنصار.

وعلى العكس من هذا الاتجاه الموالي لابن عربي وجد ويوجد صنف آخر من الباحثين قديماً وحديثاً، قد شنوا ويشنون الحرب الشعواء على مؤلفات ابن عربي ويرمونه بالكفر أو الزندقة وغير ذلك من الاتهامات،

التي تتطلب من كل باحث منصف أن يقف أمامها موقف التحفظ والاحتياط وأكثر هؤلاء المهاجمين على ابن عربي كانوا من اهل الظاهر الذين لم يستطيعوا أن يتذوقوا مذاق العارفين أو كان لهم اتجاه خاص عدائي بالنسبة لبعض الصوفية وهذا الصنف من الباحثين بالطبع هم الخصوم.

كان لابن عربي إذن المهاجم له أشد الهجوم، كما كان هنالك أيضا المجل له كل الاجلال وبين هؤلاء وأولئك نقاش محتدم وجدال عنيف حول الآراء الصوفية لهذا العملاق الكبير ومنهجه في التفكير.

أما المحور الذي دار حوله الصراع بين الفريقين فقد كان هو محاولتهم التوصل إلى معرفة مدي اقتراب آراء الشيخ ابن عربي من الإسلام ومدى ابتعاده عن روحه واصوله، وكأنهم في ابحاثهم المتعددة عنه قد تسألوا بهذا السؤال الهام وهو: هل كان فيها ما يقرها الدين أم لا؟ وبعبارة اخري، هل كانت آراؤه نتيجة لشعوره الحار وإيمانه العميق بالله الذي غاب فيه عن مشاهدة المحسوسات كما يقول الصوفية؟ أم كانت ضرب من الزيغ والكفر والضلال كما يزعم ذلك بعض السطحيين من أولئك الخصوم؟ هذا هو المحور العام للعديد من الأبحاث عن ابن عربي الذي دار حوله كلام الأنصار أو الخصوم قبولاً أو رفضاً.

وبالرغم من عمق هذه الأبحاث عن ابن عربي وتنوعها فإن آراءه الصوفية لا يزال يكتنفها الكثير من الغموض والإبهام إلى الآن ومرجع الغموض هو ما امتازت به آراؤه تلك من رمز واشارة، فهذا هو السبب الجوهري الذي من أجله لا يزال النزاع حول هذه الشخصية الصوفية الفذة مستمراً إلى عصرنا الحاضر.

وهذا النزاع حول آراء ابن عربي ومدي صحتها، وإن تعددت مظاهره أو اختلفت أشكاله يمكن ارجاعه إلى تلك المشاكل الأربعة الهامة التي تتلخص فيما يلي:

١- مشكلة القول بوحدة الوجود.

٢- مشكلة القول بوحدة الأديان وما يتصل بها من مسائل.

٣- مشكلة تفسيره الذوقي للقرآن ومنهجه الصوفي فيه.

٤- مشكلة شعره الغزلي الذي شرحه هو في "ذخائر الأعلاق" هل هو مادي أو روحي؟

ومن ثم جاءت هذه الدراسة المتواضعة تحت عنوان (الْمُشْكِل من آراء الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي عرض ونقد) لنشرح فيها أهم المشاكل التي تجاذبتها أبحاث المؤيدين والمعارضين وليتبين لنا وجه الحق فيها، ومنهجي في هذا الدراسة هو العرض لأقوال وآراء ابن عربي والعلماء في هذه المسائل والرد عليها بالتأييد أو الرفض.

والبحث يشتمل على مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وخاتمة:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع وخطة البحث فيه.

وتمهيد: حول التعريف بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

المبحث الأول: مشكلة القول بوحدة الوجود.

المبحث الثاني: مشكلة القول بوحدة الأديان

المبحث الثالث: التفسير الذوقي للقرآن ومنهج ابن عربي فيه

المبحث الرابع: ابن عربي وشعره الرمزي

المبحث الخامس: ابن عربي بين أنصاره وخصومه.

والخاتمة وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها من هذا البحث المتواضع.

هذا وإن كنت قد وفقت فلله الحمد والمنة، وإن كانت الأخرى فحسبي أنى قد اجتهدت وحاولت وحللت وبينت والكمال لله وحده، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، ولله الحمد أولاً وأخراً وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى أله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد الله رب العالمين.

التمهيد: في التعريف بالشيخ الأكبر ابن عربي

أولا: اسمه ونسبه:

اسمه: ذكر كل من ترجم له أنَّ اسمه محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله[1].

نسبه: نسب الشيخ ابن عربي كما ذكر هو عن نفسه، وورد في أكثر من مرجع هو (أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله)، ولم يذكر من نسبه أكثر من ذلك، الحاتمي الطائي الأندلسي[2] من ولد عبد الله بن حاتم أخي الصحابي الجليل عَدِي بن حاتم وإليه ينتهي نسبه من جهة أبيه فهو اذن من قبيلة طي مهد النبوغ والتفوق العقلي في زمان جاهليتها وإسلامها، والمتتبع يجد أنَّ الشيخ محيي الدين –رحمه الله– كان يعتز بهذه النسبة ويتغنى بالصفات الكريمة التي ورثه إياها نسبه الكريم في كثير من شعره.

---

(١) انظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، ٢٦٩/٦، تحقيق: علي محمد البيجاوي، ط/ دار المعرفة بيروت. والبداية والنهاية، لابن كثير، ١٣/ ١٥٦، تحقيق: د. احمد عبد الوهاب، ط/ دار الحديث، القاهرة ,١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م. ولسان الميزان: لابن حجر العسقلاني، ١٥/ ٣١١، ط/ مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٣١هـ، وتكملة الإكمال: ابن ماكولا، ٤/ ٢٩٣، ط/ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. وطبقات المفسرين: احمد بن محمد الأدنروي، ٢٣٠/١، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط/١، ١٩٩٧م.

(٢) انظر: شذرات الذهب في اخبار من ذهب، لأبن العماد، ٥/ ١٩٠، ط/ دار الآفاق الجديدة– بيروت.

أما نسبه من حيثُ خُؤُلَته، فهو سليل الأنصار الأطهار، الذين لا يسلكون فجاً إلا سلكهُ الرسول صلوات الله وسلامه عليه[١].

ثانياً: كُنيتهُ ولقبهُ:

جاء في كُنية الشيخ ابن عربي قولان: .

أحدهما: أبو بكر وهي الكنية التي كناه بها أكثر من ترجم لهُ وقالوا: إنها الأكثر شُهرة.

ثانيهما: أبو عبد الله، كما ذهب الى ذلك بعض من ترجم له[٢].

أمَّا لقبه: رحمه الله فهو (الشيخ الأكبر) فإن قيل في الشرق والغرب (الشيخ الأكبر)، لم ينصرف الذهن إلا إلى ابن عربي، هكذا عرف دون اسم وإشارة ولا وسم ولا علامة من علامات التميز[٣].

ويلقب أيضا بـــ" محيي الدين" و " سلطان العارفين ".

ولما كان الفضلاء يعرفون بإسمائهم، فلا شك أنَّ ما أطلق على الشيخ ابن عربي من كثرة الألقاب يدلُّ على عظمته وطول باعه[٤]. هذا: ويعرف الشيخ ابن عربي "بالحاتمي " و"بابن عربي "لدى أهل المشرق[٥] تفريقاً

---

(١) انظر: سير اعلام النبلاء، الذهبي، ٢٣/ ٤٨.

(٢) انظر: سير اعلام النبلاء، ٢٣/ ٤٨، طبقات الاولياء، ص٤٦٩.

(٣) انظر: ابن عربي بين القادح والمادح، أكرم عبد الوهاب محمد أمين، ص: ١٣، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل عام ١٤٠٥هـ.

(٤) انظر: ابن عربي بين القادح والمادح، أكرم عبد الوهاب محمد أمين، ص: ١٣

(٥) انظر: الشيخ الأكبر، عبد الحفيظ فرغلي، ص: ١٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة.

بينهُ وبين القاضي أبى بكر بن العربي. ويعرف "بابن العربي " لدى المغاربة كما يسمي نفسه في بعض كتبه، ويعرف أيضاً في الأندلس " "بابن سراقة" وهو ما نفاه بعض الباحثين والواقع أن الذي يعرف بابن سراقة ليس هو الشيخ الأكبر، ولكنه الأمام محيي الدين أبو بكر محمد بن إبراهيم الأنصاري(١).

ثالثاً: ولادته، ونشأته، ووفاته:

ولادته:

أجمعت المصادر على أن الشيخ الأكبر ابن عربي ولد يوم الاثنين السابع والعشرين من شهر رمضان سنة (٥٦٠ هـ) في مارسيه بالأندلس(٢) وفي هذا التاريخ المذكور وهبهُ الله للدنيا في ليلة خالدة في تاريخ الإسلام الخالد ليلة تتجدد ذكراها كلما نطق مسلم بكلمة التوحيد وهتاف الإيمان إذ أن تاريخ مولده هذا وفي شهره وسنته أُنزل القران وهبط وحي السماء.

وفي اليوم المماثل ليوم الفتح والنصر (يوم بدر الأغر الميمون) ولد ابن عربي تحت ظلال تلك الذكرى فكان فتحاً ونصراً(٣).

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) انظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري، ٢/ ١٦١، ت/ إحسان عباس، دار صادر – بيروت – لبنان، الطبعة الاولي، ١٩٩٧م. وشذرات الذهب: ٣/ ١٩٠

(٣) انظر: محي الدين ابن عربي، طه عبد الباقي سرور، ص ١٢، طبعة مؤسسه هنداوي للتعليم والثقافة سنة ٢٠١٢م.

نشأته:

كانت نشأة الشيخ ابن عربي رحمه الله نشأة صالحة فقد دأب الشيخ منذ الصغر على تعلم العلم، وطاعة الله تعالى منذ نعومة أظفاره، فما كاد يبلغ الحلم حتى ذاع صيته، وانتشر خبره، وما ذاك الا لنبوغه وبكارة تحققه بالعلوم وتمكنه منها، ولم يغادر هذه الدنيا الا وهو متربع على عرش المجد والنبوغ، والمتتبع لحياة الشيخ ابن عربي يجده قد دخل في طريق العلم والمعرفة منذ سن مبكرة، فقد ذكرت المصادر أنه لما بلغ الثامنة من عمره انتقل مع أهله الى اشبيلية، بعد أن خضعت مرسيه لحكم الموحدين، ولابد أن يكون قد تلقى تربيه أدبية ودينية كاملة كما أشار الشيخ ابن عربي الى ذلك في كتبه(١). على أننا نقرأ في حياته رحمه الله شيئاً عن طفولته ومطلع شبابه أنَّه لم يكن في بادئ الامر متجها ناحية حياة الزهد بل كان مشغولاً بالآداب والصيد، وهو يذكر في شيخوخته سنوات طفولته ومطلع شبابه التي أضاعها في رحلات الصيد ومعه الخيل والخدم.

قال ابن عربي: مررت في سفري في زمان جاهليتي ومعي والدي وأنا ما بين قرمونة وبلمة من بلاد الأندلس، وإذا بقطيع وحشٍ ترعى، وكنت مُولعاً بصيدها، وكان غلماني على بعد مني ففكرت في نفسي وجعلت في قلبي أني لا أوذي واحداً منه بصيد، وعندما أبصرها الحصان الذي أنا راكبه، حيش إليها، فمسكته عنها ورمحي بيدي الى أن وصلت إليها ودخلت بينها، وربما مرَّ سنان الرمح بأسنمة بعضها وهي في المرعى، فو الله ما رفعت رؤوسها حتى جزتها ثم أعقبني الغلمان، ففرت الحمر أمامهم،

(١) انظر: ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلا تيوس، ص:٨، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط/ الانجلو المصرية– القاهرة ١٩٦٥م.

وما عرفت سبب ذلك إلى أنْ رجعت إلى هذا الطريق، أعني طريق الله فحينئذ علمت من المعاملة ما كان السبب، وهو ما ذكرناه، فسرى الأمان في نفوسهم الذي كان في نفسي لهم(١).

هذه هي مرحله الطفولة ومطلع الشباب من حياة الشيخ الأكبر ابن عربي والتي كانت بمثابة حجر الأساس لبناء هذه الشخصية الفذة التي أصبحت فيما بعد من أبرز شخصيات عالم الفكر والمعرفة، وقد كان لوالده الأثر الكبير في هذه النشأة فقد كان والده من أئمة الفقه والحديث ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف.

وفاته:

توفي الشيخ محيي الدين بن عربي في دمشق يوم الجمعة في ٢٢ من شهر ربيع الآخر عام ٦٣٨هـ، في دار القاضي محيي الدين بن الزكي، وغسّله جمال ابن عبد الخالق ومحيي الدين، وكان عماد الدين بن النحاس يصب الماء عليه، وحُمِلَ الى قاسيون ودفن في تربه ابن الزكي، وكان لجنازته يوم مشهود، فقد شيعه الوالي علي دمشق مع جمهور الامراء والوزراء والعلماء والفقراء، ولم يبق بدمشق أحد الا وشيّعه، وغلقت الأسواق، وسد الناس دكاكينهم ثلاثة ايام تعزية له(٢).

وقد بنى على قبره السلطان سليم الأول الغازي مسجداً في الرابع والعشرين من محرم سنة ٩٢٤ هـ، وحضر الاحتفال بإقامة الصلاة أوّل مرة

(١) انظر: ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلا تيوس، ص:٨

(٢) انظر: فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي، تحقيق: د. احسان عباس، ٣/ ٤٣٩، ط/ دار صادر بيروت، ١٩٧٢م.

فيه فقد ظل قبره مدروساً مدة من الزمان حتى دخل السلطان سليم الى الشام، إذ ورد في بعض كتب ابن عربي: (إذا دخل السين في الشين ظهر قبر محيي الدين)[١].

رابعا: شيوخه وتلاميذه في الطريق الى الله (التصوف):

لكثرة من أخذ عنهم من العلماء الربانيين آثرنا ذكرهم دون الخوض في تراجمهم كما ورد في كتاب (شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس)، وهم:

ابو جعفر العريبي، وابو يعقوب يوسف بن مخلف الكومي، وصالح العدوي، وابو عبد الله محمد الشرفي، وابو عبد الله محمد بن جمهور، وابو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الطائي، وابو محمد عبد الله القطان، وابن جعدون الحناوي، وابو عبد الله محمد بن أشرف الروندي، وصالح الخراز، وعبد الله الخياط، وابو العباس احمد بن همام، وابو احمد السلاوي، وشمس ام الفقراء، وفاطمة بنت ابي المثنى[٢].أما عن تلاميذه فهم لم يحصي عددهم لكثرة شهرة الشيخ ولكثرة اتباعه ومريديه.

خامساً: مؤلفاته وآثاره:

يعد الشيخ محيي الدين بن عربي من اوسع علماء المسلمين تأليفا وتصنيفا، ولو قيس بغيره من كبار مؤلفي الاسلام لفاقهم جميعاً، في ميدان

---

(١) انظر: جامع كرامات الأولياء: النبهاني، ١/ ٢٠٢، تحقيق: ابراهيم عطوة عوض، مطبعة البابي الحلبي، ط/٢، ١٩٧٤م

(٢) انظر: شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي: ١٧٣ – ١٧٥، جمع وتأليف: محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت.

التأليف من حيث الكم والكيف على السواء، اما من حيث الكم فقد ألف نحو ما يقرب من (٢٣٥) كتابا ورسالة كما يقول في اجازته للملك المظفر[١]او (٥٠٠) كتاب ورسالة كما يقول عبد الرحمن جامي، او (٤٠٠) كما يقول الشعراني[٢].

واما من حيث الكيف فهو أغزر كتّاب المسلمين علماً، وأوسعهم أفقاً[٣]، أو كما يقول الشعراني: صاحب العلم الجامع المحيط الذي لا يدنو منه سواه، ولا يقف بجواره غيره[٤].

وفيما يأتي اهم مصنفاته وسنقتصر فيها على بعض مصنفاته الصوفية:

١- الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، يعد هذا الكتاب من اهم مصنفات الشيخ محيي الدين بن عربي حيث جمع فيه خلاصه مذهبه في التصوف.

٢- الجذوة المقتبسة والخطرة المختلسة.

٣- مفتاح السعادة في معرفة المدخل الى طريق الإرادة.

٤- الأجوبة على المسائل المنصورية.

---

(١) انظر: جامع كرامات الاولياء:١/ ٢٠٢ وما بعدها

(٢) انظر: اليواقيت والجواهر: ١/ ٨.

(٣) انظر: مقدمة فصوص الحكم: ١/ ٣ وما بعدها، تحقيق الدكتور: ابو العلاء عفيفي، ط/ دار الكتاب العربي ١٩٤٦م.

(٤) انظر: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: الشعراني، ١/ ٨، ط/ المطبعة الأزهرية عام ١٣٠٦هـ.

٥- مبايعة القطب بحضرة القرب.

٦- مناهج الارتقاء الى افتضاض ابكار البقاء.

٧- كنه ما لا بد للمريد منه.

٨- الحلى في اسرار روحانيات الملأ الأعلى.

٩- كشف المعنى عن سر اسماء الله الحسنى.

١٠- انشاء الدوائر.

١١- التدبيرات الإلهية في اصلاح المملكة الانسانية.

١٢- الاعلام بإشارات اهل الالهام.

١٣- الميزان في صفة الانسان.

١٤- فصوص الحكم.

١٥- المبادئ والغايات فيما تحتوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات.

١٦- مواقع النجوم ومطالعة اهلة الأسرار والعلوم.

١٧- حلية الأبدال.

١٨- تاج الرسائل ومنهاج الوسائل.

١٩- روح القدس في محاسبة النفس.

٢٠- الجلال والجمال.

٢١- القسم الإلهي.

٢٢- الأمر المحكم المربوط فيما يلزم طريق اهل الله من الشروط.

٢٣- الإيجاد الكوني والمشهد العيني .... وغيرها(١).

ونكتفي بهذه النبذة البسيطة وسريعة عن الشيخ ابن عربي ولنشرع في المقصود بعون من الملك المعبود.

(١) انظر: الدر الثمين: ٤٦ وما بعدها. جامع كرامات الأولياء:١/ ٢٠٢، هدية العارفين:٢/ ١١٤ وما بعدها، مقدمة الفتوحات المكية:١/ ٨٨، ط دار الفكر.

المبحث الأول: مشكلة القول بوحدة الوجود

تمهيد:

عبارة وحدة الوجود مبنية على كلمتين: الأولي: الوَحدة ومصدرها وَحَدَ الذي يعني الانفراد(١)، والوجود الذي يعني كل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد، فهكذا يظهر أن وحدة الوجود تعني أن الوجود واحد، بمعني أن الله والعالم حقيقة واحدة، أو بعبارة أوضح: ان الوجود الحقيقي هو وجود واحد وهو وجود الله ، أما وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل، فالخلق بهذا الاعتبار شبح، وعليه فإن ثنائية الحق والخالق ثنائية موهومة زائفة ؛ لأن العقل لا يدرك الا التعدد وهو عاجز عن إدراك الوحدة الشاملة، إن الحق والخلق حسب مذهب وحدة الوجود وجهان لحقيقة واحدة(٢).

والقول بوحدة الوجود يؤدي إلي ضرورة القول بقدم المخلوقات، إذ إن وجود الله لابد أن يكون مساوياً في الوقت ذاته لوجودها(٣)، كذلك فإن وحدة الوجود تجعل البعض يخلط بينها وبين الحلول الذي يعني أن الله يحل في شخص بعينه حلولاً كلياً أو جزئياً، وهذا الخلط وقع فيه الكثير من العلماء

---

(١) انظر: المعجم الوسيط، ١٠١٧/٢، مادة "وحد"، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط/ دار الدعوة.

(٢) انظر: مفهوم الألوهية، أشرف حافظ، ص ١٠٤، ط/ دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، الطبعة الاولي ١٩٩٩م.

(٣) انظر: التصوف بين الافراط والتفريط، عمر عبد الله كامل، ص٢٣٦، ط/ دار ابن حزام، الطبعة الاولي ٢٠٠٢م.

أمثال الشهرستاني في كتابه الملل والنحل وابن تيمية حين استعمل عموم لفظ الحلول للدلالة على مفهوم وحدة الوجود [١].

ووَحدَة الوجود مذهب قديم فكر فيه الفلاسفة قبل الصوفية، أول فلاسفة المدرسة الإيلية هو اكسانوفان كان من القائلين به، وينقل ارسطو نصا هاماً يقول فيه: " إن اكسانوفان حين أشار إلى مجموع العالم، قال إن الواحد إله" فالعالم إذن واحد والواحد إله، فنحن هنا أمام مذهب وحدة الوجود الذي لا يميز بين الله والطبيعة فكلاهما واحد[٢]، فإذن نظرية وحدة الوجود نظرية قديمة أخذت بها أيضاً الرواقية والافلاطونية الجديدة والصوفية[٣].

وقد دخلت في التصوف الإسلامي عن طريق دخول مفاهيم الشعوب القديمة وشعائرها ونظرتها للوجود خاصة بعد إنشاء بيت الحكمة وإقبال المسلمين على ترجمة الفلسفة اليونانية التي اشتملت أيضا على التصوف الفلسفي، وممن اشتهر من متصوفة الإسلام بالقول بمذهب وحدة الوجود "الشيخ الأكبر بابن عربي" وفيما يلي عرض لهذه المذهب بين مدافع ومعارض.

---

(١) انظر: مفهوم الألوهية، أشرف حافظ، ص ١٠٥.

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، علي سامي النشار، ص ٣٦-٦٤، ط/ منشأ المعارف، اسكندرية ٢٠٠٨م.

(٣) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٥٦٩/٢، ط/ دار الكتاب اللبناني، سنة ٢٠٠٥م.

الاتجاهات في القول بوحدة الوجود:

ان المشكلة الأولي في مذهب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي والتي كان التصويب عليها بشدة من الطاعنين عليه، هي القول بوحدة الوجود وتوضيح هذه المشكلة هو من الأهمية بمكان، ذلك لأن خصوم ابن عربي، قد استعانوا به كثيراً، في شن هجومهم العنيف عليه، وهي فضلاً عن هذا تتعارض بظاهرها – كما رأى البعض– مع أقدس قضية في الإسلام وهي قضية التوحيد، لذلك كله كانت هذه المشكلة لها نصيب كبير من جهود الباحثين، إن في القديم وإن في الحديث، أنصاراً كانوا أم خصوماً.

ويمكن تلخيص تلكم الأبحاث المتعددة عن هذه المشكلة في الاتجاهات الآتية:

١– الاتجاه الذي يذهب أصحابه، إلى أن ابن عربي، كان يدين بوحدة الوجود المادية المطلقة، بذلك المعني الساذج السطحي، وهو عدم الفرق بين الخالق والمخلوق أو الرب والعبد، فالكل في نظره – كما فهموا عنه– شيء واحد، وأبرز الذاهبين إلى هذا هو البقاعي، ويقرب من فهمه للمشكلة ابن خلدون.

٢– وفي مقابل هذا الفهم يوجد اتجاه آخر، وهو الذي ذهب أصحابه إلي أن ابن عربي كان يؤمن بوجود إله واحد مفارق للعالم منزه عن كل نقص، كما هو معلوم من أصول العقيدة في الإسلام، لذلك نراهم قد فهموا، كلامه الدقيق– الذي يوهم ميله إلي القول بوحدة الوجود– على أنه من قبيل الإشارات، التي عبر بها عن شعوره الغامر بوحدانيته سبحانه، ومن هنا قالوا: إنه لا يستطيع تذوق تلك الإشارات إلا اهل الكشف من خواص

الصوفية، ونري على القمة في هذا الاتجاه الامام الشعراني، وتبعه في ذلك الفهم الصحيح لمذهب ابن عربي الكثيرون من الباحثين المحدثين.

٣- وأما الاتجاه الثالث: فقد كان لأحد الباحثين المحدثين والمتخصصين في توضيح مذهب ابن عربي الفلسفي، وهو المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي، الذي رأي ان ابن عربي كان يدين بوحدة الوجود إلا ان هذه الوحدة كانت عنده روحيه أو مثالية، لا تستتبع القول بإنكار وجود إله واحد مفارق للعالم، منزه عن كل نقص، فهي إذن ليست بأية حال من الأحوال كتلك الوحدة المنافية للإسلام.

٤- واما الاتجاه الرابع: فقد كان لمن قوله حجة في الدراسات الصوفية لجمعه بين كل ما أحاط بالتصوف من مشاكل نظرية وبين تحققه من مشاهدات القوم لسلوكه طريقهم عملياً، وهو الشيخ المرحوم الدكتور/ عبد الحليم محمود، شيخ الازهر، الذي رأي أن ابن عربي كان يدين بهيمنة الله الكاملة، وقيوميته المطلقة، على هذا الكون الذي لا قوام لموجود فيه إلا بحفظه سبحانه(١).

هذا هو تلخيص آراء الباحثين عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود -قديما وحديثا- فإذا ما حاولت بعد هذا التلخيص أن أبسط مجمل الآراء السابقة، حتى يتبين بهذا النهج قيمة كل منها على حدة، في ضوء نصوص ابن عربي نفسه، وحتى يتبين أيضاً أي من تلكم الآراء السابقة، جدير بالاتباع لكونه أقرب إلي الحق وإلي الفهم الصحيح لآراء ابن عربي في الموضوع، فإن هذا يكون على النحو التالي:

---

(١) انظر: شخصيات صوفية، د/ محمد فوقي حجاج، ص ٩٧-٩٩، ط/ دار الهدي للطباعة سنة ١٩٨٤م.

الاتجاه الأول في فهم المشكلة:

فهم ابن خلدون:

أما ابن خلدون المؤرخ المشهور المتوفي سنة (٨٠٨هـ) فهو قد أعلن أن ابن عربي قد ذهب إلي ما ذهب أهل الحلول والوحدة، ونعي علي بعض متأخري المتصوفة، الذين سماهم ومنهم –ابن عربي– خوضهم في علوم المكاشفات، وحاول كذلك عقد الصلات المختلفة بين المتأخرين من القوم وغلاة الشيعة فيما قالوا به من الحلول، وغير ذلك من أوجه الشبه بين الفريقين، التي ذكرها حيث قال: " ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلي الحلول والوحدة كما أشرنا إليه، وملأوا الصحف منه، مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن عربي"(١).

ولا يعنينا هنا تحقيق صحة ما ذكره ابن خلدون– بعد نصه السابق– من وجود صلات، بين المتصوفة المتأخرين والشيعة، فهذا الموضوع خارج عن مقصدنا، وقد عُنِي به بعض الباحثين من المعاصرين في رسالة مستقلة كدكتور/ كامل الشيبي في رسالته (الصلة بين التصوف والتشيع)، وأيا ما كانت قيمة نتائجه التي توصل إليها ومدي متابعته فيها لوجهة نظر ابن خلدون، فإن المهم فيما نحن بصدده الآن هو القول بأن رأي ابن خلدون في ميل ابن عربي إلي الوحدة أو الحلول لا يمكن التسليم له بصحته كما سيتبين ذلك فيما بعد.

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق/ عبد الدرويش، ١١٢٥/٣، الطبعة الاولي٢٠٠٤م، ط/ دار يعرب– دمشق.

ثم يذكر ابن خلدون في كتاب له آخر وهو المسمى بـ "شفاء السائل وتهذيب المسائل" أن خوض متأخري الصوفية في المكاشفات أدي بالناس إلي الاختلاف في أمرهم، أو إلي النزاع حول التصوف، ويصرح بأن ابن عربي كان من أولئك الخائضين في مسائل الكشف القائلين بالتجليات المشرين إلي الوحدة، وإلي كيفية صدور الموجودات عن الواحد، وهو في هذا يقول: " ثم إن قوماً من المتصوفة المتأخرين عنوا بعلوم المكاشفة، وعكفوا علي الكلام فيها، وصيروها من قبيل العلوم والاصطلاحات، وسلكوا فيها تعليماً خاصاً، ورتبوا الموجودات على ما انكشفت لهم ترتيباً خاصاً، يدعون فيه الوجدان والمشاهدة، وربما زعم بعضهم في ذلك غير ما زعمه الآخرون، فتعددت المذاهب واختلفت النحل والأهواء، وتباينت الطرق والمسالك وتحيزت الطوائف، وصار اسم التصوف مختصاً بعلوم المكاشفة، والبحث- علي طريقة العلوم الاصطلاحية الكسبية- عن أسرار الملكوت والإبانة عن حقائق الوجود. والذي يجمع مذاهبهم على اختلافها وتشعب طرقها رأيان: الرأي الأول: رأي أصحاب التجلي، والمظاهر، والاسماء، والحضرات وهو رأي غريب فيلسوفي الإشارة ومن أشهر المتمذهبين به ابن الفارض، وابن قسي، والبوني، والحاتمي- ويعني به ابن خلدون محي الدين بن عربي- وابن سودكين، وحاصلة في ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق: أن آنية الحق هي الوحدة وان الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية وهما اعتباران للوحدة؛ لأنها إن أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهي الأحدية، وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهي الواحدية، ونسبة الواحدية إلي الأحدية نسبة الظاهر إلي الباطن، والشهادة إلي الغيب، فهي مظهر للأحدية بمنزلة المظهر للمتجلي، ثم تلك الوحدة الجامعة التي هي عين الذات وعين

قبولها الاعتبارين: أعني اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة، واعتبار الباطن وتكثره فهي البطون والظهور كالمتحدث في نفسه مع نفسه، ثم أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه، وأول متعلق الظهور الكمال الأسمائي للحديث مع نفسه، وأول التجليات تجلي الذات الأقدس على نفسه، وينقلون في هذا حديثاً نبوياً يجعلونه أصل نحلتهم، وهو: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني"(١)، مع أنه لا يشهد- ولو صح- بتفاصيل هذا المذهب، ولا يقوم له بدليل واضح"(٢).

ويظهر بوضوح عند تأمل نص ابن خلدون السابق، أنه كان يبغض كل البغض الخوض في دقائق الكشف الصوفي، وبخاصة في مسألة الوحدة والكثرة، على ذلك النحو الذي يشبه أبحاث الفلاسفة العقلية والكسبية، لهذا نراه يعلن في صراحة، خصومته لابن عربي حيث رأي أنه قد ملأ الصفحات، بتلك الإشارات إلي الوحدة المطلقة التي تتنافي مع ظاهر العقيدة في الملة، ويدل على ذلك أنه قال: "إن طريقة المتصوفة منحصرة في طريقين: الأولي: وهي طريقة السنة، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين، والطريقة الثانية: وهي مشوبة بالبدع وهي طريق قوم المتأخرين، يجعلون الطريقة الاولي وسيلة إلي كشف حجاب الحس؛ لأنها من نتائجها ومن هؤلاء المتصوفة: ابن عربي، وابن سبعين، وابن برجان وأتباعهم ممن سلك سبيلهم، ودان

---

(١) الحديث موضوع ذكره العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ١٣٢/٢ برقم (٢٠١٦).

(٢) انظر: شفاء السائل وتهذيب المسائل، ابن خلدون، ت/ محمد الحافظ، ص ٥٧، ط/ دار الفكر- دمشق ١٩٩٦م.

بنحلتهم؛ ولهم تأليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر ومستهجن البدع، وتأويل الظواهر لذلك على ابعد الوجوه وأقبحها بما تستغرب الناظر فيها من نسبتها إلي الملة أو عددها في الشريعة"(١).

هذا هو كلام ابن خلدون عن تصوف المتأخرين، وإني مع تسليمي له بصحة بعض القضايا التي ذكرها في نصه السابق – مثل عدم استحسانه الخوض في علوم المكاشفات– ومع اعترافي بمكانته العلمية، وحسن نواياه حينما تحدث عن التصوف، لا أستطيع آسفاً متابعته، فيما أعلنه من أن ابن عربي كان يدين بالوحدة أو الحلول؛ ذلك لأنه قد أُثرت عنه نصوص متعددة، ترشد إلى أنه كان منزهاً لله، وسيأتي ذكر طرف منها إن شاء الله تعالي.

فهم البقاعي:

وجاء بعد ذلك، الشيخ برهان الدين البقاعي المتوفي سنة ٨٨٥هـ، ففهم ما يسمونه بوحدة الوجود عند ابن عربي، على نحو مستبشع وغريب جداً، لم يسبق إليه أحد من قبل، ذلك أنه أعلن بكل صراحة، أن ابن عربي كان يدين بوحدة الوجود المادية، بمعني أنه لم ير فرقاً بين الله والعالم، أو الخالق والمخلوق وثار من أجل فهمه الخاطئ هذا على الشيخ محي الدين، ثورة عارمة، ضمنها كتابه المسمى بـ " تنبيه الغبي إلي تكفير ابن عربي" والذي قال فيه: (وينبغي أن يعلم أولاً: أن كلامه– أي ابن عربي– دائر على الوحدة المطلقة وهي: أنه لا شيء سوي هذا العالم، وأن الإله أمر كلي لا وجود له الا في ضمن جزئياته.... وهذا يحط عند من له وعي

(١) المرجع السابق، ص ١١٠.

على اعتقاد أنه لا إله أصلاً، وأنه ما ثم إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع وما وراء ذلك شيء .... وكل ما في كلامه من غير هذا المهيع فهو تستر وتلبيس على من ينتقد عليه ولا يلقي زمام انقياده إليه، فإنه علم أنه صرح بالتعطيل ابتداء بعد كل سامع من قبوله فأظهر لأهل الدين أنه منهم، ووقف لهم في أودية اعتقادهم، ثم استدرجهم عند المضائق، واستغواهم في أماكن الاشتباه، وهو أصنع الناس في التلبيس....، وخواص أهل هذه النحلة يتسترون بإظهار شعائر الإسلام، وإقامة الصلاة والصيام، وتمويه الإلحاد بزي التنسك والتقشف، وتزويق الزندقة بتسميتها: بعلم التصوف)[1].

وبناءاً على هذا الفهم الخاطئ من البقاعي للمشكلة، كان يتعجب من حين إلى آخر من ابن عربي في مواضع متعددة من كتابه السابق الذكر، ومن ذلك مثلا أنه قال: (قلت: فكيف بمن يقول صريحاً: إن الخلق هو الحق، والحق هو الخلق، والحق هو الإنسان الكبير، وهو حقيقة العالم وهويته؟!...قلت: فكيف بمن يصرح بأنه عين كل شيء؟)[2].

ويستشهد البقاعي، علي فهمه عن ابن عربي في هذا الموضوع بنصوص له متعددة اقتبسها من كتابه فصوص الحكم- وهو من أغمض مؤلفات الشيخ الأكبر وأدقها، وأحوجها إلي التذوق في الفهم- والمتأمل في استشهادات البقاعي تلك، يظهر له بعد الروية فيها، أنه قد ركز تفكيره

(١) انظر: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، ومعه رسالة اخري تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد والكتابان تحت عنوان واحد اسمه مصرع التصوف، البقاعي، ص ١٩، ٢٠، ت/ عبد الرحمن الوكيل، الطبعة الاولي ١٩٥٣م، مطبعة السنة المحمدية.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠، ٣١.

العقلي أو حصره، في بعض العبارات الخاصة المشكِلة من نصوص ابن عربي قصداً منه إلي الاستشهاد على صحة فهمه الخاطئ عنه، دون أن يحاول من جانبه هو قط، التعمق في معانيها البعيدة، أو التعرف على المراد الحقيقي لابن عربي منها، ومن ذلك مثلاً ما نقله عنه، وهو هذا النص، الذي قال ابن عربي فيه: (فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود، فهو عين الوجود، فهو على كل شيء حفيظ، ولا يؤوده حفظ شيء، فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته، أن يكون الشيء غير صورته ولا يصح إلا هذا فهو الشاهد من الشاهد، والمشهود من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له)[1].

ورغم ان هذا النص مدسوس عليه فإن ابن عربي هنا في نصه السابق- كما يفهم من نصوص له اخري- أراد أن يشير بطريقته الدقيقة إلى هذا المعني الصحيح في ذاته، وهو أن العالم بأسره لا غني له في استمرار بقائه، عن حفظه سبحانه وتدبير إياه- فالعالم بالنسبة لله- بالنظر إلى حاجته الدائمة إليه سبحانه، وعدم استغنائه عنه بمنزلة الصورة من الروح، التي لا قوام للوجود الحي إلا بها، لهذا عبر ابن عربي عن ذلك المعني الدقيق فقال – فهو على كل شيء حفيظ ولا يؤوده حفظ شيء- وقال: وهو روح العالم المدبر له.

وبناءاً على هذا الفهم السابق، يكون من الانصاف القول: بأن ابن عربي، كان يؤمن ايماناً حاراً بوجود الله سبحانه الحفيظ على كل شيء، المدبر لجميع ما في العالم، ولكن مع الجزم بصحة هذا، لا مناص من

(١) انظر: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، ص ٩٨.

الاعتراف بأنه قد تخلل كلامه بعض العبارات المشكلة مثل قوله –فهو عين الوجود– وقوله –فالعالم صورته– بيد أننا لو فهمنا ذلك التعبير منه في ضوء ما سبقه أو لحقه من أقواله تلك يزول حينئذ الإشكال، كما يظهر في الوقت نفسه خطأ ما فهمه البقاعي عنه.

ومما استشهد به البقاعي كذلك– من نصوص الفصوص– على ما فهمه من مذهب ابن عربي في تلك المشكلة هذا النص التالي، الذي قال الشيخ الأكبر فيه:

(فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى، فهو حق مشهود في خلق متوهم، فالخلق معقول، والحق محسوس مشهود عند المؤمنين، وأهل الكشف والوجود، وما عدا هذين الصنفين، فالحق عندهم معقول، والخلق مشهود، فهم بمنزلة الملح الأجاج، والطائفة الأولى بمنزل الماء العذب الفرات السائغ لشاربه، فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريق يعرفها، ويعرف غايتها، فهي في حقه على صراط مستقيم، ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها، ولا يعرف غايتها، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر، فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة)[1].

والواقع –كما ذكرت– في ثورته على ابن عربي، قد لجأ الي منهج خاص غير كريم في نقده له، أملته عليه طبيعة النقاش الحاد الذي كان بينه وبين الشيخ الأكبر، وهذا المنهج النقدي الخاطئ الذي كان له، هو

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

اقتطاعه لبعض نصوص ابن عربي عما قبلها أو بعدها للتوصل بذلك إلى ما يريده هو من فهم عنه، وهو في حقيقة الامر غير مستقيم.

ونحن لو رجعنا الى كتاب الفصوص ذاته، وقارنا بعض المواضع التي استند إليها البقاعي في هجومه على الشيخ محي الدين، بما صدر عن الشيخ الأكبر من عبارات؛ لتبين لنا حينئذ كيف كان البقاعي ممعناً غاية الإمعان في تطبيقه هذا المنهج النقدي الخاطئ، قصداً منه المبالغة في إلصاق التهمة بابن عربي وهي زعمه أنه كان يميل إلى القول بالوحدة أو الحلول.

وآية ذلك- فضلاً عما تقدم ذكره- أن النص السابق، الذي استشهد به البقاعي على فهمه الخاطئ عن ابن عربي، كانت تسبقه عبارة هامة توضح مراد ابن عربي منه -وهو اثبات قرب الله من العبد- كما ورد في الحديث القدسي: "كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به الخ....." وهذه العبارة هي: "فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الاخبار الإلهي"(١).

فابن عربي إذن كان بصدد الإشارة إلى القرب الإلهي- الذي ورد في الحديث القدسي السابق-ومهما دق المعني الذي أراد ابن عربي أن يشير إلي ألفاظه، فإنه على كل حال لم يبتعد كثيراً، في شرحه له، عما ترشد إليه أو غمض على البعض، من كمال قرب الله من العبد، الذي يحاول أن يتقرب إلي الله سبحانه بمزيد من النوافل.

---

(١) انظر: فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١٠٨، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط/ دار الكتاب العربي – بيروت.

لكن البقاعي يأبى متعسفاً، في فهم أقوال ابن عربي الدقيقة، في جو مذهبه الروحي العام، أو في إطارها الكلي الذي يعين على توضيح مراد ابن عربي من تلكم النصوص- من هنا كان خطؤه فيما فهمه عنه من ميله إلى القول بوحدة الوجود او الحلول- ولو أنه لم ينهج هذا النهج من الفهم لما كان منه سوء ظن بعقيدة هذا الصوفي الكبير.

على ان البقاعي قد وقع خطأه فيما فهمه عن ابن عربي في هذا الموضوع لأسباب أخري متعددة، منها أنه قد قاس ما قاله ابن عربي بمقياس العقل، وفهمه بلغة الظاهر، والعقل لا يقاس به ما شعر به ابن عربي من الاذواق أو المواجيد، التي هي نتيجة لإيمانه الحار بالله عز وجل- كما هو الحال بالنسبة لجميع الصوفية- ولغة الظاهر لا يفسر بها تلكم المشاعر الحارة التي اختلجت في صدور أولئك الصفوة من الخلق الكبار في هممهم أمثال ابن عربي إمام العارفين.

هذا هو الاتجاه الأول في فهم مشكلة وحدة الوجود عند ابن عربي، الذي يمثل لنا وجهة نظر خصومه في القديم والذي كان من أبرزهم: ابن خلدون والبقاعي.

<u>الاتجاه الثاني: في فهم المشكلة:</u>

<u>فهم الشعراني:</u>

وأما توضيح وجهة نظر أصحاب الاتجاه الثاني الذين ذهبوا إلي فهم صحيح في هذه المشكلة، حيث أعلنوا ان ابن عربي كان يؤمن بوجود إله واحد، مفارق للعالم غير متصل به منزه عن كل نقص فذلك يظهر مما كتبه الإمام الشعراني عن الشيخ محي الدين، حيث استشهد بنصوص

متعددة له –اقتبسها من كتابه الفتوحات– على براءته من الميل إلى القول بوحدة الوجود، أو الحلول فقال: (واعلم أن هذه المسألة– ويعني بها القول بالحلول– مما اشاعها الملحدون على الشيخ محي الدين، كما مر في خطبة الكتاب، وها انا أجلي عليكم عرائس كلامه، في أبواب الفتوحات لتعلم يقيناً براءة الشيخ من مثل ذلك، إذ هو جهل محض، فأقول وبالله التوفيق:

قال الشيخ في عقيدته الصغرى: تعال الحق تعال أن تحله الحوادث أو يحلها.

وقال في عقيدته الوسطي: اعلم ان الله واحد بالإجماع، ومقام الواحد يتعالى أن يحل فيه شيء، أو يحل هو في شيء.

وقال في الباب الثالث من الفتوحات: اعلم انه ليس في أحد من الله شيء ولا يجوز ذلك عليه بوجه من الوجوه، وقال في باب الاسرار: لا يجوز لعارف أن يقول أنا الله، وبلغ أقصي درجات القرب، وحاشا العارف من هذا القول حاشاه إنما يقول: أنا العبد الذليل في المسير والمقيل.

وقال في الباب التاسع والستين ومائة: القديم لا يكون قط محلاً للحوادث ولا يكون حالاً في المحدث، وانما الوجود الحادث والقديم مربوط بعضه ببعض ربط إضافة وحكم، لا ربط وجود عين بعين، فإن الرب لا يجتمع مع عبده في مرتبة واحدة أبداً، وغاية الأمر أن يجتمع بين العبد والرب في الوجود وليس ذلك بجامع، إنما يكون الجامع بين العبد والرب بنسبة المعني إلى كل واحد منهما على حد نسبته إلى الاخر، ولسنا نعني إطلاق الألفاظ ومعلوم أن نسبة المعني إلى كل واحد منهما على حد نسبته إلى الآخر غير موجودة.

وقال الشيخ محي الدين في الباب الثامن والستين في الكلام على الآذان، المراد بكنت سمعه وبصره- إلى آخره- انكشاف الأمر لمن تقرب إليه تعالي بالنوافل، لا أنه لم يكن الحق تعالي سمعه قبل التقرب ثم كان، تعالي الله عز وجل عن ذلك، وعن العوارض الطارئة، قال: وهذه من أعز المسائل الإلهية.

وقال الشيخ أيضا في الباب الخامس والستين وثلاثمائة: لولا نداء الحق تعالي لنا، ونداؤنا له ما تميز عنا ولا تميزنا عنه، فكما فصل تعالي نفسه عنا في الحكم، كذلك فصلنا نحن أنفسنا عنه، فلا حلول ولا اتحاد.

وقال في باب الاسرار: من قال بالحلول فهو معلول، فإن القول بالحلول مرض لا يزول، ومن فصل بينك وبينه، فقد أثبت عينك وعينه، ألا تري قوله: كنت سمعه الذي يسمع به، فأثبتك بإعادة الضمير إليك ليدلك عليك، وما قال بالاتحاد إلا اهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول، فإنه أثبت حالاً ومحلاً، فمن فصل نفسه عن الحق فنعم ما فعل، ومن وصل فكأنه شهد على نفسه بأنه كان مفصولاً حتى اتصل، والشيء الواحد لا يصل نفسه، وما ثم إلا ذاته ومصنوعاته.

وقال في باب الاسرار أيضاً: الحادث لا يخلو عن الحوادث، ولو حل الحادث بالقديم لصح قول أهل التجسيم، فالقديم لا يحل ولا يكون محلاً، ومن أدعي الوصل فهو في عين الفصل.

وقال في هذه الباب أيضا: أنت أنت، وهو هو، فإياك أن تقول كما قال العاشق، أنا من أهوي ومن أهوى انا، فهل قدر هذا أن يرد العين واحدة، لا والله ما استطاع، فإنه جهل، والجهل لا يتعقل حقاً، ولابد لكل أحد من غطاء ينكشف عند لقاء الله، وقال فيه أيضاً: إياك أن تقول: أنا هو

وتغالط، فإنك لو كنت هو لأحطت به كما أحاط تعالي نفسه، ولم تجهله في مرتبة من مراتب التنكرات. وقال فيه أيضاً: اعلم أن العاشق إذا قال: أنا من أهوي، ومن أهوي أنا، فإن ذلك كلام بلسان العشق والمحبة، لا بلسان العلم والتحقيق، ولذلك يرجع أحدهم عن هذا القول إذا صحا من سكرته.

وقال في الباب الثاني والتسعين ومائتين: من أعظم دليل على نفي الحلول والاتحاد الذي يتوهمه بعضهم، أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس شيء، وان الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان القمر محلاً لها فكذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء، ولا حل فيه.

وقال في الباب الرابع عشر وثلاثمائة: لو صح أن يرقى الانسان عن انسانيته، والملك عن ملكيته، ويتحد بخالقه تعالي، لصح انقلاب الحقائق وخرج الإله عن كونه إلهاً وصار الحق خلقاً، والخلق حقاً وما وثق أحد بعلم وصار المحال واجباً، فلا سبيل إلى قلب الحقائق ابداً.

وقال في الباب الثامن والأربعين: لا يصح أن يكون الخلق في رتبة الحق تعالي أبداً، كما لا يصح أن يكون المعلول في رتبة العلة. وقال في الأنوار: من كمال العرفان شهود عبد ورب، وكل عارف نفي شهود العبد في وقت ما، فليس هو بعارف إنما هو في ذلك الوقت صاحب حال، وصاحب الحال سكران لا تحقيق عنده.

وقال في الباب التاسع والستين وثلاثمائة: اجتمعت روحي بهارون – عليه السلام– في بعض الوقائع، فقلت له: يا نبي الله كيف قلت: فلا تشمت بي الأعداء؟ ومن الأعداء حتى تشهدهم والواحد منا يصل إلى مقام لا يشهد فيه إلا الله؟ فقال لي السيد هارون عليه الصلاة والسلام: صحيح ما قلت في مشهدكم أم العالم باقٍ لم يزل وحجبتم أنتم عن شهوده لعظيم

ما تجلي لقلوبكم فقلت له: العالم باقٍ في نفس الأمر لم يزل وإنما حجبنا نحن عن شهوده. فقال: قد نقص علمكم بالله في ذلك المشهد ما نقص من شهود العالم فإنه كله آيات الله فأفادني عليه الصلاة والسلام علماً لم يكن عندي.

وقال في باب الاسرار: لا يترك الأغيار إلا الأغيار، فلو ترك تعالي الخلق ما كان يحفظهم، ويلحظهم؟ لو تركت الأغيار لتركت الأغيار، ولتركت التكاليف التي جاءت بها الأحبار ومن ترك التكاليف كان معانداً عاصياً أو جاحداً، فمن كمال التخلق بأسماء الحق الاشتغال بالحق.

وقال في لواقح الأنوار القدسية: لا يقدر أحد ولو ارتفعت درجات مشاهدة أن يقول: إن العالم عين الحق أو اتحد به أبداً.

وقال أيضاً في الباب الثاني والسبعين والثلاثمائة بعد كلام طويل: وبالجملة فالقلوب به هائمة، والعقول فيه حائرة، يريد العارفون أن يفصلوه تعالي بالكلية عن العالم من شدة التنزيه، فلا يقدرون، ويريدون ان يجعلوه عين العالم من شدة القرب فلا يتحقق لهم، فهم على الدوام متحيرون، فتارة يقولون: هو، وتارة يقولون: ما هو؟ وتارة يقولون: هو ما هو، وبذلك ظهرت عظمته تعالي)[1].

وينتهي الإمام الشعراني، بعد وقوفه على نصوص ابن عربي السابقة الواضحة في دلالتها- كما ينتهي معه كل قارئ لها منصف محايد- إلى هذه النتيجة الصحيحة في ذاتها وهي أن ابن عربي كان لا يدين بوحدة

(١) انظر: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر، عبد الوهاب الشعراني، ١/ ٦٤-٦٦، ط/ المطبعة الازهرية.

الوجود أو الحلول وأن من اعتقد فيه غير ذلك فقد افتري عليه، لهذا نراه يقول: "فكذب والله وافترى من نسب القول بالحلول والاتحاد والتجسيم إلى الشيخ محي الدين وهذه نصوصه كلها تكذب هذا المفتري"(١).

ويتعجب الإمام الشعراني كذلك أشد العجب، من خصوم ابن عربي الذين ظنوا السوء في عقيدته فرموه بالقول بالوحدة أو الميل إلى الحلول، في حين أن عباد الأوثان، لم يصل بهم أمر شركهم إلي هذا الحد من الزيغ، فكيف والحال كذلك يكون القول بالحلول هو معتقد أولياء الله العارفين بكل ما يستحقه سبحانه من كمالات، يقول الشعراني: "لعمري إذا كان عباد الأوثان لم يتجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله بل قالوا ما نعبدهم إلا ليقربونا إلي الله زلفى، فكيف يظن بأولياء الله تعالي أنهم يدعون الاتحاد بالحق على حد ما تتعقله العقول الضعيفة هذا كالمحال في حقهم رضي الله تعالي عنهم، إذ ما من ولى إلا وهو يعلم أن حقيقتة تعالي مخالفة لسائر الحقائق، وانها خارجة عن جميع معلومات الخلائق"(٢).

ويتوج الإمام الشعراني رأيه في براءة ابن عربي من القول بالحلول – فضلاً عما استشهد به فيما سبق من نصوص– بنقله لبعض العبارات الدقيقة التي اعلن فيها الشيخ الأكبر عبوديته الكاملة لله سبحانه فيقول: "ذكر الشيخ في الباب الخامس عشر والثلاثمائة ما يؤيد ما قلناه في الرد عنه وذلك أنه قال: لا اعرف في عصري هذا أحداً تحقق بمقام العبودية مثلي، وذلك أني بلغت في مقام العبودية الغاية بحكم الإرث لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنا العبد المحض الخالص الذي لا يعرف للربوبية

(١) المرجع السابق، ٦٦/١.

(٢) المرجع السابق نفسه.

على أحد من العالم طمعاً قال: وقد منحني الله تعالي هذا المقام هبة منه، ولم أنله بعمل إنما هو اختصاص إلهي، وأرجو من الله أن يمسك على هذا المقام، ولا يحول بيني وبينه حتي ألقاه فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون"(١).

هذا طرف مما نقله الشعراني من نصوص، عن الفتوحات لابن عربي، في معرض استشهاده بها، على براءته من الميل إلى القول بوحدة الوجود أو الحلول.

والواقع أن الشعراني كان أميناً كل الأمانة، فيما نقله عن ابن عربي، في هذا الصدد، فذاك أمر قد تأكدت من صحته- بالرجوع إلى كتاب الفتوحات ذاته- ويكفي هنا للتدليل على صحة هذا الحكم إيراد بعض نصوص ابن عربي الأخرى -الثابتة في الفتوحات- والتي تتجه نفس الاتجاه، والذي نحي إليه الشعراني من قبل، لإثبات براءة الشيخ الأكبر من تلك التهمة التي نسبت إليه في القديم، وهي ميله إلى القول بوحدة الوجود أو الحلول.

فمن هذه النصوص-مثلا- أن ابن عربي قال: "وكل ما يتلفظ به حق المخلوقات، أو يتوهم في المركبات وغيرها، فالله سبحانه في نظر العقل السليم من حيث فكره وعصمته، بخلاف ذلك لا يجوز عليه ذلك التوهم، ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلا من الوجه الذي تقبله المخلوقات، فإن أطلق

(١) المرجع السابق نفسه.

عليه فعلى وجه التقريب على الأفهام لثبوت الوجود عند السامع لا لثبوت الحقيقة التي هو الحق عليها فإن الله تعالى يقول ليس كمثله شيء"[1].

هذا هو كلام ابن عربي الذي أعلن فيه بكل صراحة أن الله سبحانه لا يشبه أحداً من المخلوقين، وأنه كما أخبر تعالي عن نفسه: "ليس كمثله شيء"، أبعد هذا يمكن أن يقال إنه كان يدين بالحلول؟

ومما يستدل به كذلك، على أمانة الشعراني فيما نقله عن ابن عربي من نصوص، تثبت براءته مما نسب إليه، أن الشيخ الأكبر قد أعلن عدم مشابهة الممكن للواجب، بأي وجه من الوجوه فقال: "أنى للمقيد بمعرفة المطلق وذاته لا تقتضيه، وكيف يمكن أن يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات وما من وجه للممكن إلا ويجوز عليه العدم والدثور والافتقار، فلو جمع بين الواجب بذاته وبين الممكن وجه لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار، وهذا في حق الواجب محال، فإثبات وجه جامع بين الواجب والممكن محال، فإن وجوه الممكن تابعة له، وهو في نفسه يجوز عليه العدم فتوابعه أحرى وأحق بهذا الحكم، وثبت للممكن ما ثبت للواجب بالذات من ذلك الوجه الجامع، وما ثم شيء ثبت للممكن من حيث ما هو ثابت للواجب بالذات فوجود وجه جامع بين الممكن والواجب بالذات محال"[2].

ولا يخفي ما يرشد إليه نص ابن عربي السابق من التنزيه الكامل لله، والبعد عن القول بالحلول على أن المرء –فضلاً عما سبق– لا يجد كبير

---

(١) انظر: الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، ابن عربي، ٩٣/١، ضبطه احمد شمس الدين، ط/ دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان.

(٢) المرجع السابق، ٣٦/١.

عناء ليتحقق من صحة نقل الشعراني عن ابن عربي في هذا الموضوع فهو حينما يتصفح حتي ولو المقدمة لكتاب الفتوحات، يظهر له بوضوح أن ابن عربي قد ذهب إلي القول بعدم الحلول أو الاتحاد، كما يتبين له كذلك أنه نزه الله غاية التنزيه حيث قال:" فيا إخوتي ويا أحبائي رضي الله عنكم، أشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله تعالى في كل لحظة وطرفة، وهو مؤلف هذا الكتاب ومنشئه، أشهدكم على نفسه بعد أن أشهد الله تعالى وملائكته ومن حضره من المؤمنين وسمعه أنه يشهد قولاً وعقداً إن الله تعالى إله واحد لا ثاني له في ألوهيته منزه عن الصاحبة والولد. مالك لا شريك له، ملك لا وزير له، صانع لا مدبر معه، موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده، بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده. فالعالم كله موجود به وهو وحده متصف بالوجود لنفسه، لا افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه، بل وجود مطلق غير مقيد قائم بنفسه، ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء، ولا بجسم فتكون له الجهة والتلقاء، مقدس عن الجهات والأقطار، مرئي بالقلوب والأبصار إذا شاء استوى على عرشه كما قاله وعلى المعنى الذي أراده، كما أن العرش وما سواه به استوى، وله الآخرة والأولى، ليس له مثل معقول ولا دلت عليه العقول.

لا يحده زمان، ولا يقله مكان، بل كان ولا مكان، وهو على ما عليه كان، خلق المتمكن والمكان، وأنشأ الزمان وقال أنا الواحد الحي لا يؤده حفظ المخلوقات.

ولا ترجع إليه صفة لم يكن عليها من صنعة المصنوعات تعالى إن تحله الحوادث أو يحلها أو تكون بعده أو يكون قبلها..... فهذه شهادتي على نفسي أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها إذا سؤلها حيثما كان"(١).

فهذا النص بالإضافة إلى ما يدل عليه، من براءة ابن عربي من تهمة القول بالحلول، يرشد في الوقت نفسه كذلك، إلى أمانة الشعراني فيما نقله عن الشيخ الأكبر من نصوص تثبت أنه كان منزها الله، فهذا أمر بين يظهر بوضوح لكل من يتصفح مجرد المقدمة لكلا الكتابين: "الفتوحات" لابن عربي، و"اليواقيت" للشعراني، والذي قال عنه مؤلفه أنه مختصر للفتوحات، وكما كان الشعراني أميناً فيما نقله عن ابن عربي من نصوص، استدل بها على صحة ما فهمه عنه في هذه المشكلة- على ذلك النحو السابق- فكذلك أيضاً كان مصيباً فيما لجأ إليه من تأويل لبعض ما أشاعه خصوم ابن عربي عنه، مما يؤمئ بظاهره وميله إلى القول بالحلول، وآية إصابته في التأويل تلك أنه قال : "ومن ذلك دعوي المنكر ان الشيخ يقول في كتبه مراراً لا موجود إلا الله. فالجواب أن معني ذلك بتقدير صحته عنه أنه لا موجود قائم بنفسه إلا هو تعالي ومن سواه قائم بغيره كما أشار إليه حديث (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ومن كان حقيقته كذلك فهو إلى العدم أقرب"(٢). ويمكن يؤول بأنه لا موجود بذاته وهو الواجب إلا الله، فغيره موجود بغيره لأن القائم بغيره هو العرض، واما الجوهر فهو قائم بنفسه.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ١/٣٦-٣٨.

(٢) انظر: اليواقيت والجواهر، الشعراني، ١/١٣.

فهذا التأويل السابق من الشعراني يكاد يتفق فيه تماماً مع نص لابن عربي عثرت عليه–لعل الشعراني قد تأثر به في فهمه للمشكلة– وهذا هو الدليل على إصابته في التأويل فقد قال ابن عربي:" وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم"[1].

أليس هذا النص يتفق تماماً مع ما أجاب به الشعراني حينما فرض صحة نسبة القول المشكل الذي سبق ذكره–إلى ابن عربي – (وهو ما في الوجود إلا الله)؟ ولربما كان هذا الجواب من الشعراني قد ذهب إليه بعد وقوفه على ذلك النص لابن عربي فعلق بذهنه مراد الشيخ وغاب عنه موضع النص فلم يشر إليه.

وأيا ما كان الأمر فالشعراني كان مصيباً فيما ذهب إليه من تأويل يسانده أقوال ابن عربي نفسه، ومما هو جدير بالذكر ها هنا للأهمية، أن الإمام الشعراني قد ساق لنا في مقدمة كتابة "اليواقيت" تلك الحقيقة التي أعانته على ما آل إليه من فهم صحيح لمشكلة وحدة الوجود عند ابن عربي، وهى أن كل ما وجد في كتب ابن عربي من اقوال تخالف ظاهر الشرع تعتبر في واقع الأمر مدسوسة من خصومة عليه، وهو في هذا يقول: واخبرني العارف بالله تعالي الشيخ أبو طاهر المزني الشاذلي – رضي الله عنه– أن جميع ما في كتب الشيخ محيى الدين مما يخالف ظاهر الشريعة مدسوسة عليه، قال: "لأنه رجل كامل بإجماع المحققين،

[1] انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ٢٧٩/١.

والكامل لا يصح في حقه شطح عن ظاهر الكتاب والسنة؛ لأن الشارع آمنة على شريعته"[١].

ولقد تأكد الإمام الشعراني من صحة ما أخبره به "المزني الشاذلي" وذلك حينما توقف في فهم بعض عبارات الفتوحات، فاستفسر عن مدي صحتها من أحد العارفين بمكة، فأكد له عملياً باطلاعه على نسخة كانت معه، أن تلكم الأقوال المخالفة لظاهر الشرع مدسوسة على الشيخ الأكبر، يقول الشعراني: "وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور، فهو مدسوس عليه، كما أخبرني بذلك سيدي الشيخ أبو طاهر المغربي نزيل مكة المشرفة، ثم أخرج لي نسخة الفتوحات التي قابلها على نسخة الشيخ التي بخطة في مدينة "قونية" فلم أرٍ فيها شيء مما كنت توقفت فيه وحذفته حين اختصرت الفتوحات"[٢].

هذا هو تقييم الاتجاه الثاني في فهم مشكلة وحدة الوجود عند ابن عربي، الذي عني به أصحابه وفي قمتهم الإمام الشعراني، بالتركيز على مثل تلكم النصوص السابقة الواضحة في دلالتها والتي نزه فيها الشيخ الأكبر الله سبحانه تنزيها كاملاً.

ولا شك أن هذا الاتجاه الذي كان منهم منصف اتجاه مستقيم، إذ هو أدل على الحيطة، وأقرب إلى الصحة في الحكم علي ابن عربي كما أنه كذلك ليس به سوء ظن بعقيدة هذا الصوفي الكبير. ولا يفوتني هنا أن

(١)انظر: اليواقيت والجواهر، الشعراني، ٣/١.

(٢) المرجع السابق ٧/١.

أشير إلي أن هذا الاتجاه السابق قد سلكه كثير من الباحثين المحدثين وفي ذروتهم المرحوم الدكتور محمد غلاب[1].

الاتجاه الثالث في فهم المشكلة:

فهم الدكتور/ أبو العلا عفيفي

واما الاتجاه الثالث في فهم هذه المشكلة فقد كان لبعض كبار الباحثين المتخصصين في الدراسات الصوفية وهو المرحوم الدكتور/ أبو العلا عفيفي، الذي رأي أن ابن عربي كان له مذهب متسق في وحدة الوجود لا يمكن لمنصف إغفاله أو تجاهله؛ ذلك لأن هذا الأمر عنده تنطق به بعض نصوص ابن عربي بوضوح لا خفاء فيه لهذا نراه يقول:

"والحقيقة أنه لا ينكر على ابن عربي القول بوحدة الوجود إلا جاهل أو مكابر، فإن كل فقرة من فقرات كتابه "فصوص الحكم" وكثير مما يقوله في "الفتوحات المكية" ينطق بما لا يدع مجالاً للشك بأن له مذهباً في وحدة الوجود ملك عليه زمام عقله وروحه وتفرع عنه كل ما ذكره من مسائل الفلسفة والتصوف الكبرى"[2].

وكما جزم صاحب هذا الاتجاه بالحقيقة السابقة، حيث إن بعض نصوص ابن عربي تنطق بوحدة الوجود عنده، فكذلك أعلن أيضاً، أن تفسير مثل تلك النصوص، على أنها من قبيل الشطحات الصوفية، مفسد لمعانيها وقيمتها الفلسفية، لهذا رأي أن حرص البعض على تفسير

(١) وذلك في بحثه القيم عن ابن عربي الذي نشر له في الكتاب التذكاري، ص ٢٠٢.

(٢) انظر: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص ١٨٨، ط/ دار الشعب للطباعة والنشر– بيروت.

نصوص ابن عربي تلك في إطار الشطحات أو لجوءهم إلي تأويلها راجع إلى ما يعتقدونه من انها تومي بظاهرها، إلى القول بوحدة الوجود المادية المستشنعة في نظر الإسلام، وليس الأمر كذلك، إذ هي وحدة وجود روحية أو مثالية وفهمها إذن على هذا النحو الذي أرشد إليه، لا بأس به، إذ المشكلة تكون حينئذ، غير متنافية مع ما أخبر به الدين، من حيث إنها لا تفضي إلى القول بإنكار وجود الله الواحد المدبر للعالم.

ومحور هذا الاتجاه أنه يرمي إلى فهم مشكلة وحدة الوجود عند ابن عربي في ضوء مذهبه العام الفلسفي الصوفي، الذي عبر به عن وجهة نظره الدقيقة بالنسبة للحقيقة الوجودية حيث رأي انها واحده بالنظر إلى ذاتها متكثرة بالنظر إلى اسمائها وصفاتها أو تعيناتها في سائر الممكنات المشاهدة بالحس في هذا العالم الخارجي، وحيث ذهب كذلك إلى أن هذه الحقيقة الوجودية عنده إن نظر إليها من جهة ذاتها كانت واحدة أزلية أبدية، أو كانت هي الحق.

وإن نظر إليها من جهة تعيناتها في الصور الخارجية، فكانت متغيرة متكثرة، أو كانت هي العالم المشاهد أو الخلق، فهي إذن تقبل الانصاف بالصفات المتقابلة تبعاً للاعتبارات المختلفة، وفي ذلك يقول صاحب هذا الاتجاه ما نصه: "والقضية الكبرى التي تعبر عن مذهبه، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخري، والتي ملكت عليه زمام تفكيره فصدر عنها وعاد إليها في كل ما قاله وما احس به، هي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها واسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والاضافات، وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فهي بحر الوجود

الزاخر الذي لا ساحل له وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهر فوق سطحه، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق وإذا نظرت إليها من الخلق صفاتها وأسماؤها: أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت: هي الخلق أو العالم فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات"(١).

ويزيد صاحب هذا الاتجاه–في كتاب له آخر– أمر كيفية فهمه لمشكلة وحدة الوجود عند ابن عربي ايضاحاً، فيذكر أنها كانت تعني عنده عدم الكثرة التي تشاهد بالحس، وعدم الثنائية التي يحكم بها العقل، فالوجود بالرغم من هذا كله عنده واحد، ولكننا إذا نظرنا إليه من حيث الوحدة قلنا: بأنه هو الحق وإذا نظرنا إليه من حيث الوحدة قلنا: بأنه الحق، ويستدل على هذا الفهم للمشكلة بنصوص متعددة لابن عربي تؤيده ومن هذه النصوص:

قال ابن عربي: "أخبر عنك الراوي أنك قلت في مجلسك، أن الله كان ولا شيء معه بل هو على مكان عليه، وهكذا هي صلى الله عليك حقائق الأكوان، فما زادت هذه الحقيقة على جميع الحقائق، إلا بكونها سابقة وهن لواحق، إذ من ليس مع شيء فليس معه شيء، ولو خرجت الحقائق على ما كانت عليه في العلم؛ لانحازت عن الحقيقة المنزهة بهذا الحكم، فالحقائق الآن في الحكم على ما كانت عليه في العلم، فلنقل: كانت ولا شيء معها في وجودها، وهي الآن على ما كانت عليه في علم معبودها، فقد شهد هذا الخبر الذي أطلق على الحق جميع الخلق.... فمن سعي إلى

(١) انظر: مقدمة كتاب فصوص الحكم، د/ أبو العلا عفيفي، ص ٢٤.

هذه الأنوار، حتى وصل إلى ما يكشفه لك طريقها من الأسرار، فقد عرف المرتبة التي لها وجد، وصح له المقام الآلي وله سجد"[1].

وقال ابن عربي أيضا: "الباب الخمسون: في معرفة رجال الحيرة والعجز: فقامت الأدلة العقلية القاطعة على أنه إله واحد عند أهل النظر وأهل الكشف، فلا إله إلا هو، ثم بعد هذا الدليل القطعي على توحيده والعلم الضروري العقلي بوجوده، رأينا أهل طريق الله تعالي، من رسول ونبي وولي، فقد جاءوا بأمور من المعرفة بنعوت الإله في طريقهم، إحالتها الأدلة العقلية، وجاءت بصحتها الألفاظ النبوية، والأخبار الإلهية، فبحث أهل الطريق عن هذه المعاني ليحصلوا على أمر يتميزون به عن أهل النظر، الذين وقفوا حيث بلغت بهم أفكارهم مع تحققهم صدق الأخبار، فقالوا: نعم إن ثم طور آخر وراء طور إدراك العقل الذي يستقل به، وهو للأنبياء وكبار الأولياء به يقبلون هذه الأمور الواردة عليهم في الجناب الإلهي، فعملت هذه الطائفة في تحصيل ذلك بطريق الخلوات والأذكار المشروعة لصفاء القلوب وطهارتها من دنس الفكر... فعملت هذه الطائفة في تحصيل شيء مما وردت به الأخبار الإلهية من جانب الحق، وشرعت في صقالة قلوبهم بالأذكار وتلاوة القرآن، وتفريغ المحل من النظر في الممكنات والحضور والمراقبة ، مع طهارة الظاهر بالوقوف عند الحدود الشرعية، من غض البصر عن الأمور التي نهي أن ينظر إليها من العورات وغيرها، وإرساله في الأشياء التي تعطيه الاعتبار والاستبصار، وكذلك سمعه ولسانه ويده ورجله وبطنه وفرجه، وما ثم في ظاهره سوى هذه السبعة والقلب ثامنها ويزيل التفكير عن نفسه جملة واحدة، فإنه

(١) انظر: الفتوحات المكية، ١/٥٠٤.

مفرق لهمه، ويعتكف على مراقبة قلبه عند باب ربه، عسي ربه أن يفتح له الباب إليه، ويعلم ما لم يكن يعلم مما علمته الرسل وأهل الله، مما لم تستقل العقول بإدراكه وإحالته.....، ثم تتوالى عليه التجليات باختلاف احكامها فيه، فيعلم عند ذلك أن الأمر ماله نهاية يوقف عندها، ويعلم أن الإنية الإلهية ما أدركها، وان الهوية لا يصح أن تتجلي له وانها روح كل تجلي"(١).

ويقول أبو العلا عفيفي- صاحب هذا الاتجاه-: يري ابن عربي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد، على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة الموجودات في العالم الخارجي وما نقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم: الحق والخلق، ولكن الحق والخلق عنده إسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً، وإن نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً، ولكنهما اسمان لمسمي واحد:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقاً بهذا الوجه فأدكروا

جمع وفرق فإن العين واحـــدة ... وهي الكثير لا تبقي ولا تـــذر(٢)

وينتهي صاحب الاتجاه السابق- بعد هذا البحث الدقيق كله-إلى هذه الحقيقة الهامة، وهي أن ابن عربي كان لا يقول بوحدة وجود مادية ، وإنما كان يذهب إلي القول بوحدة وجود روحية أو مثالية تعتبر العالم المحسوس بالنسبة لوجود الله، كالظل لصاحبه فيقول: "والنتيجة التي نستخلصها من كل ما تقدم هي: أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي

(١) انظر: الفتوحات المكية، ١/٢٧١.

(٢) انظر: التصوف ثورة روحية، ص ١٨٩

ليست وحدة وجود مادية بمعني أن الحقيقة الوجودية هي ذلك العالم المادي الماثل أمام حواسنا، ولكنها وحدة وجود مثالية أو روحية تقر وجود حقيقة عليا هي الحق الظاهر في صور الموجودات، وتعتبر وجود العالم بمثابة الظل، لصاحب الظل"[1].

والواقع أن ما قرره صاحب هذا الاتجاه في فهم تلك المشكلة من ان ابن عربي كانت كتاباته في هذا الموضوع، تختلف من حيث الغموض أو الوضوح هو حق وصواب، فكثيراً ما لاحظ القارئ للفتوحات هذه الحقيقة، وهذا الاختلاف في أسلوب ابن عربي الذي يبدو للمتصفح كتبه، تارة فيما نزه به الله غاية التنزيه، وتارة اخري فيما عبر عما حصل له من تجليات بعبارات رمزية، كان هو السبب–في نظري– الذي حدي بالبعض إلى اعتقاده بأنه قد ابتعد عن التنزيه، أو مال إلى القول بوحدة الوجود، بذلك المعني المادي الذي فهموه خطأ عنه.

وعلى كل حال، فإن اختلاف عبارات ابن عربي في هذا الموضوع، كان يرجع – كما يري كل منصف– إلى سمو نظرية الروحية، وشعوره العميق بوجود الله الواحد المهيمن على جميع الكائنات وإلى اختلاف ما طرأ على قلبه من تجليات، وما انكشف له من اسرار، وما تقلب فيه من أحوال.

وأيا ما كان السبب الذي من اجله اختلف أسلوب ابن عربي في هذا الموضوع– الذي تباينت فيه وجهات الباحثين– نتيجة لهذا الاختلاف في أسلوبه فإن صاحب هذا الاتجاه الذي رأي أنه كان لابن عربي مذهب في وحدة الوجود روحي متسق، له من الاسانيد ما يؤيده، وهو في الوقت

(١) المرجع السابق، ١٩٦–١٩٧.

نفسه لا يضره ابن عربي في شيء؛ لأنه لم يصمه بوحدة الوجود المادية التي تنكر وجود الله الواحد الأحد غاية الأمر أنه قد عني بإظهار هذا المذهب عنده؛ للتعرف على مدي قيمته من الفكر الإنساني، أو منزلته بين الاتجاهات الصوفية العالمية- حسبما ذكر هو.

وأخيراً، فمما هو جدير بالذكر-ها هنا- لأهميته ان الكثير من الباحثين المحدثين قد اتفقوا مع صاحب هذا الاتجاه في فهمهم لمشكلة وحدة الوجود عند ابن عربي، وإن تفارقوا فيما بينهم في درجة توضيحهم لها، لكنهم على كل حال لم تخرج كتاباتهم عن ذلك الجوهر العام، الذي وضحت به المشكلة-على النحو السابق- ومن هؤلاء: الدكاترة (محمد مصطفي حلمي[1]، واحمد أمين[2]، وزكي مبارك[3]) رحمهم الله جميعاً. وجميع تلكم الآراء التي أوضحوا بها المشكلة، تؤيد الاتجاه السابق.

<u>الاتجاه الرابع في فهم المشكلة:</u>

<u>فهم الدكتور/ عبد الحليم محمود</u>

وهذا الاتجاه الرابع للمرحوم الدكتور عبد الحليم محمود، الذي ذهب إلى ان ابن عربي لم يكن يدين بوحدة الوجود بذلك المعني المستبشع، الذي فهمه عنه خطأ البعض-وهو اتحاد الخالق بالمخلوق- وإنما كان يدين كما

---

(١) انظر: الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفي، ص ١٤٤، ط/ الحلبي سنة ١٩٤٥م.

(٢) انظر: ظهر الإسلام، احمد أمين، ١٦١/٤، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٨م، مكتبة النهضة.

(٣) انظر: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، ١٠٨/١ وما بعدها، الطبعة الأولي، سنة ١٩٣٨م.

رأي بهيمنة الله وقيوميته، التي شملت سائر ما في العالم من الموجودات ولتوضيح هذا الفهم للمشكلة، نقول:

بدأ شرحه لوجهة نظره تلك بتفريقه بين تعبيرين:

أولهما: التعبير بوحدة الوجود.

وثانيهما: التعبير بوحدة الموجود.

وهذا التفريق بلا شك -كما ذكر- من شأنه أن يكشف الغطاء عن وجه الحق في مشكلة وحدة الوجود عند ابن عربي -وغيره من الصوفية- لذلك نراه قد قال:

"إننا بصدد وحدة الوجود، ولسنا بصدد وحدة الموجود، والموجود متعدد: سماء وأرض، وجبال وبحار، وأشجار وانا سي إلخ..... ولم يقل أحد من الصوفية الحقيقيين -ومنهم ابن عربي والحلاج- بوحدة الموجود، وما كان لمؤمن، ولا يتأتى لمؤمن أن يقول بوحدة الموجود- وما كان للصوفية وهم الذروة من المؤمنين أن يقولوا وحاشاهم بوحدة الموجود"(١).

ثم حاول الدكتور/ عبد الحليم محمود بعد ذلك ان يبحث عن السر الذي من أجله فهم البعض ذلك الفهم المادي الخاطئ عن ابن عربي والصوفية، وهو أنهم لم يفرقوا بين الخالق والمخلوق فيما مالوا إليه من القول بوحدة الوجود، فتبين له حينئذ أن خطأهم هذا كان يرجع إلى عدة أمور منها: فهمهم لأقوال الصوفية في ذلك الصدد في ضوء ما ذهب إليه بعض الفلاسفة قديماً وحديثاً من أن الله وسائر الموجودات هما شيء واحد؛ لذلك

(١) انظر: أبحاث في التصوف، د/ عبد الحليم محمود ملحقة بكتاب المنقذ من الضلال لإمام الغزالي، ص ٢٣٥.

نراه قال: "وقد تتسأل: من أين إذن أتت الفكرة الخاطئة التي يعتقدها كثير من الناس: من ان الصوفية يقولون بوحدة الموجود؟! وتفسير ذلك لا عسر فيه: إن فريقاً من الفلاسفة في الأزمنة القديمة وفي الأزمنة الحديثة يقولون بوحدة الموجود، بمعني ان الله سبحانه وتعالي عن إفكهم هو والمخلوقات شيء واحد. قال بذلك "هيراقليطس" في العهد اليوناني: والله عنده نهار وليل صيف وشتاء، وفرة وقلة، جامد وسائل؛ والله سبحانه وتعالي في رأي "شلي" في العصور الحديثة، هو هذه البسمة الجميلة على شفتي طفل جميل باسم، وهو هذه النسائم التي تنعشنا ساعة الأصيل. وهو هذه الإشراقة المتألقة بالنجم الهادي في ظلمات الليل، وهو هذه الورود اليانعة تتفتح وكأنها ابتسامات شفاه جميلة: إنه الجمال أينما وجد.... ولوحدة الوجود أنصار في كل زمان، ولما قال الصوفية بالوجود الواحد شرح خصومهم الوجود الواحد بالفكرة الفلسفية عن وحدة الوجود، بمعني وحدة الموجود وفرق كبير بينهما، ولكن الخصومة كثيراً ما ترضي عن التزييف وعن الكذب في سبيل الوصول إلى هدم الخصم"[1].

ومنها: ان الإمام الأشعري لما ذهب إلي ان الوجود هو عين الموجود، وفهم البعض أقوال الصوفية عن وحدة الوجود في ذلك الإطار وقعوا في الخطأ، لهذا نراه يقول: "شيء آخر في غاية الأهمية كان له أثر كبير في الخطأ في فهم فكرة الصوفية عن الوجود الواحد وهو أن الإمام الأشعري – رضي الله عنه– رأي في فلسفته الكلامية أن الوجود هو عين الموجود، ولم يوافقه الصوفية على هذه الفكرة الفلسفية، ولم يوافقه الكثير من مفكري الإسلام وفلاسفته على رأيه، وهو رأي فلسفي يخطئ فيه أبو الحسن

(١) انظر: أبحاث في التصوف، د/عبد الحليم محمود، ص ٢٣٥، ٢٣٦.

الأشعري أو يصيب... ورأي مخالفوه: أن الوجود غير الموجود وانه ما به يكون وجود الموجود، ولما قال الصوفية بالوجود الواحد، شرح خصومه فكرتهم في ضوء رأي الأشعري دون أن يراعوا مذهبهم ولا رأيهم، ففسروا قولهم بالوجود الواحد على أنه قول بالموجود الواحد"(١).

ويرشد صاحب هذا الفهم الدقيق للمشكلة -بعد ذلك كله- إلى جملة من المعاني الصحيحة التي في ضوئها ينبغي أن يفهم كلام ابن عربي- وغيره من الصوفية- في تلك المشكلة، فيقول:" وهل في الوجود الواحد من شك؟ إنه وجود الله المستغني بذاته عن غيره، وهو الوجود الحق الذي أعطي ومنح الوجود لكل كائن وليس لكائن غيره، سبحانه الوجود من نفسه: إنه سبحانه الخالق وهو الباري وهو المصور.... وصلة الله بالإنسان إذن: هي أنه سبحانه يمنحه الوجود الذي يريده له في كل لحظة من اللحظات المتتابعة، فتشكل حياته في كل لحظة بصورة أمده الله سبحانه وتعالي بها. وصلة الله بكل كائن: إنما هي على هذا النمط، إنه سبحانه مثلاً: يمسك السماوات والأرض ان تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده، إنه يمسكهما وجوداً، ويمسكهما تدبيراً، ويمسكهما تماسكا وتناسقاً...، أنه يمسك فيهما الكم والكيف، وإذا ما سحب إمداده عنهما تلاشتا كماً وكيفاً، إن الله سبحانه محيط بالكون مهيمن عليه، قيوم السماوات والأرض، قائم على كل نفس بما كسبت، وقائم على كل ذرة من كل خلية، وقائم على كل ما هو أصغر من ذلك وما هو أكبر بحيث لا يعزب عن هيمنته وعن قيوميته مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء .... أرأيت إلى هذه الرمية التي ترميها: إنك ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، أرأيت إلى الانتصار في

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٦، ٢٣٧.

الجهاد؟ إن هذا الانتصار من عند الله، أما القتلى: فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم"[1].

ويزيد الشيخ أمر تلك المشكلة عند ابن عربي وغيره من الصوفية إيضاحاً فيذكر أن أقوال أولئك القوم في الوجود الواحد، إنما هي نتيجة لشعورهم الكامل، بوحدانية الله سبحانه المهيمن بقيوميته على جميع الكائنات والذي أخبر عن نفسه انه من عباده قريب، وانه معهم أينما كانوا، وانه قبلتهم أينما توجهوا، وهو في هذا يقول: "واستقر في احوالهم ومعاملاتهم أن لا اله الا الله، وأنه أينما تولوا فثم وجه الله، وأينما كانوا فالله معهم، وهو أقرب إليهم من حبل الوريد، وهو أقرب إليهم من جلسائهم ومعاشريهم: إنه يغمر كيانهم فلا يرون غيره سبحانه، لا يرون غيره قيوم السماوات والأرض، ولا يرون غيره مصرفاً لليسير من الأمور وللعظيم منها، ولا يرون غيره مالكاً للملك: يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء، ويذل من يشاء، لقد اصبحوا ربانيين واصبح الله في بصرهم وسمعهم وجوارحهم وفي قلوبهم من قبل ذلك ومن بعده، يشغله كله فلا يدع فيه مكاناً للأغيار.... ومهما عبر الصوفية في هذا الميدان عن الوجود الواحد فقالوا بذلك، ورغم الناس أنهم أسرفوا واشتطوا فإنهم سوف لا يبلغون المدي الذي بلغته تلك الآية الكريمة التي تمثل في روعة الهيمنة المهيمنة، والاستغراق القاهر، والجلال الشامل، والتي لا تعني وحدة متحدة ولا اتحاداً متطابقاً بين الخالق والمخلوق، او العابد والمعبود والآية هي: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) وهذه الآيات القرآنية التي ذكرها إنما هدفها أن تدفعنا دفعاً إلي الشعور بقيومية الله سبحانه وتعالي

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٧- ٢٣٩.

مهيمنة، وهيمنة مسيطرة، وإلي الشعور بتوجيه سبحانه وتعالي للإنسان أن يفر إلى الله في كل أمر من اموره، وان يسموا بنفسه حتي يتحقق بأن لا إله الا الله، وما فعله الصوفية أكثر من ذلك، أنهم مهتدون بهدي القرآن الكريم والسنة يريدون للإنسان ان يكون ربانياً"(١).

وينتهي الدكتور عبد الحليم محمود –رحمه الله– بعد كل ما سبق إلى إعلانه هذه الحقيقة الهامة، وهي أنه لا يعقل على الإطلاق أن يكون ابن عربي وغيره من الصوفية الكاملين قد ذهبوا إلى القول بوحدة الوجود بذلك المعني المستبشع، الذي فهمه خصوم التصوف عنهم، وهو عدم التفرقة بين الخالق والمخلوق، فيقول:

"والرأي الذي لا يتأتى غيره من المنصف الرأي الحق هو: ما قاله الإمام الشعراني عن الصوفية عامة وعن سيدنا محيي الدين خاصة: ولعمري عن عباد الأوثان لم يجرأوا على ان يجعلوا آلهتهم عين الله بل قالوا: ما نعبدهم إلا يقربونا إلي الله زلفى، فكيف يظن بأولياء الله أن يدعوا الاتحاد بالحق سبحانه، هذا محال في حقهم رضوان الله عليهم، فلابد أن يبلغ الإنسان المستوي أو ما يقارب المستوي وحينئذ سيقول، كما قال أسلافنا الذين بلغوا المستوي أو قاربوه: رضي الله عن سيدنا محيي الدين ورضي الله عن الحلاج وعن ابن الفارض، ونفعنا بهم وبكتبهم، هذا وبالله التوفيق"(٢).

والواقع أن قيمة هذا الاتجاه في فهم مشكلة وحدة الوجود عند ابن عربي وغيره من الصوفية، ترجع إلي أن صاحبه –رحمه الله– قد سلك طريق القوم وذاق مذاقهم، فهو لهذا جدير بأن يتفهم مذهبهم في ذلك

(١) انظر: أبحاث في التصوف، د/ عبد الحليم محمود، ص٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٤.

الموضوع على هذا النحو الدقيق الذي تقدم ذكره، وهناك شيء آخر أهم من هذا، وهو أنه قد كان لابن عربي بعض النصوص التي تتفق تماماً مع فهم المشكلة بالكيفية السابقة أثبتها من قبل عند الحديث عن الشعراني، وعلي هذا تكون قد انحسمت تلك المشكلة، إذ أن تعقيدها –كما أفهم– كان يرجع إلي أن من كتب عن الصوفية في مثل هذه المواضيع، لم يستطع أن يكشف النقاب عن أقوالهم؛ لكونه لم يسلك مسلكهم، ولم يستطع ان يتذوق مذاقهم.

أما وقد وُفق من كتب عن الصوفية وسلك طريقهم وأبدي رأيه في أهم معضلاتهم، فإنه من الخير والحكمة أن يؤخذ برأيه وهذا ما أميل إليه، وبالله التوفيق.

المبحث الثاني: مشكلة القول بوحدة الأديان

واما المشكلة الثانية التي أثيرت حول ابن عربي واستند إليها بعض خصومه قديماً وحديثاً في الطعن عليه، فهي ما ذكروه من أنه قد نادي بوحدة الأديان سماويها وأرضيها، وبعبارة أخري على حد ما زعموا أنه قد صوب كل المعتقدات، التي عليها جميع الناس، وأشهر من أثار تلك المشكلة قديماً حول ابن عربي في التاريخ، هو الشيخ برهان الدين البقاعي الذي أعلن خصومته السافرة للشيخ الأكبر، لأسباب متعددة منها فضلا عما سبق ذكره، ما فهمه عنه خطأ أنه قال بوحدة الأديان، بذلك المعني الساذج المستشنع الذي توصل إليه متعسفاً هو.

وها هي بعض عباراته التي تصور لنا فهمه للمشكلة والتي قال فيها ما نصه:

"ثم أنه –أي ابن عربي– يسعي في ابطال الدين من أصله، بما يحل به من عقائد أهله؛ بأن كل أحد على صراط مستقيم، وأن الوعيد لا يقع منه شيء، وعلى تقدير وقوعه فالعذاب المتوعد به انما هو نعيم وعذوبه، ونحو ذلك وان حصل لأهله ألم، فهو لا ينافي السعادة والرضى، كما لم ينافها ما يحصل من الآلام في الدنيا"(١).

ولم يقتصر تصوير البقاعي لما فهمه عن ابن عربي في الموضوع، على هذا النص السابق فحسب، بل هو قد عبر عن ذلك الفهم، وبعبارات أخري كثيرة توضح لنا مراده أو فهمه للمشكلة ومنها أنه قال: "قلت فكيف بمن يقول: إن جميع الخلق من اهل الملل وغيرها على طراط مستقيم، وان

(١) انظر: تنبيه الغبي، البقاعي، ص١٩.

فرعون مات طاهر مطهرا بعد النص القطعي على أنه من اهل النار؛ بقوله (وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ) وقوله تعالي: (وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ)!! وقال: إن كل عابد شيئاً فهو عابد لله، وحرف ما أخبر عن عذاب قوم نوح وهود ونحوهم بما سيأتي من ان ما حل بهم أعقبهم راحة وعذوبة"[1].

هذا هو البقاعي وبعض تعبيراته عم فهمه عن ابن عربي من انه قال بوحدة الأديان، بذلك المعني الساذج العام الذي سبق ذكره، والذي تعجب منه وخاصمه من أجله، كما هو واضح من عباراته التي تقدم ذكرها.

والواقع أن البقاعي كما أخطأ هنالك فيما فهمه من مشكلة وحدة الوجود عند ابن عربي، حيث رأي أنها وحدة مادية لا تفرق بين الخالق والمخلوق فكذلك أخطا هنا أيضاً، فيما فهمه عن ابن عربي في هذه المشكلة، حيث رأي أنه لم يفرق بين دين وآخر أو أنه قد صوب كل المعتقدات التي عليها جميع الناس.

على أن فهم البقاعي للمشكلة كان يرجع -كما سبق- إلي استشهاده ببعض النصوص التي اقتبسها من كتاب ابن عربي "فصوص الحكم" وهذا الكتاب هو من أغمض وأدق مؤلفات الشيخ الأكبر على الاطلاق-كما ذكر ذلك الباحثون- حيث أمتاز من بينها بالكثير من الرمز والإشارة، وبالرغم من هذا كله فإن المرحوم الدكتور/ أبو العلا عفيفي قد كشف لنا النقاب عن رأي ابن عربي في هذه المشكلة، إذ هو أرشد إلى أن ابن عربي وإن كان قد مال إلي القول بوحدة الوجود، إلا أنه مع هذا لم يسلم بصحة اله

(١) المرجع السابق، ص ٢٨- ٢٩.

المعتقدات يقول سيادته: "هكذا لم يستطع ابن عربي بعد أن قال بوحدة الوجود أن يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات، فإن إله المعتقدات في نظره من خلق الإنسان، يتصوره كل معتقد بحسب استعداده وحظه من العلم والروقي الروحي، أما إله ابن عربي-بل إله المتصوفة وحدة الوجود جميعاً- فلا صورة تحصره، ولا عقل يحده أو يقيده"(١).

ولا نستطيع أن نخفي أو نتجاهل، تلك النظرة التسامحية التي امتازت بها أقوال ابن عربي-في كتابه فصوص الحكم وغيره- حينما تحدث عن المعتقدات والأديان، أو عن العذاب والنعيم، فهذا امر ثابت لاشك فيه ومرجعه -كما بدا لي بعد تأمل طويل في كلامه- إلي تغليبه جانب الرحمة الإلهية على الغضب الإلهي، أو إلي ما كشف له من بعض الأسرار التي انطوي عليها القضاء والقدر، إذ الأعيان في الأزل قضي الله ما ستكون عليه، من الإيمان أو الكفر، ومن الطاعة أو المعصية تبعاً لاستعداداتها الخاصة لقبول هذا أو ذاك، وهذه النقطة الأخيرة هي المصححة للتكاليف.

ونحن وإن كنا نعترف بهذه الحقيقة وهي أن حديث ابن عربي عن الأديان، كان يغلب عليه الميل إلى التسامح إلا أننا مع هذا لا نستطيع في الوقت نفسه القول: بإنه كان يذهب إلى تصويب جميع المعتقدات؛ ذلك لأنه قد أعلن في بعض كتبه -وهو الفتوحات- أنه لا يلزم من الرضا بالقضاء الرضا بالمقضي، يقول ابن عربي:" لا يلزم الراضي بالقضاء

(١) انظر: مقدمة الدكتور أبو العلا الفصوص، ص ٣٢.

الرضى بالمقضي، فالقضاء حكم الله وهو الذي أمرنا بالرضى به والمقضي المحكوم به، فلا يلزمنا الرضى به"[1].

وإذا كان كتاب "فصوص الحكم" هو مستند البقاعي الوحيد في فهمه لهذه المشكلة، وكان هذا الكتاب ايضاً ليس فيه ما يدعم فهم البقاعي السابق لتلك المشكلة –على جهة الجزم واليقين– فإن النتيجة الطبيعية لكل هذا تكون هي الحكم على ابن عربي بأنه لم يذهب إلى تصويب جميع المعتقدات علي جهة الجزم خلافاً لما فهمه عنه خطأ البقاعي.

ونحن إذا ما استبعدنا –ولو مؤقتاً– تلك الفكرة الهامة والضرورية للتوصل إلي حكم من الأحكام صحيح على شخص ما، وهي محاولة البحث عن أي من مؤلفاته كان آخراً، وحلقنا بعد ذلك في الأفق العام لمؤلفات ابن عربي جميعها، مستعينين على هذا الغرض بجهود أكثر المستشرقين عناية بدراسة ابن عربي ومذهبه الصوفي –وهو الأستاذ ميغيل آسين بلاثيوس Miguel Asin Placios (١٨٧١–١٩٤٤م) وهو مستشرق اسباني – لنبين حينئذ ان ابن عربي لم يكن له مذهب عام أدي به إلي القول بوحدة الأديان–حسبما رأي المستشرق– وانه ليس سوي بضعة أبيات من الشعر الذي أنشده في هذا المجال، والذي أشار به إلي تشبيهه بديانة كلية أساسها الحب، يقول بلاثيوس:" وابن عربي لا يقرر أن خليطاً من القواعد والمناهج الملتقطة من مختلف الملل هو الدواء الضروري الناجع للوصول إلي الاتحاد، بل حقيقة الامر أن ابن عربي شأنه شأن كل مسلم، يرى أن الإسلام لم يأت للقضاء على الديانتين المنزلتين السابقتين وهما اليهودية والمسيحية بل ليكملهما، ولهذا فإن المبادئ الأخلاقية والروحية في الإسلام

[1] انظر: الفتوحات، ابن عربي، ١/٤٥.

لها إذن بوصفها النواة الأولي، نفس الفاعلية الدينية –وخارج بعض الأبيات في أشعاره المشبوبه المتسمة بالمبالغة، والتي فيها يبدو أن ابن عربي يضع دين الحب الصوفي فوق كل الأديان– فإني لا أجد أي أساس وثيق مبني على الوثائق في كتبه الدينية تبرر الظن باعتقاده في ديانة كلية، كأداة جامعة للكمال الزهدي"(١).

وهذه الأبيات الشعرية، التي أشار إليها بلاثيوس في هذا النص والتي استثناها من حكمه العام السابق، الذي أطلقه على ابن عربي، حيث رأي أنها تشير إلي أنه قد وضع دين الحب الصوفي فوق جميع الديانات، وقد وردت لابن عربي في ديوانه "ترجمان الأشواق" وهي كما يلي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعي لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني(٢)

بيد ان ابن عربي، قد أوضح لنا مراده من شعره السابق، أثناء ما قام به من توضيح لجميع ما ضمنه ذلك الديوان من الشعر –وذلك في شرحه الذي سماه بذخائر الاعلاق– وهو حينما ألقي الأضواء على ابياته السابقة، أبان لنا أن مقصوده من البيت الثالث، الذي أشار به إلى دين

(١) انظر: ابن عربي حياته ومذهبه، الأستاذ بلاثيوس، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٢٦٥– ٢٦٦، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٥م.

(٢) انظر: ذخائر الأعلاف شرح ترجمان الاشواق، ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، ص ٤٩، ٥٠، ط/١ سنة ٢٠٠٥م، دار المعرفة– بيروت

الحب وأعلن فيه أنه يدين به هو دين الإسلام، فليس الأمر إذن -كما فهم هذا المستشرق- أن مراده من تلكم الأبيات كان هو الدعوة إلي ديانة كلية تجمع جميع الديانات تحت لواء واحد، قوامه التزهد والتصوف والحب، قال ابن عربي في شرحه للبيت الثالث ما نصه:

أديـن بـدين الحـب أنـي توجهـت ركائبـه فالحـب دينـي وإيمـاني

يشير إلى قوله: (فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) فلهذا سماه دين الحب ودان به؛ ليتلقى تكليفات محبوبه بالقبول والرضى والمحبة ورفع المشقة والكلفة فيها بأي وجه كانت، ولذا قال: "إني توجهت" أي آية سلكت مما يرضا ولا يرضى فهي كلها مرضية عندنا، وقوله "فالحب ديني وإيماني" أي ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به وامر به علي غيب وهذا مخصوص بالمحمديين، فإن محمداً -صلى الله عليه وسلم- له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها مع انه صفي ونجي وخليل وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله اتخذه حبيباً أي محباً محبوباً وورثته على منهاجه(١).

فإذا ما نحن تركنا جانباً، أبيات ابن عربي السابقة، وشرحه لها، أو بعبارة أخري سلمنا -تبعاً لما أرشد إليه هو فيما سبق- بأنها لا تشير إلي القول بوحدة الأديان، ورحنا بعد ذلك نستجوب واحداً من أشهر أنصار ابن عربي -وهو الشعراني- عما فهمه عن الشيخ الأكبر في هذه المشكلة، فإننا نراه حينئذ قد أشار إلي أن ابن عربي لم يقل بوحدة الأديان، وذلك أثناء تعرضه لمسألة أخري تتصل من حيث مضمونها بما نحن بصدد

(١) انظر: ذخائر الأعلاف شرح ترجمان الاشواق، ابن عربي، ص ٥٠، ٥١.

البحث عنه هاهنا، وهذه المسألة هي ما اثاره البعض حول ابن عربي من أنه قال بإيمان فرعون، قال الشعراني: "ومن دعوى المنكر أن الشيخ يقول بقبول إيمان فرعون، وذلك كذب وافتراء على الشيخ، فقد صرح الشيخ في الباب الثاني والستين من الفتوحات بأن فرعون من أهل النار الذين لا يخرجون منها أبد الآبدين، والفتوحات من أواخر مؤلفاته فإنه فرغ منها قبل موته بنحو ثلاث سنين، قال شيخ الإسلام الخالدي(١)-رحمه الله- والشيخ محي الدين بتقدير صدور ذلك عنه لم ينفرد به، بل ذهب جمع كثير من السلف إلي قبول إيمانه لما حكي الله عنه، أنه قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وانا من المسلمين، وكان ذلك آخر عهده بالدنيا، وقال أبو بكر الباقلاني: قبول إيمانه هو الأقوى من حيث الاستدلال، ولم يرد نص صريح انه مات على كفره، ودليل جمهور السلف والخلف علي كفره أنه آمن عند اليأس وإيمان أهل اليأس لا يقبل. والله أعلم"(٢).

ونحن إذا ما تبعنا الشعراني فيما ذكره من أن كتاب "الفتوحات" كان هو من أواخر ما ألفه الشيخ الأكبر وهو جدير بأن يتبع، وأقبلنا بعد ذلك على هذا الكتاب، نستنطقه وجه الحق في تلك المشكلة، اتضح لنا حينئذ، أن ابن عربي لم يذهب إلي القول بوحدة الأديان، بذلك المعني الساذج والعام- الذي سبقت الإشارة إلي أن البقاعي قد فهمه خطأ عنه- ذلك لأن ابن

---

(١) هو محمد بن عبد الله بن سعد بن عبد الله بن مصلح المقدسي، الخالدي، العبسي، الحنفي، المعروف بابن الديري (شمس الدين) فقيه، اصولي. توفي بالقدس سنة ٨٢٥هـ. من تصانيفه: المسائل الشريفة في ادلة الامام أبي حنيفة في أربع مجلدات. انظر: هداية العارفين، ١٨٤/٢، والاعلام، ٢١٦/١٠.

(٢) انظر: اليواقيت والجواهر، الشعراني، ص ١٣.

عربي قد اعلن بكل صراحة في كتابه الفتوحات أن جميع من عبد سوي الله هو متبع لهواه، يقول ابن عربي: "واعلم أنه لولا الهوي ما عبد الله في غير الله، وأن الهوي اعظم إله متخذ، قال تعالي: (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ) فلولا قوة سلطانه في الإنسان ما أثر مثل هذا الأثر فيمن هو علي علم بأنه ليس بإله فإذا كان يوم القيامة جسد الهوي كما يجسد الموت لقبول الذبح"(١).

ويضيف ابن عربي إلي ما سبق، هذا الأمر الهام وهو ما ذكره من أن ادعي فيه الألوهية أو الربوبية، ثم أقر في نفسه ذلك الادعاء من الغير فيه، حباً في الرياسة –مثل فرعون– يكون يوم القيامة من الأشقياء إذ أن مصيره فيها هو الخلود في النار ما لم يتب وهو في هذا يقول: "واعلم أن الآلهة المتخذة من دون الله إلهاً طائفتان: منها من ادعت ما ادعى فيها مع علمهم في أنفسهم أنهم ليسوا كما ادعوا، وإنما أحبوا الرياسة وقصدوا إضلال العباد كفرعون وامثاله، فهم في الشقاء إلا إن تابوا وهم ممن تشهد عليهم ألسنتهم بما نطقت به من هذه الدعوي فما دونها مما عنه السؤال فتنكر"(٢).

ثم يزيد ابن عربي الأمر وضوحاً، بما يذكره من أن كل من أدعي الألوهية في شيء سوى الله، فعبده من دونه سبحانه، يكون يوم القيامة في النار مع من عبد، وفي ذلك يقول ابن عربي: "واما الطائفة الأخرى فادعيت فيها الألوهية ولم تدعها لنفسها كالأحجار والنبات والحيوان وبعض الأناسى والأملاك والكواكب والأنوار والجن وجميع من عبد واتخذ

(١) انظر: الفتوحات، ١٥٤/٣، ١٥٥.

(٢) انظر: الفتوحات، ١٥٥/٣.

إلهاً من غير دعوي منه، فهؤلاء كلهم سعداء، والذين اتخذوهم إذا ماتوا على ذلك أشقياء ومن هؤلاء تقع البراءة يوم القيامة من الذين اتخذوهم آلهة من دون الله مالم يتوبوا قبل الموت، فهم يدخلون النار للعقاب والانتقام والمعبودون يدخلونها لا للانتقام فإنهم ما ادعوا ذلك، وإنما أدخلوها نكاية في حق العابدين لها فيعذبهم الله بشهودهم إياهم حتي يعلموا أنهم لا يغنون عنهم من الله شيئاً؛ لكونهم ليسوا بآلهة كما ادعوا فيهم، قال تعالي: (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) الآية، وقد قرئ حطب جهنم، وقال تعالي : (وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) وقال: (لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا)"[1].

ويحدد ابن عربي-بعد هذا كله- موقفه الصريح من مشكلة وحدة الأديان المزعومة في وضوح لا خفاء فيه ولا لبس، وذلك فيما أعلنه من أصناف الناس الذين استحقوا الخلود في النار؛ لفساد معتقداتهم، يتمثلون فيمن ادعوا لأنفسهم الربوبية من دون الله أولاً، وفي المشركين الذين زعموا التقرب إلي الله بعبادة الأوثان ثانياً، وفي الماديين الذين لم يعترفوا بوجود إله مدبر للعالم ثالثاً، وفي المنافقين الذين أبطلوا الكفر واظهروا الإسلام رابعا، يقول ابن عربي: "وهؤلاء المجرمون أربع طوائف كلها في النار لا يخرجون منها، وهم المتكبرون علي الله كفرعون وأمثاله، ممن أدعي الربوبية لنفسه ونفاها عن الله، فقال: (يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي)، (فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى)، يريد أنه ما في السماء إله غيري وكذلك نمرود وغيره، والطائفة الثانية: المشركون وهم الذين يجعلون مع الله إلهاً آخر، فقالوا (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى)، وقالوا (أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا

(١) المرجع السابق، ٣/١٥٦.

وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ)، والطائفة الثالثة: المعطلة وهم الذين نفوا الإله جملة واحدة فلم يثبتوا إلها للعالم ولا من العالم، والطائفة الرابعة: المنافقون وهم الذين أظهروا الإسلام ..... فهؤلاء أربعة أصناف هم أهل النار لا يخرجون منها من جن وإنس"[1].

على أن المتصفح -حتى ولو لمجرد المقدمة- التي صدر ابن عربي بها كتابه الفتوحات يتبين له في سهولة ويسر موقفه الواضح من سائر المعتقدات أو الأديان، الذي لم يخالف فيها قط، ظاهر العقيدة في الإسلام فمن ذلك مثلاً أنه قال: "وإني مؤمن بكل ما جاء به صلى الله عليه وسلم مما علمت وما لم اعلم .... كما آمنت وأقررت أن سؤال القبر حق، وعذاب القبر حقن وبعث الأجساد حق، وتطاير الصحف حق، والجنة حق، والنار حق، وفريقا في الجنة وفريقاً في النار حق، وكرب ذلك اليوم حق على كل طائفة، وطائفة أخري لا يحزنهم الفزع الأكبر... والتأبيد للمؤمنين والموحدين في النعيم المقيم في الجنان حق، والتأبيد لأهل النار في النار حق، وكل ما جاءت به الكتب والرسل من عند الله علم أو جهل حق"[2].

وبناءاً على كل ما تقدم ذكره، يمكن الآن التوصل إلى هذه النتيجة الهامة، وهي أنه من الأنصاف للحق ينبغي أن تفهم أقوال ابن عربي الرمزية عن المعتقدات في ضوء أقواله الأخرى الواضحة المتعلقة بنفس الموضوع، وبهذا النهج يزول الإشكال الذي أثاره البقاعي في القديم.

(١) المرجع السابق، ٣٠٢/١.

(٢) انظر: الفتوحات، ٣٨/١.

المبحث الثالث: التفسير الذوقي للقرآن ومنهج ابن عربي فيه

وأما المشكلة الثالثة التي أثيرت حول ابن عربي فهي تتعلق بمنهجه الذوقي في تفسيره للقرآن الكريم، وخلاصتها أنه قد وجد في القديم وفي الحديث اتجاهان:

أولهما: ما رمي به ابن عربي من تحريفه للقرآن مثل ما كان من رأي البقاعي بالنسبة له، أو ما وصف به ميله إلى الشطط عند تأويله لآيات القرآن الكريم، مثل ما ذهب إليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي الذي قال:

"ولا تخلو طريقة تأويلة للآيات من تعسف وشطط أحيانا لا سيما إذا عمد إلي الحيل اللفظية في الوصول إلي المعاني التي يريدها كأن يقول في الفص الأيوبي، إن المراد بالشيطان في قوله تعالي: (أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ) هو البعد، وأن ما شعر به أيوب لم يكن ألم مرض الذي ابتلاه الله به، بل ألم عذاب الحجاب والجهل بالحقائق، أو يقول في الفص الموسوي إن المراد بقول فرعون: (لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ) لأجعلنك من المستورين؛ لأن السين من أحرف الزوائد فإذا حذفت من سجن بقيت "جن" ومعناها الوقاية والستر، وفي قوله في الفص نفسه: (إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ) معناه مستور عنه علم ما سألته، وكقوله في تفسير الآية: (وقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) إن في الإمكان أن نجعل رسل الله

مبتدأ خبره الله الثانية فيكون معني الآية: وقالوا لن نؤمن حتي نؤتي مثل ما اوتي أي الرسول: رسل الله هم الله، هو أعلم حيث يجعل رسالته!"[١].

وثانيهما: ما أشيد فيه بدقة ابن عربي في التفسير، وعلو مكانته فيه، لما أشار إليه من الحقائق، مثل ما كان من الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي الذي أثني على ابن عربي حين تحدث عن مصنفاته فقال:

"ومنها التفسير الكبير الذي بلغ فيه إلى تفسير سورة الكهف عند قوله تعالي: (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)، وتوفي ولم يكمل، وهذا التفسير كتاب عظيم، كل سفر بحر لا ساحل فيه ولا غرو، فإنه صاحب الولاية العظمي والصديقية الكبرى، فيما نعتقد وندين الله تعالي به"[٢]. وتفسير ابن عربي الكبير هذا الذي أشاد به الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي في نصه السابق، لا يوجد شيء منه الآن، إذ هو فقد ضمن ما ضاع من التراث –كما ذكروا– وأيضاً فإن ذلك التفسير الآخر المطبوع، والذي اشتهر لدي البعض بأنه من تأليف ابن عربي لم تصح نسبته إليه إذ هو للقاشاني –كما أرشد ذلك الشيخ رشيد رضا– في مقدمته التي صدر بها تفسيره المنار[٣].

---

(١) انظر: مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي لفصوص الحكم لابن عربي، ١٣/١، ١٤، ط/ دار الكتاب العربي – بيروت.

(٢) انظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري، ١٧٧/٢، الطبعة الأولى ١٩٦٨م، ط/ دار صادر– بيروت – لبنان.

(٣) وذلك في ١٨/١ من مقدمة ذلك التفسير وتابعه في رأيه هذا وحقق كلامه، أحد الباحثين المحدثين وهو المرحوم الدكتور محمد الذهبي في كتابه: التفسير والمفسرون، ٦٦/٣، ٦٧، الطبعة الأولي سنة ١٩٦٢م، ط/ دار الكتب الحديثة.

كما أكد أيضا، المرحوم محمد زاهد الكوثري، لصديقه المرحوم الدكتور محمد يوسف موسي، عدم صحة نسبة ذلك التفسير المطبوع إلى ابن عربي وتحقق سيادته من ذلك. انظر: كتابه تاريخ الأخلاق، ص٢١٥، الطبعة الأولي ١٩٥٢م، مطابع دار الكتاب العربي بمصر.

ومع هذا فإن لابن عربي في فتوحاته العديد من الأقوال التي توضح لنا منهجه الذوقي في التفسير.

ولندعه الآن يحدثنا عن ذلك المنهج وعلى تلك الخصومة التي كانت من بعض الفقهاء، بالنسبة لما صدر عن الصوفية من إشارات إلى معاني كتاب الله وأسراره حيث قال: "وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على اهل الله المختصين بخدمة العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم"(١).

ويعلن بعد ذلك ابن عربي أن الصوفية حينما أشاروا إلى بعض الأسرار الروحية التي اشتمل عليها كتاب الله، لم ينكروا التفسير الظاهر لتلكم الآيات، التي استلهموها من مستنبطاتهم، وإنما سلموا بها، ثم بعد ذلك ترقوا عن أهل الظاهر، بما ألهمهم الله إليه من إشارات عن طريق الكشف يقول ابن عربي:

"فكل آية منزلة لها وجهان: وجه يرونه في نفوسهم، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بموانع خطاب الحق"(٢).

ثم يفسر لنا ابن عربي-بعد هذا كله- ظاهرة الإنكار على الصوفية إشارتهم إلى تلك المعاني التي استوحها من كتاب الله، فيذكر أن مرجع ذلك

(١) انظر: الفتوحات المكية، ٢٧٩/١.

(٢) المرجع السابق، نفسه.

هو عدم التسليم لهم من بعض الفقهاء القاصرين، بما يفضي إليه المنهج من الكشفي من حصول المعرفة اللدنية للواصلين، التي ينطقون بها عن الله، بما لا يخالف ظاهر الشرع، ويتبع ذلك بما رد به عليه من أن هذا النهج من الإنكار، لا يتناسب مع كمال الإيمان، أو مع ما أخبر به الله سبحانه، من أنه يؤتي الحكمة من يشاء، وهو في هذا يقول:

"وهذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك ينكرون على أهل الله، إذا جاءوا بشيء مما يغمض عن إدراكهم، وذلك لأنهم يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء، وان العلم لا يحصل إلا بالقلم المعتاد في العرف.... فصدق علماء الرسوم عندنا فيما قالوا: إن العلم لا يكون إلا بالتعلم وأخطأوا في اعتقادهم أن الله لا يعلم من ليس بنبي ولا رسول بقول الله : (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ)، وهي العلم، ولكن علماء الرسوم لما آثروا الدنيا على الآخرة، وآثروا جانب الخلق على جانب الحق، وتعودوا أخذ العلم من الكتب ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم، ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة حجبهم ذلك عن إن يعلموا أن لله عباداً تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه وعلى ألسنة رسله وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه ولا غير مؤمن"(١).

ولا يخفي ما يرشد إليه -نص ابن عربي السابق- من التسليم لأهل الرسوم أو العلم الظاهر- بما مالوا إليه من تحصيل العلم من الكتب، ولا يخفي كذلك ما دعاهم إليه من تتويج علومهم المنقولة بعدم إنكارهم على أهل الله، ما استنبطوه من كتابه، عن طريق الكشف أو الإلهام.

(١) انظر: الفتوحات المكية، ٢٧٩/١.

ويظهر ابن عربي –بعد كل ما سبق– تلك الحقيقة الهامة، وهي أن إشارات الصوفية إلي ما تضمنه كتاب الله، من أسرار روحيه لاشك فيها ولا لبس؛ لأنهم تلقوها من الملأ الأعلى، بعد أن أخذوا أنفسهم بظاهر الشرع، وترقوا في درجات القرب من الله بمزيد من العبادة والطهر، ولكنهم مع يقينهم الكامل بصحة ما تلقوه عن الله من فهم لكتابه، يسمون ما تلقوه بالإشارات–لا بالتفسير– كي يسلموا من اضطهاد الفقهاء القاصرين عن بلوغ شأنهم، والذين كثيراً ما يحكموا عليهم بالكفر أو الزندقة، كلما لم يستطيعوا تذوق مراد القوم، الذي هو من العلم الباطن، والذي لم يكونوا فيه مبتدعين، بل كانوا فيه متبعين لكبار الصحابة، مثل علي –رضي الله عنه– يقول ابن عربي:

" فلما رأى أهل الله أن الله قد جعل الدولة في الحياة الدنيا لأهل الظاهر من علماء الرسوم وأعطاهم التحكم في الخلق بما يفتون به وألحقهم بالذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون وهم في إنكارهم على أهل الله يحسبون أنهم يحسنون صنعا سلم أهل الله لهم أحوالهم لأنهم علموا من أين تكلموا وصانوا عنهم أنفسهم بتسميتهم الحقائق إشارات فإن علماء الرسوم لا ينكرون الإشارات ..... أين عالم الرسوم من قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين أخبر عن نفسه أنه لو تكلم في الفاتحة من القرآن لحمل منها سبعين وقرا هل هذا إلا من الفهم الذي أعطاه الله في القرآن؟"[1].

(١) المرجع السابق، ١/٢٨٠.

هذا هو طرف من كلام ابن عربي، الذي أوضح لنا به منهجه في تفسيره الذوقي القرآني، ومدي ما كان عليه الفقهاء من خصومة للصوفية في ذلك المجال، وعباراته السابقة يمكن أن ترشد إلى عدة أمور منها:

أن ابن عربي لم ينكر التفسير الظاهر للقرآن، ومنها: أن إشاراته إلى كتاب الله هي نتيجة للذوق أو الإلهام، ومنها: أن ذلك النوع من التفسير كان له أصل عند سلف الأمة، ومنها: أن الإنكار على الصوفية ذلك الاتجاه، كان يرجع إلى عدم وثوق البعض بما تلقاه القوم عن الله من الإلهامات، وهذا كله قد أبانه ابن عربي بكيفية دقيقة، جعله مقبولاً لدي أهل العلم المنصفين.

والواقع أنني حينما عشت فترة قصيرة-مع كتاب الفتوحات لابن عربي، وايضاً كتابه فصوص الحكم- وتأملت ما صادفني في هذين الكتابين من إشارات ابن عربي لبعض آيات من كتاب الله، استعصي على -في بعض الأحايين- تفهم مغازيها أو مراميها، ولكني مع هذا لم تمل نفسي إلي إتهام الرجل -رحمه الله- لما أعتقده فيه من المنزلة الرفيعة، فسلمت له بما أشار خاصة وأنه قد أعلن كونه لا ينكر التفسير الظاهر، وأيضا فإنه من المعلوم أنه لا يستطيع أحد تفهم أسرار القوم-كما أرادوها- إلا بعد أن يسلك طريقهم، ويترقى في درجاتهم ومقاماتهم، وحينئذ يمكنه أن يتذوق مذاقهم، وهذا الأمر ما أنا فيه الآن من السير في طريق القوم، حتي أصل إلي مثل ما وصلوا إليه بتوفيق من الله.

على أن هناك من المفسرين الأفذاذ في القديم من بلغ في علم التفسير مبلغاً كبيراً، ومع هذا فقد استعصى عليه أيضاً تفهم بعض إشارات ابن

عربي في التفسير، ولكن هذا الاستعصاء لم يؤدٍ به قط إلي الإنكار عليه تفسيره، ولا علي غيره من الصوفية الكاملين، فهذا هو الألوسي، يقول:

" فالإنصاف كل الإنصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية ما هم عليه، واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق إليه:

وإذا لم تر الهلال فسلم لأناس رأوه بالأبصار[1]"

ويقول الألوسي ايضاً بعد أن نقل بعض إشارات ابن عربي في تفسيره لسورة الفاتحة: " وهذا وأمثاله محمول على معنى صحيح يعرفه أهل الذوق لا ينافي ما وردت به القواطع..... وإياك أن تقول بظاهره مع ما أنت عليه وكلما وجدت مثل هذا لأحد من أهل الله تعالى فسلمه لهم بالمعنى الذي أرادوه مما لا تعلمه أنت ولا أنا لا بالمعنى الذي ينقدح في عقلك المشوب بالأوهام فالأمر ان الله وراء ذلك"[2].

وبعد هذا فإن إحسان الظن بابن عربي أولي من إساءة الظن به، وإن التسليم له بإشاراته إلى حقائق من كتاب الله وإن غمضت، أحوط من الإنكار عليه فيها، وقد قدمت عن هذه المشكلة من التوضيح ما اعتقد أن فيه الكفاية، وعلي كل حال فقد أجازت كلية أصول الدين بالقاهرة رسالة العالمية الدكتوراه سنة ١٩٧٢م، للمرحوم الدكتور/ حامد محمود الزفري،

(١) انظر: مقدمة روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، "تفسير الالوسي"،٩/١، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ، دار الكتب العلمية – بيروت.

(٢) انظر: تفسير الالوسي، ١٤٥/١.

والتي كانت تحت عنوان: "محيي الدين بن عربي مفسراً" وفيها ما يغني عن الاستفاضة في هذا الموضوع وليرجع إليها من يريد الزيادة والاستفاضة.

المبحث الرابع: ابن عربي وشعره الرمزي

وأما المشكلة الرابعة فهي التي دارت حول ما أنشده ابن عربي من شعر غزلي رمز به إلى المحبة الإلهية، أو الواردات السماوية، وهذا الشعر هو الذي ضمنه ديوانه المسمى بـ" ترجمان الأشواق" فابن عربي لم يلبث أن يفرغ من انشاده لذلك اللون من الشعر حتى أنكره عليه بعض معاصريه، فخاصموه من أجل ذلك وعادوه واتهموه بالمروق عن الدين أو بأنه رجل غزل ومادة، يميل إلى الاستمتاع بالحس، أو إلى الهيام بالنساء، مستتراً في ثوب الصلاح والتقي، وشنعوا عليه بذلك بين مريديه ومحبيه.

وهذا الاتهام لابن عربي، من خصومة له-على ذلك النحو السابق- قد اضطره أن يلحق بقصائده الغزلية تلك، شرحاً سماه بـ" ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الأشواق" أبان فيه أن مقصوده الحقيقي من شعره هو الرمز به إلى ما شعر به من اذواق أو مواجيد صوفية، ولنتركه هو يحدثنا عن سبب إقدامه على ذلك الشرح حيث قال:

"وكان سبب شرحي لهذا الأبيات أن الولد بدر الحبشي، والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكر هذه الأسرار التي يتستر بها الشيخ وينسب إلى أهل الصلاح والدين، فشرعت في ذلك، فقرأت علي القاضي بن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمع ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلي الله سبحانه وتعالي،

ورجع عن الإنكار على الفقراء في أقاويلهم من الغزل في الأسرار الإلهية"[1].

كان ذلك الجهد الفائق إذن، الذي بذله ابن عربي، في كتابه "ذخائر الأعلاق" سبباً في رجوع بعض المنكرين عليه، عن رأيهم فيه أو خصومتهم له-كما صرح في نصه السابق- وبالرغم من ذلك فقد أثيرت المشكلة حديثاً من البعض عن غير عمد أو سوء قصد وقد كان ذلك منهم في صورة البحث الأدبي أو الفلسفي عن مغازي شعر ابن عربي الرمزي أو مراميه، كما سيتبين هذا لنا فيما يأتي.

الواقع أن ابن عربي قد حسم تلك المشكلة بما ذكره في مقدمته التي صدر بها شرحه لذلك الديوان، من مقصده من شعره الرمزي كان هو الإشارة إلي المعاني أو الأسرار الإلهية وأيضاً بما نبه عليه من أن اختياره لأسلوب الغزل كان من أجل الترغيب في الإقبال على معانيه الدقيقة وهو في هذا يقول:

"فاستخرت الله تعالي تقييد هذه الأوراق، وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان أشيرت بها إلى معارف ربانية، وانوار إلهية، واسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الاصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف، وقد نبهت على المقصد في ذلك بأبيات وهي:

(١) انظر: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق، ابن عربي، تحقيق وتعليق د/ محمد عبد الرحمن الكردي، ص١٦، ط/ دار بيبليون – باريس سنة ١٩٦٨م.

كلمـــــــــا أذكـــــر مـن طلـل أو ربـــوع أو مغـــان كلمـــــــا

وكـذا إن قلـت هـي أو قلـت يـا وألا إن جـــاء فيـــه أو أمـــــا

وكـذا إن قلـت هـي أو قلـت هـو أوهمـــو أوهـــن جمعـــاً أوهمـــــا

وكـذا إن قلـــــت قـد أنجـد لـي تـــدر فـــي شـــعرنا أو إنهـــــما

وكـــذا الســـحب إذا قلـــت بكـــت وكـــذا الزهـــر إذا مـــا ابتســـما

إلي أن قال:

أو نســـاء كاعبـــات نُهَّـــــدٌ طالعـــات كشـــموس أو دمـــــا

كلمـــا أذكـــره ممـــا جـــــرى ذكـره أو مثلـه أن تفهمـــــــا

منـــه أســـرار وأنـــوار جلـــت أو علـت جـاء بهـا رب السـما

لفـــؤادي أو فـــؤاد مـــن لـــه مثـل مـالي مـن شـروط العلمـــا

صـــفة قدســـية عـــــــلوية أعلمـــت أن لصـــدقي قدمـــــا

فاصـــرف الخـــاطر عـــن ظاهرهـــا واطلـب البـاطن حتـى تعلمـا"[1].

أما هذه الأبحاث الحديثة، التي أثارت بعض جوانب تلك المشكلة عن غير قصد كما أشرت من قبل فأهمها: ما ذهب إليه المرحوم الدكتور/ زكي مبارك في كتابه "التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق" من أن ابن عربي

(١) انظر: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق، ابن عربي، ص١٧، ١٨.

قد وجد في صباباته الشعرية تلك متنفساً لرغباته المكبوتة، التي اضطر أن يكبتها لمكانته الفقهية، أو لمنزلته عند بعض الملوك، وانه قد هام بفتاة حقيقية، أسمها النظام أو عين الشمس، إلا أن هيامه بها، أو حبه لها، كان عذريا عفيفاً، فهو لهذا لا يقدح في سلوكه أو دينه بل العكس من ذلك هو الصحيح، كان تعلقه بتلك الفتاة، أو ولعه بذلك الجمال الحسي المقيد سبباً معيناً له على التعبير عن عاطفته الصادقة، نحو الجمال المطلق الذي نشده، أو المحبوب المجرد الاسمي الذي احبه كل الحب، وهو الله تعالي[1].

وهذا النهج من الفهم لشعر ابن عربي في ترجمانه-علي النحو السابق- الذي يغلب عليه الميل إلي التحليل النفسي لا غبار عليه، من حيث إنه لم يؤدٍ في جملته إلى اتهام ابن عربي، بتهمة الميل إلي الغزل المادي ولا يشينه سوى أمر واحد، وهو التركيز علي بعض النقاط الخاصة من حياة ابن عربي التي ربما تحمل البعض على فهم أشعاره فهماً خاطئاً، في ضوء الغزل المادي، وذلك مثل ما أشار إليه صاحب هذا النهج من أن ابن عربي كان في بداية أمره منغمساً في النعيم الحسي أثناء قيامه بأعمال وظيفته مع بعض الملوك، وعلي كل حال فإن صاحب هذا النهج من الفهم للمشكلة -علي ذلك النحو السابق- قد أعلن في نهاية بحثه للموضوع، أن ابن عربي في ديوانه "ترجمان الأشواق" يزاحم بلا شك أقطاب الصوفية في ذلك المجال من الشعر.

(١) انظر: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د/ زكي مبارك، ١٦١/١ وما بعدها.

ومن الأبحاث الحديثة في الموضوع كذلك ما ذهب إليه الدكتور/ زكي نجيب محمود في بحثه المعنون بـ" طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه"[١] من أن ابن عربي لم يقف موقفاً واحداً حينما أنشد ذلك اللون من الشعر الغزالي، وحينما قام بعد ذلك بشرح صوفي له، أي أنه في بداية الأمر لم يقصد بشعره سوي الهيام الحقيقي، أو التشبيب الواقعي، بمحبوبته المسماة "بالنظام" ثم هو لما خوصم وهوجم من معاصريه –فيما بعد– استطاع أن يحول جانباً من شعره إلي الاتجاه الصوفي، ولكنه لم يستطع أن يفعل ذلك بالنسبة لجميع قصائده الغزلية التي ضمنها ديوانه "ترجمان الأشواق".

ثم ان صاحب هذا البحث –فضلا عما سبق– يتشكك أو يكاد في نسبة "ذخائر الأعلاق" إلى ابن عربي، معتمداً في تشككه هذا على منهجه النقدي الأدبي الخاص الذي لا يستند إلى حجة قاطعة من التاريخ.

وبالرغم من هذا كله، إن صاحب البحث السابق وإن كان قد ذهب إلى أن جانباً من شعر ابن عربي في ترجمانه لا يمكن فهمه إلا في ضوء الغزل المادي؛ لكنه في الوقت نفسه أعلن كذلك توصله إلى بعض النتائج الأخرى الصحيحة وهي ما ذكره من أنه توجد هنالك بعض القصائد لابن عربي في ذلك الديوان لا يمكن فهمها إلا في ضوء الاتجاه الصوفي الخالص، فإذا ما هي فهمت على غير ذلك النحو فسدت معانيها، وهذه النتيجة الأخيرة لها قيمتها، إذ هي بلا شك تضيق دائرة الخلاف حول شعر ابن عربي في هذا الموضوع.

---

(١) انظر: الكتاب التذكاري عن محي الدين بن عربي، حيث نشر البحث فيه لدكتور زكي نجيب، ص ٦٩، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر سنة ١٩٦٩م.

تلك هي المشكلة الرابعة التي دارت حول ابن عربي وشعره الغزلي في جوهرها وفي بعض جوانب البحث فيها.

وإني أري أنه لا وجه لاتهام ابن عربي بالميل إلى الغزل المادي- كما فعل خصومه في القديم- ولا مبرر كذلك لفهم شعره على أي نحو آخر سوي الاتجاه الصوفي؛ ذلك لأنه هو نفسه قد صرح في مقدمته لشرح ديوانه بأنه قد اتخذ أسلوب الرمز والإشارة وسيلة للتعبير عما دار في خلجات نفسه، من الأسرار الإلهية، أو شاهده بقلبه من التجليات الربانية، وهو في هذا يقول:

"فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزيلات الروحانية والمناسبات العلوية، جرياً على طريقتنا المثلي، فإن الآخرة خير لنا من الأولي، ولعلمها رضي الله تعالي عنها بما إليه أشير ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم القارئ لهذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية. آمين"(١).

وبعد فإن هذه المشكلة ترجع أساساً إلى موضوع الرمزية عند ابن عربي وهو موضوع طويل يحتاج إلى كثير من الجهد، ومن يريد الزيادة فيه فليرجع إلى رسالة العالمية الدكتوراه التي منحتها كلية أصول الدين عام ١٩٧٥م، للمرحوم الدكتور/ محمد أحمد مصطفى، والتي كانت تحت عنوان "الرمزية عند محيي الدين بن عربي"، ويكفي هنا ما قدمته من معلومات ترشد إلي وجه الحق فيها. وبالله التوفيق.

(١) انظر: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق، ابن عربي، ص١٨.

المبحث الخامس: ابن عربي بين أنصاره وخصومه

بقي علينا الآن بعد أن علمنا فيما سبق موقف ابن عربي مما أثير حوله من مشاكل، وتعرفنا كذلك على وجه الحق فيها على النحو الذي سبق ذكره، أن نقف هنا قليلاً على طرف من أقوال خصوم ابن عربي التي طعنوا بها عليه، وان نتعرف كذلك على طرف آخر من اقوال أنصاره، التي أشادوا فيها به؛ كي يتضح لنا من خلال هذا كله الموقف العام لكلا الفريقين، تجاه هذه الشخصية الصوفية التي اختلفت حولها الآراء ما بين مؤيد ومعارض.

الاختلاف في أمر ابن عربي وسببه:

والواقع أن ابن عربي كان شخصية موضع خلاف كبير بين المسلمين، لما امتازت به أقواله من الايهام في التعبير، ويصور لنا ذلك الاختلاف الذي كان في أمره، ما نقله ابن العماد عن المناوي الذي قال:

" وقد تفرق الناس في شأنه شيعاً، وسلكوا في أمره طرائق قدداً، فذهبت طائفة إلى أنه زنديق، لا صديق وقال قوم: إنه واسطة عقد الأولياء، ورئيس الاصفياء وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه"(١).

ومع هذا فقد نقل ابن العماد-عن المناوي أيضاً- أنه كانت هنالك طائفة أخري من المسلمين آثرت موقف الصمت على الخوض في عرض تلك الشخصية الصوفية الهامة، أو إعلان الخصومة لها حيث لم يستطيعوا فهم بعض أقواله المشكلة، ولم يتمكنوا في الوقت نفسه من اتهامه بالكفر

(١) انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، ١٩١/٥.

لما أعلنه من التزامه جميع عقائد الإسلام، ويرشد إلى ذلك الاتجاه، هذا النص قال فيه: "وعول جمع على الوقف والتسليم، قائلين الاعتقاد صبغة والانتقاد حرمان، وإمام هذه الطائفة شيخ الإسلام "النووي" فإنه استفتي فيه فكتب: (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ..... الآية) وتبعه على ذلك كثيرون سالكين سبيل السلامة"(١).

وكما كان هنالك البعض في القديم قد تحفظوا في إصدار حكم من الأحكام على ابن عربي مبالغة منهم في الحيطة، فكذلك كان هناك أيضاً من أنكر على ابن عربي–في بداية أمره– قدمه في التصوف، ولكنه بعد ما خبر حاله، رجع عن ذلك الإنكار عليه، وأعلن مكانته في باب الزهد والتصوف والتزام السنة ومن أولئك القوم ابن حجر العسقلاني: "قال الشيخ عبد الرؤوف المناوي–في طبقات الأولياء له– وقال الحافظ في لسان الميزان وهو ممن كان يحط عليه، ويسئ الاعتقاد فيه– كان عارفاً بالآثار والسنن قوي المشاركة في العلوم، أخذ الحديث عن جمع، وكان يكتب الإنشاء لبعض ملوك المغرب، ثم تزهد وساح ودخل الحرمين والشام وله في كل بلد دخلها مآثر"(٢).

وممن كان كذلك في البداية ينكر على ابن عربي حاله، ولكنه لم يلبث به الأمر حتى عاد إلي الحق فأثني عليه "الشيخ عز الدين بن عبد السلام" وبجانب هؤلاء الذين رجعوا إلي الحق بعد أن تبين لهم، وجد بعض من العلماء آخر كانت تختلف أحكامه على ابن عربي تبعاً لاختلاف أحوال السائلين عنه ومن هؤلاء "اليافعي" قال ابن العماد:

---

(١) المرجع السابق، ١٩٢/٥.

(٢) المرجع السابق، ١٩٣/٥.

"وممن كان يعتقده سلطان العلماء ابن عبد السلام فإنه سئل عنه أولاً فقال: شيخ سوء كذاب لا يحرم فرجاً، ثم وصفه بعد ذلك بالولاية بل بالقطبانية وتكرر ذلك منه، وحكي اليافعي أنه كان يطعن فيه ويقول هو زنديق فقال له بعض أصحابه يوما، أريد أن تريني القطب فقال: هو هذا، فقيل له فأنت تطعن فيه فقال: اصون ظاهر الشرع ووصفه في إرشاده بالمعرفة والتحقيق"(١).

أبرز الخصوم:

وأبرز خصوم ابن عربي جميعاً على الاطلاق كان هو الشيخ برهان الدين البقاعي، الذي لم يعرف التاريخ مثله فيما وجهه للشيخ الأكبر من نقد، إذ هو قد هاجمه بعنف شديد دون هوادة أو رحمة، فحمق عليه، وأعلن تكفيره له، وألف في هذا كله كتابه المسمى بـــ" تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي" قال في مقدمته لذلك الكتاب: (وبعد: فإني لما رأيت الناس مضطربين في ابن عربي المنسوب إلى التصوف، الموسوم عند أهل الحق: بالوحدة، ولم أر من شفى القلب في ترجمته. وكان كفره في كتابه الفصوص أظهر منه في غيره، أحببت أن أذكر منه ما كان ظاهراً، حتى يعلم حاله، فيهجر مقاله، ويعتقد انحلاله، وكفره وضلاله، وأنه إلى الهاوية مآبه ومآله)(٢).

ولم يكتف البقاعي في هجومه على ابن عربي بتلكم العبارات السابقة الشديدة في لهجتها فحسب، ولكنه راح بعد ذلك يعلن أن المسلمين قد أجمعوا على تكفيرهم لابن عربي، وهو في هذا يقول: (أما ابن عربي،

(١) انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، ١٩٣/٥.

(٢) انظر: تنبيه الغبي، ص ١٨.

فالمتكلمون فيه كثير جدا، وكان له علم كثير في فنون كثيرة، وله خداع كبير غر به خلقاً، فأثنى عليه لأجل ذلك ناس من المؤرخين ممن خفي عليهم أمره وأطبق العلماء على تكفيره وصار أمراً إجماعياً)[1].

والواقع أن هذا الإجماع على تكفير ابن عربي الذي ادعاه البقاعي هو أمر مزعوم، لا يستند إلى حجة تاريخية، فهناك الكثير من العلماء من أثني علي الشيخ الأكبر واعترف له بالولاية والتزام السنة، كما سيتبين ذلك بعد قليل عند الحديث عن أنصاره إن شاء الله.

ولكن مما هو جدير بالذكر ها هنا لأهميته أنه قد تصدي للرد على البقاعي في القديم بعض العلماء المحققين، وهو الشيخ جلال الدين السيوطي، الذي ألف لهذا الغرض كتابه المسمى بـــ" تنبيه الغبي على تبرئة ابن عربي" كما أشار إلى ذلك الإمام الشعراني في كتابه "اليواقيت والجواهر"[2].

ومن خصومه كذلك ابن خلدون المؤرخ المشهور الذي أعلن في فتوي جريئة كانت له –ما كنا نتوقعها– وجوب تحريق كتب ابن عربي حيث وجد فيها كما ترشد فتواه عقائد زائفة، وهو في هذا يقول: (وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد من نسخها بأيدي الناس من مثل "الفصوص" و"الفتوحات المكية" لابن عربي فالحكم في هذه الكتب وامثالها إذهاب أعيانها متي وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتي يمتحي أثر

(١) المرجع السابق، ص٢١٤.

(٢) انظر: اليواقيت والجواهر، الشعراني، ص ١١.

الكتابة؛ لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، بمحو العقائد المختلفة فيتعين على ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة العامة)[1].

هذه هي فتوي ابن خلدون وقد كنا نطمع بالرجوع إلى مقدمته، في العثور على ما يضحد نسبتها إليه، وذلك لما علمناه عنه من ولاء للتصوف، ولما وقفنا عليه كذلك من كون "كتاب شفاء السائل" الذي وردت فيه الفتوي السابقة قد تكلم في صحة نسبته إليه، ولكننا مع الأسف الشديد لم نظفر بما طمعنا فيه ذلك لأن ابن خلدون في مقدمته، لم يكن أيضاً يميل إلى الخوض في مسائل الكشف على ذلك النحو الذي امتازت به كتب ابن عربي كما أشرت إلى ذلك من قبل.

وأيا ما كان الأمر فإن فتوي ابن خلدون السابقة، كانت ترجع إلى ما فهمه خطأ عنه من انه كان يدين بالحلول، وقد تبين -فيما قبل- براءة الشيخ الأكبر مما فهم خطأ عنه، فلا حاجه بنا إلى التكرار.

ولعل تلك الفتوي لابن خلدون كانت ترجع أيضاً إلى حرصه الشديد على حماية ظاهر العقيدة في الإسلام، حيث لاحظ من بعض معاصريه ميلهم إلى الحلول أو الإتحاد، متعلقين في هذا النهج الخاطئ منهم بكلام ابن عربي الدقيق الذي لم يستطيعوا أن يفهموه.

ولعل فتوي ابن خلدون كذلك كانت منصبة على بعض نسخ خاصة من مؤلفات ابن عربي، قد لحقها التحريف أو تناولتها أيدي الخصوم بالدس فيها، ويرجع هذا الاحتمال احتياط ابن خلدون في عبارات فتواه، حيث خصصها بتلك الكتب التي كانت بأيدي الناس في عصره، فهو لم يشأ أن

(١) انظر: شفاء السائل، لابن خلدون، ص ١١٠، ١١١.

يطلق حكمه السابق على كتب ابن عربي دون هذا القيد الذي ذكره، وهو – بأيدي الناس– كي لا يتهم فيما بعد بالافتراء علي الشيخ فيما أصدره على كتبه من احكام.

وعلى كل حال فإن ابن خلدون يتفق مع الصوفية في كثير من أصولهم ويتبين هذا بوضوح لكل من يتصفح مقدمته.

ومن خصومة كذلك "الحافظ الذهبي" الذي اتهمه بفساد الخيال، ورماه بالجنون، ونعي علي مصنفاته، فوصمها بالميل إلى الإتحاد، قال الذهبي في شأنه: (لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساد وخيال وطرف جنون... فأما كلامه فمن فهمه وعرفه على قواعد الاتحادية وعلم محط القوم، وجمع بين أطراف عباراتهم، تبين له الحق في خلاف قولهم، وكذلك من أمعن النظر في فصوص الحكم، أو أنعم التأمل لاح له العجب، فإن الذكي إذا تأمل من ذلك الأقوال والنظائر والأشباه فهو أحد رجلين: إما من الاتحادية في الباطن، وإما من المؤمنين بالله الذين يعدون أن هذه النحلة من أكفر الكفر، نسأل الله العفو، وأن يكتب الإيمان في قلوبنا، وأن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفى الآخرة، فو الله لأن يعيش المسلم جاهلاً خلف البقر لا يعرف من العلم شيئا سوى سور من القرآن يصلي بها الصلوات ويؤمن بالله وباليوم الآخر، خير له بكثير من هذا العرفان وهذه الحقائق، ولو قرأ مئة كتاب أو عمل مئة خلوة)[1].

والحقيقة ان ما ذكره الذهبي من كون الخلوات والجوع قد أثرت خيال ابن عربي فساداً فكان عليه مسحة جنون، أمر لم يسلم به كل باحث في

(١) انظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، ٢١٥/٤، تحقيق مجموعه من الباحثين، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩م، مؤسسة الرسالة العالمية – دمشق.

تاريخ التصوف منصف أو محايد؛ ذلك لأن الشيخ رضي الله عنه كان يعلم جيداً الشروط الصحيحة للخلوات والرياضات وجميع آداب سلوك الطريق إلي الله، وقد أرشد إلى هذا كله في العديد من كتبه فكيف والحال كذلك، أن يكون هو في سلوكه الشخصي أبعد عن جدة الطريق، أو أدي به إلى الفساد في الخيال أو الجنون هذا من ناحية.

ومن ناحية أخري فإن قصور بعض العقول عن فهم مراد ابن عربي الصحيح –في بعض المواضع من كتبه– لا يعني على الإطلاق، أن كلامه في ذلك المجال الذي لم يستطيعوا أن يفهموه كان عليه مسحة جنون، إذ ان القوم ومنهم ابن عربي قد أعلنوا مراراً في العديد من كتبهم أن اسرار كلامهم لا يمكن أن تنال، إذا ما هي وضعت على محك العقل الإنساني المجرد القاصر عن إدراك الكثير من الحقائق الإلهية، كما أرشدوا كذلك إلى أنه لا سبيل إلى الوقوف على أسرارهم إلا عن طريق الذوق والإلهام.

لا جنون إذن هنالك ولا فساد خيال عند ابن عربي كما توهم ذلك مخطئاً الذهبي وإنما هي حقائق أو اسرار إلهية كشفت للبعض من أولئك الصفوة من الخلق وحجبت عن آخرين ممن تعلقوا بظلمات المادة، أو التزموا بما تفرضه عليهم قيود بعض العقول القاصرة عن كشف حجب ما وراء الحس والعقل.

وقد أنصف "الدكتور/ احمد أمين" حيث دفع تهمة رمي البعض لأولئك الأفذاذ، بالجنون وذلك بعد أن تسائل فقال: "ولكن يَعرض لنا سؤال صعب وهو هل المتصوف برياضته وتمرنه يري حقائق خارجيه أو يري أوهاماً داخلية جلبها إليه التعود وانحراف الذهن؟ والذي يجعلنا أقرب إلي أن نقول: إن الصوفي يري أشياء خارجية أن المتصوفين في جميع الأقطار والعصور

يصفون مناظر متشابهة أو كالمتشابهة، ولو كانت الأمور قاصرة على مجرد خيالات واوهام لرآها كل متصوف بعينه وحده ولم يشترك معه غيره ... ومن الأدلة على ذلك أن هناك بعض الصوفية الصادقين أمثال الغزالي ومحي الدين بن عربي كانوا في حياتهم العادية صاحين واعين، يؤلفون في المسائل العلمية كما يألفون في التصوف، فإذا ألفوا في الحياة العلمية كانوا صاحين منتبهين رقيقين، وإذا ألفوا في التصوف غلبهم العشق والهيام والرمز؛ ولو كانوا قد جنوا ما استطاعوا أن يؤلفوا في العلم فالعقل لا يتجرأ"(١).

وأما ما ذكره الذهبي في -نصه السابق- من أن كلام ابن عربي يقبله الاتحاديون، ويرفضه المؤمنون، فهو خطأ كذلك، ومرجعه هو عدم توصله إلى الطريقة المثلي لفهم كلامه، وهي التوسط بين جمود أهل الظاهر في تمسكهم بحرفية الألفاظ وبين غلو أهل الباطن، في إمعانهم تحميل النصوص فوق ما تحتمل، لذلك نري الذهبي يحصر القارئين لكلام ابن عربي في صنفين من الناس:

أولهما: الاتحادية، وهم الغالون.

ثانيهما: المؤمنون، المتمسكون بظواهر النصوص فحسب، الرافضون التعمق فيما يكمن خلفها من أسرار -وهم الجامدون- وغاب عنه انه يوجد بين هؤلاء وأولئك قوم وسط يسلمون بظواهر نصوص الشرع ثم يحلقون بعد ذلك بأرواحهم في الآفاق العليا؛ ليتوصلوا بهذا النهج إلى ما وراء تلك

(١) انظر: ظهر الإسلام، د/ احمد امين، ٨٢/٢.

الألفاظ من أسرار، وهؤلاء الصنف من الناس هم الصوفية وفي قمتهم ابن عربي.

ومع أن الذهبي كان خصماً لابن عربي إلا أنه مع هذا قد أثني عليه، وتلك النقطة منه تثير الدهشة بحق، إذ أن تردده بين الثناء عليه، تارة والهجوم عليه تارة أخري، كان في كتاب واحد له بل وفي صفحة واحدة من ذلك الكتاب، ومما يدل على ثنائه عليه، أنه قال:

"وما عندي أن محيي الدين تعمد كذباً ... وقولي أنا فيه إنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلي جنابه عند الموت وختم له بالحسني"(١).

وعلي كل حال فإن هذا التردد إنما يدل على أن الذهبي كان في حيرة من أمر ابن عربي، وعلى أنه كذلك كان خصماً شريفاً له، لم يشأ أن يفتي عليه كل هذا الإفتاء، كما كان الشأن من خصوم له آخرين.

أشهر الأنصار:

واما أنصار ابن عربي فهم كثيرون-لا يكاد يحصهم العد- فاليافعي الذي سبق ذكره كان من أشهر المدافعين عن الشيخ الأكبر، المنتصرين له فهو قد حبذ الدعوة إلى قراءة مصنفاته وأعلن أنه طود شامخ لا تؤثر فيه تلك الزوبعات التي آثارها خصومه حوله، قال الشعراني:

"وممن أثني عليه أيضا الإمام ابن أسعد اليافعي وصرح بولايته العظمي... وكان اليافعي يجيز رواية كتب الشيخ محي الدين ويقول: إن

(١) انظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، ٢١٦/٤.

حكم إنكار هؤلاء الجهلة على أهل الطريق حكم ناموسة نفخت على جبل تريد إزالته من مكانه بنفختها"[١].

وينقل لنا المقري أن اليافعي قد أوضح معالم الطريق التي تبينت له بالنسبة إلي الشيخ الأكبر وذلك لكي يتمكن أنصاره من الدفاع عنه وهو في هذا يقول: "قال –أي اليافعي– وما ينسب إلى المشايخ له محامل: الأول: أنه لم تصح نسبته إليهم، الثاني: بعد الصحة يلتمس له تأويل موافق.... والثالث: أن يكون ذلك صدر منهم في حال السكر والغيبة والسكران سكراً مباحاً غير مؤاخذ ولا مكلف"[٢].

ومما يلاحظ أن اليافعي مع أنه كان من أشهر أنصار ابن عربي إلا أنه مع ذلك قد صرح بأن كتب الشيخ الأكبر لا يستطيع أن يرقي إلى فهم مغازيها سوي النذر اليسير من الناس وهم الخاصة، لهذا نراه قد حكي عن بعض العارفين، أنه نهي عن مطالعة كتب الشيخ محي الدين بعدما كان يقوم بشرحها للمريدين نقل المقري أنه قال:

" إن بعض العارفين كان يقرأ عليه كلام الشيخ ويشرحه، فلمّا حضرته الوفاة نهى عن مطالعته، وقال: إنّكم لا تفهمون معاني كلامه"[٣].

ومن أشهر أنصاره كذلك الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي، فقد نقل لنا ابن العماد عنه، إشادته بابن عربي مع فتوي كانت له بالنسبة للرجل – رحمه الله– ذكر فيها ما لمصنفاته من قيمة علمية وذلك حيث قال:

---

(١) انظر: اليواقيت، الشعراني، ٩/١.

(٢) انظر: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للمقري، ١٨٣/٢، تحقيق/ إحسان عباس، الطبعة الأولي سنة ١٩٩٧م، ط/ دار صادر– بيروت – لبنان.

(٣) المرجع السابق، ١٨٣/٢.

" وكان المجد صاحب «القاموس» عظيم الاعتقاد في ابن عربي، ويحمل كلامه على المحامل الحسنة، وطرّز شرحه لـ «البخاريّ» بكثير من كلامه. وأقول: ومما يشهد بذلك، ما أجاب به على سؤال رفع إليه، لفظ ما تقول العلماء – شدّ الله بهم أزر الدّين ولمّ بهم شعث المسلمين– في الشيخ محيي الدّين بن عربي، وفي كتبه المنسوبة إليه، كـ «الفتوحات» و «الفصوص» وغيرهما، هل تحلّ قراءتها وإقراؤها للناس أم لا؟ أفتونا مأجورين. فأجاب– رحمه الله رحمة واسعة–: اللهم أنطقنا بما فيه رضاك، الذي أقوله في حال المسؤول عنه، وأعتقده وأدين الله سبحانه وتعالى به، أنه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً، وإمام الحقيقة حدّاً ورسماً، ومحيي رسول المعارف فعلاً واسماً، إذا تغلغل فكر المرء في طرف من بحره غرقت فيه خواطره في عباب لا تدركه الدّلاء، وسحاب تتقاصر عنه الأنواء، وأما دعواته فإنها تخرق السبع الطباق، وتفترق بركاته فتملأ الآفاق، وإني أصفه، وهو يقيناً فوق ما وصفته، وغالب ظني أني ما أنصفته:

وما عليّ إذا ما قلت معتقدي ... دع الجهول يظنّ الجهل عدوانا

والله تالله بالله العظيم ومن ... أقامه حجّة لله برهانا

إنّ الذي قلت بعض من مناقبه ... ما زدت إلّا لعلّي زدت نقصانا

وأما كتبه فإنها البحار الزّواخر، جواهرها لا يعرف لها أول من آخر، ما وضع الواضعون مثلها، وإنما خصّ الله بمعرفتها أهلها، فمن خواص كتبه أنه من لازم مطالعتها والنظر فيها انحلّ فهمه لحلّ المشكلات وفهم

المعضلات، وهذا ما وصلت إليه طاقتي في مدحه، والحمد لله رب العالمين"[1].

وينقل لنا الشعراني أن مجد الدين هذا قد أرشد إلى تلك الحقيقة الهامة وهي أنه لم ينكر على ابن عربي حاله سوي بعض الفقهاء القاصرين، أما جمهور العلماء والصوفية فقد كان عندهم موضوع القبول بل التقدير قال الشعراني:

"وأطال الفيروز آبادي في ذكر مناقب الشيخ ثم قال وبالجملة فما أنكر علي الشيخ إلا بعض الفقهاء الذين لاحظ لهم في شرب المحققين، واما جمهور العلماء والصوفية فقد أقروا بأنه إمام أهل التحقيق والتوحيد وأنه في العلوم الظاهرة فريد وحيد"[2].

وينقل لنا الشعراني أيضا –عن الشيخ مجد الدين– أنه كان يجل ابن عربي كل الإجلال، كغيره من العلماء المحققين، وأنه أعلن ولاء المسلمين لابن عربي إلي حين أن كان الدس عليه من البعض وهو في هذا يقول: "فقد كان الشيخ مجد الدين الفيروز آبادي صاحب كتاب القاموس في اللغة يقول: لم يبلغنا عن احد من القوم أنه بلغ في علم الشريعة والحقيقة ما بلغ الشيخ محي الدين أبداً، وكان يعتقده غاية الاعتقاد، وينكر على من أنكر عليه، ويقول: لم تزل الناس منكبين على الاعتقاد في الشيخ وعلى كتابة مؤلفاته بحلي الذهب في حياته وبعد وفاته، إلي أن أراد الله ما أراد من انتصاب شخص من اليمن اسمه "جمال الدين بن الخياط" فكتب مسائل في درج وأرسلها إلي العلماء ببلاد الإسلام، وقال: هذه عقائد الشيخ محيى

(١) انظر: شذرات الذهب، ابن العماد، ٣٣٨/٧.

(٢) انظر: اليواقيت، الشعراني، ١٠/١.

الدين بن عربي وذكر فيها عقائد زائغة، ومسائل خارقة لإجماع المسلمين، فكتب العلماء على ذلك بحسب السؤال، وشنعوا على من يعتقد ذلك من غير تثبيت، والشيخ عن ذلك كله بمعزل"(١).

وينقل لنا المقري عن مجد الدين أيضاً فضلاً عما سبق تفسيره لظاهرة الإنكار على ابن عربي بأنها كانت ترجع -كما رأي- إلى قصور أفهام البعض عن إدراك مراد الشيخ الذي حسن اعتقاده عنده فيه؛ وذلك حيث قال:

" وثم طائفة، في الغي حائفة، يعظمون عليه النكير، وربّما بلغ بهم الجهل إلى حد التكفير، وما ذاك إلا لقصور أفهامهم عن إدراك مقاصد أقواله وأفعاله ومعانيها، ولم تصل أيديهم لقصرها إلى اقتطاف مجانيها.... هذا الذي نعلم ونعتقد، وندين الله تعالى به في حقه، والله سبحانه وتعالى أعلم"(٢).

ومن أشهر أنصاره كذلك الشيخ صفي الدين بن ظافر الأزدي الذي التقي به في دمشق فأثني عليه وقال:

" الشيخ الإمام العارف الوحيد محيي الدين بن عربي، وكان من أكبر علماء الطريق، جمع بين سائر العلوم الكسبية وما وفّر له من العلوم الوهبية، ومنزلته شهيرة، وتصانيفه كثيرة، وكان غلب عليه التوحيد علماً

---

(١) انظر: اليواقيت، الشعراني، ١/٧ ، ٨.

(٢) انظر: نفح الطيب، للمقري، ٢/١٧٧.

وخلقاً وحالاً، لا يكترث بالوجود مقبلاً كان أو معرضاً، وله علماء أتباع أرباب مواجيد وتصانيف"[1].

وينقل لنا المقري عن الشيخ صفي الدين هذا أنه رأي أن الإمام الأكبر- رحمه الله- كان سريع البديهة، وأنه استشهد على ذلك بإجابته علي بيت من الشعر أنشده ظاهره مشكل وهو في هذا يقول:

" ومن نظم سيدي الشيخ محيي الدين رضي الله تعالى عنه قوله:

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

قال رحمه الله تعالى: قال لي بعض إخواني لمّا سمع هذا البيت: كيف تقول: إنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك فقلت له مرتجلاً:

يا من يراني مجرماً ولا أراه آخذا

كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذا

قلت: من هذا وشبهه تعلم أن كلام الشيخ رحمه الله تعالى مؤوّل، وأنّه لا يقصد ظاهره، وإنّما له محامل تليق به، وكفاك شاهداً هذه الجزئية الواحدة، فأحسن الظنّ به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللنّاس في هذا المعنى كلام كثير، والتسليم أسلم، والله سبحانه بكلام أوليائه أعلم"[2].

ومن أشهر أنصاره كذلك الشيخ "أحمد المقري المغربي" فقد نقل لنا ابن العماد عنه أنه أثني على ابن عربي في كتابه الذي سماه "زهر الرياض"

(١) المرجع السابق،١٨٢/٢.

(٢) المرجع السابق،١٦٨/٢.

وذلك حيث قال: " والذي أعتقده ولا يصح غيره، أن الإمام ابن عربي وليّ صالح، وعالم ناصح، وإنما فوّق إليه سهام الملامة من لم يفهم كلامه، على أنه دسّت في كتبه مقالات قدره يجل عنها"(١).

ومن أشهر أنصاره كذلك "ابن كمال باشا" فقد نقل لنا ابن العماد عنه أنه أفتي بوجوب تأديب ولي الأمر لكا من أصر على الخصومة لابن عربي فأعلن تكفيره له، وتلك هي صورة فتواه الذي قال فيها ما نصه:

" أيّها النّاس اعلموا أن الشيخ الأعظم، المقتدى الأكرم، قطب العارفين، وإمام الموحدين، محمد بن علي بن عربي الطائي الأندلسي، مجتهد كامل، ومرشد فاضل، له مناقب عجيبة، وخوارق غريبة، وتلامذة كثيرة، مقبولة عند العلماء والفضلاء، فمن أنكره فقد أخطأ، وإن أصرّ في إنكاره فقد ضلّ، يجب على السلطان تأديبه، وعن هذا الاعتقاد تحويله، إذا السلطان مأمور بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وله مصنّفات كثيرة، منها: «فصوص حكمية» و «فتوحات مكّية» وبعض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى، وموافق للأمر الإلهيّ والشرع النبوي، وبعضها خفي عن إدراك أهل. الظّاهر دون أهل الكشف والباطن، فمن لم يطّلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام، لقوله تعالى: (وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ به عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا)، والله الهادي إلى سبيل الصواب، وإليه المرجع والمآب"(٢).

ومن أشهر أنصاره كذلك الإمام الشعراني الذي دافع عنه كثيراً في كتبه وبخاصة "اليواقيت والجواهر" و "لواقح الأنوار" و "الكبريت الأحمر" والذي

(١) انظر: شذرات الذهب، ابن العماد، ٣٣٦/٧.

(٢) المرجع السابق، ٣٣٩/٧.

أعلن مراراً أن ابن عربي –رحمه الله– كان ملتزماً للشريعة داعياً إليها وهو في هذا يقول:

" وكان رضي الله عنه متقيداً بالكتاب والسنة ويقول: كل من رمي ميزان الشريعة من يده لحظة هلك.... وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقيه وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه"(١).

ومن أشهر أنصاره كذلك "الشيخ قطب الدين الشيرازي"، الذي نقل لنا الشعراني عنه أنه أثني علي الشيخ محيي الدين فقال:

"كان كاملاً في العلوم الشرعية والحقيقة ولا يقدح فيه إلا من لم يفهم كلامه، ولم يؤمن به، كما لا يقدح في كمال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام نسبتهم إلى الجنون والسحر على لسان من لم يؤمن بهم"(٢).

ومن أشهر أنصاره كذلك "الشيخ القطب الدين الحموي" نقل عنه الشعراني أنه لما سئل عن ابن عربي أجاب فقال: "وجدته في العلم والزهد والمعارف بحراً زاخراً لا ساحل له"(٣).

ومما هو جدير بالذكر لأهميته أنه كان هنالك في عصر ابن عربي من يجل الشيخ الأكبر كل الإجلال، ويعترف له بالولاية والتحقيق قال المقري:

(١) انظر: اليواقيت والجواهر، ٧/١.
(٢) المرجع السابق، ٩/١.
(٣) انظر: اليواقيت والجواهر، ٩/١.

"وكان قاضي القضاة الشافعية في عصره "شمس الدين أحمد الخويتي" يخدمه خدمة العبيد، وقاضي قضاة المالكية زوجه بابنتهن وترك القضاء بنظرة وقعت عليه من الشيخ"(١).

هؤلاء هم أنصار الشيخ الأكبر ابن عربي ومقالاتهم التي برأته مما اتهمه به خصومه ونكتفي بهذا القدر، حتى لا يطول بنا المقام في هذا البحث المتواضع، هذا وبالله التوفيق.

(١) المرجع السابق،١/١٠.

الخاتمة

الحمد الله رب العالمين أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد إتمام البحث بعون من الملك المعبود، أسأل الله سبحانه وتعالى أن أكون قد وفقت في إبراز ما أثير حول المشكل من آراء الشيخ ابن عربي، وأزلت ما توهمه واتهمه البعض بعضه، وتماما للفائدة فإنني أحاول إبراز واستخلاص أهم النتائج التي توصلت إليها من هذا البحث المتواضع عن الشيخ ابن عربي وهي عدة أمور منها:

١- أن الشيخ ابن عربي لم يكن هنالك حتى ولوشبه إجماع على تكفيره كما زعم ذلك بعض خصومه.

٢-أن طريقة أنصاره في الدفاع عنه كانت ترجع إلى تأويل المشكل من أقواله، وإلى التعرف على ما دس عليه.

٣-أن أنصاره قد فهموا المشكل من أقواله في ضوء نصوصه الأخرى الواضحة، فكانوا بهذا النهج أقرب إلى طريق الحيطة والسلامة.

٤-أنه رضي الله عنه لم يثبت عليه بدليل قاطع الزيغ في العقيدة.

٥- أنه كان ملتزم للشريعة ظاهراً وباطناً.

وبعد فإني أرجو أن يكون ما قدمته عن الشيخ الأكبر ابن عربي في هذا البحث المتواضع قد ساهم ولو بشيء قليل في تقريب فجوة الخلاف بين أنصار التصوف وخصومه في عصرنا الحاضر، هذا وإن كنت قد وفقت فلله الحمد والمنة، وإن كانت الأخرى فحسبي أنى اجتهدت وحاولت وحللت وبينت والكمال لله وحده، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، ولله

الحمد أولاً وأخراً وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى أله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد الله رب العالمين.

المصادر والمراجع

أبحاث في التصوف، د/ عبد الحليم محمود ملحقة بكتاب المنقذ من الضلال لإمام الغزالي.

ابن عربي بين القادح والمادح، أكرم عبد الوهاب محمد أمين، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل عام ١٤٠٥هـ.

ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلا تيوس، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط/ الانجلو المصرية- القاهرة ١٩٦٥م.

البداية والنهاية، لابن كثير، تحقيق: د. احمد عبد الوهاب، ط/ دار الحديث، القاهرة ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، الطبعة الأولي، سنة ١٩٣٨م.

التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ط/ دار الشعب للطباعة والنشر- بيروت.

التصوف بين الافراط والتفريط، عمر عبد الله كامل، ط/ دار ابن حزام، الطبعة الاولي ٢٠٠٢م.

التفسير والمفسرون، الذهبي، الطبعة الأولي سنة ١٩٦٢م، ط/ دار الكتب الحديثة.

تكملة الإكمال: ابن ماكولا، ط/ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، ومعه رسالة اخري تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد والكتابان تحت عنوان واحد اسمه مصرع التصوف،

البقاعي، ت/ عبد الرحمن الوكيل، الطبعة الاولي ١٩٥٣م، مطبعة السنة المحمدية.

جامع كرامات الأولياء: النبهاني، تحقيق: ابراهيم عطوة عوض، مطبعة البابي الحلبي، ط/٢، ١٩٧٤م

الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفي، ط/ الحلبي سنة ١٩٤٥م.

ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق، ابن عربي، تحقيق وتعليق د/ محمد عبد الرحمن الكردي، ط/ دار بيبليون – باريس سنة ١٩٦٨م.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، "تفسير الالوسي"، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ، دار الكتب العلمية – بيروت.

شخصيات صوفية، د/ محمد فوقي حجاج، ط/ دار الهدي للطباعة سنة ١٩٨٤م.

شذرات الذهب في اخبار من ذهب، لأبن العماد، ط/ دار الآفاق الجديدة– بيروت.

شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي، جمع وتأليف: محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت.

شفاء السائل وتهذيب المسائل، ابن خلدون، ت/ محمد الحافظ، ط/ دار الفكر– دمشق ١٩٩٦م.

الشيخ الأكبر، عبد الحفيظ فرغلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة.

طبقات المفسرين احمد بن محمد الأدنروي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط/١، ١٩٩٧م.

ظهر الإسلام، احمد أمين، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٨م، مكتبة النهضة.

الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، ابن عربي، ضبطه احمد شمس الدين، ط/ دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان.

فصوص الحكم، ابن عربي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط/ دار الكتاب العربي – بيروت.

فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي، تحقيق: د. احسان عباس، ط/ دار صادر بيروت، ١٩٧٢م. والدر الثمين: ص ٢٤.

الكتاب التذكاري عن محي الدين بن عربي، حيث نشر البحث فيه لدكتور زكي نجيب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر سنة ١٩٦٩م.

لسان الميزان: لابن حجر العسقلاني، ط/ مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٣١هـ.

محي الدين ابن عربي، طه عبد الباقي سرور، طبعة مؤسسه هنداوي للتعليم والثقافة سنة ٢٠١٢م.

المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط/ دار الكتاب اللبناني، سنة ٢٠٠٥م.

مفهوم الألوهية، أشرف حافظ، ط/ دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، الطبعة الاولي ١٩٩٩م.

مقدمة فصوص الحكم: تحقيق الدكتور: ابو العلاء عفيفي، ط/ دار الكتاب العربي ١٩٤٦م.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، تحقيق مجموعه من الباحثين، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م، مؤسسة الرسالة العالمية – دمشق.

نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، علي سامي النشا، ط/ منشأ المعارف، اسكندرية ٢٠٠٨م.

نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للمقري، تحقيق/ إحسان عباس، الطبعة الأولي سنة ١٩٩٧م، ط/ دار صادر- بيروت – لبنان.

اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: الشعراني، ط/ المطبعة الأزهرية عام ١٣٠٦هـ.

فهرس الموضوعات

المقدمة ١٤٠٥

التمهيد: في التعريف بالشيخ الأكبر ابن عربي ١٤٠٩

أولا: اسمه ونسبه: ١٤٠٩

ثانياً: كُنيتهُ ولقبهُ: ١٤١٠

ثالثاً: ولادته، ونشأته، ووفاته: ١٤١١

رابعا: شيوخه وتلاميذه في الطريق الى الله (التصوف): ١٤١٤

خامساً: مؤلفاته وآثاره: ١٤١٤

المبحث الأول: مشكلة القول بوحدة الوجود ١٤١٨

تمهيد: ١٤١٨

الاتجاهات في القول بوحدة الوجود: ١٤٢٠

الاتجاه الأول في فهم المشكلة: ١٤٢٢

فهم ابن خلدون: ١٤٢٢

فهم البقاعي: ١٤٢٥

الاتجاه الثاني: في فهم المشكلة: ١٤٣٠

فهم الشعراني: ١٤٣٠

الاتجاه الثالث في فهم المشكلة: ١٤٤٢
فهم الدكتور/ أبو العلا عفيفي..... ١٤٤٢
الاتجاه الرابع في فهم المشكلة: ١٤٤٨
فهم الدكتور/ عبد الحليم محمود ١٤٤٨
المبحث الثاني: مشكلة القول بوحدة الأديان ١٤٥٥
المبحث الثالث: التفسير الذوقي للقرآن ومنهج ابن عربي فيه ١٤٦٥
المبحث الرابع: ابن عربي وشعره الرمزي ١٤٧٣
المبحث الخامس: ابن عربي بين أنصاره وخصومه ١٤٧٩
الاختلاف في أمر ابن عربي وسببه: ١٤٧٩
أبرز الخصوم: ١٤٨١
أشهر الأنصار:..... ١٤٨٧
الخاتمة..... ١٤٩٦
المصادر والمراجع..... ١٤٩٨
فهرس الموضوعات ١٥٠٢