



معهد الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي
المرجع:

إستراتيجية التأويل الصوفي وجمالياته في شجرة الكون لابن عربي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستري في اللغة والأدب العربي
تخصص: أدب عربي قديم.

إشراف الأستاذ:

بشير عروس

إعداد الطالب(ة):

* مريم تعلوب

الصفة	الجامعة	اسم ولقب الأستاذ
رئيسا	المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف لميلة	د. علاوة كوسة
مشرفا ومقررا	المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف لميلة	أ. بشير عروس
مناقشا	المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف لميلة	د. زبير بن سخري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



شكر و تقدير

إذا ما كان من ضروريات الخلق العلم نسب الأمور إلى ذويها فإن من بديياته أيضا نسب الفضل إلى أهله، وعلى هذا أتقدم بخالص شكري وتقديري لكل من ساهم في انجاح هذا العمل من بعيد أو من قريب ولو بدعاء في ظهر الغيب.

وأخص بالذكر "أفراد أسرتي" و"أساتذتي"، وفي مقدمتهم أستاذي الفاضل "بشير عروس" أدامه الله ذخرا طيبا للعلم و الأدب.

لكل هؤلاء ولآخرين ممن يظنون طي البال أجمل ما في العبارات من عرفان وامتنان.



مقدمة

للتراث الإسلامي ثلاثة علوم تكوّن بنيانه هي :

الغايات، والآلات، والحكمة؛ أمّا علوم الغايات فتتمثل في الكتاب والسنة والحديث ومقاصد الشريعة...، وتتمثل علوم الآلات في مختلف الوسائل التي بمقتضاها نتمكن من تحصيل العلوم كالبيان والبلاغة والصرف والنحو.. وغيرها .

في حين تتدرج ضمن علوم الحكمة كل من الفلسفة والتصوف ، على اعتبارهما من أرقى العلوم لارتباطهما بالتأمل والتأويل الذي اعتبره الصوفية مطلباً لا بد منه في تأملاتهم وتفسيراتهم التي سلكوا فيها سلوكاً خاصاً في التعامل مع النص القرآني .

ولعل أبرز من خاض في هذا الميدان الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي إذ شكل مشروع التأويل عنده وجهاً آخر من وجوه الثقافة الصوفية في التراث العربي.

وهنا تكمن أهمية هذه الدراسة الموسومة بـ "إستراتيجية التأويل الصوفي وجمالياته في شجرة الكون لابن عربي". التي حاولت (أي دراسة) أن تلمس طريقاً يوصلها إلى الكشف ولو على جانب صغير من جوانب التأويل الصوفي عند شخصية أقل ما يقال فيها أنها شخصية متفردة في تفكيرها.

وتروم الدراسة الإجابة عن إشكالات مهمة منها:

ما الإستراتيجية التأويلية التي بنى عليها ابن عربي تأويلاته؟ وما طبيعتها؟ وما هي أبرز مظاهرها؟ وأين الجمالية في ذلك؟ و أين تجلّى كل هذا في شجرة الكون؟ وغيرها من الأسئلة التي تتزاحم فيما بينها تنشّد غاية واحدة وهي الإجابة.

وقد جاء هذا البحث تلبية واستجابة لدوافع تأرجحت بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي.

فأمّا الدافع الذاتي فيعود فيه الفضل إلى مدّ الجسور بيني وبين التراث الصوفي إذ كنت قد اشتغلت عليه في مرحلة الليسانس ففتحت فيه نافذة صغيرة، فلم تتوضح لي الصورة بالشكل المطلوب،

فعزمت أن أوصل المسير في نفس الدرب علني أسدّ بذلك العوز الذي لا يزال يعتريني في موضوع التصوف.

فأمّا الدوافع الموضوعية فتمثلت فيما اتصف به التأويل الصوفي عند ابن عربي من العمق والكثرة ممّا شكل لنا ظاهرة تستحق الوقوف عليها والبحث فيها.

وقد كان بحث التأويل عند ابن عربي أثيرا عند كثير من الدارسين من مثل رشيد عمران في أطروحته (التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ابن عربي أنموذجا)، وكريمة حميطوش في أطروحتها الموسومة (بحدود التأويل في شروح المتصوفة). فإذا ركزت الدراسة الأولى على التأويل عند ابن عربي من خلال كتابيه الفتوحات المكية وفصوص الحكم، والثانية على إستراتيجيات المتصوفة في التأويل عامة، فإنّ دراستنا قد حاولت استجلاء إستراتيجية ابن عربي في التأويل من خلال كتابه شجرة الكون.

وللإجابة عن أسئلة البحث اعتمدنا المنهج الوصفي التحليلي، مع الاستعانة بمعطيات الهرمنيوطيقا والتأويل.

ليتوزع البحث على مدخل وفصلين. عرضنا في المدخل إلى ضبط مصطلحات البحث وحياة ابن عربي بإيجاز، وفي الفصل الأول حاولنا التفصيل في التأويل عند العرب وعند الغرب وكذا عند الصوفية.

في حين مثّل الفصل الثاني الشق التطبيقي لهذا العمل إذ حاولنا فيه أن نقف على الإستراتيجية المتبعة من طرف ابن عربي في شجرة الكون من خلال تبيان مختلف المظاهر الفلسفية التي بنى عليها تأويلاته كالظاهر والباطن ووحدة الوجود والحقيقة المحمدية، وكذا نفي الحلول والإتحاد، ووقفنا أيضا على مجمل التأويلات التي أوردها ابن عربي ومختلف الآليات التي اعتمد عليها كالمعارف اللغوية والمعارف الأصولية والمماثلة، أمّا الخاتمة فللمنا فيها مختلف النتائج والاستنتاجات التي توصلنا إليها.

واستقدنا في بحثنا هذا من دراسات كثيرة كان أهمها:

كتاب مدخل إلى التصوف الإسلامي لأبو الوفا الغنيمي التفتازاني، فصوص الحكم لابن عربي، إشكالية القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبو زيد، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة لعبد الكريم شرفي، مقدمة الهرمنيوطيقا لدايفيد جاسير، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر لعبد القادر فيدوح، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية لأمين يوسف عودة، تفسير القرآن العظيم للتستري .
وقد اعتورت بحثي مجموعة من الصعوبات التي ظلت تظهر بين الفينة والأخرى إذ لم يستطع الانفلات منها إلا بعد جهد جهيد.

كان في مقدمتها صعوبة التعامل مع المادة العلمية، ممّا ساهم في توقف عجلة البحث في أكثر من مرة. وذلك لوعورة الفكرة الصوفية بل وانغلاقها التام في بعض المواضع.
وممّا ساهم أكثر في هندسة المشقة لغة وأسلوب ابن عربي الذي كان بقدر ما فيه من المتعة بقدر ما فيه من الصعوبة والتعقيد.

ومن المطبّات أيضا التي اعترضت سبيلنا اتساع هذا الموضوع وتشعبه فكل عنصر من عناصر هذا البحث حُقّ له أن يكتب فيه مجلدات، وبالتالي فمن الصعوبة بما كان ضبطه في وريقات قليلة.

وأجدني ميالة قبل مغادرة هذه المقدمة أن أسدي شكري الجزيل لأستاذي المشرف "بشير عروس" لصبره معي وعليّ طيلة هذه المدة في هذا البحث وهو يُكتب الهويني.
فقد كان لإرشاده المتواصل ونصائحه ومتابعته الدائمة الفضل الأول في جعل هذا البحث مشتملا على مقومات البحث العلمي.

مدخل

عناصر المدخل:

1- الإستراتيجية

2- التأويل

3- التصوف

4- نبذة عن حياة ابن عربي

1/ الإستراتيجية:

يعتبر مصطلح الإستراتيجية من المصطلحات الشائعة والمتداولة في مختلف الميادين، إذ امتد ليشمل المجال: الفكري، السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي ... ، فهو بتوالي السنين شحن بدلالات مختلفة، فأصبح كل يوظفه في مجاله بالمعنى الذي يتناسب معه.

أمّا بالنسبة للمعنى الأصلي لهذه الكلمة "الإستراتيجية (STRATEGY) الأساسي هو (فن القيادة) ومصدرها من الكلمة المركبة اليونانية الأصل ستراتيجيوس (STRATEGOS) التي تعني (قائد الجيش)، ومنها اشتقت أيضا STRATEGIE (فن قيادة الجيش)".⁽¹⁾

فهي في أبسط تعاريفها تعني: "علم التخطيط وتوجيه العمليات الحربية"⁽²⁾.

وهذا ما أشارت إليه أيضا مختلف المعاجم التي بحثت في اشتقاق ومدلول هذه الكلمة مع فروق طفيفة، إذ اعتبرت أن كلمة الإستراتيجية مشتقة من STRATEGY، وهو "تعريب شائع لمصطلح يوناني قديم STRATEGIA، مشتق من لقب الستراتيجوس STRATEGOS الذي كان يحمله الرؤساء التنفيذيون الإغريق في مجلس الشيوخ (...). وستراتيجوس مركب من كلمتي استراتوس، Stratos أي القواد وآغو ago و معناها أقود"⁽³⁾، ومعروف بأن من مهمات القائد التخطيط والتسيير والتوجيه، ومنه عرفت بأنها "فن الخطط والحركات العسكرية في المعركة"⁽⁴⁾ أي أنها تعنى بوضع خطط الحرب وإدارة العمليات الحربية باختصار هي براعة التخطيط⁽⁵⁾.

(1) عبد الرحمن حسن الشهري: تطور العقائد والإستراتيجيات العسكرية، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1426هـ - 2013م، ص: 131.

(2) محمد عبد الغني حسن هلال: مهارات التفكير والتخطيط الإستراتيجي كيف تربط بين الحاضر والمستقبل مركز تطوير الأداء والتنمية، د ط، مصر، 2007 - 2008، ص: 11.

(3) خليل حسين: الإستراتيجية التفكير والتخطيط الإستراتيجي إستراتيجيات الأمن القومي الحروب وإستراتيجية الاقتراب غير المباشر، منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، بيروت - لبنان، 2013، ص: 08.

(4) جبران مسعود: الرائد، دار العلم للملايين، ط 7، بيروت - لبنان، 1992، ص: 58.

(5) ينظر: أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط 1، القاهرة، 1429هـ - 2008م، ص: 90.

وبالتالي فإنّ المنتبِع لهذه الكلمة تاريخيا يرى أنها قد ارتبطت أساسا بالجانب العسكري الحربي. ولابد من التنويه أيضا إلى أنّ نشأة مفهوم الإستراتيجية قد كان محط خلاف تجاذبته آراء مختلفة "قال بعض اعتبرها قديمة رافقت الإنسان منذ نشأته وكانت تطبق دون معرفة، وكانت تمارس بالمفهوم نفسه، بينما البعض اعتبر العصور القديمة هي نقطة انطلاق الإستراتيجية، وفي الواقع فإنّ الكثيرين يميلون إلى أنّ بداية هذا المفهوم كانت في العصور الوسطى، وآخرون اعتبروا العصر الحديث هو منبع الإستراتيجية، وهذا الاختلاف التاريخي في التفكير كان سببا رئيسيا أيضا لفقدان متابعة ما يحيط وما ينطوي تحت كلمة ومعنى إستراتيجيه" (1) وأيا ما يكون في أنّ هذا المصطلح عرف ممارسة وليس تنظيرا، أو أنه (المصطلح) قديم قدم الإنسان أو قد استحدثه هذا الإنسان مؤخرا ليناسب تفكيره. فإنّ ما يستوقفنا هنا هو: المعنى العام والساري المفعول الذي تتمحور حوله الإستراتيجية المتمثل في "أنها عبارة من خطة عمل تنظم الجهود المختلفة لتحقيق أهداف محددة" (2).

وهذا ما يقودنا إلى القول: بأنه ليس هناك بون بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة، فكلاهما ربطها بفن الحرب والقوى العسكرية وما يدور في فلكهما، من التخطيط والتنسيق والتنظيم.

لكن هذه الكلمة سرعان ما خرجت من هذا النطاق الضيق، إلى عالم رحب واسع من المعاني، فخلعت الثوب العسكري الذي حدّ من مفهوميتها وإن احتفظت بشيء منه وتزينت بأزياء متنوعة من المعاني.

ممّا فتح لها الباب على مصراعيه لتلج مختلف المجالات، فتجدنا اليوم نقحمها في مختلف جوانب الحياة وأشكالها: الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية...، وقد وصلت درجة انتشار استخدام مصطلح

(1) عبد الرحمن حسن الشهري: تطور العقائد والإستراتيجيات العسكرية، مرجع سبق ذكره، ص: 133.

(2) المرجع نفسه: ص: 134.

الإستراتيجية إلى أنه أصبح يطلق على الأشخاص، وعلى الأماكن والمواقع، كما استخدم لوصف بعض القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية⁽¹⁾ وحتى الأدبية، فنقول مثلاً: هذا شخص إستراتيجي في عمله، ونقول أيضاً إذا ما أعجبنا بمكان أو موقع ما توفرت فيه الشروط المطلوبة هذا مكان إستراتيجي أو هذا موقع إستراتيجي.

ونطلقها أيضاً في المجال الأدبي إذا ما أردنا أن نختصر مجموعة من الكلمات فنقول مثلاً: الإستراتيجية بدل أن نقول: الخطة والآليات والتقنيك والطريقة والمنهج المتبع في دراسة موضوع ما، فالإستراتيجية في الحقل الأدبي تعني كل هذا، فقبل الشروع في دراسة أي موضوع أدبي مهما اختلف لابد لنا بأن نرسم ولو في أذهاننا خطة معينة نسير بمقتضاها، فالدراسة الناجحة لاتكون عشوائية وإنما وفق طرق علمية ممنهجة .

ومن أجل هذا جاء هذا البحث ليكشف عن ماهية الإستراتيجية التي استخدمها ابن عربي في هذه المدونة التي نعكف على تدارسها، أي الخطة أو الديناميكية التأويلية التي وظفها ابن عربي بغية تحقيق مأربه.

2/ التأويل:

يتداخل في تعريف التأويل معنيان: المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي وإذا ما قلنا التعريف اللغوي فلا بد لنا أن نعرّج على لسان العرب، إذ عرفه صاحبه بقوله:

هو من "الأول: الرجوع: آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رَجَعَ، وأوّل إليه الشيء: رَجَعَهُ، وأُلْتُ عن الشيء : ارتددت، وفي الحديث: من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير، والأوّل الرجوع"⁽²⁾ .

(1) عبد الرحمن حسن الشهري: تطور العقائد والإستراتيجيات العسكرية، المرجع السابق، ص: 128.

(2) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري: لسان العرب، مج11، دار صادر، دط، بيروت، دت، ص: 33.

وكما تحمل هذه الكلمة معنى الارتداد والرجوع فهي أيضا تحمل معنى قريبا منها وهي العاقبة والمصير، فيقول الزركشي "أما التأويل فأصله في اللغة من الأول. ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به (...) وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد أولته فال، أي صرفته فانصرف"⁽¹⁾.

ويأخذ أيضا معنى الإيالة والسياسة فيقال: آل، "أولاً، وإيالاً، وإيالة: ولى، والرعية: ساسهم، يقال: آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، ويروى أن زيادا قال في خطبته: قد ألنا وإيل علينا. والمال: أصلحه وساسه، يقال: هو آيل مال"⁽²⁾.

والتأويل أيضا مأخوذ من مصدر الفعل أولَ فتقول:

"أولَ: يئولُ*: تأولاً، فهو مئولٌ، والمفعول مئولٌ. وأولَ الموقف أو العمل: فسره ورده إلى الغاية المرجوة منه.

وكثيرا ما ارتبط التأويل بالرؤيا نقول: أول الرؤيا: عبرها، حاول أن يفسرها، ومنه تأول يتأول: تأولا، فهو متأولٌ، والمفعول متأولٌ (للمتعدى) وتأول الكلام: أوله، فسره ووضح ما هو غامض منه"⁽³⁾.

وبتعبير آخر "أول تأويلا الكلام: فسره. الكلام: دبره وقدره وأخرج معانيه الخفية أو البعيدة"⁽⁴⁾.

أما صاحب معجم متن اللغة فقد أضاف إلى ذلك أن قال هو "نقل ظاهر لفظه إلى معنى غير ظاهر بدليل"⁽⁵⁾.

(1) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: أبو الفضل إبراهيم مكتبة دار التراث، ط3، القاهرة، 1404هـ-1984م، ص: 148.

(2) شعبان عبد العاطي عطية وآخرون: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، مصر، 1425هـ - 2004م، ص: 33.

(3) ينظر: أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص: 139.

(4) جبران مسعود: الرائد، مرجع سبق ذكره، ص: 109.

(5) أحمد رضا: معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، دط، بيروت، دت، 1377هـ - 1958م، ص: 224.

*يئول: وتكتب الهمزة على الواو أي(يؤول)حسب الرواية المغاربية .

فهو هنا قد شرط في عملية التأويل ونقل المعاني أن تكون مقرونة بدليل يثبتها. ومنه فإن معنى التأويل الذي نقصده نحن هنا مأخوذ من مصدر الفعل أول، إذ أن التأويل بهذا المعنى يعني "نقل ظاهر اللفظة من وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"⁽¹⁾، وبالتالي: "فتأويل الكلام: تفسيره، وبيان معناه وإعطاء معنى لحدث أو قول أو نص لا يبدو فيه المعنى واضحاً لأول وهلة"⁽²⁾، أو كان محل خلاف.

ومن كل ما سبق نصل إلى أن معاني التأويل اللغوية لا تخرج عما يلي:

عن معنى الرجوع والعاقبة والمصير وكذا الإيالة والسياسة، ومن ثمة التفسير والتدبر وكذا الإيضاح وإزالة الغموض.

يبقى أن نشير إلى أن هنالك ترابط بين المعنيين اللغوي الاصطلاحي لأن نشاط التأويل بدأ واستمر مع النشاط المعجمي.

كما أن مفهوم التأويل اصطلاحاً يختلف وذلك باختلاف المجال الذي يوظف فيه، فالتأويل عند الفرق الكلامية ليس هو نفسه عند جمهور الفقهاء أو حتى الصوفية. ولأن لنا وقفة عند هذا فيما بقي من البحث، فقد ارتأينا بادئ ذي بدئ أن نورد التأويل بمعناه الاصطلاحي العام، لئلا نقع في حرج التكرار، "وهو تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر، بحيث يدل اللفظ على الشيء ويفسر بشيء آخر"⁽³⁾ أي: لا نحمل اللفظ على ظاهره وإنما نفتش على ما يوحي به من معاني خفية.

أمّا ابن رشد فقد قرنه بالدلالة المجازية فيقول: "ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه أو (بسببه) أو لاحقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عدّت في تعريف

(1) أحمد رضا: معجم متن اللغة، المرجع السابق، ص: 225.

(2) أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص: 141.

(3) محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، ط3، بيروت، 1982، ص: 201.

أصناف الكلام المجازي⁽¹⁾، فابن رشد هنا يرى في التأويل تجاوز الدلالة الحقيقية إلى المجازية على أن لا يكون ذلك منافيا للسنن اللغوي العربي، وإلى نفس الوجه يتجه أيضا الغزالي ويزيد عليه سمة الظن والاحتمالية، إذ مرة يقرب المعنى ومرة يبعده، فالتأويل عنده "عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم: يرُدُّ اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض، فكأنه رُدَّ له إلى المجاز، إلا أنَّ الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد"⁽²⁾.

بمعنى أنَّ التأويل عند الغزالي هو الآخر تجاوز معنى اللفظ من معناه الحقيقي والمعجمي إلى معناه المجازي وبما أنه معنى مجازي فهو يتسم بالظن والاحتمالية، على أن يكون هذا الاحتمال مقرونا بدليل يرجحه .

بيد أنَّ هناك من يرى أن للتأويل قسمين: صحيح مقبول، وفاسد مرفوض ، وبالتالي كي يكون مقبولا يجب أن يتوفر على شروط معينة، نحكم بمقتضاها على صحته كأن يكون اللفظ المراد تأويله قابلا أصلا للتأويل أي فيه شيء من الشبهة، تقتضي ذلك، أمّا إن كان واضحا ومفسرا فلا حاجة به للتأويل، وكذلك أن يكون مصحوبا بدليل يعضده. وكذا أن يكون هذا اللفظ يحتمل المعنى الذي سيعصرف إليه، فلا تتاكر بينهما ولا تتأفر.

ومن شروطه أيضا أن لا يعارض التأويل نصا صريحا، وأن يكون مسلحا بدليل يعضده ويثبت حجته فيستساغ وبالتالي يقبل ولا يرفض⁽³⁾.

(1) أبو الوليد بن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، ط3، كورنيش النيل - القاهرة، دت، ص: 32.

(2) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تح: أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر والتوزيع، دط، السعودية الرياض، دت، ص: 373.

(3) عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبية، ط 6، العراق، دت، ص: 341-342.

الفرق بين التأويل والتفسير

ذهبت بعض الفرق ومنهم الماتوريديّة إلى القول أنّ التأويل والتفسير واحد فقالوا: التأويل هو "تفسير الكلام وبيان معناه، وبذلك، يكون التأويل والتفسير مترادفين"⁽¹⁾.

ذلك أنه إذا ما نظرنا إلى عرف الاستعمال وجدنا التفسير والتأويل واحداً، لكن الأصح هو تباينهما فقل التفسير أعم من التأويل، وقيل أيضاً التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية⁽²⁾؛ أي أنّ التفسير يعتمد على السند في حين أنّ التأويل يعتمد على الاجتهاد الشخصي. كما "أنّ التأويل مرحلة أو مستوى معرفي أعمق وأعلى من التفسير لفهم المعنى المستور باللفظ، فإن كان التفسير يعنى بالمفردات والألفاظ، فإنّ التأويل يُعنى بالمعاني والدلالات، أي صرف ظاهر الملفوظ إلى المعنى المحمول وإلاّ لماذا اختار أغلب الفقهاء والمتكلمين والصوفية تأويل محمول النص على تفسير ظاهره"⁽³⁾.

على أنّ هناك من اختلط عليهم الأمر واعتبروا الحديث عن التأويل هو نفسه الحديث عن التفسير، فيستعملانها على أساس الترادف، من منطلق أنه ، برغم الاختلاف بين المصطلحين، فإنهما يشتركان في معنى واحد، وهو محاولة الكشف عن حقيقة الشيء، وأنه حين يستخدم كل منهما في شرح ألفاظ القرآن وبيان معانيه فإنه يجمعهما هذا المعنى العام⁽⁴⁾.

نستنتج من كل هذا أنّ هناك رأيين مختلفين حول هذين المصطلحين بين من يرى أنّ التفسير والتأويل سيان، فإذا قلنا الأول قصدنا به الثاني والعكس بلا أدنى فرق.

(1) أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي: تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة، ج1، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت - لبنان، 1426هـ 2005م، ص: 183.

(2) ينظر: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مرجع سبق ذكره، ص: 150.

(3) عباس عبد جاسم: مشاكل التأويل العربي وآليات التأويل وأولاته المعرفية، دار الرضوان للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 1435هـ - 2014م، ص: 40.

(4) ينظر: أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي: تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة، مرجع سبق ذكره ص: 186.

وبين من يرى أن هناك فروقات جوهرية بينهما، فالتفسير أعم من التأويل ومتعلق بالألفاظ، وهذا الأخير بدوره أدق وأعمق من التفسير المتعلق بالمعاني... وغيرها من الفروقات التي كنا قد ذكرناها سابقا.

3/ التصوف:

ليس من المغالاة القول : بأنه ما من موضوع اختلفت حوله الآراء وتضاربت، وتشابهت وتناكرت كما هو موضوع التصوف. كيف لا والاختلاف يكون حتى لدى الشخص الواحد، إذ نجد الواحد منهم يعرف التصوف في موضع بشكل ويعرفه بشكل آخر في موضع مغاير؛ ولعل ذلك راجع إلى أن "الصوفية في ترقبهم الروحي واقعون تحت حرج اللفظ الذي لا يفي ذرة واحدة من أحوالهم فما بالك بإعطاء كنه التصوف وماهيته"⁽¹⁾.

ومن أجل ذلك نجد بأن هذا المصطلح (التصوف) قد نسب إلى عدة أمور منها:

"أهل الصفة، لبس الصوف، قبيلة بني صوفة، الصفاء، الكلمة اليونانية ثيوصوفيا، وقد رجحت أغلب الآراء اشتقاق كلمة صوفي من الصوف حيث يتعذر لغويا اشتقاقها من الأسماء الأخرى، بينما يصح ويمكن اشتقاقها من الصوف"⁽²⁾ ونسبتها إلى الصوف هو من أكثر الأمور الشائعة خاصة لدى العامة. إلا أن الصوفية أنفسهم ينفون هذه النسبة فهم دائما يسمون بمعانيلهم إلى ما هو معنوي روحاني، ولو أنهم في بدايات تزهدهم كان لبس الصوف عندهم رمزية للترك الدنيا وثنائها، فالتحقوا به إذ يقول القائل منهم: "فأما قول من قال إنه الصوف، ولهذا مقال: تصوف إذا لبس

(1) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تح: عبد الحميد محمود، دار المعارف، ط 3، مصر، 1982، ص: 86.

(2) فريد الدين العطار: مدخل إلى الأدب الصوفي الفارسي مع دراسة وترجمة للمنظومة الصوفية، كلية الآداب جامعة عين شمس،

ط 2، 1998، ص: 04.

الصوف كما قال: تَقَمَّصَ إذا لبس القميص: فلذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف⁽¹⁾. وفي هذا المقام يحضرنا قول الشاعر:

تَخَالَفَ النَّاسُ فِي الصُّوفِي وَاخْتَلَفُوا جَهْلًا وَظَنُّوهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ
وَلَسْتُ أَنْحِلُ هَذَا الْاسْمَ غَيْرَ فَتَى صَافِي فَصُوفِي حَتَّى سُمِّيَ الصُّوفِي⁽²⁾

أي أنَّ الاشتقاق في هذه الحالة قد سلم من ناحية المبني، لكنه في نفس الوقت خالف المعنى، إذ لم يختص القوم بلبس الصوف كما أكد القشيري وغيره من أتباع العترة الصوفية.

وقيل إنه مشتق من الصفو بمعنى الصفاء أيضا، وقيل مشتق من الصف لأن الصوفية في الصف الأول أمام الله، و قيل إنه نسبة لأهل الصفة، و كانوا قوما من فقراء المهاجرين والأنصار بنيت لهم صفة في مؤخرة مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، و كانوا يقيمون فيها وكانوا معروفين بالعبادة (...) و قيل هو مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة في الجاهلية⁽³⁾. وبالتالي نجد بأن أكثر الاشتقاقات قربا إلى معنى التصوف هي الصفو والصفاء لما فيها من معان تتناسب والنفحات الصوفية، وإن خالف هذا الاشتقاق اللغوي أو المبني (مبنى كلمة تصوف). كل هذا وذاك جعل الكثيرين ومنهم القشيري يذهبون مذهب أنه "ليس يشهد لهذا الإسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه: أنه كاللقب"⁽⁴⁾.

ولكي نتعرف على هذا العلم الرباني أكثر ارتأينا أن نغوص في بعض التعاريف التي قد وضعها رجال الصوفية أنفسهم، فليس هناك أعرف به منهم.

(1) أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود - محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، دط، القاهرة، 1989، ص: 464.

(2) أبو العباس أحمد ابن أحمد ابن محمد ابن عيسى زروق الفاسي البرنسي: قواعد التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت-لبنان، 1425هـ-2005م، ص: 24.

(3) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، دت، ص: 21.

(4) أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص: 21.

فهذا الجنيد البغدادي (ت 297) يعرفه بقوله هو: "أن تكون مع الله بلا علاقة"⁽¹⁾. فإن كان الجنيد هنا قد ركز على الإخلاص والصدق، فإنّ فريد الدين العطار قد ركز على معنى الفناء، إذ يقول: "هو أن يمينك الحق عنك ويحييك به"⁽²⁾. وقال فيه الجنيد أيضا: "هو تصفية القلب وموافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية"⁽³⁾. وقريبا من هذا أيضا يقول عبد القادر الجيلاني: "أنه تقوى الله وطاعته ولزوم ظاهر الشرع وسلامة الصدر وسخاء النفس وبشاشة الوجه وبدل الندى وكف الأذى وتحمل الأذى والفقر وحفظ حرمان المشايخ والعشرة مع الإخوان والنصيحة للأصاغر والأكابر، وترك الخصومة والإرفاق والملازمة والإيثار ومجانبة الادخار وترك صحبة من ليس من طبقتهم، والمعاونة في أمور الدين والدنيا"⁽⁴⁾، وفي هذا التعريف الذي ساقه لنا عبد القادر الجيلاني فهم معتدل للتصوف فهو لم يغفل الدنيا وإنما جعلها مطية للآخرة.

والتصوف بهذا المعنى هو كل ما وافق دماثة الأخلاق، وخالف سيئها ومردولها، بالعزوف عن كل ما من شأنه أن يكدر صفاء الأرواح وانسراحها.

والتعلق بالحق الأحد الفردي الصمد، بالإمتثال لأوامره واجتناب نواهيه سرا وعلانية، ظاهرا وباطنا. فلئن عجزنا أن نعثر على تعريف جامع مانع لمعنى التصوف، و تهنا بين كل هذه الاختلافات، فإنّ ذلك مرده بالدرجة الأولى إلى الذوق والعرفان*.

(1) أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تح: عبد الحليم محمود- عبد الباقي سمرو، دار الكتب الحديثة - مكتبة المثنى، دط، مصر- بغداد، 1960، ص: 45.

(2) فريد الدين العطار: مدخل إلى الأدب الصوفي الفارسي، مرجع سبق ذكره، ص: 08.

(3) إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، ط1، 1986، ص: 38.

(4) عبد الله خضر حمد: شعيرة الخطاب الصوفي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، إريد -الأردن، 2016، ص: 124.

*العرفان: أي المعرفة؛ وهو أعلى درجات المعرفة الإلهية الصوفية وفلسفة خاصة في رؤية العالم.

إذ أن الصوفي في رحلته العرفانية دائم التعلم، فكلما تدرج في سلم العرفان كلما انكشفت له حقائق لم يكن قد أحاط بها علما من قبل، فعلم المريد مثلا يكون أقل من علم الشيخ وهكذا. ولما كان التصوف يتعلق في جميع أحواله بالذوق كان لكل صوفي نصيب من هذا الذوق جادت به عليه تجربته، ومتى قلنا الذوق قلنا بالتباين والاختلاف.

وإنّ القول بفكرة التباين والاختلاف يقودنا مباشرة إلى القول بفكرة تعدد المناهل والمصادر التي تشرب منها رجال التصوف على مر السنين، ومنها كان لكل منهم تجربته، وبالتالي رؤيته ومفهومه للتصوف.

إذ لم يعد يخفى على المتأمل في الفكر الصوفي أن يراه نسيجا مؤلفا من فلسفات متعددة احتكت بالفكر العربي منها الفلسفة الفارسية، بدليل أن بعض كبار الصوفية من أصل فارسي، منهم معروف الكرخي وأبو يزيد البسطامي وغيرهم (1).

وهناك من يرد بعض أصوله -التصوف- إلى الفكر الهندي كان لما استورد المسلمون مقدارا من الآثار البوذية والهندية، إلا أن الفلسفة التي كان لها التأثير الأبلغ، هي الفلسفة اليونانية، فقد تأثر بها العرب أيما تأثر خاصة الفلسفة الأفلاطونية بما حوته من أفكار... وغيرها من المصادر (2).

لكن يبقى القرآن والحديث هما المصدران الأساسيان للذات تشرب منهما التصوف حد الثمالة، فكان هذا المسلك شأنه شأن الفرق الكلامية الأخرى التي تأثرت بآي القرآن ومعانيه ففترقوا فيه أحزابا وشيعا، فأخذوا يتأولونه رغبة منهم في الوصول إلى معانيه الباطنة .

ومن أجل ذلك تشعب هذا العلم وتعددت اتجاهاته باختلاف المشايخ والطرق ، فكانت منها الطريقة القادرية والشاذلية والرفاعية والنقشندية والختمية والبكتاشية والتجانية، وغير هذه الطرق كثير جدا (3)

(1) ينظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص: 26.

(2) ينظر: إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، مرجع سبق ذكره. ص: 118-131.

(3) ينظر: عبد الله بن دحيم السهلي: الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربية السعودية-الرياض، 1426هـ - 2005م، ص: 84-95.

يبقى أن نقول بأنه بالرغم من كل تلك الاختلافات وتعدد الأذواق والمصادر والاتجاهات التي تولد عنها اختلاف في المفهوم كما رأينا سابقا، إلا أن أواصر التشابه والتقاطع تبقى ممدودة بين مختلف هذه المفاهيم.

أولها الاتفاق على أنه مسلك رباني يسمو بالروح من عالم المادة الكدر إلى عالم المثال والظهر، أين يتخلص الإنسان من رغبات الحس الطيني إلى ما هو أجمل وأعظم، عن طريق العبادة والابتغال والمجاهدة والرياضة الروحية.

4/نبذة عن حياة ابن عربي:

تلقف عدد غير قليل من الباحثين أخبار ابن عربي وكتابات، إذ لا نكاد نعثر على باحث في ميدان التصوف إلا وعرج على هذه الشخصية المفكرة التي أضاءت طريق العلم، فكان من فضل الله عليه أن قيض له من أهل الشأن علماء جمعوا شتاته واقتفوا مراحل حياته وأودعوها الصحف، فكانت ذخرا طيبا لدارسي العلم بعدهم.

مولده و نشأته:

"وهو أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي"⁽¹⁾ أي أن نسبه ينتمي إلى حاتم الطائي مثال المروءة والجود والكرم.

وقد كان الإجماع على أن مولده بمدينة "مرسية في السابع عشر من شهر رمضان سنة 560 هـ الموافق 28 تموز سنة 1165هـ، وذلك في عهد خلافة المستنجد"⁽²⁾.

(1) عبد الحفيظ فرغلي علي القرني: الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، مصر، 1986، ص: 25.

(2) محي الدين بن عربي : شجرة الكون، تح: رياض العبد لله، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1405 هـ - 1985م، ص: 11-12.

وقد نشأ في كنف أسرة عريقة ذات علم وأدب، فتهيأت إذ ذاك له الظروف ليسلك طريق العلم والتفوق والفلاح.

فقد "كان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف، وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها، فنشأ نشأة تقية ورعة نقية من جميع الشوائب الشائبة، وهكذا درج محي الدين في جو عامر بنور التقوى"⁽¹⁾.

وقد تربى على يد امرأتين صالحتين إحداهما كانت أمه الروحية وهي فاطمة بنت المثنى القرطبي، والثانية هي نور أمه البيولوجية وهي الأخرى كان لها دورها الطيب في تقويم سلوكه، فقد كانت امرأة صالحة دائماً ما تحثه على ارتياد طريق الصلاح فلم تجزع لما أبصرت ابنها يترك زخرف الدنيا وبهجتها ويلوذ بالرحاب الربانية⁽²⁾.

كل هذا ساهم في بناء شخصيته الأولية، فكان له عقل فيلسوف مفكر متدبر وقلب صوفي روحاني عاشق تكشفت له الأنوار والأسرار الربانية ولسان شاعر حساس تذوق سحر البيان فأبان. فبالرغم من أنّ ميولاته الطفولية الفطرية لم تكن منتحية منحى روحانيا، إذ انشغل بالصيد والأدب، إلاّ أنه على حداثة سنه لم يكن "ممن تشوب حياتهم الأولى شوائب الغرائز والنزوات، فلم يكد يختم الحلقة الثانية من عمره حتى كان قد انغمس في أنوار الكشف والإلهام. ولم يشارف العشرين حتى أعلن أنه جعل يسير في الطريق الروحاني بخطوات واسعة ثابتة، وأنه بدأ يطلع على أسرار الحياة الصوفية وأنّ عددا من الخفايا الكونية قد تكشفت أمامه، وأنّ حياته منذ ذلك العهد المبكر لم تعد سوى سلسلة من البحث المتواصل"⁽³⁾.

(1) أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي المعروف بابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت - لبنان، دت، ص: 03.

(2) ينظر: المرجع نفسه: ص: 27.

(3) المرجع نفسه: ص: 04.

ومن أجل ذلك أخذ يجوب البلاد طولا وعرضا، شمالا وجنوبا، شرقا وغربا، طلبا للعلم. فقد كانت نفسه دائما عطشى ترنوا إلى استمداد نفحات المعرفة الربانية التي ما كانت لتتكشف له لو لم يبرح به طول البحث وسعى لإزالة كل العوائق في سبيل تجلي الحقائق.

رحلاته:

كان أول انتقال له مع أسرته إلى مدينة اشبيلية، وهو في عمر الثامنة عشر ثم لما بلغ الثلاثين من العمر كثر طوافه في العالم الإسلامي، وأول ما بدأ به الأندلس ومدنها قاصدا مرور ثم مرشانة ثم مدينة الزهراء وغيرها من المدن. ثم قصد المغرب وتونس ولم يبق فيها طويلا إلا أنه كان كثير التردد عليهما وقد صاحب فيهما أعلاما كبارا من أرباب الذوق والتصوف، ثم قصد مصر وبعدها مكة، ليزداد نشاط التأليف عنده منذ ذلك العام.

وفي سنة 600 للهجرة بدأت عنده مرحلة جديدة للأسفار، فمر على بغداد والموصل ومصر مرة أخرى، وقد كان في كل بلاد يمر بها يترك أثرا طيبا، فيفيد ويستفيد ويتعلم ويُعَلِّم. ثم انتقل إلى أواسط تركيا وبعدها إلى العراق والشام والحجاز، ليستقر في أواخر حياته في دمشق إذ طاب له المقام فيها، فحط فيها رحاله لما كانت له من صلة طيبة بحاكمها⁽¹⁾.

وبتعدد رحلاته وتنقلاته تعددت مشاريعه ومناهل علمه وثقافته.

وبعد جهاد متواصل شاق ومرير وافته المنية أين طاب له المقام في دمشق في تشرين الثاني في السادس عشر من سنة 638هـ، ليوارى جثمانه الثرى في منطقة الصالحة، ومنذ ذلك الحين سميت تلك المنطقة باسمه⁽²⁾.

⁽¹⁾ ينظر: حسين الرجا: التصوف في البداية والتطرف في النهاية، مؤسسة الفكر الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان -

بيروت، 1424هـ - 2003م، ص: 124-125.

⁽²⁾ ينظر: محي الدين بن عربي: شجرة الكون، مرجع سبق ذكره، ص: 33-44.

مؤلفاته:

سواء أ قلنا ابن عربي كما يسميه أهل المشرق أو ابن العربي كما يسميه أهل الأندلس أو الشيخ الأكبر، أو سلطان العارفين أو بحر الحقائق أو ابن أفلاطون كما يحلو للبعض تسميته، فإن كل هذه الألقاب وغيرها قليلة في حق هذه القامة العلمية، فقد أفنى عمره بين السجادة والمحبرة حتى نبوأ عرش المعرفة وأدرك من الأسرار والحقائق ما عزّ على غيره إدراكها.

فكان بحق جماعة في واحد، أو قل كان بمثابة مكتبة متقلة.

"له من المؤلفات مالا يكاد العقل يتصور صدورّه عن مؤلف واحد (...). فقد ألف نحو من مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة 632، أو خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب نفحات الأنس، أو أربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر"⁽¹⁾.

وها هو ذا يقول عن نفسه: "وها أنا أذكر من تألّفي ما تيسر فإنها كثيرة، وأصغرها جرما كراسة واحدة وأكبرها ما يزيد على مائة مجلد وما بينهما"⁽²⁾.

وبهذا فهو من أغرز مفكري الإسلام إنتاجا وتأليفا، بلغ بكتبه شأوا عظيما لا يزاحمه فيه ند. لكنه مع ذلك لم يسلم من النحل إذ نسبت إليه الكثير من الأفكار وحتى الكتب وهذا ما يوحي به الاختلاف في عدد كتبه .

ومن بين مؤلفاته كما ذكرها هو في الفتوحات المكية نجد:

كتاب المصباح في الجمع بين الصحاح في الحديث، اختصار مسلم واختصار البخاري مفتاح السعادة في معرفة الدخول إلى طريق الإرادة، المثلثات الواردة في القرآن الكريم، مناهج الإرتقا إلى

⁽¹⁾ محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، تح: عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2016، ص: 05.

⁽²⁾ أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي المعروف بابن عربي: الفتوحات المكية، مرجع سبق ذكره: ص: 11.

افتضاض أ بكر النقا بجنان اللقا، كنه مالا بد للمريد منه، الخلاف في آداب الملاء الأعلى، كشف الغبن، سر أسماء الله الحسنى، شفاء العليل في إيضاح السبيل، التحقيق في الكشف عن سر الصديق، الإعلام بإشارات أهل الأوهام والإفهام في شرحه، السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج، المنتخب في مآثر العرب، نتائج الأفكار وحدائق الأزهار، الميزان في حقيقة الإنسان، شجرة الكون⁽¹⁾.

على أنّ أكثرها شهرة و أذيعها صيتا هي:

"الفتوحات المكية، فصوص الحكم، محاضرة الأبرار وإنشاء الدوائر وعقلة المستوفز، وعنقاء مغرب، وترجمان الأشواق"⁽²⁾ وهو ديوانه الأشهر .

وقد تأرجحت هذه الكتب بين الشعر والنثر إذ اجتمع فيها حس الشاعر وروحانية الصوفي، وهي على تنوعها واختلاف مجالاتها (كما رأينا سابقا في عناوين كتبه فقد كتب في الأدب والفلسفة والشرعية والمنطق...) إلا أنه يجمعها سلك واحد وهو السلك الرباني الصوفي، فهي في أغلبها فيوضات وإلهامات ربانية كما صرح بذلك ابن عربي في أكثر من موضع من كتابه الفتوحات المكية وفصوص الحكم على اعتبار أنهما زبدة فلسفته.

وهذه الكتب على كثرتها منها ما ضبط وحقق وشرح فخرج للنور فنهل منها الناهلون عبر القرون الطويلة.

ومنها مالا يزال مخطوطا على رفوف المكتبات يعلوه الغبار ينتظر من يظهره ويجلوه.

⁽¹⁾ ينظر أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي المعروف بابن عربي: الفتوحات المكية، المرجع السابق، ص: 11-12.

⁽²⁾ محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، مرجع سبق ذكره، ص: 06.

شيوخه:

لقد كان لابن عربي منذ نعومة أظافره استعداد قوي لطلب العلم، وقابلية ملحوظة للإغتراف من مناهله. فلم يترك مؤدبا أو شيئا توسم فيه العلم والحكمة إلاّ صفّ جنبه وطلب علمه وجلس إليه، ورجع من عنده بما لم يرجع به أقرانه.

ومن أجل ذلك جاب الأقطار والأمصار، ولم يكتف بعلم العرب بل امتدت يده حتى إلى علوم الفرس واليونان والهند... عساه بذلك يشبع نهمة الشديدي في المعرفة. ومن شيوخه نذكر:

أبو القاسم عبد الرحمن بن غالب، الشراط من أهل قرطبة، القاضي أبو محمد عبد الله البادي قاضي مدينة فاس، القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن حمزة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله محمد بن سعيد بن ورقون الأنصاري، أبو محمد عبد الحق بن محمد بن عبد الرحمن ابن عبد الله الأزدي الإشبيلي، يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي، المكين ابن شجاع زاهر بن رستم الأصفهاني إمام المقام بالحرم الشريف، البرهان نصر بن أبي الفتوح بن علي الحضرمي إمام مقام الحنابلة⁽¹⁾... وغير هؤلاء كثيرون جدا.

ويبقى ما ذكرنا عن ابن عربي غيضا من فيض لا انقطاع له إذ من لم تتصفه مجلدات بأسرها، كيف تتصفه وريقات قليلة، وهو الذي كانت ولا زالت شخصيته وكتاباتة ترش رذاذها على مرابع الفكر محتفظة بثرائها وغناها.

(1) ينظر: محمد العدوّلي الإدريسي: نصوص من التراث الصوفي الغرب الإسلامي، تح: دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع، ط1،

1429هـ - 2008م، ص: 111-112.

الفصل الأول

لمحة عامة عن التأويل

عناصر الفصل الأول:

1-التأويل عند الغرب

2-التأويل عند العرب

3-التأويل عند الصوفية

1/التأويل عند الغرب (الهرمنيوطيقا):

لم يكن لأيّ علم من العلوم أن ينبثق هكذا من العدم، بل لابد له من تمهيدات وإرهاصات تتناسل فيما بينها لتشكل ملامحه تدريجيا إلى أن تكتمل صورته النهائية، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالهرمنيوطيقا. فإنّ لها جذورا ضاربة في التاريخ، وهي مأخوذة "من الفعل اليوناني Hermeneuein وتعني "يفسر" والإسم Hermeneia ويعني "تفسير" ويبدو أنّ كليهما يتعلق لغويا بالإله "هرمس" Hermès رسول آلهة الأولب الرشيق الخطو، الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر".⁽¹⁾

وقد يتساءل الواحد منا ما العلاقة التي تربط الهرمنيوطيقا بهذا الإله الذي يزعمون؟ لكن سرعان ما يتضح لنا الأمر إذا ما عرفنا بأنّ من معاني الهرمنيوطيقا أنها تعني "فن الفهم وتأويل النصوص".⁽²⁾

وكذلك هرمس، فإنّ من وظائفه الأساسية أنه يؤول كلام الآلهة ويترجمه لبني البشر، فمعروف أنّ كلام البشر يختلف كلية عن كلام الآلهة فيكون دور هذا الإله تبسيط هذا الكلام (كلام الآلهة) ليتناسب والفهم البسيط للبشر، ومن هنا نسبت الهرمنيوطيقا إليه. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أنّ الهرمنيوطيقا قد شهدت تطورات عديدة بتعاقب السنين، وبالتالي فقد عرفت معاني كثيرة أملت عليها ضروريات كل عصر.

⁽¹⁾ عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل عند أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة،

2007، ص: 24.

⁽²⁾ المرجع نفسه: 26.

"فقد ظهرت الهرمنيوطيقا كوسيلة للفهم وقراءة النصوص الأدبية والتاريخية في العصر اليوناني، فكانت لدى أفلاطون تستخدم اللغة العادية كما وردت في محاوره إيون في كتاب هرمينياس لأرسطو"⁽¹⁾.

وقد ظلت كذلك إلى غاية العصر الوسيط حيث احتيج إلى فهم الكتاب المقدس، فكانت الوسيلة المثلى للقراءة والتفسير .

فارتبطت إثر هذا الهرمنيوطيقا باللاهوت المسيحي، يحتكرها رجال الدين دون سواهم ويقلبونها كيفما شاءوا، "إلا أن اللاهوت والتفسيرات اللاهوتية في العصور الوسطى مالت بنحو متزايد إلى أن تتفصل عن عملية تفسير الإنجيل، ليصبح النص المقدس مجرد دليل على حقيقة وسلامة العقيدة المقدسة، وكل من ينزاح عن تلك العقيدة في فهم وتفسير النص الديني معرض للحكم عليه بالموت حرقا كالمهرطق"⁽²⁾.

ساهم هذا لاحتكار وهذه المغالاة في ظهور ما يعرف بالإصلاح البروتستانتي مما ساهم في انتشار التأويل، وبالتالي ظهور تفسيرات عدة.

ذلك أن انفجار الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر، أدى بطريقة أو بأخرى إلى ثورة هرمنيوطيقية كبرى على نحو لم يسبق للكنيسة أن شهدته ومن أكبر من ساهم فيه "مارتن لوثر Martin Luther" (ت 1546) الذي سعى إلى أن يخلص الإنجيل من براثن الكنيسة ويجعله ملكا لكل إنسان .

إلى جانب "جون كالفن John Calvin" (ت 1564) الجنيبي الذي كانت قراءته للإنجيل تقوم على أرضية الانعكاس العقلاني والفهم الذاتي والحس المشترك ويتبدى لنا ذلك من خلال مقولته الشهيرة: بدون معرفة أنفسنا فإن معرفة الله لن يكون لها مكان.

(1) أحمد صلاح القزويني: الهرمنيوطيقا، ط1، 2018، ص:13.

(2) دافيد جاسير: مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت - لبنان، 1424هـ- 2007م، ص:72.

وهنا يبرز لنا الفرق بين رؤية لوثر وكالفن؛ ذلك أن لوثر يعطي الحق للجميع في فهم الإنجيل، أما كالفن فيرى أن الإيمان وفهم كلمات الإنجيل لا يمنح لأي كان⁽¹⁾.

فكأننا بالهرمنيوطيقا هنا قد انتقلت من قراءة الكتاب المقدس إلى كيفية فهم هذا الكتاب، ومنه فإن مفتاح الكتاب المقدس الذي كانت تحتفظ به الكنيسة دون سواها قد أصبح ملكا لكل من يطلبه. أما ماتلا هذا فكان منعرجا حاسما في تاريخ الهرمنيوطيقا، وإذا قلنا ذلك يقفز إلى الذهن مباشرة "فريدريك شليرماخر Frederic schliermacher" (ت 1834) الذي أقل ما يقال فيه أنه أعظم هرمنيوطيقي.

فإليه "يعود الفضل في أول نقلة نوعية عرفتتها الهرمنيوطيقا التقليدية فهو لم يعد يكتفي برؤية الممارسة الهرمنيوطيقية وهي تخرج من دائرة الاستخدام اللاهوتي لتمس النصوص الفلسفية والقانونية والتاريخية والأدبية وغيرها من النصوص غير الدينية، بل راح يعارض الكاثوليكية والقبالة، ويؤكد على ضرورة التخلي عن الطرائق المقبولة والمعتمدة في تأويل النصوص المقدسة وأن نعمم على هذه الأخيرة مناهج التأويل المطبقة على النصوص الدنيوية، وأن النصوص الدينية (المقدسة) في نظره كتابات كتبها بشر من أجل البشر، ولذلك فإن تأويلها يجب أن يخضع إلى نفس المبادئ التي يخضع لها تأويل أي نص آخر"⁽²⁾.

فبفضل شليرماخر والمحاضرات التي كان يلقيها، تحولت الهرمنيوطيقا إلى شيء آخر لم نعهده سابقا.

إذ أصبحت عبارة عن فن أو علم مستقل، وتخلصت من تبعيتها لباقي العلوم، فخرجت من إطارها الديني إلى الإطار الدنيوي، فبعد أن كانت تهتم فقط بالنصوص الدينية وتفسيرها، أصبح من اهتماماتها أيضا النصوص الدنيوية من تاريخية، قانونية...

⁽¹⁾ ينظر: دايفيد جاسير: مقدمة في الهرمنيوطيقا، المرجع السابق، ص: 85-86-91-92.

⁽²⁾ عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت-لبنان، 1428هـ-2007م، ص: 25.

"وتقوم تأويلية شليرماخر على أساس أنّ النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، وبالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها ويشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه والعلاقة بين الجانبين فيما يرى شليرماخر علاقة جدلية وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة لنا وصرنا من ثم أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم وعلى ذلك فلا بدّ من قيام علم أو فن يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم⁽¹⁾، وهذا العلم هو الهرمينيوطيقا أو ما يعرف بعلم الفهم أو فن الفهم، كما يحلو للبعض تسميته.

"غير أنّ الخطوة الحاسمة التي خطاها شليرماخر، والتي تمثل منعرجا حقيقيا في تاريخ الهرمينيوطيقا، وتشكل نقطة فاصلة بين الهرمينيوطيقا التقليدية والهرمينيوطيقا الحديثة تكمن بالضبط في تجاوزه تفسير النصوص الفعلية والبحث عن معناها، ليسلط الضوء على عملية الفهم في حد ذاتها وعلى الشروط الضرورية لمقاربة النصوص وتفسيرها؛ على يد شليرماخر إذن تخلت الهرمينيوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص أيا كانت هذه النصوص في تحقيقها الملموس"⁽²⁾.

نخلص إلى أنّ تأويلية شليرماخر تقوم على الفهم، وهذا الفهم عنده يتم عن طريق اللغة وذلك بالتمكن منها ومن قواعدها وعن طريق الجانب النفسي الذاتي ليتمكن المؤول من معرفة الظروف التي كتب فيها المؤلف نصه، بغية ضمان الفهم المناسب لمختلف النصوص، كل هذه الجهود التي بذلها شليرماخر قد عبّدت الطريق لمن جاء بعده وأوضحت معالمه.

"وبهذا يعد شليرماخر بحق أبا للهرمينيوطيقة الحديثة وللمفكرين الذين جاءوا بعده، سواء بدؤوا من الاتفاق أو الاختلاف معه"⁽³⁾

⁽¹⁾ نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء-المغرب، دت، ص: 20.

⁽²⁾ عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سبق ذكره، ص: 25.

⁽³⁾ نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سبق ذكره، ص: 23.

وممن كان لهم القدح المعلى في هذا العلم أيضا (الهرمنيوطيقا) نجد دلتاي فقد "أسهم دلتاي Dilthey (ت 1911) إسهاما كبيرا في توسيع نطاق الهرمنيوطيقا، وذلك بأن وضعها في سياق التأويل في الدراسات الإنسانية، وقد كان تفكيره التأويلي المبكر قريبا جدا من النزعة السيكولوجية عند شليرماخر، ولم يتخلص من هذه النزعة إلا بعد جهد وعبر تطور فكري تدريجي، لكي يصل إلى تصور للتأويل على أنه منصب على التعبير عن الخبرة المعاشة، ودون إحالة إلى مؤلفه، غير أنه منذ أن وصل إلى ذلك أصبحت الهرمنيوطيقا وليس علم النفس هي أساس الدراسات الإنسانية"⁽¹⁾.

ولا عجب في أن نجد في أفكار دلتاي ترسبات لمقولات نادى بها شليرماخر، فقد كان من المتأثرين به، إلا أن الرجل كان أمهر من أن يكتفي بتقليد من سبقوه ويجتر أقوالهم، فخاض في بحار العلوم حتى وصل إلى نتيجة مفادها أهمية التفريق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية "فوضع دلتاي الهرمنيوطيقا داخل سياق العلوم الإنسانية الواسع، حيث سعى إلى وضع أسس هذه العلوم كي تكسب مصداقية إلى جانب صعود العلوم الطبيعية الشرس وادعاءاتها في دقة وضبط مشاهداتها التقنية، باختصار، كان مهتما بالمنهجية أو تحليل الطرق، التي تفهم من خلال النص"⁽²⁾.

وهذا ما يقودنا تبعا إلى القول بأن الهرمنيوطيقا عند دلتاي قد اتخذت لنفسها بعدا جديدا من خلال اهتمامها بمبدأ التجربة.

فدلتاي يدعو إلى التخلي عن الأحكام المسبقة والاستعاضة عنها بالتجربة، فالهرمنيوطيقا في ظل هذا الفهم لا تعني مجرد عملية الفهم لشيء معطى محدد سلفا، له وجود خارجي محايد عن المتلقي وإنما العكس من ذلك⁽³⁾

⁽¹⁾ عادل مصطفى : فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمر، مرجع سبق ذكره ، ص: 152 .

⁽²⁾ دايفيد جاسير : مقدمة في الهرمنيوطيقا، مرجع سبق ذكره، ص: 133.

⁽³⁾ ينظر: نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سبق ذكره، ص: 27.

وبهذا يمكننا القول أنه على يد دلتاي "تكون الهرمنيوطيقا قد خطت خطوة أخرى في اتجاه التمكن، إنها لم تعد مجرد علم أو فن لتأويل النصوص وفهمها بل أصبحت الأساس المنهجي الوحيد، والمقاربة العلمية الفريدة التي يمكن أن تلائم علوم الفكر كلها دون استثناء، والتي يجب إرجاع هذه الأخيرة إليها وتأسيسها عليها، باختصار شديد فإن دلتاي كان يجتهد خاصة لإعادة المعرفة إلى أسسها التأويلية بعد ابتعادها مسافة عنها"⁽¹⁾.

إلا أن الهرمنيوطيقا لم تلبث أن نحت منحى آخر وجوديا على يد مارتن هيدغر Martin Heidegger (ت1976) وهو "واحد من أصعب المفكرين وأكثرهم إثارة للجدل وأهمهم في القرن العشرين، ولا يمكن في مسحنا لنظرية الهرمنيوطيقا، إلا الإقرار بدوره المركزي في نظرية الهرمنيوطيقا، والفهم الهرمنيوطيقي مع هيدغر تنتقل من عالم اللاهوتيين والنقاد الإنجليين، كبارت وبولتمان إلى عالم الانعكاسات الأدبية والفلسفية الأوسع.

فهيدغر صعب بسبب أنه ابتكر في الألمانية لغة عالية الخصوصية، واستعملها آلة غوص وراء التفكير ومبادئ الأفكار، ليكشف عن جذورها وأصولها الأولى"⁽²⁾.

وبالتالي يمكننا القول بأن هيدغر أقام الهرمنيوطيقا خاصته على أساس فلسفي بغية الوصول إلى فهم الكينونة والوجود، فهيدغر مثل ديلثي سعى للبحث عن منهج يكشف عن الحياة من خلال الحياة نفسها، فاستعان بظاهرية أستاذه إدموند هورسل واقترض منها بعض المفاهيم التي ساعدته على بناء أرضية متينة انطلق منها معتبرا الإنسان هو أساس الوجود ومحوره، مدونا كل هذا في كتابه الوجود والزمن Being and time، حيث أقام فيه هرمنيوطيقا للوجود"⁽³⁾.

(1) عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سبق ذكره، ص:32.

(2) دافيد جاسير: مقدمة الهرمنيوطيقا، مرجع سبق ذكره، ص:145.

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سبق ذكره، ص: 30-31.

فقبل هيدغر بقليل كنا نعتبر "سؤال الهرمنيوطيقا الأساسي: هو كيف نفهم النصوص؟ حيث حاولت جميع أنواع الهرمنيوطيقا التي نظرنا إليها حتى الآن أن تقدم جوابا على هذا السؤال، إلا أن هيدغر يعود خطوة إلى ما وراء هذا السؤال وهو السؤال عن الكينونة (Being) نفسها" (1).

فتغير إذ ذاك السؤال من كيف نفهم؟ إلى كيف نوجد؟.

وفي مجال غير بعيد عن هذا يغرد تلميذه "هانز جورج غادامير Hans georg gadamer (ت 2002) الذي يعد أحد أبرز رواد فن التأويل، إذ خصص جزءا من دراسته للبحث في هذا الموضوع (الهرمنيوطيقا) ويمثل كتابة (الحقيقة والمنهج) بؤرة البحث التأويلي فقد ظل فترة طويلة قبله الدارسين والباحثين في التأويلية" (2).

ومن بين الأشياء التي قد أضافها غادامير للبحث التأويلي، مما جعله يقطع أشواطاً معتبرة في درب التقدم والازدهار أنه قد فصل في هذا العلم وقال أن هناك "مراحل أساسية يستند إليها علم التأويل وهي: الفهم والتفسير والتطبيق، وهي ذات المراحل التي يعتمد عليها أهل التأويل الأدبي" (3).

وهي مراحل متصلة لا يمكن الفصل بينها أو الاستغناء عن أي واحدة منها، إذ لا نستطيع أن نفسر الشيء إذا لم نفهمه وإذا فهمنا الشيء ولم نفسره، يعتبر فهمنا ناقصاً وهذا الفهم أو التفسير، أو فلنقل التنظير إن صح التعبير بدوره يحتاج إلى التطبيق، لتكون الدراسة متكاملة الأركان .

وكأننا به يحاول أن يصوغ منهاجاً لهذه الدراسات لكن "هرمنيوطيقية جادامير لا تسعى مثل هرمنيوطيقية ديلثي للبحث عن منهج للإنسانيات ولكنها محاولة لفهم العلوم الإنسانية على حقيقتها بصرف النظر عن المنهج وفهم علاقتها بتجربتنا الكلية في العالم" (4).

(1) دايفد جاسير: مقدمة الهرمنيوطيقا، مرجع سبق ذكره، ص: 148.

(2) عصام لطفي صباح: التلقي والتأويل في شعر زهير بن أبي سلمى، شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، دط، 2016، ص: 54.

(3) المرجع نفسه: ص: 57.

(4) نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سبق ذكره، ص: 38.

فإذا كان ديلثي قد قال بضرورة الابتعاد عن الأحكام المسبقة في العملية التأويلية فإن غاديمير لا يقول بهذا، ويردّ بأنه من الصعوبة التحرر منها، وبالتالي يرى بأن هناك ضرورة لربط الماضي بالحاضر لتتم عملية الفهم بنجاح.

ونحن بدورنا نقول بأنه من الصعوبة الإحاطة بكل من كانت لهم اليد العليا على الهرمنيوطيقا، لذلك انتخبنا البعض منهم والأكثرهم تأثيرا، ممن جعلوا هذه الأخيرة تشهد تطورات حاسمة على مر التاريخ، وكنا قد ذكرناهم سابقا.

ولا بأس أن نخرج في عجالة على "بول ريكور" الذي انقسمت حياته الأكاديمية بين فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، والذي قد وصف نفسه فيلسوفا ينتمي إلى ما يسمى مدرسة الفكر الهرمنيوطيقي. وقد كان عالما توسع مجال معارفه إلى ميادين فكرية عديدة، وهذا ما جعل مفهومه للهرمنيوطيقا يتطور في كل مرة⁽¹⁾.

"فمع بول ريكور Poul ricoeur (ت 2005) لم تعد الهرمنيوطيقا أداة لتفسير النصوص (والحياة والعالم والكينونة) وفهمها فحسب، بل وفهم الذات المؤولة لذاتها أيضا من خلال كل ذلك وهو التصور الذي كشف به عن زيف مقولة الكوجيطو الديكارتية (أنا أفكر إذن أنا موجود) وفند به أيضا تصور هوسرل الفنونولوجي الذي يبقى ديكارتيا إلى حد كبير بتأكيد على قرب الذات من ذاتها، فالفهم في نظر ريكور لا يعكس كيفية وجودنا في العالم بقدر ما يكشف لنا عن إمكانيات أخرى لوجودنا في العالم لم نكن نعرفها أو نعيها قبل الشروع في عملية الفهم والتأويل"⁽²⁾.

وبالتالي فإنّ فلسفة ريكور هي فلسفة فريدة غايرت وخالفت كل ما سبقها فهو قد جمع بين فهم النص وفك شفراته ورموزه وفهم الذات والارتقاء بها إلى عوالم لم تتبد لنا قبل عملية التأويل.

⁽¹⁾ ينظر: دافيد جاسير: مقدمة في الهرمنيوطيقا، مرجع سبق ذكره، ص: 151.

⁽²⁾ عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سبق ذكره، ص: 50.

2/التأويل عند العرب:

بعد أن غصنا في الهرمنيوطيقا الغربية، ووقفنا على أبرز محطاتها، تغلغلنا في التراث العربي بحثاً عما يكافئها، واثراً هذا يمكننا القول بأننا قد وجدنا "مقاربة دلالية بين مصطلح الهرمنيوطيقا ومصطلح آخر في الثقافة الإسلامية تجمع بينهما حالة من الاشتراك في بعض المضامين الدلالية، وضمن هذا الإطار هناك مصطلحان لهما استخدامهما الرائج في الواقع الإسلامي، ولهما مخزونهما الدلالي الخاص، ومع ذلك يمكن أن يشكل حالة من المقاربة مع مصطلح الهرمنيوطيقا وهما مصطلحا التفسير والتأويل، والوحدة الدلالية التي يمكن أن نستشفها بين هذين المصطلحين ومصطلح الهرمنيوطيقا هو في اهتمامها جميعاً بفهم النصوص"⁽¹⁾.

أمّا مسألة ظهور التأويل أكان قبل الإسلام أم بعده فقد كانت محط خلاف بين الدارسين، لكن أغلبهم يرجح الكفة إلى أنه قد ظهر قبل نزول الوحي ويتحجبون في ذلك بما ذكره ابن هشام في السيرة النبوية، في أنّ ابن ربيعة بن نصر ملك اليمن رأى رؤيا أثارت هلعاً وذعره فدعا الكهنة وقال لهم: إني رأيت رؤيا هالتي فأخبروني بتأويلها⁽²⁾.

والشاهد هنا هو كلمة تأويلها، التي تحمل معنى التفسير والتعبير وفك الرموز وقد كان ذلك قبل نزول القرآن بفترة معتبرة، لكن نور الإسلام لم يلبث أن عمّ الربوع العربية، فانشغل العرب به عن سواه يتلقون تعاليمه ويتدبرون قرآنه ويتدارسون آياته، لكن بعد أن "اتفق المسلمون كلمة واحدة على وجوب العمل بالكتاب والسنة اختلفوا في أنه هل يجب الوقوف عند ظواهر النصوص الواردة فيها، أو يجوز تأويل اللفظ بما يخالف الظاهر؟ فمنهم من قال بوجوب الوقوف عند ظاهر اللفظ مطلقاً، حتى ولو خالف حكم العقل ومنهم من قال بجواز التأويل، بل بوجوبه في بعض الحالات وذلك إذا

(1) معتصم السيد أحمد: الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبة المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت-لبنان، 1430هـ-2009م، ص: 59.

(2) ينظر: بختي بشير: (قراءة النص الأدبي بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، جامعة محمد لمين دباغين، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، الجزائر، 2018-2019، ص: 02.

تصادم الظاهر مع العقل، ومنهم من قال بجواز التأويل مطلقاً ولو كان الظاهر موافقاً لحكم العقل⁽¹⁾.

وبما أنّ لغة القرآن فيها ما فيها من المجاز والإعجاز ما يجعلها لغة لا ينضبط فيها المعنى ولا تنحصر فيها الدلالة، وفيها من المحكم بقدر ما فيها من المتشابه، فقد شكّل هذا أول تصادم للعقل العربي البسيط مع هذا الخطاب⁽²⁾.

ومن هنا كانت حاجة العربي للتفسير والتأويل حاجة ملحة (نقول التفسير والتأويل لأنهما مرحلتان متعاقبتان لا استغناء لأحدهما عن الآخر).

ومنه فإننا نعني بتأويل القرآن "صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط"⁽³⁾.

أو بمعنى آخر "فهمها فهما صائباً، وتأويلها تأويلاً صحيحاً، وإزالة ما فيها من غموض ولبس وإشكال، واستنباط لطائفها ودلالاتها، واستخراج حقائقها وإشاراتها"⁽⁴⁾.

فالتأويل بهذه الصورة يحمل معنى الكشف والبيان وإزالة الغموض والوصول إلى الحقيقة عن طريق الاستنباط انطلاقاً من القرائن التي يوفرها النص بشكل لا يخالف الشريعة.

هذا وقد وردت لفظة تأويل في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، في سياقات متعددة لكل واحدة منها خاصية معينة ومعنى معين يختلف من سياق لآخر فقد وردت مثلاً في قوله تعالى: "فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"⁽⁵⁾.

(1) محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، مرجع سبق ذكره، ص: 201.

(2) ينظر: على حرب: التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص: 35.

(3) الصفحة نفسها .

(4) صلاح عبد الفتاح الخالدي: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، ط3، دمشق، 1429هـ-2008م، ص: 29.

(5) سورة آل عمران: الآية (07).

وقوله أيضا: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"⁽¹⁾.

وكذا قوله: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ"⁽²⁾.

وقد وردت في سورة يوسف أيضا في مواضع مختلفة أولها قوله تعالى: "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ"⁽³⁾.

وفي موضع قوله أيضا: "قَالَ لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ"⁽⁴⁾.

وقوله: "هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ"⁽⁵⁾.

ليست هذه المواضع فحسب التي وردت فيها كلمة تأويل. سنكتفي بتبيان معناها (كلمة تأويل) حسب سياقها وبحسب ترتيب الآيات التي أوردناها.

فالتأويل في الآية الأولى أخذ معنيين هما معنى التحريف أي أنهم يحرفون المعنى إلى ما يريدون، وفي الموضع الثاني (ما يعلم تأويله) أخذ معنى التفسير.

وفي الآية الثانية أخذ معنى العاقبة والمآل والجزاء.

وفي الآية الثالثة في (موضع هل ينظرون إلا تأويله) كان أيضا بمعنى المصير أي ما يصير إليه الأمر بحيث يجازى كل بما يستحقه بالجنة أو النار وفي موضع (يوم يأتي تأويله) المقصود هو يوم القيامة أي أن معنى التأويل في هذه الآية قد جاء بمعنى وقوع الخبر.

⁽¹⁾ سورة النساء: الآية (59).

⁽²⁾ سورة الأعراف: الآية (53).

⁽³⁾ سورة يوسف: الآية (06).

⁽⁴⁾ سورة يوسف: الآية (37).

⁽⁵⁾ سورة يوسف: الآية (100).

أمّا مدلول هذه الكلمة في الآيات الواردة في سورة يوسف فهو مدلول الرؤيا، فمعنى التأويل إذن في القرآن الكريم يتأرجح بين عدة معاني منها: التفسير والعاقبة والمصير والمآل، والتعبير (الرؤيا والأعمال)....⁽¹⁾.

ولمّا كان كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة نوران مشعان يسيران جنباً إلى جنب يكمل كل منها الآخر، فقد جاء في هدي النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً صدى لهذه الكلمة سنكتفي بإيراد موضع منها.

في أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم قد "دعا لابن عباس بقوله: اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ، فَإِنَّ فِي صِغَةِ فَقِّهْهُ مَا يَشِيرُ إِلَى دَلَالَةِ الْفَهْمِ، وَأَنَّ التَّفَقُّهَ فِي الشَّيْءِ لَا يَخْرُجُ عَنْ هَذَا التَّرْجِيحِ، وَكَأَنَّ مَصْطَلَحَ التَّفَقُّهِ جَاءَ لِيَرْبِطَ الْعِلَاقَةَ الْمَشْتَرَكَةَ بَيْنَ الْفَهْمِ وَالتَّأْوِيلِ"⁽²⁾.

لكن هذا التأويل لم يبق صافي المنبع كما عهدناه سابقاً فقد تنازعت "فهومات الفلسفة بفعل قوة وهيمنة المنطق الأرسطي، فتراجعت مقولات التأويل العربي الإسلامي أمام تقدم مقولات الفلسفة، حتى انحرف الدين نحو طريق الفلسفة، لدرجة تحول الإيمان إلى مضمون فلسفي مفتوح للاجتهاد في تقليب وجوه البيان والعقل والتصوف والعرفان، وصار (الإيمان / العمل) في مطلع القرن الثاني للهجرة (القرن الرابع الميلادي) مركز مدار التأويل"⁽³⁾.

ومن هذا المنطق أصبح التأويل في الثقافة الإسلامية مرتبطاً بالسجلات المذهبية بين مختلف الفرق الكلامية والمقولات الفلسفية، ممّا أشكل عملية التأويل وجعلها أكثر صعوبة ممارسة وفهماً، فاختلف بذلك الحابل بالنابل واستعصى علينا الإمساك بأدواته. إذ تجاذبته "أربعة أنظمة معرفية هي :

⁽¹⁾ ينظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم ، دار ابن حزم ، ط 1 ، بيروت - لبنان ، 1420 هـ - 2000 م ، ص : 351- 502- 761- 994- 984- 997.

⁽²⁾ عبد القادر فيدوح: إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، دار المنهل، دط، 2009، ص: 67.

⁽³⁾ عباس عبد جاسم: مشاكل التأويل العربي وأواليات التأويل وأولاته المعرفية، مرجع سبق ذكره، ص: 12-13.

بياني: ويتجه فيه التأويل من إوالية اللفظ إلى إوالية الدلالة ومركزه اللغة.
عقلي: ويتجه فيه التأويل من إوالية اللفظ إلى إوالية المعقول ومركزه المنطق.
صوفي: ويتجه فيه التأويل من إوالية الظاهر إلى إوالية الباطن ومركزه الحقيقة.
باطني: ويتجه فيه التأويل من إوالية المعنى إلى إوالية ما وراء المعنى ومركزه المعرفة بالمعنى العرفاني⁽¹⁾.

ومنه يمكننا القول بأنّ عصا التأويل في الفكر العربي قد انشقت إلى عدة تفرعات تجاذبتها مجموعة من الجهات.

بحيث " تكمن فرادة الموروث التأويلي في المنظور العربي الإسلامي وميزته في النقلة النوعية من فهم النص الديني إلى تعميم التأويل على مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية، فجعلت المذاهب (المعتزلة، الأشاعرة، الشيعة مثلاً) الدين مبرراً لفكرهم عن طريق التأويل. يعبر عن مصالحهم حتى ولو أدى بهم الأمر إلى التفسير المتعسف لبعض الآيات، وهو ما سوّغ لهم تجديد قواعد نظروا من خلالها إلى فهم النص بكيفيات متعددة"⁽²⁾.

وهنا مكنم الخطورة والأهمية في نفس الوقت، فظهور العديد من الفرق الكلامية قد أثرى الدرس التأويلي وفتح أمامه آفاقاً رحبة ومتنوعة، وفي نفس الوقت شكل هذا الأمر منعرجاً خطيراً أخرج المتن عن قصديته في كثير من الأحيان.

أمّا إذا ما قفزنا إلى ما كتب مؤخراً في مسألة التأويل في الفكر العربي الإسلامي فسنجد قراءات عديدة أغلبها جاءت عبارة عن دراسات أكاديمية من لدن جامعيين لنيل درجات علمية مختلفة ومن بين هؤلاء، مثلاً:

(1) عباس عبد جاسم: مشاكل التأويل العربي وأواليات التأويل وأولاته المعرفية، المرجع السابق، ص: 99.

(2) عبد القادر فيدوح: إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مرجع سبق ذكره، ص: 69.

نصر حامد أبو زيد، ساعد خميسي، أبو الصادقي، المصباحي⁽¹⁾.

يبقى أن نعقد مقارنة بسيطة بين التأويل الغربي والتأويل العربي انطلاقاً من كل ما أوردناه سابقاً. ومن بين الاختلافات التي قد تراءت لنا من بعيد بين هذين التأويلين: أنَّ "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي يختلف اختلافاً جوهرياً في تعامله مع ظاهرة التأويل عن النظام المعرفي في الممارسة التأويلية الغربية، فإذا كان التأويل والفكر العربي الإسلامي يعنى بالجوانب الروحية المتجلية في مظاهر الوجود التي نظر إليها القرآن، فإن النظرية التأويلية الغربية تقوم على معطيات الواقع الحسي، ومن هنا تختلف المعرفة الإسلامية عن المعرفة الغربية"⁽²⁾.

هذا إلى جانب أنهما يختلفان في التلقي وعنصر الفهم، فالإنسان المسلم في تلقيه للقرآن كان يعي حقيقة وجوده ويعرف مهمته على هذه الأرض على عكس الفرد الغربي الذي كان بحاجة إلى إعادة فهم وجوده كما رأينا ذلك في تأويلية هيدغر وغاديمير⁽³⁾.

أمّا مجمل التقاطعات التي نلمسها بينهما فتتمثل في:

أنّ كليهما قد ارتبط بتأدية وظيفة واحدة وهي وظيفة التأويل اللاهوتي، فالهرمنيوطيقا الغربية قد ارتبطت بالنص المقدس ردحا طويلاً من الزمن، وكذلك التأويل العربي قد ارتبط بالقرآن الكريم وفهم معانيه وتدبرها واستيعابها وتفسيرها⁽⁴⁾.

أنّ كليهما قد مر بمراحل متنوعة وكان في كل مرة يكتسب معنى ومفهوماً جديداً يتناسب مع روح العصر، فالتأويل في القرن الأول للهجرة ليس نفسه التأويل في القرن الرابع للهجرة، وكذلك الأمر

(1) ينظر: محمد شوقي الزين: الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، المغرب- الدار البيضاء، 2016، ص: 209-229.

(2) عبد القادر فيدوح: إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مرجع سبق ذكره، ص: 72.

(3) ينظر: بختي بشير: (النص الأدبي بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي)، مرجع سبق ذكره، ص: 207.

(4) المرجع نفسه: ص: 194-204.

بالنسبة للهرمنيوطيقا فقد اختلف مفهومها على مر العصور، من العصر اليوناني إلى العصر الوسيط ...

نخلص إلى أنّ: العملية التأويلية تختلف من شعب إلى آخر، ومن فرد إلى فرد، بل وربما تختلف حتى لدى الفرد الواحد أحيانا حسب فهمه واستيعابه وتحصيله العلمي والمعرفي في كلّ مرة. العملية التأويلية هي عملية ضرورية؛ فهي تمكننا من فهم مختلف الظواهر التي تحيط بنا، وتعلمنا أن لا ننظر إلى ظواهر الأمور وإنما إلى بواطنها، فليست الأمور دائما كما تبدو عليه، ف وراء كل مستغلق عوالم خفية تستحق عناء الوصول إليها، وأنّ النشاط التأويلي في عمومته مرتبط بالنشاط الحضاري للأمم .

3/التأويل عند الصوفية (التأويل الصوفي):

عرفنا سابقا بأنّ من أبرز سمات القرآن الكريم اتساع دلالاته ومعانيه ومن أجل ذلك كان محل استثمار من قبل مختلف الفرق الإسلامية، فكل منهم يؤوله بحسب نظريته وفهمه وحدود معرفته ووفق غايته.

وكذلك كان الشأن بالنسبة لأرباب الذوق الرفيع من أهل التصوف الذين جردوا دواتهم من التعلق بالمادة ولاذوا بالرحاب الربانية، فحباهم الله من فضله وغمرهم بجوده وكرمه، فأنكشف لهم من الخبايا والخفايا والعلوم ما لم ينكشف لغيرهم فقد نظر الصوفية إلى الأمور "نظرة عميقة، ترمي إلى الكشف عن الجوهر في الأشياء وعن الثابت في المتغير، فاستخلصوا ما لم يستخلصه غيرهم، مع إثباتهم لما استخلصه الآخرون من أهل الشريعة والوقوف معه لا عنده" (1).

ومن هذا المنطلق فإنّ "التأويل الصوفي تأويل قرآني بامتياز، يحاكي نسيجه النصي وبيتي نمودجه الأصلي، يجاري التأويل الصوفي المبالغة التي يحملها القرآن في جسده الحرفي بالذات" (2).

(1) أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص: 63.

(2) محمد شوقي الزين: الصورة واللغز التأويل الصوفي القرآن عند محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص: 432.

وإنَّ ما جعله بهذه الصفة من التميز والفرادة حسب ادعائهم أنه معرفة ربانية ألقاها الله في قلب المخلصين الزاهدين القانتين من عباده، وهذا ما عبر عنه شيخ الصوفية الأكبر بقوله: " ونحن ما نعتمد في كل ما نذكره إلاّ على ما يلقي الله عندنا من ذلك لا على ما تحتمله الألفاظ من الوجوه"⁽¹⁾. فكم من صوفي دخل الخلوة جاهلاً وخرج منها عالماً، بفضل الله ومنته.

" وقد جرت عادة الصوفية منذ ما يقارب مطلع القرن الثالث الهجري الالتفات إلى الآيات القرآنية التفاتاً يفصح عن جوهر المعرفة الذوقية، الناتجة عن المجاهدات العملية والتخلق بخلق القرآن ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويمكن أن نجد أصلاً لهذه المعرفة الذوقية الكشفية غير المحمولة في ظاهر النص بحسب اللسان العربي، عند الأوائل من الصحابة، وفيما عرف من الصوفية (بالإشارة) أو المعنى الإشاري"⁽²⁾.

وإذا ما قلنا الإشارة أو العلم الإشاري أو التأويل الإشاري، أو التفسير الإشاري فإن المقصود واحد وهو "تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفيفة تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، ويركز التفسير الإشاري على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل إلى درجة تتكشف له فيها من سجع العبارات هذه الإشارات القدسية و ينهال على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السبحانية"⁽³⁾.

وإنَّ ما جعلهم ينحون هذا المنحى في التأويل، هو أنهم قد وضعوا نصب أعينهم قاعدة ثابتة لا تتغير وهي اعتقادهم بمبدأ الظاهر والباطن.

فهم يرون أن كل الأشياء لها ظاهر واضح للعيان ولها باطن مضمّر خفي، فكذا الأمر بالنسبة للنصوص الشرعية فإن لها "ظاهراً وباطناً، والظاهر هو النص الجلي الواضح تماماً كالصورة

⁽¹⁾ محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، ج2 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط2 ، مصر ، 1405هـ - 1985 ، ص : 297-298.

⁽²⁾ أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص: 70.

⁽³⁾ محمد حسين الذهبي: علم التفسير، مرجع سبق ذكره، ص: 70.

المحسوسة الملموسة، والباطن هو النص الخفي الدقيق الغامض كالأرواح المحجوبة عن العيان، وقد جاء في الأحاديث النبوية أنّ القرآن ظهراً وبطناً وأنّ البطنة سبعة أبطن، وفي حديث آخر سبعين بطناً، أمّا السبب لتعدد البطون فهو أنّ أحوال الناس مختلفة متباينة، وعلى الحكيم أن يخاطب المستمعين حسب أفهامهم وواقعهم، فمنهم من يخاطب بالظاهر فقط، لأنه لا يفهم سواه ومنهم من يخاطب بالباطن لأنه يدركه ويفهمه ثم إنّ أهل الباطن على مراتب في عمق الفهم وبعد الإدراك⁽¹⁾

على أن الصوفية قد استندوا في اعتقادهم هذا (الظاهر والباطن) على ما ورد على لسان رسول الله صل الله عليه وسلم، من الأحاديث إذ قال: "لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع، وكذلك قوله، أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن"⁽²⁾.

ويبدو أنّ ما استبطن من المعاني موجه في أصله إلى ذوي الإدراكات العالية والنفوس العظيمة الطاهرة الصافية لأن ذلك من شأنها، فأما أصحاب النفوس الضعيفة والمعرفة الهزيلة فلا طاقة لها بهذا المدلول.

ومن أجل ذلك استأثر به أهل العرفان دون سواهم من الناس، وهم على هذا درجات متفاوتة في العمق والفهم بحسب معراجهم الروحي.

أما مختلف الآليات التي يعتمدها الصوفي في فهم أي القرآن فإنها متمثلة في:

1- الذوق: وهو علم يؤتيه الله من يشاء يتوصل به إلى الحقائق والأسرار والحكم.

2- الكشف: وبمقتضاها يتمكن الصوفي المؤول من الاطلاع على ما وراء الحجب لاستنباط المعاني الغيبية.

3- الإلهام: وهو كما يدعون فيض رباني وحي سماوي كغيره من الواردات التي تنهال على الصوفي التقي فتجعله يميز بين الأمور ويختار أصوبها، كأنه تلقين إلهام من الوحي، لا دخل

(1) محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية في التصوف والكرامات، مرجع سبق ذكره، ص: 202.

(2) ينظر: محمد سيد سلطان: كشف اللثام عن تصوف المظلل بالغمم، دار جوامع الكلم، دط، القاهرة، دت، ص: 74.

للعقل البشري فيه، فيد الكاتب هنا يد الله، أما اليد البيولوجية فهي فقط أداة، لأنها خطت ما أُملي عليها، دون استعانة بأية قدرة عقلانية بشرية. فالقراءة التأويلية تعد فيضاً من الله تقع على القلب فتكشف للمتصوف الحجب وتهديه إلى القراءة المبتغاة⁽¹⁾.

وكما قسّم الصحابة رضوان الله عليهم القرآن بحسب مواضيعه إلى أقسام كذلك فعل الصوفية، فهذا سهل التستري قد قسّمه إلى خمسة أقسام:

محكم ومتشابه وحلال وحرام وأمثال: والمقصود بالمحكم الآيات التي تكون الأحكام فيها ظاهرة جلية، أمّا الأمثال فتشمل ما قصه الله أو ضربه لغرض الاعتبار، أما المتشابه فهو الذي لا يعلم تأويله إلا الله أو من خصهم من عباده⁽²⁾، والحلال والحرام حكمهم المحكم من الآيات. ولعلّ هذه التقسيمات والتغييرات والاجتهادات غير المسبوقة التي أتت بها الصوفية، هي التي أثارت حفيظة الناس عليهم و في مقدمتهم الفقهاء.

إذ أشكل عليهم ما أتوا به. فقسّموا تفسيرهم الإشاري إلى ما هو مقبول وما هو مرفوض ولكي يكون مقبولا يجب أن يتوفر على شروط معينة نذكر منها ما قاله ابن القيم، "فهذا لا بأس به بأربعة شروط:

- 1- ألا يناقض معنى الآية
- 2- أن يكون معنى صحيحاً في نفسه
- 3- وأن يكون في اللفظ إشعار به
- 4- وأن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلاؤم، فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطاً حسناً".⁽³⁾

(1) ينظر: بختي بشير: (قراءة النص الأدبي بين التأويل الإسلامي و التأويل الغربي)، مرجع سبق ذكره، ص: 69-70-71.

(2) ينظر: محمد مصطفى عزام: الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت-لبنان، د ت، ص: 29.

(3) التستري: تفسير القرآن العظيم، تح: عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد علي، دار كرم للتراث، ط1، 1425هـ-2014م، ص: 47.

أي أنّ التفسير الإشاري لكي يقابل بعين الرضا والقبول يجب أن تتوفر فيه أربعة شروط مجتمعة لا ينقص منها شرط واحد وهي أن يكون التفسير موافقا لما ورد في الآية ولا يناقضها، وأن يكون التفسير نفسه صحيحا ولا يحتوي على مغالطات أو تناقضات، وأن يكون في هذه الآية ما يدل على صحته أي توافق القرآن مع المعاني والشروحات.

وأخيرا أن يكون بين التأويل والمؤول ارتباط وتلاؤم وتواءم.

ولتفسير مسلكهم في التفسير والتأويل أكثر نسوق ما نقله السيوطي عن ابن عطاء الله السكندري حيث قال: اعلم أنّ تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني الغريبة، ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جاءت الآية له، ودلت عليه في عرف اللسان ولهم أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه (...) فلا يصدّك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله ورسوله، فليس ذلك بإحالة وإنما يكون إحالة لو قالوا لا معنى للآية إلّا هذا، وهم لا يقولون ذلك، بل يقرّون الظواهر على ظواهرها مراد بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله ما ألهمهم⁽¹⁾.

ويبدو أنّ ما قاله ابن عطاء الله السكندري قد كان عبارة عن ملخص للمسلك الصوفي في التفسير والتأويل لملم فيه كل الشتات المنثور، ووضح فيه ما كان غامضا مستورا، وردّ على كل شبهة كانت تحوم حولهم وتدور.

يبقى أن نشير إلى بعض المؤلفات التي كتبت في مجال التأويل والتفسير الصوفي والتي من بينها نذكر مثلا لا حصرا:

- تفسير القرآن العظيم للتستري.
- حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن السلمي السلفي.
- عرائس البيان في حقائق القرآن لأبي محمد الشيرازي.

⁽¹⁾ ينظر: التستري: تفسير القرآن العظيم، المرجع السابق، ص: 45.

- التأويلات النجمية لنجم الدين داية وعلاء الدين السمناني.

- التفسير المنسوب لابن عربي.

- تفسير القشيري⁽¹⁾.

نخلص إلى أنّ التأويل ليس "إيجاد معنى لشيء لم يكن له معنى، ولا هو تتصيب دلالة لموضوع يبحث عن دلالاته، وإنما هو إحالة من دلالة إلى أخرى، وإعادة تأويل معنى سابق، وتأويل المعنى محدثاً لا معنى له سوى أنه تجديد الفهم نفسه، لذا ليس التأويل مجرد تقنية للبحث أو أداة للمعرفة أو طريق إلى الحقيقة وإنما هو مجال الفهم يتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء"⁽²⁾.

و بهذا المعنى فإنّ الصوفية قد كانوا يؤمنون بحقيقة لا مفر منها وهي:

"أنّ كلام الله غير محدود، حيث تتعذر الإحاطة به، فما لا ينتهي لا يعبر عنه إلا بما لا ينتهي، وفي هذا الإطار يقول سهل التستري" لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى من آية من كتاب الله من الفهم، لأنّ كلام الله وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية كذلك لانهاية لفهم كلامه، وإنما يفهمون على مدار ما يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه من فهم كلامه"⁽³⁾.

فما فهم أي القرآن ومعرفة المراد منها إلاّ توفير من الله جلّ وعلا، يفتح بها لمن يشاء ويصدها عن يشاء، كل شيء عنده بحكمة، وما كان لقوم أن يقولوا الله ما لم يقله حاشاه تقدس في علاه،

⁽¹⁾ ينظر: التستري: تفسير القرآن العظيم، المرجع السابق، ص: 47.

⁽²⁾ علي حرب: التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مرجع سبق ذكره، ص: 23.

⁽³⁾ أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات ضفاف، ط1، الرياض-بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، 1435هـ-2014م، ص: 30.

أو أن يصرفوا معنى كلامه إلى غير ما أراده هو سبحانه تيتها وبهتاننا، إلّا ردّ الله كيدهم في نحورهم، فقد قال عزّ من قائل: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"⁽¹⁾.

⁽¹⁾سورة الحجر: الآية (9).

الفصل الثاني

الإستراتيجية التأويلية لابن

عربي في شجرة الكون

عناصر الفصل الثاني:

- 1-المظاهر الفلسفية والعقائدية التي بنى عليها ابن عربي تأويلاته في شجرة الكون
 - أ-الظاهر والباطن
 - ب-وحدة الوجود
 - ج-الحقيقة المحمدية
 - د-نفي الحلول والإتحاد
- 2-تأويلات ابن عربي في شجرة الكون وآلياته
 - أ-توظيف المعارف اللغوية
 - ب-توظيف المعارف الأصولية
 - ج-المماثلة والمشابهة

1/المظاهر الفلسفية والعقائدية التي بنى عليها ابن عربي تأويلاته :

كلما تعلق الأمر بما خطه ابن عربي من صفحات، يجد الباحث نفسه حيرانا أمام هذه العبقرية الفذة والخيال المكنح. فهو رجل يهمس ويبطن أكثر مما يظهر ويجهر، ويشير ويلمح أكثر مما يقول ويبين.

ولمّا كانت شجرة الكون هي إحدى كتاباته فقد انطبق عليها هي الأخرى كل ما ذكرنا. فهذا المؤلف على صغر حجمه وقلة وريقاته مقارنة بغيره ، فيه ما فيه من الروحانيات والمعارف التي لا ساحل لها.

وليس عسيرا علينا أن نلاحظ ولأول وهلة ما يطغى عليها من أفكار ابن عربي الفلسفية الصوفية؛ والتي قد انبنت عليها ثقافته وعقيدته. والتي نجد لها صدى في هذه المدونة.

كل هذه الأفكار الفلسفية والعقائد ساهمت بطريقة أو بأخرى في بناء ديناميكية تأويلية فريدة من نوعها، فهو لإثبات وجهة نظره وأفكاره كان لابد له من الاستدلال بمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والتي أولها بما يتناسب وفلسفته وأفكاره، والتي "ليست دينية محضة تدرج ضمن علوم الفقه، وليست صوفية خالصة ترتكز على تجارب ذاتية وجدانية قائمة على الزهد وغيره من السلوكات كما كان عند بعض المتصوفة، وليست فلسفته كذلك تعتمد على التأمل العقلي في مختلف المسائل، ولا أدبية تمثل أساليب رائعة في التعبير عن القضايا بواسطة الشعر والنثر، بل هي مزيج من كل هذه الميادين الفكرية تعكس فلسفة شاملة، يمكن القول ببساطة بأنها فلسفة دينية صوفية تجمع بين فعالية العقل والقلب"⁽¹⁾.

كل هذا ساهم في هندسة التأويل الصوفي لدى ابن عربي هندسة متميزة فرضت عليه أن يسلك سلوكا متميزا في تعامله مع الآيات والأحاديث، فأوسعته ملكته التعبيرية وذائقته اللغوية الفنية،

(1) إبراهيم أحمد وآخرون: التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف، ط1، بيروت - الجزائر، 1430-2009م ، ص:75.

حتى انحنت له اللغة ومالت معه حيث يميل طواعية وكأنها إحدى مريديه، وهو بدوره وظفها بما يليق بقدرته على الابتكار والإبداع.

فكان ذلك من مكامن السحر والحسن فيها ، ولكي نلمس هذا الجمال الذي يلف تأويلاته الصوفية في هذا النص الذي بين أيدينا كان لابد لنا بأن نكشف عن الخطة أو الطريقة التأويلية التي اتبعتها من خلال الأفكار التي يؤمن بها وأراد تبليغها.

أ- الظاهر والباطن

تحمل نصوص ابن عربي مشاكسة للقارئ، فهي تتبدى مرة وتتمنع أخرى. وهذا مرده إيمان ابن عربي بمبدأ الظاهر والباطن.

وإنّ المقصود بالظاهر عند ابن عربي " هو المنقول والمعقول من العلم النافع الذي يكون به العمل الصالح، والباطن هو المعارف الإلهية التي هي روح تلك العلوم المنقولة والمعقولة"⁽¹⁾، أي أنّ الظاهر هو ما اتفق على فهمه جميع الناس من المعارف النقلية، بما جادت به عقولهم، ففهمها لا يتطلب مهارة أو جهد عاليين سوى التفكير بشكل عقلائي سليم ومنطقي، في حين أنّ الباطن العكس من ذلك فهو الابتعاد عن المنطق في التفكير واستغراق في الروحانيات، وغوص عميق في هذه المعارف حتى نرسو على شواطئ الحقيقة المرجوة.

ولمّا كان لابن عربي هوس شديد بهذه الثنائية؛ أي ثنائية الظاهر والباطن فإنه يصادفنا في أولى صفحات شجرة الكون إشارة إلى هذه الثنائية وذلك من خلال قوله: "فإنّي نظرت إلى الكون وتكوينه وإلى المكنون وتدوينه"(شجرة الكون :ص:41)، فهو هنا قد ربط بين الوجود وتشكله وبين القرآن الكريم وما استنبطه من معاني ؛ فحتى يفهم ويفسر كيفية تشكل هذا الكون ومما تكون كان لابد له من أن ينظر إلى باطن مادون ،كأنّه يقول بأنّ هذا المدون (وهو القرآن الكريم) كما يبدو لكل الخلق وهو الظاهر، وما استنبطه هذا المدون هو الباطن الذي ينبغي أن نقف عليه لفهم أسرار هذا الكون .

(1) عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي، تح: أكبر الراشدي نيا، دار الكتب العلمية، دط، بيروت- لبنان، 1971، ص: 24.

لذلك ابتدأ تفسيره بآية قرآنية ثم جعل كل شيء بعد ذلك متعلق بهذه الآية الكريمة وهي متمثلة في قوله تعالى: " إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"⁽¹⁾.

أي أن خلق هذا الكون برمته مرتبط بأمر من الله تعالى ويقول منه سبحانه وتعالى (إنما قولنا)، والقرآن هو قول الله تعالى.

وهذا ما يفسر الصلة الوثيقة بين خلق الكون والقرآن الكريم.

وبالتالي فقد "بنى ابن عربي فلسفته في التأويل على أساسين: وجودي ومعرفي، منطلقا من أن كل شيء في الوجود له ظاهر وباطن وحد ومطلع فالوجود نفسه ليس سوى رسالة إلهية يمكن حل شفرتها باكتشاف التوازي بين الوجود والقرآن، فكلاهما رسالة إلهية، القرآن كلام الله، والوجود كذلك كلام الله، يقول العالم كله عند العراف رسول من الله إليه"⁽²⁾.

ولمّا كان كل ما في الوجود رسول من الله له وظيفة معينة، ها هو ابن عربي في الصفحة (71) يجعل رسل الله إلى خلقه نوعين، منهم من يحسونه ويدركونه، وهو الظاهر والمتمثل لهم في شخص محمد صلى الله عليه وسلم ومنهم من هو مستتر وهو الباطن والمتمثل في جبريل عليه السلام.

هذا ما جعله للخلق كافة، وفي المقابل جعل في الإنسان ما يكافئ ويقابل كل هذا، دليلا في نفسه.

فجعل الرسول الباطن في الإنسان هو الإرادة، والرسول الظاهر هو اللسان، فكما أن الله إذا أراد أن يبلغ شيء إلى خلقه أخبر به جبريل ليبخله للرسول صلى الله عليه وسلم، كذلك الأنفس إذا أرادت شيئا أوحى به للسان ليبخل عنها، وتجلت كل هذه المعاني في قول ابن عربي: "ولمّا كان رسوله إلى خلقه اثنين، ظاهر وباطن فرسوله الظاهر محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورسوله الباطن جبريل يأتيه بالوحي بين قومه ولا يحسونه ولا يعرفونه، فلذلك كان لمدير هذا الهيكل الإنساني وهو الروح رسولان باطن وظاهر، فالرسول الباطن هي الإرادة

⁽¹⁾سورة النحل: الآية (40)

⁽²⁾عبد الله خضر حمد، التصوف والتأويل، مرجع سبق ذكره، ص: 168.

بمنزلة جبريل يوحى إلى اللسان، واللسان يعبر عن الإرادة وهو بمنزلة محمد صلى الله عليه وسلم " (شجرة الكون :ص :71)، ويواصل ابن عربي دعوته إلى عدم الاكتفاء بظواهر الأمور، فليست الأمور دائماً على ما تبدو عليه، وإنما ينبغي أن ننتبه إلى ما هو خفي مستور فهناك فقط تتجلي الحقائق.

ف وراء كل جلي واضح سرّ يستحق الكشف عنه، فهو يقول: "فلاح له من سر كافها" (شجرة الكون :ص :43)، ويقول أيضاً: " وما شهد من سرائر خفائها دليله" (شجرة الكون: ص: 44)، ويقول: "فهو مستبطن في سر كلمة كن دائر على نقطة دائرتها ثابت على أصل حبتها" (شجرة الكون: ص: 49).

والملاحظ من كل هذا أنه دائماً ما يجعل للأشياء أسرار متوارية، وهذا ما توضحه لنا الكلمات التالية (سر كافها)، (مستبطن في سر كلمة كن)، (سرائر خفائها).

وبحسب ابن عربي لكي لا يقع الواحد منّا في الغي والغلط لا بد له من اكتشاف المعاني المقصودة ، لكي لا يكون الحال حال إبليس الذي ضل وغوى "فقد طولب بكشف المعنى المقصود من حرف كن فإنه غلط في هجائه وخاب في رجائه" (شجرة الكون: ص: 44).

ولم يكتف ابن عربي بذلك وإنما جعل العالم ثلاثة عوالم: الصورة والمعنى أو عالم الظاهر والباطن أو كما يحلو له تسميتهما عالم الملك وعالم الملكوت، وثالثتهما عالم الجبروت أو ما يعرف بعالم الإرادة.

فأما عالم الملك فهو عالم المادة وهو كل ما يظهر ويرى من الأرض والكواكب والسموات والمجرات ... إلخ. فهو يشمل كل ما يمكن أن نراه في عالم الحس.

أمّا عالم الملكوت فهو عالم المعنى والأرواح وما وراء المادة وكل ما لا ندركه من الموجودات كعالم الملائكة والجنة والنار، وهو مختص بالله دون سواه. يحكم فيه ويسيره بمقتضى عظمتة كيفما شاء.

يقول ابن عربي "وجاء من فرعها الأدنى عالم الصورة والمعنى فما كان من قشورها الظاهرة وستورها البارزة فهو عالم الملك، وما كان من قلوبها الباطنة ولباب معانيها الخافية فهو عالم الملكوت" (شجرة الكون: ص: 50).

أمّا عالم الجبروت أو عالم الإرادة ففيه تتجلى لنا معاني الإرادة والقدرة أين يؤمر الشيء بأن يكون فيكون "وما كان من الماء الجاري في شرياناتها وعروقها الذي حصل به نموها وحياتها وسموها وبه طغت أزهارها وأينعت ثمارها فهو عالم الجبروت الذي هو سر كلمة كن" (شجرة الكون: ص: 50).

ومن هنا أمكننا القول إنّ ابن عربي قد اعتمد في "موضوع التأويل على قضيتين كبيرتين كأساس لتتظيره الفلسفي، الأولى: التفريق بين الظاهر والباطن أو بين الحقيقة والشرعية، والثانية: استخدام الرمز والإشارة في لغته (...) وهو أمر واضح عند ابن عربي عندما يفتح كتبه المشحونة بالتصوف الوجودي، ويدّعي أنّ ما بها من أفكار هي من فيض الفتوحات الإلهية⁽¹⁾.

وقد صرح بذلك ابن عربي أكثر من مرة، بأنّ أغلب ما كتبه وأنتجه لم يكن من بنات أفكاره وإنما كانت وحيا وإلهاما ربانيا لينتفع به الخلق، وبالتالي فإن ثنائية الظاهر والباطن لم تقتصر فقط على تعاملات ابن عربي مع النصوص القرآنية أو فهمه ورؤيته للأمور، وإنما تتعدى ذلك إلى أسلوب الترميز الذي يكتب به أيضا، الذي غالبا ما يكون أسلوبا غامضا مبطنًا، هذا ما جعل الدكتور أبو العلا عفيفي يقول: "هذه اللغة المزدوجة لغة الظاهر والباطن يرجع السبب الأكبر في غموض أسلوب ابن عربي، وهذا الغموض وإن كان عاما في كتابات متفلسفة الصوفية، إلاّ أنّه في كتاباته أقوى وأعمق، ويغلب على ظني أنه غموض متعمد، قصد به إرضاء أهل الظاهر وأهل الباطن جميعا، أمّا هدفه الحقيقي فهو المعاني الباطنية التي يتألف

(1) خالد ابن العربي مدرك: (القول المنبي عن ترجمة ابن العربي تأليف الحافظ الناقد محمد بن عبد الرحمن السخلاوي تحقيق ودراسة القسم الأول من بداية المخطوط إلى اللوحة 13ب)، ج2، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين فرع العقيدة، المملكة العربية السعودية، 1423هـ - 1422هـ، ص: 206-208.

منها مذهبها والتي يخرجها بشتى أساليب التخريج من نصوص الكتاب والحديث، محاولاً بطرقه الخاصة أن يعبر الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية، والنتائج الفلسفية والصوفية التي تلزم عن مذهبها في طبيعة الوجود⁽¹⁾.

أي أنّ هذه الازدواجية اللغوية (الظاهر والباطن) تعتبر آلية من آليات الدفاع التي يتخذها ابن عربي لصد وابل الانتقادات التي تتهاى عليه. فجعل الظاهر لذوي التفكير السطحي والباطن لذوي البعد في النظر ولأصحاب الطريق.

ب- وحدة الوجود:

أمّا فكرة وحدة الوجود فقد كانت بمثابة الحجر الأساس الذي قامت عليه فلسفة الشيخ الأكبر، كيف لا وجل المسائل في تفكيره تدور "حول محور واحد هو فكرة وحدة الوجود وهي فكرة استبدت بعقله واستولت على مشاعره فصدر عنها في كل ما يقول، وعرج عليها في تفسير كل شيء ، وفي ضوئها أول القرآن والحديث وطوعهما لمذهبها"⁽²⁾.

بمعنى أنّ هذه الفكرة كانت بمثابة البذرة التي تناسلت عنها أفكاره الأخرى مثل النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية ووحدة الأديان.. وغيرها من الأفكار الفلسفية الصوفية التي يؤمن بها. وبالتالي فجل تفسيراته وتأويلاته قد كانت خادمة لهذه الوحدة، منطلقة من أساسها راجعة إليها وهذا ما لاحظناه في هذه المدونة التي بين أيدينا.

ووحدة الوجود نظرية أو مذهب صوفي يسعى للبحث في العلاقة بين الله (الموجد) والعالم (الوجود) وقد اكتملت معالم هذه النظرية في القرن السادس الهجري على يد محي الدين بن عربي الذي أكد على أنّ الوجود الحقيقي هو وجود الله تعالى وكل ما سواه من الموجودات المختلفة عبارة عن ظواهر ومظاهر وتجليات لصفاته وفيوضات عنه، فوجود الموجودات المختلفة قائم في وجوده تعالى متحقق في الوجود الخارجي بقدرته وإرادته ومشيتته تعالى، وعليه

(1) إبراهيم بيومي مذكور: الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده 1165 - 1240، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، دط، 1389هـ - 1969م، ص: 08.

(2) المرجع نفسه: ص: 15.

فإنه سبحانه وتعالى هو الوجود الحقيقي المطلق الكلي الواحد، وأمّا الكثرة الظاهرة في الوجود فهي كثرة مردّها إلى الواحد⁽¹⁾.

مفاد ذلك أنّ الله والعالم كينونة واحدة، وأنّ الوجود الإلهي هو الوجود الحق، أمّا ما سواه فهو ظل له، وبالتالي فالوجود وجود واحد وهو وجود الله، وهناك من جعل لوحدة الوجود عدة أوجه منها: "أنّ العالم الكبير كذات الإنسان في التمثيل، فإنك إذا نظرت إليها وجدتها متحدة مع اختلاف ما تركبت منه من الصورة والخاصية من شعر وجلد ولحم وعظم وعصب ومخ ... كذلك اختلاف جوارحه وطبائعه التي ركبت فيه وبها قيام بنيانه"⁽²⁾.

والى هذا يلح ابن عربي في شجرة الكون حينما يقول "وقولنا كون الأكوان على هيئة رسمه" (شجرة الكون: ص: 65).

فإنه قد جعل كل ما في الإنسان من دماء وعظام وروح... ما يقابله في هذا الوجود. كما يؤمن ابن عربي "في نظريته في الوجود بالفيض وهو يعني أنّ الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني، ويفسر ابن عربي وجود الموجودات بالتجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصي عدده من الصور"⁽³⁾.

أي أنه يرى بأنّ لهذا العالم وما فيه موجد، فهو لم ينبثق هكذا من العدم. ويؤمن بفكرة الكثرة الناتجة عن الوحدة أو التدرج الكوني، أو المعبر عنه بالفيض وهي فكرة فلسفية موجودة في الفلسفات القديمة، وقد تبناها ابن عربي فيما بعد أي كما سبق وأشرنا التعدد والكثرة الظاهرة في الوجود هي كثرة مردّها إلى الواحد فكل شيء فاض عن الواحد الذي هو الله، وبالتالي لا موجود حق إلا هو.

(1) عامر عبد زيد الوافي وآخرون: التصوف أبحاث ودراسات، منشورات ضفاف، ط1، الرياض - بيروت، 1436هـ - 2015م، ص: 119.

(2) أيمن حمودي: قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية من شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دط، القاهرة، 2000، ص: 92.

(3) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص: 201.

ونجد ما يشابه هذه الفكرة بين ثنايا هذه المدونة إن صراحة أو تلميحاً في مثل قوله مثلاً: "فإنني نظرت إلى الكون وتكوينه وإلى المكنون وتدوينه فرأيت الكون كله شجرة وأصل نورها من حبة كن" (شجرة الكون: ص: 41 - 42)، وكذلك في قوله: "فإذا نظرت إلى اختلاف أغصان شجرة الكون ونوع ثمارها علمت أن أصل ذلك ناشئ من حبة كن بائن عندها" (شجرة الكون: ص: 45).

فابن عربي هنا يرى بأن هذا الكون له أصل واحد قد فاض عنه، ولولاه ما كان شيء وأنه إن اختلفت الموجودات بينها إلا أن مصدرها واحد. وكعادة ابن عربي فإنه لا يرمي كلامه جزافاً وإنما يأتي على ما يقول ببينة من الحديث الشريف أو القرآن الكريم (فيؤولهما لما يتناسب و عقيدته).

فقد استدل على الحكمة من خلق الخلق والوجود كافة بحديث طالما رده الصوفية لإثبات حبيبتهم في وحدة الوجود وهو: "كنت كنزاً مخفياً لا أعرف فأحببت أن أعرف"⁽¹⁾ إذ يقول ابن عربي: "ونظر إلى مراد المكوّن من المكوّن وشهد العلم من كاف كن كاف الكفريّة 'كنت كنزاً مخفياً لا أعرف فأحببت أن أعرف' (شجرة الكون: ص: 45).

والشاهد هنا هو قوله " ونظر إلى مراد المكوّن من المكوّن، والمكوّن هنا هو الله والمكوّن هو الموجودات أو الخلق، أي تأمل في الغاية من وراء الإيجاد. أمّا استدلاله بالحديث التالي: "كنت كنزاً مخفياً لا أعرف فأحببت أن أعرف"⁽²⁾.

أي أنّ الغاية من خلق الخلق هي المعرفة، فالله أراد أن يرى نفسه في مظهر مغاير أي في مرآة الوجود، فخلق الخلق ليعرفوه. وبذلك أصبحت كل الموجودات مظهراً له، وكان قبل ذلك كنزاً مخفياً وذاتاً مطلقة.

⁽¹⁾ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج2،

مكتبة القدس، دط، القاهرة، دت، ص: 132.

⁽²⁾ الصفحة نفسها.

وهذا نفسه المعنى الذي أشار إليه في الصفحة (59) حيث قال: "كنت كنزا مخفيا لا أعرف فكان المقصود في الوجود معرفة موجدكم سبحانه وتعالى " (شجرة الكون: ص: 59).
ومن بين الآيات التي يستدل بها الصوفية على عقيدتهم الوجودية قوله تعالى: "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"⁽¹⁾.

فابن عربي يقول: "فإنه أوجد ما أوجد ولم يقل في شيء من ذلك" (شجرة الكون: ص: 58)، ثم عقّب بقوله تعالى الذي ذكرناه آنفاً ومنه كان وجود الآدمي وكانت حكمته في وجود الآدمي لإظهار شرف النبي صلى الله عليه وسلم " (شجرة الكون: ص: 58).

وبهذا أضاف ابن عربي سببا آخر لخلق الخلق وهو إظهار شرف النبي صلى الله عليه وسلم على اعتبار بأنه أكمل مجلى خلقي تجلت فيه الذات الإلهية، وهذا ما سنأتي على ذكره فيما بقي من البحث، وبالضبط أثناء الحديث عن الإنسان الكامل أو ما يعرف بالحقيقة المحمدية.
ومن هنا نلمس التقاطع الموجود بين الحقيقة المحمدية وعقيدة وحدة الوجود.

وفي إطار العلاقة بين الموجد والموجود نجد ابن عربي يشير إلى أنّ ذلك تكريم من الخالق للمخلوق فيقول: "استنبط له من كاف الكفرية كاف التكريم ولقد كرمنا بني آدم وكاف الكنية كنت له سمعا وبصرا ويدا" (شجرة الكون: ص: 46).

فالخالق أتم نعمته على المؤمنين من خلقه فكان لهم سمعا وبصرا ويدا وهذا المعنى مستوحى من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي كان هو الآخر حجة يتخذها سالكو هذا المذهب الوجودي لإثبات ما يرمون إليه. والمتمثل في قوله عليه الصلاة والسلام: "وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها"⁽²⁾.

⁽¹⁾سورة البقرة: الآية (30).

⁽²⁾أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار ابن كثير، ط 1، دمشق - بيروت، 1423 هـ - 2002م، ص:

ويقول ابن عربي في شجرة الكون: "وحاسة الشم تدعوك إلى استنشاق أنفاس التوحيد إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين" (شجرة الكون: ص: 74-75). وإنّما تفسير ذلك أن الله لمّا جعل آدم خليفة نفخ فيه من روحه، فبقي نفس الرحمن فيه، كما "يقول الشيخ الأكبر: فلما أبان نفخ فيه من روحه فما اشتاق إلّا لنفسه ألا تراه خلقه على صورته لأنّه من روحه؟ وكنتى عنه بالنفخ يشير إلى أنّه من نفس الرحمن، فإنّه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال نارا لا نورا فبطن نفس الرحمن فيما كان به الإنسان إنساناً"⁽¹⁾.

وهذا تأويل آخر من ابن عربي أثبت به مذهبه الوجودي، في أن الخلق صورة للخالق وتجلي. لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ الخالق لما خلق الوجود، لم يكن في حاجة إليه وهو الغني بنفسه عمن سواه، فهو قد خلقه اقتدارا لا افتقارا، خلقه لأنّه أراد ذلك وهو عليه قادر وليس لنقص فيه وهو الكامل جلّ في علاه. أو لأنّه محتاج إليه. وهو ما عبر عنه ابن عربي في الصفحة (58) في قوله: "ذلك أن الله تعالى كوّن الأكوان اقتدارا عليها لا افتقارا إليها" (شجرة الكون: ص: 58) وحتى إن كانت الموجودات صورة له وظلا وتجليا، فإنّها ليست هو، وليست مثيلا له وهو الذي تفرد بوحديته وتقدّس عن المثل والشبيه، لذلك نجد ابن عربي قد ذكر الآية التالية: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"⁽²⁾.

في ثلاثة مواضع من شجرة الكون في الصفحة (48) والصفحة (70) والصفحة (101). وهذه الآية تصب في صميم عقيدته الوجودية فهو يرى بأنّ "أعلى تفسير لقوله تعالى: ليس كمثله شيء: أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل للحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلا له أو خلافا، هذا ما لا يتصور، فإن قلت: فهذه الكثرة المشهودة قلنا: هي نسب وأحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق، والنسب ليست أعيانا ولا أشياء، وإنّما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب، فإذا لم يكن

(1) نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، ط1، دمشق، 1414هـ - 1994م

(2) سورة الشورى: الآية (11).

في الوجود شيء سواء فليس مثله شيء لأنه ما ليس له مثل فافهم وتحقق ما أشرنا إليه، فإن أعيان الممكنات ما استفادت إلا الوجود، والوجود ليس غير عين الحق⁽¹⁾.
ومنه نستنتج بأن الوجود بما حوى ما هو إلا تجل إلهي، وأن الوجود الحقيقي هو فقط وجود واحد لا ثاني له ولا ثالث؛ وهو وجود الله الواحد، وأنه عين المخلوقات، وما هذه الموجودات إلا ظل له، وأنه منزّه عن الشبيه والمثيل.

ومن الملاحظ بأن هذه الفكرة أي (فكرة وحدة الوجود) قد كانت أرضية وخلفية انطلق منها ابن عربي في تأويلاته الصوفية، فهو في كل تفسيراته يحاول بأن يثبتها فمنها يبدأ وإليها يعود، حتى نكاد نقول بأنه قد عرّج عليها في كل تفسير، فأول بمقتضاها وعلى هداها.
هذا بالإضافة إلى ما بقي من مظاهر ضمّنها كتابه هذا والتي لها علاقة وطيدة بالوحدة وفي مقدمتها الحقيقة المحمدية.

ج- الحقيقة المحمدية

سواء أقلنا الحقيقة المحمدية أم النور المحمدي أم الإنسان الكامل، فإن الحديث ينصب في بوثقة واحدة، وهو الحديث على من أسرجت بطلته الدنيا وازدانت، واستقامت بشريعته الأكوان بعدما مالت.

فبعدما تسربت صدور العاشقين بمحبته سلكوا طريق البحث عن حقيقته، ومن هؤلاء الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، فقد كانت له "نظرية في الإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية تقوم على أساس من مذهبه في وحدة الوجود.

فالإنسان الكامل عند ابن عربي هو الكون الجامع، فلما شاء الله أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره إليه، ظهر الإنسان الكامل الذي هو

(1) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت-لبنان، 1983، ص: 373-374.

عند ابن عربي عين جلاء مرآة العالم ويفرق ابن عربي في الإنسان الكامل بين ناحيتين: الأولى خاصة به باعتباره إنسانا حادثا، والأخرى خاصة به باعتباره أزليا أبديا⁽¹⁾.

ومن هنا نلمس الوشائج الوثيقة التي تربط نظرية الإنسان الكامل (الحقيقة المحمدية) بالمذهب الأكبر لابن عربي في وحدة الوجود، باعتبار أنه كما سبق وأشرنا الإنسان الكامل -الذي هو النبي صلى الله عليه وسلم- هو أكمل مجلى خلقي تجلت فيه الذات العلية.

ومن أجل ذلك نجد ابن عربي في شجرة الكون يقول: "وأنت المقصود من كل الوجود، وأنت خاصة العبيد لمراد المعبود، فهذا معنى قولنا متقدما خلق الله آدم عليه السلام على صورة اسم محمد صلى الله عليه وسلم وخلق الكون على هيئة رسمه" (شجرة الكون: ص: 78)، وكأننا بابن عربي يريد القول بأن الكون قد كُوِّن لأجله، ولإظهار شرفه.

"كانت حكمته في وجود الآدمي لإظهار شرف النبي صلى الله عليه وسلم لأنه حكمة الأجساد (...). وكان المخصوص بأتم المعارف قلب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم" (شجرة الكون: ص: 58-59).

ويقول أيضا في الصفحة (90): "أنت مراد الإرادة مقصود المشيئة، فكل مراد لأجلك وأنت مراد لأجله، أنت صفوة كأس الحب، أنت درة هذه الصدفة، أنت ثمرة هذه الشجرة، أنت شمس المعارف، أنت بدر اللطائف ما مهدت الدار إلا لرفعة محلك وما هُيئَ هذا الجمال إلا لوصولك وما روق كأس الحب إلا لشريك" (شجرة الكون: ص: 90).

وقد حاول ابن عربي كما رأينا في أكثر من موضع بأن يثبت بأنه صلى الله عليه وسلم مراد المشيئة والمقصود من كل الوجود فهو مبدأ خلق الكون وأصله. إذ يقول "فهو المخصوص بالدنو والعلو والشهود"، إذ كان هو المقصود من كل الوجود لأن الوجود لما كان شجرة كان هو ثمرتها وكان جوهرتها (...). كذلك كان صلى الله عليه وسلم في المعنى السابق واختفاؤه وظهوره في الصورة في اللاحق و اشتهاه.

(1) أبو الوفاء الغنيمي التفنازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص: 203.

وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"⁽¹⁾ فكان هو مظهر معنى هذه الشجرة وهو مظهر صورته صلى الله عليه وسلم فما برح بلسان القدم مذكورا وفي طي العدم منثورا وما مثال ذلك إلا مثال تاجر عمد إلى فراشه وبزّه فطواه في خزانة ملكه ووضعه أثوابا بعضها فوق بعض فأول ثوب دمجّه وطواه هو آخر ثوب أظهره وأبداه. كذلك سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كان أولا لكل وجود وآخرهم ظهورا وخروجا" (شجرة الكون: ص:85).

ومن هنا نصل إلى نتيجة فحواها أن ابن عربي يؤمن بأنّ للنبي صلى الله عليه وسلم حقيقتان؛ حقيقة أزلية وحقيقة حادثة، فهو قديم بروحانيته، محدث بجسمانيته، فلئن كان آخر الأنبياء في الظهور والمثول جسمانيا، إلاّ أنّه أول الخلق ظهورا روحيا، كان ولم يكن أحد قبله، حتى آدم عليه السلام، فقد خلق هو الآخر على صورة اسمه.

وهذا ما أول به ابن عربي قوله صلى الله عليه وسلم: "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"⁽²⁾. وبذلك أثبت أزليته وفضله عمّن سواه، ومن مثله عرف مقامه وسيادته وريادته ونبوته والخلق هباء، فكان به الابتداء وبه الانتهاء، وهو لا يزال بعد روحا بلا جسم.

ومن الملاحظ بأنّ ابن عربي يسوق لنا تأويلاته هذه بطريقة حسنة فيها من السلاسة والجمالية ما يجعلنا نستسيغها وكذا يقرب إلينا الفهم أكثر فها هو يضرب لنا الأمثال؛ نقصد بالضبط مثال التاجر وكيف شبه الحقيقة المحمدية بما يفعله التاجر بأثوابه وأفرشته، وتلك كانت قمة البراعة. فهو يقول بأنّ التاجر أثناء طيه الأثواب لا بد أن يبتدئ بواحد منها ثم يعيد الكرة بباقي الأثواب التي تأتي بعده، لكنه بعد ذلك يقلب الموازين ليصبح أول ثوب قد طواه هو آخر ثوب أظهره، وهو ذات الأمر مع النبي الكريم، فهو أول الخلق روحا وآخرهم مثولا جسدا.

⁽¹⁾ محمد الكسنزان الحسيني: الطريقة العلية القادرية الكسنزانية، سلسلة كتب الطريقة العلية القادرية الكسنزانية، دط، دت، ص:

ويجيب ابن عربي عن الحكمة من اجتماع الضدين فيه أي ما هو جسماني وما هو روحاني بقوله "واعلم أنّه إنما كانت حكمة خلقه كذلك أنه خلق من لطيف وكثيف وليكون كامل الوصف كامل الخلق خلقه الله من ضدين جسماني وروحي فجعل جسمانيته وبشريته لملاقاة البشر لأنه لو برز إليهم في هيئة روحانية ملكية نورانية لما أطاقوا مقابله (....) ثم جعل له قوة روحانية يقابل بها عالم الروحانيين" (شجرة الكون: ص: 87)، بمعنى أن الحكمة من ذلك هي: أن يسبغ عليه صفة الكمالية في الوصف والخلق وكل شيء، فيتميز عن عداه ولا يتساوى به غيره، وتكون له الأفضلية، فيكون بحق "الإنسان الكامل" بآتم معانيه.

فهو لكي يقابل عالم البشر لابد بأن يستأنسوا به ويطمئنوا له، وليكون كذلك لابد بأن يكون واحدا منهم ليستطيع التواصل والتفاهم معهم، ومن ثمة يبلغهم الرسالة التي كلف بها. أمّا ما فيه من الروحانية فقد خست ليقابل بها عالم الروحانيين وغيرهم من الملائكة في تلقيه للوحي مثلاً.

وبهذا يفسر ابن عربي قوله صلى الله عليه وسلم: "لست كأحد منكم"⁽¹⁾ وقوله صلى الله عليه وسلم "لي وقت لا يسعني فيه غير ربي سبحانه"⁽²⁾ ويرد ابن عربي قائلاً: فهذا المقام ليس مختصاً به ملك مقرب ولا نبي مرسل كأس لم يتناوله سواه وعروس ما جليت إلاّ عليه وهذا المقام المخصوص به" (شجرة الكون: ص: 88).

وكان له هذا المقام بما بثّه الله فيه من "وصف رباني وسر إلهي يثبت به عند تجلي صفات الربوبية وبطيق به مشاهدة الحضرة الإلهية ويتلقى به أسرار أنوار الفردانية" (شجرة الكون: ص: 88). وهذا هو سر تفردّه وتميزه وتفوقه على غيره من الأنبياء عليهم السلام.

وغير بعيد عن كل هذه المعاني يقودنا الحديث مباشرة إلى التكلم عن النور المحمدي وفكرة النور المحمدي هي لب الحقيقة المحمدية إذ "أخرج الصوفية رسول الله صلى الله عليه وسلم من

(1) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مرجع سبق ذكره، ص: 472.

(2) إسماعيل بن محمد العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج2، مرجع سبق ذكره، ص: 173.

عالم البشر فجعلوه النور الذي خلق الله منه كل شيء وقالوا بقدّم النور وبفضل قدّم هذا النور وأزليته استمد الأنبياء بركتهم، ولما كان أيضا صلى الله عليه وسلم حقيقة محدثة فقد أمدّ البشر أيضا من فضله بما حوته نبوته ورسالته في آخر الزمان⁽¹⁾.

وإلى مثل هذا ذهب ابن عربي في قوله في شجرة الكون: "ثم خلق منها نور نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثم زين بنور الملاء المسطور وآخروهم في الظهور وقائدهم في النشور ومتوجههم بالحبور ومبشرهم بالسرور فهو مستودع في ديوان الأنس مستقر في رياض الأنس وحضرة الأنس ستر معنى روحانيته بستر جسمانيته وغطى عالم شهوده بعالم وجوده فهو مستخرج في الكون مستنبط لأجله الكون" (شجرة الكون: ص: 57-58).

وهذا إقرار من ابن عربي بنورانية النبي صلى الله عليه وسلم ومنزلته العالية مقارنة مع غيره وبركته التي وسعت كل شيء، وهو المبشر والملاذ الذي له من الجسمانية بقدر ماله من الروحانية.

ويستدل ابن عربي لما ذهب إليه بما ورد في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا"⁽²⁾.

ويرد قائلًا: "فهو مصباح ظلّمة الكون وروح جسد الوجود" (شجرة الكون: ص: 60). وكثيرا ما يستدل الصوفية بهذه الآية الكريمة لإثبات فكرة النور المحمدي تيمنا بما وصف الله به نبيه المكرم بأنه السراج المنير. إذ لم يكن ليصفه بالسراج المنير لو لم يكن فيه الجانب النوراني الذي به تضاء ظلّمة الكون وتنجلي.

وليست هذه هي الآية الوحيدة التي يحتج بها ابن عربي ومن تبعه من العترة الصوفية على نورانية النبي صلى الله عليه وسلم فهو كذلك يؤول قوله تعالى: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۚ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۚ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ وَقَدْ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا

⁽¹⁾ ينظر: إبراهيم أبو شادي: الرد العلمي على شبهات في العقيدة والتصوف، دار البصيرة، ط1، مصر، 2008، ص: 132.

⁽²⁾ سورة الأحزاب: الآية (45-46).

شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۚ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ⁽¹⁾.

ويؤول ابن عربي هذه الآية الكريمة بما يتناسب مع رؤيته للحقيقة المحمدية قائلا: "يعني مصباح نور نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فقد جعله مصباح مشكاة الوجود فشبه الكون بالمشكاة وسيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم بالزجاجة، والنور الذي هو قلبه بالمصباح فأشرق نور باطنه على ظاهره كإشراق المصباح في الزجاجة فصار نور المصباح نارا والزجاجة نورا لصفائها فصار نورا" (شجرة الكون: ص: 86).

وبتفسير ابن عربي أصبح الكون كالمشكاة وقلبه صلى الله عليه وسلم كالمصباح الذي يضيء هذه المشكاة، ومحمد صلى الله عليه وسلم بمثابة الزجاجة. ومنه فإن النور الذي هو قلب النبي صلى الله عليه وسلم هو الباطن والمصباح الذي هو بمثابة النبي صلى الله عليه وسلم هو الظاهر.

وبالتالي تشابهت عملية الإنارة من نور المصباح الذي داخل الزجاجة بالإنارة المنبعثة من الباطن إلى الظاهر. (المقصود النبي صلى الله عليه وسلم).

حتى أصبح نور المصباح هو النار وهو الفتيل المتوقد والزجاجة هي النور، بحسب مفهوم ابن عربي طبعا.

هذا وقد أشاد ابن عربي بالنور المحمدي في مواضع كثيرة من شجرة الكون منها ما ذكره في الصفحة (61) "فأشرق نور ذلك المعنى الروحاني على ما يحاذيه من الجسد الجسماني وأشرق الجسد بعد ظلمته" (شجرة الكون: ص: 61).

وما ذكره في الصفحة (63) عن بركة نوره على الخلائق فيقول: "كلّ ذلك من لقاح الغصن المحمدي متوقد من نوره مستمد من نماء كوثره مغزى بلباب برّه مربي في مهد هدايته فلذلك عمت بركاته وتمت على الخلائق رحمته وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين، فلمّا مهد لأجله الدار وسخر من أجله الليل والنهار" (شجرة الكون: ص: 63).

⁽¹⁾سورة النور: الآية (35).

ويقول أيضا: "شعشت أنوار الشموس المحمدية في أفق جبين آدم عليه السلام فخرت الملائكة سجدا وقالوا ملك العرش محمد أبدا (...) في خدمة شجرة هو أصلها ودولة هو عقدها وحلها" (شجرة الكون: ص: 78).

ويؤول ابن عربي أسبقية النبي صلى الله عليه وسلم وشرفه وفضله إلى أنّ الطينة التي خلق منها قد اختيرت من موضع الكعبة ثم دمجت بعدها بطينة آدم عليه السلام، ويستدل في تأويله هذا بقوله صلى الله عليه وسلم: "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"⁽¹⁾ فيقول: "كانت طينة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مخلوقة من موضع الكعبة التي هي محل الإيمان بالله تعالى ثم عجنت تلك الطينة بطينة محمد عليه الصلاة والسلام فكانت تلك الطينة" (شجرة الكون: ص: 60).

وأما عن موطن هذا النور ومكان استقراره قبل أن يتجسد في جسده الظاهر صلى الله عليه وسلم فقد كان في جبين آدم عليه السلام قبل أن يتحول إلى سبابته. هذا ما استنبطناه من تأويل ابن عربي الذي يقول فيه: "أنّ آدم عليه السلام لما خلق نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في جبينه كانت الملائكة تستقبله وتسلم على نور محمد صلى الله عليه وسلم وآدم عليه السلام لم ير فقال: يا رب أحب أن أنظر إلى نور ولدي محمد صلى الله عليه وسلم فحوّله إلى عضو من أعضائي لأراه فحوّله إلى سبابته في يده اليمنى" (شجرة الكون: ص: 75).

وكل هذه الأقوال تصب في حقل واحد وهو حقل الحقيقة المحمدية، والتي تشكل جانبا لا يستهان به في فلسفة ابن عربي، ومن أجل ذلك طوّع مختلف تأويلاته بما يتناسب ومذهبه هذا. ومن كل ذلك نستنتج بأن الحقيقة المحمدية (الإنسان الكامل، النور المحمدي) تدور حول ثلاثة حقائق مركزية:

أولها: أنها أصل الوجود ومرآة للحق.

ثانيها: أنها تتصف بصفات الكمال.

ثالثها: أنها السراج الذي يشع نوره على الأنبياء والخلق كافة.

(1) محمد الكسنزان الحسيني: الطريقة العلية القادرية الكسنزانية، مرجع سبق ذكره ، ص: 8.

د- نفي الحلول والاتحاد:

إنّ التقنية التي استخدمها ابن عربي في نسج تأويلاته وتفسيراته الصوفية لم تكن تسعى فقط لإثبات أفكار هو يؤمن ويعتقد بها.

وإنما كانت تسعى أيضا إلى نفي أفكار صوفية هو يعتقد أنها فاسدة ودخيلة على هذا العلم اللدني، بل هي أبعد ما تكون منه فهي ليست منه في شيء. والقول بها من شأنه بأن يوقع صاحبها في شرك الكفر والزندقة.

ومن بين هذه الأفكار التي سعى لتنفيذها في شجرة الكون فكرة الحلول والاتحاد.

لكن قبل أن نقف على مواطن نفيه لها أو أسباب ذلك لابد لنا أن نعرف أولا معنى الحلول والاتحاد.

فأمّا الحلول فقد "اختلف العلماء في تعريفه، فقليل هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، وقيل حلول شيء في شيء أن يكون مختصا به ساريا فيه، والمراد بالاختصاص كون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقا أو تقديرا دائما (...) وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت أي التعلق الخاص الذي به يصير أحد المتعلقين نعتا للآخر، والآخر منعوتا به، والأول أعني الناعت يسمى حالا والثاني أعني المنعوت يسمى محلا"⁽¹⁾.

أي أنّ الحلول هو حلول الشيء في الشيء حتى يتحد أو تتلاشى بينهم الحدود. وهذه العملية تتطلب عنصرين هما الحال الذي يحل، والمحل الذي يحل فيه.

وعند الصوفية الحلول هو حلول الذات الإلهية في الذات البشرية، أو بتعبير آخر اللاهوت في الناسوت.

أمّا الاتحاد فهو "تصيير الذاتين واحدة، ولا يكون إلّا في العدد من الإثنين فصاعدا"⁽²⁾.

(1) محمد علي التهنائي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت - لبنان، 1996، ص: 706-707-708.

(2) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع و التصدير، القاهرة، 2004، ص: 10.

أي لا يمكن بأن يتحد الشيء بنفسه وإنما يتطلب ما يغايره ليتحد معه وقيل "هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال"⁽¹⁾.
وبتعبير آخر فهو يعني في المفهوم الصوفي "الشعور بفناء الصوفي في الله واتحاده به في لحظات الفناء"⁽²⁾.

أي أنّ الاتحاد من أعلى المراتب التي من الممكن أن يصل إليها الصوفي السالك ما دام قد وصف (أي لإتحاد) بكونه شهود وبكونه شعور بفناء. وحالتي الشهود والفناء هما أقصى الدرجات التي يتمناها من سلكوا درب العارفين بالله.
وهذان المصطلحان على ما بينهما من تشابه واقترب في المعنى العام، فإذا ما ذكرنا الأول حضر الثاني أو العكس.

حتى أن هناك من يعرف الإتحاد فيقول هو حلول كذا في كذا، ويعرف الحلول فيقول هو اتحاد كذا في كذا، أي أنهما يستعملان على سبيل الترادف في المعنى العام.
إلا أنّ منهم من يرى أن هنالك فرق بينهما فيقول: "هناك فرق بين الإتحاد والحلول: الإتحاد هو شيوخ الألوهية في العالم كله، أما الحلول فهو نزول الإله في شخص من الأشخاص مرة بعد مرة، كأن يتخذ الله عددا من أشخاص الناس أو أعيان الوجود الطبيعية حجبا يتقلب فيها، وبما أنّ الحلول قريب من الإتحاد لأن الإتحاد شيوخ عام والحلول نزول خاص"⁽³⁾.
وعلى هذا فإن الحلول أخص من الإتحاد، لأن الحلول لا يكون إلا في خاصة الخاصة من الخلق، ولا يكون بشكل دائم، أي ليس متاحا للجميع. أمّا الإتحاد فهو شيوخ عام في العالم.

⁽¹⁾ عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تح: عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1413هـ - 1992م، ص: 49.

⁽²⁾ يوسف زيدان: الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجبلي وكبار الصوفية، دار الأمين للنشر والتوزيع، ط2، مصر، 1419هـ - 1998م، ص: 49.

⁽³⁾ عمر فروخ: التصوف في الإسلام، مكتبة منسية، ط1، بيروت، 1369هـ - 1947م، ص: 180-181.

وعلى أية حال فإن ما يهمنا هنا هو استبيان حقيقة إنكار ابن عربي للحلول والإتحاد وهذا "ينبثق من فكرته الأساسية، والتي تشير إلى عدم وجود الإثنينية، والحلول يحتاج إلى حال ومحل، أي يحتاج إلى موجودين يحل أحدهما في الآخر، فالحلول يتنافى مع مذهبه وكذلك الحلول يعتبر من صفات الحوادث لا من صفات القدم"⁽¹⁾.

إذ مادام ابن عربي يقول بالوحدة كما رأينا سابقا في وحدة الوجود، فبديهي بأن ينفي وجود الإثنينية، وهذه الأخيرة تعتبر شرط ضروري لتحقيق الحلول والإتحاد إذ لا يصح أن يحل الشيء في ذاته أو يتحد بها، وإن قلنا بذلك قلنا بالحاجة التي تتطلب الارتحال والتنقل، وذلك من صفات الحوادث التي هي نقص لا كمال ومن صفاته جلّ وعلا القدم.

وفي معنى غير بعيد عن هذا يقول ابن عربي في شجرة الكون "فهو مقدس في وجوده عن ملامسته ما أوجده ومجانبته ومواصلته ومفاصلته لأنه كان ولا كون وهو الآن كما كان لا يتصل بكون ولا ينفصل عن كون لأن الوصل والفصل من صفات الحدوث لا من صفات القدم لأن الاتصال والانفصال يلزم منه الانتقال والارتحال ويلزم في الانتقال والارتحال التحول والزوال والتغير والاستبدال وهذا كله من صفات النقص لا من صفات الكمال فسبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا" (شجرة الكون: ص: 53).

ومن الملاحظ بأن ابن عربي ينفي عن الذات العلية نفيا قاطعا إمكانية أن تلامس الخلق أو تتصل بهم أو حتى تنفصل، لأن ذلك يتطلب الانتقال وشيء من التحول ومن الممكن حتى الزوال... إلخ وكل هذه الصفات الناقصة قد تنزهت عنها الذات الإلهية فهي قد تقدست بصفات الكمال واكتفت بالفردانية.

⁽¹⁾ كرم أمين كرم: حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، الأمين للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة- الجيزة، 1417هـ - 1997م، ص: 29.

وفي هذا الإطار أيضا يقول ابن عربي "فعلم أنّ من فصل فنعم ما فعل، ومن وصل فقد شهد على نفسه بأنه فصل حتى وصل، والشيء الواحد لا يصل نفسه، وما تم إلا ذاته ومصنوعاته"⁽¹⁾.

وهذا تأكيد من ابن عربي على استحالة اتصال الله بشيء حتى ينفصل عنه فهو واحد أحد، إذ يقول في شجرة الكون على لسان العرش "كيف يتصل بي أو ينفصل عني ولا أنا منه ولا هو مني، يا محمد وعزته لست بالقرب منه وصلا ولا بالبعيد عنه فضلا ولا بالمطيق له حملا ولا بالجامع له شملا ولا بالواجد له مثلا (...) أنا محمول قدرته ومعمول حكمته فكيف يصح أن يكون الحامل محمولا" (شجرة الكون: ص: 97).

وهنا فنّد ابن عربي إمكانية الاتصال والانفصال ومن ثمة الإتحاد والخلول على لسان العرش الذي يحاول بأن ينفي عن نفسه هو الآخر تهمة كونه حاملا للذات العلية فيقول أنه ليس بالمطيق له حملا.

لما يتميز به من خصوصيات متفردة فيقول "ظنوا أي أسع من لا حد له وأحمل من لا هيئة له وأحيط بمن لا كيفية له، يا محمد من لا حد لذاته ولا عد لصفاته فكيف يكون مفتقرا إليّ أو محمولا عليّ" (شجرة الكون: ص: 96).

فهو سبحانه وتعالى قد تفرد بصفات لا توجد إلاّ فيه وهي صفات الكمال وبالتالي لا يمكن بأن توجد إلاّ فيه، فهو "غير مكيف ولا متمثل ولا مرئي ولا متميز ولا متبعض ولا محسوس ولا ملموس ولا مقبوس بل ليس كمثله شيء وهو السميع العليم" (شجرة الكون: ص: 70).

وكأن ابن عربي يقول بأن من يتصف بهذه الصفات كيف يصح القول بأنه يتحد أو يحل في غيره، فليست له كيفية يعرف بها ولا يتجسد ولا يرى ولا فيه ما يجعلنا نميزه، ولا يلمس، ويستدل على تأويله هذا بالآية التالية: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (سورة الشورى: الآية: 11)، بل ويستدل بها

(1) رائد جميل عكاشة وآخرون: الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، هرنند -فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 1433 هـ -2012 م، ص: 328، نقلا عن: عبد الوهاب الشعراني: القول المبين في الرد عن الشيخ محي الدين، دار الفكر، ط1، القاهرة، 2008، ص: 25-26.

ابن عربي كلما أراد بأن يثبت لله صفات التميز والفردانية "لا في شيء ولا على شيء ولا قائما بشيء ولا مفتقرا إلى شيء، ولا هيكلًا ولا شبهًا ولا صورة ولا جسمًا ولا مميزًا أو مكيفًا ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (شجرة الكون: ص: 101).

أي هو ليس موضوع في شيء ولا ماثلاً على شيء، وليس له شبيه أو مثيل أو مجسم ولا يحتاج إلى شيء، إنما كَوْن الأكوان اقتداراً عليها لا افتقاراً إليها.

فكيف يُعتقد فيه الحلولية ولا يعرف له أصلاً أين، أو مكان يستقر فيه. وهذا ما حاول ابن عربي إثباته عندما حوّر ما جرى ليلة الإسراء والمعراج مع الرسول صلى الله عليه وسلم فنزّه الله عن كل ما ينسب إليه تيهًا وبهتانًا. فقال: "قد ذهب الأين من البين وتلاشى الكيف واضمحل الأين فكان قاب قوسين فلو اقتصر على قاب قوسين لاحتمل أن يكون للرب مكانًا، وإنما قوله أو أدنى لنفي المكان وكان معه حيث لا مكان ولا زمان (...) حتى يعلم الكل أنني منزّه عن الزمان والمكان والأكوان وعن الليل والنهار وعن الحدود والأقطار وعن الحد والمقدار ويواصل السرد إلى أن يقول: "لتعلم أنني منزّه في كمالي عن المثل والشبيه والبديل والنظير والمثير وعن الحد والقدر وعن الحصر والعد وعن الجوز والفرد وعن المواصلة والمفاصلة والمماثلة والمشاكلة والمجالسة والملازمة والمباينة والممازجة (...) فقوم جعلوني في صورة وهم المجسمة وقوم جعلوني محدودًا وهم المشبهة (...) هل تجد فيّ شيئاً مما نسبوني إليه" (شجرة الكون: ص: 100).

وكعادة ابن عربي فهو كثيراً ما يطوّع معاني الآيات إلى ما يتناسب ومذهبه.

وهنا نلمس براعة في تأويل الآية التالية: "فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" (سورة النجم: الآية: 09)، فالرجل دقيق الملاحظة للدرجة التي انتبه فيها إلى أنه لو اقتصر الأمر على القول "فكان قاب قوسين" لفتح باب الريبة والبدع بأن يكون لله مكان وأين، وبالتالي حد ومقدار معين، لكن كلمة أو أدنى نفت كل هذا وهنا (كلمة أو أدنى) تفيد النسبية والتقريب ثم يواصل تأكيدات على لسان الله تعالى مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم منزلها إياه عن كل ما من شأنه أن يجعل له شبيه أو مثيل أو حصر أو فصل أو وصل فقد تعالى وترفع عن كل هذا مشهداً على ذلك النبي

الكريم صلى الله عليه وسلم حتى أنه قد أوّل جزءاً من الغاية وراء هذه الحادثة (حادثة الإسراء والمعراج) بأن يشهد النبي صلى الله عليه وسلم على كماله سبحانه وتعالى وتنتزه وتقدس لينفي ما نسب إليه (ومما نسب إليه الحلول والاتحاد) ثم الشهادة بعدها بما شهدته. ومنه نصل إلى نتيجة مفادها كفر ابن عربي بمبدأ الحلول والاتحاد وهو القائل: "من قال بالحلول فهو معلول، فإنّ القول بالحلول مرض لا يزول، وما قال بالاتحاد إلاّ أهل الإلحاد، كما أنّ القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول"⁽¹⁾.

ولابن عربي أقوال كثيرة شعرا ونثرا في هذا الصدد، عبّر فيها عن رأيه صراحة، وقد اكتفينا هنا بإيراد أشهرها تجنباً للحشو والإعادة التي لا طائل منها.

2. تأويلات ابن عربي في شجرة الكون

لابن عربي كما سبق ورأينا طريقة خاصة في التأويل، فكما أنّ للرجل فكر مغاير وخيال خلاق ورؤية مميزة للأمور، كذلك كانت تفسيراته وتأويلاته التي كثيراً ما كان يخضعها لمعتقد الصوفي وما يؤمن به من أفكار ميتافيزيقية، معتمداً في ذلك على طريقة المماثلة والمشابهة فهو يرى بأن كل شيء في الكون له ما يماثله ويقابله.

مستدلاً في ذلك على ما تيسر له من القرآن والحديث، على اعتبار أن كل شيء في هذا الكون قد دون من قبل في عالم الغيب في كتاب لا تغادره صغيرة ولا كبيرة، وبالتالي يرى بأن المتدبر لهذا الكتاب يحظى ولا شك بما لا حصر له من أسرار هذا الكون ومكنوناته، فيقف على أسباب وجوده وطريقة تكوينه وتسييره... ، وكل ما لا يخطر على بال إنسان.

وابن عربي أثناء تأمله هذا وجد بأن الكون برمته شجرة، ومن أجل ذلك سمى كتابه هذا "شجرة الكون" وقد كان أول ما خطه فيه هو قوله تعالى: "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ" (سورة إبراهيم: الآية 24).

(1) يوسف خطّار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، ج1-2 ، مكتبة دار الألباب، ط2، ، 1999، ص:

ومن هنا نلمس صلة قرابة وثيقة بين العنوان وهذه الآية، والقاسم المشترك بينهما هو "الشجرة" مما يقودنا إلى "الوقوف على أثر القرآن الكريم في لفت نظر هذا الرجل الفدّ إلى المكانة العالية التي تضطلع بها الشجرة لتكون نموذجاً للوجود كله مجتمعاً، ولتكون أداة للمشابهة والوعي والتأمل، للوصول إلى فهم عميق لطبيعة العلاقات التي تحبك موجودات هذا العالم معاً، ولتدل بجماعها على وحدة الخلق الإلهي لهذا الكون وما فيه من عجائب الصنعة وغرائب الوجود"⁽¹⁾.

وبالتالي فإن استعانة ابن عربي بالشجرة وتنصيبه لها كنموذج أعلى، يحيلنا إلى المكانة السامية التي تحتلها الشجرة في الفكر الصوفي مما دفع به إلى أن يشبّه الكون بها. ولعلها قد استنقت هذه الأهمية وتبوّأت هذه المكانة على مر العصور لما خصّها به القرآن الكريم، فقد كانت رمزا من رموز بداية الخلق، وكلنا على علم بقصة آدم عليه السلام مع شجرة الخلد، وهي أيضا رمز للتجلي الأرقى للإنسان في الآخرة والمقصود هنا هو سدرة المنتهى وهي الأخرى شجرة.

كما أن للشجرة حضور في سياقات عديدة من القرآن الكريم على اختلاف دلالاتها. وكل هذه الأمور ليست بخافية عن ابن عربي ولعلها كانت السبب الرئيسي في جعل تفكيره ينحو هذا المنحى فيجعل الشجرة أنموذجاً للكون.

ضف إلى ذلك أيضا أن الشجرة تبدو بسيطة الشأن في ظهورها للعيان أحيانا ولكنها في الجوهر تشكل وجودا معقدا هائل التعقيد في حقيقة أمرها، وكذا الوجود الإنساني وما تحف به من العوالم من حوله.⁽²⁾

وبما أنه شبه الكون بالشجرة، فلا بد لهذه الشجرة من بذرة تنمو عنها، كما لا بد لهذا الكون من بذرة يتشكل عنها.

(1) مهى مبيضين وجمال مقابلة: " الشجرة دلالاتها ورموزها لدى ابن عربي"، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد الثاني،

2012، ص:79.

(2) ينظر: المرجع نفسه: ص: 79 - 80 - 81 - 85.

وقد كانت هذه البذرة هي كلمة كن، التي كَوَّن الله بها الأكوان ولم يكن شيء قبلها. وهذا ما يفسره قوله تعالى: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (سورة النحل: الآية 40).

فهو يقول بأنه لما نظر إلى هذا الوجود وتدبر في طريقة تشكيله وقارنه مع أي القرآن وجد بأن هذا الأخير ما مثاله إلا مثال الشجرة، وأن أصل هذه الشجرة بذرة (كن) التي ذكرت في الآية السابقة.

وقد قدر لهذه الحبة أن تلحق كافها الكونية بلقاح حبة الخلق "نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ" (سورة الواقعة: الآية: 57)، فنتج عنها الثمر وهذا حسبه ما تعنيه آية "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" (سورة القمر: الآية: 49).

ولما نتجت هذه الثمرة تولد عنها غصنان إثنان هما الإرادة والقدرة، فهذا الخلق حسبه قد نتج لما أراد له أن ينتج، فكان بياننا لقدرته تعالى، فهو لما أراد استطاع.

وعطفا على هذا القول جعل للكاف معنيين هما: كاف الكمالية وكاف الكفرية ومن اسمهما يمكن أن نتوقع وظيفة كل منهما فالأولى من الكمال والتمام وفي نفس الوقت دليل على القدرة فاستدل على ذلك بقوله تعالى: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ" (سورة المائدة: الآية: 03).

أمّا كاف الكفرية فهي توحى بانقسام الخلق إلى شطرين المؤمنين والكفار، وربما كان في ذلك شيء من الإرادة التي منحها الله لعباده، إذ منحهم حرية الاختيار (أي اختيار الإيمان) فكان منهم الكافر ومنهم المؤمن، وهذا هو تفسيره للآية التالية: "فَمِنْهُمْ مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ" (سورة البقرة: الآية: 253).

وابن عربي كما نلاحظ لا يقتصر في تأويلاته على تأويل الآيات والجمل والكلمات مجملة وإنما حتى الحروف عنده لها معنى مستقل. فهاهو يحاول أن يعطي تفسير لحروف كلمة من حرفين وهي كلمة كن (بذرة كل شيء) فالكاف عنده كما رأينا كافان هما كاف الكمالية وكاف الكفرية.

والنون نونان: نون النكرة ونون المعرفة، ومرد ذلك عنده أن الخلق لما برزوا إلى العلن بعد أن كانوا ولم يكن شيء رش عليهم الله من نوره، فانشطروا لفنتين: فأما من كان لهم نصيب من

ذلك النور فقد أصابوا خيرا وفيرا. فكانوا ممن قال الله فيهم: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ" (سورة آل عمران: الآية: 110)

إذ شرح الله صدرهم للإسلام ومنّ عليهم بالإيمان وبهذا أول قوله تعالى: "أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ" (سورة الزمر: الآية: 22). أما الفئة الثانية فقد أخطأها ذلك النور فخاب مسعاهم، فكانوا من زمرة الكافرين.

وكما نرى فإن ابن عربي ليعضد فكرته لم يعتمد فقط على الآيات القرآنية وإنما حتى على الأحاديث النبوية، إذ استدلل هنا بقوله صلى الله عليه وسلم "إن الله خلق خلقه في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ذلك النور ضلّ وغوى"⁽¹⁾. وللتوضيح أكثر ارتأينا بأن نضع المخطط التالي:

(1) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الكبير، مج4، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1996، ص: 382.



واستكمالا لسلسلة التفسيرات والتأويلات بحسب ابن عربي فهو يرى بأن حديث: "كنت كنزا مخفيا لا أعرف فأحببت أن أعرف"⁽¹⁾ يفسر لنا الغاية والمراد من خلق الخلق وهي معرفة الله تعالى، وهذا هو مراد المكوّن من المكوّن (إشارة إلى الحقيقة المحمدية).

"إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا" (سورة طه: الآية: 14)، والمقصود بها معرفة الله تعالى، وهو سر نون المعرفة. فبعد أن كان كنزا مخفيا لا يعرف خلق الخلق ليعرفوه وليرى فيهم نفسه، وليعرفوا بأنه الله لا إله إلا هو.

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (سورة الإسراء: الآية: 70)، أي تكريم آدم وبنيه، وهي معنى من معاني الكاف أي كاف التكريم التي تحدثنا عنها سابقا، ومن صور تكريم الله تعالى له أن كان له سمعا وبصرا ويدا. وقد يكون استنبط هذا المعنى التأويلي من الحديث القدسي "كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها وقدمه التي يمشي بها"⁽²⁾ (وهنا إشارة إلى وحدة الوجود التي تعد الركن الأساسي في فلسفة ابن عربي الصوفية، ولا داعي للتكرار كل تأويل إلى ما يوحى في عقيدة ابن عربي لألا نقع في حرج التكرار. إذ كنا قد أتينا على كل هذا سابقا).

"وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا" (سورة الأنعام: الآية: 122)، وقد استدل بها على معنى من معاني النون أي النون النورانية التي تنتمي إلى نون المعرفة الخاصة بفئة المؤمنين.

"وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا" (سورة النحل: الآية: 18)، وهنا إشارة إلى نون النعمة والهبة التي منحها الله تعالى لعباده، والتي لا عدّ لها ولا حساب.

وقد اتصلت هذه النعمة بما سبقها من التكريم بما أسبله الله تعالى من نوره على عباده الصالحين وتكريمه لهم ولآدم من قبلهم.

(1) إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج2، مرجع سبق ذكره، ص: 132.

(2) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مرجع سبق ذكره، ص: 1617.

"أَبَى وَاسْتَكْبَرَ" (سورة البقرة: الآية: 34)، وتأويلها عنده استكبار إبليس لعنه الله وأخزاه، يكفيه أنه جهل معنى حروف (كن) فأخذ من كافها الكفر والتكبر والاستعلاء وهو الأمر نفسه الذي أخذه من نونها (أي التكبر) فقال: "خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ" (سورة الأعراف: الآية: 12). وبالتالي لم يشهد من النون ومعرفتها إلا ناريته فشهد بها.

"فَكُكِّبُوا فِيهَا" (سورة الشعراء: الآية: 94)، أي أَنَّ إبليس لما استعلى واستكبر ظل في فهم معاني حروف كن فكان جزاؤه أن ككب في نار جهنم أي رمي فيها. "إِنِّي أَنَا اللَّهُ" (سورة القصص: الآية: 30)، والمقصود هنا هو معنى التوحيد الذي استمسك به آدم عليه السلام وتشبث به.

"وَلَا تَقْرَبَا" (سورة البقرة: الآية: 35)، وهو الأمر الإلهي الذي استظل به آدم عليه السلام واعتصم به.

"فَوَسْوَسَ لَهُمَا" (سورة الأعراف: الآية: 20)، أي أنه بالرغم من تشبث آدم عليه السلام بمعنى التوحيد وتحذير الله تعالى له بأن لا يقرب الشجرة، إلا أَنَّ إبليس اللعين لم يلبث أن وصله بغصن الوسوسة فكان أن "فَأَكَلَا مِنْهَا" (سورة طه: الآية: 121)، أي أَنَّ إبليس إستزله حتى أكل مما نهى عنه ونسي ما حذر منه من قبل.

"رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا" (سورة الأعراف: الآية: 23)، وفي هذا الحديث أيضا عن آدم عليه السلام الذي سرعان ما رجع وتشبث بغصن الرحمة والتوبة باعترافه بذنبه وبأنه بفعله هذا قد ظلم نفسه.

"فَتَلَقَّى" (سورة البقرة: الآية: 37)، قبل أن يورد ابن عربي هذه الآية قال: تدلت عليها ثمار، وكأن هذه الثمار توحى بأن تشبثه بغصن الرحمة قد أتى بنتيجة وفائدة، فكان هذا معنى التلقي الذي يفيد القبول.

"أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" (سورة الأعراف: الآية: 172)، ومعناها إشهاد الملائكة والخلق يوم الإشهاد على ربوبيته سبحانه وتعالى، فشهدوا بمقدار ما أوتوا من العلم، واتفقوا على الإيجاب وهذا تفسير الآية: "قَالُوا بَلَىٰ" (سورة الأعراف: الآية: 172).

وكما قلنا هؤلاء الملائكة قد شهد كل منهم بما عَلِمَ وَعُلِمَ، فأقروا بتقوده ووحدانيته ونزهوه عن المثل والشبيه وهذا معنى قوله تعالى: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (سورة الشورى: الآية: 11).

ومنهم من أقر بصفاته فكان هو وحده "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ" (سورة الحشر: الآية: 23)، ومادام ليس كمثل شيء فبديهي بأن لا يكون هنالك إله آخر غيره يزاحمه أو شريك أو شبيه.

"قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا" (سورة التوبة: الآية: 51)، أي أنّ الأقسام على اختلافهم اجتمعوا على كلمة واحدة وهي الإقرار بالقضاء والقدر، يقول لأن هذا المعنى مستبطن في سر كلمة كن وأصلها.

"أَصْحَابِ الْيَمِينِ" (سورة الواقعة: الآية: 90)، وبحسب ابن عربي هم أحد فروع شجرة الكون الثلاثة ويمثلون فئة المؤمنين.

"أَصْحَابِ الشِّمَالِ" (سورة الواقعة: الآية: 41)، وهم الفرع الثاني من شجرة الكون ويمثلون فئة الكافرين.

"السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ" (سورة الواقعة: الآية: 10-11)، وهم الفرع الثالث من شجرة الكون.

"وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ" (سورة الزمر: الآية: 75)، ويفسرها بقوله بأن لهذه الشجرة المباركة خدمة يسعون في خدمتها، وحراسة بيت مالها، وهؤلاء الخدام المسيرين هم الملائكة، وقد كنى هنا عن العرش ببيت المال الذي يحتاج حراسة.

"كَأَنَّ كِتَابَ الْأُبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ" (سورة المطففين: الآية: 18)، ومن جميل تأويلاته ما فعله هنا إذ جعل الجنة (عليين) بمثابة خزانة يودع فيها ثمار هذه الشجرة ما كان منها طيب طبعاً، وهذه الثمار تمثل الأعمال الصالحة المدونة في الكتاب المعلوم.

أمّا ما كان خبيثاً منها فيودع في خزانة أخرى وهي خزانة النار، وهذا ما أول به الآية التالية: "كَأَنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ" (سورة المطففين: الآية: 07)، فهو مرة يجعل من الجنة والنار خزانتين يودع فيهما ثمار هذه الشجرة (أي ما ييدر من الأعمال من صغير أو كبير) ومرة يجعلهما دارين لفئتين مختلفتين هما دار أصحاب اليمين الواقعة على الجانب الأيمن من الشجرة

المباركة ودار أصحاب الشمال الواقعة على جانب الشجرة الملعونة وهي طعامهم يوم القيامة ويقصد بها شجرة الزقوم.

ثم يفصل ويقول بأن شجرة الكون محاطة بسياج كبير اسمه القدرة وهي تحيط بكل شيء حقر أو كبر وعظم، وهذا حسبه تفسير الآية: "وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا" (سورة النساء: الآية: 126). ويقول أيضا بأن هذه الشجرة نمت وكبرت حتى التقى أولها بآخرها وهو تفسير قوله تعالى: "إِلَىٰ رَبِّكَ مُتَهَاتَا" (سورة النازعات: الآية: 44)، فأولها كان كن وآخرها كان يكون، وبديهي بأن يكون الله هو منتهى كل هذا.

"لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ" (سورة التحريم: الآية: 06)، والمقصود بالقول هنا هم الملائكة، وتفسير ذلك أن فيهم الخير كونهم مخلوقين من عنصر النور، والنور عند ابن عربي رمز للخير الذي نقيضه الظلمة والشر... وهذا ما يذكرنا بما ذكرناه سابقا في مسألة أن من أصابهم نور الله أدركوا خيرا كثيرا ومن أخطأهم فقد ضلّوا وغوا.

"لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ" (سورة الأنفال: الآية: 37)، ويقصد بهم الخبيثاء والطيبون من الخلق وأساس الممايزة بينهما حسب ابن عربي أن الله لما خلق آدم من قبضة من تراب كان فيها من طيب التراب وخبيثه لذلك مسح الله على ظهر آدم ليميز بينهما، فكان منهم أصحاب اليمين وأصحاب الشمال.

"إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" (سورة البقرة: الآية: 30)، وتفسير ذلك حسبه هو أن الله أراد أن يجعل على الأرض خليفة وهم الخلق من بني آدم، فأما المراد من هذا كله فهو إظهار شرف النبي صلى الله عليه وسلم ومزيته.

"كَزَرِعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ" "فَاسْتَغْلَظَ" "فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوْقِهِ" (سورة الفتح: الآية 29)، وقد أول ابن عربي هذه الآيات بأن المقصود بالغصن الذي استغلظ حتى استوى هو الغصن المحمدي المستخرج من أصل بدرة كن.

"وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" (سورة الأنبياء: الآية: 107)، ومعناها حسبه أن محمد جاء بالرسالة رحمة للخلق، حركتها الرياح فمن استنشق عبقها فقد سعد. وأما من أخطأه فقد ضل وغوى وعبس وقنط وآيس.

"يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا" (سورة الأحزاب: الآية: 45-46)، ومعنى هذه الآية قد جاء تكملة لما سبق بكونه رحمة ومبشر، وفي هذا أيضا إذعان بالنور المحمدي والإنسان الكامل ...

"إِنِّي طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" (سورة فصلت: الآية: 11)، والمقصود هنا في الخطاب هما الأرض والسماء الذين استجابا لأمر ربهما إذ أجابه موضع الكعبة من الأرض، ومن أجل ذلك كان هذا المحل هو المكان الذي أخذت منه الطينة التي عجنت منها طينة خلق النبي صلى الله عليه وسلم لما في هذا الموضع من إيمان وخضوع لله تعالى.

ثم عجنت هذه الطينة بعدها بطينة آدم عليه السلام التي أخذت من سائر الأرض وانطلاقا من هذه الفكرة أول معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"⁽¹⁾ (شجرة الكون : ص: 61)، وهنا إقرار من ابن عربي بالحقيقة المحمدية ونبوته صلى الله عليه وسلم و أسبقيته على سائر الخلق فهو متقدم في الظهور روحا متأخر في الظهور جسدا. فالطينة التي خلق منها قد عجنت بطينة آدم عليه السلام حتى صارت عجينة.

"أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۚ" (سورة الأعراف: الآية: 172)، ويفسر ابن عربي هذه الآية بأنها شهادة الخلق بالربوبية يوم الإشهاد، ثم يربط هذه الشهادة بالخميرة النبوية المذكورة آنفا والتي قد سرت في الخلق فأثرت فيهم إجابا، أي أن هذه العجينة السارية هي من جعلتهم يقرّون إيماننا بالربوبية ومنه انشطروا شطرين:

فئة بقي فيها ذلك التخمير حتى في عالم الحس ومنه صلح حالها. وفئة لم يصحبها ذلك التخمير إذ لم يعد ذلك التخمير النبوي أن أثر فيهم لحظة الإشهاد والإقرار بالربوبية وسرعان ما اختفى ذلك التأثير وفست تلك الخميرة، وبهذا المعنى أيضا يؤول

(1) محمد الكسنزان الحسيني: الطريقة العلية القاديرية الكسنزانية، مرجع سبق ذكره، ص: 08

معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة"⁽¹⁾ أي كما سبق وذكرنا يولدون على فطرة الإيمان والإقرار بالربوبية فهم في ذلك متساوون لكنهم بعد ذلك يتفرقون بحسب سريان تلك الخميرة النبوية فيهم.

" وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ " (سورة الأنبياء: الآية: 107)، أي أَنَّ بركة الغصن المحمدي قد عمَّ نوره كل شيء، فكل شيء جميل حسن طيب فيه ارتياح إنما كان بتأثير هذا الغصن. وهنا إشارة إلى بركة النبي صلى الله عليه وسلم على الخلق أجمع.

" يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ " (سورة المائدة: الآية: 54)، المقصود بالذكر هنا هم أصحاب اليمين أي الفئة المؤمنة فهم يحبون النبي صلى الله عليه وسلم وهو يحبهم.

" وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ " (سورة الأنفال: الآية: 33)، والمقصود بضمير الغائب هنا هم فئة أصحاب الشمال، وأن رحمته صلى الله عليه وسلم وبركته قد امتدت لتشملهم فالله يقول مادام هو فيهم فلن يعذبهم.

"مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ" (سورة الفتح: الآية 29)، واستدل بهذه الآية ليبين رحمة النبي صلى الله عليه وسلم والتي كانت تشمل المقربين منه أيضا وهو المقصود بـ (الذين معهم).

ويواصل ابن عربي في سلسلة تأويلاته بأفكار مبتكرة لم يسبقه إليها أحد قبله ولا انتبه إليها من بعده، فهو يرى أن خلق آدم قد كان على هيئة اسم محمد صلى الله عليه وسلم فرأسه على هيئة الميم الأولى من اسمه، ويده على هيئة الحاء، وبطنه على هيئة الميم الثانية وقدميه على ما فيها من انتفاخ على هيئة الحرف الأخير الذي هو الدال.

ويرى بأن كل شيء مرتبط بمحمد صلى الله عليه وسلم حتى الكون مكون على هيئة رسمه، فمثلا كان العالم مكون من عالمين هما عالم الملك وعالم الملكوت كذلك الإنسان مكون من الجسمانية والروحانية؛ فأما الجسمانية فهي بمقابل عالم الملك والروحانية بمقابل عالم الملكوت. وكل هذه المعاني وما تلاها كنا قد سقناها سابقا ضمن عنصر وحدة الوجود .

(1) أبو عبدا لله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مرجع سبق ذكره، ص: 327

" الْجَوَارِ الْكُنُسِ " (سورة التكوير: الآية: 16)، والمقصود بها بحسب ابن عربي الكواكب الخمس التي تزين السماء وقد جعلها في مقابل الحواس الخمس المعروفة.

" وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۖ " (سورة البقرة: الآية: 255)، لنفهم معنى هذه الآية كما أراد ابن عربي يجب أولاً أن نعرف أنه قد جعل الصدر والقلب الموجودين في الجسم بمنزلة العرش والكرسي الموجودين في السماء، ووجه الشبه؛ أنّ الصدر تُحَصِّلُ فيه العلوم، لقوله تعالى: "وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ" (سورة العاديات: الآية: 10).

وكذلك الكرسي يعتبر وعاء الأسرار وكنانة الأنوار؛ ولما كان بهذه الصفات استطاع أن يسع السماوات والأرض.

والعرش هو وجهة القلوب ومكان التوجه في الدعاء، كذلك القلب في الجسم هو محل الدعاء أي أنه بمثابة العرش على الأرض.

وقد فضّل الله عرش الأرض على عرش السماء لأن عرش الأرض ينظر إليه في كل حين ويتجلى عليه وينزل إليه من أعلى السماوات، وهذا ما يفسر الحديث التالي: "ما وسعني سماواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن"⁽¹⁾.

"جعلت قرة عيني في الصلاة"⁽²⁾ وقد أوّل هذا الحديث بأن الحواس الخمس لها علاقة مباشرة بما بُني عليه الإسلام من الأركان الخمس، ويقول أنه بهذه الحواس يستطيع المرء أن يدرك حلاوة الإيمان.

ومن هنا ربطت حاسة البصر بركن من أركان الإسلام وهي الصلاة، فهذه الحاسة تشعرك بالراحة الناجمة عن إقامة هذا الركن فتقر عينك وترتاح.

(1) إسماعيل محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج2، مرجع سبق ذكره، ص: 173.

(2) شمس الدين أبي عبد الله محمد أبي بكر الزرعي الدمشقي: زاد المعاد في هدي خير العباد، ج1، تح: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط3، ص: 145.

ويستمر في إثبات الصلة بين الحواس والأركان فيستدل بقوله تعالى: " خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" (سورة التوبة: الآية 103)، فهو هنا ربط بين الزكاة وحاسة اللمس، فلكي تتمكن من أداء هذه الفريضة لا بد بأن يكون لك قدر معلوم ملموس تستطيع تأديته.

وربط حاسة الذوق بركن الصيام فعندما تتمكن من التغلب على ترك حلاوة تذوق الطعام تستطيع أن تقيم ركن الصيام.

وربط حاسة السمع بالقدرة على الاستماع للأذان ومنه إقامة ركن الحج، واستشهد بالآية التالية: "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ" (سورة الحج: الآية: 27).

وأخيرا يقول بأن حاسة الشم وحدها من تمكن صاحبها من استنشاق عبق التوحيد واستشهد بالحديث التالي: "إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين"⁽¹⁾ (شجرة الكون: ص: 75).

وكما سبق وأشرنا فإن الله قد نفخ في آدم من روحه فبقي نفس الرحمن فيه، وهو نفس التوحيد، ومنه فهذه الحاسة تمكن صاحبها من استنشاق هذا النفس وإدراكه.

ويعود ويؤول وجود خمسة أصابع إلى محمد صلى الله عليه و سلم ومن معه من الأصحاب (أبو بكر وعمر وعثمان وعلي).

"أشهد أن الله لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسول الله" (شجرة الكون: ص: 75) حتى الشهادة جعل لها تأويلا مغايرا فهو قد ذكر أن نور محمد صلى الله عليه وسلم قد كان موجودا في جبين آدم عليه السلام، ومنه فإن الكل كان يراه، إلا هو، فدعا الله أن يكرمه، بأن يجعله في عضو من أعضائه ليتمكن من رؤيته، فكان له ذلك بأن حوله جلّ وعلا إلى سبابته اليمنى.

فلما شاهد ذلك النور رفع سبابته ونطق بهذه الكلمات (أشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسول الله)، فسميت مسبحة لما نطق به من التسبيح.

ليعود مرة أخرى ويربط تأويل العدد (خمسة) بمحمد صلى الله عليه وسلم وصحبه ، فجعل علي في إبهامه (إبهام آدم)، وأبو بكر في الوسطى، وعمر في البنصر وعثمان في الخنصر.

(1) إسماعيل ابن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما أشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج1،

مرجع سبق ذكره، ص: 217.

وفسر حلول نورهم في يده بالذات لكي يقبض برؤوسهن على حب هؤلاء فلا يفرق بينهم وبين محمد صلى الله عليه وسلم، مستدلاً في ذلك بمعنى قوله تعالى: "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ" (سورة الفتح: الآية 29).

"إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ" (سورة الأحزاب: الآية: 33)، وقد عمد على شرحها بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنزلت هذه الآية فينا أهل البيت أنا وعلي وفاطمة والحسن والحسين"⁽¹⁾ (شجرة الكون: ص: 76)، وغير خافي علينا علاقة عددهم بالعدد (5) وأصابع اليد.

أمّا أصابع القدم اليمنى الخمسة فربطها بالصلوات المفروضة، وربطها بالقدم لأن الأقدام هي من تقوم بالخدمة والسعي.

أمّا أصابع القدم اليسرى فربطها بنصاب الزكاة المفروضة وهي حسبه خمسة دراهم. "وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ ۖ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ ۚ" (سورة النور: الآية: 45)، وقد فسر ذلك على أن الله تعالى قد خلق المخلوقات على أصناف ثلاث:

فالصنف الأول متمثل في الحيتان والديدان.

أمّا الصنف الثاني فساق لنا أمثلة من الطير.

أمّا الصنف الأخير فمثل له بالدواب التي تمشي على أربعة أطراف.

ويقول أيضاً أن منهم الراكع والقائم والساجد، وأنهم على اختلافهم يجتمعون على تسبيحه جلّ وعلا لقوله تعالى: "وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ" (سورة الإسراء: الآية: 44).

"وَلَا ضَلَالَتُهُمْ وَلَا مَنِيْنُهُمْ وَلَا مَرْنُهُمْ" (سورة النساء: الآية: 119)، والمقصود بالذكر هنا هو إبليس لعنه الله وهو يتوعد الخلق بالغواية والضلال. فجاءه الرد من صاحب الجلالة "إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ" (سورة الحجر: الآية: 42)، أي ليس لك سلطة أو سيطرة عليهم، إلّا أنه مع ذلك

(1) أبو عيسى محمد بن عيسى مسرة الترمذي: الجامع الصحيح، ج5، تح: إبراهيم عطوه عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، مصر، 1395هـ-1995م، ص: 699.

سأل الله أن يُنظر ليجر معه من استطاع ليوم يبعثون فأنظره، لينسب إليه بعدها ذوي الذنوب فقيل " إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ" (سورة آل عمران: الآية: 155).

"هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ"، (سورة القصص: الآية: 15)، فاستحق بذلك لقب قائد الكفار إلى النار. " رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا" (سورة الأعراف: الآية: 23).

"فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ" (سورة البقرة: الآية: 37)، أي إقرار آدم عليه السلام بالندامة والتوبة، فتاب الله عليه (وقد ذكر سابقا).

" قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا" (سورة البقرة: الآية: 38)، وأولها بطرد إبليس لعنه الله.

"فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ" (سورة الشورى: الآية: 07)، أي أن الخلق قد انقسموا فريقين أو صنفين هما أصحاب اليمين وأصحاب الشمال. أما الفئة الأولى فهي في الجنة، وأما الفئة الثانية فهي في النار. فكان لآدم أن سلك السبيل الأول، وكان لإبليس أن اتخذ السبيل الثاني.

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ" (سورة النور: الآية: 21)، ويؤول ذلك بأن إبليس الملعون كان قد استخلف ومن معه من الملائكة في الأرض ردحا من الزمن، وبالتالي فقد لامست قدماه بعضا من تراب الأرض.

وعندما أمر جبريل بجمع التراب من سائر الأرض بغية خلق آدم عليه السلام كان التراب الذي وطئه إبليس لعنه الله من ضمنها، ومن جراء ذلك اكتسبت النفس البشرية شيئا من الخبث.

وهذا هو تفسير قوله تعالى لا تتبعوا خطوات الشيطان كون الطين قد دنست بتراب خطواته اللعينة.

وهو أيضا ما يؤول به ابن عربي تكبر إبليس على آدم وعصيانه أمر ربه واستعلائه فهو استكبر على من وجد من تراب قدمه وهو الموجود من عنصر النار. "الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ" (سورة الأعراف: الآية: 157)، والمقصود هنا حسب ابن عربي هم أصحاب اليمين الذين أصابوا الخير من روحانيته صلى الله عليه وسلم ومن غصنه النوراني.

"فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ" (سورة النساء: الآية: 69)، وهم المقربون للنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة.

" فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتَ " (سورة هود: الآية: 112)، بحسب ابن عربي فإن المخاطب هنا هو الغصن المحمدي الذي أمر بالاستقامة لما آن أوان ظهور الجسمانية.

ثم ذكر أنه بعد ذلك سيصبح له ثلاثة مقامات: فأما المقام الأول فهو الدنيا، والثاني هو الآخرة، والثالث متمثل في الجنة.

ففي المقام الأول يكون دوره الإنذار وهذا ما تفسره الآية التالية: " يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ " (سورة المدثر: الآية: 1-2).

وفي المقام الثاني يسعى ليتبوأ مقاما محمودا وهذا ما تفسره الآية التالية: " عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا " (سورة الإسراء: الآية: 79) وفي المقام الثالث تكون الإقامة الحقّة لقوله تعالى: " الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ " (سورة فاطر: 35).

" ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى " (سورة النجم: الآية: 8-9)، وهنا إشارة إلى المقام الرابع وهو مقام قاب قوسين، كان له صلى الله عليه وسلم ليتشرف برؤيته سبحانه.

"كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"⁽¹⁾ (شجرة الكون: ص: 85)، كنا قد شرحنا هذا الحديث سابقا على ما فيه من إشارة إلى الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل.

" وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ " (سورة النجم: الآية: 1-2)، وهنا حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو فسّر هذه الآية بأنّ هذا الغصن المحمدي مهما عصفت به المحدثات إلّا أنّ أصله ثابت ونستشف ذلك من خلال قول ابن عربي: "لكن أصله في أرض الإيمان ثابت فما يضره ما حدث في فرعه النابت إذا تداركه صاحب سيئاته فحماء من ذلك الهوى وأماله على طريق الاستقامة بعد الطوى" (شجرة الكون : ص: 86).

" اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " (سورة النور: الآية: 35)، أول هذه الآية على أنها تشير إلى الجانب الروحاني للنبي صلى الله عليه وسلم ليدعم بها فكرته عن النور المحمدي.

(1) محمد الكسنزان الحسيني: الطريقة العلية الكسنزانية، مرجع سبق ذكره، ص: 80.

" وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ " (سورة المؤمنون: الآية: 18)، وأول هذه الآية بأنها نزلت في محمد صلى الله عليه وسلم بأن شبه النبي صلى الله عليه وسلم بالماء المنهمر من السماء، ووجه الشبه بينهما هو المنفعة فكما الماء لا يقع على شيء إلا أحياء ونفعه كذلك بركة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لا تقع على قلب إلا أحييته، وقوله بقدر، أي هناك مقدار معين من المنفعة حدده سبحانه وتعالى لنفع الناس.

وغير بعيد عن ذلك معنى هذه الآية التالية: " قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ " (سورة البقرة: الآية: 60)، فقد فسّر أفئدة الناس على أنها أودية يصب فيها الماء، والمقصود بالماء كما سبق وذكرنا هو النور وبركة نبينا صلى الله عليه وسلم، وهذه القلوب ليست على قدر واحد بل تختلف وبالتالي فإن درجة استيعابها لهذا الماء تختلف من قلب إلى آخر. وقبل أن ننقل إلى ما بقي من تأويلات لنتفق أولاً بأن ابن عربي يؤمن بأن للنبي صلى الله عليه وسلم جانبين، جانب روحي نوراني وجانب جسماني.

الجانب الجسماني يتمثل في تشابهه مع البشر في المأكل والملبس والمشرب، فشبه كل هذه الأمور بالزبد لأن كل ما يتشابه به مع غيره لا ينفع به غيره من الناس، لكن ما ينتفع به الناس هو ما حظي به من العلم والحكمة والنبوة. واستدل في ذلك كالعادة بآيات قرآنية متمثلة في قوله تعالى: " وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ " (سورة الرعد: الآية: 17)، أي أن ما ينتفع به الناس يبقى في الأرض لا يزول حتى بذهاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملكوت الأعلى.

ويعضد ابن عربي قوله على ما للنبي صلى الله عليه وسلم من جسمانية بقوله تعالى: " إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ " (سورة الكهف: الآية: 110)، ويقول بأن هذه البشرية تساعد في التأقلم مع بني البشر، وبالتالي التواصل معهم بمنتهى السهولة ومنه نفعهم بما أمره به ربه لأن هيئته الروحانية لا يطبقها بني البشر، فمن رحمة الله على الناس أن بعث فيهم من يشبههم وهذا معنى قوله تعالى: " لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ " (سورة التوبة: الآية: 128).

ويؤمن ابن عربي أيضا بأن للنبي صلى الله عليه وسلم وصف آخر غير الوصف الجسماني والروحاني وهو الوصف الرباني والسر الإلهي يتجلى به أثناء الحضرة الإلهية، وإلا لما استطاع أن يطبق حضرته.

وإنّ هذه التركيبة الفريدة ما جعلت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لست كأحد منكم"⁽¹⁾ (شجرة الكون: ص: 88)، أي له من الصفات ما لا يمكن أن تتوفر عند أي مخلوق.

"لي وقت لا يسعني فيه غير ربي سبحانه"⁽²⁾ أي أنّ النبي صلى الله عليه وسلم على ماله من بشرية يلاقي بها البشر ونورانية روحية يقابل بها عالم الروحانيين، إلا أنه مع ذلك يأتي عليه زمان من الوقت لا يفهمه ولا يطيقه إلا خالقه سبحانه. وهذا هو سر اتصافه بالوصف الرباني، وهو المقصود به أيضا مقام الشهود الذي لم يحظ به غيره.

"يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ" (سورة المائدة: الآية: 67)، وهنا إشارة إلى المقام النبوي الذي اتصف به صلى الله عليه وسلم لإبلاغ الرسالة وأداء الأمانة.

"يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا" (سورة النبأ: الآية: 38)، معنى ذلك أنه في هذا اليوم الموعود يبرز المقام الثاني للنبي صلى الله عليه وسلم وهو المقام المحمود الذي تعم فيه بركته وشفاعته على الخلق.

"وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ" (سورة مريم: الآية: 64)، وهذا القول حسب ابن عربي جاء على لسان جبريل عليه السلام مخاطبا للنبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء، فحواه أن هذا الأمر-أي أمر النزول- جاء من المولى عز وجل.

"وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى" (سورة الضحى: الآية: 05)، وهذا أيضا حسب ابن عربي قول ورد على لسان جبريل عليه السلام ليطمئن به النبي صلى الله عليه وسلم لحظة استفساره عن الخير الذي يريده لبنيه وأهله، بعدما بشره بالمغفرة، كأنه يقول له: فلتقر عينك فسترضى.

(1) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مرجع سبق ذكره، ص: 472.

(2) إسماعيل بن محمد العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما أشتبه من أحاديث على ألسنة الناس، ج2، مرجع سبق ذكره، ص: 173.

"ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" (سورة الأنعام: الآية: 96)، جاء هذا القول على لسان الملك اسرافيل الملك المسؤول على اللوح المحفوظ وما ينسخ فيه يؤكد فيه بأن كل شيء من تدبير الله تعالى وتقديره.

"وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ" (سورة الصافات: الآية: 164)، وهذا القول جاء على لسان جبريل عليه السلام محدثا النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج يُقر فيه بأن لكل مخلوق مقام قد حدده له سبحانه وتعالى، ومهما بلغ لا يستطيع أن يتخطاه أو يتجاوزه.

"مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى" (سورة النجم: الآية: 11)، بحسب ابن عربي إشهاد من الله تعالى لما شهده النبي صلى الله عليه وسلم من جمال صمدانيته يوم الإسراء.

"مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى" (سورة النجم: الآية: 17)، ويصادق مرة أخرى على ما شاهده وأنه لم يخطئ فيما أبصره، وإنما ما أبصر إلّا جمال صمدانيته.

"فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ" (سورة النجم: الآية: 10)، أولها ابن عربي لما أوحى به الله إلى نبيه من الأسرار والعلوم الغيبية.

"فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ" (سورة النجم: الآية: 09)، وفي ذلك كناية على قرب النبي صلى الله عليه وسلم من الخالق و قد (شرحت سابقا...).

"وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" (سورة الاسراء: الآية: 36)، وتأويل هذه الآية أنها قد جاءت على لسان العرش للنبي صلى الله عليه وسلم مفادها أنّ الله هو المسؤول عن السمع والبصر والفؤاد، وبالتالي فالعلم الحاصل بهم لا يكون إلّا به سبحانه، لذلك لا ينبغي أن يقف المرء على ما لم يحط به علما وخبرا.

ويفسر ابن عربي سبب قولنا: "التحيات لله الصلوات لله الطيبات لله" (شجرة الكون: ص: 97)، في الصلاة بأن النبي صلى الله عليه وسلم وهو في طريقه للقاء ربه ليلة الإسراء والمعراج وقعت على شفتيه كما قال هو: "قطرة أحلى من العسل وأبرد من الثلج وألين من الزبد وأطيب ريحا من المسك فصرت بذلك أعلم من جميع الأنبياء والرسل" (شجرة الكون: ص: 97).

فأقل ما يمكن أن يبدر من الرسول حينها أنه يسبح فوردت على لسانه هذه الكلمات ومنه كان السلام لباقي الأنبياء "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين" (شجرة الكون: ص: 97).

وأول تصديق أبي بكر رضي الله عنه ليلة الإسراء والمعراج للرسول صلى الله عليه وسلم بقوله على لسان أبي بكر أنه رأى نفسه هو الآخر متمسكا بأذياله؛ فبديهي بأن يصادق على قوله. ولما سؤل عن ذلك قال كنت متمسكا بأذياله من خلال قوله: السلام علينا.

"ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى" (سورة النجم: الآية: 08)، أولها أنها كانت استجابة من النبي صلى الله عليه وسلم لما طلب منه الاقتراب والدنو وفسرها ابن عربي أيضا على أن دنو النبي كان بالسؤال، وقيل بالشفاعة وقيل أيضا بالإجابة والخدمة والرحمة.

"ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى" (سورة النجم: الآية: 08)، أي دنو النبي إلى الرب، فكان من الرب أن أدلى عليه بالوحي.

ثم يفسر كما سبق وأشرنا قول: كان قاب قوسين أو أدنى، تفسير لبیب فطن، فابن عربي بدقة ملاحظته رأى أنه لو اقتصر الأمر فقط على القول قاب قوسين، لعرف الله مكان وهذا مستحيل، وإنما بإرداف "أَوْ أَذْنَى" انتفى الأين والزمان "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ" (سورة النجم: الآية: 03)، أي تنزيه لسان النبي صلى الله عليه وسلم عن الكذب وإسباغ عليه صفة الصدق.

"مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى" (سورة النجم: الآية: 17)، أي ما حَبِي به الله نبيه من الهداية.

"إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا" (سورة الأحزاب: الآية: 45)، أي أَنَّ الحكمة والغاية من عروج النبي والإسرار إليه بأسرار ومشاهداته لأمر غيبية. كل ذلك كان ليكون صلى الله عليه وسلم شاهدا على ما شهده.

ومنه يكون للناس مبشرا ونذيرا من خلال ما شهده، فهو مثلا عندما يبشر بالجنة يكون أصلا قد شاهدها عيانا وبالتالي فهو أفضل من يصفها ويبشر بها، وعندما ينذر بالنار ينذر على علم بهولها لأنه قد شاهده. وعندما يتحدث عن جمال المحبوب وعن جلاله يصدق ويجيد الوصف لأنه قد شهده أيضا.

" فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى " (سورة النجم: الآية: 10)، أي ما أسره الله تعالى إلى نبيه تلك الليلة من الأسرار اللذنية الغيبية التي لم يحظ بها سواه.

"وهو ما عبر عنه ابن عربي بعبارة "كان سر من سر في سر" (شجرة الكون: ص: 101)، وهي عبارة تستحق الوقوف عليها إذ قصد بالسر الأول ما أوحى به الله تعالى لنبيه والذي لا يعلم به سواهما والسر الثاني هو الله تبارك وتعالى وهو الحقيقة المطلقة التي يسعى كل صوفي لبلوغها.

والسر الثالث هو الرسول صلى الله عليه وسلم وهو أيضا اللغز الذي حير بحقيقته طلاب العلم اللذني.

أ/توظيف المعارف اللغوية:

جمع ابن عربي في تأويلاته بين الفلسفة والدين والفن ، كان هذا الأخير لما شحنت اللغة عنده بالرموز العرفانية والدلالات الروحانية ، فاكتمست بذلك طابع الغموض والتعقيد ، الذي يرد إِمّا بداهة أو قصدا ، رغبة منه في ستر بعض الأسرار التي لا يصح أن تتكشف إلا لأصحاب الطريق .

ومن أجل ذلك كان الرمز وسيلته المثلى ليبلغ تأويلاته القائمة على مبدأ التوهمة بين القرآن والوجود ، فعنده الحروف موازية للوجود كله ، والوجود أساسا يوازي القرآن ويصل إلى موازاة يلخصها على النحو التالي: الوجود-القرآن- اللغة .

والموازاة قائمة على أساس أن الوجود بمراتبه ومستوياته المختلفة قد تجلّى في القرآن من خلال وسيط لغوي⁽¹⁾

وعلى هذا فقد جعل للحروف معاني مختلفة ، تختلف دلالاتها باختلاف موضعها في آي القرآن؛ فالحروف عنده معاني مستقاة من معاني الآيات ، فتصبح كأنها لبوس لها .

(1) سعاد الحكيم: ابن عربي مولد لغة جديدة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت- لبنان، 1411هـ -

1991 م، ص:26.

فها هو في تفسير وتأويل حروف كن (بدره الوجود) يجعل للكاف معاني ودلالات مختلفة، وكذلك الأمر بالنسبة للنون.

فيسمي الكاف بالكاف الكونية أي أنها تحمل معنى التكوين لأنها أصل كلمة كن التي منها كوّن كل شيء، مصداقا لقوله تعالى: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (سورة النحل: الآية: 40) وهذه الكاف بدورها فيها كافين: كاف الكمالية وكاف الكفرية .

فأما كاف الكمالية فهي تفيد معنى الإكمال، استقى هذا المعنى من قوله تعالى: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ" (سورة المائدة: الآية: 03)

في حين تحمل كاف الكفرية معنى الكفر لقوله تعالى: "فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ" (سورة البقرة: الآية: 253).

وتحمل أيضا معنى التكبر والإستعلاء وقد استخلص هذا المعنى من قوله تعالى: "أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ" (سورة البقرة: الآية: 34).

ومن دلالات الكاف أيضا دلالة التكريم والرفعة وهذا ما تجلّى في قوله تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (سورة الإسراء: الآية: 70).

وهناك قسم آخر من الكاف وهو كاف الكنيّة المقتبس من الحديث القدسي "كنت له سمعا وبصرا وبدا" (1) .

وقد جعل للنون أيضا دلالات ومعاني مختلفة ، منها ما يدل على المعرفة ، وأطلق عليها اسم نون المعرفة ، استدل عليها بقوله تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ" (سورة آل عمران: الآية: 110) وجعل لها أسرار ومن أسرارها الحقيقة الإلهية ومنه سمّاها نون الأنا ، ودلّل عليها بالآية التالية: "إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا" (سورة طه: الآية: 14).

والتي قد نتجت عنها نون النورانية مصداقا لقوله تعالى: "وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا" (سورة الأنعام: الآية: 122).

(1) ابو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مرجع سبق ذكره، ص: 1617.

فقتولت عنها نون أخرى وهي نون النعمة التي توحى بمنة الله على خلقه ونعمه عليهم لقوله تعالى: "وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا" (سورة النحل: الآية 18).

أما نون النكرة فجعلها لأصحاب الشمال التي نتجت عنها النون النارية ، وقد اشتق لها اسمها من النار بناء على قوله تعالى: "خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ" (سورة الأعراف: الآية 12).

عرفنا إذن أنّ للحروف عند ابن عربي أسرار ومعاني ودلالات ، لكن هذه الحروف لا تتجلي لأيّ كان ، وإنما فقط لمن فتح الله عليه ، وهذا ما نستشفه من خلال تكلمه عن إبليس قائلا: "فقد طولب بكشف المعنى المقصود من حروف كن فإنه غلط في هجائه وخاب في رجائه فنظر إلى مثال كن فظنّ أنّها كاف الكفرية بنون نكرة فكان من الكافرين ، وكان حظ كل مخلوق من كلمة كن ما علم من هجائها وهجاء حروفها وما شهد من سرائر خفائها دليله " (شجرة الكون :ص:44).

يبقى أن نشير إلى أنّ فهم نصوص ابن عربي وتأويلاته يتطلب تجاوز المستوى الأول للغة المتعلق بالظاهر ، والارتقاء إلى مستواها الرمزي المتعلق بالانزياح الذي يقودنا إلى بواطن المعاني .

فإذا أخذنا اللغة على هذين الوجهين أو المستويين نكون قد تمكّنّا من أهم آلية من آليات التأويل الصوفي عند ابن عربي ووقفنا على أبرز مظهر من مظاهر الجمال فيه لما فيها من تورية وانزياح وعدول .

ب/ توظيف المعارف الأصولية :

عرفنا سابقا بأنّ ابن عربي يسعى من خلال هذه المدونة إلى تفسير الوجود وتشكله ، وقد اعتمد في ذلك على بعض معاني القرآن الكريم ، فأخذ يتأوله بما يتناسب مع فكره وفلسفته .

وقد استعان في تأويلاته هذه بما جمعه من معارف دينية ضمت مختلف الأحاديث النبوية ، أي أنّه وظّف آي القرآن لفهم الوجود، واستعان بالحديث النبوي لتفسير القرآن ومنه لتفسير الوجود .

ومن أجل ذلك وظّف بعض الأحاديث النبوية في خدمة الآيات القرآنية ، فجاءت شارحة وموضحة ومكملة لها ، ويتجلى لنا ذلك مثلاً في الحديث التالي : "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظِلِّهِ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نَوْرِهِ فَمِنْ أَصَابِهِ ذَلِكَ النُّورُ اهْتَدَى وَمِنْ أَخْطَأِهِ ذَلِكَ النُّورُ ضَلَّ وَغَوَى" (1) فقد جاء هذا الحديث شارحاً لمفسراً لقوله تعالى : " أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ" (سورة الزمر : الآية:22).

وعندما أراد ابن عربي أيضاً أن يؤوّل قوله تعالى : " إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ" (سورة الأحزاب : الآية:33).

استعان بقوله صلى الله عليه وسلم : "وأنزلت هذه الآية فينا أهل البيت أنا وعلي وفاطمة والحسن والحسين" (2) ، وبالتالي جاء هذا القول مكملاً للآية التي سبقته .

ويقول صلى الله عليه وسلم : "كل مولود يولد على الفطرة" (3) ، ولهذا الحديث علاقة مباشرة حسب ابن عربي بالآية التالية : " أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ" (سورة الأعراف : الآية: 172). فكلاهما يدل على إقرار الخلق بالربوبية وتساويهم يوم الإشهاد .

ولمّا كانت كل من وحدة الوجود والحقيقة المحمدية من أهم الأسس الفلسفية الصوفية التي بنى عليها ابن عربي تأويلاته ، فقد استعان فيهما أيضاً ببعض الأحاديث النبوية الشريفة ليبهرن على صحة معتقده في التأويل .

ففي وحدة الوجود مثلاً استعان بقوله صلى الله عليه وسلم : "كنت كنزاً مخفياً لا أعرف" (4) وكذا قوله : "إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين" (5).

(1) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الكبير، ج 4 ، مرجع سبق ذكره، ص:382.

(2) المرجع نفسه :ج:5، ص: 699.

(3) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مرجع سبق ذكره، ص:327.

(4) إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج2،

مرجع سبق ذكره، ص:132.

(5) المرجع نفسه:ج:1، ص:217.

والحديث القدسي التالي: "وما يزال عبيدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها"⁽¹⁾.

أمّا الحقيقة المحمدية فاستدل بقوله عليه الصلاة والسلام: "كنت نبيا وأدم بين الماء والطين"⁽²⁾ والحديثين التاليين: "لست كأحد منكم"⁽³⁾ و "لي وقت لا يسعني فيه غير ربي"⁽⁴⁾.

وانطلاقاً من هذه المرجعية الدينية الثرية ، استطاع ابن عربي أن ينسج تأويلاته ويقنع بها ، كما كان أيضاً للتناص والتماس مع النص الديني دوره في بعث الحياة والرونق على تفسيراته .

ج/ المماثلة:

تعتبر آلية المماثلة والمشابهة من أهم التقنيات التي اعتمد عليها ابن عربي في بناء تأويلاته ، فهو يرى أنّ كل شيء في الوجود له ما يقابله ، فالكون برمّته له نموذج أعلى وهو الشجرة ، وأنّ لله لما أوجد الوجود واستعمر فيه الإنسان جعل ما في هذا الكون ما يكافئه في جسمه كدليل في نفسه على عظمته سبحانه .

وللتوضيح أكثر وضعنا المخطط التالي :

الوجود (العالم)	جسم الإنسان	الموضع
عالم الملك + عالم الملكوت	الجسمانية + الروحانية	ص:65
الجبّال التي تشد الأرض	العظام التي تشد الجسد	ص:65
البحار	الدماء	ص:65
الماء العذب	ماء الريق	ص:65
الماء المالح	ماء العين (الدمع)	ص:65
الماء غير العذب (فيه مرارة)	ماء الأذن	ص:65

(1) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مرجع سبق ذكره، ص327.

(2) محمد الكسنزان الحسيني: الطريقة العلية القادرية الكسنزانية، مرجع سبق ذكره، ص:08.

(3) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مرجع سبق ذكره، ص472.

(4) إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج2 ،

مرجع سبق ذكره، ص:132.

الأنهار والسواقي المتفرعة	العروق الغلاظ المتفرعة في الجسد	ص:66
الشمس في السماء	كالروح في الجسد	ص:66
القمر (يبدأ صغيراً ثم ينمو)	يقابله العقل (يبدأ صغيراً ثم ينمو)	ص:66
الكواكب في السماء خمسة	يقابلها الحواس الخمسة	ص:67
جعل في السماء عرشاً وكرسياً	يقابل الكرسي الصدر، ويقابل العرش القلب	ص:67_68
جعل في عالم الآخرة جنة ونار	وفي جسم الإنسان القلب والنفس	ص:68-69
اللوح والقلم + الملائكة	اللسان مقابل القلم والصدر بمنزلة اللوح واللسان في مقابل الملائكة	ص:69-70
الله هو مدبر الكون	الروح هي مدبر الجسد	ص:70
العالم رسولين ظاهر وباطن وهما محمد صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام	للجسد رسولين ظاهر وباطن هما على التوالي الإرادة واللسان	ص:71
جعل أصابع اليد خمس	وجعل كل أصبع يقابل خمسة أشياء في الشريعة، فأركان الإسلام خمس والصلاة ص:خمسة أوقات والزكاة خمس ومحمد و صحبه خمس وأهل البيت خمس	ص:72

ولم تنته مماثلة ابن عربي عند هذا الحد، فهو قد جعل ما هو موجود في الشريعة من فرائض كالصلاة والصيام ... ما يقابله وبوازيه. ويبرهن عليهم في جسم الإنسان. بطريقة جذابة سلسلة تستدعي التأمل فيها، فهو مثلاً يزعم أن الجبال تشد الأرض كما تشد العظام الجسد، أو أنّ الماء العذب يقابله ماء الريق وأنّ الماء المالح في الأرض يقابله ماء العين ... فإننا لا نجد في ذلك تناقضاً.

وعلى سبيل المماثلة أيضا يقول ابن عربي "أحببت أن أجعل للمكون مثالا وللوجود تماثلا ولما ينتج فيه من الأقوال والأفعال والأحوال منوالا فمثلت شجرة نبتت عن أصل حبة كن" (شجرة الكون: ص: 49).

ويواصل ابن عربي بناء تأويلاته على المقابلة بين الأشياء فتراه يشبه النوم وما يراه النائم من كوابيس تعذبه بعمليتي الموت والبعث وعذاب القبر، فكما يموت المرء الميتة الكبرى ويعاد بعثه من جديد فيلاقي ما يلاقيه من عذاب القبر كذلك هو يموت الميتة الصغرى عن طريق النوم ، ثم يعاد بعثه مرة أخرى وتكون تلك الكوابيس بمثابة عذاب القبر .

وقد كشفت لنا الدراسة أخيرا وليس آخرا بأن الطريقة التأويلية التي انتهجها ابن عربي في شجرة الكون هي طريقة جديدة ومتميزة، خاصة به وحده انبنت على الكشف والذوق والعقل والنقل. اعتمد فيها على تقنية تعمل على إفراغ ذاكرة المتلقي وملئها بمعان جديدة.

فقد أخضع كما رأينا تأويلاته هذه لما يتناسب مع أفكاره ومذهبه الشيعي (كوحدة الوجود والحقيقة المحمدية...) فكثيرا ما لوى أعناق النصوص التي يستدل بها وطوعها لما يحبه ويرضاه؛ فتراه يأتي بالفكرة ثم يحاول مباشرة أن يعضدها بالدليل، وكثيرا ما يكون هذا الدليل دليل قرآني، ممّا يفسر الصلة الوثيقة بينه وبين النص القرآني الذي بنى عليه تأويلاته ومنهجه. غير أنّ فهمه للنصوص بل والأمور عامة كان فهما مخالفا، صوفيا فلسفيا خاصا به وحده. ومادام له فهم وفكر خاص فتفسيره أيضا يشبهه فهو تفسير خاص لا يشبه التفسيرات الأخرى حتى الصوفية منها.

وهذا وجه من وجوه الجدة التي تحدثنا عنها فالمؤولون والمفسرون عادة ما يعتمدون على تفسيرات من سبقوهم من جهابذة العلم و من ثمة بينوا عليها تأويلاتهم، إلا أنّ ابن عربي كسر القاعدة وطوّع التأويل إلى ما يخدمه معتمدا على أسلوب المماثلة والمثابة في الأمور وأيا يكن فهو لا يعتمد فقط في تأويله على الشرح والاكتفاء بما هو موجود وإنما تأويله هو إعادة إنتاج وبناء نص جديد ذو وصمة خاصة.

وقد اعتمد في طريقته التأويلية هذه على اللغة الصوفية الرمزية وعلى الإبطن، فهو مند الوهلة الأولى يطر عليك معاني ومشاهد غيبية، لكن هذه المشاهد لا تتجلي إلا للجدير بها. ضف إلى ذلك ما اعتمده من تعقيد وغموض كان كسياج شائك يلف معانيه ومرامييه ولعلّ هذه الإستراتيجية أو الطريقة التأويلية الفريدة التي نهجها هي مكن الجمال في نصوصه إذ يجد القارئ نفسه أمام معاني مبتكرة ممنهجة وغير مكرورة تضيف له ولا تأخذ منه. بل زيادة على ذلك فإنّ هذا الأسلوب الذكي الذي وظّفه هو ما يجعل القارئ مشدودا إلى ما يقرأ فلا يغفل عنه إذ يلزمه بتوظيف عقله ليتمكن من خلع الظاهر بغية النفاذ إلى المعاني الباطنية المكنونة.

كل ذلك بلغة وجدانية ذات إيقاع مسجوع تطرب له النفوس وتأنس. فالنص كله قد اتخذ نحوا واحدا من الرشاقة والخفة والعذوبة، أمّا فيما يخص الغموض والتعقيد فهو بقدر ما يشكل حجرة عثرة للقارئ بقدر ما يجود به من تشويق ومتعة تغمره وهو يفك ما هو مستغلق.

خاتمة

لا مشاحة في أنّ الدرس التأويلي فيه ما فيه من التعقيدات والإلتواءات والصعوبات التي من شأنها أن تتعب كاهل المتلقي وتضلله خاصة إذا تعلق الأمر بما خطه ابن عربي الفيلسوف الصوفي الشاعر، هذا الأخير الذي تحمل معانيه مشاكسة للقارئ إذ تتبدّى له مرة وتتمنع أخرى مما يفتح فيها باب التأويل على مصراعيه .

هذا فيما يخص التأويل في نصوص ابن عربي ، أمّا ممارسة ابن عربي للتأويل فإنّ لها إستراتيجيتها الخاصة وطابعها المميز، وخاصة في هذه المدونة التي بين أيدينا (شجرة الكون)، وهذا ما سعت الدراسة للوصول إليه والكشف عنه ، فأسفرت على النتائج التالية :

1. أنّ التأويل الصوفي هو تأويل آي القرآن وفق إشارات معينة تظهر لفئة مخصوصة ،ومن القائلين بذلك ابن عربي ، وهذا هو الفرق بين التأويل الصوفي والتأويل في عموميته .

2. تأويلات ابن عربي للآيات والأحاديث في شجرة الكون كانت وفق ما يتناسب وفلسفته وأفكاره؛ أي أنّه قد طوّع معاني الآيات إلى ما يناسبه .

3. خطته التأويلية في شجرة الكون انبنت على عدة مظاهر فلسفية صوفية عقائدية منها :

- وحدة الوجود وهي المحور الرئيسي في فلسفته ، فكل أفكاره تبدأ منها وإليها تنتهي ، ومنه فقد طوّعت تأويلاته لما يتناسب معها .

- الحقيقة المحمدية (النور المحمدي ، الإنسان الكامل) .

- نفي الحلول والإتحاد .

- الظاهر والباطن فابن عربي يؤمن بأنّ لكل آية ظهر وبطن مما جعله يفسر على هذا الأساس (فكان الظاهر للعامة من الخلق والباطن لأهل الطريق) .

4. الطريقة التأويلية التي انتهجها ابن عربي في شجرة الكون هي طريقة جديدة ومتميزة لأنّه حاول فيها أن يفسر ويؤول على ضوء معتقداته وأفكاره فلولى أعناق النصوص لما يتناسب معه في أكثر من مرة وكأننا به ينطلق من نتائج معينة ثم يحاول أن يثبتها ويفسرهما بالنصوص الدينية فيطوّعها لمقصده وإن لم تكن تعني ذلك ، إلّا أنّه بأسلوبه المتميز يستطيع إقناعك أنّ تلك النصوص الدينية لبوس لتلك المعاني التي أتى بها .

5. انبنت إستراتيجيته التأويلية على عناصر معينة منها المعارف اللغوية والمعارف الأصولية وكذا عنصر المماثلة ...

6. في تأويله لم يعتمد فقط على قراءة ما هو كائن وإنما أعاد إنتاج نص جديد ، فهو يأتي النص (وهنا كان النص القرآني) فيأخذ لبناته ليبني عليها نصا آخر يتوافق والغاية التي ينشدها وبالتالي نص شجرة الكون ليس تأويلا لنص واحد كامل ، وإنما هو تأويل للوجود من خلال نص القرآن ، أي اعتبر هذا الأخير تمثيلا لنص متجلّ وهو الوجود .

ومنه فإنّ تجربة ابن عربي في التأويل كانت ممارسة وليست مجرد تنظير يوتيوبي .

7. لم يخل أسلوبه من الترميز والتعقيد والغموض فكان هذا وجه من وجوه الحسن التي تشد القارئ لكتاباته .

8. وإنّ اجتماع كل هذه العناصر في إستراتيجيته هو مكنم التفرد والتميز والجمالية .

وبعد فقد حاولت جهد طاقتي أن أخرج هذا البحث على الوجه الأكمل، فلئن طغى القلم وزلّ الفكر فظهر ما ظهر من العوار والنقص الذي لا يكاد يسلم منهما بحث من البحوث؛ فهذا مردّه أنه كتب بقلم إنسان وأنّى للإنسان الكمال وهو موطن النقص.

وعلى هذا أرجو أن تكون دراستي هذه ضميمة حسنة لما كتبه السالفون وحافزا لإخواني وأخواتي الطلبة ليبحروا في هذا الموضوع الواسع الجم الفائدة.

قائمة المصادر والمراجع

-القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1-المصادر:

-محي الدين ابن عربي: شجرة الكون، تح: رياض العبد لله، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1405هـ - 1985م.

2-المراجع:

أ-باللغة العربية:

-إبراهيم أبو شادي: الرد العلمي على شبهات في العقيدة والتصوف، دار البصيرة، دط، مصر، 2008.

-إبراهيم أحمد وآخرون: التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار الغربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، 1430هـ - 2009م.

-إبراهيم بيومي مذكور: الكتاب التذكري محي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده 1165-1240، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، دط، 1389هـ - 1969م.

-أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي : تفسير القرآن العظيم ، دار ابن حزم، ط1 ،بيروت لبنان ، 1420هـ - 2000 م .

-أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، دط، القاهرة، 1989.

-أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، دت.

-أبو العباس أحمد بن أحمد محمد بن عيسى زروق الفاسي البرنسي: قواعد التصوف تح :عبد المجيد خيالي دار الكتب العلمية، ط2 ،بيروت- لبنان، 1425هـ - 2005 م .

-أبو الوليد بن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمار، دار المعارف، ط3، كورنيش النيل-القاهرة، دت.

*أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي المعروف ببن عربي:

-الفتوحات المكية، ج1، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، دط، بيروت-لبنان، دت.

-الفتوحات المكية، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، مصر، 1405هـ - 1985م.

-فصوص الحكم، تح: عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق لنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2016م.

*أبو حامد الغزالي:

-المستصفى من علم الأصول، تح: أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر والتوزيع، دط، السعودية-الرياض، دت.

-المنقذ من الضلال، تح: عبد الحميد محمود، دار المعارف، ط3، مصر، 1982.

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار ابن كثير، ط1، دمشق - بيروت، 1423هـ-2002م.

*أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي:

-الجامع الكبير، مج4، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1996.

-الجامع الصحيح، ج5، تح: إبراهيم عطوه عوض، شركة ومطبعة الياباني الحلبي وأولاده ط2، مصر، 1395هـ-1975م.

- أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي: تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة، ج1، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت - لبنان، 1426هـ - 2005م.

- أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تح: عبد الحليم محمود - عبد الباقي سمروود، دار الكتب الحديثة - مكتبة المثنى، دط، مصر - بغداد، 1460.

- أحمد صلاح القزويني: الهرمنيوطيقا، ط1، 2018.
- إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، ط1، 1989.
- أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات ضفاف - منشورات الاختلاف، ط1، بيروت - الجزائر، 1435 هـ - 2014 م.
- إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج1-ج2، مكتبة القدس، دط، دت .
- التستري: تفسير القرآن الكريم، تح: عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد علي، ط1، 1435 هـ - 2014 م.
- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، ط3، القاهرة، 1404 هـ - 1984 م.
- حسين الرجا: التصوف في البداية ولتطرف في النهاية، مؤسسة الفكر الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان - بيروت، 1424 هـ - 2003 م.
- خليل حسين: الإستراتيجية التفكير والتخطيط الإستراتيجي إستراتيجيات الأمن القومي الحروب إستراتيجية الاقتراب غير المباشر، منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، بيروت - لبنان، 2013.
- رائد جميل عكاشة وآخرون: الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، هرنند - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، 1433 هـ - 2012.
- شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي: زاد المعاد في هذي خير العباد، ج1، تح: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت - لبنان، دت .
- صلاح عبد الفتاح الخالدي: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، ط3، دمشق، 1429 هـ - 2008.

- عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل عند أفلطون إلى جادامر، رؤية لنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007.
- عامر عبد زيد الوافي وآخرون: التصوف أبحاث ودراسات، منشورات الصفاء، ط1، الرياض-بيروت، 1436هـ - 2015م.
- عباس عبد جاسم: مشاكل التأويل العربي وآليات التأويل وأولاته المعرفية، دار الرضوان للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 1435هـ - 2014م.
- عبد الحفيظ فرغلي علي القرني: الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية لعامة للكتاب، ط1 - ط2، مصر، 1986.
- عبد الرحمن حسن شهري: تطور العقائد والإستراتيجيات العسكرية، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1424هـ - 2003م.
- عبد القادر فيدوح: إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، دار المنهل، دط، 2009.
- عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، ط6، العراق، دت.
- عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت-لبنان، 1428هـ - 2007م.
- عبد الله بن دجين السهلي: الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، الملكة العربية السعودية - الرياض، 1426هـ - 2005م.
- عبد الله حضر حمد: شعرية الخطاب الصوفي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، إرد-الأردن، 2016.
- عصام لطفي صباّح: التلقي والتأويل في شعر زهير بن أبي سلمى، شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، دط، 2016.

- عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي، تح: أكبر راشدي نيا، دار الكتب العلمية، دط، بيروت-لبنان، 1971.
- علي حرب: التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دط، بيروت، 2007.
- عمر فروخ: التصوف في الإسلام، مكتبة منسية، ط1، بيروت، 1369هـ-1947م.
- فريد الدين العطار: مدخل إلى الأدب الصوفي الفارسي مع دراسة وترجمة للمنظومة الفارسية إلهي نامه، كلية الآداب جامعة عين شمس، ط2، 1998.
- كرم أمين كرم: حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، الأمين للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة-الجيزة، 1417هـ-1997م.
- معتصم السيد أحمد: الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت-لبنان، 1430هـ-2009م.
- محمد العدولي الإدريسي: نصوص من التراث الصوفي الغرب الإسلامي، دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع، ط1، 1423-2008.
- محمد الكسنزان الحسيني الطريقة العلية القادرية، سلسلة كتب الطريقة العلية القادرية الكسنزانية، دط، دت.
- محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، ط3، بيروت، 1982.
- محمد شوقي الزين: الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محي ابن عربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود لدراسات والأبحاث، ط1، المغرب-الدار البيضاء، 2008.
- محمد عبد الغني حسن هلال: مهارات التفكير والتخطيط الاستراتيجي كيف تربط بين الحاضر والمستقبل، مركز تطوير الأداء والتنمية، دط، مصر، 2007-2008.

- محمد مصطفى عزّام: الخطاب الصوفي بين التأويل والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت-لبنان، دت.

*نصر حامد أبو زيد:

- فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت-لبنان، 1983.

- إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء-المغرب، دت.

- نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، ط1، دمشق، 1414هـ-1994م.

- يوسف خطّار حمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، ج1-ج2، مكتبة دار الآليات، ط2، 1999.

- يوسف زيدان: الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجبلي وكبار الصوفية، دار الأمين للنشر والتوزيع، ط2، مصر، 1419هـ-1998م.

ب- المراجع المترجمة:

-دايفيد جاسير: مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت-لبنان، 1424هـ-2007م.

ج- المعاجم والقواميس والموسوعات:

- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفرقي المصري: لسان العرب، مج11، دار صادر، دط، بيروت، دت.

-أحمد رضا: معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، دط، بيروت، 1377هـ-1958م.

- أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1429هـ-2008م.

- أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية من شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دط، القاهرة، 2000م.
- جبران مسعود: الرائد، دار العلم للملايين، ط7، بيروت-لبنان: 1992.
- شعبان عبد العاطي عطية وآخرون: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، مصر، 1425هـ-2004م.
- عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تح: عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1413هـ-1992م.
- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، 2004.
- محمد علي التهنائي: موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، بيروت-لبنان، 1995م.
- د- الرسائل الجامعية
- بختي بشير: (قراءة النص الأدبي بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، جامعة محمد لمين دباغين، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، الجزائر، 2018-2019.
- خالد بن العربي مدرك: (القول المنبني عن ترجمة ابن عربي تأليف الحافظ لناقد محمد بن عبد الرحمن السخاوي تحقيق ودراسة القسم الأول من بداية المخطوط إلى الوجه 130 ب)، ج2، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين فرع العقيدة، المملكة العربية السعودية، 1421هـ-1422هـ.

هـ- المجلات والدوريات:

-مهي مبيضين وجمال مقابلة: "الشجرة دلالاتها ورموزها لدى ابن عربي"، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد الثاني، 2012.

ملخص

تسعى هذه الدراسة الموسومة بـ "إستراتيجية التأويل الصوفي وجمالياته في شجرة الكون لابن عربي"، إلى الكشف عن الخطة أو الطريقة التأويلية التي انتهجها شيخ الصوفية الأكبر الفيلسوف الشاعر محي الدين ابن عربي في شجرة الكون.

ولكن قبل هذا حاولت الدراسة استجلاء بعض المفاهيم المتعلقة بالتأويل عامة والصوفي خاصة، ليسهل علينا فيما بعد الوقوف على أبرز الآليات والمظاهر الصوفية العقائدية والفلسفية التي بنى عليها ابن عربي تأويلاته في شجرة الكون كالظاهر والباطن ووحدة الوجود والحقيقة المحمدية... إلخ.

فوجدنا بأنه في أغلب تأويلاته حتى في الآيات القرآنية؛ يفسّر ويؤوّل بطريقته الخاصة في ضوء توجهاته الفكرية، الفلسفية، الصوفية، فتراه يطرح الفكرة المراد إيصالها ثم يحاول أن يبرهن عليها بما تيسر له من القرآن الكريم والحديث الشريف.

فكانت هذه الطريقة المتميزة في الطرح والمناقشة، بالإضافة إلى أسلوبه مكنن البراعة والجمال في إستراتيجيته، وهذا ما حاولت الدراسة في كل مراحلها بأن تلمسه.

Summary

This study “the strategy of Sufi interpretation and its beauty in the universe tree”. It seeks to discover the plan or the interpretive method followed by the great “Sheikh” of Sufism, the philosopher and the poet Mohyeddin eIbn Arabi in his book “the universe tree”.

But before this, the study tried to clarify some concepts related to interpretation in general and Sufism in particular. It's to make it easier for us later to identify the most important doctrinal Sofisan and philosophical aspects on which Ibn Arabi built his interpretation in his book the universe tree such as the apparent and inside, the unity of existence and “the Muhammadiyah truth” ...etc.

In most of his interpretations, even in the Quiranic verses, we noticed that the explains and interprets in has own way according to his philosophical and intellectualSufism path.

He proposes the idea to be conveyed and then tries to prove it with what is available from the “Holy Quran” and “Hadith Sharif”.

This distinguished method in presentation and discussion and his style were the elegance and the beauty point in his strategy.

So this what the study tried to touch in all its stages.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الموضوع.....الصفحة

مقدمة.....أ - ب - ج

22 - 6	مدخل: ضبط المصطلحات
8-6	1- الإستراتيجية
13-8	2- التأويل
17-13	3- التصوف
17-13	4- نبذة عن حياة ابن عربي
45-25	الفصل الأول: لمحة عامة عن التأويل
32-25	1- التأويل عند الغرب (الهرمنيوطيقا)
39-33	2- التأويل عند العرب
45-39	3- التأويل عند الصوفية
97-48	الفصل الثاني: الإستراتيجية التأويلية لابن عربي في شجرة الكون
70-48	1- المظاهر الفلسفية والعقائدية التي بنى عليها ابن عربي تأويلاته في شجرة الكون
53-49	أ- الظاهر والباطن
58-53	ب- وحدة الوجود
64-58	ج- الحقيقة المحمدية
70-65	د- نفي الحلول والاتحاد
90-70	2- تأويلات ابن عربي في شجرة الكون وآلياته
92-90	أ- توظيف المعارف اللغوية
94-92	ب- توظيف المعارف الأصولية
97-94	ج- المماثلة والمشابهة
100-99	خاتمة
109-102	قائمة المصادر والمراجع
112-111	ملخص
114	فهرس المحتويات