محمد بن الطيب

تجربة الحبّ الإلهي ووحدة الوجود
بين محيي الدين بن عربي
وجلال الدين الرومي

منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات - منّوبة
2009

المكتبة الوطنية
للمملكة المغربية
ع18.9-T236

تجربة الحبّ الإلهي ووحدة الوجود
بين محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي

محمّد بن الطيّب

منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات ـ منوبة

2009

Achat
2009

تـــقـــديـــم

لا شكّ في أنّ محيي الدين بن عربي (تـــ 638هـــ/1240م) الملقّب بـــ"الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر"[1] يعدّ بحقّ قمّة ما وصل إليه التصوّف الإسلامي "معاملة" و"مكاشفة"[2]، فما سبقه من تراث المتصوّفة على اختلاف أذواقهم ومشاربهم وتنوّع أحوالهم وتجاربهم بمثابة الروافد، وهو المصبّ. فكان الوارث الأعظم لذلك التراث و"الشارح الأكبر للتصوّف الإسلامي"[3] ولم يكن مجرّد وارث لما خلّفه سابقوه، بل كان منظّرا له ومنظّما ومطوّرا ، فبذّهم غزارة تأليف وعمق تفكير وجراءة تأويل وإبداع اصطلاح وتجديد لغة وابتكار أسلوب. لقد أُتِيحَ له أن ينفصل عن تجربته الصوفية ليحلّلها وينتقل بها من نطاق الأحوال والمقامات والأذواق والمواجيد إلى ميدان التفكير والتأمّل ومجال التنظيم

---

1) عن حياة ابن عربي يرجع إلى : Claude Addas, *Ibn ʿArabī ou la quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1993. فهو من أجود ما كتب في هذا الباب.

2) قال أبو حامد الغزالي في تعريف علم المعاملة وعلم المكاشفة: " العلم الذي يُتَوَجَّه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة وأعني بعلم المكاشفة ما يطلب منه كشف المعلوم فقط، وأعني بعلم المعاملة ما يُطلب منه مع الكشف العمل به والمقصود من هذا الكتاب (الإحياء) علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين ومطمع نظر الصدّيقين وعلم المعاملة طريق إليه. وأمّا علم المكاشفة فلم يتكلّموا فيه إلاّ بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال علما منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال"، انظر: **إحياء علوم الدين**، بيروت دار المعرفة، د.ت، ج1،ص ص 3-4. وقد خصّصنا لمفهوم "المكاشفة" فصلا في أطروحتنا : **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيّته**، بيروت، دار الطليعة، 2008،ص ص 103-130.

3) Gisela Webb, " Hierarchy angels and the human condition in the sufism of Ibn ʿArabī ", in: *The Muslim World* vol. LXXI, no 3-4, July-october,1991, p.245.

والتدبّر. ولا ريب في أنّه من الصوفيـّة القلائل الذين غيـّروا بقوّة شخصيتهم وسَطْوَة آرائهم وعظيم تأثيرهم مجرى الحياة الروحية في الإسلام.

ومن أعظم مـن شملهم هـذا التأثير جـلال الدين البلخي الـرومي (تـ 672هـ/1273م) الملقّب بـ"مولانا" [4] وهو لا يقلّ عن سلفه منـزلة وشهرة، كيـف لا ؟ وهو من أعظـم شعراء التصـوّف على الإطـلاق، وديوانه الموسوم بـ" **المثنوي**" معدود من أشهر آثاره التي طبّقت الآفاق، وجعلت منه أحد شعراء الإنسانية الأفذاذ. ويُعتبر هذا الديوان من الآثار الأدبية الخالدة التي ارتقى فيها الشعر إلى مستوى عالميّ متفرّد، وقد أُعْجِب به الغربيون أيّما إعجاب ونشروا عنه أعمالا علمية كثيرة باللغات الأوروبية المختلفة سواء منها ما هو ترجمة لبعض آثاره أو دراسة عنها.[5] فلا عجب أن يكون هذان الشيخان الكبيران كَفَرَسَيْ رِهان في اجتذاب الاهتمام في هذه الأيام شرقا وغربا، وأن يكون لهما عظيم الأثر في الأوساط الثقافية الغربية خاصة. فكلاهما قمّة شامخة في الصوّف الإسلامي هذا في اللسان العربي والآخر في اللسان الأعجمي. وإنّ في تسمية "**المثنوي**" بـ"**فتوحات الشعر الفارسي**"[6] لإشارة بليغة إلى مدى تمثيله لابن عربي ومذهبه عند الناطقين باللسان الفارسي.

ولئن كان الرومي امتدادا لابن عربي، فإنّه لم يكن له تابعا مقلّدا، وإنّما كان باعثا مجدّدا، تتجلّى طرافته في قدرته على ابتعاث الأفكار الرائجة في التصوّف الأكبري خاصّة، وغيرها من المواضيع التقليدية في التصوّف عامّة،

---

4) المراجع عن الرومي، حياته وآثاره وأفكاره كثيرة، ويمكن الرجوع مثلا إلى:
Annemarie Sehimmel, *L'incendie de l'âme, L'aventure spirituelle de Rūmī*, Paris, éd. Albin Michel, 1998.

5) من أبرز من اهتمّ بالرومي المستشرق الإنكليزي نيكولسون Nicholson فقد قضّى في دراسته ثلاثين عاما من عمره نصفها في نشر المثنوي وإعداد ترجمة له إنكليزية متبوعة بشروح وتعليقات في ثمانية أجزاء. *The Mathnawī of Jalāl ad-Dīn Rūmī*, Luzae Londre,1925-1937

6) Seyyed Hossein Nasr, Ibn ʿArabī in The persion speaking world, in:*Memorial Mohyiddīn Ibn ʿArabī*,Cairo 1969, p.358.

وإعادة خلقها من جديد. ولئن كانت التجربة الصوفية عندهما واحدة في جوهرها، إذ هي تجربة الحبّ الإلهي الـمُوصِلة إلى حال الفناء المفضي إلى وحدة الوجود، فإنّ الاختلاف بينهما لا يعدو - في الأعمّ الأغلب - وسائل التعبير وطرائق التصوير. فكلاهما ينوّع على هذا الأصل الذي تتعاود مواضيعه ومعانيه، وكلاهما يستعمل ما شاء من الصور والرموز ليعبّر عنها.

على أنّ الاختلاف الجوهريّ بينهما – فيما نرى – أنّ "الشيخ الأكبر" أشدّ كَلَفًا بالتنظير من "مولانا"، فلا نجد لدى الرومي حديثا عن وحدة الوجود التي هي ثمرة تجربتهما الصوفية باعتبارها مسألة فلسفية مجرّدة، وإنّما باعتبارها تجربة ذوقية معيشة، سلك في العبارة عنها مسلك التصوير والتخييل، بينما جمع ابن عربي بين الذوق الصوفي والتنظير الفكري، وإنْ لم يَعْدَمْ هو أيضا مسالك التمثيل والتصوير والتخييل، ولكنّ نزعته الإقناعية كانت أشدّ توغّلا في المباشرة، أمّا الرومي فكان أَفْسَحَ خيالا وأَبْرَعَ تصويرا وأَوْغَلَ في التخييل والترميز والإشارة والتلميح. ذلك بعض ما يبرّر اهتمامنا بتصوّف هذين العلمين، وجرأتنا على خوض مغامرة البحث في تراثهما، وهي مغامرة محفوفة بالمخاطر غير مأمونة العواقب، دَفَعَنَا إليها اعتقادنا بأنّنا أَوْلَى من غيرنا بالتنقيب في ذخائر تراثنا، وأحقّ الناس بدراسته واستئناف النظر فيه واكتشاف مجاهله وتَجْلِيَةِ غوامضه بباعث علمي لا بمنـــزع تمجيدي ولا بمقصد تهديمي.

ولذلك نرجو أن تكون هذه الفصول الثلاثة محقّقة لهذه الغاية. ولئن كتبت تفاريق[7] فإنّ الخيط الناظم لها أنّ مدارها على تجربة الحبّ الإلهي ووحدة الوجود بين المتصوّفين الكبيرين، فكان أوّلها مقارَنيّا عامّا يتناول التجربة الصوفية عندهما

---

7) شاركنا بالفصل الأوّل في الندوة العلميّة الدولية : **جـــلال الـــدين الرومي رائـــد الفكر الإنساني والتصوّف**، حلب- سوريا يومي 21-22 أفريل2008. وبالفصل الثاني في **المؤتمر الدولي المنعقد بطهران (إيران) بمناسبة الاحتفال بالمائة الثامنة لميلاد جلال الدين الرومي** أيّام 28-29-31 أكتوبر2007. أمّا الثالث فقد أنجزناه امتدادا لأطروحتنا وتطويرا لبعض ما ورد فيها على سبيل الإلماع.

ليبرز ما بينهما من شبه مؤتلف وفرق مختلف، ولينصبّ الاهتمام فيه على تحليل أهمّ نتيجة أفضت إليها تلك التجربة وهي وحدة الوجود.

وتمحّض الثاني لتحليل خصائص تجربة الحبّ الإلهي عند "مولانا" ببيان بواعثه وتجلياته. أمّا الفصل الثالث فقد خُصّص لاستعراض طرائق الشيخ الأكبر في التمثيل لوحدة الوجود ومسالكه في تأصيلها، وهو من حيث المحتوى يُنَاظِرُ الفصل الأوّل الذي انطوى على نماذج من وسائل "مولانا" في تصوير وحدة الوجود وتقريبها من الأفهام. وهكذا يستبين القارئ بالإضافة إلى وحدة الموضوع وحدةَ تجاوُب وانسجام بين فصول الكتاب الذي هو ثمرة جهد متواضع يطمح إلى الإسهام في تطوير الدراسات الصوفية، فإن وجد فيه القارئ بعض إضافة أو وجه طرافة فذاك الذي نرجو، وإن كانت الأخرى فمُعَوَّلُنَا عليه في اغتفار الزلَل وعلينا في تدارك الخلل.

الفصـــــل الأوّل

وحدة التجربـــة الصوفية بين
"الشيخ الأكبر" و"مولانا"

1- مقدّمـــاتهـــــا :

لا شكّ في أنّ خوض التجربة الصوفيّة والوصول إلى ذروتها، واجتناء ثمراتها دونه عقبات لابدّ من تجاوزها، وعوائق لا بدّ من تَقَحُّمِها، فليس سبيلها بمُتَاح إلاّ لمن ابتغى إليها الوسيلة "تَخْلِيَةً" (=التخلّي عن مرذول الصفات) و"تَحْلِيَةً" (=التحلّي بمحمود النعوت). ومن العامّ المشترك في هذه التجربة عند "الشيخ الأكبر" محيي الدين بن عربي و"مولانا" جلال الدين الرومي كما عند غيرهما من أقطاب التصوّف ورموزه أنّ أساسها ومنطلقها هو الالتزام الصارم بأحكام الشريعة أمرا ونهيا، ولا يكون ذلك على النحو المثالي إلاّ ببذل الوسع في اتباع الرسول والاهتداء بهديه والاستقامة على ملّته، ذلك أنّ الاستبصار بنور النبوّة هو الشرط الضروري للسير في طريق القوم والوصول إلى غايته. ولذلك يرى ابن عربي أنّ أداء الفرائض والواجبات هو الأصل، وما زاد على الفرائض من نوافل الخيرات هو الفرع، فإذا حقّق المريد الأصل والفرع فقد حقّق القرب من الله، ومن ثمّ أثمر له ذلك القرب محبّة الله إيّاه، وهو منطوق الحديث القدسيّ: "لا يزَال عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوافِلِ حتَّى أُحِبَّهُ"[8]. فالمحبّة التي هي "سمـــة الطـــائفـــة (= الصوفيّة) وعنوان الطريقة ومعقد النسبة"[9] لا تتحقّق إلاّ باتّباع النبيّ، ومن ثمّ كانت صحّة الاقتداء به "بداية أهل التمكين وأوّل مقام التصوّف"[10].

---

8) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، بيروت، ط. دار صادر، د.ت. ج1، ص203.

9) ابن قيّم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمود حامد الفقي، بيروت، 1972، ج3، ص35.

10) ابن عربي، **تحفة واهب المواهب في بيان المقامات والمراتب**، مخطوط رقم 1412، تصوّف طلعت – دار الكتب المصريّة ورقة 14. (نقلا عن : أحمد محمود الجزار، **الفناء والحبّ الإلهي عند ابن عربي**، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، 1991، ص55.)

ولّما كان الاتّباع أوّل مراحل التصوّف، كان لابدّ لمن أراد سلوك سبيل "السائرين إلى الحقّ المبين"[11] أن يبذل أقصى جهده في امتثال أوامر المحبوب الأسمى واجتناب نواهيه، وذلك ما يقتضي كمال الاقتداء بالنبيّ و تمام اتّباعه[12]. وهذا هو عين ما عبّر عنه "مولانا" في إحدى رباعياته على نحو فنيّ جميل حينما قال :

أَنَا عَبْدُ القُرْآنِ مَا دُمْتُ حَيًّا أَنَا غُبَارُ طَرِيقِ مُحَمَّدٍ المُخْتَارِ[13]

(الرباعية 1173)

ولا يمكن الحديث عن تجربة صوفيّة من دون مجاهدة للنفس، وهي موصولة بالأصل الأوّل وهو الاقتداء بالرّسول، إذ يقتضي ذلك الاتباع أن يتخلّق الإنسان بكلّ صفة يحبّها الله جاء بها على لسان نبيّه، وأن يتخلّص من كلّ صفة يبغضها الله، فالتجربة الصوفيّة تقوم على "التخلية" و"التحلية"، فالتخلية تخلّ عن مرذول الصفات، والتحلية تحلّ بمحمودها كما أَلْمَعْنَا آنفا.

وتلك هي المجاهدة المفضية إلى طهارة القلب وخُلوصه من كلّ ما قد يحول بينه وبين المحبوب الأسمى، ليكون خالصا لله، ولا يكون ذلك "إلاّ باغتسال القلب عن الكدورات النفسانيّة"[14].

وكذلك كان "مولانا" يرى أنّ المجاهدة ضروريّة لِتَسْمُوَ بالنفس إلى عالم الرّوح "فكلّ من كان منتبها للعالم المادّي فهو في غفوة عن عالم الرّوح"،

---

11) مقتبس من عنوان كتاب **منازل السائرين إلى الحقّ المبين** لأبي إسماعيل الهروي الأنصاري، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس، دار التركي للنشر، 1989.

12) ابن عربي، **شجرة الكون**، القاهرة، مكتبة صبيح، 1967، ص33.

13) **رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**، تعريب: عيسى علي العاكوب، دمشق، دار الفكر، 2004.

14) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص330.

(**مثنوي** 409) "وإذا بقيتَ في سُكْر مادّي فأنت بعيد عن السُّكْر الرّوحي، وإن ظَلَلْتَ ثَمِلا بالمادّة فأنت أعمى عن كأس الرّوح"، (**مثنوي** 576) لذلك "ينبغي أن يكون الإنسان قنوعا زاهدا في الدنيا طالبا العُقْبى" (**مثنوي** 19 و20، 979)، فلا بدّ له من التجرّد من علائق المادّة والانطلاق في الجهاد الأكبر حتّى يتخلّص من شهواتها وأهوائها ومكرها حتّى يصير جديرا برسالات الأنبياء الذين يبقى ذكرهم خالدا على وجه الدّهر (**مثنوي** 1102)،[15] ولذلك تتتالى دعواته الحارّة إلى التحرّر من رِبْقَة المادّة:

أَيُّهَا الوَلَدُ إِلامَ تَظَلُّ أَسِيرَ الذّهَبِ وَالفِضَّةِ؟

حَطِّمْ قُيُودَكَ وَتَحَرَّرْ مِنْهَا (**مثنوي** 19)

وتدلّ سيرة "مولانا" على أنّه قد مارس مثل جميع أهل الطريق الصوفيّ مجاهدة للنفس قاسية شديدة، فلم يكتف بأداء الفرائض، بل بالغ في النوافل واستمرّ على ذلك إلى أخريات حياته، حتّى إنّ خادمه يروي عنه أنّه كان في الشتاء القارس جدّا يصعد إلى السطح ويقضي الليل كلّه في الصّلاة والنّحيب حتّى الفجر، وعندما ينزل ويرى الخادم قدميه داميتين فيُبكي أصحابه[16]. فليست المجاهدة مقصودة لذاتها، وإنّما هي وسيلة لتخليص النّفوس من رعوناتها وتطهيرها من أدناسها وعيوبها ورذائلها وأمراضها، حتّى تصفُوَ السريرة، وينقّى القلب ويتطهّر، فيكون أهلا لتلقّي المحبّة والتحقّق بالحبّ الإلهي:

أَوَ تَدْرِي لِمَ أَظْلَمَتْ صَفْحَةُ مِرْآتِكَ؟

إِنَّهَا أَظْلَمَتْ لأنَّ الصَّدَأَ قَدْ عَلاهَا وَلَمْ يَنْفَصِلْ عَنْهَا (**مثنوي** 34)

---

15) مقداد عرفة، "جلال الدّين الرّومي"، مجلّة **رحاب المعرفة** (تونس)، عدد 59، سبتمبر-أكتوبر 2007، ص63.

16) محمد المصطفى عزام، "تجربة الإرادة عند جلال الدين الرومي وبعض صوفيّة المغرب"، ص76، (**المرجع نفسه**).

ويقول "مولانا" أيضا :

إِلَـى مَتَـى تُعَـانِـقُ هَذَا الـمَـحْـبُوبَ الَمَـيِّتَ؟

عَـانِـقِ الـرُّوحَ وَإِنْ كَـانَـتْ لا حُـدُودَ لَـهَا

فَلا تَرْتَعِدْ فَوْقَ حِصَانِ الجسَدِ وَسِرْ مُسْرِعًا عَلَى قَدَمَيْكَ

فَإِنَّ اللهَ يَهَبُ جَنَـاحَيْنِ لِمَنْ تَخَلَّى عَنْ حِصَـانِ الجَسَدِ.

إنّه يرمز للدنيا الفانية بالمحبوب الميّت، أمّا العناق فهو رمز التمسّك بها، ويشبّه الجسد بحصان جامح رَكِبَتْ مَتْنَهُ الرّوح، ويدعو الإنسان إلى السيطرة على هذا الجسد والقضاء على رغائبه الجامحة، لتستطيع الرّوح الانطلاق غيْرَ مُكبَّلة بنـزعاته وأهوائه[17].

ويعتبر الاقتداء بالشيخ في التجربة الصوفيّة أصلا من الأصول المشتركة بين المتصوفين الكبيرين، فكلاهما يعتـبـره من أهم الوسائل الموصلة إلى نجاح التجربة الصوفيّة واجتناء ثمراتها التي في أعلاها التحقّق بالحبّ الإلهي، فهما متـّفقان على أنّ التجربة الصوفيّة لا تبلغ تمامها وكمالها من دون تربية صوفيّة، وتلك التربية إنّما تكون بالانسجام الروحي الذي يحصل بالتعلّق الشخصي للمريد بشخص شيخه الذي سبقه إلى الفناء في الحبّ الإلهي والبقاء به، وهو الذي يساعد المريد على إيقاظ الرّوح الكامن في باطنه، ليلتمس طريقه إلى الحبّ الإلهي، لأنّ "الأرْوَاح جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَما تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ..." وفق ما ورد في الحديث النبويّ المشهور، وهذا التعارف راجع إلى أصل الخلق الإلهي للرّوح، ويُوَظّفُ ذلك في طريق التزكية لتحقيق ذلك التوحّد الأصلي، يقول "مولانا" : "عندما يعرف روحك روحي معرفة تامّة، كلا الرّوحين يتذكّر أنّهما كانا روحا في الماضي" إنّ هذا التجانس الرّوحي والفطري بين المريد والشيخ

---

17) مقدّمة محمد عبد السّلام كفافي لترجمة **مثنوي** جلال الدين الرّومي إلى العربيّة، ص31.

تجانس بين الجزء والكلّ، ومن ثمّ يقتضي تحقيق التوحّد الرّوحي بينهما سفرا على المريد أن يقطع مَفَاوِزَهُ النفسيّة، وهو في ذات الوقت مِعْراج للرّوح، ولكنّه ليس كمعراج الدخان إلى السّماء، إنّه كمعراج قصب السكّر إلى السكّر، أو معراج الجنين إلى منـــزلة العقل، وذلك بعد التحرّر من عقبات النّفس واتّحاد العقل بالعقل، "فالعقل إذا أصبح متّحدا مع عقل آخر زاد النّور، واتّضح بذلك قصد السّبيل".

إنّ شمس تبريز هو الذي أخذ بيد الرّومي أو بالأحرى أخذ بروحه ليطير به في عوالم العشق متجاوزين الثنائية الظاهرة إلى الوحدة الباطنة التي يقول عندها المعشوق: "أنا روحك وقلبك في داخل ذاتك، الرّائي والمرئيّ شيء واحد".

والدّليل على أنّ تعلّق جلال الدّين بشمس تبريز لم يكن تعلّقا بشريّا إلاّ بالصّورة التي تحقّق التعلّق الرّوحي المطلوب. إنّ مولانا وإنْ فَقَدَ التبريزي جسدا، فإنّه لم يفقده حقيقة روحيّة مثّلت لديه الحبّ الإلهي، وعن هذه الحقيقة يقول ابنه سلطان ولد : "رغم أنّ مولانا لم يعثر ظاهرا على شمس تبريز فقد وجده في نفسه، لأنّهما يشتركان في الحال الروحيّة نفسها". يقول "مولانا" عن صديقه شمس الدّين : "رغم أنّنا بعيدون عنه في الجسد دون جسد أو روح، نحن الاثنان روح واحد في إمكانك أن تراه إن شئت، أنا هو وهو أنا".

إنّها محبّة روحيّة تعلو على التشخيص، بدليل أنّ الرّومي اختار لمريديه بعد فقد شمس شيخا هو صديقه صلاح الدّين، فكان معه مثلما كان شمس تبريز، "عيناه كانتا مثبتتين عليه دائما وما عداه كلّ شيء كان باطلا" ، كما أخبر عنه ابنه.

لقد أكّد مولانا كسائر الصوفيّة ضرورة صحبة المربّي وضرورة أن يختار المريد شيخا مرشدا، ذلك أنّ السّفر في طريق الحبّ الإلهي دون المرشد كثيرا ما

يكون مليئا بالآفات والمخاوف والأخطار، "ومن دون الدّليل تكون حائرا حتى في الطّريق التي طرقتها مرارا". ومثلما وصف "مولانا" طَلْعَة حبيب من أحبّاء الله بأنّها كتاب، فإنّه خاطب ذلك الحبيب على أنّه باب، فقال يناشده : "مادمت أنت باب مدينة العلم وشعاع شمس الحِلْم، فَلْتَكُنْ منفتحا أيّها الباب أمام الباحث عن الباب، حتّى يتحقّق بك وصول القشر إلى اللُّباب، يا باب الرّحمة كن منفتحا إلى الأبد، فإنّك أنت السّبيل إلى "مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُؤًا أَحَدٌ"[18].

ويقول "مولانا" مشيرا إلى ضرورة الصحبة للرّجال في الطّريق :

إِذَا شِئْتَ أَنْ تَغْدُوَ فِي طَرِيقِ الدِّينِ ذَا هَـــمٍّ وَأَلَمِ
فَـــلا تَطْلُـــبْ هَذَا إِلاّ بِصُحْـــبَـــةِ الـــرِّجَـــالِ
تَغْـــدُو رَجُـــلا عِنْدَمَا تَطُوفَ حَوْلَ الرُّجُـــولَةِ

ثمّ لا بدّ أن يتّصف المريد بالطموح وعلوّ الهمّة، فلا يشكو قصوره ولا يحتقر نفسه متعلّلا بسموّ المحبوب وعلوّ مكانه وغناه عن العالمين، قائلا: ما للتراب وربّ الأرباب؟

إنّ المحبوب الحقيقي هو الذي يُحِبُّ أن يُحَبَّ، ويجذب إليه من انجذب، فـــ﴿اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾[19]، كذلك كان "مولانا" يشجّع مريديه على التقرّب من المحبوب الأسمى، فلا ينبغي للمحبّ أن يقول: لا سبيل إلى الملك الجليل، فأنا عبد ذليل، لأنّ الملك كريم، يدعو عبده ويسهّل له السبيل[20].

---

18) انظر : محمد المصطفى عزّام، تجربة الإرادة عند جلال الدّين الرّومي وبعض صوفيّة المغرب، **رحاب المعرفة** (تونس) عدد59، سبتمبر – أكتوبر 2007، ص ص 77-78 والشواهد السابقة مأخوذة من مقاله.

19) الشورى 13/42.

20) الندوي، "مولانا جلال الدين الرومي، مفكّر ومبتكر ومؤسّس علم كلام جديد"، ضمن: **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ص363 (مرجع مذكور).

2- نـتـــائـــجـــهـــا :

الحقّ أنّه لا يتسع المقام للإفاضة في نتائج التجربة الصوفيّة عند الشيخين الكبيرين، ولذلك آثرنا الوقوف عند أهمّ ثمرة من ثمرات هذه التجربة، وهي إفضاؤها عندهما في النهاية إلى وحدة الوجود، وإن اختلفا في طرائق التعبير عنها.

فمن المعلوم أنّ ابن عربي رأس مذهب وحدة الوجود في المجال الإسلامي وإمام القائلين به. ورغـــم أنّ عبـــارة "وحدة الوجود" لم ترد في مؤلّفاته ولا سيما أعظمها وأضخمها "**الفتوحات المكّيّة**" الذي يعدّ بحقّ أعظم مؤلّف صوفيّ في الثقافة الإسلاميّة، فقد ضمّنه محتوى عقيدته في وحدة الوجود وأصّل أصولها وفصّل فصولها وشرح معانيها وقرّب مراميها وانبرى لها مدافعا ومؤيّدا، ومنافحا ومسدّدا معتبرا إيّاها "عقيدة خلاصة خاصّة الخاصّة".[21]

إنّ الأصل الذي تقوم عليه هذه العقيدة التي اعتنقها الشيخ الأكبر هو أنّ الوجود واحد هو الله، وقد عبّر عن ذلك صراحة بقوله : "الوجود الذي هو أصل الأصول وهو الله تعالى..."[22] وقوله : "أقول إنّ الحقّ هو عين الوجود"[23]. ويمكن أن نزعم أنّ آلاف الصفحات التي حبّرها وأفنى العمر في تحريرها في مئات المؤلّفات[24] كانت استدلالا على هذه الحقيقة وإقناعا بها. فجوهر الموجودات واحد، والله "من حيث الوجود عين الموجودات"[25].

"لَيْسَ فِي الأَكْوَانِ شَيْءٌ غَـــيْـــرُهُ فَهْوَ الوُجُـــودُ"[26]

---

21) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985-1990، ج.1، ص 173.

22) **المصدر نفسه**، بيروت، دار الفكر، 1994، ج3، ص565.

23) **المصدر نفسه**، ج6، ص289.

24) انظر : Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn cArabī*, 2 Vol. Damas, 1964. حيث أحصى 856 مؤلّفا.

25) ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق: أبي العلا عفيفي، ط.2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، ج1، ص76.

26) **الفتوحات المكّيّة**، ج7، ص248. (ط. دار الفكر).

ولكنّ مثل هذه الأقوال قد توهم الناظر المتعجّل أنّ الموجودات هي الله وأنّ الله هو الموجودات، وهذه الفكرة هي التي تقوم عليها وحدة الوجود المادّيّة الاندماجيّة، وما أبعدها عن فكر ابن عربي وعقيدته وتصوّفه وروحانيّته. فالمقصود منها ومن أمثالها المتواترات في مؤلّفاته أنّ الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله "فالحقّ تعالى هو عين الوجود الذي استفادته الممكنات، فما ثمّ إلاّ وجود عين الحقّ لا غيره"[27].

وما أكثر الشواهد المبثوثة في الفتوحات والناطقة بأنّ الوجود واحد، وأنّه الله وحده، فمن ذلك أنّ وجود النفس "ما هو لها وإنّما هو لله الذي أوجدها فالوجود لله لا لها و(هو) وجود الله لا وجودها"[28]. فليس هناك نوعان من الوجود كما هو سائد بين الناس، ونعني بذلك الوجود القديم والوجود الحادث، وإنّما هو وجود واحد لله وحده، ووجود الموجودات إنّما هو لله خلعه عليها.

ولذلك كان فهم الوجود عند ابن عربي يستوجب التمييز الواضح الدقيق بين الوجود والموجود، فهو أمر لازم متعيّن، ومن دون تقريره وتحريره يتخبّط الناظر، وتَضِلّ عن الفهم البصائر.

ذلك أنّ الموجودات كثيرة مختلفة كما هو مُشَاهَد، بينما الوجود في ذاته واحد لا يتعدّد ولا يختلف، إنّه حقيقة واحدة لا تتقسّم ولا تتجزّأ، ولا تتعدّد بتعدّد الموجودات. والوجود أصل والموجودات تابعة له صادرة منه قائمة به. وهو المتحكّم فيها بما يشاء من التبديل والتغيير. ومعنى "الموجود" شيء له الوجود، لا أنّه عين الوجود. فمدار الأمر على وحدة الوجود لا على وحدة الموجود، لأنّ الموجود ليس واحدا، بل هو كثير[29].

---

27) **المصدر نفسه**، ج5، ص408.

28) **الفتوحات المكّيّة**، ج8، ص 206. (تحقيق: عثمان يحيى)

29) عبد الغني النابلسي، **الوجود الحقّ والخطاب الصدق**، تحقيق: بكري علاء الدين، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية 1995، ص 19.

إنّ جميع الموجودات المحسوسات والمعقولات والموهومات والمتخيّلات ما كان منها وما يكون وماهو كائن إلى الأبد، ما قامت ولا ثبتت بنفسها، ولا تقوم ولا تثبت بنفسها، ولا هي قائمة وثابتة بنفسها، وإنّما هي دائمة الاحتياج مستمرّة الافتقار إلى الوجود لتقوم به وتثبت.

ويترتّب على تلك الحقيقة البسيطة الواضحة، وهي أنّ الله هو الوجود، وأنّ الوجود واحد لا تعدّد فيه، أن يُقْصَرَ الوجود على الذات الإلهيّة، وأن يُنْفَى عمّا سواها مطلقا، فليس هناك وجود خاصّ بالله، ووجود خاصّ بالموجودات، بل إنّ وجود الموجودات هو الله، ولذلك فإنّ "الممكنات ما شمّت رائحة الوجود"[30]، إذ هي هالكة في حدّ ذاتها، فهي معدومات صرف، والوجود هو الله تجلّى فيها كما يتجلّى الشخص الواحد في المرايا المتعدّدة "فليس لها في الموجوديّة سوى هذا التجلّي، ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ: الموجود"[31].

وقد شرح إيزوتسو Izutsu هذه الفكرة بعبارة أقرب مأخذا وأدقّ مسلكا وأوضح مقصدا معتمدا على مثال بسيط هو قولنا: "الزهرة موجودة"، فأهل وحدة الوجود وعلى رأسهم ابن عربي يرون أنّ الموصوف الحقيقي هو الوجود، بينما الزهرة وكلّ الأشياء الأخرى ليست سوى صفات للوجود. فالزهرة من الناحية النحويّة هي اسم، ولكنّها من الناحية الميتافيزيقيّة نعت للحقيقة الواحدة المسمّاة وجودا.

فالحقيقة الموجودة في الخارج والمعبّر عنها بقولنا: "الزهرة موجودة". تبدو مختلفة تمام الاختلاف عن الشكل النحوي الذي عُبِّرَ به عنها، فما يوجد حقّا بأتمّ معنى الكلمة هو الوجود باعتباره مطلقا غير محدّد، فما الزهرة إلاّ صورة ظاهرة مخصوصة يتجلّى فيها الوجود كما يتجلّى في جميع الأشياء. فالزهرة –

---

30) **الفتوحات المكية** (ط. ع.يحيى)، ج5، ص ص122-123.

31) عبد الغني النابلسي، **الوجود الحقّ والخطاب الصدق**، ص 98 .

بعبارة أخرى – هي هنا عَرَضٌ يَصِفُ الوجود ويُقيِّدُه في شكل ظاهريّ، أمّا الوجود المحض في صفائه، فلا صفة له ولا نعت، هو وحدة بسيطة مطلقة غير محدّدة[32].

إنّ هذه الوحدة الوجوديّة وإن اصطبغت في الظاهر بصبغة فلسفيّة لا تنكر، فإنّها عند ابن عربي وأتباعه قائمة على دعائم من الذوق الصوفي، فالأصل فيها تجربة الفناء، أمّا ما زاد عليها فيما نجده في مؤلّفاته فهو عكوفه على التجربة يحلّلها ويحاول إثباتها بالعقل بعدما عاشها بالذوق.

ورغم ما يتواتر في نصوص ابن عربي من إلحاح مستمرّ على أنّ ما يخوض فيه من التصوّف الوحدوي، إنّما هو صادر عن ذوق وإلهام وكشف، وأنّه ما كتب منه حرفا إلاّ "عن إملاء إلهيّ وإلقاء ربّانيّ أو نفث روحاني في روع كياني"[33]، فإنّه كان دائم الحرص على الإقناع وتصيّد الحجج من كلّ مجال وتأويل النصوص الدينيّة ولَيّ أعناقها لتتلاءم مع مذهبه[34].

ولم تكن وحدة الوجود عنده فكرة فلسفيّة خالصة، بل كانت ثمرة تجربة صوفيّة وحالة روحيّة بدليل أنّه قد أورد الحديث عنها في نطاق عبور المقامات والأحوال في الطريق إلى الحقّ، وذكر أنّها من خصائص المحمّديّين، ولا تكون إلاّ لأهل الأدب جلساء الحقّ الذين لهم "الثبات على الشهود وحالة الوجود ورؤيته بالعين التي يشهدونه بها في "ليس كمثله شيء"[35] ولا تعني هذه الوحدة أنّ الله والعالم شيء واحد، فهذا ما حذّر منه ابن عربي بصريح لفظه في قوله: "ومن هنا

---

32) Izutsu (Toshihiko), *Unité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, traduit de l'anglais, par : Marie Charlotte Grandy, Paris, Les deux océans, 1980, p.56.

33) ابن عربي، **مواقع النجوم ومطالع الأسرار والعلوم**، القاهرة ، مطبعة السعادة، 1907، ص 6.

34) انظر: أطروحتنا : **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي**، ص 319.

35) **الفتوحات المكّيّة**، ج4، ص27، (ط. دار الفكر)، والآية من الشورى 11/42.

زلّت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت: ما ثمّ إلاّ ما ترى، فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمرا آخر، وسبب هذا المشهد أنّهم ما تحقّقوا به تحقّق أهله، فلو تحقّقوا به ما قالوا بذلك، وأثبتوا كلّ حقّ في موطنه علما وكشفا"[36].

ومن هنا وجب تمييز وحدة الوجود الصوفيّة الأكبريّة عن وحدة الوجود المادّيّة الاندماجيّة. وفي هذا الإطار ذهب ليوشايا Léo Schaya إلى القول أنّه إذا أمكن الحديث عن وحدة وجود صوفيّة، فإنّها لا تتعلّق إلاّ بحقيقة الله الأزليّة السرمديّة اللاّنهائيّة ولا شأن لها بالمخلوق العدميّ. فالواحد الحقّ ليس الخلق، والخلق ليس الحقّ، وليس ثمّة حلول للحقّ في الخلق ولا امتزاج بين طبيعتين الحقّ والخلق عند المتصوّفة، فالخلق عدم، والله هو الحقّ السرمديّ للخلق العدمي. والوهم الوجودي مردّه إلى خلط الحقّ مع غير الحقّ، وهذا الخلط مردّه إلى الجهل[37].

هذا هو الأساس الفلسفيّ لوحدة الوجود، ولكنّها وإن ظهرت في لبوس فلسفيّ فإنّها تبقى قائمة على تجربة ذوقيّة شعوريّة، ولذلك انتبه بعض الدارسين إلى أنّ فلسفة ابن عربي في وحدة الوجود لا يمكن أن تنفصل عن تجربته الصوفيّة[38]. ونبّه بعضهم إلى أنّ تصوّف ابن عربي عموما هو حكمة غنّوصيّة تقودها تجربة روحيّة، ولا تكون هذه الحكمة قريبة المنال يسيرة الفهم إلاّ عند الاستعانة بالتجربة[39]. ذلك أنّ العبد في حال فنائه في الله يتحقّق بوحدته مع الحقّ، فيكون حقّا في صورة خلق أو يكون هو الحقّ بصفاته لا بذاته، ولكنّه يعود من الفناء إلى البقاء، أو من الوصل إلى الفصل ليثبت الفارق بينه وبين ربّه،

---

36) "كتاب المسائل"، ضمن: **رسائل ابن عربي**، بيروت، 1997، ص402.

37) Léo Schaya, *La doctrine soufique de l'unité*, Paris, 1962, p.27.

38) R. Avens, "Prophetic Philosophy of Ibn ᶜArabī", in: *Hamdard Islamicus*, Vol. IX, n°4, winter 1986, p.9.

39) L. Gardet, « Expérience et Gnosse chez Ibn ᶜArabī », in : *Mémorial Ibn ᶜArabī*, Le Caire,1969, p.271.

فوحدته شعوريّة روحيّة تتمّ في حال الفناء، حتى إذا عاد إلى صحوه وبقائه أدرك مقامه من الله، وأنّه عبد الله في كلّ حال، وأنْ لا نسبة بين العبد والربّ إلاّ ربوبيّة الربّ ومربوبيّة العبد. ذاك ما عبّر عنه ابن عربي بقوله: "إنّ الموحّد إذا عرج في معارج الحقائق، وحصّل ضربا من مكاشفات اتّحاد الرقائق والدقائق، وصحا بعدما سَكِرَ ونُشِرَ بعدما قُبِرَ، لا بدّ من ملازمة الأدب، وتَبَايُن الرُتَب، ومعرفة النِّسَب، والوقوف عند العلّة والسبب"[40].

إنّ الأصل في وحدة الوجود عند ابن عربي هو تجربة الفناء، أمّا ما زاد عليها ممّا نجده في **فصوص الحكم**، و**الفتوحات المكّيّة** وغيرهما فهو عكوفه على تجربته يحاول إثباتها عقلا بعد أن عاشها ذوقا[41]. لقد كان كلامه على وحدة الوجود في نطاق تجربة الفناء، فناء المحبّ في المحبوب الأسمى، وتلك هي "حال الوَصْل" بتعبيره ولا بدّ بعدها من فَصْل وتمايز يشير إليه بقوله: "وعندنا الفصل هو تمييزك عنه بعد كونه سمعك وبصرك (...) ولكن من شرط هذا الفصل والوصل أن يكون في مقام المحبّة"[42].

ومن الواضح أنّ ابن عربي حريص على التمييز بينه وبين الله فهو يدرك عبوديّته أمام ربوبيّة مولاه. ووحدته الوجوديّة إنّما تتمّ في حال الفناء، حيث يدرك أنّ وجود الله هو عين حقيقة كلّ موجود، وأن لا موجود على الحقيقة إلاّ الله، ويشاهد أثناء تلبّسه بحال الفناء افتقاره إلى الوجود الحقّ. ذلك ما أكّده بقوله: "الفناء الذي لا تُشاهِدُ فيه فقرك لا يُعَوّل عليه"[43].

---

40) ابن عربي، "الرسالة المشهديّة"، ضمن: **تاج الرسائل ومنهاج الوسائل**، نشر: محيي الدين صبري الكردي، مصر، مطبعة كردستان العلميّة، 1328هـ، ص ص604-605.

41) انظر: أطروحتنا : **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي**، ص 278.

42) **الفتوحات المكّيّة**، ج4، ص197.

43) رسالة "لا يعوّل عليه"، ضمن: **رسائل ابن عربي**، ضبط محمّد شهاب الدين العربي، ط.1، بيروت، دار صادر، 1977، ص275.

وحاصل الأمر أنّه يبقى في نهاية المطاف مقرّا بأنّ الربّ ربّ والعبد عبد، وأنّ الخالق غير المخلوق، ولعلّ ذلك ما جعل ابن تيميّة (ت 728هـ/1328م) يعتبره أقرب الصوفيّة المتفلسفين إلى الإسلام لما في كلامه من "الكلام الجيّد" على حدّ قوله[44]. ومن ثمّ نتبيّن خطأ الظنّ الشائع عند الناس عموما، وعند كثير من الكتّاب قديما[45] وحديثا[46] من أنّ مذهب وحدة الوجود مذهب مادّي إلحادي، وأنّ القول بوحدة الوجود يتّفق مع المذهب المادّي القائل بأنّ مرجع كلّ شيء إلى المادّة[47]، بينما الوحدة التي يقول بها ابن عربي وأتباعه ليست من المادّيّة في شيء، فليست وحدته مادّيّة اندماجيّة بمعنى أنّ الحقيقة الوجوديّة هي هذا العالم المادّي الماثل أمام حواسّنا، وإنّما هي وحدة وجود مثاليّة أو روحيّة تقرّر وجود حقيقة عليا هي الحقّ الظاهر في صور الموجودات، وأنّ هذه الموجودات في حكم العدم، لأنّ وجودها ليس بذاتها وإنّما وجودها بالله.

إنّ الوجود عند ابن عربي ذات واحدة لها عدد لا يتناهى من النسب والإضافات والعلاقات يكنّى عنها بالأسماء الإلهيّة، فإذا ظهرت تلك الأسماء في الصور الخارجيّة سمّيت باسم الموجودات، فالوحدة ترجع إلى الذات في أحديّتها المطلقة والكثرة – وهي ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات – ترجع إلى هذه النسب والإضافات والعلاقات، وهي التي يصطلح عليها ابن عربي بالألوهيّة أو الألوهة، فالذات المجرّدة عن الأسماء تقف بمعزل عن العالم مُنَـزّهَة عن أيّ معرفة، بعيدة عن أيّ إدراك، لامتناع المناسبة بينها وبين العالم والإنسان.[48]

---

44) **مجموع الرسائل والمسائل**، القاهرة، 1349هـ، ج4، ص6 وص26.

45) مثل: الحسين بن عبد الرحمان بن الأهدل، كتاب **كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحّدين وذكر الأئمّة الأشعريّين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين**، تقديم أحمد بكير محمود، د.م.ن ود.ت.

46) مثل محمّد جواد مغنية، **نظرات في التصوّف والكرامات**، بيروت، د.ت.

47) **المرجع نفسه**، ص69.

48) أطروحتنا: **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي**، ص172.

وقد أفضت وحدة الوجود الأكبريّة إلى نتائج من أبرزها القول بالرحمة الإلهيّة الشاملة التي سيؤول إليها البشر جميعا: مُؤْمِنُهُمْ وكافِرُهُمْ، بَرُّهُمْ وفاجِرُهُمْ، وهو ما سيصبغ التصوّف الوجودي بنـــزعة تفاؤليّة عامّة لا ترى في الوجود شرّا ولا نقصا، فالوجود وإن تكثّرت مظاهره فإنّه يرتدّ إلى مبدأ واحد هو الله، وهو الخير المحض. ومن هنا اتّسع قلب ابن عربي وأتباعه من صوفيّة وحدة الوجود ليسع كلّ المعتقدات، لأنّهم يَدِينون بدين الحبّ، والحبّ جوهر كلّ عبادة وأساس كلّ عقيدة.

وبذلك حاول أن يتجاوز تناقضات الواقع وصراعاته وكانت فلسفته محاولة لرفع تلك التناقضات وحلّ تلك الصراعات في مستوى الفكر والعقيدة فأسفر ذلك عن عقيدة الحبّ الشاملة والرحمة الإلهيّة الواسعة التي بها افتتح الوجود وإليها يؤول ولكنّ حلوله ظلّت نظريّة أشبه ما تكون بالحلم الكبير تفيق منه فيفجؤك قبح العالم وشراسة الصراع الذي يخوضه البشر في هذه الدنيا.

تلك هي الملامح الكبرى التي ميّزت عقيدة وحدة الوجود عند ابن عربي، وهي التي اعتنقها "مولانا" جلال الدين الرومي، ولذلك عددناه من كبار أتباع ابن عربي. ولكن ما الذي يبرّر المقارنة بينهما ويسوّغها ما داما قد اشتركا في أصول المذهب، وعاشا التجربة الروحيّة نفسها؟

الحقّ أن غاية هذه المقارنة ليست الوقوف على وجوه التشابه ومظاهر التماثل، وإنّما الاهتمام بوجوه الاختلاف ومعالم الافتراق، وتتجلّى على وجه الخصوص في اختلافهما من حيث المنـــزع، فابن عربي يغلب على حديثه عن وحدة الوجود الطابع الحجاجي والمنـــزع الفلسفي المجرّد، بينما يبدو "مولانا" ذا منـــزع ذوقي وميل فنّي يجنح إلى التعبير الشعري ويصطنع أساليب التخييل والتصوير، فهو وإن اعتنق وحدة الوجود فإنّه بخلاف ابن عربي وأتباعه لم يلتمس العبارة عنها بالأساليب الفلسفيّة والطرائق الكلاميّة والمفاهيم المجرّدة،

وإنّما اختار أن يكون كلامه عليها بيانيّا يصطنع الأساليب البلاغيّة والصور التخييليّة والحكايات المثليّة والصور الرمزيّة، فكان ذا منـــزع يغلب فيه نصيب الذوق والفنّ والخيال والعاطفة والإحساس نصيب التفلسف والتنظير والتجريد، بمعنى أنّ الخيال المحنّح عنده يتفوّق على العقل المجرّد.

يتجلّى ذلك بكلّ وضوح في كلّ صفحة من صفحات **المثنوي** وهو منظومة شعرية مُطَوّلَة موضوعها هو الوجود كلّه عامة، والإنسان والحياة خاصة، وقد استخدم فيه الرومي ثقافة عصره التي تلقاها، وسائر المعارف التي وعاها، ووظّفها لخدمة فنّـــه، وإرساء أسس تعاليمه العرفانية[49]. فكان **المثنوي** أثرا فنّيا ومصدرا للقيم الإنسانية والخلقية[50]، وفيه تتجلى لمحات عن وحدة الوجود لا باعتبارها مسألة فلسفية مجردة، وإنّما باعتبارها تجربة ذوقية . ولذلك لاحظت آن ماري شيمل - عن صواب - أن الرومي "لم يُعِرْ نظريات المتصوف الكبير ابن عربي عظيم اهتمام"[51].

ولكنْ لا يعني ذلك أنه منقطع عنه من حيث جوهر المذهب وأساسه، ذلك أنّ تميّزه عنه إنّـــما يظهر في الأسلوب وطريقة التعبير والعرض، فهو لم ينهج نهج التنظير والتجريد، وإنّـــما سلك مسلك التصوير والتخييل، وإن في تسمية ديوانه بـــــ"**فتوحات الشعر الفارسي**" لإشارة بليغة إلى مدى تمثيله لابن عربي ومذهبه عند الناطقين بالفارسية[52].

---

49) أغرت هذه الظاهرة بعض الدارسين فخصص مقالة للنظريات العلمية في **المثنوي**، انظر :

Nezameddin Fachih, "Some scientific Doctrines in The Mathnawī of Mawlānā Jalāl al-Dīn Mawlawī Rūmī", in : *Hamdard Islamicus*, vol. XVI, n°2, 1993, p.p.79-96.

50) **مقدمة عبد السلام كفافي لترجمة المثنوي**، ص 30.

51) آن ماري شيمل، "مولانا جلال الدين الرومي"، مجلة **فكر وفن**، عدد 21، سنة 1973، ص 16.

52) Seyyed Hossein Nasr, "Ibn ᶜArabī in the persion speaking world", in : *Memorial Ibn ᶜArabī*, p.358

فهو يؤكّد وحدة الوجود في مدرسة ابن عربي ولكن في "صورة شاعريّة لا حدّ لروعتها وسحرها وجمالها وجلالها جميعا"، كما قال عبد القادر محمود[53].

والشاعر يستخدم ألوانا من القصص وضروبا من الحكايات المثلية لتوضيح آرائه وتجلية مقاصده، ويضمّن أشعاره تفسيرا للآيات القرآنية، وإيرادا للأحاديث النبوية، ويستنبط الحكمة منها، ويتوسّع في بيان مداليلها، ويورد الأخبار، ويستحضر الذكريات[54].

وهو في ذلك كله شاعر أصيل، ذو إحساس جيّاش، وعاطفة متأجّجة، في نفس صافية، تستطيع أن تبثّ الصفاء في نفوس الآخرين، وتُشِيع فيهم البهجة، وتصحبهم معها في رفق وأناة في دروب من التأمّل العميق، وآفاق من الفكر الرفيع تعينها على تحقيق حياة أرقى، والطموح إلى غايات أسمى من الغايات المادية التي يَعْنُو لها البشر في هذه الدنيا[55].

أمّا طريقته في معالجة موضوعاته، فهي تخلو من الترتيب الدقيق، والنظام المحكم، فهو ينتقل من موضوع إلى موضوع، ومن مقصد إلى مقصد دون منهج محدد، وإنّما هي تداعيات الفن، وتأمّلات الخاطر، وانسياب المعاني، وانثيال الأفكار.

ولذلك كان البحث عن صياغة عقلية محكمة لوحدة الوجود عند الرومي طمعا في غير مطمع. وإنّما نجد عنده لمحات بارعة، وتلويحات دالة عليها، في قالب فني جميل مُوحٍ مؤثّر، يمتاز "بروعة الصور البيانية التي يعبّر بها عن أفكاره، فهو يستطيع أن يجسّد الأفكار، فيجعلنا نشعر بالمعنويات كأنّها محسوسات نكاد

---

53) انظر مقاله: "العشق الإلهي عند جلال الدين الرومي"، مجلة **الثقافة**، (القاهرة)، عـ57ـدد، يونيو 1978، ص21.

54) Pierre Robine, « Djelal Eddīn El-Rūmī, Poète et Danseur Mystique », in : *Cahier du Sud*, Tome XVI, 1er semestre, Août 1955, p.179.

55) **مقدمة ترجمة المثنوي**، ص 15.

نلمسها، ويستطيع في سهولة ويُسْر أن ينطلق من المحسوسات إلى المعنويات. وهو يمزج بين الطبيعة والحياة والنفس الإنسانية في صور متكاملة، تجمع عمق التأمل إلى روعة التصوير"[56].

والحقّ أنّ شعره يستوعب وحدة الوجود في معناها الأعمّ الأشمل، فالقسم الأول من شعره وجداني تأمّلي يتناول معاني الصوفية، متين الاتصال بالوحدة الوجودية، كحديثه عن المحبة الإلهية والوجود، والنفس الإنسانية وحنينها إلى أصلها الإلهي الذي انفصلت عنه.

والشاعر في هذا اللون الوجداني دائم التحليق في آفاق العالم الروحاني، لا يكاد يلامس الحياة المادية إلاّ ليبيّن تفاهتها واتّضاعها إذا ما قيست بحياة الروح وسعادتها الأبدية في الكمال والخلود.

أما القسم الثاني – وله أيضا وثيق اتصال بوحدة الوجود — فشعر إنساني أخلاقي يتناول في جانب كبير منه الإنسان ومنـــزلته العظيمة في الكون ويرسم الـــمُثل العليا للحياة الإنسانية في هذا العالم[57]. وقد افتُتح **المثنوي** بأبيات جميلة بليغة يتجلّى من خلالها مفهومه لطبيعة الإنسان وحنين نفسه الدائم إلى أصلها الإلهي الذي انفصلت عنه، فنحـــن من الله وإلى الله نعود[58].

لقد بدأ **المثنوي** بحديث عن الناي ووصف لنغماته بأنّها حنين إلى منبته الذي قطع منه قبل أن تتناوله يد البشر لتشكل منه تلك الآلة الموسيقية، وما الناي هنا إلا رمز للنفس الإنسانية، وما منبت الغاب إلا رمز لأصل تلك النفس وعالمها الأول، وما حنين الناي إلا رمز لحنين تلك النفس إلى أصلها، يقول:

---

56) **المرجع نفسه** والصفحة نفسها.

57) مقدّمة ترجمة **المثنوي**، ص 30.

58) Afzal Iqbāl, "Mevlānā Rūmī on the perfect man", in : *Islamic Studies*, vol. 30, Autumn, 1991, n°3, p.353.

استمع للناي كيف يقص حكايته، فهو يشكو ألم الفراق قائلا:

- إِنَّنِي مُنْذُ قُطِعْتُ مِنْ مَنْبَتِ الغَابِ وَالنَّاسُ يَبْكُونَ لِبُكَائِي.
- إِنَّنِي أَنْشُدُ صَدْرًا مَزَّقَهُ الفِرَاقُ حَتَّى أَشْرَحَ لَهُ أَلَمَ الاشْتِيَاق.
- فَكُلُّ إِنْسَانٍ أَقَامَ بَعِيدًا عنْ أصْلِهِ يَظَلُّ يَبْحَثُ عَنْ زَمَانِ وَصْلِه.
- لَقَدْ أَصْبحْتُ أَنُوحُ فِي كُلِّ مُجْتَمَعٍ وَنَادٍ، وَصِرْتُ قَرِينًا لِلْبَائِسِيَن والسُّعَدَاءِ.
- وَقَدْ ظَنَّ كُلُّ إِنْسَانٍ أَنَّهُ قَدْ أَصْبَحَ لِي رَفِيقًا،
- وَلَكِنَّ أَحَدًا لَمْ يُنَقِّبْ عَمَّا كَمُنَ فِي بَاطِنِي مِنَ الأَسْرَارِ.
- وَلَيْسَ سِرِّي بِبَعِيدٍ عَنْ نوَاحِي، وَلَكِنْ أَنَّى لِعَيْنٍ ذَلِكَ النُّورُ، أَوْ لأُذْنٍ ذَلِكَ السَّمْعُ الذِي بِهِ تُدْرِكُ الأَسْرَارَ[59].

إنّ قصّة الناي التي عليها ينفتح المثنوي دالة على انخراط الرومي في زمرة القائلين بوحدة الوجود لا على نحو فلسفي فكري، بل على نحو ذوقي فني. فالناي الشاكي ألم الفراق عن الْمَنْبَت رمز دال على أن "الوحدة عنده أصل والكثرة فرع"[60]. إنّــه -كما قال عبد القادر محمود - "ناي الخلود العازف على قيثارة وحدة الوجود"[61].

لقد اجتهد الرومي في تصوير ما يمتنع عن اللغة تصويره، وفي رسم حنينه إلى الوحدة المفقودة خلال المظاهر المتعددة التي ليست إلا صورا لله الذي هو

---

59) **المثنوي**، ترجمة كفافي، ج1، ص ص 1-7.

60) عناية الله إبلاغ الأفغاني، **جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1987، ص157.

61) "العشق الإلهي عند جلال الدين الرومي"، ص 20.

فوق كل صورة[62]، ولذلك كان يرى كابن عربي أن جمال المرأة يعكس جمال الله[63] فلا تعدّد في الحقيقة عنده. الحقّ هو الله الواحد فقط، أما عالم الظواهر بما فيه من صور وأشياء مختلفة، فهو واحد في الحقيقة، وإن بدا كثيرا في الوهم[64].

ولقد تجلّى الرومي في شعره عاشقا للجمال الأسمى، الجمال الإلهي المتعدّد الصور في كلّ مظاهر الأكوان، المتوحّد مع جمال الله الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء، وليس لجماله مثال، فلذلك لم يُبْعِدْ من قال إنّ العشق الإلهي هو جوهر فلسفته أو معراجه الصوفي نحو الوحدة الإلهية[65].فقد كان الحب الإلهي عنده مبدأ كونيـــا بمعنى أنه هو القوة الإلهية الخالقة السارية في الكون كله"[66].

إن الحبّ الإلهي عنده هو جوهر الوجود[67]. وهذه الفكرة جوهرية في وحدة الوجود عند ابن عربي، ووجوه التشابه في الفكرة بينهما كثيرة، منها على سبيل المثال اعتباره أنّ الذات الإلهية لا سبيل إلى إدراكها من قِبَلِ الإنسان كائنا من كان، فلا تُعْرَف إلا من خلال صفاتها وظهورها وتجليها في العالم بأسمائها[68].

---

62) Pierre Robin, « Djalāl Eddīn El- Rūmī », p.179.

63) Michel Rondon, *Le Soufisme et la Danse*, p.118.

64) Padmanabhane Sri, "The poetic Mystisism of Jalāl Eddīn El-Rūmī", in : *The Muslim World*, vol LXXI, n°3-4, July- October, 1981 p.199.

65) عبد القادر محمود، "العشق الإلهي عند جلال الدين الرومي"، ص 23.

66) ب. فايشر، "جلال الدين الرومي"، ضمن : **الشرق في مرآة الغرب**، تونس، سيراس للنشر الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية 1983 ص 34.

67) عن الحب الإلهي عند الرومي انظر :

Annemaric Schimmel, *L'incendie de l'âme*, p.p. 103-223

وفيه تحليل لطرائقه في التغني بالحب الإلهي مع غنى في التنويع في صور التعبير عنه، وهو ما سنتبسّط فيه في الفصل التالي.

68) V. Courtois, "Djalāl Eddīn El- Rūmī, Poet and Mystic", in : *Notes on Islam*, vol IX, n° 3, September 1956, p.82.

وإنّ طرافته لَتَنْجَلِي في قدرته على ابتعاث مثل هذه الأفكار الرائجة في مدرسة وحدة الوجود، وغيرها من المواضيع التقليدية في التصوف، وإعادة خلقها من جديد. وما أكثر الصور والرموز في شعره، وهي تدور حول عدد قليل من الموضوعات، تتعاود دوما بأشكال مختلفة، لتعبر عن تجربة واحدة، هي تجربة الفناء في الله[69].

لقد استخدم الرومي رقة الشعر، ولطف التعبير، وحلاوة الجرس، وموسيقى الأوزان والقوافي، وفكاهة الأدب، لتأدية تأملاته الدقيقة العميقة، ومعانيه الغامضة اللطيفة، ومبادئه السامية الرفيعة، التي تشغل فكره، وتجيش في خاطره. فكان كلامه أَوْقَعَ في النفوس، وأحلى في القلوب، وأيسر تناولا، وأكثر نفاذا في الفؤاد، وتغلغلا في الوجدان[70].

ولعل الندوي لم يُبْعِد — وإن بالغ – حينما قال : "إنّ الرومي قد بحث المسائل الفلسفية ومعضلاتها بأسلوب طريف بديع، "وعرض مهمّات مسائلها عرضا جميلا، يقبله القلب، ويسيغه الذوق السليم، ويعتقد السامع والقارئ أنّها شيء بديهي، وحقيقة من الحقائق المعلومة التي لا تعقيد فيها ولا غموض ولا جفاف، تصعد في السماء، وتقبض على الهواء، تتراءى في شعره كالماء الزلال"[71].

والرومي هو شيخ الطريقة المولوية[72] التي جعلت من تعاليمها اعتماد الموسيقى والرقص[73]. وليس من الصدفة أن يكون الرقص مجسما للتعليم المولوي

---

69) Pierre Robin, "Djalāl Eddīn El- Rūmī", p.p.179-184.

70) أبو الحسن علي الحسني الندوي، **مولانا جلال الدين الرومي مفكر مبتكر ومؤسس علم كلام جديد**، ضمن : رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ط1، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1960، ص 266.

71) **المرجع نفسه، ص 273.**

72) عن الطريقة المولوية انظر :

Eva Meyerovitch, *Mystique et Poésie en Islam : Djalāl Eddīn El- Rūmī et l'ordre des Derviches Tourneurs*, Belgique, Descelée de Brower, 1972, p.314.

73) عن علاقة المولوية بالرقص يرجع إلى :

باعتباره تعليما معرفيا وكوسمولوجيا، وهو - فيما نرى - تجسيم مَرْئِيّ لمعاني وحدة الوجود، هو تجسيد للحركة الروحية التي تحقق الوحدة الروحية والجسمية بين السماء والأرض. والرقصة الدائرية إنّما هي رمز للتجربة الكوسمولوجية للواحد، فالراقص يدور حول ذاته، فهو نقطة ودائرة في آن، إنّـــه محور العالم، به ترتبط السماء بالأرض، فالنقطة يرمز لها الشيخ الذي يبقى ثابتا في مكانه، في الوقت الذي يدور الراقصون حوله. والراقص ينتقل من نقطة إلى أخرى . ولكنّ هذه النقطة التي تبدو متنقّلة هي خيال، لأنّ النقطة ليست إلا امتدادا للدائرة.[74] ومن ثمّ كانت حركة الوجود ذاتها خيالا، مثل امتداد الدائرة، والإنسان في الواقع لا يغادر أبدا النقطة المركزية إلا من المركز إلى المركز، بمعنى آخر، كلّ ما هو خارج عن هذا المركز هو مجرد مظهر. فَحَوْلَ نقطة ثابتة تدور أبعاد الوجود كلّها: المكان والزمان والعدد، كلّها يدور، وكّل الأشياء في حركة، لأنّه ليس في الوجود إلا الحياة.

وأنْ تدور يعني أن تعمّق السرّ الموجود في كل المراتب، كذلك الكون يدور، والكواكب تدور، والزمان يدور، والسماء ليست سوى مرآة لرقص أوسع، هو رقص الأكوان المرئية واللامرئية. أمّا الراقص فهو كائن مخلوق من حبّ، يتفتّق في الحبّ، وبه يظهر الحبّ. يُضْحِي الراقص قرين المحبوب، ومن يحبّ يعرف، ومن يعرف يُكاشَف، ومشاهدة الاتحاد هي غذاء الراقص.

أما السماع فهدفـــه تحقيق الوحدة الداخلية، فإذا تجاوز الراقص كل مراحل الرقص ودرجاته يمكن أن يبدو ساكنا، لأنّ كلّ شيء في باطنه يرقص[75].

Michel Raudon, *Mawlānā Djalāl Eddīn El- Rūmī: Le Soufisme et la Danse*, Tunis, Sud Editions, 1980.

74) النقطة والدائرة من أهمّ وسائل التمثيل لوحدة الوجود وتقريب معانيها كما سنرى في الفصل الثالث.

75) المرجع نفسه، ص ص 160-165.

ولقد قُدِّرَ لأفكار الرومي وآرائه أن تجد سبيلها من جديد إلى الفكر الإسلامي الحديث على يد الشاعر الهندي الكبير محمد إقبال[76] (تـ1357هـ/1938م) الذي كان له الفضل الأكبر في وضع الأسس الروحية لدولة الباكستان. وفي مواضع كثيرة من أشعاره يعترف بفضل جلال الدين الرومي عليه في بناء فلسفته، فمن ذلك أنّه أبرز في مقدمة منظومته الفارسية "أسرار خودي" (= أسرار الذات) التوافُقَ بينه وبين الرومي في مبدأ العشق الإلهي الذي يُعْتَبر القوة الكونية الموجودة في كل الكائنات، ومصدره هو الله[77]. وقد تحول العشق الصوفي عند إقبال إلى عشق للأمل وللمثل الأعلى[78]. وكل ذلك دال على خصوبة فكر الرومي وثراء أدبه وكونيّة تصوّفه.

---

76) عن تأثير الرومي في إقبال انظر:

Ajji, "A study of Rūmī and Iqbāl: Rūmī's influence on Iqbāl", in: *The Islamic Review*, April, 1958, p.p. 15-19.

77) فايشر، "محمد إقبال وعلاقته بالثقافة الغربية"، ضمن : **الشرق في مرآة الغرب**، ص83.

78) عبد الوهاب عزام، **محمد إقبال**، القاهرة، 1954، ص77.

الفصل الثاني

الحـــبّ الإ لـــهي عند " مـــولانـــا

تمهيد : الحــبّ الإلهــي قبــل "مــولانــا"

أطبق مؤرّخو التصوّف الإسلامي على أنّ رابعة العدويّة (تــ185هــ/801م) هي أوّل من صدع بــ"نظريّة في الحبّ الإلهي"، وأنّها "فتحت بأقوالها المنظومة والمنثورة فتحا جديدا في تاريخ الحياة الروحيّة الإسلاميّة"[79]. ولئن أشار بعضهم إلى روّاد آخرين رُوِيَتْ عنهم بعض الأقاويل فيها لمحات من الحبّ الإلهي عند بعض العبّاد الأوائل من أمثال: كَهْمَس بن الحسن القيسي التميمي (تــ149هــ/766م) الذي كان يقول في جوف الليل: "أراك معذّبي وأنت قرّة عيني يا حبيب قلباه"[80]، وعند عبد الواحد بن زيد (تــ177هــ/793م) في قوله: "وعزّتك وجلالك لا أعلم لمحبّتك فرحا دون لقائك والاشتفاء من النظر إلى جلال وجهك في دار كرامتك"[81]، فإنّ تلك الإشارات المتعلّقة بمعاني الحبّ الإلهي لم يكن الحبّ فيها فناء في الله وذَوَبَانا في محبّته، وإنّما كانت ضربا من التأمّل العميق في الروح الإلهيّة الخالدة[82].

وإذا كانت مارغريت سميث Margaret Smith قد اجتهدت في جمع المعلومات المتعلّقة بحياة بعض المعاصرات لرابعة من الصالحات العابدات الزاهدات اللاتي عشن في أواخر القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد، للبرهنة على أنّ التاريخ لم يجعل من رابعة الدرّة اليتيمة من بنات جنسها، وذكرت من

---

79) محمّد مصطفى حلمي، **الحياة الروحيّة في الإسلام**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1970، ص79.

80) أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط.2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1967، ج6، ص213.

81) **المصدر نفسه**، ج6، ص156.

82) راجع: علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج3: الزهد والتصوّف في القرنين الأوّل والثاني الهجريين، ط.7، القاهرة، دار المعارف، 1978، ص ص176-186.

بينهنّ مريم البصريّة وريحانة الوالهة، ممّن كنّ يعرفن بـ"بكّاءات الدهر"[83]، فإنّ هؤلاء جميعا سواء العبّاد والعابدات لم يؤسّسوا نظريّة في الحبّ الإلهي من خلال أقوالهم فضلا عن أن يبلغوا في الشهرة مبلغ رابعة، فالفضل كلّ الفضل في إدخال مفهوم الحبّ الإلهي الخالص في التصوّف الإسلامي في مرحلته الزهديّة التقشّفيّة إنّما يعود إليها في عهد لم يكن الحديث في أمر المحبّة الصوفيّة خلاله طريقا ممهّدا، هنالك استعملت في غير تهيّب كلمة الحبّ في العلاقة بينها وبين الله، فكانت بذلك أوّل من تغنّى بنغمة الحبّ الإلهي فلقّنت الناس مذهب المحبّة، فكلّ من تكلّم في المحبّة بعدها قَابِسٌ منها متّبع لمذهبها متلقّ علم المحبّة عنها. وإذا كنّا نسلّم لرابعة سابقتها، ونقرّ ريادتها في فتح باب جديد في الحياة الروحيّة في الإسلام، فإنّ الحقّ الذي لا مِرْيَةَ فيه أنّ الإسلام نفسه كان المعين الأوّل الذي اغترفت منه رابعة، وقد أعانها على النهل من ذلك النبع طبع فنّيّ رقيق وأنوثة فيّاضة وظروف نفسيّة خاصّة كان لها عظيم الأثر في تفجير عاطفتها الروحيّة الكامنة[84].

إنّ ما ورد في القرآن الكريم من بيان إمكان قيام صلة محبّة بين العبد وربّه كما في قوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾[85]، أو قوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[86]، هو الذي شجّع رابعة وسائر الصوفيّة من بعدها على أن يستعملوا في غير تهيّب كلمة الحبّ في علاقتهم بالله،

---

83) راجع آن ماري شيميل، "المرأة في التصوّف"، مجلّة **فكر وفن**، عدد 20، 1972، ص20. وقد ترجم لهنّ وجمع أقوالهنّ وحلّلها سامي مكارم في كتابه: **عاشقات الله**، بيروت، دار صادر، 1994. وعدّد نماذج من الزاهدات المعاصرات لرابعة والصوفيات اللواتي أتين بعدها مهتمّا بتتبّع منزلة المرأة في التصوّف عموما

Jamai J. Elias, « Female and feminin, in islamique mysticism », in : *The Muslum World*, vol. LXXVIII, n° 3-4, October, 1988, p.209-224.

84) إبراهيم بسيوني، **نشأة التصوّف الإسلامي**، القاهرة، دار المعارف، د.ت، ص173.

85) آل عمران 31/3.

86) المائدة 54/5.

بينما كان من قبلهم يتحرّجون من إطلاق كلمة الحبّ في ذلك المقام، فقد أنكر بعض طوائف المسلمين أن يُحِبّ ويُحَبّ على الحقيقة، تَبَعًا لفهمهم وتصوّرهم للألوهيّة وللصلة بين الله وعباده، وهكذا بدا الحبّ بين الخالق والمخلوق عند الفقهاء والمتكلّمين مستحيلا، لأنّ غاية الحبّ هي الاتّصال بين المحبّ والمحبوب، ولا سبيل إلى اتّصال واتّحاد بين المحدود وغير المحدود، ولذلك حرّمت العقيدة المبنية على مبدإ التعالي المطلق لله الحديث عن حبّ الله على وجه الحقيقة، لأنّ حبّ الله إن لم يكن على سبيل المجاز كان هرطقة، لأنّه يخفض الإلهي المتعالي إلى مستوي البشريّ الإنساني حينما يعقد معه صلة حبّ، ذلك أنّ تلك الصلة تفترض نوعا من المشابهة والمماثلة والمساواة، بينما المسافة بين الخالق والمخلوق غير قابلة للتجاوز أصلا[87]. ولو نظرنا إلى أقوال بعض الصوفيّة الذين عاصروا رابعة أو سبقوها لتبيّنّا مقدار الأثر الذي تركته في الحياة الروحيّة الإسلاميّة، ولعرفنا قيمة هذا التوجّه الجديد الذي وجّهته إليها، فنحن نلاحظ مثلا أنّ مالك بن دينار (تـــ131هـــ/749م) لم يكن يستعمل في أقواله لفظة الحبّ فيما يتعلّق بالله بل كان يستعمل بدلها لفظة "الشوق"، ونلاحظ أنّ عبد الواحد بن زيد (تـــ177هـــ/793م) كان يؤثر لفظة "العشق" التي رفضها مالك بن دينار لأنّ فيها أثرا من الآثار المسيحيّة بزعمه[88] ورغم أنّ عبد الواحد بن زيد كان من الفقهاء فإنّه خالفهم في استعمال لفظة "العشق" للدلالة على الحبّ الإلهي، وهذا غير جائز في حقّ الله عندهم، لأنّ العشـــق هو مجـــاوزة الحدّ في المحبّة، والحقّ – سبحانه ـــ لا يوصف بمجاوزة الحدّ، فلا يوصف بالعشق، ورأى أبو الحسن النوري (تـــ295هـــ/908م) أنّ "العشق" ليس بأكثر من المحبّة[89].

---

87) Jean Chevalier, *Le soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris, CELT, 1974, p. 241.

88) Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1954, p. 17

89) Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Librairie orientaliste, p.51.

ومازالت لفظة العشق مختفية من معجم الاصطلاحات الصوفيّة حتى كانت رابعة وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة، ففتحت بها هذا الفتح الجديد وأضافت إلى المعجم الصوفي لفظة لا كغيرها من الألفاظ التي تستعمل دون أن يكون لاستعمالها أثر في توجيه العواطف والأفكار، ولكنّها لفظة غيّرت وجه الحياة الصوفيّة ووجّهتها وجهة جديدة، ودفعتها إلى تحقيق غاية سامية جديدة لا صلة بينها وبين الخوف من العقاب والطمع في الثواب.

أخذت لفظة الحبّ تشيع في أقوال الزهّاد والعبّاد الذين عاشوا بعد رابعة، فهذا معروف الكرخي (تـ200 أو201هـ/815م أو 816م) تبيّن لنا أقواله على قلّتها وقصرها أنّه قد تلقّى بالقبول اللفظتين اللتين كانت تدور حولهما المناقشات في مدرسة بغداد وهما الطمأنينة والمحبّة، وهذا الجنيد (تـ297هـ/910م) قد استعمل لفظة المحبّة وقال فيها كلاما يَعُدُّهُ صوفيّةُ وَقْتِه خير ما قيل في تحديدها.

وقد بلغت عناية الصوفيّة بمسألة المحبّة ودراستهم إيّاها شأوا بعيدا في القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد حتى إنّ أحدهم وهو المحاسبي (تـ243هـ/857م) وضع فيها فصلا خاصّا هو أشبه ما يكون برسالة تحدّث فيها عن أصل حبّ العبد للربّ، وأنّ هذا الحبّ مِنّة إلهيّة أودع الله بذرتها في قلوب محبّيه وتحدّث عن اتّحاد المحبّ بالمحبوب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتّحاد. واستعمل ذو النون المصري (تـ245هـ/859م) في غير تردّد لفظة الحبّ[90]. ومن رجال المدرسة الخراسانيّة يحيى بن معاذ الرازي (تـ258هـ/872م) يستعمل لفظة الحبّ استعمالا صريحا ويقول عنه ماسنيون Massignon إنّه أوّل من أعلن حبّه لله في شعر صريح الأسلوب[91].

---

90) المرجع نفسه، ص185.

91) المرجع نفسه، ص238.

وهكذا شاعت لفظة الحبّ أو المحبّة في أقوال الصوفيّة ورسائلهم إبّان القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد شيوعا أخذ شكله القويّ الجذّاب في الحلاّج (المقتول سنة 309هـ/922م) وقد ترك في مسألة المحبّة وما يتّصل بها ثروة خصبة شعرا ونثرا استغلّها الصوفيّة في العصور التي جاءت بعده استغلالا، وخلّف آثارا كثيرة في المحبّة كلّها صريح الدلالة على أنّ الرجل قد قصد به حبّ الله ووصف ما أحسّ به من الأحوال والمواجيد وما انتهى إليه فيه من تجربة الحلول[92].

وهكذا نرى أنّ المتصوّفة بدءا من رابعة لم يَسْتَبْشِعُوا شيئا من معاني الحبّ ولوازمه عند كلامهم عن حبّهم لله أو حبّ الله لهم، بل اعتبروا ذلك الحبّ حقيقة لا مجازا،هم الذين اختصّوا بها وعرفوها وجرّبوها وشعروا بلذّتها، وأنّ لوازم المحبّة من الشوق والحنين والأنس والمناجاة ولذّة القرب وألم البعد، إنّما هي حقائق أدركوها في مواجيدهم، وأنّ المحبّة شعور متبادل بين الله وعبده، فالله يشتاق إلى العبد ويطلب قربه كما يشتاق العبد إلى الله ويطلب قربه، والله يناجي عبده ويَغَار عليه كما يناجيه العبد ويغار عليه، وما إلى ذلك من صفات المحبّة ولوازمها[93].

وعلى هذا النحو من الذيوع والانتشار أخذت مسألة المحبّة تحتلّ من نفوس الصوفيّة ومؤلّفاتهم المحلّ الأرفع، فعدّها بعضهم من المقامات وعدّها بعضهم الآخر من الأحوال، وأفردوا لها من الكتب فصولا خاصّة يحلّلونها فيها ويحدّدونها ويكشفون عن وجه الحقّ فيها بكلام منظوم تارة ومنثور تارة أخرى. وإنّ نظرة في كتاب **التعرّف لمذهب أهل التصوّف** للكلاباذي (تـ380هـ/990م) **وقوت القلوب** لأبي طالب المكّي (تـ388هـ/998م)

---

92) محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحبّ الإلهي**، القاهرة، دار المعارف، د.ت، ص144.

93) أبو العلاء عفيفي، **التصوّف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ط.1، القاهرة، دار المعارف، 1963، ص207.

وكشف المحجوب للهجويري (ت496هـ/1102م) والرسالة للقشيري (ت465هـ/ 915م) وإحياء علوم الدين للغزالي (ت505هـ/1111م) ومحاسن المجالس لابن العريف (ت536هـ/ 1140م) والفتوحات المكّيّة لابن عربي (ت638هـ/1240م) وغيرها تكفي لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلّفين الصوفيّة بهذه المسألة ومحاولتهم إثبات ما دار حولها من آراء وما قِيل فيها من أقوال كانت بمثابة المواد الأوّليّة التي اعتمد عليها الشعراء الصوفيّة المتأخّرون في نظم أشعارهم في الحبّ الإلهي، و في طليعتهم "مولانا" جلال الدين البلخي الرومي.

1- بواعث الحبّ الإلهي :

كان "مولانا" ذا عاطفة قويّة جيّاشة وذا نزعة وجدانيّة عميقة، ملتهب الروح وَلُوع القلب، ذا مواهب عظيمة، من طينة قد عُجِنَتْ بالحبّ عجنا، ولكنّ هذه السمات المميّزة لشخصيّته قد غطّت عليها اهتماماته العلميّة والفقهيّة واشتغاله الزائد بالعقليّات، فقد كان من كبار العلماء ومن أعظم الأساتذة ومن المختصّين المبرّزين في علم الكلام، فاكتسب شهرة كبيرة ومكانة مرموقة، وتكاثر تلاميذه وطالِبُو علمه، فلم يكن في بداياته شاعرا ولا متصوّفا، وإنّما كان أستاذا وواعظا وفقيها ومتكلّما. ولكنْ ما إن التقى بشمس الدين التبريزي (ت645هـ/1247م) الصوفيّ الجوّال الغريب الأطوار الملقّب بـ"سلطان المعشوقين" - وقد كان شعلة حبّ ووجدان - حتى "ألهب تلك الشرارة الكامنة، وأنار تلك الطبيعة المطمورة في ركام البيئة والعادة والثقافة والتربية"[94]. لقد كان لقاء مصيريّا حاسما غيّر مجرى حياته، فإذا به كالعود الملتهب أو المجمرة المشتعلة، قد تأجّجت فيه نار الحبّ الإلهي،

---

94) الندوي، "مولانا جلال الدين الرومي مفكّر مبتكر ومؤسّس علم كلام جديد"، ضمن: **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ط.7، الكويت، دار القلم، 1983، ص334.

فاستحال إلى عين بصيرة ونفس حسّاسة توّاقة، اشتعلت حاسّته الباطنة، وارتفعت عن عينه الحُجُب، وانكشفت له الحقائق المستورة وراء الألفاظ، وانهالت عليه المعاني، وانكشف له طريق النور وانجلى له ما في الحياة من أسرار وحقائق وما فيها من فنّ وجمال، فأقبل على الشعر فإذا به صاحب قريحة عزّ نظيرها، فأخذ يعبّر به عن أرقّ مشاعره وألطف خواطره وأدقّ مواجيده، يخفّف عن نفسه وبُرَحائه، فغلبه الشعر فما استطاع له دفعا.

هكذا يمكننا الجزم بأنّ شمس الدين كان بمثابة القادح الذي اقتدح في نفس "مولانا" شرارة الحبّ الإلهي، فهو الذي كشف له عالم الأسرار الإلهيّة، وأرشده إلى طريق الحبّ الإلهي. ولكنْ يمكن القول أيضا إنّه لولا ما في نفس "مولانا" من استعداد كامل للسير في هذا الطريق وللسباحة في هذا البحر الذي لا ساحل له لما أمكن لشمس تبريز أن يُحْدِث في نفسه هذا الانقلاب الحاسم بهذه السهولة وبتلك السرعة، ثمّ إنّ البيئة التي عاش فيها الرومي قد ساعدته على أن يكون مؤهّلا للسير في طريق الحبّ الإلهي، فقد نشأ في بيت تصوّف[95] وكان والده – وهو من العلماء العاملين الفضلاء – يناديه بـ"مولانا" وهو ما يزال صغير السنّ، مستجيبا لما آنسه فيه من صلاح مبكّر[96] وكان متكلّما وصوفيّا ومن أتباع طريقة نجم الدين كبرى (ت654هـ/1256م)[97] ورغم أنّ مولانا كان متبحّرا في شتّى العلوم ويمارس التدريس والوعظ، فإنّ روحه كانت متعطّشة للمعرفة الإلهيّة، ولم يُشْبِع نهمه ذاك اطّلاعه على كتب التصوّف أو التقاؤه مع بعض كبار العارفين كسنائي (ت525هـ/1131م) والقونوي (ت673هـ/1275م) والعطّار (ت620هـ/ 1223م) الذي قدّم

---

95) مراد مولوي، **التربية الاجتماعيّة عند جلال الدين الرومي**، دمشق، 2003، ص64.

96) Eva de Vitray- Meyerovitch, *Rūmī et le soufisme*, Paris, éd. du Seuil, 1977, p.7.

97) Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, éd. du Cerf, 1996, p.384

له كتاب **أسرار نامة** واستمرّ تعظيمه له كبيرا[98] ولا يَبْعُدُ أن يكون لتلك الكتب واللقاءات تأثير في نفس جلال الدين فضلا عن استقامته وتعبّده.

وقد ذكر ابنه سلطان ولد (تـ711هـ/1312م) في كتابه **ولد نامة** أنّ والده كان يبحث عن أستاذ روحي إلى أن حصل ذلك اللقاء الذي حوّل وجهته وأوقد روحه اشتياقا ومحبّة، قال "مولانا" عن نفسه:

كُنْتُ زَاهِدَ دَوْلَةٍ، كُنْتُ وَاعِظَ مِنْبَرٍ فَجَعَلَ القَضَاءُ قَلْبِي عَاشِقًا مُصَفِّقًا[99]

وتذكر كلّ التراجم ذلك اللقاء المفاجئ بين الرومي والشخص الغريب الأطوار الذي جاء إلى قونية وما حصل لجلال الدين بسببه من انقلاب في حياته، وقد جمعت إيفا دي فيتراي Eva De Vitray ثلاث روايات مختلفة عن ذلك اللقاء، ولكنّها تتّفق في تحدّي شمس الدين التبريزي لجلال الدين الرومي في معرفته وعلومه الظاهرة. وممّا رُوي توجيه شمس الدين سؤالا للرومي عن الغاية من المجاهدات والمكابدات الروحيّة وعن الغاية من تكرار الصلاة ومن العلم، وعندما أجابه جلال الدين بأنّ ذلك "لفهم التقليد ورسوم الدين. " قال شمس: "هذا كلّه شيء خارجيّ" ثمّ قال بعد استفسار الرومي: "العلم أن تنتقل من المجهول إلى المعلوم" ثمّ أنشد من ديوان سنائي: "إِذَا لَمْ يُحَرِّرِ العِلْمُ النَّفْسَ مِنَ النَّفْسِ، فَإِنَّ الجَهْلَ خَيْرٌ مِنْ عِلْمٍ كَهَذَا". عند ذلك أَسْلَمَ الرومي قياده لشمس ثمّ تخلّى عن تعليمه[100]، ومنذ ذلك الحين لم يبق جلال الدين ذلك الفقيه الواعظ، بل غدا صوفيّا وشاعرا وحكيما أخلاقيّا وفيلسوفا إنسانيّا ذا رسالة كونيّة[101] يقول:

---

98) Eva de Vitray- Meyerovitch, *Rūmī et le soufisme*, p.8.

99) جلال الدين الرومي، **المجالس السبعة**، تعريب: عيسى علي العاكوب، دار الفكر دمشق، 2004، ص9.

100) Eva de Vitray- Meyerovitch, *Rumi et le soufisme*, pp.15-16.

101) عن النـــزعة الكونيّة في فكر "مولانا" انظر:

مُنْذُ أَنِ اشْتَعَــلَ عِشْقُكَ فِي قَلْبِي احْتَرَقَ كــلُّ مَا عِنْدِي إِلاَّ عِشْقُكَ
رَمَى العَقْلَ وَالعِلْمَ وَالكِتَابَ جَانِبًا وَتَعَلَّمَ الشِعْرَ وَالغــزَلَ وَالدُوبِيــت[102]

(الرباعيّة 616)

وكتب على باب حجرة شمس: "كُنْتُ ثَلْجًا وَتَحْتَ أَشِعَّتِكَ ذُبْتُ"[103] ويقول: "إِنَّ شَمْسَ تَبْرِيز حَرَّكَ أَوْتَارَ القِيثَارِ فِي رُوحِي، فَلاَ جَرَمَ أَنْ قد أصبحت أرغنون الشعر"،[104] وقال عنه أيضا: "شمسُ شمسِ الدين لم تَسْطَعْ على شيء قابل للفناء إلاّ جعلته أزليّا"[105].

لقد كان التبريزي الشمس التي بدّدت الظُلَم التي كانت تكتنف روحه، وهكذا غدت حياة الرومي كلّها صدى للانبهار بشمس، إذ أنساه كلّ شيء، بفضل شمس وُلِدَ من جديد "فالنفْس المولودة ثانية هي وحدها التي تستطيع فهم أنّ كونا آخر موجود"،[106] فلا عجب بعد ذلك أن يكون شمس الدين أحد رموز الحبّ الإلهي عند "مولانا"[107].

والحقّ أنّ دخوله دنيا الحبّ الإلهي لم يكن مردّه إلى استعداده الذاتي وبيئته المواتية وأستاذه الروحي فحسب، ذلك أنّ شعره ينطق بباعث آخر لهذا الهيام بالحبّ الإلهي يمكن أن نطلق عليه عبارة "الباعث الأنطولوجي" ولعلّ هذا

Esté Lami, « Rūmī and the universality of his message, in : *Islam & Christ.- musl. Relations*, vol. 14/4 october, 2003, pp.429-434.

102) **رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**، تعريب عيسى علي العاكوب، دمشق، دار الفكر، 2004.

103) Eva de Vitray- Meyerovitch, *Rūmī et le soufisme*, p. 18.

104) مراد مولوي، **التربية الاجتماعيّة عند جلال الدين الرومي**، ص 178.

105) Eva de Vitray- Meyerovitch, *Rūmī et le soufisme*, p. 17.

106) المرجع نفسه، ص166.

107) لمزيد التوسّع في الاطّلاع على علاقة "مولانا" بصديقه التبريزي انظر:

P.W.Avery ," Jalāl ud-Dīn Rūmī and Shamsi Tabrizī ", in: *The Muslim World*, vol.XLVI, n o 3, July,1956,p.p.237-252.

الباعث أجلّ خطرا وأبعد أثرا، لأنّه يعود إلى زمن البدايات حيث الاصطفاء الإلهيّ مُنْجَزٌ في الأبديّة نفسها، أو على الأقلّ في أُسِّ الدهر ومبتدأ الزمان، ذلك أنّ أصل الإنسان إلهيّ ولذلك كانت نفسه في حنين دائم إلى ذلك الأصل، فهي تعاني في عالمها المادّي الذي احتبست فيه، والدليل على ذلك أنّ **المثنوي** يبدأ بالحديث عن الناي – كما أسلفنا – ويصف نغماته بأنّها حنين إلى منبته الذي قُطِعَ منه قبل أن تتناوله يد البشر فتشكّل منه تلك الآلة الموسيقيّة الشجيّة، وما الآلة الموسيقيّة هنا إلاّ رمز للنفس البشريّة، وما منبت الغاب إلاّ رمز لأصل تلك النفس وعالمها الأوّل، وما حنين النّاي إلاّ رمز لحنين تلك النّفس إلى أصلها.

يقول "مولانا" في الرباعية 361:

قُـلْـــتُ للنّـــاي مـــنْ ظـلَـمَـــك؟
لمـــاذا تنُـــوحُ وتَصْرُخ دون أنْ يُؤْذِيَكَ أحَـــد؟
قَالَ النَّايُ أُبْعِـــدْتُ عَنِ الشَّفَـــةِ السُّكَّرِيَّـــة
وَلِذَلِكَ لا أَسْتَطِيعُ العيْشَ مِنْ دُونِ نُوَاحٍ وعَوِيلٍ

هكذا يكون الباعث الأصليّ على العشق مركوزا في النفس الإنسانية منبعثا من داخلها، فالحبّ في الحقيقة هو روح الكون، بسببه يحاول الإنسان العودة إلى منبع وجوده، بل إنّه هو المحرّك للأجزاء يدفعها إلى كلّها الذي صدرت عنه، هو الذي يحرّك البلابل فيجعلها تَبُثُّ الورودَ أشواقَها :

إنَّ الأَجْـــزَاءَ لَتَتَطَلَّعُ إلَى كُلِّهَـــا
والبَلاَبِلَ تَلْعَبُ مَعَ الوَرْدِ لُعْبَةَ العِشْقِ (مثنوي 763)

وإذا كان الحنين إلى الأوطان من طبيعة الإنسان فلا غرابة إذن أن يكون للرّوح حنين إلى عالمها الأوّل واشتياق عارم إلى العودة إلى رحابه.[108] تلك هي

---

108) عبد القادر محمود، "العشق الإلهي عند جلال الدين الرّومي"، مجلّة **الثقافة** (القاهرة)، عدد57، يونيو 1978، ص21.

طبيعة الإنسان وحنين نفسه الدّائم إلى أصلها الإلهي الذي انفصلت عنه، فنحن من الله وإلى الله نعود[109].

إنّ الإنسان ذو حقيقة روحيّة يجب تغليبها على الجانب المادّي فيه، إذ إنّ الرّوح تنحدر من أصل إلهي نزلت صافية من الأعالي إلى الأرض كالطّائر الذي لا تحدّه الحدود فيدخل القفص، هي حبيسة العالم المادّي الكَدِر ولذلك كانت في شوق دائم إلى الالتحاق بذلك الأصل والرّجوع إلى ذلك العالم.[110]

إنّ الباعث الأنطولوجي على الحب الإلهي يرجع إلى أنّ للإنسان استعدادا لذلك بحكم أصل الخلقة وطبيعة التهيئة، فقد نفخ الله فيه من روحه فتهيّأ بتلك النفخة الإلهية لخلافة الله في الأرض وبها يستمدّ الرّحمة الإلهيّة ، ومن خلالها يكون له الاستعداد لتذوّق الحبّ الإلهي، ولكنّ ذلك لا يُتَاح إلاّ للآحاد من النّاس ممّن سَمَتْ أرواحهم وتشوّقت إلى أصلها الذي منه انبعثت وهنا يستعيد "مولانا" آية الميثاق مشيرا إليها بعبارة "أَلَسْتُ" في غير موضع من **المثنوي** و**الرباعيات** إنّها الرغبة في استعادة الاعتراف لله بالرّبوبيّة يوم أن خاطب النّاس وهم في العدم بقوله: "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ"، فالعشق في أصله استجابة لهذا النداء السرمديّ، به يتخطّى العاشق حدود العالم الأرضيّ. يقول "مولانا" : "جاء موج "أَلَسْتُ" فحطّم مركب الجسد، وعندما يتحطّم المركب ثانية تكون نوبة الوصل واللّقاء"[111].

أمّا وسائل التحقُّق بالحبّ الإلهي فهي في الحقيقة مقدّمات التجربة الصوفية عموما، وقد سبق أن ألمعنا إليها في صدر الفصل الأوّل، ممّا يغنينا عن الإعادة.

---

109) Afzal iqbal, « Mevlana Rūmī on the perfect mem », in : *Islamic Studies*, vol.30, Autumn,1991, n°3 p353.

110) مقداد عرفة، "جلال الدين الرّومي"، مجلة **رحاب المعرفة** (تونس)، عدد59، سبتمبر – أكتوبر 2007، ص63.

111) Eva de Vitray- Meyerovitch, *Rūmī et le soufisme*, p. 142

2- تجـلّيـات الحـبّ الإلـهي :

"مولانا" فنّان بارع ومصوّر فذّ، يستنـزل من اللّغة أرقّها، ومن الشّعر أعذبه، ومن التعبير ألطفه، ومن الجرس الموسيقي أحلاه، يؤدّي معانيه الدّقيقة العميقة اللّطيفة الغامضة ومبادئه الرّفيعة السامية، لا تُعييه العبارة عن الإبانة عمّا يشغل فكره ويجيش في نفسه ويجول في خاطره، وكانت له حريّة كبيرة في اختيار الأساليب التعبيريّة والأشكال الشعريّة والبلاغيّة والصّور البيانيّة، فيستعمل القياس والاستعارة والتشبيه والتمثيل والكناية والفُكاهة والقصة الـمَثَليّة والنّادرة، ويسلتهم التراث الإنساني ويَمْتَحُ من القرآن والسنّة يستنبط منهما الحكمة، يكثر من الاستشهاد منهما ويتوسّع في بيان المعنى من كلّ آية والمغزى من كلّ حديث[112]، ويكثّف من استعمال الرّموز، ولكنّها رموز من السهل كشف مغاليقها والاهتداء إلى مدلولاتها،[113] بل إنّنا نجده يُوَلّي وجهه شَطْرَ الحياة اليوميّة، فيستلهم منها ما يخدم أغراضه ويسدّد مقاصده، فإذا به يضفي على ما يبدو تافها في العادة قيمة لم تكنْ لولا براعته وشاعريّته التي يعزّ نظيرها، فإذا بأشعاره العذبة الخالدة تجد طريقها إلى القلوب فَتَسْتَحْلِيها، وإلى العقول فَتَسْتَجْلِيهَا، وإلى النّفوس فَتَسْتَهْوِيهَا، بما يضرب لها من أمثال قريبة من واقع الحياة وصروفها وخطوبها أو مباهجها وأفراحها، وإذا بشعره سَهْل الـمَأْخَذ قريب المعنى قويّ التأثير عميق الدّلالة غزير المعاني سامي المقاصد.

إنّنا نلفي شاعرا سَبَحَتْ روحه في آفاق الجمال، سواء منه ما يُرى وما لا يُرى، ومع ذلك نراه واعيا لكلّ ما يدور حوله في هذه الحياة، خبيرا بدروبها ومسالكها، لا كاد يخفى عليه شيء من معارف أهل زمانه، فقد وعاها وأحسن

---

112) Pierre Robin, « Djelal Eddin El-Rumi Poète et danseur mystique » , in : *Cahier du sud*, Tome XVI,1er semestre Août, 1955, p179.

113) عن لغة مولانا الرمزيّة انظر :

Annemarie Sehimmel, « The symbolieol langage of Mawlānā Jalāl aldīn Rūmī », in : *Studies in Islam*, vol.1, jan.1964, p p 26-40

توظيفها خدمة لفنّه وتعاليمه العرفانيّة[114] ولعلّه في ذلك امتداد لكبار العرفانيّين في فارس مثل الحكيم السنائيّ (تـ525هـ/1131م) في "**الحديقة**" وفريد الدّين العطّار (تـ620هـ/1223م) في "**منطق الطير**" فكان لهما تأثير في المتلقّي لا يضارعه تأثير كتاب فلسفيّ جاف أو بحث علميّ دقيق، لقد كان هذان الكتابان السائران في الأدب الفارسي حافزين لمولانا على تأليف **المثنوي**، ومثالا نسج على منواله، فهما من أبرز من كان لهم تأثير مباشر في فكره[115].

لقد تميّز "مولانا" بمقدرة عجيبة على أن يتناول الموضوع المطروق فيجعل منه موضوعا جديدا، وكأنّه يعرضه على القارئ لأوّل مرّة، ويجعل من الأمور البسيطة التي تمرّ أمام أعيننا فلا نلقي لها بالا موضوعا للشّعر ومصدرا للاستلهام ومرجعا للتصوير، فإذا بنا نجد حديثه عن العشق الإلهي في شعره قد تناول الحياة بكلّ جوانبها، وفي ذلك مظهر من مظاهر عبقريّته الفنيّة. إنّ له لقدرة عجيبة على الارتقاء بالموضوعات التي يتناولها من مستواها العادي أو التافه أحيانا إلى مستويات فنيّة راقية جديرة بالقراءة والتأمّل والتفكير والتدبّر، وليس ذلك بغريب عن هذا الفنّان الأصيل[116].

إنّ موضوع الحبّ الإلهي من المواضيع المطروقة عند الصوفيّة قبل "مولانا" إذا اعتبروه روح الكون، وبسببه يحاول الإنسان العودة إلى منبع وجوده، وكذلك اعتبر الرومي الطريق الصوفيّ كلّه "مضمرا في المحبّة"[117]، فهي الوسيلة

---

114) انظر :

Nezameddin Faehih, « Some seientific doetrines in the Mathnaoui of Mawlānā Jalāl al-udīn Mawlawī Rūmī », in : *Hamdard Islamicus*, vol. XVI, n°2, 1993, pp 79-96.

115) Pierre Robin, « Djelal Eddin El-Rumi, Poète et danseur mystique », in : *Cahier du sud*, Tome XVI, 1er semestre Août, 1955, p179.

116) مقدّمة كفافي لترجمة **المثنوي**، ص ص 26-27.

117) جلال الدين الرّومي، **كتاب فيه ما فيه**، ص298 نقلا عن: محمد المصطفى عزام، "تجربة الإرادة عند جلال الدين الرومي وبعض صوفيّة المغرب"، ص77 (مرجع مذكور).

والغاية، وهي التي تَهَبُ الأعمال قيمتها الحقيقيّة وتجعلها مقبولة، لكنّها في النّهاية تُحْرِقُ كلّ شيء فلا يبقى إلاّ المحبوب، ولا طريق يوصل إلى الله إلاّ المحبّة، يقول "مولانا":

إِنَّ الرُّوحَ التِي لَـيْـسَ شِعَـارُهَا المحبـّةَ مِنَ الخَيْرِ أَنْ لاَ تُوجَدَ
كُنْ ثَـمِـلاً بِالعِـشْـقِ فَـإِنَّ الوُجُـودَ كُلَّـهُ عِـشْـقٌ
وَبِـدُونِ العِـشْـقِ وَشُـؤُونِهِ لاَ سَبِيـلَ إِلَى الحَـبِـيـبِ[118].

ورغم أنّ الصوفيّة قبل "مولانا" قد أطالوا في الكلام على الحبّ الإلهي، وتفنّنوا في التعبير عنه، فإنّ ذلك لا يعني إطلاقا أنّه كان مُعوِّلا على من سبقه، مكرّرا لما قالوا، محتذيا متّبعا، بل لقد كان فنّانا مبدعا وشاعرا خلاّقا، إذ استطاع أن يعرض علينا تجربته في الحبّ الإلهي بطريقة تبدو جديدة كلّ الجدّة، على غاية من الفرادة والتميّز، مختلفة كلّ الاختلاف عن كلّ ما عرف من تَغَنٍّ بالحبّ الإلهي عند شعراء التصوّف سواء ما كان منه بالعربيّة أو الفارسيّة أو التركيّة. لقد صاغ حبّه الإلهي في قِطَعٍ فنّيّة فذّة جعلته يختلف اختلافا بيّنا عمّا كتبه غيره من شعراء الحبّ الإلهي، فالمسافة بينه وبينهم بعيدة من حيث الإبداع الفنّي، وإن كانت التجربة واحدة في جوهرها. فابن الفارض (ت632هـ/1235م) مثلا - وهو الشاعر العربيّ الأشهر الذي سخّر شعره للتعبير عن تجربته في الحبّ الإلهي - يبدو قصير القامة في هذا الميدان مقارنة بـ"مولانا"، لأنّه أغرق شعره في سيل من المحسّنات اللّفظيّة لا ينقطع[119]، بينما حرّر الرومي أسلوبه من تلك المحسّنات، فأتيح له أن ينطلق إلى آفاق لا تُحَدّ، لا تكاد عباراته تحمل من معانيه إلاّ القدر الضروري الذي يثير الخيال ويستحثّه إلى ملاحقة الشاعر في آفاقه العالية[120].

---

118) مراد مولوي، **التربية الاجتماعيّة عند جلال الدين الرومي**، ص243.

119) عن الحبّ الإلهي عند ابن الفارض، انظر: محمّد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحبّ الإلهي** ط.2، القاهرة، دار المعارف، د.ت.

120) مقدّمة كفافي لترجمة **مثنوي** جلال الدين الرومي، ص31.

وكذلك يبدو البون شاسعا بين ابن عربي في شعره و"مولانا"، حيث يغلب على شعر ابن عربي المنـــزع الفكري الفلسفي، بينما يطغى على شعر "مولانا" الطابع الذوقي الوجداني ، وإن اشتركا في التجربة العشقيّة[121]، فشعر "الشيخ الأكبر" قد خلا – والحقّ يقال – من حرارة الوجدان ، تلك التي نراها في شعر "مولانا" بادية للعيان ، وإن كان ذلك لا يعيب نهج "الشيخ الأكبر" ولا مضمون شعره[122].

أمّا لغة التعبير عند "مولانا" فبعيدة عن التكلّف، تغلب عليها البساطة رغم عمق الفكرة ودقّتها وحرارة العاطفة ورهافتها. ولا عجب في ذلك فقد عاش تجربة العشق الإلهي واكتوى بناره، فاستحال هذا الحبّ الإلهيّ عقيدة راسخة في العقل والوجدان، فإذا به يشدو بها في شعره ونثره، ويبشّر بأنّ من اعتنقها أُتِيحَ له أنْ يفهم حكمة الله في خلقه، ويستشعر كماله وجلاله وجماله، إنّها العقيدة التي تجعله يضع كلّ شيء في موضعه اللائق به[123].

وإذا كان هذا الحبّ الإلهيّ سرّا بين العبد ومولاه لا سبيل إلى إدراكه إلاّ بالمعاناة، فإنّ "مولانا" لا يرى في شعره غير محاولة لتنوير طريق يفضي إليه، من خلال ابتكار صور دائمة التجدّد والتدفّق، عساها تنفذ إلى قلب سامعيه، فتدفعهم إلى أن يسلكوا مسلكه، ويتّبعوا طريقته، ويقتدوا به، وينقادوا إليه.ولكنّه يعلن في **المثنوي** أنّ العشق هو

"اسْطرْلاَبُ[124] أَسْرَارِ اللهِ لاَ يُدْرَكُ كُنْهُهُ"(**مثنوي** 111).

---

121) للمقارنة بينهما انظر أحمد محمود الجزار، **الفناء والحبّ الإلهي عند ابن عربي**، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، 1991.

122) عبد القادر محمود، "العشق الإلهي عند جلال الدين الرّومي"، مجلّة **الثقافة** (القاهرة)، عدد57، يونيو 1978، ص22.

123) Annemarie Schimmel, *L'incendie de l'âme, L'aventure spirituelle de Rūmī*, Paris, éd. Albin Michel,1998, p.110.

124) الاسطرلاب آلة صغيرة كانت تستخدم لمراقبة الأجرام السماويّة.

فكيف يمكن أن يشرح هذا الحـــبّ؟

إنَّ العَقْلَ الذِي يُحَاوِلُ شَرْحَ العِشْقِ

كَحِمـــارٍ نَـــامَ فِـــي الوَحْـــــلِ (**مثنوي** 115)

وَالقَلَـــم الذِي يُحَاوِلُ الكِتَـــابَةَ فِي

العِشْـــقِ يَنْشَـــقُّ عَـــلَى نَفْسِـــــهِ (**مثنوي** 114)

كذلك قال "مولانا" في بداية **المثنوي**:

إنَّ كُلَّ مَا أَقُولُهُ فِي شَرْحِ العِشْقِ وَبَيَانِهِ

أَخْجَلُ مِنْهُ عِنْدَمَا أُوَاجِهُ العِشْقَ ذَاتَـــهُ

فَالـــــعِشْـــقُ دُونَ لِسَـــانٍ أَفْصَـــحُ

مِـــــنْ أَيِّ بَـــيَـــــــــــــــانٍ (**المثنوي** 112)

ذلك أنّ التعبير اللساني لم يُوضَعْ إلاّ للمُتَعَارَف، وأكثره من المحسوسات، فلذلك عجزت اللّغة عن التعبير عن تلك التجربة الروحيّة، فإذا حاول الصوفي أن يعبّر عنها بلغة لم توضع لها في الأصل، وقع في الخطإ بالضرورة، وهذا ما نبّه عليه ابن خلدون (تـ808هـ/1406م) بقوله: "إنّ العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها"[125].

ورغم هذا الإقرار بعجز اللّغة عن البيان، فإنّنا يمكن أن نزعم أنّ آثار "مولانا" الشعريّة والنثريّة لم تكن سوى محاولة لشرح هذا الحبّ الذي اجتذبه من حياته العادية إلى آفاق علويّة جعلت منه شاعرا ليست أقواله سوى شرح لا ينتهي وبيان لا ينفد لهذا السرّ الإلهي. وكثيرا ماكان يقول: "إنَّ الحَدِيثَ لاَ نِهَايَةَ لَهُ" (**مثنوي** 1262، 1814، 1207)، لأنّ عالم الروح لا يتناهى، ويقول:

---

125) **المقدّمة**، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1993، ص596.

"فَلَوْ كَانَ المَثْنَوِي فِي حَجْمِ الفَلَكِ لَمَا اتَّسَعَ لِنِصْفِ مِثْقَالٍ مِنْ هَذَا السِّرِّ الإِلَهِيِّ" (**مثنوي** 2098).

إنّ حكاية الحبّ لا تنتهي، تفنى الدنيا ولا تنقضي عجائبه، لأنّ للدنيا نهاية، وغاية الحبّ وصف الحيّ الذي لا يموت. ولا يَني "مولانا" في ضرب الأمثال التي تفيد عجز اللّغة وقصور البيان عن الكشف عن هذا السرّ الإلهي، ويخاطب قارئه قائلا:

فَلْتَكُنْ ذَا أَمَلٍ (في شرح العشق)، وَلكِنْ قِفْ عِنْدَ حَدٍّ فِي أَمَلِكَ، فَإِنَّ القَشَّة لاَ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَحْمِلَ الجَبَلَ (**مثنوي** 140). ويقول في نهاية قصيدة أخرى مخصّصة لوجوه العشق: إِنَّنَا لَوْ بَقِينَا نَتَكَلَّمُ عَنِ الحُبِّ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ لَمَا أَمْكَنَنَا أَنْ نُفِيضَ فِي الحَدِيثِ عَنْ وَجْهٍ مِنْ وُجُوهِهِ، إِذْ كَيْفَ لَكَ أَنْ تَقِيسَ البَحْرَ المُحِيطَ بِصَحْنٍ صَغِيرٍ؟[126]

نجد "مولانا" يستعمل العربيّة والفارسيّة، ويقتبس أحيانا عبارات تركيّة أو يونانيّة لوصف مواجده والإبانة عن عواطفه، ولكنّه يُعْلِنُ أنّ كلّ أواني العالم لو اجتمعت لما وَسِعَتْ جَمَال العشق، حتى ولو مُجِّد بألف لسان، لأنّ هذا الحبّ ظاهر وباطن. ويمكن للمحبّ أن يسافر في هذا العشق ويَعْرُجَ فيه، وكلّما أوغل في المسير فيه بعيدا بعيدا، وجد سعادة لا تضاهيها سعادة، وألفاها تتعاظم دوما، لأنّ هذا الحبّ لا نهائيّ، إذ هو إلهيّ، وهو عند "مولانا" أكبر من ألف قيامة، لأنّ القيامة محدودة ولكنّ الحبّ الإلهيّ لا حدود له. ويعلن – مثله مثل نظرائه من الصوفيّة – أنّ كلّ حركة في الكون سببها الحبّ:

فَلَوْ لَمْ تَتَعَاشَقِ الأَرْضُ وَالْجِبَالُ لَمَا أَمْكَنَ لِلْعُشْبِ أَنْ يَنْبُتَ عَلَى صَدْرِهِمَا (**مثنوي** 2674)

---

126) Annemarie Schimmel, *L'incendie de l'âme, L'aventure spirituelle de Rūmī*, p.210.

الحبّ هو سرّ الحركة في الكون، إذن هو سرّ الحياة، لأنّ جوهر الحياة هو الحركة، ومثلما يحرّك الحبّ كلّ شيء فإنّه يجذب إليه الأشياء أيضا، كالمغناطيس يجذب إليه القلوب التي يشبّهها "مولانا" في هذا السياق بالجُزَيْئَات الصغيرة من نجارة الحديد.

إنّ مثل هذه الصور والأفكار كانت متواترة في كتابات المفكّرين والشعراء الفرس في تلك الحقبة التاريخيّة نجدها مثلا في **رسالة العشق** لابن سينا (تـــ428هـــ/1037م) وفي خماسيات نظامي (تـــ605هـــ/1209م)[127].

يحاول "مولانا" دوما أن يصف الحبّ وفعله في المحبّ وأثره في الأكوان في صور جديدة مبتكرة دائما، وفي أشكال أدبيّة وأساليب تعبيريّة متنوّعة، فيلجأ أحيانا إلى المفارقات العجيبـــة، أو الحوارات القصيرة المؤثّرة بين قلبه وتلك القوّة الغامرة التي هي الحبّ الإلهيّ. ومن اللافت للانتباه أنّ تلك المعاني وهاتيك الصور قلّما تتعاود أو تتكرّر، ومن شأن ذلك أن يُبعد عن القارئ أيّ شعور بالرتابة أو الملل.

وقد تَرِدُ بعض أشعاره في شكل نشيد طويل بهيج ينضح سعادة بحضور المحبوب الأسمى، وبعضها يبدو كالمهد يهدهد النفس بوقعها وموسيقاها ولينها ورقّتها ولطفها. وثمّة أشعار أخرى يتجلّى فيها العشق بصورة رهيبة شديدة القسوة تنبعث من قرارتها صرخات الألم واليأس تلقي الرعب في قلوب السامعين، فترتعد فرائصهم لهولها. وتتتابع الصور في نفس لاهث، ولكن في غير ترتيب منطقيّ واضح.

والحقّ أنّه لن يكون بوسعنا ولا في إمكاننا أن نستعرض في هذا البحث الموجز كلّ تجلّيات الحبّ وصوره في شعر "مولانا" وإنّما حسبنا الإشارة إلى

---

127) **المرجع نفسه**، ص211.

أشدّها تواترا وأظهرها استعمالا من دون غفلة عن أشدّها غرابة وأكثرها توغّلا في الخروج عن المألوف.

في بعض محاورات "مولانا" مع الحبّ –و"مولانا" يحبّ التحاور معه– ابتغاء اكتشاف طبيعته وتحديد خصائصه يقول:

ذَاتَ لَيْلَةٍ سَأَلْتُ الحُبَّ: قُلْ لِي مَنْ أَنْتَ؟

قَالَ: أَنَا حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ، وَأُضَاعِفُ الحَيَاةَ الجَمِيلَةَ

قُلْتُ: أَنْتَ يَا مَنْ هُوَ وَرَاءَ كُلِّ مَكَانٍ أَيْنَ مَحَلُّكَ؟

قَالَ: أَنَا بِجَانِبِ العَيْنِ النَّدِيَّةِ وَمَعَ نَارِ القَلْبِ (**مثنوي** 1402)

وتتواصل القصيدة في إيقاع راقص يحاكي حركة الحبّ العجيبة، هذا الحبّ الذي يُلْهِم كلّ ذرّة في الكون، يدفع الأشجار إلى الرقص ويبدّل كلّ شيء، فالحبّ يجعل المرّ حلوا، والتراب تِبْرا، والكَدَرَ صفاء، والألم شفاء، والسقم نعمة، والقهر رحمة، وهو الذي يُلِينُ الحديد ويذيب الحجر، ويبعث الميّت، ويجعل العبد سيّدا[128].

إنّه يروم تعريف الحبّ لا بماهيّته وطبيعته وإنّما بفعله وأثره، وقد نجد تعريفه بالسلب، فمن دون الحبّ لا سرور في الحياة، لأنّها تصبح بلا طعم، فالحبّ مِلْحُ الحياة، رؤيته تعيد التائه إلى مستقرّه[129].

وفي أبيات أخرى يبدو الحبّ مرآة للعالمين، أو قوّة تجلو الفولاذ لتجعل منه مرآة مصقولة. فالحبّ حين يفعل فعله – وفعله مؤلم بطبعه – يجعل المادّة الكثيفة المعتمة شفّافة نورانيّة. و"مولانا" يفضّل على وجه العموم الصور التي

---

128) مراد مولوي، **التربية الاجتماعيّة عند جلال الدين الرومي**، ص211 (مرجع مذكور).

129) Annemarie Schimmel, *L'incendie de l'âme, L'aventure spirituelle de Rūmī*, p.210.

تجسّم القوّة الحيويّة للحبّ، ويميل إلى استعمال الصور المأخوذة من الحياة اليوميّة، ولكنّه يُسْبِغ عليها من نَفَسه الخاصّ، فيخرجها من صبغتها العادية المبتذلة المستهلكة بكثرة الاستعمال، ويرقى بها إلى أفقه الشعري المتسامي، فإذا بها ذات طاقة تعبيريّة هائلة وقوّة تأثيريّة فائقة.

فمن ذلك أنّه يصوّر الحبّ مدرسة، وكثيرا ما عرض الصوفيّة للقيمة التعليميّة للحبّ الإنساني باعتباره حبّا مجازيّا ينهض بوظيفة الإعداد للحبّ الحقيقي وهو الحبّ الإلهي. فإذا كان عِشْقٌ للجمال الدنيوي، فإنّه يقود في نهاية المطاف إلى جمال العالم الروحي، لأنّ كلّ جمال في هذا الكون مستمدّ من جمال خلاّق الوجود، فهو المَـوْئِل والمقصد لكلّ محبّ للجمـــال (**مثنوي** 111)، ولذلك كان "مولانا" يرى أنّ جمال المرأة يعكس جمال الله[130]، فالمرأة في شعره رمز للجمال الخالد[131].

ومن الصور المتواترة الاستعمال في آثار مولانا لتقريب تجلّيات الحبّ الإلهي وآثاره، من الأذهان ويمكن اعتبارها أصلا تصويريّا ذا شُعَب كثيرة وتنويعات شتّى، ما يمكن أن نطلق عليه عبارة: "الصور الناريّة".

فمن ذلك قوله: إنّه سمع الحبّ يقول له ذات يوم إنّك أنت نفسك نار أجّجتها ريح الحبّ، فإذا به يقلب الصورة الناريّة فيحوّلها إلى صورة تجمع بين الأضداد فيقول:

الحُبُّ نَارٌ حَوَّلَتْنِي إِلَى مَاءٍ وَقَدْ كُنْتُ حَجَرًا صَلْدًا (**مثنوي** 2785)

ومن جميل صوره صورة يشبّه فيها الحبّ بالصاعقة تضيء السماء، وتُحْرق السحاب الذي يحجب وجه القمر، ومدلولها أنّ كلّ ما يمكن أن يحجب المحبوب

---

130) Michel Rondon, *Mawlānā Djalāl-ud Dīn Rūmī, Le Soufisme et la danse*, Tunis, 1980. p.118

131) Padmanabhan S. Sri, "The poetic mysticism of Jalāl al Dīn Rūmī", Op.cit, p. 208.

لا بدّ أن يُدمَّرَ تدميرا. ومن الصور التي تنتمي إلى هذا المجال صورة القلوب والأكباد تُشْوَى في نار الحبّ، وهي من الصور الشائعة عند شعراء الفرس والعرب والترك، وكذلك دخان الأكباد المحترقة الذي يَصَّاعَدُ حتى يصل إلى بيت المحبوب، هكذا يستحيل هذا الحبّ مَحْرَقَة للقلوب والأكباد.

والحبّ أيضا تنّور يبعث الدفء والحرارة في الكائنات المقرورة في عالم الشتاء القارس، عالم المادّة، وقد يُمَثَّلَ الحبُّ بالنار في البوتقة حيث يُصْهَرُ المعدن الخسيس لتحوّله كيمياء الحبّ إلى ذهب خالص لا تشوبه شائبة. فالعشق الصوفي هو النار التي تطهّر النفس الإنسانيّة من مرذول أخلاقها وسيّئ طباعها وممّا يقيّدها عن الانطلاق إلى آفاق العشّاق من حرص مادّيّ، وما يَصِمُها من عيوب تحول بينها وبين التسامي إلى تلك الأقاصي ، فالعاشق الصوفيّ يكون كيانه متّجها إلى حقيقة واحدة يهون إلى جانبها كلّ شيء (**مثنوي** 22).

تلك صورة تقليديّة ولكنّك حين تقرؤها في شعر مولانا تجد لها وقعا خاصّا.

ولعلّ الجامع بين هذه الصور الناريّة أنّها دائما مخصوصة بالتعبير عن الألم، ولكنّه ألم ضروريّ لا مناص منه لمن أراد أن يدخل مملكة الحبّ، فالتلازم متين بين الحبّ والألم، الألم صفة العشق وعنوان الحياة، وهو الدّليل على نضج الإنسان، فمن دون ألم لا يكون الإنسان إنسانا، يقول "مولانا" :

اِمضِ واخْتَرِ الأَلَمَ، اخْتَـرِ الأَلَمَ، اخْتَـرِ الأَلَمَ

لأَنَّـهُ لاَ حِـيـلَـةَ لَـدَيَّ إلاّ هَـذِهِ

لاَ تَنْـزَعِجْ مِنْ أَنْ لاَ يَكُـونَ عِنْـدَكَ لِبَـاسٌ

بَلْ احْـزَنْ مِنْ أَنْ لاَ يَكُـونَ عِنْدَكَ أَلَـمٌ (الرباعية 515)

هذا الألم يكون باعثا على السّرور، أنّه يذكّر بزمن الميثاق الأصلي قبل أن تُخـــلَق البشريّة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورهم ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[132]. وقد رأى الصوفيّة في تلك الإجابة بـــ"بلى" تورية عن "البلاء"، فالبشر قبل خلقهم شهدوا على أنفسهم بقبول كلّ البلاء الذي سينـــزل بهم، والحبّ هو البلاء المبين. ومن هنا كان الحزن من لوازم الحبّ، ولكنّه يهون باعتباره الجسرَ الذي يعبر عليه العاشق إلى "غرفة الحبّ السريّة" كما يقول "مولانا" في صورة شعريّة جريئة (**مثنوي** 1405).

ضمن هذه الصّور الناريّة وضمن هذا النّسيج التصويري الملتهب تُعتبر الشمس من الصور المتواترة في شعر "مولانا"، ولكنْ يَسْهُلُ على النّاظر فيها أن يتبيّن وحدة الإحالة فيها، ذلك أنّها دوما تحيل على شمس الدّين التبريزي، وهي رمز الحبّ الأكمل والأسهل، يرى فيها مظهرا يتجلّى فيه الجمال الإلهي، يقول : "دَعِ الظِّلَّ واقْصِدِ الشَّمْسَ وَتَعَلَّقْ بِذَيْلِ شَمْسِ تَبْرِيزَ، وَإِذَا لَمْ تَكُنْ تَعْرِفُ السَّبِيلَ... فَسَلْ ضِيَاءَ الْحَقِّ حُسَامَ الدِّينِ" (**مثنوي** 120).

ونجد مولانا ينوّع على هذه الصورة تنويعا بارعا، فالتشابيه التي يبتكرها والأناشيد التي يتغنّى بها والترانيم التي يشدو بها لشمس الحبّ تبلغ أحيانا مستويات كونيّة رفيعة راقية. ولكن إذا كان الحبّ نارا فإنّه أيضا ماء، إنّه "الكوثر"، لأنّه نار يخجل منها ماء الحياة، أو هو المحيط أمواجه غير مرئيّة، ماؤه نار وأمواجه درّ.

إنّ مثل هذه الصور المبنيّة على التضادّ ينهض التقابل فيها بوظيفة تقريب المعنى من الأذهان، فالحبّ باعتباره "جوهر" الذات الإلهية، يبدو محيطا لا نهائيّا، ومهما كانت أمواجه دَمًا أو نارا، فإنّ المحبّ يأبى إلاّ أن يُغْرق نفسه فيه، حيث يسبح كالسمكة السعيدة، ومهما شربت السمكة من المحيط قليلا أو كثيرا، فإنّ

---

132) الأعراف 172/7.

المحيط لا ينقص أبدا، لأنّه بداية كلّ شيء ونهايته، وكيف لا يدخل فيه وهو ماء الحياة؟ يقول "مولانا":

العِشْقُ مَاءُ الحَيَاةِ فَادْخُلْ فِي هَذَا الْمَاءِ

فَكُــلُّ قَطْرَةٍ مِنْهُ بَحْرُ حَيَاةٍ مُسْتَقِــلٌّ **(الرباعية 6)**.

ومن هذه الصور المائية أنّ الحبّ في شعر "مولانا" يمكن أن يبدو كالسيل المتدفّق الجرّار يجرف كلّ شيء.

إنّ صورة التطهير الناريّة التي رأيناها آنفا نجد نظيرتها المائيّة أيضا، فإذا أمكن للحبّ أن يطهّر المحبّ بالنّار فيزيل خبَثه في الكِير، فإنّه يمكن أن يطهّره بالماء، فالحبّ يغسل الأوضار ويُذهب الأدران[133].

وإذا كان الحبّ يبدو في شعر "مولانا" بحرا محيطا، فإنّه يبدو مطرا غزيرا أيضا، فعندما تتجمّع سحب الحبّ وتتراكم ترى الودْق يخرج من خلالها، فإذا نزل على الأرض الميّتة ﴿اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾[134]، وتلك صورة قرآنيّة لا عجب في اقتباسها، فالقرآن الكريم من مصادر الاستلهام الأساسيّة في شعره. ويشير "مولانا" من جهة أخرى إلى أنّ الأعشاب والأوراق – وهي عنده رمز الإنسانيّة – لا بدّ أن تتحمّل بسرور وَقْعَ الأمطار ولو كان شديدا.

وفي الجملة نجد المظاهر الإيجابيّة للحبّ يعبّر عنها بالصّور المائيّة على نحو أيسر، لأنّ المقارنات المستمدّة من المجال التصويري المائي سهلة المأخذ، فالحبّ هو ماء الحياة المخبوء في الظلمات، ولكنْ يمكن أن يكون أيضا سفينة نوح، أو زورقا يسبح على سطح الماء بهدوء وحنان، بينما المحبّ ينعم بنوم هادئ لذيذ. وليس الحبّ ماء فحسب، بل يأتي بالماء أيضا:

---

133) Annemarie Schimmel, *L'incendie de l'âme, L'aventure spirituelle de Rūmī*, pp.213-214.

134) الحج 22/5.

عِنْدَمَا يَصِيحُ حَامِلُ الْمَاءِ بِصَوْتِ الرَّعْدِ

سُرْعَانَ مَا تَكْتَسِي الصَّحْرَاءُ بِالْخُضْرَةِ (**مثنوي** 1308).

يقودنا هذا التصوير إلى صورة الرّبيع، لأنّ الحبّ كالرّبيع في بستان النّفس، بل الحبّ نفسه بستان، لا يعرف ربيعا ولا خريفا، ويُسقى بماء العيون، ويُزهر حينما يسكب المحبّون دموع الضّنى، وكلّ شوكة فيه أروع من كلّ الورود في هذا العالم.

ولا ريب في أنّ الحبّ الإلهي عند "مولانا" موصول بالجمال وصلا على غاية من الوثاقة، ولذلك ألفينا في آثاره استحضارا لجمال المحبوب الأسمى، واجتهادا في تصويره وتشخيصه وتقريبه باستلهام عصارة ما قدمته المعرفة العقليّة والنقليّة والأدبيّة والفنيّة من ضروب الجمال ووجوهه وعناصره وأشكاله وتجلياته، فإذا الأزهار والأشجار والرّياحين والأشذاء والروائح العَبِقَة والجواهر والأحجار الكريمة والمرأة والحيوان وغيرها، اتخذها "مولانا" مادّة شكّل منها معانيه وأخيلته ممّا جعل أشعاره في الحبّ الإلهي أشبه ما تكون بالمنمنمات الفارسيّة التي تستخدم الأصباغ والأشكال والألوان في تشكيل لوحة عجيبة ذات قدرة على الإبهاج والإدهاش والإثارة[135].

لقد تجلّى "مولانا" عاشقا للجمال المثالي، الجمال الإلهي المتعدّد الصور في كلّ مظاهر الأكوان، المتوحّد مع جمال الله الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء وليس لجماله مثال، فاتّخذ من الأكوان منطلقا للحديث عن عالم الرّوح وجماله، فكان جمال الطّبيعة متين الصّلة بالتأمّل الرّوحي والغزل الصّوفي فكشف عن تذوّق رفيع لجمال الطّبيعة ولتناسق هذا الجمال الذي ينطق بتوحيد الله

---

135) عيسى علي العاكوب، **رباعيات مولانا جلال الدين الرّومي**، المقدّمة ص16.

وعظمته وجماله وكماله[136]. فمن ذلك هذه الترانيم المسبّحة السابحة في جمال الله:

إنَّ الـغُـصُـــــــــونَ وَالأَوْرَاقَ
حِـيَن تَحَـرَّرَتْ مِنْ سِجْـنِ التُّـرَابِ
رَفَعَـتْ رُؤُوسَهَا وَصَارت نَدِيمَةً لِلْهَوَاءِ
إنَّ الأَوْرَاقَ حِينَ تَفَتَّقَتْ عَنْهَا الغُصُـونُ
سَـارَعَـتْ إِلَى قِـمَـمِ الأَشْـجَـارِ
فَكَـانَتْ كُـلُّ هَذِهِ الأَوْرَاقِ وَ الثِّـمَارِ[137]

ومن ثمّ يصبح الحبّ الإلهي مبدأ كونيا، بمعنى أنّه هو القوّة الإلهية الخالقة السارية في الكون كلّه[138].

ويمكن أن نرى الحبّ عند "مولانا" كالشّجرة، المحبّون هم ظلّها، يتحرّكون مع حركة أغصانها، ولكنّ شجرة الحبّ هذه عجيبة الشأن، لا سبيل إلى وصفها إلاّ بالأضداد، كيف لا؟ وأغصانها في الأزل وجذورها في الأبد، لا بداية لها ولا نهاية في عالم الزّمان والمكان. وفي هذا السّياق يبتكر "مولانا" بعض التشابيه التي يمكن أن تبدو بعيدة المأخذ، غريبة الشكل، ولكنّها رغم ذلك معقولة جدّا، وذلك كأن يشبّه الحبّ بِنَـبْـتَـةٍ مُتَسَلِّقَةٍ تحيط بالشجرة[139] من جميع جوانبها حتى تخنقها إلى آخر بُرْعُم فيها، فتُفْنيها، فلا يبقى غير الحبّ في نهاية المطاف.

---

136) محمد كفافي، **جلال الدين الرّومي: حياته وشعره**، بيروت، 1971، ص74.

137) عبد القادر محمود، "العشق الإلهي عند جلال الدين الرّومي"، مجلّة **الثقافة** (القاهرة)، عدد57، يونيو 1978، ص23.

138) ب. فايشر، "جلال الدين الرّومي"، ضمن: **الشرق في مرآة الغرب**، تونس، سيراس للنشر، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيّة، 1983 ص23.

139) الشجرة هنا رمز الإنسان الطبيعي.

وللحديث عن الحبّ يستعمل "مولانا" وسائل تصويريّة أخرى، فيمكن للحبّ أن يكون مملكة أو مدينة أو عاصمة واسعة الأرجاء، يمكن أن تكون "دمشق الحبّ"، تذكيرا بالمدينة التي وجد فيها "مولانا" صديقه الضائع شمس تبريز، ويمكن أن تكون مصر بلاد النبيّ يوسف نموذج الجمال البشري وحيث تصل قوافل السكّر[140].

وغالبا ما يبدو الحبّ في شعر "مولانا" كالشرَك يقع فيه العصفور (رمز النفس)، فمن هذا العصفور الذي يقاوم الرغبة في الحبوب والسكّر واللوز المعروض في الفخّ طُعْما له؟ فلا مهرب من الحبّ إذا قُرّر الإيقاع بالمحبّ، أمّا البعيد عن شراك الحبّ فما هو إلاّ طائر مسلوب الجناحين.

ويذكّرنا "مولانا" بأنّ العصافير الجميلة هي وحدها التي تسقط في شَرَك الحبّ، أمّا المخلوقات القبيحة كالبومة، تلك التي ترفض النّظر إلى الشمس فَتَقْنَعُ بالبقاء في الخرائب، فلا يمكن أن تقع في شرك الحبّ. إنّ المفارقة التي ينطوي عليها الحب أنّه بقدر استيلائه علينا نكون أحرارا، فالعشق هو الذي يُعْتِقُ الإنسان من الجبْر (**مثنوي** 1463).

الحبّ وحده هو الذي يُتيح لنا الطيران نحو أعالي السّماء وهَتْكَ الحُجُب الفاصلة بين المحبّ والمحبوب، يقول "مولانا" في هذا السياق معرّفا الحبّ :

"الحب جناح يطير به الإنسان الماديّ الثقيل في الأجواء، ويصل من السّمك إلى السِّماك ومن الثرى إلى الثُريّا، إذا سرى الحبّ في الجبال الراسيات ترنّحت ورقصت طربا[141]. ولذلك لا يعود طائر السيمورغ (رمز الألوهيّة) إلى

---

140) Annemarie Schimmel, *L'incendie de l'âme. L'aventure spirituelle de Rūmī*, pp.213-214.

141) مراد مولوي، **التربية الاجتماعيّة عند جلال الدين الرومي**، ص216 (مرجع مذكور).

محلّه على جبل قاف إلاّ عند نهاية العالم عندما يسقط هو أيضا في شرك الحبّ[142].

وكثيرا ما نجد الحبّ عند "مولانا" مرتبطا بالصور الدمويّة حيث يستعير الملاحم والحروب، فإذا الطّريق إلى الحبّ قد كساها الدمّ المسفوك بسيف الحبّ، وبعد أن يُساقَ المحبّ المسكين في هذا الطّريق تُستَهْلَكُ منه الكبد، ثمّ يُفترس جميعه، بل إنّ العالم كلّه لن يكون سوى لقمة واحدة لو كان للحبّ فم (**مثنوي** 2435). وقد يتعاظم هذا الحبّ حتّى يشرب دماء المسلمين الهائمين فيه، ويجعل المحبّ يشرب الدمّ الذي يجري في عروقه، ولذلك يتمنّى "مولانا" أن يكون دما، وأن يشرب دم نفسه عسى أن يجلس على باب الإخلاص (**مثنوي** 2108). وينتهي العاشق بأن يستحيل دما يجري في شرايين العشق ودموعا في عينيه، عندئذ يبلغ أعلى المراتب الممكنة، وذلك هو الفناء المطلق في الحبّ. وممّا يقوله "مولانا" في **الرّباعيات** متّصلا بهذا الأصل الاستعاري:

ظَهَرَ العِشْقُ وَجَرَى مِثْلَ الدَّمِ فِي عُرُوقِي وَجِلْـدِي

وَقَدْ أَفْـرَغَـنِي مِنْ نَفْسِي وَمَـلأَنِي بِالحَبِـيـبِ

وَقَدْ أَخَـذَ الحَبِـيبُ أَجْـزَاءَ وُجُـودِي كُلَّهَـا

وَلَمْ يُـبْـقِ لِـي إلاّ الاسْـمَ وَالـبَاقِـي هُـوَ (الرباعية 325).

وقد يظهر الحب كالفصّاد أحيانا، يُجْبِرُ العاشق على فَصْدِ عروقه تخليصا له من رذائله وتطهيرا لروحه. وقد يبدو أحيانا أخرى متوحّشا دائم الجوع، من السهل أن يكون أسدا يشتّت زئيره المخيف الأحزان في غابة النّفس[143].

---

142) Annemarie Sehimmel, *L'incendie de l'âme. L'aventure spirituelle de Rūmī*, p.217.

143) المرجع نفسه، ص219.

ولا يستعمل "مولانا" في محاولاته رسمَ الحب معجم الحيوان فحسب ، فقد نجد الحبّ سلطانا أو أميرا للمجاهدين من أجل العقيدة الحق، كما يمكن أن يكون امبراطور الرّوم الذي ينتصر على جحافل الكسل الرّوحي كانتصاره على جيوش الحبشة. وبعد انتصار الملك المظفّر تأتي الدّموع لِتـُنْثَر كما تُـنْثَر الدراهم احتفالا بالنصر. وقد يكون الحبّ سلطانا ذا قسيّ وسهام قويّة[144] تنفذ في قلب العاشق وكبده (**مثنوي** 1067) والحبّ كالملك يرفع رايته لحماية المحبّين، أو يسافر للغزو ترافقه الرايات والطّبول، ومن السّهل عليه وهو في أوج مجده الحربي أن ينهب بلاد القلب، فالحبّ كالبطل التركي متعوّد على السلب، والتركي هنا يرمز إلى المعشوق القويّ القاسي. وليس تشخيص الحبّ ملكا أو حاكما بجديد، ولكنّنا نجد في آثار "مولانا" صورا أخرى تثير الدهشة والغرابة مثل تشبيه الحبّ بالشرطيّ الذي يذهب إلى المدينة ليصادر سكّانها، ومن ثمّ يمارس عليهم شتّى أنواع التعذيب (**مثنوي** 2288)، وفي السياق ذاته يتحدّث "مولانا" عن الشتاء الذي يصادر خيرات الأشجار، ولكنّها تتلقّى المكافأة من الشمس عند حلول الرّبيع فتزهر ثمّ تثمر. فالذين يصادر الحب خيراتهم سيجازيهم عنها عند الرّجوع بكنوز أثمن وأهمّ. والحبّ أيضا باعتباره شرطيّا يمكن له أن يفتح باب السجن أي سجن هذا العالم، لأنّه يحمل حزمة من المفاتيح (**مثنوي** 2236)، وقد طلب منه "مولانا" أن يصنع له مفتاحا أسنانه كلمة "سعادة" (**مثنوي** 2918).

ومن الاستعارات الأقرب إلى المنطق تصوير الحبّ كالنجّار يصنع سلّما يفضي إلى السّماء، بل إنّ "مولانا" يرى الحبّ هو السلّم نفسه.

ومن الصور التي يؤثر استعمالها تلك المتصلة بالمطبخ ولوازمه، حيث يدعو الحبّ ضيوفه إلى وجبة طعام وسمك تُمدّهم بها شفتا العاشق اليابستان وعيناه

144) القوس والسهم رمز عالمي للحبّ.

الندّيتان، أو يضع أمام ضيفه مائدة ملتهبة حيث يصبح القلب قِدْرًا من حديد على نار العشق. ويُشخَّصُ الحبّ أيضا في صورة خبّاز كبير يجعل الفجّ ناضجا، وتستعمل كلمة "ذوق" في هذا السياق للدّلالة على التجربة المباشرة.

والحبّ يمكن أن يكون طعام المحبّين، فهم يأكلون العشق، ولو علم السكّر بحلاوة العشق لذاب حياء ولصار ماء. إنّ الحبّ طبّاخ، ولكنّه يمكن أن يكون نسّاجا أو خيّاطا، على أنّه يخيط الأشياء دون خيط ولا إبرة، ولا يوضّح لنا "مولانا" ما إذا كان الشخص الذي سلبه الحبّ ثوبه سيُكسى بثوب جديد، ولكنّه يقول إنّ الحبّ هو ثوب العزّ والشرف حقا[145].

ولمّا كان القرآن من المصادر الأساسيّة التي تأثّر بها" مولانا" ومَتَحَ منها مستلهما، فمن الطبيعي أن يرسم الحبّ في صورة أحد الأنبياء المذكورين فيه، فهو موسى بعصاه المعجزة التي تحوّلت إلى حيّة، وكذا الجسم البشريّ المتيبّس يمكن أن يتحوّل إلى ثعبان مليء بالقوّة والحركة إذا أمسكه الحبّ بيده. والحبّ كإبراهيم الخليل والعاشق كابنه إسماعيل يرضى أن يُضحّى به. والحبّ أيضا هو يوسف الحسن[146]، وهو المسيح[147] الذي يحيي الموتى، وهو كسليمان يسخّر الجنّ ويفهم منطق الطير، (رمز الحديث السرّي للقلب). وهو داود مُلِين الحديد، يمكن أن يُلين القلب ولو قُدّ من حديد. غير أنّ أكمل مجلى للحبّ

---

145) Annemarie Schimmel, *L'incendie de l'âme. L'aventure spirituelle de Rūmī*, p.223.

146) – انظر :

Renard John ; « The prophet Yūsuf in the writing of Jālāl addīn Rūmī », in : *Hamdard Islamicus*, vol9, n°1, spring 1986, pp11-22

147) – انظر :

Renard John ; « Jesus on the other gospel figures in the writing of Jalāl addīn, Rūmī » in : *Hamdard Islamicus*, vol 10 n°2, summer 1987 pp47-65.

موصول بالنبيّ الخاتم "الحبّ يأتي كالمصطفى وسط الكافرين" والحبّ الذي يتجلّى قاسيا ومدمّرا، يمكن أن يبدو قوّة أنثويّة رحيمة، فهو الأمّ التي تهب الولادة للإنسانيّة، والحبّ في حقيقته الأزليّة كمريم العذراء حملت روح الله.

ويستعمل "مولانا" سجلّ الكيمياء السحريّة للدلالة على أنّ هدف الصوفيّ هو التحوّل إلى الأفضل كتحوّل المعادن الخسيسة إلى ذهب، والإكسير هو الحبّ. والحبّ كنـــز إلهيّ، ولكنّه لا يوجد إلاّ في الخرائب، إنّه الكـــنـــز الخفيّ الذي قال عنه الله في الحديث القدسيّ: "كنت كنـــزا مخفيّا"، هذا الكنـــز لا يمكن أن يوجد إلاّ في القلب الذي حطّمه الحبّ.

إنّ معجزة الحبّ أنّه يحمل العاشق دائما إلى مراتب عليا، فإذا مسّ الحبّ النفْس مسّا رفيقا، فلا يمكن أن تبقى نفسا أمّارة، بل إنّ الشيطان الرّجيم نفسه إذا وقع صريع العشق يمكن أن يَتَبَوَّأَ مقاما أعلى من المَلَك جبريل نفسه[148].

ومن الصّور الشائعة الاستعمال في شعر "مولانا" الصورة الخمريّة ومُتَعَلّقَاتُها، فنحن نجد عنده أنّ الحب هو الخمرة والنّديم في الآن نفسه ، شربه هو السمّ والترياق في الوقت نفسه، هو خمرة تصعد إلى الرأس فَتُسْكِرُ البشريّة بنشوة الخُلْدِ، يمتلئ المحبّون بخمرة الحبّ، وهم أيضا قارورة الحبّ[149].

ولمّا كان الحبّ إلهيا وكان صوته يحرّض البشر على العَوْدِ إلى مقرّهم الأبدي في مملكة النّور الإلهي بقيادة النبيّ المصطفى الخاتم، أمكن لـــ"مولانا" أنْ يصفه بالمعراج السماوي الذي يشبه معراج الرّسول، وأن يشبّهه أيضا بالبراق الذي حمل الرّسول إلى الحضرة الإلهيّة. إنّ معرفة الحبّ تعني الطيران نحو السّماء، وكيف لعصفور النّفس أنْ لا يستخدم جناحيه للطيران نحو الحبّ؟

---

148) Annemarie Schimmel, *L'incendie de l'âme, L'aventure spirituelle de Rūmī*, p.225.

149) **المرجع نفسه**، ص225.

هكذا نستبين مدى الغنى والتنوّع في الصور المشخّصة للحبّ الإلهي عند "مولانا" وفي مصادر استلهامها ومعاجمها وسجلاتها اللّغويّة وأصولها الاستعاريّة، ونتبيّن أنّ الآليّة العامّة المتحكّمة في أشعاره الطاغية على تعبيره هي آليّة المماثلة، وقد بَرِعَ في استعمالها أيّما براعة، فكان يجد سُبُلا عجيبة لالتقاط الأشباه والنظائر، واعتماد وجوه التوازي والتناظر، وإحكام وجوه التشابه والتماثل، فيظهر عجيب اقتداره على اقتناص أيسر مناسبة أو مشابهة.

وإذا كان مدار العشق الإلهي عنده على بعض المعاني الأساسيّة المعدودة، فإنّها تتعاود في صور غزيرة مختلفة، وتتناسل في أشكال متعدّدة، ويتولّد بعضها عن بعض، ولكنّها ترتدّ في نهاية المطاف إلى جامع مشترك، بما أنّ تلك الحيويّة الموصوفة منطلقها الحبّ، ذلك النبْع الإلهي الفيّاض إنّه الحبّ المتعدّد الصور في الأكوان ورغم ذلك يسعه قلب العاشق وإن كان إناء هشّا :

أَيُّهَا الحُبُّ الذِي هُوَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ تَحْتَوِيَــهُ السَّمَاءُ

كَيْفَ اسْتَــقَــرَّ بِكَ المُقَــامُ فِي قَــلْبِيَ المَحْجُوب؟

وَكَيْفَ وَسِعَكَ بَيْتُ قَلْبِي وَأَغْلَقْتَ الْبَابَ مِنَ الدَّاخِلِ؟

أَنْتَ مِشْكَاةُ صَلاَتِي وَزُجَاجَتِي وَنُورِي عَلَى الأَنْوَارِ(**مثنوي** 1460).

ومن كان هذا شأنه فإنّ الموت لا تأثير له في المحبّين أمثاله، لأنّ المحبّ المقتول بسيف العشق يُبعث بناي الحبّ العازف على قيثار الخلود:

غَرِيبٌ أَمْرُ العُشّاقِ، كُلَّمَا أُمِيتُوا صَارُوا أَكْثَرَ حَيَاةٍ (**مثنوي** 1075)

هذا الموت المتجدّد مرموز إليه في قصّة فراشة الليل التي ترمي بنفسها في لهيب الشمعة لتستحيل نارا، وتكون رمزا للمقام الأسمى مقام الفناء، حيث يسعى العاشق إلى المحبوب لكي يفنى فيه عن نفسه عشقا، فيتخلّص من ذاته ليحيا الحياة الحق، ويحقّق التماهي المطلق مع الوجود الحيّ الحقّ الذي هو

الله[150]، فيصبح العاشق عين كلّ شيء، وينتقل من الجزئي إلى الكلّي (**مثنوي** 1275).

يقول "مولانا" في الرباعية 1816 :

إِذَا لَمْ تَصِرْ فَانِيًا عَنْ نَفْسِك فِي طَرِيقِ عِشْقِ الحَبِيبِ مِثْلَ النَّارِ وَالْمَاءِ، فَلَنْ تَصِلَ إِلَى الوُجُودِ.

ومن أجمل ما صوَّر به فناء روح العاشق في المعشوق الأسمى قوله :

فَالسَّيْلُ حِينَ وَصَلَ إِلَى البَحْرِ صَارَ بَحْراً

وَالحَبَّةُ حِينَ وَصَلَتْ إِلَى الْحَقْلِ صَارَتْ حَصَاداً

وَالشَّمْعُ وَالْحَطَبُ عِنْدَمَا صَارَا فِدَاءً لِلنَّارِ

أَصْبَحَتْ ذَاتُهُمَا الْمُظْلِمَةُ أَنْوَارَا

فَمَا أَسْعَدَ ذَلِكَ الرَّجُلَ الذِي تَخَلَّصَ مِنْ ذَاتِهِ،

وَأَصْبَحَ مُتَّحِدًا مَعَ الْوُجُودِ الحَيِّ (**مثنوي** 1531-1535).

ذاك غيض من فيض تجربة "مولانا" التي سكب أَثَارَةً منها في أشعاره الخالدات التي يتجدّد الفهم فيها على الدّوام ويتعدّد، ويظلّ الدارسون من الشرق والغرب منكبّين على دراسة هذا الكَنْز الشعريّ الذي لا ينفد بحبّ لا يَفْتُر.

---

150) Padmanabhan S. Sri, "The poétic mysticism of Jalāl al dīn Rūmī", in : *The Muslum World*, n°3-4, July – Octobre, 1981, p202

الفصـــل الثـــالث

وحدة الوجود عند "الشيخ الأكبر" :
طرائق التمثيل ومسالك التأصيل

تمهيـــد :

ليس سبيلنا في هذا الفصل استقصاء مظاهر التمثيل ووسائل التقريب التي استعملها ابن عربي لشرح مذهبه وتوضيح عقيدته في وحدة الوجود[151] وبيان أذواقه ومواجده، المتّصلة بها والمتولّدة عنها، وإنّما هدفنا الإلماع إلى أشدّ الصور تواترا في مؤلفاته، والتي سيقت مساق تقريب المعاني وشرح المقاصد وبيان الدقائق وكشف اللطائف، ومحاولة تقييم هذا المنـــزع الظاهر في خطابه، وهو من الجوانب التي لم تنل - على بروزها وعميق دلالتها - حظّها الكافي من الدرس عند المهتمّين بالشيخ الأكبر[152]، بل إنّهم في الأغلب الأعمّ دائمو الشكوى من غموض أساليبه واستغلاق معانيه يَسْتَوْعِرُون كلامه، وينصحون بتوخّي الحذر عند النظر في أقواله وتحليلها وتأويلها والحكم عليها، لأنّ لغته رمزيّة وأسلوبه معقّد، فهو يستعمل القوالب الشعرية، ويتكلّم بلغة الرمز والإشارة كسائر الصوفية ضَـــنًّا بما يقول على من ليسوا أهلا له، إمّا لأنّ اللّغة الطبيعيّة لا تفي بالتعبير عن معانيه، وما يحسّ به في مواجده وأذواقه، وإمّا لأنّ

---

151) للتوسّع في التعرّف على وحدة الوجود عند ابن عربي، انظر أطروحتنا: **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيّته**، ، الباب الثالث: ابن عربي والتنظير لعقيدة وحدة الوجود، ص ص153-313.

152) أشار إلى بعض تلك الصور التمثيلية المستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتتسو Toshihiko Izutsu في كتابه :

Unicité de l'existence et création pérpétuele en mystique islamique,Traduit de l'anglais par Marie-CharlotteGrandry, Paris, Les deux océans,1980

ولكن على نحو عَرَضيّ وفي سياق التصوف عموما لا في تصوف ابن عربي خصوصا.)

ما يرمز به من حقائق العلم الباطن الذي يتلقّاه وراثة عن النبي، وهي علوم لا يستقلّ بفهمها عقل[153].

وهكذا صار غموض أسلوبه واستغلاق معانيه مضرب المثل، وأصبح من الحقائق التي يعترف بها دارسو التصوف. فقد ذهب عفيفي وهو من أول دارسي ابن عربي إلى أنّ الصعوبة في فهمه راجعة إلى الأساليب التي يُعبّر بها عن مذهبه والطرق الملتوية التي يختارها لبسطه، بل إنّ عفيفي يرى أنّه يَعْمَدُ إلى تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لغاية في نفسه، فعباراته تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل: أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه، غير أنّ من يُنْعِم النظر في مذهبه يدرك أنّ الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه، أمّا ما يذكره ممّا له صلة بظاهر الشرع، فإنّما يقدّمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتّهموه بالخروج والمروق، فهو دائم التخيّل لوجود أعداء العلم الباطن، أو بعبارة أدقّ أعداء مذهبه، ،فلذلك يسعى إلى إقناعهم بأساليبهم ودعم أقواله بالآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، فيحاول بذلك أن يَعْبُرَ الـهُوّة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج المنطقية التي تترتّب عن مذهب في وحدة الوجود[154].

ولكنّ منـزعه الظاهر إلى التكثيف من استعمال الصور الحسيّة الـمُمَثّلة الـمُقَرّبة، والتنويع فيها ينفي مقصده إلى التعقيد والتعمية، وما كشفت عنه الدراسات الحديثة من انبناء أعماله الكبرى على دعامة قرآنية ينفي مجرّد النيّة

---

153) أبو العلا عفيفي، **مقدمة فصوص الحكم لابن عربي**. بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، ص 15.

154) المرجع نفسه، ص ص 16-17.

في استرضاء أعدائه من أهل الظاهر،[155] هذا فضلا عن أنّه يضع الفقهاء ومن يسمّيهم "أصحاب الأفكار" -وربّما يقصد بهم الفلاسفة – في مرتبة واحدة، ويُغْلِظ لهم القول، إذ يعتبرهم "فراعنة الأولياء ودَجَاجِلَة عباد الله الصالحين[156]".

إنّنا نروم استصفاء أهمّ طرائق "الشيخ الأكبر" في التمثيل لوحدة الوجود توضيحا، وأبرز مسالكه في التشريع لها تأصيلا، عسى أن نساهم في الكشف عن بعض خصائص الخطاب الصوفي عند ابن عربي باعتباره أحد كبار أقطاب التصوف في الثقافة الإسلامية.

فما هي أبرز صور التمثيل ووسائل التقريب التي اعتمدها لشرح مذهبه وبيان مقاصده ؟

I- طرائـــق التمثيـــل :

1- التمثيـــل بالصـــورة والمـــرآة :

تُعَدّ ثنائية الصورة والمرآة من أكثر وسائل التمثيل تواترا في مؤلفات ابن عربي، إذ كثيرا ما يتكرّر استعمالها في سياقات مختلفة ابتغاء تقريب المعاني من الأذهان، فقد كان ميّالا إلى تصوير المعاني المجرّدة في الصور الحسية المجسّدة، إدراكا منه لقيمتها في التفهيم والتعليم "إذ المعنى إذا أُدْخِل في قالب الصورة والشكل تَعشّق به الحسّ وصار فُرْجَة يتفرّج عليها ويتنـــزّه فيها فيؤدّيه ذلك

---

155) انظر : عبد الباقي مفتاح، **المفاتيح الوجوديّة والقرآنيّة لكتاب فصوص الحكم لابن عربي**، بيروت، دار البراق، 2004، وانظر أيضا:

Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage : Ibn Arabi : le livre et la loi*, Paris, éd. du Seuil, 1992.

156) ابن عربي، **الفتوحات المكية** ، بيروت، دار الفكر، 1994، ج 1، ص478، (ط. دار الفكر).

إلى تحقيق ما نُصب له ذلك الشكل وجُسِّدت له تلك الصورة"[157]. فانطلاقا من هذه الصورة المألوفة المعروفة (المرآة والصورة) يشرح ابن عربي مقاصد متنوّعة ولطائف متعدّدة ومعاني مجرّدة، ولكنّ الجامع بينها صدورها عن القطب الذي عليه مدار الخطاب الصوفي عنده وهو وحدة الوجود، فنجدها في سياق التمثيل لها بغاية توضيح غوامضها وبيان توابعها ولوازمها أو تجْلية ثمراتها ومقاصدها. إنّه يستعمل هذه الثنائية ليرفع لَبْسًا أو يدفع وهما وسوء فهم كثيرا ما يعرض للناظرين في عقيدته في وحدة الوجود، حيث يذهب ظنّ الكثيرين إلى أنّه يعتقد أنّ المخلوق عين الخالق والعبد هو الربّ والعالم هو الله والله هو العالم، وهو فهم ينحرف عن مقصود ابن عربي ويخرج وحدته الوجودية من طبيعتها الروحية إلى وحدة وجودية مادية اندماجية، وما أكثر ما حذّر من هذا الفهم الخاطئ ونبّه على خطورته، فلا تعني وحدة الوجود عنده بأي حال من الأحوال أنّ الله والعالم شيء واحد، وقد أعلن ذلك بصريح لفظه في قوله: "ومن هنا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ما ثم إلا ماترى، فجعلت العالم هو الله والله نفس العالم ليس أمرا آخر وسبب هذا المشهد أنهم ما تحققوا به تحقق أهله، فلو تحققوا به ما قالوا بذلك واثبتوا كل حقّ في موطنه علما وكشفا"[158].

إنّ ثنائية الصورة والمرآة من أهمّ وسائل التقريب البيانى التي يستعملها ابن عربي لتوضيح العلاقة بين الله والإنسان خاصّة، وبين الله والعالم عامّة، وللتمثيل لعمليّة الخلق كما يتصورها ويعتقدها.

---

157) ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، تحقيق: هـ.س. نيبرغ، ليدن ــ بريل، 1919، ص6، وفي هذه الرسالة يعرض ابن عربي بطريقة منهجية واضحة العناصر الأساسية لميتافيزيقا وحدة الوجود بوساطة جداول دوائر ورسوم وهو ما يفسر عنوان الرسالة، انظر :

Fenton Paul et Gloton Morice, Introduction de : Ibn cArabī, *La production des cercles*, Tunis ,Cérès Editions,1996, p.5.

158) ابن عربي، كتاب المسائل، ضمن: **رسائل ابن عربي**، بيروت،1997، ص 40.

ولمّا كان نفي وحدة الوجود بمعناها المادّي الامتزاجي في طليعة مقاصده من أجل تأصيل عقيدته في الإسلام ودرء تهمة الكفر والزندقة والإلحاد عنه، فقد اتخذ من هذه الثنائية وسيلة لبيان التمايز بين الله والعالم والإنسان، وقد أسعفته بوجوه من التباين والافتراق بين المرآة والصورة الظاهرة فيها، فبيّن أنّ المرآة لها حكم في الصورة بذاتها، بحسب شكل المرآة، كَأَنْ تكون طويلة فتُرى الصورة على طولها، والناظر في المرآة يخالف الصورة التي تظهر فيها، ومن ثمّ لم تؤثّر فيه المرآة، والصورة الظاهرة في المرآة ليست هي المرآة، وليست هي الناظر بعينه، فظهور الصورة في المرآة ليس إلا" من حكم التجلّي في المرآة"[159].

وبناء على ذلك نتبيّن أنّ هناك فرقا بين النّاظر في المرآة والصورة الظاهرة التي هي "غيب فيها"، و"لذلك إذا رُؤيَ الناظر يبعد عن المرآة يرى تلك الصورة تبعد في باطن المرآة، وإذا قَرُب قرُبَت، وإذا كان في وسطها على الاعتدال ورفع الناظر يده اليمنى رفعت الصورة يدها اليسرى"[160].

فما هي غاية ابن عربي من ذكر هذه الأمور التي يعرفها الجميع ببديهة الحسّ ؟

الحقّ أنّ غايته التمثيل لمفهوم مجرّد يُعَدّ - في نظرنا - دِعَامة عقيدته في وحدة الوجود، وهو اعتبار الخلق تجلّيا إلهيّا، به يفسّر تعدّد المراتب الوجودية مع أنّ عين الوجود واحدة، وهو مفهوم مفتاح يفكّ مستغلقات عقيدته ويحلّ غوامض مشكلاتها، ذلك أنّه يؤسّس ميتافيزيقا التجلّي، وهي ميتافيزيقا وحدوية تَصِلُ بين الله والعالم، فتجعل من العالم مرتبة من مراتب التجلّي الإلهي الدّائم، ويَعْتَاض بها عن ميتافيزيقا الفيض كما نظّر لها الفلاسفة، وعن ميتافيزيقا الخلق من عدم

---

159) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج5، ص152، (ط. دار الفكر).

160) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

التي نظّر لها المتكلّمون، تلك التي تتأسّس على مبدإ الإله المفارق المتعالي والعالم المنفصل عنه، ولذلك أُتيح له أن يحقّق مقصوده من تمييز نسق تفكيره الخاص عن الفلاسفة والمتكلمين معا بفضل استصفاء هذا المصطلح[161].

ثمّ إنّ ميتافيزيقا التجلّي هذه تجعل المفارق مُحَايِثا من دون أن يفقد مفارقته وتعاليه، فهو مُتَعَالٍ من جهة ذاته، محايث من جهة أسمائه. وهذا التجلّي له جانبان: جانب وجوديّ"عامّ إحاطيّ"[162]. وهو ما يُسَمّى "التجلّي الوجودي" وجانب معرفي خاصّ شخصي أو علمي عرفاني وهو ما يسمى"التجلّي الشهودي". وفي كلا النوعين يوظّف ابن عربي ثنائية الصورة والمرآة تجلية للمعنى ورفعا للبس وبيانا للمقصد، فقد جيء بمثال الصورة والمرآة للتحذير من المماهاة بين الله والإنسان، ونفي أيّ تصور للحلول والامتزاج بينهما، فأعْمَلَ ملكة الخيال عنده، فجعل الصورة الظاهرة في المرآة تنطق مخاطبة الناظرَ في المرآة: "إنّي وإن كُنت من تجلّيك وعلى صورتك، فما أنت أنا، ولا أنا أنت"[163]. ثمّ أفصح عن هدفه من هذه الصورة المحسوسة بقوله: "فإنْ عَقَلت ما نبّهناك عليه، فقد علمتَ مِنْ أين اتّصف العبد بالوجود ومَنْ هو الموجود؟ ومِنْ أين اتّصف بالعدم؟ ومَنْ هو المعدوم؟ ومَنْ خاطب؟ ومَنْ سمع؟ ومَنْ كلّف؟ وعلمتَ مَنْ أنت؟ ومَنْ ربّك؟ وأين منـــزلتك؟ وأنّك المفتقر إليه سبحانه وهو الغنيّ عنك بذاته"[164].

---

161) Abdul Haq Ansari, "Ibn ᶜArabī :The doctrine of wahdat al – wujūd" , in *: Islamic Studies*, vol XXIV, n°1 spring, 1985, p154.

162) **الفتوحات المكيّة**، ج 5، ص 195، (ط. دار الفكر).

163) **المصدر نفسه**، ج5، ص152.

164) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

إنّها صورة تقريبية توضّح عقيدة ابن عربي في وحدة الوجود وتلخّص مختلف وجوهها وأركانها، فالموجود الحقيقي هو الله، ولا شيء سواه يملك الوجود الحقّ، والعبد إنّما اتّصف بالوجود لأنّ الله هو الذي خلع عليه خِلعة الوجود، فليس وجوده ذاتيّا، وإنّما هو وجود استعاري، فالوجود الحقّ لله وليس للعبد، فالعبد عَدَمٌ ظهر للوجود بتجلّي الوجود الحقّ الذي هو الله، فليس له في الموجوديّة إلاّ التجلّي.

واعتمادا على هذه الصورة المحسوسة، أشار ابن عربي إلى قضايا تَوَجُّه الأمر الإلهي، وقضايا التكليف والمسؤولية[165]، ومنزلة الإنسان في الوجود وعلاقته بالله[166]، وهي أمور فصّل القول فيها وفق عقيدته الوجودية، ثمّ ختم تعليقه على ثنائيّة الصّورة والمرآة بإبراز أنّ العلاقة بين الله والإنسان هي علاقة الاستغناء من قبل الله والافتقار من قبل الإنسان، تماما كعلاقة الناظر في المرآة بصورته التي تظهر فيها، إنْ تجلّى للمرآة ظهرتْ صورته، وإن كفّ عن التجلّي اختفت، فالصورة لا وجود لها من دون الناظر، فهي شديدة الافتقار إليه، بل الافتقار إليه هو صفتها الملازمة لها، والناظر له الوجود الحقيقي، وهو مستغنٍ تمام الاستغناء عن الصورة الظاهرة في المرآة.

هكذا أُتيح لابن عربي من خلال ثنائية الصورة والمرآة أن يميّز وحدة الوجود الصوفية عن وحدة الوجود المادية الاندماجية، هذه الوحدة لا تتعلق إلاّ بحقيقة الله الأزليّة السرمديّة اللانهائية، ولا شأن لها بالمخلوق، لأنّه عدميّ، فالواحد الحقّ ليس هو الخلق، والخلق ليس هو الحقّ، وليس ثمّة حلول للحقّ في

---

165) انظر أطروحتنا: **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيته**، ص ص 311-313.

166) انظر فصل: "منـــزلة الإنسان في الوجود" في **المرجع نفسه**، ص ص 229-250.

الخلق، ولا امتزاج بين طبيعتي الحقّ والخلق، لأنّ الخلق عدم. أمّا الوهم الوجودي فمردُّه إلى خلط الحقّ مع غير الحقّ، وهذا الخلط مردُّه إلى الجهل[167].

ويتّخذ ابن عربي من هذه الثنائية : الصورة/المرآة وسيلة لتبرير إحدى شطحات الحلاّج (قُتل 309هـ/922م) المشهورة "ما في الجُبّة إلاّ الله" فيترجمها بقوله: "ما في الوجود إلاّ الله "كما لو قلت ما في المرآة إلاّ من تجلّى لها، لصدقت مع علمك أنّه ما في المرآة شيء أصلا، ولا في الناظر من المرآة شيء، مع إدراك التنوّع والتأثّر في عين الصورة من المرآة، وكون الناظر على ما هو عليه لم يتأثّر"[168]. وفضلا عمّا في هذا التخريج من الاعتذار عن الحلاّج، فإنّ فيه تأصيلا لعقيدة وحدة الوجود في التراث الصوفي السابق، باعتبارها تجربة روحيّة يتقاسمها المتصوفة الكبار،[169] فمنتهى معراجهم الصوفي أنْ يُدركوا ذوقا أنّهم تجلٍّ من تجلّيات الله التي لا تُحصى، وأنّهم مفتقرون في وجودهم إليه، "بل ليس في الوجود إلاّ هو، ولا يستفاد الوجود إلا منه، ولا يظهر للموجود عين إلا بتجليه"، "فالمرآة حضرة الإمكان، والحقُّ النّاظرُ فيها، والصّورةُ أنت، بحسب إمكانيّتك، فإمّا ملَك، وإمّا فلَك، وإمّا إنسان، وإمّا فَرَس، مثل الصّورة في المرآة، بحسب ذات المرآة في الهيئة في الطّول والعرض والاستدارة واختلاف أشكالها مع كونها مرآة في كلّ حال، كذلك الممكنات مثل الأشكال في الإمكان والتجلّي الإلهي يُكْسِب الممكنات الوجود، والمرآة تُكسبها الأشكال فيظهر المَلَكُ والجوهر والجسم والعَرض، والإمكان هُوَ هُوَ، لا يخرج عن حقيقته".

إنّ الصّورة في المرآة – وهي من الأمور المعلومة البسيطة التي ليست ممّا يلفت نظر الإنسان العادي، ولا ممّا يقدح في ذهنه التفكير- يتّخذ منها ابن

---

167) انظر : Lèo Schaya , *La doctrine soufique de l'unité,* Paris , 1962 , p 27.

168) **الفتوحات المكية**، ج5، ص، 152، (ط. دار الفكر).

169) عن صلة ابن عربي بتراث أسلافه من المتصوفة انظر **أطروحتنا** ص ص 155-160.

عربي وسيلة تعليميّة يشرح من خلالها أمورا غيبيّة هي في غاية التعقيد، يقرّب بها عوالم ميتافيزيقيّة لا تخطر بالبال، فإذا المرآة صورة مقرّبة لما يسمّيه "حضرة الإمكان"[170]، وإن شئت فقل "عالم الممكن"، وهو عالم في غاية الاتّساع والانفساح، إذ يشمل كلّ الموجودات، بما أنّها جميعا ترتدّ إلى هذه الحضرة، ما ظهر منها في الوجود الخارجي وما سيظهر، أمّا الله فهو النّاظر في هذه الحضرة، وبنظره فيها يَخْلَعُ عليها الوجود، تماما مثل الصّورة التي في المرآة، فهي إمكان خالص، فَإنْ نَظرَ النّاظر في المرآة ظهرت الصّورة، وإن لم ينظر فيها لم تظهر الصّورة، وأمّا الصّورة الظاهرة في المرآة فهي رمز للممكنات التي تظهر في الوجود. وقد ذكر ابن عربي أمثلة منها : الإنسان والمَلَك والفلَك والفَرس، فاختلاف الأشكال الظاهرة فيها راجع إلى هيئة المرآة بحسب الطّول والعرض والاستدارة، فالممكنات مثل الأشكال، والتجلّي الإلهي يُكسب الممكناتِ الوجودَ، والمرآة تُكسبها الأشكالَ، فتظهر الصور المختلفة: الملك والجوهر والجسم والعرض، "والإمكان هُوَ هُوَ لم يخرج عن حقيقته كالمرآة التي تختلف أشكالها مع كونها مرآة في كلّ حال"[171].

إنّ الصورة والمرآة مثال من عالم الشهادة يقيم به ابن عربي مماثلة مع عالم الغيب، قائمة على المشابهة والمطابقة، يوظّف عناصر هذه الثنائية فيجعلها موازية تماما لعناصر من عالم الغيب، ويرى فيها آية إلهيّة من عالم الشهادة توضّح المحجوب من عالم الغيب "فسبحان من ضرب الأمثال وأبرز الأعيان دلالة على أنّه لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا، وليس في الوجود إلاّ هو، ولا يُستفاد الوجود إلاّ منه، ولا يظهر للموجود عين إلاّ بتجلّيه"[172]. فهي صورة لتقريب المعاني

---

170) انظر مادّة : الحضرة في: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، ط.1، بيروت، دندرة للطّباعة والنّشر، 1981،

ص ص 323-327.

171) الشّاهدان من **الفتوحات المكية**، ج5، ص152، (ط. دار الفكر)

172) **المصدر نفسه**، والصفحة نفسها.

الدقيقة من جهة، وللاحتجاج للعقيدة التي يعتنقها ابن عربي، وهي عقيدة مختلفة عمّا يعتقده جمهور المسلمين المؤمنين بالخلق من عدم، ثمّ إنّها داعمة لعقيدة التنـــزيه من جهة والتشبيه من جهة أخرى.[173] ويعتبرهما ابن عربي وجهين للألوهية ويرى أنّ العقيدة السّليمة هي التي لا تقتصر على أحدهما بل تجمع بينهما. وهنا يبدو مُوَفِّقًا بين المسلمين عقائديّا، فمنهم من هو أقرب في عقيدته إلى التشبيه، ومنهم من هو أدنى إلى التنـــزيه، فلذلك رأى وفق عقيدته في وحدة الوجود أنّ الجمع بين العنصرين هو العقيدة الحقّ، وتأتي ثنائيّة الصّورة والمرآة لتوضّح هذه العقيدة وتدْعَمَها، ولتنفيَ نفيا قاطعا وحدة الوجود الاندماجية التي ترى العالم عين الله "وهذا يَدُلُّكَ على أنّ العالم ما هو عين الحقّ، وإنّما هو ما ظهر في الوجود الحقّ"[174].

ويستدلّ ابن عربي لدعم تصوّره ونفي التصوّر المادّي الاندماجي بدمج الدليل النقليّ في العقليّ، ويوظّف في ذلك ثنائيّة الصّورة والمرآة مرّة أخرى، فالعالم ليس هو عين الحقّ "إذ لو كان عين الحقّ ما صحّ كونُه بديعا كما تحدث صورةُ المَرْئيّ في المرآة ينظر النّاظر فيها، فهو بذلك النّظر كأنّه أبدعها، مع كونه لا تَعَمُّلَ له في أسبابها ولا يدري ما يحدث فيها، ولكنْ بمجرّد النّظر في المرآة ظهرت الصّورة"[175]، فهو يزاوج بين منطوق النصّ القرآني المعبّر عن عمليّة الخلق بالإبداع، فالله ﴿بديعُ السَّمَاواتِ والأرضِ﴾ [176]، بمعنى مبدعهما، ومقتضى الدّليل العقلي ينفي أن يكون العالم عين الحقّ، فلو كان عين الحقّ لما صحّ أنْ يطلق عليه نعت البديع، إذ لا يبدع الحقّ نفسه، أمّا عمليّة الخلق نفسها فيتّخذ ابن عربي من ظهور الصّورة في المرآة وسيلة لتقريبها والتمثيل لها، فظهور

---

173) عن رؤية ابن عربي للتشبيه والتنزيه، انظر : **أطروحتنا**، ص ص298-305.

174) **الفتوحات المكية**، ج8، ص56، (ط. دار الفكر).

175) **الفتوحات المكية**، ج8، ص56، (ط. دار الفكر).

176) البقرة 117/2.

الممكنات في الوجود كظهور الصّور في المرآة، ولّما كانت الآية القرآنيّة المفسّرة لعمليّة الخلق هي قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [177]، وكان الخلق الظاهر في الوجود ليس هو الخالق، وظّف الثنائيّة نفسها للبيان والاستدلال، فالصّورة التي تظهر للنّاظر في المرآة ليست هي عين النّاظر فيها، بسبب ما للمرآة من حكم في صفة الصّورة الظّاهرة فيها، إذ تختلف أشكال الصّورة بحسب طبيعة المرآة، فقد تكبّرها وقد تصغّرها، وقد تظهرها على شكل طُوليّ أو عرضيّ أو محدّب أو مقعّر...، ولا حكم لتلك الصّورة في النّاظر في المرآة، فما هو عين النّاظر، ولا عين ما يظهر في المرآة من الموجودات الموازية للنّاظر فيها. ثمّ إنّ تلك الصّورة ليست غير صاحبها النّاظر في المرآة، لما له من الحكم فيها، إذ لولا نظره في المرآة لما ظهرت فيها. فهو لا يشكّ أنّه رأى وجهه فيها، ورأى كلّ ما في وجهه قد ظهر له لمجرّد نظره في المرآة، من حيث عين ذلك لا من حيث ما طرأ على الصّورة من صفة المرآة، فما هذا المرئيّ في المرآة غيره ولا عينه.

وهكذا جيء بهذه الثنائيّة: الصّورة/المرآة لتفسير العلاقة بين الله والعالم، وكيفما قلّبتها وجدتها صالحة للتمثيل والتفسير. فإذا جَعَلْتَ "الأعيان الثابتة"[178] مظاهر لله فذلك يشبه حكم المرآة في صورة الرّائي، فالرّائي هو عينه من جهة، وهو الموصوف بحكم المرآة من جهة أخرى، فهو الظاهر في المظاهر بصورة المظاهر، وإذا جَعَلْتَ الوجود الحقّ هو المرآة ترى الأعيان الثابتة من وجود الحقّ ما يقابلها منه، فترى صورها في تلك المرآة، ولكنّها "لا ترى ما ترى من جهة

---

177) يس 82/36.

178) عن الأعيان الثابتة، انظر: **أطروحتنا**، ص ص198-204، وانظر أيضا: أبو العلاء عفيفي، "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي"، ضمن: **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1969، ص ص 209-220.

ما هي المرآة عليه، وإنّما ترى من حيث ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان، كما لا يشكّ النّاظر وجهَهُ في المرآة أنّ وَجْهَهُ رأى، وبما للمرآة في ذلك من الحكم يعلم أنّ وَجْهَهُ مَا رَأَى"[179].

ولتقريب جوهر وحدة الوجود في تصوّر ابن عربي يعمد مرّة أخرى إلى استدعاء ثنائيّة: الصّورة/المرآة ليوظفها توظيفا يقرّب المعنى ويوضحه، فيمثّل للوجود الواحد بالصّورة الواحدة، وللموجودات المتكثّرة بظهور تلك الصّورة في "المرايا الكثيرة المختلفة الأشكال من طول وعرض واستقامة وتعويج واستدارة وتربيع وتثليث وصغر وكبر، فتختلف صور الأشكال باختلاف المَجْلَى والعين واحدة"[180].

فإذا كانت تلك بعض مظاهر توظيف ثنائيّة الصّورة والمرآة تمثيلا "للتجلّي الوجودي"، فكيف استثمرها ابن عربي لتجلية الوجه الثاني للتجلّي الإلهي وهو "التجلّي الشهودي"[181] وهو كما ذكرنا تجلٍّ علمي عرفاني على قلوب الأولياء؟

أشار ابن عربي إلى أنّ من مقتضيات عقيدته في وحدة الوجود أنّ "الحضرة الإلهيّة متجلاّة على الدّوام لا يُتَصوّر في حقّها حجاب عنّا"[182]، فإذا كان ذلك كذلك، بُسِطَ السؤال الإشكال: ما المانع إذن من تجلّي الحقّ على القلب والحال أنّ "القلب مرآة مصقولة"؟

جواب ابن عربي أنّ هذا القلب لّما تعلّق بغير الله واشتغل بالعلم بالأسباب عن العلم بالله، كان تعلّقه بغير الله بمثابة الصدإ على وجه القلب، لأنّه يمنع تجلّيه

---

179) **الفتوحات المكية**، ج8، ص ص56-57، (ط. دار الفكر).

180) **المصدر نفسه**، ج5، ص42.

181) عن التجلّي الوجودي والشهودي، انظر: **أطروحتنا**، ص ص 183-187، وانظر أيضا: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، ص258.

182) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص271، (ط. دار الفكر).

إليه، فقبوله لغير الله هو الذي عبّر عنه في خطاب الشرع بالصّدإ والكنّ والقفل والعمى والرّان وغير ذلك[183].

من هنا استوجب ذلك الصّدأ المتراكم على "مرآة القلب" التجلية والصقل، فليس كلّ قلب يمكن أن يكون مؤهّلا لتجلّي الحقّ عليه، فالحقّ لا يتجلّى تجليّا شهوديّا عرفانيّا إلاّ على القلب المصقول، ولذلك عبّر ابن عربي ومَنْ قبله مِن المتصوّفة عن المجاهدات التي هي شرط إمكان التجربة الصوفيّة بـــ"صِقالة القلوب"، فكما تُصقل المرآة بإذهاب الغبش والصدإ عنها حتى تكون صالحة لعكس الصّور، فكذلك تُصقل القلوب بالأذكار وتلاوة القرآن، وتطهير القلب بالوقوف عند الحدود المشروعة كغضّ البصر وكفّ السمع واللّسان واليد والرّجل والبطن والفرج عن المحرّمات، كلّ ذلك من شأنه أنْ يساهم في تجلية مرآة القلب وتصفيتها، ولكنّها مجرّد مقدّمات، إذ إنّ المجاهدة الحقيقيّة والجِلاء الحقّ إنّما يتوجّه إلى القلب نفسه، باعتبار أنّه هو الذي يمدّ الجوارح بالدم، أي إنّه هو الذي يَهَبُها الطاقة الحيويّة على الفعل، ومِنْ ثمّ وجب أنْ تنصبّ عمليّة التجلية الأساسيّة عليه، وتكون بتفريغه من "النظر في الممكنات"[184]، وإزالة التفكير في النفس والاعتكاف على مراقبة القلب والإقبال بكنه الهمّة على الله وانتظار الفتح الإلهي.

تلك هي الطريقة المثلى لتلقّي المعارف الذوقيّة عند الصوفيّة، وهي معارف لدنيّة إلهاميّة يفضّلونها على طريق العقل والنّظر والاستنباط وما يُثمره من علوم كسبيّة. وقد وظّف ابن عربي ثنائيّة الصّورة/المرآة مرّة أخرى للاستدلال على تفوّق المعرفة الكشفيّة الذوقيّة على المعرفة العقليّة النظريّة، فهو كسائر المتصوّفة يعتبر "أنّ العلم الصّحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهيّ

---

183) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

184) **المصدر نفسه**، ج1، ص613.

يختصّ به من يشاء من عباده"، و"من لا كشف له لا علم له"[185]، بل لقد جعل صاحب العقل والنّظر في غاية الندم على اتخاذ عقله دليلا وفكره سبيلا. فالذات مرآة العالم، وشرط طهارتها تخليصها من أسر الطبيعة، وذلك جِلاؤها. وعندئذ يَرْتَقِمُ فيها كلّ ما في العالم: "فليس يخبر إلاّ بما شاهد من نفسه في مرآة ذاته"[186].

ويورد ابن عربي في هذا السياق حكاية مَثَليّة لتقريب هذا المعنى وتوضيحه وللاحتجاج له والإقناع به، هي "حكاية الحكيم الذي أراد أن يُرِيَ هذا المقام للملك، فاشتغل صاحب التصوير الحسن بنقش الصّور على أبدع نظام وأحسن إتقان، واشتغل الحكيم بصقل الحائط الذي يقابل موضع الصور، وبينهما سِتْر معلّق مُسْدَل، فلمّا فرغ كلّ واحد من شغله، وأحكم صنعته فيما ذهب إليه، جاء الملك فوقف على ما صوّره صاحب الصّور، فرأى صورا بديعة يَبْهَرُ العقولَ حسنُ نظمها وبديع نقشها، ونظر إلى تلك الأصبغة في حسن الصنعة فرأى أمرا هَالَهُ، ونظر إلى ما صنع الآخر من صِقالة ذلك الوجه فلمْ يَرَ شيئا. فقال له أيّها الملك صنعتي ألطفُ من صنعته، وحكمي أغمض من حكمته، ارفع الستر بيني وبينه حتى ترى في الحالة الواحدة صنعتي وصنعته، فرفع الستر فانتقش في ذلك الجسم الصقيل جميع ما صوره هذا الآخر بألطف صورة ممّا هو ذلك في نفسه، فتعجّب الملك، ثمّ إنّ الملك رأى صورة نفسه وصورة الصاقل في ذلك الجسم، فحار وتعجّب، وقال كيف يكون هذا؟ فقال أيّها الملك ضَرَبْتُهُ لك مثلا لنفسك مع صور العالم، إذا أنت صقلت مرآة نفسك بالرياضات والمجاهدات حتى تزْكُوَ وأَزَلْتَ عنها صَدَأَ الطبيعة وقَابَلْتَ بمرآة ذاتك صورَ العالم، انتقش فيها جميع ما في العالم كلّه"[187].

---

185) **المصدر نفسه**، ج1، ص512.

186) **المصدر نفسه**، ج3، ص504.

187) **المصدر نفسه**، ج3، ص ص503-504.

إنّ لهذا الشاهد قيمةً في توضيح ما نحن بصدده من توظيف ابن عربي لثنائيّة الصورة والمرآة انتصارا لطريق الصقل بالتزكية عن طريق الرياضة والمجاهدة – وهو طريق التابع للرّسُل – على طريق العقل والنظر، فَيفضُلُ الأوّل الثاني في نظر ابن عربي بأمور، منها أنّ جهد النّظر أشدّ تعبا وإنهاكا وإرهاقا، فتحصيل العلم عبر التلقّي عن طريق التجلّي أَيْسَرُ سبيلا من تحصيل المعلوم بكدّ الذهن وإعمال العقل، فالتّابع أقلّ تعبا من المُبْدِع المستأنِف، ومنها أن علومه أوْسَعُ ونطاقها أشمل، فعمل العقل محدود، أمّا التجليّات على قلب العارف فلا حصر لها، لأنّها تشمل صور العالم كلّها، وتزيد عليها "بأمور لم تنتقش في العالم جملة واحدة من حيث ذلك الوجه الخاصّ الذي لله في كلّ ممكن محدث ممّا لا ينحصر ولا ينضبط ولا يُتصوّر"[188]، وذلك ما يمتاز به التابع عن صاحب النّظر. فصاحب الطّريق الأوّل يرتاد بتجْلِيَة القلب آفاقا لا يمكن أن يصل إليها صاحب النّظر الذي معارفه تقف عند حدود طاقته العقليّة المحدودة، فمكاسبه المعرفيّة رهينة جدّه واجتهاده وكدّه ذهنَه، ومحصوله قليل. أمّا التابع فإنّه يتلقّى المعرفة لا بجهد منه، وإنّما باستعداد للفتح الإلهي، الذي يتجاوز نطاق ما في العالم، إلى إطْلاَع الوليّ على أسرار وغيوب إلهيّة لا مطمع لصاحب النّظر في إدراكها، وإنّ تلك المعلومات لتدقّ حتّى تصل إلى "الوجه الخاصّ الذي لله في كلّ محدث" وهذا في الحقيقة هو لبّ وحدة الوجود، فالألوهيّة سارية في كلّ المحدثات، والله هو عين وجود المحدثات، فهو الذي أفاض عليها من وجوده، وحفظ عليها وجودها. وهكذا يجعل ابن عربي أشرف المعلومات التي لا سبيل إلى الوصول إليها بالنّظر العقلي هي بلوغ وحدة الوجود، وهي وحدة روحيّة لا ماديّة، طريق الوصول إليها هو التجربة الصوفيّة، وإدراكها لا يكون عقليّا بل ذوقيّا لأنّها ليست من "علوم الفكر" وإنّما هي "من علوم التلقّي والتدلّي"[189] على حدّ عبارته.

---

188) **المصدر نفسه**، ج3، ص504.

189) **المصدر نفسه**، ج1، ص422.

2- التمثيـــل بالدائـــرة والنقطـــة :

يوظّف ابن عربي هذه الثنائيّة التي اقتبسها من علم الهندسة ليقرّب إلى الأذهان ضروبا من المعاني اللّطيفة التي تعدّ من صميم وحدة الوجود، وليُجلّي بصفة خاصّة العلاقة بين الله والإنسان أو بين الوجود الحقيقي والممكن العدميّ، وليُسَطِّرَ عقيدة في الألوهيّة يُبَاين بها علماء الكلام، فالفكرة التي يسعى إلى البرهنة عليها هي أنّ الممكن - ومنه الإنسان - لا يعلم مُوجِدَه، إلاّ من خلال ذاته، وبهذا المعنى لم يعلم الإنسان سوى نفسه، أمّا مُوجِده فلا يصحّ أنْ يدَّعِيَ العلم به "لأنّ العلم بالشيء يؤذن بالإحاطة به والفراغ منه، وهذا في ذلك الجناب (= الإلهي) مُحَال، فالعلم به محال"[190]. فتعذُّرُ الإحاطة بالجناب الإلهي يجعل العلم به مستحيلا، فمن زعم أنّه يعلم الله بهذا المعنى الإحاطي فهو مُبطِلٌ. وكذلك من زعم أنّه عَلِمَ منه شيئا، وجهل أشياء، فزَعْمُه باطل أيضا، "لأنّه لا يتبعّض". وتنتهي الأقسام الممكنة منطقيّا للعلم بالله إلى أنْ لا يَعْلَمَ المُمكن - والإنسان من جملة الممكنات - من الله إلاّ ما يكون منه، وما يكون منه هو الممكن، فالإنسان هو المعلوم للإنسان وليس الله.

ولِدَعْم هذه النتيجة التي توصّل إليها يفترض مجادلا يُنَازِعُهُ فيها بقوله: "علْمُنا بـــلَيْسَ هُوَ كذا عِلْمٌ به، قلنا: نعوتك جرّدْتَهُ عنها لِما يقتضيه الدّليل من نفي المشاركة، فتميّزتَ أنت عندك عن ذاتٍ مجهولة لك من حيث ما هي معلومة لنفسها، مَا هِيَ تميّزتْ لك لعدم الصّفات الثبوتيّة لها في نفسها، فافهم ما علمت ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾"[191].

فالمجادل يريد أن يُثبت أنّ علمنا بأنّ الله مُنَـــزّه عن صفات الحوادث "علمنا بليس هو كـــذا" -هو عِلْمُ سُلوبٍ- كعلمنا يقينًا بأنّه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ

---

190) المصدر نفسه، ج1، ص192.

191) طه 114/20.

يُولَدْ﴾،[192] وأنّه ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ ولاَ نَومٌ﴾،[193] وأنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض ولا يموت...، هو علم بالله. ينفي ابن عربي ذلك ليبيّن للمجادل أنّ تلك الصّفات التي نَزَّهَ الله عنها ليست إلاّ نعوتَ الإنسان جَرَّدَ الله عنها، لأنّ الدّليل العقلي اقتضى نفي المشاركة بين واجب الوجود الذي هو الله وممكن الوجود وهو المخلوق، فحاصل الأمر أنّ الإنسان ميّز نفسه عن الذّات الإلهيّة المجهولة له، المعلومة لنفسها، فصفات السّلوب التي أطلقها الإنسان على الله لا تعني انعدام الصّفات الثبوتيّة للذّات الإلهيّة في نفسها. ومن ثمّ "فلو عَلِمْتَهُ لم يكن هو"، بمعنى أنّ علمك إنْ أحاط بشيء وعرفه فقد استولى عليه استيلاءً مَا، ولَنْ يكون هذا المعلوم هو الله، لاستحالة الإحاطة به والاستيلاء عليه معرفةً، وفي المقابل "لو جَهِلَكَ لم تكن أنت"، و"لو" هنا امتناعيّة، بمعنى أنّك لن تكون موجودا أصلا، "فبعلمه أوجدك، وبعجزك عبدته"، فالعلاقة بين الله والإنسان ليست إلاّ علاقة الاستغناء المطلق من قبل الله والافتقار المطلق من قبل الإنسان، "فَهُوَ هُوَ لَهُ لاَ لكَ، وأنتَ أنتَ لأنتَ ولَهُ، فأنتَ مرتبطٌ به، ما هو مرتبطٌ بكَ". وهذه العبارة توضّح الثنائيّة المشار إليها بالاستغناء المطلق لله والافتقار المطلق للإنسان. وهنا تأتي ثنائيّة الدائرة والنقطة لتجلوَ هذه الفكرة وتؤيّدها وتسدّدها وتبرهن عليها: "الدّائرة مطلقة مرتبطة بالنقطة، النقطة مطلقة ليست مرتبطة بالدّائرة، نقطة الدّائرة مرتبطة بالدّائرة"[194].

فالذّات الإلهيّة التي هي "غيْب الغيْب" مطلقة، غير مرتبطة بالممكن، أمّا هذه الذّات نفسها من حيث هي إله فألوهيّتها مرتبطة بالمألوه، لأنّ الإله يقتضي المألوه، "ألوهيّة الذّات مرتبطة بالمألوه كنقطة الدّائرة المرتبطة بالدّائرة". ولمزيد دعم هذه النتيجة وهي افتقار العالم إلى الله وغنى الله عن العالم يستعمل الثنائيّة

---

192) الإخلاص 3/112

193) البقرة 255/2

194) الشواهد السابقة من **الفتوحات المكية**، ج1، ص192، (ط. دار الفكر).

الهندسيّة نفسها، فـ"نهاية الدّائرة مجاورة لبدايتها وهي تطلب النقطة لذاتها، والنقطة لا تطلبها، فصحّ افتقار العالم إلى الله وغنى الله عن العالم"[195].

وفي سياق آخر يتعلّق بالتجربة الصوفيّة التي تقوم على المعراج الرّوحي في الطريق إلى الله ابتغاء القرب منه ومعرفته، يستغلّ ابن عربي ثنائيّة النقطة/الدائرة ليؤكّد أنّ تلك الرّحلة هي في حقيقتها رحلة داخل أغوار الذّات، تقتضيها حقيقة الذّات، فليست معرفة الله عنده سوى توغّل في معرفة الذّات، فالله هو الذي أودع في الإنسان حبّه، وغرس فيه الميل إلى معرفته[196]، ولذلك يعود الإنسان في نهاية الرّحلة إلى نفسه "كما يرجع فخذ البركار في فتح الدّائرة عند الوصول إلى غاية وجودها إلى نقطة البداية، فارتبط آخر الأمر بأوّله، وانعطف أَبَدُهُ على أزله، فليس إلاّ وجود مستمرّ وشهود ثابت مستقرّ"[197].

ويعتبر ابن عربي أنّ الطّريق إنّما طال بسبب رؤية المخلوق، "فلو صَرَفَ العبد وجهه إلى الذي يليه من غير أن يحلّ فيه، لنظر إلى السالكين إذا وصلوا بعين بئس والله ما فعلوا، ولَوْ عَرَفُوا مِنْ مَكَانِهِم ما انتقلوا، ولكنْ حُجِبوا بِشَفْعِيّة الحقائق عن وِتْرِيّة الخالق الذي خلق الله به الأرض والطرائق، فنظروا مدارج الأسماء وطلبوا معارج الأسرار"[198]. وهذا يعني أنّ هؤلاء السالكين حجبتهم رؤية المخلوقات عن رؤية الخالق، واستغرقوا في الثنائيات وذهلوا عن الوحدة في بدايات الطّريق، فلمّا وصلوا أدركوا أنّ مطلوبهم فيهم، وأنّه ليس في الأكوان إلاّ "وجود واحد مستمرّ وشهود ثابت مستقرّ"، وأنّهم لم يكونوا بحاجة إلى تلك الرّحلة الطّويلة الشاقّة.

---

195) المصدر نفسه، ج1، ص591.

196) للتوسّع ف هذا المعنى، انظر: مبحث "الحبّ الإلهي ووحدة الوجود" في: **أطروحتنا**، ص ص252-261

197) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص197، (ط. دار الفكر).

198) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

وقد وظّف الشيخ الأكبر هذه الثنائيّة الهندسيّة نفسها ليمثّل بها فكرة أخرى هي من اللّبنات الأساسيّة لعقيدته الوجوديّة وهي فكرة الخلق الجديد المستمرّ، وهي من لوازم وحدة الوجود، فانطلق من صورة الدّائرة حيث نهايتها مجاورة لبدايتها، فقال: "وتبيّن أنّ كلّ جزء من العالم يمكن أن يكون سببا في وجود عالم آخر مثله لا أكمل منه إلى ما لا يتناهى، فإنّ محيط الدّائرة نقطٌ متجاورة في أحْيازٍ متجاورة ليس بين الحيّزين حيّز ثالث، ولا بين النقطتين المفروضتين أو الموجودتين فيهما نقطة ثالثة، لأنّه لا حيّز بينهما، فكلّ نقطة يمكن أن يُكَوَّنَ عنها محيط، وذلك المحيط الآخر حكمه حكم المحيط الأوّل إلى ما لا نهاية له"[199]. ولكي يوفّق بين هذا التصوّر ومقتضى العقيدة الدينيّة القائلة بنهاية العالم يقرّ بأنّ "النهاية في العالم حاصلة" ولكنّه يشير إلى أنّ "الغاية من العالم غير حاصلة"، فالنّصوص الدينيّة تشير إلى أنّ للعالم نهايةً حتميّة، ولكنّها تشير أيضا إلى عالم الآخرة. وهنا يستغلّ ابن عربي المنقولات المتّصلة بالآخرة ليدعم بها فكرته ويسدّد عقيدته، فيبيّن أنّ الآخرة ما تزال "دائمة التكوين عن العالم فإنّهم (= أهل الجنّة) يقولون في الجنان للشيّء يريدونه كُنْ فيكون، فلا يتوهّمون أمراً ما ولا يخطر لهم خاطر في تكوين أمرٍ ما إلاّ ويتكوّن بين أيديهم، وكذلك أهل النّار لا يخطر لهم خاطر خوف من عذاب أكبر ممّا هم فيه إلاّ تكوّن فيهم أوْ لَهُمْ ذلك العذاب، وهو عينُ حصولِ الخاطر، فإنّ الدار الآخرة تقتضي تكوين العالم عن العالم، لكن حِسًّا، وبمجرّد حصول الخاطر والهمّ والإرادة والتمنّي والشهوة، كلّ ذلك محسوس"[200]. وذلك تماما كإمكان تكوين دوائر لا متناهية من كلّ نقطة في الدّائرة.

وللتمثيل للفكرة الجوهريّة في وحدة الوجود وهي ظهور الكثرة عن الواحد، أو التجليّات الكثيرة للوجود الواحد الحقّ، يستعمل الشيخ الأكبر

---

199) **المصدر نفسه**، ج1، ص591.

200) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

الثنائيّة الهندسيّة نفسها: الدّائرة/النقطة منطَلِقا من نقطة الدّائرة ومحيطها مفترِضا خطوطا كثيرة تخرج من نقطة الدّائرة إلى محيطها، فـ"كلّ خطّ يخرج من النقطة إلى المحيط مساوٍ لصاحبه، وينتهي إلى نقطة من المحيط، والنقطة في ذاتها ما تعدّدت ولا تزيّدت، مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط، وهي تقابل كلّ نقطة من المحيط لذاتها، إذ لو كان ما تقابل به نقطة من المحيط غير ما تقابل به نقطة أخرى، لانقسمت ولم يصحّ أن تكون واحدة، وهي واحدة، فما قابلت النقط كلّها على كثرتها إلاّ بذاتها، فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين ولم يتكثّر هو في ذاته"[201]. وبهذا التمثيل الاستدلالي يبطل قول الفلاسفة الفيضيّين بأنّه لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد.

وهكذا يتّخذ ابن عربي من صورة الدّائرة والنقطة صورة للوجود كلّه، فالخطّ الخارج من النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل لكلّ موجود من خالقه، وهو قول الباري له "كن فيكون"، فالإرادة الإلهيّة هي ذلك الخطّ المفترَض الخارج من نقطة الدّائرة إلى المحيط وهو التوجّه الإلهي الذي يَمُنُّ بالإيجاد على تلك النقطة في المحيط، ومحيط الدّائرة هو عين دائرة الممكنات والنقطة التي في وسط الدّائرة المعيِّنةُ لنقطة الدّائرة المحيطة هي الواجب الوجود لنفسه، والدّائرة المفترَضة هي دائرة أجناس الممكنات وهي محصورة. أمّا ما لم ينحصر فهو وجود الأنواع والأشخاص، ويمثّل له ابن عربي بما يحدث من كلّ نقطة من كلّ دائرة من الدّوائر، فإنّه يحدث فيها دوائر الأنواع، وعن دوائر الأنواع أنواع وأشخاص، "والأصل النقطة الأولى لهذا كلّه"[202].

وهكذا نرى كيف أسْعَفَتْه هذه الثنائيّة الهندسيّة بوجه آخر من وجوه التقريب البياني لتصوّره لوحدة الوجود وعمليّة الخلق ومراتب الوجود وعلاقة

---

201) **المصدر نفسه**، ج1، ص592.

202) **المصدر نفسه**، ج1، ص593.

الله بالإنسان وعلاقته بالعالم وغيرها من القضايا الميتافيزيقيّة كالخلق المتجدّد ومصير العالم والتجربة الصوفيّة... فمحتوى العقيدة واحد، ولكنّ وسائل التعبير عنها تتّخذ أشكالا متعدّدة وصورا متكثّرة، إنّه استعمال لطاقات اللّغة ووسائلها التعبيريّة لتقريب غوامض المعاني من الأذهان.

3- التمثيـــل بالواحـــد والأعـــداد :

مثلما عمد ابن عربي إلى التمثيل بالمرآة والصورة لتجلية العلاقة بين الحقّ والخلق أو الواحد والكثير، يحاول أنْ يشرح هذه العلاقة نفسها بتمثيل آخر هو التمثيل بالواحد والأعداد، قال في **فصوص الحكم** في معرض شرح العلاقة بين الوحدة والكثرة والذّات والأسماء وأنّ العين واحدة والأحكام مختلفة[203]: "فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحدُ العددَ، وفصّل العددُ الواحدَ، وما أظهر حُكْمَ العددِ إلاّ المعدودُ، والمعدودُ منه عدمٌ ومنه وجودٌ، فقد يُعدَمُ الشيءُ من حيث الحسّ، وهو موجود من حيث العقل، فلا بدّ من عدد ومعدود، ولا بدّ من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه، فإنّ كلّ مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة إلى أدنى وأكثر إلى غير نهاية ما هي مجموع، ولا ينفكّ عنها اسم جمع الآحاد، فإنّ الاثنين حقيقة واحدة، والثلاثة حقيقة واحدة بالغا ما بلغت هذه المراتب، وإن كانت واحدة، فما عَيْنُ واحدة منهنّ عَيْنُ ما بقي، فالجمع يأخذها فنقول بها منها، ونحكم بها عليها. قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب، فما تنفكّ تثبت ما هو منفيّ عندك لذاته. ومن عرف ما قرّرناه في الأعداد، وأنّ نفيها عين إثباتها، علم أنّ الحقّ المنـــزَّه هو الخلق المشبَّه، وإنْ كان قد تميّز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق. كلّ ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة"[204].

---

203) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ص 76-77.

204) **المصدر نفسه**، ص ص 77-78.

وإنّما أوردنا هذا الشاهد - على طوله - لأنّه يكشف لنا عن طريقة ابن عربي في استثمار هذا التمثيل لشرح عقيدته في وحدة الوجود، فهو يرى أنّ الموازاة تامّة بين الواحد الحسابي والأعداد المتفرّعة عن الواحد والمعدودات، وبين الذّات الإلهيّة وأسمائها، أو أعيان أسمائها التي هي الأعيان الثابتة والموجودات الخارجيّة في العالم، فكما أنّ الواحد الحسابي أصل جميع الأعداد، لأنّ الأعداد ليست سوى مظاهر أو صور أو درجات فيه، كذلك الكثرة الوجوديّة ليست سوى مظاهر أو صور للذّات الواحدة. ولكنّ الأعداد حقائق معقولة لا وجود لها إلاّ في الذّهن، فإذا وصفناها بالوجود الخارجي وجب أن يكون ذلك من أجل وجودها في المعدودات. كذلك الحال في الذّات الواحدة والأعيان الثابتة والموجودات الخارجيّة. فظهور الذّات في صور الأعيان الثابتة هو ظهور لها في صور معقولة صِـرْفٍ، ليس لها وجود عينيّ خارجيّ، فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود وجب أنْ يكون ذلك من أجل وجودها في صور الموجودات الخارجيّة[205].

من هنا نتبيّن أنّنا لن ندرك حقيقة الوجود إدراكا تامّا إلاّ إذا فهمنا الصّلة بين الذّات الإلهيّة وأسمائها ومظاهرها، كما أنّنا لن ندرك حقيقة معنى العدد إلاّ إذا فهمنا الصّلة بين الواحد الحسابي والأعداد ومظاهر الأعداد التي هي المعدودات، ولكن يجب أن لا يخرج هذا عن كونه مجرّد تمثيل يريد ابن عربي أن يوضّح به نظريّته، وهو مع ذلك تمثيل مع الفارق، فإنّ الواحد العدديّ معنى مجرّد يوجد بجملته في كلّ عدد، وليس كذلك الحقّ في تعيّنه بصور الأعيان الثّابتة، اللهمّ إلاّ إذا اعتبر الحقّ في إطلاقه مجرّد معنى، وهو ما لم يقل به صراحة.

إنّ كلّ مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة تتميّز عن غيرها، وليست مجرّد مجموع من الآحاد. فالثّلاثة مثلا مجموعة من الآحاد وكذلك الأربعة والمائة وما فوق ذلك وما دونه، ولكنّ كلاًّ مِنْ هذه الأعداد حقيقة معقولة

---

205) أبو العلا عفيفي، **التعليقات على فصوص الحكم**، ص51.

واحدة، تختلف عن غيرها من الحقائق العدديّة الأخرى. ويختلف كلّ عدد عن غيره بخصوصيّة فيه هي الفصل النوعيّ، وتشترك الأعداد كلّها في أنّها مجموعة آحاد، كما تشترك أنواع الجنس الواحد في صفات ذلك الجنس، وبهذا المعنى نستطيع أنْ نقول إنّ عددا ما هو عين عدد آخر، ونستطيع أنْ نقول في الوقت نفسه إنّه غيره، فهو عينه من حيث تكرّر الواحد في كليهما، وهو غيره من حيث خصوصيّة كلٍّ منهما، وهذا معنى قوله: "فما تنفكّ تثبت عين ما هو منفيّ عندك لذاته". ولكنْ يجب أنْ لا يتبادر إلى الذهن أنّ النفي والإثبات واقعان على شيء واحد باعتبار واحد، وإلاّ كان في الحكم تناقض، بل هما واقعان على شيء واحد باعتبارين مختلفين. فإذا قلنا إنّ العدد "خمسة" هو عين العدد "ستّة"، كان ذلك باعتبار أنّ كلاّ منهما هو "الواحد مكرّرا"، وإذا قلنا إنّهما متغايران كان ذلك باعتبار خصوصيّة كلّ منهما، بل إنّ "العينيّة نفسها" مختلفة في الاعتبارين. فإذا قلنا إنّ "خمسة" عين "ستّة" كانت العينيّة جزئيّة أو غير مطلقة، وإذا قلنا إنّ "خمسة" ليست عين "ستّة" كان المقصود هو العينيّة المطلقة. على أنّ العبارة "فما تنفكّ تثبت عين ما هو منفيّ"، يمكن أنْ تُفَسَّرَ تفسيرا آخر على أنّ المُرَاد بالمثبت والمنفيّ هو العدد "واحد"، فأنت تثبت وجود الواحد في الأعداد المركّبة منه، ولكنّك تنفي وجوده في ذاته. وهذا راجع إلى عدم اعتبار "الواحد" عددا وإنْ كان أصل جميع الأعداد[206].

وقد استعمل الشيخ الأكبر التمثيل العددي لشرح مفهوم التجلّي أيضا، وهو ظهور الحقّ في صور الخلق، "ولولا تجلّيه لكلّ شيء ما ظهرت شيئيّة ذلك الشيء"[207]، وفي ضوء هذا المفهوم يؤوّل الآية القرآنيّة ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[208]، فقوله إذا أردناه "هو التوجّه الإلهي لإيجاد

---

206) انظر: **المرجع نفسه**، ص ص51-53.

207) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص454، (ط. دار الفكر).

208) النحل 40/16

ذلك الشيء"، ثمّ قال: ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾، فَنَفْسُ سماع ذلك الشيء خطابَ الحقّ تكوُّنُ ذلك الشيء، فهو بمنـــزلة سريان الواحد في منازل العدد فتظهر الأعداد إلى ما لا يتناهى بوجود الواحد في هذه المنازل، ولولا وجود عينه فيها ما ظهرت أعيان الأعداد، ولا كان لها اسم، ولو ظهر الواحد باسمه في هذه المنـــزلة ما ظهر لذلك العدد عين، فلا تجتمع عينه واسمه معا أبدا، فيقال اثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة، إلى ما لا يتناهى، وكلّما أسقطت واحدا من عدد معيّن زال اسم ذلك العدد، وزالت حقيقته، فالواحد بذاته يَحْفَظُ وجودَ أعيان الأعداد وباسمه يُعْدِمُهَا"[209].

إنّه مثال دقيق لتوضيح معنى يُعَدُّ دِعامة وحدة الوجود، وهو افتقار الموجودات جميعها إلى الوجود الواحد الحقّ، فبه تقوم، وهو الذي يخلع عليها خِلْعة الوجود بتجلّيه لها، فإذا زال تجلّيه لها زال وجودها، فوجودها مستعار، أمّا الوجود الحقّ فهو للواحد الأحد، تماما مثل فقدان العدد هويّته العدديّة إذا زال منه الواحد، فالتجلّي الإلهي للموجودات كسريان الواحد في منازل الأعداد. على أنّه ينبغي الاحتياط من أخذ لفظ السريان في معناه الحقيقي، خشية أن يُلَبّس المعنى ويفضي إلى الوحدة الوجوديّة الحلوليّة الاندماجيّة، وما أبعدها عن مذهب ابن عربي، فالسريان لا يعدو أن يكون صورة تمثيليّة تقريبيّة لمعنى قيّوميّة الحقّ على الخلق، وافتقار الموجودات إلى الحقّ وغناه المطلق عنها.

ولْنَكتفِ بهذه الطرائق الثلاث للتمثيل، فهي - فيما نرى - كافية للإبانة عن وسائل "الشيخ الأكبر" في تقريب معاني وحدته الوجوديّة إلى الأذهان، ولا يعني ذلك أنّه قد اقتصر على هذه الصّور التمثيليّة، فإنّها وإن كانت من الصّور المتواترة المتعاودة في خطابه، ليست الوحيدة، إذ كثيرا ما نجده يلجأ في توضيح العلاقة بين الحقّ والخلق، أو بين الوحدة والكثرة إلى التمثيل بالسريان والتخلّل

---

209) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص434، (ط. دار الفكر).

والتغذية وما إلى ذلك من التشابيه التي تُشعر بالماديّة أو الجسميّة وتُشعر بالاثنينيّة أيضا: اثنينيّة المتحلِّل والمتحلَّلِ، والحق أنْ لا ماديّة ولا اثنينيّة في مذهبه. ذلك أنّ تلك التشبيهات وأمثالها ليست سوى وسائل محسوسة لإيضاح شيء هو في نفسه غير محسوس، لأنّ الحق والخلق وجهان للحقيقة المطلقة، فكلّ تمييز بينهما لا بدّ أنّ يعدّ في النهاية تمييزا اعتباريّا.

ومن ثمّ وجب فهم تلك الصّور البيانيّة وأمثالها على أنّها مجازات قصد بها ابن عربي تفسير أمور تعجز الألفاظ عن التّعبير عنها، ولا يَقْوَى على إدراكها إلاّ الذوق الصوفيّ وحده، فهو الذي يدرك "سريان الواحد" في الكثرة الوجوديّة كما يُدرك ذلك الواحدَ في مظاهر أسمائه وصفاته[210].

إنّ طرائق التمثيل التي أشرنا إلى بعضها تدلّنا على أنّ قوّة التفكير عند الشيخ الأكبر خاضعة إلى حدّ كبير لقوّة خياله، فهو يلجأ إلى الصّور والتشابيه والمجازات بغاية إيضاح أدقّ المعاني الذوقيّة والفلسفيّة في مذهبه، وما من شكّ في أنّ لهذه الأساليب قيمة كبرى في تقريب لطائف المعاني إلى الذهن، ولكنّها قد تضلّل القارئ الذي يأخذ بجميع لوازمها ولذلك وجب الحذر والتحوّط من أخذها على ظاهرها، لأنّها مجرّد أساليب تصويريّة لإيضاح المعاني المجرّدة.

وللشيخ الأكبر كلّ العذر في أن يسلك ذلك المسلك، لأنّ اللغة الطبيعيّة قاصرة عن أنْ تعبّر عن المعاني الذوقيّة التي يدركها الصّوفي في أحوال وجده، فليس بوسعه إلاّ استعمال لغة الإشارة والصّورة والرّمز ولغة الخيال والعاطفة يومئ بها إيماء إلى تلك المعاني اللّطيفة والأذواق الدّقيقة التي لا يدرك حقيقتها إلاّ من ذاق مذاق القوم وجرّب أحوالهم. يقول ابن عربي مبرّرا حاجته إلى تقريب المعاني بضرب الأمثلة: "فكلّ علم إذا بسطته

---

210) أبو العلا عفيفي، **التعليقات على فصوص الحكم**، ص85.

العبارة حسُنَ وفُهِم معناه، أو قارب وعذُب عند السّامع الفهمِ فهو علم العقل النظريّ، لأنّه تحت إدراكه وممّا يستقلّ به لو نَظر، إلاّ علم الأسرار، فإنّه إذا أخذته العبارة سُمِجَ واعتاص على الأفهام دَرْكُه، وخشُن، وربّما مجّته العقول الضّعيفة المتعصّبة التي لم تتوفّر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النّظر والبحث، ولهذا صاحِبُ العلم كثيرا ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعريّة"[211]. وهذا هو عين ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: "والعبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها"[212]. ذلك أنّ اللغة قد وُضعت في الأصل للمتعارف وأكثره من المحسوسات، فلمّا كان ابن عربي ككلّ صوفيّ يعالج مسائل يستعصي على العقل غير المؤيّد بالذوق أن يدركها، ويستعصي على اللّغة غير الرمزيّة أنْ تفصح عن أسرارها، أخذ بمنهج التصوير العاطفي والرّمز الإشاري واعتمد على أساليب الخيال في التعبير، ابتغاء إيصال المعاني إلى الأفهام وتقريبها من الأذهان، فما هي مسالكه في تأصيلها؟

II- مسالك التأصيل :

لّما كانت عقيدة ابن عربي في وحدة الوجود عقيدة النخبة من "خواصّ أهل الله"[213]، فهي عقيدة الصفوة، فإنّها بطبيعة محتواها، ودقائق مكوّناتها، وصعوبة استيعابها وتمثّلها، بعيدة عن تناول الفهم العاميّ القاصر، مُباينَة للتصوّرات العقائديّة السائدة عند طوائف المسلمين عامّة، بل إنّ ابن عربي يعلن تميّزها عن عقائد الخاصّة من المتكلّمين الذين انشغلوا بضبط العقائد والذبّ

---

211) المصدر نفسه، ج1، ص ص166-167، (ط. دار الفكر).

212) ابن خلدون، **المقدّمة**، تونس، الدارالتونسية للنشر، 1993، ص 596.

213) **الفتوحات المكّية**، ج1، ص176، (ط. دار الفكر).

عنها، فلذلك كان يخطّئهم ويردّ عليهم[214]، فكان لا بدّ أن يبذل في سبيل الاحتجاج لصحّة عقيدته وصواب نظرته جهدا تأصيليّا كبيرا، ليدفع عنه تهمة الكفر والزندقة، وكان لا بدّ أنْ يعتضد بالمنقول والمعقول، ويتذرّع بالمنطق والتأويل بغاية تأصيل العقيدة في الديانة، أو أن يثبت - على الأقل - أنّها لا تُباينُهَا ولا تهدّ ركنا من أركانها، ولا تُبْطل أصلا من أصولها.

ومن ثمّ سينصبّ اهتمامنا على محاولة التقاط أهمّ مسالكه في التأصيل على سبيل الإجمال، ولعلّ أقوم تلك المسالك عنده، وأقربها إلى طبعه، وأكثرها تواترا في خطابه هو التأويل.

1- التأويـــــل:

في سياق محاولة ابن عربي تفسير ظهور الكثرة من الوحدة، وانطلاقا ممّا قرّره من أنّ الممكنات معدومات في ذاتها يستدلّ على هذه الحقيقة بقوله: "لما كان الوصف النفسي للموصوف لا يتمكّن رفعه إلاّ ويرتفع معه الموصوف، لأنّه عين الموصوف ليس غيره، وكان تَقَدُّمُ العدم للممكنات نعتا نفسيّا، لأنّ الممكن يستحيل عليه الوجود أزلا، فلم يبق إلاّ أن يكون أزليّ العدم، فتقدّمُ العدم له نعت نفسي، والممكنات متميّزة الحقائق والصور في ذاتها، لأنّ الحقائق تعطي ذلك. فلمّا أراد الله أن يُلْبِسَها حالة الوجود، وما ثمّ إلا الله، وهو عين الوجود، ظهر تعالى للممكنات باستعدادات الممكنات وحقائقها، فرأت نفسها بنفسها في وجود موجدها وهي على حالها من العدم، فإنّ لها الإدراكات في حال عدمها، كما أنّها مدركة للمدرك لها في حال عدمها. ولذا جاء في الشرع أنّ الله يأمر الممكن فيتكوّن، فلولا أنّ له حقيقة السمع وأنّه مُدرِكٌ أمرَ الحق إذا

---

214) انظر نماذج من مخالفته للمتكلّمين في **أطروحتنا**، ص ص 182-185.

توجّه عليه، لم يتكوّن، ولا وصفه الله بالتكوّن، ولا وصف نفسه بالقول لذلك الشيء المنعوت بالعدم"[215].

إنّ هذا الشاهد، مثال دقيق على طريقة ابن عربي في الاستدلال وأسلوبه في الحجاج الجامع بين المعقول والمنقول، والموظّف لهما في الإقناع بمبادئ عقيدته ذات المحتوى الميتافيزيقي. فقد انطلق من مقدّمة منطقيّة يسلّم بها مخالفه، وهي أنّ الوصف إذا كان ذاتيّا في الموصوف فارتفع ارتفع الموصوف معه، لأنّ الوصف الذاتي هو الموصوف عينه، ثمّ رتّب على هذه القاعدة المنطقية أنّ العدم للممكنات نعت ذاتي، معلّلا ذلك بأنّ الممكن يستحيل عليه أنْ يكون موجودا في الأزل، وإلاّ غادر صفة الإمكان وصار واجب الوجود، وإذن فهو أزليّ العدم، ومن ثم كان العدم نعتا ذاتيّا له ثم رتّب على تَيْنِكَ المقدمتين المنطقيتين الشبيهتين بمقدمات المتكلّمين والفلاسفة مقدمتين ذَوَاتَيْ صبغة ميتافيزيقية محتواهما أنّ الله لمّا أراد أنْ يَهَب الوجود للممكنات – وما ثمّ إلاّ هو، فهو "عين الوجود"– ظهر لها باستعداداتها، فرأت نفسها بنفسها في وجود موجدها وهي معدومة، ولما كان هذا المحتوى الميتافيزيقي الذي يعود إلى زمن البدايات حيث لا زمان على الحقيقة، ممّا لا يتيسّر للعقل قبوله، سارع الشيخ الأكبر إلى الشرع يعتضد به ويستنجد، لإضفاء معقولية شرعية ودينية على ما يقول، ولذلك أشار إلى آية الخلق والتكوين: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون [216]، وأوّلها على نحو ينسجم مع تصوره غاية الانسجام، فقد استنتج منها أنّ الممكنات وهي في حال العدم ذات سمع وإدراك وفهم، فهي تسمع الأمر الإلهي "كُنْ" فتستجيب له مباشرة، فلولا سماعها الأمر الإلهي لم تتكوّن، ولولا إدراكها ذلك الأمر ما وصف الله نفسه بالتوجّه بالقول إلى تلك المعدومات، وهكذا يحاول الشيخ الأكبر الإقناع بتصوّراته الميتافيزقية من طريقي العقل والنقل، ولا

---

215) **الفتوحات المكّية**، ج5، ص ص 486-487، (ط. دار الفكر).

216) يس، 82/36.

تُعْيِيهِ الحجّة في أنْ يجد لأرائه مرتكزات شرعية عموما، قرآنية خصوصا، أو أنْ يظهر عدم تعارضها مع النصوص الدينـــية على الأقل[217]. ولا يقتصر التأويل عند ابن عـــربي على النّصوص القرآنيّـــة، بـــل يشمـــل الأحاديث النبويّة، بما فيها الأحاديث القدسيّة، ومنها على سبيل المثال تأويله للحديث القدسي الذائع الصيت في الدوائر الصوفية، المتواتر الذكر في مؤلفات الشيخ الأكبر " كنت كنـــزا مخفيّا[218]، فأحببت أن أُعْرَفَ، فخلقت الخلق، فبي عرفوني"، وربّما لم يجانب الصواب من زعم أنّ مذهب ابن عربي يقوم على هذا الحديث[219]. فقد بنى على هذا الأثر المُضَعَّف عند علماء الجرح والتعديل[220]، نظاما في الوجود ذا مراتب[221]، من خلال قراءة تأويليّة لهذا الحديث بالعودة إلى زمن ميتافيزيقي يفسّر له الأصل في نشوء الكثرة في الوجود الواحد، ذلك أنّ الواحد الحق، أحبّ أن يرى نفسه في صورة غيريّة يتجلّى فيها ويرى نفسه من خلالها، فيخرج من مرتبة الوجود الذي لا تقييد فيه من أيّ نوع، وهو وجود ذاته ومن ذاته، حيث لا يعقل تصور أيّ ثنائيّة أو كثرة في هذا الوجود أصلا، إلى الوجود المطلق أي الوجود غير المشروط بأي شرط، إذ الإطلاق ليس شرطا، والفرق بين المرتبتين في الوجود هو وجـــود صفة الإطلاق في الثاني دون الأول.[222]

---

217) **أطروحتنا**، ص ص169-170.

218) انظر: **المعجم الصوفي**، مادة: الكنـــز الخفي، ص ص983-984.

219) Serge De Laugier de Beareueil, « La mystique musulmane », in: *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruxelles, publications des faeultés universitaires Saint-Louis 1985, p. 141.

220) قال العجلوني (ت1162هـــ/1778م): قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم. ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. وتبعه الزركشي والحافظ بن حجر في اللآلي والسيوطي وغيرهم. (**كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**)، ط.3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1351هـــ، ج.2، ص132.

221) انظر إذا شئت التفصيل: فصل مراتب الوجود، في **أطروحتنا**، ص ص188-228.

222) انظر: عثمان يحيى، "نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي"، ضمن: **الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي**، ص238.

وتعتمد قراءة ابن عربي التأويلية لـ"حديث الكنـــزية" المشهور على المعنى الحرفي لفعل: "أحببت" فيفسرها بالعشق قياسا على الإنسان العاشق الذي يورثه عذاب العشق ضيقا في النفس، وحرَجا في الصدر، فيضطرّه إلى محاولة التنفيس عما يعانيه من ضيق، بالتنفّس العميق، فيشعر ببعض الراحة عندما ينفث ما في صدره.

ومن ثمّ كان التجلّي الإلهي الذاتي تفريجا عن كرب الوحدة، وعن حبّ الواحد أنْ يرى ذاته ماثلة في صورة غيرية، وفي هذا المستوى المعبّر عن نفس الذات بدأ الوجود رحلة تجلّياته التي هي صور ذاته منعكسة في الخارج[223].

إنّ تأويل النّصوص الدينيّة يكاد يرافق عقيدة الشيخ الأكبر في كلّ تفاصيلها، فمن ذلك حضور هذه الآليّة في تأصيل النتائج الدينيّة المترتبة عن عقيدته الوجوديّة ومنها "وحدة المعبود". ذلك أنّ الإله الذي يؤمن به ابن عربي ومن ورائه متصوفة وحدة الوجود، لا صورة تحصره، ولا عقل يقيده، لأنّه المعبود على الحقيقة في كلّ ما يُعْبَدَ، والمحبوب على الحقيقة في كلّ ما يُحبّ، ذلك أنّ العارفين الكُمَّل هم أولئك الذين يرون كل معبود مجْلًى للحق يُعْبَدُ فيه. "ولذلك سمّوه كلّهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصيّة فيه، والألوهيّة مرتبة تخيَّلَ العابد أنّها مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجْلَى الحقّ لبصر هذا المعتكف على هذا المعبود في هذا المَجْلَى المختص"[224].

فكلّ من عبد غير هذا أو أحبّ غيره فقد جهل حقيقة ما عبد وما أحب. فالمعتقد يعبد إلهه الخاصّ الذي خلقه في معتقده، ويجحد غيره من آلهة

---

223) راجع **الفتوحات المكية**، ج3، ص566، (ط. دار الفكر)، وانظر: نصر حامد أبو زيد، "اللغة، الوجود، القرآن: دراسة في الفكر الصوفي"، مجلة **الكرمل**، عدد62، شتاء 2000، ص ص163-164.

224) **فصوص الحكم**، ص195.

الاعتقادات[225] ويُثْني على إلهه الخاص وما دَرَى أنّه أثنى على نفسه، لأنّ الإله الذي اعتقده من صنعه، والثناء على الصنعة ثناء على الصانع فحقيقة الأمر أنّ غيره لم يعبد إلا الحق في صورة خاصة من صور الاعتقاد. ومرجع هذا التصور إلى أصل بنى عليه الشيخ وحدة الوجود وهو مبدأ الأسماء الإلهية، فذلك قوله: "والأصل في صحة ما ذكرناه أنّ كل ناظر في الله تحت حكم اسم من أسماء الله، فذلك الاسم هو المتجلّي له، وهو المعطي له ذلك الاعتقاد بتجلّيه له من حيث لا يشعر، والأسماء الإلهية كلّها نسبتها إلى الحقّ صحيحة، فرؤيته في كلّ اعتقاد مع الاختلاف صحيحة ليس فيها من الخطإ شيء. هذا يعطيه الكشف الأتمّ، فلم يخرج عن الله نظر ناظر ولا يصح أن يخرج. وإنّما الناس حُجبُوا عن الحقّ بالحقّ لوضوح الحقّ (...) وهذا القول الذي ذكرناه لا يعرفه إلاّ الفحول من أهل الكشف والوجود. وأمّا أصحاب النظر العقلي فلا يشمّون منه رائحة. فاجْعَلْ بالَكَ لماذا ذكرناه، واعمل عليه تُعْطِ الألوهية حقّها، وتكون ممّن أنصف ربه في العلم به، فإنّ الله يتعالى أنْ يدخل تحت التقييد أو تضبطه صورة دون غيرها"[226].

وإذا كانت وحدة الوجود تقتضي الإقرار بأن الحق والخلق حقيقة واحدة وأنّه لا تمايز بينهما إلاّ في وجوب الوجود الذي هو للحقّ وحده، فإنّ ابن عربي يعبد الحق، ولكنّ للعبادة معنى آخر غير المعنى الذي يفهمه منها الناس عادة في العُرْفِ الديني. فالمعبود عنده هو الوجود الحقّ القديم الذي به تقوم كلّ صورة من صور الوجود وتنطق بألوهيته. وكلّ معبود من المعبودات ليس إلا مجْلًى من مجاليه. ذلك هو المعنى الذي يؤوّل على أساسه قوله: ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[227]. ومهما عبد الناس من ضروب المعبودات، فإنّهم لا يعبدون سواه. ذاك

---

225) راجع مادة: "إله المعتقدات" في **المعجم الصوفي**، ص ص87-12.

226) **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985-1990، ج12، ص ص382-384، (ط. غ. يحيى).

227) عفيفي، **مقدمة فصوص الحكم**، ص ص32-33. والآية من البقرة 115/2.

هو التخريج الذي وجده الشيخ الأكبر لقوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[228]، فقد حمل "قضى" على حَكَمَ وَقَدَّرَ أزلا، أنّكم لا تعبدون إلاّ الله مهما تكنْ صور معبوداتكم. وهذا المعنى متّسق تمام الاتساق مع عقيدته في وحدة الوجود. فالله متجلّ في كل الصور الاعتقادية مثلما رأيناه متجلّيا في كل الصور الوجودية، فالعباد لم يعبدوا الصور من حيث طبيعتها الذاتية، وإنّما عبدوها لاعتقادهم فيها الألوهية، فقد عبدوا في الحقيقة اعتقادهم الألوهية في تلك الصور "فإنّه لولا سرّ الألوهية التي تخيلوها في هذا المعبود ما عبدوه أصلا"[229].

ولذلك وجدنا ابن عربي كثير الاستشهاد بالآية: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾، يردفها أحيانا بالآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ﴾[230]، ويؤوّلها كسابقتها بما يتناسب مع عقيدته في وحدة الوجود، كما في قوله: "وقد قال ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ و﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ﴾، ولم يذكر قط افتقار مخلوق لغير الله، ولا قضى أن يُعْبَدَ غير الله، فلا بدّ أن يكون هو عين كل شيء، أي عين كل ما يفتقر إليه، وعين ما يُعْبَدُ، كما أنّه عين العابد من كل عابد، بقوله أيضا: "كنت سمعه" حين خاطبه بالتكليف والتعريف، فما سمع كلامه إلا بسمعه، وكذلك جميع قواه التي لا يكون عابدا لله إلا بها، فلم يظهر في العابد والمعبود إلا هويّته. فحكمته وسببه وعلته لم تكن إلا هو، ومعلوله ومسبّبه لم يكن إلاّ هو، فإياه عَبَد وعُبِد قال صلى الله عليه وسلم: "فإنما نحن به وله" فخاطب وسمع وهذا أمر لا يندفع فإنه عين الأمر"[231].

---

228) الإسراء 23/17.

229) كتاب الأحدية، ضمن: **رسائل ابن عربي**، ص47.

230) فاطر 15/35.

231) **الفتوحات المكية**، ج7، ص186 (ط. دار الفكر)، وانظر مبحث وحدة المعبود في **أطروحتنا**، ص284-290.

وقد تولّدت عن كبرى النتائج المترتّبة عن وحدة الوجود، وهي وحدة المعبود رغم تعدّد المعبودات، نتيجة أخرى لا تقلّ عن الأولى خروجا عن مألوف الفكر الديني التقليدي، وهي الرحمة الإلهية الشاملة، باعتبارها المصير النهائي للناس جميعا[232]. فمآلهم - بصريح لفظه- هو السعادة، مهما كانت عقائدهم في الله، ومصيرهم النعيم في الدار الآخرة مهما كانت أفعالهم.

ولكنّ ذلك لا يعني تساويهم في درجة النعيم، فمثلما تتفاوت مراتبهم في الدنيا تتفاوت مراتبهم في الآخرة، ودرجة نعيم كلّ منهم رهينة الحالة الروحية التي تكون عليها النفس الجزئية بعد مفارقتها للبدن، ومعيار السعادة أو الشقاء هو درجة المعرفة بالله وبوحدة الوجود. فمن عرف هذه الوحدة حقّ معرفتها وتحقّق بها حظي بالسعادة العظمى، ومن جهل تلك الوحدة جهل سِرَّ الوجود وحقيقته ومصدره، وكان حظّه الشقاوة والعذاب. ولكنّ هذا العذاب ليس عذابا سَرْمَدًا، ولا شقاء مؤبّدا. فلا يَيْأَسَنّ الجاهل لِسِرِّ الوجود، فعذابه موقوت محدود، يرتفع بارتفاع الحجاب، أي بارتفاع الجهل. فإذا انكشفت الحقيقة، زال معنى جهنّم في حق أهلها، وحلّ محلّه النعيم المقيم، وهو نعيم خاص بهم: إمّا بفقد الألم الذي كانوا يجدونه في حال جهلهم، وإمّا بشعورهم بنعيم آخر مستقلّ، كنعيم أهل الجنان في الجنان[233]، "فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنّم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أن لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيما مستقلاّ زائدا كنعيم أهل الجنان في الجنان"[234].

---

232) للتوسّع في تحليل هذه النتيجة انظر **أطروحتنا**، ص ص 290-298.

233) عفيفي، التعليقات على **فصوص الحكم**، ص ص129-130.

234) **فصوص الحكم**، ص114.

فلا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة، بل مآل الخلق جميعا إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قُدِّر له دخول الجنة ومن قدّر له دخول النار[235]. فإنّ الجميع في النعيم يَتَبَحْبَحُون، وإن اختلفت صوره ودرجاته، وتعدّدت أسماؤه. أمّا الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار فهو اختلاف في درجة كلّ من الطائفتين في معرفة الله، ومرتبتهم في التحقّق بالوحدة الذاتية مع الحقّ. وحجّة ابن عربي على ذلك واضحة لا لبس فيها، وهي مستمدّة من روح مذهبه العام، ذلك أنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء، وليس في الوجود شيء لم تشمله الرحمة الإلهية[236]، ومعنى الرحمة الإلهية لشيء من الأشياء، هو منح ذلك الشيء الوجود على ما هو عليه.

فالنعيم الحقيقيّ هو الحال التي يكون عليها الإنسان بعد موته، وعودته إلى أصله الذي عنه ظهر، هنالك يتحقّق كلّ إنسان من منـــزلته. ويكون نعيمه على قدر تلك المنـــزلة، أي على درجة قربه من الله. فمن تحقّق بالوحدة الكاملة في حياته، وعرف سرّ هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم، ومن سترته الحُجُب عنها، فلم يدرك سوى جزء من أسرارها، كان نعيمه على قدر إدراكه[237].

ولابن عربي وجوه من الاستدلال على هذا التصور لا نزعم استقصاءها في هذا المجال، وإنّما نذكر نماذج منها تدل على طريقته في الاحتجاج التي لا تخرج في الأغلب الأعم عن توظيف النصوص الدينية القرآنية على وجه الخصوص

---

235) عن تصور ابن عربي للجنة والنار، انظر:

William Chittick, "Death and the world of imagination", in: *Muslim World*, vol. L XXVIII, n°3, January, 1988, pp.73-77.

وانظر أيضا : **المعجم الصوفي**، مادة: الجنة، ص ص281-287. ومادة: النار، ص ص1088 -1091.

236) انظر: **المعجم الصوفي**، مادة: الرحمة، ص ص521-529.

237) أبو العلا عفيفي، **مقدّمة فصوص الحكم**، ص42.

خدمة لمقاصده، عبر آلية التأويل المستندة إلى وجوه لغوية هي في الغالب اشتقاقية تماثليّة لا يبصرها الناظر لأوّل وهلة، ممّا يدل على قدرة عجيبة عند الشيخ الأكبر على تطويع اللغة لخدمة التخريج الذي يريد، وما أشبه صنيعه هذا بما رواه عن أبي مدين شعيب (تـ520هـ/1126م) في تعريف المريد بأنّه "من يجد في القرآن ما يريد"[238].

كذلك كان ابن عربي دائم الاستدلال بالقرآن والحديث اللذين هما – باعترافه– المصدران الأوّلان لتفكيره. وربما لاحظ الناظر في نصوصه غلبة ظاهرة للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، يؤوّلها بكامل الحرية، تعضيدا وتأييدا لتجاربه الروحية وأفكاره الوحدوية[239]، على أنّ تلك التأويلات الأكبريّة غالبا ما تقودها القراءة الحرفية للنصوص[240]. ولكنّ ضخامة العمل التأويلي تجعل ابن عربي من كبار المؤوّلين للقرآن، إن لم يكن أكبرهم.

فقد انطلق في سياق استدلاله على عموم الرحمة وشمولها وتأكيده المصير المشرق للإنسانية جمعاء، في نزعة تفاؤلية لا يسعُ أحدًا إنكارُها[241]، من أنّ في القرآن آيات كثيرة تدلّ على الوعد والوعيد على السواء، فقد وعد الله عباده المتقين بجنّة النعيم وتوعّد الكفار والفاسقين بعذاب جهنّم وبئس المصير. واستخلص من الموازنة بينهما أنّ إمكان وفاء الله بوعيده مُسَاوٍ تماما لإمكان وفائه بوعده. ولكنّه ذهب إلى أنّ الممكن الحصول هو الوفاء بالوعد دون الوعيد، لأنّه إذا تساوى ممكنان فلا بد لوقوع أحدهما من مرجّح، إذ الممكنُ

---

238) **الفتوحات المكية**، ج5، ص179 (ط. دار الفكر).

239) R.W. Austin, *Bezeles of Wisdom*, New York, Panlist Press, 1980, p.22.

240) Claude Addas, *IbncArabī et le voyage sans retour*, Paris, Seuil, 1996, p.102.

241) حلّل بعض جوانب تلك النزعة التفاؤلية محمود قاسم في مقاله: "من الموضوعات الأساسية في مذهب محيي الدين بن عرب"ي، مجلة: **الثقافة** (الجزائر)، السنة 13، عدد 78، 1984، ص ص87-88.

وجودُه وعدمه سواء، فإذا وُجد فلا بد من وجود مرجّح لوجوده على عدم وجوده، وليس للوفاء بالوعيد مرجِّح إلاّ المعصية. ولكنّ الله قد أعلن أنّه غفر لعباده جميع معاصيهم في قوله: ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾[242] وقوله: "يَا عِبَادِيَ الذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ. ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[243]. وإذا زال المرجّح الوحيد لإمكان الوفاء بالوعيد، زال ذلك الإمكان نفسه. ولذلك قال: [من الطويل]

"فَلَمْ يَبْقَ إلاَّصَادِق الْوَعْدِ وَحْدَه ⁂ وَمَا لِوَعِيد الْحَقِّ عَيْنٌ تُعَايِنُ

وَإن دَخَلُوا دَارَالشَّقَاء فَإِنَّهُمْ ⁂ عَلَى لَذَّةٍ فِيهَا نَعِيمٌ مُبَايِنُ

نَعِيمُ جنَانِ الْخُلْدِفَالأَمْرُ وَاحِدٌ ⁂ وَبَيْنَهُمَا عِنْدَ التَّجَلِّي تَبَايُنُ

يُسَمَّى عَذَابًا مِنْ عُذُوبَةِ طَعْمِهِ ⁂ وَذَاكَ لَهُ كَالْقِشْرِ وَالْقِشْرُ صَاينُ"[244]

وقياسا من ابن عربي لله على الإنسان، أو للغائب على الشاهد، يدعم رأيه في صدق الوعد لا صدق الوعيد بقوله: الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد. والحضرة الإلهيّة تطلب الثناء المحمود بالذات، فَيُثْنَى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز عن السيّئات ﴿فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾[245]. و لم يقل وعيده، بل قال: ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾. مع أنّه توعّد على ذلك. فأثنى على إسماعيل بأنّه كان صادق الوعد[246]، وقد زال الإمكان في حقّ الحقّ لما فيه من طلب المرجِّح"[247].

---

242) الأحقاف 16/46.

243) الزمر 53/39.

244) **فصوص الحكم**، ص ص93-94. وانظر **المعجم الصوفي**، مادة: عذاب، ص786-788.

245) ابراهيم 47/14.

246) إشارة إلى الآية: ﴿واذْكُرْ فِي الكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كان صَادِقَ الوَعْدِ﴾ (مريم 54/19).

247) **فصوص الحكم**، ص93-94.

ولا شكّ عند ابن عربي في أنّه سيكون في الدار الآخرة جنّة ونار، ولكنّ مآل الجميع فيهما إلى النعيم، وإن اختلف النعيمان نعيم دار الشقاء ونعيم دار السعادة، بحسب تجلّي الحقّ لأهل كلّ من الدارين. وللجنّة عنده مفهوم مخصوص يختلف عن الجنّة كما يتصوّرها المؤمنون العاديون، ذلك أنّه يأخذ كلمة الجنّة على أنها مشتقة من "جَنَّ" بمعنى سَتَرَ. فجنّة الحقّ في كل متعيّن من الموجودات هي الصورة التي تختفي فيها ذاته وتستتر، ولذلك قال: ﴿وادْخُلِي جَنَّتِي﴾[248] التي بها سِتْرِي، وليست جنّتي سواك، فأنت تَسْتُرُني بذاتك، فلا أُعْرَفُ إلاّ بك، كما أنّك لا تكون إلاّ بي"[249]. وقد أمر الله كلّ نفس مطمئنّة – وهي النفس التي تعلم نسبتها إليه ونسبته إليها على وجه الحقيقة – أنْ تدخل جنّته، أي أمرها أن تعود إلى صورتها فتنظر فيها وتتأمّل ما فيها من الحقّ الذي تخفيه وتستره. فتتحقّق أنّها الصورة التي تجلّت فيها صفات الحق وأسماؤه، وهذا معنى الأثر المشهور: "من عرف نفسه عرف ربّه". تلك هي الجنّة في عرف ابن عربي. إنّها السعادة العظمى التي يستشعرها الإنسان عندما ينـــزل إلى أعماق نفسه ويتأمّل صورته فتنكشف له وحدة الحقّ والخلق، وهي إدراك القديم من خلال الحادث، والخالد الباقي من خلال المتغيّر الفاني، إنّها إدراك عظمة الوجود وجماله وكماله من خلال النظر إلى صورة المرآة، ولكنّها جنّة العارف لا جنّة المؤمن، لأنّ نعيمها عقليّ روحيّ صرف راجع إلى معرفة العارف بمدى قربه من الحقّ، لا، بل إلى تحقّقه بالوحدة مع الحق[250].

أمّا النار فستكون بردا وسلاما على أهلها كنار إبراهيم الخليل، وسيكون عذابها عذوبة، وليس معنى ذلك أنّ الله خلق النار عبثا، فلا بدّ من العذاب ليتميّز الخبيث من الطيب. فالإنسان الكافر أو المشرك أو العاصي فيه

---

248) الفجر 30/89.

249) **فصوص الحكم**، ص92.

250) عفيفي، التعليقات على **فصوص الحكم**، ص ص90-91.

بعض الخير، وهو السرّ الإلهي الناتج عن النفَس الرحماني الذي هو أصل الوجود. لذلك سيكون هناك نوع من العذاب يخلّص الكافر والمشرك والفاسق من الشرّ المعجون بطينته الممزوج بروحه نتيجة التركيب. ولكنّ هذا العذاب موقوت بمُدَد معينة بحسب مقدار الشر الذي خالط الروح. ثمّ يؤُول هؤلاء الكفار والمشركون إلى الخلود في النار، كما تشير إلى ذلك ظواهر النصوص القرآنية. وقد لاحظ وليام شتيك *William Chittick* أنّ قول ابن عربي بتوقيت العذاب في جهنّم – وهو من المواضيع المتواترة في مؤلفاته عموما– ودحضه القول بتأبيده، هو موقف جديد في التفكير الإسلامي. ولئن لم ينكر ابن عربي أنّ المجرمين سيكونون في النار أبدا بصريح النص القرآني ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾[251]، فإنّه جَرْيًا على عادته في حسن استغلال حرفيّة اللغة، ينبّه على أنّ الضمير في "فيها" مؤنّث يعود على النار لا على العذاب، مؤكّدا أنّه ليس في القرآن ولا في الحديث ما يشير إلى أنّ عذاب النار سيكون سَرْمَدًا على أهلها، بخلاف نعيم الجنّة الأبدي، وبما أنّ القرآن يقول إنّ عذاب جهنّم كان ﴿جَزَاءً وِفَاقًا﴾[252]، فهو موقوت محدود[253]. يتحوّل بعد ذلك إلى نوع من النعيم هو العذوبة، ويشرح ابن عربي ذلك بقوله: "ولهذا سمي عذابا ما يقع به الآلام بُشْرَى من الله لعباده أنّ الذين يتألّمون به لابدّ إذا شملتكم الرحمة أن تستعذبوه وأنتم في النار، كما يستعذب المقْرُور حرارة النار والمحْرُور برودة الزمهرير، ولهذا جمعت جهنّم النار والزمهرير لاختلاف المزاج، فما يقع به الألم لمزاج مخصوص يقع به النعيم في مزاج آخر يضادّه، فلا تتعطّل الحكمة. ويبقى الله على أهل جهنّم الزمهرير على المحرورين والنار على المقرورين فينعمون في جهنم، فهم على مزاج لو دخلوا به الجنة تعذّبوا بها لاعتدالها"[254]، فلاحِظْ

---

251) الأحزاب 65/33.

252) النبأ 23/78.

253) William Chittick, "Death and world of imagination, Ibn ʿArabī's escatology", p.77.

254) **الفتوحات المكية**، ج3، ص 372، (ط. دار الفكر).

اعتماده على التماثل الصوتي بين العذاب والعذوبة، حيث ينتهي عذاب أهل النار الخالدين فيها إلى الاستعذاب كما يلتذّ الأجرب بحكّ جلده. "ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أنّ الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودها إلاّ وجود الحقّ بصور أحوال ما عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. فقد علمتَ مَنْ يلتذّ ومَنْ يتألّم وما يَعْقُبُ كلّ حال من الأحوال، وبه سمّي عقوبة وعقابا، وهو سائغ في الخير والشرّ، غير أنّ العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشرّ عقابا"[255].

وهكذا ينتهي ابن عربي إلى اعتبار الثواب والعقاب والخير والشرّ والنعيم والعذاب وكلّ الثنائيات المرتبطة بوجود العالم والإنسان وجهين لحقيقة وجودية واحدة، ويؤول أمر الوجود إلى الرحمة التي منها بدأ في النفَس الرحماني الذي به رحم الله أسماءه من بطونها فأظهر حقائقها، فما كانت الرحمة إلاّ له من حيث أسماؤه في البداية، والرحمة لا تكون إلاّ له في النهاية[256].

تلك بعض ملامح اشتغال آلية التأويل في خطاب ابن عربي وبعض النتائج التي أفضت إليها وقد خصّصناها بِفَضْلِ بيانٍ، لأنّها دِعامةُ تأصيل مذهبه في الدّيانة، أمّا المسالك الأخرى فلا تعدو أن تكون معاضِدة مساعدة على حسن تقبّله، ومنها:

2- التوقّـــف :

من مسالك التأصيل عند ابن عربي إقناع المنكر بالابتعاد عن الإنكار واتخاذ موقف التوقّف. ذلك أنّ "علم الأحوال"[257] لا سبيل إليه إلاّ بالذوق، إذ لا يقدر عاقل على أن يحدّ تلك الأحوال، ولا يمكنه أن يقيم

---

255) **فصوص الحكم**، ص96.

256) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ص407 .

257) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص163.

الدّليل على معرفتها، لأنها معرفة ذوقية، بمعنى أنّها معرفة ذاتيّة لا تعرف إلاّ بالتجربة، كالعلم بحلاوة العسل ولذّة الجماع والعشق والوجد والشّوق.[258] فهي تجربة قائمة على المراس والمعاناة، ومن لم يخض غمارها استحال عليه إدراكها، وكذلك "علوم الأسرار"[259]، وهي علوم فوق طور العقل، وهي "علم نفث روح القدس في الرّوع يختصّ به النبيّ والوليّ"[260].

فما هو الموقف المناسب من مثل هذه العلوم حسب رأي ابن عربي؟

إنّ الموقف الحصيف اللبيب العاقل الناصح لنفسه – في رأي الشيخ الأكبر- هو أنْ لا يبادر الناظر فيها إلى إنكارها والإعراض عنها واطّراحها، ولكنْ يقف منها موقف التّجويز، بمعنى جواز أنْ تكون صادقة أو كاذبة، وكذلك موقف العاقل إذا أتاه بهذه العلوم غير المعصوم، وإن كان صادقا في ما أخبر، كما لا يلزم هذا السامع تصديقه، كذلك لا يلزم تكذيبه، فالموقف السّليم "الموضوعي" هو التوقّف، بمعنى عدم الميل إلى الإنكار ولا إلى التسليم، وإنّما هو تجويز كلا الاحتمالين، ولكنّنا سنرى ابن عربي يوجّه القارئ إلى الاحتمال الثاني، ويقوّيه بوجوه من الحجاج منها أنّ احتمال التصديق لا يضرّه، لأنّه أتى في خبره بما لا تحيله العقول، بل تجوّزه، وهذا يدعم فرضيّة القبول، ثمّ إنّه "أتى بما لا يهدّ ركنا من أركان الشريعة، ولا يُبْطِل أصلا من أصولها"[261].

وهكذا جعل "علوم الأحوال" و"علوم الأسرار" بين تجويز العقل وسكوت الشّرع، وهذا كاف في الامتناع عن ردّها وإنكارها ورفضها واطّراحها، ويبقى خيار القبول والإنكار رهين حالة المخبر به، أمّا المعيار

---

258) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

259) **المصدر نفسه**، ج1، 164.

260) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

261) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

الوحيد للقبول والرّفض فهو قانون الجرح والتعديل، فإن توفّر في المخبر شرط العدالة - وهو الحاصل في شأن ابن عربي - كان قبول قوله لا يضرّ، ومثلما تُقبل شهادة العدل ويُحكمُ بها في الأموال والدّماء، كذلك تُقبل الأقوال التي يخبر بها الصّوفيّ عن أحواله وعلوم أسراره التي تلقاها بالنّفث في الرَّوْع.

3- الدعوة إلى تفريغ المحلّ :

من مسالك ابن عربي في التأصيل شعار الصوفيّة الأثير لديهم "اعْتَقِدْ وَلاَ تَنْتَقِدْ"[262] بمعنى ضرورة تحسين الظنّ بالصوفيّ. ذلك أنّ من أقوى الاتهامات التي توجّه إلى النّتاج الفكري للمتصوّفة أنّ فيه التقاء بكثير من أفكار الفلاسفة وهو مَطْعَنٌ في زعمهم بأنّها ثمرة علم لدنيّ مقذوف في الصدر إلهاما، وعندئذ تُنزع عنها أصالتها وتُجرّد من طرافتها، فلا تعدو أن تكون اقتباسا ونقلا واستنساخا، عن سماع من الفيلسوف أو مطالعة في كتبه، وقد يكون هذا الفيلسوف لا دين له، وهذا مطعن آخر، إذ كيف يأخذ المتوغّل في الدّيانة علمه عمّن لا دين له؟ ولذلك كان ردّ ابن عربي عن هذا الاتّهام شديدا قاسيا عنيفا بما نسبه إلى المعترض من صفات الكذب والجهل والبهتان ونقص العقل والدّين وفساد النّظر. فكيف برّر هذه النّعوت الشائنة؟

أمّا الكذب فمردّه إلى أنّ هذا المعترض الذي زعم أنّ الصوفيّ سمع الفكرة من الفيلسوف أو طالعها في كتبه، ليس له دليل على أنّه شاهد ذلك منه. والحقّ أنّ هذا الادّعاء من ابن عربي مَحْضُ تَحَكُّمٍ، لأنّ البرهان على الأخذ من الفيلسوف ليس مشاهدة السّماع منه، بل هو المأخوذ نفسه، فإذا كان مطابقا لقول الفيلسوف لفظا ومعنى، فهذا كاف للدّلالة على الأخذ والاقتباس، وإن لم

---

262) انظر إذا شئت بعض التفصيل كتابنا: **إسلام المتصوّفة**، بيروت، دار الطّليعة، 2007، ص ص135-138.

يُشاهد ذلك منه. وأمّا الجهل فلأنّ المعترض لا يفرّق بين الحقّ في تلك المسألة والباطل، لأنّ الفيلسوف وإن كان لا دين له، فلا يدلّ كونه لا دين له على أنّ كلّ ما عنده باطل، على أنّه لا يخفى علينا أنّ هذا الاحتجاج ينقض ما سبق من القول بأنْ لا حجّة على أخذ الصوفيّ من الفيلسوف إلاّ المشاهدة، إذ فيه إقرار ضمنيّ بأنّ في فكر الفلاسفة ما هو جدير بالاقتباس منه والاستفادة، إذ ليس باطلا كلّه.

ولو قرأنا هذا النصّ قراءة تتوسّل بالتحليل النفسي لوجدنا في الردّ العنيف دلالة على الدّفاع اللاّواعي عن النفس، فالإنتاج الفكري للمتصوّف يُراد إظهارُه على أنّه من قبيل الإلهام، فيتكشّف عن أنّ كثيرا من عناصره هي وليدة الثقافة الفلسفيّة السّائدة، فيكون الردّ المُخرِج من العقل والدّين والأخلاق محاولة لإبطال هذه الفكرة من أصلها واجتثاثها من عِرْقها لخطرها الشديد على مشروعيّة المعرفة الصوفيّة نفسها. ولذلك يرجع ابن عربي دائما إلى مخاطبة القلب والوجدان والتماس مواطن الإحساس الشّعوري فيه، وذلك بالدعوة إلى اعتبار المسألة التي يأتي بها الصوفيّ كما لو أنّها رؤيا رآها في المنام. فهل سينظر إليها في حرفيّتها أم إنّه سيقرؤها قراءة رمزيّة تُطلب معانيها وراء صورها ورموزها؟ وذلك هو تعبير الرؤيا، ومن ثمّ يدعو الشيخ الأكبر قارئه إلى أن يتعامل مع المسألة التي يأتي بها الصوفيّ على هذا المنوال بقوله: "وكذلك خُذ ما أتاك به هذا الصوفيّ واهْتَدِ على نفسك قليلا، وفَرِّغْ لما أتاك به محلّك، حتى يبرز لك معناها أحسن من أن تقول يوم القيامة ﴿قَدْ كُنّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنّا ظَالِمِينَ﴾"[263].

هنا يمتزج التلطّف بالتحذير والترهيب من الإنكار ووصمه بالظّلم، فيكون الاعتراض على أقوال المتصوّفة والإنكار عليهم من عظيم الذنوب التي يُعاقب

---

263) **الفتوحات المكّية**، ج1، ص166، والآية من الأنبياء 97/21.

عليها يوم القيامة. والحقّ أنّه جيء بالآية مقتطَعة من سياقها لتسديد ما هو بصدده من الإقناع بوجاهة المسائل الصوفيّة وضرورة تقبّلها كما هي ومحاولة تفهمها بتفريغ المحلّ لها.

4- التبشيـــــر :

في سياق بيان منـــزلة "علم الأحوال" وأنّه متوسّط بين "علم الأسرار" و"علم العقول"، وأقرب إلى علم الأسرار ولا تتوصّل العقول إليه إلاّ بإخبار مَنْ عَلِمهُ أو شَاهَدَهُ، يرغّب ابن عربي في قبوله والتسليم به ويحسّنه بقوله "لتعلم أنّه إذا حسُن عندك وقبلت وآمنت به فأبْشِرْ إنّك على كَشْفٍ منه ضرورة، وأنت لا تدري، لا سبيل إلاّ هذا"[264].

فبمجرّد أن تُعَطِّلَ لديك ملكة النّقد والاعتراض، وتدخُلَ مجال التسليم والقبول والانقياد والإيمان والاعتقاد، تصبح مشاركا لصاحب هذا العلم اللّدني في الصّفة التي امتاز بها، وهي الكشف والإلهام. ولكنّ الفرق بين العالم اللّدني والمتلقّي عنه أنّ الأوّل يعلم أنّه مُكاشَفٌ، أمّا الثاني فلا يعلم أنّه مكاشف مثله. والحجّة التي يعتمد عليها ابن عربي للاستدلال عل ذلك هي حجّة نفسيّة مدارها على أنّه "لا يثلج الصدر إلاّ بما يقطع بصحّته"، فالنفس لا تطمئن إلاّ بما هو صحيح قطعيّ "وليس للعقل هنا مدخل، لأنّه ليس من درْكه"[265].

ولكنّ هذا الاحتكام إلى اطمئنان النّفس وإخراج العقل من هذا النّطاق ليس من قويّ الاحتجاج، ذلك أنّ أهل الملل والنِّحل من مختلف العقائد والأديان مطمئنّون إلى عقائدهم مؤمنون بها إيمانا راسخا. فهل معنى ذلك أنّ عقائدهم مقطوع بصحّتها؟

---

264) **المصدر نفسه**، ج1، ص167.

265) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

هكذا نتبيّن بعد هذا التحليل أنّ الخطاب الصوفيّ عند ابن عربي لم يكن يستهدف التغميض والتعمية كما خُيّل إلى بعض الدّارسين[266]، بل إنّ كثرة الصور التمثيليّة ووَفْرَة وسائل الشرح والإيضاح وتواترها في خطابه، كلّ ذلك يكشف عن أنّ مقصد الخطاب هو تبليغ ألطف معاني وحدة الوجود بمختلف مكوّناتها وتوابعها ولوازمها إلى المتلقّي، وأنّ صعوبة الفهم وغموض المعنى ليس مرجعه إلى تعمّد اللّبس، وإنّما مرجعه إلى عجز اللّغة الطبيعيّة التي وُضعت في الأصل للمُتعارف وأكثره من المحسوسات عن الإبانة عن لطائف من المعاني هي أبْعَد ما تكون عن المحسوس، ولذلك بذل الشيّخ الأكبر جهدا كبيرا ابتغاء تقريب معاني مذهبه إلى الأذهان بضرب الأمثلة، وتنويع الصّور، مع التنبيه إلى أنّها مجرّد وسائل للتقريب والتحذير من فهمها على ظواهرها، ممّا يُبطل كلّ مقصد للتلبيس على النّاس، وهو مقصد – إن صحّ – غريب، لأنّ المؤلّف إنّما يكتب للمتلقّي يروم إفادته فكيف تتحقّق الإفادة مع نيّة التعمية ؟ فلو لم تكن غايته التواصل مع المتقبّل وإفهامه لكان خطابه عبثا.

أمّا مسالك التأصيل التي ذكرنا بعضها فهي تكشف لنا عن مقصد كلّي من مقاصد ابن عربي وهو إرادة غرس مذهبه العقائديّ في صميم الإسلام، فلذلك طغت آليّة التأويل على غيرها من مسالك التأصيل، ولم تكن المسالك الأخرى من توقّف وتجويز وترغيب وترهيب وتبشير سوى روافد مساعدة على تقبّل العقيدة وتلقّي المذهب. ولم يَعْدُ التأويل أن يكون تضمينا لمعان ورؤى ومواقف ولطائف وإشارات ورقائق هي من مكوّنات وحدة الوجود ولوازمها، أُريد صَرْفُ معنى النصّ القرآنيّ إليها وحَمْله على أنْ ينطق بها، فهو في نظرنا نوع من الاحتماء بالقرآن اعتضادا به واستنادا إليه تأصيلا للمذهب في الدّيانة وإسباغا للمشروعيّة عليه وإخراجه في لبوس إسلاميّ، بل قرآنيّ يتّقي به طعن المنكرين وتشنيع المتفقّهين من أهل الظاهر و"علماء الرّسوم".

---

266) انظر مثلا : أبو العلا عفيفي، مقدمة **فصوص الحكم** لابن عربي، ص15.

أمّا ميزة هذا التأويل الذي هو في الحقيقة تضمين وتحميل، فهي تحرّره من قيود الشّرح وضوابط التفسير، فلا مراعاة فيه لقرينة لغويّة، ولا لسياق مخصوص، ولا لمقام معلوم، وإنّما هو انتقال من اللّفظ إلى المعنى ومن الظّاهر إلى الباطن، من دون قرينة تكون جسرا للعبور من ظاهر اللّفظ إلى باطن المعنى. ومن ثمّ انفتح الباب على مصراعيه لتعدّد المعاني وتكاثر الإشارات وتنوّع اللّطائف، بحيث تتّسع الآية الواحدة لما لا يُحصى من المعاني المختلفة.

ولكن ما الذي سوّغ لابن عربي تضمين العبارة القرآنيّة ما شاء من المعاني؟

الجواب بسيط وجاهز، إنّه الكشف والإلهام والإلقاء في الرّوْع، إنّه العلم اللدنيّ والكشف الربّانيّ، "علم الأذواق" لا "علم الأوراق". فلذلك كان ابن عربي يأخذ من النصّ القرآنيّ ما يريد على النحو الذي يريد، وهذا ما رواه عن أبي مدين شعيب (تـ520هـ/1126م) أحد كبار شيوخ التصوّف في المغرب الإسلامي، إذ يقول: "المُريد من يجد في القرآن ما يريد"[267].

إنّ الآليّة الذهنيّة التي يعتمدها ابن عربي في تأصيل مذهبه في الخطاب القرآني هي آليّة المماثلة بين معان جاهزة لديه هي قوام مذهبه والمعنى الظّاهر في النصّ. وهي مماثلة قوامها أنّ النّظير يُذكر بالنّظير. فلا تقرأ له موضوعا من الموضوعات من غير أنْ تجد فيه استنادا إلى آية من الآيات سواء أكانت لها علاقة بموضوعه أم لم تكن، ولن تجد من فلاسفة الإسلام ولا متصوّفيهم من وُهب موهبته في توجيه النّصوص الوجهة التي يريد.

والعجب أنّه رغم ذلك كلّه يُنكر التأويل وينفي وقوع المجاز في القرآن حيث يقول: "فإنّنا ننفي أن يكون في القرآن مجاز"[268]. ولكنّ هذا الإنكار نظريّ محض، لأنّه يُعدّ من كبار المؤوّلة وأشدّهم إيغالا في التأويل وذهابا به إلى أقصى غاياته وأبعد احتمالاته.

---

267) **المصدر نفسه**، ج5، ص179.

268) **المصدر نفسه**، ج1، ص580.

خـــاتـــمـــة

لقد استبان لنا أنّ بين الشيخين ابن عربي والرومي أَشْبَاهًا مُؤْتَلِفة وفُرُوقًا مختلفة، فمن الأشباه أنّهما عاشا تجربة روحيّة واحدة سواء من حيث مقدّماتها أو من حيث نتائجها، فكان الاتّباع عندهما أوّل مراحل التصوّف وهو يقتضي كمال الاقتداء بالنبي، وكانت رياضة النفس بالمجاهدة امتدادا لهذا الاقتداء وطريقا إلى الوصول إلى طهارة القلب ومعراجا لسموّ النفس إلى عالم الروح، وكان التأسّي بالشيخ أصلا من أصول التجربة الصوفية وشرطا من شروط نجاحها واستحصال ثمراتها تنعّما بالحبّ الإلهي وتحقّقا بالفناء فيه وصولا إلى ذروة سَنَامِه ومنتهى مَرَامِه وهو وَحْدة الوجود. فلا بدّ للتجربة الصوفية من تربية صوفية، ولا تكون إلاّ بالانسجام الروحي بين المريد وشيخه الذي سبقه إلى مغامرة الفناء في الحبّ الإلهي والترقي في المعراج الروحي. فإذا رُمْنَا البحث في نتائج تجربتهما وثمراتها أَلْفَيْنَا أنّ أهمّها على الإطلاق إفضاؤها إلى تجربة الحبّ الإلهي ووحدة الوجود باعتبارها قمّة الفناء.

ولئن أَظْهَرَنَا تراثُ الشيخين على أنّهما عاشا التجربة الروحية نفسها في البدء والمنتهى، فإنّ وُجوه الاختلاف بينهما لم تخرج في الأغلب الأعمّ عن طرائق كلّ منهما في التعبير عنها، ذلك أنّهما في الحقيقة ينوّعان على أصل واحد مشترك، فكلاهما يوظّف الشعر والتخييل والتمثيل، ولكنّ "مولانا" - والحقّ يقال — أجودهما شعرا وأبدعهما تصويرا وأوغلهما تخييلا وترميزا وعبارته أوضح معنى وأقرب مأخذا وأعمق أثرا، فقد أتيح له أن يستنـــزل من اللغة طاقتهـــا ويستلهم من الشعر رحيقه إفصاحا عن أعماق تجربته وبعيد أغوارها.

أمّا "الشيخ الأكبر" فلا يمكن — في نظرنا — أن يرقى شعره — على كثرته — إلى الآفاق التي ارتادها "مولانا"، وقد أوردنا في الفصل الثاني من الأمثلة والشواهد ما يؤيّد هذا الحكم ويسدّده، أمّا خطابه الصوفي في وحدة الوجود

كما في غيرها، فهو – في الجملة – أقرب إلى الشرح والتفصيل والتعليل والتأصيل والتقريب والتبرير والدفاع والإقناع، ولذلك بدت نزعته الحجاجية وغايته الإقناعية واضحتين طاغيتين، وكان كلامه مصطبغا بصبغة فلسفية ظاهرة، وإن كان ذلك لا ينفي أنّ وحدة الوجود عنده قائمة على دعائم من الذوق الصوفي، فهي في الأصل قائمة على تجربة الفناء. ولكنّ ميزة الشيخ الأكبر أنّه عكف على تجربته يحلّلها ويحاول إثباتها بالعقل بعدما عاشها بالذوق.

أمّا "مولانا" فلم يكن معنيّا بالتفلسف والتنظير ولم يكنْ مقصده تأسيس خطاب حجاجي يدافع به عن مذهبه، وإنّما كان كلامه شعريا يخاطب الشعور ويهزّ الوجدان، فهو ذو منـــزع ذوقي وميل فنّي، لم يَلْتمس العبارة عن تجربته في وحدة الوجود الأساليب الفلسفية والطرائق الكلامية، وإنّما اختار أنْ يكون كلامه عليها بيانيا بلاغيا قوامه الحكايات المثلية والصور الرمزية، يتفوّق لديه الخيال المجنّح على العقل المجرّد، فهو فنّان بارع، أمّا سلفه فمفكّر مبدع.

وقد أَوْقَفَنا الفصل الثاني على أنّ الحبّ الإلهي عند "مولانا" مبدأ كوني بمعنى أنّه هو القوّة الإلهية السارية في الكون كلّه، وهو في ذلك على تمام الاتفاق مع الشيخ الأكبر، فاستجلينا أهمّ خصائصه ومقوّماته، ورصدنا بَوَاعِثَهُ وُصُولا إلى تفصيل القول في تجلّياته في نماذج من أشعار "مولانا"، فانتقينا أهمّ الصور التي بها عبّر عن الحبّ الإلهي، فاستبان لنا مدى الغنى والتنوّع في تلك الصور وفي مصادر استلهامها ومراجعها ومعاجمها وسجلاتها اللغوية وأصولها الاستعارية ومدى اقتداره على استعمال آلية المماثلة وبراعته في توظيفها، فكان من اليسير عليه أنْ يلتقط الأشباه والنظائر ويعتمد وجوه التوازي والتناظر ويُحْكِم وجوه التشابه والتماثل.

لقد أتيح له أن يعبّر عن الحبّ الإلهي ذلك النبع الفياض المتعدّد الصور في الأكوان بصور غزيرة متكثّرة وأشكال متنوّعة متعدّدة، ولكنّها ترتدّ في النهاية

إلى أصل واحد، فتكامل في التعبير عن الوحدة والتعدّد مضمون الخطاب الشعري وشكله.

أمّا الفصل الثالث فقد أفصح عن وجه من وجوه اختلاف الشيخ الأكبر عن "مولانا" رغم اشتراكهما في التجربة الصوفية الواحدة تجربة الحبّ الإلهي ووحدة الوجود، وتجلّى ذلك في محاولة استصفاء أهمّ طرائقه في التمثيل لوحدة الوجود توضيحا، وأبرز مسالكه في التشريع لها تأصيلا، فوقفنا عند التمثيل بالصورة و المرآة والدائرة والنقطة والواحد والأعداد. ولئن أشرنا إلى أنّه أخذ بنهج التصوير العاطفي والرمز الإشاري واعتمد على أساليب الخيال في التعبير ابتغاء إيصال المعاني إلى الأفهام وتقريبها من الأذهان، فإنّه لم يكن في ذلك نظيرا لـــ"مولانا" في لُطْفِ المسلك وقُرْبِ المأْخَذ وابتكار المعاني واقتناص الصُوَر، فخطاب الرومي قريب من وجدان العامة والخاصة، أمّا خطاب ابن عربي وإن جنح إلى التقريب والتوضيح فقد بقي - في نظرنا — موجّها إلى الصفوة من الخاصة، وذاك منسجم مع الغاية التي ندب نفسه إلى تحقيقها وهي تقرير عقيدة النخبة من خواص أهل الله، ولذلك بذل جهدا تأصيليا كبيرا للاحتجاج لصحّتها وَقَفْنا على أهمّ مسالكه إجمالا، فألفينا آلية التأويل هي الأطغى، ولم تكن المسالك الأخرى من تَوَقُّف وتجويز وتفريغ وتبشير إلاّ روافد مساعدة على تقبّل وحدة الوجود وغرسها في صميم الإسلام، وقد صيّرها عقيدة إيمانية بعد أن كانت في مبتدأ أمرها تجربة روحيّة ذوقيّة.

وغنيّ عن البيان أنّ "مولانا" لم يكن معنيّا بهذا الـــمَشْغَل ولم يكن مسكونا بهذا الهاجس، وفي ذلك يتميّز عن سلفه ويتفرّد، وربّما كانت طريقته — في تقديرنا — أقرب مسلكا إلى تحقيق الغاية التي يجري إليها تصوّف ابن عربي، لبساطتها وقرب مأخذها ويُسْرِ دَرْكِها، لتعويلها على خطاب الوجدان المؤثّر في عموم الناس أكثر من خطاب البرهان.

المصادر والمراجع(*)

1- المصادر:

- العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، ط.3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1351هـ/1932م.
- ابن الأهدل (الحسين بن عبد الرحمان)، **كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحّدين وذكر الأئمّة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعي وبيان حال ابن عربي، وأتباعه المارقين**، تقديم: أحمد محمّد بكيرمحمود، د.م.ن. و د.ت.
- الأصبهاني (أبو نعيم)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط.2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1967.
- ابن تيمية، **مجموع الرسائل والمسائل**، القاهرة، 1349هـ/م1930.
- ابن خلدون، **المقدّمة**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1993.
- الرومي (جلال الدين)، **رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**، تعريب: عيسى علي العاكوب، دمشق، دار الفكر، 2004.
- نفسه، **المجالس السبعة**، تعريب: عيسى علي العاكوب، دار الفكر دمشق،2004
- نفسه، **المثنوي**، تعريب: محمّد عبد السلام كفافي، ط.1، بيروت، المكتبة العصرية، 1966.
- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحيى،القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1985- 1990.

(*) مرتّبة ترتيبا ألفبائيا دون اعتبار "ابن" أو "أبو" أو "الـ" التعريف.

- **نفسه**، الفتوحات المكية، بيروت، **ط. دار صادر، د.ت**
- نفسه، **فصوص الحكم**، تحقيق: أبي العلا عفيفي، ط.2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980.
- نفسه، **مواقع النجوم ومطالع الأسرار والعلوم**، القاهرة ، مطبعة السعـــادة، 1907.
- نفسه، "كتاب المسائل"، ضمن: **رسائل ابن عربي**، ضبط:محمّد شهاب الدين العربي، ط.1 بيروت، دار صادر 1997.
- نفسه، كتاب الأحدية، ضمن: **رسائل ابن عربي**.
- نفسه، رسالة "لا يعوّل عليه"، ضمن: **رسائل ابن عربي**
- نفسه، "الرسالة المشهديّة"، ضمن: تاج الرسائل ومنهاج الوسائل، نشر: محيي الدين صبري الكردي، مصر، مطبعة كردستان العلميّة، 1328هـــ/ 1910.
- نفسه، **إنشاء الدوائر**، تحقيق: هـــ.س. نيبرغ، ليدن – بريل، 1919.
- نفسه، **شجرة الكون**، القاهرة، مكتبة صبيح، 1967.
- ابن قيّم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق: محمود حامد الفقي، بيروت، 1972
- الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، بيروت دار المعرفة، د.ت.
- النابلسي (عبد الغني)، **الوجود الحقّ والخطاب الصدق**، تحقيق: بكري علاء الدين، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية 1995.
- الهروي (أبوإسماعيل)، **منازل السائرين إلى الحق المبين**، شرح: عفيف الدين التلمساني، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس، دار التركي للنشر، 1989.

2- الـمـراجـع العـربيـة:

- الأفغاني (عناية الله إبلاغ)، **جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1987.
- بسيوني (إبراهيم)، **نشأة التصوّف الإسلامي**، القاهرة، دار المعارف، د.ت
- الجزار (أحمد محمود)، **الفناء والحبّ الإلهي عند ابن عربي**، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق،1991.
- الحكيم (سعاد)، **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، ط.1، بيروت، دندرة للطّباعة والنّشر، 1981.
- حلمي (محمّد مصطفى) ، **الحياة الروحيّة في الإسلام**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1970.
- نفسه، **ابن الفارض والحبّ الإلهي**، القاهرة، دار المعارف، د.ت.
- شيميل (آن ماري)، "المرأة في التصوّف"، مجلّة **فكر وفن**، عدد 20، 1972، ص ص 20- 27.
- نفسه، "مولانا جلال الدين الرومي"، مجلة **فكر وفن**، عدد 21، سنة 1973، ص ص 20- 26.
- أبو زيد(نصر حامد)، **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،ط.3، 1993.
- نفسه، "اللغة، الوجود، القرآن: دراسة في الفكر الصوفي"، مجلة **الكرمل**، عدد62، شتاء 2000، ص ص 156- 183 .

- بن الطيّب (محمّد)، **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيّته**، بيروت، دار الطليعة، 2008.
- نفسه، **إسلام المتصوّفة**، بيروت، دار الطّليعة، 2007.
- عرفة (مقداد)، "جلال الدّين الرّومي"، **رحاب المعرفة** (تونس) عدد59، سبتمبر – أكتوبر 2007.
- عفيفي (أبو العلا)، **التصوّف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ط.1، القاهرة، دار المعارف،
- نفسه، "التعليقات" على **فصوص الحكم**، ط.2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980.
- نفسه،"الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي"، ضمن: **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1969.
- عزام (عبد الوهاب)، **محمد إقبال**، القاهرة، 1954.
- عزام (محمد المصطفى)، "تجربة الإرادة عند جلال الدين الرومي وبعض صوفيّة المغرب" مجلّة **رحاب المعرفة** (تونس)، عدد 59، سبتمبر- أكتوبر 2007، ص ص 70- 80 .
- فايشر (ب.)، "جلال الدين الرومي"، ضمن : **الشرق في مرآة الغرب**، تونس، سيراس للنشر الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية ، 1983،ص ص 25- 36.
- قاسم (محمود)، من الموضوعات الأساسية في مذهب محيي الدين بن عربي، مجلة: **الثقافة** (الجزائر)، السنة 13، عدد 78، 1984، ص ص 24-30.

- كفافي (محمّد عبد السلام)، "مقدمة": ترجمة **مثنوي جلال الدين الرومي** إلى العربية، ط.1، بيروت، المكتبة العصرية، 1966.
- نفسه، **جلال الدين الرّومي: حياته وشعره**، بيروت، 1971.
- محمود (عبد القادر)، "العشق الإلهي عند جلال الدين الرومي"، مجلة **الثقافة**، (القاهرة)، عـــ57ـــدد، يونيو 1978، ص ص 20-23.
- مغنية (محمّد جواد)، **نظرات في التصوّف والكرامات**، بيروت، د.ت.
- مفتاح (عبد الباقي)، **المفاتيح الوجوديّة والقرآنيّة لكتاب فصوص الحكم لابن عربي**، بيروت، دار البراق، 2004.
- مكارم (سامي)، **عاشقات الله**، بيروت، دار صادر،1994.
- مولوي (مراد) ، **التربية الاجتماعيّة عند جلال الدين الرومي**، دمشق، 2003.
- الندوي، "مولانا جلال الدين الرومي مفكّر مبتكر ومؤسّس علم كلام جديد"، ضمن: **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ط.7، الكويت، دار القلم، 1983.
- النشار (علي سامي)، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج3: الزهد والتصوّف في القرنين الأوّل والثاني الهجريين، ط.7، القاهرة، دار المعارف، 1978.
- يحيى (عثمان)، "نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي"، ضمن: **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1969.

3- المراجع الأعجمية:

- Addas (Claude), *Ibn ᶜArabī ou la quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1993.
- Idem, *Ibn ᶜArabī et le voyage sans retour*, Paris, Seuil, 1996.
- Afzal (Iqbāl), "Mevlānā Rūmī on the perfect man", in : *Islamic Studies*, vol. 30, Autumn, 1991, n°3, pp.353-384.
- Ajji, "A study of Rūmī and Iqbāl: Rūmī's influence on Iqbāl", in: *The Islamic Review*, April, 1958, p.p. 15-19.
- Ansari (Abdul haq), "Ibn ᶜArabī :The doctrine of wahdat al – wujūd" , in : *Islamic Studies*, vol 38, n°2 Sammer, 1999,pp.149-192.
- Austin (R.W.), *Bezeles of Wisdom*, New York, Panlist Press, 1980.
- Avens (Robert), "Prophetic Philosophy of Ibn ᶜArabī", in: *Hamdard Islamicus*, Vol. IX, n°4, winter 1986,pp.3-23.
- Avery (P.W.) ," Jalāl ud-Dīn Rūmī and Shamsi Tabrizī ", in: *The Muslim World*, vol.XLVI, n°3, July,1956,p.p.237-252.
- Chevalier (Jean), *Le soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris, CELT, 1974.
- Chittick (William), "Death and the world of imagination", in: *Muslim World*, vol. LXXVIII, n°3, January, 1988, pp.51-82.
- Chodkiewicz (Michel), *un océan sans rivage : Ibn Arabi : le livre et la loi*, Paris, éd. Seuil, 1992 .
- Courtois (V.), "Djalāl Eddīn El- Rūmī, Poet and Mystic", in : *Notes on Islam*, vol. IX, n°3, September 1956.
- De Bearcueil (Serge De Laugier), « La mystique musulmane », in: *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruxelles, publications des facultés universitaires Saint-Louis 1985.
- Fachih (Nezameddin), "Some scientific Doctrines in The Mathnawī of Mawlānā Jalāl al-Dīn Mawlawī Rūmī", in : *Hamdard Islamicus*, vol. XVI, n°2, 1993, p.p.79-96.
- Fenton (Paul) et Gloton Morice, Introduction de : Ibn ᶜArabī, *La production des cercles*, Tunis, Cérès Editions,1996.
- Iqbāl (Afzal), "Mevlānā Rūmī on the perfect man", in : *Islamic Studies*, vol. 30, Autumn, 1991, n°3, p.353-384.

- Izutsu (Toshihiko), *Unité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, traduit de l'anglais, par : Marie Charlotte Grandy, Paris, Les deux océans, 1980
- Jamai (J. Elias), « Female and feminin, in islamiquc mysticism », in: *The Muslim world*, vol.LXXVIII, October, 1988, pp.209-224.
- Massignon (Louis), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, philosophique, J. Vrin, 1954.
- Idem, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Librairie orientaliste, 1929.
- Meycrovitch (Eva De Vitray), Rūmī et le soufisme, Paris, éd. du Seuil, 1977.
- Nasr (Seyyed Hossein), "Ibn ᶜArabī in The persion speaking world", in:*Memorial Mohyiddīn Ibn ᶜArabī*,Cairo, 1969, pp.357-363.
- Padmanabhane(Sri), "The poetic Mystisism of Jalāl Eddīn El-Rūmī in : *The Muslm World*, vol LXXI, n°3-4, July- Octobcr, 1981,pp.192-212.
- Renard (J) « Jesus on the other gospel figurcs in the writing of Jalāl addīn, Rūmī » in : *Hamdard Islamicus*, vol 10 n°2, summer 1987 pp47-65.
- Renard (John) ; « The prophet Yūsuf in the writing of Jālāl addīn Rūmī », in: *Hamdard Islamicus*, vol9, n°1, spring 1986, pp11-22 .
- Robin (Pierre), Rūmī, Poètc et Danseur Mystique », in : *Cahier du Sud*, Tome XVI, 1er semestre, Août 1955,pp.171-186.
- Rondon (Michcl), *Mawlānā Djalāl-ud Dīn Rūmī, Le Soufisme et la danse*, Tunis, 1980
- Schaya (Léo), *La doctrine soufique de l'unité*, Paris, 1962.
- Schimmel (Annemarie), *L'incendie de l'âme, L'aventure spirituelle de Rūmī*, Paris, éd. Albin Michel,1998.
- Idem, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, éd. du Cerf, 1996.
- Idcm, « The symbolicol langage of Mawlānā Jalāl aldīn Rūmī », in : *Studies in Islam*, vol.1, jan.1964, p p 26-40
- Webb (Gisela), " Hierarchy angels and the human eondithon in the sufism of Ibn ᶜArabī ", in: *The Muslim Word.* vol. LXXI, no 3-4, July-octobcr,1991,pp.245-253.
- Yahya (Osman), *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ᶜArabī*, 2 Vol. Damas, 1964.

فهـــرس المواضيـــع

تقديم 3

الفصل الأوّل : وحدة التجربة الصوفيّة بين "الشيخ الأكبر" و"مولانا" 7

1- مقدماتها 9

2- نتائجها 15

الفصل الثاني : الحب الإلهي عند "مولانا" 31

تمهيد : الحب الإلهي قبل "مولانا" 33

1- بواعث الحب الإلهي 38

2- تجليات الحبّ الإلهي 44

الفصل الثالث : وحدة الوجود عند "الشيخ الأكبر" : طرائق التمثيل ومسالك التأصيل 65

تمهيد 67

I- طرائق التمثيل 69

1- التمثيل بالصورة والمرآة 69

2- التمثيل بالدائرة والنقطة 82

3- التمثيل بالواحد والأعداد 87

II- مسالك التأصيل 92
1- التأويل 93
2- التوقف 105
3- الدعوة إلى تفريغ المحل 107
4- التبشير 109
خاتمة 112
المصادر والمراجع 115
1- المصادر 115
2- المراجع العربية 117
3- المراجع الأعجمية 120
فهرس المواضيع 123

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية

لئن كان الرومي امتدادا لابن عربي، فإنّه لم يكن له تابعا مقلّدا، وإنّما كان باعثا مجدّدا، تتجلّى طرافته في قدرته على ابتعاث الأفكار الرائجة في التصوّف الأكبري خاصّة، وغيرها من المواضيع التقليدية في التصوّف عامّة، وإعادة خلقها من جديد. ولئن كانت التجربة الصوفية عندهما واحدة في جوهرها، إذ هي تجربة الحبّ الإلهي المُوصِلة إلى حال الفناء المفضي إلى وحدة الوجود، فإنّ الاختلاف بينهما لا يعدو - في الأعمّ الأغلب - وسائل التعبير وطرائق التصوير. فكلاهما ينوّع على هذا الأصل الذي تتعاود مواضيعه ومعانيه، وكلاهما يستعمل ما شاء من الصور والرموز ليعبّر عنها.

على أنّ الاختلاف الجوهريّ بينهما – فيما نرى – أنّ "الشيخ الأكبر" أشدّ كَلَفًا بالتنظير من "مولانا"، فلا نجد لدى الرومي حديثا عن وحدة الوجود التي هي ثمرة تجربتهما الصوفية باعتبارها مسألة فلسفية مجرّدة، وإنّما باعتبارها تجربة ذوقية معيشة، سلك في العبارة عنها مسلك التصوير والتخييل، بينما جمع ابن عربي بين الذوق الصوفي والتنظير الفكري، وإنْ لم يَعْدَمْ هو أيضا مسالك التمثيل والتصوير والتخييل، ولكنّ نزعته الإقناعية كانت أشدّ توغّلا في المباشرة، أمّا الرومي فكان أَفْسَحَ خيالا وأَبْرَعَ تصويرا وأَوْغَلَ في التخييل والترميز والإشارة والتلميح.

المؤلّف

ر د م ك : 978-9973-085-00-9

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية