ابن عربي محي الدين:
التصوف الفلسفي أم فلسفة التصوف ؟

للباحث: ابراهيم أبو شوار

كان اختيارنا في تناول هذا الموضوع [1] هو التركيز على ما لم يرد ذكره عند الذين تناولوا فكر الشيخ الفيلسوف قبلنا، فارتأينا ان نبرر فلسفيا ومنهجيا أسباب اهتمامنا بفلسفته الصوفية، وليس بتصوفه الفلسفي منطلقين من الإعتراض على الأحكام الاسقاطية على فكره الفلسفي في مجال التصوف، ومن التقولات الفكرانية على لغته الصوفية ، آخذين ذلك بمنزلة السبب المباشر لهذا الإهتمام، سيما وأن القسط الأكبر من الإنتاج العربي المعاصر حول التصوف عموما، يعتمد في التحليل والتقويم على المقاربات المضمونية، والتي تفضي في مجملها إلى نتيجة واحدة وهي التقويل عليه، إن قصدا أو بغير قصد،إن بنية النقد والنيل منه،أو بخلفيات تمذهبية، أو باعتبارات فكرانية، فصار ابن عربي إما حلوليا أو ملحدا أو زنديقا أو كافرا أو هيرومينيطيقيا أو محللا نفسانيا....

ولئن كانت الأحكام بالكفر([2]) أو بالحلولية أوالزندقة ذات مصدر عقدي تنم عن ضيق الصدر في قبول الاختلاف، فإنها كذلك تعبر عن التجريح في حق الأموات، وتتجاوز حد اللياقة في تقويم الفكر إلى الحسم في المصير الأبدي لصاحبه، وهذا أسوأ أنواع التقويمات التي يعاني منها تناول الفكر الصوفي من طرف المقومين له بخلفيات عقدية ذات مرجعية فقهية، وفي مقابل هذا الصنف من التقويمات نجد التعسف عند بعض المجددين الذين ابتعدوا كثيرا عن جوهر فكر الشيخ الأكبر، فقد حاول بعضهم الرفع من شان الكتابة الصوفية لابن عربي حول المرأة من الناحية الرمزية، وحول منظوره للحب الصوفي، فاعتبر هذا التناول كتابته الصوفية عن

---

[1] - هذا الموضوع هو تقديم أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب –تخصص الفلسفة بعنوان : الفلسفة واللغة في تصوف بن عربي ، سنة 2005 ، قدمناه هنا بتصرف في انتظار تقديم البحث للنشر بعد تنقيحه .

[2] - برهان الدين البقاعي ، مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ، تحقيق : عبد الرحمن الوكيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،لبنان

التأنيث وعن ماهية الحب الصوفي كتابة إيروتيكية، أوشبقية، أوسادية[3]، كما اعتبرها البعض من منظور التأويل كتابة هيرمينوطيقة[4]،فتحول التجديد إلى التغريب وصارت الكتابة عن الشيخ الأكبر بإدعاء الدفاع أو بشعار التجديد أكثر ضررا من الكتابة بدافع النقمة والتحامل، غير أن المقارنة بين الصنفين تبين أن آليات المجددين ليست بأحسن وأنفع من آليات الناقمين، لأن الناقم مجرد مهاجم يسعى إلى طمس الحقيقة والنيل من قيمة المنقود،أكثر مما يبحث عن مواطن الزلل في القول، أو الخلل في التدليل، فهو يتسابق إلى تزكية ما استقر عليه حكمه استباقا، وأما المجدد الذي يفترض أن يتوسل في تقرير أحكامه بما يكشف عن أوجه الصواب في الموضوع، فقد قذف بابن عربي خارج سياقه، وعلى هذا الأساس فإننا نرى أن محاولات جل المجددين لتصوف ابن عربي اقترنت بآفتين هما :

الأولى: آفة ادعاء التأصيل في تجديد القول الصوفي بناء على استئصال أصوله.

الثانية: آفة تجديد النظر في القول الصوفي، بتجريده من أصالته بعد تغريبه عن أصله.

إن أحكام وتقريرات هاتين الآفتين فاقت شهرتهما من حيث الانتشار والتأثير حقيقة أفكار ابن عربي، لأنها امتدت إلى مختلف أنماط القراء، ولقيت انتشارا واسعا في كثير من الحقول المعرفية، بسبب سطحية أحكامها وبساطة أسلوبها، فصارت مناط الاستشهاد على قيمة فكره، وحالت دون عودة القارئ في الغالب إلى مصادره، خاصة إذا تذكرنا أن أحكام المجددين تتلبس بلباس البحث العلمي مما يطمئن القارئ مسبقا إلى قيمتها، ويزداد الأمر تعقيدا لما تكون بعض الدراسات الخاصة بهذا الموضوع على يد المتخصصين في الفلسفة[5]، فغاب الفكر الفلسفي في تقويمات يفترض من أهلها الالتزام بما توجبه مسلمات هذا الفكر، من الالتزام بالنزاهة الفكرية، وانحجب الفكر الصوفي بحجب التأويلات التحيينية، وقد تبين لنا عند قراءة نماذج من هذه التقويمات وافتحاص دعاويها ضعف أدلتها في الدفاع عن فرضياتها مع تهلهل نتائجها واعتلال في وسائلها، لأنها لا تباشر قراءة نصوص الشيخ الأكبر بآليات دقيقة، وهذه النزعات التجديدية مجرد مواقف لا تستطيع أن تشكل اتجاها أكاديميا مستقلا في الرؤية العلمية للتصوف، وفي تناول كتابات المتصوفة خارج المقاربات المضمونية، وربما يرجع السبب في ذلك إلى التباعد الحاصل بين هؤلاء المجددين وبين وسائل التحليل الآلي[6]،أو قل : ابتعاد الدارسين للتراث عن علم فقه الفلسفة[7]، فالقول مثلا بأن ابن عربي ليس عقلانيا ليس

---

[3] - عبد الحق منصف، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، الطبعة الأولى،1988، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب.

[4] - حامد نصر أبوزيد ، فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي ،الطبعة الثالثة 1998 ، المركز الثقافي العربي، البيضاء ، المغرب .

[5] - كلا الكتابين من تخصص الفلسفة.

[6] - علوم الآلة هي العلوم الوسيلية التي تهتم بآليات بناء الخطاب .

[7] - استعمل هذا المفهوم في المؤتمر الدولي حول فكر الفيلسوف طه عبد الرحمن بأكادير بتاريخ 27/26 فبراير 2014

إلا الوجه الآخر للقول بأن ابن رشد هو الممثل الوحيد للعقلانية في الأندلس، مع العلم أن ابن رشد رغم وزنه في الفلسفة الإسلامية لم يمارس التفكير العقلاني الحر، لا في الدين من جهة، ولا فف الفلسفة أثناء استماتته الفلسفية في الدفاع عن الأرسطية، فبالاعتبار الأول يعتبر ابن رشد من كبار قضاة المذهب المالكي، ولا يسمح له موقعه المهني، وانتماؤه المذهبي من التحرر من الاطار العام للدين، وبالاعتبار الثاني لم يتمكن من التحرر من الطاغوت الأرسطي بحكم تقليده الأعمى لما يسميه العقل الأول، وهذا واضح في معالجته للعلاقة بين الفلسفة والدين من خلال فصل المقال[8]، وعلى نقيضه فإن ا بن عربي مارس التفكير العقلاني الحر في التصوف، ليس لأن التصوف هو وحدة الأديان[9] أو المجال الأنطولوجي لحلول اللاهوت في الناسوت[10]، بل باعتباره إطارا لممارسة الحرية خارج التبعية، فهو بيت يتسع لاحتواء التعدد والاختلاف، مثل قلب المتصوف الذي قال عنه في ترجمان الأشواق[11] بأنه قابل لصور كل المعتقدات من مرتع لغزلان إلى دير للرهبان إلى كعبة طائف، إلى مصحف قرآن إلى ألواح توراة([12])، وهذا التصوير لا يعني وجود التكافؤ التصديقي بين هذه الاعتقادات، بمعنى أن من يعبد الوثن ليس مثل راهب الدير، وليس من يحج كعبة طائف مثلهما في القيمة، لكنهم جميعا يعبدون، وكل على دينه، وبما أن الإسلام يجب ما قبله، فلا يمكن للمسلم أن يتشبع بما يدعو إليه الإسلام مع جهله بما يخالفه من الاعتقادات، ومن خلال المخاض الذي يمر منه قبل أن يترسخ إيمانه، حيث تتفاعل داخل قلبه صور كل المعتقدات بالتمثل والتصور، فيصير قلبه بمثابة هيولى[13] المعتقات التي تتعاقب عليها الصور الإعتقادية بمختلف تجلياتها، والقرآن ما فتئ يذكر باعتقادات السابقين عليه من مجوسية[14] وصابئة[15] ونصرانية[16] ويهودية[17]... ليتبين المسلم

---

[8] - أبو الوليد ابن رشد – فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة ن الاتصال، تحقيق ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الرابعة 1982 .

[9] - أي أن القيمة العقدية للأ ديان واحدة بكونها حقا في الغاية .

[10] - بن عربي محي الدين – فصوص الحكم ، تحقيق أبو العلاء عفيفي ،دار الكتاب العربي ،الطبعة الثانية 1980- ص: 138 الناسوت واللاهوت أي الحياة والروح .

[11] - بن عربي محي الدين ، ترجمان الأشواق ،دار صادر ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الثالثة 2003- ص :44

[12] - يقول بن عربي : لقد صار قلبي قابلا كل صورة * فمرتع لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف * وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت * ركائبه فالحب ديني وإيماني

[13] - بن عربي محي الدين – فصوص الحكم - تحقيق : أبو العلاء عفيفي - دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية 1980، ص :

[14] - القرآن الكريم : والنصارى والمجوس ، سورة الحج ، آية : 17

[15] - القرآن الكريم : والذين هادوا والصابئين والنصارى ، سورة الحج ، آية : 17

[16] - القرآن الكريم: والنصارى والمجوس ، سورة الحج ، آية : 17

[17] - القرآن الكريم : والذين هادوا والصابئون ، سورة المائدة ، آية : 69

قيمة اعتقاده من بين القيم الإعتقادية للمخالفين، فالقلب باعتباره مجالا رحبا يسع[18] كل الاعتقادات التي تتلون بتقلباته لا يمكن أن يأخذ باعتقاد واحد، منذ الوهلة الأولى، ولمجرد إبلاغه بما لم يستوعبه بعد،لأن القلب يتسع ويضيق بحسب حجم صورة التجلي التي تقع فيه([19])، ومن هنا يكون ما يعتقد به في حدود صورة ذلك التجلي[20]، والتجلي لا يخرج عن نطاق التصور، فكل من يعتقد بشيء ينطلق من نقيضه،بمعنى أنه يستخرج بالتصور معتقده من إقصائه لنقيضه، ولا يعتقد دون أن يبرر اعتقاده صراحة أو ضمنا، إذ لا يمكن للإنسان أن يتشبع بالإيمان ويترسخ في قلبه إلا بعد تقلبات قلبه[21]، والتي نطلق عليها اليوم تقلبات وجهات النظر،علما بأن النظر يغطي مفهومه الشاسع وظيفة الباصرة ووظيفة البصيرة[22]، وابن عربي لما يستشكل العلاقات الممكنة بين مختلف الآراء من المنظور الصوفي لا يفلسف التصوف، بل يستصوف[23] الفلسفة،أي يتناول قضايا الفلسفة داخل فضاء التصوف، وبالشكل الذي يبين استقلالية التصوف عن الدين وعن الفلسفة معا، لكن دون أن يكون هذا التصوف خارج الدين،كما يفهم ذلك من اتهمه، أو أن يتخذ الصفة الفلسفية كما نجد بعض المقومين الذين ينعتون تصوفه بالفلسفي، وما يبين ذلك يتجلى في أمرين.

الأول: وهو أن من يرفض تصوف بن عربي باسم الدين يعتبره تصوفا فلسفيا، بناء على التقابل بينه وبين التصوف السني، وهذا التوجه نجده لدى جل المغاربة الذين يفهمون التصوف بمعنى الطرقية[24]، فهم يقيسون تصوفه بما هم عليه من اعتقادات الطرقية، والتي هي في الحقيقة مؤشر سلبي على أفول التصوف النظري، وتحرس المنظومات التربوية في التعليم التقليدي المغربي على تحذير المتعلمين من الاقتراب إلى كتب ابن عربي لخطورتها على الاعتقاد، ومشكلة هؤلاء الناظرين إلى التصوف من هذه الزاوية هي أنهم يسقطون في النظرة التجزيئية للتصوف، وغاب عنهم أن جل متصوفة الإسلام في المشرق والمغرب ينهلون جميعا من القرآن والسنة، في محاولة لإضفاء الشرعية على مواقفهم، وهم في ذلك على شاكلة باقي النظار الذين يستمدون شرعية مواقفهم من نفس المنبعين، وإذا وسعنا دائرة الاختلاف، وأخذنا بالفقه مثالا عليه، فيلزم الاعتراف بأن التصوف كل لا يتجزأ مثل الفقه، فكما نأخذ بما اتفق عليه المالكية

---

[18] - (ما وسعني شيء ووسعني قلب عبدي) – فصوص الحكم – ص : 120 / 121

[19] - نفس المعطيات .

[20] - بن عربي محي الدين – فصوص الحكم – ص : 113

[21] - القرآن الكريم : يوم تنقلب فيه القلوب ، سورة : النور ، آية :37

[22] - القرآن الكريم :هل يستوي الأعمى والبصير ، سورة : الرعد ، آية : 16 / إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار ، سورة : النور ،آل عمران آية : 44/ 13

[23] - نقترح استعمال هذا المفهوم لما له من الخاصيات الوصفية والإجرائية في إضفاء الطابع الصوفي على أي حقل معرفي .

[24] - الطرقية : نسبة إلى الطرق الصوفية ، وهي مرحلة العد التنازلي للتصوف ، وترتبط الطرق الصوفية بالزوايا ، وتورطت في السياسة ، مثل التيجانية التي مهدت للاستعمار الفرنسي في الجزائر وفي توات ، أنظر كتابات جورج دراك ، وميشو بيلير ، وبول أودينو في الموضوع .

في المعاملات والعبادات خارج ما اتفق عليه الشافعية أو الحنفية، فإننا نأخذ برسالة الشافعي في تقنيات استنباط الأحكام داخل الفقه المالكي، وهذا له ما يشبهه في موقف المغاربة من التصوف، فابن عطاء الله السكندري الذي يدرس المغاربة متن حكمه من مصادر ابن عربي في الاستشهاد وفي التبرير،وتثير نصوصه مشكلات عميقة،فلنقرأ له مثلا ما يلي: (الحق ليس بمحجوب، إنما أنت المحجوب عن النظر إليه،إذ لو حجبه شيء لستره، ولو كان له ساتر، لكان لوجوده حاصر،وكل حاصر لشيء فهو له قاهر، وهو القاهر فوق عباده) [25]، فكون الحق ليس محجوبا هو الوجه الآخر للقول بأنه يتجلى في كل شيء، لكن يجب أن نقف قليلا لفهم معنى التجلي الذي هو معنى(أينما تولوا فثم وجه الله)، ولا يمكن التصديق بالخضوع للنظام الكوني إلا بالوجه الذي يكون به هذا الكون هو نفسه حقا (ما خلقت هذا باطلا سبحانك)[26]، وهنا يرفض ابن عربي أن يكون التصوف هو التبعية لأي شخص ومن أي صنف، لأن أول مبادئه هي أن يتعلم الإنسان كيف يكون عبدا حقيقيا لله وحده، وتوضيحه أن التصوف يعلمك كيف تستقل بنفسك في عبوديتك لتكون عبدا لله وحده، حيث تتحرر من التبعية لمثلك، وفي هذا الوضع يتسع المجال لحريتك، فعند ابن عربي العبودية هي أوج الحرية، ولا تناقض بينهما، فبالقدر الذي تتأكد عبودية الإنسان تتسع حريته، أي يستقل عن الأغيار، ومن ثم فإن التربية الصوفية تعلم الإنسان كيف يعبد الله بنفسه ودون وسائط، أما التبعية لشيخ الطريقة فهي تقليد المريد لكيفية سلوك شيخه، هذا الأخير الذي يستمد قوته من تبعية الاخرين له، وليس من رسوخ قدمه في التصوف، وأسوأ مظهر لهذا النوع في الطرقية هو تفويت الشيوخ الآباء وظائفهم لأبنائهم قبل وفاتهم، وقد يكون عالم كبير في انتمائه إلى طريقة ما تحت سلطة أوامر شيخ جاهل، وعند ابن عربي لا يكون الجاهل قدوة في التصوف، ومن اقتدى بجاهل فهو أجهل وأجهل، ولا أضر باستقلالية فكر الإنسان وعبادته لله من أن يكون مقلدا للجاهل الذي يجهل أنه ليس أهلا للإتباع، سواء في الإرشاد الديني،أو في كيفية التفكير[27]، ومن هنا فإن التحامل على ابن عربي لم يكن دافعه هو فهم الناقمين عليه لتصوفه أكثر مما كان مصدره هو التصادم بينه وبينهم حول وظيفة التصوف.

---

[25] - محمد بن إبراهيم النفري ، شرح الحكم ، المكتبة الشعبية ، بيروت ، لبنان ، الجزء الأول ، ص : 29

[26] - القرآن الكريم ، سورة :

[27] - الطرقية تسقطنا في التقليد العقدي ، والفلسفة في التقليد الفكري ، والتصوف يعلمنا الاستقلالية في التصديق وفي التفكير.

الثاني : أما من يعتبر تصوف بن عربي غير عقلاني، فإنه يعتبره عرفانيا،أي خاليا من البرهان،أي الوظائف التداولية لمشتقات فعل عقل[28]: من تعاقل ومعاقلة وتعقيل وتعقل واعتقال،وهذا الصنف يسقط في عدة آفات منها :

1- أن التوسل بالعرفان آلية للتجزيئية هو في عمقه - من الناحية المنهجية - تقويم للتصوف بالتصوف، لأن العرفان مفهوم تأصيلي اعتمده المتصوفة في الفكر الإسلامي مبكرا، للتأكيد على تميز طريقتهم عن طرائق الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين في مسألة المعرفة بالخصوص، ومن هنا فهو ليس أداة إجرائية لقراءة التراث، بل لا يصح افتراض التقابل بينه وبين البرهان، ولا نريد هنا الانسياق وراء المقارنة بين التصوف والفلسفة في هذا الاتجاه لرسوخ الاعتقاد لدينا بعدم أفضلية البرهان على العرفان، ما دامت كل من الفلسفة والتصوف لا يخرجان عن خاصيات الخطاب الطبيعي وآلياته الحجاجية، ولو اعتبرنا أن التصوف خطاب عرفاني يختلف عن باقي القطاعات الأخرى[29]، فبداخله حضور قوي لكل المفاهيم الرائجة في باقي حقول المعرفة الإسلامية،وبخاصة الفلسفة التي فتح التصوف أبوابه على مفاهيمها، في وقت مارست فيه الفلسفة رقابة دقيقة على مفاهيم التصوف، ومن يفهم من هذا الانفتاح والانغلاق هو أن الفلسفة تحتاط من تأثيرات التصوف على نفسها.

2- أن حصر التصوف في دائرة العرفان هو الدعوة غير المباشرة إلى التقليل من أهميته، بادعاء خلوه من البرهان، وهذا حكم فيه نظر، لأن ابن عربي عندما ينتقد العقل لا يدلل فقط، بل يناقش حدود البرهان في التدليل، وبطبيعة الحال يحاكم البرهان كما هو في الفلسفة، ومن هنا فالفلسفة لا يزعجها العرفان بكونه منافسا للبرهان، بل بكونه مفندا له، فالحكم العقلي على عدم فساد دليل،أو عدم صحة قضية، ليس حكما مطلقا ومسلما به على علاته، بل هو مجرد تسليم بمبدأ يفتقر - بمنطق البرهان نفسه - إلى ما يوجب إلزاميا الأخذ به، وهنا نصير إلى عدم بطلان العرفان بناء على معايير مقتضيات البرهان، وإلا كان مناط تجريد التصوف من البرهان لا يقوم على ساق خلوه من آليات التدليل، بل ينطلق عدم مناصرة التصوف للبرهان، وهذا يكشف عن المغامرة في الأحكام والتقريرات بشأن الأوضاع التي عبر فيها العقل الإسلامي عن نفسه، فليس العقل الفلسفي الإسلامي هو العقل الأقوى، إلا بعدما طمس كل الأنماط الأخرى من العقول، وبلغ درجة من الغلو في إعلاء شأنه على كل الأصناف.

---

[28] - ابن منظور جمال الدين – لسان العرب – دار صادر ، بيروت ، لبنان ، طبعة 1979، الجزء 11 ، ص : 458-459، (سعي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه ، أي يحبسه) .

[29] - مشروع الأستاذ الجابري يقسم التراث إلى قطاعات ثلاث ، هي : البيان والعرفان والبرهان ، لكن هذا الثالوث تشكل داخل التراث بشكل تداخلي ، ومن هنا ليس العرفان أداة للتقسيم ، بل هو منظور لكيفيات بناء المعرفة بالآليات غير البرهانية .

3- إن القول بأن التصوف عرفاني وتجريده من العقلانية يفيد عدم استقصاء للتعدد الوظيفي للعقل الإسلامي، فمثلا العقل الصوفي يأخذ بمبدأ التقييد اعتمادا على الأصل اللغوي للعقل في المجال اللغوي التداولي العربي، لكن هذا التقييد لا يفيد في تصوف بن عربي إلغاء لحق العقل في التفلسف الحي، ولا يعني كذلك تعطيلا للعقل المجرد، لكنه ينطلق من إعادة رسم للحدود الوظيفية للعقل المجرد في مجال المعرفة، فهناك مجالات تتجاوز طوره وإمكاناته، فالطابع المطلق للعقل المجرد ليس إلا وهما، لأن الأصل فيه هو التقييد، فالكل مقيد، ولا وجود للإطلاق أصلا، لأن المطلق نفسه لا يتمثله العقل المجرد إلا بكونه مقيدا بالإطلاق[30]، و لو جرد العقل المجرد نفسه من نعت نفسه بالإطلاق لما كانت له تلك الصفة، وكما لا وجود للمطلق لا وجود للامحدود[31]، لأنه محدود بكونه ليس هو عين المحدود [32]، وعلى هذا الأساس فإن صاحب العقل المجرد ولو بلغ ما بلغ في استعمال عقله لا يسلم من حكم الوهم عليه[33]، وليس من منطق العقل نفسه الحكم على ما لم يملك البرهان على فساده أو صحته، لأن تقسيم النظر إلى صحيح وفاسد، يحتاج إلى ما يلجا إليه[34]،أي إلى معيار يبرر صحة هذا التقسيم، والنتيجة أن تجريد التصوف للعقل المجرد من الإطلاق ومن صفة للامحدود هو إجهاز عليه، وإجهاز غير مباشر البرهان ذاته، لأن الشيء لا يكون حكما على نفسه، كما لا يكون صفة لنفسه[35]، لأن العقل يعتمد على الحد، لكن المشكلة التي تواجه العقل المجرد هي حد الحد، وهي التي فيها نظر[36]،ومن هنا فالعقل مجرد عالم، لكنه لا يعلم علمه لأنه جاهل لا ينتهي جهله[37]، فالمقاييس تنقلب رأسا على عقب[38] لما تكون ماهية العقل المجرد هي العلم به، والجهل الذي لانهاية له، فيدخل القلب على خط ممارسة العقل لوظيفته، حيث يتحكم تقلبه في تقييد العقل، لأن العقل تقييد والقلب تقليب[39]، ومقاربة ابن عربي في هذا الاتجاه هي التركيز على إمكانات العقل داخل مجاله التداولي،أي أن تقليب أوجه النظر في التأمل الفلسفي الصوفي ليس مصدره هو العقل باعتباره مجموعة من المبادئ المنطقية[40]، والتي هي مجال العقل المجرد الذي يحصر الأمر

---

[30] - بن عربي محي الدين ، فصوص الحكم ، ص : 111

[31] - نفس المعطيات .

[32] - نفس المعطيات .

[33] - بن عربي محي الدين ، فصوص الحكم ، ص :181

[34] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص : 290

[35] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص : 63

[36] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، ص : 63

[37] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص : 114

[38] - عند ابن عربي يقوم التفاعل بين العقل والقلب بوظيفته في الممارسة الفلسفية الصوفية ، وبذلك يفقد العقل المجرد سلطته ونفوذه على التفكير.

[39] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص : 532

[40] - مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببية (من المعلوم أن الغزالي أحرج الفلاسفة باستبدال السببية بالعادة والاقتران ، لما ناقشهم في الضرورة ، والتي نفاها)

في نعت واحد، وعلى شكل حقيقة نهائية،لأن الحقيقة تأبى الحصر[41]، فعلى سبيل المثال لا يسلم العقل المجرد بجواز دخول الجمل في سم الخياط،لأنه يأخذ حقيقة الجمل بعارض يحصره في الكبر، وحقيقة سم الخياط بعارض يحصره الصغر،والمولج لا يكون أكبر من المولج فيه، لأنه لا يسعه، وهذا على شاكلة القول بأن الكون بسعته لا يسع الحق الذي يسعه قلب العبد، ويقاس عليه نظام توالج الليل والنهار، لما يصبح المولج هو المولج فيه، والعكس صحيح، وعلى أساس مسلمات وقوانين العقل المجرد يعتبر كل هذا مستحيلا،لكنه ليس كذلك، فإذا جاز تصور جمل في منتهى الصغر لا يؤثر شكله العارض على حقيقته و يدخل في سم الخياط[42]، فإن باقي الإمكانات واردة، ويبقى ما ليس واردا هو ما لا يقبله العقل المجرد.

وبناء على ما سلف ذكره، فإن القلب يتحرر أصلا من سجن المبادئ المنطقية، لما يدخل في سياحة من تعدد أنماط النظر، وتبقى وظيفة العقل هي أن يضع رهن الاعتقال ما استقر في القلب وفي قرار مكين[43]، أي ثابت في مكانه، ومن هذا المنظور يتمتع الاستيقان بأبعاد غير تجريدية، حيث يكون هو ما استقر في القلب وصدقه العمل، وهنا الصلة الوثيقة في التصوف بين الاعتقاد والسلوك، وأما إذا وسعنا النظر في المشتقات الأخرى لفعل عقل، فسنجد أن لأي منها ما يفيد تقلبات القلب قبل أن يأوي إلى ركن مكين، والمكين على وزن فعيل، مأخوذ من المكان، وتعززه القوالب اللغوية الأخرى من التمكن والتمكين والاستمكان[44]، وهي خاصيات يدعي العقل المجرد التوسل بها، لكنها مفصولة عن العمل، فيقال : متمكن من كذا إذا استقر في العقل، أي تعقله العقل، لكن دون أن يشير إلى دوره في هذا المجال،أو علاقته بالعمل، وما دام العقل المجرد يتوسل ببعض أدوات العقل المؤيد مع فصلها عن العمل،فإن حضور هذا في ذاك لا يخول تجريد التصوف من البرهان، ولا تجريد الفلسفة من العرفان، ففي الفلسفة من الاشارية ما يجعلها في عمق العرفان، وفي التصوف من البرهانية ما لا يجعله عرفانيا، ففي أعماق كل فلسفة أبعاد صوفية، وفي باطن كل تصوف إرهاصات فلسفية.

ولا نريد هنا الربط بين الشعر والفلسفة على اعتبار التقارب بين خاصيات القول الصوفي والقول الشعري، لكننا نكتفي بالقول بأن مقتضى عقلنة الشيئ ليس هو إبرازا لمكنوناته العقلية التي ينطوي عليها،وإنما هو إضفاء أسباب عقلية عليه من خارجه[45]، وهنا لابد من تصحيح ما استقر في الأذهان من أن القلب خزان للوجدانيات فقط[46]، فعلى الرغم من

---

[41] - محي الدين ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص :122

[42] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص : 124

[43] - ففي القرآن الكريم :فجعلناه في قرار مكين ،سورة : المرسلات ، آية : 21

[44] - من مشتقات المكان : التمكن ، التمكين ، المكانة ، والاستمكان ، المكين ،..

[45] - طه عبد الرحمن بؤس الدهرانية ، النقد ألانتمائي لفصل الخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ،لبنان ،الطبعة الأولى 2014

[46] - العقل فعالية غير مجزأة .

أن هذا الحكم فيه نصيب من الصحة،إلا أن العقل بدوره لا يخلو من العاطفة والتي تمثل في الانسياق وراء الأهواء ومن أي صنف، وإذا سلمنا جدلا بهذا الحكم فلا مفر لنا من التسليم بسيطرة القلب على العقل، فعمى وصمم العقل بالحب ليس هو إلا وقوع العقل تحت قهر القلب،(فلا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور)[47].

إذا أخذنا بمبدأ التفاعل الوظيفي بين العقل والقلب فسنسلم لزاما بأن أية معرفة تتحكم فيها أبعاد مختلفة،أي أن العقل ملكة بتعبير محمد أركون[48]، أو فعالية بتعبير طه عبد الرحمن[49]، وما لا يجب أن يفوتنا في هذا المقام هو أن القرآن – وهو منهل التصوف – لا يفصل بين وظيفة العقل والقلب وبأقدار مختلفة أو متقاربة، بل حدد للقلب وظيفة ممارسة العقل لتعقله تحت شعار الفقه الذي هو العلم[50]، وليس باسم المعرفة، وهنا نتساءل : لماذا العلم وليس المعرفة ؟، الجواب أن العلم أعلى درجة من المعرفة، لأن العلم من صفات الله والمعرفة ليست كذلك،والنفحة الإلهية في علم الإنسان تنبثق من ما علمه الله بالوهب، أي ما ينقدح في قلبه بعد مشقة النظر، وليس من ما توصل إليه بالتجريد، وهنا أهمية العقل المؤيد في نظرية طه عبد الرحمن[51]، فهي في عمقها ذات أصول صوفية تأصيلية [52]

إن ما يبين أهمية العقل باعتباره نشاطا قلبيا هو ما ورد في عدة سياقات قرآنية، مثل قوله تعالى: (لهم قلوب يفقهون بها)[53] ،فالعقل ليس من خصائصه ووظائفه التقلب في الأحوال والمقامات والاحتمالات والواردات والمواجد، أو إن شئنا استعملنا تقلب النظر بالتعبير المتداول بين الناس، وليس عبثا أو صدفة لغوية أن لا تكون للعقل سوى وظيفة التقييد،لأن كل ما يدخل تحت حكمه يستمسك به بجماع قبضته ويضعه رهن الاعتقال[54]، وفي رأينا لم يتمكن العقل العربي من التحرر من هذا الاعتقال منذ انطلاقته الأولى، وهذا ما جعله يبحث عن ذاته خارج خصوصياته وأسقطه في التقليد مرتين،الأولى في تقليده العقل الأرسطي، والثاني في تقليده

---

[47] - القرآن الكريم - سورة : الحج ، آية : 46

[48] - محمد أركون -، الفكر العربي ، ترجمة : عادل العوا ،منشورات عويدات، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ص: 98/ 99 .

[49] - طه عبد الرحمن ،

[50] - القرآن الكريم ، فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون، سورة: المنافقون، آية 3 / لهم قلوب لا يفقهون بها ، سورة : الأعراف ، آية : 179

[51] - طه عبد الرحمن – العمل الديني وتجديد العقل، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، 1989، ص : 133

[52] - لا يخفى على المتفحص للكتابة الفلسفية للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن تشبع لغته باللغة الصوفية، لكنه نادرا ما يحيل على كتب المتصوفة في هذا المجال .

[53] - القرآن الكريم ، سورة :

[54] - لأول مرة – بحسب علمنا –تتم الإشارة إلى هذا البعد في العقل العربي ، لأن الملاحظ هو أن القواميس اللغوية العربية تستعمل الحبس ، لكنها لا تحمله على العقل، بل على وظيفة تحكم العقل في الإنسان . فليس الإنسان هو الذي يتحكم في العقل ، بل العقل هو الذي يقيد الإنسان .

العقل الأوروبي، لكنه بسقوطه في هذين التقليدين زاد لنفسه اعتقالا، أي لم يتمكن من وضع نفسه في التماسف مع العقلين، ولو أعاد تقويم مساره ورجع إلى الرؤية الصوفية في وظيفة العقل لصار إلى وضع آخر،والفيلسوف طه عبد الرحمن الذي يعتبر التصوف احد روافد فلسفته يرى أن الخطوة الأساسية في هذا الاتجاه هي تحرير هذا العقل[55] من التبعية، والخطوة الثانية هي الإبداع [56]، وحاول في مشروعه الفلسفي أن يجمع بين الشرطين، ونحن إذ نقول هذا نعرف استباقا احتمالات الاعتراض عليه، لكننا نسبق هذا الإعتراض بالقول بأن الأصل اللغوي للعقل في المجال التداولي العربي لا يمكن أن يكون على شاكلة العقل اليوناني كما اعتقد ابن رشد، أو على شاكلة العقل الغربي حاليا كما يدعو إلى ذلك دعاة تقليده بدعوى الكونية، وهذا النفر من المتفلسفة ينسى أن الكونية ليست من وضع كل أمم الأرض، بل هي ما أراد الغرب أن يكون عليه وضع جميع الأمم بالنسبة إليه في الإقتداء به والتبعية له[57] في كل المجالات، ومن المفروض أن يتوسل العقل العربي الفلسفي في مجال التنظير للعقلانية باستثمار الخاصيات التبليغية للسان العربي بالوجه الذي يمكن من التفلسف بحسب شروط ومقتضيات هذا المجال، وهو الذي يفتح الآفاق لوظائف كثيرة لهذا العقل، وبالتالي يحررنا من النظرة المتمركزة حول العقل الذي تأسس في ظروف وواقع يخالف ظروفنا وواقعنا، وللإشارة فابن عربي لما يناقش إمكانات العقل المجرد خارج دور القلب، يحاول أن يوضح بأن كل ما يمارسه العقل المجرد يحتاج دوما إلى تعليل، والتعليل هو في صميمه جزء من ماهية العقل، فكأننا ندافع عن نتائج العقل بالعقل[58]، أو كأن العقل وضع التعليل أولا فأضمره وراء موضوع التعليل، وما دام التعليل سابقا في الاعتبار على المعلل، فالعقل يدلل على نفسه بنفسه، لأن العقل المجرد لا يستطيع أن يفرض نفسه إلا بما أعلى منه،أو بتعبير طه عبد الرحمن فإن مصداقية العقل المجرد تحتاج إلى عقلانية أعلى من عقلانيته[59]، فلو أن ابن رشد تحرر من أرسطو وفكر في فكر أرسطو بعقله هو لتبين له أن أرسطو ليس في الحقيقة إلا إمكانية مغلقة لفكر اعتبر نفسه نهاية للفكر، وكان على ابن رشد أن يتعلم هذا الدرس من قراءته للغزالي، لكنه لم يفعل لأنه قرأ الغزالي تحت كابوس منتهى ما وصل إليه العقل الإنساني، وكأنه اعتبر هذا العقل فوق طور جميع العقول.

---

[55] - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،

[56] - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،

[57] - المركزية الأوروبية هي اعتبار الغرب نفسه محور العالم، علميا وفكريا وحضاريا وتكنولوجيا واقتصاديا .

[58] - فلا حكم عقلي بدون عقل، والحكم العقلي هو نفسه تعبير العقل عن نفسه ، فما يقوم به العقل ليس زائدا عنه

[59] - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، البيضاء، الطبعة الأولى، 1987 ،ص 47، 48

* أنظر على سبيل المثال مقال بعنوان : تكفير المتصوفة ورميهم بالزندقة – جريدة الصباح ، العدد4332 بتاريخ 21 مارس 2014، ص : 1

4- أن القائلين بان تصوف بن عربي عرفاني لاعقلاني، مثل القائلين بأن تصوفه فلسفي لأنه ديني،أو لا ديني لأنه سني، على اعتبار ان الدين هو الدين السني وحده، فكلا الطرفين يقذفان بابن عربي خارج فلك الفكر الاسلامي، إما انتقاما منه لأنه انتقد الفلسفة،أو تكفيرا له لأنه اختلف مع الفقهاء في فهم القضايا الجوهرية في الاعتقاد وعلى رأسها الكفر، هذا الأخير الذي استعادت الاتجاهات الإسلامية المتشددة في الدين سيفه المتمثل في تكفير هؤلاء المتشددين للمختلفين معهم في الرأي*، ونحن نعلم أن وقائع التاريخ الاسلامي تبين لنا أن التكفير هو إصدار لحكم الإعدام في حق المتهم[60]، وليس إقصاء له من الانتماء إلى الدين، ما دام مبرر التكفير هو الخروج عن الدين، وهنا يتناقض المكفرين مع أنفسهم، لأن من خرج وتنصر أو ألحد فهو خارج الدائرة، ورميه بالأحكام بمثابة ترهيبه وإكراهه، وهذا لا يستقيم، لأن المكفرين اليوم في العالم الاسلامي وضعوا سيوفهم على رقاب الناس دون أي سند قانوني أو شرعي، فما دام لم يعد من حق احد اليوم تجريد أحد من الانتماء إلى الدين،لا باسم الدين ولا باسم القانون، فليس من حق أحد تجويز الجهاد في المختلف معه ولو في الرأي في أمور الدين نفسه، أو الدعوة إلى إقصائه،وهذا ليس دفاعا عن رأي المخالفين مع المتشددين، فرأيهم شأن يخصهم، لكن ما كان من المفروض أن يكون موضوعا للنقاش هو حدود حق الإنسان في الإختلاف على ما اتفقت عليه الأمة، فهل من حق الإنسان باسم حرية الرأي أن يدافع عن المساواة بين الذكور والإناث بإلغاء نصوص ليست مناطا للتأويل؟، فليس لزاما إلغاء النص القطعي[61] المتفق على إخراجه من دائرة التأويل كي تتحقق المساواة في الإرث، بل يكفي أن يبرهن المدافعون عن ذلك بالتنازل عن استحقاقاتهم لقريباتهم بعد القسمة الشرعية، ثم يهبوا لهن من أنصبتهم مقدار ما يسوي بينهما، وعندها فقط يكون هؤلاء أوفياء لمبادئهم في الإنصاف، كما فعل الأطباء في القرون الوسطى لما كتبوا وصايا لإبقاء جثتهم بعد الممات لتكون موضوعا للتشريح بعد ما رفضت الكنيسة تشريح جثت الموتى .

من المعروف أن ابن عربي تعرض لتكفير الفقهاء[62] بسبب موقفه من الكفر ومن التكفير، لأنه يناقش مفهوم الكفر من زاوية المعنى اللغوي والذي لا يتضمن لا يتضمن معنى الجحود لوجود الله، بل أطلق عليه بالمجاز فقط، لأن أصله في اللغة يرتبط بالفلاحة والزراعة،

---

[60] - في تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي هذا الحكم : (يستتاب الناظر – في كتب بن عربي- فإن تاب وإلا قتل ، وإن أخفى ذلك كان زنديقا ، ويقتل متى ظهر عليه ،ولا تقبل توبته – ص : 158) ، ويصفه محقق الكتاب بسلطان الزنادقة ، ص : 101.

[61] - النص القطعي الذي لا يخول بناؤه العباري تأويله ، وعبر عنه بالمحكم الذي يقابل المتشابه ، (للذكر مثل حظ الأنثيين ، سورة : النساء ، آية : 11) .

[62] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، المجلد الأول ، ص : 200 (الفقهاء وأصحاب الأفكار الذين هم فراعنة الأولياء ودجاجلتهم).

فالكافر هو الزارع الذي يستر البذور بالتراب[63]، وبناء عليه لا يخرج معناه المجازي عن المعنى الحقيقي، فالذي يؤمن بالله يجب أن يكفر بالطاغوت،[64]، فكل منهما يضمر خلاف ما يظهر، فالمؤمن باعتقاد يكفر بنقيضه، والذي لم يصرح باعتقاده لا يحكم عليه لا بالكفر ولا بالإيمان، ما دام النطق شرطا للحسم في الفرق بينهما[65]، أضف إلى ذلك أن التصديق في المعتقدات يتفاضل فيه الناس من حيث المدارك[66]، ومن هنا تكون مألوهية المعتقدات تابعة لتفاوت مراتب الناس في التصديق[67]، ويلتقي ابن عربي مع أبي الوليد في اعتماد الآية (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة [68]...الخ)، ولكن بمنظورين مختلفين، وما يهمنا في تأويل بن عربي هو أنه يفتح الباب أمام التسامح العقدي حيث ينظر إلى المساواة بين الناس من حيث كونهم جميعا معتقدين،مع التفاوت بينهم فيما يعتقدون به،هذا ونحن نعرف أن دوران الصراعات العقدية بين الناس هو مضمون الاعتقاد، ليس فقط بين الاعتقادات المختلفة في مضامينها جوهريا، بل كذلك اتجاهات المختلفين داخل ملة واحدة، مثل الاختلاف بين السني والشيعي، ويأتي رأي ابن عربي في اعتقاد فرعون في مقدمة ما جلب النقمة عليه[69]،إلا أن طريقة فهم الفقهاء لرأيه أخطر من هذا الرأي، فسواء كان فرعون مؤمنا أو كافرا فلا يزيد ولا ينقص من الدين شيئا، ولو أن ما قاله بن عربي عنه هو مجرد رأي في اعتقاد شخص تمسك بكيفية فهمه للإيمان،أو كما يقول فتجنشتاين :إن الطريقة التي نفهم بها أمرا ما هي التي تحدد مفهومنا للفهم[70]،وليس مفهوم الفهم هو الذي يتحكم في طريقة فهمنا،فلو كان الأمر كذلك، لكان فهم الناس جميعا للأمور على شاكلة واحدة،وبما يشبه رأي فتجنشتاين يرى ابن عربي أن فرعون ليس جاحدا للإلوهية، لكن عدم تصديقه بطريقة موسى في الدعوة إلى الإيمان ناتج عن عدم قدرته على فهم طريقة موسي في التصديق بإلهه الذي ليس هو إله فرعون، فقال: (يا هامان ابن لي صرحا لعلي اطلع إلى إله موسى، وإني لأظنه كاذبا[71])، فموسى ليس كاذبا في دعوته،ولكنه لا يمكن إلا أن يكون كذلك في ظن فرعون، والظن هو التنازع بين الشك واليقين في الاعتقاد[72]، ومن ثم يكون فرعون في نظر بن عربي متشبثا بإيمانه،وهذا هو نفسه موقف القرآن من فرعون الذي

---

[63] - الكافر لغة هو الساتر للبذور بالتراب ، والكفر عملية زراعية تتضمن الإخفاء والستر.

[64] - القرآن الكريم : فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ، سورة : المائدة ، آية : 256.

[65] - الإيمان عند أغلب النظار لا يتجزأ ، فهو تصديق بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح .

[66] - قيمة التصديقات تقوم على تفاوت المدارك واختلاف العقول .

[67] - بن عربي محي الدين ، فصوص الحكم ، ص : 113، (فلا يعتقد معتقد غلها إلا بما جعل في نفسه).

[68] - القرآن الكريم ، سورة النحل ، آية : 61.

[69] - البقاعي برهان الدين ، في تنبيه الغبي إلى تكفير بن عربي شدد على هذه المسألة .

[70] - ل. فتجنشتاين ، تحقيقات فلسفية ، المنظمة العربية للترجمة ، ص : 347

[71] - القرآن الكريم : سورة : غافر ، آية : 36

[72] - علي بن محمد بنعلي الجرجاني ، كتاب التعريفات ، تحقيق وتعليق : نصر الدين التونسي ، شركة القدس للتصدير ، القاهرة ، الطبعة الأولى 2007 ، ص : 235 (الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض).

ذكر في سياق تأريخ القرآن للتطور التاريخي لمعتقدات الإنسان، بل هو وضع الأقوام الذين بعث فيهم الرسل والأنبياء، فهم يضعون أصابعهم في آذانهم لما يسمعوا بما لا تقبله قرائحهم في التصديق.

يمكن القول مبدئيا ودون المفاضلة بين ابن رشد وابن عربي، بأن بن عربي أكثر عقلانية من ابن رشد، سواء من حيث اعتباره ممارسا للتفلسف داخل التصوف، أو من زاوية كونه ناقدا للعقل الفلسفي،أومن منظور كونه أكبر مجدد للتصوف برؤية متحررة من قيود اللاهوت بوجه عام، وبهذا الاعتبار لا يحمل موقفه من العقل وجوبا على تجريد فكره من العقلانية، بل أولى أن يكون ذلك باعثا على مراجعة موقف ابن رشد من العقل، وكذلك مراجعة مواقف النظار العرب والمستشرقين من إعلاء منزلة ابن رشد، سيما وأن هؤلاء لم يكونوا غافلين عن خطورة ابن عربي، لأن رغبتهم في إحياء ابن رشد لا تقاس إلا بمحاولة التقليل من أهمية بن عربي، أو بمعنى آخر ليس فكر ابن عربي بسيطا بالدرجة التي تجعل الفلسفة الرشدية في مأمن عن تأثيراته، ولو تذكرنا رواية ابن عربي في الفتوح المكي لحضوره مراسيم تشييع جنازة ابن رشد، وجثمانه ومؤلفاته محمولين بالتعادل في وقر وعلى ظهر دابة لتبين لنا أنها جنازة فيلسوفين في آن واحد في الغرب الإسلامي[73]، فقد مات ابن رشد ومات بموته المعلم الأول، هذا الأخير الذي جاهد ابن رشد على توطينه في الفكر الاسلامي، وفي نفس الوقت مات معهما نموذج العقلانية الذي دافع عنه فيلسوف قرطبة في تهافت التهافت.[74]

إن مشكلة تصوف ابن عربي هي أنه لا ينتقد العقل الفلسفي داخل الفلسفة، بل يحاول تقويم الفلسفة من باب تغيير اتجاهها ووظيفتها،أو قل لا يقوم بن عربي بتقويم الفلسفة، ولو فعل لكان مجرد مجدد أو مطور، لكنه يحاول تعديل المهام المنوطة بالفلسفة بعد تجديده لمفهوم الحكمة وفقا لشروط المجال التداولي العربي، لغة وعقيدة وفكرا، وهذه هي نقطة القوة في تصوفه، فالحكيم على الحقيقة هو العالم بالله[75]، وهي نتيجة لا نصل إليها بتوصيف فكره بمصطلحات التحليل النفسي مثل السادية أو الشبقية أو الإيروتيكية كما أشار بعض المحللين لموقفه من الحب،خاصة كتاب: (الكتابة والتجربة الصوفية)[76].

إننا نعترف مبدئيا بصلاحية تعدد المقاربات في تناول التصوف، بقدر إمكانات المناهج الحالية والمتوقعة مستقبلا، لأنه يمكن أن يكون مجالا لتجريب مختلف الفرضيات تحليلا وتقويما، مضمونينا وآليا، إلا أن الحسم بين هذه التقويمات لا يقوم على مجرد حماس

---

[73] - أبو الوليد ابن رشد وأرسطو.

[74] - الرد على تهافت الغزالي الذي كشف في كتاب تهافت الفلاسفة عن تناقض الفلاسفة حول الوجوب والإمكان .

[75] - بن عربي محي الدين – الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص : 523

[76] - عبد الحق منصف ، الكتابة والتجربة الصوفية ،

التبني،أو هاجس الدفاع،بل على اقتدار الباحث على تحديد علاقته هو بالتصوف خاصة، وبالتراث عامة،و من زاوية نوع تخصصه وأفقه الاستشكالي،علما بأن تنازع المقاربات وتعدد المناولات تؤطرهما الإمكانات المنهجية والعلمية لتأويلات الباحث، وعلى اعتبار أن جل أحكام المقومين تستمد قيمتها من الأفق النظري لتصوراتهم للتراث، أكثر مما هي متضمة فيه، فإن التراث يبقى حلبة المعركة بين المقومين الذين اختلفوا حوله، فالذين تناولوه من الداخل يتشبثون با ستمراريته في الحاضر، والذين قوموه من الخارج دافعوا عن تصفية الحسابات معه، وأهل التوفيق بين الاتجاهين يجمعون بين الاثنين، وفي الحالين معا، فإن ما قاله التراث عن نفسه وبحسب زمان ومكانه، ليس هو ما نقوله نحن عنه، لأننا لا نقول عنه إلا ما نحن في حاجة إلى قوله، وحينما نشعر أن وجودنا لا يمكن أن يستمر إلا بهذا القول الذي نعتقد أننا نستمد منه هويتنا،ولهذا يزداد احتواء التراث لكينونتنا كلما توهمنا أننا نزداد تحررا منه،أو بعبارة هايدجر لا نكون قريبين ولا بعيدين عنه، بل نكون في التيه والضلال بالنسبة إليه[77]، أضف إليه أن المجال الزمني للتراث

يكتنفه الغموض[78]، كما يطبع الالتباس استعادة جوانب منه دون أخرى [79]، ولهذا فإن توسيع أفق النظر في هذا المجال، هو نفسه مجال لنسبية الأحكام ومسافات التباعد، سيما وأن ابن عربي لا يعتبر التصوف فضاء لتقديم الأجوبة على كل الأسئلة الممكنة، لكنه لا يرى إمكانية التناول المستقل إلا بالتماسف مع ما استقر في الأذهان أنه النموذج الوحيد لكل تفكير ممكن، أعني الفلسفة أو الحكمة التي أخذ فلاسفة الإسلام بمعناها الإغريقي، ومن منظور كونها ذات طابع شمولي تتعالى على الزمان والمكان وعلى الشروط التاريخية واللغوية للثقافات، وللتذكير فإن بن عربي يأخذ بالمعنى العربي للحكمة التي هي من حكمة لجام الدابة [80]، والملاحظ في هذه النقطة أن العقل الذي هو مصدر الحكمة مأخوذ من القيد[81]، والحكمة التي هي من إنتاج العقل من الرسن[82]، فهما معا من أدوات توطين الدابة في المكان، ومن غريب أمور اللغة في هذا الباب أن ينتهي مفهوم العقل والحكمة إلى وجوب الثبات في المكان، أي التمكن في المكان، فالدابة التي أحكم فمها بالرسن أي الحكمة [83](بفتح الحاء)، وقيدت قوائمها بالعقال، أي

---

[77] - عبد السلام بنعبد العالي ، دراسات عربية ، العدد4 ، السنة 19 ،فبراير 1983 (لما نوجد تاريخيا ، لا نكون على مسافة بعيدة ، ولا مسافة قريبة من الإغريق ، إننا نكون بالنسبة غليهم في التيه والضلال – ص : 95).

[78] - ليس هنالك تحديد علمي للنقطة الزمنية التي على أساسها يؤرخ لبداية التراث ، هل يتغلغل في عصر التدوين ، أم يمتد إلى فترة الاحتكاك بالغرب .....

[79] - أنظر في هذا المجال مواقف كل من : طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وطيب تيزيني وحسين مروة ومحمد أمين العالم وحسن حنفي ....

[80] - بن فارس أحمد ، معجم مقاييس اللغة ، دار صادر ، لبنان ، بيروت ، طبعة 1979، الجزء الثاني ، ص : 91

[81] - بن فارس أحمد ، نفس المعطيات .

[82] - جمال الدين ابن منظور ، لسان العرب ، الجزء 13 ، ص : 180

[83] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص :269

القيد، تجمد في مكانها، لكن اللغة لما نقلت هذين اللفظين من أصلهما الحيواني إلى المجال الإنساني فوضت للإنسان مهمة التحكم، فهو المسئول عن تقييد نفسه بعقله، وهو المسئول كذلك على التحكم فيها وإحكامها، وما كان ذلك ليستقيم لو ربطت اللغة هذين المفهومين بنوع معين من الحيوانات كالفرس مثلا، بل ربطته بالدابة[84]، ولا دابة من دواب الأرض أولى بالإحكام من الإنسان الذي يسعى في الأرض فسادا، ولا ينصاع الإنسان لهذا الإحكام إلا إذا طبق مفهوم الحكمة الذي عند بن عربي وضع الأمور في مواطنها، هذا الوضع لذي يتولد من التفاعل[85] المستمر بين تقلبات القلب وتقييد العقل، ونلاحظ هنا استثمار ابن عربي للتداخل الوظيفي بين مفهوم العقل ومفهوم الحكمة بحسب المقتضيات التبليغية للمجال التداولي العربي، والذي هو الإحكام والتقييد حيث يكون العقل هو ما يقيدك عن التورط في المهالك، سواء في حق نفسك،أو في حق غيرك، وبذلك يكون رأس الحكمة هو الأخلاق[86].

منذ منتصف القرن الماضي،كان الاهتمام بابن عربي ظاهرة متميزة، ومماثلة للاهتمام بابن رشد قبله، سواء على مستوى الفلسفة والآداب، أو على مستوى التأليف والدراسة والتحقيق، في المشرق والمغرب، في المجال العربي وفي إلا ستشراق، لدرجة أن أغلب موضوعات مؤلفاته استنفذت أغراضها، وقيل عنها الكثير، مثل: المعراج الصوفي ووحدة الأديان [87]، والخيال،... الخ، وهي في الحقيقة إنجازات إيجابية في حق مفكر طمست سلطة الفتاوى معالم فكره، وحكمت التأويلات المغرضة على تطبيع تصوفه، بما هو بعيد عن حقيقته، إلا أن هذه الإنجازات كرس جلها أحكاما مسبقة باعتماد مواقف وثوقية، ونحن إنما حاولنا في هذا العمل تجديد النظر في الموضوع، من منظور استشكاله لقضايا الفلسفة والدين والتصوف من باب اللغة.

إن دراسة اللغة الصوفية لابن عربي تضع أمام الدارس صعوبات كثيرة، منها غياب أي سند مرجعي سابق في الموضوع، وفي نظرنا ترجع صعوبة تناول هذا الموضوع إلى ثلاثة أسباب، وهي:

ألأول:

أن العلاقة بين الفلسفة واللغة في تصوف ابن عربي، ليست كالعلاقة بين الفلسفة واللغة داخل مجال الفلسفة الاسلامية، أو داخل الفلسفة عموما، لأن التأمل الفلسفي في اللغة

---

[84] - الدابة كل ما يدب على الأرض .

[85] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص : 229

[86] - بن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص : 128

[87] - وحدة الأديان لا تعني أن كل الديانات ذات قيمة واحدة ومتساوية من الناحية العقدية ، لكنها تعني من منظور تعبد كل معتقد بدينه ان جميع الناس يعتقدون ، وحتى من لا يعتقد فهو يعتقد باللاعتقاد .

هو ممارسة فلسفية أصلا، فلامناص للفيلسوف من أن يفلسف اللغة، قبل أن يتفلسف بها، فمن باب نظره الفلسفي في اللغة يبني فلسفته، ولو جردت أية فلسفة من تأملات الفلاسفة في اللغة لصارت الفلسفة خارج سنن اللسان الطبيعي للفيلسوف، فالقضايا الفلسفية برمتها هي عبارات لغوية قبل أن تكون أفكارا أو مواقف فلسفية، ومن هنا فإن الفيلسوف لا يتحرك فلسفيا داخل لغته إلا في حدود الإمكانات التي تتيحها له لغته التي يفكر بها والتي يحقق من خلالها نوع وجوده الفكري.

الثاني :

أن وضع الفلسفة داخل التصوف ليس هو وجود الفلسفة بالمعنى الفلسفي داخل التصوف، لأن هذا الوضع يتوقف على منظور الموقف الصوفي من اللغة، أو بعبارة أخرى : لم ينظر ابن عربي إلى الفلسفة لا بنظرة الفلاسفة إليها،فبالأحرى بنظرتهم إلى اللغة، لكنه عالج قضايا الفلسفة في خطابه الصوفي بناء على لغته الصوفية، ومن زاوية فلسفته في التصوف، وهذا يجبر الباحث على مراعاة الأوضاع الممكنة لعلاقات الفلسفة باللغة في التصوف عموما، ففلاسفة الإسلام تحركوا نظريا على الأنقاض اللغوية للفلسفة اليونانية مع ما أضافوه إليها من تعديلات وتنقيحات، أما في التصوف فهناك صعوبة مزدوجة وتتمثل في ان ابن عربي ينحت اللغة الصوفية داخل التصوف، وليس خارجه، مع الاستفادة من السابقين عليه،لكنه يقوم في نفس الوقت بتقييم المواقف الفلسفية،وهو في مأمن تام من أي هجوم فلسفي عليه، بعد ما حضر بنفسه تشييع جثمان ابن رشد، وربما لم يكن من قبيل الصدفة أن يقع بينهما حوار حول الحقيقة التي جواب بن عربي لابن رشد هو نعم لا.

الثالث :

أن تصوف ابن عربي في عمقه وآفاقه الإستشكالية هو بمثابة تجديد لمقومات النظر في الفلسفة، فمجمل ما قاله فلاسفة الإسلام في إطار إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة،ليست له أية وظيفة على ضوء الفلسفة التي جاهد ابن عربي في تأصيلها، فقد خرج ابن عربي من قواعد لعبة التوفيق بين الفلسفة والدين، وحاول أن ينظر إلى الفلسفة خارج موقف الدين منها، وأن يقرأ الدين قراءة بعيدة عن تأويلات الفلاسفة، ولعل هذا الموقف هو الذي نفر الفلاسفة من تصوفه، كما تحفظ منه جل رجال الدين.

إن العمل في هذا الاتجاه، فرض على ابن عربي العمل في اتجاهين مختلفين ومتكاملين، وهما:

1 – إعادة تقويم مفهوم الفلسفة، وتجديد وظيفتها في المجال الفكري الإسلامي- العربي، وبعد طعنة الغزالي وإفلاس إسعافات ابن رشد، وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى ضرورة

تصحيح القول بأنه ساهم في اغتيال العقل الفلسفي، فليس هو الذي أجهض العقل الفلسفي بالأندلس والغرب الاسلامي عموما، بل تناول العقل بحسب الشروط الممكنة في زمنه، حيث كان هذا العقل القائم على مسلمات القول الفلسفي في وضعية صعبة، وربما كان لوضع هذا العقل تأثير مباشر على الخيارات الفلسفية لابن عربي، فلو أراد أن يخوض فيما خاض فيه لفلاسفة لكان ذلك بأقل تكلفة،سيما وأن إمكاناته الفلسفية تبين استيعابه للفلسفة.

2- تأصيل ابن عربي لهذا التجديد، أخذ بعين الاعتبار ما يستقيم به النظر، وفقا لمقتضيات الأصول العربية لممارسة التفلسف خارج وصاية المعاني اللغوية للفلسفة اليونانية، وهذا جانب له أهميته الخاصة، لأنه استقل نهائيا عن الطرح الفلسفي الإسلامي على مستوى تصوره لوظيفة التفلسف، أو بكلام آخر ليست الطريقة اليونانية هي السبيل الوحيد لأي تفكير ممكن، وليس من باب الضرورة أن تكون طريقة تناول الفلاسفة اليونان لقضايا الفكر هي النموذج الأمثل لأي فكر ممكن.

وعلى الرغم من صعوبة الربط بين نظريات فلسفة اللغة، والمواقف الصوفية من اللغة، إلا أن اهتمام المتصوفة باللغة، ومن مختلف الجوانب، ضيق مسافات التباعد بين المجالين، ويتعلق الأمر بالوظائف التداولية للغة، والخصائص الطبيعية للقول الصوفي، سيما ما يتصل بعلاقة اللغة بالوجود، ولهذا فالتحفظ الصوفي من المواقف الفلسفية لا يعني خلو التصوف من الفلسفة، لكنه يفسر الوضع الجديد للفلسفة من خلال مفاهيم مختلفة ومتعددة، مثل : الخيال، الإشارة، العبارة، الشعر، الوهم، العقل، الكون، الوجود، الإنسان.... ويفهم من هذا احتمال تعدد إمكانات فلسفات اللغة، بتعدد مختلف إمكانات التفكير، وبما يخالف النمط المعهود، ذلك أن اتصال فلسفة اللغة بالحقل الفلسفي من حيث الإشكالات الأساسية، ومن حيث الجهاز المفاهيمي لا يمنع فيلسوف اللغة من الخوض في أي مجال فكري، فحيثما يكون الخطاب فهناك فلسفة للغة، صريحة أو مضمرة،ونعني بتلك الفلسفة تضمن أية لغة لإمكانات التفكير بمنطق تلك اللغة.

إن ما سلف ذكره يتيح توسيع مفهوم فلسفة اللغة،لأجل احتوائها للنظر الصوفي في اللغة، لكن لا يتحقق هذا المطمح، لا من باب الفلسفة ولا من باب التصوف، بل من باب مفهوم جديد، ألا وهو الفقه الذي تأصل في المقومات التبليغية للسان العربي في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، وبعدما استوفى شروط الكفاية الوصفية والإجرائية من حيث تجريب آفاقه على مختلف مجالات التراث ندا وتحليلا وتأصيلا وتقويما وتأثيلا واستشكالا.