



MARRAKECH

جامعة القاضي عياض  
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

مجلة العلوم الإنسانية

# خفاف

مجلة علمية محكمة



العدد السابع - 2022

# ضفاف

مجلة علمية محكمة

العدد السابع - 2022

مجلة فصلية علمية ومحكمة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بجامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

المدير : عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

عبد الرحيم بنعلي

المنسق العام : جمال راشق

اللجنة العلمية

السيدات والسادة الأساتذة:

GRAVARI BARBAS Maria, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, ELLOUMI Mohamed, INRAT, Tunisie, LAOUNA Abdellah, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, DEARBIEUX Bernard, Université de Genève, Suisse, NAVARRO PALAZON Julio, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, SKOUNTI Ahmed, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, GIRAUT Frédéric, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador, Universidad de Granada, Espagne, BOUBRIK Rahal, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, TOZY Mohamed, UMRIP et Sciences po, Aix en Provence, France, PULVAR Olivier, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe - CNRS UMR 8053, HILLALI Mimoun, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, PERALDI Michel, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), BOUMAZA Nadir, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, LANDEL Pierre - Antoine, CERMOSM, UJF, Mirabel - France, PECQUEUR Bernard, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 - Université J. Fourier, Grenoble - France).

لجنة التحرير

السيدات والسادة الأساتذة

عبد الرحيم بنعلي - جمال راشق

سعيد بوجروف - محمد موهوب

عناوين التواصل

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صندوق بريد 3737

أمرشيش - 40000 مراكش - المغرب

الهاتف : 00212524302742 الفاكس : 00212524302039

البريد الإلكتروني : revueflm@gmail.com الموقع : http://www.flm.uca.ma.ac

الإيداع القانوني : 2018PE0010

ردمد : 2605-6410

لوحة الغلاف للفنان ماحي بنين

التصنيف والإخراج الفني : صباح القصير

تعبر المقالات عن آراء أصحابها فقط

مجلة العلوم الإنسانية

ضفاف

مجلة علمية محكمة

## شروط النشر

- مجلة ضفاف مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الأبحاث والأعمال التي تدخل في مجال العلوم الإنسانية.
- مجلة فصلية.
- تنشر المجلة مقالات ودراسات وأبحاثاً أصيلة لم يسبق نشرها ولا تقديمها للنشر.
- تخضع الأعمال المقترحة للنشر لشروط البحث العلمي المتعارف عليها من حيث التوثيق وذكر المصادر والمراجع المعتمدة.
- تعبر الأبحاث المنشورة بالمجلة عن آراء أصحابها.
- تقدم الأبحاث في نسخة مطبوعة ونسخة إلكترونية.
- تلتزم المقالات بالمعايير التقنية للنشر بالمجلة، فتكتب المقالات العربية بخط 14 Sakkal majalla والمقالات بالحرف اللاتيني بخط 11 Times New Roman.
- تكتب الهوامش أسفل الصفحة بخط 10 Times New Roman.
- ينبغي ألا تزيد صفحات البحث عن 20 صفحة.
- يذكر الباحث اسمه واسم بنية البحث والجامعة-المؤسسة التي ينتمي إليها في الصفحة الأولى.
- يقدم الباحث ملخصاً لبحثه مستقلاً عن المقال.
- يكتب ملخصاً للبحث بلغة غير اللغة التي كتب بها.
- تخضع المقالات والبحوث المقدمة للمجلة للتحكيم، ويلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكمون في أجل أقصاه 15 يوماً بعد توصله بها.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في عدم نشر أي بحث لا يستجيب لشروطها.
- لا ترد الأبحاث إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر.
- تحتفظ المجلة بحقوق التأليف وإعادة النشر الورقي أو الإلكتروني للمقالات المنشورة بها.
- المقالات المقدمة للنشر لا يجب أن تنتهك حقوق مؤلفين أو ملكية أطراف آخرين.

مجلة العلوم الإنسانية

# ضفاف

مجلة علمية محكمة

العدد السابع - 2022

إصدار كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب



## شكر

تتقدم هيئة تحرير مجلة "ضفاف" للعلوم الإنسانية  
بخالص تشكراتها لكل من ساهم في إغناء هذا العدد،  
كما توجه شكرها الجزيل للأستاذة الأجلاء الذين لم  
يتراءوا في قراءة المقالات وتقييمها وتحكيمها.

هيئة التحرير





# فهرس المحتويات

- 9..... تدبير تراث الأركان بمنطقة حاحا ورهانات التثمين  
هلال عبد المجيد ولالة حسناء المراني
- 33..... مسألة المنهج بين التبسيط والتعقيد في فكر إدغار موران  
يوسف التيبس
- 53..... الفترة الحفيفية بالمغرب (1908-1912) من خلال الشعر الملحون  
توفيق القبائي
- 75..... اليهود العرب: اللغة والشعر والتميز (مقال مترجم)  
فاطمة سحام
- 93..... البعد النقدي في الخطاب الصوفي ابن عربي نموذجاً  
محمد أعرب
- الحرية بين الأمر والتكليف في الفضاء العمومي من خلال كتاب: فلسفة الفعل،  
115..... دراسة تأويلية نصية  
أحمد الفرخان
- 131..... سؤال العلية والمعلولية في فلسفة صدر الدين الشيرازي  
عبد المالك بنعثنو
- السلوك الوقائي في مواجهة التهديدات والمخاطر الصحية بين الإقناع العاطفي  
والعقلاني - جائحة كورونا نموذجاً-.....  
157..... محمد الركيبي



# البعد النقدي في الخطاب الصوفي

## ابن عربي نموذجاً

محمد أعراب

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين-إنزكان

aaarabfougsar@gmail.com

### Abstract

The problematic status of the Sufi discourse within the Arab-Islamic culture has created the need for it to seek theoretical and practical legitimacy. Sufism, as Ibn Khaldun described in the *Muqaddima*, is "one of jurisprudence sciences that is new in religion". This has made Sufism questionable and open to criticism. However, the search for legitimacy would turn into an opportunity to impose its scientific and spiritual authority through moral and ad- valorem criticism to the Islamic cultural system that is filled with spiritual inveteracy. This was reflected in the project of Sheikh Mohiuddin Ibn Arabi, who observed the inadequacy of the doctrinal thinking to understand the essence of religious experience by focusing on the appearance of sharia and not accessing the essence of religion. Sufism has not stopped at religious and moral criticism but extended its critical perspective to rational sciences: kalam and philosophy. Ibn Arabi's criticism focuses on knowledge, its limits and the conditions of its possibility. Moreover, Ibn Arabi gave the Sufi experience itself a deep gnostic criticism, in order to shed the light on the limits of theophanies and confirm the dialectic of truth according to the dialectic of existence.

**Keywords:** Criticism, Sufism, Reason, Ibn Arabi, Gnosis.

### Résumé

La situation problématique du discours soufi au sein de la culture arabo-musulmane a exigé la recherche de sa légitimité théorique et pratique. Le soufisme, tel qu'Ibn Khaldun le considérait dans son livre « *Muqaddima* », est « l'une des sciences légitimes qui se sont produites dans La religion ». Cet événement a rendu le soufisme objet de critique et de discussion. Cependant, la recherche de légitimité se transformera en une occasion d'imposer son autorité scientifique et spirituelle par une critique morale et spirituelle. Cela s'est reflété dans le projet du cheikh Muhyiddin Ibn Arabi (1165–1240). Ibn Arabi a constaté le manque de profondeur pour comprendre l'essence de l'expérience religieuse en se limitant au phénomène de la charia et à l'incapacité d'accéder à l'esprit de la religion. Le soufisme ne s'est pas arrêté à la critique religieuse et morale, mais il a étendu sa perspective critique aux sciences mentales: Ilm al-Kalām et la philosophie. Sa critique porte sur -la

raison- l'outil de la connaissance, ses limites et les conditions de sa possibilité. De plus, Ibn Arabi a distingué l'expérience soufie elle-même avec une critique gnostique profonde. Sa critique paraît dans son dialogue spirituel avec les pôles du soufisme, afin de refléter les limites des théophanies et de confirmer la dialectique de la vérité selon la dialectique de l'existence. La contradiction est l'essence de l'existence, et seul le cœur peut suivre la dynamique des manifestations. C'est cette mobilité qui échappe à l'emprise de la restriction cognitive.

**Mots-clés :** Critique, Soufisme, Raison, Ibn Arabi, Gnose.

## ملخص

فرض الوضع الإشكالي للخطاب الصوفي ضمن الثقافة العربية الإسلامية ضرورة البحث عن أساس مشروعياته النظرية والعملية. فالتصوف -كما قال ابن خلدون في المقدمة- "من العلوم الشرعية الحادثة في الملة". وهذا الحدث جعل التصوف موضع مساءلة وتشكيك. غير أن البحث عن المشروعية سيتحول إلى فرصة لفرض سلطته العلمية والروحية من خلال نقد أخلاقي وقيمي للمنظومة الثقافية الإسلامية مشبع بالتأصيل الروحي. وهذا ما تبلور في مشروع الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي الذي رصد قصور العقل الفقهي عن فهم جوهر التجربة الدينية بالوقوف عند ظاهر الشريعة وعدم النفاذ إلى روح الدين. ولم يقف التصوف عند النقد الديني والأخلاقي، بل بسط منظوره النقدي على العلوم العقلية: علم الكلام والفلسفة. وتركز نقده على أداة المعرفة وحدودها وشروط إمكانها. علاوة على ذلك خصّ ابن عربي التجربة الصوفية نفسها بنقد عرفاني عميق. من أجل بيان حدود التجليات ومن أجل تأكيد جدلية الحقيقة تبعاً لجدلية الوجود.

**الكلمات المفتاحية:** النقد، التصوف، العقل، ابن عربي، العرفان

## مقدمة

لا يمكن أن نفصل البعد النقدي عن الخطاب الأكبري، لأنه الجزء المتمم لمشروعه العرفاني.<sup>1</sup> ويمثل الخطاب الصوفي موقفاً نقدياً في حد ذاته، فهو يقدم نفسه كناقذ لما آلت إليه التجربة الدينية، وكمقوم لما آل إليه الإرث النبوي في العهدين الأموي والعباسي. إذ فشلت مظاهر الانحلال والتفسيخ والبعد عن النموذج الديني للصحابة

<sup>1</sup> خصص ابن عربي كتاب "روح القدس في مناصحة النفس" للنقد الذاتي والنقد السلوكي للتجربة الدينية عموماً. بدأ بنفسه وثنى بالصوفية وعرّج على الفقهاء والزهاد... وقد خص ذاته بنقد عنيف. ربما كان النقد سمة في شخصيته لأن المخاطب المقصود بتلك الرسالة قال له "إنك كثير الانتقاد". أنظر ابن عربي، روح القدس في مناصحة النفس، تحقيق حامد طاهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2006، ص 202.

والتابعين. فلذلك اعتبر التصوف بمثابة إحياء علوم الدين.<sup>1</sup> وقد تأسس التصوف كعلم<sup>2</sup> في لحظة تاريخية حرجة أودت فيها التصدعات الأيديولوجية والمذهبية بوحدة الأمة. وجاء ذلك التأسيس في لحظة بلغ فيها التوتر قمته بين الفقهاء وأهل الحديث من جهة، والمتكلمة والفلاسفة من جهة ثانية.<sup>3</sup> وقد تأثر علم التصوف بحساسية ظروف النشأة وظلت تلك الحساسية ملازمة لوجوده وسعيه الدائم لنيل الاعتراف والمشروعية. غير أن ذلك البحث عن المشروعية سيتحوّل إلى فرصة لفرض سلطته العلمية والروحية من خلال نقد أخلاقي وقيمي للمنظومة الثقافية الإسلامية مشبع بالتأصيل الروحي. وهو ما تبلور في مشروع الشيخ الأكبر معي الدين ابن عربي.

وعليه فالإشكال الذي نطرحه هو: ما هي أسس المشروع النقدي عند ابن عربي؟ وماهي ملامحه وتجلياته؟ وما مدى قيمته الإستمولوجية؟

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال تحليل النقد الأكبري لثقافة عصره وأركانها المتمثلة في الفقه، ثم علم الكلام لا سيما المعتزلي منه، ثم الفلسفة، وأخيراً التصوف نفسه.

## 1. في مبادئ النقد عند الشيخ الأكبر

بداية عندما نتحدث عن النقد عند ابن عربي فإننا نقصد: الفحص المعمّق للأفكار والمذاهب والتيارات ومحاولة تفكيك أسسها والكشف عن مصادرها والحكم على مصداقيتها العلمية والروحية. فالنقد عند الشيخ الأكبر ليس تهجماً على المخالفين. ولا يكون النقد مشروعاً إلا بعد المعرفة والإلمام بالموضوع إلماماً يحيط بكل أبعاده وخفائيه.

<sup>1</sup> عنوان أشهر كتب حجة الإسلام أبي حامد الغزالي. أنظر أيضاً: القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 2000م، ص: 4-5. والسراج الطوسي، اللمع، ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهندائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001م، ص: 11-23. ومحمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب التصوف، تحقيق وتعليق الإمام عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ط، د تاريخ، ص: 19-26.

<sup>2</sup> نقصد التصوف كعلم وليس كتجربة وكممارسة، فالصوفية يرون أن التصوف ليس شيئاً حادثاً أو طارئاً في الثقافة الإسلامية. بل إنه يشكل في جوهره امتداداً للتجربة النبوية وتحقيقاً لروح الشريعة. ومن المعلوم أن العلوم الإسلامية لم تتأسس إلا بعد القرن الثالث أو ما يُعرف بعصر التدوين.

<sup>3</sup> نعني ما عرف بفتنة خلق القرآن ومحنة ابن حنبل في عصر المأمون الذي فرض عقيدة المعتزلة كأيديولوجيا رسمية للدولة. أنظر التفاصيل في: ولتر ملفيل باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة وتعليق الشيخ عبد العزيز عبد الحق، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2011م، أنظر على الخصوص الفصل الثاني: تاريخ المحنة، ص - ص. 95-190.

ولكي يكون النقد بناءً ينبغي أن تكون دوافعه وغاياته ابتغاء الحق. وقد وضع ابن عربي شروطاً موضوعية ألزم نفسه بها من أجل ضمان الصدق والنزاهة والتجرد منها:

- ألا يتحدث عن مقالة أو مذهب إلا بلسان أهلها والقائلين بها.
- أن يورد الرأي كاملاً مدعماً بحجته الخاصة حتى يستوي على سوقه.
- أن يلتزم الحياد في عرض الأفكار.
- إيمانه بالاختلاف والتماس وجه الحقيقة في كل قول.
- نبذ التعصب والتكفير و"التبديع".

ولا يخفى مدى الانفتاح العقلي الذي تمتّع به الشيخ الأكبر -بالنظر إلى التعصب الذي شاب عصره- بقبول الاختلاف وجعله أساس الحقيقة. فهو ما فتى يؤكد أن الحقيقة لا تدرك بأحادية النظر بل من خلال الجمع بين الأضداد كما سيأتي. وينضاف إلى حسّه النقدي حسّه الأخلاقي الرفيع وتحليّه بالسماحة. وهوما يتجلى في جعل النقد جزءاً من مسؤولية المثقف أو العالم. فقد اعتبر الشيخ الأكبر نقده نصحاً واجباً بل هو مأمور به<sup>1</sup>. كما يرى أن كتاباته إلهام نبوي أمر بالدعوة به على بصيرة ويقين<sup>2</sup>. وليس معنى هذا محاولة إضفاء شيء من القداسة على نقده، أو حشر نقده ضمن دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بل ربما كان الغرض هو إضفاء نوع من المشروعية الروحية على خطابه.

أما من الناحية الإستمولوجية فإن نقده بالأساس نقد عرفاني؛ ينطلق من نقد مصادر المعرفة ذاتها، وتكشف أصول العمليات الذهنية التي تتكوّن بها المعرفة الإنسانية مع بيان حدودها. يقول ابن عربي في بيان طبيعة منهجه النقدي: "وليس طريقنا على هذا بني أعني في الرد عليهم ومنازعتهم. لكن طريقنا تبين مأخذ كل طائفة ومن أين انتحلته في

---

<sup>1</sup> يقول في بداية كتاب روح القدس: "من العبد الضعيف، الناصح الشفيق، المأمور بالنصح لإخوانه" ص 201. ويقول أيضاً: "فعرّضت على قطع الميعاد، وألا أقعد للناس، فأمرت بالقعود، والنصيحة للخلق قسراً، وحثاً واجباً." نفس المصدر، ص 216.

<sup>2</sup> "فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة رأيته في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحرورة دمشق وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم" حذه واخرج به إلى الناس يشفعون به، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حذه لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان." ابن عربي فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1980م، ج 1 ص 47.

نحلّتها وما تجلّى لها، وهل يؤثر ذلك في سعادتها أو لا يؤثر؟ هذا حظ أهل طريق الله من العلم بالله، فلا نشتغل بالرد على أحد من خلق الله، بل ربما نقيم لهم العذر في ذلك للاتساع الإلهي".<sup>1</sup>

وسنقف عند بعض نماذجه النقدية دون تطويل لأن غرضنا هو الجانب النقدي المنهجي وليس تفصيل الأفكار والآراء التي ناقشها<sup>2</sup>. وسنبداً بنقده للمتكلمين ثم الفلاسفة وأخيراً المتصوفة. وسنرجئ مسألة نقده للفقهاء إلى مناسبة أخرى<sup>3</sup>...

## 2. الكلام والمتكلمين

يشيد ابن عربي بالدور الكبير الذي لعبه علم الكلام في العقود الأولى لظهوره. فقد كانت هناك مبررات ودواعٍ لوجود علمٍ يتكفل بالرد على الشبهات التي شغّب بها خصوم العقيدة وحاولوا النيل من أصولها. فهذا العلم لم يكن ترفاً فكرياً وإنما وُضع "إرداعاً للخصوم الذين جحدوا الإله، أو الصفات أو بعض الصفات أو الرسالة أو رسالة محمد (ﷺ) خاصة أو حدوث العالم [...] أو الحشر والنشر".<sup>4</sup> ولكن إصراف المتكلمين في المجادلة والرد على الشبهات المفترضة قضى على بساطة العقيدة. "فإنه مستغرق الأوقات في إرداع الخصوم الذين لم يوجد لهم عين، ودفع شبهة يمكن إن وقعت للخصم ويمكن إن لم تقع، فقد تقع وقد لا تقع، وإذا وقعت فسيء الشريعة أردع وأقطع".<sup>5</sup>

وإضافة إلى ذلك كله لم يكن علم الكلام سوى حاجة ظرفية انتهت ضرورته عندما انتهت أسباب الحاجة إليه. ولم يكن في عصره سوى فرض كفاية. "وأن علم الكلام مع شرفه لا يحتاج إليه أكثر الناس، بل شخص واحد يكفي منه في البلد مثل الطبيب،

---

<sup>1</sup> ابن عربي، الفتوحات المكية، إشراف مكتب البحوث والدراسات، تقديم محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، 1994م، مجلد 1، ص. 485.

<sup>2</sup> للتوسع في الجانب النقدي عند ابن عربي نحيل إلى دراسة الدكتور زكي سالم: الاتجاه النقدي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط أولى، 2005م. وهي دراسة غنية بالنصوص النقدية للشيخ الأكبر.

<sup>3</sup> ظرا لضيق الحيز.

<sup>4</sup> الفتوحات م 1 ص: 170.

<sup>5</sup> الفتوحات م 1 ص: 171. وهنا يفقد ابن عربي روح التسامح والحوار في فلتة نادرة عندما يضيف "ولم يدفعنا [الرسول] لمجادلتهم إذا حضروا إنما هو الجهاد والسيوف إن عاند فيما قيل له." نفس الصفحة.

والفقهاء العلماء بفروع الدين ليسوا كذلك، بل الناس محتاجون إلى الكثرة من علماء الشريعة، وفي الشريعة بحمد الله الغنية والكفاية.<sup>1</sup>

يقوم علم الكلام على التماس الأدلة على العقائد. غير أن الأدلة لا تخلو من خلل منطقي. فما من دليل إلا وهو معرض للدخل فيه والقدح في مصداقيته<sup>2</sup>. " والتوحيد المدرك بالدليل العقلي لا يعول عليه."<sup>3</sup> بل إن كل " ما أنتجه الفكر من معرفة بالله لا يعول عليها"<sup>4</sup>. "من طلبه بالفكر وقوة العقل لم يحصل من المعرفة بالحق على طائل."<sup>5</sup> ويذهب ابن عربي إلى حد القول: "والعلم يناقض العقل فإن العقل قيد العلم ما حصل عن علامة، وأول العلامات على الشيء نفس الشيء، وكعلامة سواها فالإصابة فيها بالنظر إلينا اتفاق."<sup>6</sup> ومعناه أن الفكر هو سباحة العقل في فضاء بدون موجّهات وبدون علامات. سيما أن العقل لا يملك ما يقيس به معرفة الحق لأنها بدون شبيه. ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى/11]

فالتوحيد الذي يطلبه علم الكلام بالعقل هو توحيد غير مشروع، لأنه توحيد أحدية الذات، في حين أن الشريعة لم تطلب سوى توحيد الألوهية<sup>7</sup>. فالعقل يورط نفسه فيما لا يطاله بنظره الفكري. ومن تعبد الله بالعقل أو بحث في تصور الحق من خلال النظر الفكري فإنما عبد عقله لأنه عبد الصورة التي أنشأها عقله<sup>8</sup>. وأقصى ما يمكن أن يتوصل إليه العقل في الإلهيات هو تصور إله مجرد. ولكنه مجرد تصور فكري يضفي عليه العقل الصفات التي يعتبرها واجبة وينزّهه مما يراه غير متناسب مع تصوره للألوهية. وفي الأخير يتوصل إلى صورة جميلة لكنها من رسمه هو فقط. وليس ذلك الإله هو إله الشرائع والكتب السماوية: إله الأسماء والصفات والتنزيه والتشبيه.

وينبغي النقد العرفاني لابن عربي لعلم الكلام على اعتبارات أهمها:

<sup>1</sup> نفسه، ص. 172.

<sup>2</sup> أنظر: زكي سالم: الاتجاه النقدي عند ابن عربي ص: 42.

<sup>3</sup> "رسالة لا يعول عليها" ضمن رسائل ابن عربي، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997م. ص: 255.

<sup>4</sup> نفسه، ص: 250.

<sup>5</sup> كتاب التراجم ضمن رسائل ابن عربي، المصدر السابق، ص: 283.

<sup>6</sup> الفتوحات، م 3 ص: 528.

<sup>7</sup> نفسه، ص: 527.

<sup>8</sup> أنظر الفتوحات، م 4 ص: 32.



أولاً: لا مناسبة بين الحق وبين الخلق، فكيف يستطيع العقل معرفة الحق من خلال الخلق<sup>1</sup>. وبالتالي فقياس الغائب على الشاهد هو سخط ساقط.

ثانياً: يوظف علم الكلام الأدلة والبراهين ويعتمد عليها وهو شيء غير مسلم به. لأنه "لابد بين الدليل والمدلول والبرهان والمبرهن عليه من وجه به يكون التعلق له نسبة إلى الدليل ونسبة إلى المدلول عليه بذلك الدليل [...] وذات الحق تعالى بائنة عن هذا الحكم"<sup>2</sup>

ثالثاً: أن منهج "الاستدلال بالشاهد على الغائب" خطأ منهجي لغياب المناسبة بين الحق والخلق<sup>3</sup>.

رابعاً: الذات الإلهية ليست موضوعاً لتعقل العقل لأن العقل قيد وحصر والذات غير متناهية ولا محدودة فلا تحد بالعقل<sup>4</sup>.

خامساً: أن الإله الذي يثبتته العقل هو إله صوري ومعطّل الصفات. وأقصى ما يمكن أن يصل إليه العقل في معرفة الله هو معرفة التنزيه. و"المعرفة بالله معرفة من الأسماء الإلهية لا يعول عليها، فإنها ليست معرفة"<sup>5</sup> فالمعرفة الحقة هي المعرفة التي تجمع بين التنزيه والتشبيه. وهذا الأخير لا يعرف إلا من خلال الشرع بالقرآن والسنة.

سادساً: الاعتماد على المنطق والاستقراء في إقامة الأدلة يتنافى مع جلال الجنب الإلهي<sup>6</sup>. "فإن العلم الإلهي لا يدخل في الميزان لأنه الواضح له"<sup>7</sup>

سابعاً: علم الكلام لا يورث سوى الشك والحيرة والضلال والاختلاف والصراعات المذهبية ولا يعطي اليقين أبداً<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> الفتوحات، م 1 ص: 181-272.

<sup>2</sup> نفسه، ص: 181.

<sup>3</sup> نفسه، ص: 272.

<sup>4</sup> نفسه، ص: 186.

رسالة لا يعول عليها" ضمن رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص: 249.

<sup>6</sup> الفتوحات، م 1 ص: 642.

<sup>7</sup> نفسه، م 3 ص: 528 انظر م 4 ص: 521 حيث يقول: "ولما وزن المتكلم بميزان عقله ما هو خارج عن العقل لكونه وراء طوره وهو النسب الإلهية لم يقبله ميزانه ورمى به وكفر به وتخيل أنه ما ثم حق إلا ما دخل في ميزانه."

<sup>8</sup> نفسه، م: 5 ص: 156 وم: 1 ص: 278.

وهكذا يتبين أن نقد ابن عربي لعلم الكلام هو نقد إبستمولوجي رصين ينطلق من طبيعة العقل وحدوده ومن ماهية الموضوع وحقيقته ليرصد الخلل المنهجي الذي يكشف تناقضات علم الكلام في أساسه.

يقول شيخ مرسية: «العقل إن لم يستند في دليله وبرهانه إلى العلوم الضرورية في ذلك وإلا فليس برهان عنده ولا هو علم الإيمان علم ضروري وهو مستند العقل في الحق المطلوب»<sup>1</sup>.

إن العقل لا يعقل بذاته وإنما يعقل بما يلقي إليه. فإن كان الأمر يتعلق بعالم الكون والفساد كان مستنده ضروراته ومتعلقات الحس. وإن كان الأمر يخص معرفة الحق وعالم الميتافيزيقا فإنه محتاج إلى نور الإيمان الذي ينير له الدرب في فضاء يسير فيه العقل كالأعشى ويكون نصيبه التيه والضلال إن لم يسترشد بالإيمان. وكأننا بآبن عربي يجعل من الإيمان الشيخ المريي للعقل المريد.

وقبل أن نختم لا بأس أن نقف مع رسالة الشيخ الأكبر إلى الإمام الرازي. فهي تجسد نقده العرفاني لعلم الكلام. بلغ الإمام فخر الدين الرازي (ت 606هـ/1210م) مرتبة عظيمة في العلوم نال بها شهرة في كل الآفاق.

وقد سعى الشيخ الأكبر إلى إعادة رسم العلاقة بين التصوف وعلم الكلام بشكل يستغل فيه الشيخ الأكبر سيرة الرازي نفسه لاستخلاص الاعتراف بمشروعية علم التصوف وأفضليته على الكلام. فقد ذكر ابن عربي في رسالته ندم الرازي قائلا: "ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك وممن له فيك نية حسنة جميلة أنه رآك وقد بكيت يوما فسألك هو ومن حضر عن بكائك قلت: مسألة اعتقدها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي فبكيت وقلت ولعل الذي لاح أيضا يكون

---

<sup>1</sup> الفتوحات، م 4 ص: 431. وأحيانا يوفق العقل في معرفة بعض المسائل لكن ليس من طريق النظر الفكري بل من طريق الإلهام كما حدث مثلا في قول المتكلمين "العرض لا يبقى زمانين". وهو إلهام عجيب من الله، وفقهم له حين ألهمهم الذي هو الأمر، وبسبب ذلك الحركات المحسوسة من الأجسام على أي حالة وقعت، من لسان غير لسان، فركبوا من ذلك دليلا معلوما، مع حصر عدم ما شاهدوا من ذلك. "لكنه يعود لينتقد الأشاعرة في عدم إدراكهم " أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل ي كل زمان. " فقد ظن الأشاعرة أن العالم مؤلف من جوهر وأعراض، وأن الأعراض في تغير مستمر في حين يبقى الجوهر الفرد في ثباته. لكنهم لم يدركوا أن العالم كله أعراض وأنه في خلق متجدد في كل لحظة. فجوهر العالم هو الحق وأن الخلق هو تجلياته المتقلبة.

مثل الأول.<sup>1</sup> فهذا الاعتراف هو دليل على قصور العقل الكلامي وطول حيرته وعدم الثبات، لأن العقل الكلامي لا يمكن أن يتوصل إلى اليقين؛ بل يظل فريسة للنقائض والشكوك والحيرة. وهذا ما يفسر قول الشيخ الأكبر مباشرة بعد اعتراف الرازي: "ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيما في معرفة الله تعالى".<sup>2</sup>

فالعقل الكلامي مخطئ في أساسه لأنه ينشد معرفة الله عن طريق النظر سيما أن طموحه المعلن هو الوصول إلى معرفة "عقلية برهانية" بالله وهذا محال.

وقد سبق القول بأنه لا وجود لمناسبة بين الحق والخلق إلا العناية. فكيف يجوز للعقل أن يقيس معرفته بالحق من خلال الخلق. وأقصى ما يمكن أن يبلغه العقل هو معرفة «الله من حيث كونه موجودا ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات».<sup>3</sup> وهي معرفة صورية بلا مضمون لأنها تنزيه محض بلا تشبيه والحق سبحانه كما يدل عليه الشرع لا يعرف إلا بالتنزيه والتشبيه معا. فالمعرفة الحقة لا تكون إلا من خلال الجمع الضدي الكمالي بين الظاهر والباطن مستشهدا بالآية الكريمة: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [الحديد/3] ومتمثلا قول أبي سعيد الخراز: «عرفت الله تعالى بجمعه بين الضدين».<sup>4</sup>

فالأساس الذي يبني عليه العقل الكلامي منهجه يمثل أكبر عائق إبستمولوجي وهو الفكر. إذ أنه "يجلّ الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره فينبغي للعقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة".<sup>5</sup> فالفكر هو سبب غرور العقل لأنه ينزع به إلى محاولة معرفة الحق سبحانه بنظره، "ومتى ما تغدت النفس كسب يديها فإنها لا تجد حلاوة الجود والوهاب".<sup>6</sup>

### 3. الفلسفة والفلاسفة

مثلما كان الشيخ الأكبر منصفاً في نقده لعلم الكلام وبرّر مشروعيته في الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية، كذلك كان منصفاً في حكمه على الفلسفة ودافع عن

<sup>1</sup> ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص. 240.

<sup>2</sup> نفس المصدر، ص. 240-241.

<sup>3</sup> نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> ابن عربي، المعرفة، تحقيق محمد أمين أبو جهر، دار التكوين، دمشق، 2003م، ص. 64.

<sup>5</sup> ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي، ص. 240.

<sup>6</sup> نفسه، ص. 239.

مشروعية مقصدها. فالفلسفة ليس معناها الإلحاد وليس هدفها تقويض الدين أو الزندقة كما يشاع. بل إن "الفلسفة معناها حب الحكمة"<sup>1</sup> والفيلسوف معناه محب الحكمة لأن سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة وقيل هي المحبة [...] وكل عاقل يحب الحكمة."<sup>2</sup> و"الحكمة هي علم النبوة."<sup>3</sup> وعليه فاسم الفلسفة ولقب الفيلسوف لا ينبغي أن يقتربا بالإلحاد أو أن يدانا لمجرد كونهما كذلك.

فلا ينبغي رفض الخطاب الفلسفي كلية كما يفعل العامة فهذا من الجهل المطبق، "إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلا".<sup>4</sup> بل حتى مع فرض كون الفيلسوف الذي قال بمسألة معينة ملحدا "فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل."<sup>5</sup> فعلينا أن نعرف الرجال بالحق وليس أن نعرف الحق بالرجال. فالعاقل المنصف لا يسارع إلى التكفير أو إلى رفض الخطاب كلية لأنه صادر عن من يظن أنه كافر. فالعالم بالطب مثلا لا ينبغي أن نرفض علمه وطبه لمجرد أنه كافر أو ملحد لأن تلك المعرفة والكفاءة لا تخصه من حيث كونه كافرا، بل من حيث كونه عالما وطيبا.

لقد نسج ابن عربي علاقات عميقة وصدقات مع العديد من الفلاسفة والمفكرين كان أشهرهم ابن رشد. وكانت له مراسلات ومكاتبات مع من تعذر عليه الاجتماع بهم. ورغم أنه تلقى تكويننا معمقا في كل صنوف المعرفة والعلوم إلا أنه يصرّ على أنه لم يأخذ معرفته بالفلسفة والملل والنحل إلا من طريق الكشف.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> الفتوحات، م. 4، ص. 281.

<sup>2</sup> نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> الفتوحات، م. 1، ص. 166.

<sup>5</sup> "فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده [الفيلسوف] من الحق ولا سيما إن وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها [...] فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعينة وأنها حق، فإن الرسول (ص) قد قال بها أو صاحبها، أو مالكا أو الشافعي أو سفيان الثوري." و يقر ابن عربي ببعض التقاطعات بين الفيلسوف والمتصوف في بعض الحقائق. وفي هذه الحالة لا يجب رفض تلك الحقائق بدعوى قول الفيلسوف بها، بل على العكس ينبغي العز على النواحي التي أثبتت بالوجهين: بالكشف الصوفي والنظر العقلي معا وهذا نور على نور.

<sup>6</sup> مع أن ابن عربي يقول عن كتاب التدبيرات الإلهية: "حذوت فيه حذو أرسطو في كتاب سر الأسرار الذي ألفه للإسكندر، وبسبب ذلك الكتاب وضعت هذا السفر إلى أخينا أبي محمد عبد الله بن الأستاذ الموروزي". انظر الفتوحات م. 1، ص. 93 (من مقدمة الطبعة). والصحيح هو الموروزي نسبة إلى بلدة مورور. ويقصد بطريق الكشف استنزال روحانية أولئك الفلاسفة كما ذكر ذلك في مشاهداته لرجال الصوفية السابقين وحتى المعاصرين كابي مدين الغوث وغيره.

ويقسم شيخ مرسية الفلسفة إلى ثلاثة مباحث كبرى يميز بينها: فمن جهة هناك المنطق الذي هو بمثابة ميزان العقل لتقويم الأفكار. ومن جهة ثانية هناك مبحث القيم الأخلاقية والسياسية التي تهتم بتدبير النفس والبدن وتدبير شؤون المدينة. ومن جهة ثالثة نجد الميتافيزيقا أو مبحث الإلهيات الذي يخوض في وجود الله ومعرفته والبحث في إشكالات الأنطولوجيا.

وأما ما يتعلق بمبحث القيم، فإن الفلاسفة أكثر توفيقا وإصابة للحق. فالعقل العملي الفلسفي يقوم على تهذيب الأخلاق والدفاع عن القيم العليا "والجكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر".<sup>1</sup> وقد يسلك الفيلسوف مسلك الصوفي في الرياضة والمجاهدات ويدخل الخلوة فينتج له ذلك صفاء الفكر. فيكون طريق الفيلسوف على خطى الصوفي بحيث تكون الأخلاق منبع المعرفة ويكون العقل العلي فاتح مغاليق المنطق والإلهيات. يقول الشيخ الأكبر في هذه المسألة: "ومنهم من يأخذ الخلوة لصفاء الفكر ليكون صحيح النظر فيما يطلبه من العلم، وهذا لا يكون إلا للذين يأخذون العلم من أفكارهم، فهم يتخذون الخلوات لتصحيح ما يطلبونه إذا ظهر لهم بالموازين المنطقية وهو ميزان لطيف أدنى هواء يحركه فيخرجه عن الاستقامة فيتخذون الخلوات ويسدون مجاري الأهواء لئلا تؤثر في الميزان حركة تفسد عليهم صحة المطلوب".<sup>2</sup>

لكن الفرق بين الخلوة الصوفية والخلوة الفلسفية هو أن الأولى تعتمد الذكر في حين أن الثانية تعتمد الفكر. فالخلوة الصوفية غرضها هو تصفية القلب من الفكر<sup>3</sup> الذي هو العائق العرفاني الأول وهو طلسم مسلط على العقول يحجبها عن رؤية الحق سبحانه.<sup>4</sup> أما الخلوة الفلسفية فموضوعها وغايتها هو تصفية الفكر كأداة للمعرفة وكمصدر للعلوم. وعليه فإن الخلوة الصوفية من أجل تصفية المحل والاستعداد لتلقي المواهب الإلهية من خلال التجليات. وأما الخلوة الفلسفية فهي تركيز الانتباه واستبعاد للتشويش على فاعلية الفكر الذي يأخذ عنه الفلاسفة أفكارهم وعلومهم. فالأولى خلوة عرفانية تزج الفكر، أما الثانية فخلوة معرفية تتيح الفكر وتستقطر أفكاره. و"أي صاحب خلوة استنكحه الفكر في

<sup>1</sup> الفتوحات، م. 1، ص. 166.

<sup>2</sup> الفتوحات، م. 3، ص. 271.

<sup>3</sup> الفتوحات، م. 3، نفس الصفحة و. 544، م. 1، ص. 650 و "رسالة إلى الإمام الرازي"، ص. 240.

<sup>4</sup> الفتوحات، م. 5، ص. 445.

خلوته فليخرج ويعلم أنه لا يراد لها وأنه ليس من أهل العلم الإلهي الصحيح، إذ لو أرادته الله لعلم الفيض الإلهي لحال بينه وبين الفكر".<sup>1</sup>

ومن هذه الخلوة الفكرية كان التوفيق الإلهي للفلاسفة فيما يخص التدبير السياسي لمدهم الفاضلة كأردشير وأفلاطون وأرسطو -الذي هذا ابن عربي حذوه في كتاب التدبيرات الإلهية- والفارابي...". فهذه هي النواميس الحكمية التي وضعها العقلاء عن إلهام من الله من حيث لا يشعرون لمصالح العالم ونظمه وارتباطه في مواضع لم يكن عندهم شرع إلهي منزل..<sup>2</sup> وأما الحضرة التي يتم منها الإمداد لهم فهي من الاسم الواقى.<sup>3</sup>

أما مبحث الأنطولوجيا والإلهيات فقد شكل ميدان كبوة فرس الفلسفة والفلاسفة. إذ كان "خطوهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم".<sup>4</sup> على أن ابن عربي ينوّه ببعض الرموز الفلسفية ويشيد بهم كمعاصره ابن رشد وأرسطو وأفلاطون الذي يلقيه بالإلهي. ويحظى أفلاطون بمكانة خاصة عند شيخنا بل يعتبره من "أهل الكشف والوجود" يقول الشيخ: «فإن كان لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء فذلك نادر في القوم وتجد نفسه يخرج مخرج نفس أهل الكشف والوجود».<sup>5</sup>

ويرجع سبب فشلهم في الميتافيزيقا -في منظور ابن عربي- إلى شيئين أساسيين تتفرع عنهما كل الأخطاء المعرفية والدينية. أولهما: اعتمادهم على الفكر: "فلو طلبوا الحكمة حين أحبوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء".<sup>6</sup> ثانيهما: استنادهم إلى المنطق وجعله معيارا للحقائق. فكما قلنا سابقا الوجود مبناه على التضاد "هو لا هو". ولا يعرف الحق إلا بالجمع بين الأضداد كما قال أبو سعيد الخراز.<sup>7</sup> وبالتالي فالحقيقة "هي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل إن لم تعرف الحقيقة هكذا وإلا فما عرفت".<sup>8</sup>

<sup>1</sup> الفتوحات، م. 3، ص. 271.

<sup>2</sup> الفتوحات، م. 1، ص. 718.

<sup>3</sup> الفتوحات، م. 4، ص. 96.

<sup>4</sup> الفتوحات، م. 4، ص. 281.

<sup>5</sup> نفسه، ص. 280.

<sup>6</sup> نفسه، ص. 281.

<sup>7</sup> نفسه، ص. 442: "وهذا العلم أقوى علم تعلم به الوجدانية لأنه يشاهد حالا لا يمكن أن يجهله إن عين الضد

هو بنفسه عين ضده".

<sup>8</sup> نفسه، ص. 360.

فالمنطق الذي يستند إليه قانون الفكر ومبادئ العقل هو مبدأ ثنائي القيمة يؤمن بعدم التناقض كأساس لكل تعقل. فالتناقض -في عرف العقل- خلل فكري يبطل كل أمل في المعرفة والتفكير وهو شبح كل فلسفة. فالعقل ينطلق من الهوية والثبات كشرط إبستمولوجي لازم. والعقل يحاول دائماً إرجاع بنية الواقع إلى بنية الفكر من خلال مقولاته ومبادئه. أما عندما يواجه العقل بنية متناقضة فإنه لا يقرها على ما هي عليه، بل يعمل على تقويم "اعوجاجها" بميزانه الهش. ولهذا قال ولتر ستيس: "إن المنطق يقتصر في تطبيقه على عالم الظاهر، أما عالم الحقيقة فهو لا ينطبق عليه".<sup>1</sup>

والمنطق هو قيد آخر للعقل يوثقه ولا يفسح المجال أمام رؤية شاملة ومتعمقة لجذلية الوجود. وكما أن المنطق لا يستوعب التناقض والتضاد، فكذلك العقل يعجز عن تصور الوحدة لأنه شغوف بالتقسيم والتجزئة. فلولا العقل لاستوت الأزمنة كما قال ابن عجيبة في شرحه لقصيدة الششتري.<sup>2</sup>

والتأويل الفلسفي-الذي دعا إليه ابن رشد- هو محاولة لتجنب ما يبدو للعقل تناقضاً في معرفة الحق سبحانه. فالعقل الفلسفي لا يعرف الحق إلا من خلال التنزيه المطلق، فهو "الصانع" أو "المحرك الذي لا يتحرك". وعندما يصادف هذا العقل الآيات أو الأحاديث التي تفيد التشبيه فإنه لا يأخذها على محمل الجد، ويرى أنها من قبيل الأدلة الخطابية أو الشعرية التي تناسب أفهام العامة.<sup>3</sup> وبالتالي يتحول العقل من أداة للمعرفة إلى سلطة تقرر الصورة التي ينبغي بها إدراك الحق سبحانه، ليس من خلال ماهيته -لأن ماهية الحق لا تعلم ولا تدرك-، ولكن من خلال تصوره المنطقي للألوهية. وعليه فالفيلسوف في معرفته بالإنس لا يوحد إلا تصوره هو للإنس. وهذا معنى قول ابن عربي عن الناظر بفكره: "هو الذي أنشأ في نفسه رباً يعبد كما ينبغي لنظره فعبده عقله".<sup>4</sup>

ولقد كانت اللغة إحدى وسائل الإقصاء العقلي للقضايا. فالقضية العقلية هي التي تُقال وتحتمل التعبير. أما القضية التي لا تُقال فهي غير معقولة وهي في حكم غير

<sup>1</sup> ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991م، ص. 334.  
<sup>2</sup> ابن عجيبة، شرح نونية الششتري، ضمن رسائل العارف بالله الشيخ أحمد بن عجيبة الحسني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. أولى، 2006 م، ص. 108. ويقول أيضاً: "الوقوف مع نور العقل يورث السجن". ص 86.  
<sup>3</sup> ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط. 2، القاهرة، ص - ص. 56-59.  
<sup>4</sup> المصدر السابق، ص. 32.

الموجود. هكذا تضافر المنطق واللغة لتضييق أفق العقلي والمعقول. فالقول إن الحق لا يعرف إلا من خلال الجمع بين الأضداد قول لا يقره المنطق ولا تقبله اللغة. غير أن المنطق لا ينطبق إلا على جانب من الحقيقة لأن الحقيقة أساسها التضاد والجدلية بين التماثل والاختلاف. والذي يدرك الحقيقة على ما هي عليه -في تصور الشيخ- هو القلب الذي يتقلب مع صور التجليات ويعرف الحق في اختلاف مظهراته وتعيناته. فالقلب هو القوة التي توسع أفق العقل لأنه صورة الوسعية الإلهية التي تسع كل شيء كهبولي تنطبع فيها كل الصور دون أن يجمد على تصور واحد.

ذلك ما لم يستوعبه "الشارح الأكبر" في حوارهِ الشهير مع الشيخ الأكبر<sup>1</sup>:

"فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاماً، فعانقني وقال لي: نعم؛ قلت له: نعم؛ فزاد فرحه بي لفهي عنه، ثم أني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا؛ فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه وأخذ الأفلك وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به إليه."

بحوم غموض كبير حول المسألة التي كانت موضوع نقاش بين الفيلسوف الكبير والعارف الذي كان لا يزال صبيهاً. لكن ما يهمنا نحن في هذا الحوار العجيب الذي انخرط فيه صاحب البرهان في لغة الإشارة هو طريقة التفكير الفلسفي وطريقة الصوفي. فالأول يفكر بمنطق الهوية، أما الثاني فإنه يجيب بمنطق التضاد الجدلي. فابن رشد يسأل ليتلقى الجواب: إما "نعم" وإما "لا". أما ابن عربي فإنه يجيب: "نعم" - "لا" - "نعم ولا". ولا شك أن جواب الصوفي انتهاك لقوانين المنطق وشروط البرهان. ولا ريب أن موقف الفيلسوف يدل على عدم استيعاب حقيقة الوجود التي هي التضاد: "هو لا هو"<sup>2</sup> أو "نعم لا"<sup>3</sup>.

لم يكن هذا الحوار فاشلاً، بل كان فشلاً للنظر العقلي أمام الكشف القلبي. وضع الشيخ الأكبر العقل في مأزق أمام منطقهِ وفكرهِ فأقر بعجزهِ إذ "تغير لونه وشك فيما عنده [...] وقعد يحوقل."<sup>4</sup> كان الحوار اختباراً من العقل الفلسفي للكشف الصوفي، ولكنه

<sup>1</sup> الفتوحات، م. 1، ص. 387.

<sup>2</sup> الفتوحات، م. 3، ص. 625.

<sup>3</sup> نفسه، ص. 140.

<sup>4</sup> نفسه، م. 1، ص. 387.



انقلب إلى امتحان لفكر العقل في ضوء الكشف والفيض الإلهي. فكانت النتيجة سلبية للعقل: "إنه غير مراد لما نحن عليه."<sup>1</sup> فالعقل المشروط بمنطقه لا يرقى إلى مقام القلب الذي يتقلب في تنوع التجليات.

كان ابن رشد صاحب عقل ونظر فكري. أما ابن عربي، فكان صاحب قلب. لهذا تجاوز الشيخ الأكبر حدود عقل الشارح الأكبر. "فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل [...]" وما كل إنسان يُعطى هذه القوة التي وراء طور العقل المسماة قلبا [...] فالتقلب في القلب نظير التحول الإلهي في الصور، فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل، ثم يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر، فلا يسعه سبحانه إلا أن يقلب ما عندك، ومعنى قلب ما عندك هو أنك علقت المعرفة به عز وجل وضبطت عندك في علمك أمرا ما، وأعلى أمر ضبطته في علمك به أنه لا ينضبط سبحانه لا يتقيد ولا يشبه شيئا ولا يشبه شيء، فلا ينضبط مضبوط لتميزه عما ينضبط، فقد انضبط ما لا ينضبط مثل قولك: العجز عن درك الإدراك إدراك."<sup>2</sup>

#### 4. التصوف والصوفية

إن هذا النقد الداخلي لابن عربي لبعض التصورات الصوفية ليس معناه تغليب تلك التصورات أو تسفيهه القائلين بها، بل معناه هو إبراز وجهها من الحق وبيان محدوديتها في العرفان الصوفي. فهو بيان لمقامات تلك الرؤى من زاوية "مقام لا مقام". يتعلق الأمر بنقد متعال يؤسس لكل تصور بعدم رفضه، بل يوطن له في "أرض العبادة" على أن يبين حدوده في فضاء لا حدود له. إن النقد العرفاني الأكبري هو إقرار بكل رؤية وتأسيس لكل تصور وتجاوز لهما في نفس الوقت.

فكل عارف إنما عرف الحق في صورة معتقده، ولا يدل ذلك على أن الحق هو الذي تصوّر له في تلك الصورة، بل سيدل على أن تصور الحق سيكون على قدر التجلي. والتجلي بدوره رهين باستعداد المحل وتهيؤه، "فلون الماء لون إنائه". ولكل مقامه الذي تنبثق منه رؤيته للوجود بحسب استعداده. ونقصد بالاستعداد مدى صفاء القلب ونورانيته وقدرته على التقلب مع التجليات.

<sup>1</sup> نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup> نفسه، ص. 650.

وتجلى المنظور النقدي لابن عربي في "محاورته" الشهودية مع شيوخ الصوفية الأكبر في مدارات التجليات؛ حيث يسائل تجلياتهم ويبرز وجهها من الحق ثم يبين محدوديتها في ضوء الوسعية العرفانية التي تسع كل التصورات: نقد يكشف موقعها في بحر العرفان الزاخر. فهي أمواج متلاطمة لبحر لا ساحل له.

ومن ذلك ما جرى بينه وبين الحلاج حين عرض عليه قوله للفارابي: «يا علة ويا قديما لم يزل»<sup>1</sup>. فقال الحلاج: هذه قوله جاهل. وقال: "كيف يقبل العلة من كان في الأزل ولا شيء معه، وأوجد العالم لا من شيء وهو الآن كما كان ولا شيء [...] جل وتعالى لو كان علة لارتبط بمعلوله ولو ارتبط لم يصح له الكمال [...] قلت له: هكذا أعرفه. قال لي: هكذا ينبغي أن يعرف. فاثبت»<sup>2</sup>.

لكن ذوق الحلاج كان من مشهد الفرق الأول ولم يكن له قدم في مشهد الفرق الثاني. لهذا قال الشيخ الأكبر "أثبت" ولم ينتبه الحلاج إلى مشهد التلوين بعد التمكن حيث يشهد ذوق الجمع والفرق الثاني، وعليه فقد بين له الشيخ الأكبر من طريق الإشارة محدودية معرفته حتى قال الحلاج مسلما له بذلك: "وفوق كل ذي علم عليم. لا تعترض فالحق بيدك، وذلك غاية وسعي وحق استعدادي."<sup>3</sup>

والثبات على صورة معينة في اعتقاد الحق والتقيد بها كان موضوع نقد الشيخ لذي النون المصري الذي قال: "إن الحق بخلاف ما يتصور ويتمثل ويتخيل."<sup>4</sup>. فكان أن نبهه شيخ مرسية إلى أن قوله يتضمن حدا وحصرًا في معرفة الحق التي لا تتم إلا بالحيرة التي هي إثبات ونفي في نفس الوقت إذ قال له شيخنا: "أنا الشفيق عليك، لا تجعل معبودك عين ما تصورته منه ولا تحجبك الحيرة في التنزيه المطلق عن الحيرة في وجوه التشبيه فقل ما قال الحق في الجمع بين الحكمين فنفي وأثبت حيث قال ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى/11] [...] "فعلم أن ليس هو عين ما تصور ولا يخلو ما تصور عنه."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ينسب ابن سودكين القولة لأرسطو وهي من دعاء الفارابي انظر دعاء عظيم للفارابي، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط الثانية، 1991م. ص. 87.

<sup>2</sup> كتاب التجليات، ص. 153.

<sup>3</sup> نفسه، ص. 155.

<sup>4</sup> كتاب التجليات، ص. 157.

<sup>5</sup> نفسه، نفس الصفحة نفسها.

وعلى عكس ما طالب به ابن عربي ذا النون والخرّاز في إطلاق التوحيد وعدم التقيد بصورة اعتقاد معين، طالب شيخنا الجنيد بتقييد توحيده حسب استعداده وتهيؤ معرفة قلبه: يا أبا القاسم قيد توحيدك فإن توحيدك مقيد بخصوصية اسم هو رب استعدادك الأصلي، ولا تطلق فإن التوحيد المطلق ذاتي للحق فلا ذوق لك فيه وما للاستعدادات إلا التوحيد الأسماوي<sup>1</sup>.

فمن أسس العرفان الأكبري أن معرفة الحق لا تكون إلا حسب حقيقة العارف أو الشيء أو الموجود الذي يطلب تلك المعرفة. فلا تنحصر المعرفة في العارفين فقط أو أنها وقف على أفق الإنسانية، بل كل شيء في الوجود له معرفة تخصه ووجهه يعرف منه الحق سبحانه، وذلك الوجه الخاص هو جوهر تسبيحه وعبادته، فكل شيء حي وناطق وعابد في الوجود. ولكل شيء معرفة تخصه لأن له تجل خاص لا يتكرر لغيره. فبصيرة العارف تتفتح لرؤية مختلف أوجه المعرفة التي عرف بها الحق لأن قلبه "صار قابلا كل صورة."<sup>2</sup>

وحق الثبات على عدم التقيد هو بمثابة تقييد. وذلك ما وقع لسهل التستري الذي ظن أنه لم يقيد الحق حين قال بأن أنوار المعرفة نوران: نور عقل ونور إيمان. وأن مدرك نور العقل هو ليس كمثله شيء وأن مدرك نور الإيمان هو: "الذات بلا حد". فهذا القول الأخير يبدو أنه إطلاق وليس تحديدا، لكن ابن عربي يرى فيه تحديدا لأنه حده، من حيث لا يشعر، بأنه بلا حد "فلا حد له هو حده."<sup>3</sup>

فهذا التقييد والتحديد اللاشعوري هو الذي حجب سهل عن رؤية الحق في تنوعات تجلياته وهو الذي قاده إلى القول بأن القلب يسجد للأبد. لم ير شيخنا في قول سهل سوى انعكاس لتحديده وتقييده، ولهذا قال له: "لهذا سجد قلبك أي لقولك بالحجاب والتقييد. انحصر قلبك في السجود من العبادات الذاتية دون غيره. ومقتضى

<sup>1</sup> نفسه، ص. 165.

<sup>2</sup> وقد اعترف الشيخ الأكبر بتعلمه من الجماد والنبات والحيوان بل عدهم من جملة شيوخه "وفي جملة أشياخنا الذين انتفعنا بهم [...] ميزاب رأيته بمدينة فاس في حائط ينزل منه ماء السطح، مثل ميزاب الكعبة، فوقفت على عبادته، وأجهدت نفسي عسى أجري معه في ذلك، ومنهم: ظلي الممتد من شخص أخذت منه عبادتين. قد أخذ نفسه بهما. وأما الحيوانات فلنا منهم شيوخ [...] الفرس فإن عبادته عجيبة، واليازي والهرة والكلب والفهد والنحلة وغير ذلك، فما قدرت قط أن أنصف بعبادتهم، على حد ما هم عليها فيها وغايتي أن أقدر على ذلك في وقت دون وقت، وهم في كل لحظة، مع اعتقادهم بسيادتي عليهم، يوبخونني ويعاتبونني". أنظر: ابن عربي، روح القدس، مصدر سابق، ص. 389.

<sup>3</sup> كتاب التجليات، ص. 180.

حال القلب أن يحاذي في كل آن شأن الحق في كل عبودية يقتضيها ولا ينحصر في شيء منها.<sup>1</sup>

فحقيقة القلب هي التقلب مع شؤون الحق ومواكبة تنوع التجليات ومعرفة الحق، في اختلاف الصور التي يتجلى بها، وبالتالي فالمعرفة ليست محددة ولا نهائية، بل هي مفتوحة على أفق آت وهي استشراف لمستقبل حاضر بشكل يمضي في كل لحظة. المعرفة فلك مفتوح بشكل يسع كل التصورات والرؤى. وفي العرفان الصوفي تتساكن الأضداد في حركة دائبة كتعاقب الليل والنهار واختلاف الأيام، فلولا حركية الضدين الليل والنهار لما استمرت الأيام، غير أن تساكن الضدية في العرفان ليس معناه أن يخلي أحدهما المكان للأخر، بل هما ينسجمان معا. يذوبان في بحر الوسعية. والعارف لا يعرف الحق كما هو أبداً، بل لا يعرفه إلا من خلال أفقه الخاص به فقلبه هو الذي يهبه استعداداً أو ربما أن استعداده هو الذي يعطي قلبه أفقه. المهم أن المعرفة تنطلق من الذات. لكن ليست الذات سوى ظل لشعاع التجلي.

## خاتمة

تبلور النقد الأكبري في المستوى العقلي ليتحول من نقد لحدود العقل إلى نقد لشروط إنتاج المعرفة في الفكر الإسلامي. فقد رصد ابن عربي قصور العقل الفقهي عن فهم جوهر التجربة الدينية من خلال الوقوف عند ظاهر الشريعة وعدم القدرة على النفاذ إلى روح الدين. أما العقل الكلامي فإنه أساء استخدام العقل عندما ورطه في صراع عقائدي منهك. وأما العقل الفلسفي فإنه كبّل نفسه بعقال المنطق الذي أوقعه في الجمود. فهو لم يستوعب جدلية الحقيقة التي تتعارض مع ثبات الفكر. فالتناقض سمة الوجود، والقلب وحده من يستطيع مواكبة حركية التجليات. وهذه الحركية هي التي تُفكك الحقيقة من قبضة التقييد المعرفي. وهذا هو سر المحاوراة الشهودية للشيخ الأكبر مع شيوخ التصوف.

لا تؤول المعرفة إلى ذاتية محضة، بل تنطلق منها لتفتني بالتجلي الذي يعطي صورة الحق كما عرفها القلب. وعليه فمن عرف نفسه عرف ربه، لأن معرفة الحق لا تكون إلا على قدر معرفة القلب. ولو تأملنا عمق النقد العرفاني الأكبري لعرفانية الشيوخ الأكابر

---

<sup>1</sup> نفسه، ص. 181.

كالجنيد، والشبلي، والحلاج، والتستري وغيرهم لوجدنا أن سر ذلك النقد يكمن في مسألة التقييد المعرفي بصورة محددة للحق. فابن عربي يرى أن معرفة الحق في صورة واحدة ولو كانت في أعلى درجات التوحيد هي تناقض في حد ذاته مع التوحيد الحق. فالحق سبحانه لا يُعرف في صورة محددة، ولا يمكن الثبات على صورة نمطية واحدة أو التلون في صورة واحدة؛ فبالأحرى حط الرحال في مقام معين باسم التمكين. إن العرفان الحق هو ذلك الذي يتقلب مع الحق في تجلياته وشؤون أسمائه. صحيح أن الحق لا يعرف إلا بالجمع بين الأضداد، لكن ذلك الجمع لا ينبغي أن يفهم على صورة الثبات، بل هو جمع جدي يتغير فيه المواقع وتتخرج فيه الحدود مع الذات بحيث سيكون التوحيد جامعا بين الجهل بكنهه الذات الذي هو طبيعة الأحدية، وبين المعرفة التي تنطلق من أفق القلب ومن استعداده الخاص. المعرفة لا يمكن أن تؤول إلى حد، بل هي تقلب قلبي مستمر. وبالتالي فالشيخ الأكبر يعي اختلاف مسالك وطرق معرفة الحق. وهو لذلك يؤمن بالاختلاف إذ صار قلبه "قابلا كل صورة". وهذا أقصى ما يبلغه العارف المكمل -عند ابن عربي- أي أن يصير هيوولي لكل المعتقدات. فالتنقد تأسيس للاختلاف.

الببليوغرافيا:

أولا المصادر:

- القرآن الكريم
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، (صحيح البخاري)، اعتنى به عادل بن مسعود، دار الاعتصام، د ط، دت.
- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط 2، القاهرة.
- ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تحقيق عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 4، 2013م.
- ابن عجيبة، شرح نونية الششتري ضمن رسائل العارف بالله الشيخ أحمد بن عجيبة الحسني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، 2006م.

- ابن عربي، رسالة لا يعول عليها، ضمن رسائل ابن عربي، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997م. (نسخي هذه المجموعة برسائل دار صادر)
- ابن عربي: رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، رسائل دار صادر.
- ابن عربي، روح القدس في مناصحة النفس، تحقيق حامد طاهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2006م.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، إشراف مكتب البحوث والدراسات، تقديم محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، 1994م. (ثمانية مجلدات).
- ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1980م.
- ابن عربي، كتاب التراجم ضمن رسائل ابن عربي، رسائل دار صادر.
- ابن عربي، التجليات الإلهية، ضبطه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002م.
- ابن عربي، المعرفة، تحقيق محمد أمين أبو جوهر، دار التكوين، دمشق، 2003م.
- السراج الطوسي، اللمع، ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001م.
- الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد، دار الأندلس، بيروت، ط 7، 1967م.
- الفارابي أبو نصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1991م.
- القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 2000م.
- الكلاباذي محمد بن إسحاق، التعرف لمذهب التصوف، تحقيق وتعليق الإمام عبد الحلیم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ط، د تاريخ.

## ثانياً المراجع:

- الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.
- الخضري بكالشيخ محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثالثة، 2008م.
- سالم زكي، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط أولى، 2005م.
- شيمل أنيماري، الشمس المنتصرة، ترجمة عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، ط 1.
- ضيف شوقي، عصر الدول والإمارات-الأندلس، دار المعارف، القاهرة.
- عزام محمد المصطفى: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، د ن، ط أولى، 2000م.
- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، الرباط، 1988م.
- ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991م.
- ولتر ملفيل باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة وتعليق الشيخ عبد العزيز عبد الحق، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2011م.





# RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 7-2022

Revue semestrielle, scientifique à comité de lecture, éditée par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Cadi Ayyad – Marrakech - Maroc

## Directeur

Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines  
**Abderrahim BENALI**

## Coordination générale

**Jamal RACHAK**

## Comité Scientifique

**GRAVARI BARBAS Maria**, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUINA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEBARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

## Comité de Rédaction :

Abderrahim BENALI - Jamal RACHAK  
Mohamed MOUHOU - Said BOUJROUF.

## Adresse

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, B.P. 3737  
Amerchich – Marrakech 40000 Maroc  
Site web. <http://www.flm.uca.ma.ac> - Email : [revueflm@gmail.com](mailto:revueflm@gmail.com)  
Tél. 00212524302742 - Fax 00212524302039

Dépôt Légal : 2018PE0010

ISSN : 2605-6410

**Le tableau en couverture est de l'artiste peintre Mahi Binebine.**

*Les contenus des textes publiés dans la revue n'engagent que leurs auteurs.*



MARRAKECH

جامعة القاضي عياض  
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Revue des Sciences Humaines

# RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture



N° 7 - 2022