

الحب الإلهي عند ابن عربي

الأستاذة: بلفضيل خليصة

جامعة محمد البشير الابراهيمى برج بو عريريج

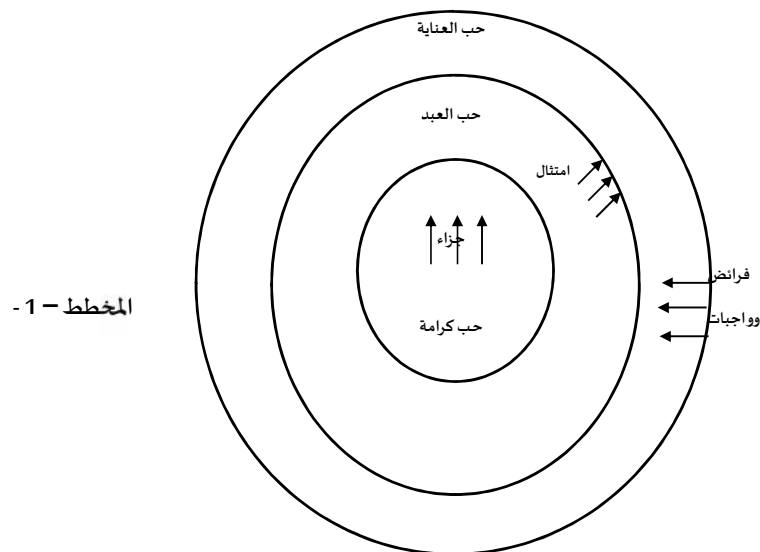
أولاً : حقيقة الحب الإلهي

الحب مقام شريف وهو أصل الوجود كما قال ابن عربي ، ومصدر لكل المعاني التي يتفرع عنها الفكر الصوفي ، ورغم مقامه عندهم ، فلم يتكروا الحب و إنما استقوه من آيات القرآن الكريم ، يقول الله تعالى: " فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ " المائدة: 54، وقوله : " إِنْ، اللَّهَ يُحِبُّ، الْمُحْسِنِينَ " البقرة: 195، " إِنْ، اللَّهَ يُحِبُّ، آمَوَّائِينَ وَيُحِبُّ، أَمْتَطَّهِرِينَ " البقرة: 222 ، وقوله : " قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ " آل عمران: 31 ، كما استقوه من الأحاديث النبوية ، كالحديث القدسي التالي في رواية عن الرسول y: " من عاد وليا فقد أذنته بالحرب وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها " ¹ .

ولما كان الحب أساس الحالة الروحية القلبية الكشفية في التجربة الصوفية فإن ((التصوف لا يصلح إلا بفضل الحب ولا يفسد إلا بسبب الحب))² ، وكما يقول ابن عربي: ((الحب سر إلهي في كل ذات على حسب ما يليق بها ... ، فبالحب حرك الدرك وباللب لرك التحرك وسكن السان وباللب تكلم المتكلم وصمت الصامت ...))³ ، وقد أورد القشيري في رسالته أقوالاً كثيرة لصوفيٍّ كثر ، كل منه يعكس مرتبة إلهية في حبه وكشفه وذوقه إلهي لها ، ولذلك جاءت تلك الأقوال مأثورة متضمنة حكماً فالكثير من المعاني مخبأ في القليل من الكلمات يقول البسطامي: ((إلهية استغلال الكثير من نفسك ، واستكثار القليل من حبيبك))⁴ ويقول أبو عبد الله القرشي: ((حقيقة إلهية أن تهيب كلك لمن أحببت ، فلا يبقى لك منك شيء))⁵ ، ويقول ابن عطاء: ((إلهية إقامة القتاب على الدوام))⁶ ، ويقول السري السقطي: ((لا تصلح إلهية إلا أنت)) حتى يقول الواحد للآخر يا أنا ⁷ ، ويقول يحيى بن معاذ: ((مثقال خردلة من إله أحب إلي من عبادة سبع سنين بلا حب))⁸.

وقد ترتب عن هذه النظرية نزعتان هما: النزعة التقليدية وثلها المسلم الزاهد الذي ينظر للحب الإلهي بوصفه علاقة من طرف واحد ، أي حب العبد لله ، وهذه العلاقة علاقة التزام بالشرع و الأمر و النهي و القيام بكل التكاليف استنادا إلى إلهية ، لأن إلهية الحقيقة عند التقليديين هي إتباع الرسول قولا وفعلا ، بينما النزعة الثانية ، فتكون عند الصوفي . وعندهم إلهية يتجاوز العلاقة من طرف واحد إلى حب متبادل يدافع عنه الصوفي فيورد الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي يستشهد بها على شرعية هذا إلهية وصحته . ففي القرن التاسع سبحانه وتعالى الود لعباده "إِنَّ الْآيِينَ ءَامِنُونَ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ اللَّهُ رَحْمَنٌ وُدًّا" مر: 96 ،

و [يجب عباده الله] والصابرين " بلى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى قَابِلٌ، اللَّهُ يُحِبُّ، الْمُتَّقِينَ " آل عمران: 76 وقوله :
 "وَلِلَّهِ يُحِبُّ، الصَّابِرِينَ" آل عمران: 146، ومن الأحاديث الشريفة التي تتناولها الصوفيون أن الرسول ﷺ قال: " من
 أحب لقاء [أحب [لقاءه ، ومن لم يحب لقاء [لم يحب [لقاءه "9 ، وبروون أيضا الحديث القائل: "
 إذا أحب [عز وجل العبد قال : يا جبريل إني أحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء "10 .
 وحسب [للإنسان يفوق حب الإنسان لله ، فالله هو الأكرم وهو مصدر [بل هو [ذاته ، وقد عبر ابن
 عربي عن تقديره الكبير [ب [لعباده ، فحبة [الأصل و محبة العبد الفرع يقول: ((محبته لك الأصل لفرعه ،
 ومحبته له محبة الفرع للأصل))11 فحبة [الق هي الأصل لأنها تعم الكون وتتجلى فيه بينما الخلق صورة من
 صور الكون، فمحبته ما هي إلا انعكاس [به خالفه وذلك كانت فرعا من أصل ويقول أيضا: ((يقول [في غير
 موضع من كتابه مطلفا بعباده ، يا عبادي اشتقت إليكم وأنا إليكم أشد شوقا ، ويخاطبهم بنزول خفي ، وهذا
 [طاب كله لا [كن أن يكون منه إلا من كونه محبا))12، و [ب مبادرة إلهية ، فالله يذّر العبد ويطلبه ويعرفه
 ويحبه قبل أن يهتدي العبد إلى هذا الذكر والطلب والعرفه و [ب ، فهو يحفه بحبه [فرضه وأوجه عليه بحكم
 سلطانه ((فقد أخبر [تعالى أن الله عابدا يحبهم ويحبونه ، فجعل محبتهم وسطا [محبتين منه لهم ، فأحبهم فوفهم
 بهذه [لاتباع رسوله ، فيما جاءهم به من الواجبات عليهم والترغيب في أن يوجبوا علي أنفسهم صورة ما أوجه
 عليهم يسمى نافلة ، ثم أعلمهم أنهم إذا اتبعوه فيما جاء به أحبهم ، فهذا [ب الإلهي الثاني ما هو [الأول ، فالأول
 حب عناية ، والثاني حب جزاء وترامة بوافد محبوب ، ب [الأول فصار حب العبد ربه محفوظا [ب [إلهيين
 ، كلما أراد ، أوهم أن يخرج عند هذا الوصف بالسלו، وجد نفسه محصور [ب [إلهيين ، فلم يجد منفذا ، فبقي
 محفوظ الع [ب [حب عناية ما فيها من فطور و [ب [حب وترامة ما فيها استدراج))13 .



من هذه الآفة التبادلة استوحى ابن عربي موقفاً جديداً مبتكراً يجمع حب الصوفي لله ، وحب □ لعباده وهو أساس علاقة الإنسان بالله وكذلك علاقة الإنسان بالإنسان أو الإنسان بالمجتمع ، لأن العناية الإلهية للعبد جعلته محمياً بنور حبه ، وهذا النور ما هو إلا نتاج لتلك العلاقة التبادلة □ □ الملق والمخلوق وهي علاقة أمر وطاعة وجزاء ، أساسها الأدب واللق □ □ السن مع □ ، والأمر سواء مع الناس في المجتمع فتحسن □ □ الملق مع □ □ هو أساس لتحسن □ □ الملق مع □ □ وفي هذه دعوى لنشر □ □ الإنسان كافة . وقد صنف ابن عربي □ □ إلى ((حب إلهي وروحاني وطبيعي ، وما ثم حب غير هذا ، فال□ □ الإلهي هو حب □ □ لنا وحبنا لله قد يطلق عليه أنه إلهي ، وال□ □ الروحاني هو الذي يسعى به في مرضات □ □ لا يبقى له مع محبوبه عرض ولا إرادة بل هو بحكم ما يراد به خاصة ، وال□ □ الطبيعي هو الذي يطلب به جميع نيل أغراضه سواء سر ذلك □ □ أو لم يسره ، وعلى هذا أكثر حب الناس اليوم))¹⁴ ، وفي أجوبته على أسئلة الحكيم الترميذي يقول : ((واعلم أن □ □ على ثلاث مراتب : حب طبيعي وهو حب العوام وغايته الإتحاد في الروح الحيواني فتكون روح واحدة منها روحاً لصاحبها بطريق الالتذاذ وإثارة الشهوة ونهايته من الفعل النكاح ،... وحب روحاني نفسي و غايته التشبه ب□ □ مع القيام بحق □ □ ومعرفة قدره ، وحب إلهي وهو حب □ □ للعبد وحب العبد ربه قال : " يُجِبُّهُمْ وَيُجِبُّونَهُ " (آئدة: 54))¹⁵ .

ويرتبط حال □ □ في التجربة الصوفية بأمور وحوال كثيرة منها : المعرفة ، الغيرة ، الشوق ، القلق ، الوجد ، الهيام ، الذوق ... ، وكذلك الوجود .

فال□ □ حالة قبل كل شيء وال□ □ عن التصوف ((أنه حب ومعرفة ، وليس □ □ والمعرفة عند التصوف □ □ حدين متميزين ، بل هما حقيقة واحدة ، فالمعرفة في أعلى درجاتها هي □ □ □ □ ، وال□ □ في صفائه ونقائه هو ذات المعرفة ، المعرفة إذن حب وال□ □ معرفة))¹⁶ ويقول في ذلك ابن عربي : ((فشراب حبه إياك وهو حبه إياك أن □ □ به ، فإذا أحبيته علمت □ □ شربت شراب حبه إياك أن حبك إياه □ □ حبه إياك وأسرك عن حبك إياه مع إحساسك بأنك □ □ به فلم تفرق وهو تجلي المعرفة ، فال□ □ لا يكون عارفاً أبداً ، والعارف لا يكون محباً أبداً ، فمن هاهنا يتميز □ □ من العارف والمعرفة من الآفة))¹⁷ .

فبتعابير أدبية يصور حال العاطفة □ □ □ وعباده □ □ بأسلوب جذاب ، فال□ □ كأس يشرب وتأثيرها سكرٌ عن حبك إياه ووقوفك في بحار المعرفة لأن □ □ في عرف الصوفي □ □ أنس ولذة وسكر، لنج الروح صحتها وجمالها وإحساسها بخالقها.

وكذلك في الآفة يغار □ □ على محبوبه أن يتعلق هذا □ □ بغيره أو يشغله عنه، ويغار □ □ إذا سبق إلى فضيلة ، وفي الآفة يشتهق □ □ إلى محبوبه وإلى □ □ وإلى الثواب وإلى حقائق الغيب وإلى التخلق بأخلاق □ □ والشوق من أبرز علامات الآفة حتى إنه يستخدمه الصوفي مرادفاً للمحبة أو في مرتبة موازية لها ، مع أن كثير من الصوفية يرون أن الآفة في رتبة أعلى من الشوق ، لأن الشوق يتولد منها ، لكن ذلك لا يعني احتلال الشوق مرتبة دنيا يؤكد

السري السقطي أن ((الشوق أجل مقام للعارف إذا قفق فيه وإذا قفق في الشوق لها عن كل شيء يشغله عمن يشتاق إليه))¹⁸ وفيه يقول ابن عربي : ((الشوق يسكن باللقاء فإنه هبوب القلب إلى الغائب ، فإذا ورد سكن والاشتياق حركة يجدها القلب عند اجتماعه لحبوه فرحاً به ، لا يقدر يبلغ غاية وجده فيه ، فلو بلغ سكن لأنه لا يشبع منه ، فإن القلب لا يفي إلا يقوم في النفس من تعلقها بالحبوب ، فهو كشارب ماء البحر كلما ازداد شرباً ازداد عطشاً... والقلب لا يتعلق إلا بعدم كما قدمنا في باب الـبـة ، كذلك الشوق لا يصح أن يتعلق بحاضر وإنما متعلقه غائب غير مشهود له في الـال ، ولذا كان الشوق من أوصاف الـبـة ولهذا يطرد وينعكس فيقال كل محب مشتاق وكل مشتاق محب ، ومن ليس مشتاق ليس محب ومن ليس محب ليس مشتاق))¹⁸ .

ومع ذلك يبقى القلب عند ابن عربي ليس مجرد انفعال إنساني ولكنه قبل كل شيء حركة وجودية تحكم كل الكائنات على اختلافها ، فالـبـة حسب ابن عربي سبب إيجاد العالم، يقول في ذلك : ((وأعلم أن مقاماً شريفاً ونهاً أصل الوجود :

وَكُنَّ الْحَبِّ صَدْرًا ♣ وَعَلَى الْحَبِّ جُنُنًا))¹⁹ مقولة رئيسية ينطلق منها ابن عربي في تشييد فلسفته في الـبـة مستنداً في ذلك إلى أثر نبوي لم يصح عن طريق السند ، ولا يوجد له أثر في متون الصحاح المعتمدة عند أهل السنة وهو قوله : ((وقد ورد ما يؤيد هذا في السنة وهو قوله (أي عز وجل) : كنت كنزاً لم أعرف ، فأحببت أن أعرف فخلقت القلب وتعرفت إليهم فعرفوني))²⁰ ، فلا أثر للوجود لو لا سريان الـبـة فيه من بداية نشأته إلى ما شاء ، بل هي الأصل والـبـرك لهذا الوجود يقول : ((فكانت الـركة التي هي وجود العالم حركة حب... فلولا هذه الـبـة ما ظهر العالم في عينه ، فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الوجود لذلك ولأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوت إلى الوجود ، حركة حب من جانب القلب ومن جانبه . فإن الكمال محبوب لذاته... فثبت أن الـركة كانت للحب . فما ثم حركة في الكون إلا هي حبة))²¹ ومهذا يصبح القلب عند ابن عربي هما وجودياً وهو الثابت الأساسي في الكون وجوهر الوجود ، فما من شيء في الوجود إلا قائم على القلب .

وهذا التصور معناه الإيمان بوحدة وجود القلب الذي يستحيل معه وجود آخر فالإثنينية الوجودية (خالق / مخلوق) غير واردة في فلسفته إلا من وجهة اعتبارية لا حقيقية ، فوجود القلب هو نفسه وجود القلب ، وما القلب إلا مرة لتجليات الأسماء والصفات الإلهية ، وهو محل لاستقطاب الأفعال الإلهية ، وهذا الاستعداد للقبول خاصية ذاتية تميز القلب ، وبفعل هذه الخاصية وجد الكون ، لأن الوجودات لتلك قابلية القلب إلا - عز وجل - ، والقلب عند ابن عربي لا يعني المكان وإنما القلب هو القابل للتلقي يقول : ((وليس تعالى) محل حوادث بل الأعيان محل الأحداث وهو ع الأحداث عليها ، فإنها محل ظهوره... ، فما هو لنا بأين ونحن له أين ، فمن لا أينية له هو نحن ، فأعيننا أين لظهور...))²² ، وميزة القلب هي الرؤية وخاصية القلب هي تلقي أثر المتجلي أي أثره أو صورته كما يجعل من القلب مرة وموضوع للرؤية ، فما الوجود إلا القلب إلهي .

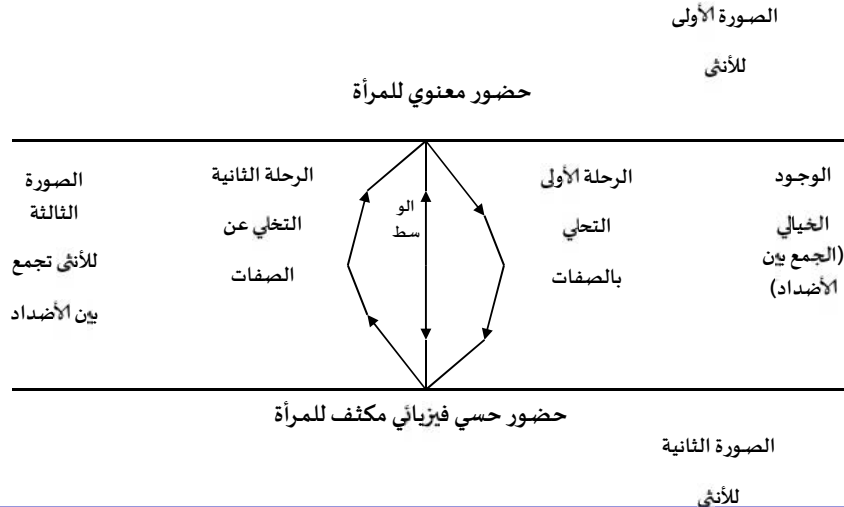
والسؤال الذي يطرح هنا : كيف كانت الـ"ب" حسب ابن عربي سببا في ظهور الـ"وجودات" ؟ يقول في ذلك ابن عربي : ((قال ص : " إن □ جميل يحب الجمال " وهو حديث ثابت ، فوصف نفسه بأنه يحب الجمال وهو يحب العالم ، فلا شيء أجمل من العالم وهو جميل ، والجمال محبوب لذاته فالعالم كله محب لله والجمال صنع سار في خلقه والعالم مظهره ، فحب العالم بعينه بعضا هب من حب □ نفسه ، فإن □ حب صفة الـ"وجود وما في الوجود إلا □))²³ وحتى تتضح الفكرة أكثر نذكر قول محمود غراب الذي أورده في كتابه " شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر " حيث يقف على بعض □ فائق و□ عارف يقول : ((□ لم يكن علم □ تعالى بالعالم إلا علمه بنفسه إذ لم يكن في الوجود إلا هو ، فما ظهر في الكون إلا ما هو عليه في نفسه ، فلا بد أن يكون العالم على صورته ، وصورة العلم على قدر الحضرة الإلهية الأسماوية ، فما في الحضرة الإلهية اسم إلهي إلا هو على قدر أثره في نشأة العالم من غير زيادة ولا نقصان ، فخلق □ العالم في غاية الإحكام... فطابق العالم الأسماء الإلهية ، وكأنه تعالى كان باطنا فصار بالعالم ظاهرا ، فعرف نفسه شهودا بالظاهر بقوله : فأحببت أن أعرف : الحديث ، ولما أظهر العالم في عينه كان مجلاه ، فما رأى فيه غير جماله ، فالعالم جمال □ : فهو تعالى الجميل □ ب الجمال... ، فأوجد □ العالم في غاية الجمال والكمال خلقا وابدعا فإنه تعالى يحب الجمال وما ثم جميل إلا هو ، فأحب نفسه ، ثم أحب أن يرى نفسه في غيره ، فخلق العالم على صورة جماله ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر ، فما خلق □ تعالى العالم إلا على صورته ، فالعالم كله جميل وهو سبحانه يحب الجمال))²⁴، وهذه التصورات في جملتها تلخص فكرة ابن عربي في الـ"ب" ، فالله تعالى أحب نفسه عبر جماله ، وقد كان ولا شيء معه ولما خلق □ لبق ظاهرا في مظاهرهم وصورهم □ لت الـ"ب" فيهم على صورة محبته لنفسه ، فما من مخلوق إلا يحب نفسه ولكن في حقيقة الأمر □ حبه لنفسه ما أحب إلا □ من اسمه الجميل الذي لولا تجليه فيه □ أحب نفسه أصلا ، كذلك يقال في محبته لغيره ، فما أحب فيه إلا □ تعالى وهو لا يعلم ، لأن غيره مثله مجلى ، للاسم الجميل فالـ"ب" مرتبطة ومقيدة بالجمال □ طلق وهو الصورة ، سواء كانت الصورة هي أنفسنا أم غيرنا فهذه الصورة لثل رمزا للجمال الإلهي وبها تظهر علامة □ ب الإلهي ((فعلمة □ ب الإلهي حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية أو متخيلة...))²⁵ أي محبة مطلقة مع جمال مطلق .

ثانيا: الحب الإلهي ومبدأ الأنوثة عند ابن عربي : إن رمز المرأة في □ طاب الأكبري خاصة ، تنتهي محصلته الدلالية في آخر الأمر إلى مثال خيالي يتجلى فيه □ ق تعالى على نحو أمثل ومكمل من أي مجلى آخر ، وبذلك تكون المرأة هي □ كون الرئيسي والبؤرة المركزية في نصوص □ ب الإلهي ، وذلك بفضل أنوثتها وجمالها ، وقد اعتقد ابن عربي في بنائه لمبدأ الأنوثة في نصوص □ ب الإلهي على مبادئ :

1/ مبدأ التثليث بدل مبدأ الهوية²⁶ : يكسب رمز المرأة ثلاثة وجوه في وجه واحد في نصوص □ ب عند ابن عربي فهي كالأضلاع الثلاثة للمثلث ، فالوجه الواحد يتجلى أولا وسيطا خياليا لتجسيد المعاني المجردة ، ثم يتجلى ثانية رمزا وذلك من خلال مواصفاته ودوره الذي يقوم به في الوجود ، ثم يتجلى ثالثة مرموزا إليه ، وذلك بعد تجريده من □ واصفات التي اكتسبها باعتبار الوجه □ الأولين ، إذا هناك رحلة رمزية للمرأة ، تبدأ أولا من عالم المعاني المجردة

(الغيب) إلى عالم التشكل والـ (الشهادة) ، ثم عودة إلى عالم المعاني المجردة (الغيب) مرة أخرى مع مراعاة ملحظ في غاية الأهمية ، وهو أن رحلة العودة هي رحلة تكميلية للرحلة الأولى للغيب ، وليس العودة على الطريق نفسه.

حضرة الغيب (عالم المعاني المجردة)



وقد كان هدف ابن عربي من هذه الرحلة الرمزية للمرأة هو تحقيق صيغة ذات طبيعة ثنائية مع بـ وجه ضدين هما التنزيه والتشبيه. فذات الله متعالية تعاليا مطلقا وهو تعالى في غيبه لا يدرك وهنا وجه التنزيه (الحضور المعنوي للمرأة لأنها في عالم المعاني المجردة).

وأما وجه التشبيه ، فالله تعالى لا يزال متجليا عبر أسمائه وصفاته وفعاله ، ويكون التجلي من خلال الظهور وهنا يأتي الوجه الثاني لرمز المرأة ويكون حضورها حضورا فيزيائيا مكثفا لأنها في عالم الشهادة .

إذا فنصوص الله الإلهي عند ابن عربي تدور داخل دائرة قطبيها صورة المرأة الرمز، التي تمثل المعاني المجردة في عالم الغيب والمعاني الحسية في عالم الشهادة ومع بـ الضدين في عالم الخيال .

2/ علم النكاح عوضا عن التأمل :

الانفصام والاعتزاب هما اللذان يحددان العلاقة بالمرأة ويؤسسانها بالأسد الأصلي الآدمي ، حسب ابن عربي ، انفصم لتنجم عنه الذكورة والأنوثة . و الفاضلة الأصلية بـ الذكر والأنثى عرضية لا جوهرية وعلاقة الذكر بالأنثى هي علاقة استعادة للجسد الآدمي الأصلي ، ومن ثمة يغدو النكاح صورة أصلية لركة الوجود يقول : ((فما كل الوجود ولا المعرفة إلا بالعالم ولا ظهر العالم إلا عن هذا التوجه الإلهي عن شئئية أعيان الممكنات بطريق البه للكمال الوجودي في الأعيان والعارف وهي حالة تشبه النكاح للتوالد... فكان النكاح أصلا في الأشياء كلها ، فله الإحاطة والفضل والتقدم))²⁷ ويقول أيضا : ((ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة ، أي غاية الوصلة التي في البه ، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم من النكاح... ، فإذا شاهد الرجل الله في المرأة كان شهودا في منفعل وإذا

شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في فاعل ، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن إق بلا واسطة . فشهوده للحق في المرأة إق وكمل ، لأنه يشاهد إق من حيث هو فاعل منفعل ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة))²⁸ .

فالنكاح إذا ظاهرة كونية وعبادة للسرى الإلهي وإدير بالذكر هنا أن الفعل حسب التصور العرفاني لابن عربي مقسم إ (منفعل / فاعل) والمنفعل رتبة الأثنى ، فمن الفاعل الاقتدار ومن المنفعل القبول للاقتدار عليه ، وبذلك فالأثنى محل للانفعال ، وهي سمة تبرز أهمية التأنيث القول عليه ومنزله في الوجود ، لذا فهذه النظرة الوجودية هي ما تدفع ابن عربي إلى جعل الأنوثة الشكل الأسى للوجود والإنسان على حد زعمه محاط بأثنين هما المرأة وإق ((فالرجل مدرج إ ذات إلهية ظهر عنها وإ امرأة ظهرت عنه ، فهو إ مؤنث : تأنيث ذات وتأنيث حقيقي))²⁹ .

3/ مبدأ المحبة كأصل للمعرفة والإيجاد بدل العقل :

المرأة كمفهوم عند ابن عربي هي تجسيد لمبدأ الأنوثة ، فالأثنى عند ابن عربي محل ، وإل مرة ، والرؤية كعلاقة إ المرأة والمتجلى وصورته هي أساس الإيجاد ، ويتطلب هذا الإيجاد محلاً أصلياً يقبل تجلى الوجود إطلق فيه ، لكن جلاء مرة الوجود يحدث نتيجة لقوة تأثير إ وب وإذا سئل من أين إ ب ؟ يجيب ابن عربي : ((من تجليه في اسمه الجميل))³⁰ و ((إذا قلت وما الجمال ؟ قلنا نعوت الرحمة والإلطاف من الحضرة الإلهية باسمه الجميل))³¹ ، فالله أحب نفسه عبر جماله ، وقد كان و لا شيء معه ، ولما خلق إلق تطلب هذا الإيجاد محلاً أصلياً يقبل تجلى الوجود وكانت الأثنى هي المنفعل وإل لهذا الوجود بواسطة قوة إ ب ، فكانت إ بة هي أصل الإيجاد والأثنى رمزا معادلا لوجود إق أو إ بة الإلهية .

إذا جاء رمز المرأة (الأثنى) للذات الإلهية من تون المرأة رمز للخلق ، فالأنوثة خالقة أليس الكون الذي نعيش فيه هو الآخر مخلوقا ، إذن هناك رحم كونية خلقتها وفي هذا يرى أدونيس أن ((المرأة هي حجر الزاوية في عالم المادية ووسيط الرجل إلى العالم إق ارق وحبا إنج مرة التواصل مع إق ارق وهي الأرض الأم))³² .

فمن الطرح السابق نرى بأن ابن عربي ينشئ نصوصاً نثرية في إ ب الإلهي تكمن جماليتها في أسس بنائية جديدة ابتكر بعضها وجمّل بعضها الآخر ، فقد أثر التصريح على الرمز ليعبر عن ذوق إ بة التي يدركها إدراكاً قلبياً وروحياً ، فكان لا بد أن تكون هناك صورة يتعلق بها هذا الإدراك ويكون لتوظيف هذه الصورة أبعاده المعرفية و الفنية ، لذلك كان من الضروري إدخال بعض التعديلات على التصورات الشائعة على الرمز الأثوي و الذي تؤول دلالاته الرمزية إلى التغزل بالذات الإلهية وبذلك يصح لنا الزعم بأن مطلق رمز الأثنى في نثر إ بة الأكبرية هو تعبير عن حقيقة الذات الإلهية وبتريية لغوية خاصة موازية لعالم الشهادة بهذا الوصف (للأثنى) استطاع أن يقدم إبداعاً فنياً فريداً ومتميزاً تأخذ على سبيل المثال ما قاله في مناجاة الدرة البيضاء: ((عندي درة عذراء ، غضة بيضاء ، أبرزتها من فعر بحر ذاتي ما عرفت قط صفة من صفاتي ، ثم خبأتها في سواد الع ، وما عرفت الوصل ولا بين ، غيرة من أن تنال أو تشتهي ، أو تعرف كشفاً أو معنى فلما جذبتك إلى عناية القدم السابقة ، ورقفت بك إلى جوامع الكلم الصادقة وحططت ن عن قواك ، ودخلتك محلي

وجب علي قراك ،حتى تعبر عنك شواهد التحقيق بلسان حالها و أنت سأت ،تفعل وتنفعل عنك الكونات و أنت مانت ومدرک هذه الرتبة العلية الفردية، باتصال الحياة الأزلية الأبدية ، مع وجود البس في قيد اليوم و الأمس ، وهذه بـ يدك موائد الأقصا، فتناول منها إحصاء مالا يحصى ، فكل من طعام الذات بالذات فكثير من الطالب أرادوا بقاء الرسوم لوجود الذات فاسبح وحدك في نهرک، واقراً ما سطرته في محرک ،أنکحتک درة بیضاء فردانية عذراء، لم یطمثها إنس ولا جان ،ولا أذهان ولا أعيان، ولا شاهدتها علم ولا عیان ،ولا انتقلت قط من سر الإحسان ، لا یف ولا آین ،ولا رسم ولا ءـ اسمها في غيب الأحد نعمی اللد ورحي الأبد، فادخل بخیر عروس قبة التدیس ،فهذه البکر الصهباء و اللجة العمياء ،خذها من غیر محر عملي، ولا أجر نبوی .

قال السالك : فافتضتها في مجلس سر غيب ذاته بسر الوهم الیثري ،فإذا بها محمرة النبي ،فتبت فرحاً، وسحبت ذيلي مرحاً ،وقرأت أنتي أنا لا لاله إلا أنا فاعبدون، فخرت غوامض الأسرار ساجدات وقامت صفات الصمدية متهججات ،فصح لي في ذلك الإفلاس ، المقام الذي نبه عليه قوله عز وجل: «مالك الناس»³³ .

فبتوظيفه للخيال في هذه النصوص تبرز لنا ((قوة الابتكار ، قوة التشابه بـ الشهد الوصوف و الشاعر التي یوحى بها من جمال التصوير ،وجدة في الصورة البیانية و القدرة علي إبراز المعاني))³⁴ ، وهذا النص وغيره من نصوص الب الإلهي دليلاً علي قیق هذه المقایس الذنورة سالفاً بقوة البناء وجمال التصوير ميزنا هذا النوع من النصوص فهاهو ابن عربي يتخيل حواراً بينه وبـ عز وجل بعد أن أفني ذاته في الذات المحمدية ، فمن خلال تعابيره یصور ذلك الب والعشق بالذات الإلهية في صورة الدرة العذراء " الوهرة " ویسقط رمزا یحمل أبعاد ودلالات عميقة لهذا الوصل وهذا الب ، أما القدرة علي إبراز معاني فتتجلي في قدرته علي إيصال الفكرة ممها دقت بأسلوب جمالي وعلي إحاء بالفكرة بتعبير غیر صریح لأحداث أعظم درجة من الانفعال ((تفعل وتنفعل عنك الكونات و أنت مانت ومدرک خذها من غیر محر عملي ، ولا أجر نبوی))³⁵ .

تنتهي هذه القدرة علي إبراز المعاني عند ابن عربي إلى كون بیان الشيخ بیاناً فكرياً يتسم بالعمق و البعد حيث ینشغل بالضمون أكثر من الشكل وهذه صفة البلاغة الصوفية ،فبیانهم بیان معني لا زخرف ((و الصوفي في بعض الأحيان یساق إلى رفض التشبيهات و الاستعارات كلما وجد نفسه البها بل ینصرف أيضاً عن مراعاة صحة الألفاظ و انسجامها))³⁶ فالخیال إذن هو الذي جعل من هذه النصوص ذروة شائخة في البیان وثروة في اللغة ، وذلك من خلال التركيز علی المعاني (المعنى دون الشكل) لذا ملأ نصوصه بصور و طرق تعبيرية مختلفة و كان الخيال هنا وسيلة مزاجية بـ الفكر الأكبري و الفلسفة الأكبرية و بـ النصوص النثرية فيها نصوص الب الإلهي .

التهميش:

الإمام البخاري: صحيح البخاري، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985، ج11، ص292.
 زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت، ب ت ج، ص189.
 ابن عربي: كتاب الأعلام بإشارات أهل الإلهام، ط1، دار المعارف العثمانية، 1948، ص6.
 عبد الكرم القشيري: الرسالة القشيرية، ص483.

نفسه: نفسها .

نفسه نفسها .

نفسه: ص 486.

نفسه: ص 487.

الإمام البخاري: صحيح البخاري، ج 23، ص 52.

الإمام النووي: شرح صحيح مسلم، الطبعة المصرية، د ت، ج 16، ص 183 - 184.

ابن عربي: الحكم الإلهية، ط01، دار الإرشاد، حمص، 1979، ص 12.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 132.

نفسه: ج 07، ص 116 - 117.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 380.

ابن عربي: أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكم الترميذي، لافيقي: أحمد عبد الرحيم السائح، توفيق علي وهبة، ط 01، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006، ص 185.

محمد عابد القاري، أحمد السلطاني، مصطفى العمري الأزموري: الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات، ط 02، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1969، ص 162.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 134.

عبد الكرم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 495.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 421.

نفسه: ج 03، ص 374.

نفسه: ج 03، ص 131.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 389.

نفسه: ج 03، ص 75.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 133.

محمد محمود الغراب: شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، الناشر المؤلف، دمشق، 1985، ص 23-24.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 132.

الهوية: التركيز على المعنى الوجودي فقط.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 02، ص 167.

ابن عربي: فصوص الحكم، ص 203-204.

ابن عربي: فصوص الحكم، ص 207.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 133.

نفسه: ج 03، ص 155.

أدونيس: الصوفية والسريالية، ط 01، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 113.

ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 133.

ابن عربي: كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، ص 61-62.

أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، طم، مكتبة النهضة المصرية، 1960، ص 222-223.

عبد الكرم الياقي: دراسات فنية في الأدب العربي، ط 1، 1963، ص 318.