القيم الأخلاقية عند ابن عربي

الباحث –علي رياض عبد عسل أ.م. د– أياد مطلك كطان

جامعة واسط– كلية الاداب

المقدمة

يعتمد المذهب الأخلاقي عند ابن عربي على المحبة والذوق، وهو في أساسه يمثل أصل المعرفة وأصل الوجود، ويمثل المذهب الأخلاقي في تصوف ابن عربي أساس القيم الأخلاقية، وذلك لأن الكثير ينظر إليها على أساس أنها عاطفة دينية عميقة، فالأخلاق عنده تتجلى في الناحية العلمية، وتتمثل في تشذيب النفس تمهيداً لبلوغ الكمال والإحساس بالسعادة، وهذا يجب أن يكون طريق النفس وسياستها ظاهراً وباطناً، ومن جهة أخرى أوضح ابن عربي أن هناك الأخلاق النظرية والتي تتمثل بمعنى الخير والشر وبواعثهما في السعادة وأساسهما الصوفي، فابن عربي يؤمن بقضية أساسية أخلاقية ميتافيزيقية أساسها رفض وجود الشر بالأساس[١].

فالأخلاق موضوع عالجه بعض الفلاسفة والعلماء والفقهاء قديماً وحديثاً، وذلك بحثاً عن السمة الأخلاقي، وابن عربي بمعالجته لمنظومة الأخلاق أسهم في تطور التصوف الفلسفي، وأسهم في إعادة بناء تشكيل التراث الإنساني،، وذلك عن طريق التأثير فيه تأثيراً أخلاقياً، ويمكننا القول بأن كل من الأخلاق والتصوف مترافقان، حتى أن البعض أورد بأن التصوف يقوم على الأخلاق، كما أن الأخلاق تستند على التصوف، فالتصوف يهدف إلى تربية النفس وزرع الخلق النبيل في الإنسان، وقد أعطى ابن عربي عناية خاصة بالأخلاق وجعلها عماد منهجه، واعتبر أن التصوف هو مجاهدة النفس وتجليها لكل كما، وهذا ما يشكل محور مكارم الأخلاق[٢].

---

(١) ينظر: ابن عربي: الرسالة الوجودية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٥.

(٢) ينظر: ابن عربي: التجليات الإلهية وتعليقات ابن سودكين وكشف الغايات، تحقيق: عبدالكريم النمري، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٤٥.

وحاول ابن عربي ان يربط التصوف بالأخلاق الكريمة، واعتبره الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وكما أشرنا مسبقاً فمذهب ابن عربي الأخلاقي يقوم على المحبة، بالتالي فهو امتداد لمذهبه في الوجود والمعرفة القائمة على الإلهام، فهو اعتبر أن ما يربط المتصوف بالله المحبة: "اعلم وفقك الله أن الحب مقام إلهي، فإنه وصف به نفسه وتسمى بالودود، وفي الخبر بالمحب، ومما أوحى به إلى موسى في التوراة: يا ابن آدم إني وحقي لك محب فبحقي عليك كن لي محبا"[١].

*abstrac*t

The subject of morality is one of the important topics addressed by philosophers and jurists old and new and that through a link to the behavior of the internal and external individual and the ideas and meanings it contains where it puts to man a sterile path to reach survival. Ibn Arabi tries to relate sufism to morality and self-education and how moral education reflects on human life and so on the moral meanings of the human soul

المبحث الأول: الأخلاق لغة واصطلاحاً

أولاً: مفهوم الأخلاق لغة: الخلق: الطبيعة وجمعها أخلاق والخلق: السجية، والخلقة: بمعنى الفطرة، والخلق هو الدين والطبع وحقيقته: وصف لصورة الإنسان الظاهرة والباطنة هي نفسه، وهي أوصاف حسنة وقبيحة[٢]. مما يشير إلى أن الأخلاق تعد عادة تصدر عن المرء بصفة الاعتياد والممارسة حتى توصله إلى تكوين البصيرة الخلقية فالخلق سجية وصفة متأصلة في الإنسان.

ثانياً: مفهوم الأخلاق اصطلاحاً: يرى ابن مسكويه أن الخلق هو: "حال للنفس، داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج.... ومنها

(١) ابن عربي: الفتوحات المكيه، ج٢، ص٣٢٢.
(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١٠، ط١، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص٨٦.

ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه أولاً حتى يصير ملكة وخلقاً"[١].

ومن التعريفات الأخرى للأخلاق في الاصطلاح:

- صفة مستقرة في النفس فطرية أو مكتسبة، ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة[٢].
- علم الخير والشر والحسن والقبيح، وله قواعده التي يحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان، وتحديد علاقته بغيره على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه[٣].

- مجموعة من السلوكيات التي يظهرها الفرد في تعامله مع الأحداث التي تواجهه أو الأفراد الذين يتعامل معهم في الحياة، ويكتسب معظمها من خلال التربية والبيئة التي عاش فيها الفرد خلال مراحل عمره المختلفة[٤].

- المثل والقيم المنظمة للسلوك الإنساني التي يحددها الدين على نحو يسمو بالإنسان، ويحقق غايته في الحياة وسعادته، وهي بهذا لا تشمل إلا ما هو حسن وجميل ومحمود عند الله تعالى وعند الناس[٥].

أما تعريف الأخلاق من منظور الفلاسفة ، فيعرف ابن مسكويه الأخلاق في كتابه "**تهذيب الأخلاق**" أنها": حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، ثم يقسم هذه الحال النفسية المعبرة عن الخلق إلى قسمين منها ما يكون طبيعيا ومن أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج من أقل سبب، ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدرب وربما كان مبدأه بالروية و الفكر، ثم يستمر عليه أو لا حتى يصير ملكة وخلقا[٦].

في حين يعرف أبو حامد الغزالي الأخلاق أو الخلق في كتاباته المتنوعة منها كتاب **'ميزان العمل** 'وكتاب **إحياء علوم الدين**"[٧] أنه: عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا و شرعا، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وان كان الصادر عنها الأفعال

(١) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ط١، دار الكتب العلمية، ، ١٩٨١م، ص ٢٥-٢٦.
(٢) مصطفى ديب البغا: النظام الإسلامي في العقيدة والاخلاق، (ب. ط)، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٨١م، ص ١١٧.
(٣) ينظر: مقداد يالجن: التربية الأخلاقية الإسلامية، ط٣، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ ص٨٠.
(٤) ينظر: صالح بن إبراهيم الصنيع: دراسات في علم النفس من منظور إسلامي، ط١، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ، ص ١٤٢.
(٥) ينظر: عبد المقصود عبد الغني خشية: تهذيب الأخلاق في الإسلام، ط٢، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩١م، ص ١٨.
(٦) ينظر: عبدالمقصود عبدالغني: تهذيب الأخلاق في الإسلام، (ب. ط)، دار الثقافة الإسلامية، القاهرة، ١٩٩١م، ص١٨.
(٧) ابو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، (ب. ط)، دار المعرفة، بيروت، (ب. ت)، ص٧٠.

القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئاً، فالخلق ليس هو فعل الجميل أو القبيح ولا القدرة على الجميل أو القبيح ولا التمييز بين الجميل والقبيح، وإنما هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن تصدر عنها الإمساك والبذل، فالخلق هو عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة.

نلاحظ أن التعريفات للأخلاق بعضها اعتبر مفهوم الأخلاق بأنه السجية والطبع، وبعضها ركز على الأخلاق كسلوك ظاهر، وبعضها اعتبرها عاماً لعلم الخير والشر، ولكن له قواعد ومعايير، وبعضها حصر الأخلاق في المثل والفضائل الخيرة النبيلة[١].

المبحث الثاني: القيم الجمالية والأخلاقية عند ابن عربي

لم تقف محاولات ابن عربي على تقديم الأخلاق، وإنما حاول أن يفسر السلوكيات التي تصدر عن الإنسان، ووصفها بأنها محمودة(حسنة) وإما مذمومة(رديئة)، حيث رأى ابن عربي أن الأشخاص المجبولون على الأخلاق المحمودة قليلون جداً، بينما الأشخاص المجبولون على الأخلاق الرديئة فهم كثيرون، فالغالب على طبيعة الكثير من البشر هو الشر[٢]. والناس عنده مجبولون على الأخلاق فمنهم الكامل ومنهم الأكمل، فالأخلاق لديه لا تكتسب وإنما يعطيها الله لبعض الأشخاص، وهي إعدادات بأنفسها لتجليات إلهية لا يصح التخلق بها لأن لا أثر لها في الكون[٣]. بالتالي فالأخلاق عند ابن عربي نوعين محمودة ومذمومة، فالأخلاق المذمومة هي المسيطرة لأنه قلما نجد إنسان خالي من العيوب، والثانية يمكن الحصول عليها بالتدريب، والسبب في اختلاف الأخلاق بين الناس وفقاً لابن عربي هو اختلاف النفوس، حيث يقول ابن عربي: "فأما العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق هي النفس...."[٤].

وأورد ابن عربي في كتاباته أن الله غرس في البشر سلوكياتهم وأفعالهم، فالبعض سلوكياته تكون مكروهة بالتالي تكون أخلاقه مكروهة، ومنهم العكس. وسيجري تناول الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة بتفصيلها[٥].

---

(١) ينظر: ابن عربي: رسائل ابن عربي، ص ٣٤.
(٢) ينظر: ابن عربي، تهذيب الأخلاق، تحقيق: عبدالرحمن حسن محمود، ط١، دار عالم الفكر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٣.
(٣) ينظر: أحمد عبد الرحيم السايح، أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، تحقيق: توفيق علي وهبة، ط١، القاهرة، المكتبة الدينية، ٢٠٠٦، ص ٨٥.
(٤) ابن عربي، تهذيب الأخلاق، ص ١٦
(٥) ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن العربي، ط١، المركز الثقافي العربي، عمان، ٢٠٠٣، ص ٣٤١.

بمعنى أن الله أعطاه موجبات السلوك نحو الحق بطريق الخير، وبالمقابل أعطى العكس، أي أن الإنسان هو المختار كما جاء في قوله تعالى: ((إنا هديناه السبيل إما شاكرًا وإما كفور))[١].

أولاً: الأخلاق المحمودة

ينظر ابن عربي إلى الأخلاق المحمودة أنها صفة ثابتة في النفس فطرية أو مكتسبة، وهي تدفع إلى سلوك إرادي محمود عند العقلاء، وتتميز الأخلاق الحميدة بأنها سلوك إرادي محمود عند العقلاء وتتميز هذه الأخلاق بأنها كل سلوك فردي أو اجتماعي، وجميع النفوس البشرية تستحسنها مهما اختلفت مذاهبهم، وأورد ابن عربي في وصف الأخلاق المحمودة بأنها " فأما الأخلاق المحمودة فإنها وإن كانت في بعض الناس غريزة، فليست في جميعهم، وإن الباقين قد يمكن أن يصيروا إليها بالتدريب والرياضة ويترقوا إليها بالاعتياد والألفة"[٢]. بالتالي يتبين أن ابن عربي يرى بأن كل شيء في هذا الوجود خاضع للأمر التكويني، ومنفذ للإرادة الإلهية، سواء في ذلك الخير أو الشر والطاعة أو المعصية، فإذا كان الفعل موافقاً لأوامر الله سمي طاعة واستلزم الحمد، وإن أتى مخالفاً له سمي معصية وكفر واستلزم الذم[٣]. بالتالي بالنسبة لابن عربي فالخير والشر والطيب والخبث تكون حسب ما يظهر في سلوكيات الفرد، فمن هحيث هو إلهي بالأصالة كله خير وطيب فهو طيب، وكل ما يوصف بالخير يحب وكل ما يوصف بالشر يكره لا بذاته بل لما هو عرض، ففي هذه الحالة لا يكره الإنسان، وإنما يكره ما يظهر منه من فعل خبيث[٤].

ثانيًا: الأخلاق المذمومة

يرى ابن عربي بأن الأخلاق المذمومة موجودة في الكثير من البشر(كالحقد، والظلم، والكره والشر.....الخ)، وهي عادات غالبة لدى الكثير من الناس، فقلما نجد شخصاً يسلم من العيوب فالناس مجبولون على الأخلاق السيئة وذلك لأن الغالب على طبيعة الإنسان الشر[٥]، فهو فهو إن ساير الطبيعة السيئة ولم يستخدم عقله كان الغالب عليه أخلاق البهائم، فما يميز الإنسان عن البهائم هو الفكر، والناس المطبوعون على الأخلاق الرديئة منقادون للشهوات الدنيوية، وابن

(١) سورة الإنسان، الآية:٣.
(٢) ابن عربي، تهذيب الأخلاق، ص ١٥.
(٣) ينظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج٢، ص ١٨.
(٤) ينظر: عبدالجليل بن عبدالكريم سالم: وحدة الوجود عند ابن عربي، ص ٤٥.
(٥) ينظر: ابن عربي، تهذيب الأخلاق، ص ١٣.

عربي يرى أن الأخلاق المكروهة في طباع الناس[١]، إلا أن فيهم من يتظاهر بها وينقاد لها وهم شرار الناس، وأورد ابن عربي أن أخلاق الأطفال يمكن تصنيفها ضمن الأخلاق المكروهة وذلك لأنها لا تحتوي على أي زيف بل يتصرفون حسب طبيعتهم، ورأي بأن هناك من يتظاهر بالأخلاق المذمومة وهذا النوع من الاشخاص هم من يحتاجون إلى الردء من خلال تنبيههم أو تخويفهم عن طريق القوة أو اللين، **بالتالي فالأخلاق المذمومة هي اتباع الطباع دون روية**[٢].

المبحث الثالث: أنواع الأخلاق عند ابن عربي

عرف ابن عربي الأخلاق بقوله: "إن الخلق هو حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار"، وهو هنا حري بأن الأخلاق عبارة عن سلوكيات نابعة من النفس، وتصدر عنها بسهولة بدون أي عناء، وذلك لأنها تمثل حالة النفس جيدة كانت أم سيئة[٣]. فابن عربي أراد أن يشير إلى أن الأخلاق بالأساس موجود فطري في الإنسان، أي أن الإنسان ليس مخير في أفعاله وإنما هو مسير، وبهذا هو تبنى النظرية الفطرية التي ترى بأن الخلق صفة موجودة ومستقرة في النفس فطرية كانت أم مكتسبة، محمودة كانت أم مذمومة[٤].

ورأى ابن عربي أن اندماج الجسد مع النفس وارتباطهما ببعضهما أدى إلى اكتساب الإنسان مجموعة من السلوكيات التي وصفها بأنها أخلاقية في بعض الأحيان، وغير أخلاقية في الأحيان الأخرى، فالأخلاق تكون موجودة بالفطرة لدى ببعض الناس، ولكنها توجد لدى البعض الآخر بالرياضة والاجتهاد[٥]. فالنفس الإنسانية على أنواع وهي ليست واحدة تحكم الإنسان في المواقف التي يتعرض لها، فالنفس قد تكون غاضبة وقد تكون شهوانية، بالإضافة إلى النفس الناطقة، بالتالي يرى ابن عربي أنه لا سبيل للإنسان للوصول إلى السعادة إلا بتجلي نفسه بالعلوم والأخلاق والتفضل والتنزه عن الشهوات التي تحيده عن الطريق الصحيح وهو طريق السعادة الأبدية[٦].

---

(١) ينظر: سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي "النظرية والمجالات، ص ٨٧.
(٢) ينظر: عبدالجليل بن عبدالكريم سالم: وحدة الوجود عند ابن عربي، ص ٤٦.
(٣) ينظر: ابن عربي، تهذيب الأخلاق، ص١٤.
(٤) ينظر: مصطفى بن سليمان بالي زادة الحنفي: شرح فصوص الحكم، ص ٦٧.
(٥) ينظر: ابن عربي، تهذيب الأخلاق، ص١٢.
(٦) ينظر: ابن عربي الفتوحات المكية، ج٣، ص ٨٣.

ويمكن أن نشير إلى أن ابن عربي" يربط التصوف الحق بالأخلاق الكريمة السديدة، فالتصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا و باطنا و هي(الأخلاق الإلهية)، كما يرى ابن عربي أنه كلما ازداد الإنسان في الخلق درجات ازداد في التصوف أبهى الدرجات، أن الصوفي الحق هو من قام في نفسه وفي خلقه قيام الحق في كتبه"[١]. فالمذهب الأخلاقي في تصوف ابن عربي يقوم على الذوق المحبة، وهذه الأخيرة في نظره تمثل أصل الوجود(وحدة الوجود)يعني أنه(ابن عربي) يغزو أصل الوجود إلى الحب، حب الخروج من الكنزية، مستندا في ذلك إلى الحديث القدسي "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني"[٢]. و إلى أصل المعرفة (وحدة المعرفة)، و أساس القيم الأخلاقية باعتبارها(المحبة)عاطفة دينية عميقة و كذلك جوهرا للإيثار، وفي إيثار الصوفي لله تتركز صفاته الأخلاقية كلها[٣].

ومن معالم فلسفته الأخلاقية نجده أيضا يميز بين نوعين من الأخلاق: الأخلاق النظرية والأخلاق العملية، تنقسم الأخلاق عند ابن عربي ضمن نظرته الصوفية الفلسفية إلى قسمين وهما:

- **الجانب العملي في الأخلاق(الأخلاق العملية):** و يرتبط هذا النوع من الأخلاق بالسلوك، و يطلق عليه عادة بمفهوم المجاهدة، و ذلك بالالتزام بألوان خاصة من العبادة والطاعة، بالإضافة إلى ألوان من الرياضة يلتزم بها المريد السالك حسب توجيه موجه، شيخا كان أو معلما أو مؤدبا، حتى يبلغ الغاية المنشودة فالمجاهدة هي حمل النفس على المشاق البدنية المؤثرة في المزاج وهنا وضعفا، كما أن الرياضة تهذيب الأخلاق النفسية بحملها على احتمال الأذى[٤]، كما يشير ابن عربي أن الأخلاق تختلف نوعا وشكلا، فمن حيث شكلها فهي إما غريزية أو مكتسبة، وأن هذه الأخلاق المكتسبة تصبح مع العادة سجية، ومن حيث نوعها فهي إما جميلة أو سيئة، والذين يتحلون بالأخلاق الجميلة قليلون وذوي الأخلاق السيئة كثيرون، لأن الناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة منقادون للشهوات الدنيئة[٥]. وان اختلاف الأخلاق بين السيئة والحسنة في الناس، الناس، راجع إلى اختلاف قوى النفس بين شهوانية وغضبية وناطقة[٦]، حتى يستطيع الإنسان أن يتحلى بالأخلاق الحميدة عليه أن يقوم بتهذيب و بتعديل القوى النفس الشهوانية والغضبية. فتهذيب

(١) محمد العدلوني الإدريسي: مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة، ط٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، ٢٠٠٤، ص ٦٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٢.
(٥) ينظر: مصطفى بن سليمان بالي زادة الحنفي: شرح فصوص الحكم، ص ٥٦.
(٦) ينظر: محمد العدلوني الإدريسي: مدرسة ابن عربي الصوفي ومذهبه في الوحدة، ص ٧٣.

النفس الشهوانية وقمع شرها يتطلب الأمر من الإنسان أن يقوم بتعديل ما تتوق نفسه إليه من الشهوات الرديئة، وبهذا العمل يستطيع (الإنسان) تحطيم الشهوة عنده وبالتالي تصبح نفسه مستعدة لتلقي الفضائل، وفي حالة فشله للوصول إلى تلقي الفضائل عليه أن يكرر الفعل مرارا و تكرارا حتى تصبح النفس متهيئة لتلقي الفضائل.

كما يقدم لنا ابن عربي مجموعة من النصائح لقمع النفس الشهوانية وهي كالتالي:

- يجب على الإنسان أن يحضر و يتابع لمجالس الزهاد و العباد و أهل الله الذي يتعلم منهم العفة، الصون، الجمال.
- يجب عليه أن يكثر من قراءة الكتب الخاصة بالأخلاق، سياسة النفس،...و في الوقت ذاته تجنب المجالس السيئة التي يكون فيها السفهاء.
- التوسط في أنواع المأكولات و الابتعاد عن معاشرة النساء. ومن عمل على هذه النصائح و صان نفسه كما ينبغي فإنه يكون قد نهج طريق رياضة النفس الشهوانية و تذليلها وقمعها. أما النصائح التي يقدمها ابن عربي للسيطرة على النفس الغضبية و قمعها فتتمثل فيما يلي[1]:
- على الإنسان أن يراقب تبعة أعمال السفهاء الذين يبطشون أوقات غضبهم و يأخذ العبرة من ذلك، فعندما يتذكر قبح سلوك هؤلاء السفهاء يمتنع الإقدام على ذلك السلوك.
- اجتناب حمل السلاح وحضور مواضع القتال والفتن، ...لأن الذهاب إلى مثل هذه الأماكن ومرافقة أولئك الأشخاص يكسب القلب قساوة و تتعدم فيه الرأفة و الرحمة.

ومما سبق، لاشك أن ضبط النفس الشهوانية و النفس الغضبية فيه تقوية للنفس الناطقة التي تجنب صاحبها من الأخلاق السيئة وتجعله يتبع الأخلاق الحميدة. ولتزداد النفس الناطقة قوة و فضلا، على صاحبها أن يتزود بالعلوم العقلية و النظر في كتب الأخلاق و السياسة حتى ترقى و تعلا همتها إلى مراتب أهل الفضل. فالاقتناع و التحلي بأعلى حد من الفضائل يؤدي بالإنسان إلى بلوغ الهدف الأسمى من الأخلاق و هو الوصول إلى الكمال الإنساني، وبالتالي يصبح مؤهلا لسلوك الطريق الصوفي لأنه أصبح قادرا على ضبط أهواء نفسه والسيطرة على غضبها، ذلك لأن من

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٠ – ٧٤.

صفات المتصوف أن يكون حكيما نجح في جعل قوة نفسه الناطقة من السيطرة على قوتي نفسه الشهوانية و الغاضبة[١].

لقد اهتم ابن عربي بمريديه من بداية سلوكهم إلى أن يصلوا إلى الغاية المطلوبة التي رسمها لهم و ذلك بإتباع خطوات و قواعد، وذلك لأجل ترتيبهم أخلاقيًا وسلوكيًا و هي كالآتي:

- ما يمكن أن نسميه بالطريق الصوفي و ما يتطلب من قواعد و هي :اتخاذ الشيخ الذي يكون فاضلا لأنه نائب الحق في العالم كالرسل، و عليه يجب أن يكون له دين الرسل و سياسة الملوك، و أن يكون كالميت بين يدي غاسله[٢].
- الخلوة و هي اعتكاف روحي يأمر الشيخ مريديه به، و ذلك بأن يكرس المريد معظم و قته في التأمل و التفكر في ذاته لأن من عرف نفسه عرف ربه، و هذه الخلوة تتطلب شروط كتطهير النفس بفضائل الورع والزهد والتوكل. فنجاح الخلوة يؤدي بالمريد لاستعداده لبلوغ المقامات والأحوال كالمحبة و المعرفة[٣].
- الأسباب في ترقي الكمال التي تنحصر في الصلاة، الذكر، التأمل،...التي تساعد المريد على بلوغ أعلى درجات الكمال الصوفي[٤].
- استخدام الوقت الحسن من طرف المريد يعني أن يستغل وقته في العبادة، الذكر، فعل الخير، اكتساب الرزق الحلال و مساعدة الفقراء،...و غيرها من الأفعال الحميدة.
- ما يمكن أن نسميه بالآداب الصوفية و هو الذي يتم فيه الحث على السلوك في طريق الصوفي والتخلق بأخلاق الفاضلة كالزهد، التوبة، الايثار، الصبر، الصدق، الشكر،...الخ[٥].
- سياسة النفس باطنًا: وهي موجهة للخاصة الكمال من الناس الذين يجعلون كل قواهم العقلية و الحسية الوجدانية و الحدسية في تنمية حس باطن يدركون به الوجود من حيث هو كلية بين الحق و الخلق لا انفصال بينهما، كما يدركون أنهم المظهر الوجودي لله الجامع بين صفات الكلية للعالم و الصفات الإلهية، و من هنا فهم ينظرون بعين الله، و

(١) ينظر: عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١، ص ١٧٨.
(٢) للتفصيلات راجع: ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٤٨-٣٤٩.
(٣) ينظر: مصطفى بن سليمان بالي زادة الحنفي: شرح فصوص الحكم، ص ٤٥.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٥) ينظر: محمد العدلوني الإردبسي، مدرسة ابن عربي الصوفي ومذهبه في الوحدة، ص ٧١.

يفعلون بفعله و إرادته و قدرته. وهؤلاء الناس هم عباد صالحين فقربهم لله يجعلهم يتوجهون كلية بسلوكهم للتشبه بخالقهم[١].

أولاً: الجانب النظري أو الجانب الميتافيزيقي من الأخلاق

لقد اهتم ابن عربي في هذا الجانب بالبحث في معنى الخير والشر وبواعثهما في السعادة وحقيقتهما الصوفية، من خلال نظرياته (وحدة الوجود، وحدة المعرفة، وحدة الأديان، وحدة الفعل الأخلاقي). لقد ربط ابن عربي أخلاقية الأفعال الإنسانية ببواعثها لا بنتائجها، مشيرا في ذلك إلى أن الوجود خير لا شر فيه وحسن لا قبح به، وأنه عندما نصف الأشياء بالشر، الذم، النقصان،...، فذلك أمر عارض غير متأصل فيه. تنحصر الأمور العرضية التي يوصف بها الشيء بالخير أو الشر في خمسة أمور[٢] وهي كالآتي:

- من قبيل العرف و الاصطلاح .
- أو لمخالفة الموصوف بهذه الصفات.
- أو لعدم موافقة الشرع.
- أو لقصور عن درجة كمال مطلوبة .
- وهذا يعني أن الأشياء لا توصف بهذه الأوصاف لأنها أعراض خارجة عن ذاتها، فهي تلحق بها.

فالخير مثلا من حيث هو إلهي بالأصالة كله(خير) و طيب فهو طيب، و من حيث يحمد و يذم فهو طيب وخبث(خير وشر)، و لهذا يرى ابن عربي أن كل ما يوصف بالخير يحب و كل ما يوصف بالشر يكره لا بذاته بل لما هو به عرضا[٣].

واعتبر ابن عربي أن هنالك نوعين من الأخلاق أحدهما الأخلاق الحسنة والأخرى رديئة، وكذلك ميز بين عقلين العقل الفاسد والعقل الصحيح، واعتبر ابن عربي أن العقل هو المصدر الأساسي للسلوكيات الأخلاقية[٤]، وذلك عندما قال: "العقل شرط في وجود النفس"[٥]. بالتالي فابن عربي يرى بأن الأخلاق ترتبط بالعقل، ومتى ماكانت الأخلاق صحيحة وسليمة

(١) ينظر: يوسف النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ص١٢١.
(٢) ينظر: عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص ١٧٢.
(٣) ينظر: محمد العدلوني الإدريسي: مدرسة ابن عربي الصوفي ومذهبه في الوحدة، ص ٧٢.
(٤) ينظر: طه عبد الباقي سرور: محي الدين بن عربي، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، (ب.ت)، ص١٨٨-١٩١.
(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢، ص ٨٣.

وصل الفرد إلى الفهم السليم، وهو حرص على سلامة العقل الذي يسهم في الحفاظ على مكارم الأخلاق، فمن مهام العقل التحكم بالطباع ومساعدة النفس في السيطرة على الشهوات ما يوصل الفرد إلى السلوكيات الأخلاقية، ويرى ابن عربي أن الأخلاق تنقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية، وهي[١]:

- أخلاق لا يمكن التخلق بها إلا مع الكون: كالرحيم.
- أخلاق يتخلق به مع الكون ومع الله: كالغفور.
- أخلاق لا يتخلق بها إلا مع الله خالصة: وهي قرابة(٣٠٠) خُلق، ولها من الجنان جنة مخصوصة لا يصل إليها إلا أهل هذه الأخلاق، حيث ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أن الله ثلاثمائة خلق من تخلق بواحدة منها دخل الجنة[٢].

كما تنقسم الأخلاق عند ابن عربي ضمن نظريته الصوفية إلى أخلاق ظاهرية وأخلاق باطنية، فهو ربط بين ظاهر السلوك الأخلاقي وباطنه، ورأى أن الأخلاق الباطنية تتمحور حول التصور الذهني الذي يعكس الفلسفة، بينما تمثل الأخلاق الظاهرية الجانب التطبيقي الخارجي[٣]. بالتالي ركز ابن عربي على الجانب النظري والجانب العملي للأخلاق، ووضع قواعد لها واعتمد على الكثير من آراء الفلسفة اليونانية والإسلامية.

وقد أشار القرآن الكريم إلى أن السلوك الإنساني قابل للتشكيل والتعديل، فالفرد يمكن تربيته أخلاقياً وتعديل سلوكه غير المرغوب وتعزيز السلوك المرغوب فيه، بدليل أن الإسلام فتح باب التوبة للنادمين، ومنح الفرصة للعاصين للعودة إلى شرع الله، ولو لم تكن الأخلاق قابلة للتغيير والتبديل، ولا تخضع للتأديب والتهذيب لبطلت الكثير من المواعظ والوصايا والأوامر والنواهي ولما أصبح معنى لكثير من دعوات الإسلام إلى حسن الخلق، حيث يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من شيء أثقل من ميزان المؤمن يوم القيامة من خلق حسن"[٤]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً"[٥]. وهذا يؤكد أن التربية الأخلاقية ممكنة من من خلال تكوين استعداد تام للالتزام بالأخلاق الفاضلة، لأن جانباً منها مكتسب، ومن هنا يمكن

---

(١) أحمد عبد الرحيم السايح، أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، ص ٨٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٣) ينظر: محمد العدلوني الإدريسي: مدرسة ابن عربي الصوفي ومذهبه في الوحدة، ص٢٠٤.
(٤) محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، ج٤(كتاب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وأخرون، (ب. ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ب.ت)، ص٣٦٢.
(٥) محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، ج٣(كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق الزوج على المرأة)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وأخرون، (ب. ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ب.ت)، ص٤٦٦.

القول بأن التربية الأخلاقية عند ابن عربي تتمثل بالجانب العملي وهو محو الصفات الرديئة من النفس وتطهيرها منها، مع مجاهدة النفس لغرس الصفات الفاضلة وتثبيتها فيها، وأهم وسائل التربية الأخلاقية عند ابن عربي:

١.**تربية الإرادة:** فمن أهم وسائل التربية الأخلاقية تربية الإرادة وسماها أحياناً بالمجاهدة والرياضة، حيث يقول إن "المانع من الوصول إلى عدم السلوك والمانع من السلوك عدم الإرادة والمانع من الإرادة عدم الإيمان[١].

صحبة الأخيار: من وسائل تربية الخلق والإرادة ليحصل الاعتياد على الخلق "مخالطة المتخلقين بهذه الأخلاق[٢]. ونحن نعلم أن الصحبة لها أثرها في النفس الإنسانية، فالمرء على دين خليله، وكل قرين بالمقارن يقتدي.

١- **التعلم:** بما أن جانباً من الأخلاق من مكتسب فمعنى ذلك أن جانب التدريب ممكن، ومن هنا يمكن اعتبار أن التربية الأخلاقية هي: عملية التعريف بالمبادئ الأخلاقية نظرياً، والتدريب عليها عملياً بوسائل مختلفة[٣].

٢- **مراعاة الاستعدادات والميول للتربية الأخلاقية:** فالنفوس تتفاوت في استعداداتها لاكتساب الأخلاق، وهو ما يسمى بمبدأ الفروق الفردية والذي يعرف بأنه انحرافات فردية عن المتوسط الجماعي في الصفات المختلفة جسمية كانت أو عقلية أو نفسية.

٣- **الالتزام بالسلوك الأخلاقي الكامل:** بمعنى المجاهدة والتدرب للالتزام بالسلوك الخير حباً في الخير.

٤- **القياس بالمردود الأخلاقي الواقعي النفسي:** ذلك أن الناس ليسوا متساوين في علو الهمة، وفي تقدير الواجبات وتقديسها، فمنهم من لا يعمل ولا يؤدي الواجبات، ولا يترك المعاصي إلا لكسب ثواب أو لتجنب عقاب، فإذا كان ذلك مرتبطاً برجاء الثواب من الله، والخوف من عقابه لا من غيره فهو مقبول؛ لأن الله تعالى مدح أنبياءه[٤].

---

(١) ينظر: محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الفلسفي الصوفي، ص ٢١٢.
(٢) ينظر: تقي الدين الفاسي، عقيدة ابن عربي وحياته، ص٢٩ – ٣٠.
(٣) ينظر: محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الفلسفي الصوفي، ص١٨٧.
(٤) ينظر : يوسف النبهاني: جامع كرامات الاولياء ، ص١٣٢.

بقوله((اسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ))[١].

٥- والمغزى التربوي هنا هو أننا نرغب الناس في الأعمال الصالحة، ونكرّه إليهم المعاصي، بحسب مستواهم واستعداداتهم النفسية، فمن يريد أن يفعل هذا أو ذاك لنيل ثواب أو خوفاً من عقاب نشجّعه على ذلك، ومن يعمل الأعمال الصالحة ويترك المعاصي تقديساً لله، بتقديس أوامره لا لشيء آخر، نرغبه ونشجّعه على ذلك، لأن ذلك يُعدّ أقوى دافع إلى التمسك بالفضائل وأقوى زاجر عن الرذائل[٢].

المبحث الرابع: التربية الروحية وأثرها الأخلاقي

انتهى ابن عربي من "كنه ما لا بد منه للمريد" اتجه نحو ابناء الأمة الإسلامية كافة، بل إلى الأبناء في كل زمان ومكان، يرسم لهم الأفق الأعلى للأخلاق مبيناً أن الإنسان إذا تجرد من التحلي بها: فقد نفسه، وأضاع حياته، وانحرف عن أول واجباته الإنسانية[٣].

تقوم تجربة ابن عربي الروحية في أساسها على مجموعة من المقومات الأخلاقية، والتي تتمثل في مجاهدة النفس الأمارة بالسوء، والحياة الروحية عند ابن عربي تتمثل في "جماع بين الزهد والتصوف" الزهد الذي هو علم عملي، وفن لعبادة الله، ومنهج في الحياة وأداة تؤهب الفرد للتصوف الذي يتألف من مجموعة من التجارب النفسية التي تشع بنور الإيمان على الفرد، وابن عربي يهتم بالزهد والتصوف بالأمور الخاصة التي توصله إلى الكمال الصوفي، ويقر المذهب الروحي عند ابن عربي أن الألوهية تحل المحل الأول من الوجود، كما أن الله يُعتبر الحقيقة الأزلية والوجود المطلق[٤]،والذي هو في الأساس أصل ما كان وأصل ما سوف يكون، والعالم الخارجي خيال وحلم والوجود الحقيقي هو وجود الله، ويرى ابن عربي أن أساس أي تجربة روحية هو التوفيق الإلهي، فالتوفيق هو الطريق الوحيد للسعادة الأبدية، وهو نور يبعثه

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٩٠.
(٢) ينظر: يحيى الشامي: محي الدين بن عربي، ص٢٠.
(٣) ينظر: محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الفلسفي الصوفي، ص ٢٢٣.
(٤) ينظر: تقي الدين الفاسي، عقيدة ابن عربي وحياته، ص ٢٩- ٣٣.

الله في قلب ودرب أشخاص معينين يختارهم فتتوافق أفعالهم مع أوامر الشريعة الإلهية، فمذهب ابن عربي الروحي هو مذهب ذو طابع مستتر، يتميز عن باقي المذاهب الروحانية[١].

حيث نشأت عن نظرية ابن عربي في وحدة الوجود فلسفته الأخلاقية التي تدور في فلك نزعته القاسية في الفعل الإنساني، والتي هيمنت على الوجود كله، واقتضت بأن كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً، شريراً أو خيراً، وفقاً لما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم القديم، لذا تعطلت معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الثواب والعقاب، وسقطت فيع قيمة الإلزام الخلقي وارتفعت المسؤولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين وهما: العقل وحرية الاختيار، ويشير ابن عربي إلى أن ما يسميه الناس شراً، هو في نظرهم عدم محض، أي عدم وجود صفات إيجابية، فلبس للشر وجود حقيقي بالنسبة لله الذي ليس في طبيعته تقابل، والشر في الأشياء المتقابلة بالتضاد، فوجوده مقصور على عالم الظاهر، حيث تعرف الأشياء بأضدادها[٢].

أولاً: مكارم الأخلاق والأخلاق الإلهية

يقول محي الدين بن العربي: "اعلم أن الإنسان من بين سائر الحيوان ذو فكر وتمييز، وهو أبدًا يحب من الأمور أفضلها، ومن المراتب أشرفها، ومن المقتنيات أنفَسها، إذا لم يعدل عن التميز في اختياره، ولم يغلبه هواه في اتباع أغراضه، وأَوْلَى ما اختاره الإنسان لنفسه ولم يقف دون بلوغ غايته، ولم يرضَ بالتقصير عن نهايةٍ تمامُه وكمالُه[٣]، ومن تمام الإنسان وكماله : أن يكون مرتاضاً بمكارم الأخلاق ومحاسنها، ومتنزهًا عن مساويها ومقابحها، آخذًا في جميع أحواله بقوانين الفضائل، عادلًا في كل أفعاله عن طريق الرذائل، فإذا كان ذلك كان واجبًا على الإنسان أن يجعل قصده اكتساب كل شيمة سليمة من المعائب، ويصرف همته إلى اقتناء كل خلق كريم خالص من الشوائب، وأن يبذل جهده في اجتناب كل خصلة مكروهة مروية، ويستفرغ وسعه في إطراح كل خلة مذمومة دينية حتى يحوز الكمال بتهذيب خلائقه، ويكتسي حلل الجمال بدماثة شمائله، ويباهي بحق أهل السؤدد والفخر ويلحق بالذرى من درجات النباهة والمجد"[٤].

---

(١) ينظر: كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، ط١، دار الأمين، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٦١.
(٢) ينظر: سهيلة عبدالباعث الترجمان: نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ط١، منشورات خزعل، بيروت، ٢٠٠٢، ص٦٠١.
(٣) ينظر: ابن عربي: كتاب الجلالة ضمن رسائل ابن عربي، ص ٧٨.
(٤) محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الفلسفي الصوفي، ص١٩٨.

ثم يقول ابن عربي: "والخُلُق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعًا، وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد، كالسخاء يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمُّل، وكالشجاعة والحلم والعفة والعدل، وغير ذلك من الأخلاق المحمودة، وكثير من الناس يوجد فيهم ذلك بالرياضة"[١].

ويأخذ بعد ذلك في بيان أنواع الأخلاق الفاضلة موضحًا وشارحًا لكل فضيلة، وقد جمعها فبلغتْ لديه أكثر من سبعين فضيلة ومحمدة، هي جماع مكارم الأخلاق. ولقد استطاع محيي الدين أن يُضفي على كل صفة خُلُقية من روحه ومن وجدانه ما جعل كلماته الأخلاقية تنبض بالحياة والأشواق، واستطاع أن يبثَّ في شرحه دستورَه الخلقي الرحب الآفاق، الشامل لكل الدقائق والرقائق. ومنها التصون، وهو التحفُّظ من التبذل، يقول شارحًا لفضيلة — التصوُّن: فمن التصوُّن التحفظ من الهزل القبيح، ومخالطة أهله، وحضور مجالسه، وضبط اللسان من الفحش وذكر الخنا والقبيح والمزاح السخيف، وخاصة في المحافل ومجالس المحتشمين، ولا أبّهة لِمَنْ يسرف في المزاح ويفحش فيه، ومن التصون أيضًا الانقباض[٢] عن أدنياء النفس وأصاغرهم ومصادقتهم ومجالستهم، والتحرز من المعايش الرديئة، واكتساب الأموال من الوجوه الخسيسة، والترفع عن مسألة الحاجات من لئام الناس وسفلتهم، والتواضع لِمَنْ لا قدْر له، والإقلال من مبروز من غير حاجة، والتبذل بالجلوس في الأسواق وقوارع الطريق من غير اضطرار، فإن الإكثار من ذلك مُخِلٌّ ومنها عظمة الهمة، وهو استصغار ما : ... ويقول موضحًا لفضيلة عُلُوِّ الهِمَّة دون النهاية من معالي الأمور، وطلب المراتب السامية، واستحقار ما يجود به الإنسان عند العطية، والاستخفاف بأوساط الأمور، وطلب الغايات والتهاون بما يملكه، وبذل ما يمكنه لِمَنْ يسأله من غير امتنان ولا اعتداد به. ومن عظم الهمة :الأَنَفة، والحَمِيَّة، والغَيْرة، وارتفاع النفس عن الأمور الدنية، وانتفاضها وثورتها إذا مسَّها هوان أو مذلة[٣].

والأخلاق عند ابن عربي تقوم على الذوق والمحبة وهي امتداد لمذهبه في الوجود والمعرفة القائم على الإلهام الذي لا يحصل إلا للصوفي العارف الواصل بعد بذل الجهد ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق والإقبال على الله والاستغراق في حبه، فالقدرة الخالقة

(١) ابن عربي: التجليات الالهية وكشف الغايات، ص ٢٦.
(٢) ينظر: فاروق عبد المعطي: محي الدين بن العربي حياته، زهده، مذهبه، ص ١٦.
(٣) ينظر: طه سرور: محي الدين بن عربي، ط١، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص ١٦٥-١٦٧.

والموجهة للسلوك الصوفي هي الحب، وفي هذا يربط بين التصوف والحق والأخلاق الكريمة التي هي الشرط الأساسي لسلوك طريق التصوف، قال ابن عربي: "كلما ازداد الإنسان في الخلق درجات ازداد في التصوف أبهى الدرجات، فهو بذلك يسير سلوكه ظاهراً وباطناً وفق ما تحقق من كشف إلهي"[١].

المبحث الخامس: تربية النفس الإنسانية عند ابن عربي

ىقول الكندي (٨٠١-٨٦٦م): تعتبر النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عز وجل، كقىاس ضىاء الشمس من الشمس، وكأن النفس منسلة أو مقطوعة من النفس الإلهىة[٢].

ويرى الجاحظ(٧٧٥- ٨٦٨م): أن ضياء النفس كضياء دخل من كوة وحكم النفس كحكم الضياء .النفس من جنس النسىم، بفساده تفسد الأبدان، وبصلاحه تصلح[٣] . وذهب الفارابي (٨٧٢ -٩٥٠م) إلى أن النفس شيء غىر الجسم فقال: (أن النفس الإنسانىة جوهر بسىط ليس بجسم، وهي غىر جسمانىة بل هي استكمال لجسم طبىعي آلي أو عضوي، و النفس صدرت بعد نشوء البدن البشري)[٤] . ويعرف ابن حزم (٩٩٥-١٠٦٤) النفس، فىقول: بأنها المدركة للأمور المدبرة للجسد، الفعَالة، العاقلة، المميزة، المخاطبة، المكلفة، وهي جسم علوي، فلكي، خفيف للغاية[٥]. وىقول الغزالي (١٠٥٨-١١١١م): إن النفس جوهر، وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل، أما الشرع فجمىع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد الممات تدل على أن النفس جوهر، فان الألم وان حل بالبدن فلأجل النفس، ثم للنفس عذاب آخر يخصها وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق، ويرى ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨): أن النفس صورة لجسم آلي، وذلك أنه إذا كان كل جسم مركب من مادة وصورة وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو النفس والبدن وكان ظاهرًا من أمر النفس انها

(١) يحيى الشامي: محي الدين ابن عربي إمام المتصوفة، ص ٢٣.
(٢) ينظر: أبو الحسن البغدادي: الدرر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين، ص ٣٤.
(٣) ينظر: احمد بن محمد البرنسي المغربي: قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، تحقيق: عبدالمجيد خيالي، ط١، دار صادر، بيروت، (ب. ت)، ص٨٧.
(٤) ينظر: اسين بلاثيوس: ابن عربي، ص٥.
(٥) ينظر: ابو بكر الكلباذي: التعرف لمذهب اهل التصوف، ص٨٩.

ليست بمادة للجسم الطبيعي، فتبين أنها صورة ولا الصورة الطبيعية هي كمالات أول للأجسام التي هي صورة[١] .

من جهة أخرى يعتقد متصوِّفو الطريقة الأكبرية* بوجودِ وقتٍ لم يكن للإنسان فيهِ هويةُ منفصلةٌ عن الله، بل كان موجودًا في علمِ الله تعالى، ويتصوَّرون أن هوية الإنسان المنفصلة اليوم عن الله ما هي إلا وهم. بهذا فإن الصوفية، بوصفها حركةً، تهدف إلى اجتثاث الشعور بالانفصال عن الإله. وإن المعنى الحرفي لكلمة "دين" مثيرٌ جدًا في هذا السياق: تعود كلمة الدين في اللاتينية religion إلى كلمة religere التي تعني الوصل، أي إعادة الارتباط بـــ"الأصل" الذي نمثِّل صورته، ويقع على عاتق روحنا حتمًا إعادة ذلك الارتباط. إنَّ هذا المعنى لكلمة دين ينسجم جدًا مع فهم ابن عربي[٢].

يوجد تبعًا لابن عربي "كينونةٌ حقيقيةٌ واحدة" بالرغم من أنها متجسِّدةٌ في أشكال كثيرة. هذه الكينونة الواحدة هي حقيقة كل الوجود التي تظهر في عالم الأشكال. وإن الكينونة الواحدة ثمرة تجسُّد الله في عديد المستويات. وبالرغم من تصنيف هذه المستويات إلى أسماءَ عديدة إلا أن الطريقة الأكبرية تقرُّ بسبع حضرات. وفي الدرجة الرابعة لهذه الحضرات تبدأ أنفس الخلق أو أرواحهم بالانسلاخ، ويدعى ذلك بالغيرية. حيث تعلم كلُّ روحٍ في هذه الدرجة نفسها وأصلها وبارئها كلاً على حدة. تشير الآية ١٧٢ من سورة الأعراف في قوله تعالى "ألستُ بربِّكم" إلى هذه الدرجة، حيث تغدو الذات عندها متجسِّدةً مع الغيرية والتفرقة. ثمَّة علاقة ما بين الروح والجسد دون الحلول والاتحاد[٣].

بيد أن ابن عربي يحذِّرنا من أنَّ هذا القرب بين نفس الله والأنفس الأخرى ينبغي ألا يقودنا إلى الاعتقاد بألوهية البشر. وهذا هامٌ على وجه الخصوص في حالة المسيحية. فالله يتجسَّد في كلِّ خلقه، ولذا فإنَّ حصر تجسُّد الله في المسيح كفر. ثانيًا، وتبعًا لابن عربي، إنَّ فكرة

(١) ينظر: فاروق عبدالمعطي: محي الدين بن عربي، ص٤٥.
* تقوم الطريقة على عقيدة التوحيد والصمت والعزلة والجوع والسهر، ولها ثلاث صفات: الصبر على البلاء. الشكر على الرخاء، الرضا بالقضاء.
(٢) ينظر: سليمان ديرين: النفس والآخر في فكر ابن عربي وجلال الدين الرومي، مقال منشور على الرابط التالي: www. Maaber. org
(٣) ينظر: عوني كونوك: ترجمة فصوص الحكم وشرحها، (ب.ط)، ديرغا ياينلاري، اسطنبول، ١٩٩٠، ص ١٨.

الحلول سخيفةٌ في منظومته كونه لا يوجد كينونةٌ حقيقيةٌ بعد كينونته تعالى. ولكي يشرح ابن عربي العلاقة بين نفس الله والكون دون السقوط في دوَّامة الحلول يستخدم مجاز الهوَ واللاهو[١].

إن شرح العلاقة بين نفس الله والآخرين ظاهرةٌ بالغة الصعوبة كما يصوِّر ابن عربي كونها تجريبية وكون الكثير من المتصوفين لم يتحدثوا عن هذا الموضوع. ولكن هناك معلوماتٌ أكثر حول علاقة الأنفس البشرية وقربها بعضها من بعض. إن الحجاب بين أنفس العوام بشكلٍ عام سميكٌ ويصعب تخطيه، فكل امرءٍ يعيش في قصره، وخصوصًا في ظل الحياة الحديثة حيث أن العلاقة الوحيدة مع الآخر هي المصالح الشخصية، فإن لم يكن ثمَّة مصلحةٌ شخصية لن يكون هناك علاقة على الإطلاق[٢].

لكن مبدأ الغيرية غير مرحَّبٍ به بين الصوفيين. فالصوفي يدرك بعد مدَّة تدريبٍ صعبةٍ أن نفسه والأنفس الأخرى غير منفصلةٍ بشكلٍ كاملٍ كما يبدو عليه الأمر. فكل الأنفس تشترك بالأصول الإلهية ذاتها. تدعى الخطوة الأولى من تدريب الصوفي الفناءَ* في الأخوة. حيث يجب أن يعرِّف الصوفي نفسه على الصوفيين الآخرين في المجموعة[٣]. فإن لم يحقق ذلك لا يمكن للصوفيِّ أن يعرِّف نفسه إلى شيخه بما يسمَّى مرحلة الفناء في الشيخ، وبالنتيجة لن يبلغ مبلغ الخطوة التالية وهي الفناء في الرسول. بمعنىً آخر يمكن وصف تدريب الصوفي بأنه عملية جعل نفس المرء متحدةً مع الآخرين. وينعكس ذلك على سلوك الصوفيِّ من خلال الترفُّع عن بعض الكلمات كالقول "خفِّي، منشفتي" وأيَّة كلماتٍ فيها إشارةٌ إلى نوع من الأنانية المنفصلة[٤].

أولاً: أنواع النفوس:

لقد حيرت النفس الإنسانية الفلاسفة والمفكرين قديما وحديثا، شرقًا وغربًا، ظنًا منهم أن الإنسان يتكون من ثنائي: "نفس" جوهر لامادي و"بدن" مادي، هذا التصور الخاطئ جعل كثيرين عبر التاريخ الإنساني يعتقدون أن النفس هي شيء مستقل عن البدن أو الجسم،

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٢) ينظر: ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، ص٤٣.
* الفناء تعني التخلص من الصفات الإنسانية والتحقق بالصفات الإلهية فهي نوع من المحو والغياب عن الوحي والإحساس الشعور والتحقق بنوع آخر من الحضور و الإدراك، لا يدرك العارف شيئا من خصائصه البشرية لأنه سيكون من طبيعة ثانية ،طبيعة إنسانية إلهية، إنه تحقيق لنوع من البقاء بعد التخلص من كل العلائق البشرية. (ينظر: ابن عربي فصوص الحكم، ص١١١).
(٣) ينظر: عبدالجليل بن عبد الكريم سالم: وحدة الوجود عند ابن عربي، ص ٤٩.
(٤) ينظر: سليمان ديرين: النفس والآخر في فكر ابن عربي وجلال الدين الرومي، مصدر الكتروني سابق.

وظهر ذلك في أقوال الفلاسفة في الماضي والحاضر، منهم من جعل النفس مبدءاً خارجيا لحركة البدن، وهي مصدر السلوك الإنساني، وقسم النفس إلى ثلاثة أقسام: "النفس العاقلة، النفس الغاضبة، النفس الشهوانية". ومنهم من جعل النفس صورة للبدن[١]، ومنهم من قال إن النفس هي جوهر كامل مستقل ومفارق للبدن، أو جوهر قائم بذاته محرك خارجي للبدن، ومنهم من يرى أن النفس تؤثر في البدن من خلال روح حيوانية ساكنة في القلب، هذه الروح هي جوهر جسمي تبطل وتموت ببطلان وموت البدن، بينما النفس هي جوهر غير جسمي وتبقى بعد موت البدن ولا تبطل ببطلانه .ومنهم من ظن أن النفس هي عبارة عن العقل، وقسم العقل إلى عدة عقول: العقل الهيولاني الانفعالي أو الفعال، العقل بالملكة، العقل الناظر، العقل المستفاد أو المكمل. وأن هذا العقل الذي هو النفس يبقى بعد الموت، وأن العقل هو الإنسان على الحقيقة، وإن الموت ليس أكثر من ترك النفس التي هي البدن أو الجسم، فإذا حدث الموت تركت النفس الجسم وفارقته. ومنهم من يرى أن العقل والنفس جوهران روحيان لذلك يتمتعان بالخلود، ومنهم من يرى أن الجسم شرط في وجود النفس، فأما بقاء النفس وخلودها لا حاجة لها في وجود الجسم، بل إن من الفلاسفة من ذهب إلى أن البعث بعد الموت لن يكون للأبدان، إنما البعث يكون فحسب للنفس لا للبدن[٢]، وممن قال هذا "ابن سينا" في رسالة الصلاة حيث قال: (ثواب البدن لا يتوقع في العالم الروحاني ولا ينتظر في القيامة لأنه غير مبعوث بعد الموت فمثله مثل النبات، إذا مات اندثر وفنى لا يبعث أبداً. وأما الفعل الحيواني فهو الحركة والخيال وحفظ جميع البدن بحسن تدبيره وأمره اللازم، وفعله الخاص الشهوة والغضب فحسب... فليس له انتظار الثواب، ومن عدم فيضه فلا يبعث بعد الموت[٣]. وإنما النفس الناطقة لها بعث بعد الموت، ويقصد بالموت مفارقته عن الجسم، وبالبعث مواصلته لتلك الجواهر الروحانية وثوابه وسعادته بعدهما. بل إن من الفلاسفة كأفلاطون من شطح به فكره فظن أن النفس إلهية خالدة وليس لها أصل نشأت منه ولا تخضع للفساد ولا للفناء، وإذا كانت النفس إلهية فعلينا أن نتعلق بها وحدها لأن النفس هي التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية ولكن الإنسان ليس نفساً فقط بل هو نفس وبدن ولكل منهما مطالب ولذلك لن يكون الإنسان ما دام على قيد الحياة ومتصلاً بالبدن حكيماً بل محباً للحكمة أي فيلسوف فقط وإذا

(١) ينظر: ابن عربي الفتوحات المكية، ج١، ص ٢٠٩. وايضًا: محمود الغراب: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص ٨٣.
(٢) ينظر: ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، ص١٠١.
(٣) ينظر: أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته مذهبه، ص ٢٢.

انفصل عن البدن عند الموت بلغت النفس الحكمة فالموت للرجل الصالح مطية لحياة أفضل لأنها حياة النفس. أما أرسطو فتتلخص رؤيته في أن النفس صورة الجسم لا يمكن أن تنفصل عنه ولا يمكن أن تكون نفس بلا بدن والعلاقة بينهما ليست علاقة ميكانيكية بل علاقة كل شيء بوظيفته ويقول : إن ملكات النفس من إحساس وحس مشترك تفنى بفناء الجسم ما عدا العقل الفاعل فإنه لا يهلك وهو أزلي أبدي لا أول له ولا نهاية له وقد جاء من الخارج إلى الجسم ويفارقه عند الموت ,جاء من الله لأن الله هو العقل المطلق[١].

يرى ابن عربي كما اشرنا مسبقاً أن العلة الأساسية لاختلاف الأخلاق هي اختلاف النفوس، فالنفس ثلاثة قوى، : النفس الشهوانية النفس الغاضبة، النفس الناطقة. وجميع الأخلاق تصدر عن هذه النفوس إما مجتمعة أو كل واحدة على حدا، ومنها ما يختص بإحداهن ومنها ما يشترك به سوية[٢]، وسيجري تناولها كما وردت في كتابات ابن عربي:

- النفس الشهوانية: وهي النفس التي يشترك فيها الإنسان من الحيوان، والتي تتمثل في انصياع المرء وراء اللذات والشهوات الجسمانية كالأكل والشرب والجماع، وهي قوية جداً، إذا لم يستطع المرء وضعها عند حدها والسيطرة عليها فإنها تملكه وتستولي عليه، وإذا ما استحكمته فإنه لا يستطيع قمعها فتملكه وينقاد وراءها مثل البهائم، ويصبح همه الأساسي الشهوات والملذات فقط[٣]. ويصبح الإنسان هنا مسرفاً في طلب الشهوات، وإذا ما استحكمته بشدة قد يصبح من أهل الفجور والفاحشة ويكثر عنده اللهو، ويصبح في النهاية من الأشرار[٤].

وأورد ابن عربي أنه يجب على الإنسان أن يؤدب نفسه الشهوانية، وأن يهذبها حتى لا ينقاد وراءها، ويسيطر عليها ويتحكم بها ويمنعها من اللذات الرديئة والشهوات الفاحشة[٥].

- النفس الغاضبة: وهي النفس التي يشترك فيها كذلك مع البهائم، وتظهر عندما يسيطر الغضب والجرأة على نفس الفرد، ويقول ابن عربي أن هذه النفس أقوى من الشهوانية، فهنا يكثر غضب الإنسان، ويظهر حقده، ورغبته في الانتقام، وتعود هذه النفس المرء

(١) ينظر: عبد الجليل بن عبد الكريم سالم: وحدة الوجود عند ابن عربي، ص ١٢١.
(٢) ينظر: يوسف النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ص٢٠١.
(٣) ينظر: ابن عربي: تهذيب الأخلاق، ص ١٦.
(٤) ينظر: آسين بلاثيوس: ابن عربي حياته مذهبه، ص٤٣.
(٥) ينظر: ابن عربي الفتوحات المكية، ج١، ص ٢٠٦. وايضًا: محمود الغراب: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص ٨٣.

على الضرر والسوء، ويرى ابن عربي كذل أنه يجب تهذيب هذه النفس وتوظيفها في الأمور الجريمة وجعلها تبتعد عن الأفعال المكروهة[١].

- النفس الناطقة: وهذه النفس هي التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، وفيها يكون الفهم والتمييز، وهي التي تعظم شأن المرء، وتمتلك هذه النفس القدرة على التأثير في النفسين السابقتين، وضبطهما، وذلك عن طريق اتباع الفضائل والأخلاق الحميدة واكتساب العلوم والابتعاد عن الخبث والرذائل[٢].

ثانيًا: أوصاف النفس:

بما أن ابن عربي ينتقد مختلف التصورات التي تجعل النفس مرتبطة بالجسم وقائمة عليه، فلاشك أنه يربطها بخصائص ومميزات يمكن من خلالها التعرف بدقة على ماهية النفس وتمييزها عن ما يختلط بها وهو البدن، وقبل تحديد هذه الصفات يجدر الإشارة إلى أن ابن عربي يحدد نوعين من النفوس لا يختلفان في جوهرهما الذي هو واحد، كلية تتعلق بنفس العالم التي توجد في شكل وحدة أشبه بوحدة العقل الكلي[٣]، وجزئية تمثل نفوس متعددة تتعلق بحلول تلك النفس في أجسام المحسوسات، فالعلاقة بينهما تشبه علاقة الخمر الموجود في الكؤوس بالمصدر الذي أخذ منه وهو الزجاجة ككل، أو العلوم بالعلم الكلي، فكلاهما من طبيعة واحدة، ولكن هذا لا يمنع من اشتراكهما في الصفات باعتبار أن ما ينطبق على الجزء ينطبق على الكل، والاختلاف الوحيد يكمن في مرتبة كل واحدة منهما، فالكلية نفس عليا قريبة من العقل ومتحدة به، والجزئية نفس دنيا مرتبطة بالنفوس التي حلت في الأجسام البشر أو الحيوانات أو النباتات[٤]، وبالتالي فصفات النفس كلية أو جزئية تكون واحدة وهي :

- النفس ليست ذات طبيعة مادية بل هي جوهر روحي خالص وحقيقة إلهية، وذلك لأنها ليست مركب مادي كما اعتقد بعض القدماء، تنتمي إلى العالم العقلي المجرد عن كل ما هو محسوس وتمثل آخر مراحله وثالث أقانيمه، كما أنها جزء إلهي يستمد وجوده من العقل الذي هو بدوره عنصر إلهي تستمد منه نشاطها وهو التأمل الدائم لمصادرها الأصلية والسعي إلى محاكاتها وهي العقل الكلي والواحد ، ولا يمكن بأي صفة أن نتصور تدخل المحسوس في بناء جوهرها[٥].

---

(١) ينظر: ابن عربي تهذيب الأخلاق، ص ١٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢١.
(٣) ينظر: محمد فاروق صالح البدري: فقه الشيخ محي الدين بن العربي في العبادات، ص٣٨.
(٤) ينظر: ابن عربي الفتوحات المكية، ج١، ص ٢١١. وايضًا: محمود الغراب: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص ٨٣.
(٥) ينظر: المصدر السابق، ص٣٢.

- النفس توجد منفصلة ومتميزة عن البدن ولا تحتاج إليه لتقوم أو توجد، فهي ليست صورة مضافة إليه كما اعتقد أرسطو بل حقيقة متعالية ومفارقة للجسم كانت تعيش في العالم الإلهي ثم هبطت إلى الأبدان بصورة خاصة تختلف عن التصور الأفلاطوني للمسألة الذي يربط الهبوط بالخطيئة والضرورة ، بل إن نزولها إلى الأبدان ناتج عن نوع من الكمال فيها الذي يترتب عنها فيض النفوس الجزئية في الأجسام التي ترغب في بث النظام والانسجام فيها(١).
- النفس جوهر شريف وسامي ينتمي إلى عالم المعقولات، وحلولها في البدن أمر عارض يرتبط بأجل محدد، ولابد أن تعمل على تجاوزه في هذه المرحلة للحفاظ على شرفها وصفوها، ولذلك تسعى بكل الوسائل للتخلص من العلائق المادية والتطهير من كل ما هو حسي "فإذا حلت النفس في الجسد أصابتها الشرور من علائق المادة ولذلك فإن النفس تنزع إلى مصدرها الأول إلى الله"، لتحقيق السعادة القصوى لها وهي الاتصال بالواحد بالتجربة الصوفية القائمة على التأمل الباطني الذي ينطلق من تجربة الوجد التي تعيشها الذات نحو ذاتها لتبلغ قمة التعلق بالواحد عن طريق ما يسمى بالنشوة(٢).
- النفس ثابتة لا تتغير في جوهرها لأنها قائمة بذاتها ومستقلة بنفسها لا يمكن أن تزيد أو تنقص أو تتأثر بالأبدان التي تحل فيها رغم امتلاكها لصفات جديدة تتجلى في النفوس الجزئية التي تحل في الأبدان كالانفعال والإحساس ولكن هذه الأخيرة مجرد ميزات عرضية مضافة لها ظهرت بدخولها إلى البدن وتزول بزواله(٣).
- النفس تتميز بخاصيتين يمثلان عمليتين مترابطتين وهما التأمل والخلق وذلك لأنها مبدأ نشاط وحركة عقلية تقوم به داخل ذاتها وتفكر في حقيقتها ومصدرها الذي انبثقت منه، وهذا التفكير هو ما ينتج عنه تعدد هذه النفس في الأشياء وبث الانسجام فيها، فهي بالتالي تتميز كذلك بأنها تجمع بين مبدأين هما الوحدة باعتبارها نفسا كلية، والتعدد بناء على وجود النفوس الجزئية الصادرة عنها(٤).
- النفس ترتبط بهدف واحد وغاية مطلقة لها وهي العودة إلى العالم العقلي وبلوغ أسمى درجاته وهو الاتحاد بالواحد والفناء فيه ولابد لها أن تتجرد من كل ما من شأنه أن يعيقها عن

(١) ينظر: العطار سليمان – الخيال عند ابن عربي –" النظرية والمجالات "، ص ٥٩.
(٢) ينظر: مصطفى بن سليمان بالي زادة الحنفي: شرح فصوص الحكم، ص ٥٦.
(٣) ينظر: جان شوقليي: التصوف والمتصوفة، ص ٦٩.
(٤) ينظر: أبو العلا عفيفي: التصوف والثورة الروحية في الإسلام، ص٣٤.

تحقيق ذلك من وظائف البدن بالانجذاب والتعلق التام بالواحد وفق تجربة وجدانية صوفية تقوم على المكاشفة والمشاهدة للتجلي الإلهي فيها[١].

ثالثًا: معرفة النفس وأثرها في الفناء:

نتيجة للطابع الديني والأخلاقي الذي تميزت به فلسفة ابن عربي فإنها جعلت مسألة النفس من أكبر انشغالاتها، حيث أن فهم جوهرها ومختلف القضايا المتعلقة بها ولاسيما صفاتها وعلاقتها بالواحد من جهة والعالم من جهة أخرى، تعتبر أساس فهم كل ما يحمله مذهب ابن عربي في قضاياه الكبرى المتعلقة بميادين الوجود والمعرفة والقيم، ولاسيما مسألة الوحدة والكثرة التي لا تفهم في إطار العقل بقدر ما تفهم في ما هو مترتب عنه، وهو النفس التي بموجبها تنشأ كل الأشياء ويبث فيها النظام والانسجام في العالم، وبها نعرف علاقة هذا الأخير بالواحد من ناحيتين الأولى المتعلقة بنشأة الموجودات، والثانية المتعلقة بمصيرها والغاية من وجودها في الحياة[٢].

فالمحدد الجوهري للميتافيزيقا التي يؤسس بها ابن عربي فهمه للوجود في إطار طرحه لمسألة العلاقة بين الواحد والمتعدد لا يمكن أن نفهم معالمه بوضوح إلا من خلال مسألة النفس باعتبارها واسطة بين العالم العقلي والعالم الحسي، فهي تنبثق مما قبلها، وهو العقل ويصدر عنها ما بعدها وهو المحسوس ، كما أنها نموذج واضح للتعدد الذي ينتج عن الوحدة التي بدورها تتدرج من الأقل إلى الأتم أو العكس وفق مراحل تكون النفس هي الوسيط الذي لا غنى عنه في فهم هذه النظرة الأنطولوجية للكون[٣].

وترجع أهمية دراسة النفس في فلسفة ابن عربي كذلك إلى كونها لم تجعل للنفس نشاطا خارجا عنها يقوم على التذكر والتأمل لعالم المثل، بل يكفيها أن تعيش تجربة داخلية وجدانية لتتمكن من الوصول إلى أسمى هدف لها، وهو الإتحاد مع الواحد والفناء فيه بتأملها لمبدئها الذي صدرت عنه وهو العقل فهي لا تختلف عنه في صفاتها الجوهرية إلا بدخولها إلى الأبدان التي تمدها بصفات عرضية تؤثر عليها دون تغيير حقيقتها[٤].

---

(١) ينظر: سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي النظرية والمجالات، ص٧٦.
(٢) ينظر: عبدالجليل بن عبد الكريم سالم: وحدة الوجود عند ابن عربي، ص ٤٩.
(٣) ينظر: نظلة الجبوري: فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترتها الإسلامية، (ب. ط)، مكتبة ابن تيمية، المحرق، البحرين، ١٤٠٩، ص ١٥.
(٤) ينظر: جودة ناجي: التصوف عند فلاسفة المغرب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٥٨.

وإذا كان الوجود في تصور الشيخ محي الدين بن عربي يرتبط بوحدة شاملة باعتباره تجليا للأسماء والصفات الإلهية في مختلف المخلوقات، فلاشك أنه يضم عناصر متكاملة يختفي من خلالها التعدد الظاهري في وحدة باطنية لا يمكن الوصول إليها إلا بمجموعة من المقامات والأحوال الصوفية التي تعيشها الذات، لعل أهمها "مقام الفناء" الذي يكتسي مكانة هامة في الوصول إلى حقيقة الواحد وإدراك علاقته بالمتعدد، من خلال طريقة خاصة يسلكها العارفون فتنكشف لهم مجموعة الأسرار المتحكمة في هذا الوجود وبالتالي التوصل إلى حقيقته[١].

فقد تعددت الآراء حول حقيقة هذا الوجود ومصدره، وبحث الفلاسفة في سبل معرفته وطبيعة علاقته بأصله أو بالواحد، حيث جعله بعضهم يرجع إلى الحس والواقع، وجعله آخرون متعاليا تدرك حقيقته بالانفصال عن هذا الواقع والتجرد منه، باعتباره ظلال وأوهام لحقائق تدركها الذات كلما ابتعدت عنه وتحررت من عناصره، ولم يقتصر هذا التصور على الفلاسفة المثاليين بل امتد كذلك إلى مختلف المتصوفة، حين جعلوا معرفة الله تكون بالاتحاد به والفناء فيه وفق حالة يتم فيها التجرد التام من الوجود لدرجة يصبح فيها عدما لا تراه الذات، نتيجة لما يلحقها من الذهول والشرود الذي يختفي فيه كل شيء في الوجود رغم وجود الإنسان، وذلك لحساب السيطرة الكاملة للواحد عليها والذوبان فيه[٢].

هذه الحالة هي التي تؤسس لمفهوم الفناء عند معظم رجال الصوفية باعتباره عملية نفسية يغيب فيها كل شيء وتتحرر من كل ما هو في عالم الخلق من أجل الوصول إلى الخالق وحده متميزاً متجرداً عن الوجود، "فقد كان أكابر الصوفية كالبسطامي والشبلي والنوري تنتابهم حالة من الذهول والغيبة يعترفون بها عند عودتهم إلى الحالة الطبيعية ولم يقتصر هذا المفهوم للفناء على المتصوفة المسلمين بل ظهر قبل ذلك في المذاهب الهندية من خلال مفاهيمها حول النرفانا*، وتبلور كذلك مع ابن عربي حين جعل الغاية النهائية للذات هي النشوة التي تتحققها بالذوبان في الواحد والتي لا تكون إلا بغياب مطلق لهذا الوجود[٣].

هذا التصور الذي يقدمه المتصوفة للفناء بمختلف اتجاهاتهم لقي نقداً شديداً من طرف ابن عربي الذي يرفض تنكر هؤلاء للوجود وجعله منفصلا عن الواحد، ويقدم مفهوما آخرا له

(١) ينظر: ساعد خميسي: ابن عربي المسافر العائد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠، ص ٣٠.
(٢) ينظر: علي سميسم: تأويل النص عند الصوفية فصوص الحكم لابن عربي نموذجاً، ط١، دار المكتبة الجامعية، بيروت،٢٠٠٨، ص ١٦٧.
* النرفانا: مصطلح هندي يتعلق بحالة من الفناء تتحصل عليها الذات بواسطة الزهد.
(٣) ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٣٩.

ينبع من صميم فلسفته، وهو فكرة وحدة الوجود التي ترفض التمايز والانفصال بين عناصر الوجود، وتجعل المتعدد مجرد مظهر يخفي وحدة باطنية تتجلى فيه تعتبر الهدف النهائي لمختلف التجارب الروحية وما تحمله من مقامات وأحوال التي يعيشها المتصوفة وليس تجاوز هذا الوجود والتخلص منه كما يعتقد هؤلاء، وبالتالي فابن عربي يقدم تصوراً خاصاً للفناء ينطلق من موقفه من حقيقته عند جمهور الصوفية ويبنى على مذهبه في وحدة الوجود[١].

رابعًا: موقف ابن عربي من الفناء عند الصوفيين:

يرفض ابن عربي المفهوم الذي يقدمه مختلف الصوفيين للفناء باعتباره فناء عن الوجود، وغياب عنه لحساب مشاهدة الواحد، ويرى أن هذا التصور خاطئ لأننا لا نستطيع تصور الواحد منفصلا عن العالم الذي يعتبر وجهه الظاهر وبه يعرف، وقد عبر عن هذا الموقف قائلاً: "وأكثر العارفين أضافوا معرفة الله إلى فناء الوجود وفناء الفناء وذلك غلط محض وسهو واضح"[٢]. وذلك لأن معظم الصوفيين رأوا أن معرفة الواحد والاتصال به تبنى بالتنكر لهذا الوجود والتحرر منه بالزهد والفناء فيه تعالى لدرجة يفنى فيها كل شيء عدا الله[٣].

ويبرر ابن عربي عدم صحة هذا التصور استناداً إلى أن إنكار الوجود يجعلنا نقول أنه لغير الله، وهو يناقض وجوده، وهذا شرك لأننا قلنا أن هناك شيء آخر غير الله مستقل، ومنفصل عنه يجب التحرر منه، في حين أن كل شيء ما هو في الحقيقة إلا مظهرا له يخفي حقيقته وإنكاره إنكار لله، ومن أجل إيضاح ذلك أكثر يبحث ابن عربي عن سبل معرفة الله التي تعتمد على الموجودات أو الأشياء وعلى رأسها النفس الإنسانية بناء على مقولة من عرف نفسه فقد عرف ربه" وهو ما يمثل نوع من الكوجيتو الصوفي يكون بموجبه إثبات لوجود الله انطلاقاً من وجود النفس وكشف أسرارها، ويكفينا إدراك خباياها للوصول إلى حقيقته، وذلك بحصولنا على تجلي الواحد فيها[٤]، وهو ما يبين وجود عملية صاعدة في بناء المعرفة تنطلق من المخلوق إلى الخالق وليس العكس على أساس الوحدة القائمة بينهما وليس الانفصال كما اعتقد مختلف المتصوفة وحتى أنصار الفكر البرهاني من فلاسفة ومتكلمين؛ ثم يرد على الصوفية بعد هذا الحديث قائلاً: "ولم يقل من أفنى نفسه فقد عرف ربه" وهو بهذا لا يرفض الفناء بل يرفض

(١) ينظر: مصطفى بن سليمان بالي زادة الحنفي: شرح فصوص الحكم، ص ٥٦.
(٢) ابن عربي: الرسالة الوجودية، ص ٣٦.
(٣) ينظر: المصدر السابق، ص٤٣.
(٤) ينظر: أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، ط١، دار الفكر، القاهرة، (ب. ت)، ص ٨٧.

تصورهم حول الفناء، باعتباره حالة يغيب فيها كل شيء ولا يبقى من خلالها إلا مشاهدة الواحد متميزا عن الوجود، فلابد أن تنطلق معرفة هذه النفس من صميم الوجود وذلك حينما ترى أنه تجل للذات الإلهية فيها وليس شيئا آخر يجب تجاوزه كما يعتقد هؤلاء، "لأن من جوز أن يكون موجوداً سواه قائماً به وفيه يصير فانياً، وفناؤه يصير فانياً في فناءه، فيتسلسل الفناء بالفناء وهذا شرك، وليس معرفة للنفس، لأنه شرك لا عرف بالله، ولا بنفسه"[١]. هنا يتبين أن التصورات التي يقدمها مختلف المتصوفة للواحد كحقيقة متميزة عن مختلف الموجودات تجعلهم يجهلون طبيعة هذه الأخيرة كعناصر ترد إليه لا لغيره والسبيل لمعرفتها وهو السبيل إلى معرفته، ولا يمكن الفناء عنها بشكل من الأشكال فبالأشياء المختلفة تتم معرفة النفس، وهذه الأخيرة بدورها المسلك إلى الوصول إلى الله ولا مجال للفصل بين عناصر الوجود[٢].

انطلاقا من نقد ابن عربي لتصور جمهور الصوفية للفناء كحالة من الذهول والشرود النفسي يتم بموجبها الذوبان في الله بنوع من الغيبوبة التامة تعيشها الذات فلا ترى الوجود، فإنه يؤسس لمفهوم جديد للفناء يؤسس من خلاله للعلاقة بين الواحد والمتعدد وفق درجات تعيشها الذات في علاقتها بالواحد يكون الفناء من خلالها أنواع تنتهي إلى حالة معاكسة له وهي البقاء على خلاف المفهوم المتعارف عليه عند الصوفية الذي يجعله حالة مؤقتة تنتاب النفس وسرعان ما تزول[٣].

فالفناء هو أن تتخلص الذات من رؤية الأشياء على أنها مغايرة لله ومنفصلة عنه وتدركها على أنها تجليات له، فالموجودات تمثل إثباتا للواحد في الوجود يمكن للعارف أن يشاهد من خلالها صفات الخالق الظاهرة في مخلوقاته. هذا التصور يجعلنا ندرك أن حقيقة الفناء عند ابن عربي تشترك مع جمهور الصوفية في الغاية منها وهي الاتحاد بذات الحق أو الاندماج الروحي فيها، وفق مجموعة من الأحوال والمقامات ولكن ليس حالة من الغيبوبة التي تحصل للذات بتلاشي قواها النفسية بنوع من السكر في الواحد أو نشوة خاصة ناتجة عن التعلق المفرط به بل بإدراك تجليه في جميع المخلوقات وحضوره فيها، ولا وجود لسواه[٤]، فهو لا يلغي إدراك الموجود لوجوده بل يفنى فيه ويصل إلى تجاوز التمايز الله والمخلوقات لتصبح هذه الأخيرة

(١) ابن عربي: رسائل ابن عربي، ص ١٧.
(٢) ينظر: أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، ص ٩٠.
(٣) ينظر: عبد الجليل بن عبد الكريم سالم: وحدة الوجود عند ابن عربي، ص ١٠٩.
(٤) ينظر: أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، ص ١٠٢.

صورا إلهية وليست حقائق غريبة عن أصلها لا يكون الوصول إليه إلا بالانطلاق منها، وبالتالي فالفناء في تصور ابن عربي، هو الدرجة الأخيرة من المعراج العقلي للنفس التي ترتفع باستبعاد كل ما سوى الله بمعنى أنه أعلى درجة من الاتحاد بينها وبين الواحد التي تصبح تراه متجليا في جميع الأشياء، ويرى ابن عربي أن هناك أقوال عدة تنسب إلى الفناء، حيث يقول: "اعلم أن الفناء عند الطائفة يقال بإزاء أمور فمنهم من قال: إن الفناء فناء المعاصي، ومن قال: الفناء فناء رؤية العبد فعله بقيام الله على ذلك، وقال بعضهم: الفناء فناء عن الخلق وأوصله بعضهم إلى سبع طبقات"[١]، هنا يتبين أن الفناء عند الصوفيين يرتبط بمعان مختلفة، ودرجات متفاوتة تصل إلى سبعة أنواع وهي:

١- فناء المعاصي: ويمثل أول درجات الفناء تتحصل من خلاله الطائفة على القدرة على عدم القيام بالمعاصي والمخالفات، وحتى وإن ارتكبوها فإنهم يعلمون بأن الله سيغفرها لهم ما دامت نيتهم ليست في عصيانه، ويتعلق ذلك بصنفين من الرجال وهما من لم يقدر عليهم المعاصي فلا يقومون إلا بمباح وإن أذنبوا فسيعلمون بأن الله سيغفر لهم خطاياهم حسب نيتهم، ومن اطلعوا على سر القدر وتحكمه في الخلائق[٢].

٢ – فناء عن أفعال العباد: وهو درجة تدرك فيها الذات أن كل أفعالها من الله ولا ترتبط بأي صلة بأفعال العباد، حيث تكون هذه الأخيرة بقيام الله تعالى من خلف حجب الأكوان التي هي محل ظهور الأفعال، وذلك طبقا لقوله تعالى: ((إن ربك واسع المغفرة))[٣] والتي يراد منها حسب الـــتأويل الصوفي عند ابن عربي أن ستر الله واسع والأكوان كلها ستره وهو الفاعل من وراء هذا الستر، ولا يتم الشعور بذلك لمن نسب الأفعال للمخلوقين كالمعتزلة، أو الذي جعلها في حدود خلق الله وكسب العبد كالأشاعرة[٤].

٣-الفناء عن صفات المخلوقين: وهو درجة تدرك فيها الذات أن جميع الصفات التي توجد فيها كالسمع والبصر وغيرها ليس من صفات المخلوقات بل هي عينها الله تعالى طبقا للحديث القدسي "كنت سمعه وبصره" حيث يصبح الإنسان من حيث صفاته عين الحق، ومن حيث عينه الثابتة التي اتخذها الله مظهرا أظهر فيه نفسه لنفسه باعتباره تجل خاص في الإنسان يغيب فيه

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢١١.
(٢) ينظر: محمود قاسم: فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي، ط١، دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٤، ص ١٠٢.
(٣) سورة النجم، الآية: ٣٢ .
(٤) ينظر: أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، ص٩٧.

اعتقاد هذا الأخير أنه يملك صفات المخلوقين، وكل ما يحصل في نفسه من أحوال يمثل حقائق باطنية وتجليات إلهية منزهة عن الوصف الظاهري الذي كان يبدوا للنفس باعتبارها كائنا بشريا متميزا عن خالقه[١].

٤-الفناء عن الذات: وهو درجة تغيب فيها مشاهدة الذات كحقيقة متميزة عن جوهرها الإلهي أو كموجود قائم بذاته، وذلك بمشاهدة تجلى الحق فيها لا غير من خلال ما تحمله من عناصر متنوعة حيث تعلم أنها مركبة من ما هو لطيف، وما هو كثيف وغير ذلك من الأشياء التي تمثل مجرد خيال وجب تجاوزه، بالوصول إلى أن هذه النفس ما هي إلى قبس إلهي متجرداً عن خصائصه ومقوماته الذاتية كما تبدو في ظاهرها[٢].

٥-الفناء عن العالم: وهو درجة تفنى فيها مشاهدة العالم بشهود الحق أو التجليات الإلهية فيه، ويقترب هذا من النوع السابق ولكنه أعظم منه لأنه ليس فناء عن رؤية النفس ومركباتها بل فناء أكبر يكون تجرد عن رؤية العالم ومركباته برؤية الله تعالى متجليا في كل صوره.

٦- الفناء عن كل ما سوى الله بالله: هذا المقام يعتبر من الدرجات العليا للفناء يبنيه جمهور المتصوفة على الغياب عن العالم، وهو ما ينتقده ابن عربي لأن الفناء إثبات لله في العالم وليس الفصل بينه بالتجرد عن الموجودات، إذ هو لا يغيب عنه وعن التأثير فيه، بل لابد من مشاهدة تجلياته الدائمة في كل شؤون العالم[٣].

٧- الفناء عن صفات الخلق ونسبها: وهو أعلى درجات الفناء تتمكن من خلاله الذات من شهود ظهور العالم عن الحق لعين هذا الشخص، لذات الحق، ولنفسه لا لأمر زائد يعقل أو كعلة أولى للكون كما يعتقد الفلاسفة العقليون، حيث يراه حقاً ظاهراً في عين ما ظهر بصورة استعداد في ذلك المظهر في نفسه[٤].

هذه مختلف أنواع ودرجات الفناء التي أشار إليها ابن عربي في كتابه الفتوحات في باب معرفة الفناء وأسراره، تنطلق من حقيقة ثابتة وهي ضرورة تجاوز المفهوم الصوفي للفناء

---

(١) ينظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي، ص ٣٢.
(٢) ينظر: سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي "النظرية والمجالات"، ص ٣٤.
(٣) ينظر: عصام محفوظ: مع الشيخ الأكبر، ط١، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٣، ص ١٦٧.
(٤) ينظر: أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، ص ٦٥.

القائم على التجرد من العالم والتنكر له إلى مفهوم آخر وهو شهود هذا العالم على أنه حقائق إلهية وتجل للصفات الإلهية، مما يجعله ليس نفيا للوجود والتعالي عنه بل اعتراف به واثبات له ومكاشفة لحقيقته التي لا يدركها إلا من حصلوا على الفناء الحقيقي وهو تجاوز للفاصل بين الذات الإلهية والعالم[١].

كما يرتبط مفهوم الفناء عند ابن عربي بحقيقة أخرى تلزم عنه، وهو البقاء الذي بدوره تتعدد مفاهيمه فهو قد يعني بقاء الطاعات، أو بقاء رؤية العبد قيام الله تعالى على كل شيء وهو ما يرتبط ويتناسب مع المفهوم المحدد للفناء على أنه فناء رؤية العبد فعله بقيام الله تعالى على ذلك، كما قد يعني بقاء الحق وهو ما يطابق الفناء عن الخلق هذا التصور الأخير هو أقرب إلى الحقيقة في تصور ابن عربي لأنه وصول إلى حالة التجلي التي يظهر فيها الواحد في المتعدد، ويختفي كل التمايز القائم على الفصل بين الله والموجودات بصورة دائمة هي ما تمثل البقاء[٢].

كما أن هناك علاقة لزوم بين مفهومي الفناء والبقاء باعتبار أن الأول شرط للثاني، وهذا الأخير نتيجة له، من الرغم من المكانة والأهمية التي يحتلها البقاء باعتباره حالة أشرف ومقام أرقى تصل به النفس إلى قمة الحقيقة وهو مشاهدة الواحد متجسدا في كل موجودا ته ، وبهذه المرتبة تكون هناك منتهى الصلة بين الله والنفس وأسمى الدرجات التي يصل إليها العارفون والمتصوفة، هذه العلاقة هي التي جعلت الشيخ يحدد مفهوم البقاء بدقة مبينا حقيقته إلى الساعي إليه والباحث عنه قائلاً عنه: "نسبتك إلى الحق وإضافتك إليه"[٣]، مما يدل على أنه علاقة الإنسان بربه تتم في شكل ديمومة لا تنقطع لا يصبح يرى نفسه من خلاله إلا مجرد تجل له وليس شيئا منفصلا ومتميزا عنه في كل الأحوال[٤].

هذا التصور يبين أن الفناء يتعلق بنسبة الإنسان إلى الكون حيث لم يعد يراه متميزا عن الله، والبقاء نسبة إلى الله تعالى حيث لم نعد نراه سوى تجليات في هذا الوجود يظهر في كل الأشياء، فالمقام الثاني مترتب عن الأول ولازم له، لأن الذات لا تستطيع أن تحقق البقاء في رؤية الحق إلا إذا وحدت بينه وبين الوجود، وتحصلت على مشاهدتهما باعتبار هما حقيقة

(١) ينظر: خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ط١، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ٢٠٠٤، ص ٣٤.
(٢) ينظر: محمد العدلوني الإدريسي: مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في وحدة النفس، ص٨٨.
(٣) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٤، ص٢١٦.
(٤) ينظر: محمد العدلوني الإدريسي، مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في وحدة النفس، ص٥٦.

واحدة، كما أن البقاء أشرف من الفناء وأعلى من في المرتبة[١]، وذلك لأنه "نسبة لا تزول ولا تحول، حكمه ثابت حقا وخلقا وهو نعت إلهي، والفناء نسبة تزول وهو نعت كياني لا مدخل له في حضرة الحق"[٢]، يتضح من ذلك أن أهمية البقاء تعود إلى كونه عملية ثابتة لا تقبل الزوال تكتسي طابع الاستمرارية وتمثل نتيجة للفناء الذي يرتبط بهدف محدد وهو زوال رؤية تميز المخلوقات عن الخالق أو عن المصدر الذي تجلت، وظهرت عنه وتدرك على أنها مرآة عاكسة له، ويبقى ذلك الإدراك في شكل دائم، ولا يتبع بيقظة بعد حالة من الغيبوبة تتبع الفناء كما تصوره الصوفيون بل هو حالة دائمة لا يعود الإنسان من خلالها إلا حالته الأولى بعد لحظة مؤقتة بل يبقى في تلك الحالة لا يرى فيها إلا الحق متجليا في الخلق[٣].

بالتالي فالهدف النهائي الذي يتوخى الوصول إليه كل عارف باحث عن الحقيقة هو الحصول على البقاء في الله والفناء عن رؤية تميز الموجودات عنه، وهناك تكامل وترابط محكم بين العمليتين، والفناء أرضية ومنطلق للبقاء الذي هو نتيجة وهدف له، يمثل نموذج خاص للاتحاد بالواحد لا يكون بتجاوز المخلوقات والتعالي عنها بل البقاء فيها وإدراكها على حقائقها باعتبارها تجليات لله تتعدد مظاهرها بتعدد صفاته وأسمائه وهي في أصلها ترد إلى وحدة باطنية وجب أن يختفي وينجلي كل اعتقاد بتميزها عنها[٤].

هذه المنطلقات التي تؤسس لحقيقة الفناء عند ابن عربي تنفي كل تمايز بين الواحد والمتعدد، وتجعل الكثرة مجرد سمة ظاهرة ووهم زائف يخفي حقيقة واحدة مطلقة[٥]، لا يستطيع الوصول إليها إلا من حصل على مقام الفناء بمعناه الحقيقي وهو الحصول على مشاهدة تجلي الله في كل المخلوقات، وزوال رؤية الانفصال بينهما وذلك بصفة دائمة تضمن من خلالها النفس بقائها في حضرة الواحد غايتها النهائية وسعادتها الدائمة، وهو ما يبين وجود تكامل تام وتفاعل محكم بين كل عناصر الوجود من أعلاها إلا أدناها الله، النفس، العالم، ولا يمكن إدراك حقيقة هذا الوجود ككل إلا بالوصول إلى إدراك الوحدة الشاملة التي تجمع بين تلك العناصر والتحرر من ملاحظة كل فارق بينهما في إطار وحدة الوجود[٦]. فالفناء كغيره من المقامات هدفه الحقيقي

(١) ينظر: نزهة براضة: فكر ابن عربي، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٧٨.
(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢١٨.
(٣) ينظر: عمر محمد التومي الشيباني: مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ط٣، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٩٠، ص ٢١٩.
(٤) ينظر: محمد العدلوني الإدريسي: مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في وحدة النفس، ص٦٧.
(٥) ينظر: نزهة براضة: فكر ابن عربي، ص ١٢١.
(٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٠.

الحقيقي هو تجاوز الفاصل بين الله والموجودات حيث يمثل ذلك الإعدام التام لكل ما من شأنه أن يجعل الوجود غير الله، انطلاقا من تجاوز الذات لأنانيتها لدرجة تدرك بها أنها ليست هي بل صورة لحقيقة متعالية وجب أن تدركها، وذلك لأن إن قالت أنها حقيقة متميزة تملك هوية غير هوية بارئها ستقع في الشرك، وهو ما عبر عنه ابن عربي في القصيدة التالية:

ظننت ظنونا بأنك أنـــــت وما أن تكون ولا قط كنت أنت

فإن أنت أنت فإنـــــك رب وثاني اثنين دع ما ظننـــت

فلا فرق بين وجوديـكمـــــا فما بان عنك ولا عنه بنـــت

فإن قت جهلا بأنك غـــــير خشنت وإن زال جهلك لنـــت

فوصلك هجر وهجرك وصل وبعدك قرب بهذا حسنـــــت

دع العقل وافهم بنور انكشاف لئلا يفوتك ما عنه صنـــــــت

ولا تشرك مع الله شـــيئا لئلا تهون وبالشرك هنـــــــت[1]

يتضح من خلال هذه القصيدة بأن الإنسان يظن أنه ذات منفصلة ومتميزة عن الله، وهو ما يجعله يعتقد بجهل أنه يملك وجوداً ثانياً غير وجود الله، في حين أن الحقيقة غير ذلك باعتبار ذاته هي تجل لله في الكون، ومن عرف ذلك يستطيع الوصول إليه تعالى[2]، ويدرك أنه ليس بعيد عنه بل هو في قرب شديد منه، ولا يحصل على ذلك بنظر عقلي بل بنور يقدفه الله في القلب، والهدف النهائي من كل هذا هو تجاوز الشرك الذي يمثل إشراك للموجودات مع الله في الوجود باعتبارها حقائق متميزة عنه في حين أنها مجرد تجليات له تمثل صورة له وانعكاس لأسمائه وصفاته.

بهذه الدرجة التي تمثل الغاية النهائية للإنسان في الوجود حيث يستطيع أن يتعرف على كل الموجودات بحقائقها، وهي كونها تعبر عن الخالق، وتبدأ هذه المعرفة من النفس وتنحصر

(1) ابن عربي: الرسالة الوجودية، ص ٣٨.
(2) ينظر: نزهة براضة: فكر ابن عربي، ص١٠١.

فيها بفناء الجهل بحقائق الأشياء والتخلص من كل ما يغشيها ويخفيها عنا، والذي لا يكون إلا بإدراك الإنسان أن وجوده هو وجود الله الذي يكون بموجبه كلامه كلام الله، وفعله فعله فعل الله، ومعرفته لنفسه هي معرفة بالله ومعرفة الله هي معرفة لنفسه، وبذلك تفنى كل الفواصل بين الله والموجودات، ويحصل الإنسان على المعرفة الحقيقية والسعادة المطلقة التي يغيب ويفني فيها التعدد الظاهر ولا يدرك إلا في صورة وحدة كاملة هي وحدة الوجود[١].

انطلاقا من تحديد حقيقة الفناء عند ابن عربي ومختلف العناصر التي تؤسس لطبيعة العلاقة التي تجمعه مع الواحد، ندرك أنه لا يفهمه في الإطار الصوفي المتعارف عليه بأنه تجاوز للوجود وغياب عنه وتحرر منه بل يجعل منه مقدمة وشرطا للبقاء في الوجود ومكاشفة حقيقته القائمة على وحدته مع الواحد بعيداً عن الفواصل والحواجز التي اعتقد مختلف الصوفيين وحتى الفلاسفة بوجودها بين الله ومخلوقاته، وأي تنكر لواحد منهما هو تنكر للآخر، وهذا ما يجعل ابن عربي في قطيعة مع التصورات السابقة التي تجعل الواحد منفصلاً عن المتعدد ومتمايزاً عنه، بناءً على المبدأ الذي تقوم عليه فلسفته، وهو مذهب وحدة الوجود الذي يجعل كل عناصر الكون في هوية واحدة بغض النظر عن مرتبتها الوجودية ودورها، وهي الله، الإنسان، العالم، والفناء الحقيقي هو فناء رؤية الفواصل والتناقضات بين هذه العناصر باعتبار أن كل الموجودات ما هي في الحقيقة إلا صورا إلهية يجهلها الناس العاديين ولا يمكن أن يتعرف عليها إلا الخاصة ممن سلكوا الطريق الصوفي[٢]. وحتى الخاصة وجب أن يحصلوا على الفناء بشكله الحقيقي وبأسمى درجاته على أساس أنه ليس حالة مؤقتة تمثل نوعا من الشرود والذهول والغيبوبة التامة عن هذا الوجود، بل حالة دائمة ترتبط بيقظة وإدراك وجداني دائم له ولحقائقه التي تنحصر في جوهرها في أنها صفات وتجليات إلهية تكون بمثابة مرآة يمكننا من خلالها أن نشاهد الله ونراه في هذا الوجود، وليس أشياء معاكسة ومناقضة لأصلها وموجدها أو عوائق للوصول إليه كما يعتقد، بل هي شروط ومنطلقات لذلك متى استطاع الإنسان تجاوز رؤية التعدد الظاهر فيها لحساب الحصول على الوحدة الباطنية التي تتجلى فيها، وبالتالي فالفناء شرط للوصول إلى الواحد بالبقاء في الوجود[٣].

---

(١) ينظر: ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، ط١، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٢، ص ٤٥.
(٢) ينظر: نزهة براضة: فكر ابن عربي، مصدر سابق، ص١٠٢.
(٣) ينظر: عبد الكريم الخطيب: التصوف والمتصوفة، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٠٨.