الجمهوريّة الجزائريـة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — كلية: أصول الدين

–قسنطينـة – — قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: عقيدة

المواقف الرُوحية للأمير عبد القادر وصلتها بتصوف ابن عربي "مراتب الوجود أنموذجا "

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل م د في العلوم الإسلامية

تخصص: عقيدة

إعداد الطالبة: — إشراف الأستاذ الدكتور:

آسيا دقيش — عبد المالك بن عباس

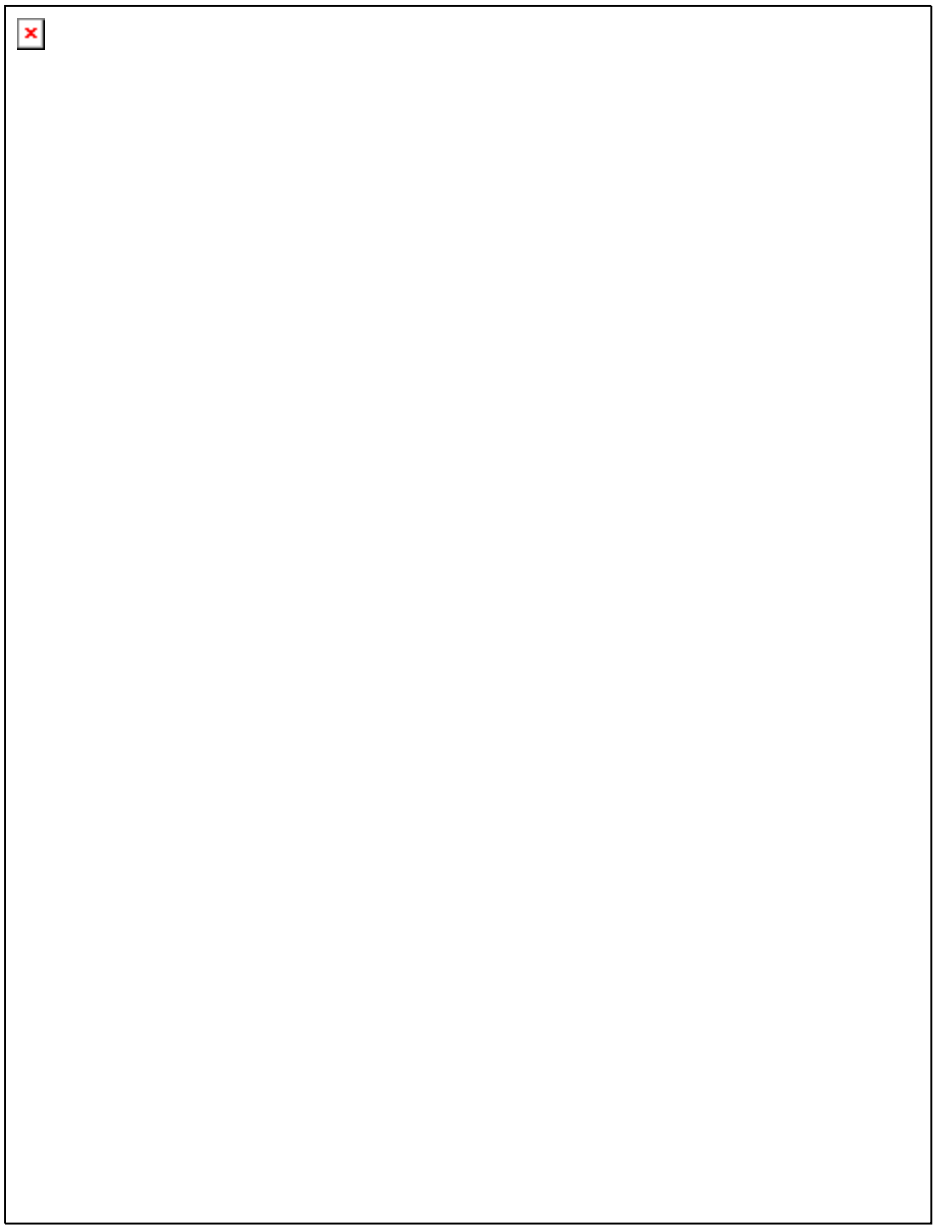
أعضاء المناقشة	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د أحسن برامة	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة	رئيسا
أ.د. عبد المالك بن عباس	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة–	مشرفا ومقررا
أ. د الزهرة لحلح	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة	عضوا
أ.د. عبد اللطيف بوعزيزي	أستاذ	جامعة الزيتونة تونس	عضوا
أ.د ابراهيم رحماني	أستاذ	جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي	عضوا
أ. د ياسين بن عبيد	أستاذ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	عضوا

السّنة الجامعيّة: 1444-1445هـ/2023-2024م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾

[النور الآية 40.]



أيا عبد القادر كنــت القديـــــرا... و كان النضال طويلا عسيــرا

شرعت الجهاد فلبّــاك شعب... وناجـاك ربّ فكــان النصيـــرا

مفدي زكرياء

إهداء

إلى التي حملتني وأوراقي على طول وامتداد السنين..... حبيبتي أمي

إلى والدي المتفان في عمله، الذي ضحى بالكثير لأجل أن أصل لهذه المرتبة.

إلى زوجي الذي أمدني بالعون، وساندني في كل الظروف، ووقف بجانبي...

إلي ولديّ الصغيرين حازم وقدس ...

إلى إخوتي وأخواتي: توفيق، محمد، عبد الرؤوف، منال، شيماء، آية.

إلى عائلة زوجي الكبيرة....

إلى كل من كان له فضل علي من قريب أو بعيد، أهديكم ثمار جهدي طيلة هذه السنين، سائلة المولى التوفيق والقبول، والحمد لله رب العالمين.

محبتكم آسيا (أم حازم)

شكر وعرفان

الشكر لله حمدا وتمجيدا وامتنانا، أن سلك بي طريق العلم الذي يصطفي به من يشاء من عباده.

كما أتقدم بشكري لكل من كان له فضل علي ومنة بعد الله عز وجل، ومن هؤلاء الأفاضل:

- أستاذي الفاضل: عبد المالك بن عباس الذي أشرف علي طيلة هذه السنين، ولم يبخل علي بملاحظاته وتوجيهاته، التي كان لها الدور الأكبر في اقتحامي وانجازي لهذا الموضوع.

- أستاذتي الكريمة: عبلة عميرش التي آمنت بي، وشجعتني ...

_ الأستاذة الفاضلة: نجوى منصوري، التي رافقتني دعواتها ولم تفارقني...

كل أساتذتي في قسم العقيدة، كلهم دون استثناء

كل من ساهم في إنجاح هذا العمل من قريب أو بعيد، جزاكم الله كل خير.

مقدمة

الحمد لله الواحد الأحد الذي لا شريك له في ذاته ولا في صفاته ولا في أسمائه ولا في أفعاله، الوجود الحقيقي الواجب القائم بنفسه، المستغني عن كل ما سواه، والمفتقر إليه كل ما عداه، وصلى الله على سيدنا محمد صاحب المحجة البيضاء وينبوع الرحمة المهداة.

أما بعد؛

يعد الأمير عبد القادر الجزائري شخصية بارزة لها صيتها الواسع على الصعيدين المحلي والدولي، فقد كانت حياته حافلة بالبطولات والمواقف التي يشهد التاريخ على عظمتها، وحظيت سيرته باهتمام العديد من الباحثين والمفكرين على اختلاف توجهاتهم وانتماءاتهم، حتى أننا نجد آلاف المقالات التي تنشر سنويا، إن لم نقل شهريا، حول شخصه وانجازاته.

وهذا الاهتمام الكبير والإقبال الواسع في البحث عن حياته وأهم محطاتها لم يعد منحصرا في الجانب الجهادي وبطولاته التي خاضها ضد المستعمر الفرنسي الغاشم، بل امتد ليكشف عن حقائق حول حياته الروحية التي كانت قبل وقت قصير غير معروفة لدى الكثيرين، وبالرغم من قلة هذه الدراسات وندرتها إلا أنها أثبتت أن للأمير عبد القادر الجزائري باعا كبيرا في التصوف ومواقفا فكرية وعرفانية، لا يمكن تجاهلها أو إغفالها بأي حال، خلّدها في مؤلفه "المواقف"، الذي عالج فيه مسائل مهمة حول التصوف، والمعرفة، والوجود، وقد عبر من خلاله عن تأسيسه لنظرة وموقف صوفي تجاوزا الحدود الزمانية والمكانية، وأنتج لنا شكلا خطابيا متميزا وجديدا لمسنا فيه تأثره الواضح بشخصيات وأعلام صوفية بارزة مثل ابن عربي.

أهمية الموضوع

تظهر أهمية هذا البحث المعالج في أنه يسلط الضوء على شخصية جزائرية تاريخية بارزة، ومفكر صوفي صاحب تجربة روحية مميزة ومكانة عرفانية، كان لها دور فعال في تأطير رؤية معرفية وإدراك لمفاهيم ومسائل مشتبهة محتجبة، حول مواضيع في التصوف العرفاني، وكذا مساهمته في نقل معالم هندسة كونية

صوفية خاصة للوجود ومراتبه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى في الكشف عن مساهمة الأمير عبد القادر في فهم زوايا غامضة من فلسفة ابن عربي التي تخبط عندها الكثيرون، بحيث أعطى إجابات وشروحات وافية لمسائل شائكة ومعاني خاطئة كالقول بوحدة الوجود وتفسير لنظريات الفيض والتجلي.

إشكالية البحث

نحاول من خلال بحثنا الموسوم بـ: **المواقف الروحية للأمير عبد القادر وصلتها بتصوف ابن عربي – مراتب الوجود أنموذجا**- الإجابة عن الإشكالية الكبرى، الآتية:

ماهي أهم المواقف الروحية التي اختص بها الأمير عبد القادر، وما هي علاقتها بابن عربي ؟

ماهي طبيعة الوجود عند الأمير عبد القادر وما هي أهم مراتب الوجود عنده ؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية، يحاول البحث الإجابة عنها:

- ما هو مفهوم التصوف عند كل من الأمير عبد القادر وابن عربي؟

وما هي طبيعة المعرفة الصوفية عند كل منهما؟.

- بماذا تميز تقسيم الأمير عبد القادر لمراتب الوجود، وماهي صلته بابن عربي؟

-كيف تناول الأمير نظرية الإنسان الكامل، وما علاقتها بالحقيقة المحمدية؟.

- ما تفسير الأمير عبد القادر وما موقفه من مسائل وحدة الوجود، و الأعيان الثابتة؟

- ماهي أهم أوجه الاتفاق والاختلاف بين كل من الأمير عبد القادر وابن عربي من خلال المواضيع السابقة؟.

أسباب اختيار الموضوع

لقد تعددت الأسباب والدوافع للبحث في هذا الموضوع بين ميول ذاتية، وأخرى موضوعية، ولعل أهم هذه الدوافع المكانة المركزية التي حظي بها الأمير عبد القادر بوصفه شخصية جامعة لأبعاد سياسية واجتماعية ومعرفية ودينية، بحيث أصبح محل إجماع لدى الكثير ممن درسوا حياته وأرخوا له، وكذا لخصوصية تجربته الكونية التي لها من العمق والاتساع ما يجعلها تصلح لتكون مشروعا لكتابات متنوعة.

ولكوني باحثة أردت تخصيص هذا البحث للكشف عن جوانب مستورة من حياته الروحية، وتوسيع الرؤية المعرفية وتوضيح المواقف وكشف الصلة بين شخصيتين من أهم وأخص أعلام التصوف، أحدهما قديمة وهي ابن عربي، والثانية حديثة متأخرة وهي شخصية الأمير عبد القادر الجزائري.

وهذا البحث في نظرنا هو فرصة مناسبة لتكوين جسر معرفي لتقريب المفاهيم وتذليل الصعوبات التي قد تعترض الدراسات المماثلة في هذا الميدان، وكذا المساهمة في الإثراء المعرفي من خلال الإجابة عن أسئلة الوجود ومراتبه التي كانت حكرا على الفلسفة وحدها، وبيان أن التصوف أولى بالإجابة عن هذه الأسئلة الوجودية، خاصة إذا عرفنا أن هناك ندرة كبيرة في هذا النوع من الدراسات التي تناولت موضوع مراتب الوجود. وكذلك تعلق البحث بمشكلة وحدة الوجود، وهي مشكلة عويصة شغلت فكر الكثير من الباحثين.

وما زادني تمسكا بهذا الموضوع بالذات هو وقوفي على كلام الأمير عبد القادر في كتابه "المواقف"، الذي يشجع فيه على العناية بمسألة مراتب الوجود وحرصه على الاهتمام بها لما فيها من حكم وأسرار محتجبة عند الكثيرين، فكان هذا البحث امتثالا لطلبه رحمه الله.

أهداف الدراسة

ولأن لكل بحث هدفا يرتجيه ويطمح إلى تحقيقه، فإن هذا البحث هدف إلى تحقيق ما يلي:

- بيان طبيعة الوجود عند الأمير عبد القادر وابن عربي.

- بيان موقف الأمير عبد القادر من نظرية المعرفة.

- الكشف عن الصلة الروحية التي تجمع الأمير عبد القادر بشخصية ابن عربي.

- تحليل نظرة كل من ابن عربي والأمير عبد القادر إلى المعرفة بشكل عام وإلى الوجود بشكل خاص، وذلك من خلال مراتب الوجود.

الدراسات السابقة

لا يمكن إغفال أهمية الدراسات السابقة في البحوث بشكل عام، وفي بحثنا بشكل خاص، ودورها في تحديد المعالم الرئيسة للبحث، فهي تندرج ضمن القراءات الاستطلاعية الأولية، لما تحمله في جعبتها من مصادر ومراجع قيمة، تخصر الجهد والوقت. وقد حرصت الباحثة على الاستفادة من الدراسات القريبة لبحثها تجنبا للتكرار الغير مقصود وغير الضروري.

وتجدر الإشارة إلى أننا -وفي حدود اطلاعنا- لم نجد دراسة مستقلة تتحدث عن الوجود ومراتبه عند الأمير عبد القادر إلا بعض العناوين التي تناولت بعضا من جوانب تصوفه أو فلسفته، وسنذكر بعضا من هذه الدراسات والتي رتبناها حسب التسلسل الزمني، وهي :

أولا- رسالة ماجستير في العقيدة بعنوان: المنهج الصوفي عند كل من النفري والأمير عبد القادر من خلال كتابيهما المواقف، للباحثة فضيلة بلدي، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، تخصص عقيدة سنة 2006م- 2007م، وقد ركزت فيها الباحثة على التعريف بشخصيتي الأمير والنفري وكتابيهما المواقف، كما حاولت استخلاص أهم المواقف الصوفية والمعرفية التي جمعتهما مع عقد مقارنة بينهما كلما لزم الأمر، وبالرغم من أنها لم تركز على موضوع الوجود ومراتبه إلا أننا قد استفدنا منها في الجانب المنهجي للبحث.

ثانيا- رسالة ماجستير في الأنثروبولوجيا بعنوان: فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر الجزائري للباحث حمو فرعون، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، سنة 2009م- 2010م، وركزت الدراسة على

جوانب مهمة من حياة الأمير عبد القادر الروحية، كما أنها عالجت هذه القضية من منظور أنثروبولوجي، ولم تتناول مسألة الوجود ومراتبه إلا أننا استفدنا منها في مسألة نسبة كتاب المواقف للأمير.

ثالثا– رسالة دكتوراه في العقيدة بعنوان: التصوف عند الأمير عبد القادر الجزائري وأبعاده الإنسانية للباحثة رشا روابح جامعة الحاج لخضر بباتنة تخصص عقيدة، ويوجد تقاطع بين بحثنا وبحثها في بعض عناصره، تناولت فيه الباحثة قضية التصوف والمعرفة والوجود والأبعاد الانسانية لتصوف الأمير عبد القادر، والملاحظ حولها أنها لم تتعمق في نظرية الوجود، كما لم تتبين الإشكاليات التي تثيرها إلا على سبيل العرض والتقديم.

–المصادر والمراجع

لقد اعتمدنا في عرضنا لمسائل البحث وبيان مواقف كل من الأمير وابن عربي على عدة مصادر مهمة، منها ماهي مؤلفات للأمير ككتابه المواقف بمختلف طبعاته، ولعل أكثر طبعة اعتمدناها هي طبعة دار الأمة والتي تحمل عنوان " المواقف العرفانية " بتحقيق عمار طالبي ومحفوظ سماتي، وتعتبر آخر تحقيق لكتاب المواقف بتاريخ 2017، وكذا اعتمدنا على كتاب الأمير بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب.

أما بالنسبة لمؤلفات محي الدين بن عربي، فقد كان أهمها كتاب الفتوحات المكية، وقد اعتمدنا طبعة دار الكتب العلمية، وكذا كتابه فصوص الحكم، ورسائل ابن عربي وكتاب إنشاء الدوائر، وغيرها من الكتب الأخرى.

بالإضافة إلى مجموعة من المراجع المهمة التي لم يكن لي غنى عنها، سأذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

–كتاب مراتب الوجود وحقيقة كل موجود لعبد الكريم الجيلي.

– كتاب نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، لسهيلة عبد الباعث الترجمان.

- هكذا تكلم ابن عربي لنصر حامد أبو زيد.

-العرفان النظري مبادؤه وأصوله ليد الله يزدان يناه.

-الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محي الدين ابن عربي، محمد يونس مسروحين الإندونيسي، وغيرها من المراجع الأخرى.

-صعوبات البحث

لاقيت في سبيل إعداد هذا البحث جملة من العراقيل والعقبات- وأحتسب ذلك عند الله تعالى- ولعل من أهمها:

-طبيعة الموضوع ولغته الغامضة والصعبة فهي تتعلق بالتصوف الفلسفي الدقيق، وتحوي أصعب مسائله التي تدور حول الوجود ومراتبه، والتي تطلبت الوقت والجهد لاعتيادها.

- ارتباط موضوع البحث بشخصية ابن عربي الجدلية، ولكن عزاؤنا كما قال زكي مبارك في كتابه التصوف في الأدب والأخلاق، أن منهج البحث لا يفرض علينا الكلام عن ابن عربي من جميع نواحيه في إفاضة واستقصاء.

-صعوبة تصفح كتاب الفتوحات المكية، وفرز المعلومات وجمعها خاصة ما تعلق منها بالوجود ومراتبه والمبثوثة في كتابه بمختلف أجزائه.

- ندرة المصادر والمراجع التي تناولت موضوع مراتب الوجود إن لم نقل ندرتها.

منهج الدراسة

إن من سنن البحث العلمي ارتكازه على مجموعة من المناهج العلمية التي تساعده على تحقيق أهدافه المرجوة، وقد تطلب بحثنا الاستعانة بالمناهج الآتية:

-المنهج الاستقرائي: ويقوم على متابعة مشكلة البحث من خلال وضع فرضيات معينة ثم التحقق من صحتها، ويظهر جليا من خلال استقراء أقوال وآراء كل من الأمير وابن عربي في مؤلفاتهما وجمعها،

وكذا جمع الدراسات التي تحدثت عنهما.

-المنهج التحليلي والوصفي: استخدمته في توصيف وتحليل مضمون النصوص الواردة عند الأمير وابن عربي، بهدف دراسة المفاهيم الوجودية التي تشكلت حولها نظريتهما في الوجود وتقاطعها مع العديد من المسائل الأخرى كنظرية المعرفة والتصوف، ويعتبر المنهج الطاغي في البحث.

-المنهج المقارن: وقد أعملته أثناء جمع الآراء الفكرية من كتاب المواقف ومقارنته مع أقوال ابن عربي المبثوثة في كتبه، قصد بيان نقاط التشابه والاختلاف، و إبراز علاقة التأثر والتأثير.

خطة البحث

جاءت خطة الدراسة المناسبة لموضوع البحث وفق نظام الفصول، وهي تحتوي: مقدمة، مدخل عام نظري، وثلاثة فصول، وخاتمة. أما بالنسبة للمدخل العام فهو عبارة عن أرضية فكرية ولغوية، وقد كان المبحث الأول للتعريف بشخصية الأمير عبد القادري الجزائري، أما المبحث الثاني فكان للتعريف بكتاب المواقف ونسبته للأمير عبد القادر ، ويأتي بعده المبحث الثالث لضبط مفهوم المواقف الروحية والمقصود منها في بحثنا.

أما الفصل الأول: فقد جاء بعنوان الموقف الصوفي بين ابن عربي والأمير عبد القادر الجزائري، اشتمل هو الآخر على ثلاثة مباحث، تناولنا في المبحث الأول الموقف الصوفي عند ابن عربي، وفي المبحث الثاني المبحث الصوفي عند الأمير عبد القادر، أما المبحث الأخير فكان للمقارنة بينهما.

ثم يأتي الفصل الثاني: تحت عنوان طبيعة الوجود عند الأمير وابن عربي، ويضم كذلك ثلاثة مباحث، في المبحث الأول تناولنا لمحة عن مفهوم الوجود، أما المبحث الثاني فتناولنا مفهوم علم ابتداء الوجود، وفي المبحث الثالث ناقشنا فيه نظرية التجلي.

وختمت بالفصل الثالث، والمعنون بمراتب الوجود عند الأمير عبد القادر وابن عربي، واشتمل بدوره على ثلاثة مباحث، بالنسبة للمبحث الأول تناولنا فيه المراتب الحقية عند الأمير عبد القادر وابن عربي،

ثم المبحث الثاني: تناولنا فيه المراتب الخلقية عند كل منها، ومنه يأتي المبحث الثالث والأخير وقد تناولنا فيه قضية وحدة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري.

ثم تأتي الخاتمة في نهاية بحثنا هذا، أدرجت فيها كل النتائج التي استخلصتها من خلال البحث وآفاقه التي يهدف البحث إلى تحقيقها.

و الحمد لله رب العالمين في البدء والختام .

مدخل عام:
التعريف بعناصر البحث

المبحث الأول: التعريف بالأمير عبد القادر الجزائري وحياته

المطلب الأول: نسب الأمير عبد القادر ونشأته

المطلب الثاني: جهاد الأمير عبد القادر

المطلب الثالث: مساهمة الأمير الفكرية ومعاصروه من العلماء

المطلب الرابع: حياته الروحية

المبحث الثاني: كتاب المواقف ونسبته إلى الأمير عبد القادر

المطلب الأول: عنوان الكتاب وموضوعاته

المطلب الثاني: نسبة كتاب المواقف للأمير عبد القادر الجزائري

المبحث الثالث: المواقف الروحية المعنى والمراد

المطلب الأول: مفهوم الموقف اللغوي والاصطلاحي

المطلب الثاني: مفهوم الموقف عند الأمير

تمهيد

سننطلق في بداية بحثنا من سيرة الأمير فهي أول محطة لفهم حياته الروحية التي هي لب بحثنا، وقد ارتأينا أن نعرج على التعريف به، وأن نتوقف عند أبرز محطات حياته الجهادية والعلمية، ومن ثمة نعرض في المبحث الثاني قضية مهمة جدا تدور حول كتاب المواقف، حيث سنناقش مسألة صحة نسبة الكتاب إليه، إذ إنه لا يمكننا المضي قدما في البحث حتى نتأكد من أن هذا الكتاب لصاحبه، خصوصا وأن فحوى الرسالة تدور كلها عليه، وقد ارتأينا أن نختم في المبحث الأخير ببيان مفهوم المواقف الروحية ومدلولها الصوفي عند الأمير وعند غيره، وكذلك بيان المراد من هذا المصطلح في بحثنا، وذلك امتثالا لمنهجية البحث العلمي.

المبحث الأول: التعريف بالأمير عبد القادر الجزائري وحياته.

سنتناول في هذا المبحث ترجمة مختصرة للأمير عبد القادر- الشخصية الرئيسة في بحثنا هذا- نبتدئ في المطلب الأول بالتعريف بنسبه ونشأته ورحلاته العلمية، وفي المطلب الثاني سنتطرق إلى حياته الجهادية، أما المطلب الثالث فسنذكر باختصار بعض مساهماته الفكرية وثلة من معاصريه من علماء وأدباء عصره، وأما المطلب الأخير فسنعرج إلى بيان مراحل من حياته الروحية.

المطلب الأول: نسب الأمير عبد القادر الجزائري ونشأته

أولا: اسمه ونسبه

هو الأمير عبد القادر الجزائري بن محي الدين بن المصطفى بن محمد بن المختار بن عبد القادر بن أحمد المختار بن عبد القادر بن أحمد المعروف بابن خدة، بن محمد بن عبد القوي، بن علي بن أحمد بن عبد القوي، بن خالد بن يوسف بن أحمد بن بشار بن محمد بن مسعود بن طاووس بن يعقوب بن عبد القوي بن أحمد بن محمد بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت سيد العالمين، وإمام الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ [1] .

ثانيا: مولده ونشأته ووفاته

ولد الأمير يوم الجمعة الثالث والعشرين من رجب سنة اثنتين وعشرين ومائتين وألف من الهجرة

[1]- تعريف الخلف برجال السلف، أبو القاسم محمد الحفناوي، بير فونتانة، الجزائر، د.ط، 1324- 1906م، ص 308. انظر أيضا: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسماعيل باشا البغدادي، استانبول، د.ط، 1951، ج 1، ص 605.

النبوية[1]، الموافق لشهر ماي عام (1807م) بقرية القيطنة[2]، الواقعة على واد الحمام غربي مدينة معسكر من إيالة وهران[3].

وقد نشأ رحمه الله في حجر والده إلى أن شب بالعفة والصيانة والطاعة والأمانة مرضي الحال محمود الأقوال والأفعال، وقد اشتهر بين أقرانه بالجد والاجتهاد، مداوما على المطالعة الكتب والحفظ والرياضة والعزلة، وقد أخذ الفقه عن والده محي الدين وغيره من العلماء والسادة والقادة الفضلاء [4].

وقد أولاه والده الذي كان من الأعلام الذين يرجع إليهم في مشكلات الأحكام[5]، عناية خاصة بعد أن لامس فيه نبوغا ودراية كبيرين، ساهمت بشكل كبير في توجيه ودفع الأمير الصغير[6]، فتمكن هذا الأخير من أن يتم حفظ القرآن الكريم في سن الرابعة عشرة من عمره، وكان يستطيع ترتيل القرآن الكريم عن ظهر قلب في حلقات العلم وبين أساتذته، بعد أن تلقى من العلوم العقلية والشرعية، على يد كثير من أساتذة العلم وفقهاء الشريعة، يظهر لنا دور والده الذي كان له أثر كبير في إثراء حياته والتأسيس لفكره تأسيسا أصيلا، مكنه فيما بعد من اكتساب أساليب البحث والنظر، واستلهام الحقائق والمعارف [7] .

---

(1)- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق البيطار، دار صادر- بيروت، ط2، 1993 -1413، ص- 885 888 -884.

(2)- مسقط رأس الأمير عبد القادر، أصلها من القطنة وهي موضع القطون أي الإقامة وتبعد عن معسكر حوالي 30كم، انظر شباب الأمير عبد القادر، قدور محمصاجي، تر مختار محمصاجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، د.ت، ص 19.

(3)- الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، يحي بوعزيز، دار الكتاب الجزائري، 1384هـ- 1964م، ط2، ص 20 - 19

(4)- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق البيطار، المصدر السابق، ص - 884 -885 888، انظر أيضا معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ - 1980، ص103.

(5)- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد خلوف، المطبعة السلفية ومكتباتها، القاهرة، 1349هـ، د. ط، ج1، ص406.

(6)- تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، جرجي زيدان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ط، د.ت، ج1، ص 197.

(7)- تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر، محمد بن عبد القادر الجزائري، طبعة عرزوزي وجاويش، الاسكندرية ج2، 1903 دط، ص 30.

تلقى الأمير في فترة شبابه مجموعة من العلوم فقد درس الفلسفة (رسائل إخوان الصفا- أرسطو طاليس –فيثاغورس) ودرس الفقه والحديث، وكذا (صحيح البخاري ومسلم) وقام بدوره بتدريسهما، كما تلقى الألفية في النحو، والسنوسية والعقائد النسفية في التوحيد، وإيساغوجي في المنطق، والإتقان في علوم القرآن، والمتتبع لحياته العلمية يجد أن الأمير قد قرأ كتب التصوف ولعل من أهم كتب الحقيقة التي نالت اهتمامه كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، والفتوحات المكية وفصوص الحكم لابن عربي ظهرت في مؤلفاته التي كتبها في مراحل متقدمة من حياته[1].

- وفاته

أفضى الأمير عبد القادر الجزائريٌ الحسني إلى جوار ربه في ليلة السبت 24 من شهر ماي عام 1883م، في ضاحية بالقرب من دمشق، ودفن في الصالحية في مدفن الشيخ محي الدين ابن عربي، وكانت جنازته مهيبة توافدت فيها جموع غفيرة من كل الأصقاع، وكتبت فيه المراثي والخطب[2]، رحمه الله وأسكنه فسيح جناته.

ثالثا: رحلات الأمير العلمية

يبدو أن أول رحلات الأمير عبد القادر بدأت في سن الرابعة عشر من عمره، أي في عام 1821م بالتحديد، حيث رحل الأمير لطلب العلم إلى وهران، وبقي فيها سنتين، يتعلم العلوم العربية والدينية، فجد في تحصيلها ودرس هناك الفقه والحديث وأصول الشريعة على يد أستاذه أحمد بن طاهر البطيوي قاضي أرزيو، الذي علمه بالإضافة إلى ذلك الرياضيات والجغرافيا والتاريخ واطلع أثناء ذلك على كتب الفلاسفة والمفكرين القدماء والمحدثين، ثم عاد بعدها إلى بلدته ليتزوج ابنة عمه، وبدأ حينها بإلقاء دروس

---

(1)- المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، الامير عبد القادر الجزائري، تح عاصم ابراهم الكيالي، مج 1، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 1425 هـ، 2004م، من مقدمة المحقق، ص 9

(2)- التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري، جواد المرابط، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، سورية، دمشق، 1966، ص 51. انظر أيضا: تحفة الزائر، مصدر سابق، ج2، ص247.

في جامع الأسرة، خاصة تفسير القرآن الكريم، وقد كان الأمير يصبو إلى أن يصبح مرابطا مثل والده [1] .

وفي ربيع عام 1241 هـ غادر الأمير ووالده وهران إلى تونس مارين بالمدية وقسنطينة، وبعد رحلة بحرية استغرقت حوالي خمسة عشر يوما وصلا إلى الإسكندرية مع حاشيتهما، فزارا القاهرة، وهناك رأى الأمير محمد علي باشا لأول مرة، وقد أكرمهما وأحلهما محلا كريما[2].

ومنها سارا إلى مكة، فحج مع والده وزار واعتمر وأدى بقية مناسك الحج، ثم سار إلى المدينة المنورة، فزار قبر الرسول ﷺ وصلى بالمسجد النبوي[3]، وبعدها توجه رفقة والده إلى دمشق ومكث الأمير هناك وحضر العديد من الدروس العلمية التي كان يدرس فيها كبار العلماء بالجامع الأموي وغيره، واحتك بمشاهير الصلحاء والعلماء فيها، كما تمكن من قراءة الحديث، وصحيح البخاري على الإمام المحدث عبد الرحمن الكزبري، وأخذ في أثناء إقامته بدمشق الطريقة النقشبندية عن الشيخ خالد النقشبندي[4] السهروردي، وكان يكثر التردد إليه، فسمع منه علوما شتى في التوحيد والتصوف[5]، ثم سافر مع والده إلى بغداد وزارا ضريح القطب الكبير عبد القادر الجيلاني وهناك أخذ الأمير الإجازة بالطريقة القادرية، وبعد مكوثهما في بغداد ثلاثة أشهر عادا إلى دمشق ومنها إلى مكة والمدينة بعد أن نفذت ذخيرتهما ومنها إلى القاهرة عائدين إلى موطنهما الجزائر [6].

المطلب الثاني: جهاد الأمير عبد القادر

أولا: لإقامة الدين

---

[1]- الأمير عبد القادر المجاهد الصوفي، بركات محمد مراد، دار النشر الإلكتروني، د. ط، د.ت، ص 10.

[2]- تراجم مشاهير الشرق، جرجي زيدان، مرجع سابق ج1، ص، 197.

[3]- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق البيطار، مصدر سابق، ص 884 - 885 - 888.

[4]- خالد بن أحمد بن حسين أبو البهاء ضياء الدين النقشبندي، (1776- 1827م) صوفي فاضل، له عدة مصنفات من أشهرها، شرح مقامات الحريري، أنظر: الأعلام للزركلي، مرجع سابق، ج 2، ص 294، وانظر أيضا: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، مرجع سابق، ص 570.

[5]-الأمير عبد القادر المجاهد الصوفي، بركات محمد مراد، المرجع سابق، ص 12.

[6]- حياة الأمير عبد القادر، شارل هنري تشرشل، تر أبو القاسم سعد الله، الدار التونسية للنشر، تونس، د. ط، 1974م، ص 48- 47 .

تمت مبايعة الأمير في الثالث من رجب الفرد سنة ثمان وأربعين ومائتين وألف هـ الموافق للسابع والعشرين من نوفمبر سنة اثنتين وثلاثين وثمانمائة وألف ميلادية [1].

وبموجب هذه البيعة المباركة التي تمت تحت شجرة الدردارة[2]، قام الأمير في الناس خطيبا وأعلن لهم تمسكه بالقرآن وسعيه إلى إقامة حدود الله، حيث قال: " وأنا بدوري لن آخذ بقانون غير القرآن، لن يكون مرشدي غير تعاليم القرآن، والقرآن وحده، فلو أن أخي الشقيق قد أحل دمه بمخالفة القرآن لمات"[3] ولما استقام له الأمر اتخذ الآلة ورتب الحاشية وعين رجال الدولة، ودوّن الدواوين وبدأ يرد على الناس مظالمهم وينصفهم مما وقع بينهم من أنواع الظلم والتعديات والنزاعات، ويهدم ما كانت الحكومة السابقة قد أسسته آنذاك من المغارم والضرائب والعوائد، فشاع بذلك صيته في المغرب الأوسط، واختار الأمير مدينة معسكر لإقامته تأنيسا لأهل غريس وتطييبا لخواطرهم أنهم كانوا دعاة هذه الإمارة، فكانت مركز حركته ونهضته[4].

ولما بلغه أن ابن نونة قائد الحضر قد انتفض في مدينة تلمسان سار إليه الأمير، وبعث إليه يعظه ويأمره بالرجوع إلى الطاعة ويعده بالعفو، فرفض وتمادى في تمرده ثم جمع قوته وخرج لقتال الأمير، وقام **الكول أوغلان** " ويعرفون بالكوارغلية[5] وهم الطائفة الثانية من أهل تلمسان وقائدهم ابن عودة في داخلها مستمرين على الطاعة فلما خرج ابن نونة وطائفته الحضر من البلد ووقع القتال داخل البلدة وخارجها فحلت الهزيمة بابن نونة وفرقته واستمر القتل فيهم ونهبت أموالهم وعاث الكول أوغلان في منازلهم وفر ابن نونة إلى ضريح أبي مدين في قرية العباد، ومن ثم دخل الأمير تلمسان ومن غده توجه

---

(1)- تحفة الزائر، محمد ابن عبد القادر، مصدر سابق، ج1، ص 102- 103.

(2)- الدردارة: شجرة عظيمة من فصيلة الزيتونيات.

(3)- حياة الأمير، هنري تشرشل، مرجع سابق، ص 58- 59.

(4)- المرجع نفسه، ص 104 -103.

(5)- وهم جماعة من الأتراك، أنظر الرحلة الحجازية، محمد السنوسي، تح علي الشنوفي، الشركة التونسية للتوزيع، ط1، 1396هـ - 1976م، ج3، ص 188.

إلى زيارة ضريح أبي مدين، فوجد ابن نونة متعلقا بستار الضريح لائذا به فأمنه وعفا عنه وتقبل فيئته وأقره على قيادة طائفته[1].

ثانيا: جهاد الأمير عبد القادر ضد الفرنسيين

دام جهاد الأمير ضد الفرنسيين طيلة 16 عاما [2]، وقد أدرك **الأمير عبد القادر** منذ بداية جهاده هذا أهمية تأسيس جيش نظامي تحت نفقة الدولة يقوم بحمايتها والدفاع عن مقوماتها، فبعد مشاورة مع حاشيته أصدر بلاغا لشعبه يقول فيه: " ليبلغ الشاهد الغائب أنه صدر أمر مولانا ناصر الدين عبد القادر بن محي الدين بتجنيد الأجناد وتنظيم العساكر في البلاد كافة فمن أراد أن يدخل تحت اللواء المحمدي ويشمله هذا النظام فليسارع إلى الإمارة (مدينة معسكر) لتسجيل اسمه في الدفاتر الأميرية" وقد لاقى هذا النداء صدى واسعا حيث التحق الجميع من مختلف القبائل الغربية والوسطى، وأتمروا تحت لواء أميرهم[3].

وقد استطاع **الأمير** بجيش أسماه المحمدي أن يسيطر على تلمسان واعترفت له فرنسا بحكم غربي الجزائر عدا وهران ومستغانم، وكان هذا بتاريخ 25 رمضان سنة 1249 هـ الموافق لـ: 1834م، حيث عقد الأمير عبد القادر مع فرنسا معاهدة دي ميشال اعترفت له فرنسا بحكم غربي الجزائر ماعدا مدينة وهران ومستغانم، وأتيح له أن يستورد السلاح من أي جهة يريد، وأن يعين قناصل في وهران والجزائر ومستغانم وغيرها من المدن الجزائرية، فصار له شأن عظيم وقوي وأصبح أميرا شرعيا للجزائر، ثم تفرغ بعد ذلك لمقاومة الخارجين عليه، وامتد سلطانه وتوسع مما أغاظ حاكم الجزائر العام، ولكن سرعان ما لبثت المعاهدة أن نقضت حين انضمت إلى الحاكم العام الفرنسي قبيلتان جزائريتان هما الزمالة والدوائر،

---

[1]- تحفة الزائر، محمد ابن الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 106.

[2]- المفاخر في معارف الأمير عبد القادر والسادة الأولياء الأكابر، أحمد كمال الجزار، مطبعة العمرانية، الجيزة، ط1، 1417هـ - 1997م، ص 31.

[3]- روح مقاومة الأمير عبد القادر عبر المقاومة الجزائرية، إبراهيم مياسي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، 2012م، ص25.

فطلب الأمير منه تسليم رؤسائهما إليه حسب شروط المعاهدة فأبى الحاكم " الجنرال تريزل " أن يسلمهم، فأعلن الأمير القتال من جديد وكان له النصر في معركة " المقطع " .

وفي 14 ربيع الأول 1252هـ جهزت فرنسا جيشا عظيما بقيادة الماريشال" كلوزول " فاستولت على عاصمة الأمير معسكر ولاقى الأمير مقاومة شديدة لكنه بقي ثابتا حتى اضطرت فرنسا إلى مصالحته من جديد في معاهدة التافنة عام 1837م، اعترفت له بموجبها بجميع مقاطعة وهران وقسم كبير من مقاطعة الجزائر .

شرع **الأمير** بعدها بتطبيق سلطته على تلك البلاد التي دخلت حديثا تحت سلطانه وكانت الأطراف كلها راضية به ماعدا محمد التيجاني[1] الذي أبى الاعتراف بإمارته، فتقدم إليه الأمير بجيشه فحاصره فهزمه، وفي رمضان 1255الموافق لكانون الأول 1839 نادى **الأمير** بالجهاد ضد الفرنسيين ودامت الحرب هذه المرة أربع سنين، وكان سبب مواصلته للقتال هو نقض الفرنسيين للمعاهدة، ولاستعداداتهم الجيدة استطاعوا هزيمة الأمير فسقطت أكثر حصونه واستولي على أكثر مدنه، فقرر الفرار مع ما بقي من أنصاره إلى المغرب[2]، وكان عبد الرحمن سلطان المغرب الأقصى قد منع الأمير عبد القادر من البقاء في مملكته وطلب منه الخروج منها فتغافل الأمير فلم يلتفت إليه فغضب الملك لذلك وأرسل للشيخ بزيان يأمره بتجنيد كل الوسائل لإخراج الأمير ودائرته من إيالة مراكش، وأمر مشايخ بني بزنانس وأهل أنكاد أن يكونوا معه يدا واحدة في إخراجه منها[3]، وصدرت اتفاقية طنجة التي اتفقت فيها كل من فرنسا والسلطان المغربي على اعتبار الأمير خارجا عن القانون، حيث نشرت إشاعات تتهم

---

[1]- محمد التيجاني هو ابن الشيخ أحمد بن محمد التيجاني، زعيم الطريقة التيجانية، تذكر المصادر أنه تلكأ في إعلان طاعته للأمير عبد القادر فهاجمه ودخل في طاعة الفرنسيين منذ 1844م، حتى توفي في 1852م، أنظر: معجم المقاومة الجزائرية منذ بداية الاحتلال الفرنسي حتى منتصف القرن 19، كمال بن صحراوي، مرجع سابق، ص 156.

[2]- الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، نزار أباظة، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط 1، 1414هـ- 1994م، ص 15 -11 .

[3]- المرجع نفسه، ص 325 - 324.

الأمير عبد القادر أنه يرغب في إنشاء دولة مستقلة في الريف[1]، فاستغل السلطان المغربي ذلك خصوصا لما بلغه ما لحق جيش الأمير من الضعف وقلة العدد فجهز ولديه محمد وأحمد في خمسين ألف مقاتل وسيرهم إليه في الثاني من محرم سنة أربع وستين ومائتين، العاشر من ديسمبر سنة سبع وأربعين وثمانمائة لقتال **الأمير** حيث قام هذان الأخيران بالنزول بجيشهما في قلعة أسوان على مسافة ثلاث ساعات من الدائرة، فلما رأى **الأمير** هذا الحصار من الجانبين قرر بعد مشاورة أصحابه الرأي، على أن يكون قرار التسليم إلى الفرنسيين، وكان ذلك في كانون الأول عام 1847م [2] .

ومما جاء في معاهدة من شروط التسليم:

-أن يحملوه مع أسرته إلى عكا أو الاسكندرية

-أن لا يتعرضوا لمن يريد السفر معه من العساكر والضباط

- أن الذي يبقى منهم في وطنه يبقى آمنا على نفسه وماله[3].

كان الاستسلام على هذه الشروط، لكن ما لبث الفرنسيون أن غدروا به وقاموا بتغيير وجهة المركب على طولون ثم إلى أمبواز، حيث بقي هناك سجينا حتى عام 1852م

وعند حضور نابليون الثالث على أمبواز أطلق سراحه وأهداه سيفا مرصعا ورتب له كل عام خمسة آلاف ليرة فرنسية، وبعد ذلك غادر **الأمير** عبد القادر باريس إلى الأستانة وقابل السلطان عبد المجيد خان فأكرمه بدار فخمة في بروسة، حيث مكث فيها مدة من الزمن وقد كان رحمه الله يقوم بإلقاء العديد من الدروس في مختلف العلوم، كألفية ابن مالك والسنوسية، والأيساغوجي للفناري وغيرها من الكتب الأخرى[4]، وفي عام 1271هـ سمح له بالسفر إلى دمشق والعيش بها وقد دخلها في الرابع

---

[1]- الأمير عبد القادر الجزائري، بسام العسلي، دار النفائس، بيروت، ط1، 1400هـ- 1980م، ص 148.

[2]- الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، نزار أباضة، مرجع سابق، ص 325 - 324.

[3]- الرحلة الحجازية، محمد السنوسي، مرجع سابق، ج3، ص 198.

[4]- تحفة الزائر، محمد ابن الأمير عبد القادر، مصدر سابق، ج2 ص 54.

والعشرين من نوفمبر 1856م، ولاقى إقبالا كبيرا من قبل الأهالي وفرحوا به اشد الفرح واستقبلوه في احتفال مهيب حتى قيل أنه لم يدخل عربي رحب به هذا الترحيب منذ صلاح الدين الأيوبي .

وبعد وصول الأمير إلى دمشق، توقف لزيارة ضريح الشيخ محي الدين ابن عربي، حيث اتخذ له هنالك مسكنا بجواره وعرفت داره بدار السيد " عزة باشا " [1].

المطلب الثالث: مساهمة الأمير الفكرية ومعاصروه من العلماء

أولا: مؤلفاته

عرف عن **الأمير** أنه رجل حرب وفكر في آن واحد، فحتى بعد أن سحب سيفه من بين يديه الشريفتين، لم يقف مكتوف اليدين بل عزم على نذر نفسه لخدمة العلم وطلبة العلم، ومما يروى أن نابليون أراد إهداءه سيفا مرصعا، فأجابه الأمير قائلا: "أنه أصبح ممن يستعمل القلم لا ممن يستعمل السيف"[2]، فكان هذا الكلام يحمل معاني ودلالات عديدة، منها أن جهاد القلم لا يقل قيمة من جهاد السيف، فحتى لو أخذ منه سيفه غصبا فكفاحه بالقلم لا يزال مستمرا، لذا فإن الأمير بالإضافة إلى مواظبته على تنظيم حلقات ودروس العلم في كل الأماكن التي كان يقيم بها، قد ترك لنا أعمالا فلسفية وتاريخية ودينية لا تقل قيمة، ككتابه **ذكرى العاقل وتنبيه الغافل** الذي يحتوي على آراء فلسفية متنوعة، وله كتاب **المقراض الحاد لقطع لسان الطاعن في الإسلام من أهل الباطل والإلحاد** [3]، وله كتاب **الصافنات الجياد** –وهو كتاب يتحدث عن الخيل وفضلها، كما أن له كتابا ينسب إليه وهو بعنوان: **كتاب وشاح الكتائب وزينة الجند المحمدي الغالب**، وينفي أبو القاسم سعد الله أن يكون من تأليف أو إملاء الأمير بل يرجعه في الأصل لكاتبه قدور بن رويلة[4]، كما أن له كتاب

---

[1]- الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، مرجع سابق، ص 15 -11

[2]- تحفة الزائر، محمد بن الأمير عبد القادر، المصدر السابق، ج2، ص 44.

[3]- المصدر نفسه، ج2، ص 17.

[4]- هو قدور بن محمد بن رويلة الجزائري، أحد علماء مدينة الجزائر، تتلمذ على يد مجموعة من المشايخ والعلماء كأمثال حمودة

"المواقف" – الذي سنعرج عليه بالتفصيل لاحقا–ويذكر أبو القاسم سعد الله كتابا حوله كتبه مصطفى بن التهامي[1]، يذكر فيه بعضا من آراء الأمير في التصوف والدين والتاريخ والسياسة[2]، وقد قام الباحث بوعزيز يحي بتحقيقه، وطبعته دار الغربي الإسلامي ببيروت عام 2005م.

ثانيا: أهم معاصريه من الأعلام والعلماء

عاصر الأمير عبد القادر مجموعة من الشيوخ بالعاصمة أشهرهم:

–حميدة العمالي: مفتي العاصمة المتوفى سنة 1293م وكان مدرسا بالجامع الأعزك، وقد تخرج على يديه عدد من رجال العلم.

–حسن بريهمات: وهو عالم جليل وفقيه، شاعر وقاض، أصله من الأندلس ولد عام 1821م بالعاصمة [3] كان صاحب تحصيل جيد في علوم اللغة والتاريخ الإسلامي، وقد تولى إدارة إحدى المدارس الحكومية، كما ألف بمشاركة عبد القادر المجاوي كتابا نفيسا في الاقتصاد هو " المرصاد في علم الاقتصاد".

–عبد القادر المجاوي: كان مدرسا بإحدى مدارس العاصمة الحكومية، وعالما محصلا، ومؤلفا جيدا.

–علي بن الحفاف: وكان آنذاك مفتي العاصمة، وهو من طلبة الشيخ ابراهيم الرياني، توفي 1307م.

–محمد بن عبد الرحمن الديسي: كان فقيها بارعا وشاعرا مشهورا، درس بزاوية الهامل وألف كتبا عديدة وأبحاثا سديدة توفي 1325هـ .

المقايسي وأحمد الشريف الزهار نقيب الأشراف، تولى كتاب الرسائل لدى خليفة الأمير عبد القادر، له مؤلف بعنوان وشائح الكتاب وزينة الجيش المحمد يالغالب، أنظر معجم المقاومة الجزائرية منذ بداية الاحتلال الفرنسي حتى منتصف القرن 19، كمال بن صحراوي، ألفا للوثائق، ط1، 2020م، قسنطينة، ص 136.

[1]- هو عالم أديب شاعر عارف بعلم السيرة والأنساب، ولد بمعسكر سنة 1796م، حفظ القرآن وتضلع في السيرة عين نائبا في مجلس دولة الأمير عبد القادر. انظر موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، مجموعة من الأساتذة، منشورات الحضارة، ط1، 2014م، ص46.

[2]- محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، أبو القاسم سعد الله، بداية الاحتلال الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط3، 1982، ص 171- .172 انظر أيضا: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسماعيل باشا البغدادي، مرجع سابق، ص 605

[3]- موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، رابح خدوسيوزهية يهوني وآخرون، منشورات الحضارة، ط1، 2014م، ص 311.

-سليمان باشا الباروني: كان عالما ومؤرخا، درس على يد محمد اطفيش .

كما عاصره أعلام آخرون أمثال:

-رفاعة بك الطهطاوي: والذي رافق البعثة الطلابية من مصر إلى باريس، وقد تعلم حينها اللغة الفرنسية، وعين رئيسا للمترجمين بمدرسة أبي زعبل، وشارك أيضا في تحرير الوقائع المصرية، توفي في 1290هـ .

-عبد الله باشا فكري: كاتب وشاعر وأحد أعضاء النهضة الحديثة بمصر ولد سنة 1250هـ وتوفي 1370هـ.

-جمال الدين الأفغاني: الذي قدم على مصر أواخر القرن التاسع عشر وأحدث بها ثورة فكرية ودعا من خلالها إلى حركة إصلاحية جذرية كانت لها آثار كبيرة في تلاميذه، وفي العالم الاسلامي كله.

-محمد عبده: من مفكري القرن التاسع عشر، وقد درس على يد جمال الدين الأفغاني وتضلع في المباحث الفقهية والأدبية والفلسفية، وأوضح الأسس الفكرية للحركة الإصلاحية فكان بذلك قطبا للنهضة 1905هـ.

-البارودي: شاعر معاصر للأمير توفي 1322هـ، كما عاصره الشاعر محمود قبادو وكان متضلعا في اللغة والأدب وشاعرا كبيرا قوي الأسلوب غزير المعاني .[1]

المطلب الرابع: حياته الصوفية

إن المتتبع لحياة **الأمير عبد القادر** يلاحظ ما تمتاز به من خصوبة معرفية وتنوع ثقافي، حيث قدر

[1]- الأمير عبد القادر حياته وأدبه، رابح بونار، مجلة آمال عدد 68 – 5جويلية 1970م الشركة الوطنية للتوزيع، الجزائر، ص 12-13.

له أن يلتقي بأعلام في التصوف وكبار المحدثين في المشرق والمغرب، ويسر له الاختلاط بهم ونهل المعارف المتنوعة منهم، ومنه يمكننا تتبع أهم المحطات التي مر بها الأمير عبد القادر والتي كان لها الدور الكبير في رسم طريقه الصوفي، وذلك بدءا من رحلاته العلمية التي قام بها برفقة والده، إلى غاية استقراره في أواخر عمره بدمشق، ويمكننا تقسيم حياته إلى ثلاث مراحل وهي كالآتي:

أولا: المرحلة الأولى: التعلق[1]

يذهب أغلب من أرخ لحياة **الأمير** إلى القول أن هذه المرحلة تبدأ منذ صباه، وتتلمذه في زاوية القيطنة التي كان الفضل في تأسيسها لجده مصطفى بن محمد، والذي كان قد بدأ بناءها سنة 1206هـ، الموافق لـ: 1791م، والتي حملت فكر الشيخ عبد القادر الجيلاني، فكانت قبلة للمريدين من كل الأصقاع كمراكش وسوسة وشنقيط وبرقة والاسكندرية وغيرها...، وكانت هذه الأخيرة تقوم بإعداد نشاطات علمية وثقافية واجتماعية وحتى سياسية[2]، فكانت تعتبر قاعدة هامة في تلك الفترة بالنسبة للأمير الذي تشرب التصوف القادري السني على أصوله، وقد نشأ الأمير في ظل مراقبة والده محي الدين الذي أشرف على توجيهه وتعليمه، فكان هذا الأخير دائم المجالسة لابنه يعلمه مبادئ التعامل والمجالسة وكذا كان يقوم بتدريبه على مختلف الأعمال في الحقول، كأن يميز بين الأراضي الصالحة وغير الصالحة، وتعقب الرعاة، وكذا حرص على تعلميه فنون حمل السلاح وركوب الخيل والرمي والتسديد والصيد وغيرها من الأنشطة التي كانت تمارس في أيامه تمهيدا له كي يتبوأ مكانا له في مجتمع الرجال[3].

ولأن المنبع الروحي للزاوية كان قادريا فإن والده قد حرص على أن ينال ولده أصول الطريقة القادرية، حيث سافر به إلى بغداد بعد أداء فريضة الحج سنة 1241هـ، وقام بزيارة ضريح القطب

---

(1)- بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب، الأمير عبد القادر الجزائري، تح عصام إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1425هـ - 2004م، ص 20.

(2)- التربية الصوفية والسياسية للأمير عبد القادر، مالك بن خليف، مقال منشور بمجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، مج 25، ع 2، 2019م، ص 312- 313.

(3)- شباب الأمير عبد القادر، قدور محمصاجي، مرجع سابق، ص 65.

الرباني السيد عبد القادر الجيلاني، وأخذ الإجازة بالطريقة القادرية عن الشيخ محمود القادري نقيب الأشراف، وهذه المرحلة مهمة جدا فهي المرحلة التي تولى فيها والده نشر الطريقة القادرية في الجزائر على أسلوب البيعة التي سنها الشيخ عبد القادر الجيلاني، وقد تولى السيد محي الدين مع صحبه وابنه عبد القادر نشر الطريقة القادرية، بمعنى أنه تولى الهيئة النفسية للكفاح، فأوجد مراكز في القرى والأحياء وبين القبائل وبث فيها دعاة، وكان لهؤلاء دور كبير في تغذية جهاد الأمير فيما بعد [1].

ويفند أبو القاسم سعد الله صحة نسبة مقاومة الأمير عبد القادر لنشر الطريقة القادرية ويعتبره خطأ جسيما، وذلك أن القضية التي كان يعيشها الأمير آنذاك جعلت الكثير من الجماهير تلتف من حوله على اختلاف عقائدهم الصوفية، ولعل أهم أتباعه من الطريقة الرحمانية، والدرقاوية والطيبية، والشيخية، حتى إنهم لم يفرقوا بين صوت المجاهدين، فكانوا يستجيبون للنداء بغض النظر عن مصدر الصوت، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على التعاون المبذول الذي جعل القضية تخرج من نطاق الطريقة إلى النطاق الوطني، مع العلم أن السلطات الفرنسية كانت تبذل قصارى جهدها في بث التفرقة في الصفوف حول الأمير زاعمة أنه كان يحارب باسم طريقته الصوفية القادرية للوصول إلى طموحه السياسي، وهذا مما جعل العديد منهم يقومون بالتصدي له ومخالفته ولعل من هؤلاء الشيخ محمد الصغير التيجاني زعيم الطريقة التيجانية، والشيخ مصطفى بن إسماعيل زعيم الدوائر وغيرهما [2] .

وبالإضافة إلى أخذه الطريقة القادرية فإن الأمير قد أخذ عدة طرق أخرى كالنقشبندية والمولوية والأكبرية والشاذلية، ما ينفي زعم أنه كان يجاهد من أجل نشر طريقته.

ثانيا: المرحلة الثانية: التخلق

تبدأ هذه المرحلة منذ بداية أسره من طرف المحتل الفرنسي في 25 ديسمبر 1847م إلى غاية نزوله

---

[1]- التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري، جواد المرابط، مرجع سابق، ص 29 -28

[2]- تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، ج 4، 1998م، ص 44 - 45.

بدمشق، فبعد أن نكثت فرنسا بعهدها مع الأمير، وأخذته أسيرا سجنته بالأمبواز مدة طويلة من الزمن، كانت هذه الفترة الحرجة من عمر الأمير عبد القادر تنبيها له وصقلا لأخلاقه، حيث توجه بكليته إلى العبادة والخلوة والتدبر، وقد رأى فيها أنواعا جمة من المبشرات والفتوح التي كانت محفزة له على الصبر واستلهام العبر، بعد أن ضاق عليه الكون الواسع، فرأى الخليل ابراهيم عليه السلام فزاده ذلك إيمانا واحتسابا على مصائب الدهر ونوائبه، وقد ذكر محنته هذه في الموقف 211 من كتابه المواقف[1]، ونقل عنه برونو إيتين تلك الواقعة وأن "أول ما انفتح لي من عالم الخير والنور هو أنني صادفت خلال رؤيا مفاجئة الصديق الحميم...خليل الله، رأيت ابراهيم وأنا أحد أبنائه الأكثر شبها به، أدركت أنه يحفظ بالنسبة لي نصيبا كبيرا من ميراث.."[2]

وبعد خروجه من السجن قضى الأمير عامين من حياته في بورصة التركية واصل فيها أخذه لمعالم التصوف و الاستزادة من مناهل الصوفية، وبقي على هذه الحال إلى غاية سفره إلى دمشق واستقراره بها، حيث خلق هذا الاستقرار نوعا من الطمأنينة لديه خصوصا إذا علمنا أن **للأمير** ذكريات سابقة في دمشق كأخذه للطريقة النقشبندية حين كان عمره حوالي العشرين عاما[3]، ويبدو أن **الأمير** قد اختار دمشق لسبب خاص في نفسه، فقد صرح مرات عديدة أن الشرق كان محط أنظاره[4]. فبمجرد وصوله إلى دمشق نزل لزيارة ضريح الشيخ محي الدين ابن عربي، وتيسرت له الإقامة بدار عزت باشا وهي نفس الدار التي سكنها شيخه الروحي ابن عربي حينما جاء دمشق، وقد أخذ الأمير الطريقة المولوية عن الشيخ صبري شيخ الطريقة هناك[5].

ثالثا: المرحلة الثالثة: التحقق

---

[1]- التصوف والأمير، جواد المرابط، مرجع سابق، ص 28.

[2]- عبد القادر الجزائري، برونو إيتين، تر ميشيل خوري، دار عطية للنشر، لبنان، ط1، 1997م، ص 267.

[3]- مذكرات الأمير عبد القادر، محفوظ سماتي، وآخرون، دار الأمة، 2004، ص 52- 53.

[4]- تحفة الزائر، محمد ابن الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 14.

[5]- تحفة الزائر، محمد ابن الامير عبد القادر الجزائري، مصدر سابق، ج2، ص 15.

لما تيسر أمر الأمير أراد أن يزور البقاع المقدسة فسافر عام (1279هـ -1862م) من بيروت إلى الاسكندرية، وعندما وصل القاهرة قام بزيارة المشهد الحسيني وضريح الإمام الشافعي، وغيرهما من مشاهد أهل البيت، بعدها توجه إلى جدة وعند وصوله إليها بعث إليه شريف مكة يخبره بأنه مستعد لاستقباله بما يليق بمقامه الجليل، فأجابه الأمير بأنه يريد أن يدخلها دخول عبد منكسر إلى بيت مولاه.

وبعد انتهائه من تأدية العمرة، قام شريف مكة باستقباله وأنزله بالمدرسة المجاورة للمسجد الحرام وفي اليوم التالي جاءه مجموعة الأشراف والعلماء ليسلموا عليه وأمضى في الديار الحجازية فترة عامين ونصف، وأقبل في هذه الفترة على العبادة والتبتل وترك كل شيء يتعلق بالدنيا وأهلها، واتخذ **محمد الفاسي** شيخا له، يقول ابنه في تحفة الزائر: " واختار الشيخ محمد الفاسي .. أستاذا له فأخذ عليه الطريق ... ولازم الرياضة والخلوة والاجتهاد وعكف على ما في تلك الطريقة الميمونة من الوظائف والأوراد إلى أن رقي في معارج الأسرار إلى حظائر القدس ذات الأنوار ووقعت له كرامات وخوارق... وتفجرت ينابيع الحكم على لسانه وفاضت عيون الحقائق بين أدواح جناته وانفتح له باب الواردات واستظهر من القرآن العظيم آيات ومن الحديث النبوي أحاديث صحيحة ..."[1]

وقد كتب **الأمير** أبياتا من الشعر إلى أستاذه الفاسي يصف المقام والرتبة التي وصل إليها في قصيدته المشهورة: أمسعود جاء الخير والسعد...[2]

ولعل أعظم شاهد على الفتح الذي حققه الأمير عبد القادر هو كتابه: " المواقف العرفانية" الذي فيه ما يبهر العقول ويحير أفكار الفحول، من الواردات والتنزلات .[3]

وبعد أن أنهى **الأمير** زيارته للحرم عاد إلى دمشق في التاسع عشر من محرم سنة ألف ومائتين واثنين

---

[1]- المصدر نفسه، ص 137، 138.

[2]- المصدر نفسه ج2، ص 138.

[3]- سيرة الأمير عبد القادر الجزائري الحسني، أحمد بن محي الدين الجزائري، مؤسسة الأمير عبد القادر، الجزائر، د. ط، 1442هـ - 2020م، ص 129.

وثمانين [1]. وبعد وصوله انكب على قراءة وتمحيصا لكتب الصوفية خاصة ما تعلق بمؤلفات ابن عربي، وقد أولى عناية كبيرة بكتاب" الفتوحات المكية "حتى أنه قد أرسل محمد الطيب ومحمد الطنطاوي إلى تركيا ليقابلا نسخته من كتاب الفتوحات المكية بنسخة مؤلفه الموجودة هناك، فلما رجعا تولى الأمير إقراء الكتاب وحضر القراءة جمع من علماء دمشق البارزين ممن كانوا لا يبرحون حلقته، ولقد رسخت قدم الأمير عبد القادر من علم التصوف حيث ألف كتابه "المواقف" الذي يشير إلى إحاطة بعلوم كثيرة إلى جانب المنهج الصوفي [2] .

المبحث الثاني: كتاب المواقف ونسبته إلى الأمير عبد القادر الجزائري

[1]- ديوان الأمير عبد القادر، الأمير عبد القادر الجزائري، تح زكريا صيام، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للطباعة، الجزائر، د. ط، 1986، ص - 52 55.

[2]- الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، نزار أباظة، مرجع سابق، ص07 .

المطلب الأول: عنوان الكتاب وموضوعاته

أولا: اسم الكتاب وطبعاته

نجد أن الكتاب طبع بعدة عناوين مختلفة، ومن هذه العنوانين:

1- طبعة الإسكندرية ودمشق

طبع بالاسكندرية 1911م، بعنوان المواقف في الوعظ والإرشاد، وفي طبعة دمشق بدار اليقظة العربية 1967م، زيدت كلمة التصوف، فصار: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد .

وعنوان آخر هو: المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف قام بتحقيقه علاء الدين بكري، وطبعته دار نينوى بدمشق سنة 2014م.

2-طبعة بيروت

تحت عنوان: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية طبعته دار الكتب العلمية ببيروت سنة 2004م، وقد أشرف على جمعه وتحقيقه عاصم ابراهيم الكيالي .

3-طبعات الجزائر

وطبعته مؤسسة الأمير عبد القادر بمطبعة دار الهدى بالجزائر عام 2005م، تحت عنوان: المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف وحققه عبد الباقي مفتاح.

وظهر بعنوان آخر: المواقف العرفانية، وهي طبعة منقحة من قبل مجموعة من الباحثين نشرته دار الأمة بالجزائر عام 2017م[1]

أما بالنسبة للعنوان الصحيح للكتاب فإننا نجد أن كل الطبعات الأولى له منذ عام 1911م، إلى

[1]- المواقف العرفانية، الأمير عبد القادر الجزائري، تحقيق عمار طالبي، محفوظ سماتي وآخرون، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2017، ج 1، ص 5- 6- 7- 8- 9- 10.

غاية 2004م كانت تعتمد عناوين غير مطابقة لما صرح به الأمير عبد القادر، بل هي عناوين تقريبية لفحوى الكتاب، ونجد أن هنالك عناوين موافقة لما ذكره الأمير عبد القادر وصرح به، الأول: "المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف" الذي قام بتحقيقه عبد الباقي مفتاح، وقد أخذ التسمية من قول الأمير عبد القادر في الموقف 360 أنه قد قيل له: "زد في تسمية كتابك بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف"، وقد وافقه الباحث علاء الدين بكري فقام بإخراج الكتاب وفق هذا العنوان عام 2014م.

والعنوان الثاني هو "المواقف العرفانية" في طبعته الجزائرية التي أشرف على تحقيقها عمار طالبي ومحفوظ سماتي وغيرهما، وتستند التسمية على ما ورد في الموقف 330، حين قال الأمير: " وقد أفردنا لهذه الآية موقفا في هذه المواقف العرفانية".

والظاهر أن كلا العنوانين صحيح ولا غبار عليهما، فالعنوان الأول شامل لجميع مضامين الكتاب وفحواه، أما الثاني فهو عنوان مختصر، وبما أن الأمير صرح بكليهما فإننا لا نرى أي مشكلة في تسمية الكتاب بأحدها، مع العلم أننا نميل إلى اختيار العنوان الأول، فهو أشمل وأنسب حسب رأينا إذ كتاب المواقف وكما سنعرف لاحقا يحوي شروحا إشارية مميزة لبعض آيات الذكر الحكيم والسنة النبوية، كما يحوي العديد من الحقائق العرفانية التي تلخص تجربة الأمير الصوفية التي اختص بها كشارح معاصر لكتاب الفتوحات المكية وفصوص الحكم لشيخه الروحي ابن عربي.

ثانيا: محتويات كتاب المواقف

يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء، ويتضمن 372 موقفا[1]، بدأ بإملائه الأمير لكن ما لبث أن انتقل إلى جوار ربه، فأكمله عنه أحد أصدقائه ألا وهو محمد الخاني[2]، ويحوي الكتاب تفسيرا لبعض سور

[1]- وهذا طبقا لآخر تحقيق لكتاب المواقف، الذي قامت به دار الأمة وقد أشرف عليه جملة من أشهر الدكاترة والباحثين على رأسهم الدكتور عمار طالبي، انظر مقدمة كتاب المواقف العرفانية، الأمير عبد القادر، مصدر سابق.

[2]- عبد المجيد بن الشيخ محمد الخاني النقشبندي، ولد1260هـ، اشتغل منذ حداثة سنه بالعلم والأدب، تتلمذ على يد والده والشيخ

القرآن الكريم تفسيرا إشاريا، وبه كذلك شرح للأحاديث النبوية، وتوضيح لبعض كلام أهل العرفان وما أبهم من إشاراتهم، ويشبه إلى حد ما كتاب الفتوحات المكية، بل كأنه نسخة مصغرة عنه[1].

ويكمن إجمال محاور المواقف في ما يلي:

1_ المواقف المفتتحة بالآيات: وهي عبارة عن شرح إشاري لبعض السور والآيات من الذكر الحكيم.

2- مواقف مفتتحة بأحاديث نبوية.

3- مواقف يصف فيها الأمير بعض الوقائع من تجربته الصوفية.

4- مواقف يشرح فيها بعضا من الأقوال والحكم، وأبياتا من الشعر الصوفي.

5- مواقف هي عبارة عن أجوبة لبعض الأسئلة حول الفتوحات المكية أو فصوص الحكم .

6-مواقف اختصت بشرح بعض ما جاء في فصوص الحكم، وهي فص لقمان، فص شعيب، فص إسماعيل، فص آدم.

7- الموقف 248، وهو موقف طويل يشغل أكثر من 160 صفحة[2].

وقد أشار إليه الأمير وحرص عليه أشد الحرص وقد عزم على إفراده في مؤلف مستقل يحمل عنوان: بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب، لكن الله أخذه إلى جواره قبل هذا، وتجدر الإشارة إلى أن الشيخ عاصم الكيالي قام بإخراج هذا الموقف في كتاب يحمل العنوان نفسه الذي أوصى به الأمير عبد القادر، وذلك وقوفا عند وصيته رحمه الله، وقد طبعته دار الكتب العلمية بيروت، ويركز الأمير على هذا الموقف نظرا لأهميته المعرفية الكبيرة، حيث يقول: "فمن عرف هذا الموقف حق المعرفة وأقام جداره فاستخرج كنزه وكشفه كان ممن فتح له الباب، ورفع بينه وبين ربه الحجاب... ومن شاء فليجعل هذا

الطنطاوي، والأمير عبد القادر الجزائري، توفي في الأستانة سنة 1315هـ. انظر: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق البيطار، تح محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط2، 1413هـ - 1993م، ص 1037.

[1]- المفاخر في معارف الأمير عبد القادر والسادة الأولياء الأكابر، أحمد كمال الجزار، مرجع سابق، ص 40.

[2]- المواقف، الأمير، تح عبد الباقي مفتاح، مصدر سابق، ج1، ص 31.

الموقف رسالة مستقلة، يسميها بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب" [1].

المطلب الثاني: نسبة كتاب المواقف للأمير عبد القادر

ثارت العديد من الشخصيات العلمية والأدبية في قضية صحة نسبة كتاب المواقف **للأمير**، وأثار ذلك جدلا واسعا، خصوصا وأن بعض أحفاد الأمير حاول الاستشهاد بأقوال تاريخية تفند القول أن الكتاب لمؤلفه الأمير عبد القادر الجزائري في حين نجد رأيا آخر يحاول التصدي لهذا القول ويؤكد صحة نسبة كتاب المواقف للأمير.

ونحن سنعرج لهذه الجزئية دراسة وبحثا وتحليلا وتعليقا، مع الوقوف على أقوال كل من الفريقين قصد الوصول إلى الحقيقة بما لدينا من كتب ومصادر قيمة، كتبت في هذا الموضوع، ذلك أن تبني موقف حول هذه القضية مهم جدا لفحوى الرسالة العلمية خصوصا وأنها تتعلق بتصوف **الأمير عبد القادر** وما ينسب إليه من أقوال في كتاب المواقف، بالتالي فإننا سنتدرج أولا في عرض آراء كلا الفريقين، ثم سنحاول بيان أصدقها وذلك باعتماد منهج دقيق لبيان الحق، ودحض الباطل بحجج قوية.

أولا: المشككون في نسبة كتاب المواقف للأمير وأدلتهم

وقد تبنى هذا الرأي بعض أحفاده إضافة إلى بعض الشخصيات الأدبية الأخرى وسنقتصر على ذكر أهمهم وهم:

1-موقف الأميرة بديعة الحسني[2]

لم يشك أحد في صحة نسبة كتاب المواقف **للأمير** حتى جاءت الأميرة بديعة الحسني [3]، وتزعم

---

[1]- بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب، الأمير عبد القادر الجزائري، مصدر سابق، ص 4.

[2]- الأميرة بديعة الحسني، ولدت في الثلاثينيات من القرن الماضي، بالمملكة المغربية، وهي بمثابة شقيقة بنت الأمير عبد المالك بن الأمير عبد القادر، درست في دمشق، لها عدة مؤلفات، توفيت في 22 جويلية 2023 بدمشق، أنظر المكتبة الجزائرية الشاملة، تاريخ الدخول: 22/ 09/ 2023م، الساعة 11: 00 https: //shamela- dz.net.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، (المقدمة).

أنه لا توجد أي وثيقة بخط الأمير يثبت من خلالها أنه ألف كتابا اسماه المواقف[1].

كما أنها تؤكد على أن هذا الكتاب مدسوس من طرف بعض أعداء الأمير الذين حاولوا نسبة هذا الكتاب إليه حيث تقول: " ربما استأجروا – أي أعداء الأمير – خطاطا يكتب بالخط المغربي ويقلد خط **الأمير عبد القادر**، واتبعوا نهجا يؤكد ويضمن نجاح مشروعهم ولا بد لمن كتب شيئا بهذا الخصوص الدفاع عنه والتعصب له، ولو لم يؤمنوا بما كتبوا لما وجدوا أقلامهم طيعة بأيدهم " [2].

وتبين أن من كان وراء هذه الأفعال هم مجموعة من رجالات الطرق الصوفية الذين افتروا على الأمير عبد القار وحاولوا دس هذه النصوص عليه لأهداف واضحة، تقول: " فليس غريبا أن تنسب أقوال وأبيات إلى غير قائلها أو ناظمها وكتبا لغير مؤلفيها لغايات طرقية ومذهبية أو سياسية بأهداف دعائية وليس غريبا من اختلاف كتاب كالمواقف ينسب للأمير بعد وفاته بثلاثين عاما تقريبا "[3].

وتتهم في هذا ابنه الأكبر الأمير محمد باشا، الذي قام بدس هذا الكتاب على أبيه حيث تقول: " وأكبر أبنائه محمد باشا كان يتيه فخرا بكتاب ضخم ينسب إلى والده وربما لم يطلع على ما جاء فيه وإنما تصفحه فقط والله أعلم " [4].

وتقول في موضع آخر: "أما ثوب الصوفية فقد ألبسوه إياه بعد وفاته بسنين طويلة ولابنه محمد باشا بالتأكيد باع طويل في ما نسب إليه لأنه والله أعلم كان ينتمي لهذا الرعيل من الصوفية فأحب تكريم والده بعد وفاته وهو الذي صمم على دفن والده بمساعدة الوالي في ذلك الوقت قرب ضريح الشيخ محي الدين ابن عربي مع أن **الأمير عبد القادر** لم يوص بذلك في وصيته "[5].

وهذا اتهام صريح لابنه محمد باشا وهو خطير جدا خصوصا وأنه ينفي كون الأمير عبد القادر

---

[1]- الأمير عبد القادر حقائق ووثائق بين الحقيقة والخيال، الأميرة بديعة الحسني، دار المعرفة، 2008، ص 170.

[2]- المرجع نفسه، ص 178- 180.

[3]- المرجع نفسه، ص 178- 180.

[4]- المرجع نفسه، ص 175.

[5]-الأمير عبد القادر حقائق ووثائق، الأميرة بديعة الحسني، مرجع سابق، ص 384.

صوفيا فضلا على أن ينتسب لطريقة صوفية[1].

كما تذهب إلى أن كتاب المواقف كتاب في غاية الخطورة لما فيه من أخطاء عقدية ودينية لا يصح نسبتها للأمير، تقول: "إنه كتاب خطير في موضوعه العقائدي والديني"، وتصرح في موضع آخر: "ولأهمية هذا الموضوع وخطورته على الدين الإسلامي الحنيف بالتشويش بمبدأ التوحيد والقبول بتأليه الإنسان لكونه أرادها من الله من تلك الآيات وبعدها عن ضوابط التفسير التي حددها الشرع الإسلامي جعلاني أحاول سد أي ثغرة أو سلبيات منهجية سببت خللا على مستوى الموضوع وهو عدم نسبة كتاب المواقف للأمير عبد القادر وأن لا أترك هذه السلبيات سائبة دون معالجة"[2].

يمكن إجمال منهج الأميرة بديعة في رد الكتاب عن الأمير في النقاط التالية:

-اعتمادها على نص مخطوط موجود في مجلة مسالك .

-تتهم شخصا مجهولا اسمه " فراج بخيت" بنسخ وتأليف كتاب المواقف.

- عدم وجود ترجمة للأمير عبد القادر بكتاب حلية البشر.

-تذهب إلى أنه لم توجد نسخة من المواقف في حياة الأمير، وكل النسخ الموجودة إنما ظهرت بعد وفاته.[3]

2- موقف الأمير خلدون[4]

موقف الأمير خلدون حذر ومحايد خلافا للأميرة بديعة، فهو يقف بتحرز شديد وتحفظ من كتاب المواقف ويظهر هذا جليا من خلال المقال الذي نشره ردا على عبد الباقي مفتاح، يقول فيه: " المواقف المطبوع ليس من إنشاء الأمير، وإنما هو من كتابة وتجميع الشيخ محمد الخاني ...لا يمكننا القطع بحرفية

---

[1]- فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر، حمو فرعون، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة وهران، ص 44.

[2]- الأمير عبد القادر حقائق ووثائق، الأميرة بديعة الحسني، المرجع السابق، ص 369.

[3]- المواقف في بعض الإشارات إلى الأسرار والمعارف، الأمير عبد القادر، تح علا الين بكري، دار نينوى، سورية- دمشق، ط1، 2014م، ج1، ص 44- 96.

[4]- محمد خلدون بن مكي الحسني الجزائري ولد بدمشق في 2 من جانفي 1970، طبيب أسنان وفقيه متخصص في تاريخ جده الأمير عبد القادر، لايزال على قيد الحياة، أنظر شبكة الألوكة. بتاريخ: 07.02.2023 / https://www.alukah.net/sharia/0/43179

كل ما نسب إلى الأمير فيه، دون التشكيك في صدق وأمانة الشيخ محمد الخاني "[1].

3-علي الصلابي[2]

يرفض الصلابي نسبة كتاب المواقف للأمير ويستدل في ذلك على جملة من الحجج منها: الفترة التاريخية الطويلة بين كتابة كتاب المواقف وطباعته: " 1300هـ الى 1328هـ، [3].

إضافة للتناقضات الصارخة، وعدم التشابه بين كتاب المقراض الحاد وكتاب المواقف[4]، كما يذهب الصلابي إلى اتهام محمود باشا الذي حاول أن يدمج بعض أقوال الأمير بمعتقداته الخاصة التي كان يريد أن ينشرها ولم يجد سوى شخصية الأمير لتحقيق ذلك مستعينا بما أثبته خبراء الخطوط الذين نفوا كون الرسائل من خط الأمير أو أسلوبه [5].

ثانيا: إثبات نسبة كتاب المواقف للأمير عبد القادر

سنقتصر في هذه الجزئية في الرد على الأميرة بديعة، لأن تهمها تقريبا تتشابه إلى حد كبير مع أدلة كل من الصلابي والأمير خلدون، ويبدو أن أفضل من قام برد تهمها هو الباحث علاء الدين بكري، وسنحاول إجمال أهم ما أورده حول هذه المسألة ملتزمين بالاختصار وعدم التطويل.

أ-نقد منهج الأميرة بديعة

يذهب الباحث البكري محقق كتاب المواقف إلى أن الأميرة بديعة لم تلتزم الأمانة في نقدها للوثائق

---

[1]- انظر الأمير خلدون الحسني الجزائري، الأمير عبد القادر والفتوحات المكية بين الحقائق ومغالطات عبد الباقي مفتاح، مقال منشور بمنتديات الجلفة: https: //www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=358629

[2] - من مواليد بنغازي ليبيا عام 1963م، كاتب ومؤرخ له العديد من المؤلفات، انظر:https://ar.wikipedia.org/wik

[3]- الأمير عبد القار الجزائري قائد رباني ومجاهد إسلامي، علي الصلابي، دار العزة والكرامة للكتاب، وهران الجزائر، ط1436هـ - 2015م، ص 283.

[4]- المرجع نفسه، ص 284.

[5]- المرجع نفسه، ص 285.

المخطوطة التي حصلت عليها مضيفا أن هذه الأخيرة وقعت في تناقضات شتى لا يمكن حصرها، كما حاول أن يطلع على نسخ المواقف المخطوطة التي ردت بها الأميرة بديعة كتاب المواقف بشهادات مؤرخين عدول حسب رأيها، لكن الحقيقة خلاف ذلك، ويمكننا تلخيص نقد علاء بكري للأميرة في النقاط الآتية:

1- الوثائق المخطوطة وبيان الخلط الواقع فيها

يذهب علاء بكري إلى أن الأميرة قد اعتمدت في رأيها هذا على مجلة مسالك، وهي مجلة تصدر عن مؤسسة الأمير عبد القادر في الجزائر سنة 1998م، وقد نشرت فيها صورة عن الموقف 180، المأخوذ من مخطوط المواقف الكائن حفظه في المكتبة الوطنية في العاصمة الجزائر، والذي رتب في صفحة واحدة، وهي منشورة بوزارة الترجمة الفرنسية له قام بنشرها ميشيل شودكوفيتش، في طبعته الأولى سنة 1982م، بباريس وطبعته الثانية 1988م، ويصرح علاء بكري أنه اطلع على مفارقة كبيرة حدثت وهو أن هذه الوثيقة ليست من نسخ الأمير عبد القادر في الموقف 180، لم يكتب بخط مشرقي خلافا لما هو معروف ومتداول على أن الأمير عبد القادر كان يكتب بالخط المغربي .

ويشير بكري إلى أنه قد رجع بنفسه لهذه المجلة وقابل نسخ هذا المخطوط ووجد أنه لا يوجد إشارة في هذه المجلة لا من قريب ولا من بعيد تثبت أن الخط له، وأنها مجرد قفزة مسبقة إلى النتائج دون اعتماد أدلة منطقية[1].

كما يؤكد أن الأميرة لم تكتف بذلك وإنما دعت مجموعة من علماء ووجهاء دمشق من الجالية الجزائرية للتوقيع على مذكرة يؤيدون فيها ما جاء في رسالتها الموجهة إلى المسؤولين في مجلة مسالك وهم الأمير ادريس الحسني والدكتور أبو عمران ختمتها بعدة تواقيع لثلاثة عشر شخصا منها خمس توقيعات لأحفاد الأمير.

---

[1]- المواقف، الأمير، تح علاء بكري، ج 1، ص 46- 47.

ويرد علاء بكري على استنتاجها المباشر والخطير الذي لا يصمد أمام النقد ولا يستند إلى شروط وقواعد البحث العلمي الرزين، بقوله: " وهذا إنما هو استنتاج عبثي لا يقبل به طالب علم في المرحلة الابتدائية بالتالي فإن النتيجة التي توصلت إليها الأميرة غير مقبولة لأن الدليل الذي اعتمدته لا يصمد أمام البحث المعمق كما أورد علاء بكري ما مفاده أن مجلة مسالك في عدد خاص لها سنة 2012م عرضت صورة مخطوط زعموا فيه أنه كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد للأمير وهو محفوظ في مجموعة المتحف المركزي للجيش بالجزائر، لكن الصحيح أن الصورة كانت لمخطوط نسخ بخط مغربي جميل للسيرة النبوية وليس لكتاب المواقف .[1]

2- بالنسبة لمخطوط حلية البشر في مكتبة دمشق الوطنية

يرفض علاء بكري جهود الأميرة بديعة ويصفها بأنها مثيرة للشفقة أكثر مما تثير الاستغراب، ذلك أن هذه الأخيرة قد أدلت بشهادة مفادها أنها لم تجد اسم الأمير في كتاب حلية البشر لمؤلفه عبد الرزاق البيطار، فضلا عن أن تجد ذكرا لاسم كتابه المواقف، وقد اعتمدت حسب ما تقول على النسخ الموجودة في مكتبة الظاهرية (مكتبة الأسد الوطنية) تحت أرقام 7940، 7941، 7942، وتزعم أنها وجدت فقط ترجمة لكل من محي الدين باشا وأحد أولاد الأمير لا غير، إلا أن علاء بكري يفند هذا الزعم ويؤكد توفر ترجمة الأمير عبد القادر فيها، يقول: " ويستطيع أي باحث نزيه أن يرجع إلى الجزء الثاني من مخطوط حلية البشر في مكتبة الأسد الوطنية تحت رقم 7941 ليجد فيها ترجمة الأمير عبد القادر كاملة في هذا المخطوط ...ومتطابقة حرفيا مع ما جاء في طبعة الكتاب نفسه في الجزء الثاني ...بتحقيق حفيد المؤلف"[2].

ويقوم علاء بكري بإيراد هذا النص الذي ورد فيه تصريح واضح على ذكر ترجمة للأمير عبد القادر

---

[1]- المرجع نفسه، ج1، ص 48- 49.

[2]-المواقف، الأمير، تح علاء بكري، مصدر سابق، ج1، ص 48.

ولمؤلفه المواقف. [1]

3- رد اتهام الأميرة بديعة لناسخ كتاب المواقف

ألصقت الأميرة تهمة تأليف المواقف لشخص اسمه فراج بخيت سعيد، وهو مصحح مطبعة الشباب في القاهرة والتي طبع فيها كتاب المواقف لأول مرة سنة 1344هـ الموافق 1926م، وقد استندت هذه الطبعة على مخطوط الشيخ البيطار ويستغرب البكري من هذا الادعاء حيث أن المعلومات حول هذا الشخص قليلة جدا بل تكاد تكون نادرة، ولا يعرف عنه سوى أنه كان يعيش في بور سعيد، كما يبدي دهشته في نسبة كتاب بمثل حجم المواقف لشخص مجهول لا يعرف عنه خلافا لشخصية الأمير أشهر رجالات القرن التاسع عشر[2].

4- بيان بطلان زعم أنه لا توجد نسخ للمواقف إلا بعد وفاة الأمير بمدة طويلة

يرد علاء بكري على الأميرة بديعة التي تذهب إلى أنه لا توجد مخطوطات للمواقف قريبة العهد من وفاة الأمير وتؤكد على أن كل النسخ كتبت بعد وفاته بزمن طويل، حيث يقول: " ذلك أن الأميرة كانت قد اكتفت في دراستها بالنسخ التي تتوافق مع أفكارها المسبقة .

وتنفي الأميرة كتاب المواقف عن الأمير وتقول: " السبب الذي جعلني على يقين من أن الأمير لم يؤلف كتاب المواقف هو معرفتي به رحمه الله من خلال أحاديث أهلي عنه منذ نشأ في أهلي الذين عاصروه " [3].

---

[1]- المصدر نفسه، ص 49.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 49، 50.

[3]- فكر الامير عبد القادر الجزائري، وكتاباه وشاح الكتائب والمقراض الحاد، بديعة الحسني الجزائري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م، ص 162، 164.

ويذهب بكري إلى أن الأميرة قد اعتمدت على أقوال روتها لها جدتها أو جدها وأغفلت فكرة أن معاصريه كانوا أدرى به خصوصا وأن ابنه الأمير محمد عاصره وعاش معه كظله إضافة إلى شهادة كبار المشايخ الذين عاصروا الأمير- وسنقوم بذكرهم لاحقا-[1].

كما أن دراسة بكري أثبتت أن هناك على الأقل ثلاث نسخ لكتاب المواقف تم نسخها في حياته رحمه الله، الأولى موجودة بالمكتبة الوطنية بالعاصمة الجزائر، ويلاحظ فيها أن الناسخ قد توقف عن الكتابة حين توفي الأمير، واثنتان منهما يحملان تصحيحات عديدة بخط الأمير نفسه.

وثمة مخطوط رابع هو الجزء الثاني وبداية الجزء الثالث فقط من مخطوط المواقف موجود في مكتبة الطريقة العلاوية بباريس، وهو منسوخ قبل وفاة الأمير بأكثر من أربع سنوات [2].

5- جهود علاء بكري في إحصاء مخطوطات المواقف في العالم

صرح علاء بكري أنه توجد حوالي عشرين مخطوطا في العالم للمواقف منها ما هو في المجموعات الخاصة، سبعة منها في مكتبة الأسد الوطنية على الميكروفيش، وثلاث نسخ أخرى موجودة في اسطنبول، وتوجد في الجزائر نسختان مخطوطتان واحدة في متحف الجيش والأخرى بالمكتبة الوطنية بالعاصمة الجزائر.

كما توجد نسختان مخطوطتان في بيرمنغهام في انجليترا وهما غير كاملتان، وتوجد نسخة مخطوطة كاملة في المكتبة الوطنية للمملكة المغربية بالرباط بالإضافة إلى جزء مخطوط ناقص منسوخ بخط مغربي بباريس، كما أن هناك العديد من المواقف المفردة ذكرها ميشيل شودكوفيتش وهو أول من ترجم مختارات من كتاب المواقف إلى بعض المواقف المفردة المحفوظة على شكل مخطوطات .

---

[1]- المواقف، الأمير، تح علاء بكري، مصدر سابق، ج1، ص 50، 51.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 52.

ويخلص بكري في نهاية دراسته الموسعة إلى أن أغلب المخطوطات المعتمدة في التحقيق كانت متداولة في حلقة ضيقة لأتباع الأمير، وأنها نسخت تحت إشرافه مباشرة، وبذلك ينتفي زعم الأميرة بديعة في في كتاب المواقف عن الأمير عبد القادر[1].

ونحن نلاحظ أن علاء بكري قد قام بجهد جبار إذ أنه قام بالاطلاع على جميع هذه المخطوطات وقام بالتأكد منها مما لا يدع للقارئ الضليع والنبيه أي مجال لقبول فكرة أن كتاب المواقف ليس للأمير عبد القادر الجزائري .

ب- شهادة بعض العلماء والأعلام

1- شهادة معاصريه

بالإضافة إلى جهود علاء الدين البكري في رد ونقد مزاعم الأميرة بديعة، نضيف إلى هذا شهادات بعض من الأعلام الذين أكدوا على أن الأمير كان صوفي المشرب منذ صباه، وأنه أبدى اهتماما واسعا بكتب التصوف، وألف كتابا على منوالهم ووفق طريقتهم، ومن بين هذه الأدلة شهادة من عاصره من علماء وشيوخ كانوا مقربين جدا من الأمير نفسه، ومثال هذه الشهادات:

- شهادة عبد المجيد الخاني

لقد كان عبد المجيد الخاني صديقا وفيا للأمير، وقد حرص هذا الأخير على تدوين كتاب المواقف وفقا لما أراده وأملاه، فكتابه المواقف أثمن تركة وأهم أثر له يثبت لنا المقام الذي وصل إليه الأمير من فتوحات ومواهب ربانية خالصة، وأكد على أن كل ما كتبه كان بأمر من الأمير وتحت رقابته الشخصية وإشرافه المباشر حيث يقول: " فمن أعظم آثاره الدالة على جلالة مقداره كتاب المواقف العرفانية الجدير بأن يكتب بالنور على نحور الحور وهو كتاب جليل من توفيقات توفقاته الإلهية ..." [2].

---

[1]- المواقف، الأمير، تح علاء بكري، مصدر سابق، ج 1، ص 96.

[2]- فلسفة الاختلاف عند الأمير، حمو فرعون، مرجع سابق، ص 46.

كما يؤكد من خلال ترجمته للأمير أنه كان على طريق شيخه الروحي ابن عربي، ومما جاء في ذلك قوله: "ترجمان الحضرة القرآنية ووارث العلوم الأكبرية العرفانية السيد عبد القادر بن محي الدين بن مصطفى بن مختار "[1].

و الجدير بالذكر أن عبد المجيد الخاني قد صحب الأمير عبد القادر وانتفع به وبعلمه، فلم يكن يصحبه لمال أو لمنصب أو لغرض دنيوي، لذا قام برد ما وهبه له الأمير من مال من أجل أن يكفل ويرعى أولاده من بعده، وتكفل بهم بنفسه، ومما قاله في ذلك: " أنا ما صحبته للدنيا وهو حي، فلا أدنس صحبتي بها بعد وفاته" [2]، وكذلك قام بأم الناس في صلاة جنازة الأمير، وتكفل بتجهيز جنازته على أكمل وجه، وعليه فإن هذا التكفل والحرص الأجدر به أن يمتد إلى حماية كتاب المواقف وترتيبه أكثر من أي شخص آخر[3].

– شهادة جمال الدين القاسمي[4]

يقول جمال الدين القاسمي: " ... وفتح عليه بسببه وبما سلف له من الخلوات ذلك الفتح الكبير الذي لم يسمع بمثله في أهل عصره، وأعظم شاهد على ذلك كتابه المسمى بالمواقف العرفانية، ففيه ما يبهر العقول، ويحير أفكار الفحول، من الواردات وأسرار التنزلات، وقد بلغ ثلاثة مجلدات، وكنت نقلتها بخطي تبركا، وقراتها على أخص أصحاب الأمير ... الشيخ محمد بن محمد الخاني النقشبندي...وهو سمعها مع غيرها من معظم كتب الحقائق كالفتوحات وسواها على حضرة الأمير قدس الله سره"[5].

---

[1]- الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية، عبد المجيد محمد الخاني، دار رئاس للطباعة والنشر، مطبعة وزارة التربية ط1، أربيل 2002م، ص 369.

[2]- الأمير الجزائري في دمشق وثائق تنشر لأول مرة، فارس العلاوي، نقلا عن المواقف، تح علاء بكري، ص 44.

[3]- المواقف، الأمير، تح علاء بكري، مصدر سابق، ج 1، ص 44.

[4]- محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، (1816- 1914م) من سلالة الحسن السبط، إمام الشام في عصره، له العديد من المصنفات، انظر الأعلام للزركلي، مرجع سابق، ج 2، 135.

[5]- سيرة الأمير عبد القادر الجزائري الحسني، أحمد بن محي الدين الجزائري، مصدر سابق، ص 129.

-محمد السنوسي[1]

يشهد محمد السنوسي على أن الأمير كان رجلا صوفيا متذوقا لعلوم الحقيقة، وكان مما أورده في كتابه المشهور، الرحلة الحجازية، قوله عن الأمير: " ... وله أجوبة ارتجالية في أذواق الصوفية تدل على علو مرتبته "[2].

كما يؤكد أن له تحريرات وتفاسير حول التصوف، وفق مذهب ابن عربي، يقول: " وقد وقفت على نحو الثلاثين كراسا في تفسير آيات بطريق باطني عالي المشرب من تحريرات هذا الأمير تدل على صدق اعتقاد أهل دمشق فيه بأنه على قدم الشيخ الأكبر سيدي محي الدين ابن العربي "[3].

ويقول في موضع آخر: " وقد لازم بيته معتكفا على مطالعة الفتوحات للشيخ الأكبر والمحاورة في مسائلها مع جلة علماء الشام"[4].

2-بعض الدراسات الحديثة حوله

-دراسة جواد المرابط[5]:

---

[1]- هو أبو عبد الله محمد بن أحمد السنوسي الحسني، فقيه ومحدث، مدرس خطيب بمسجد المولى بالأزهر، توفي سنة 1257-1841م، انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1424هـ - 2003م، ج1، ص 567.

[2]- الرحلة الحجازية، محمد السنوسي، مرجع سابق، ج3، ص 201.

[3]- المرجع نفسه، ج3، ص 219.

[4]-المرجع نفسه، ج3، 200.

[5]- جواد المرابط، (1905م- 2001م) أديب ودبلوماسي من دمشق، عين في عدة مناصب هامة، له مجموعة من المؤلفات النفيسة، انظر موسوعة الأثر الدمشقية، تاريخها أنسابها أعلامها، محمد عدنان الشريف الصواف، بيت الحكمة، ط2، 1431هـ- 2010م،

تكمن القيمة العلمية لدراسة المرابط أنه قد أخذ معلوماته حول الأمير مباشرة عن عمه يوسف المرابط الذي أخذها بدوره عن أبيه عبد الرحمن المرابط من عمه يوسف المرابط صديق الأمير ورفيق صباه"[1].

وله كتاب حول الأمير عنوانه: "التصوف والأمير عبد القادر "، يذكر فيه عدة حقائق تاريخية منها أن للأمير عبد القادر صلة بالتصوف منذ صغر سنة، وهي كما يفصلها جواد المرابط –ثلاثة مراحل سبق وأشرنا إليها في ترجمة الأمير– الأولى كانت حين سفره إلى بغداد مع والده بعد أدائه لفريضة الحج سنة 1241هـ، وزيارته ضريح القطب عبد القادر الجيلاني، وأخذ إجازة في الطريقة القادرية عن محمود القادري والثانية حين خلوته في سجن والثالثة حين سفره إلى مكة "[2].

ثم نجد الباحث جواد المرابط يعد مؤلفات الأمير ويذكر كتاب المواقف على أنه من أهم كتب الأمير في التصوف حيث يقول: " وكتاب المواقف يتألف من ثلاثة أجزاء بـ 1500صفحة وفيه مباحث صوفية وتفسير وشرح أحاديث ونكت لغوية وبسط العقيدة الإسلامية ".

ويذهب كذلك إلى أن الكتاب له شبه كبير بكتاب الفتوحات لابن عربي، يقول: " ..كتاب المواقف على شبه عظيم في كثير من مباحثه بما في الفتوحات المكية ..."[3].

–دراسة أبو القاسم سعد الله

يقول عنه: "...ومن أشهر مؤلفاته كتاب المواقف الذي يقع في ثلاث مجلدات ...وكان يطالع أمهات الكتب التصوف ومنها الفتوحات وفصوص الحكم لابن عربي الذي يعد شيخه الأكبر ويبدو أنه

دمشق، ج3، ص 410.

[1]- التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري، جواد المرابط، مرجع سابق، ص 18

[2]- المرجع نفسه، ص 27، 64.

[3]- المرجع نفسه، ص 28. انظر أيضا: فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر، حمو فرعون، مرجع سابق، ص 49

تأثر به كثيرا في المواقف إذ بناها على نظرات شيخه حسب العارفين بهذا الفن "[1] [*]

-دراسة فارس العلاوي

يذهب الباحث فارس العلاوي إلى أن كتاب المواقف من تأليف الأمير عبد القادر وذلك من خلال تأليف كتاب له تحت عنوان: " الأمير الجزائري في دمشق وثائق تنشر لأول مرة عن الأمير عبد القادر وأولاده وأحفاده "، وقد اعتنى بهذا الموضوع وحاول طرح هذه الإشكالية ومناقشة أدلة السيدة بديعة الحسني بأسلوب حسن، ومن ثمة واجه أدلتها بحجج تثبت وقوع الأميرة بديعة في تناقضات بخصوص كتاب تحفة الزائر ومؤلفه الأمير محمد، كما قام الباحث بتقديم محاضرة في الملتقى الدولي: " الأمير عبد القادر رجل عابر للزمن " عرض فيه بحثا حول المخطوط المسروق تحفة الزائر وشكوك الأميرة بديعة، وفندها جميعها[2].

-دراسة أمين عودة [3]

كتب الباحث أمين عودة مقالا تحت عنوان: " كتاب المواقف للأمير عبد القادر الجزائري، دفع الشبهة عن إثبات النسبة، قام فيها بإبطال آراء الأميرة بديعة التي ترفض نسبة المواقف للأمير، ونشرت هذه الأخيرة في مجلة: "دراسات" الصادرة عن الجامعة الأردنية في حزيران سنة 2003م، ثم ألقاها كمداخلة بعد عشر سنوات في تلمسان في الجزائر عام 2012م في ملتقى دولي عنون بـ: " حياة الأمير عبد القادر وآثاره".

وقد استندت دراسته على مراجع تاريخية مهمة للقرنين الثالث عشر والرابع عشر بعد الألف

---

[1]- تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، مصدر سابق، ج7، 116- 117.

[*]—يضيف الأستاذ حمو فرعون شهادة كل من الشيخ عبد الرزاق البيطار وفؤاد السيد وابن الأمير محمد باشا، انظر: فلسفة الاختلاف في فكر الأمير عبد القادر، حمو فرعون، مرجع سابق، ص 50- 51.

[2]- المواقف، الأمير، تح علاء بكري، مصدر سابق، ج 1، ص 42.

[3]- أمين عودة، ولد عام 1958، بأريحة يقيم حاليا بالأردن، يعمل كمدرس في قسم اللغة العربية في جامعة آل البيت، له دراسات في التصوف، خاصة تصوف ابن عربي. انظر: https://web2.aabu.edu.jo/tool/cv/230.doc

الهجريين، ناقش فيها رأي الأميرة بديعة وما ذهبت إليه من إلصاق تهمة تأليف كتاب المواقف لمصحح مطبعة الشباب بالقاهرة، وتساءل الباحث في كيفية إلصاق تهمة كهذه بشخص لا معرفة لنا بمدى قدراته الفكرية والفلسفية ليعالج مشكلة عويصة كوحدة الوجود، حيث أكد فيها أن تأليف كتاب بهذا الوزن الفكري ليست قضية متاحة لكل عابر سبيل على حد تعبيره، كما قدم أدلة رجع خلالها إلى الاستشهاد بعشرة أعلام من معاصري الأمير، أمثال عبد الرزاق البيطار، محمد الخاني، جمال الدين القاسمي، محمد جعفر الكتاني، ويوسف النبهاني وغيرهم ....[1].

وبعد هذا العرض المفصل، لما وقع بين أيدينا من معطيات ودراسات، خصوصا دراسة الباحث علاء الدين البكري، وكذا شهادات من عاصره من العلماء الأعلام الذين لا يصح نسبة الكذب إليهم، ثبت لدينا أن كتاب المواقف هو من تأليف الأمير عبد القادر، وأنه كتاب جليل لخص لنا فيه جزءا مهما من حياته وتجربته الروحية الخاصة، في طريقه إلى الله .

المبحث الثالث: المواقف الروحية المعنى والمراد

قبل بيان معنى مصطلح المواقف الروحية المراد منه في بحثنا هذا، ارتأينا أن نتوقف أولا عند أشهر

[1]- المواقف، الأمير، تح علاء بكري، ج 1، ص 38.

الكتب التي حملت عنوان المواقف، وكذا بيان معنى هذه الكلمة ومدلولها الصوفي، وكذا بيان العمق الذي تحمله هذه اللفظة، ما جعل منها كلمة مفضلة عند أهل التصوف والعرفان، كالنفري وابن عربي والأمير عبد القادر الجزائري.

المطلب الأول: مفهوم الموقف اللغوي والاصطلاحي

أولا: لغة

الموقف من الوَقف، وهو خلاف الجلوس، يقال وقف بالمكان وقفا ووقوفا فهو واقف، وجمعه وُوقوف. والموقف هو الموضع الذي تقف فيه حيث كان[1].

بالتالي فإن المعنى اللغوي يدلنا على أن الموقف هو المحل أو الموضع بعبارة أخرى فهو يفيد المعنى المكاني للواقف أو الناظر.

ثانيا: اصطلاحا

توجد العديد من المؤلفات التي تحمل عنوان "**المواقف**" في علوم شتى فنجد في الأدب الصوفي كتاب" **المواقف والمخاطبات**" للنفري[2]ويشتمل على عدة فصول، في كل فصل موقف معين من مواقف المعرفة حيث تمثل الوقفة قطب الرحى في الكتاب كله، كما يعد النفري أول من استعمل مصطلح المواقف كعنوان لمؤلفه، لكن هذا الكتاب لم يلقى اهتماما كبيرا، وظل في طي النسيان منذ زمن كتابته في القرن الرابع إلى حدود القرن السابع، حيث جاء محي الدين ابن عربي وقام بتحقيقه وتكفل مريده ابن سودكين بإخراجه إلى الوجود، لكن ما لبث توارى عن الأنظار ولم يلتفت إليه إلا في أواخر القرن العشرين حيث أعيد نشره وتحقيقه وكثرت التعليقات والشروحات عليه والتي من أهمها تحقيق

---

[1]- لسان العرب، ابن المنظور، دار صادر، بيروت- لبنان، ط3، 1414هـ، ج 9، ص 359- 360.

[2]- محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري أبو عبد الله، نسبة إلى بلد نفر بين الكوفة والعراق، عالم بالدين متصوف، من كتبه المواقف والمخاطبات، انظر: الاعلام للزركلي، مصدر سابق، ج 6، ص 184.

التلمساني وغيره...[1].

وهناك كتاب آخر لأحمد بن علي البوني بعنوان: " **مواقف الغايات في أسرار الرياضات**"، وكتاب المواقف الإلهية لابن قضيب البان، وقد اشتمل على ثمان وعشرين موقفا، يبتدأ أوله بنفس الرحمن ويختتم بموقف الجنان، كما نجد تحت هذا العنوان أيضا كتابا لعبد الله البوسنوي، بعنوان: أسماه "**مواقف الفقراء**"، وفي علم الكلام نجد كتاب "**المواقف**" لعضد الدين الإيجي.

وبالعودة مرة أخرى إلى النفري نجد أن هذا الأخير يقصد من كلمة المواقف التي هي جمع للموقف، أو الوقفة، بأنها التوقف بين المقامين لقضاء ما ينبغي على السالك من حقوق الأول والتهيؤ لما يرتقى إليه بآداب الثاني [2].

ويعتبر النفري كما سبق وأشرنا إلى أنه أول من أرسى لمفهوم الوقفة في المعرفة الصوفية وذلك من خلال كتابه المواقف[3]، بحيث صار لها معنى زاخر في القاموس الصوفي، ولقد استعمل النفري مفردة "**الموقف أو الوقفة**" للدلالة عن أحوال شهدها خلال تجربته الروحية [4]، وقد حاول ابن عربي بيان مقصود النفري منها حين قال: " واعلم أنه ما من منزلة من المنازل ولا منازلة من المنازلات ولا مقام من المقامات ولا حال من الحالات إلا وبينهما برزخ يوقف العبد فيه يسمى الموقف وهو الذي تكلم فيه صاحب المواقف محمد بن عبد الجبار النفري رحمه الله في كتابه المسمى بالمواقف الذي يقول فيها أوقفني الحق في موقف كذا فذلك الموقف مسمى بغير اسم ما ينتقل إليه وهو عندما يريد الحق أن ينقله من المقام إلى الحال ومن الحال إلى المقام ومن المقام إلى المنزل ومن المنازلات أو من المنازلات إلى المقام، وفائدة هذه المواقف أن العبد إذا أراد الحق أن ينقله من شيء إلى شيء يوقفه ما بين ما ينتقل عنه وبين

---

[1]- كتابة النفري بين المعرفة الصوفية والممكن الشعري وتمجيد الجنون، محمد تايشينت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019م، ص3.

[2]- معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، تح عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1413هـ- 1992م، ص 79.

[3]- كتابة النفري بين المعرفة الصوفية والممكن الشعري وتمجيد الجنون، محمد تايشينت، المرجع السابق، ص 4.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص 57.

ما ينتقل إليه فيعطيه آداب ما ينتقل إليه ويعلمه كيف يتأدب بما يستحقه ذلك الأمر الذي يستقبله فإن للحق آدابا لكل منزل ومقام وحال ومنازلة..."[1]

ويذهب التلمساني في شرحه لمواقف النفري إلى أن المراد في قوله أوقفني الحق، هو إيقاظ القابلية لتلقي التجلي وشهوده[2]، ويقول في موضع آخر أن المواقف: " هي الحضرات الإلهية التي جرت العادة أن يكون فيها التجليات ... وكل جزئية من الكون موقفا، فمن أجل ذلك قال الكون موقف وكل جزئية من الكون موقف"[3].

ويذهب الباحث محمد الطيب إلى أن النفري يقصد بالوقفة مجموع وقفاته مع الله أو الاستجابة لخطاب الله تعالى الموافقة له عز وجل، ذلك أن العارف حين يصل إلى منتهى الغايات يشعر بعدم التمايز بينه وبين الله فتفيض عليه إشراقة إلهية يفقد فيها شعوره بذاته، بحيث يكون وجوده أجلى وأقوى وأظهر، فيكون الواقف هنا هو المنقطع عن الطلب لفنائه في المطلوب.

ولا عجب بذلك أن تكون الوقفة هي جوهر التجربة الروحية له فالوقفة طور ومقام فوق المعرفة، مثلما أن المعرفة فوق مقام العلم، بهذا يتأتى لنا أن الواقف أقرب إلى الله من العالم العارف، لأن الواقف مصطفى من عنده تعالى ليقف في حضرته[4].

وعليه يمكن استخلاص أن الموقف عند النفري هو مقام من مقامات التصوف الإسلامي أبدعه هذا الأخير في تراثه الصوفي، وتأثر به غيره ممن جاء بعده[5].

المطلب الثاني: مفهوم الموقف عند الأمير عبد القادر

---

[1]- الفنوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج4، ص357.

[2]- شرح مواقف النفري، عفيف الدين التلمساني، تح جمال المرزوقي، مركز المحروسة، ط1، 1997م، ص 57.

[3]- المرجع نفسه، ص321.

[4]- وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته، محمد بن الطيب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008م، ص ص 88.

[5]- المنهج الصوفي عند كل من النفري والأمير عبد القادر من خلال كتابيهما المواقف، فضيلة بلدي عثمان، رسالة ماجيستير، جامعة الجزائر، تخصص عقيدة، 2007، ص 116

أولا: مفهوم الموقف عند الأمير

أما عند شخصية بحثنا – الأمير عبد القادر- فنجد أنه يعني بالمواقف التلقي الغيبي الروحاني للآية أو الحديث، مع بقاء الرسم ومن ثم يرده إلى حالته التي كان عليها بعد أن ألقي في روعه معناها، وهذا ما أوضحه في الموقف الأول من كتابه، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً ٢١** ﴾ (الأحزاب- 21)، حيث يقول: " هذه الآية الكريمة تلقيتها تلقيا غيبيا روحانيا، فإن الله تعالى قد عودني أنه مهما اراد أن يأمرني أو أن ينهاني، أو يبشرني أو يحذرني، أو أن يعلمني علما أو أن يفتيني في غيب استفتيه فيه إلا ويأخذني مني مع بقاء الرسم، ثم يلقي إلي ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن، ثم يردني إلي، فأرجع بالآية قرير العين، ملآن اليدين، ثم يلهمني ما أراد بالآية..."[1].

ويذهب الباحث عبد الباقي مفتاح إلى أن مقصود الأمير من المواقف: " هي الحالات الروحية التي أخذه فيها الحق تعالى نفسه في حضرة قدسه ويحققه بحقيقة آية من آيات القرآن العظيم "[2].

وتجدر الإشارة إلى أن الأمير يستخدم عدة ألفاظ للدلالة على معنى الموقف كمفردة: " **الواقعة**"[3]، وهي تعبر عن الحال التي يكون فيها السالك، حيث يكون بين مرتبتين أو حالين، بين النوم واليقظة وهذه الأخيرة تأتي على بغتة، وقد يبشر صاحبها كأن يتلقى فيها علوما لدنية، أو كأن يجاب على سؤال خطر على قلبه[4].

بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أن الأمير يستعمل مفردة "**الأخذة**" للدلالة على الوقفة، ومعناها غير بعيد عما سبق ذكره، حيث يتأتى من خلالها للسالك أن يأخذه الله عن نفسه ويوقفه أمام معاني

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، 145. انظر أيضا مقدمة المواقف، ج1، ص 58.

[2]- الأمير عبد القادر مرجع المتصوفة ومفتاح الأسرار الغيبية، عبد الباقي مفتاح، مجلة مسالك، مؤسسة الأمير عبد القادر، ع خاص، جوان 2003م، ص 14.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج 1، 58.

[4]- المفاخر في معارف الأمير عبد القادر والسادة الأولياء الأكابر، أحمد كمال الجزار، مرجع سابق، ص 44.

استوقفته أو استشكلت عليه، فيتلقاها كشفا نتيجة فنائه الصوفي عن نفسه وعن الكون كله، وهذا المعنى يمكن أن نستشفه جليا من خلال كلامه والحالة النفسية التي كانت تعترضه حين يقف أمام عبارات للقوم لا يفهم معناها، قبل أن يمن عليه الله ببعض أحوال الصوفية، يقول: " كنت مغرما بمطالعة كتب القوم ﷺ منذ الصبا، غير سالك طريقهم فكنت أعثر أثناء المطالعة على كلمات تصدر من سادات القوم، وأكابرهم يقف منها شعري، وتنقبض منها نفسي، مع إيماني بكلامهم على مرادهم ... إلى أن من الله علي بالمجاورة بطيبة المباركة ... فأخذني الحق تعالى عن العالم وعن نفسي، ثم ردني وأنا أقول: " لو كان موسى بن عمران حيا، ما وسعه إلا اتباعي، على طريق الإنشاء لا عن طريق الحكاية، فعلمت أن هذه المقولة من بقايا تلك الأخذة، وإني كنت فانيا في رسول الله ﷺ..."[1].

و بذلك نستنتج أن الأمير لا يبتعد كثيرا في مفهومه للمواقف عن النفري، فالوقفة هي برزخ بين حالين أو مرتبتين أو موقفين، يكون السائر متحققا بما ناله فيما سبق، ومرتقبا لما سيأتي من المواهب والفتحات الربانية في مختلف المسائل الغيبية، التي يقف السالك موقف المتعلم لما يتجلى له من أنواع العلوم، فتكون هذه الأخيرة إجابة لأسئلة ما، أو بيانا لآية أو حديث، أو واقعة اختص بها هذا الأخير دون غيره من أرباب السلوك .

ثانيا: مفهوم المواقف الروحية في بحثنا

واعتمادا على ما سبق بيانه في مفهوم الموقف عند الأمير عبد القادر الجزائري، يتحدد لنا مفهوم المواقف الروحية، في بحثنا والتي اقتبسناها من المعنى العام للوقفة، والتي نعني بها جملة المسائل والمواضيع التي اختص بها الأمير عبد القادر، وتوقف عندها شرحا وتوضيحا، خصوصا ما تعلق منها بالتصوف والمعرفة والوجود، والله المستعان وهو ولي التوفيق.

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 170

الفصل الأول:

الموقف الصوفي بين ابن عربي

والأمير عبد القادر الجزائري

المبحث الأول: الموقف الصوفي عند ابن عربي

المطلب الأول: التصوف عند ابن عربي

المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند ابن عربي

المطلب الثالث: علاقة المعرفة بالوجود

المبحث الثاني: الموقف الصوفي عند الأمير عبد القادر

المطلب الأول: التصوف عند الأمير

المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند الأمير

المطلب الثالث: علاقة المعرفة بالوجود

المبحث الثالث: مقارنة بين الأمير وابن عربي

أولا: أوجه الاتفاق

ثانيا: أوجه الاختلاف

الفصل الأول: الموقف الصوفي بين ابن عربي والأمير عبد القادر الجزائري

عرفنا فيما سبق من البحث أن المقصود من الموقف عند الأمير هو جملة المسائل والمواضيع التي اختص بها، وتوقف عندها شرحا وتوضيحا، ومن هذه المواضيع ما تعلق بالتصوف والمعرفة والوجود، ولأن نطاق بحثنا يدور حول شخصية الأمير وابن عربي، فإننا سندرس في المبحث الأول الموقف الصوفي عند ابن عربي على اعتبار أنه الأسبق تاريخيا، وفي هذا المبحث سنتوقف في المطلب الأول عند مفهومه للتصوف والزهد، وتجربته الروحية باختصار، أما في المطلب الثاني والثالث فسنتناول أقسام المعرفة الصوفية عنده، وكذا علاقة المعرفة بالوجود، وفي المبحث الثاني سنتناول نفس هذه المواضيع السابقة عند الأمير عبد القادر، أما المبحث الثالث والأخير فسنجعله للمقارنة بينهما.

المبحث الأول: الموقف الصوفي عند ابن عربي

المطلب الأول: التصوف عند ابن عربي[1]

أولا: تعريفه للتصوف

تجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد تعريف واضح ومحدد للتصوف فقد اختلفت أقوال الصوفية قبل ابن عربي في تعريفهم للتصوف، فذهب بعضهم إلى القول باشتقاقه اللغوي من كلمة **"الصوف"** وهذا ما ذهب إليه السراج الطوسي (ت378هـ) حيث يقول: " نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبس الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء"[2].

أما **القشيري**[3] في رسالته القشيرية فذهب إلى جعل هذا الوصف كاللقب لهم، يقول: " فأما قَوْل من قَالَ إنه من الصوف وتصوف إِذَا لبس الصوف، كَمَا يقال: تقمص إِذَا لبس القميص فذلك وجه لكن الْقَوْم لَمْ يختصوا بلبس الصوف"[4].

---

[1]- هو محي الدين أبو بكر محمد بن علي بن محمد علي بن محمد أحمد الطائي الحاتمي المرسي ابن العربي، جاء في العديد من المصادر بصيغتين مختلفتين، بالألف واللام، فأما في الشرق فكانوا يطلقون عليه ابن عربي بغير الألف واللام تميزا بينه وبين القاضي أبي بكر المعافري، ولد في مرسية في شهر رمضان سنة 560هـ، له تصانيف كثيرة في التصوف من أهمها الفتوحات المكية، التدبيرات الإلهية، فصوص الحكم، انظر: الوافي بالوفيات، صلاح الدين بن أيبك الصفدي، تح أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث، بيروت، 1450هـ – 2000م، ج 4، ص 124- 126. وانظر أيضا: قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، ابن الشعار كمال الدين أبو البركات، تح كامل سليمان الجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ج7، 181. وانظر كذلك: ابن العربي ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح محمد عبد الرحمن الكردي، باريس، دار بيبليون، د. ط، د. ت، مقدمة المحقق.

[2]- اللمع في التصوف، أبو نصر سراج الطوسي، تح عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380هـ- 1960م، ص 41.

[3]- هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، ولد في عام 376هـ، من أشهر رجالات الصوفية، من مؤلفاته الرسالة القشيرية، توفي بنيسابور 475هـ، انظر الرسالة القشيرية، الرسالة القشيرية، أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، مصر، د. ط، د. ت، ج2، ص7.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص440.

ويذهب السهروردي[1] إلى أن تنوع تعريفات الصوفية راجع إلى أنهم أشاروا فيها إلى أحوالهم في أوقات دون أوقات[2].

ويعرفه ابن عربي بأنه التحلي بالآداب التي فرضها الشارع في الظاهر والباطن، يقول: "فإن قلت وما التصوف قلنا الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي مكارم الأخلاق وهو أن تعامل كل شيء بما يليق به مما يحمده منك لا تقدر على هذا حتى تكون من أهل اليقظة "[3].

وقد استخدم الجرجاني في تعريفه للتصوف هذه العبارة مع شرح سريع لها، قال فيه أن المقصود من الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا، بحيث يرى حكمها من الظاهر إلى الباطن، أما باطنا فإنه يرى حكمها من الباطن إلى الظاهر، وختم بالغرض المقصود بقوله: " فيحصل للمتأدب في الحكمين كمال الأخلاق الإلهية" ومن هنا نستنتج أن التصوف في حقيقته يعني التوجه الكامل إلى الله جملة وتفصيلا، ظاهرا وباطنا [4] مع التحقق بالأخلاق الإلهية.

وينبه **ابن عربي** إلى نقطة مهمة: هي أنه لا يقصد بالأخلاق الإلهية في تعريفه هذا أن يكون الانسان شبيها بالله متميزا عن البشر، بل المقصود به أن يكون الصوفي إنسانا كاملا وعبدا مثاليا يتوجه إلى الله وينزع إلى الاندماج في عالمه الروحي، وهذه هي أخلاق العبودية الحقيقية [5].

ثم يستطرد في تعريف الصوفي وذكر أحواله، ويذكر جملة من الصفات التي يجب أن يتحلى بها

---

(1)- هو عمر بن محمد بن عمويه السهرودي، (539هـ. 632هـ)، نسبة إلى سهرورد، أحد السادات، الجامع بين الحقيقة والشريعة والورع والرياضة والتسليك، ولد بسهرود، كان يتكلم بكلام مفيد، من غير تزويق، ويحضر مجلسه خلق كثير، وكان له القبول وسط الناس، انظر طبقات الأولياء، ابن الملقن، د. ط، د. ت، ص 163.

(2)- عوارف المعارف، أبو حفص عمر السهروردي، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطبعة السعادة، مصر، د. ط، د. ت، ج1، ص206.

(3)- الفتوحات المكية، ابن عربي، تح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، د. ط، د.ت، ج3، ص191.

(4)- كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تح ابراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، د. ط، د. ت، ص83.

(5)- صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، كامل مصطفى الشيبي، دار المناهل للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1418هـ-1997م، ص 20.

الصوفي، ومنها: الخلق، يقول في هذا الصدد: " قال أهل طريق الله، التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف"[1]. وهذا الربط بين الخلق والتصوف عنده له أبعاد ومعان أخرى، ومنها التخلق بأخلاق الله، يقول: " فالتخلق بأخلاق الله هو التصوف "[2]

كما يشترط صفات أخرى كالحكمة ورجوح العقل والتمسك بالقرآن في كل الأمور، يقول: "فالصوفي من قام في نفسه وفي خلقه قيام الحق في كتابه وفي كتبه"[3] .

كما يذهب **ابن عربي** إلى أن سبيل التحقق بهذه القيم لا يكون إلا عن طريق مجاهدة النفس وهي أعظم أنواع الجهاد وأكبره، حيث يقول: "وعليك بالجهاد الأكبر وهو جهاد هواك...وإذا جاهدت نفسك بهذا الجهاد خلص لك الجهاد الأكبر الذي إن قتلت فيه كنت من الأحياء الذين عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله"[4].

لذا فإن الحياة في سبيله تعالى توجب تحقيق معنى مهم من معاني التصوف وغاية أسمى خلق الإنسان لأجلها وهي الخلافة، فمن تحقق بالتصوف فإنه لابد أن يتحقق بغاية الله في خلقه وهي الخلافة والإعمار في الأرض، يقول: "إن الله أعطى كل شيء خلقه فجعل الإنسان خليفة في الأرض دون غيره من المخلوقين فهو أمين على خلق الله فلا يعدل بهم عن سنة الله، فالموجودات بيد الإنسان عرضت عليه فحملها فإن أداها فهو الصوفي وإن لم يؤدها فهو الظلوم الجهول"[5].

1-الفرق بين الزهد والتصوف

وفي معرض حديثه عن التصوف، يفرق **ابن عربي** بين الزهد والتصوف، وذلك أن الحياة الروحية

---

[1]- الفتوحات المكية، محي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ج3، باب 164، ص400.

[2]- المصدر نفسه، ج3، باب 164، ص402.

[3]- المصدر نفسه، ج3، باب 164، ص402.

[4]- رسائل ابن عربي، محي الدين بن عربي، تح محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، لبنان، ط1، د. ت، ص526.

[5]- الفتوحات المكية، ابن عربي، المصدر السابق، ج3، ص402.

تحتوي على مستويين، أحدها: يتكون من مجموعة من الحقائق العقائدية والقواعد الأخلاقية الدينية التي تبين للنفس ما يجب عليها اعتماده واتباعه، قصد الوصول إلى السعادة القصوى في عبادة الله عز وجل، أما الثانية: فهي تحوي مجموعة من التجارب التي تصل إليها النفس بنور من الإيمان، وذلك تبعا لمقاماتها في المعرفة، وهذا النوع يسميه "بالعلم الذوقي"، وبهذا فإنه يظهر لنا أن الزهد هو علم عملي، وهو طريق لعبادة الله عز وجل ومنهج في الحياة وأداة مؤهلة للتصوف.

وبهذا يغدو التصوف بهذا المنظور مجرد معرفة تجريبية وذوق خالص تولدها أحوال المعرفة في النفس نتيجة للمجاهدات الزهدية، وعليه فإننا نجد أن هنالك توازي مستمر بين الزهد والتصوف، بالتالي يكون الزهد هو الناحية العملية من التصوف يترجم عن أسلوب ونمط الحياة التي يعيشها الزاهد ويقرر موقعه من الحياة الدنيا وشهواتها"[1].

2- الفرق بين الفلسفة والتصوف

يمكننا أن نشير إلى أن **ابن عربي** خرج بالتصوف من منحاه الزهدي السني الصرف، إلى منحى فلسفي يستخدم فيه مصطلحات الفلاسفة، بل ويتبنى بعضا من آرائهم، ويكون بذلك قد جعل لقاءا حاسما بين الفلسفة والتصوف، فبالرغم من أن الفلسفة تعتمد على الأفكار فهي تؤمن أيضا بالربانية الروحية والتجرد والتصفية، ولعل هذه الأرضية المشتركة مع التصوف هي ما جعلت ابن عربي يحاول أن يربط بينهما، كما حاول من جهة أخرى أن يربط عن طريق تصوفه المنفتح بين عدة عوالم كانت حسبه متأثرة ببعضها، حتى أنه أعاد صياغة جديدة لها [2].

---

[1]- نظرية المعرفة بين ابن عربي وابن رشد، أحمد عبد المهيمن، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية، د. ط، 2000م، ص 305-306.

[2]- المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري .، عبد السلام غرميني، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1420هـ- 2000م، ص 395

ثانيا: تجربته الصوفية

ساهمت العديد من العوامل والظروف في تكوين وبلورت شخصية **ابن عربي** الروحية، بحيث لا يمكن اغفال جانب على الآخر، وهذا النضج المعرفي إنما كان وليد الوسط الاجتماعي والأسري الذي حظي به بدءا من والديه اللذان سعيا إلى تنشئته نشأة صالحة إلى غاية زواجه من مريم بنت محمد بن الرحمن البجائي، وكذلك لا ننسى الوسط الثقافي الذي ترعرع فيه، حيث تتلمذ على يد نخبة من علماء عصره من محدثين وفقهاء نذكر منهم للتمثيل لا الحصر القاضي أبو عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون، وأبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي وغيرهم، وكذا مشايخه في الطريق الصوفي الذين ساهموا في تربيته الروحية وإعداده لنيل الإلهامات والكرامات[1]، كأمثال الشيخ أبي العباس العريني وغيره، ولا ننسى أيضا نبوغه وشغفه بطلب العلم منذ الصغر[2]، كل هذه العوامل ساهمت في ولوجه عالم التصوف من بابه الواسع.

وقد ارتأينا أن نتوقف قليلا أمام محطة من محطات حياته، نظن أن لها الأثر الكبير في جنوحه نحو التصوف، ألا وهي حادثة مرضه المشهورة التي ألمت به في صغره، والتي كانت السبب الرئيسي في تغير حياته ومواقفه الروحية، وهذه الحادثة يرويها ابن عربي في كتبه، وقد ذكر هذا الأخير أنه قد عانى من مرض في فترة شبابه جعله يلزم فراشه، وقد أصيب بحمى شديدة، فرأى في منامه أنه محاط بعدد ضخم من قوى الشر التي تريد الفتك به، ولكن وسط كل هذا يظهر أمامه رجل جميل مشرق الوجه، وقد قام بإنقاذه وتخليصه منهم، وحين سأل ابن عربي عن هويته، أجابه بأنه: " سورة ياسين، فلما استيقظ وجد والده جالسا بقربه وهو يتلو عليه آيات من سورة ياسين"[3]، والظاهر أن الغاية من

---

[1]- الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، الهيئة المصرية العامة، د. ط، 1986م، ص32- 118.

[2]- نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، أحمد عبد المهيمن، مرجع سابق، ص 268.

[3]- ابن عربي حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، تر عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ط، 1965م، ص 10.

سرده هذه القصة لنا هو محاولة تبيانه أثر الروحي والمعنوي للذكر ولقراءة القرآن على الإنسان المكون من جسد وروح، بحيث أن القرآن يخاطب هذين العنصرين بشكل مباشر، وبالإضافة إلى مرضه يذكر لنا حادثة وفاة والده والتي كان لها وقع عميق في قلبه، جعلته هذه الحادثة يتحول إلى الله بكليته[1] .

إذن، فإن هذه مجموعة مختصرة من العوامل التي ساهمت في تكوين هذه الشخصية الروحية التي خلقت ولا زالت تخلق جدلا واسعا بين أوساط العامة والخاصة.

المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند ابن عربي

أولا: موضوع المعرفة الصوفية

تجدر الإشارة إلى أن هنالك فرق كبير في تناول الصوفية لموضوع المعرفة مقارنة بالمتكلمين، ذلك أن الصوفية لا يتناولونها من حيث وسائل الإدراك وكيفية الاستدلال وحسب، وإنما يربطون بين كل هذه الأمور مجتمعة بحيث تولد وتؤلف بناءا إدراكيا متناسقا ومنسجما يتوجه إلى مصدر المعرفة نفسه، وهو المولى عز وجل [2].

كما تختلف المعرفة الصوفية عن المعرفة عند الفلاسفة، فالصوفي يعرف الله بقدر ما يتجلى له في قلبه، أما المعرفة الفلسفية فعمل من أعمال العقل المقيد بمقولاته، ومحاولة الفلاسفة إدراك الله المطلق اللامتناهي بأدوات لا تعرف إلا المقيد المتناهي لا تنتهي إلا بالعجز عن معرفته تعالى [3].

وقد ارتأى **ابن سينا** [4] إلى أن يجعل من المنصرف للاشتغال بملكوت الله وغيبته عن ما سواه عز

---

[1]- نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، أحمد عبد المهيمن، مرجع سابق، ص 265.

[2]- نظرية المعرفة، مكانتها وأهميتها في الفكريين الفلسفي والصوفي، آندي محمد رضوان، مقال منشور، KURIOSITAS، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد 11، ج 2، ديسمبر 2017م، ص 232.

[3]- نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص 294.

[4]- فيلسوف وطبيب (908م- 1036هـ) من أهم مؤلفاته كتاب "الشفاء"، انظر سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج 17، ص 532- 536.

شأنه العارف الحقيقي، حيث يكون هذا الأخير قد حقق الاستغراق الكلي في موضوع المعرفة، واصلا إلى أسمى المعارف وأعلى الغايات، ويشير لهذه النقطة بقوله: "المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما، يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره، يخص باسم العارف" [1].

لذا فإننا لن نستغرب أنه يطلق على الصوفي لقب العارف، لا بل يجعل منهما اسما لمسمى واحد[2].

ومن جهة أخرى نجد الصوفية يركزون على عرض مسألة المعرفة من خلال أوصاف العارف ومدى فنائه في موضوعها، والمعبر عنه بالحقيقة المطلقة " **الله عز وجل**" وتجلياته ورؤيته بالبصيرة، وهذه الغاية هي بالنسبة لهم أشرف الموجودات وأعلى المعلومات[3].

لذا فإن أغلب الصوفية يتفقون على أن المعرفة تتم في حال تكون فيها الذات العارفة مستغرقة بكليتها وبكل قواها ظاهرها وباطنها في موضوع المعرفة نفسه، حيث يمحو الصوفي كل أوصافه ونعوته، محققا لقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾. يقول القشيري في هذا الصدد: "المعرفة توجب غيبة العبد عن نفسه لاستيلاء ذكر الحق سبحانه وتعالى عليه، فلا يشهد غير الله ولا يرجع إلى غيره، فكما أَن العاقل يرجع إِلَى قلبه وتفكره وتذكره فيما يسنح لَهُ من أمر أَوْ يستقبله من حال فالعارف رجوعه إِلَى ربه فَإِذَا لَمْ يكن مشتغلا إلا بربه تَعَالَى لَمْ يكن راجعا إِلَى قلبه وكيف يدخل المعنى قلب من لا قلب لَهُ" [4] .

---

[1]- الإشارات والتنبيهات، أبو علي بن سينا، تح سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط3، د. ت، ج4، ص57- 58.

[2]- التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1403هـ- 1983م، ص42.

[3]- المعرفة وحدودها عند ابن عربي، هيفرو محمد علي ديركي، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2006م، ص 126.

[4]- الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوزان القشيري، مرجع سابق، ج 2، ص 478، انظر أيضا، نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني الرسالة لقشيرية، مصطفى العروسي، تح عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د. ط، 2007م، ج3، ص 114.

وهذا الربط بين المعرفة وموضوعها، راجع إلى أن أعلى مراتب المعرفة ومنتهاها حسبهم هو العلم به عز وجل، يقول الجنيد[1]: "المعرفة معرفتان، معرفة تعرف، ومعرفة تعريف"[2].

ويفسر الكلاباذي[3] معنى التعرف بأن المقصود منه هو أن يعرفهم الله عز وجل نفسه، ويعرفهم الأشياء به وهذه هي معرفة الخواص، أما معنى التعريف هو أن يريهم آثار قدرته في الآفاق وفي الأنفس، ثم يحدث في الأشياء لطفا تدلهم على أن لها صانعا، وهذه معرفة عامة المؤمنين[4].

وقد جاء في الرسالة القشيرية أن "المعرفة": صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ثم صدق الله تعالى في معاملاته ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة، وآفاته ثم أطال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه، فإذا تحققت له من ذلك خواطر ودامت له مناجاة في السر مع الله وصار محدثا من قبل الحق يتعرف أسراره فيما يجريه من مصاريف أقداره يسمى حينئذ عارفا وتسمى حالته معرفة"[5].

وموضوع المعرفة عند **الغزالي**[6] يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة[7].

---

[1]- الجنيد بن محمد أبو القاسم الخراز، المشهور بالقواريري، أصله من نهاوند ومنشؤه بالعراق، وهو من أئمة القوم وسادتهم مقبول على جميع الألسنة، انظر طبقات الصوفية، محمد بن الحسين الأزدي، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1419هـ - 1998م، ص 129.

[2]- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن ابي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، ص64.

[3]- هو أبو بكر بن إسحاق محمد بن إبراهيم بن يعقوب البخاري الكلاباذي، من حفاظ الحديث، من أهل بخارى له " بحر الفوائد " جمع فيه 592 حديثا، وله كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، انظر الزركلي، مرجع سابق، ج 5، ص 295.

[4]- نظرية المعرفة بين ابن عربي وابن رشد، أحمد عبد المهيمن، مرجع سابق، ص 130.

[5]- الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوزان القشيري، المرجع السابق، ج 2، ص 477.

[6]- محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، (450- 505هـ) حجة الإسلام، فيلسوف ومتصوف له عدة مؤلفات، أشهرها إحياء علوم الدين، انظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، ج7، ص 22.

[7]- نظرية المعرفة بين ابن عربي وابن رشد، أحمد عبد المهيمن، مرجع سابق، 140.

أما بالنسبة **لابن عربي** فهو يرى أن موضوع المعرفة الأسمى هو الذات العلية "لأنها أشرف الموجودات وأعز المعلومات " [1]، حيث ذهب إلى أن الله سبحانه وتعالى جاد على الإنسان بالعلم الذي هو أعظم شرف، وأشرف العلوم ما تعلق هذا العلم بالله عز وجل.[2]

ولا عجب أن يجعل هذا الأخير، كغيره من أرباب التصوف العلم بالله الغاية الأسمى لجميع المعارف، يقول: "إن أصحابنا من أهل الله قد أطلقوا على العلماء بالله اسم العارفين، وعلى العلم بالله من طريق الذوق معرفة، ووحدوا هذا المقام بنتائجه لوازمه التي تظهر عن هذه الصفة في أهلها"[3]، وقد سمى ابن عربي هذه المعرفة تارة بالإلهية وتارة أخرى بالعلم، وهذا ليس خلطا عنده، فهو يقصد بهما معا نعتا إلهيا، مع التمييز بينهما[4]، والتأكيد على أن الخلاف بينهما إنما هو لفظي لا غير، يقول: " ...اختلف أصحابنا في مقام المعرفة والعارف، ومقام العلم والعالم، فطائفة قالت مقام المعرفة رباني، ومقام العلم إلهي وبه أقول، وبه قال المحققون كسهل التستري وأبي يزيد وابن العريف وأبي مدين. وطائفة قالت مقام المعرفة إلهي ومقام العلم دونه، وبه أقول أيضا، فإنهم أرادوا بالعلم ما أردناه بالمعرفة، وأرادوا بالمعرفة ما أردناه بالعلم، فالخلاف فيه لفظي".

وذهب إلى هذا المعنى أيضا من جاء بعده من المتصوفة كأحمد زروق، الذي يقول: " من غلب عليه طلب العبادة كان عابدا، ومن غلب عليه ترك الفضول كان زاهدا، ومن غلب عليه النظر للحق

---

[1]- المعرفة وحدودها عند محي الدين ابن عربي، هيفرو محمد علي ديركي، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، دمشق ص126.ينظر: مفهوم المعرفة في الفكر الصوفي –محي الدين ابن عربي أنموذجا – محمد عنبري، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 8 أغسطس 2022، 17: 44.

[2]- الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، محمد ابراهيم الفيومي، الدار المصرية اللبنانية، د. ط، د. ت، ص 45.

[3]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج6، ص100.

[4]- مفهوم المعرفة في الفكر الصوفي، محي الدين ابن عربي أنموذجا، محمد عنبري، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مقال منشور بتاريخ 8 أغسطس، 2022م، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

بإسقاط الخلق كان عارفا " [1].

ثانيا: أقسام المعرفة عند الصوفية

الشائع عند الصوفية أنهم يقسمون المعرفة إلى ثلاث درجات هي: علم اليقين، وهو أدنى مراتب العلم الذي يكون عن طريق النظر والاستدلال، ومن ثم تأتي درجة اليقين، وهي الدرجة الدنيا من المعرفة الصوفية، ثم حق اليقين وهي أعلى درجات المعرفة، وفيها يشاهد الصوفي عالم الغيب كما يشاهد المرئيات[2].

لكن **ابن عربي** يضيف لهذه المراتب مرتبة رابعة فوقها، وهي حقيقة اليقين، وذلك يرجع إلى أن لكل حق حقيقة حسبه[3].

ثالثا: وسائل المعرفة وطرق تحصيلها

يذهب أغلب الصوفية إلى التفريق بين وسائل المعرفة، ويجعلون لها ترتيبا خاصا يبتدأ بالحس ثم العقل فالحدس، حيث تكون المعرفة التي تنشأ عن طريق الحس أدنى مرتبة وهي معرفة العامة تستند على المشاهدة الحسية، أما المعرفة العقلية فهي وسطها وهي مرحلة أعلى منها تقوم على الاستدلال الذي تلزم فيه النتيجة عن مقدماتها لزوما ضروريا، والمعرفة الحدسية أعلاهما، وفيها يشهد العارفون الحق مباشرة ودون حجاب [4].

---

[1]- قواعد التصوف، أبو العباس أحمد محمد زروق، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، ، بيروت- لبنان، د.ط، 1971م، ص77.

[2]- نظرية المعرفة، مكانتها وأهميتها في الفكريين الفلسفي والصوفي، آندي محمد رضوان، مقال منشور، KURIOSITAS، مرجع سابق، ص 127- 128.

[3]- رسائل ابن عربي، ابن عربي، تح، سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي لبنان، د. ط، د. ت، ص30.

[4]- نظرية المعرفة، زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2017م، ص 63.

ويحدد **ابن عربي** ثلاثة أصناف لطالبي المعرفة وطرقهم للوصول إليها وهي كالآتي:

– **طريق أهل الفطرة:** وهؤلاء يؤمنون بالله دون الاستدلال عليه بالعقل ويسميهم المؤمنين بالفطرة، يقول ابن عربي: " فلا يؤمن إلا من خاطبه العقل في سره، وإن لم يشعر به المخاطب فلا يعرف من كلمه وإنما يجد التصديق له في قلبه "[1] .

– **طريق أهل العقل:** هم المستدلون على الله بعقولهم وسيأتي التفصيل فيهم لاحقا.

– **طريق أهل الكشف والمشاهدة:** وهذا الصنف كما قرره **ابن عربي** ينطلقون من حيث يبدأ أهل الفطرة والتقليد ثم يشرعون في صقل قلوبهم بالذكر والتلاوة وتفريغ القلب حتى يصلوا إلى التجلي الإلهي، يقول **ابن عربي:** "فإذا فتح الله لصاحب هذا القلب هذا الباب حصل له تجل إلهي أعطاه ذلك التجلي بحسب ما يكون حكمه، فينسب إلى لله منه أمرا لم يكن قبل ذلك يجرأ على نسبته إلى الله سبحانه، ولا يصفه إلا بما قد جاءت به الأنباء الإلهية فيأخذها تقليدا، والآن يأخذ ذلك كشفا موافقا مؤيدا عنده لما نطقت به الكتب المنزلة"[2].

ويلقب **ابن عربي** أهل الكشف برجال الحيرة، الذين حاروا وانبهروا في ذات الله عز وجل، يقول: "... فرجال الحيرة هم الذين نظروا في هذه الدلائل واستقصوا غاية الاستقصاء، إلى أن أداهم ذلك النظر إلى العجز والحيرة فيه من نبي أو صديق، قال ﷺ: **"اللهم زدني فيك تحيرا"**[3]، فإنه كلما زاده الحق علما به زاده ذلك العلم حيرة، ولاسيما أهل الكشف لاختلاف الصور عليهم عند الشهود"[4].

أ– أدوات المعرفة

---

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 6، ص 266. انظر أيضا: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، أحمد عبد المهيمن، مرجع سابق، ص 295.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص410.

[3]- لم أجد له تخريجا.

[4]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج1، ص 408

1 – الحس

يستعرض **ابن عربي** أدوات الحس الخمس والتي هي: الشم، الطعم، اللمس، السمع، البصر، وما يعتريها من آفات وعلل أسماها بالحجب، فالحس حسبه ينقل للعقل ما انطبع به، ورد فعله للمحسوس، لكنه على غير حقيقته، إذ عرض صاحب المعرفة لزيف المحسوس مثال ذلك كمرور المريض بالمرارة، حيث حجبت عنه المرارة حلاوة السكر، والمتأمل يعلم أن الإحساس صحيح في ذاته، لكن الحكم عليه كان "خطأ "، والخطأ بهذا المعنى وهذه الحالة ليس مصدره الحس بل العقل"[1].

2 – العقل

يلخص **ابن عربي** نظريته النهائية حول المناهج العقلية بأنها محدودة وقاصرة عن معرفة كل شيء، وقد ذكر من بين مناهج العقل ضعف القياس في إدراك الأمور الغيبية وتأكيده على أن طريق الله لا يمكن أن يدرك بالقياس فإنه تعالى: ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ **(الرحمان: 27)** وفي كل نفس في استعداد، فلا تضربوا لله الأمثال، فإن الله يعلم وأنتم لا تعلمون [2].

و لكن بالرغم من نقد **ابن عربي** للمعرفة العقلية وإهماله العقل في الكثير من الجوانب إلا أنه لا يحط من قدره بل يحد وظيفته لا أكثر، والدليل على ذلك أن مؤلفاته تعج بمقاطع ونصوص يؤكد فيها على أهمية العقل، فهو منة الله على الإنسان وأداة تشريف له دون غيره من المخلوقات، وهو أداة أوجب الشرع العمل بها، يقول في هذا الصدد: " إن الله تعالى ما نصب الآيات إلا لأولي الألباب, وهم الذين يعقلون معانيها بما ركب فيهم سبحانه من القوة العقلية، وجعل نفس العقل للعقل آية وأعطاه القوة الذاكرة المذكرة التي تذكره ما كان تجلى له من الحق حتى عرفه شهودا ورؤية ثم أرسل حجب الطبيعة عليه ثم دعاه إلى معرفته بالدلالات والآيات وذكره إن نفسه أول دلالة عليه فلينظر

---

[1]- الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، محمد ابراهيم الفيومي، مرجع سابق، ص 46- 47.

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، المصدر السابق، ج1، ص 250.

فيها وفيه علم الحدود التي توجب للناظر العاقل الوقوف عندها"[1]، ونجده يقول في نص آخر: "...ليكن أول شيء تسأل عنه العقل، لأن جميع الأشياء لا تدرك إلا بالعقل، ومتى أردت الخدمة لله، فاعقل لمن تخدم، ثم اخدم" [2].

ومع تبيين **ابن عربي** لأهمية العقل إلا أنه يشك في أحكامه المستمدة من الحواس، ويجعل من الكشف أساسا للوصول إلى المعرفة الحقة، يقول: "لما ظهر المقام الذي وراء طور العقل بالنبوة، وعمدت الطائفة الصوفية إليه بالإيمان أعطاهم الله الكشف فيما أحاله العقل من حيث فكرة وهو في نفس الأمر ليس على ما حكم به، وهذا من خصائص التصوف"[3].

ويؤكد هذا الأخير أن المغالطات والمحالات المنطقية التي وقع فيها العديد من الفلاسفة سببها قصور العقل في معرفة كنه الذات الإلهية، وبهذا تنحصر مهمة العقل ووظيفته في إثبات وجود الله تعالى لا العلم به[4] .

و من ثمة ينتهي إلى حقيقة عجز العقل عن معرفة الله عز وجل، يقول في الفتوحات: "لقد نظرنا بقوة العقل وما أعطاه العقل الكامل بعد جده واجتهاده الممكن فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه، إلا بالعجز عن معرفته لأننا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التي عرفنا الأشياء عليها فما عرفنا إلا أن ثم موجودا ليس له مثل ولا يتصور في الذهن ولا يدرك فكيف يضبطه العقل"[5]، ويبدوا أن **ابن عربي** في بيانه لأهمية العقل في معرفة الله عز وجل ما يجب له وما يستحيل، ينهي دوره هنا ويركز على وسيلة أخرى أسمى وأعلى قوة وشأنا من العقل عبر عنها بمسميات مختلفة،

---

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج5، ص 429.

[2]- المصدر نفسه، ج8، ص338.

[3]- المصدر نفسه، ج3، ص191.

[4]- نظرية المعرفة عند ابن عربي، آمال محمد عامر، مقال منشور، مجلة كلية الآداب جامعة مصراتة، العدد الأول، ص 287.

[5]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج1، ص 145.

ألا وهو القلب، يقول: "للعقل نور يدرك به أمورا مخصوصة وللإيمان نور يدرك به كل شيء ما لم يقم مانع، فبنور العقل تصل إلى معرفة الألوهة وما يجب لها ويستحيل وما يجوز منها، فلا يستحيل ولا يجب وبنور الإيمان يدرك العقل معرفة الذات وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت"[1] .

3-القلب مركز المعرفة الذوقية

يولي **ابن عربي** اهتماما كبيرا بالقلب حيث يعتبره طريقا موصلا للمعرفة الحقة، فكل القوى الحسية مسخرة لخدمته، ليتحقق هذا الأخير بمعرفة أطلق عليها ما يعرف بالنور الباطن للحواس.

ويحاول أن يزاوج هذه النظرة لهذا العضو المهم برؤيته للوجود ومراتبه المختلفة، فالحواس الخمس الظاهرة والباطنة هم أمراء روحانيون تدرك الأشياء بنور باطن فيها، والمحسوسات لها نور خاص بها، باعتبارها مجلى للنور الإلهي، وباعتبار أن وجودها مستفاد من نور الوجود المطلق، وحين يلتقي النور الباطن للحواس بالنور الباطن في المحسوسات تتم عملية الإدراك هذه، وعليه يمكننا ببساطة أن نلاحظ أن المعرفة عنده تقوم على ازدواجية بين الظاهر والباطن، وهو ما نجده أيضا في الانسان الذي يجمع وجوده بين باطنه الذي هو حقائق الألوهية وظاهره الذي يتمثل في حقائق الكون[2].

وبما أن القلب عنده يحظى بهذه المرتبة المهمة، فإنه يؤكد على أهمية العناية الدائمة به، كي لا يحيد عن وظيفته التي خلق من أجلها، وذلك أن القلب نتيجة للغفلة والاشتغال بأعراض الدنيا يصدأ كما يصدأ الحديد، فيكون ذلك سببا لانقطاع التجليات الربانية عنه [3].

و منه لا يمكن أن يكون القلب محلا للإدراك اليقيني إلا بانقشاع وارتفاع الحجب والشهوات

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص75.

[2]- وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل سالم، دار جوير للخدمات اللغوية، تونس، ط1، 1423هـ. 2020م، ص 110- 111.

[3]- وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل سالم، ص 48.

والهوى عنه، لذا كانت قلوب السالكين إلى الله موقعا لنزاع عنيف بين جند الرحمن وجند الشيطان، وعليه فإن للقلب بابان أحدهما يدخل منه الوهم والآخر المعرفة، ومن الباب الأول تدخل الدنيا والانشغال بما سوى الله، ويدخل حب الله والاقبال عليه من الثاني .[1]

4- الكشف منهج المعرفة الذوقية

يستخدم الكشف بمعناه اللغوي على أنه انكشاف وانجلاء للظلمة وظهور الحق وبروزه، كالنور الذي يضيء عتمة الليل الدامس لينجلي بعده بسطوع شمس الحقيقة المبصرة فلا يمكن حجبه ولا تغطيته، فالمقصود من الحجاب: "حجاب الظلمة فرأى الحقائق فهي مكاشفة لا بعين البصر ولكن بعين البصيرة"[2]

لذا فإننا نجد بعض الصوفية توظف مصطلح الكشف للتعبير عن الفعل الذي يقودهم إلى الوصول للمعارف والتجليات الإلهية في سلوكهم وأحوالهم، يقول **الجرجاني**: "هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودا وشهودا"[3].

ويفسر **ابن عربي** الكشف على أنه تجل للغيوب على قلوب المحبين، حيث يقول: " اعلم أن التجلي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات مختلفة فمنها ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف والأسرار. ومنها ما يتعلق بأنوار الأرواح وهم الملائكة،

---

[1]- الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلاء عفيفي، دار الشعب بيروت، د. ط، د. ت، ص 243

[2]- معجم ألفاظ الصوفية، حسن الشرقاوي، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، ص 242.

[3]- كتاب التعريفات، الجرجاني، مرجع سابق، ص237.

ومنها ما يتعلق بأنوار الرياح..."[1]، ونجده في مقام آخر يشرحه على أنه فيض إلهي، ألقي به عليه فهو من قبيل الوهب، يقول: " فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه أعطيت مفتاح الفهم فيه والإمداد منه"[2]، ولعل هذه خصيصة اتفق عليها أهل التصوف، وهو ما نجده عند **الغزالي** حين يقول: " فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله تعالى هو المتولي لقلب عبده والمتكفل به بأنوار العلم"[3].

ويشير **ابن عربي** إلى أن الكشف هو سبب معرفة الحق، فالمكاشفة سبب معرفة الحق في الأشياء التي تعتبر كالستور، فإذا رفعت حدث الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة، فيرى المكاشف حينئذ الحق في الأشياء كشفا[4].

يفرق **ابن عربي** بين العديد من أنواع الكشف ونذكر منها:

-الكشف العقلي: وهو الذي به تنكشف معاني المقولات وتظهر أسرار الممكنات ويعرف أيضا باسم الكشف النظري.

-الكشف السري: ويكشف عن أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمى إلهاما.

-الكشف القلبي: وفيه تنكشف أنوار خاصة بالمشاهدة.

---

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج4، ص171.

[2]- المصدر نفسه، ج6، ص 61.

[3]- الإحياء في علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الغد الجديد للطباعة والنشر، ط1، 1435هـ- 2014م، ج3، ص22.

[4]- فصوص الحكم، ابن عربي، مصدر سابق، ج 2، ص 522.

-الكشف الروحي: وفيه يتم الكشف عن أخبار الجنات والجحيم والمعارج والإسراء الروحي ورؤية الملائكة وإذا صفا بالكلية تظهر للكاشف عوالم غير متناهية ويرفع حجاب الزمان والمكان ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي والمستقبل إلخ.....

-الكشف الوصفي: وهو أن ينكشف الله تعالى إما بالجلال وإما بالجمال على حسب المقامات والأحوال ويسمى كشفا حقائيا فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية وإن انكشف بصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب وإن انكشف بصفة بصرية تظهر الرؤية والمشاهدة وإن انكشف بصفة الجمال يظهر توق شهود الجمال وهكذا ...

ويبدوا أن أغلب الصوفية متفقون على حقيقة أنه لا يمكن للصوفي الارتقاء في العلم الإلهي، ووصوله إلى الحقيقة المطلقة، والأخذ عن الله إلا عن طريق التزكية، وتطهير الجوارح مما يقع عليها من أنواع الغفلة والكدورات الدنيوية، يقول الغزالي: "قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ومهما حصل ذلك... تولى الله أمر القلب وفاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت... وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية" [1].

ويقول ابن خلدون: "أن القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة ...يرتفع عنه الحجاب ويتجلى فيه النور الإلهي، فتنكشف له بذلك أسرار الوجود علوية وسفلية، وملكوت السماوات والأرض وتتضح له معاني العلوم والصنائع، تنحل جميع الشكوك والشبه، ويطلع على ضمائر القلوب

[1]- الإحياء في علوم الدين، أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ج3 ص 22.

وأسرار الوجود"[1].

لذلك أوجب **ابن عربي** على الصوفي بعد أن يتعلم الأحكام الشرعية والأخبار الإلهية ألا يتوقف هنا بل يجتهد في تطهير قلبه من دنس الدنيا وشوائبها، ويعمل على تصفية قلبه عن ما سوى الله، وذلك عن طريق الأذكار والأدعية فينكشف له بذلك باب واسع من المعارف الإلهية لم تكن لتنكشف له عن طريق العقل بل بالقلب الذي هو مركز الإدراك الذوقي.

ولهذا حصلت التفرقة بين القلب والعقل فسمي إدراك العقل علما وإدراك القلب معرفة، وأطلقوا على صاحب إدراك العقل عالما، وصاحب إدراك القلب عارفا[2].

وهذا مشرب الكثير من الصوفية كالجنيد والغزالي وغيرهما، حيث نجد الجنيد يقول: " ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات" [3].

ولعلنا نتوقف قليلا عند الغزالي الذي يوضح لنا صورة المعرفة الحاصلة في القلب، ويصفها بأنها كالبرق الخاطف الذي لا يلبث ثم يعود وقد يتأخر، وإن عاد فقد يثبت وقد يكون مختطفا، ولا تتأتى هذه الأنوار إلا عن طريق الكشف الصوفي الذي هو منهج ذوقي وإدراك وجداني مباشر لا سبيل لتحصيله إلا بالذوق والسلوك لا السماع والعلم .

ونجده-أي الغزالي- يقسم طالبي المعرفة من حيث مناهجهم إلى ثلاث أصناف:

أ- العاميون: ومنهجهم في المعرفة يعتمد على التقليد المحض، ولم يتخلصوا بعد من قيود الحس.

ب- العقليون: منهجهم في المعرفة يقوم على الاستدلال العقلي ودرجتهم قريبة من العامة .

---

[1]- شفاء السائل وتهذيب المسائل، عبد الرحمن ابن خلدون، تح محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، سورية، ط1، ت1996، ص 52

[2]- نظرية المعرفة بين ابن عربي وابن رشد، أحمد عبد المهيمن، مرجع سابق، ص 301.

[3]- المرجع نفسه، ص 131.

ج- العارف الصوفي: منهجه المشاهدة بنور اليقين الذي يقذفه الله في قلب العارف [1].

كما يشير إلى أن الجمع بين الذوق والعلم ذو فائدة كبيرة تعود على صاحبها، حيث أن هذا الجمع المتكامل بين هذين المنهجين مهديا هاديا تتوالى عليه المعرفة الذوقية، ولا بد أن يتبع طريقا يشكل إتقان علم الظاهر بدايته، ويشكل علم الباطن نهايته، حيث يقول: "إذا اقترن الذوق بالعلم، كان ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد"[2].

ولا شك أن الكثير يعلم أن الغزالي اعتمد الطريقة الذوقية حين تعرض لأزمته الشكية المشهورة، عن طريق النور الذي قذفه الله في قلبه، حينها ثبتت له الحقائق على برد ويقين بحيث لا يخرج عن مفهوم العقلانية، ويبدو أن المشكلة المعرفة الصوفية عنده تكمن في العوائق التي تحجت وتستر القلب عن عالم الغيب، وهذه الموانع هي نفسها النوازع والشهوات، لذا يفرض الغزالي على السالك أن يجاهد نفسه للتخلص منها والتقيد بالشريعة، لأن أنوار العلوم حسبه لم تحجب عن القلوب ببخل ومنع من المنعم تعالى عن البخل والمنع، وإنما منعت لخبث وكدراة من جهة القلوب[3].

ويؤيد الغزالي موقفه في المعرفة الذوقية بشواهد ثلاث هي: التجارب الشخصية للأنبياء والأولياء التي كشفت لهم فيها أستار الغيب، والأخبار المتواترة، والثالثة نصوص القرآن والسنة التي احتوت على نوع خاص من الجهاد يتأتى من خلاله نوع من المعرفة[4].

وما ذهب إليه الغزالي وغيره من الصوفية هو نفس ما ذهب إليه **ابن عربي** في أن المعرفة الحق هي

---

[1]- نظرية المعرفة بين ابن عربي وابن رشد، أحمد عبد المهيمن، مرجع سابق، ص 140. انظر أيضا إحياء علوم الدين، الغزالي، مرجع سابق، ج3، ص 18.

[2]- مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، محمد علي الجنيدي، مجلة إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، ص 155.

[3]- المرجع نفسه، ص 167.

[4]- الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلاء عفيفي، مرجع سابق، ص 245.

معرفة أهل الكشف، ذلك أنها تتميز باليقين والحجة الواضحة المباشرة، وما الحيرة التي تعتري صاحبها إلى صيرورة لتوالي التجليات واختلافها وهذا طلب النبي وطلب الصوفي أو بعبارة أخرى طلب زيادة التحير فيه سبحان وتعالى فمع كل تجل تحصل معرفة ومع كل معرفة يزداد التحير"[1].

المطلب الثالث: علاقة المعرفة بالوجود

بالتتبع التاريخي لمؤلفات الصوفية نجد أنهم مروا بتحول رئيسي في نظريتهم في المعرفة، حيث نجد أن معظمهم قد انتقل من المعرفة العقلية إلى ما يسمى بالرسائل اللدنية كما عند الغزالي، وبتعبير آخر من علوم النظر إلى علوم الذوق، والحاصل فيها أن علوم النظر استدلال، أما علوم الذوق كشف، وفي علوم النظر الوجود معرفة، أما في علوم الذوق فالمعرفة وجود[2] .

ونجد هذا التحول واضحا عند الغزالي 505هـ، السهروردي 587هـ، ثم ابن عربي 638، ابن سبعين 669هـ، ابن عطاء الله السكندري709هـ، عبد القادر الجيلاني ثم الكاشاني730هـ، وصدر الدين الشيرازي1050هـ، والنابلسي 1143هـ، ومصطفى البكري 1162هـ ...إلخ [3].

ويمكننا أن نلاحظ أن الرؤية الصوفية تلغي المسافة بين الرائي والمرئي لدرجة تصل أحيانا كثيرة للتوحيد بين المعرفة والوجود، بخلاف الرؤية الكلامية التي تعمل على التشخيص، وتغايرها النظرة الصوفية المختلفة للعالم والكون والوجود.

وهذه الرؤية على مراتب ودرجات، أما المراتب فمرتبة رؤية المحبوبين الذين يخترقون الحجب، ومرتبة رؤية أهل الشهود والحال المستهلكين، ومرتبة شهود الكمل المتمكنين، ومرتبة الإحسان الشهودية، ومرتبة العبودية على المشاهدة دون الحجاب .

---

[1]- نظرية المعرفة بين ابن عربي وابن رشد، أحمد عبد المهين، مرجع سابق، ص 203- 204.

[2]- من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، حسن حنفي، المدار الإسلامي، ط1، 2009م، ج1، ص 192.

[3]- من الفناء إلى البقاء، حسن حنفي، المرجع السابق، ج 1، ص 192.

أما درجاتها فهي رؤية وجه الله في الأشياء، ورؤية وجه الحق في الأسباب، ورؤية كل شيء في كل شيء"[1].

أما بالنسبة **لابن عربي** فإننا نجده يحاول أن يربط بين المعرفة والوجود برابطة النور الإلهي الذي يدرك به المدرك، وبهذا النور تظهر الكائنات في الوجود، وبه تحصل المعرفة الحسية من ينابيعها المتنوعة، يقول ابن عربي: " لولا النور ما أدرك شيء لا معلوم ولا محسوس ولا متخيل أصلا، وتختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوى، فهي عند العامة أسماء للقوى وعند العارفين أسماء للنور المدرك به، فإذا أدركت المسموعات سميت ذلك النور سمعا وإذا أدركت المبصرات سميت ذلك النور بصرا ..."[2].

ثم إن ربط المعرفة بالوجود هو ارتباط الصفات الإلهية وتجلياتها النورانية فيه[3]، لذا فالعلاقة بينهما علاقة تكاملية، ولا عجب أن نجد **ابن عربي** يحصر المعرفة في علوم سبعة، بعضها مختص بتفسير مظاهر الوجود، ويبدوا أن البناء المعرفي عنده قائم على أساس وجودي، تكون فيه الأسماء والصفات الإلهية المتجلية في الوجود موضوعه، يقول: " ...والأسماء الحسنى ليست سوى الحضرات الإلهية التي تطلبها وتعينها أحكام الممكنات وليست أحكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود..." [4].

وعليه يمكننا القول بأن بحث **ابن عربي** في المعرفة مبني على أساس بحثه في الوجود الذي هو وجود الحق تعالى.

كما نجده في مواضع عدة يحاول أن يوضح مسألة علاقة المعرفة بالوجود، وذلك من خلال نظرته

---

[1]- من الفناء إلى البقاء، حسن حنفي، مرجع سابق، ج2، ص 831.

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج5، ص408.

[3]- عبد الجليل سالم، وحدة الوجود عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 50.

[4]- الفتوحات المكية، ابن عربي، المصدر السابق، ج7، ص288.

للوجود، الذي يقسمه إلى وجود ظاهر وتلزم عنه معرفة ظاهرة يختص بها أهل الفلسفة وعلماء الرسوم وتحت هذا الوجود ينطوي الوجود الباطن الذي تلزم عنه معرفة باطنة يختص بها أهل العرفان [1].

وعليه فإن أسباب المعرفة هي نفسها أسباب الوجود، فإرادته عز وجل وقدرته تجلت في الخلق كما أنها تجلت في المعرفة فلا اختلاف في الجوهرين، " الإيجاد والمعرفة" ذلك أنه لا يوجد فارق زمني بين الخلق وبين المعرفة، وعليه فإنه يمكننا أن نفهم أن ابن عربي يعتبر أن معرفة الألوهية والتي لا تنفك عن معرفة الموجودات هي المعرفة الحقة [2].

ونظرية **ابن عربي** في المعرفة مستوحاة من الوجود نفسه، فالعارف يستمد معرفته من باطن الكون، أو من الأرواح المدبرة لكل مراتب الوجود، لذا يكثر الخلط بين الكشف الخيالي والكشف الحسي، حيث ينبه لذلك بقوله: " إذا رأيت صورة شخص أو فعلا من أفعال الخلق أن تغلق عينيك، فإن بقي لك الكشف فهو في خيالك وإن غاب عنك فإن الإدراك يعلق به في الموضع الذي رأيته فيه، ثم إذا لهيت عنه واشتغلت بالذكر انتقلت من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي فتتنزل عليك المعاني العقلية في الصور الحسية وهو تنزل صعب"[3].

ولكي يتجنب السالك هذا المزلق، ينصح باعتماد الذكر كوسيلة مساعدة تحول دون السقوط في الوهم، بحيث يستطيع المريد أن يفرق بين ما يعرض له من الصور في خلوته، ويميز فيما بينها من الواردات، كما ينبه أيضا إلى ضرورة اشتغال الهمة على الله والإقبال عليه دون غيره من الملهيات حتى

---

[1]- المعرفة وحدودها عند ابن عربي، هيفرو محمد علي ديركي، مرجع سابق، ص 138.

[2]- المرجع نفسه، ص 140.

[3]- وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل سالم، مرجع سابق، ص 41. انظر أيضا: رسائل ابن عربي، محيي الدين ابن عربي تح محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان- ، ط1، 2001 ص 126، أنظر أيضا: الخيال عند ابن سينا ومحيي الدين ابن عربي –دراسة تحليلية ومقارنة، إبراهيم محمد حسين الوجرة، دار الكنب العلمية، ط1، 2002م، ص 135.

لو عرض عليه الكون كله، فلا يغير غايته ولا يصدنه عن الفوز والظفر بها أية لذة [1].

-من خلال مؤلفاته

من خلال النظر في مؤلفاته يمكننا أن نلحظ هذا التحول في علاقة الوجود بالمعرفة بارزا عنده، فالفتوحات كنموذج مهم يعرض هذا التحول الفعلي من التصوف النفسي إلى التصوف الفلسفي، ومن النفس إلى العالم، ومن الداخل إلى الخارج، ومن الذات إلى الكون، حيث يبدوا لنا أن التصوف النظري وكأنه لا صلة له بالواقع فقهو أقرب للخيال منه إلى الواقع، حتى صار مجرد تأملات وتخيلات، وصور ذهنية من صنع الخيال أو الوهم [2].

وطغت على موضوعاته المعرفية مواضيع مثل: الروح، مراتب الحروف، الكلمات وسبب بدأ العالم، ومراتب الأسماء الحسنى وأسرار البسملة والفاتحة، فلا حدود ولا حصر لموضوعات المعرفة فيه[3].

-رسائل ابن عربي: وهي نموذج آخر لتحول المعرفة إلى الوجود، حيث تتداخل فيها موضوعات المعرفة والميتافيزيقا والحروف مع موضوعات الخلق والزمان، وموضوعات الجلالة طبقا لنسق الكلامي الصوفي، "المعرفة ثم الكون والنبوة ثم الله، ونهاية الطريق في التصوف العلمي والرسائل التي كانت بينه بين صوفية وفلاسفة زمانه".

-كشف السر لأهل السر: وموضوعاته تدور بين المعرفة والوجود ومن معرفة النفس إلى معرفة الرب.

-مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية: وفيه الوجود يتحول إلى معرفة بعد أن كانت المعرفة وجود، فالمشاهدة معرفة ووجود وذات وموضوع...".

---

[1]- وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل سالم، مرجع سابق، ص41.

[2]- من الفناء إلى البقاء، حسن حنفي، مرجع سابق، ج 2 ص 213- 214.

[3]- المرجع نفسه، ج2، ص 214.

-كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم: كتاب يتجلى من عنوانه التحول من المعرفة إلى الوجود، وفيه توازي بين المراتب، بحيث مراتب الأفلاك تقابل مراتب المقامات والأحوال فلا فرق بين مراتب النفس ومراتب الكون[1].

ومثلها كتاب أيام الشأن، كتاب الأزل، شجرة الكون... وغيرها كثير مما لا يمكن حصره.

وفي كل هذه الكتب تتداخل مظاهر الطبيعة بين الأرض والسماء، فتبدوا الأرض مثل السبحنج وهي صحراء المشرق، أو أرض عرفات، أو مكة أو الوادي المقدس التي قد يكنى بها عن القلب أو الصدر وهكذا...[2]

المبحث الثاني: الموقف الصوفي عند الأمير عبد القادر الجزائري

المطلب الأول: التصوف عند الأمير عبد القادر

أولا: تعريفه للتصوف

[1]- من الفناء إلى البقاء، حسن حنفي، مرجع سابق،، ج2، ص 227- 233- 237- 240.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 762.

يحاول الأمير صياغة نظريته الخاصة في التصوف من خلال بعض الإشارات والتعابير التي استوقفته، انطلاقا من تجربته الصوفية وكذا المفاهيم المتنوعة التي تشربها خلال حياته الجهادية، بحيث يشكل هذا الربط رؤية متميزة للتصوف الذي طالما شاع عند الكثيرين أنه اعتزال الحياة الفاعلة والمثمرة، والتفرغ للزهد والعبادة.

ويرتكز تصوف الأمير حول مفهوم الوقفة –كما سبق وذكرنا– وهي مجموع الوقفات والمحطات التي يقف عندها السالك في سبيل تحصيل المعرفة اللدنية والوصول إلى غاية الغاية، ومنتهى المنتهى، فبمجرد تحصيل المسألة يتهيأ السالك لخوض تجربة أخرى، وهكذا...، يقول الأمير: "قيل لي في واقعة من الوقائع: "اعلم أن التصوف هو ما لا يقف التحقيق عند مسألة من مسائله، بمعنى أن الطالب لمسألة من مسائله، إذ حققها، يجعله ذلك التحقق مستعد لما وراءها، فإذا تحقق بما استعد له، مما وراء تلك المسألة، استعد ذلك، وهكذا فلا نهاية لمسائل التصوف ومطالبه" [1].

والمطلع على كتابه المواقف يلاحظ استعماله للعديد من المفردات والمصطلحات الصوفية كالفصل والوصل[2]، وهي مصطلحات استوحاها الأمير من شيخه ابن عربي الذي يستخدمها كثيرا في كتابه الفتوحات، ونظن أن لهذين المصطلحين دلالات لغوية خاصة لها علاقة بمفهوم الوقفة، حيث أن الواقف لا بد له من أن يصل بين ما يقف عنده وما يريد أن يصل إليه، ولعل هذه الغاية حسبنا ليست لغوية بحتة فلغة الصوفي تحمل معاني واسعة، ولم نقف حسب بحثنا على هذا المعنى، هذا والله أعلم.

إن التصوف عند **الأمير** يدعوا إلى صيرورة الحياة وديمومتها والتعايش المستمر مع ظروف الواقع

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص416.

[2]- المصدر نفسه، ج 2، ص 446.

والتزامن الروحي والإيماني مع مختلف القضايا التي يقف عندها العقل والقلب شريكين لاستلهام دروس المعرفة الربانية، لذا لا عجب أن نجده يربطه بجهاد النفس الأمارة بالسوء وإرضاخها، حيث يقول في هذا الصدد أن: "جهاد النفس في سبيل الله، أي لأجل معرفة الله، وإدخال النفس تحت الأوامر الإلهية، والاطمئنان والإذعان لأحكام الربوبية، لا لشيء آخر من غير سبيل الله"[1].

إن النفس بالنسبة للصوفية وبالنسبة للأمير هي ذلك العدو اللدود الذي ينبغي مجابهته والتصدي له بشتى السبل، قصد كبح جموحها وتهذيبها، لذا فإن التوقف عند النفس ومحاسبتها ومحاولة تزكيتها مطلب شرعي عنده، وعند غيره ممن سبقوه من أرباب الحال والسلوك الذي كان دأبهم ذلك. ولاريب أن يكون مركز دائرة التصوف النفس الإنسانية وتكون التزكية ضرورة ملحة وغاية منشودة، حتى سمي هذا العلم بعلم التزكية .

ولا يمكن فهم تعريفه للتصوف إلا بعد بيان مفهومه للجهاد، فالمجاهدة حسبه هي حمل النفس على المشاق المختلفة من العبادات البدنية كالجوع والسهر والذكر وقيام الليل وغيرها من الرياضات التي يتساعد في ترويض النفس وتهذيب أخلاقها حتى تصير كالأرض، لذا قال بعض أهل الطريق أن الصوفي كالأرض يطؤها كل بر وفاجر ومعناه أن الصوفي هو من يحب الإنسان البار، ويتحمل الإنسان الفاجر[2] .

وكذا جاء في قوله تعالى: ﴿**وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ**﴾ (**البقرة: 190**)، فهو يذهب إلى أن الله قد أمر بقتال النفس التي لم تذعن ولم تسكن للأوامر الإلهية، فما كان منها إلا أن أظهرت العصيان، ويشير الأمير إلى أن النفس كالكافر الحربي

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 282.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 287.

الذي يجوز قتاله إن لم يخضع ويدفع الجزية، أما إن رضخ واستسلم وقام بدفع الجزية فيجب تركه وتخلية سبيله وهو مصداق لما جاء في قوله تعالى: ﴿**فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ**﴾ (**التوبة: 5**)، وما ذهب إليه الأمير هو منهج العارفين في التعامل مع النفس لذلك نجده يورد قول الجنيد: " من رآني في بدايتي قال صديق، ومن رآني في نهايتي قال زنديق" والمتأمل لهذا القول قد يعتقد أن الأمير يقصد أن المريد يمكنه التحكم في نفسه والتخلص من هواها جملة واحدة، وهذا غير صحيح بل نجده ينفي إمكانية محو هذه الصفات بالكلية، ذلك أنها معجونة فيه ومعه، وإنما أوجب عليها أن تكون تحت حكم الشرع دائما وأن لا تخرج على ما يقتضيه الحال، فيكون المعنى من تركها وتخلية سبيلها عدم الإكثار عليها بغير ما أمرنا به الشارع كالرهبانية المنهي عنها، وأن يلزم ما كان عليه رسول الله ﷺ، وما كان عليه الرعيل الأول من المكارم والأخلاق، وهذا هو تفسير قوله تعالى: " ولا تعتدوا"[1].

ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٣٧**﴾(**المائدة: 35**) إلى أن المعنى المراد في الآية الكريمة هو سلوك طريق المعرفة بتحقيق مقام التوبة، وأما الوسيلة فهي الشيخ العارف بالطريق الملم بأحوال النفس وخباياها، فإن اجتمع له ما سبق كانت بداية الجهاد هنا بحسب ما يأمره الشيخ المربي وما يمليه على المريد [2].

وهذا سبيل التزكية وتهذيب النفس عند أغلب الصوفية، فجهاد النفس أعظم من جهاد العدو، ذلك أن العدو بائن غير مستتر، أما النفس فهي عدو مستتر يصعب فهمها أو الإحاطة بها، ولعل هذا هو السبب في تسميته بالجهاد الأكبر، حيث يقول: " الجهاد هنا أعم من الجهاد الأصغر الذي حده الفقهاء: قتال مسلم كافرا لإعلاء كلمة الله. ومن الجهاد الأكبر، الذي هو جهاد النفس والهوى

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص 281، 282.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 598.

بإتيان المأمورات واجتناب المنهيات، وارتكاب مشاق الرياضات والمجاهدات..."[1]، كما يحذر الأمير من أن كل من يطلب هذا الطريق لأجل الحصول على مصلحة عند الملوك أو أن تكون غايته صرف أوجه العامة إليه فإنما يطلب حظوظ نفسه لا أكثر[2].

ولما كان الأمير يقارن بين الجهاد الأصغر والأكبر نجد أنه يجعل ثمن كل منهما واحدا، وتفصيله أنه تعالى في قوله: ﴿**اَحْيَآءٌۢ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾(**آل عمران: 169**) أن الشهيد ليس كغيره من الأموات الذين ينقطع عنهم إمدادهم بزيادة العلوم والمعارف الإلهية لهم، فهو –أي الشهيد– يتنعم بمشاهدته تعالى ومكالمته ومسامرته وكذا رفع الحجب عنه وزيادة القرب منه، وهذا هو ثمن من يجاهد نفسه عند أرباب السلوك الذين لا غاية لهم ولا مطمع سوى أن يحظوا بنعيم الرؤية والمشاهدة والمكالمة برفع الحجب[3].

لذا تلخصت غاية الصوفي من تزكية نفسه في خلاصها ووصولها إلى غايتها وهي معرفة ربها عز وجل، وهي المعرفة المقصودة بالحب الإلهي في الإيجاد في قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالِانسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ **(الذاريات: 56)** يقول ابن عباس كما ذكر الأمير: "إلا ليعرفوني"، فالعبادة عمل والعمل فرع من المعرفة، ولا شك أن المقصود لذاته أكبر من المقصود لغيره[4] .

ثانيا: دفاعه عن الصوفية

يشيد الأمير في مواضع عدة بالصوفية ويصفهم بأنهم أهل الحقيقة، وبأنهم أهل الكشف والشهود

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص 362.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 282.

[3]- المصدر نفسه، ج 2، ص 531- 533- 534.

[4]- المعنى في تجربة الأمير عبد القادر، قراءة في مؤلف المواقف، زاير أبو الدهاج، مقال بمجلة أبعاد، كلية العلوم الاجتماعية وهران 2، مج 5، ع 2، ديسمبر 2019، ص 53.

العارفون بالله، الذين أفنوا أنفسهم فيه، حتى أنه أسماهم بأهل الكشف والوجود[1]، كما نجده يثني على منهجهم، يقول عنهم أنهم: "الداعون إلى معرفة الله تعالى وتوحيده... أهل الحقيقة والسلوك إلى الأحوال من الفناء والبقاء، والسكر والصحو، ونحوها وقطع عقبات النفوس وطي المقامات إلى الذروة العليا والوصول إلى الوحدة الذاتية، وهو القرآن العظيم، وهؤلاء حاملون أحوال رسول الله ﷺ"[2].

ويستغرب من الذين يرمون الصوفية بالحلول أو أية اعتقادات فاسدة أخرى، وينفي أن يكون اعتقاد السادة الصوفية مشوبا بأي خلل، يقول: " ويا عجبا ممن يرمي الطائفة العلية بشيء من ذلك، فكيف يحل الوجود في العدم ؟ أم كيف يتحد الحدوث بالقدم؟ أم كيف يتصور امتزاج المعاني بالكلم؟ فلا وجود قديما ولا حادثا إلا وجوده تعالى، ولا حياة قديمة ولا حادثة إلا حياته تعالى، فمحال أن يكون الوجود لغيره حقيقة، لأن الوجود حقيقة واحدة لا تتعدد ولا تتبعض...والمسمى خلق الله وغير الله، إنما هي تجريدات جردها الحق تعالى من نفسه لنفسه في نفسه"[3].

ويسلك الأمير مع معاريضي التصوف منهجا جميلا سمحا، بعيدا عن الجدل والخصومة لا يتصف به إلا من تحقق بالتزكية الحقة، بل ويعذرهم لعدم علمهم بما خالفوه فيه، حيث يقول: "لا نجادلهم بل نرحمهم ونستغفر لهم، ونقيم لهم العذر من أنفسنا في إنكارهم علينا، إذ جئناهم بأمر مخالف لما تلقوه من مشايخهم المتقدمين، وما سمعوه من آبائهم الأولين" [4].

ومنهجه هذا هو منهج رباني جاء في قوله تعالى: ﴿**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ**﴾ (**الأعراف: 199**)، والأمير يذكرنا بقيمة نبيلة وهي ترك الحجاج والجدال، والنظر إلى المخالف بعين الرحمة والتماس الأعذار له، وهذه الأخلاق إنما هي من شيم العظماء، وقد كان هذا حاله مع غير

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 230.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 518.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 715.

[4]- المصدر نفسه، ج 1 ص 118.

المسلمين فكيف بالمسلمين أنفسهم!.

المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند الأمير

يبدوا أن **الأمير** يضفي بعضا من الخصوصية حول موضوع المعرفة، فهو يرى أن الاتصال بالحق لا يتم إلا عبر ثلاث درجات، أدناها العلم وأوسطها المعرفة وأعلاهما الوقفة، فالعلم والمعرفة مرتبتان للسالك لبلوغه الوقفة التي هي المنتهى.[1]

وقد شابه الأمير النفري في هذه الجزئية، حيث يقول هذا الأخير: " وقال لي الوقفة روح المعرفة، والمعرفة روح العلم، والعلم روح الحياة ...وقال لي الوقفة عمود المعرفة، والمعرفة عمود العلم ".[2]

كما نجد أن **الأمير** يستخدم لفظ: " الجنة " للتعبير عن مقام المعرفة وبيان فضلها ومرتبتها العالية في العديد من المواضع في كتابه المواقف، ويرجع ذلك حسبه لخصوصيتها باعتبارها أعلى ما يمكن للنفس أن تطلبه، ولكن رغم ذلك فهي ليست إلا للخاصة، يقول: "... لأنهم ما طلبوا بالأعمال إلا الجنة المحسوسة، وما تشوقوا لجنة المعرفة والمشاهدة ولا سمت همهم إليها، ... وكانت جنة المعرفة والمشاهدة لقوم مخصوصين دون عامة المؤمنين"[3].

يمكننا أن نستشف من كلام الأمير أن المعرفة عنده لها مستويين اثنين أحدهما عام، والآخر خاص، الأولى معرفة يشترك فيها جميع الآدميين فهي كالفطرة، ومعرفة خاصة يختص بها قوم دون غيرهم.

وعلى هذا المنوال فسر قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَوْاْ اَنَّ اَللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِے اِلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِے اِلَارْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً**﴾ (**لقمان: 20**)، بأن الله من على الإنسان بنعم ظاهرة وهي إرسال الرسل وأنزال الوحي الجبرائيلي بالشريعة وأحكامها، وهذه النعمة خاصة باتباع الرسل عليهم الصلاة

---

[1]- وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته، محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص90.

[2]- شرح مواقف النفري، عفيف الدين التلمساني، تح ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، 2007م، ص 78.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 248.

والسلام وهي أخراوية محضة، أما قوله تعالى: "باطنة" فهي إرسال رسل الإلهام بالعلوم اللدنية والمعارف الكشفية والمغيبات إلى قلوب العارفين ورثة الأنبياء، وهذه النعمة هي نعمة ممتزجة بالدنيا والآخرة[1].

وهذا المنحى في نظريته للمعرفة لا يختلف كثيرا عما ذهب إليه من سبقوه من الصوفية الذين يميزون بين نوعين من المعرفة، معرفة خاصة بالعوام ومعرفة خاصة بالخواص أو كما أسماهم الأمير أهل الكشف والوجود.

ويذهب الأمير إلى أن المعرفتان اللتان تحصلان للعبد اثنتان:

المعرفة الأولى: أن تعرف نفسك وربك من حيث أنت، حيث يكون الوجود الحق تعالى مظهرا فهي مرتبة قرب النوافل المعتبر فيها أن الحق تعالى المتجلي كالآلة لإدراك العبد المتجلى له، فإن عين العبد باقية وعليها عاد الضمير في قوله: "كنت سمعه وبصره" فيكون العبد مدركا ومشاهدا بربه ونفسه موجودة .

المعرفة الثانية: أن تعرف نفسك وربك بربك وبك، فيكون الحق تعالى مدركا (اسم فاعل) بالعبد من حيث الحق لا من حيث العبد، وهذه مرتبة قرب الفرائض المعتبر فيها أن العبد مظهر للوجود الحق، فيكون العبد كالآلة للحق المتجلي له فتفوز حينئذ بالكمال المطلق"[2].

أولا: موضوع المعرفة

يشرح الأمير قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمَ اَنَّهُ لَآ إِلٰهَ إِلَّا اَللَّهُ**﴾ (**محمد: 19**)، بأن الله تعالى أمرنا بالعلم بألوهيته وما تجب لها، ونهانا عن الاشتغال بذاته عز وجل، فالعلم بها محال، ذلك لأن العلم يقتضي

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص 458- 459 .

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 169- 170.

الإحاطة بالمعلوم، وهو غير متحقق وليس للعقل مدخل للكلام حول الذات، بل الله حذرنا من الولوج إلى هذا الموضوع، فصاحبه لا يجنى سوى التعب والشغب، قال تعالى: ﴿**وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ**﴾ (**آل عمران: 28**) [1].

كما يذهب في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلِانسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ **الذاريات: 56**

بأن العبادة فرع من فروع المعرفة وثمرة لها، ومعرفة الله سبحانه وتعالى هي القصد الأول من خلق المخلوقات لذلك فإن معرفته عز وجل حاصلة لكل مخلوق من وجه الفطرة، بعكس معرفة كننه فهي تحصل للبعض دون الآخر"[2].

ونجده في موضع آخر يفسر قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ**﴾ **(الضحى: 11)** أن النعمة المقصود بها في الآية هي نعمة العلم والمعرفة بالله تعالى، وأما العلم فبما جاءت به الرسل من المعاملات والمغيبات وبذلك فهي أعلى وأعظم النعم[3].

ويبدوا واضحا لنا ربط الأمير المنطقي بين المقدمات والنتائج فالإنسان لا يمكنه أن يطيع أو أن يعبد من لا يعرفه، وكذلك لا يمكنه أن يشكر نعم خالقه وهو يجهل بأنه الصانع المدبر المعطي، لذلك كانت المعرفة بالله أعلى وأعظم النعم على الإطلاق فبعدها تتوالى كل الثمرات كالعبادة والطاعة، يقول الأمير: "والمعرفة من غير معرفة المعبود محال، فخلق العالم لنعرفه به تعالى فنعبده، فالآثار دلت على المعاني الإلهية، والحقائق الربانية، والمعاني الإلهية دلت على ذات الإله الرب المعبود"[4].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 122.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 257.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 302.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 5.

ويحذر الأمير من اعتقاد بعض الناس أنه يمكنهم الوصول إلى كنه الذات الإلهية، بل يؤكد أن المعرفة المقصودة تكون دون الذات البحت الغيب المطلق، فهناك منتهى العبارات، ومنقطع الإشارات، وبحر الظلمات [1] .

ثانيا: طرق الوصول إلى المعرفة

يذهب الأمير إلى أن العلم به تعالى على أربعة طرق، الأول طريق التجلي، والثاني طريق النظر العقلي، والثالث طريق التقليد لأصحاب التجلي الإلهي، والرابع طريق التقليد لأصحاب النظر عقلي.

وعلى هذا الأساس يقسم العلماء بالله إلى أربعة أصناف، الصنف الأول: العالمون بالله من طريق النظر الفكري، وهم الذين ينكرون تجلي الحق تعالى في الصور، وتبنيهم التنزيه المحض، والصنف الثاني: العالمون بالله من طريق التجلي والقائلون بالثبوت والحدود التابعة للصور وهم أهل وحدة الشهود، والصنف الثالث: يحدث لهم علم بالله بين الشهود والنظر، فلا يبقون مع الصور في التجلي، ولا يصلون إلى معرفة هذه الذات الظاهرة بهذه الصور، أما الصنف الرابع فهم الذين يقولون أن الله تعالى قابل لكل معتقد في العالم من حيث الوجود"[2].

1-معرفة النفس

يعالج الأمير قضية النفس على اعتبار اشتراكها مع الكائنات الأخرى، ويميز بين أنواع النفوس ويذكر حقيقة اختلاف النفس الإنسانية العاقلة وفضلها، مؤكدا أن النفس الإنسانية وإن اشتركت مع النفس النباتية والحيوانية في القيام بوظيفتي النمو والتغذي والحركة والإحساس، إلا أنها تتميز عنهما بقوة العقل وهي قوة النظر والفكر، علما أن الأمير يطلق مصطلح الروح ويقصد بها أحيانا كثيرة مسمى "النفس"، يقول: " أن صورة الإنسان تكون روحها روحا نباتية، بمعنى أنها تفعل ما تفعل روح

[1]- المصدر نفسه، ج 1، ص416.

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 247.

النبات، وهو النمو والتغذي لا غير، وعندما يظهر في صورة الإحساس والحركة تكون روحا حيوانية، بمعنى أنها تفعل فعل روح الحيوان وهو الحس والحركة والتخيل، وعندما تظهر منها الآثار التي لا تظهر إلا من الإنسان، وهي الفكر والتدبير ونحوهما، فهي إنسانية اختلفت أسماؤها باختلاف ما يظهر عنها من الآثار، زيادة ونقصانا، وهي واحدة لا تتعدد في ذاتها، ولكن في صفاتها"[1] .

ومن جهة أخرى يربط بين وظيفتها العاقلة بمعرفة الله سبحانه، حيث يذهب في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ**﴾ (**الذاريات: 21**)، ويرى أنه تعالى ربط معرفته بمعرفة النفس، فكما جاء في الحديث: "**من عرف نفسه عرف ربه**" [2]ودلالة الجمع بين هاتين المعرفتين مع إعطاء السبق في معرفة النفس دلالة على أنه خلقها ليرتقي بها الإنسان إلى معرفة ربه فيكون غاية مطلوبها.

وهذا ما جاء في قوله: " فمعرفة النفس مقدمة وسلم لمعرفة الرب، فإنه تعالى خلقها ليرتقي بها إلى معرفة الرب، فمعرفتها أصل، ومعرفة الرب فرع عنها، فهو تعالى أصل في الوجود، فرع في المعرفة، والنفس بالعكس"[3].

ورغم تأكيد الأمير على مكانة النفس ودورها فإنه يجعل من الإحاطة بها محالا، وذلك راجع إلى أن هذه الأخيرة متلازمة مع معرفة الرب تعالى، فلو عرف الإنسان عن طريق الإحاطة لعرف الرب عن طريق الإحاطة كذلك وهو محال[4].

ويصرح في موضع آخر من كتابه بأن: "الإنسان محجوب عن العلم بأصل نفسه، ومن أين

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 690.

[2]- ذكره الصغاني في الموضوعات، برقم 26، تح نجم عبد الرحمن خلف، دار المأمون للتراث، دمشق، ط2، 1405هـ، ص 35. وَقَالَ عنه السيوطي: "إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ لَيْسَ بِصَحِيحٍ، انظر: الحاوي للفتاوي، جلال الدين السيوطي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1424هـ 2004م ، ج2، ص288.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير عبد القادر، المصدر السابق، ، ج3، ص 70.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 288.

صدرت، ولو علم أصل نفسه لعلم ربه، فإن أعلم العلماء بالله يقول "**من عرف نفسه عرف ربه**"[1] فلا يعرف أصل نفسه معرفة إحاطة أبدا وإذا كان الإنسان محجوبا عن العلم بأصل نفسه فهو عن العلم بخالقه أولى"[2] .

ويبين في مواضع عدة أنه لا يوجد أي من علماء الرسوم الإسلامين ولا الفلاسفة أو الإشراقيون قد نجح في الاطلاع على حقيقة النفس وكنهها، لأنهم حسبه حاولوا فهمها بعقولهم وهذا ما جعلها خفية عنهم فلم يحققوا غايتهم، غير أنه يشير إلى أن قلة قليلة من الذين اصطفاهم الله وأطلعهم على حقيقتها بما علمهم الله تعالى من العلوم كان لهم الحظ في فهمها، وذلك عن طريق منهج مختار، ألا وهو الكشف [3].

2-العقل عند الأمير

يولي الأمير أهمية بالغة للعقل ويعتبره أعظم نعمة أنعم الله بها على الإنسان ويشبهه بالوزير الحكيم الذي تؤول إليه صلاح المدينة الإنسانية المعبر عنها بالروح الخليفة، فهو كالنور لهذه الروح[4]، باعتباره المكلف بالفهم عن مولاه وذلك بالامتثال لأوامره ونهيه وخطابه وكل ما يلقى إليه من التفريق بين الحلال والحرام والحسن والقبيح وغيرها...[5].

كما أن للعقل سلطة على النفس فهو عقالها عن اتباع الهوى، وكذا قمعها وقهرها عن التمادي والاسترسال، حتى تكون تحت حكم الشرع والعقل[6].

---

(1) -سبق تخريجه

(2)-المصدر نفسه، ج 3، ص 397.

(3)- المصدر نفسه ج 3، ص 292.

(4)- المصدر نفسه، ج 2، ص 205.

(5)- المصدر نفسه، ج 2، ص 200- 201.

(6)-المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 348.

لكنه يحذر من عوارض قد تعتري العقل كالجمود والغفلة فينقلب إلى الأخذ بالتقليد والإصرار على اعتناق بعض الأفكار المسبقة، لذا نجده يذم تقليد الرجال والكتب ويفضل البحث الحر في سبيل الوصول إلى الحقيقة، بدلا من الرضوخ لسلطة الأفكار الموروثة[1].

ويذهب إلى أن العقل عقال عن الترقي إلى إدراك الأمور الإلهية، مؤكدا عجزه عن تلقي العلم اللدني الذي يخاطب الروح والقلب، وهذه الأخيرة تفوقه أطوارا كثيرة، وقد نص صريح القرآن على ذلك في العديد من مواضعه، كقوله تعالى: **﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَٰلِمُونَ﴾ (العنكبوت**: 43)، ويذهب إلى عدم اختصاص العلم هنا بالعقلاء، فالعقل قاصر عن استيعاب الأمور والحقائق الإلهية، لذا كان العقل عقال عن الترقي إلى إدراكها والظفر بها [2].

ويرجع سبب قصور العقل حسبه إلى أنه يعتمد بشكل كبير على الحواس والتي ثبت غلطها، فكانت سببا لحجبه عن معرفة الحقائق الإلهية، ولا عجب عن يقول أن العقل تلميذ بين يدي الحس[3]، وعليه فإن حصل خطأ المتكلمين، الذين اعتمدوا على عقولهم القاصرة في معرفة الذات الإلهية، يقول: "فأهل العقول المتكلمون في الإلهيات خطؤهم كان أكثر من إصابتهم، سواء كان فيلسوفا أو معتزليا أو أشعريا أو من كان من أصناف أهل النظر العقلي"[4].

ولعل أفضل طريق لنيل المعرفة الإلهية هي ما يفيض به عز وجل من علوم وهبية على القلب– وهو ما سنتناوله في الجزئية الآتية– يقول: "فمعرفته تعالى موقوفة على شهود صفاته، وهذا لا يدرك

---

[1]- الحيرة في تصوف الأمير، علاء الدين بكري، مجلة المعرفة، ع 171، ماي، 1976م، سورية، ص 54.

[2]- المواقف العرفانية، المصدر السابق، ج 2، ص 6.

[3]- المصدر نفسه ج 3، ص 272.

[4]- المصدر نفسه، ج 3، ص 240.

بالعقل، وإنما القلب السليم يدرك ذلك ثم يفيض على العقل بقدر ما يقلبه وحظ صاحب العقل العلم بوجود الله ووحدانيته فقط"[1].

3-القلب

بعد أن بين الأمير قصور العقل ومحدوديته، شرع في تبيان دور القلب في المعرفة الصوفية، حيث ذهب إلى أن الأمر الذي يُصعّب نقل الأمور الوجدانية إلى الآخرين هو خصوصيتها، وصعوبة إقامة الدليل عليها، لذا لم يجد الصوفية غير الذوق سبيلا لذلك ولا يحوي الذوق حسبه إلا وعاء القلب، يقول الأمير: "... فإن الأمور الوجدانية لا يمكن حدها ولا إقامة الدليل عليها حتى في الأمور العادية في الخلق: كالفرح والغم والخوف والخشوع ونحوها، فلا يمكن توصيلها إلى الغير أبدا ولا سبيل لها إلا الذوق"[2].

فالقلب حسبه: "هو تلك اللطيفة الربانية الروحانية...وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان والمخاطب المعاقب"[3]، وهذا ما جاء في صريح الآيات، كقوله تعالى: ﴿ **اِنَّ فِـے ذٰلِكَ لَذِكْرٰىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ** ﴾ (ق: **37**)، ويفسر الأمير هذه الآية بأن الذكر هنا يكون لمن كان له قلب خاص، واعٍ بالتجليات الإلهية، سواء كان قد بقي على طبيعته ولم يتدنس، أو صقل بفعل الرياضات والمجاهدات والاحتكام إلى الكتاب والسنة، حتى هبت عنه الكدورة وتطهر، لذا فإن وجوب العناية بالقلب مطلب شرعي، ذلك أن القلب حسبه يصدأ كما يصدأ الحديد[4]، وهذه الرؤية هي نفس رؤية ابن عربي للقلب.

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق ج 3، ص 240.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، 344.

[3]- المصدر نفسه، ج 3 ص 199.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3 ص 239.

و القلب السليم الذي يحدثنا الأمير عنه هو محل نزول السر الإلهي ومستودع للعلم اللدني الذي يفيضه الرحمن عليه[1] يقول في المواقف: " فمعرفته تعالى موقوفة على شهود صفاته، وهذا لا يدرك بالعقل، وإنما القلب السليم يدرك ذلك، ثم يفيض على العقل بقدر ما يقلبه وحظ صاحب العقل العلم بوجود الله ووحدانيته فقط"[2].

4-الكشف كمنهج للمعرفة

إن معنى الكشف عند الأمير لا يختلف عن مفهومه اللغوي الذي يقصد منه رفع الحجاب، ولا عن مدلوله الاصطلاحي المتداول عند أغلب الصوفية، فهو يذهب إلى أن الكشف هو كشف الغطاء وانقشاع سحب الجهل وذلك بطلوع شمس المعرفة على القلوب، حتى ترى الأشياء على حقيقتها، ويستشهد في ذلك بدعاء سيدنا رسول الله ﷺ: **" اللهم أرني الأشياء كما هي"**[3].

ويذهب الأمير إلى أن الكشف إنما يتعلق بالقلب وما يكشف له من الأسرار والمغيبات وأنواع المعارف التي يجزم بصدقها فلا يدخل إليه شك ولا تتطرق إليه ريبة أو شبهة، وهذه الطريق إنما هي طريق الرسل ومن تبعهم السالكون طريقهم [4].

لذا فإنه يذهب إلى صدق ما كوشف به الأنبياء عليهم الصلوات والسلام، وما وردهم من مرائي صادقة حكى عنها الشرع، وكيف تعامل معها الانبياء عليهم السلام، كقصة سيدنا ابراهيم عليه السلام حين أراه الله أنه يقوم بذبح ابنه وتصديقه لهاته الرؤيا، يقول الأمير: " اعلم أن كشف الأنبياء

---

[1]- المصدر نفسه، ج 2 ص 6

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 240.

[3]- ذكره ابن الجوزي في صيد الخاطر، وقال إنه أثر، انظر صيد الخاطر، جمال الدين أبو الفرج الجوزي، دار القلم، دمشق، ط1، 1425هـ- 2004م، ص 429.

[4]- المصدر السابق، ج 1، 548

عليهم الصلاة والسلام صحيح حق، لا شك فيها، وكذا مرائيهم، فإن رؤيا النبي وحي"[1].

ونجد أنه يذكر شبهة قد يقول بها بعض من يشكك في صدق ما كوشف به بعض الأنبياء حين ورود التعارض بين ما نزل عليهم وبين ما فسروه هم، كقصة سيدنا نوح عليه السلام حين بشره الله بنجاة أهله المؤمنين، فحملها سيدنا نوح أن العموم وأن ابنه يدخل ضمن هذا الوعد، يقول الأمير: "إنما يدخل الخلل أحيانا نادرا فيما كوشفوا به من جهة تفقههم فيه، وحكمهم عليه، كما إذا حكموا على الخاص بالعموم مثلا، أو على العام بالخصوص، لكونهم إنما كوشفوا بفرد من أفراد العام مثلا، كقصة نوح عليه السلام، فإن الله وعده بنجاة أهله المؤمنين، فحمل ذلك هو على العموم، فقال: **﴿رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾** (**هود: 45**)، فجاءته الإجابة من عنده عز وجل تبيانا وشرحا على أن أهلك الموعود بنجاتهم هم المؤمنين خاصة، أما ابنه فهو يخرج منهم إلى الكفر، قال عز شانه: **﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ (هود الآية: 46)** [2].

وبذلك يكون ما يكشف لمن تبع الأنبياء وهم كمل الأولياء صحيح [3].

ومن جهة أخرى يشبه الأمير العارف بالله بالظمآن الذي يروي عطشه بماء البحر، الذي كلما ازداد شربا منه ازداد عطشا، فهو في سعي دائم لطلب الاستزادة من العلم به عزوجل، ولكن العلم الذي يقصده هو العلم الحاصل من التجليات الإلهية لا غير.[4]

ويقف الأمير أمام مسألة مهمة جدا تتعلق بخطورة أخذ الكشف على ظاهره وحصر معانيه

---

[1]- المواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج 3، ص 17.

[2]- المصدر نفسه، ج 3. ص 17.

[3]- المصدر نفسه، ج3، ص 17.

[4]- المصدر نفسه، ، ج3، ص 223.

وحملها في مجالات محدودة، تورث الغلط وتجني على صاحبها بالضلال، ومثالها مسألة " فناء الجنة والنار"، التي أوردها الجيلي[1] في كتابه الإنسان الكامل والمدرجة تحت باب البد، جاء فيه ما نصه: " ولا بد أن تحكم بانقطاع الآباد، آباد أهل الجنة، وآباد أهل النار، ولو دامت وطال الحكم ببقائها فإن بعدية الحق تلزمنا أن نحكم على ما سواه بالانقطاع، فليس للمخلوق أن يسايره في بقائه، وهذا الحكم ولو نزلناه في الكلام بعبارة معقولة، فإنا قد شاهدنـاه كشفا وعيانا ﴿**فَمَن شَآءَ فَلْيُومِنْ وَّمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرِ**﴾ (**الكهف: 29**).

يجيب الأمير توضيحا وشرحا لكلام الجيلي، بأنه من الأصح أن الله عز وجل قد جعل لكل أبد من آباد الجنة والنار قدرا واحدا فإذا انتهى جدد لهما أبدا وهكذا إلى غير نهاية، ليتناسب مع قوله تعالى: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ**﴾ (**القمر: 49**)، أي جعل لكل مخلوق قدرا واحدا ووقتا لا ينقص عنه ولا يتجاوزه، وإن أراد أن يجدد له في وقته وقدره فعل ذلك لأن الله لا يعجزه شيء، فإن المستحيلات العقلية ليست بمستحيلة عند الله، وصورة كل من الجنة والنار من حيث الخلق الجديد تتبدل في كل نفس كغيرها من صور المخلوقات الأخرى، فهي من ضمن ما خلقه الله للبقاء كما أخبرنا به الشارع، يقول الأمير: "ثم إياك ثم إياك أن تأخذ كلام الشيخ الجيلي على ظاهره، وتقول بانقطاع الجنة والنار عينا، وإنما ذلك كما قلنا في الآية حكما عقليا، لئلا يشاركا الحق في صفة البقاء، أو كشفا لمن كوشف بذلك لحكمة يراها الله "[2]، والجيلي كابن عربي الذي حدد للنار والجنة عمرا زمنيا من وقت مخصوص إلى وقت مخصوص آخر، دون أن يقصد ذلك على إطلاقه، والأمير يورد كلام الجيلي الذي يحذر هو الآخر من أخذ كلام ابن عربي على ظاهره، بل ويؤكد على أن ابن عربي يذهب إلى أن الجنة والنار باقيتان بإبقاء الله لهما، وإن ما ورد في فنائهما فناء مقيد لا مطلق، وهو إنما

---

[1]- عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد الكريم الجيلي، (767هـ – 832هـ) من علماء الصوفية، من أشهر مؤلفاته: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، وشرح مشكلات الفتوحات المكية، انظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، ج 4، ص 50.

[2]- المواقف العرفانية، الأمير مصدر سابق، ج3، ص 19- 20.

يتعلق بأقوام مخصوصة لا غير، يقول الجيلي: " فلا تحمل كلام الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات من أن عمر الجنة والنار كذا وكذا سنة على ظاهره ...فلا تتوهم أن الجنة والنار تفنى وما ورد من أن الجنة والنار تفنى وينبت في محلها شجر الجرجير، إنما ذلك من حيث أقوام مخصوصة، ففناؤها وزوالها فناء مقيد لا مطلق...ولاشك أن النار معلوم العلم الإلهي، فلا سبيل إلى زوال المعلوم من العلم "(1).

وبذلك فإن الأمير يشير إلى مسألة مهمة ألا وهي عجز العارف عن الإحاطة بجميع معاني رؤيته الكشفية، يقول: " ... وأن الله تعالى قد يظهر في الكشف للمكاشف ما لا يتناهى متناهيا، وقد يظهر المتناهي غير متناه، إظهارا للاقتدار الإلهي"(2).

وهذا يذكرنا بما ذهب إليه الغزالي فإن ما أشار إليه الغزالي من قبل هو عجز العارف عن الوصول إلى كل الأبعاد السحيقة من المساحة العمودية للرؤية الكشفية، فعنده أن المشاهدة وإن كانت أسمى من الاستدلال إلا أنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب[3].

لذا نجد الأمير– بالإضافة إلى ما سبق– يخالف شيخه ابن عربي في عدة مسائل كشفية، يمكن إجمالها في ما يلي:

– الموقف 11 مسألة الفعل الإلهي، يقول الأمير: " ...وقد تكلم إمامنا محي الدين على هذه المسألة بغير هذا والكل من عند الله، ﴿**كُلًّا نُّمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا**﴾**(الإسراء: 20)** [4]

---

(1)- المواقف العرفانية، الأمير مصدر سابق، ج3، ص 20.

(2)- المصدر نفسه، ج3، ص 19.

(3)- الكشف ومجالات الرؤية العرفانية، يحيى محمد، ، موقع فهم الدين، تاريخ الزيارة، 20\01\ 2022.
https: //www.fahmaldin.net/index.php?id=71

(4)- المواقف العرفانية، المصدر السابق، ج1، ص 168.

- الموقف 21 مسألة إيمان فرعون[1]

- الموقف 44 في الحديث النبوي: " **أنتم أعلم بأمور دنياكم**"[2][3].

- الموقف 56 مسألة تكليم الله لموسى عليه السلام[4].

- الموقف 108 في قول جبريل: " **بيني وبينه سبعون حجابا...وإنه لولا الحجب لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره**" ويخالف الأمير ابن عربي في معنى الحجاب المقصود هنا، حيث يستثني منه الأنبياء، يقول: " وعندي أن الحجب في حق النبي والملك إنما هي مظاهر هيبة وجلال وعظمة بحيث لا يمكن مشاهدتها لخصوصية ذاتية لها، فهي تفني مشاهدها وتسحقه، وأما غير النبي والملك فما حجابه إلا الجهل..."[5].

- الموقف 116 في الخبر: " **ادعوني بألسنة لم تعصوني بها**"[6].

- الموقف 187 في الخبر: "**ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن الهين الوادع**"[7][8]

وبالإضافة إلى مخالفة الأمير شيخه الروحي ابن عربي في بعض ما كوشف به، نجده يرد على

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير مصدر سابق، ج1، ص 228.

[2]- أخرجه مسلم في صحيحه، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا، على سبيل الرأي، برقم 2363، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1374هـ 1955م، ج4، ص 1836.

[3]- المصدر السابق، ج 1، ص 405.

[4]- الصدر نفسه، ج1، ص 250.

[5]- المصدر نفسه، ج1، ص 387- 388.

[6]- لم أجد له تخريجا.

[7]- المصدر السابق، ج1، ص 574.

[8] أخرجه الإمام أحمد في الزهد موقوفا على وهب بن منبه، برقم 421، انظر الزهد أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت، ص 81.

الشيخ عبد الكريم الجيلي في بعض انتقاداته للشيخ ابن عربي، وقد أجمل الأمير هذه الردود في مسائل ثلاث، وهي كالآتي:

الأولى: في باب العلم، وبالتحديد في مسألة: " إن معلومات الحق أعطته العلم من نفسها"

الثانية: في باب الإرادة والاختيار.

الثالثة: في باب القدرة، في مسألة خلق الأشياء من العدم [1].

ويصرح الأمير في العديد من مواضع كتابه أن فهمه لهذه المواقف إنما كان بفتح ومن من الله عليه وما علمه له من العلوم عن طريق الكشف، فبالرغم من أنه كان مقلدا لكل من ابن عربي والجيلي في العديد من المسائل إلا أنه وهب فهما خاصا لها، ما يدل على صعوبة الإحاطة الكاملة لما يتلقاه المكاشف، ناهيك عن صعوبة تفسيره.

المطلب الثالث: علاقة المعرفة بالوجود

يعطي الأمير أهمية كبيرة للوجود ذلك أنه مظهر موصل له عز وجل، والعلم به تعالى لا يتناهى، لذا فالعارف دائم الطلب والاستزادة للعلم به، يطلبه في كل زمان، قال تعالى: ﴿**وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾ (**طه 114**)، وذلك راجع إلى أن تجلياته عز وجل لا نهاية لها، فكل تجل في الوجود يعطي علما خاصا، لذا قال بعض العارفين: " السير إلى الله له نهاية، والسير في الله ماله نهاية" [2].

يقول الأمير: " ... فالعارف عطشان دائما والتجلي دائم إلى ما لا يتناهى من العارف ومن الحق تعالى"[3].

---

[1]- المواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج3، ص 346.

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 223.

[3]- المصدر نفسه، ج 3، 225.

فالآثار الكونية التي نراها تدل حسبما يذهب على المعاني الإلهية والحقائق الربانية، وذلك راجع إلى أن العالم هو عبارة عن أسمائه الكلية والجزئية، ولهذا قال الغزالي مقالته الشهيرة: " ليس في الإمكان أبدع ولا أكمل من هذا العالم "[1].

ويبني الأمير العلم بالله تعالى على ثلاثة مراتب، استخلصها مما جاء في الأثر: " ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن الهين الورع"، وهي كالآتي:

-وسع العلم والمعرفة به تعالى، فلا يوجد شيء في الوجود يعقل ويفهم آثار الحق كما يعرفها الإنسان ويعقلها، فهو المقصود بها، أما غير الإنسان من المخلوقات الأخرى التي خلقها الله عز وجل إنما تعرف ربها من وجه آخر.

- في معرفة محاسن جماله عز وجل والتي تتحقق عند تذوق لذة الأسماء الإلهية، فالإنسان إذا تعقل علم الله في الموجودات التي أودها عز شأنه ذاق لذتها، وعلم مكانة هذه الصفة منها، فأعطاها مقامها من التبجيل .

-الخلافة والتحقق بالأسماء الإلهية، فالإنسان هنا يتصرف وفق ما تطلبه وتقضيه هذه الأخيرة، امتثالا لأمر الله له بتحقيق الخلافة والإعمار في الأرض[2].

وعليه فإن مذهب الأمير في الوجود له علاقة كبيرة بالمعرفة، خصوصا وإن عرفنا أن جميع الآثار الكونية الموجودة إنما هي مرايا يظهر فيها وجه الحق تعالى، والأثر حسب ما يقوله الأمير هو: " نفس صورة المؤثر من حيث الظهور، وليس هو نفس صورة المؤثر من حيث البطون"، وهذه الآثار يشهدها العارفون ويعرفونها، ويحجب عنها غيرهم فيجهلونها[3].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق ج 3، ص 426.

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 199.

[3]- المصدر نفسه، ج 2، ص 34.

المبحث الثالث: مقارنة بين الأمير وابن عربي

بعد هذا العرض المختصر لبعض المسائل المهمة في التصوف والمعرفة وعلاقتهما بالوجود، عند كل من ابن عربي والأمير عبد القادر الجزائري، يتضح لنا أن المنبع الروحي الذي نهل منه الشيخان هو منبع واحد، فرغم تباعد العصور بينهما واختلاف ظروف حياتهما إلا أن هذه الرؤية الموحدة للكثير من القضايا والمواقف الروحية كانت كفيلة بلم شملهما، مذهبا ومنهجا، بالإضافة إلى أنها تؤكد تواصل الرؤية الأكبرية وامتدادها وتأثيرها خاصة على شخصية مهمة كالأمير عبد القادر، فرض نفسه كعارف ووارث لعلوم ابن عربي العرفانية، بحيث لا تدع لنا مجالا لتجاهلها بأية حال.

ولكن بالرغم من كل هذا الاتفاق والتشابه إلا أننا نجد أن الأمير قد تفرد عن شيخه ببعض وجهات النظر، أو إن صح التعبير تفرده ببعض الفهم عما كوشف به، لكن هذه الخلافات –حسبنا– تبقى شكلية ظاهرية لا أكثر، وسنعرج على ذكرها باختصار في هذا المبحث بحول الله.

أولا: أوجه الاتفاق

يمكن القول بأن التشابه الحتمي في معالجة القضايا بين الأمير وابن عربي راجع إلى أن الأمير يعد نفسه تلميذا مخلصا لشيخه ابن عربي، ولعل من ثمار التشابه أن ننطلق من تأثر الأمير بشخصية النفري، وكتابه "**المواقف**"، وهذا التأثر في نظرنا ليس مجرد خبطة عشواء بل نجده يشابه إلى حد كبير تأثره بشيخه الروحي ابن عربي والذي تأثر هو الآخر بالنفري وآرائه ومواقفه، حتى أننا نجده يحذوا حذوه في العديد من المسائل والمواضيع التي أخذها عنه وهي واضحة في الفتوحات المكية كمسألة العالم والمعلوم، وتلقيه المباشر عن الله وغيرهما من المسائل الأخرى[1]، وبذلك نجد أن هذا الشغف امتد من الشيخ إلى تلميذه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن الأمير ألف كتابه المواقف على

[1]- رسائل ابن عربي، محي الدين ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، تح قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1998م، ص 42.

منوال كتاب الفتوحات المكية، وقد حاول في كتابه هذا شرح وتفسير بعض ما جاء في الفصوص والفتوحات، ويرجع الأمير الفضل فيما كتبه في المواقف لابن عربي، ومما ذكر حول هذا، قوله: " فإنه خزانتنا التي منها نستفيد ما نكتب إما من روحانيته وإما مما كتبه في الكتب[1].

أما عن مضمون كتاب المواقف وما احتواه من مواضيع متعددة أبرزها موضوع التصوف، فإن تناول كل منهما لمفهوم التصوف عموما والحياة الصوفية خصوصا، القائمة على المجاهدة الروحية، والتي ترتكز بالأساس على الأخذ بتوجيهات الشيخ المربي في الطريق الصوفي، فإن الأمير كشيخيه يعتبر التصوف تحليا بالآداب وتخلقا بالأخلاق التي وضعها الشارع الحكيم بغية الوصول إلى الغاية الأسمى وهي الله عز وجل.

لذا كان السبيل الأمثل للتحقق هو بمجاهدة النفس العدو اللدود للصوفي، وهذه المجاهدة حسبهما هي أكبر من جهاد العدو البائن، فجهاد النفس الخفية أصعب من جهاد غيرها مما ظهر من الأعداء، ويتفق الأمير مع غيره من أرباب السلوك في أن تهذيب النفس وترويضها هو أول خطوة للوصول إلى الحقيقة المطلقة، لذا كان لزاما على الصوفي التركيز على تهذيبها باتباع جملة من الرياضات، كالسهر والجوع والعزلة وغيرها...

ولا يخفى مما سبق أن الحياة والظروف التي عاشها كل من الأمير وابن عربي قد كان لها الدور الفعال في بلورة مفهوم المجاهدة الروحية عند كل منهما.

أما بالنسبة لموضوع المعرفة فإن الأمير يذهب مذهب شيخه في أن أسمى المعارف والعلوم هي ما كانت متعلقة به عز وجل، ولا يمكن الوصول لهذه المعرفة عبر الحواس أو العقل، الذي أكد كل منهما على محدوديته وأن القلب هو مركز المعرفة الصوفية، وأن هنالك طورا آخر فوق العقل لا يمكن الأخذ

[1]- الأمير عبد القادر مؤسس الدولة ومرجع المتصوفة، عبد الباقي مفتاح، مجلة مسالك، مؤسسة الأمير عبد القادر، ص 10.

منه إلا بمنهج الكشف.

إن محدودية العقل لا تقدح فيه بقدر ما توضح مكانته المهمة باعتباره المحطة الأولى التي يجب الانطلاق منها قبل الوصول إلى طور آخر، وهو طور المعرفة الذوقية اللدنية.

وعندما يحدثنا الأمير عن العقل فإنه يشترك في وجهة نظره هاته مع ابن عربي الذي يذهب هو الآخر إلى التأكيد على عجز العقل عن إدراك التجليات الإلهية، يقول الأمير: " إذ العقل بمجرده قاصر عما يجب لله تعالى من إطلاق التجلي في المظاهر، عاجز عن تنزيهه تعالى عن الدخول تحت تحكمات العقول وتقييداتها له تعالى، فإن للعقل حدا يقف عنده من حيث هو عقل"[1].

وبهذا فإن تحديد دور العقل فتح طريقا ومنهجا آخر للمعرفة يرتكز على الذوق ويدر على القلب بإشراقات وأنوار عبر عنها الأمير تبعا لابن عربي بمسمى "الكشف".

إن هذا الاشتراك في منهج الكشف عند الأمير وشيخيه ابن عربي هو ما يميز الرؤية الفلسفية ويحدد الموقف الصوفي الذي اجتثه أميرنا من الفلسفة الأكبرية، وكذلك يحدد المعالم الكبرى التي ابتنت عليه نظرته للمعرفة والوجود، حيث أن العلاقة بين كل من المعرفة والوجود هي علاقة تكاملية، خصوصا إذا علمنا أن الوجود ما هو إلا مظهر وأثر من آثار تجليات الصفات الإلهية في هذا الكون، وبهذا يكون مصدر المعرفة هو نفسه الوجود الدال على نفسه، ولكن الكثيرين حجبوا عن هذه المعرفة ونالها أهل الكشف الذين أسماهم الأمير أهل الكشف والوجود.

ثانيا: الاختلاف

إن الاختلاف بين الأمير وابن عربي لا يكاد يذكر إلا في نقاط تفرد بها أميرنا عن أستاذه، ويرجع الأمير أسباب هذا التفرد إلى خصوصية الكشف عند كل منهما، مع تأكيده على أن وحدة المصدر

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، 427.

والمنهل، وهو العلم عن الله عز وجل، أما هذا التعارض فهو ظاهري وشكلي، لا يتعلق بالمضمون والجوهر، والأمير يبرر ذلك بما جاء في قوله تعالى ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ **(النساء: 78)** لذا فإن أبرز المسائل التي خالف فيها الأمير شيخه، السابق ذكرها في المواقف الآتية: الموقف11، 21، 44، 56، 108، 116، 187، هي مسائل تلقاها الأمير كشفا، كما تؤكد أن التلقي عن الله إنما يختلف من شخص لآخر، ويعتمد إلى حد بعيد على خصوصية التجلي على قلب العارف، فقد يتفرد البعض دون الآخر بفهم معين يخيل للغير خلافه.

إن هذه الجزئية تفتح في نظرنا إشكالية مهمة جدا تدور مدى صحة الأخذ بالمعرفة الكشفية، خصوصا أن هذه القضية معروفة ومطروحة قديما، فقد شن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية حملة على الصوفية، وردا على صحة المنهج الكشفي، الذي يخلو —حسب تعبير ابن تيمية– من قانون يسمح لنا بأن نفرق بين ما يحتاج من القضايا إلى التأويل، أو التي لا تحتاج إلى ذلك، حيث يؤكد على أن اعتمادهم المطلق على الكشف إنما هو غلط، ومما قاله حول هذا: " فتجد من ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلاسفة، كأبي حامد الغزالي، وأمثاله ممن يظنون أن في طريق التصفية نيل مطلوبهم يعولون عليه في هذا الباب على ذوقهم وكشفهم فيقولون إن ما عرفته بنور بصيرتك فقرره وما لم تعرفه فأوله"[1].

وهذا النص وغيره كثير لابن تيمية الذي رد على الصوفية زعمهم في تلقي علوم عن الله عز وجل، خصوصا أن كثيرا مما جاء عنهم لا يحتكم للشرع، لكن يبدو أن هذا الزعم لا ينطبق على كل من هاجمهم، حيث إننا نجد أن الأمير عبد القادر كان كثيرا ما يحذر بعدم الالتزام بالشرع ويؤكد على ضرورة العمل بما جاء به الكتاب والسنة، لأنهما السبيل الوحيد للنجاة، لا الكشف، حيث يقول: "

---

[1]- درء تعارض العقل والنقل، أحمد تقي الدين ابن تيمية، تح محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ – 1991م، ج 5، ص 240.

طلبت من الحق تعالى أن يجعل لي نورا أكشف به، حتى أعرف ما آتي وما أذر. فقال لي في الحين: هذا هو ذا الكتاب والسنة. فانتبهت حينئذ لقوله تعالى: **﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ١٧ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: 15-16)**. فعرفت أن لا نور يرغب فيه الراغبون مثل الاستقامة على الكتاب والسنة، لأنه تعالى ضمن النجاة في العمل بهما، وما ضمنها في العمل بالكشف"[1] .

ومنهج الأمير هو منهج عدول الصوفية الذين أكدوا على ضرورة عدم الخروج عن الكتاب والسنة، لذا أورد الأمير قول أبي الحسن الشاذلي حين قال: " إنه يرد علي الوارد فلا أقبله إلا بشاهدين عدلين، وهما الكتاب والسنة"، وكما يضيف الأمير إلى أن المكاشف أو العارف لا يمكن أن يخرج عما جاءت به الشريعة بأي حال [2].

ويتبرأ الأمير من أدعياء التصوف الذين يخالفون نصوص الشريعة، حيث يقول: " وكل من ادعى أنه شم رائحة من أهل الله تعالى ولم يزدد للشرع تعظيما، وللسنة اتباعا، فهو مفتر كذاب"[3].

ويرجع الأمير الفضل في الترقي الدائم في مراتب المعارف والعلوم الإلهية، إلى الالتزام بالكتاب والسنة، يقول: "وذلك أن القوم رضوان الله عليهم لما استقامت ظواهرهم وبواطنهم على الطاعات، واتباع السنة قولا وعملا وحالا، فتصوروا القرآن والسنة إذ ذاك بستانهم الذي فيه يتنزهون، وفي أرجائه يترددون، ظهرت لهم منها أشياء كانت مندمجة مستورة عن العموم، وما هي بخارجة عن الأصل الذي هو الكتاب والسنة، ولا زائدة عليه، حتى يقال الحقيقة غير الشريعة ! كلا وحاشا، وإنما أظهرت أسرار الكتاب والسنة وإشارتهم ظهور السمن من اللبن عندما خض وحرك"[4].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1 ص 187.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، 187.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 154 .

[4]- المصدر نفسه، ج1، ص696.

وقد أشار الأمير إلى أنه كان يقف أمام المسألة حين يرده الوارد يحار عقله فيها فيتردد في كتابتها حينا من الزمن، حتى يتأكد له الوارد فيها، حتى لا يأتيه التشكيك فيما فتح له من أنواع المعارف، حيث يقول: " ولا تقل أيها الواقف أسرفت وأفرطت، فإني والله توقفت في كتابة هذا الوارد ثلاثة عشر شهرا بعد وروده، إلى أن أذن الله في كتابته. ومن أطلعه الله على شرف هذا النوع الإنساني وعناية الله به وما خصه ...فضلا من الله تعالى"[1] .

بعد هذا العرض المختصر لموقف الأمير عبد القادر الصوفي والمعرفي، وعلاقته بابن عربي يتضح لنا تطابق المضمون والمنهج بينهما، ويشير إلى اشتراك الأمير مع شيخه في عدد من المسائل الهامة المتعلقة بالتصوف والمعرفة، وهذا التشابه الذي ذكرناه لا يعني أن الأمير نقل عن شيخه هذه التجربة الروحية، بقدر ما يفهم منه أن هذا التشابه يفيد إلى أنهما من منبع وأصل واحد، خاصة إذا عرفنا أن من خصائص التجربة الروحية صعوبة نقلها أو التعبير عنها.

ومنه فإننا نستنتج أن تجربة الأمير الروحية ليست تكرارا لتجربة ابن عربي أو غيرها، بل هي امتداد للعرفان وإضافة له من حيث استيعاب الفكر وتذوق الحالة، كما تؤكد أن الأسباب المتشابهة تؤدي حتما إلى النتائج نفسها.

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص688

الفصل الثاني:

طبيعة الوجود عند الأمير عبد القادر وابن عربي

المبحث الأول: مفهوم الوجود

المطلب الأول: تعريف الوجود لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: الوجود والعالم عند الأمير وابن عربي

المبحث الثاني: علم ابتداء الوجود

المطلب الأول: المفهوم والأهمية

المطلب الثاني: شكل الوجود

المبحث الثالث: نظرية التجلي

المطلب الأول: مفهوم التجلي

المطلب الثاني: أنواع التجلي

الفصل الثاني: طبيعة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري

يمكننا أن نعتبر أن الوجود هو القطب الجامع والرحى التي تدور حولها فلسفة ابن عربي، وهو أكبر إشكالية في مذهبه الصوفي، التي شغل جل تفكيره.

وهذا الأمر لم يخفى على كثير ممن شرحوا مقالات ابن عربي، ومنهم الأمير عبد القادر الجزائري الذي أولى أهمية عظيمة لهذا المبحث بل وأشار مرات عديدة إليه باعتباره مفتاح فهم العديد من آراءه خاصة في وحدة الوجود.

ونحاول في هذا الفصل فهم طبيعة الوجود من خلال بيان مفهومه اللغوي والاصطلاحي، وعلاقة الوجود بالعالم عند كل من ابن عربي والأمير، لنخصص المبحث الذي يليه لعلم ابتداء الوجود والمقصود منه، أما المبحث الأخير فنعرّج إلى مسألة التجلي وأنواعه.

المبحث الأول: لمحة عن مفهوم الوجود

قبل التطرق لبيان مفهوم ابتداء الوجود كان لزاما علينا تحديد مفهوم الوجود، والمراد منه، وتوضيح اللبس القائم حوله، فالوجود بحد ذاته مشكلة عويصة الفهم وهو من أهم مباحث الفلسفة التي تناولته ردحا من الزمن، ويعتبر الحسم فيه أمرا مهما تبنى عليه العديد من القضايا الأخرى والتي لا تقل أهمية عنه ومسألة التجلي والوحدة والكثرة ووحدة الوجود، في إطارها الصوفي العرفاني.

المطلب الأول: تعريف الوجود في اللغة والاصطلاح

مما لا شك فيه أن موضوع الوجود من أعقد المواضيع وأصعبها في الفكر الإسلامي، فقد سالت حوله أقلام الكثير من الفلاسفة والصوفية والمفكرين، باختلاف اتجاهاتهم وتنوع مشاربهم، والظاهر كما يقول المفكر إيزوتسو[1] أن المسلمين قد ورثوا هذ المشكلة-مشكلة الوجود- من الفلسفة اليونانية واعتبروها مشكلة أساسية[2]. وقد انبرى لفهمها العديد من المدارس الفلسفية والمذاهب الكلامية، وسعى كل فريق إلى الإدلاء بدلوه حولها، كما تفرعت عنها مسائل متنوعة كالفرق بين الوجود والماهية، وأصالة الوجود، ومسألة الوحدة والكثرة، وعلاقة الله بالعالم وغيرها من التساؤلات الأخرى، ولغزارة المادة وكثرتها سوف نكتفي بالحد الأدنى الذي يحقق لنا غرضنا في بيان مفهوم الوجود وبيان تعدد الرؤى حوله.

---

[1]- إيزوتسو تيشوهيكو (1413هـ- 1993م) أحد كبار المستعربين اليابانيين، تخصص بدراسته للفكر الإسلامي، ترجم القرآن لأول مرة إلى اللغة اليابانية، أنظر إتمام الأعلام، نزار أباظة، محمد رياض الصالح، دار صادر، بيروت، ط1، 1999م، ص 50.

[2]- إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، أحمد الصادقي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2010م، ص 95.

أولا: مدلوله اللغوي والاصطلاحي

أ- لغة

يطلق الوجود ويقصد به الخروج من العدم، فنقول: وجد الشيء من عدم فهو موجود، مثل حم، فهو محموم، ونقول وجدت الشيء أجده وجودا وإيجادا، يعني قادرا على إيجاده، وهو موجود أي مقدور عليه، والوجود خلاف العدم، وأوجد الله الشيء من العدم فهو موجود، مثل أجنه الله فهو مجنون" [1] .

وقد نقل معنى الوجود إلى معنى آخر مستقل وهو الكون والعالم، فأصبح الوجود رمزا اجتماعيا يدل الكون بكل ما يحتويه، وذلك يرجع إلى أن الكون يفيد دوما معنى الحضور وعدم الغياب .[2]

ب- في الاصطلاح

يبدو أن تعدد معاني الوجود في اللغة نلاحظه كذلك في مدلوله الاصطلاحي، فمعظم الآراء تتفق على حقيقة مفادها صعوبة وضع تعريف محدد له. أما ما وضع له من تعريفات فهي لا تفيد تصوره في نفسه، وإنما تفيد فهمه من حيث ذلك اللفظ فقط، كتعريفه بالكون أو الثبوت أو التحقق، أو الحصول، أو الشيئية، أو بما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه، فهذه كلها مدلولات لفظية أخفى من الشيء المعرف، فلا يصح تعريف الشيء بما هو أخفى منه[3]، ويمكن أن نلاحظ ثلاثة توجهات في تعريفه وهي: فريق يرى أن الوجود بديهي، ومن ثم فإنه لا يمكن تعريفه، وقد ذهب إلى هذا البغدادي، حيث يقول: " والوجود... أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفي "[4].و الفريق

---

(1)- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، ت1414هـ، ج03، ص 446.

(2)- تاريخ الوجودية في الفكر البشري، محمد سعيد العشماوي، الدار القومية للطباعة والنشر، د. ط، د. ت، ص 12.

(3)- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت –لبنان، د. ط، د. ت، ج2 ص 558.

(4)- الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية، أبو البركات البغدادي، منشورات جامعة أصفهان، ط1، 1358هـ، ج، 3 ص 63 .

الثاني يرى أصحابه أن الوجود نظري ومنه لا يمكن تعريفه، أما الثالث فيرى أن الوجود لا يمكن تصوره أصلا فلا هو بديهي ولا هو نظري، وقد جمع الإيجي هذه التوجهات الثلاثة بقوله: "قيل إنه – أي الوجود – بديهي فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفا لفظيا، وقيل كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه، وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا "[1].

وشرحه أنه من قال ببداهة تصور الوجود قصد به المعنى المصدري الانتزاعي، ومن قال بكسبيته أو امتناعه أراد به المنشأ الحقيقي أو بعبارة أخرى الوجود الحقيقي، الذي هو حقيقة الواجب تعالى، فالوجود الحقيقي بهذا المعنى هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته[2].

ثانيا: بين الوجود والماهية

نلاحظ أن الوجود يقابل مفهوم الماهية في الفلسفة الغربية، فلم يكن هذان المعنيان واضحان تماما قبل الفلاسفة المسلمين، وقد ورد أن أرسطو أشهر فلاسفة اليونان كان يخلط بينهما، حيث يقول هذا الأخير: " هذا السؤال الذي كان ولا يزال وسيظل دائما موضوعا للبحث المحصور في مأزق، وهو: ما هو الوجود؟ هو في الحقيقة هذا السؤال: ماهي الماهية؟"[3] .

أما في فلسفة ابن سينا والتي تعد امتدادا لفلسفة أرسطو لا نجد أنها تهتم بتحديد معنى الوجود، بقدر ما اهتمت بوضع تقسيمات لهوبيان أحكامه[4]، لكن في المقابل نجد أنها فتحت الباب حول موضوع الماهية وعلاقتها بالوجود، فقد شاع استعمال لفظ الماهية عند ابن سينا على أنها كمال

---

[1]- المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تح عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان، د. ط، 1997، ج 1، 220.

[2]- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي بن محمد التهانوي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ج 4، ص 295.

[3]- مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، انتشارات مدين، ط1، 1428هـ، ص 189.

[4]- نظرية الحركة عند فلاسفة اليونان، أرسطو طاليس أنموذجا، جليل حليل نعمة الملة، دار عيداء، الكوفة، ط 1، 1441هـ- 2020م، ص 70.

حقيقة الشيء الذي بها هو ما هو وبها يتم حصول ذاته، وجعل الوجود بهذا عرضا للماهية[1]، فيكون بذلك وجود الشيء زائدا على ماهيته، فهو عرض في الأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمول عليها[2]، وهو خارج عن تقويم ماهيتها، وبهذا يكون مفهوم الوجود عند ابن سينا: " معنى مضاف إلى حقيقة الشيء"[3].

أما المتكلمون فقد ذهبوا إلى أن الوجود هو الثابت العين ويقابله العدم الذي هو المنفي العين.[4]

وقد أكد جمهور المتكلمين أن للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات، وذلك المفهوم يتكثر ويصير حصة حصة بإضافته إلى الأشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذاك[5]

وفرقوا بين وجود الله ووجود الكائنات، وأكدوا على أن لفظ الوجود لا يدل على صفة بدرجة واحدة، فهو في الجوهر أقوى منه في العرض، والوجود في الله أقوى منه في الإنسان، وتعليل ذلك أن وجود الله وجود بذاته، بخلاف وجود الإنسان فهو وجود بغيره[6]، أو بعبارة أخرى فإن الوجود له درجات وأحوال، فهو لا يدل على صفة بدرجة واحدة، ومثاله أن الوجود في الجوهر أقوى منه في العرض وهكذا يكون الوجود في الله أقوى من وجوده في الإنسان وهذا راجع إلى أن وجوده تعالى وجود بذاته، أما الإنسان فموجود بغيره [7].

أما عند المتصوفة، فقد ذهب شيخ الإشراق السهروردي إلى القول بأصالة الماهية، وتتلخص

---

[1]- موسوعة مصطلحات ابن سينا، جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون، د. ط، 2004، ص28- 30.

[2]- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، مرجع سابق، ج2، ص 559.

[3]- موسوعة مصطلحات ابن سينا، جيرار جهامي، المرجع السابق، ص3028.

[4]- معالم الفلسفة الإسلامية، نظرات في التصوف والكرامات، محمد جواد مغنية، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982م، ص 28.

[5]- طوالع منافع العلوم في مطالب مواقع النجوم، عبد الله صلاح الدين العشاقي الروحي، تح محمد أديب الجادر ومحمود إيرول قليج، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1436هـ، 2015م، ج 1، ص 246.

[6]- مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص 176.

[7]- المرجع نفسه، ص 176.

نظريته في أنه من غير الممكن أن يكون وجود الشيء في الخارج مغايرا لماهية ذلك الشيء، أو بعبارة أخرى عدم زيادة الوجود على الماهية في العين، بالتالي يكون الوجود بهذا المعنى اعتباريا وظنيا لا مصداق حقيقي له في الخارج[1].

وقوبل رأيهم هذا بالإبطال، حيث أن قولهم هذا يلزم منه وجود مشابهة بين العلة والمعلول، ويلزم عنه التسلسل وهو محال، ومثاله: لو قلنا إن الوجود موجود للزم عن ذلك وجود ثان، وهذا الوجود الثاني يلزم عنه وجود ثالث وهكذا إلى مالا نهاية من حلقات التسلسل الباطل[2].

والحق أن القول بأصالة الوجود لم يصغ بشكل نهائي إلا على يد صدر المتألهين الشيرازي الذي يذهب كمن سبقه من الفلاسفة إلى أن الوجود هو أشرف الأشياء وهو أعمها والأعم لا يعرَف، ذلك أن مقتضى التعريف يوجب أن يكون المعرف به أعم من المعرف، والوجود لا شيء أعم منه فهو غير ذي جنس ولا فصل، فلا يعرف بغيره، يقول الملا صدرا: " فمن رام بيان الوجود بأشياء أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشا. ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه"[3].

لكنه خالفهم في مسألة أصالة الماهية والوجود، حيث يذهب إلى القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فالوجود هو الحقيقة في العالم العيني، وهو المنشأ لترتب الآثار الخارجية، أما الماهية فهي أمر اعتباري منتزع من الوجود، فلا يترتب عليها الآثار الخارجية، بل تترتب على منشأ انتزاعها وهو الوجود، وقد وصل إلى هذا القول بعد بحث طويل، حيث يقول: "وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك

---

[1]- النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، علي عباس الموسوي، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، 2010م، ط1، ، ج1، ص 109.

[2]- في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي، رزيق رابح، بن عومر رزقي، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بن بلة وهران، العدد 35، سبتمبر، 2018م، ص 316.

[3]- نظرية الوجود عند صدر المتألهين الشيرازي، إدريس هاني، الفكر والفلسفة، 23 جويلية 2007م، تاريخ الزيارة 22 / 10 / 2022م

http: //www.liberaldemocraticpartyofiraq.com/serendipity/index.php?/archives/589- unknown.html

وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبدا"[1].

وينتهي صدر المتألهين إلى أنه يستحيل وضع تعريف للوجود، فإذا قلنا مثلا أن الثبوت هو الوجود والوجود هو الثبوت، لزمنا اعتماد لفظين لمعنى واحد، ولا يصح تقوّم الشيء على نفسه، ومن جديد لا تعريف للوجود، من جهة أخرى نقف أمام المنطق الذي يدلنا على أن المفاهيم إما ضرورية أو نظرية وكل نظري لا بد أن ينتهي إلى بديهي ضروري، وإلا وقع الدور والتسلسل وهما باطلان، ومنه عرفنا حينئذ أنه لا يوجد مفهوم أوضح من مفهوم الوجود[2].

وبهذا نستخلص بأن هنالك معنيين مرادين للوجود، أحدهما له دلالة فعلية كونية، حيث يشير إلى الفعل والكون والتحقق، والآخر له دلالة ذاتية، تشير إلى معنى الذات أو الهوية والماهية.[3]

المطلب الثاني: الوجود والعالم عند الأمير عبد القادر وابن عربي

أولا: مفهوم الوجود عند الأمير وابن عربي

يذهب الأمير إلى أن الوجود مشتق من الإيجاد، يقول: " والإيجاد اصطلاحا إعطاء الوجود مطلقا سواء كان بعد العدم علما وخارجا لا علما، والوجود مصدر وجد الشيء مبينا للمجهول، وهو مطاوع الإيجاد، والشيء لغة كما قال سيبويه يقع على كل ما أخبر عنه، فيعم الموجود والمعدوم،

والواجب والممكن، والمستحيل، فهو أعم العام، وأنكر النكرات وتخصيص أهل السنة والجماعة

---

[1]- برهان الوجود والإمكان بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، عادل محمود بدر، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2006م، ص86.

[2]- المرجع نفسه، ص 80.

[3]- النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، علي عباس الموسوي، مرجع سابق، ج1، ص 20.

الشيء بالوجود مجرد اصطلاح .[1]

ويفرق الأمير في معرض حديثه عن الوجود بين وجوده تعالى ووجود الموجودات، فيكون معنى الموجود المنتزع من "مصدر الإيجاد" والذي شرحناه سابقا على أنه إعطاء الوجود للشيء [2]، وعليه فإنه لا يمكن أن يكون للموجودات وجود حقيقي مستقل، وبذلك لا يجوز إطلاق لفظ الوجود عليها، ولا القول بأن الموجودات استفادت وجودها من الله عز شأنه، فهي لا تخرج عن كونها مجرد مظهر ونسب لا أكثر، يقول الأمير: "فقلت الوجود عند الطائفة العلية حقيقة واحدة، ذات لا صفة لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تتعدد. وتعدد الموجودات لا يؤثر فيه تعددا لأنه نسبه، وإضافاته، وأسماؤه. وليس هو الحصول ولا الثبوت ولا التحقق، كما هو عند المتكلمين، والغيران عند المتكلمين أمران وجوديان بمعنى أن كل واحد من الغيرين له وجود مستقل بنفسه. وعند الطائفة العلية الغيرية لفظة مجازية، لا حقيقة لها، ولا وجود لها إلا في اللفظ.

ويقول في موضع آخر: "الموجود اسم مفعول وهو الذي وقع عليه الوجود. فلا يجوز إطلاق لفظة موجود على الحق تعالى، إلا لضرورة تعليم ونحوه. وإذا قلنا الوجود ذات لا يقبل التعدد فقولنا في المحدث موجود، معناه له نسبة إلى الوجود أو إضافة أو نحو ذلك. فالموجودات ما استفادت الوجود من الوجود الحق تعالى وإنما استفادت المظهرية للوجود الحق، بمعنى أنها مجال لظهوره، وهو الظاهر بأحوالها ونعوتها. فوحدت الموجودات حقيقة لوحدة العين، وهو الوجود الذات الحق . وتعددها مجاز لأنها ما تعددت إلا بتعينات، وتميزت بتميزات ونسب عدميات، فهو الظاهر، وهو الصور بحسب ما يعطيه استعداد كل عين ممكنة، فيظهر بذلك الاستعداد."[3]

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 335.

[2]- نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، سهيلة عبد الباعث الترجمان، منشورات مكتبة خزعل، بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ - 2002م، ص 232.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 703- 704.

إن الموجودات بهذا المعنى لا تعدو أن تكون سوى نسب وإضافات جردها الوجود الحق لنفسه، ووجودها إنما هو وجود خيالي مجازي، وإنما القول بأن له وجودا حقيقيا هو من صنع الوهم الذي أنشأته التخيلات والمدارك البشرية القاصرة والمحجوبة عن الحقيقة بحجاب الجهل، يقول الأمير: " فالموجودات كلها ليست إلا تجريدات جردها الوجود الحق في نفسه من نفسه لنفسه الوجود المنسوب إليه وجوده، وليس الوجود بصفته للموجود كالبياض والسواد مثلا، فيكون غيرا زائدا. كما أن العدم ليس هو يشيء زائد على المعدوم فيكون غيرا. وإنما هو نسبة وإضافة لهما"[1].

ويوضح لنا **الأمير أن ابن عربي** يخالف الطوائف الأخرى في مفهوم الوجود، فهو لا يقول كما يقول المتكلمون بأن العالم موجود في الخارج على الحقيقة بوجود حادث خلقه الله تعالى، كما أنه يخالف الحكماء القائلين بوحدة الوجود والتي يفسرونها على أن العالم موجود في الخارج على الحقيقة لكن بالوجود القديم تعالى لا بالوجود الحادث ولا كما تقول السفسطائية الذين يقولون أن العالم كله خيال لا حقيقة وراء هذه الأشياء المتخيلات "[2]

إن مذهب ابن عربي حسب الأمير يميز وجود الله عن وجود المخلوقات التي لا تعدو أن تكون إلا وجودا خياليا، يقول الأمير: "... وليس هذا بمذهب الطائفة العلية. فإن الموجودات عندهم لا وجود لها إلا في المدارك، لا في نفس الأمر وإنما الوجود له تعالى، والموجودات نسبه واعتباراته وتعيناته وظهوراته، وكلها أمور عدمية ظهرت في المدارك البشرية للحجاب الذي وصفت به، وهو الجهل. والوجود الذي نسبت إليه الموجودات وجود خيالي، فليس هو عند التحقيق عينها ولا غيرها. كما أنه ليس عين الحق تعالى، ولا غيره. فليس الوجود الحقيقي إلا له تعالى. والعالم كله أعلاه وأسفله له

[1]- المصدر نفسه، ج 1، ص 705.

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 338- 338.

الوجود الخيالي المجازي ."[1]

وإذا رجعنا إلى **ابن عربي** نجده هو الآخر يذهب إلى أن الموجود قد يشترك مع الحق في كل صفة واسم إلا الوجوب بالذات، ويرجع ذلك إلى أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه، فوجوده من غيره هو مرتبط به ارتباط افتقار، لذا وجب أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته، غنيا في وجوده بنفسه غير محتاج ولا مفتقر، لأنه هو الذي أعطى الوجود لهذا الحادث فصحت نسبته إليه[2].

وعليه فإن **الأمير** يسير على خطى شيخه ابن عربي في القول بوجود واحد فقط، وهو وجود الله عز وجل، أما وجود العالم فهو وجود اعتباري أو خيالي كما عبر عنه في مواضع عديدة، وصور العالم هي مجرد صورة متخيلة لانعكاس الأسماء الإلهية على مرآة الوجود، والتي جعلتنا نتوهم أن وجود العالم هو وجود حقيقي، يقول الأمير: " ليس الوجود الحقيقي إلا للحق تعالى وحده سبحانه، وكل ما يقال فيه سوى وغير مما يطلق عليه اسم موجود فهو في الوجود الخيالي لا هو عين وجود الحق ولا غيره. ولا هو عين وجود الموجودات الممكنة ولا غيرها، مثلا الصورة المتخيلة في المرآة ليست عين التوجه على المرآة ولا غيره ولا هي عين المرآة ولا غيرها "[3] .

ومادام أنه لا وجود للموجودات على الحقيقة فإن الأمير يخبرنا أنها أي الأشياء إنما خرجت من الوجود الإضافي إلى الوجود الإضافي، وبعبارة أخرى من العدم الإضافي إلى الوجود الإضافي، والوجود والعدم حسب رأيه هو مجرد إضافات ونسب، وهما ليستا صفة قائمة بالموصوف[4].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 705.

[2]- دراسة في التجربة الصوفية، نهاد الخياط، دار المعرفة، ط1، 1414هـ- 1994م، ص 19

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج 3، ص 345.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 339- 340- 341.

وهذا القول بمجازية وجود الموجود ذهب إليه قبلهما الغزالي، الذي اعتبر أن الوجود قسمان، ما للشيء من ذاته، وماله من غيره، والأول هو وجوده تعالى وهو النور الحق الذي بيده الخلق والأمر ومنه الإنارة أولا والإدامة ثانيا، أما الثاني الذي وجوده من غيره مستعار لا أكثر فإن وجوده مجاز، بالتالي فهو عدم لذا فإذا نظرت إليه من حيث ذاته فهو عدم، وإذا نظرت إليه من حيث سريان الوجود فيه فهو مجاز، لذا فالعالم حسب الغزالي له رتبة التبعية لله لا المعية [1].

وبالتالي فلا عجب أن نجد الأمير الذي يعتبر امتدادا لفلسفة ابن عربي الصوفية والتي جمعت في نسقها العديد من الآراء في مذهب واحد، يقسم الموجودات إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها:

1-موجود لا بداية له ولا غاية، وهو الله تعالى عز شأنه، فهو الأزلي الأبدي.

2-موجود له بداية ونهاية وهي الدنيا وما فيها فهي لا أزلية ولا أبدية من حيث صور ما فيها، لا من حيث جوهرها.

3-موجود له بداية ولا نهاية له، وهي الدار الآخرة وما فيها، فهي أبدية لا أزلية.[2]

ولا شك في أن نجد نفس الفكرة عند ابن عربي الذي يرى أن للوجود بطونا وظهورا، تصديقا لقوله تعالى: " هو الظاهر والباطن" حيث يقول: "إن العالم بهذا المعنى هو ظهور الوجود، إنه ظهوره وليس هو إياه، لأن للوجود أيضا بطونا وهي الأسماء. فالعالم بالنسبة إلى الوجود هو مثل الظاهر بالنسبة إلى الباطن "[3]. ويعني بقوله هذا أن الوجود في عرفه وجهان اثنان هما:

أ- وجه حقيقي، وهو وجوده تعالى، يقول: "وهو الوجود من حيث هو وجود بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الاضافة، وهو الهوية المطلقة ".

---

[1]- نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي، محمد الراشد، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2003م، ص 91- 92. 93.

[2]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج 3، ص 144.

[3]- الفتوحات، ج 2، ص 88 نقلا عن أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 320.

ب- وجه مجازي، وهو وجود جميع الكائنات الاضافي " وأما ذواتها وصورتها من حيث هي، فلا وجود لأعيانها أصلا" [1].

وتفصيل هذا القول هو أن وجوده عز وجل وهو وجود قديم ظاهر في الأعيان الكونية بظهور الأسماء والصفات الإلهية فيه، وهذا هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه الموجد لغيره من جميع الأعيان الكونية، وأما الوجود الثاني، فهو وجود الحادث الموجود لا بنفسه بل بالوجود القديم وهو وجود مجازي لا أكثر عبرنا عنه بالعالم أو الأكوان [2].

ولأن الله حسب فلسفة ابن عربي ونظرته للوجود، هو الخير المحض الخالص فيكون وجوده تعالى الذي لم يسبق بعدم ولا شابه عدما ولا إمكان عدم، صفة له تعالى خاصة به دون غيره، يقول: " إنه تعالى الوجود فلا يعطي إلا الوجود، لأن الخير كله بيده، هو الوجود وهو الخير كله"[3].

وكذلك في مذهب **ابن عربي** يستحيل الوجود عن العدم المحض وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهي دائم يعبر عنه بالتجلي الإلهي، والمسؤولة عنه الأسماء الإلهية، فهي الفاعلة في هذا العالم بتجلياتها المتنوعة، ولكثرة هاته الأسماء فإن هذا الأخير ركز على أئمة الأسماء أو أمهاتها يقول: "...فنظرنا ما الحاكم المؤثر في هذا العالم فوجدنا الأسماء الحسنى ظهرت في العالم كله ظهورا لا خفاء به كليا وحصلت فيه بآثارها وأحكامها لا بذواتها... فأبقينا الذات المقدسة على تقديسها وتنزيهها ونظرنا إلى الأسماء، فوجدناها كثرة فقلنا الكثرة جمع ولا بد من أئمة متقدمة في هذه الكثرة فلتكن

---

[1]- إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، عبد الغني النابلسي، تح السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ص136.

[2]- النفحات القدسية في شرح معاني التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، محمد بن محمود بن علي الداموني البكري، تح أحمد فريد المزيدي، ناشرون، بيروت، لبنان، 1434هـ- 2013م، ط 1، ص 488.

[3]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج8، ص 23.

الأئمة هي المسلطة على العالمين"[1].

وقد تشبث بهذا المذهب في الوجود الكثير من أتباع ابن عربي من الصوفية كالأمير عبد القادر وغيره، ورفضوا إطلاق لفظ الوجود على غيره سبحان، يقول الأمير: " أن القوم –أي الصوفية– لا يثبتون الوجود إلا لشيء واحد، وهو المقوم القائم على العالم جميعه جواهره وأجسامه وأعراضه والعالم كله أعراض عندهم، بمعنى أنه كالعرض القائم بالجوهر عند المتكلمين "[2]

ثانيا: أهم المسائل المنبثقة عن الوجود

إن حصر الأمير عبد القادر وابن عربي الوجود لله تعالى وحده دون غيره تمخضت عنه جملة من المسائل المهمة والتي تعتبر أعمدة مهمة في تشكيل هذه النظرة الفلسفية للوجود ومن هذه المسائل، نذكر:

أ/ الحق أفاض وجوده على المعدومات

عرفنا في الجزئية السابقة كيف رفض **الأمير** جعل الوجود خاصا بغيره تعالى، إلى جانب ذلك أكد على أن الموجودات استفادت وجودها من معية الله عز وجل لها، وحفظه وقيوميته التي قام بها كل شيء ولولاها ما صحت نسبة أي مخلوق إلى الوجود، وإنما يطلق عليها الوجود مجازا، لأنها تبقى على حقيقتها الموجودة مع العدم، يقول الأمير: " المعية هنا معية وجود مع عدم. أصدق كلمة قالها الشاعر: ألا كل شيء ما خلا الله باطل... والباطل عدم، وإن كل ما سوى الحق يوصف بالوجود فهو مجاز، فإنه وجود خيالي، فلولا معية الحق تعالى بذاته التي هي عين وجوده، ما صح نسبة مخلوق إلى الوجود، ولا وقع عليه إدراك حسي ولا خيالي ولا عقلي. فمعيته تعالى هي الحافظة على

[1]- انشاء الدوائر، محي الدين ابن عربي، تح عاصم إبراهيم الكيالي، دط، دت ص 155.

[2]- المواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج 1، ص 267.

الموجودات نسبة الوجود، بل هي عين وجوداتها. وهذه المعية عامة لكل موجود...فهي القيومية التي قام بها كل شيء، وهي محض الوجود الذي به كل شيء موجود"[1].

ويذهب الأمير في شرح موقف ابن عربي هذا، إلى أن وجوده أفاض على هذه الأعيان على حسب ما اقتضته استعداداتها فتكونت لأعيانها لا له، بأن هذه الأعيان الثابتة أزلا المعدومة، والتي كانت في مقابلة وجود الحق أزلا، بحيث أفاض الوجود المطلق وجوده المقيد عليها فكساها حلة وجوده بجوده وإرادته واختياره، بخلاف مرتبة الثبوت، فإن الأمر فيها اقتضاء ذاتي، من غير تخلل إرادة واختيار، وكان فيض وجوده عليها بحسب استعداداتها واقتضاء لوجود والأحوال ونعوت وصفات، تكون عليها حالة الوجود.

كما يشير الأمير إلى أن الله عالم بهذه الأشياء لا يتجدد بما يطرأ عليها ويتجدد عليها من الأحوال، ولا تزيده علما فهو تعالى عالم بكل شيء، يقول: " وهذا الاستعداد الثبوتي غير مخلوق ولا مجعول، فإنه عدم فتكونت الأشياء لأنفسها عند إضافة الوجود عليها، تكونا يسمى وجودا خارجا، لا له تعالى، فإنها مشهودة معلومة له تعالى، وإنما تكوينها وإيجادها لها ولأجلها، فتعلم نفسها وأمثالها من الأعيان، وأما الحق تعالى فما يزداد علما أصلا، فهو عالم بها، وما يتجدد عليها إلى غير نهاية"[2].

ويقول **الأمير في موضع آخر**: "والباطل عدم. وإن كل ما سوى الحق يوصف بالوجود فهو مجاز. فإنه وجود خيالي، فليس الوجود الحقيقي إلا له تعالى وكل ما سواه يصح نفي الوجود عنه"[3]

ويبدو لنا جليا تأثر **الأمير** الواضح بابن عربي الذي ينفي الوجود عن العدم المحض ويجعل من

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص 449، 450.

[2]- المصدر نفسه، ج 2، ص 312.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 449- 450..

الفيض الإلهي المعبر عنه بالتجلي الإلهي، أصلا لكل الموجودات فهي تستمد وجودها في كل لحظة بروح من الله، فهو تجل دائم لا يمكن أن يحصى عدده من صور هذه.[1]

لذا فإن المخلوقات عنده لم تخلق وإنما ظهرت من الوجود العلمي إلى العيني، وهو بهذا يستعمل لفظ الظهور بدل فعل الخلق، وقد يستعمله أحيانا كثيرة مجاراة للعرف لا أكثر[2].

وهذه الفكرة قد أكد عليها **الأمير** وشرحها شرحا مطولا، وبين كيف أن الممكن لم يزل في حكمه الذي كان عليه قبل ظهوره وهو العدم، لذا فوصفها بالوجود هو أمر عارض، ويصدق هذا القول ما جاء في القرآن من آيات تثبت أن الممكن لم يخرج من حيزه الثبوتي لا الوجودي، يقول الأمير: " فعين الممكن أي ممكن كان لم تزل أزلا، ولا تزال أبدا على حالها من الإمكان، سواء وصفت بالعدم أو الوجود، فلم يخرجها كونها مظهرا له تعالى حتى انطلق عليها الاتصاف بالوجود عن حكم الإمكان فيها فإن الإمكان هو صحة وجودها وصحة إبقائها في العدم وصف ذاتي لها، واتصافها بالوجود عارض لها، وما بالذات لا يتغير ولا يزول بالعوارض لما فيه من قلب الحقائق، وهو محال، فالحقائق أحدية العين لا تتغير بسبب اختلاف الحكم عليها، لأن اختلاف الحكم عليها، لا لاختلاف في عينها ألا ترى قوله تعالى: **{وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا} [مريم:09]** أي موجودا فنفى عنه الشيئية الوجودية، وقوله: {إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ} فأثبت الشيئية الثبوتية، وهي التي توجه عليها الأمر، والعين واحدة اختلفت عليها الأحكام باختلاف النسبة والاعتبار"[3].

وتعبر هذه الفكرة في حقيقة الأمر عن لب فلسفة **ابن عربي** وجوهرها، وقد عبر عنها هذا

---

[1]- تعليقات على فصوص الحكم، أبو العلا العفيفي، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، 1365هـ 1946م، ج2، ص 8.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 7.

[3]- المواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج 2، ص 327.

الأخير بالأعيان الثابتة وخلاصتها أن وجود هذا العالم بعد عدمه هو شعور الأعيان الثابتة بنفسها وبغيرها في علمه تعالى على التتالي والتتابع إلى غير نهاية في الدنيا والآخرة، وقبولها أن تكون مظهرا للوجود الحق تعالى، بحيث لا نقول عنها أنها استفادت وجودا وإنما استفادت المظهرية لا غير، وكل هذا امتثالا لقوله تعالى: ﴿كُنۡ فَيَكُونُ﴾ **(يس: 82)**

يقول الأمير: "فحقائق العالم المسماة بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود الخارجي، فهي على حالها ما برحت، فلا وجود للعالم بالمعنى الذي يعتقده العموم من أهل الحجاب، فكل ما يسمى سوى وغيرا للحق تعالى فلا وجود له إلا في المدارك والمشاعر الإنسانية . وأما في نفس الأمر فلا شيء إلا الوجود الحق تعالى الظاهر بأحوال الممكنات ونعوتها الثابتة في إمكانها وعدمها"[1].

ب/ الممكنات مظاهر لوجوده تعالى

بعد بياننا كيف أثبت **الأمير** أن الوجود لله وحده، ننتقل إلى مسألة لا تقل أهمية وقد ركز الأمير على شرحها في مواضع عديدة، ومفادها أن الذات العلية حين أرادت أن تعرف، امتثلت الأسماء الإلهية لذلك بظهورها، فكان الكون مرآة يعكس نور وجوده تعالى دون حلول ولا اتصال أو انتقال، يقول الأمير: " وكما أن الوجود الحق لا يظهر ولا يتعين إلا بمخلوقاته، ومثال ذلك –ولله المثل الأعلى– العالم إذا لم تكن الشمس مشرقة عليه وظاهرة لديه كان كالعدم لا وجود له في الأعيان، ولا يتميز بعضه عن بعض فإذا أشرقت عليه الشمس ظهر للأعيان وتحقق وجوده وتميز بعضه من بعض، وظهور نور الشمس في أجزاء العالم ليس بحلولها فيه ولا اتصالها ولا انتقالها، ولا بتغيرها عما كانت عليه، ولا بانفصال بعضها عنها ولولا أجزاء العالم ما ظهر نور الشمس ولا تعين ولو قدرنا ارتفاع العالم وعدمه، كذا الوجود الحق تعالى لا وجود لمخلوقاته إلا بإشراق نوره عليها، ولا ظهور له ولا

[1]-المواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج 3، ص 344.

تعين إلا بها، وظهور نور الشمس وإشراقه على أجزاء العالم يختلف بحسب صفاتها وقوابلها واستعداداتها وهو شيء واحد غير متعدد، ولا متجزئ، ولا متلون، وإنما عددته ولونته أجزاء العالم كله واحد، لا فرق بين جليل وحقير، وصغير وكبير ولكن لا يظهر في صورة إلا بحسب قابليتها"[1] .

لذا فظهوره تعالى بذاته، مسمى بأسماء العالم، متصفا بصفاته، هو حجابه وبطونه فلو ظهر بأسمائه وصفاته، ما كان لهذ العالم عين ولا اسم، فهو كالواحد ينشئ الأعداد إلى غير نهاية، بذاته دون اسمه، لأنه ليس العدد إلا الواحد المتنقل في مراتب الاثنين والثلاثة إلى ما لا نهاية [2].

وهذه هي حقيقة الوحدة المتكثرة في العالم- والتي سنفصل فيها لاحقا-، والتي حجب عنها من حجب، وشهدها العارفون بالله، يقول الأمير: "لو ظهر باسمه وقيل واحد لبطل العدد، فمن تجلى الحق تعالى عليه باسمه الظاهر رأى الحق تعالى في كل شيء من ذرات العالم علوي وسفلي، وما زهد في شيء، ولا طلب الاحتجاب عن شيء، وهذا هو الذي يرى الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة يعني أنه يرى الواحد الحقيقي كثيرا بنسبه واعتباراته، ويرى الكثير واحد باعتبار رجوع الكثرة إلى العين الواحدة وحدة حقيقية "[3].

ثالثا: العالم عند الأمير وابن عربي

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 266.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 386.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 387.

رأينا في ما سبق من البحث كيف أن ابن عربي ومن تبعه أو كما سماهم الأمير صوفية الوحدة لا يعترفون إلا بوجود واحد وهو وجوده سبحانه وتعالى، أما غيره من الموجودات فلا تخرج عن كونها مظاهر وتجليات لأسمائه، لذا فإن العالم هو كل ما سوى الله الحق[1].

وقد ذهب أكثر الصوفية إلى أن معنى العالم مشتق من العلامة الدالة على الموجد، فيكون العالم بهذا المعنى كما ذكر الأمير هو كل ما سوى الله عز وجل، والعالم بالنسبة إلى الله كالظل، وليس بشيء زائد على حقائق معلومة له تعالى وكذا متصفة بالوجود، فجميع الكائنات ليست إلا حقائق معلوماته تجلت من باطن الحق الوجود إلى ظاهره[2].

أما **ابن عربي** فيقول في الفتوحات: " ... إنما جئنا به –أي العالم– بهذه اللفظة لنعلم أنا نريد به جعله علامة " [3]، كما يؤكد في موضع آخر من كتابه مواقع النجوم أن البناء اللغوي للعالم جاء على هذه الصيغة لأنه كالطابع اسم لما يطبع به، وكالخاتم اسم لما يختم به، فكذلك العالم اسم لما يعلم به لكونه هو العلامة الدالة على وجوبيته تعالى[4].

وعليه فإنه لا يمكن إقامة الدليل على وجود العالم، كما لا يمكننا في المقابل الاستدلال بالحادث الفاني على وجوده تعالى فهو عز شأنه الوجود الحق الأول ولا يصح أن نستدل عليه بالموجود لأنه لا يكون موضعا للشيء، فالوجود بأوليته منزه عن الدلالة عليه، وإنما الدلالة تكون في مستوى ما سوى الوجود الذي هو الموجود، لكن الموجود يطلب الوجود، وليس الوجود في حاجة إلى الموجود كي يكون

---

[1]- المواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج1، ص 450.

[2]- لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، عبد الرزاق القاشاني، تح سعيد عبد الفتاح، ج2، دار الكتب المصرية، القاهرة، دط، 1996م، ص 99.

[3]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج4، ص154.

[4]- طوالع منافع العلوم في مطالب مواقع النجوم، عبد الله صلاح الدين العشاقي الروحي، مصدر سابق، ج 1، ص 503.

وجودا ومن ثم لو اعتبرنا الحق دلالة وعلة لكان يطلب المدلول والعلة، فلا يكون هو الأول [1].

وهذا ما ذهب إليه الأمير كذلك في أن الله عز وجل قد أغنى أهل الشهود عن إقامة البرهان على وجود العالم فلا يجوز السؤال عنه هل هو قديم أو حادث، لأن القدم والحدوث بعد ثبوت وجوده وهو ما صح له وجود، كما لا يمكننا أن نقول في المعدوم هل هو قديم أو حادث فإنه سؤال فاسد[2].

أ-المخلوقات ظل الله

يطرح الأمير سؤالا عن كيف يمكن أن يكون لله عز وجل ظل، ويجيب عن هذا السؤال الذي يعجز العقل عن إدراكه بإعطائه مثالا يقربنا من فهم هذه النكتة، يقول: "كما أن آلة التصوير لا تظهر عنها صورة إلا بالنور الشمسي، فإذا كانت الشمس محجوبة لا تظهر عنها صورة ما قبلها، كذلك يقال في العلم الإلهي، لولا نور وجود الذات ما ظهر شيء من المخلوقات، لأن المخلوقات ظل الحق تعالى، ولا يظهر الظل عادة وشهادة، إلا بنور وشاخص، وشيء يظهر الظل فيه، فالشاخص مرتبة الأسماء، والذي يظهر الظل فيه أعيان الممكنات والنور الوجود فعندما يشرق النور على الشاخص يظهر الظل في أعيان الممكنات[3]

وهو نفس ما ذهب إليه ابن عربي من أن العالم بالنسبة إلى الحق تعالى كالظل للشخص، ومحل ظهور هذا الظل هو أعيان الممكنات، وعليها امتد هذا الظل، وهذه الأعيان حسب رأيه معدومة، لذا

---

[1]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج4، ص86.

[2]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 296، 297.

[3]- المصدر نفسه، ج 2، ص 79.

وصفت بالثبوت لا الوجود، فهي لا تتصف بالوجود الذاتي[1].

ب-العالم حق

ينفي **الأمير** أن يكون قصد الصوفية بقولهم أن العالم كله خيال أنه عدم محض، أو مثلما يقول السفسطائية حين قالوا أنه لا وجود لهذا العالم إلا في الخيال المتصل، وحقيقة الأمر وتفصيله عند الأمير هو أن هذا العالم إنما وجوده مندرج ضمن الوجود الخيالي، ويستعرض الأمير في شرحه هذا أدلة منها أنه لو كان وجود العالم حقيقيا ما تبدل ولا تغير ذلك أن الحقائق لا يمكن أن تتبدل، وعليه يكون العالم مجرد صور خيالية مركبة، وهو ما جاء في قوله ﷺ: **" مررت بموسى يصلي في قبره ولما وصل السماء السادسة قال: فإذا أنا بموسى وموسى هنا شخص واحد** [2]من هذا الخيال المقتول في سبيل الله يراه المؤمن بعين الإيمان حيا يرزق ويراه غير المؤمن ميتا، ثم يسوق لنا مثالا آخر وهو سؤال القبر وكيفية هيئته، بالرغم من أن المحجوب عن رؤية الحق قد يقول إنه يرى الميت ساكنا لا حركة فيه، لكن المؤمن بخلافه يعلم أن الميت يحيى ويسأل عما كان منه.

والكاملون حسب الأمير لا ينفون العالم كما ينفيه أهل الشهود، الذين غلبت عليهم مشاهدة الوحدة ولا يثبتون كما يثبته أهل الحجاب على أنه غير وسوى والحق مباين له منعزل عنه[3].

ففكرة أنه لا وجود حقيقي إلا لله وحده -حسب الأمير- قد تفتح الباب أم الظنون والاعتقادات الخاطئة، التي إن لم يُحترز منها فإنها قد تودي بصاحبها إلى ما لا يحمد يعقباه.

---

[1]- الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، يوسف زيدان، دار الأمين، مصر، ط 2، 1419هـ - 1998 م، ص 237.

[2]- أخرجه مسلم في صحيحه، باب من فضائل موسى عليه السلام، رقم 2375، تح محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، دط، 1374هـ- 1955م، ج 4، ص 1845.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج3، ص 179.

ومثال هذه الاعتقادات ما قالته السفسطائية الذين ذهبوا إلى أن العالم خيال لا حقيقة له، أو الحساسية الذين قالوا أنه ليس وراء المحسوسات شيء يدرك، وهذا مخالف لقوله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ١٦ لَوَ اَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْواً لَّاتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ١٧ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ١٨ ﴾ (الأنبياء 16–18)**.

وقوله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾** (**الأنبياء: 16**)، يقول **الأمير** في تفسير الآية أن صور العالم وأشباحه وراءها حق، فهي بهذا حق كذلك، وإن كانت في الظاهر خيالات، فهي حق لا لعب ولا لهو، إذ المخلوق بالحق حق، أما قوله تعالى: " **وَمَا بَيْنَهُمَا** " فإنها تدخل تحتها أفعال العباد التي لا لعب فيها ولا عبث[1].

ج–العلاقة بين الأسماء الإلهية والعالم

إن شرح العلاقة بين الأسماء الإلهية والعالم ليس بالأمر الهين كما قد يظنه البعض، ذلك أن الحديث عن هذين العنصرين يقودنا إلى الحديث عن مذهب كامل متكامل تمتد أشكاله المتناثرة في تراث ابن عربي، لكن يمكن أن نحدد بعض العناصر الأساسية التي تمكننا من فهم هذه العلاقة بدءا من فهم أن للوجود كما ذكرنا سابقا "ظاهر وباطن"، فيمكن اعتبار أن العالم هو ظهوره والأسماء الإلهية هي بطونه، وكل هذا في ظل الحفاظ على حقيقة أنه الفاعل تعالى على الحقيقة، وكل ما يتراءى لنا من توابع الوجود من كلام وعلم وقدرة وإرادة ليست لغيره تعالى فهو الوجود من وراء حجابية كل موجود، والعالم من وراء حجابية كل عالم، والمتكلم من وراء حجابية كل متكلم، ونحو ذلك، فالوجود وتوابع الوجود إذا نسبت لغير الحق تعالى فهي مجاز ونحو ذلك[2].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص 358- 359.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 250.

لهذا كثيرا ما نجد **ابن عربي** يربط العالم بالأسماء، بحيث أنها الفاعل الحقيقي، ويركز على أمهات الأسماء الإلهية في ذلك، يقول: " ...فنظرنا ما الحاكم المؤثر في هذا العالم فوجدنا الأسماء الحسنى ظهرت في العالم كله ظهورا لا خفاء به كليا وحصلت فيه بآثارها وأحكامها لا بذواتها... فأبقينا الذات المقدسة على تقديسها وتنزيهها ونظرنا إلى الأسماء، فوجدناها كثرة فقلنا الكثرة جمع ولا بد من أئمة متقدمة في هذه الكثرة فلتكن الأئمة هي المسلطة على العالمين"[1].

ويطلعنا **ابن عربي** في الباب الرابع من كتابه الفتوحات الذي عنونه بـ: "سبب بدأ العالم وترتيب الأسماء الحسنى من العالم كله"، أن الأسماء الحسنى هي الفاعلة أو المؤثرة في هذا العالم، حيث أن كل اسم من الأسماء الإلهية مختص لإيجاد مرتبة معينة في العالم، ونضرب مثالا على ذلك، اسمه البديع الذي توجه لإيجاد القلم الأعلى، واسمه الباعث الذي توجه لإيجاد اللوح المحفوظ، واسمه الباطن المتوجه لإيجاد الطبيعة وما تعطيه من أنفاس العالم، والظاهر الموجه لإيجاد الجسم الكل، والحكيم الموجه لإيجاد الشكل، المحيط المتوجه لإيجاد العرش، والشكور المتوجه لإيجاد الكرسي والقدمين، والغني المتوجه لإيجاد الفلك الأطلس، والمقدر المتوجه لإيجاد الكواكب، والرب المتوجه لإيجاد السماء الأولى والبيت المعمور وسدرة المنتهى إلخ...[2]، ولمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى الجدول الآتي[3]:

---

[1]- انشاء الدوائر، محي الدين ابن عربي، تح عاصم إبراهيم الكيالي، دط، دت، ص 155.

[2]- حقائق الأسماء الحسنى وشرحها عند ابن عربي، عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2018م، ص 121- 124،

[3]- مفاتيح فصوص الحكم لابن عربي، عبد الباقي مفتاح، سلسلة حكمة دار القبة الزرقاء للنشر، مراكش، دط، دت، ص 62.

	الاسم	المرتبة الموجه لإيجادها
1	البديع	العقل الأول- القلم
2	الباعث	النفس الكلية –اللوح المحفوظ
3	الباطن	الطبيعة الكلية
4	الآخر	الهيولى الكل –الهباء
5	الظاهر	الجسم الكل
6	الحكيم	الشكل
7	المحيط	العرش
8	الشكور	الكرسي
9	الغني	الفلك الأطلس- فلك البروج
10	المقدر	فلك الكواكب الثابتة-فلك المنازل
11	الرب	السماء الأولى-زحل
12	العليم	السماء الثاني-المشتري
13	القاهر	السماء الثالثة- المريخ
14	النور	السماء الرابعة- الشمس
15	المصور	السماء الخامسة- الزهرة
16	المحصي	السماء السادسة – عطارد

17	المبين	السماء السابعة– القمر
18	القابض	كرة النار
19	الحي	كرة الهواء
20	المحيي	كرة الماء
21	المميت	كرة التراب
22	العزيز	المعدن
23	الرزاق	النبات
24	المذل	الحيوان
25	القوي	الملك
26	اللطيف	الجن
27	الجامع	البشر
28	رفيع الدرجات	تعيين المراتب

إن المتأمل في الوجود يعلم أن للأسماء الإلهية حركة حيوية تفاعلية، موصولة بالعالم من أعلاه إلى أسفله [1]، وهذه الحركة التفاعلية هي ما أخرجت لنا هذا العالم على أكمل وجه، بحيث لا يشوبه نقص ولا تعتريه شائبة، ويرجع ابن عربي السبب في ذلك إلى أن هذا التكامل في العالم ما هو إلا

[1]- وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص 176.

امتداد للأسماء الإلهية، لذا فهو يشيد بمقولة الغزالي، حين قال: " **ليس في الإمكان أبدع مما كان**"، حيث يقول ابن عربي: " أوجد العالم على أكمل ما يكون الوجود، فإنه لا بد أن يكون كذلك لاستحالة إضافة النقص إلى الكامل، فلذلك قال أعطى كل شيء خلقه، وهو الكمال، فلو لم يوجد النقص في العالم، فمن كمال العالم وجود النقص الإضافي فيه، فلذلك قلنا إنه وجد على أكمل صورة بحيث أنه لم يبق في الإمكان أكمل منه لأنه على الصورة الإلهية"[1].

ويشرح لنا **الأمير** تعليق ابن عربي على كلام الغزالي، بأنه يقصد أن العالم لما كان مظاهر أسمائه تعالى الطالبة لإيجاد العالم وإظهاره من العدم الإمكاني، وأنه تعالى لما أجاب طلب الجميع بحيث لم تبق حقيقة كلية إلهية تطلب العالم إلا وقد ظهرت بحقيقتها الكونية، وبعبارة أخرى لم يبقى شيء في الإمكان من حيث الأجناس والأنواع إلا وقد كان، فهو تعالى الذي أعطى كل شيء خلقه واستعداده كما ينبغي على الوجه الذي ينبغي وبالقدر الذي ينبغي، فيمكن القول حينئذ أن النسخة الكونية بهذا المفهوم هي مقابلة للنسخة الإلهية[2].

ونحن نجد **الأمير** في كتابه المواقف يحاول أن يشرح لنا كيفية مشابهة النسخة الكونية للنسخة الإلهية، ويضرب لنا أمثلة عديدة سنذكر بعضا منها، كقوله: " ...وكل ما في العالم مما يدخل على الناس البسط والطرب فيضحكون وينبسطون، ...فذلك مرتبط ومستند إلى حقيقة قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ**﴾ (**النجم: 43**).

وكقوله أيضا: " وكل ما في العالم من التضاد كالخوف والرجاء والقبض والبسط، والعز والذل، والحياة والموت، والليل والنهار، من حيث إنهما نور وظلمة فذلك مستنده إلى اسميه تعالى: "**الظاهر والباطن والأول والآخر**" .

---

[1]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج3، ص368.

[2]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج3، ص 426.

ولمزيد من التوضيح نذكر قوله: " وكل ما في العالم من الأحوال الوجدانية الذوقية التي لا تدرك إلا ذوقا، فلا تعلم بالحد ولا تدرك بالرسم، مثل العلوم الذوقية والطعوم والروائح المكتسبة من الظواهر وكالهم والغم وسائر الآلام المكتسبة من البواطن فذلك مثال مستنده من الحقائق الإلهية، ما وصف الحق تعالى به نفسه من الرضا والغضب والشوق، والحب...قال تعالى ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ**﴾(**الإسراء: 84**) [1].

ويشير **الأمير** بعد عرضه لهذه الأمثلة في هذا الموقف المهم من كتابه إلى أن هذه المسألة قد تخفى على أكثر الخلق، بل إن أكثر أهل الظاهر سيتسارعون لردها وإنكارها[2].

إن هذه النظرة التفاعلية في الكون قد يفهم منها أن الحق علة والعالم معلول، وهي نظرة يرفضها ابن عربي ويحذر منها، ويدلل على ذلك بأنه إذا كانت العلة لا تفارق نتيجتها دل ذلك على قدم العالم، لكن العالم ليس قديما وإنما هو آيات، أي أنه وضع للدلالة على الحق، وكل من يقول بالعلة حسبه يجهل الأدلة[3].

ويقول في موضع آخر: " من رأى عينا مستقلة فهو صاحب علة وليس صاحب نحلة ما قال بالعلل إلا القائل بأن العالم لم يزل، فأنى للعالم بالقدم وما له في الوجود النفسي الوجودي قدم. إنما له الرتبة الثانية وهي الباقية الفانية، ولو ثبت للعالم القدم لاستحال عليه العدم والعدم ممكن "[4].

وبهذا يأخذنا ابن عربي إلى فكرة مفادها أن الانسان الذي ينظر إلى العلاقة بين الله والعالم نظرة العلاقة بين العلة والمعلول لا يمكنه أن يصل إلى الوجود الذي ليس علة ولا معلولا [5].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 18- 19.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص 19.

[3]- إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، أحمد الصادقي، مرجع سابق، ص 327.

[4]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج8، ص138.

[5]- إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، أحمد الصادقي، المرجع السابق، ص 330.

كما يحذر **الأمير** من فهم أن الله محتاج إلى المخلوقات في ظهوره هذا، ومثال ما قد يفهم بالسلب هو قول ابن عربي:

فلـــــولاه ولولانـــــا لمـــــا كـــــان الـــــذي كانـــــا

فالله حسب **الأمير** من حيث الذات غني عن العالمين، وهو غني حتى عن أسمائه، ويطرح سؤاله لمن يتسمى عز وجل ولم يوصف؟، ثم يجيب: " وليس إلا الذات الأحدية الغنية .

أما قول ابن عربي: "**الكل مفتقر ما الكل مستغني** "، فإنه حسب الأمير يقصد به افتقار الأسماء إلى مظاهرها، وهو يصف هذا الافتقار عين الكمال الأسمائي الصفاتي، إذ افتقار المؤثر من حيث اسمه مؤثر إلى الأثر، وهو أثر عين الكمال، وذلك لامتياز الأسماء بعضها من بعض، فلا تميز لها إلا بآثارها، أما الأسماء من الوجه الذي يلي الذات، هي غنية عن العالمين أيضا، فإنها من ذلك الوجه عين الذات، ولهذا كان كل اسم يوصف ويسمى بجميع الأسماء كالذات[1].

ويقول في موضع آخر: " ...فالحق تعالى من حيث ذاته الأحدية، غني عن العالمين بل غني حتى عن أسمائه، إذ ليس ثم من يتعرف إليه أو يتسمى له، **كان الله ولم يكن معه شيء**"[2][3].

وتختلف ظهور الأسماء في العالم بتنوع استعداداتها وقابليتها، فالسماوات والأرض التي نورها الاسم النور هي ظلال الأسماء والصفات والذي ظهر عليه هذا الظل هي الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، إذ لا بد للظل من شيء يظهر عليه كالأرض والماء مثلا، فالنور يظهر الظل والشاخص يرسمه، فالشاخص هو مرتبة الأسماء والصفات، والنور هو الوجود الفائض على الممكنات[4].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 372- 372.

[2]- المصدر نفسه، ج3، ص202.

[3] رواه البخاري في صحيحه باب: ﴿وكان عرشه على الماء﴾ [هود:7] ﴿وهو رب العرش العظيم﴾ [التوبة:129]، برقم 6982 ، ج6، ص 2699.

[4]- المصدر نفسه، ج 1، ص 373- 374.

وقد فسر الأمير قوله تعالى: ﴿**كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ**﴾ **(النور: 35)**، أي يستمد هذا المصباح، وهو النور الوجودي الإضافي من الشجرة المباركة التي لا ينفذ مددها.

كما يذهب في تفسير قوله تعالى: ﴿**لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ**﴾ إلى أن هذه الشجرة التي يستمد منها المصباح لا يقال فيها شرقية من الشروق والإنارة ولا غربية من الغروب والظلمة، فإنها كنه الذات التي لا يحكم عليها بشيء لأنها لا تعقل، لذا فإن إعطاء حكم على ما لا يعقل محال. يقول الأمير: "فهي لا شرقية ولا غربية، لا وجوب ولا إمكان، ولا حق، ولا خلق، ولا حدوث ولا عدم، فهي ماهية لا تظهر بشيء إلا ولها ضده **{ يَكَادُ}** يقرب ولم يكن زينتها ما تمد به المصباح المتقدم الذكر **{يُضِيٓءُ }** يظهر لذاته بذاته من غير اقتران يشيء الاقتران المعنوي، **{ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ}** نار كناية عن المظاهر التي يقترن بها المكنى عنه بالزيت الذي هو حقيقة المصباح، والمصباح لا يظهر ضوؤه إلا بمماسة النار، فالنار لا تضيء ولا تظهر من غير شيء يثيرها فيكون ممدا لها، والشيء لا يظهر من غير مماسة النار"[1].

وكخلاصة لهذه المسألة يمكن أن نقول أن الأمير يعتبر ظهوره تعالى بمسمى أسماء العالم حجابا له وبطونا، وهو في هذا عز شأنه مستغن عن الخلق جميعا، والكل مفتقر في ظهوره إليه.

د- غاية الخلق

يذهب الأمير في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالِانسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ **(الذاريات: 56)**، إلى أن المقصود من العبادة هنا المعرفة، ذلك أن العبادة فرع المعرفة وثمرتها، فمعرفته سبحانه وتعالى هي القصد الأول من خلق المخلوقات، لذا فإن معرفته عز شأنه حاصلة لكل مخلوق بالفطرة، لكن لا تحصل معرفة كنهه إلا للبعض دون الآخر[2]، ونشير إلى أن الأمير لا يقصد بكنهه هنا الإحاطة

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 374- 375.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 257.

بذاته، فهذا محال لأن الأمير نبه في كتابه في العديد من المواقف أن الذات الإلهية متعالية لا يمكن الإحاطة بها أو معرفتها بأي شكل، وإنما يقصد أسماءه من حيث تجليها وظهورها في صور الموجودات.

كما يذهب **الأمير** إلى أنه عز وجل خلق الخلق ليعرف، ومستنده في ذلك حديث الكنزية، ونصه: " **كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فتعرفت إليهم فبي عرفوني**[1]، وبالرغم من أن هذا الحديث ضعيف من طريق الإسناد إلا أن المحققين من أهل الكشف قد صححوه وأوردوه في مصنفاتهم، ومعناه أنه تعالى لما أراد إظهار ذاته بما له من أسماء وصفات لم يكن معه شيء في الوجود سواه، فتجلى لنفسه في نفسه، بتجلي أسماه الأمير الغيرية، فأحدث منه العالم، كما يحدث أحدنا في نفسه لنفسه صورة موجودة يحدثها وتحدثه، ويستدل على صحة ذلك قوله تعالى: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِے اِلسَّمَٰوٰتِ وَمَا فِے اِلَارْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ**﴾ (**الجاثية: 12**).

ويبدو أن **الأمير** قد نحا منحى ابن عربي فهو الآخر يرى أن الغاية التي من أجلها خلق الله الخلق هي أن يرى نفسه في صورة تتجلى فيها كل من أسمائه وصفاته، كأنه يرى نفسه في مرآة العالم، في هذه الرؤية شاء الحق أن يرى أعيان أسمائه أي أن يرى تعينات الأسماء في الوجود الخارجي[2].

يقول ابن عربي في الفتوحات: "إن الله لما أحب في شأن ذاته البطوني أن يظهر في كنزيته لما يقتضيه شأن ذاته الظهوري من الظهور على حكم شؤونه الذاتية، فتشكل وتصور بأشكال العالم وصوره ونسبه وإضافاته وأحكامه جميعا صورة ومعنى، وبطونا وظهورا، فناء وبقاء عينا وحكما، وجودا وشهودا، فمثله تعالى في هذا

---

[1]- ذكره العجلوني بلفظ: "كنت كنزاً لا أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني" حرف الكاف، برقم 2016، أنظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدسي، القاهرة، دط، 1351هـ، ج2، ، ص132. وقال عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى (18/ 122/، 376) ليس هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له إسناد صحيح، ولا ضعيف".

[2]- تعليقات على فصوص الحكم، أبو العلا العفيفي، مرجع سابق، ج2، ص 7.

المعنى "ولله المثل الأعلى" كمثل النفس الناطقة في هيكل الانسان إذا حدثت نفسها بنفسها..."[1]

– تعقيب

مما سبق نخلص إلى تفريق الأمير عبد القادر بين الوجود الذي يقصده الفلاسفة والمتكلمون وبين وجود السادة الصوفية أهل الكشف والوجود، تماشيا مع شيخه ابن عربي، كما يذهب إلى أنه وجود لا يسبقه عدم ولم ينشأ عن طريق الخلق والإيجاد بل انبعث من البطون إلى الظهور، ومن التعين إلى اللاتعين.

ورأينا كيف تابع الأمير عبد القادر ابن عربي في شرح آرائه والتوسع فيها، وهو يتفق معه في أن الوجود الحقيقي له تعالى، أما العالم فهو مجرد ظل أو صور للمرايا التي انعكس عليها وجوده تعالى فظنت بذلك أنها موجودة بنفسها.

– استفادت المخلوقات وجودها من معيته تعالى له وحفظه وقيوميته.

– صلته سبحانه بالعالم لا تعدوا عن كونها صلة ذاته بأسمائه.

– وجود العالم اعتباري وهو نتيجة لافتقار الأسماء الحسنى إلى الله في وجودها .

– العالم غير مخلوق من العدم.

–يذهب الأمير إلى أن مقصود الصوفية بقولهم أن العالم خيال، ليس المراد منه أنه عدم كما ذهب إلى ذلك السفسطائية، بل العالم حسب رأيه موجود في الوجود الخيالي وهو وجود ورد ذكره في الآثار، كما أن التغير والتبدل الذي يطرا عليه دليل على إمكانه، كما قال الشاعر " ألا كل شيء ما خلا الله باطل".

– الغاية من خلق الخلق هي عباده تعالى، والعبادة تقتضي المعرفة، دون أن يكون القصد منها معرفة كنه الذات تعالى الله عن ذلك.

---

[1]– شرح مشكلات الفتوحات المكية، عبد الكريم الجيلي، تح يوسف زيدان، دار الأمين، مصر، ط1، ت1999، ص123.

المبحث الثاني: علم ابتداء الوجود

المطلب الأول: المفهوم والأهمية

أولا: المقصود من علم افتتاح الوجود

قبل البدء في بيان المقصود من علم ابتداء الوجود سنعرج إلى أولى محطاته، باعتبار أنه من المسائل الضمنية للوجود، حيث يرجع ابن خلدون أن البحث في موضوع الوجود ومسائله ومنها علم البدء إلى متأخري الصوفية، حيث يقول: " ثم إن قوما من المتصوفة عنوا بعلوم المكاشفة، وعكفوا على الكلام فيها، وصيروها من قبيل العلوم والاصطلاحات، وسلكوا فيها تعليما خاصا، ورتبوا الموجودات على ما انكشف لهم ترتيبا خاصا ...وصار اسم التصوف مختصا بعلوم المكاشفة، والبحث على طريقة العلوم الاصطلاحية الكسبية عن أسرار الملكوت والإبانة عن حقائق الوجود وحكمته وأسراره"[1].

ويقول ابن الخطيب: " ويتفرد بسر الوجود المكتوم من بلغ درجة العارفين، وهم أهل التحقيق والتحقيق يطلقونه على العالم، وأن العلماء بالله، ومن فوقهم أنبياء الله ورسله وأوليائه علموه وخصوا به من رأوه أهلا له، ودعوا الخلق إلى الله من باب التلبيس والحجب لقصر عقولهم عن ذلك" [2].

وينطلق الصوفية الباحثون في الوجود ومراتبه من قاعدة البحث في الوجود عن موجده حيث تقول: "من عرف الوجود عرف الموجد"، ونجد الجيلي يقول: " واعلم أن معرفة الله تعالى منوطة بمعرفة هذا الوجود، فمن لا يعرف الوجود لم يعرف الموجود سبحانه وتعالى، وعلى قدر معرفته لهذا الوجود يعرف موجده"[3] لذا فإن اهتمام الصوفية بالموجودات ينبع من حب معرفتهم لخالقهم وعلى هذا الأساس خاضوا غمار هذه العلوم الخاصة .

---

[1]- شفاء السائل وتهذيب المسائل، عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص106.

[2]- روضة التعريف بالحب الشريف، لسان الدين ابن الخطيب، تح محمد الكتاني، دار الثقافة، المغرب، ط1، ت1970، ص608.

[3]- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، عبد الكريم الجيلي، مكتبة القاهرة، ط1، 1420هـ - 1999م، ص 14.

ويشير ابن عربي إلى أن أغلب العلماء بالله من أهل الكشف والحقائق ليس عندهم علم بسبب بدأ العالم إلا تعلق العلم القديم بإيجاده وهذا هو الذي ينتهي إليه أكثر الناس، والظاهر أن ابن عربي اشتغل بالبحث في طبيعة الوجود بشكل عام، ومعرفة صلة الوجود الممكن (العالم) بالواجب الوجود(الله)[1]، وكذا اهتم بمراتب الوجود، يقول: " خلق الله الخلق ليكمل مراتب الوجود، وليكمل المعرفة في الوجود أي ليكمل وجود تقاسيم المعرفة، فخلق الخلق ليعرفوه إذ كان كنزا لا يعرف كما ورد في بعض الأخبار المشهور، لا ليكمل هو سبحانه "[2].

كما يضيف الشعراني إلى أن المقصود ببدأ العالم هو معرفة تأثير الأسماء في الممكنات، وهذا العلم خاص بأفراد من كمل الورثة المحمديين [3].

نعود مرة أخرى إلى علم البُدء أو علم افتتاح الوجود، عند الأمير عبد القادر، حيث يعرفه بأنه: "علم غزير منيع الحمى عن الإدراك والتصور فإنه غير مقيد بموجود دون موجود، ولا محدود بحد، يكون له جنس، وفصل، والموجودات لا نهاية لها، فلا حد ولا قيد لأشخاصها "[4].

وأما قوله علم عزيز منيع الحمى، فهو يقصد به أنه علم خاص لا يعلمه إلا عدد قليل من أصحاب الكشف والحقائق، والذين توقف علمهم عند تعلق العلم القديم بإيجاد العالم، وهذا ما ينتهي إليه أكثرهم، أما الخاصة وهم الكاملون العارفون بالله عز وجل، المطلعون على حقائق تجلياته تعالى وتنزلات أسمائه، يوقل الأمير: "إن اكثر العلماء بالله من أهل الكشف والحقائق ليس عندهم علم بسبب العالم إلا تعلق العلم القديم بإيجاده، فكون ما علم أنه سيكونه، وهنا ينتهي أكثر الناس.

---

[1]- الفلسفة الصوفية في الإسلام، عبد القادر محمود، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1966م، ص 495.

[2]- رسائل ابن عربي، ابن عربي، مصدر سابق، ص 407.

[3]- اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، عبد الوهاب الشعراني، مرجع سابق، ص 157.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 310.

وأما نحن ومن أطلعه الله على ما أطلعنا عليه فقد وقفنا على أمور أخر غير هذا."[1]

ويشير **الأمير** في معرض شرح كلام ابن عربي، أن كلمة البُدء قد تفيد في معنها أن الوجود مقيد بزمان، وهو محال في حقه تعالى، إذ الزمان من متعلقات الممكنات والأجسام، يقول: " فافتتاح الوجود بمعنى بدئ الوجود لا زمن، فلا يعقل الحق تعالى إلا فاعلا خالقا، وكل عين كانت معدومة لعينها معلومة له، ثم حدث لها الوجود بل أحدث فيها الوجود، بل كساها حلة الوجود، فكانت هي الأخرى، ثم الأخرى على التتالي والتتابع من أول موجود، مستند إلى أولية الحق تعالى، وما ثم موجود آخر، بل وجود مستمر في الأشخاص، وليست الأشخاص في المخلوقات متناهية في الآخرة، إلا في نوع خاص، وإن كانت الدنيا متناهية، فالأكوان جديدة لا نهاية لتكوينها، فأبدها دائم كالأزل، وفي حق الحق ثابت"[2].

ومنه فإنه يقصد بأولية الموجودات الممكنة، أما الذات الإلهية فإنه يؤكد على قداستها وعدم خضوعها لأي حكم زماني، يقول الأمير: " فإن الأولية بالنسبة إلى ترتيب الموجودات الزمانية معقول، فالعالم له اعتباران أو نسبتان، الأولى نسبته إلى الله تعالى أو نسبته إلى حضرة الأسماء، فلا يقال فيه أول ولا آخر، والثانية نسبته إلى الممكن، ويمكن أن يقال في حقه أن له أولا وآخرا[3].

كما يقول في موضع آخر: " اعلم أن الأولية والآخرية بالنسبة إلى الممكنات هي نسب وإضافة، أما أولية الحق تعالى فهي عبارة عن نفي البداية عن وجوده تعالى وهي ثابتة له أزلا كسائر أسمائه لا باعتبار موجود، إذ لو كانت أوليته ونحوها بالنسبة إلى الممكنات لكانت ثانية له [4].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج3، ص 346.

[2]- المصدر نفسه، ج 2، ص 311.

[3]- المصدر نفسه، ج 3، ص 362.

[4]- المصدر نفسه، ج 1، ص 384.

والبُدء الذي يريده الأمير هو بَدء العالم، أو المخلوقات وإظهارها من العدم إلى الوجود، حين امتثلت هذه الأخيرة لأمر الله تعالى القائل: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٤٠** ﴾ (**النحل: 40**).

كما يشير إلى أن البُدء حالة مستصحبة قائمة لا تنقطع، وكل شيء من الممكنات له عين الأولية في البدء، بمعنى أنه تعالى لما أبدأ الخلق لم يزل مبدئا دائما في حق كل عين أو ممكن يوجده، وذلك الموجود مُبدأ، فالممكنات لا ترتيب لها بالنسبة إليه، ذلك أن نسبة كل ممكن إلى ذاته تعالى نسبة واحدة[1].

ويرجع الأمير سبب تخوف الكثير من هذا العلم إلى الجهل بالذات الإلهية، فذاته تعالى لا تعلم لا عقلا ولا كشفا، يقول: "أن سبب عزة علم البدء ومنعته عن التصور هو الجهل بذات الحق تعالى، وإن ذاته تعالى لا تعلم عقلا ولا كشفا والبدء، وإن كان عن ذات وإرادة وقول، والإرادة والقول مستندات إلى الذات العلية وهي مجهولة أبدا لغيره تعالى، وإن كانت تشهد من بعض وجوهها، فهي لا تعلم "[2].

ثانيا: أهمية علم ابتداء الوجود عند الأمير عبد القادر

يذهب الأمير إلى أن هذا العلم ذو فائدة كبيرة، فبفضله يمكن معرفة أن المقصود بالبدء والظهور هو العالم لا غيره، وما يتعلق به من مسائل، كسبب بدئه وكيفية ظهوره وكذا معرفة أحواله وما ينسب إليه صفات كالقدم والحدوث وغيرها، يقول شارحا لقول ابن عربي: " ... أنك بعد علمك ما تقدم من بيان علم البُدء، بمعنى افتتاح الوجود علمت علم الظهور وهو ظهور العالم من الغيب الذي كان فيه إلى مرتبة الشهادة، وعلم الابتداء هو ابتداء خلق العالم، وله سمي تعالى بالمبدئ، فكأنك إذا

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 317

[2]- المصدر نفسه، ج 2، ص 314.

علمتها علمت ظهور الابتداء وابتداء الظهور، إذ هما متلازمان فإن كل نسبة مرتبطة بالأخرى، فنسبة ظهور العالم مرتبطة بنسبة ابتداء العالم"[1].

المطلب الثاني: شكل الوجود

أولا: عند الأمير وابن عربي

يفضل الصوفية الذين تحدثوا عن الوجود ومراتبه أن يستخدموا الشكل الدائري للتعبير عن الوجود، ذلك أن الدائرة حسبهم هي أكمل المظاهر[2]، وبها يمكن الدلالة على تكامل الوجود ووصف العلاقة القائمة بين وجود الخالق والمخلوق وارتباطهما بطرفي الدائرة، يقول ابن عربي: "إن الوجود في الصورة دائرة انعطف أبدها على أزلها فلا يُعقل إله إلا وعُقل المألوه ولا عُقِل رب إلا وعُقل المربوب، ولكل معقول رتبة ليست عين الأخرى..." [3] .

ويقول ابن عربي رسالة التراجم: " من وضع شكلا فيضعه مستديرا فإنه لا بد من الرياح تزعزعه فيدحرج ولا ينكسر، فالشكل الكروي أبقى [4].

ويبدوا أن اختيار الشكل الدائري لم يكن أمرا اعتباطيا وإنما له علاقة بإرادة الله التي شاءت أن يكون كل شيء في الكون منه وإليه، مصداقا لقوله عز وجل: ﴿**وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ**﴾ (**هود: 123**)[5].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 324.

[2]- وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، سهيلة عبد الباعث الترجمان، مرجع سابق، ص 605.

[3]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج6، ص313.

[4]- رسائل ابن عربي، محي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص 295.

[5]- وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، سهيلة عبد الباعث الترجمان، المرجع السابق، ص 303.

ويقول ابن عربي مقررا: " ...فلا بد أن يكون هذا الأمر في عالم الشكل صورة دائرة لأنه لا يعود إليه عن الطريق الذي خرج عليه، وإن امتداده ينتهي إلى مبدئه، فلا بد من الاستدارة فيه معنى وحسا، وفي خلقه العالم على الصورة أن خلقه مستدير الشكل... لا بد للعالم من الرجوع إلى الله فهو القائل ﴿**وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ أَلامْرُ كُلُّهُ**﴾ فإذا انتهت ورجعت إليه عاد الأمر إلى المبدأ والمبدئ، والمبدأ رحمة وسعت كل شيء، والمبدئ وسع كل شيء رحمة وعلما" [1].

ويذهب **الأمير عبد القادر** في تفسير قوله تعالى: ﴿**أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ**﴾ (**المؤمنون: 60**)، أن الوجوه الخاصة بكل مخلوق من الحق التي هي أرباب المخلوقات ومدبراتها، والواسطة في وصول الإمداد لها من الرتبة الجامعة، وكلها ترجع إلى المرتبة الشاملة التي هي أمره تعالى مصداقا لقوله عز وجل: ﴿**وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ أَلامْرُ كُلُّهُ**﴾ وقوله: ﴿**أَلآ إِلَى أَللَّهِ تَصِيرُ أَلامُورُ**﴾ (**الشورى: 53**)، فأمره سبحانه واحد، فأما الأمور الكثيرة المقصود بها صفاته تعالى إذا ظهرت الذات ترجع كل الصفات إليها وتستتر تحتها كما تستتر الكواكب عن ظهور الشمس.[2]

بالإضافة إلى هذا يمكن للشكل الدائري للعالم عند **ابن عربي** أن يفسر حنين الإنسان إلى بدايته أو أصله، فكما كان خروجنا من العدم إلى الوجود به سبحانه، فإليه نرجع مرة أخرى، وهو ما جاء في قول تعالى: ﴿**وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ أَلامْرُ كُلُّهُ**﴾ وقوله في آية أخرى: ﴿**وَإِلَيْهِ أَلْمَصِيرُ**﴾، وغيرها من الآيات الأخرى التي يستدل بها هذا الأخير، حيث نجده يقول: " ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهي إلى أولها، وحينئذ تكون دائرة، ولو لم يكن كذلك لكنا إذا خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجع إليه، ولم يكن يصدق قوله، وهو الصادق: وإليه ترجعون"[3].

---

[1]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج5، ص177.

[2]- المواقف العرفانية، مصدر سابق، ج2، ص385.

[3]- الفتوحات، ابن عربي، المصدر السابق، ج1، ص386.

إن دائرة الوجود التي اختارها **ابن عربي** تتكون من محورين رئيسيين هما النقطة والمحيط، واللذان يعبران عن حقيقة ركز عليها أغلب الصوفية، وهي الوحدة في المظهرية والوجود، وتلازم بين شطرين الوجود الحقي والخلقي، مع ضرورة التأكيد على أن هذا العالم ليس سوى مجلى للحق، ولا ظهور للحق إلا بظهور مجاليه[1].

إن التلاقي بين طرفي الدائرة يشكل لنا ما يعرف بالمحيط الذي يمتد بدوره إلى النقطة الرئيسية وهي مركز الدائرة، وكل لقاء بينهما يتشكل من خلاله العديد من الخطوط من المركز إلى المحيط دون أن تخرج من الدائرة أو تتجاوزها، وهذا التفاعل يمكن أن يستمر ويتواصل بحيث يأخذنا إلى فكرة أحبها ابن عربي وجعلها قوام مذهبه ألا وهي فكرة الخلق الجديد والمستمر[2] .

أما عند **الأمير عبد القادر الجزائري** فإنه بالرغم من عدم تصريحه بعبارة أن هذا الوجود دائري الشكل، إلا أننا نجده يشير إلى هذا المعنى في العديد من المواضع في كتابه المواقف، حيث تصور الوجود ضمن دائرة لها مركز ومحيط، يقول: " ...فالمراد بالدائرة الأكوان كلها، والمركز هو القطب الذي تدور عليه، كقطب الرحى الذي هو ماسك لها، ولولا استقامته ما استقامت على وزن واحد، فلأنهم نظروا إلى كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط، فالنقطة هي محط فخذ البيكار الأول، والمحيط هو محط فخذ البيكار الثاني، وله شعبتان لحمل المداد الذي تكون عنه صورة الدائرة...لكنه يمد ما فيه المداد بالاستقامة على حركته الدورية[3].

كما يقوم تصوير الشكل الدائري للوجود عند الأمير على المركز أو النقطة المركزية في الدائرة التي تمتد إلى المحيط عبر العديد من النقط المتقابلة اللامتناهية، ويمكن أن نفهم أن الأمير يقصد بها

---

(1)- وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، مرجع سابق، ص 304.

(2)- المرجع نفسه، ص 305.

(3)- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، 333.

الممكنات، وكما هو الشأن عند ابن عربي يجعل الأمير لهذه الدائرة مجموعة من الخطوط المتساوية المتصلة ببعضها البعض، يقول الأمير: " ...فلهذا يخرج كل خط مساويا لصاحبه الذي قبله، والذي بعده، لأن الدائرة كلها نقط وخطوط متصل بعضها ببعض، فنقطة المركز، تقابل كل نقطة من نقط الدائرة بكلها، وكل نقطة من نقط الدائرة، هي عين نقطة المركز، باعتبار انفرادها ومقابلتها إياها"[1].

ويذهب الأمير إلى أنه يمكن اعتبار أن النقطة هي الله تعالى باعتباره المركز الذي تنبع منه جميع الخطوط ضمن دائرة الأكوان، يقول: " ...باعتبار استدارتها واتصالها بما قبلها وبما بعدها، فهي من هذا الوجه، مغايرة لكل نقطة، فاعتبر ذلك في الحق تعالى فالدائرة دائرة الأكوان، واتصال بعضها ببعض، والمركز إشارة إلى سكون الأمر..."[2]

وإذا عدنا إلى **ابن عربي** نجده يصف العلاقة بين كل من النقطة والمحيط، بالحفظ والمحفوظ، وتفصيله هو أن المحيط يحفظ النقطة علما، والنقطة تحفظ المحيط وجودا، وهذا ما يفسر كون النقطة التي هي المركز مصدرا للإيجاد، وعليه يمكن القول بأنها تمثل الحق تعالى من حيث أنه مبدأ كل وجود ومصدر له، وهو ما أكدت عليه العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿**هُوَ ٱلأَوَّلُ وَٱلآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ**﴾ (**الحديد: 03**)، وقال أيضا: ﴿**أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىۡءٖ مُّحِيطُۢ**﴾ (**فصلت: 54**)، يقول ابن عربي: "إن الشأن في نفسه كالنقطة من المحيط وما بينهما، فالنقطة حق والفراغ الخارج عن المحيط العدم، أو قل الظلمة، وما بين النقطة والفراغ خارج عن المحيط الممكن"[3] .

وعليه نقول أن كل ما ينتهي من النقطة إلى المحيط من خطوط فإنها تنتهي إلى نقط، فيكون بذلك المحيط صورا لهذه النقطة، أو بعبارة أخرى هي تجلي أو انعكاس لمظهرية النقطة التي أسماها

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، 334.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، 4.3.

[3]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج5، ص406.

ابن عربي أعيان الممكنات[1].

ونحن إذا اعتبرنا أن المركز هو الله الاسم الجامع للأسماء الإلهية والمعبر عنه في نفس الوقت عن ظاهر الذات. ومن مركز الدائرة أي "**الاسم الله**" تمتد خطوط لكل نقطة من المحيط وهذه الأخيرة هي الأسماء الإلهية التي لا يحصرها عدد ولا يحيط بها إحصاء. "[2]

فإن ابتداء الدائرة الوجودية يكون بوجود العقل الأول، الذي جاء في الخبر أنه: " أول ما خلق الله العقل"، وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله، والخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها، تخرج على السواء لكل جزء من المحيط، كذلك نسبة الحق تعالى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة، فكانت الأشياء كلها ناظرة إليه وقابلة منه ما يهبها، نظر أجزاء المحيط إلى النقطة [3].

يقول **ابن عربي**: " ...سموه مركز الدائرة لوجود العدل به، وإنما حملوه على مركز الكرة "، ويقصد بالكرة هنا أنها مستديرة الشكل دائرة فلكة، وهي عبارة عن هذه المملكة الإنسانية[4].

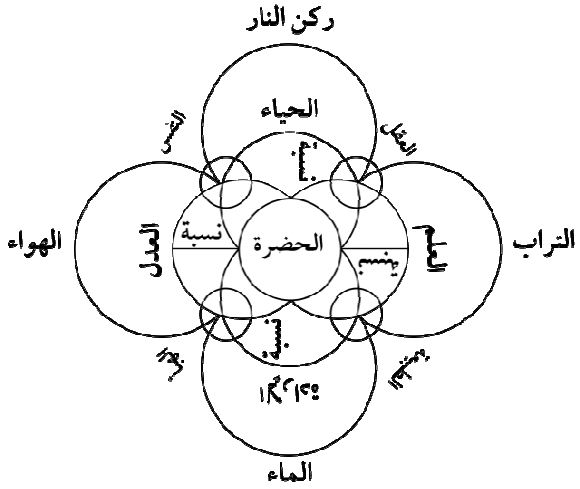
---

[1]- وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، مرجع سابق، ص305- 306.

[2]- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أو زيد، دار التنوير، بيروت، ط1، 2020م، ص 169.

[3]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج1، ص193.

[4]- النفحات القدسية في شرح معاني التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، محمد بن محمود بن علي الداموني البكري، مصدر سابق، ط 1، ص 188.

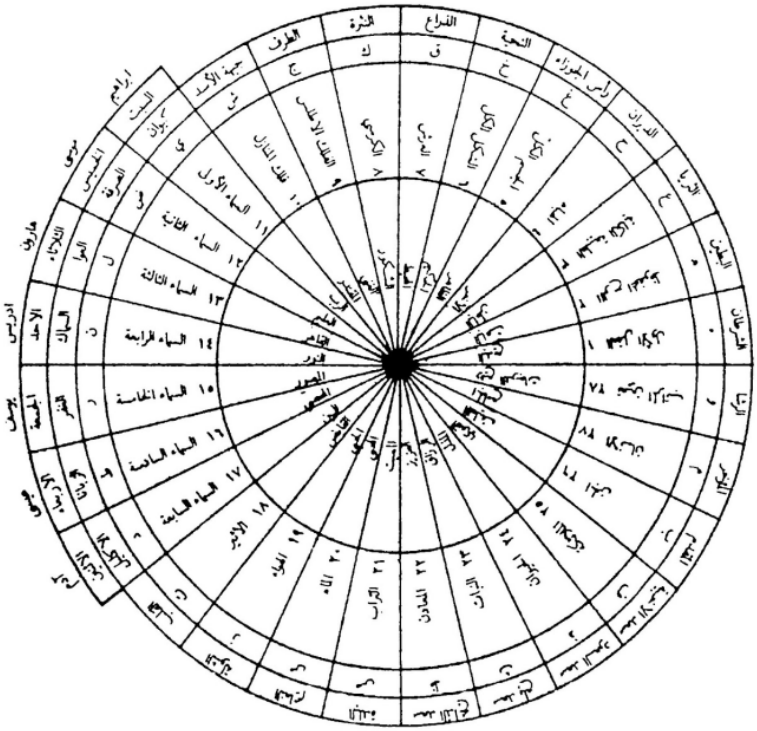


وداخل الدوائر دوائر أصغر بعضها يصور الأسماء الفاعلة في إظهار الممكن الأول وبعضها يمثل الأصول الطبيعية الأربعة وهي: الماء، الهواء، التراب، والنار، وهذه الأخيرة هي مكونات العالم الطبيعي، كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه، وينتهي إلى نقطة منه إلى المحيط وهكذا...[1]

ومنه يمكننا فهم دور الأسماء الإلهية التي تمثل الوسيط بين الذات الإلهية وبين العالم، ومن خلال الأسماء تبطن الذات عن أن يلحقها وصف أو تتعلق بها معرفة سوى معرفة وجودها، كما أنها هي التي تمنح العالم صفة الوجود"[2].

[1]- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 214.

[2]- المرجع نفسه، ص 168.



ثانيا: مسائل مستفادة من شكل الوجود

يبدوا أن شكل الوجود الدائري له أثر كبير في عدة مسائل معرفية وفلسفية ومن هذه المسائل نذكر:

أ- لا يصدر عن الواحد إلا الكثرة

يذهب العديد من الباحثين إلى أن فلسفة ابن عربي في الوجود ونشأته ومراتبه تسير وفق محيط دائري، لذا فليس المهم من أين تبدأ لأنك في النهاية ستجذب لهذه الحلقة الدائرية وتنتهي بك حيث بدأت [1].

[1]- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 167.

إن الدائرة التي رسمناها سابقا ليست دائرة حقيقية على إطلاقها، ذلك أن وجود المخلوقات اعتباري ولا موجود في الأصل سواه تعالى[1]، يقول **ابن عربي**: " ولا دائرة في الوجود كان الله ولم يكن معه شيء" يقصد بها الدائرة الكونية فلا وجود حقيقي لها مع الوجود العيني، لأن جميع الموجودات على ما هي عليه من العدم الأصلي الصرف، وما شمت رائحة للوجود قط، ودليل هذا قوله ﷺ: **"كان الله ولم يكن معه شيء"**[(2)] .

و"كان" في حقه عز وجل تقتضي الدوام والاستمرارية وعدم الانقطاع حسب ابن عربي، وهي حرف وجودي بالإجماع تقديرها" الله تعالى لا شيء معه من هذه الأكوان وهو على ما هو عليه كان"[(3)].

ولعل أفضل مثال عن اعتبارية الوجود، وأنه يستمد ظهوره من الوجود الحق، أنه إذا افترضنا أننا قد ضربنا طرف خشب أو حبل في النار، ثم أدرناهما بسرعة فائقة، فإننا نستطيع أن نرى جراء هذه السرعة دائرة مع أنها في حقيقة الأمر غير موجودة، وإنما الوجود الحقيقي إنما يعود إلى طرف الحبل أو الخشب، وكذلك الحال بالنسبة للموجودات المرئية في الخارج فإنها مجرد فرض واعتبار وليس الموجود في الحقيقة إلا الوجود الحق القائم بالذات، ومن سرعة سيره تحدث هذه الكثرات، دون أن يكون لها تحقق خارجي أو ثبوت واقعي"[(4)].

وهذا التشبيه نفسه نجده عند الأمير حيث يقول: " وكما إذا أخذت عودا على رأسه جمرة نار، وأدرته بسرعة فإنك تراه دائرة من نار محسوسة عندك لا تشك فيها، فإذا أمعنت فيها النظر بعقلك

[1] Ibn Al-arabi , heir to the brophets , William Chittich, oneworled oxfored, p :132- 133

(2)- سبق تخريجه

(3)- النفحات القدسية في شرح معاني التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، محمد بن محمود بن علي الداموني البكري، مصدر سابق، ص 190، 191.

(4)- قرة العيون في الوجود والماهية، محمد مهدي بن أبي ذر النراقي، تح حسن مجيد العبيدي، دار المحجة البيضاء بيروت . لبنان، ط1، 1430هـ . 2009م، ص 260.

حكمت أنه ليس ثمة إلا الجمرة التي على رأس العود، ولا دائرة هناك أصلا"[1].

إن مثال الشكل الدائري يحيلنا على فهم قضية أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها وهي مسألة صدور الكثرة عن الواحد، حيث نجد أن الأمير وشيخه ينفيان مقولة لا يصدر عن الواحد إلا واحد، بل يؤكدان على أن هنا كثرة صادرة عن الواحد المعين لكن دون تكثره في ذاته، يقول ابن عربي: " فإن كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه، وتنتهي إلى نقطة من المحيط، والنقطة في ذاتها ما تعددت ولا تزايدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط وهي تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها...فما تقابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها، فقد ظهرت الكثرة عن الواحد المعين ولم يتكثر هو في ذاته"[2].

وينفي الأمير أن يكون القصد من الصدور هنا الخلق والإيجاد من العدم، بل يشير إلى أن الصدور الممكنات كان عن الفردية وهي الذات وإرادته تعالى التي يقول فيها عز وجل: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ** ٤٠ ﴾ (**النحل: 40**)، كما يشير إلى أن هذه الوحدة ليست وحدة حقيقية بل القصد من خلالها أنها أحادية الكثرة التي نشأ عندها العالم، وأحادية الواحد هي غناه عما سواه من الخلق [3].

يعلق نصر حامد أبو زيد على نظرية ابن عربي ويصفها بالمنطقية، والمقبولة عقلا، إن مركزية النقطة وعدم تزايدها أو تعددها مقابل الكثرات المحيطة بها والمقابلة لها، يعطي هذه النظرية قبولا خاصة لو استعملناها في تفسير الظواهر المرئية المشاهدة مع الحفاظ على الرابطة الروحية الجامعة لأشتاتها [4].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، 242.

[2]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج1، ص393.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج2، ص 97.

[4]- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 216.

ويبدوا أن احتراز ابن عربي ورفضه لفكرة صدور الواحد عن الواحد راجع إلى عدة أسباب منها: أن هذه النظرية حسبه تؤدي إلى القول بضرورية العلاقة بين الخالق والمخلوق دون أن تكون علاقة وهب ومنّ، حيث يقول: "...ومنهم من جعل هذا الحق المخلوق به عين علة الخلق...ومنهم من جعل هذا الحق المخلوق به عينا موجودة بها خلق الله لما سواها وهم القائلون بأنه ما صدر عن الواحد إلا واحد، وكان ذلك الواحد صدور معلول عن علة أوجبت العلة صدوره وهذا فيه ما فيه[1] .

ثم يعود ليؤكد على صحة نظريته في الكثرة والوحدة، حيث يقول: " فكما أن للكثرة أحدية تسمى أحدية الكثرة كذلك للواحد كثرة تسمى كثرة الواحد وهي ما ذكرناه. فهو الواحد الكثير والكثير الواحد"[2].

ويقول في موضع آخر: " فالحقيقة وإن أعطت أحدية الألوهة فإنها أعطت النسب فيها، فما أثبتت إلا أحدية الكثرة النسبية لا أحدية الواحد، فإن أحدية الواحد ظاهرة بنفسها وأحدية الكثرة عزيزة المنال لا يدركها كل ذي نظر. فالحقيقة التي أحدية الكثرة لا يعثر عليها كل أحد"[3].

ومعنى هذا أن الوجود واحد بذاته كثير بموجوداته، وهذه الكثرة لها أحديتها الخاصة بها أي أن لكل شيء وكل موجود أحديته الخاصة به لا تتشابه مع غيره [4].

ويضيف الأمير شرحا مبسطا للمسألة، يكمن في أن وجود الحق تعالى من حيث هو غني عن العالمين، فهو ظاهر بذاته الأحدية لذاته، ووحدته تطلب عدم الكثرة لأن مقتضى الأحدية إعدام الكثرة، أما أسماؤه فهي تطلب ظهورها بظهور آثارها، وهو مقتضى الكثرة[5].

---

[1]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج6، ص92.

[2]- المصدر نفسه، ج7، ص340.

[3]- المصدر نفسه، ج4، ص288.

[4]- إشكالية الوجود في فكر ابن عربي، أحمد الصادقي، مرجع سابق، ص 366.

[5]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص 263.

ب- بطلان نظرية الفيض

يمكننا أن نفهم أن الوجود عند الأمير وشيخه الروحي ابن عربي لا يتخذ بنية خطية هابطة من الواحد، بل هو-كما ذكرنا سابقا- عبارة عن بنية دائرية ذات مركز ومحيط، يمثل المحيط فيها الموجودات الممكنة، بينما يمثل المركز " **الاسم الجامع** " للأسماء الإلهية كلها (**الله**)، فمن مركز الدائرة تمتد خطوط لكل نقط المحيط حيث تصدر الكثرة من الواحد، وتكون التوجهات الإلهية حاضرة في العالم، مما يجعل بنيته بينة روحية في حقيقتها وجوهرها، أما الزمن وفقا لهذه البنية فهو مفهوم كوني إلهي وليس مفهوما خطيا سهميا، فهو إن لم يكن أصلا في الحق، فهو أصل في الكون .[1]

ويجعل ابن عربي الحضرة وهي حضرة الأسماء والصفات مركز الدائرة وقد أسماها أيضا بنقطة الدائرة ومنها تثبت له أربع نسب، وهي: " الحياة، العلم، الإرادة، القدرة "[2].

ومن هذا يتبين لنا الفرق الواضح بين ابن عربي وأفلوطين، حيث أن صدور الكون لا يتم عبر الفيض أو الصدور، وإنما عن طريق سلسلة من التجليات.[3]

كما يختلف ابن عربي عن ابن سينا والفرابي اللذان أوقفا سلسلة الفيوضات عند العقل العاشر، أما ابن عربي فهو يجعل الألوهة في دوام فاعل، وتدخل مباشرة في أحوال العالم، وترتكز فكرة التجليات التي لا تنقطع بالمفهوم القرآني الذي ورد في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ **فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ (ق: **15**)[4].

يقول ابن عربي: " نهاية الدائرة مجاورة لبدايتها وهي تطلب النقطة لذاتها والنقطة لا تطلبها، فصح نهاية أهل الترقي من العالم، وصح افتقار العالم إلى الله وغنى الله عن العالم، وتبين أن كل جزء من

---

(1)- أحمد بلحاج آية وارهام، الأبجدية الموازية، بحث في العلاقة الجدلية، بين دلالة الأبجدية على النفس الرحماني وبين دلالتها على مراتب الوجود، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط1، 2019م، ص 12- 13.

(2)- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 1، ص 351.

(3)- فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1983م، ص 39- 40.

(4)- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 223- 224.

العالم يمكن أن يكون سببا في وجود عالم آخر مثله لا أكمل منه إلى مالا يتناهى"[1].

ويبدوا لنا أن اختيار الشكل الدائري لم اعتباطيا أو عشوائيا، بل كان اختيارا موفقا إلى أبعد الحدود، فالشكل الدائري ينفي عن الوجود فكرة الصدور أو الفيض بمعناها المعروف، الذي يفيض الوجود عن الموجود الأول ثم الذي يليه رتبة بترتيب تنازلي وهكذا.

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 1، ص 313

المبحث الثالث: نظرية التجلي

تعتبر نظرية التجلي الدعامة الأساسية التي يبني عليها تصور الوجود عند كل من ابن عربي والأمير عبد القادر، حيث أنها تفسر كل مظاهر الوجود، لذا كثيرا ما يستعمل مصطلح التجلي في الفلسفة العرفانية كبديل لعملية الخلق، وهذا ما سنتعرف عليه في هذا المبحث.

المطلب الأول: مفهوم التجلي

أولا: مفهومه لغة

التجلي في لغة العرب له عدة معاني من أبرزها: الظهور والبروز، ومنه فسر قوله تعالى: " فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا" وقد روي عن الزجاج انه قال: تجلى ربه للجبل أي ظهر وبان، قال وهذا قول أهل السنة والجماعة، وقال الحسن: تجلى بدا للجبل نور العرش.[1]

ثانيا: اصلاحا

يعرف ابن عربي التجلي على أنه انكشاف للقلوب من أنوار الغيوب، يقول: "اعلم أن التجلي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على مقامات مختلفة فمنها ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف والأسرار، ومنها ما يتعلق بأنوار البيعة ومنها ما يتعلق بأنوار الأسماء، ومنها ما يتعلق بأنوار المولدات والأمهات والعلل والأسباب على مراتبها، فكل نور من هذه الأنوار إذا طلع من أفق ووافق عين البصيرة سالما من العمى والغش... كشف بكل نور ما انبسطت عليه"[2].

---

[1]- لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل محمد ابن المنظور، تح عامر أحمد حيد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1430-2009م، ج 14، ص 186.

[2]- الفتوحات، ابن عربي، مصدر سابق، ج4، ص 171.

أما عند الأمير فإن هذا المعنى ليس ببعيد عما ذهب إليه ابن عربي، بحيث يجعله مرتبطا بالأسماء الإلهية، ومن ثم فإن اختلاف التجليات وتنوعها يرجع إلى أن لكل اسم من الأسماء الإلهية نوع خاص من التأثير يظهر عنه، فتكون بذلك الأسماء الإلهية علامة لظهور الحق تعالى وتجليه [1].

ويذهب الأمير في شرحه لحديث النزول، إلى أن من معاني النزول هو التجلي والظهور، يقول: " نزوله تعالى كناية عن تجليه وظهوره، فإن التجليات كلها تنزلاته تعالى من سماء الأحدية الصرفة إلى أرض الكثرة وسماء الدنيا كناية عن مظهر الصورة الرحمانية التي يظهر بها الكامل وهو فرد واحد في كل زمان لا يتعدد"[2].

ويرى الأمير أن هذا التجلي في السماء الدنيا إنما هو قبلة للزهاد والعباد المتوجهين بالأعمال أما العارفون فتجليه لهم دائم ليس محصورا بزمان ولا مكان، ومنه يكون التجلي على حسب المتجلى له وقوابله واستعداداته"[3].

و لا ريب أن الأمير يجعله ذو مكانة عظيمة وأهمية بالغة، ذلك أنه هو المنتهى الذي يريد الوصول إليه جل السالكين والعارفين بالله تعالى، وهو المقصود في قوله تعالى: ﴿**وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾ (**سورة طه: الآية 114**)، حيث نجده يقول: " وإنما المراد بالعلم المأمور بطلب الزيادة منه هو علم التجليات الربانية، وعلم الأسماء والصفات الإلهية وهو العلم الذي لا تزال ثمرته ملازمة لصاحبه في الدنيا والآخرة في جميع مواطن القيامة وفي الخلود في جنة الآباد"[4].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 322- 323.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 299.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 299.

[4]- المصدر نفسه، ج1، 395.

المطلب الثاني: أنواع التجلي وأمثلته عند الأمير عبد القادر

أولا: أنواعه

يذكر الأمير العديد من التجليات، ويخصص كل واحدة عن الأخرى بمميزات كما يضرب لكل منها أمثلة معينة، يقصد من خلالها بيان وتوضيح حقيقة التجلي، وهو في هذا يستخدم أسلوب شيخه ابن عربي، الذي تعمد أسلوب التمثيل والتشبيه، وهو أنسب منهج لتقريب الفهم، دون المساس بتعالي الذات الإلهية، وهو ما أشار إليه ابن عربي في كتابه إنشاء الدوائر، حيث يقول: " ... لكن نومئ إليه بضرب من التشبيه والتمثيل، وبهذا ينفصل عن الحق الذي لا يدخل تحت المثال إلا من جهة الفعل، لا أنه ينبئ عن حقيقته، فكنا نحيط به علما، وهذا لا سبيل إليه، وقد قال: " ولا يحيطون به علما"[1].

وقد تنبه لهذه المسألة كذلك العفيفي، الذي دلنا على أن ابن عربي انتهج منهجا خاصا في شرح العلاقة بين الحق والخلق، خاصة في مسألة التجليات، خلافا للجيلي في التنزلات، فابن عربي يلجأ إلى شرح هذه المسألة باللجوء إلى التشبيه والتمثيل واستخدام مصطلحات المجاز، مثل التجلي في المرآة[2]، وهذه الملاحظة هي نفسها التي وقفنا عليها عند الأمير في كتابه المواقف .

وبهذا يتبين لنا أن العلم بكيفية التجلي هو من الأمور الغامضة التي ليس للعقل الإنسان أية قدرة في فهم كنهها، يقول الأمير: "فإن العلم بكيفية التجلي في غاية الغموض، فكيفية تعلق القدرة بالمقدور غير واضح"[3]، وفإن هذه الأمثلة تبقى مجرد اجتهادات تدور حول معرفة لما وبما تجلى لا غير.

وبالعودة مرة أخرى إلى أنواع التجلي، نجد أن الأمير يذكر أنواعا للتجلي، ذكر منها:

---

[1]- إنشاء الدوائر، محي الدين ابن عربي، جمع عاصم ابراهيم الكيالي، د. ط، د. ت، ص 147.

[2]- تعليقات على فصوص الحكم، أبو العلا العفيفي، مرجع سابق، ص27.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 36.

أ- تجلي الأحدية (الفيض الأقدس)

يذهب الأمير إلى أن للأحدية تجلي خاص بها لا علاقة له بالتجليات الأخرى، ويعده الأمير أول المجالي، وقد رمز له بالشمس الماحقة للأنوار الماحية للآثار، وذلك لأنها تدر بها الأشياء، دون أن تدرك حقيقتها هي، يقول الأمير: " فقوله: ﴿**وَالشَّمْسِ وَضُحَيٰهَا**﴾ (الشمس: 1) هو قسم بمرتبة الأحدية وهو أول المجالي فهو مجلى ذاتي ليس للأسماء ولا الصفات ولا لشيء من المكونات فيه ظهور فهو ذات صرف..." [1].

ويضيف الأمير أن بعض سادة القوم قد جعلوا من الأحدية أول الأسماء، لأن الاسم حسبهم قد وضع للدلالة، وهي العلمية الدالة على عين الذات لا من حيث نسبة من النسب، أو صفة من الصفات، فيكون الأحد بهذا عينا لا نعتا، لذا كان تجل الأحدية خاصا به تعالى، ومنع أن يكون لأي أحد من ملك أو بشر تجل بهذا الاسم[2].

ويقول في موضع آخر: " هناك تجل فعلي وتجل أسمائي وتجل صفاتي وتجل ذاتي فالمقصود من التجلي الذاتي عند الطائفة العلية هو تجلي الذات الإلهية لا من حيث الذات الأحدية فإنه من أمحل المحال...إن الذات الأحدية هي الوجود المطلق عن الاطلاق والتقييد"[3] .

كما ينبهنا إلى الفرق بين تجلي الفيض الأقدس والمقدس، فالمراد بالأول تجلي الحي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية .

أما الفيض المقدس هو عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما تعطيه استعدادات تلك

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق،ج 1، ص 311- 312

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 719- 720

[3]- المصدر نفسه، ج 3، ص 163- 164.

الأعيان في الخارج، فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس[1].

ويمكن تلخيص ما سبق في أن كل ما يتنزل عن التجلي الذاتي كتجلي الأسماء والصفات فهو قدسي، أما الفيض الأقدس فيبقى تجلي ذاتي، وهو تجل ممنوع عنده رغم أنه قد ذكره، تماشيا مع ما ذهب إليه أغلب الصوفية، لذا فإنه يلحق التجلي بالأسماء لا الذات .

ب- تجلي الأسماء (المقدس)

إن الأسماء الإلهية عند الأمير لها الفعل والتأثير في المخلوقات، وبعبارة أخرى فإن لكل اسم نوع خاص من التأثير يظهر عنه، وبهذا تكون المخلوقات علامات على الأسماء الإلهية، وبهذا يكون للأسماء خاصية التصرف بالمخلوقات نتيجة لهذا التأثير فيها سواء بما يحمد أم يذم على حد تعبير الأمير[2].

وتذهب سعاد الحكيم إلى أنه تعالى يتجلى في الفيض الأقدس في الصور المعقولة للكائنات وهذه الصور هي قوابل للوجود يطلق عليها الأعيان الثابتة[3]، أما الفيض المقدس فهو تجلي الحق في صور أعيانها، وهو ما يعرف بالكثرة الوجودية، بحيث تظهر الموجودات الخارجية على نحو ماهي عليه في الثبوت الأزلي[4].

ج- تجلي الأفعال

ويقصد الأمير بتجلي أفعاله تعالى بأن يشهد العبد جريان أفعاله تعالى في الوجود وجريان القدرة في الأشياء، بحيث لا يرى له ذاتا ونفسا قائمة موجودة، بل الحق صفاتها، أو بعبارة أخرى أن يرى

---

(1)- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 339.

(2)- المصدر نفسه، ج 3، ص 322- 323.

(3)- المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص 119.

(4)- المرجع نفسه، ص 890.

نفسه وأفعاله بالحق، فيكون سمع الحق وبصره وكلامه إلخ...[1]، ويستند الأمير إلى حديث: " **لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به**"[2].

هـ- تجلي الأشياء

يذهب الأمير إلى أن الله له تجليين اثنان للأشياء، الأول أسماه: التجلي الخاص، وهو التجلي للأشياء المبقي لأعيانها، وهو تجلي غير معروف وفيه تتغير أحكام الأعيان الثابتة من الثبوت إلى الوجود. أما التجلي الثاني فهو التجلي في الأشياء، وفيه توجد الأحوال والأعراض في كل ما سواه تعالى[3].

و- التجلي بالمثال أو الصورة

يرى الأمير عبد القادر أن الله يتجلى على قلوب عباده دون جهة ولا ممازجة ولا حلول ولا اتصال ولا صورة وبدون تقييد، أما من جهة الظهور فهو يتجلى بأي صورة شاء وكما يشاء لا يقيده حكم ولا يحصره حد ولا رسم فيظهر تعالى بلا كيفية ويحتجب بلا كيف، وله في ذلك التنزيل المطلق، ويضرب الأمير أمثلة كتجلي الحق تعالى لإبراهيم عليه السلام، وسيدنا موسى، يقول الأمير: " فقد ظهر تعالى في الكوكب لإبراهيم، وفي النار لموسى وفي صور المعتقدات لأهل المحشر..."[4].

---

[1] المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، 204.

[2]- أخرجه البخاري في صحيحه، باب التواضع، برقم 6137. ت. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط5، 1414هـ 1993م، ج5، ص2384.

[3]- المصدر السابق، ج 3، ص 302.

[4]- المصدر نفسه، ج 3، ص 444.

ز- التجلي بالترقي

وهذا النوع من التجليات له علاقة بالإنسان الذي يترقى برفع الحجب عنه، فينكشف الترقي للسعيد والشقي في أوقات مختلفة، فمن الناس من يرفع عنه الحجاب في الدنيا والبعض يرفع عنه عند الممات، والبعض الآخر عند الحساب أو بعد نفوذ الوعيد، ومن خصائص هذا التجلي أنه دائم، له حجاب رقيق لطيف لا يشعر به أكثر الناس[1].

ثانيا: أمثلة التجلي

يضرب الأمير العديد من الأمثلة عن التجلي، وذلك كمحاولة منه لتوضيح معناه،

وسنذكر بعضا من هذه الأمثلة على سبيل المثال لا الحصر.

أ-المرآة (الأجسام الصقيلة)

يتوقف الأمير عند الحكمة من خلق المرايا وفوائدها، ومن هذه الفوائد أنه تعالى جعلها مثالا يضرب لتجليه، وكذلك مالها من خصائص تسهل ظهور الصورة المنعكسة عليها بوضوح دون أن تزيد عليها بشيء، كما نجد الأمير يحاول تقريب صورة تجلي الحق تعالى بالنظر إلى تنوع مرايا تجليه على الصور الحسية والخيالية والمثالية والعقلية والروحانية، دون أن يحدث تمازج فيها أو حلول او اتحاد، يقول: "وكما أن المقابل للمرآة تظهر له صورته، بحسب ما هي المرآة عليه من الصفات وهي على غير تلك الصفات في ذاته وصفاته، كذلك يقال في العلم الإلهي: الوجود الذات الحق يتجلى بالصور التي هي مراياه..." .

ولاريب أن الأمير قد تطرق لموضوع المماثلة بين المرآة وما ينعكس عليها، بل يؤكد على أن المرآة وسيلة لا أكثر، يقول: " وكما أن الصور الظاهرة بسبب المرآة ليست عين المرآة ولا عين المتوجه على

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 289.

المرآة، كذلك يقال في العلم الإلهي" [1].

ويرجع تنوع الصور بتنوع العين الظاهرة فيها، فالمرآة إذا كانت تأخذ شكلا طوليا فإن الصورة تكون طولية الشكل، ويبقى الناظر على حقيقته، وبهذا فإنه ليس للمرآة تأثير على الناظر من حيث الذات، بل يعود ما ظهر منها لحكم التجلي الإلهي الذي يكسب الممكنات الوجود، المرآة التي تكسبها الشكل والهيئة، وما إلى ذلك[2] .

ب–الآلة الشمسية (فوطوغراف)

يضرب الأمير مثال آلة التصوير لتوضيح معنى التجلي، وذلك من خلال انطباع الصورة التي يظهر بها الملك متحجبا على الصورة التي أخذت بآلة التصوير، والظاهر تأثر الأمير بهذا الاختراع وما شاهده عن هذه الآلة التي نستطيع بفضلها أن ننقل الصورة التي نريدها وفق ما نريده، يقول: " وكما أن الورقة التي تمسك الصورة إذا كانت متقنة بجميع ما يلزم لامساك الصورة، معدلة مسواة ظهرت فيها الصورة الرحمانية المعبر عنها بقوله: " **ونفخت فيه من روحي**" على الكمال والتمام " [3].

كما يذكر الأمير أن اختلاف الاستعدادات والقوابل تؤثر على تمام تجلي الصورة فتخرج غير تامة التسوية[4] .

كما يستخدم الأمير مزيدا من الأمثلة الأخرى كالشمس والقمر والنجوم وكذلك الشمعة وغيرها من الأمثلة التي تقرب معاني التجلي والظهور، والملاحظ أن من هذه الأمثلة ذكرها شيخه الروحي ابن عربي، ومنها من استوحاها من فيض تجربته ومعاصرته لأدوات واختراعات شهدها في زمنه.

---

[1]- المواقف العرافنية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 30.

[2]- المصدر نفسه، ج3، 404.

[3]- المصدر نفسه، ج 2، ص 43

[4]- المصدر نفسه، ج 2، 43.

– خلاصة

في نهاية هذا الفصل توصلنا إلى جملة من النتائج وهي:

–تأكيد كل من الأمير وابن عربي على أن الله هو الوجود الواحد، أما المخلوقات فهي مظاهر لتجليات أسمائه الحسنى.

– تأكيد الأمير على أن العالم موجود في الوجود الخيالي وليس عدما مثلما ذهب إليه السفسطائية، وهو المقصود من قول الشاعر: ألا كل شيء ما خلا الله باطل.

وقد انبثقت عن هذه الرؤية جملة من المسائل:

1- الحق أفاض وجوده على المعدومات.

2- الممكنات مظاهر لوجوده تعالى.

3- المخلوقات ظل الله.

4- العالم حق.

5- العالم مظهر لتجليات أسمائه وصفاته.

6- الغاية من خلق الخلق هي المعرفة.

–علم ابتداء الوجود هو علم يختص بمعرفة مراحل الخلق لا كيفيته

– أفضل شكل للوجود هو الشكل الدائري حسب كل من الأمير وابن عربي، وقد تفرع عن شكل الوجود المسائل التالية:

1–لا يصدر عن الواحد إلا واحد

2- بطلان نظرية الفيض.

–نظرية التجلي بديل لعملية الخلق في فلسفة ابن عربي والأمير عبد القادر، وهو الأساس والدعامة التي يقوم عليها كل مذهبهما في الوجود.

الفصل الثالث:

مراتب الوجود عند الأمير عبد القادر وابن عربي

المبحث الأول: المراتب الحقية عند الأمير وابن عربي

المطلب الأول: علاقة المراتب بالذات

المطلب الثاني: المرتبة الأولى (الوحدة)

المطلب الثالث: المرتبة الثانية (العماء)

المبحث الثاني: مراتب الوجود الخلقية عند الأمير وابن عربي

المطلب الأول: المرتبة الثالثة: عالم الأرواح العالية

المطلب الثاني: المرتبة الرابعة: عالم المثال أو الخيال

المطلب الثالث: المرتبة الخامسة: عالم الأجسام

المطلب الرابع: المرتبة السادسة: الإنسان

المطلب الخامس: نظرية الإنسان الكامل

المبحث الثالث: وحدة الوجود عند الأمير وابن عربي

المطلب الأول: مفهوم وحدة الوجود

المطلب الثاني: الأعيان الثابتة

الفصل الثالث: مراتب الوجود عند الأمير عبد القادر وابن عربي

رأينا فيما سبق كيف تناول كل من ابن عربي والأمير عبد القادر موضوع الوجود، وكيف خصوا الوجود بالله دون سواه، وهذا يقودنا إلى حقيقة أن هنالك بونا شاسعا بين وجود المخلوقات وبين وجوده تعالى، فيكون وجود المخلوقات مجازيا لا أكثر.

لذا فإننا نجد أن بناءهما لهندسة معرفة الوجود، ينطلق من مراتب محددة، مع الحفاظ على تعال الذات الإلهية وإطلاقها، وكذلك مع التأكيد على أن هذا الترتيب لا يقوم على تدرج زماني أو مكاني، بل هو تقسيم اعتباري كشفي، ولا مجال للعقل في ترتيبه.

وعليه، فإننا سنتطرق في هذا الفصل من خلال مباحثه الثلاث، إلى أنواع هذه المراتب، ففي المبحث الأول سنتناول المراتب الحقية، وفي المبحث الثاني المراتب الخلقية، أما المبحث الأخير فسنناقش فيه قضية وحدة الوجود، وكل هذا وفق منظور الأمير وتصوره لهذه القضايا المتنوعة وصلتها بشيخه ابن عربي.

المبحث الأول: المراتب الحقية عند الأمير وابن عربي

سنتناول في هذا المبحث المراتب الحقية، مع بيان صلة هذه المراتب بالذات الإلهية، وأهم مميزاتها وأسمائها عند كل من الأمير عبد القادر وابن عربي.

المطلب الأول: علاقة المراتب بالذات

يمكن القول بأن هذه الجزئية من أهم المسائل التي يحتوي عليها بحثنا هذا ومن أصعبها أيضا، ذلك أنها تحاول الإجابة عن عدة تساؤلات مهمة وحساسة، ترسم حدودا لدراستنا، ومن هذه التساؤلات التي نطرحها هي: ماهي علاقة المراتب بالذات الإلهية؟ وهل تدرج الذات ضمن هذه المراتب أم لا ؟، وهذه الأسئلة مهمة باعتبار أن الخوض في الذات الإلهية هو مما حرمه الله على عباده لقصور مداركهم وعقولهم.

لبيان هذه المسألة لا بد من توضيح المقصود من المرتبة، حيث نجد الجامي[1] يذهب إلى أن المراد منها هو موطن ودرجة التجلي[2]، ويقصد الجامي هنا أن كل مرتبة تختص بنوع خاص من التجلي على حسب الاستعداد والقابلية، ولكن هل الأحدية تدخل ضمن التجليات يا ترى ؟

يحصر أغلب الصوفية المجالي أو التجليات التي هي المظهر الذي تظهر فيه هذه المراتب في خمسة مجال، أما المراتب فهي ستة، لأن الذات الأحدية ليست مجلى لشيء[3].

---

[1]- هو عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي الملقب بنور الدين(817هـ- 898هـ)، اشتهر بالتفسير والتصوف، ولد في بلدة جام، من مؤلفاته تفسير القرآن وشرح فصوص الحكم، انظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن محمد بن أحمد بن محمد الفكري تح عبد القادر الأرناؤوط وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، د. ط، 1406هـ - ج7، ص 360.

[2]- العرفان النظري مبادئه وأصوله، يد الله يزدان يناه، تر علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2014م، ص 346.

[3]- اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، تح عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، د. ط، 2012م، ص 74

أولا: عند الأمير عبد القادر

يقف **الأمير** رحمه الله على الاختلاف الدائر حول هذه المسألة، ويرى أن البعض من سادة الطريق والمحققين عدها ضمن المراتب، والبعض الآخر لم يعتبرها من ضمنها، لأن المراتب حسبهم كلها متقومة بالذات [1].

ثم يذهب إلى أن اطلاق لفظ الرتبة لا يصح إلا للمخلوق، فالله عز شأنه منزه أن يكون له ند أو شريك في الوجود والكينونة، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، بلا زمان أو مكان، يقول: " ...فإن العالم يتعدد والحق واحد لا يتعدد، لا يصح أن يكون أولا لنا، فإن رتبته لا تناسب رتبتنا، ولو قبلت رتبتنا أوليته لاستحال علينا اسم الأولية "[2].

لذا فإن ميدان بحث الأمير ينحصر في مرتبة الصفات أو كما سماها الأمير مرتبة التقييد، وهي المعبر عنها بمرتبة الألوهة، وهذه الأخير هي التي أمرنا الشارع بطلب العلم بها ومنها تنزلت الشرائع وأرسلت الرسل، أما الذات المطلقة فهي التي جاءنا النهي عن التفكر بها، فهي غيب مطلق لا يصح أن تعلم أو أن تجهل بأي وجه، أو كما قال الأمير: " لأن ما لا يرد عليه العلم لا يرد عليه الجهل"، وليس لأحد أن يتكلم حول الذات بعبارة أو حتى إشارة، وكل من تكلم في الإلهيات من عارف أو صوفي أو محقق، تكلم في مرتبة الصفات، حتى وإن زعم زاعم أن بعضهم تكلم في ذاته عز وجهل فإنما هو واهم لا أكثر، وسبب خلطهم هذا هو عدم تفريقهم بين الذات والمرتبة [3].

كما يؤكد الأمير أن للذات الإلهية قدسيتها، بل يوجب التفريق بين الألوهة والذات، فالألوهة تعلم ولا تشهد، وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمَ اَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ**﴾ (**محمد: 19**)، أما الذات فهي تشهد

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 39.

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 362.

[3]- المصدر نفسه، ج3، ص 378.

من بعض وجوهها ولا تعلم، إذ العلم بالشيء يقتضي الإحاطة به من جميع وجوهه، والإحاطة بالذات محال، ويشير الأمير إلى أن العلم به متمثل في أنه لا يعلم فلا يحاط به، بل العلم بالذات هو عين الجهل[1].

أما الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمَ اَنَّهُ لَآ إِلٰهَ إِلَّا اَللَّهُ﴾، إنما هو أمر لعباده بمعرفة مرتبة ذاته وهي الألوهية، وما أمرهم بمعرفة ذاته التي هي الغيب المطلق، والوجود البحت، بل نهاهم عن طلب ذلك قال تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اُللَّهُ نَفْسَهُ﴾(آل عمران: 30) وقال ﷺ: " **تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذاته**"[2].

وبهذا فإن الأمير يحصر المعرفة بالألوهية في مرتبة الذات وظهور الصفات، فالأثر ليس إلا للصفات، وإن كانت لا عين لها، وإنما هي مراتب للذات، ومعرفة الأثر توصل إلى معرفة المؤثر كما قيل البعرة تدل على البعير، والذات من حيث هو هو، لا يدرك حسا ولا عقلا ولا كشفا.[3]

وكلام الأمير ليس مخالفا لغيره من العارفين والمحققين والعلماء الإلهيين، الذين أجمعوا على أنه لا أحد يمكنه إدراك الذات المطلقة للحق تعالى، لأن ذاته تعالى لها وجود مطلق غير متناه، بحيث لا مناسبة بينها وبين الوجود المحدود والمتناهي للمخلوقات[4].

ولم يعرف حسب الأمير من استطاع التفريق بينهما سوى أهل الله العارفين به تعالى، فالألوهية من حيث هي منشأ العالم جميعه المقتضية لإيجاده وكل ما يصدر عنه، فإنها –أي الألوهية– تطلب مألوها وعابدا بخلاف الذات فهي غنية عن العالمين لا تتعلق بها عبادة عابد ولا تطلب مخلوقا، وهي غنية حتى عن أسمائها الطالبة لظهور آثارها بظهور العالم وهي المسماة بالأحد وبالله، وهو فوق المراتب كلها، وكل ما ورد

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 39.

[2]- أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب الميم، برقم 6319، ت طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د.ط، 1415هـ- 1995م، ج6، ص 250، والبيهقي في شعب الإيمان، فصل في الإشارة إلى أطراف الأدلة في معرفة الله عز وجل وفي حدث العالم،، برقم 119، ت عبد العلي عبد الحميد حامد ومختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد، الرياض، والدار السلفية، بومباي، الهند، ط1، 1423هـ 2003م، ج1، ص 263. وقال: إسناده فيه نظر.

[3]- المصدر السابق، ج 1، ص 211.

[4]- العرفان النظري مبادئه وأصوله، يد الله يزدان يناه، مرجع سابق، ص 323.

في القرآن من الأمر بالتوحيد والعبادة، إنما لمرتبة الألوهية لا للذات"[1].

وقد منع أهل العرفان التجلي للأحدية، فهي ذات محض وظهور لا اسم فيها فضلا أن يظهر فيها مخلوق، كما أنها تنفي الغير لذاتها، يقول الأمير: " منع أهل الله التجلي الذاتي في غير مظهر جميع التجليات الواقعة للعباد في الدنيا والآخرة لا تخرج عن التقييد، فإنه تعالى من حيث خلق الخلق ما تجلى إلا في رتبة التقييد، لهذا لا يكون التجلي لاسم الله ولا للأحد، إنما يكون للإله الرب والرحمن..."[2]

ولأن العديد من أعلام التصوف غلب على أنفسهم خوف التوهم وعدم إدراك المعنى الصحيح، أقروا أن السكوت أفضل ما يليق بهذه المرتبة، مثل الشيخ عبد الكريم الجيلي الذي يقول عنها: " ولهذا قالت الطائفة إنه المسكوت عنه ومن ثم لا يدخله بعض المحققين في مراتب الوجود فيقول إنه أمر من وراء الوجود..."[3].

لذلك لا عجب أن نجد الأمير يؤكد على ضرورة التفريق بين الألوهة والذات، يقول: " الصورة الرحمانية المسماة بالبرزخ، وهذه المرتبة هي مرتبة الألوهية، وهي الربوبية، وليست هي الذات، وإنما هي مرتبة كسائر المراتب والحكم والفعل والتأثير لها لا للذات " [4] .

لكن هذا لم يمنع البعض من اطلاق اسم عليها، وقد خص الأمير اسم الأحدية بالذات دون غيره لتقدم مقام الأحدية على الواحدية وهذا ما أشار إليه أغلب شيوخ العرفان[5].

وقد شاع أن الاسم في الاصطلاح العرفاني هو الذات مع صفة خاصة ومثاله اسم الرحمن فإنه يدل على الذات بإضافة صفة الرحمة، فيكون البحث عن الأسماء عند التنزل عن مقام الذات العارية عن أي اعتبار ووصف إلى مقام التعينات الخاصة، وعليه فإن مقام الذات هو مقام عدم اعتبار صفة دون صفة ولا

---

[1]- المواقف العرفانية، مصدر سابق ج 1، ص 364.

[2]- المصدر نفسه، ج3، ص 162.

[3]- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، مكتبة القاهرة، ط1، 1999م، ص 16.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج 1، ص 362- 363.

[5]- العرفان النظري، مبادئه وأصوله، يد الله يزدان يناه، مرجع سابق، ص 47.

يمكن أن يوسم باسم خاص، ولهذا آثر العرفاء أن أفضل ما يليق بهذا المقام هو السكوت، بل إن الأحكام والأسماء التي تنسب إلى الحق تعالى تنسب إليه من جهة التعينات لا من جهة الذات[1].

ثانيا: عند ابن عربي

إذا رجعنا إلى ابن عربي في مؤلفه الفتوحات نجد أنه يؤكد أن الله عز وجل اختص باسم الأحد ولم يشاركه في هذه الصفة أحد، كما جاء في قوله تعالى: **﴿قل هو الله أحد﴾(سورة الإخلاص: الآية 1)**

وقد شبهها ابن عربي بالبيت القائم على خمسة أعمدة عليها سقف مرفوع تحيط به حيطان لا باب فيها مفتوح، لذا فإنه ليس لأحد أن يدخل إليه بأي وجه كان[2].

لذا فإننا لا نجد اختلافا في تناول الأمير لهذه المسألة مع ما ذهب إليه شيخه ابن عربي، بل نجده يتابعه في أن الأحدية هي اسم للذات الصرف المحض، وأنه ليس لشيء من الأسماء ولا آثارها الظهور فيها، ويمنع الاتصاف بالأحدية للمخلوق، وقد صرح الأمير بذلك حين قال: " ...وليس في الأسماء الإلهية اسم علم على الذات، لا شيء فيه غير العلمية، إلا الأحد الواحد عند إمام العلماء بالله سيدنا محي الدين "[3].

وعلى ذكر ما سبق فإن بحثنا سيدور عن الله عز وجل باعتبار ألوهته لا باعتبار ذاته، ذلك أن الذات لا يمكن الوصول لها أو معرفتها بأي شكل من الأشكال، فهي خارج دائرة المعلومات والمتخيلات والمدارك والأوهام[4].

---

[1]- العرفان النظري، مبادئه وأصوله، يد الله يزدان يناه، مرجع سابق، ص 218- 320.

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 4، ص 315.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 45.

[4]- الحقائق الوجودية الكبرى، عبد الباقي مفتاح، دار نينوى، سورية – دمشق، دط، 1434هـ- 2013م، ص 18 .

المطلب الثاني: المرتبة الأولى (الوحدة)

وكما هو الشأن في مرتبة الذات فقد وجد أهل العرفان صعوبة كبيرة في حل المسائل المعرفية المتعلقة بالتعين الأول والتعين الثاني، وذلك راجع إلى التداخل الموجود بين هذين التعينين، كما أن معظم الدراسات في هذا المجال لاحظت أن أغلبية الصوفية لم يتفقوا على تفسير موحد للتعين الأول ووقعوا في اضطراب، حتى أن بعضا من عرفاء القرن الثامن استشكلوا هذه الجزئية فلم يخوضوا فيها ومن أمثالهم القيصري الذي استغنى عنها في أبحاثه المتعلقة بمعرفة الوجود.[1]

أولا: عند الأمير

يرى الأمير أن هذه المرتبة قد نشأت حين تنزلت الذات الأحدية من رتبة اللاتعين إلى مرتبة التعين الأول، وهي عين الذات، ومن هذه الأخيرة انتشأت الأحدية والواحدية، وبحسب الأمير فإنها منبع المراتب والتعينات، فلا تعين ولا تعقل لمعقول ولا لمحسوس ولا لمتخيل إلا بها، وهي مرتبة تجمع بين الوجود والعدم والفاصل بين الوجود والعدم [2].

ويذكرنا هذا القول بما قاله الجامي حين وصف كيفية ظهور التعين الأول من ذات الحق، حيث يقول: " في الأول، حيث كان حكم الظهور مندرجا في البطون، والواحدية في الأحدية، وهما مندمجان في سطوة الوحدة، لا وجود للعينية والغيرية والاسم الرسم والنعت والوصف والظهور...وأول تجل له هو بصفة الوحدة. فأول تعين يظهر من غيب الهوية الوحدة التي هي أصل جميع القابليات وفيها تتساوى الظهور والبطون وباعتبار أنها قابلة للظهور والبطون أيضا، تنشأ منها الأحدية والواحدية والتعين الثاني لغيب الهوية واللاتعين هي هذه الوحدة التي انتشأت منها الأحدية والواحدية فظلت برزخا جامعا..."[3]

---

[1]- العرفان النظري مبادئه وأصوله، يد الله يزدان يناه، مرجع سابق، ص 364.

[2]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 47- 48

[3]- نقد النصوص في شرح نقش الفصوص لعبد الرحمن بن أحمد الجامي، تح عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، د. ط، 2005م، ص 46.

ويمكننا أن نستنتج أن لمرتبة الوحدة حسب الأمير اعتباران اثنان للذات أحدهما مسقط للنسب والاعتبارات ويقال للذات من هذه الجهة أحد، وهي المتعلقة بكنه الذات واطلاقها عن الوصف وعدم تناهيه، والاعتبار الثاني هو الذي يتعقل فيه النسب والاعتبارات كنصفية الواحد للاثنين وثلثيته للثلاثة ...وبهذا الاعتبار يطلق على الذات صفة الواحد" [1].

ثانيا: عند ابن عربي

ونفس الأمر عند ابن عربي الذي يتحدث عن مرتبة تجمع الوجود القديم والمحدث فلا يمكن وصفها بالقدم أو الحدوث، بل إننا إذا نظرنا إليها من جهة القديم قلنا أنها قديمة وإذا نظرنا إليها من جهة المحدث قلنا أنها محدثة، فهي حقيقة كلية جامعة لكل المراتب، تتعدد بتعدد الموجودات، وتنقسم بانقسام المعلومات، فهي العالم ولا العالم، أو بعبارة أخرى هي الغير ولا هو الغير[2].

كما يجعل ابن عربي للوحدة اعتباران اثنان، أحدهما اعتبارها من حيث سلب كل الأوصاف والتعينات عنها، وهو المسمى بالأحدية وهي مبدأ جميع التعينات، والثاني اعتبارها من حيث ثبوت جميع الاعتبارات الغير متناهية لها واندراجها فيها، انتشاؤها منها، وهو ما يسمى بالواحدية، فتكون الأحدية مبدأ للتعينات، والواحدية منشؤها، وتعليل ذلك أن نسبة الأحدية إلى السلب أحق من نسبتها إلى الإيجاب، والأحدية بعكسها [3].

ويفصل ابن عربي سبب تخصيص الأحدية بالمبدئية والواحدية بالمنشئية إلى أن خصوصية العلاقة بين الابتداء والانتهاء، بحيث لا يصح للمبدئ أن يسبقه شيء ولا للمنتهى أن يتلوه شيء، دون أن يكون بينهما تركيب، كما أن نسبة الأحدية إلى السلب أحق من نسبتها إلى الإيجاب والواحدية بعكسها، بعبارة أخرى فإن الأحدية اعتبار سلب التعينات عن الذات بالكلية، أما الواحدية فهي اعتبار ثبوت التعينات غير المتناهية[4].

---

[1]- العرفان النظري مبادئه وأصوله، يد الله يزدان يناه، مرجع سابق، ص 373- 374.

[2]- أولى الحقائق الوجودية الكبرى، محمد الصالح الضاوي، كتاب ناشرون، بيروت –لبنان، 1437هـ - 2016م، ص 27.

[3]- طوالع منافع العلوم في مطالب مواقع النجوم، عبد الله صلاح الدين العشاقي، مرجع سابق، ج 3، ص 138- 139.

[4]- المرجع نفسه، ج3، ص139.

ثالثا: مسمياتها

وقد جمع الأمير عدة مسميات لهذه المرتبة، منها: مرتبة الجمع والوجود، أحدية الجمع، البرزخ الأكبر والأول والأعظم، برزخ البرازخ، ولعل أشهر مسمياتها كما يقول هي: حقيقة الحقائق والحقيقة المحمدية [1]، وزاد عليها ابن عربي مسميات أخرى لها، وهي المادة الأخرى، جنس الأجناس، الفلك المحيط، الجوهر، فلك الحياة، الحق المخلوق به وغيرها من المسميات الأخرى[2]

ويبدوا أن لكل هذه التسميات أسبابا واعتبارات لما لهذه المرتبة من تحققات وتعلقات، فإذا نظرنا إليها من حيث جمعها بين الوجود والعدم، وفصلها بينهما كان مسماها البرزخ الأكبر والأعظم، باعتبار أن الواحدية مرتبة الوجود المطلق والأحدية مرتبة العدم المطلق[3].

أما تسميتها بحقيقة الحقائق فذلك لأن الوحدة الذاتية باطن كل حقيقة إلهية وكونية [4].

ومن الملاحظ هنا كثرة وتعدد المسميات وهذه ميزة في النصوص العرفانية ويرجع السبب في هذا التنوع والتداخل إلى سببين رئيسين هما:

-أن الحقائق التي يشاهدها العارفون والتي يحاولون وصفها للآخرين هي حقائق في أعلى المراتب وأشدها، وهذا ما يجعل كل عارف يلاحظها بلحاظات متعددة.

-أن العارفين استخدموا هذه الاصطلاحات والتي أخذوها من مصادر متنوعة ونسبوها إلى حقائق مشهودة، بعضها موجود في لغة الشرع والفلسفة، أو العرف...[5].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص 47- 48.

[2]- أولى الحقائق الوجودية الكبرى، محمد الصالح الضاوي، مرجع سابق، ص 33.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج1، ص 48.

[4]- المصدر نفسه، ج1، ص 48.

[5]- العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع سابق، ص 353.

رابعا: مميزاتها

يذكر الأمير لهذه الوحدة عدة مميزات، منها أنها باطن كل حقيقة إلهية وكونية، فهي في الإلهية تكون إلهية واجبة قديمة، وفي الكونية كونية، ممكنة حادثة.

كما أنها لا موجودة ولا معدومة، أما كونها لا موجودة فذلك لأنه ليس لها وجود عيني في الخارج فلا تكون لها صورة ذاتية ووجودها يكون عين بروز الموجودات وتابع لها بالتالي فإنه لولا أعيان الموجودات ما عرفت حقائق الموجودات [1].

ومن صورها الحقيقة المحمدية المتمثلة في الانسان الأكمل وهو النبي محمد صل الله عليه وسلم، مظهر التعين الأول، أما مظهر التعين الثاني هو ما يعرف بالإنسان الكامل [2].

المطلب الثالث: المرتبة الثانية: (العماء)

أولا: عند الأمير وابن عربي

يفيد معنى العماء عند الأمير السحاب الرقيق الحائل بين الناظر والشمس، الذي منشؤه الأبخرة الطبيعية الصاعدة من الأرض [3].

وتأتي هذه المرتبة بعد التعين الأول، وهي مرتبة برزخية ثانية بين الوجوب والإمكان، وفاصلة بين الوحدة والكثرة، وتجدر الإشارة إلى أن من الصوفية من عد مرتبة العماء متطابقة مع حقيقة الحقائق ولم يفرق بينهما، ولعل من أبرزهم الجيلي، حيث يقول: " اعلم أن العماء عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية ولا الخلقية، فهي ذات محض، لأنها لا تضاف إلى مرتبة لاحقية ولا خلقية فلا تقتضي لعدم الإضافة وصفا ولا اسما ..."[4].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، 48- 49.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 50.

[3]- المصدر نفسه، ج2، ص 60- 61- 62.

[4]- الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم ابن ابراهيم الجيلي، محمد علي صبيح، د. ط، د. ت، ج1، ص 30.

وبخلاف الجيلي نجد أن الأمير يفرق بين العماء وبين الوحدة ولا يساويه بها، بل يعتبر أن العماء برزخ بين الوجوب والإمكان، وله مرتبة متقدمة وتعين رحماني في كمال أسمائي[1].

يقول الأمير: " ...وهذا العماء هو صورة العلم الذي هو من جملة الأشياء الإلهية، التي تميزت بالعلم الذاتي المسمى بنفس الرحمن، ولا يتعلق هذا العلم بما لا يتناهى، وهو حقيقة كل منفعل، ولما تميزت الأشياء بتعلق العلم الذاتي بالذات، وهو عين الذات، فسمي الذات علما وعالما ومعلوما باعتبارات حصلت حقائق جميع المعلومات مفصلة، فكان من ذلك صورة علمية، فسميت تلك الحقائق بالأعيان الثابتة في العدم، فمن نظر إلى مرتبة الصورة قال أوجد الله تعالى الأشياء عن عدم صرف ومن نظر إلى مرتبة الصورة العلمية قال: أوجد الله تعالى الأشياء عن وجود علمي، وهو العدم الذي أشار إليه سيدنا ومولانا"[2].

وإذا رجعنا إلى ابن عربي نجد أنه يعتبر هذه المرتبة مصدر خلق العالم كله، كما أن له – أي العماء- نسبتان، أولها نسبة إلى الحق وثانيها نسبة إلى الخلق، فاستحق بذلك وصف البرزخية الفاصلة بين شيئين، يقول ابن عربي: " وذلك العماء هو الأمر الذي ذكرنا أنه يكون في القديم قديما وفي المحدث محدثا ... فالعماء من حيث هو وصف للحق وصف إلهي، ومن حيث هو وصف للعالم هو وصف كياني"[3]

ومن خصائص هذه المرتبة عند الأمير أن الأشياء تتميز وتظهر ظهورا وتميزا علميا، وهي التي أطلق عليها المتكلمون اسم الصفات، ومنه فإن لهذا الوجود اعتباران، الأول عبارة عن وجدان الذات عينها من حيث ظهورها، وهو صورتها المسماة بظاهر اسم الرحمن، وظهور تعيناتها وهي أسماء الألوهة .[4]

وبعبارة أخرى فإنها تتوسط مرتبة الوجوب والإمكان فيكون العماء بذلك حائلا بين مرتبة الوجوب والإمكان، وبين الوحدة والكثرة .

---

[1]- أولى الحقائق الوجودية الكبرى، مرجع سابق، ص 38.

[2]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 335- 336.

[3]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 3، ص 95.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج2، ص 59

ويضيف الأمير أن حضرة الوجوب من العماء تلي التعين الأول وهي حضرة تعين أسماء الألوهة التي هي كلها واجبة لله، أما الوجه الآخر فيلي حضرة الإمكان وحقائق الممكنات التي هي كلها ممكنة لذاتها[1].

يستند كل من الأمير وشيخه ابن عربي في حديثهما عن العماء إلى حديث الرسول ﷺ، حين سئل أين كان ربنا قبل أت يخلق الخلق، فقال: **"كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء"**[2]، وبالتالي فإن الأمير يفسر هذا الحديث على أن الله تعالى كان ظاهرا بمعلوماته التي تضمنتها الحضرة العمائية، والعماء بهذا الاعتبار هو اسمه الظاهر، وأما النفس الرحماني فهو اسمه الباطن.

كما يرجح الأمير أن السبب وراء اختصاصه باسم الرحمان دون غيره من الأسماء راجع إلى أن الرحمن اسم للوجود المفاض على الممكنات، فهو عين الرحمة التي وسعت كل شيء [3].

ويختص العماء أو نفس الرحمن المذكور في كلام الأمير السابق بأن إنشاءه كان من نفس الرحمن خلافا لغيره من الموجودات الأخرى.

وإذا رجعنا إلى ابن عربي نجده يفسر معنى الانتشاء على أنه كان إثر حركة حبية ذكرت في حديث الكنزية، وله ظهور خاص مخالف لظهور الممكنات الأخرى التي ظهرت امثالا لأمر الله، فالعماء هو مظهر الرحمة الإلهة في الوجود يقول ابن عربي: "وانتشاء هذا العماء من نفس الرحمن من كونه إلها لا من كونه رحمانا فقط، فجميع الموجودات ظهرت في العماء بكن أو باليد الإلهية أو باليدين إلا العماء فظهوره بالنفس خاصة... وكان أصل ذلك حكم الحب، والحب له الحركة في المحب، والنفس حركة شوقية لمن تعشق به، وتعلق له في ذلك التنفس لذة، وقد قال تعالى كما ورد في الحديث: "**كنت كنزا مخفيا فأحببت**

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2 ص 59- 60- 61.

[2]- أخرجه أحمد في مسنده، برقم 16188، تح شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ- 2001م، ج26، ص 108، والترمذي في سننه، برقم 3109،ت بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م، ج5، ص 186، وقال: حديث حسن.

[3]- المصدر السابق، ج2 ص 62- 63.

أن أعرف"[1] فبهذا الحب وقع التنفس، فظهر النفس، فكان العماء..."[2][3]

ويشير الأمير إلى أن من الصوفية من يستخدم اسم النفس الرحماني للدلالة على التعين الأول فلا يرى في ذلك حرجا ولا مشاحة في الاصطلاح[4].

ثانيا: مسمياتها

كما عد الأمير من أسماءه أيضا مرتبة الواحدية وهي الأشهر والأكثر تداولا عند القوم، وفيها الأسماء ثابتة للذاتوالتي منها أجناس أصول الأسماء السبعة عند المتكلمين وهي الحي، العليم، القادر، المريد، المتكلم، السميع، البصير، وعند أهل الكشف والوجود، هي العالم، المريد، القائل، القادر، الجواد، المقسط، وكما تحوي الأسماء التسعة والتسعون الأخرى الواردة في السنة [5] .

ومن أسمائه مرتبة الألوهة: لأني التجلي الظاهر فيه وبه أصل جميع أسماء الألوهة التي اشتمل عليها الاسم الجامع " **الله**"[6].

والظل الأول، الحقيقة الإنسانية الكاملة، قاب قوسين، حضرة الإمكان، مرتبة الغيب الثاني، حضرة الارتسام، مرتبة الجبروت، مرتبة الأسماء، مقام الجمع، عالم الجمع، حضرة الدنو، حضرة التدني، حضرة التجلي، الغيب الثاني، الأفق الأعلى.... وغيرها من الأسماء الأخرى، ويذكر الأمير أنه متى ما وصل إليها المخلوق ظهر بصفات الخالق، فيحيي ويميت، ويبرئ الأكمه والأبرص، وذلك ليس إلا للإنسان الكامل، المتحقق بالحقيقة الإنسانية.[7]

---

[1]- سبق تخريجه

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ص466.

[3]- Ibn Al-arabi metaphysics of imaginatoin , the sufi path of knowledge, William Chittich, state university of new york press alpany, 1989, p : 131-132.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2 ص 62- 63.

[5]- المصدر نفسه، ج2، ص 63- 64.

[6]- المصدر نفسه، ج2 ص 65- 66 - 67.

[7]- المصدر نفسه، ج2 ص 66.

ثالثا: مميزاتها

-العلم في هذا التعين الثاني نسبة بين العالم والمعلومات، أي أن الذات إذا نسبتها إلى المعلومات كانت علما، وإذا نسبتها إلى المرادات كانت إرادة، وإلى المقدورات كانت قدرة، وهكذا في جميع أسمائه تعالى، فليس العلم هنا في هذه المرتبة إلا تعلق خاص بالذات العالمة[1].

يشير الأمير إلى أن الفرق بين العلم في التعين الأول والتعين الثاني هو أنه لا يقال عنه أنه نسبة، لأن النسبة بين اثنين ولا اثنينية في التعين الأول، لأن الأحدية تقهر الكثرة النسبية والعلمية والوجودية العينية[2].

- في هذه المرتبة تعينت الممكنات المسماة بالأعيان الثابتة وتميزت [3] .

- يتشابه التعين الأول مع التعين الثاني في كونهما نسبة علمية معا، ويختلفان عن بعضهما البعض في كون النسبة العلمية في التعين الأول اندماجية مجملة، ولكنها في التعين الثاني تفصيلية[4].

- يعتبر التعين الأول مراتب تنزلاته علما وخصوصيته أنه كلي مجمل، بلا امتياز للشؤون فيه عن بعضها البعض ثم تنزله بعد ذلك إلى مقام تفصيل الشأن الكلي بحيث يكون عالما بكافة الشؤون الإلهية (الأسماء) والكونية (الأعيان الثابتة) الأزلية والأبدية التي كانت مندرجة في الشأن الكلي، لكن بعلم تفصيلي وهو ما يعرف بالتعين الثاني[5] .

- العلم في هذا التعين ذو امتياز نسبي وليس حقيقي ومما يمكن القول فيه أن العلم باعتبار ذات الحق سبحانه، أحدي مثله وإنما كثرته بالنسبة إلى المتعلقات.

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2 ص 66.

[2]- المصدر نفسه، ج2 ص 67.

[3]- المصدر نفسه، ج2 ص 67.

[4]- العرفان النظري، يد الله يزدان يناه، مرجع سابق، ص 435.

[5]- المرجع نفسه، ص 438.

ويفرق العارفون بين العلم في التعين الأول والثاني فهو يمتاز عن الذات نسبيا وليس العلم الذي هو الذات عينها، ولذا فإن أهل العرفان يبنون فيما يرجع إلى العلم التفصيلي للحق بالكثرات فالارتسام حاصل في علمه تعالى وليس في ذاته، كما أن هذا العلم ممتاز عن الذات نسبيا وليس عين الذات بالتالي فارتسامها في العلم الممتاز عن الذات امتيازا نسبيا [1].

أما فيما يخص الواحدية في التعين الثاني فيجب أن نعلم أن كلا من الأحدية والواحدية موجودان في التعين الأول، فالأحدية لإسقاط النسب والواحدية لإثباتها والفرق أن الواحدية في التعين الأول تكون بصورة اندراجية أما في التعين الثاني تكون بصورة تفصيلية، ومنه كان بالإمكان التعبير عن التعين الثاني باسم الواحدية التفصيلية [2].

-الاسم الجامع" **الله**" يقع على رأس سلسلة التعين الثاني، وأما الأسماء السبعة هي من تجلياته وترجع في نشأتها إليه .[3]

– تعقيب

في ضوء ما سبق ذكره وبيانه، نستخلص أن الأمير يلغي الذات الأحدية في منظوره للكون ويركز على الألوهية باعتبارها العنصر الفاعل فيه، وهذه الحقيقة يمكن أن تنسحب على العديد من القضايا المهمة وتفصل فيها بشكل حاسم، ومن هذه القضايا قضية وحدة الوجود وكذلك قضية الحلول، وهذا ما سنعرفه في المبحث الموالي بحول الله، والأهم عندنا الآن هو بيان حقيقة أن الألوهية الفاعلة بأسمائها وصفاتها في العالم، فهي كما يقول نصر حامد أبو زيد –أي مرتبة الألوهية– تتطلب المألوه كما تتطلب الأبوة البنوة، أما الذات الإلهية فلا مناسبة بينها وبين العالم[4]، وهو نفس ما أكده ابن عربي، حين قال: " والمناسبة بين

---

[1]- العرفان النظري، يد الله يزدان يناه، مرجع سابق، ص 442- 443.

[2]- المرجع نفسه ص 445.

[3]- المرجع نفسه، ص 459.

[4]- فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 59.

الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة فلا يكون عنه بشيء من حيث ذاته، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته، وكل ما دل عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا إنما متعلقه الألوهة لا الذات، والله من كونه إلها هو الذي يستند إليه الممكن لا مكانه" .[1]

ويمكن أن نجد هذه الفكرة نفسها عند الأمير عبد القادر الذي يؤكد على أن الذات من حيث هو مجرد عن المرتبة الإلهية لا يطلب العالم ولا العالم يطلبه، فهو مستغني بنفسه لنفسه[2].

كما يوضح الأمير حقيقة أن حديث أهل العرفان ليس الذات الإلهية، بل الحديث كله يدور حول الألوهة وأحكامها، إذ الذات كما أسلفنا غيب مطلق مطلقة ومتعالية، لا يمكن للعقل الكلام حولها ولا يمكن الوصول إليها بآلاته أبدا، وكل من يروم البحث والحديث عنها سيرجع خاسئا وهو حسير [3].

إن مرتبة الألوهية تحمل معنى برزخيا يجعل منها همزة وصل بين ما يليها من المراتب، بحيث تصل بينها دون أن يكون بينهما لقاء مباشر، ومنه فإنه يمكن أن نقول أن لهذه المرتبة وظيفة الفصل والوصل بالعين الواحدة[4].

---

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 4، ص 312.

[2]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 334.

[3]- المصدر نفسه ج 1، ص 356.

[4]- الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محي الدين ابن عربي، محمد يونس مسروحين الإندونيسي، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2014م، ص 251.

المبحث الثاني: المراتب الخلقية بين الأمير وابن عربي

إن المقصود بالمراتب الخلقية هنا، هي المخلوقات التي ظهرت امتثالا لأمر الله الكوني ومن هذه المخلوقات ما يكون بواسطة ومنها ما يكون دون واسطة، وسيأتي التفصيل فيهم في هذا المبحث بحول الله.

المطلب الأول: المرتبة الثالثة، عالم الأرواح العالية عند الأمير وابن عربي

يذهب الأمير إلى أن هذه المرتبة هي أول ما ظهر من الموجودات الخارجية، وقد تشكلت نتيجة اجتماع كل من الأسماء الإلهية والحقائق الإمكانية التي كانت في علمه عز وجل، والتي تولد عنها العقل الأول ومن في مرتبته من المهيمين في الله الذين لا يعلمون أن الله خلقهم أو خلق غيرهم، وهم الكربيون سادة الملائكة المقربين، والنفس الكلية المعبر عنها باللوح المحفوظ.[1]

والأمر نفسه عند ابن عربي الذي يتكلم عن هذه المرتبة بوصفها أول ما أوجده الله تعالى من حيث يقول: "... إن أول جسم خلقه الله أجسام الأرواح الملكية المهيمة في جلال الله ومنهم العقل الأول والنفس الكل وإليها انتهت الأجسام النورية المخلوقة من نور الجلال وما ثم ملك من هؤلاء الملائكة من وجد بواسطة غيره إلا النفس التي دون العقل"[2].

كما يحصي الأمير عدة أسماء لهذه المرتبة الكلية، وهي: عالم الملكوت، وعالم الجبروت، وعالم الأمر وذلك لوجودها عن أمر الله فقط "كن" وذلك دون وجود سبب أو مادة، خلافا لعالم الخلق الموجود عن سبب أو مادة ومثاله صدور الولد عن أبويه[3].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 74.

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج1، ص 226.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج 2، ص 74.

أولا: العقل الأول أو القلم الأعلى

يذهب الأمير إلى أن العقل الأول هو ألطف الموجودات وأشرفها، لأنه ظهر في مرآة الوجود بدون واسطة، لذا فهو أول الحجب الكونية التي لا ترتفع لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهو الرداء المخبر عنه في الصحيح: "وليس بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في عدن "، كما يضيف الأمير أن جميع تغزلات الصوفية متوجهة إليه لم تتجاوزه، فهو المكنى عنه بليلى وسلمى والكأس والخمر والشمس، ...إلخ، فهو غاية السائرين، ومنتهى السالكين.

والعقل بهذا المعنى أول صورة عينية شهودية ظهرت من الصورة التي ظهر بها الملك محتجبا بها، فهو تعالى من حيث حقيقة باطنه مجهول ما عرفه أحد رغم كونه ظاهرا، قال تعالى: **﴿هُوَ ٱلاوَّلُ وَالاٰخِرُ وَالظَّٰهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾** (**الحديد: 03**)[1].

وينبهنا الأمير إلى مسألة مهمة وهي أن بعضا من أهل الرياضات حين يصل إلى شهود العقل الأول يغلب على ظنهم أنه الحق تعالى، فلا يزدادون بظنهم هذا إلا ضلالا، وذلك بسبب قلة زادهم الإيماني، أما المؤمنون بالغيب الواصلون لهذه المرتبة يعلمون أن الحق وراء ذلك الحجاب فلا يزدادون إلا إيمانا بأنه تعالى لا يمكن أن يدرك[2].

وقد فصل الجيلي في هذه المسألة كذلك، وذهب إلى ما ذهب إليه الأمير، وزاد عليه في ذلك حيث قال: " واعلم أن العقل الكلي قد يستدرج به أهل الشقاوة فيفتح به عليهم في مجال أهويتهم لا في غيرها، فيظفرون على أسرار من القدرة من تحت سقف الأكوان والأفلاك والنور والضياء، وأمثال ذلك يذهبون إلى عبادة هذه الأشياء... وذلك بمكر الله بهم والنكتة فيه أن الله تعالى يتجلى في لباس هذه الأشياء التي

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 77.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص 76- 77.

يعبدونها، فيدركها هؤلاء بالعقل الكلي فيقولون أنها هي الفاعلة، لأن العقل الكلي لا يتعدى الكون، فلا يعرفون الله به"[1].

ونجد ابن عربي كذلك ينبهنا إلى أن العقول تعجز عن إدراك العقل الأول، والأعظم هو عجزها عن إدراك خالق العقل الأول، يقول: " وإذا كانت العقول تعجز عن إدراك العقل الأول التي ظهرت عنه فعجزها عن أدراك خالق العقل الأول وهو الله تعالى أعظم"[2]، أما معنى الأولية هنا فالمقصود منها أنه أول مرتبة وأول مظهر لا غير، فالأول في الحقيقة هو الله والعقل حجاب عليه[3].

1- مسمياته

لقد ذكر الأمير عدة أسماء لمرتبة العقل الأول، وهي:

- القلم الأعلى من جهة تدوينه وتسطيره لكل ما أمره الله أن يكتبه.
- الروح الأعظم لكونه حاملا للتجلي الأول
- روح الأرواح لأنه منشأ جميع الأرواح الجزئية والكلية
- الإمام المبين لأنه مفصل ومبين لكل شيء
- العرش لأنه مظهر جميع الأسماء من جلال وجمال.
- مرآة الحق لأنه تعالى ظهر محتجبا بصورة العقل الأول
- الكلمة لأنه صدر مباشرة عن كلمة الحضرة" كن ".
- المادة الأولى لأنه اول مخلوق تعين من الغيب.

---

(1)- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، الجيلي، مرجع سابق، ج1، ص 18

(2)- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 3، ص 101.

(3)- المصدر نفسه ج 3، ص 143.

– الفيض الأول لأنه تعالى أبرزه من حضرته وأفاضه على عين كل شيء، فظهر كل شيء ممتدا منه، وهو ما دلت عليه الآية: " ونفخت فيه من روحي".

– العقاب لأنه يخطف النفس ويصطادها من الهياكل الظلمانية إلى العوالم النورانية.

– الروح الكل، ومركز الدائرة، الدرة البيضاء، قبضة النور، أمر الله [1].

يتضح لنا مما سبق ذكره أن للعقل الأول أهمية بالغة ومرتبة جليلة، لكن بالرغم من هذه المكانة التي اختص بها باعتباره أول المخلوقات وأقربها إلى الله تعالى، إلا أنه أجهل المخلوقات به تعالى، فهو لا يعلم من الحق إلا وجوده، يقول الأمير: " فمن أين للمرآة معرفة حقيقة ذي الصورة المتوجهة على المرآة؟ ومن أين للظل معرفة ذي الظل الذي امتد عنه ؟ وهو يستمد من الحق تعالى ويمد الخلق، ولا علم له بكيفية إمداد الحق تعالى له"[2].

ثانيا: النفس الكلية

يذهب الأمير إلى أنه المخلوق الثاني في عالم الملكوت، أوجده تعالى من العقل الأول وجودا انبعاثيا، مثلما أوجد حواء من ضلع آدم، ومن أسماءه اللوح المحفوظ، وهو محل لما يكتب فيه القلم الإلهي، ومستند الأمير في هذا حديث: " **أول ما خلق الله القلم ثم خلق اللوح، وقال للقلم اكتب، قال القلم وما أكتب؟، قال الله أكتب وأنا أملي عليك**"[3] [4].

كما يعتقد الأمير أن كل الموجودات منطبعة فيه انطباعا أصليا، لذلك وصف بالمحفوظ لحفظه من التبديل

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 82- 83.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص 84.

[3]- اخرجه الترمذي في سننه، برقم 3319، وقال عنه حديث حسن صحيح غريب، انظر سنن الترمذي، تح أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ - 1975م، ج5، ص 424.

[4]- المصدر نفسه، ج2، ص 100.

والتغيير، ولأن كل ما كتبه من علم الله وإملائه عليه، وعلمه تعالى لا يتبدل، قال تعالى: ﴿**وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ**﴾ (**الرعد: الآية** 39).[1]

ونجد عند ابن عربي المزيد من التفصيل والبيان لهذه الجزئية، حيث يشير إلى أنها أول موجود انبعاثي لأنه انبعث من الطلب القائم بالقلم، وقد توجه لإيجاده اسم الله الباعث، كما أن النفس للعقل كمنزلة حواء لآدم[2].

1- مسمياته

- الروح المضاف.

-كل شيء، استنادا لقوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ**﴾ (**الأعراف: 145**)

-الكتاب المبين، قال تعالى: ﴿**وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ**﴾ (**الأنعام: 59**)

- الكوكب الدري، نسبة إلى العقل الأول المسمى بالدرة البيضاء

- الزمردة، لأن نوره مشوب بسواد الطبيعة.

- العرش العظيم، الذكر، كما جاء في الحديث: "**وكتب في الذكر كل شيء**[3]"[4].

وما يلفت انتباهنا في معظم تسميات هذه المرتبة أو سابقاتها، هو محاولة استنباط مفاهيمها ومسمياتها وفق ما جاء في الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية .

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، ص 102

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج4، ص 86.

[3]- أخرجه البخاري في صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿**ونضع الموازين القسط**﴾ [الأنبياء:47] وأن أعمال بني آدم وقولهم يوزن، برقم 7124 ج6،ص 2749.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج2، ص 105.

ثالثا: الطبيعة الكبرى

وقد تولد عن اجتماع كل من اللوح المحفوظ والنفس الكل، الطبيعة الكبرى والهباء، وكذا الجسم الكل والشكل الكل.

أما الطبيعة الكبرى فتعتبر أول تعين بعد اللوح المحفوظ، ويعتبرها الأمير حقيقة إلهية فعالة، ويحيل سبب تسميتها بالطبيعة إلى أن فعلها طبيعي لا علمي، وهي غير موصوفة بالعلم، كما أنه ليس علم يصدر عنها، وتتكون من أربعة عناصر، هي: الحرارة البرودة، اليبوسة والرطوبة، وهذه العناصر مستندة في وجودها على الأسماء الإلهية التالية: الحي العالم، المريد القائل، كما أن لها أركانا أربعة مستندة إلى العناصر الطبيعية السابق ذكرها، وهي: التراب، الماء، الهواء، النار[1].

وهو ما ذهب إليه ابن عربي كذلك، حيث يقول: "اعلم أن الطبيعة في المرتبة الثالثة عندنا من وجود العقل الأول وهي معقولة الوجود غير موجودة العين، فمعنى قولنا مخلوقة، أي مقدرة، لأن الخلق التقدير، وما يلزم من تقدير الشيء وجوده، قال الشاعر:

ولأنـــك تفـــري مـــا خلقـــت وبعـــض النـــاس يخلـــق ثـــم لا يفـــري"[2]

ويقول أيضا: "الخالق له معنيين المقدر والموجد، فمن خلق قد قدر أو أوجد، فقدر سبحانه مرتبة الطبيعة، أنه لو كان لها وجود لكان دون النفس، فهي وإن لم تكن موجودة العين، فهي مشهودة للحق، ولهذا ميزها وعين مرتبتها وهي للكائنات الطبيعية كالأسماء الإلهية، تعلم وتعقل وتظهر آثارها، ولا تجعل ولا عين لها جملة واحدة في الخارج، كذلك الطبيعة تعطي ما في قوتها من الصور الحسية المضافة إليها، ولا وجود لها في الخارج"[3].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 2، 106- 107

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 4، ص 89.

[3]- المصدر نفسه، ج 4، ص 89.

المطلب الثاني: المرتبة الرابعة، عالم المثال أو الخيال عند الأمير وابن عربي

يرى الأمير أن هذه المرتبة تختص بالصور الجسدية الخيالية والبرزخية المركبة من الأجزاء اللطيفة، أو بعبارة أخرى الأجسام النورانية الشعاعية، كالأرواح الملكية النورية والأرواح الجنية النارية، وإضافة إلى ما سبق فإن كل ما قد يتراءى لنا من أنواع الصور الخيالية التي قد نراها في منامنا أو ما قد نتخيله من المفاهيم كأرض السمسمة مثلا، فهي كلها تعد من عالم الخيال. لذا فهو يقسمها إلى قسمين اثنين، الأولى: الخيال المتصل، وهو للعموم من الناس، والثانية: الخيال المتصل وهو للخاصة من الأكابر.

ويضرب لنا الأمير في هذا مثالا تقريبيا، بتمثل جبريل عليه السلام حين مجيئه للنبي ﷺ في صورة دحية الكلبي، حيث رآه الرسول ﷺ فعرفه بأنه جبريل، ورآه الصحابة بعينهم الحسية على أنه دحية لا غيره".

كما يرجع الأمير سبب تسمية هذه المرتبة بعالم المثال إلى أنه حاوية لمثال كل شيء، وكذا من أسمائه البرزخ لأنه فاصل بين المعاني التي لا أعيان لها في الوجود الخارجي، وبين الأجسام النورية والطبيعية والعنصرية[1].

أما عند ابن عربي في حديثه عن هذه المرتبة نجد أنه يفرق بين الخيال المتصل والخيال المنفصل، فالأول يذهب بذهاب المتخيل وهذا الأخير نوعان: ما يوجد عن تخيل، وما لا يوجد عن تخيل، أما الخيال المنفصل فهو حضرة ذاتية قابلة للمعاني والأرواح دائما[2].

أولا: مرتبة الأرواح الملكية

يذهب الأمير إلى أن هذه المرتبة تولدت عن طريق اجتماع العقل والنفس، ومن خصائصها أنه لا يمكن حصرها في مكان أو حيز، فهي لا داخل العالم ولا خارجه، وهي على ثلاثة أقسام، قسم مقيد بعدم المظهرية، فلا يكون طبيعي ولا مثالي ولا عنصري، وهؤلاء يتمثلون في الأرواح المهيمة في جلال الله، وهم غير الملائكة .والثاني مقيد بالمظهرية وهم على صنفين: صنف يضاف المظهر إليهم وهم عمار السماوات

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، 110- 111.

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 3، ص 468.

والأرضين ووجودهم كان قبل وجود هذا الأخيرة، والصنف الثاني من تصح فيهم المظهرية.

أما القسم الثالث، فهم الذي لا يتقيدون بمظهر ما من عدمه، وهؤلاء مكن لهم الظهور في أي الصور أرادوا.[1]

والأمير نفسه عند ابن عربي فهو يطلق على الملائكة المهيمة في جلال الله اسم العالين، وهم الذين لم يدخلوا تحت أمر الله بالسجود، وما لهم علم بوجودنا [2].

ومرتبتهم فوق عالم الأجسام أيضا، وما يؤكد ذلك قول ابن عربي في الفتوحات: " فلما انصبغ ذلك العماء بالنور، فتح فيه صور الملائكة المهيمين، الذين هم فوق عالم الأجسام الطبيعية، ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم"[3].

ثانيا: مرتبة الهباء أو الهيولى

ويذهب الأمير إلى أنه ليس لها وجود إلا في العلم، وحقيقتها أنها جوهر منبث في جميع الصور الطبيعية والعنصرية، بسيطة كانت أو مركبة، وهذا الوجود هو حقيقي حيث لا يتجزأ ولا ينقسم ولا يتبعض، كالبياض الموجود في كل أبيض بذاته. وهذه المرتبة تتشابه مع مرتبة الطبيعة، ولها نفس أحكامها، وقد ذكر الأمير عدة أسماء لهذه المرتبة، منها الهباء العنقاء، وهو مستفاد من طائر العنقاء طائر يسمع الناس باسمه ولكنه لا يرى، فكذلك الهباء [4].

والهباء عند ابن عربي مصطلح مأخوذ من قوله **تعالى: ﴿فكانت هباءا منثورا﴾ (سورة الواقعة: 6)**، وقد جاءت عند الفلاسفة أو كما أسماهم ابن عربي أصحاب الفكر باسم الهيولى، وهذه الأخيرة هي أول

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 113- 114.

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 6، ص 3- 4

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 227.

[4]- المواقف العرفاينة، الأمير، المصدر السابق، ج2، ص 118.

خلق خلقت فيه صور العالم، وهي عبارة عن جوهر مظلم ظهرت فيه الأجسام الشفافة وغيرها، وقد نسب ابن عربي كل ظلام في العالم إلى جوهر الهباء، فهو الغيب الذي لا يمكن أن يدرك[1].

ثالثا: مرتبة الجسم الكل

يذهب الأمير إلى أنه أمر معقول كالطبيعة، وترجع تسميته بالكل، لأنه شامل لجميع الأجسام الروحانية والمثالية والطبيعية والعنصرية، ومن خصائصه أنه مستدير الشكل، وحركته دائرية، لكنه يدور في خلائه دون أن ينتقل من حيز لآخر، وعندما يتحرك بالاستدارة نسميه فلكا، ولا يتحرك إلا بغلبة الحرارة عليه، يقول الأمير: " ولما كان الخلاء مستديرا كان الجسم الكل مستديرا. فإن الجسم الكل عمر الخلاء، وكانت حركته مستديرة، فلو لم يكن الخلاء مستديرا، لكان ما خرج عن الجسم لا يقال فيه خلاء وملاء، فحركته في خلائه، فهي رحوية في حيزه ومكانه. فهو متحرك ولا متحرك، بمعنى أنه لا ينتقل إلى حيز"[2] .

ويبدوا أن مرتبة الجسم الكل لها أهمية كبيرة والواسعة ذلك أن ابن عربي يشير إلى خصوصيته في كونه قابلا للمعاني اللطيفة والكثيفة والشفافة وكذلك الكدرة، وهذه القابلية جعلت من بين أسمائه وأفضلها اسم الحقيقة الكلية الجامعة [3].

وقد تولد هذا الأخير عن طريق اجتماع أو نكاح كل من الطبيعة والهباء، لذا فهو أول الأجسام التي ظهرت[4].

---

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 4، ص 414.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص 119.

[3]- المصدر نفسه، ج4، ص 92.

[4]- المصدر نفسه، ج1، ص 215.

رابعا: مرتبة الشكل الكل

يصنفه الأمير على أنه من الأمور المعقولة، وسبب تسميته بالشكل لتقيده بشكل ما يظهر به، ويظهر الشكل الكل في الجسم الكل، لأن هذا الأخير هو الذي يقبل الأشكال المتنوعة منها المربع والسداسي، ومنها ما هو مستدير وثماني، ولأن الجسم الكل ظهر في مرآة الهباء، فكذلك الأمر بالنسبة للشكل الكل الذي ظهر في مرآة الجسم الكل[1].

أما عند ابن عربي فإن الشكل عنده هو من الأمور المعقولة وهو عبارة عن معنى قابل لصورة الجسم، كما يؤكد على أن المتشكل بخلاف الشكل [2]

وعليه فإنه يمثل الصورة الخارجية المتغيرة في الكون، التي هي تمثيل لتلك الصور الأزلية بمفهوم مادي، فيكون الشكل عبارة عن القالب الذي يمسك لزام الهيولى، ويحدد لها حدودها وصفاتها، يقول ابن عربي: " وما من شيء ظهر في تفاصيل العالم إلا وله في الحضرة الإلهية صورة تشاكل ما ظهر أي يتقيد بها، ولولا هي ما ظهر"[3].

المطلب الثالث: المرتبة الخامسة، مرتبة عالم الأجسام عند الأمير وابن عربي

وتنتظم داخل هذه المرتبة كل ما تولد من الأجسام العنصرية، وهي الأخرى تنتظم في عوالم عدة، وهي:

أولا: العرش

يشير الأمير إلى أن العرش كان نتيجة اجتماع كل من الأرواح العالية والطبيعة، فكان الجسم الكل بمثابة المحل والعرش هو المولود، وهو أول هذه العوالم، وقد أوجده الله تعالى في الجسم الكل وجودا عينيا شهاديا، واسم العرش يطلق على السرير وعلى الملك، ويقصد الأمير هنا المعنى الأول.

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 120.

[2]- الفتوحات المكية ابن عربي، مصدر سابق، ج 4، ص 93

[3]- مفهوم الصورة في فكر محي الدين ابن عربي، رانية عالية الحموي، دار نينوى، سورية، ط 1، 1440هـ - 2019م، 48.

ويذهب الأمير إلى أن العروش خمسة وهي: عرش الحياة، وله عدة مسميات، منها: عرش الهوية، عرش المشيئة الذي هو العماء، وفلك المعاني.

والعرش الثاني، هو العرش المجيد، والمقصود به العقل الأول، والثالث العرش العظيم والمقصود منه النفس الكل، والرابع العرش الرحماني وهو عرش الاستواء، والخامس هو العرش الكريم والمقصود منه الكرسي.

ونجد الأمير يحاول إعطاء وصف خارجي لشكل العرش، حيث يصفه بأنه جسم طبيعي نوراني وشفاف، وهو مستدير بحيث يحيط بكل العالم، وكل ما في داخله مستدير الشكل، وهو منزه عن الجهات، وله قوائم على الماء الجامد، ومستنده في ذلك الحديث: "**كان الله ولم يكن معه شيء، وكان عرشه على الماء**".[1]

وينبهنا الأمير إلى أن أغلب العارفين أجمعوا على أن مرتبة العرش تأتي بعد مرتبة النفس إلا الإمام الجيلي، الذي كان له رأي أخر في المسألة، حيث ذهب إلى أن مرتبة العرش أعلى من مرتبة العقل الأول فضلا عن مرتبة النفس[2].

وبالعودة إلى ابن عربي فإننا نجده يجعل من معرفة العرش علما خاصا مستقلا، أطلق عليه: " علم العرش"، والعرش أول الأجسام التي أوجدها الله بتوجه اسمه المحيط لإيجاده لذا كان من صفاته أنه محيط بالعالم[3].

ويروي لنا ابن عربي كيفية خلقه حيث يقول: " ... ثم أوجد سبحانه الظلمة المحضة التي هي في مقابلة هذا النور بمنزلة العدم المطلق، المقابل للوجود المطلق، فعندما أوجدها أفاض عليها النور إفاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة، فلأم شعثها ذلك النور، فظهر الجسم المعبر عنه بالعرش"[4].

ويذكر ابن عربي خمسة عروش، هي: عرش الحياة أو الهوية، عرش الرحمانية، العرش العظيم، العرش الكريم، العرش المجيد[5].

---

[1]- سبق تخريجه

[2]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ص121- 124

[3]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج4، ص 98.

[4]- المصدر نفسه، ج 1، ص 227.

[5]- رسائل ابن عربي القطب والنقباء وعقلة المستوفز، ابن عربي، تح سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، د.ط، د.ت، ص 84.

ثانيا: الكرسي

ويقصد به الأمير العرش الكريم، وقد أوجده تعالى بعد العرش الرحماني وهو عبارة عن جسم لطيف بسيط، ذو طبيعة روحانية جسمانية، وعلوم العرش مجملة فيه تتفصل في الكرسي، يقول الأمير: "فإن لعالم الملك كتابا مجملا وهو العرش، وكتابا مفصلا وهو الكرسي، فباعتبار اندراج ما يتفصل في الكرسي في العرش يقال للعرش أم الكتاب، وباعتبار تفصيل ما كان في العرش مجملا في الكرسي، يقال للكرسي الكتاب المبين" [1].

ولا يختلف وصف الكرسي كثيرا عند ابن عربي فهو يذهب في وصفه لهذا المخلوق على أنه يشبه حلقة ملقاة في فلاة الأرض، وقد عمر تعالى هذا الكرسي بملائكة كرام مدبرات يسبحون له تعالى بالليل والنهار لا يلحقهم في ذلك نصب ولا عي، مصدقا لقوله تعالى: ﴿ **يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ** ﴾ (سورة الأنبياء: الآية 20)[2]

ثالثا: الفلك الأطلس

ويأتي الفلك الأطلس بعد الكرسي، وهو أول الأجرام الشفافة، فبوجوده حدثت الأيام السبعة والشهور والسنون، ويوافق الأمير ابن عربي في أن الفلك هو بمثابة سقف للجنة، فمن حركته يتكون في الجنة ما يتكون[3]، بالإضافة إلى الفلك الأطلس وفلك المنال ليسوا ضمن عوالم الدنيا التي قضى الله بفنائها وهلاك صورها.

ويبرر الأمير تسميته بالأطلس لأنه مجرد عن أي كوكب فيه، يقول الأمير: " ...وسمي بالأطلس لكونه لا كوكب فيه ولا شيء مما تتميز به حركته، فإنه متشابه الأجزاء مستدير الشكل"[4] .

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق ج2، ص 125.

[2]- عقلة المستوفز، ابن عربي، مصدر سابق، ص 92.

[3]- أنظر رسائل ابن عربي القطب والنقباء وعقلة المستوفز، المصدر نفسه، ص 94. أنظر أيضا الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 4، ص 105.

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج 2، ص 127

ومن أسمائه يذكر لنا الأمير: فلك الكواكب، وفلك الأفلاك وذلك لإحاطته بما تحته من الأفلاك[1].

أما ابن عربي فهو يفضل تسميته بفلك البروج، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ **وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ** ﴾ (البروج: 01).

ويحتوي هذا الفلك على اثني عشر برجا، في كل قسم من هذه البروج ملك من الملائكة[2].

رابعا: فلك الثوابت

وهو حسب الأمير آخر الأفلاك التي خلقها الله للبقاء، ويأتي بعد مرتبة فلك البروج الأطلس، فلا يهلك ولا يفنى. سطحه أرض الجنة، ومقعره سقف نار جهنم، وهو بكل ما يحتويه لا يعدو أن يكون كحلقة ملقاة في الفلك الأطلس، وقد أخذ قوة ما فوقه لأنه مولد عنهم[3].

ويخبرنا ابن عربي أن سبب تسميته بفلك الثوابت يعود إلى أن لهذه الأفلاك حركة لكن لا يمكن أن يشعر بها أحد[4].

كما يضيف أن ترتيب هذه الأفلاك لا يصح إلا بالكشف الصادق، أما ما يدعيه المنجمون أو كما أسماهم أصحاب الأرصاد، لم يدركوا ذلك إلا بالحس لذا فهم قد أصابوا في بعض وأخطئوا في بعض[5].

خامسا: الدنيا

يتفق كل من ابن عربي والأمير عبد القادر على أن الدنيا اسم على كل ما تحت مقعر فلك الثوابت إلى الظلمة من الأركان الأربعة والسماوات والأرضين ومولدات الأركان وهي الجماد، المعدن، النبات، الجان والإنسان[6] .

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 128،

[2]- رسائل ابن عربي القطب والنقباء وعقلة المستوفز، ابن عربي، المصدر السابق، ص 94- 95- 96.

[3]- المواقف العرفانية، المصدر السابق، ج2، ص 132.

[4]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج3، ص 13.

[5]- رسائل ابن عربي القطب والنقباء وعقلة المستوفز، ابن عربي، المصدر السابق، ص 99.

[6]- انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، المصدر السابق، ج6، ص 205، وانظر أيضا: المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج 2، ص 133.

ويذهب الأمير إلى أن كل هذه المخلوقات مآلها الفناء هي وصورها وأجسامها، وأما سبب تسميتها بالدنيا فلأنها دانية منا أي قريبة، مقابل الآخرة لأنها بعيدة.[1]

ويقول ابن عربي: " ... الدار الدنيا أي القريبة التي عمرناها في أول وجودنا لأعياننا، وقد كان العالم ولم نكن نحن، مع أن الله جعل لنا في عمارة الدار الدنيا آجالا ننتهي إليها..."[2].

1- الأرض

وقد خلقت بعد فلك الثوابت من ركن التراب، باجتماع كل من عنصري اليبوسة والبرودة، ويذكر الأمير أن الأرض مخلوقة للبقاء وعليها نحشر وعليها نكون في الجنة، وما يتبدل فيها إلا صورها، ففي الحشر تسمى الساهرة، أي التي لا يُنام عليها، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَٰحِدَةٌ فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ**﴾ (**النازعات: 27-28**). وقال أيضا: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ**﴾ (إبراهيم: 48).

والأرض حسبه هي خزانة أقوات المولدات ومستودعها، قال تعالى: ﴿**وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ**﴾ (**فصلت: 09**)، ويعتقد الأمير أن المقصود بالأقوات هنا هي الماء والنار والهواء.

أما مدة خلقها فكانت في ستة أيام وهو ما جاءت به الآية في قوله تعالى: ﴿ **الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ** ﴾ (**الفرقان:59**)، وليس المقصود بالأيام هنا أيامنا العادية، بل هي أيام الله التي قال عنها: ﴿**وَإِنَّ يَوْماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّون**﴾ (**الحج: 47**).[3]

ثم يعود الأمير ليفصل في حقيقة أقوات ومولدات الأرض، والتي هي الماء والهواء والنار.

أما الماء فإنه خلق بعد خلق الأرض، وله خصائص عظيمة وميزات جعلته يتناسب مع طبيعة الأرض، كما أنه قد هيأها لتتناسب مع مستلزمات الحياة فيها، فهو أصل كل حياة على الأرض، يقول الأمير: " ...فناسب الأرض من جهة البرودة وله عقل وروح، وعلم كالأرض وسائر أجسام العالم، جعله تعالى محيطا

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 133- 134.

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج6، ص 305.

[3]- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج2، ص 144- 145

بالأرض، فهي مغمورة به، يتناسب مع طبيعة الأرض، كما أنه قد هيأها لتتوافق مع مستلزمات الحياة فيها، يقول الأمير: " ...فناسب الأرض من جهة البرودة وله عقل وروح، وعلم كالأرض وسائر أجسام العالم، جعله تعالى محيطا بالأرض، فهي مغمورة به، إلا القدر الذي استقر عليه الحيوان البري، والنباتات البرية... ومنه جعل تعالى كل شيء حي"[1]

أما العنصر الثاني فهو الهواء، ومن خصائصه أنه ركن حار ورطب ذو عقل وروح وعلم وتسبيح. ويذهب الأمير إلى أنه أقرب الأركان نسبة إلى نفس الرحمن، فهو نفس العالم الكبير وله أهمية كبيرة في حياة العالم، فلو سكن لهلك كل متنفس، ولولاه ما نطق ناطق أو تكلم متكلم، ومن خصائصه أن الله قد خلقه لطيفا ليتناسب مع سرعة الحركة. ويستند الأمير في ذلك على عدة أحاديث وروايات، منها ما رواه عبد الله بن عمر قال: " **الريح ثمان، أربع منها عذاب فأما الرحمة فالناشرات، والمثيرات، والمرسلات والذاريات، وأما العذاب فالعقيم، والصرصر، وهما في البر، والعاصف والقاصف وهما في البحر**" [2][3].

أما الركن الأخير هو النار أو ما يعرف بالأثير وهو ركن حار يابس محيط بكرة الهواء وهو موازي للسماء الدنيا مقابل لبرودتها. وفيه تحدث النجوم والمذنبات التي تنشأ من النار، وتتميز هذه الأخيرة بسرعة التكوين وسرعة الفناء، وهذا ما دلت عليه الآية، في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُوماً لِّلشَّيَٰطِينِ**﴾ (**الملك: 05**) [4].

والأمر نفسه عند ابن عربي الذي يجعل الأرض في هذه المرتبة، بل يؤكد على أن الأرض أعز الأجسام وذلك راجع لعدم مزاحمتها المتحركات، فلذلك استحقت صفة الثابتة الراسية، وهي الأم التي خرجنا منها وإليها نعود، والأرض كما السماء لها سبعة طبقات، مصداقا لقوله تعالى: " **الذي خلق سبع سماوات**

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 148.

[2]- أورده الأصبهاني في كتاب العظمة، برقم 161616، انظر العظمة ، الشيخ الأصبهاني، تح رضاء الله محمد باديس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ، ج1، ص 1334.

[3]- المصدر نفسه، ج 2، ص 150.

[4]- المصدر نفسه، ج2، ص 152.

طباقا" (الملك: الآية 3)، وقال أيضا: " **ومن الأرض مثلهن**" (سورة الطلاق: 12).

كما يذهب ابن عربي إلى أن للأرض سبعة أقاليم لكل إقليم بدل خاص به، وتقوم الأرض على العناصر الأربعة التي أشار إليها الأمير سابقا، وأطلق عليها اسم الاستحالات في رسالته عقلة المستوفز، لأنها تحيل الشيء إلى شيء آخر، وهذه العناصر هي: النار والماء، الهواء والتراب[1].

2- السماوات

يروي لنا الأمير كيف تشكلت السماوات بعد أن كانت عبارة عن دخان، مصداقا لقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اَسْتَوىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ**﴾ (**فصلت: 11**)، ففتقها عز وجل بعد ان كانت رتقا واحدا، وفصل كل سماء عن الأخرى وجعلهم الله عز شأنه سبع سماوات.

وقد خلق الله هذه السماوات شفافة بحيث لا تحجب ما وراءها وجعلها قبة للأرض، وأما حركتها فهي من حركة الأرض، فليس لها حركة مستقلة ثابتة [2].

1.2 السماء الدنيا

يذكر لنا الأمير قصة خلق السماء الدنيا بالاستناد إلى بعض ما جاء في سنة النبي ﷺ، كما يذكر أن السماء خلقت يوم الاثنين، وجعل كوكبها القمر، ومن خصائصها أنها باردة رطبة لتتناسب مع حرارة الأثير الذي سبق وتكلمنا عليه، فظهرت الفصول المعروفة.

ويذهب الأمير إلى أن هنالك مناسبة بين كل سماء وكل نبي، فقد أسكن الله تعالى في هذه السماء روحانية سيدنا آدم عليه السلام، وكذلك بدله الذي يحفظ الإقليم الأول من الأرض. أما وجه المناسبة بين الأرض وقمرها وبين سيدنا آدم هو التغير والتقلب الدائم الذي فطر عليه آدم وبنوه، يقول الأمير: " **وقد ورد في الصحيح أن رسول الله ﷺ وجد سيدنا آدم عليه السلام ليلة أسري به في هذه السماء-**

[1]- انظر الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج4، ص 127، وانظر أيضا: رسائل ابن عربي القطب والنقباء وعقلة المستوفز، ، ابن عربي، مصدر سابق، ص 114.

[2]- المواقف العرفانية، مصدر سابق، ج2، ص 158.

يقصد السماء الدنيا– وعن يمينه وشماله نسم بنيه السعداء والأشقياء، فإذا نظر قبل يمينه ضحك

وإذا نظر قبل شماله بكى، ووجه المناسبة بين آدم وهذه السماء وكوكبها هي سرعة التغيير والتقلب. فإن الإنسان كثير التقلب والتغير في خواطره، في باطنه...وهذا الفلك سريع الحركة، فإن أسرع الحركات الفلكية حركة فلك القمر[1]"[2].

2. 2 السماء الثانية

كوكب هذه السماء هو عطارد، وقد أسكن الله روحانية سيدنا عيسى فيها، ووجه المناسبة بين هذه السماء وسيدنا عيسى هي كونها حضرة لخرق العوائد، مثلما كانت نشأة سيدنا عيسى خارقة للعادة، وكذلك تكلمه في المهد وإحياؤه الموتى وغيرها من المعجزات الأخرى[3].

3.2 السماء الثالثة

كوكب هذه السماء الزهرة ويومها الجمعة، ومن أوصافها أنها باردة ويابسة كالسماء الدنيا، وقد أسكن تعالى روحانية سيدنا يوسف الصديق فيها، ووجه المناسبة بين هذه السماء وبين يوسف عليه السلام هو أنها محل وحضرة للتخييل والتصوير، مثلما كان سيدنا يوسف إماما في علم التعبير والرؤى.[4]

4.2 السماء الرابعة

كوكبها الشمس، وهي أعظم الكواكب لأنها تستمد نورها من تجل اسم النور لها، لذا فغن لها مكانا عليا، والعلو هنا المقصود به علو الرفعة والمكانة لا علو المكان، ويومها الأحد، وقد أسكن تعالى روحانية سيدنا إدريس فيها، والمناسبة بينهما هو أن هذه السماء هي القطبية، يقول الأمير: " فإنه تعالى أخبر أنه رفع إدريس مكانا عليا وهو السماء الرابعة فإنها قطب الأفلاك وعليها تدور رحاها، وإدريس عليه السلام

---

[1]- تخريج

[2]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 159

[3]- المصدر نفسه، ج2، ص 162.

[4]- المصدر نفسه، ج2، ص 162.

هو قطب الوجود العلوي والسفلي، عليه تدور أرواحه وصوره، فهو مظهر حقيقة محمد ونائبه"[1].

كما يضيف الأمير أن سيدنا إدريس عليه السلام هو نائب سينا محمد ﷺ وهو ممن استثنى الله موتهم، فصدق الله في قوله: ﴿**فَصَعِقَ مَن فِے اِلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِے اِلَارْضِ إِلَّا مَن شَآءَ اَللَّهُ**﴾ (**الزمر: 68**).[2]

5.2 السماء الخامسة

كوكبها المريخ ويومها الثلاثاء، من صفاتها أنها حارة يابسة وقد أسكن تعالى روحانية سيدنا هارون عليه السلام فيها، والمناسبة بينه وبين هذه السماء هو أنها سماء اللين والرحمة، وظهوره بهذه الصفات مشهور، فهو وزير له تدبير المملكة وسياسة رعاياها[3].

2. 6 السماء السادسة

كوكبها المشتري ويومها الخميس، ومن خصائصها أنها حارة رطبة، وقد أسكن تعالى فيها روحانية سيدنا موسى عليه السلام والمناسبة بينهما هو أنها سماء الغيرة، فسيدنا موسى كان مظهر الاسم الغيور[4].

7.2 السماء السابعة

كوكبها زحل ويومها السبت وهي باردة يابسة. وقد أسكن تعالى روحانية سيدنا ابراهيم فيها، أما وجه المناسبة بينهما هي الملة السمحاء التي تحدث عنها القرآن، قال تعالى: ﴿**مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ**﴾ وقال: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِے اِلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (**الحج 78**).

كما يذهب الأمير إلى أن هذه السماء هي سماء الثبات في الأمور، يقول الأمير: " ولا أثبت من الخليل عليه السلام، فإنه ثبت على قوله: حسبي الله حين رمي بالمنجنيق في النار حضر إليه جبريل عليه السلام فقال لإبراهيم الخليل: هل لك من حاجة؟ فقال ابراهيم: أما إليك فلا. فقال جبريل إلى من؟ قال

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 164.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص 164.

[3]- المصدر نفسه، ج2، ص 165.

[4]- المصدر نفسه، ج2، ص 166.

إلى الله. هكذا ورد في الأخبار النبوية، ولذا قال بعض سادة القوم في قوله: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾**الجم 37**، يعني بقوله حسبي الله"[1].

وترتيب الأمير السابق موافق لما قال به ابن عربي، الذي يذكر هذا الأخير أنواع السماوات بدءا بالسماء الأولى أو الدنيا، وكوكبها القمر، وعمارها من الملائكة هم السابحات، ثم السماء الثانية وكوكبها عطارد، وعمارها من الملائكة النشاطات، ثم السماء الثالثة وكوكبها الزهرة، وعمارها من الملائكة القانتات، ثم السماء الرابعة وكوكبها الشمس، وعمارها من الملائكة الصافات، ثم السماء الخامسة وكوكبها الأحمر (المريخ) وعمارها من الملائكة الفارقات، ثم السماء السادسة وكوكبها المشتري، وعمارها من الملائكة الملقيات، ثم السماء السابعة وكوكبها كيوان، أو كما أسماه ابن عربي في الفتوحات زحل أو المقاتل[2]، وعمارها من الملائكة النازعات[3].

3-المعدن

يذهب الأمير إلى أن ما قد يتراءى للناظرين على أنه جماد لا حياة فيه فهو في أعين أهل الكشف العارفين بالله حي ناطق بنطق وجودي، بل إن الحياة تسري في جميع الموجودات وكذلك نطقهم وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ**﴾ (**الاسراء: 44**).

وقال: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ**﴾ **[الحج: 18]** وقول رسول الله ﷺ عن جبل أحد: **"هذا جبل يحبنا ونحبه[4]"**

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 168

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 6، ص 206.

[3]- رسائل ابن عربي القطب والنقباء وعقلة المستوفز، ابن عربي، مصدر سابق، ص 109- 110.

[4]- رواه مسلم في صحيحه، باب فضل المدينة، ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالبركة وبيان تحريمها وتحريم صيدها وشجرها وبيان حدود حرمها، برقم 1365،ج2، ص 993.

فمفهوم المعدن بهذا المعنى هو كل ما بطنت حياته جملة واحدة، ويفرق الأمير في معرض حديثه بين حياة الجماد والنبات والإنسان وقدرة الله تعالى في إنطاق كل شيء إذا أراد، يقول عز شأنه: ﴿**قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ**﴾ وقوله عن الجلود: ﴿**قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ**﴾**[فصلت: 21]**.

ومادة المعادن كلها من البخار المجتمع في باطن أرض، وبهذا يمكن أن نحصر المعادن في خمسة أقسام حسب الأمير، وهي:

المعادن السبعة: من حيث الشدة والصلابة وهي: الذهب، الفضة، النحاس، الحديد، الخارصيني، الرصاص، الأسرب.

الأحجار الكريمة أو المعدنية: كالألماس والياقوت.

أما بحسب اللين فهي المعادن السائلة كالزئبق.

وبحسب الضعف وسرعة الانحلال كالمعادن الملحية مثل: النوشادر.

وقد أعطاها تقسيما آخر هي: ترابيات، حجريات، مائيات[1].

كما أن الأمير يرجع اهتمام ابن عربي بالكيمياء المعدنية ليس لشغفه بها كما قد يتوهم البعض، بل إنه راجع إلى أن موضوع كيمياء السعادة هو فهم النفوس وأحوالها، لذا إن الأمير ينفي جميع الكتب المنسوبة لابن عربي ككتب الجفر والملاحم وكالشجرة النعمانية التي يرى أنها نسبت إليه زورا وكذبا[2].

4 –النبات

وبعد الجماد تأتي مرتبة النبات الذي له أهمية كبيرة في حياة العالم، فمنه ما هو قوت ومنه ما هو داء ومنه ما هو دواء. وهو ذو نفس عالم بخالقه، مدرك ومسبح لله، ساجد له، قال تعالى: ﴿**وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ**﴾ **[الرحمن: 06]**.

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص171- 172- 175

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص176

ويذهب الأمير إلى أن بين مرتبة الجماد والنبات برزخا وسطا وهذا البرزخ معروف باسم الكمأة، وهي تشبه كلا من النبات والجماد[1].

ويشير ابن عربي إلى أن الاسم المتوجه لإيجاده هو اسم الله الرازق[2].

5- الحيوان

يذهب الأمير إلى أنه أشرف الأجسام الموجودة في العالم السفلي بعد الإنسان، كما أنه مسخر لفائدة الإنسان ومنفعته، يقول الأمير: " فإنه تعالى أخبر أنه خلق جميع ما في السماوات والأرض للإنسان ومن جملتها الحيوان فهو مخلوق لمنفعة الإنسان...فبعضها للأكل والشرب واللبس، وبعضها لحمل الأثقال وبعضها للركوب والزينة، ومنها ما هو غير ظاهر النفع كالحشرات ودواب البحر..."[3].

ولا يختلف الأمر عند ابن عربي فهو يذهب إلى أن الاسم الإلهي المتوجه لإيجاده هو اسم الله المذل، لذا فكل مسخر في العالم إنما يدخل تحت حكم هذا الاسم، ومن هذه المسخرات لخدمة الانسان، الحيوان، مستشهدا بقوله تعالى: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ**﴾ (الجاثية: الآية 13)[4].

6 -الجان

يخبرنا الأمير عبد القادر أن الله تعالى خلق الجان من مارج من نار، فهو ذو طبع عنصري أي يحوي جميع أركان الطبيعة، لكن الغالب عليه ركن النار والهواء لذا نسب إليه، كبني آدم الذين يحوون جميع المكونات إلا أن التراب الممزوج بالماء –يقصد الطين- هو الغالب عليهم فنسبوا إليه.

---

[1]- المواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج2، ص178- 180

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، ج4، ص 136.

[3]- المصدر نفسه، ج2، ص183

[4]- المصدر نفسه، ج 4، ص 141.

ويفند الأمير مقولة أن إبليس أب أول للجن كآدم أول البشر، بل يؤكد أن إبليس واحد من الجن لا غير، استنادا لقوله تعالى: ﴿**إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ**﴾ **[الكهف: 50]**، واسمه الحارث وهو أول الأشقياء من الجن كقابيل أول الأشقياء من البشر، فالجن مثل البشر، منهم الطائع ومنهم العاصي، قال تعالى: ﴿**وَإِنَّا مِنَّا ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ**﴾**[الجن: 11]**، وكل من يعصي الله من الجن يسمى شيطانا[1].

وبالعودة إلى ابن عربي فنجده هو الآخر يفصل في التركيبة الخاصة اللطيفة للجن، ويرجع ذلك إلى أن الاسم المتوجه لإيجادهم هو اسم الله اللطيف، لذا غلبت عليهم صفة اللطافة أو الشفافية، كما قال تعالى: ﴿**إِنَّهُۥ يَرٰىكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ**﴾ **(سورة الأعراف: الآية: 27)** [2]

ويمكن تلخيص ما سبق ذكره في الجدول الآتي[3]:

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص185- 186- 187

[2]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 4، ص 143.

[3]- الحقائق الوجودية الكبرى، عبد الباقي مفتاح، مرجع سابق، ص 145.

	طبيعة العوالم		أنواع العوالم	مراتب الوجود	
الطبيعة الكلية	طبيعة عظموتية روحية خالصة		**عالم العظمة**	العماء	حضرة القدم
				العنصر الأعظم القلم الأعلى الملائكة المهيمة	مخلوقات نوريــة
				اللوح المحفوظ	
الجامعة هي أم الكتاب	طبيعة جسدية روحية	طبيعة ملكوتية بسيطة لطيفة	**عالم الملكوت**	العرش	أجسام طبيعية غير عنصرية
				الكرسي	
		طبيعية جبروتية لطيفة بسيطة	**جبروت أعلى**	فلك البروج	
				الجنة	
		طبيعة جبروتية عنصرية مركبة لطيفة	**جبروت أدنى**	الفلك المكوكب وهو فلك المنازل	أجسام طبيعية عنصرية
				السماوات السبعة جهنم	
		طبيعة حسية كثيفة عنصرية مركبة	**عالم الملك والشهادة والحس**	أفلاك العناصر الأربعة	
				الأرض	

المطلب الرابع: المرتبة السادسة، الإنسان عند الأمير وابن عربي

يختتم الأمير وشيخه ابن عربي المراتب الوجودية بمرتبة الانسان، وقبل أن نخوض في تفاصيل هذه المرتبة، قد يجول في ذهن المطلع على هذه المراتب جملة من الأسئلة ومن بينها ما السبب وراء جعل الانسان في آخر المراتب بعد الحيوان والمعدن والجان وحتى النبات، وهل يعني بذلك أنه أقل قيمة من هذه الموجودات، أم أن هنالك تفسيرا آخر؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة يجب العودة إلى ابن عربي، لأن هذا الترتيب الكشفي الذي قال به الأمير وابن عربي هو ترتيب للموجودات بالظهور لا بالمكانة، وبيانه هو أن الانسان هو عبارة عن ثمرة تجلت فيه أعلى صفات الحياة المتنوعة لعالم المخلوقات، بحيث أن عملية خلقه التي نتجت عن طريق تمازج كل من الأركان الأربعة والعناصر هي التي منحت هذا المخلوق مكانته التي سنتحدث عنها لاحقا، يقول ابن عربي: " ولم يظهر في الأركان صورة للإنسان الذي هو المطلوب من وجود العالم فأخذ التراب اللزج وخلطه بالماء فصيره طينا بيده تعالى كما يليق بجلاله إذ ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ (الشورى: الآية 11) وتركه مدة يختمر بما يمر عليه من الهواء الحار ..." [1].

كما يشير ابن عربي إلى أن هنالك حكمة من وراء نشأة الانسان العنصرية، وهي أنه مهما ارتقى هذا المخلوق في المراتب العليا فلا يجب عليه أن ينسى نشأته وتركيبته العنصرية وأنها مبددة تحت قوة الأفلاك العلوية، وكذا المشاركة بينه وبين المخلوقات الأخرى سواء الحيوان والنبات والمعادن، فلا يرى لنفسه فضلا عليهم بل يرى افتقاره إلى ما تقوم به نشأته من الغذاء كالمخلوقات الأخرى[2].

ولا ينفي ابن عربي حقيقة تأثير هذه العناصر التكوينية في ضعفه، وهو ما أشار إليه تعالى حين قال: ﴿**الله الذي خلقكم من ضعف**﴾ (الروم: الآية 54)، ومعناه أن كون هذا المخلوق تحت قهر العناصر التي

---

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج6، ص 7.

[2]- المصدر نفسه، ج 5، ص 34.

ظهر منها أثناء نشأته[1] .

كما يضيف ابن عربي حكمة أخرى مستفادة من وراء كون الانسان آخر المراتب باعتباره زبدة مخضة العالم أو مجموع حقائقه، وما يؤهله لأن يقوم وحده من حيث هو بعبادة جميع العالم وهو المغزى العام لتحقيق الخلافة في الأرض[2].

أولا: عند الأمير

يذهب الأمير إلى أن مرتبة الإنسان مرتبة جامعة لما تقدمها من المراتب عدى مرتبة الأحدية، ويؤكد أن العالم قبل ظهور الصورة الآدمية فيه كان جسما مسوى بلا روح فلما خلقه الله سماه إنسانا وبه نظر إلى العالم وبه رحمهم، لذا فإن مكانته عظيمة وقدره جلي، يقول الأمير: "هذه الصورة الآدمية هي صورة الإنسان، الذي هو مادة كل مخلوق ونقطة الكون التي امتدت منها حروف العالم جميعه"[3].

ويشير الأمير إلى أن الإنسان أول عين ثبتت في العلم الإلهي لذا فهو أولا من حيث الصورة الأولية التي اقتبسها من حديث : أن الله خلق آدم على صورته[4]، والآخر من حيث الصورة الكونية المذكورة سابقا، فتكون بذلك أوليته حق وآخريته خلق، فهو عبارة عن صورة لجميع أجناس العالم وحقائقه المبثوثة من عرش وكرسي وأفلاك وعناصر وبحار، بل هو يمثل العالم كله[5].

ويعود شرف الإنسان بحسب ما يخبرنا الأمير إلى أن الله تعالى خلقه بيده، يقول: "وورد أن الله غرس شجرة طوبى بيده إلا هذه الصورة الآدمية فإنه تعالى جمع لها بين يديه فقال لإبليس عن طريق التشريف لآدم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي؟ والمراد من اليدين هنا الأسماء الجلالية والجمالية المتقابلة فلهذا

---

(1)- تاريخ التصوف الوجودي المتأخر، أعلامه، تصوراته، الفكرية، آثاره في الحياة الروحية، عبد الرزاق محمد عبد الرحمن، دار الخزانة الأزهرية للدراسات والنشر، القاهرة، ط1، 1404هـ - 2019م، ص 239.

(2)- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ، ج 6، ص 08، وانظر أيضا ج 3، ص 464.

(3)- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص190

(4)- البخاري في صحيحه، باب: ﴿ **وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا** ﴾ [الأحزاب:38] برقم 6227، ج8،ص 5.

(5)- المواقف العرفانية، الأمير، المصدر السابق، ج2، ص190- 192

صح للإنسان دون سائر المخلوقات أن يتخلق ويتحقق بجميع الأسماء الإلهية على تقابلها وتضادها ويظهر بها ظهورا حقيقيا أصليا، وما خلق الله تعالى أي مخلوق كان في العالم العلوي والسفلي إلا والقصد الثاني منه وجود الإنسان والسعي في منفعته ومصلحته"[1].

ويفصل لنا الأمير بأن حقيقة الإنسان هي عبارة عن روح وعقل ونفس، أما الروح فهو واحد قدسي، والعقل هو نور الروح وهو المدبر، أما النفس فهي نور العقل وهي كالخادم يصرفها حيث شاء، وكلما كمل العقل كملت النفس في خدمتها له والعكس صحيح.

كما يدلنا الأمير على أن النفس في طاعتها للعقل تحصل على السكينة فتسمى حينئذ بالمطمئنة، أما إذا أجابت هواها فإنها تكون أمارة بالسوء، يقول الأمير: "فإن أجابت النفس داعي العقل... حصل لها اسم المطمئنة، وإن أجابت داعي الهوى والشيطان حصل لها اسم الأمارة والكل من عند الله تعالى قال: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: 08]"[2].

ثانيا: عند ابن عربي

لا يطلق لفظ الانسان إلا على مجموع الروح والجسم عند ابن عربي، حيث يقول: " اعلم أن الناس اختلفوا في مسمى الانسان ما هو فقالت طائفة: هو اللطيفة، وطائفة قالت: هو الجسم، وطائفة قالت: هو المجموع، وهو الأولى".

وينفي ابن عربي من أن يكون شرف الانسان ذاتيا، بل يؤكد أنه ليس لمخلوق شرف من ذاته على غيره إلا بتشريف الله له، لذا فإن هذه المكانة التي خص بها الانسان دون غيره إنما هي اصطفاء وتكريم إلهي، كما قال تعالى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾(طه: الآية 41) [3]

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص192

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص206- 207.

[3]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 5، ص 47.

ومن معاني التشريف كذلك انه استحق مسمى " البشر"، وهو مستوحى من معنى المباشرة في الخلق، فقد جاء عن الحق تعالى أنه خلقه بيده قال تعالى: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ (**سورة ص: الآية 75**)

يقول ابن عربي: " فلمباشرة الوجود المطلق الأعيان الثابتة لظهور الوجود المقيد سمي الوجود المقيد بشرا، واختص به الانسان لأنه أكمل الموجودات خلقا، وكل نوع من الموجودات ليس له ذلك الكمال في الوجود فالإنسان أتم المظاهر فاستحق اسم البشر دون غيره من الأعيان"[1]

والحقيقة أن التفصيل في مرتبة الانسان عند ابن عربي تحتاج الكثير من الصفحات وسنكتفي بهذا القدر من البيان.

المطلب الخامس: مرتبة الإنسان الكامل

احتلت نظرية الإنسان الكامل أهمية كبيرة عند الصوفية وبالأخص منهم ابن عربي، حيث ارتقت هذه المسألة على يديه لتغدوا نظرية كاملة لها قواعد وأسس، كما لاقت عناية كبيرة من قبل تلاميذه وشراح أقواله المتأخرين كالنابلسي والجيلي، وهو ما نجده كذلك عند الأمير عبد القادر، الذي أفرد لها نصوصا مهمة في كتابه المواقف، يعبر من خلالها عن بعد معرفي وجودي لهذا الإنسان باعتباره مركز ونقطة برزخية بين الله والعالم، يستمد من الله تعالى ويمد العالم من نوره.

أولا: عند الأمير

لقد تقدم فيما سبق بيان أن الترتيب التنازلي للمخلوقات والتي انتهت بالإنسان باعتباره زبدة مخضة العالم، إنما هو ترتيب بالظهور لا بالمكانة، أما إذا عدنا إلى الترتيب بالمكانة فإن الترتيب سيبدأ من الإنسان الكامل باعتبارات عديدة منها أنه يمثل صورة لحضرة الجمع والوجود.

وحين يتكلم الأمير عن مرتبة الإنسان الكامل بالموازاة مع نظرته للعالم، يشبه مكانته بمكانة النفس الناطقة من الإنسان، وقد خص تعالى هذا المخلوق بالتسوية والخلقة التامة التي لم تكن لغيره من المخلوقات

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج3، ص 106.

الأخرى، فقد ميزه تعالى بأنه خلقه على صورته، يقول الأمير: " ...لأنه سَواه على صورة العالم كله وعدله ولم يكن ذلك لغيره من المخلوقين، فإنه تعالى لم يذكر في غير ذي نشئ الإنسان تسوية ولا تعديلا، ولما كان تعالى قال: " خلق فسوى" فقد يعني بذلك خلق الإنسان فالتسوية والتعديل معا خاصان بالإنسان والنفخ عامان لكل مخلوق"[1].

بالإضافة إلى أنه يمثل صورة لحضرة الجمع والوجود، والغاية من تنزلها، فلهذا ترجع إليه كل الموجودات فهو الأصل وما عداه فرع، ومن هذه المرتبة استحق الإنسان الخلافة ووجب على من استخلف فيهم أن يسجدوا له.

ولا يبدوا أن الأمير يستثني إنسانا على إنسان آخر في قدرته إلى الوصول إلى مرتبة الكمال والتحقق بها، فكل الناس حسبه لهم القابلية في الوصول إلى الكمال الإلهي، وهذه القابلية أصلية في الجنس الإنساني، ولكن يشترط للوصول إليها الاستعداد الذي يبلغ إلى مرتبة الكمال، وهذه الاستعدادات إنما تكون بجملة من الخصال منها القيام بالشرائع، والتجرد، والمقابلة، التي ذكرها الأمير بقوله: " ...إنما هو بتجردك عما سواه ظاهرا وباطنا، وتفرغك له شهودا ووجودا مع القيام بالشرائع ومقابلتك له مقابلتك لأسمائه ثم صفاته ثم ذاته...إلخ "[2].

ومن المهم جدا أن نعلم أن الأمير يجعل مرتبة الإنسان الكامل لمن تغلب على نفسه الحيوانية، حيث يقول: " ... فالأمثال المضروبة لمن كملت إنسانيته، فغلبت حيوانيته، لا لمطلق المسمى إنسانا، فإن من المسمى إنسانا ما هو حيوان والناس موضوع الجمع، واحده إنسان من غير لفظه"[3].

كما يبين الأمير أن للإنسان مكانة عظيمة، فهو بمثابة روح العالم، وقد خلقه تعالى على مسمى اسمه الأعظم، لذا فالسبيل إلى التحقق بهذه المرتبة هو دوام شهود هذه الصفات الكمالية الممنوحة له –أي

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج3، ص 402- 403

[2]- المصدر نفسه، ج3، 440- 441.

[3]- المصدر نفسه، ج 2، ص 3.

الإنسان– على الحقيقة لا المجاز بحيث تصير عنده كالعقيدة، يقول الأمير: " ...فأول ما ينبغي لك أن تعتقده بقلبك على أنك مسمى ذلك الاسم الأعظم، وتشهد تلك الصفات الكمالية لك بكمالها، على سبيل الملك والمرتبة، لا على سبيل الحكم والمجاز. فإذا استدام قلبك على هذا العقد، وأمنت من ضنك الريب والخناس، وزال الشك والالتباس، فإنك سوف تجد تلك الأوصاف فيك شهودا وجوديا عيانيا"[1] .

ويستشهد الأمير بواقعة له جمعته بشيخه ابن عربي، وفيها قال له هذا الأخير: " إن الله خلق الإنسان الكامل له ليظهر به تعالى. وخلق العالم للإنسان الكامل ليظهر به، أي الإنسان. فالعالم مخلوق بواسطة الإنسان وبسببه"[2].

و يذهب الأمير إلى أن المراد من أن العالم مخلوق بواسطة الانسان، أنه خلق من الحقيقة المحمدية، أو حقيقة الحقائق، وقوله أن العالم مسخر للإنسان ليظهر به، فهو مصدق لقوله تعالى: " وسخر لكم ما في الأرض جميعا منه".

إن هذه الرؤية المعرفية للإنسان باعتباره مركز الوجود ستدفعه إلى فهم جماله الوجودي الحقيقي الذي أودعه الله فيه والمتمثل في حسن الخلقة وشرف النفس وجمال الهيئة، وكذلك جمال الأخلاق، وهذه الأمور حسب الأمير أغلى من الجمال المنفصل عن وجوده وكينونته من ملهيات كالمال والأولاد، وما شابههما، والتي لا بد أن من أن يفارقها الإنسان يوما ما[3].

ثانيا: عند ابن عربي

حين يتناول ابن عربي موضوع الانسان الكامل فإننا نلاحظ الأهمية البالغة التي أولاها له، باعتبار أنه صورة الحق التي خلقها الله وأظهرها للعالم، وكذلك باعتبار أنه روح العالم وغايته، ونحن في هذا الصدد نجد العديد من أقوال ابن عربي التي تؤكد ذلك، منها قوله: " فالإنسان الكامل الذي يدل بذاته من أول البديهة

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج3، ص 442.

[2]- المصدر نفسه، ج 2، ص 8

[3]- المصدر نفسه، ج3، ص 442.

على ربه هو تاج الملك وليس إلا للإنسان الكامل وهو قوله ﷺ: " إن الله خلق آدم على صورته"[1]

ويقول في موضع آخر" ...ومتى لم يعرف الإنسان هذا من نفسه ذوقا وحالا وكشفا وشهودا فليس بالإنسان المخلوق على الصورة الذي له الإمامة في الكون صاحب العهد، فإن الله لا ينال عهده الظالمون، وليس عهده سوى صورته فاعلم ذلك..."[2].

ويشير ابن عربي إلى نقطة مهمة جدا وهي اشتراك الانسان الحيوان مع الانسان الكامل من حيث النشأة والطبيعة العنصرية لكن ينبهنا إلى أنهما يتفاوتان حسبه في المرتبة الجامعة حيث أن الأنسان الحيوان لا تجتمع فيه سوى حقائق العالم بخلاف الإنسان الكامل الذي يجمع حقائق العالم إضافة إلى حقائق الحق، وهذه المكانة عبر عنها ابن عربي بالبرزخية التي تمكنه من احتلال هذه المكان' المهمة، يقول ابن عربي: " فكل ما سوى الإنسان خلق، إلا الإنسان فإنه خلق وحق، فالإنسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به أي المخلوق بسببه[3].

ويشير ابن عربي إلى اختلاف آخر، وهو من حيث الرزق، أو كما عبر عنه باختلاف واردات الحق سبحانه، يقول ابن عربي في هذا الصدد: " فإن الإنسان الحيوان يرزق رزق الحيوان وهو حاصل للكامل وزيادة، فإن الكامل له رزق إلهي لا يناله الانسان الحيوان وهو ما يتغذى به من علوم الفكر الذي لا يكون للإنسان الحيوان والكشف والذوق والفكر الصحيح"[4].

ثالثا: الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية

تشكل نظرية الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية أهم النظريات المتقاربة في الفكر الصوفي، بحيث تكمل إحداهما الأخرى، ولا مجال لفصلهما عن بعضهما، وهذا ما سنتطرق إليه في هذه الجزئية.

---

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج3، ص 156.

[2]- المصدر نفسه، ج 7، ص 82

[3]- المصدر نفسه، ج 4، ص 37.

[4]- المصدر نفسه، ج6، ص 95.

يعرف لنا الأمير عبد القادر الحقيقة المحمدية على إنها عبارة عن الهوية الإلهية بما تحتويه من الشؤون والصفات والأسماء والظهور والبطون والغيبية إلى آخر ذلك من النسب والإضافات التي يتطلبها هذا الاسم، والتي تدور كلها حول سيدنا الرسول محمد ﷺ[1].

وقد خصها الله بتجليه الذاتي له دون واسطة وفوض لها تدبير كل شيء يوجد بعدها فهي المتصرفة في كل معلوماته بحسب إرادته ومشيئته حيث تستمد من العلم وتمد الخلق، لذا كانت سارية في الوجود، وظاهرة في الأشياء[2].

يقول الأمير: " وصورة الشيء مجموع أوصافه لا عين ذاته، والترتيب حكمي لا زماني، فإنه لا زمان هناك، ولكن للتفهيم، وسمى الحق تعالى هذا النور والمنطبع فيه حقيقة محمدية وروحا كليا... فالحقيقة المحمدية هي تعين الحق لنفسه بجميع معلوماته ونسبه الإلهية والكونية فهي الحق، إذ التعين أمر اعتباري لا عين له، فليس هناك إلا المتعين، قال تعالى: **﴿قُلِ اِلرُّوحُ مِنَ اَمْرِ رَبِّے﴾ (سورة الإسراء: الآية 85)**[3].

والملاحظ أن الأمير يكرر استعمال مصطلح الحقيقة المحمدية في جل نصوص كتابه، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على خصوصية هذا المصطلح ومرتبته البرزخية التي تجعل منه واسطة بين الحق والخلق، فنجده مثلا حين يتحدث عن الحقيقة المحمدية في صلتها بالحق، يطلق عليها التعين الأول مع الذات، أما عندما يتحدث عن صلتها بالخلق فهي مبدأ الخلق وأصل الكون وهي العقل الأول، وأما من جهة صلتها بالإنسان فهي آخر الموجودات التي ظهرت في الإنسان الكامل الذي هو سيدنا محمد ﷺ.

ويمكن إجمال رؤيته للحقيقة المحمدية على أساس تعيناتها الثلاث، فالتعين الأول، هو حين صدور الأمر الإلهي على شكل النور المحمدي، وفي التعين الثاني، بحسب امتثال هذا النور للأمر الإلهي، وفي الثالث،

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، ص 442- 443.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 366

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 365.

بحسب نزوله في عالم الخلق، وبهذا يكون لها ثلاث تعينات لكنها صاحبها واحد وهو محمد ﷺ، ولا عجب إن ذكر الصوفية ومنهم الأمير أن الحقيقة المحمدية هي أول موجود، وآخر موجود، فهذا يرجع إلى خصوصيتها وطبيعتها الهيولانية التي لا يعلمها إلا الله[1].

وسنحاول التفصيل في خصائصها الوجودية والمعرفية، فأما من حيث صلتها بالله هي عبارة عن مظهر تجلي كامل صفاتي وأسمائي له تعالى، لذا سميت حضرة الجمع والوجود، لأنها تجمع كل الكمالات الإلهية[2]، وهذا ما يفسر لنا كونها غاية الصوفية أصحاب السلوك الذين استماتوا في الوصول إليها والفناء فيها، وتلذذوا بها في أسمارهم وهي نفسها المكنى عنها بليلى والخمر والكأس والنار والنور... وغيرها من الأسماء الأخرى[3]، وسعي أهل الشهود في أن تذوب حقيقتهم المعدومة فيها فلا يشهدون سواه، يقول الأمير: " ...حتى يظهر لم منه ما فيه، فإنه عينك ولك جميع ما بحكم الاستغراق والشمول جملة وتفصيلا. فتكون أنت عينه أو عينك، وعلى كل حال فما يكون إلا أحدكما، ويسقط الثاني. وإن شئت قلت تكونان كلاكما توجدان لا بحكم الغيرية والتعدد، فتكون ذاتكما واحدة، وصورتكما تارة متوحدة، وتارة متعددة، فاستعد أيها الإنسان لهذا الأمر العظيم الشأن"[4].

وهذا الاستغراق أو الفناء في الحقيقة المحمدية، هي حال تجعل المحب يذوب في محبوبه، تجعله يعلم تمام العلم بأنه لا مفارقة بين المظهر الجسمي الأرضيوالمظهر الروحي العلوي، فكلاهما وجهان لعملة واحدة، وهو ما يحاول الأمير شرحه في الخبر الوارد عن أبي سعيد الخراز حين قال للنبي ﷺ: " **يا رسول الله شغلتني محبة الله عن محبته، فأجابه سيدنا محمد** ﷺ: " **يا مبارك، محبة الله، هي محبتي**[5]"[6]. يقول الأمير:

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج2، ص 83

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 443

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 367- 368 .

[4]- المصدر نفسه، ج3، ص 441.

[5]- لم أجد له تخريجا.

[6]- المصدر نفسه، ج 1، ص 237

" ... الشيء الذي قلت إنه رسول الله، وأنك مشغول عن محبته ليس هو بشيء مغاير لله تعالى، الذي قلت شغلتك محبته، بل هو هو. فالرسول عليه السلام، مرتبة ظهور الحق تعالى، وهذه المرتبة واسطة لجميع الظهورات، ومنها تفرعت، فهي ينبوعها وهيولاها"[1].

ويذكر الأمير واقعة له حين كان بجواره ﷺ في المدينة المنورة وقد غلب عليه حبه ﷺ **والشوق** إليه، يقول: "...كنت ليلة في صلاة الوتر قرب الحجرة الشريفة، فطرأ علي حال، فسالت دموعي، واشتعلت نار محبة رؤيته ﷺ في قلبي، فقال لي في الحين: ألست تراني في كل شيء؟. فحمدت الله"[2].

ويذهب الأمير تبعا لابن عربي إلى أن لسيدنا محمد ﷺ اعتباران اثنان أو ظهوران، الأول أنه إنسان أزلي، فهو أول من حيث كونه هيولى العالم، والثاني كونه آخر الموجودات ظهورا وصفاته على صفاته تعالى، ويستشهد الأمير في هذا إلى كلام ابن عربي القائل: " قال الحق سبحانه للروح أعطيك أسمائي وصفاتي فمن رآك ومن أطاعك أطاعني، ومن علمك علمني، ومن جهلك جهلني، فغاية من دونك أن يتوصلوا إلى معرفة نفوسهم منك، وغاية معرفتهم بك العلم بوجودك لا بكيفيك، وكذلك أنت معي لا تعرفني إلا من حيث الوجود"[3]، وقد علق الأمير على قول ابن عربي هذا ووافقه على أن رسول الله ﷺ هو لب العالم، وهو المقصود بالإيجاد، وكل ما يحتويه العالم من أفلاك وأملاك مسخر له ولخدمته[4].

ومن حيث صلتها بالعالم، هي منبع الوجود ورحمة الله التي وسعت كل شيء، وهي بمثابة النور الذي انبثق في الوجود ففتق ظلمة العدم لأنها أول ما خلق الله تعالى، ويستند الأمير في هذا إلى حديث جابر: "**أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر**"[5].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 238.

[2]- المصدر نفسه، ج1، 331.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 367.

[4]- المصدر نفسه، ج 3، ص 393.

[5]- ذكره العجلوني في كشف الخفاء برقم 868، انظر كشف الخفاء مرجع سابق، ج1، ص 265.

ويضيف الأمير كشرح لما سبق أن النور نوران، الأول، هو نور الله تعالى الحق، وهو غيب مطلق قديم لا يعرف، والثاني هو المقصود بنور سيدنا محمد ﷺ الذي خلقه تعالى من نوره، وخلق كل شيء منه، وهذا ما جاء عنه ﷺ: " **أنا من ربي والمؤمنون مني**"[1]. وقد خص في الحديث ذكر المؤمنين دون الخلق للتشريف، وإلا فكل المخلوقات من نوره ﷺ، مؤمنهم وكافرهم[2].

أما من حيث صلة الحقيقة المحمدية بمرتبة الإنسان، فتكون حين يكتمل التجلي والظهور للإنسان الكامل في شخص الرسول ﷺ دون غيره من البشر، لأنه أكملهم بالأصالة والحقيقة، يقول الأمير: " ولما كان العالم بأسره كجسد واحد، كان للإنسان الكامل بالأصالة، وهو محمد ﷺ . فمحمد هو روح العالم، فهو الإنسان الكامل الذي لا أكمل منه "[3].

وينبهنا الأمير إلى أن الإلمام بأسماء الحقيقة المحمدية محال فهي كالبحر الذي لا ساحل له، وهو مطابق لقوله ﷺ: " **لا يعرف حقيقتي إلا ربي**[4]"[5].

لكنه يذكر جملة من هذه الأسماء الخاصة بها، وهي: حقيقة الحقائق، مقام قاب قوسين، البرزخية الكبرى[6]، القلم الأعلى، أمر الله، العقل الأول، سدرة المنتهى، الحد الفاصل، مرتبة صورة الحق، الإنسان الكامل، القلب، أم الكتاب، الكتاب المسطور، روح القدس، الروح الأعظم، التجلي الثاني، حقيقة الحقائق، العماء، الروح الكلي، الإمام المبين، العرش الذي استوى عليه الرحمن، مرآة الحق، المادة الأولى، المعلم الأول، نفس الرحمن، الفيض الأول، الدرة البيضاء، مرآة الحضرتين، البرزخ الجامع، واسطة الفيض والمدد، حضرة الجمع، الوصل، مجمع البحرين، مرآة الكون، مركز الدائرة، الوجود الساري، نور الأنوار، الظل الأول، الحياة السارية في كل موجود، حضرة الأسماء والصفات، الحق المخلوق به كل شيء ...إلخ[7].

---

(1) – لم أجد له تخريجا.

(2)- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 331.

(3)- المصدر نفسه ج 3، ص 413

(4)- لم أجد له تخريجا

(5)- المصدر نفسه، ج1، ص 337.

(6)- المصدر نفسه، ج 3، ص 443.

(7)- المصدر نفسه، ج1، ص 325- 326.

– تعقيب

بعد العرض السابق لآراء الأمير عبد القادر وابن عربي حول مراتب الوجود، يتضح لنا أن تناول هذه القضية لا يتعلق بمسألة فكرية اجتهادية يمكن للباحث أن يدلي فيها برأيه أو أن يعلق عليها بالنفي أو بالإثبات، ذلك أن أصحاب هذا التقسيم– ونقصد بهم ابن عربي والأمير عبد القادر– يذهبون إلى أن هذه المسألة تندرج ضمن المعارف والعلوم الكشفية التي ليس للعقل مجال فيها بأي شكل، ومن هذه الحقائق التي توجد بالتركيب كالسماء والعالم والحجر، والكثير من الامتزاجات التي توقف معظم أهل علم الطبائع، يقول ابن عربي في هذا الصدد: " ... فإن الحق الذي نأخذ العلوم عنه بخلو القلب عن الفكر والاستعدادات بقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة، فنعرف الحقائق على ما هي عليه... لا نمتري في شيء منها فمن هناك هو علمنا والحق سبحانه معلمنا" [1].

إن أول ما لاحظناه في تناول ابن عربي لمراتب الوجود هو توزعها في أبواب كتابه الفتوحات وبعض كتبه الأخرى، كما أن هذه الأبواب لا تحمل عنوانا محددا يشير إلى نوع المرتبة ومميزاتها، بخلاف ما نجده عند الأمير الذي يعرض للمراتب وفق نسق معرفي قابل للترتيب، بحيث تسهل للباحث أو القارئ الاطلاع عليها بكل أريحية.

إن هذا الاختلاف في تناول كل منهما لهذه القضية يرجع – في نظرنا– إلى خصوصية المنهج المتبع عند كليهما، فالأمير في عرض هذه المسائل يعتمد أسلوب الجمع والتلخيص دون الإفاضة في هذه المواضيع، مقارنة بابن عربي الذي يفيض فيها تنقيبا وشرحا وهذا ما يتجلى في كتابه الفتوحات ورسالة المستوفز، وكذلك فصوص الحكم.

ولعل مبرر هذا الاختلاف هو وجود توجيه للقراءة وفهم لخصوصية القراء الذين سيتلقون هذا النوع من الكتابات، لذا وجدنا القضية مجملة مجموعة عند الأمير مبثوثة عند ابن عربي.

هذا من جهة ومن جهة أخرى، ما يمكن ملاحظته حول الترتيب الذي أخذ به الأمير عبد القادر في حصره للموجودات هو ترتيب تنازلي بحسب الظهور لا المكانة، حصرها في ستة مراتب، اثنتان منهما منسوبتان إلى الحق، وثلاثة منسوبة للكون، أما السادسة فهي مرتبة جامعة بينهما.

---

[1]– الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 1، ص 92.

إن الحديث عن مراتب الوجود عند الأمير من هذا المنطلق هو حديث حول الأسماء الإلهية وتجلياتها المختلفة بحيث يجسد لنا العالم وما يحتويه من أفلاك وجبال وجماد في صورة حركية دائمة قوامها الأسماء الإلهية بتجلياتها المتنوعة، بحيث يحاول تفسيره بأسلوب تفاعلي من خلال استخلاص التناغم بين الموجودات للدلالة على وحدة المصدر والغاية، والسر في ذلك هو أن الأمير كشيخه ابن عربي يجعلان من العالم كله كلمات الله في الوجود، يقول ابن عربي: "العالم كله كلمات الله في الوجود، قال الله تعالى في حق عيسى عليه السلام ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ﴾ **[سورة النساء: 171]** وقال: ﴿ **مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ**﴾ **[لقمان: 27]** وقال تعالى: ﴿**إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ**﴾ **[فاطر: 10]** والكلم جمع كلمة، ويقول تعالى للشيء إذا أراده كن فيكسو ذلك الشيء التكوين، فيكون، فالوجود في رق منشور، والعالم فيه كتاب مسطور. بل هو مرقوم، لأنه له وجهين وجه يطلب العلو، والأسماء الإلهية ووجه يطلب السفل وهو الطبيعة..."[1].

إن العالم حسب الأمير عبارة عن دائرة مكتملة المعالم، نقطة بدايتها هي نفسها نقطة النهاية، لقد اختار الأمير تبعا لشيخه ابن عربي، أن يجعل الحقيقة المحمدية مركز العالم، ويجعل منها مرآة ينظر الحق من خلالها إلى خلقه، فكان الإنسان بهذا صورة الله التي اختارها لنفسه، وكلفها بمهمة الخلافة على الأرض.

إن ما يجمع الأمير بابن عربي هو محاولة موافقة هذه الرؤية المعرفية للوجود مع ما جاء في القرآن والسنة النبوية حول قصة الخلق، وهذا ما يفسر سيطرة الألفاظ والمصطلحات القرآنية والآيات على المعاني العامة لمراتب الوجود.

يمكن أن نقول كخلاصة لهذا المبحث أن الأمير قد تبنى الأطروحة المركزية التي يقوم عليها مذهب ابن عربي في نظرته للوجود، لكن هذا التبني ليس ذو طابع فكري، فالأمير مثل ابن عربي صاحب حال وذوق، فهو لا يتكلم إلا وفق هذه الأحوال والمقامات لذا يمكننا استنتاج الفروقات الواضحة بينهما منهجا وعرضا للمضمون، بين متن الأمير ومتن الأكبري.

---

[1]- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج1، ص 551.

المبحث الثالث: وحدة الوجود عند الأمير عبد القادر

لم تشتهر مسألة من قبل كما اشتهرت مسألة وحدة الوجود في الفكر الإسلامي، فقد نشأ حولها نزاع عظيم كفر وفسق بسببها الكثيرون[1]، وهذا النزاع والخلاف راجع إلى صعوبة تحديد المقصود من مصطلح وحدة الوجود، وسوف نشير بإيجاز إلى أهم ما ورد حول هاته المسألة، متفادين الإطالة، ومقتصرين على أهم الآراء مع التركيز فيها على شخصيتي ابن عربي والأمير باعتبار أنهما موضوع البحث .

المطلب الأول: مفهوم وحدة الوجود

إن وحدة الوجود ليست فكرة عادية يمكن أن نتحدث عنها في سطر أو سطرين، بل هي نظرية كبيرة فسر بها أصحابها الكون وأدرجوها في جميع نواحيه، وبنوا عليها تصوراتهم للوجود ومعانيه، لذا فإن ختامنا لبحثنا هذا بهذه المسألة يعتبر –في رأينا– نتيجة حتمية للقضايا السابقة التي ذكرناها.

ويبدوا أن البحث في موضوع وحدة الوجود سيقودنا إلى البحث في تراث ابن عربي، الذي يعتبر أول من قنن وقعد لهذه الفكرة في التراث الإسلامي، ونحن لا يهمنا أصل هذه الفكرة أو من أين جاء بها أو من أين اقتبسها، بل الأهم من ذلك بالنسبة لنا مناقشة ماذا يعني بالوحدة في كتبه، وهل هنالك تفسير مميز عند الأمير لهذه القضية اختص به دون غيره ممن شرحوا كتبه، أو أن شرحه لا يعدوا أن يكون مجرد تكرار لأقوال من كانوا قبله ؟.

أولا: هل وردت وحدة الوجود عند ابن عربي أم لا؟

يذهب الباحث محمد الطيب إلى أن لفظة "وحدة الوجود" لم ترد في كلام ابن عربي كمصطلح ثابت في سائر مؤلفاته، لكنها وجدت بمعاني كثيرة أشار إليها، ويذهب الكثيرون إلى اعتبار أن هذه الوحدة التي قصدها هي وحدة روحية لا مادية، قوامها أن الله هو عين الوجود، وأنه عين كل موجود

[1]- للمزيد أنظر: نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي، محمد الراشد، مرجع سابق، ص 52.

من حيث حقيقة وجوده لا من حيث شيئيته [1]، وقد شبه العفيفي ابن عربي بفنان ألف لحنا موسيقيا عظيما ثم أخفاه عن الناس فمزقه وبعثر نغماته بين ألحان أخرى، فاللحن الموسيقي العظيم هناك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من جديد[2].

و لا ريب أن ابن عربي صرح ببث عقيدته في كتابه الفتوحات المكية، وقد أدلى بذلك حين قال: " فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها، ويميزها عن غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق"[3].

إلا أن هذا الزعم- السابق- غير صحيح على إطلاقه، فابن عربي استخدم مصطلح الوحدة مرتين في كتابه الفتوحات المكية، الأول في الجزء الأول حين قال: " فالوحدة في الإيجاد والموجود لا يعقل ولا ينقل إلا في لا إله إلا هو"[4]. والثاني في جزئه الثاني من نفس الكتاب حين قال: " فأثبت الكثرة في الثبوت وانفها من الوجود وأثبت الوحدة في الوجود وانفها من الثبوت"[5]، ومنه يتبين لنا أن قضية وحدة الوجود قد شغلت دينه وروحه وفكره، بل ومثلت أساس عرفانه والحجر الأساس المتحكم في مساره الفكري[6].

ويذهب الباحث محمد بن الطيب إلى أن العديد من الباحثين والشارحين لمؤلفات ابن عربي حاولوا بزعمهم الدفاع عنه بتبرأته من القول بوحدة الوجود من أصلها اعتقادا منهم أن مردها مادي إلحادي، حتى أن البعض منهم فسرها على أنها وحدة شهود لا وحدة وجود، بالرغم من أن ابن عربي يقول بها، بل وقد

---

(1)- إسلام المتصوفة، محمد بن الطيب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007م، ص 74.

(2)- فصوص الحكم، ابن عربي، تح أبو العلاء العفيفي، مصدر سابق، ج1، ص 15.

(3)- الفتوحات المكية، ابن عربي، مصدر سابق، ج 1 ص 65

(4)- المصدر نفسه، ج 2، ص 490.

(5)- المصدر نفسه، ج 4، ص 195.

(6)- ينظر: محي الدين ابن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، محسن جهانكيري، مرجع سابق ص 274- 275.

تعمد بثها في مؤلفاته كما صرح هو بنفسه، لذا فإن محمد بن الطيب يُجهل من ينفي عنه القول بوحدة الوجود، حيث يقول: "والحق أنه لا ينكر عليه القول بوحدة الوجود إلا جاهل أو مكابر، فالفصوص والفتوحات ناطقتان بأفصح بيان لا يدع مجالا للشك بأن له مذهبا في وحدة الوجود ملك عليه أقطار نفسه وقلبه وعقله وروحه، وانشعب منه كل ما ذكره من مسائل الفلسفة والتصوف الكبرى، كالألوهية والبشرية والمعرفة الإنسانية والمحبة الإلهية والأديان والأخلاق ...وما إلى ذلك مما يمكن وصفه بأنه شجرة واحدة يغديها أصل واحد"[1].

كما يذهب الباحث محمد بديع جمعة إلى أن ابن عربي ينفي مقولة" لا يصدر عن الواحد إلا واحد، بل يصر على أنه لا يصدر عن الواحد إلا الكثرة، وهذا ما جاء في قوله: " فالمؤمن بوحدة الشهود ألا يشهد في الوجود إلا الله، أما المؤمن بوحدة الوجود فهو يسقط التكثر والتعدد في الوجود العيني، ولا شك أن هناك فارقا بين الغيبة عن شيء التكثر وبين نفي هذا الشيء، وهذا هو الفارق بين مذهب وحدة الوجود ووحدة الشهود"[2].

ومنه فإن المعنى العام للوحدة عنده تنص على أن الله واحد وما الوجود إلا مظهر من مظاهر الكمالات الأساسية للأسماء[3] ، لذا لا يمكننا القول بأن ابن عربي استخدم هذا اللفظ صراحة للدلالة على وحدة الوجود، فهو يرفض أن يكون هنالك موجودان اثنان[4].

ولهذا السبب ظهرت محاولات عديدة في بيان مقصوده منها، وهذه المحاولات جاءت على أصناف:

الصنف الأول: يحاول التعامل مع نصوص ابن عربي بمنهجية من خلال جمع شتاته، ولا يخلو هذا من الإبداع، غير أن ما يعاب عليها افتقارها على أسس المذهب وقواعده العامة، من أبرز ممثلي هذا الاتجاه: القونوي (ت673هـ) والجيلي (ت 832هـ).

---

[1]- وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص 282.

[2]- إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي، محمد الراشد، مرجع سابق، ص 40.

[3] Ibn Al-arabi , the Greatest master on knowledge God and sainthood, Moukhtar Ali, the warburg institute, School of advanced Studies, university of london, UK, 2020.p: 6-7.

[4] Imaginal words : Ibn Arabi and problem of religeous, William Chittich, Diversity, New york, Albany Suny press 1994, chapter one, p : 16.

الصنف الثاني: يذهب مذهب تفسيري دفاعي يحاول شرح وتوضيح مقصد ابن عربي والدفاع عنه من أبرز ممثليه: الجامي (ت898) والقاشاني (ت 730هـ) العاملي (ت1031هـ) والنابلسي (ت1134هـ)

الصنف الثالث: ذو مذهب فني يعمد إلى التعبير الشعري معتمدا أسلوب التصوير والتخيل، من ممثليه جلا الدين الرومي (ت 683)[1]

ويفضل الجامي اعتماد تقسيم آخر، يقسمهم فيه إلى قسمين اثنين هما:

أ- الطائفة الأولى: أسماها شراح الفصوص، ومن ممثلي هذه الطائفة ضمن الجامي، القونوي، القيصري، وهؤلاء كانوا يقومون بشرح فصوص الحكم وفق فهمهم العميق له، وقد كان لهم الدور الفعال في إذاعة ونشر مذهب ابن عربي، ومن صفاتهم إخلاصهم التام له، وما يلاحظ في شروحهم أنها كانت تخلوا من الإبداع .

ب- الطائفة الثانية: هم من كتبوا في وحدة الوجود وما يتصل بها من نظريات، مفصلين مذهب ابن عربي مؤولين لها تأويلات جديدة، من أبرز ممثليها: الجيلي (832هـ)

ويبدوا أن معظم المفاهيم حول وحدة الوجود كانت تدور حول معنيين اثنين هما:

- وحدة الوجود الإلحادية: وأصحابها يعتقدون أن العالم وحده هو الموجود الحق، وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة في العالم.

-وحدة الوجود الإيمانية: يرى أصحابها أن الله وحده هو الحقيقي وما العالم سوى مجموعة من تجلياته، والتي ليس لها وجود بدونه.

[1]- إسلام المتصوفة، مرجع سابق، ص 50، 51.

لذا نشأ تضارب في فهم مراد ابن عربي منها، فمنهم من زعم أنه يقصد بها أنها وحدة شهود لا وحدة وجود بمعناها الالحادي، ومنهم من زعم أن ابن عربي يقصد بها أن الحق هو الخلق. وهذا باعتبار أن الخلق مرايا مختلفة تعكس حقيقة واحدة مع ضرورة الحفاظ على معنى التنزيه في ذلك.[1]

وهنالك من ذهب إلى أن هذه الوحدة التي يريدها إنما هي وحدة روحيةوليست من قبيل وحدة الوجود المادية، التي لا تفرق بين الله تعالى ومخلوقاته، مثل التي ورد عند العديد من الفلاسفة القدامى، وذلك بالاستناد إلى ما ورد في أقوال ابن عربي ومؤلفاته، ومثال ذلك قوله: " وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن إن كنا موجودين فإنما وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم" [2].

ونحن سننطلق من هذه الاشكالية، حتى نصل إلى المعنى الحقيقي الذي أراده ابن عربي بوحدة الوجود من خلال قراءة الأمير لآثار شيخه الروحية، آملين أن نجد تفسيرا مقنعا يزيل بعض ما علق في أذهاننا من تساؤلات محيرة.

ثانيا: معنى وحدة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري

إن المتأمل في كتاب المواقف يجد أن الأمير عبد القادر الجزائري قد استمات في الدفاع عن أصحاب الكشف والوجود، من خلال تبرأتهم من المعتقدات الخاطئة والتي لا توافق ديننا وعقيدتنا، كما أكد أن المراد من هذه الوحدة ليس المعنى الإلحادي لها، بل حاول إعطائها الصبغة الشرعية التي تبعد عنها كل المعتقدات والأوهام الباطلة.

---

[1]- الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين، مصر، ط2، 1419هـ. 1998م، ص 234.

[2]- فلسفة التصوف بين وحدة الوجود ووحدة الشهود ابن عربي نموذجا، عبد البديع محمد عبد الله محمد سالم، مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ص 125.

ولا يمكن فهم هذه المسألة –حسب رأينا– دون فهم معنى التوحيد الذي يسعى الأمير لتحقيقه، وهو الإيمان بأن الله هو الواحد الذي لا يشاركه أحد في وجوده.

وعليه فإن الأمير قد حصر الوجود بالذات الإلهية فقط، دون غيرها من الحوادث، وهو في هذا يتفق مع شراح ابن عربي كالنابلسي، الذي يرفض أن يكون الوجود صفة للحوادث لأنه يقتضي الدور وتوقف الشيء على نفسه وهو محال، ولو فرضنا أن الوجود صفة للحوادث لكان تابعا لها متوقفا عليها لأن الصفة تتبع الموصوف[1].

والأمير يؤكد أن هذه الحقيقة الوجودية عند أهل العرفان واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ ولا تتبعض، وهي ما به وجدان الشيء، وتحققه التحقق الذي له بالذات، ومنه فالأشياء كلها من عالم الأرواح والأجسام وعالم المثال والمعاني المجردة العقلية، فلا تظهر ولا تتعين إلا بظهور الوجود الحق فيها من غير حلول ولا اتحاد ولا اتصال، ولا انفصال[2].

ويستطرد الأمير في شرحه لمفهوم التوحيد الحقيقي بأنه شهود وحدته تعالى في ألوهيته وسريان هويته في هذه المظاهر المتعددة، والتعينات المتكثرة، فلا يكون لنا في الوجود إلا هو وحده، فيصح حينئذ قول: "لا إله إلا الله، أي نفي تعدد الإله في ألوهيته، وإن تعددت مظاهره، فلا وجود إلا وجوده تعالى"[3].

ولأن هذا التوحيد هو أعز ما يطلبه السالك فإنه يحذر من الكفر الخفي الذي يؤدي إلى ستر وجود الحق الواجب القديم الذي قامت به السماوات والأرض، ونسبته إلى المحدثات التي اشتغل بها الناس عنه وجعلوا لها وجودا مغايرا له تعالى.

---

[1]- الوجود، عبد الغني النابلسي، مرجع سابق، ص 29

[2]- لمواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج 1، ص 265.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 608.

كما يفسر في السياق ذاته قوله تعالى: ﴿**الذِينَ كَانَتَ اَعْيُنُهُمْ فِـي غِطَآءٍ عَن ذِكْرِي**﴾ (**الكهف: 102**)، أن أعين الناس كانت محجوبة عن رؤيته عز وجل مغطاة فلا يرونه ولا يتذكرون وجوده مع ما يرونه في صور هذه المخلوقات وألوانها وأشكالها، كما يذكر في السياق نفسه أن اعتقاده هذا لا يعني حلول الله أو امتزاجه أو اتحاده تعالى الله عن ذلك[1].

وكثيرا ما نجده يفرق بين وجوده تعالى ووجود المخلوقات، وحياته وعلمه وحياة المخلوقات وعلمها، فيقول: " ...فإنا نقول في الحق تعالى حي، وفي زيد حي، وأين حياة الحق تعالى من حياة زيد؟!، ونقول في زيد: عالم، وفي الحق تعالى عالم، وأين علم الحق تعالى من علم زيد؟!، فإن تباين حقيقة كل واحد من الموصوفين بالصفة الواحدة، مؤذن بعدم المشابهة بينهما في النسبة، كما إذا ضرب نور الشمس في حائط من كوة مثلا، فنقول ظهرت الشمس في الحائط وأين الشمس من شعاعها الظاهر في الحائط"[2].

وما يثير استغراب الأمير كذلك، أن الكثير يحاول الجمع بين الوجود والعدم وكيف البعض الحادث حالا في القديم، يقول: " وكيف يتحد الوجود بالعدم؟ أم كيف يحل الحدوث في القدم؟ وقد كان الحق باطنا فأظهر نفسه بالعالم، فصار ظاهرا لأن العالم صورته، وهذا معنى قولهم: علم نفسه، فعلم العالم من علمه بنفسه، إذ ليس العالم بشيء زائد عليه تعالى، قال الشيخ الأكبر:

نحـــن المظـــاهر والمعبـــود ظاهرنـــا ومظهـــر الكـــون عـــين الكـــون فـــاعتبروا

ولســـــت أعبـــــده إلا بصـــــورته فهـــو الإلـــه الـــذي طيـــه البشـــر[3]

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1 ص 588- 589.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، 252- 253.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 386.

ومنه فإن الوجود الذي يقصده الأمير ومن ذهب مذهب ابن عربي من أهل التصوف لا تفاوت فيه ولا اختلاف، فالوجود الذي العرش به موجود أو به البعوضة موجودة هو وجود واحد، والاختلاف إنما يعود إلى تباين حقائق الممكنات وأمزجتها وصورها.[1]

وكما سلف وذكرنا في المباحث الأولى أن **الأمير** ينفي الكثرة الاعتبارية ويعتقد أن تعدد المظاهر لا يتنافى مع الواحدية الإلهية، لأن الوجه الواحد إذا قابل تعدد المرايا فإنه يتعدد فيها ولا يتعدد هو في نفسه، فلا يكون هذا العالم سوى مرآة للحق تعالى[2].

ومن الواضح الجلي لنا أن **الأمير عبد القادر** في مذهبه هذا لا يستعمل كشيخه ابن عربي الرمز، فهو لا ينوي أن يلف أو يدور، بل يسعى إلى أن يشرح ويبين مواضع الغموض في أقوال ابن عربي، كما أننا نجد أنه يصرح بإيمانه بالوجود الواحد، يقول في هذا الصدد: " ...فليس عندنا إلا وجود واحد، هو عين وشرط الثلاثة عند تعدد الوجود والعين، فلا يكدرون صفونا بجعجعتهم ولا يروعوننا بمعمعتهم"[3].

وكلامه الأخير هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنه رحمه الله على علم تام بما يشاع حول وحدة الوجود وما قد يتوهم منها من عقائد باطلة، مخالفة لما جاء به ديننا الحنيف وعقيدتنا التي تقوم على تنزيهه تعالى من كل نقص، لذا لا يمكن وصف الأمير بأنه جاهل بما يقوله أو يعتقده، خصوصا إذا علمنا أنه وصل إلى درجة مميزة في طلب العلوم، وها نحن نجده يؤكد لنا هذه المنزلة التي وصل إليها وينبهنا من اتهامه مما هو بريء منه، بل ويحذرنا من ادعاء أن هنالك من الناس من فهم كلام الله تعالى على مقصوده التام، يقول: "... فإني بريء من جميع ذلك، ومن كل ما يخالف كتاب الله وسنة رسله عليهم الصلاة والسلام، فإنني فهمت منهما ما فهمت أنت وزدت عليك، وكلام الله ورسوله ﷺ بحر زخار لا نهاية لمدلولاتها..."[4].

---

[1]- المواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج2، ص 96

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 436.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 195

[4]- المصدر نفسه، ج 2، ص 357.

وبما أن الأمير قد تبنى فكرة الوجود الواحد فلا ريب أن نجده يشرح ويبين معناه، وما ذهب إليه بعض من شراح كلام ابن عربي وبعض الباحثين في ميدان التصوف في تفسير وحدة الوجود على أنها وحدة شهود لا يستقيم كما هو حال الشعراني، ومحمد غلاب الذي نفى عنه قوله بالوحدة ونسب إليه الثنوية[1].

وما يؤكد أن تفسيرها بوحدة الشهود بعيد كل البعد عن مرمى ابن عربي، أننا نجد الأمير يفرق بينهما، فوحدة الشهود عنده هي حضرة الذات الجامعة الأحدية، وهي حال يشهد فيها شهود حق بلا خلق ولا شيطان فيها، أما وحدة الوجود فهي مقام أعلى من وحدة الشهود، وهي أن يشهد خلقا قائما بحق، أو حضرة الصفات والكثرة الاعتبارية[2].

والحقيقة أن الأمير يعطي عدة تفسيرات وشروح لوحدة الوجود منها المعية، والقيومية والحفظ والخالقية، وغيرها من المعاني الأخرى، والتي تدور حول المعنى ذاته، والتي سنفصل فيها في ما يأتي.

– المعية

يشرح **الأمير** لفظ المعية في جانبها اللغوي على أنها تطلق على مصاحبة شيئين مستقلين بالموجودية كمصاحبة زيد مع عمر، لذا فهي لا تطلق على الجوهر والعرض، لأن العرض لا يستوفي شرط استقلال الموجودية، ولأنه لا وجود مستقل للمخلوقات دون وجوده تعالى ثبت أنه لا موجود على الحقيقة إلا وجوده عز وجل[3].

---

[1]- محي الدين ابن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، محسن جهانكيري، تر عبد الرحم العلوي، دار الهادي، بيروت، دط، دت، ص 274.

[2]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 585.

[3]- المصدر نفسه، ج 1 ص 449.

فوحدة الوجود بهذا تعني أنه تعالى مع كل شيء لأنه وجود كل شيء وحقيقته، وبه كان ذلك الشيء هو هو وليس معه شيء[1].

مع التأكيد على أن للمخلوقات رتبة التبعية لله عز وجل ولا يجوز لها المعية لما أسلفنا بيانه سابقا[2].

ومن هذا المنطلق يقول الأمير: "إذ ليس في نفس الأمر والحقيقة إلا الوجود الظاهر بأحوال الممكنات، وهو المقوم لتلك الأحوال بمعيته، التي هي عين وجوده، الذي هو عين ذاته، وهي تابعة له تبعية العرض للجوهر. ولله المثل الأعلى، فهو تعالى مع كل شيء لأنه وجود كل شيء، وحقيقته وبه كان ذلك الشيء هو هو، وليس معه شيء، إذ ليس لشيء وجود غير وجوده تعالى على حسب ما هو الأمر عليه ...فمعيته إذن بذاته الجامعة لصفاته إلا بصفة العلم، وعلى المعنى الذي يعرفه علماء الرسم ولو قالت به ألف فرقة . ولما كانت معية الحق تعالى لنا بالمعنى الذي ذكرناه، وهو معنى وحدة الوجود، وأنه لا وجود إلا وجوده تعالى ولا صفات إلا صفاته تعالى، كان الوجود المنسوب إلى المخلوق مجازا. هو وجوده تعالى كما قال ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ**﴾ (**الأنفال: 17**)، وقال: ﴿**إِنَّ ٱلذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ**﴾ (**الفتح: 10**)[3]

والمعية جامعة لكل صفاته تعالى، لذا فإن معناها كثيرا ما يرتبط بصفاته، وقد استند الأمير في قوله هذا إلى ما ورد في القرآن، ومن هذه المعاني التي ذكرها الأمير:

-أن تكون معيته رحمته تعالى بكل شيء، قال تعالى: ﴿**وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ**﴾ (**الأعراف: 156**).

---

(1)- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 464

(2)- المصدر نفسه، ج 1 ص 464.

(3)- المصدر نفسه، ج 1، ص 465.

- ومن معانيها القيومية على كل شيء، قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ﴾ (**الرعد: 33**).

- وكذا علمه بكل شيء، قال تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيما**﴾ (النساء: 32).

- ومنه حفظه لكل شيء، قال تعالى: ﴿**إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ**﴾ (هود: 57).

- ومنه الإحاطة بكل شيء، قال عز وجل: ﴿**وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً**﴾ (النساء: **126**)

- ومنه قدرته على كل شيء، قال تعالى: ﴿ **وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِراً**﴾ (الكهف: 45).

- ومنه خالقيته لكل شيء، قال جل شأنه: ﴿ **ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (الزمر: 62).

- ومنه شهادته، قال تعالى: ﴿**وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (المجادلة: 6).

- ومنه وكالته على كل شيء، قال تعالى: ﴿**وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ (الأنعام: 102).

- ومنه إقاتته على كل شيء، قال تعالى: ﴿**وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتاً**﴾ (النساء: 85).

- ومنه حسابه على كل شيء، قال جل شأنه: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً**﴾ (النساء: 86).[1]

والمعية حسبه على أقسام ثلاثة، أولها، المعية العامة، وهي معية الوجود التي ذكرناها سابقا، والثانية معية خاصة بخاصة العامة، وهي معية إمداد بالمكارم وجميل الأخلاق، قال تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ**﴾ (البقرة: 153)، وقال أيضا: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّالذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ**﴾ (النحل: 128).

أما الثالثة فهي معية خاصة بخاصة الخاصة، وتشمل الرسل والأنبياء وورثتهم، قال تعالى: ﴿**إِنَّنِي**

[1]- المواقف العرفانية، الامير، مصدر سابق، ج 1 ص 464.

مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طه: 146)[1].

ومتى عرف العبد رتبته العدمية، واستشعر مقام المعية هذا وآمن به، فإنه يتحقق له أن يكون سمع الله وبصره، وآلة الحق يتصرف بها كيفما شاء، ويستند الأمير في موقفه هذا إلى حديث الاحسان: " فإن لم تكن تراه فإنه يراك"، يقول: " أي إن لم تكن لك نفس، ولم تبق منك بقية، ولا لك مغايرة للوجود الحق، ولم تكن لك حقيقة ترى بها كما في المقام الأول، فإنه يراك، أي يرى بك، فحذف الجار، واتصل الضمير كما تقدم. وفي هذا المقام يشهد العابد نفسه وقواه الباطنة وأعضاءه الظاهرة آلة والحق تعالى المصرف لها، المؤثر بها، فيسمع بسمع العبد ويبصر ببصره ويتكلم بلسانه إلى آخر الإدراكات. فيكون الحق تعالى ظاهرا، والعبد باطنا. وهذا يسمى بقرب الفرائض، ودليل هذا قوله تعالى: ﴿**فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ**﴾ (التوبة: 6)، وقوله تعالى: ﴿**قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ**﴾(التوبة: 14) [2].

وبهذا يتجلى لنا أن مقصود الأمير بوحدة الوجود، هي معيته تعالى لخلقه وهي كذلك مراد ابن عربي بها، ذلك أنها حسبما يقول: " القول بأن معيته تعالى مع كل شيء بالعلم أقرب إلى الأدب، والقول بأن معيته بالذات أقرب إلى التحقيق[3].

كما يمكن أن نقول أن معنى الوحدة في الوجود التي يقول بها الأمير هي تأكيده على أنه تعالى الوجود الواحد، وهو الظاهر في جميع المراتب، من خلال تجليات أسمائه، وذلك لأن جميع المخلوقات، إنما ظهرت من أصل واحد وهو الأمر الروح الإلهي لذا فإن معيته بصفاته ملازمة لكل شيء كالروح، قال تعالى: ﴿**وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى**﴾ (الحجر: 29)، كما يذهب الأمير إلى أن المقصود بروحه في

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 1، ص 452.

[2]- المصدر نفسه، ج 1 ص 463. أنظر أيضا المصدر نفسه، ج 2، ص 540.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 450.

الآية هي صفته، يقول: " ...وروحه تعالى صفته، وصفته عين ذاته، فإنه غير مركب، فافهم واحذر الغلط، فما هناك حلول ولا اتحاد ولا امتزاج"[1].

المطلب الثاني: الأعيان الثابتة

لا يمكن أن نختم بحثنا هذا دون العروج على مسألة الأعيان الثابتة، والتي كانت سببا مهما لاتهام ابن عربي بالقول بقدم العالم، فهي بذلك لا تقل أهمية عندنا من وحدة الوجود، وسنحاول باختصار بيان هذه المسألة عند الأمير عبد القادر الجزائري وكيف تناولها.

ينطلق الأمير في تفسيره لمعنى الأعيان الثابتة ببيان معنى "الشيئية"، ويذكر أن لهذه الأخيرة معنين اثنين عنده، الأولى: شيئية وجود، وهي ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا**﴾ " (مريم: 9)، أي لم تكن موجودا.

والثانية شيئية ثبوت لا وجود، كما قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٤٠**﴾(النحل: 40)، وقوله تعالى أيضا: ﴿**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً إِلَّآ أَنْ يَشَآءَ ٱللَّهُ**﴾ (الكهف: 23- 24). [2]

كما يذهب الأمير إلى أن إمكان الثبوت عند العارفين بالله هو إمكان المعدوم وقابليته للوجود وطلبه له طلبا استعداديا، وهذا الثبوت حسبه أزلي ليس بجعل جاعل، ولا فاعل، فهو عدم صرف لا فاعل له، فلا يمكن أن نقول حينئذ أن هنالك من فعل العدم لأنه في الأصل لم يفعل، وبذلك يكون عدم العدم وجودا، وليس مبالغة في العدم، ويعضد الأمير مذهب ابن عربي في أن الأشياء الإلهية والكونية كانت ولا كون. ولا زمان ولكن ضرورة التفهيم اقتضت هذه العبارة[3].

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج3، ص 410- 411.

[2]- المصدر نفسه، ج، 3 ص 334.

[3]- المصدر نفسه، ج 3، ص 335.

ويستدل الأمير بقوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (الحجر: 21)، في أنا إذا رجعنا إلى حقيقة أعيانها عرفنا أنها موجودة عن عدم، وفي المقابل إذا رجعنا إلى كونها عند الله في خزائنه فيتضح لنا أنها موجودة عن عدم العدم، وهو وجود[1].

وشرح هذا الموقف عنده راجع إلى خصوصية الذات الأحدية الصرفة، التي إذا نظرنا إليها وجدنا أنه تعالى أوجد الأشياء عن عدم صرف، وإذا نظرنا إلى الصورة العلمية قلنا أنه تعالى أوجدها عن وجود علمي وهو عدم العدم، وحينها لا يصح لنا وصفها بالقدم المطلق ولا الحدوث المطلق كذلك[2].

والأمر نفسه عند ابن عربي الذي يذهب إلى أن الأعيان الثابتة هي مظهر من مظاهر التجلي لله تعالى، ووجودها هو مجاز لا حقيقة، لأن "كل شيء هالك "، ومنه فالعدم للممكن ذاتي ومن المحال زوال حكم العدم عن العين الممكنة سواء اتصفت بالوجود أم لم تتصف. [3]

وبهذا فإن خلاصة ما ذهب إليه الامير في هذه المسألة إلى أن الأعيان الثابتة هي حقائق للمكنات في العلم الإلهي فقط، ولا وجود لها في الأزل والأبد، وأصوب قول هو أن لها الثبوت، وهي بهذا تقابل الممكن عند المتكلمين[4]

وإذا تعمقنا في أقوال الأمير فإننا نجده يدافع الأمير عن فكرة أن الله قدر الأشياء أزلا، ويرفض القول بأن الله أوجدها أزلا تماشيا مع رأي ابن عربي في ذلك، ويرجع ذلك إلى الأسباب الآتية:

– أن كونه موجدا إنما هو بأن يوجد ولا يوجد الله تعالى ما هو موجود، وإنما يوجد ما لم يكن

---

[1]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج 3، 338.

[2]- المصدر نفسه، ج 3، ص 336- 337.

[3]- شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية، محمود محمود الغراب، مطبعة الإسكندرية مصر، ط2، 1402هـ- 1981م، ص472

[4]- المواقف العرفانية، الأمير، مصدر سابق، ج1، ص 268.

موصوفا لنفسه بالوجود، وهو المعدوم، ومحال أن يتصف المعدوم بأنه موجود أزلا، إذ هو إنما صدر عن موجد أوجده فمن المحال أن يكون العالم أزلي الوجود.

-من المحال ألا يقال في العالم إنه موجود أزلا وذلك لأن معقول لفظة الأزل نفي الأولية والحق تعالى هو الموصوف بذلك، فيستحيل وجود العالم في الأزل إلى غير هذا"[1].

خـــاتمة

خاتمة

من خلال تناولنا لموضوع البحث المعنون بـ: " المواقف الروحية للأمير عبد القادر وصلتها بتصوف ابن عربي، توصلنا إلى ما يلي:

يظهر تأثر الأمير الواضح بابن عربي فقد حاول تأليف كتاب المواقف على منواله.

يتحدد موقف الأمير من التصوف انطلاقا من معناه المرتبط بجاهدة النفس وهي أصعب أنواع الأعداء لأنها غائرة، وقد لمس الأمير ذلك باعتباره مجاهدا له باع كبير في مواجهة الأعداء.

أسمى المعارف عند الأمير هي ما تعلق بالله عز وجل ولا سبيل لتحصيلها عبر الحواس أو العقل، مع التأكيد على أن هنالك طورا آخر فوق العقل لا يمكن الأخذ منه إلا بمنهج الكشف.

التأكيد على أن العلاقة بين كل من المعرفة والوجود هي علاقة تكاملية، ذلك أن الوجود ما هو إلا مظهر من مظاهر تجليات الأسماء الإلهية، فيكون مصدر المعرفة من الوجود نفسه.

تفرد الأمير ببعض المواقف الكشفية عن شيخه ابن عربي، مما يدل على خصوصية التجربة الروحية وتميزها بين السالكين.

تأكيد كل من الأمير وابن عربي على أن الله هو الوجود الواحد، أما المخلوقات فهي مظاهر لتجليات أسمائه الحسنى.

تفريق الأمير عبد القادر بين الوجود الذي يقصده الفلاسفة والمتكلمون وبين وجود الذي يقصده الصوفية أهل الكشف والوجود، تماشيا مع شيخه ابن عربي، مع تأكيده على أنه وجود لا يسبقه عدم ولم ينشأ عن طريق الخلق والإيجاد بل انبعث من البطون إلى الظهور، ومن التعين إلى اللاتعين.

تأكيد الأمير على أن العالم موجود في الوجود الخيالي وليس عدما مثلما ذهب إليه السفسطائية، وهو المقصود من قول الشاعر: ألا كل شيء ما خلا الله باطل.

اهتمام الأمير بعلم ابتداء الوجود لما له لأثر الكبير في فهم حقائق متعلقة بمراحل الخلق والإيجاد.

تصور الوجود في شكله الدائري حسب كل من الأمير وابن عربي، برهن على نظريات ومسائل مهمة مثل: لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وبطلان نظرية الفيض.

تشكل نظرية التجلي الدعامة الأساسية التي يقوم عليها مذهب ابن عربي والأمير عبد القادر في تصور الوجود، إضافة إلى أنها تعتبر بديلا لعملية الخلق.

الترتيب الذي أخذ به الأمير عبد القادر في حصره للموجودات هو ترتيب تنازلي بحسب الظهور لا المكانة، حصرها في ستة مراتب، اثنتان منهما منسوبتان إلى الحق، وثلاثة منسوبة للكون، أما السادسة فهي مرتبة جامعة بينهما، مع التأكيد على أن هذا الترتيب كشفي لا عقلي كما أثبت ذلك ابن عربي.

إن الحديث عن الوجود ومراتبه هو حديث حول الأسماء الإلهية وتجلياتها المختلفة، فالعالم كله عبارة عن كلمات الله في الوجود.

أهم ما يميز منهج الأمير في عرض هذه المسائل اعتماده أسلوب الجمع والتلخيص، مقارنة بابن عربي الذي يفيض فيها تنقيبا وشرحا وكتبه الفتوحات ورسالة المستوفز تؤكد على ذلك، لكن ما يجمعهما هو توافق هذه الرؤية المعرفية للوجود مع ماورد حول قصة الخلق في القرآن والسنة.

إن العالم حسب الأمير عبارة عن دائرة مكتملة المعالم، نقطة بدايتها هي نفسها نقطة النهاية وهي الحقيقة المحمدية مركز العالم، وهي عبارة عن مرآة ينظر الحق من خلالها إلى خلقه، فكان الإنسان بهذا صورة الله التي اختارها لنفسه، وكلفها بمهمة الخلافة على الأرض.

دعوة الأمير لتبرئة ابن عربي من تهم الحلول والاتحاد، قائمة على الدعوة إلى تصحيح مفهوم وحدة الوجود التي تجعل من الله ومخلوقاته في مرتبة واحدة، دون مفاضلة بينهما تعالى الله عن ذلك.

التأكيد على أن معنى وحدة الوجود لا يخرج عن معنى المعية والحفظ والقيومية، لا وجود إلا وجوده تعالى ولا صفات إلا صفاته تعالى.

تأكيد الأمير على أن الأعيان الثابتة هي حقائق للمكنات في العلم الإلهي فقط، ولا وجود لها في الأزل والأبد، وأصوب قول هو أن لها الثبوت، وهي بهذا تقابل الممكن عند المتكلمين، مع بيان غلط من قال إن العالم موجود أزلا.

إن استماتة الأمير في الدفاع عن ابن عربي وعن مذهبه، منبعه هو إيمانه القوي أن العارف الحقيقي المتمسك بدعائم الكتاب والسنة لن يضل، لذا فإن عروج الروح لمصاف العلوم والمعارف إنما هي خصيصة يخص الله بها من يشاء من عباده، وسنة إلهية فضل الله بها بعض عباده عن بعض، قال تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ**﴾ (الأنعام: 75).

تبنى الأمير الأطروحة المركزية التي يقوم عليها مذهب ابن عربي في نظرته للوجود، لكن هذا التبني ليس ذا طابع فكري، فالأمير مثل ابن عربي صاحب حال وذوق، فهو لا يتكلم إلا وفق هذه الأحوال والمقامات لذا يمكننا استنتاج الفروقات الواضحة بينهما منهجا وعرضا للمضمون، بين متن الأمير ومتن الأكبري.

- التوصيات

لقد سعينا من خلال هذه الدراسة إلى تسليط جانب مهم من حياة ومواقف الأمير الروحية والمعرفية، والفكرية، ونحن في هذا لا ندعي الإحاطة بالموضوع من جيع جوانبه، وذلك راجع حسبنا إلى خصوصية اللغة الصوفية التي تتطلب دوام البحث والنظر، خصوصا ما تعلق منها بتراث ابن عربي الذي يستغرق فهم نص قصير منه مدة ليست بالقليلة. ومن هذا المنطلق نؤكد على جملة من التوصيات، أهمها:

دعوة وحث الباحثين الأكاديميين إلى تناول المواضع الخاصة بالوجود ومراتبه في التراث الصوفي عموما، ذلك أن الكتابة حوله محدودة جدا غن لم نقل منعدمة.

إن تأثر الأمير بابن عربي لا يعني أنه لم يتأثر بشخصيات صوفية أخرى، كالجيلي والنفري، لذا يمكن أن تكون دراسة تتناولها كموضوع للبحث.

لقد تلمسنا من خلال بحثنا هذا دعوة الأمير الصريحة لإعادة إحياء وبعث علم التصوف أساسه مجاهدة النفس، من خلال العودة إلى الكتاب والسنة، وهذه دعوة صريحة لتجديد علم التصوف وإحياءه من جديد.

هذا وصلى الله على سيدنا وحبيبنا محمد ﷺ، والله من وراء القصد وهو بكل شيء عليم، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الفهارس

أولا: فهرس الآيات

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

ثالثا: فهرس الأعلام

رابعا: قائمة المصادر والمراجع

خامسا: فهرس المحتويات

أولا: فهرس الآيات

السورة	رقمها	الآية	رقمها	ص
البقرة	2	إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝	153	212
		وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝	190	69
آل عمران	3	وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ	30	74، 153
		أَحْيَآءٌ ۗ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ	169	70
النساء	4	إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا	32	212
		قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ	78	90
		وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا	85	212
		إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ۗ	86	212
		وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا	126	212
		وَكَلِمَتُهُۥٓ ۗ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ	171	200
المائدة	5	قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ١٧ يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ ۖ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۖ	15 16	91
		يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝	35	69
الأنعام	6	وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝	59	170
		وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ۝	75	220
		وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝	102	212

الأعراف	7	إِنَّهُۥ يَرٰىكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ	27	187
		وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ	145	170
		وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ	156	211
		خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ	199	72
الأنفال	8	وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ	17	211
التوبة	9	فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	05	69
		فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ	06	213
		قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ	14	213
هود	11	رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ"	45	81
		فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ	46	81
		إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ	57	212
		وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ	123	128، 129
الرعد	13	أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ	33	212
		وَعِندَهُۥ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ	39	170
ابراهيم	14	يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ	48	179
الحجر	15	وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ	21	215
		وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى	29	213

النحل	16	إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ	40	127
		إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّالذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ	128	212
الإسراء	17	كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً	20	83
		وَإِن مِّن شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ	44	184
		قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهٖ	84	119
		قُلِ اِلرُّوحُ مِنَ اَمْرِ رَبِّے	85	196
الكهف	18	اِنِّے فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً اِلَّآ أَنْ يَّشَآءَ ٱللَّهُ	24–23	214
		فَمَن شَآءَ فَلْيُومِنْ وَّمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرِ	29	82
		وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِراً	45	212
		إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ	50	187
		اِلذِينَ كَانَتَ اَعْيُنُهُمْ فِے غِطَآءٍ عَن ذِكْرِے	102	208
مريم	19	وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً	09	214
طٰهٰ	20	وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِيۖ	41	191
		وَقُل رَّبِّ زِدْنِے عِلْماً	114	85، 141
		" إِنَّنِے مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ	146	213
الأنبياء	21	وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَالاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ١٦ لَوَ اَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْواً لَّاتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ١٧ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ	18–16	114
		يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ	20	177

الحج	22	اَلَمْ تَرَ أَنَّ اَللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِے اِلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِے اِلَارْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ	18	184
		وَإِنَّ يَوْماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ۝	47	179
		وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِے اِلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۝	78	183
المؤمنون	23	اَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ	60	129
النور	24	كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِےٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ۝	35	121
الفرقان	25	الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ	59	179
العنكبوت	29	وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا اَلْعَٰلِمُونَ۝	43	78
لقمان	31	أَلَمْ تَرَوَاْ اَنَّ اَللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِے اِلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِے اِلَارْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً۝	20	73
		مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ اَللَّهِ۝	27	201
فاطر	35	اِلَيْهِ يَصْعَدُ اَلْكَلِمُ اَلطَّيِّبُ۝	10	201
يس	36	كُن۝ فَيَكُونُ	82	109
ص	38	مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ	75	192
الزمر	39	اَللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَےْءٍ۝"	62	183
		فَصَعِقَ مَن فِے اِلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِے اِلَارْضِ إِلَّا مَن شَآءَ اَللَّهُ۝	68	183
فصلت	41	وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِے أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ	09	179
		ثُمَّ اِسْتَوَىٰٓ إِلَى اَلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ	11	181
		قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ۝	11	181

		قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ	21	185
		أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ	54	131
		أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ	54	131
الشورى	42	أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ	53	129
الجاثية	45	وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ	12	122
محمد	47	فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ	19	74، 152
الفتح	48	إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ	10	211
ق	50	بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ"	15	138
		إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ	37	79
الذاريات	51	وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ	21	76
		وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ	56	70، 71
النجم	53	وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضۡحَكَ	43	118
القمر	54	إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ	49	82
الرحمن	55	وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ	06	185
الحديد	57	هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ	03	131

المجادلة	58	وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٞ	06	212
الملك	67	ٱلدُّنۡيا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلۡنَٰهَا رُجُوماً لِّلشَّيَٰطِينِ	05	180
الجن	72	وَإِنَّا مِنَّا ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَۖ	11	187
النازعات	79	فَإِنَّمَا هِيَ زَجۡرَةٞ وَٰحِدَةٞ فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ	28–27	179
الشمس	91	وَالشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا	01	143
		"فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا	08	191
الضحى	93	وَأَمَّا بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثۡ	11	74

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث	الصفحة
ادعوني بألسنة لم تعصوني بها	84
أنا من ربي والمؤمنون مني	199
أنتم أعلم بأمور دنياكم	84
أول ما خلق الله القلم ثم خلق اللوح، وقال للقلم اكتب، قال القلم وما أكتب؟	169
أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر	198
تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذاته	153
الريح ثمان، أربع منها عذاب فأما الرحمة فالناشرات، والمثيرات، والمرسلات والذاريات	180
كان الله ولم يكن معه شيء	120، 135، 176
كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء	161
كتب في الذكر كل شيء	170
كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف	122، 162
لا يعرف حقيقتي إلا ربي	199
اللهم أرني الأشياء كما هي.	80
اللهم زدني فيك تحيرا	54
ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن الهين الوادع	84
مررت بموسى يصلي في قبره ولما وصل السماء السادسة قال	113
من عرف نفسه عرف ربه	76، 77

هذا جبل يحبنا ونحبه	**184**
وجد سيدنا آدم عليه السلام ليلة أسري به في هذه السماء- يقصد السماء الدنيا- وعن يمينه وشماله نسم بنيه السعداء والأشقياء	**181**
يا رسول الله شغلتني محبة الله عن محبتك.	**197**

ثالثا: فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
أحمد بن علي البوني	37
الأمير خلدون	25
الأمير عبد القادر الجزائري	5
الأميرة بديعة	23
أمين عودة	34
البارودي	13
البغدادي	96
بوعزيز يحي	12
الجرجاني	57
جمال الدين الأفغاني	13
جمال الدين القاسمي	31
الجنيد	50
حسن بريهمات	12
حميدة العمالي	12
خالد النقشبندي السهروردي	6
رفاعة بك الطهطاوي	13
السراج الطوسي	43
سليمان باشا الباروني	13
السهروردي	62
ابن سينا	49
صدر الدين الشيرازي	62
أبي العباس العريني	47
عبد الباقي مفتاح	19

عبد القادر الجيلاني	33
عبد القادر المحاوي	12
عبد الله باشا فكري	13
عبد المجيد الخاني	30
عضد الدين الإيجي	37
علاء الدين بكري	20
علي بن الحفاف	12
فارس العلاوي	34
أبو القاسم سعد الله	11
القاضي أبو عبد لله محمد بن سعيد بن زرقون	47
قدور بن رويلة	12
القشيري	43
الكلاباذي	50
محمد الخاني	21
محمد السنوسي	32
محمد الصغير التيجاني	15
محمد الطنطاوي	18
محمد الطيب	18
محمد الفاسي	17
محمد بن عبد الرحمن الديسي	13
أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي	47
محمد عبده	13
محمود القادري	15
مصطفى بن إسماعيل	15
مصطفى بن التهامي	12
نابليون الثالث	10

رابعا: قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم: رواية ورش عن نافع

أولا: مؤلفات ابن عربي والأمير عبد القادر الجزائري

1. إنشاء الدوائر، محي الدين ابن عربي، تح عاصم إبراهيم الكيالي، د. ط، د. ت.
2. بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب، الأمير عبد القادر الجزائري، تح عصام إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1425هـ - 2004م .
3. تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر، محمد بن عبد القادر الجزائري، طبعة عرزوزي وجاويش، الاسكندرية، د. ط، 1903م.
4. رسائل ابن عربي، ابن عربي، تح، سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي لبنان، د. ط، د. ت.
5. رسائل ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، ، محي الدين ابن عربي، تح قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1998م.
6. رسائل ابن عربي، محي الدين بن عربي، تح محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، لبنان، ط1، د. ت.
7. رسائل ابن عربي، محيي الدين ابن عربي تح محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان–، ط1، 2001 .
8. سيرة الأمير عبد القادر الجزائري الحسني، أحمد بن محي الدين الجزائري، مؤسسة الأمير عبد القادر، الجزائر، د. ط، 1442هـ - 2020م.
9. الفتوحات المكية، ابن عربي، تح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، د. ط، د.ت.
10. المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، الأمير عبد القادر الجزائري، تح عاصم ابراهم الكيالي، مج 1، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 1425 هـ، 2004م.
11. المواقف العرفانية، الأمير عبد القادر الجزائري، تحقيق عمار طالبي، محفوظ سماتي وآخرون، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2017م .

12. المواقف في بعض الإشارات إلى الأسرار والمعارف، الأمير عبد القادر الجزائر، تح علاء الدين بكري، دار نينوى، سورية- دمشق، ط1، 2014 م.

ثانيا: المراجع

13. ابن العربي ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح محمد عبد الرحمن الكردي، باريس، دار بيبليون، د.ط، د. ت.

14. ابن عربي حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، تر عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ط، 1965م.

15. إتمام الأعلام، نزار أباظة، محمد رياض الصالح، دار صادر، بيروت، ط1، 1999م.

16. أحمد بلحاج آية وارهام، الأبجدية الموازية، بحث في العلاقة الجدلية، بين دلالة الأبجدية على النفس الرحماني وبين دلالتها على مراتب الوجود، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط1، 2019م.

17. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الغد الجديد للطباعة والنشر، ط1، 1435هـ-2014م.

18. إسلام المتصوفة، محمد بن الطيب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007م.

19. الإشارات والتنبيهات، أبو علي بن سينا، تح سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط3، د. ت.

20. إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، أحمد الصادقي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2010م.

21. إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي، محمد الراشد، دار الأوائل سوريا، ط2، 2002م.

22. أعلام الجزائر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1400- 1980.

23. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.

24. الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، نزار أباظة، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط 1، 1414هـ-1994م .

25. الأمير عبد القادر الجزائري، بسام العسلي، دار النفائس، بيروت، ط1، 1400هـ- 1980م.

26. الأمير عبد القادر المجاهد الصوفي، بركات محمد مراد، دار النشر الإلكتروني، د. ط، د.ت.

27. الأمير عبد القادر حقائق ووثائق بين الحقيقة والخيال، الأميرة بديعة الحسني، دار المعرفة، 2008م.

28. الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، يحي بوعزيز، دار الكتاب الجزائري، 1384هـ-1964م، ط2.

29. الأمير عبد القار الجزائري قائد رباني ومجاهد إسلامي، علي الصلابي، دار العزة والكرامة للكتاب، وهران الجزائر، ط1436هـ -2015م .

30. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم ابن ابراهيم الجيلي، محمد علي صبيح، د.ط، د.ت، ج1.

31. إنشاء الدوائر، محي الدين ابن عربي، تح عاصم إبراهيم الكيالي، د. ط، د. ت.

32. أولى الحقائق الوجودية الكبرى، محمد الصالح الضاوي، كتاب ناشرون، بيروت –لبنان، 1437هـ - 2016م.

33. إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، عبد الغني النابلسي، تح السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، لبنان.

34. برهان الوجود والإمكان بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، عادل محمود بدر، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2006م.

35. تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998 م .

36. تاريخ الوجودية في الفكر البشري، محمد سعيد العشماوي، الدار القومية للطباعة والنشر، د. ط، د. ت.

37. تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر، محمد بن عبد القادر الجزائري، طبعة عرزوزي وجاويش، الاسكندرية، د. ط، 1903م.

38. تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، جرجي زيدان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ط، د.ت، ج1.

39. التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري، جواد المرابط، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، سورية، دمشق، 1966.

40. التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن ابي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

41. تعريف الخلف برجال السلف، أبو القاسم محمد الحفناوي، بير فونتانة، الجزائر، د.ط، 1324-1906م.

42. تعليقات على فصوص الحكم، أبو العلا العفيفي، دار إحياء الكتب العربية، دط، 1365هـ 1946م.

43. التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1403هـ-1983م.

44. الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلاء عفيفي، دار الشعب بيروت، د. ط، د. ت.

45. الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية، عبد المجيد محمد الخاني، دار رئاس للطباعة والنشر، مطبعة وزارة التربية ط1، أربيل 2002م .

46. حقائق الأسماء الحسنى وشرحها عند ابن عربي، عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2018م.

47. الحقائق الوجودية الكبرى، عبد الباقي مفتاح، دار نينوى، سورية – دمشق، دط، 1434هـ- 2013م.

48. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق البيطار، تح محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط2، 1413هـ - 1993م.

49. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق البيطار، دار صادر- بيروت، ط2، 1413-1993.

50. حياة الأمير عبد القادر، شارل هنري تشرشل، تر أبو القاسم سعد الله، الدار التونسية للنشر، تونس، د. ط، 1974م.

51. الخيال عند ابن سينا ومحيي الدين ابن عربي، دراسة تحليلية ومقارنة، إبراهيم محمد حسين الوجرة، دار الكنب العلمية، ط1، 2002م .

52. درء تعارض العقل والنقل، أحمد تقي الدين ابن تيمية، تح محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ - 1991م.

53. دراسة في التجربة الصوفية، نهاد الخياط، دار المعرفة، ط1، 1414هـ-1994م .

54. ديوان الأمير عبد القادر، الأمير عبد القادر الجزائري، تح زكريا صيام، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للطباعة، الجزائر، د. ط، 1986م.

55. الرحلة الحجازية، محمد السنوسي، تح علي الشنوفي، الشركة التونسية للتوزيع، ط1، 1396هـ - 1976م.

56. الرسالة القشيرية، أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، مصر، د. ط، د. ت.

57. روح مقاومة الأمير عبد القادر عبر المقاومة الجزائرية، إبراهيم مياسي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، 2012م.

58. روضة التعريف بالحب الشريف، لسان الدين ابن الخطيب، تح محمد الكتاني، دار الثقافة، المغرب، ط1، ت1970.

59. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تح شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ - 1985م.

60. شباب الأمير عبد القادر، قدور محمصاجي، تر مختار محمصاجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، د.ت.

61. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد خلوف، المطبعة السلفية ومكتباتها، القاهرة، د. ط، 1349هـ .

62. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن محمد بن أحمد بن محمد الفكري تح عبد القادر الأرناؤوط وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، د. ط، 1406هـ.

63. شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية، محمود محمود الغراب، مطبعة الإسكندرية مصر، ط2، 1402هـ-1981م.

64. شرح مشكلات الفتوحات المكية، عبد الكريم الجيلي، تح يوسف زيدان، دار الأمين، مصر، ط1، 1999م.

65. شرح مواقف النفري، عفيف الدين التلمساني، تح ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د. ط، 2007م.

66. شرح مواقف النفري، عفيف الدين التلمساني، تح جمال المرزوقي، مركز المحروسة، ط1، 1997م.

67. شفاء السائل وتهذيب المسائل، عبد الرحمن ابن خلدون، تح محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، سورية، ط1، 1996م.

68. الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، الهيئة المصرية العامة، د. ط، 1986م.

69. الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، محمد ابراهيم الفيومي، الدار المصرية اللبنانية، د. ط، د. ت.

70. صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، كامل مصطفى الشيبي، دار المناهل للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1418هـ- 1997م.

71. طبقات الأولياء، ابن الملقن، د. ط، د. ت.

72. طبقات الصوفية، محمد بن الحسين الأزدي، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1419هـ - 1998م.

73. طوالع منافع العلوم في مطالب مواقع النجوم، عبد الله صلاح الدين العشاقي الروحي، تح محمد أديب الجادر ومحمود إيرول قليج، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1436هـ، 2015م..

74. عبد القادر الجزائري، برونو إيتين، تر ميشيل خوري، دار عطية للنشر، لبنان، ط1، 1997م.

75. العرفان النظري مبادئه وأصوله، يد الله يزدان يناه، تر علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2014م.

76. عوارف المعارف، أبو حفص عمر السهروردي، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطبعة السعادة، مصر، د. ط، د. ت.

77. فكر الأمير عبد القادر الجزائري، وكتاباه وشاح الكتائب والمقراض الحاد، بديعة الحسني الجزائري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.

78. الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين، مصر، ط2، 1419هـ. 1998م.

79. الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، يوسف زيدان، دار الأمين، مصر، ط 2، 1419هـ - 1998 م.

80. فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1983م.

81. الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة، عبد القادر محمود، دار الفكر العربي، د. ط، د. ت.

82. قرة العيون في الوجود والماهية، محمد مهدي بن أبي ذر النراقي، تح حسن مجيد العبيدي، دار المحجة البيضاء بيروت. لبنان، ط1، 1430هـ. 2009م.

83. قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، ابن الشعار كمال الدين أبو البركات، تح كامل سليمان الجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

84. قواعد التصوف، أبو العباس أحمد محمد زروق، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د. ط، 1971م.

85. كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تح ابراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، د. ط، د. ت.

86. الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية، أبو البركات البغدادي، منشورات جامعة أصفهان، ط1، 1358هـ.

87. كتابة النفري بين المعرفة الصوفية والممكن الشعري وتمجيد الجنون، محمد تايشينت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019م.

88. لطائف الإعلام في أشارات أهل الإلهام، عبد الرزاق القاشاني، تح سعيد عبد الفتاح، ج2، دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ط، 1996م.

89. اللمع في التصوف، أبو نصر سراج الطوسي، تح عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380هـ-1960م .

90. محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، أبو القاسم سعد الله، بداية الاحتلال الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط3، 1982.

91. محي الدين ابن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، محسن جهانكيري، تر عبد الرحم العلوي، دار الهادي بيروت، د. ط، د. ت.

92. المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري .، عبد السلام غرميني، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1420هـ- 2000م.

93. مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، انتشارات مدين، ط1، 1428هـ.

94. مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.

95. مذكرات الأمير عبد القادر، محفوظ سماتي، وآخرون، دار الأمة، 2004م.

96. مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، عبد الكريم الجيلي، مكتبة القاهرة، ط1، 1420هـ - 1999م.

97. معالم الفلسفة الإسلامية، نظرات في التصوف والكرامات، محمد جواد مغنية، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982م.

98. المعرفة وحدودها عند محي الدين ابن عربي، هيفرو محمد علي ديركي، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2006م.

99. مفاتيح فصوص الحكم لابن عربي، عبد الباقي مفتاح، سلسلة حكمة دار القبة الزرقاء للنشر، مراكش، د. ط، د. ت.

100. المفاخر في معارف الأمير عبد القادر والسادة الأولياء الأكابر، أحمد كمال الجزار، مطبعة العمرانية، الجيزة، ط1، 1417هـ -1997م.

101. من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، حسن حنفي، المدار الإسلامي، ط1، 2009م، ج1.

102. المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تح عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان، د. ط، 1997، ج 1 .

103. موسوعة الأثر الدمشقية، تاريخها أنسابها أعلامها، محمد عدنان الشريف الصواف، بيت الحكمة، ط2، 1431هـ- 2010م.

104. موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، رابح خدوسيوزهية يهوني وآخرون، منشورات الحضارة، ط1، 2014م.

105. موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، مجموعة من الأساتذة، منشورات الحضارة، ط1، 2014م.

106. موسوعة مصطلحات ابن سينا، جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون، د. ط، 2004.

107. نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني الرسالة لقشيرية، مصطفى العروسي، تح عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د. ط، 2007م.

108. النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، علي عباس الموسوي، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، 2010م، ط1.

109. نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي، محمد الراشد، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2003م.

110. نظرية الحركة عند فلاسفة اليونان، أرسطو طاليس أنموذجا، جليل حليل نعمة الملة، دار عيداء، الكوفة، ط 1، 1441هـ- 2020م.

111. نظرية المعرفة بين ابن عربي وابن رشد، أحمد عبد المهيمن، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية، د.ط.

112. نظرية المعرفة، زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2017م.

113. نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، سهيلة عبد الباعث الترجمان، منشورات مكتبة خزعل، بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ - 2002م.

114. النفحات القدسية في شرح معاني التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، محمد بن محمود بن علي الداموني البكري، تح أحمد فريد المزيدي، ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 1434هـ- 2013م

115. نقد النصوص في شرح نقش الفصوص لعبد الرحمن بن أحمد الجامي، تح عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، د. ط، 2005م.

116. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسماعيل باشا البغدادي، استانبول، د.ط، 1951 .

117. هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أو زيد، دار التنوير، بيروت، ط1، 2020م.

118. الوافي بالوفيات، صلاح الدين بن أيبك الصفدي، تح أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث، بيروت، 1450هـ – 2000م.

119. الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محي الدين ابن عربي، محمد يونس مسروحين الإندونيسي، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2014م.

120. وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل سالم، دار جوير للخدمات اللغوية، تونس، ط1، 1423هـ . 2020م.

121. وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته، محمد بن الطيب دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008م.

ثالثا: المعاجم

122. كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي بن محمد التهانوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، دت.

123. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، ت1414هـ.

124. لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل محمد ابن المنظور، تح عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1430- 2009م.

125. معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، تح عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1413هـ- 1992م.

126. معجم ألفاظ الصوفية، حسن الشرقاوي، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1.

127. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت –لبنان، د. ط، د. ت، ج2 .

128. معجم المقاومة الجزائرية منذ بداية الاحتلال الفرنسي حتى منتصف القرن 19، كمال بن صحراوي، ألفا للوثائق، ط1، 2020م.

رابعا: الدوريات

129. الأمير عبد القادر حياته وأدبه، رابح بونار، مقال منشور بمجلة آمال عدد 68 – 5جويلية 1970م الشركة الوطنية للتوزيع، الجزائر .

130. فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر، حمو فرعون، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة وهران.

131. المنهج الصوفي عند كل من النفري والأمير عبد القادر من خلال كتابيهما المواقف، فضيلة بلدي عثمان، رسالة ماجيستير، جامعة الجزائر.

132. نظرية المعرفة عند ابن عربي، آمال محمد عامر، مقال منشور، مجلة كلية الآداب جامعة مصراتة، العدد الأول.

133. نظرية المعرفة، مكانتها وأهميتها في الفكريين الفلسفي والصوفي، آندي محمد رضوان، مقال منشور، KURIOSITAS، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد 11، ج 2، ديسمبر 2017م.

خامسا: الكتب الأجنبية

134. Ibn Al-arabi , heir to the brophets , William Chittich, oneworled oxfored.

135. Ibn Al-arabi , the Greatest master on knowledge God and sainthood, Moukhtar Ali, the warburg institute, School of advanced Studies, university of london, UK, 2020.

136. Ibn Al-arabi metaphysics of imaginatoin , the sufi path of knowledge, William Chittich, state university of new york press alpany, 1989.

137. Imaginal words : Ibn Arabi and problem of religeous, William Chittich, Diversity, New york, Albany Suny press , chapter one ,1994.

المواقع الإلكترونية: سادسا

138.https: //shamela-dz.net-

139.https: //www.fahmaldin.net/index.php?id=71-

140.http: //www.liberaldemocraticpartyofiraq.com/serendipity/index.php? /archives/589-unknown.html

141.-https: //www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=358629

142.-https: //www.mominoun.com

خامسا: فهرس المحتويات

-إهداء	
-شكر وعرفان	
-مقدمة	أ
مدخل عام: التعريف بعناصر البحث	
تمهيد	**2**
المبحث الأول: التعريف بالأمير عبد القادر الجزائري وحياته	**3**
المطلب الأول: نسب الأمير عبد القادر ونشأته	**3**
أولا: اسمه ونسبه	**3**
ثانيا: مولده ونشأته ووفاته	**4**
ثالثا: رحلاته العلمية	**5**
المطلب الثاني: جهاد الأمير عبد القادر	**7**
أولا: لإقامة الدين	**7**
ثانيا: جهاد الأمير عبد القادر ضد الفرنسيين	**8**
المطلب الثالث: مساهمة الأمير الفكرية ومعاصروه من العلماء	**11**
أولا: مؤلفاته الفكرية	**11**
ثانيا: أهم معاصريه من الأعلام والعلماء	**12**
المطلب الرابع: حياته الصوفية	**14**
أولا: مرحلة التعلق	**15**
ثانيا: مرحلة التخلق	**16**
ثالثا: مرحلة التحقق	**17**

المبحث الثاني: كتاب المواقف ونسبته إلى الأمير عبد القادر الجزائري	**19**
المطلب الأول: عنوان الكتاب وموضوعاته	**19**
أولا: اسم الكتاب وطبعاته	**19**
ثانيا: محتويات كتاب المواقف	**20**
المطلب الثاني: نسبة كتاب المواقف للأمير عبد القادر الجزائري	**22**
أولا: المشككون في نسبة كتاب المواقف للأمير وأدلتهم	**22**
ثانيا: إثبات نسب كتاب المواقف للأمير	**26**
المبحث الثالث: مفهوم المواقف الروحية المعنى والمراد	**36**
المطلب الأول: مفهوم المواقف (الوقفة)	**36**
أولا: لغة	**36**
ثانيا: اصطلاحا	**36**
المطلب الثاني: مفهوم الموقف عند الأمير عبد القادر	**39**
أولا: مدلولها عند الأمير	**39**
ثانيا: مفهوم المواقف الروحية في بحثنا	**40**
الفصل الأول: **الموقف الصوفي بين ابن عربي والأمير عبد القادر الجزائري**	
المبحث الأول: الموقف الصوفي عند ابن عربي	**43**
المطلب الأول: التصوف عند ابن عربي	**43**
أولا: تعريفه للتصوف	**43**
ثانيا: تجربته الصوفية	**47**
المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند ابن عربي	**48**

أولا : موضوع المعرفة الصوفية	48
ثانيا: أقسام المعرفة الصوفية	52
ثالثا: وسائل المعرفة وطرق تحصيلها	52
المطلب الثالث: علاقة المعرفة بالوجود	62
المبحث الثاني: الموقف الصوفي عند الأمير عبد القادر الجزائري	67
المطلب الأول: التصوف عند الأمير عبد القادر	67
أولا: تعريفه للتصوف	67
ثانيا: دفاعه عن الصوفية	71
المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند الأمير عبد القادر	72
أولا: موضوع المعرفة	74
ثانيا: طرق الوصول إلى المعرفة	75
المطلب الثالث: علاقة المعرفة بالوجود	85
المبحث الثالث: مقارنة بين الأمير وابن عربي	87
أولا: أوجه الاتفاق	87
ثانيا: أوجه الاختلاف	89
الفصل الثاني: **طبيعة الوجود عند الأمير عبد القادر وابن عربي**	
المبحث الأول: لمحة عن مفهوم الوجود	95
المطلب الأول: تعريف الوجود	95
أولا: لغة واصطلاحا	96
ثانيا: بين الوجود والماهية	97

المطلب الثاني: الوجود والعالم عند الأمير وابن عربي	**100**
أولا: مفهوم الوجود عند الأمير وابن عربي	**100**
ثانيا: أهم المسائل المنبثقة عن الوجود	**106**
ثالثا: العالم عند الأمير وابن عربي	**111**
–تعقيب	**123**
المبحث الثاني: مفهوم علم ابتداء الوجود	**124**
المطلب الأول: المفهوم والأهمية	**124**
أولا: المقصود من علم افتتاح الوجود	**124**
ثانيا: أهمية علم افتتاح الوجود	**127**
المطلب الثاني: شكل الوجود	**128**
أولا: عند الأمير وابن عربي	**128**
ثانيا: مسائل مستفادة من شكل الوجود	**134**
المبحث الثالث: نظرية التجلي	**140**
المطلب الأول: مفهوم التجلي	**140**
أولا: لغة	**140**
ثانيا: اصطلاحا	**140**
المطلب الثاني: أنواع التجلي عند الأمير	**142**
أولا: أنواعه	**142**
ثانيا: أمثلة عن التجلي	**146**
خلاصة	**148**

الفصل الثالث: مراتب الوجود عن الأمير عبد القادر الجزائري	
المبحث الأول: المراتب الحقية عند الأمير وابن عربي	**151**
المطلب الأول: علاقة المراتب بالذات	**151**
أولا: عند الأمير	**152**
ثانيا: عند ابن عربي	**155**
المطلب الثاني: المرتبة الأولى (الوحدة)	**156**
أولا: عند الأمير	**156**
ثانيا: عند ابن عربي	**157**
ثالثا: مسمياتها	**158**
رابعا: مميزاتها	**159**
المطلب الثالث: المرتبة الثانية (العماء)	**159**
أولا: عند الأمير	**159**
ثانيا: مسمياتها	**162**
ثالثا: خصائصها	**163**
المبحث الثاني: مراتب الوجود الخلقية عند الأمير وابن عربي	**166**
المطلب الأول: المرتبة الثالثة(عالم الأرواح العالية)	**166**
أولا: العقل الأول أو القلم الأعلى	**167**
ثانيا: النفس الكلية	**169**
ثالثا: الطبيعة الكبرى	**171**
المطلب الثاني: المرتبة الرابعة(عالم المثال) عند الأمير وابن عربي	**172**

أولا: الأرواح العالية	172
ثانيا: مرتبة الهباء أو الهيولى	173
ثالثا: مرتبة الجسم الكل	174
رابعا: مرتبة الشكل الكل	175
المطلب الثالث: المرتبة الخامسة (عالم الأجسام) عند الأمير وابن عربي	175
أولا: العرش	175
ثانيا: الكرسي	177
ثالثا: فلك الأطلس	177
رابعا: فلك الثوابت	178
خامسا: الدنيا	178
المطلب الرابع: المرتبة السادسة (الإنسان) عند الأمير وابن عربي	189
أولا: عند الأمير	190
ثانيا: عند ابن عربي	191
المطلب الخامس: مرتبة الإنسان الكامل	192
أولا: عند الأمير	192
ثانيا: عند ابن عربي	194
ثالثا: الانسان الكامل والحقيقة المحمدية	195
–تعقيب	200
المبحث الثالث: وحدة الوجود عند الأمير عبد القادر	202
المطلب الأول: مفهوم وحدة الوجود	202
أولا: هل وردت وحدة الوجود عند ابن عربي أم لا؟	202

ثانيا: معنى وحدة الوجود عند الأمير عبد القادر	**206**
المطلب الثاني: الأعيان الثابتة	**214**
خاتمة	**218**
الفهارس العامة	
فهرس الآيات	**222**
فهرس الأحاديث النبوية	**229**
فهرس الأعلام	**231**
قائمة المصادر والمراجع	**233**
فهرس المحتويات	**245**
الملخص	

الملخص

الملخص

يندرج هذا البحث ضمن الدراسات الصوفية والفلسفية، فهو يعتبر محاولة لقراءة في فكر الأمير عبد القادر الجزائري، الذي يدور حول ما أنتجه في خطابه الصوفي، من مسائل متعلقة بالتصوف، والمعرفة، والوجود بصفة عامة، ومراتب الوجود بصفة خاصة، وكذلك بيان خصوصية تجربته الصوفية ومعرفة مدى تأثره بشخصيات صوفية مهمة كابن عربي.

وتكمن أهمية هذا البحث باعتباره يسلط الضوء على جوانب هامة من حياة الأمير عبد القادر الجزائري نظرا إلى المكانة التي حظي بها كونه رمزا من رموز المقاومة والجهاد، وكذا علما من أعلام العلم والمعرفة، وبالإضافة إلى أثره الواسع في الصعيدين الإسلامي والعالمي.

وقد أظهرت نتائج الدراسة أن الحياة الصوفية للأمير عبد القادر كانت لها خصوصيتها الواضحة، وذلك بتفرده بمواقف معرفية وروحية، دون أن ننسى تأثره الكبير بابن عربي، وقد أثبت بذلك أنه يستحق أن يكون وارث علوم في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: التجربة، التصوف، الموقف، المعرفة، الوجود، المرتبة، المجاهد، الأمير.

Abstract

This research revolves around the Sufi and philosophical studies, where it is considered an attempt to read into the thought of the Algerian El Amir Abed Elkader regarding what he produced in his Sufi discourse, concerning the issues that are related to Sufism, knowledge and existence in general, and the ranks of existence in particular, as well as clarifying the specificity of his Sufi experience and knowing the extent to which he was influenced by significant Sufi figures, such as Ibn Arabi.

The significance of this research revolves around shedding the light on significant aspects of the Algerian Amir Abed El Kader's life, given the status he enjoyed as a symbol of resistance and fighting, as well as being considered one of the symbols of science and knowledge, besides to his wide influence on the Islamic and global levels.

The results of the study showed that the Sufi life of Amir Abed El Kader had its clear specificity, and this is because of his unique cognitive and spiritual stances, without forgetting the major influence of Ibn Arabi on him. Therfore, he proved that he deserves to be the inheritor of science in the modern era.

Keywords: experience, sufism, stance, knowledge, existence, rank, the fighter, El Amir.

Résumé:

Ce travail est une contribution à la recherche dans le domaine des études soufies et philosophiques. Son objectif est de fournir une lecture de la pensée de Emir Abdelkader Al-Jazairi dans ses discours soufis, abordant des questions liées au soufisme, le savoir, et l'être en général, et les différents niveaux de l'existence en particulier, ainsi que l'étude de son expérience soufie et son lien avec les figures soufies importantes, telles que Ibn Arabi.

Cette étude revêt une importance toute particulière car elle permet de mettre en lumière des aspects importants de la vie de Emir Abdelkader l'Algérien, qui, en tant que symbole de la résistance et du jihad, mais également en tant que figure éminente de la science et du savoir, a exercé une influence considérable tant sur le plan islamique que sur le plan mondial.

Les résultats de l'étude ont révélé que la vie soufie de Emir Abdelkader était marquée par une spécificité manifeste, caractérisée par des attitudes cognitives et spirituelles exceptionnelles. Sa forte influence par Ibn Arabi atteste qu'il méritait pleinement d'être reconnu comme un héritier des sciences dans l'époque contemporaine.

Mots-clés: Expérience, Soufisme, Attitude, Savoir, Être, Niveau, El-Moudjahid, Emir.

Democratic Popular Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences

Constantine

Faculty of Usūl al-Dīn

Department of Aqida and Comparative Religions

Ordinal Number…… ....
Identification Number

The spiritual stances of El Amir Abed El Kader and their relation with the Sufism of Ibn Arabi "The ranks of existence as a Model"

Thesis submitted for academic doctoral L.M.D degree in:
Specialty: Akida

Elaborated by the student :
Assia Dekkiche

Supervised by the Professor:
Benabbas Abdelmalek

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
Pr. Ahsan Brama	Chairman	Professor	Amir Abdelkader University
Pr. Benabbas Abdelmalek	Supervisor and Reporter	Professor	Amir Abdelkader University
Pr. Lahlahe Alzuhra	Membre	Professor	Amir Abdelkader University
Pr. Abdellatif Bouazizi	Membre	Professor	Zaytouna University, Tunisia
Pr. Ibrahim Rahmani	Membre	Professor	University of Shahid Hamma Lakhdar El Oued
Pr. Yassin bin Obaid	Membre	Professor	University of Mohamed Lamine Debaghin Setif 2

University year: 1444 -1445h / 2023-2024