وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة السانيا وهران

كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية

قسم الفلسفة

المدرسة الدكتورالية : الدين و المجتمع

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير و الموسومة ب:

النزعة الإنسانية في التجربة الصوفية

" محي الدين بن عربي نموذجا"

إعداد الطالبة:

هدي عينونة

/إشراف الأستاذ:

أ.د بوزيد بومدين

لجنة المناقشة:

أ.د فغرور دحو رئيسا

أ.د بوزيد بومدين مقررا

أ.د الزاوي حسين مناقشا

د بهادي منير مناقش

السنة الجامعية:20112012

المقدمة :

1 -تمهيد :

إن طرح إشكالية الإنسان، كموضوع لبحث أكاديمي ليس بالجديد، إذ هناك العديد من الدراسات السابقة ، والرائدة في هذا المجال، سواءا على المستوى الوطني أو الدولي، بإعتبار أن مقولة النهضة والتجديد ، في ظل التأزم العربي والإسلامي، وجدت انطلاقتها الأولى، من ضرورة إصلاح إنسانها المأزوم، برسم ملامح الأنموذج الإنساني المطلوب، من معكوس ماهو عليه، بإعتبار أن الإنسان ،هو المرتكز الفاعل في حركة الزمن ،وهو غاية البناء الحضاري ووسيلته .

وقد تدعم هذا الهدف في الفترة المعاصرة، بالمشاريع الفكرية التي تدعو إلى الإصلاح ،انطلاقا من إعادة قراءة التراث، وتأسيس القطيعة مع القراءات الإيديولوجية، في سبيل بناء جسر وصل جديد، مع أطروحات الحداثة الغربية، وهذا كله في سبيل النهوض بالإنسان العربي و المسلم ،وتجديد وعيه الديني، باعتبار أن الأمة الإسلامية، وريثة تراث فكري وديني غزير.

وتعتبر التجربة الصوفية ، واحدة من تيارات ذلك الإرث ،الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال إنكاره ،بالرغم مما يكال إليها من سهام النقد والرفض ،في ظل حضارة لم يعد يشكل فيها الجانب الروحي إلا القدر اليسير، بعد ما طغى الجانب المادي عليها، بسبب تطور العلوم، وسيطرة النزعات العقلية ، التي وصل فيها المغالون إلى حد الإلحاد .لهذا كان طرح سؤال الإنسان ،عن طريق التواصل مع التجربة الصوفية ضرورة ملحة ،خاصة في ظل ما تتميز به من خصوصية، في تعاملها مع الظاهرة الدينية ، مكنها من تأسيس نفسها ، كخطاب فكري بديل،

استكمل من الناحية الإبستيمولوجية ، عدة جوانب غابت في الخطابات الفكرية

الأخرى ، سواء البيانية (**علم الفقه**)، أو البرهانية (**الفلسفة وعلم الكلام**)، والتي اقتصرت على مجرد التنظير. وفي المقابل أسس التصوف لفهم جديد، زال معه خضوع مقولات الوجود ،لقوانين المطابقة، والتناقض العقلية ،وأصبح الدين تجربة معاشة ،تستمد مشروعيتها من معراج نفس العارف، الذي يتكبد المعاناة ،والقلق والشوق، ويتأول فيها حياته بوصفها سفرا نحو المطلق (الله) .

2 -**الفرضية وطرح الإشكالية** :

لقد انطلقنا في هذه الدراسة ،من الفرضية الأساسية التالية : إذا كانت إشكالية الوعي بالذات، وبالوجود في الموقف العرفاني ، تجد منطلقا من تلك التجربة الحميمة، للذات العارفة مع المطلق ، فهذا لا يعني أنها ، تلغي كل ماهو إنساني، لصالح ماهو إلهي ، بقدر ماهي ارتقاء بالإنسان إلى الكمال .وبالتالي يصبح جوهر الموقف العرفاني، يحمل بعدا فردانيا ،يتلخص في البحث عن الذات، وعن حقيقة إنيتها الأصلية، فيحقق بها الصوفي ولادته الجديدة ، كولادة روحية ، عرف بها أصله السماوي الشريف ، بعدما أحدث القطيعة ، مع أصله المادي الحقير، فأصبح إنسانا كاملا ، عرف نفسه ، فعرف ربه ، وعرف حقائق الأشياء كلها ، وتلك هي **نظرية الإنسان الكامل** ، التي انفعل وعمل بها الصوفية ، وتحركت على أساس منها، كل أسئلتهم حول الذات والوجود الإنساني .

وقد أفضت هذه الفرضية التي انطلقنا منها ،إلى عدة إشكاليات تمثلت فيما يلي : **ماهو الإنسان وما معنى الإنسانية في التجربة الصوفية ؟ ما المقصود بمصطلح الإنسان الكامل ؟ ماهو الأساس المعرفي، والأنطولوجي، والديني لمثل هذه النظرية الصوفية ؟ ما هي خلفياتها وأبعادها ونتائجها ؟ وهل يمكن استلهام**

فكرة الكمال بمعناه الصوفي ،لإصلاح الإنسان العربي المأزوم؟ أم أنها مجرد أغلوطة غايتها تأليه الإنسان وتأنيس الله ؟

لم نشأ في هذه الدراسة ، تناول موضوع النزعة الإنسانية في التجربة الصوفية بشكل عام ، وإنما فضلنا العمل داخل نموذج محدد ، فوقع خيارنا على تصوف **الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي،** وذلك لأن فكرة الإنسان الكامل ظهرت عنده، كخلاصة لتجربته الذوقية بأكملها ، كما بدت مستوفية ، لشروطها التعبيرية، والتبليغية والإقناعية ، حيث كون **ابن عربي** من أجل تبريرها ، جهازا نظريا متماسكا ، استثمر فيه مرجعياته المعرفية ، والثقافية والدينية ، مبرزا بذلك وعيه المنهجي بكل أذواقه ومواجيده ، لذلك جعلنا من نصوصه نموذجا ، نتقصى من خلاله الإجابة عن تلك الإشكاليات السابق ذكرها .

3 - **الهيكل العام للبحث والمنهجية المتبعة** :

لمعالجة موضوع النزعة الإنسانية في التجربة الصوفية، ووفق الإشكاليات السابق ذكرها، إرتئينا أن نوزع هذه الدراسة ،من حيث هيكلها العام على أربعة فصول ، احتوى الفصل الأول على مبحثين ، خصصنا الأول لضبط مفهوم الإنسان، في مختلف النواحي اللغوية ، والعلمية (الأنثروبولوجية) والفلسفية ، أما المبحث الثاني ، فقمنا فيه بدراسة الصيرورة التاريخية لإشكالية الإنسان ، ومعرفة الثابت والمتغير حولها ، في مختلف الخطابات الفكرية ، مركزين على التجارب الدينية ، سواء الوضعية أو الكتابية ، وإبراز دورها في تعميق سؤال الذات ، ومدى احترامها للقيم الإنسانية .

أما الفصل الثاني ، فكان مقسما هو الآخر إلى مبحثين ، حيث اشتمل المبحث الأول على عنصرين ، تطرقنا في الأول إلى خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية بوجه عام، سواءا في بنيتها الداخلية كتنظيم اجتماعي ، أو في لغتها

كخطاب فكري. أما العنصر الثاني ، فقد درسنا فيه الخصائص العامة ، التي تتميز بها التجربة الصوفية عند **ابن عربي** ، وذلك لمعرفة إستراتيجيته المتبعة ، في تبرير مواقفه العرفانية .أما المبحث الثاني، فكان بمثابة المدخل النظري العام، للمذهب الصوفي الأكبري ، والتمهيد الذي يؤسس لمقولة الإنسان عنده ، وقد تطرقنا فيه إلى طريقة طرح **ابن عربي** للمعادلة الكسمولوجية بمقولاتها الثلاث:الله ، العالم والإنسان مبرزين في ذلك ، خصوصية فهمه الواحدي للوجود، الذي أصبحت فيه الحضرة الكونية ، هي الإمتداد الذي ظهرت فيه الحضرة الإلهية ، ليلغى بذلك التمايز الإعتباري بينهما ، وتتأسس في مقابل ذلك ،خصوصية الوجود الإنساني، باعتباره جامعا للحضرتين .

ومن أجل تحديد موقع الإنسان ، في نظرية الوجود الأكبرية ، كان لزاما علينا تخصيص الفصل الثالث ، لضبط دلالة المفهوم عند **ابن عربي** ، تمييزا له عن المعاني المتداولة، في مختلف الخطابات الفكرية ، ليظهر معنى جديد للإنسانية ، تقابل فيه **الإنسان الحيوان** وهو الإنسان الواقعي التاريخي ، مع **الإنسان الكامل** ، الذي كان **آدم عليه السلام** أول مجلى له ، و **محمد (ص)** أكمل ظهور له ، وتواصل بعد غيبته ، مع ورثة العلم النبوي ، وهم أولياء الله ، الذين يسعون إلى التحقق بوراثة النور المحمدي ، والذي يعتبرونه النموذج المعنوي للإنسان الكامل ، ليتبين من خلال ذلك ، أن معنى الإنسانية عند **ابن عربي** ، هو إما كمال النبوة أو كمال الولاية الصوفية.

إذا كان الفصل الثالث ، قد خصص لإبراز الأساس المعرفي ، والأنطولوجي والديني لفكرة الإنسان الكامل ، فإن الفصل الرابع ، قد إرتئينا فيه ، الحديث عن شروط **إمكان الإنسان الكامل** ، والتي وجدنا أنها شروط **معرفية** بالدرجة الأولى، وذلك بعدما تبين لنا ، أن الفارق بينه وبين الإنسان الحيوان ، ليس فارقا وجوديا

في النوع ، لذلك قمنا بتسليط الضوء ، على خصوصية هذه الرحلة المعرفية ، انطلاقا من تحليل مقولة **"من عرف نفسه عرف ربه"** .

أما المباحث المتبقية ، فقد خصصناها لتحليل نتائج وأبعاد ، تحقق هذا الكمال الصوفي ، وانعكاساته على الإنسان الكامل ، في وعيه بذاته ، وبالآخر، وبالعالم، وفي إدراكه لهدفه ولغاياته ومصيره . وأخيرا الخاتمة، وقد كانت بمثابة الخلاصة العامة ، التي حاولنا من خلالها الإجابة ،عن جملة الإشكاليات التي طرحناها في بداية البحث.

أما فيما يخص المناهج المتبعة، فقد اقتضت الدراسة ، استعمال المنهج التاريخي الكرونولوجي، للمتابعة الجينيالوجية لمشكلة الإنسان ، وتطوراتها المختلفة عبر التاريخ الإنساني. كما كان المنهج التحليلي النقدي ،هو الأساس لفهم الخطاب الأكبري واستنطاق نصوصه .

4-**صعوبات البحث** :

لقد حاولنا في هذه الدراسة قدر المستطاع ، الإحاطة بمختلف العناصر، التي تخدم موضوعنا ، بغية تعميق الأفكار، وتوضيح الغامض منها ، وذلك بعد الاستعانة بالعديد من الدراسات الجادة ، التي تطرقت إلى هذا الموضوع ، وأهمها على الإطلاق دراسة (**نصر حامد أبو زيد**) لفلسفة التأويل عند **محي الدين بن عربي** ، والتي كانت لنا بمثابة النص الشارح ، لفكر الشيخ الأكبر ، خاصة لما وجدنا أنفسنا، أمام خطاب غاية في الغموض والاستغلاق، وهذا ماجعلنا على وعي ، مما قد يكون في هذا العمل من نقائص ، وذلك نظرا لوجود بعض الصعوبات ، التي واجهتنا أثناء عملية البحث ، وفي مقدمتها غموض لغة الخطاب الصوفي عند **ابن عربي** ، الأمر الذي جعل استنطاق نصوصه مطلبا صعبا .

هذا بالإضافة إلى طبيعة الموضوع ذاته، التي حتمت علينا ،بذل جهود مضاعفة، إذ أن إشكالية الإنسان، لم ترد في عرفان ا **بن عربي** ، كموضوع مستقل ، بقدر ما وردت

على شكل شذرات متقطعة، ومتفرقة في نصوصه، لذلك كان لزاما علينا ،القيام بعملية "مسح" لمجمل تلك النصوص، من أجل تقفي مقولة الإنسان، وأسسها المعرفية، وأبعادها الدينية والوجودية ، وهذا ماجعل مهمتنا أقرب، إلى استنتاج فكرة من مجمل منظومته العرفانية .

وإن كانت هذه الصعوبات، قد جعلتنا نعيش في كثير من الأحيان، لحظات الحيرة، ووترت علاقة التناغم الحاصل ،بين ذاتنا الدراسة والموضوع المدروس، إلا أننا حاولنا قدر المستطاع، أن نجعل هذه التحديات ، وسيلة لتحقيق الاستجابة ، والتي تمثلت عندنا، في مدى توضيح الرؤية ، وتعميق الفكرة ، لعلنا نستفيد ونفيد ، ونكون بذلك حينها ،قد لم نحرم أنفسنا ،من الأجر المضاعف من الله عز وجل، إن نحن وفقنا، في فهم أبعاد النزعة الإنسانية في عرفان الشيخ الأكبر .

1 -الإنسان والإنسانية: الحقل الدلالي:

1 -1 -التعريف اللغوي:

الإنسان مشتق من الأصل "إنسيان" على وزن "إفعلان" ومعناه النسيان، فالإنسان سمي كذلك لأنه عهد إليه فنسي استنادا إلى قوله تعالى **:"ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما "** * وإنما حذفت الياء تخفيفا للكلام، وفتحت السين لأن الألف تطلب فتح ما قبلها.[1]

وهناك من ذهب إلى أن معنى الإنسان يحيل إلى الأنس على وزن "فعليان" والألف فيه فاء الفاعل ، ومنها "الإستئناس و"التآنس" وهي خلاف الوحشة، لذلك سميت النار في كلام العرب "الأنيسة" و"المأنوسة "والسكن ، لأن الإنسان إذا آنسها ليلا أنس بها وسكن إليها، وزالت عنه الوحشة والغربة [2]. فالإنسان من الأنس أي الألفة والطمأنينة.

كما أن معنى الإنسان لغويا قد يحيل إلى معنى - الإيناس- أي الإبصار، وهو أصل التفرقة بين الإنسي والجني، فالأول يؤنس أي يبصر، أما الثاني فهو مجتن عن رؤية الناس أي متواري وخفي ، فأنس الشيء بمعنى "أبصره" وعلمه يقال أنست منه رشدا أي علمت منه كمال العقل وسداد الفعل .[3]

وبالتالي هناك اختلافات كثيرة ، بين اللغويين في اشتقاق كلمة إنسان ومعناها ، وإن كانت في بعض الأحيان تناقض بعضها بعضا ،فالإنسان من النسيان لا يحمل نفس القيمة التي يحيل إليها الإيناس أي الإبصار والعلم ، فكما يقال داء العلم النسيان

*** سورة طه الآية 115.**

1 ابن منظور ، لسان العرب المحيط ، ج1، دار الجيل ، بيروت ، دار لسان العرب بيروت د (ط) 1988 ص 112.

[2] المرجع السابق نفسه ص 112.

[3] المرجع نفسه ص 114.

في حين نجد أن كلا القيمتين تعبران عن معنى الإنسان . أما بخصوص ما تحيل إليه لفظة إنسان من أنس ضد الوحشة ، فهي تعبر عن ميله الغريزي إلى الاندماج مع الآخر والعالم بأكمله وهي نفس ما تحيل إليه لفظ ة - **نوس -** فهي نقيض السكون، أي أن كلا اللفظين تعبير عن اجتماعية الإنسان ، ولكن على العموم ، فان جميع المعاني اللغوية للفظة إنسان ، لا تخرج عن التعبير عن إحدى القيم التي يحملها ، سوءا ككائن عارف معنى- الإيناس- ، أو كفاعل اجتماعي معنى -الأنس- و النوس.

إذا ما انتقلنا من التفريعات الإشتقاقية لكلمة إنسان في اللغة العربية ، إلى ما يقابلها في اللغات الأجنبية، سوءا الفرنسية **Homme**أو الإنجليزية **Man** أو اللاتينية **Homo** وجدناها تصب في معنى واحد، يدل على الصنف البشري والذي يتميز عن الأصناف الحيوانية وعن الجمادات بالعقل والنطق .[1]

أما الإنسان عند علماء الشريعة، فهو جنس والرجل كالمرأة نوع، أما عند المناطقة فالإنسان نوع، وعند البعض جنس قريب، إذا ما اعتبرنا الحيوان جنس **Gengre** [2]. كما أن لفظ الإنسان يطلق على الرجل والمرأة، فلا نقول للتفريق بينهما هذا إنسان وهذه إنسانة، لأنه كثيرا ما يحيل مفهوم الإنسان إلى الذكر في حين أن الأول جنس والثاني نوع.

[1] **Eneryclobedie universalise corpus 11 paris 1990 p 727**

[2] **الحفني عبد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، ط3 ، 2000،ص 120**

2-1- المعنى الأنتروبولوجي :

لقد كان الإنسان موضوع دراسة في جملة من العلوم ،والتي أعطت له معنى بحسب توجهها ،وتعتبر الأنتروبولوجيا **Anthropologie** *من أشهرها ،باعتبارها العلم الذي يدرس الإنسان ،سواء ككائن عضوي حي ينتمي إلى العالم الحيواني، وهو موضوع الأنثروبولوجيا الطبيعية ،أوككائن صانع للثقافةوهوموضوع الأنثروبولوجيا الحضارية. فالأنثروبولوجيا هي علم دراسة الإنسان في أبعاده البيوثقافية من أجل فهم الظواهر التي تؤثر فيه .[1]

أما الأنثروبولوجيا الطبيعية فهي تبحث في الإنسان ،بوصفه نتاجا لعمليات عضوية ،وما يطرأ عليها من تغيرات بفعل المورثات، كما تبحث في السلالات الإنسانية من حيث الأنواع البشرية وخصائصها، بمعزل عن ثقافة كل منها وذلك من أجل الوقوف على الفرو قات بين الإنسان الحالي، وأشكاله القديمة البائدة سوءا عن طريق علم الحفريات البشرية **poleontology**، أو علم الأجناس البشرية **Somatology**، وذلك من أجل تمييزه عن أنواع الثدييات، وتحديد موقعه في سلمها والذي تبين فيه أنه أرقى هذه الفصيلة وذلك نظرا لتميزه بالعقل فالسلالات البشرية تنتمي إلى نوع واحد هو الإنسان العاقل **Homo sapien** بالرغم من الإختلافات المظهرية بين الجماعات البشرية وأشكالها المتعاقبة عبر التاريخ .[2]

كما أن الإنسان يتميز عن جميع الحيوانات برغبته الدائمة في معرفة ذاته، ومعرفة العالم من حوله وهذا ما جعله صانعا للثقافة منذ نشأته البدائية الأولى ، وهذه الأخيرة - الثقافة -هي موضوع الأنثربولوجيا الحضارية، التي تسعى إلى فهم

***مكونة من مقطعين atropos ومعناه الإنسان و Logos ومعناه علم فهي علم الإنسان .**

1 الشماس عيسى, الأنثروبولوجيا مدخل إلى علم الإنسان ، دار إتحاد الكتاب العرب ,دمشق ، سوريا د (ط) 2004 ، ص09

[2] الجوهري محمد, الأنثربولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية ، دار المعرفة الجامعية د (ط- س) ص 34

الإنسان من خلال الظاهرة الثقافية وما يترتب عليها من سلوكات، وعادات اجتماعية، ونظم سياسية، واقتصادية ودينية والتي تكشف عن الآليات التي توجه الفرد . وقد استفادت الأنتروبولوجيا الثقافية في دراستها للإنسان من تطور بعض العلوم كاللسانيات مع" **دي سوسير**" وعلم النفس التحليلي مع " **سيجموند فرويد**" والتي أحدثت ثورة في ميدان العلوم الإنسانية، كما استفادت أيضا من علم الثقافات المقارن الأثنولوجيا **ethnology** * وذلك كله من أجل دراسة الإنسان من خلال الوسيط الثقافي بكل ما تحمله كلمة ثقافة من زخم دلالي في مقابل كلمة طبيعة .

وعلى العموم، فإن الأنتربولوجيا تحاول دراسة الإنسان ضمن النوع البشري ، وما طرأ عليه من تغيير وتطور سوءا عضويا أو ثقافيا بالرغم من أن كلا الجانبين يؤثر ويتأثر بالآخر، فبقدر ما تؤثر الثقافة في البناء العضوي للإنسان، بقدر ما تفعل الجوانب البيولوجية والبيئية . وبالتالي فالإنسان في الحقل الدلالي الأنتروبولوجي هو إما ظاهرة عضوية بيولوجية أو ظاهرة ثقافية ،يتم تقفي آثارها كرونولوجيا وتاريخيا، أو السيطرة عليها كبنية تزامنيا. وفي جميع الحالات تبقى المقاربة الأنتربولوجية لمفهوم الإنسان تشكّل إحدى الإضاءات النسبية في فضاء الطبيعة الإنسانية الغامضة .[1]

***مكونة من مقطعين Ethnos تعني دراسة الشعوب ، Logos تعني علم فهي العلم الذي يدرس خصائص الشعوب اللغوية والثقافية والسلالة .**

1-3- التعريف الفلسفي:

نادرا ماتتفق الآراء في الفلسفة حول موضوع معين، بل إنها كثيرا ما تتميز بالاختلاف والتضاد ، وأحيانا التناقض الذي يؤدي إلى الخلاف خاصة في المواضيع ذات الطابع الإشكالي، مثل موضوع الإنسان الذي قال عنه **" أبو حيان التوحيد** ي " :**« الإنسان أشكل عليه الإنسان** » ، لذلك فالحديث عن ضبط فلسفي نهائي لمفهوم الإنسان، يصبح صعبا للغاية، ويتحول إلى تقفي كرونولوجي، لتطور المفهوم في معناه عند الفلاسفة .

أشهر تعريف وضع للإنسان ، هو ذلك الذي قال به **"أرسطو "Aristote (384ق م – 322 ق م)** والذي تحددت فيه ماهيته بالنطق ،حين قال الإنسان حيوان ناطق. وهو نفس التصور الذي تبنته المدرسة المشائية الإسلامية ممثلة في **" ابن سينا "** (**370هـ - 428 ه-**)حيث قال **:« ليس الإنسان إنسانا بأنه حيوان أو مائت أو أي شيء آخر بل إنه مع حيوانيته ناطق »**[1] . والنطق كماهية فلسفية لمفهوم الإنسان ،لا ينبغ حصره في معناه الظاهري والعامي الساذج، وإنما هو تعبير عن العقل ،الذي يقوم بفعل المعرفة واستخلاص الماهيات الكلية، من المعطيات المحسوسة ، عن طريق مايقوم به من استدلالات، تحكمها مبادئ العقل الثلاث * .

وبالتالي فان قيمة الإنسان التي يرتفع بها عن حيوانيته ،ويثبت بها خصوصيته لا تكون إلا بعقله، فالحيوان جنس الإنسان ، والنطق (العقل) فصله النوعي. ومنها جاء

---

[1] **صليا جميل، المعجم الفلسفي، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط 2 ، 1982 ، ص 155**
***مبادئ العقل : مبدأ الهوية ، مبدأ عدم التناقض ، مبدأ الثالث المرفوع**

مفهوم الإنسان العاقل **homo sapien** الذي انتقل بملكة العقل، من مجرد إنسان صانع **homo faber**، يصنع نفسه بنفسه، ويصنع الأشياء التي يستمر بها وجوده ،إلى تأمل تلك المصنوعات ذاتها لينتج فعل العلوم والمعرفة .[1]

إن ارتبطت ماهية الإنسان بالعقل ، فهذا لا يعني وجود معاني أخرى ، قد تقترب وقد تبتعد من ماهية الجوهرية ،فهو الإنسان الاقتصادي **homo économicus** ،حيث تتحدد فاعليتهبطاقته الإنتاجية ،وهو الإنسان الروحي فعلى حد تعبير **" الفارابي "(259 هـ - 399 هـ) « الإنسان منقسم إلى سر وعلن ، أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه، وقد وقف الحس على ظاهر ه، ودل التشريح على باطنه، وأما سره فقوى روحه »** [2] . فنسبة الروح إلى الإنسان، كنسبة العقل إليه، وكنسبة العقل الأول إلى العالم، باعتبار أن الإنسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير على حد تعبير **إخوان الصفاء** . وعلى العموم ،فإن ثنائية الروح والجسد ،قد شكلت لب التصور اللاهوتي الفلسفي للإنسان،حيث تعتبر الروح جوهره ولا دخل للبدن في مسماه ،وفقدان التوازن بين الجانبين يجعل الإنسان ،متأرجحا بين البهيمية والملائكية ،باعتبار أن الإنسان، وسط بينهما على حد تعبير" **الغزالي "(450 هـ - 505 هـ) .**

كما أنه قد يكون الإنسان العابد، أو المتدين **homo religiosus** [3]، الذي ارتقى في مدارج الكمال الوجودي، من معرفة خلقه ،إلى معرفة خالقه وبالتالي انتقل من المعرفة إلى العبادة . وهذا الانتقال إذا غلب عليه التطرف ، انتقل فيه الإنسان، من كونه عابدا ،إلى أن يصير إنسانا متألها **l'homme dieu** أي يعيش لله، و ينقطع عن الدنيا ،فيفني صفاته البشرية ،بفنائه في الصفات الإلهية. وهو يسوع المسيح عند

---

[1] خياط يوسف ، معجم المصطلحات العلمية والفنية ، المجلد 7 ، دار الجيل ، بيروت ، دار لسان العرب بيروت د (ط-س) ص 42

[2] صليبا جميل ، المرجع نفسه ص 156.

[3] الحفني عبد المنعم ، المرجع نفسه ص 123

النصارى ،الذي جمع فيه اللاهوت والناسوت، فكان الإنسان الإله قبل أن يصلب، وأصبح الإله فقط دون الإنسان بعد الصلب، الذي وقع على طبيعته البشرية، دون طبيعته الإلهية. لذلك كان شرط الخلاص في الفلسفة المسيحية، هو أن يحيا الإنسان في المسيح.

أما عند الصوفية فالإنسان المتأله، هو الواسطة، بين الحق الذي هو الله والخلق، هو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القدم، وبين صفات الحدثان[1]. وهو مايسمى عند الصوفية **بالإنسان الكامل l'homme parfait**، الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية ،فاستحق بذلك خلافة الله في الأرض. ويمثل **آدم عليه السلام** أول تجلياته ، **ومحمد صلى الله عليه وسلم** أكمل ظهور له ، وتمثل **الحقيقة المحمدية** نموذجه المعنوي ،تأدبا بمقام محمد (ص) الكبير عند ربه.

وعلى العموم، فإن الحديث عن مفهوم فلسفي للإنسان، يختلف بحسب المذهب الذي ينتمي إليه صاحبه، والعقائد التي يصدر عنها ،سوءا كانت لاهوتية ،أو علمية، أو مادية، ولكن بالرغم من تلك الفروقات الدلالية ،فإنها كلها تصدر عن نزعة، وعن موقف يضع الإنسان في مقدمة اهتماماته، ويضع القيم الإنسانية، فوق كل القيم الأخرى، وهو ما يشكل جوهر **النزعة الإنسانية humanisme** [2] . وبالتالي فإن كل مبحث يعطي الأولوية للإنسان كقيمة، ويمتحن مواقفه المعرفية بالقياس إلى الإنسان، سواء في إطار خصوصيته الفردية ،أو في الإطار الجماعي العام؛ فإنه يدخل ضمن دائرة النزعة الإنسانية.

ومن خلال هذا التحديد المعجمي، الذي يصدر عن موقف فلسفي عام ،ينأى بالنزعة الإنسانية عن أي خصوصية فكرية، أو جهوية إقليمية ؛يصبح جائزا القول،

---

[1] **لالاند أندري ، الموسوعة الفلسفية ، المجلد 2 تر: خليل أحمد خليل ، منشورات دار عويدات ، بيروت , ط 23 ، 2001 ص 104**

[2] **Le grand la rousse tome 5 p 377**

بأن خصوصية النزعة الإنسانية، تحدد وفق المعطيات الثقافية والإجتماعية ، لكل حضارة ولكل حقبة زمنية،التي تقوم بتوليد نزعتها الإنسانية الخاصة بها، والتي يتمثل جوهرها في الاعتراف بمركزية الإنسان، وقدرته على التسامي، وعلى معرفة الحقيقة، بالقياس إلى ما يم لكه من قدرات سواء معرفية أو جمالية، وبذلك يحقق كرامته الإنسانية ، على منوال النموذج الذي يسعى إليه ،في إطار بحثه الوجودي المستمر عن الحرية والتحرر والتي يحقق معها إلى جانب ذلك ، التناغم la cohérence مع العالم والوجود ،عن طريق امتلاكه بالمعرفة ،واستخدامه لتحقيق مثله العليا عبر فعل التسامي .

ومثل هذه المرونة في الخلفية الفلسفية للنزعة الإنسانية، والتي تتحرك في مجال تحدده الطبيعة الإنسانية ذاتها، وما تتميز به من غموض مرتبط بخاصية عميقة في الإنسان; جعل من الجائز الحديث عن تطبيقات للنزعة الإنسانية ،ضمن صيرورتها الكرونولوجية، باعتبار أن مبحث الإنسان قديم قدم الإنسان ذاته، ومثل هذه العملية، ستجعلنا نقف على خصوصية تلك المقاربات، ومدى اقترابها، وتوافقها مع الجوهر الإنساني،كما سنكتشف الفروقات بينها، والتي يرسم كل منها ملامح إنسانه على منواله .

2 - تطور النزعة الإنسانية عبر التاريخ :

2-1- الإنسان والإنسانية في الفكر القديم :

إن البحث في الإنسان ،لا يحتاج إلى تبرير من خارجه، لأنه مشكلة كامنة في صميم الوجود الإنساني نفسه ،والذي لا تستطيع فيه الذات، أن تتقبل وجودها كمحض واقعة، لهذا جعل الإنسان من نفسه إشكالية جديرة بالبحث، بعدما وعى أنه الكائن الذي يشيع في الوجود ،الإضطراب، والإنقسام، والشر، والقلق ،والسعادة، والخوف، والعدم [1].

هذا كله ، أوجب ضرورة طرح مقولة الإنسان، عن طريق التواصل التاريخي، للفكر الإنساني مع أصوله الأولى ،التي سرعان ما راحت ترسم ملامح إنسانها، لتجعل وجهات النظر تتقارب وتتباعد، توغل في التشاؤم حينا ، وتبتسم متفائلة أحيانا أخرى، انطلقت من أعماق التاريخ ، لتصور دراما الصراع والتناقضات، التي كان يعيشها الإنسان ، مع كل خطوة كان يخطوها في بناء الحضارة ، وما رافق ذلك من تطورات إقتصادية وإجتماعية وفكرية ،أثرت في إرساء دعائم القيم الإنسانية ، أو الدوس عليها لصالح الأنانية، لكي يعكس بذلك هاجس البعد الإنساني في الطبيعة البشرية، والذي امتزجت فيه الفلسفة بالأدب ، و الفكرة بالعاطفة ، والإنسانية بالإنسانية و التي كشفت عن بداياته الأولى في التذوق الجمالي، وبروز نزعته العقلية التي حركها شوقه الدائم إلى الحرية والتحرر [2] .

هذه المسيرة التاريخية التي ابتدأت بخطوات متثاقلة ، فرضتها بساطة وعفوية الإنسان البدائي ، و الذي تميز بوعيه الساذج للأشياء من حوله ، نظرا لقصوره

---

[1] زكريا إبراهيم / مشكلة الإنسان , مكتبة مصر ، القاهرة د (ط-س) ص5 .

[2] مرحيا عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية, دار عويدات للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان 2000 ص 63

المعرفي ذاتيا ، ولقصوره الموضوعي المتمثل في قلة وسائل الإنتاج، وهذا ماجعله مجرد كائن خائف وضعيف، مرتبط بالكل المشاعي الذي توفر له الطبيعة، استمرارية العيش الجاهز، مأكلا ومشربا ومأوى ،فهو لم يشعر باستقلالي ته كذات، لها هوية إلا داخل القبيلة، وهذا مايؤكد أنه لم ي نفصل ذهنيا ووجوديا عنها ،وذلك بسبب تنصيب الطبيعة كقوة عظمى ، يتصرف الإنسان حيالها بطريقة حيوانية خالصة، ويخضع لسلطتها كالقطيع [1] .

بل إن خوفه من الطبيعة ، سيجعله يقوم بتقديسها وتأليهها ، وإضفاء الحياة عليها، من أجل استرضائها ، ونيل بركتها لضمان استمرارية وجوده ، وهو في كل ذلك كان يطمح إلى إشباع حاجاته الدينية ، التي تبلورت بداياتها مع نشأة الإحيائية والطوطمية، وظهور المعتقدات السحرية ، والتي تعدت سلطاتها تنظيم علاقة الإنسان بالقوى الإلهية ، لتشمل العلاقات المتبادلة بين الناس ، وذلك عن طريق إنشاء نظام المحرمات **tabou** والذي يترتب عن انتهاكه ، عقوبات إجرائية صارمة ،تتراوح بين العزل والإبعاد والنفي وحتى الإعدام .

أبرز أنواع التابو الواقع على الإنسان ، هو تابو الدناسة بالنسبة للحائض والنفساء، والذي يستوجب فيه عزل المرأة إلى غاية طهرها ، وإتلاف كل ما تم لمسه واستعماله من طرفها . وقد سجل أحد الأنتربولوجيين ، واقعة في إحدى القبائل الأسترالية، التي قتل فيها رجل زوجته لمجرد تمددها على فراشه وهي حائض [2]. وهذا مايكشف عن صرامة وآلية تلك التحريمات ، والتي كان فيها الإنسان الضحية الوحيدة.

---

[1] عباس فيصل، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، بيروت،لبنان، ط 1 ، 1996 ص 41

[2] السواح فراس ، الأسطورة والمعنى دراسة في الميثولوجيا والديانات الشرقية ، دار علاء الدين ، دمشق، ط1 ، 1997 ص 221

وإن كان بعض الدارسين ، قد حاولوا استخلاص الطابع الإنساني منها ، كما هو الحال مثلا ، في تابو الدناسة والذي اعتبره الأنتربولوجيين ، وسيلة للتعبير الفردي والجماعي عن المراحل الحرجة في دورة الحياة الإجتماعية والشخصية ؛ فالفرد عند البلوغ أو الولادة أو الحيض يكون في حالة من الدنس ، بحيث لا بد من طقس التطهير حتى يعود إلى حالته الطبيعية وبذلك لا يؤذي نفسه ولا يؤذي غيره [1] .

وعلى العموم ، فان النظام العشائري البدائي المؤسس على القرابة ، كان له انعكاس على وعي الإنسان بذاته ، والذي لم يستطع أن يميز فيه بين نفسه وبين أفراد قبيلته ، كما كان له انعكاس على طبيعة معتقداته ،وأنماط سلوكاته الدينية ، حيث كان الإنسان تارة يقع ضحية انتهاكه لتحريماتها ، وتارة أخرى تتنازل هذه الأخيرة عن صرامتها حفاظا على حياته ، وكان هدف الإنسان في جميع الأحوال، هو تأنيس الطبيعة ، والتخلص من الشعور بالوحشة والخوف منها ، والرغبة في الإنتماء ؛ وإن كان لم يع انتماءه إلى النوع الإنساني العام في صورته المجردة .

وبالرغم من طابع السذاجة والبساطة ، الذي ميز الإنسان البدائي وطبع تفكيره ، إلا أن هذا الأخير، وحسب البحوث الأنتربولوجية المعاصرة ، مازال يشكل البنية الأساسية للعقل البشري في جميع تطوراته التاريخية ، فالبدائي موجود في الطفل عندما يخترع أساطيره الخاصة ، وهو موجود في المجنون عندما يهذي ، وفي البالغ السليم عندما يحلم ويهرب إلى عالم الخيال .[2]

لم يبق الحديث عن الإنسان البدائي في علاقته بالطبيعة ، حديث عن علاقة العبد الخاضع بالسيد الذي لا يقهر ، وإنما بدأت تلك الجدلية بالتطور لصالح

---

[1] الخطيب محمد الأثنولوجيا ، دراسة في المجتمعات البدائية ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط1 ، 2000 ص 63

[2] الحبابي محمد العزيز ، من المنغلق إلى المنفتح ، ترجمة محمد برادة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط1 ، د (س) ص 143

الإنسان، الذي جدد اهتماماته بتجدد حاجاته الاجتماعية ، والتي دفعته للعمل من أجل السيطرة على تلك القوى وقراءة تاريخه وفك ألغازه ، وهذا ما شكل بداية جديدة وإيجابية في علاقته مع نفسه ، ومع الآخرين نسج خيوطها في مرحلته الموالية عن طريق الأسطورة .

هكذا نشأ الوعي الأسطوري عند الإنسان القديم ، من أجل رغبته الملحة في فهم العالم ، والتغلب على حالة الفوضى الخارجية للوعي ، جراء مواجهته المحتدمة مع الطبيعة ، وهذا بدوره ق اده إلى فهم ذاته ، والتوصل إلى إجابة عن الإشكالية الوجودية الكبرى ، وفي مقدمتها مسألة المصير الإنساني ، لذلك راحت الذاكرة الجماعية القديمة ، تعيد فهم حاضرها ، برسم بداياته الأولى في أساطير التكوين ، والتي تحكي قصص خلق العالم وإخراجه من فوضى العماء الأولي ، وإحكام السيطرة عليه ، بإبادة الخصوم ، من خلال الصراع الدموي بين أجيال الآ لهة المتعاقبة ، والتي انتهت بخلق العالم من أشلاء الآلهة المقتولة ، وخلق الإنسان من التراب الممزوج بدمها ، جاعلة من البطل الأسطوري نموذج للإنسان [1].

بالتالي كان هناك تداخل بين عالم الآلهة وعالم البشر، بين الأبدي والزمني ، سوءا على مستوى الوعي ، أو في مستوى الكيان الوجودي للإنسان ، حيث أن كل فعل من أفعاله ، أو أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، لا تتمتع بقيمة ذاتية ، بل إن قيمتها تنبع من حقيقة متجذرة في زمن الأصول . فالإنسان هو سليل الآلهة ، وسمي ذلك البطل الأسطوري ، ووريث تلك المرحلة الذهبية التي يأمل استعادتها .ومن هنا نشأت العلاقة بين الأسطورة والطقس ، إذ أن المعرفة التي يمتلكها الإنسان عن تلك الحقائق الأولى ، تكشف له عن نماذج مثالية ، على الصعيد الأخلاقي والإجتماعي،

---

[1] السواح فراس ، مغامرة العقل الأولى ، دراسة في الأسطورة ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط1 ، 1996 ص 314

والتي ترتبط بمجموعة من الطقوس ، بحيث يتم فيها تحيين زمن الأصول دوريا. وبذلك ينتقل الإنسان ، من مجرد التفكير في العوالم المقدسة ، إلى اتخاذ سلوكات وممارسات عملية للتقرب منها ، يستطيع بواسطتها تجديد طاقته ، وتطهير خطاياه بدفنها مع العالم الذي انقضى . كما أن تلك الطقوس تساعده على إعادة التوازن الداخلي ، وتحقيق الهدوء والطمأنينة للنفس المأزومة ، التي أرهقتها الإشكاليات الوجودية الكبرى ، وفي مقدمتها إشكالية المصير والموت والخلاص ، والتي أبدعت أسطورة **" جلجامش"** في تصويرها ، مبرزة حقيقة الإنسان الذي بتشبثه الدائم بالحياة ، لا يزال مترددا بين النظر إلى نفسه على أنه إله أو على أنه حيوان .[1]

هكذا يغدو التفكير الأسطوري ، رد فعل ذهني تلقائي ، على كافة التساؤلات التي يثيرها الوجود الإنساني ، والتي عبرت عنها القصائد الشعرية ، والملاحم الأدبية ، التي وإن اختلفت لغتها بين الثقافات الشرقية القديمة ، إلا أنها جميعا كانت تشترك في هدف واحد ، هو فهم لغز الوجود الإنساني بأبعاده المختلفة .فالحضارة المصرية مثلا ـ والتي تضرب بجذورها في التاريخ إلى حوالي **5400 سنة ق.م** ـ باعتبارها حضارة مابعد الموت ، نظرا لاهتمامها البليغ بطقوس الدفن ، و اختراعها لآلية التحنيط ، التي يضمن من خلالها الميت حفظ جسمه، لكي يستمربه في حياته الأخرى بعد الموت ؛ إنما كانت تعبر عن السؤال الوجودي الأصيل المنبثق من النفس الإنسانية ، التي بقدر ما أرقتها إشكالية الموت ، بقدر ما زادتها وعيا بالحياة، لما جعلتها تبحث عن إطار من المعنى ، تضع فيه الوجود الإنساني الزائل والمتجه إلى النهاية. وهكذا يزداد الإنسان وعيا بالحياة وبقيمتها، وبضرورة فعل الخير، والإبتعاد عن الشر ، حتى ينعم بحياة أفضل بعد موته ، وبذلك يعبر عن بعده الأخلاقي الذي تكون السعادة غايته والخلاص مقصده .

---

[1] **الطوالبي نور الدين ، الدين والطقوس والتغيرات ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط2 ، 1995 ص 39**

كذلك راحت الحضارة الهندية القديمة ، تجيب عن سؤال المصير الإنساني ولكن على طريقتها ، لقد كان الخلاص عند الهندوسي ، هو الإنعتاق والتحرر من دورة التناسخ الأزلية **"سمسارا"** ، التي تتناسخ فيها الأرواح ، بحسب الأفعال الأخلاقية **"الكراما الإنسانية "** ، والتي تحدد حياة الإنسان الجديدة بعد الموت ، بحيث لا يتحقق الخلاص والإستنارة ، إلا على أساس العرفان الداخلي ، والتأمل الباطني لتعبر بذلك عن البعد النفسي في الإنسان ، والمتمثل في عامل التركيز ، الذي يتوصل فيه **البوذي** * ،إلى حالة الانطفاء **"النرفانا"** فيتخلص من الرغبة في العيش، بعد أن يصل إلى حالة السكون الأبدي ، الذي تتحد فيه النفس الجزئية الإنسانية **"أثمن "athman** ، بالنفس الكلية**" برهمن Brahman** .[1]

واضح أن مثل هذا التصور للإنسان ، ناقص من جوانب عدة ، باعتباره موقف عدمي من الوجود ، كما أنه لم يتوصل إلى مفهوم واضح عن الإنسان ، والذي تحول إلى مجرد ذات منفردة ، تسعى إلى الخلاص من دورة التناسخ ، من دون أن يكون لها دور في فهم العالم أو تغييره ، هذا بالإضافة إلى غياب مفهوم الإنسان كذات مستقلة ، وذلك لأن وجوده الراهن ليس مسئولا عنه ، بل هو نتيجة لكراما روحه في جسد ماض غريب عنه ، كما أن أعماله الراهنة لا يثاب عليها كشخص، لا في حياته ولا في حياة أخرى ، بل يقدمها لتجسده المقبل .[2] ولكن رغم هذه الإنتقادات الموجهة إلى الثقافة الهندية ، التي لم تستطع استيعاب مقولة الإنسان

***البوذية : إحدى الطوائف الدينية الهندوسية مؤسسها هو سدهارتا بوتاما Siddhartha boutama المعروف ب : بوذا Bouda حوالي القرن 6 ق.م**

1 مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، دار الطليعة، بيروت، ط 1 ، 1994 ، ص 136

[2] السواح فراس ، الرحمان والشيطان الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات الشرقية ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط1 ، 2000 ص 50 .

بجميع أبعاده ، إلا أن هذا لا يخرجها من دائرة النزعة الإنسانية والتي عبر عنها أحد الحكماء الهنود بوضوح قائلا : **"ليس للإنسان إلا نفسه "** .[1]

قد يطول بنا الحديث ، إذا نحن استرسلنا في تتبع تصور جميع الثقافات الشرقية القديمة للإنسان ، سوءا صينية ، أو فارسية أو بابلية ؛ لكن ما نخلص إليه أن جميع تلك الثقافات قد طرحت الإشكالية على منوالها ، لتبرز أن النزوع البشري ، لم يتوقف لحظة عن فهم ذاته والعالم المحيط به ، في رؤية تماهى فيها ما هو إنساني مع ما هو طبيعي فأنتجت مزيجا من الأساطير، والخرافات ، والأمثال ، والحكم حول الموت والحياة والخلاص ، امتزجت فيها البساطة والسذاجة ، بسيولة التداعيات الحرة ، التي طغى فيها الجانب العملي على كل ما هو نظري ، ليستوعب بذلك كل الافتراضات الخيالية حول الوجود .ولكن هذا كله ماكان في حقيقته إلا المخاض الصعب ، الذي سوف يبشر بميلاد الفلسفة ، بعد أن تخرج من الرحم الأسطوري القديم ،بالرؤية العقلانية النقدية لتكتب هي الأخرى مقولها عن الإنسان.

[1] **السواح فراس ، دين الإنسان ، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط3 ، 1998 ص 284 .**

2-2- الإنسان في التفكير الفلسفي :

إن ديناميكية السؤال هي المحرك الفعلي للفلسفة ، التي لا ترض بإجابة نهائية إلا لتجعل منها انطلاقة لسؤال جديد، خاصة إذا كانت مادتها الإنسان الذي أشكل على نفسه ،فأغرى الفلاسفة في محاولة فهم سر هذا الكائن الحي الغامض، وهذا ما جعل الحضارة الإغريقية ذات نزعة إنسانية بالغة. ولكن مركزية الإنسان في المتن الفلسفي اليوناني لا تعود إلى طبيعة هذا الموضوع الإشكالي فقط ،وإنما ترجع إلى عوامل أخرى موضوعية ، دينية ،سياسية ،اقتصادية وفكرية تداخلت فيما بينها لكي تعمق إحساس الإنسان بذاته .ولعل أهم هذه العوامل هو العامل الديني.

لقد كان اليوناني يؤمن بآلهة خطتها ملاحم الشعراء *،لم تستطيع فيها الآلهة، اكتساب صفة المفارقة بعدما أعطاها الأثير أرواحاش،وأعطتها الحياة أجسادا، فتناسلت من بعضها إلى أن كونت مجتمعا، فاستوطنت جبال **أولمبس Olympus** بزعامة الإله **زيوس** . فآلهة الإغريق على صورة الإنسان، سواء في مظهرها الخارجي أو في حياتها النفسية والاجتماعية والخلقية ،حيث لم يكن هناك تناقض بين الإلهي والإنساني من حيث الصفات الكمية ،فهي تأكل وتشرب وتتألم ، تفرح ، تحزن ، تكذب والفرق النوعي الوحيد بين الآلهة والبشر هو تميزها عن الإنسان بصفة الخلود .[1] وتأنيس الآلهة وصل في ظل تأزم الظروف الاجتماعية والسياسية، إلى حد تأليه الأبطال من البشر، وقد أنتجت حروب طروادة الشهيرة، أبطالا كثيرون تحولوا إلى آلهة وأنصاف آلهة في المخيال الديني اليوناني .

***تعتبر قصائد هوميروس وهيزيود هي التي نسجت أنساب الآلهة الإغريقية وتعتبر هذه القصائد بمثابة الديانة بالنسبة للإغريق نظرا لأنهم لا تتوفر لديهم كتب مقدسة**

1. كيسيدس تيوكاريس هراقليطس جذور المادية الديالكتكية تر:حاتم سليمان،دار الفارابي بيروت ط2 2001 ص35

هكذا امتزج الإلهي بالإنساني ، والديني بالدنيوي فأصبح التعامل مع الآلهة لا يحمل أي معنى للرهبة ، لدرجة تحولت فيه بعض الطقوس الدينية من مثل الألعاب الأولمبية التي كانت تقام تمجيدا للإله **زيوس** ،إلى وسيلة لإثارة كل ما هو جليل وعظيم في الإنسان أكثر مما كانت تقربا من زيوس ذاته [1]. وبإلتقاء الحلولية **panthéisme** بالتجسد **Anthropomorphisme** في ديانة اليونانيين ، وتخلصها من الصبغة الكهنوتية المغلقة المرتبطة بالأسرار ، أصبح انتماء الأثينيين إلى الروح الأولمبية ، هو تعزيز لإيمانهم العميق بإنسانيتهم ،بعدما أصبحت الآلهة على صورتهم ، بل تأكد ارتباطها بهم جغرافيا فلكل مدينة آلهتها التي ترعاها وبهذا أصبحت المعبودات الأثينية فئة سامية من المواطنين .[2]

إن الديانة الإغريقية بما فيها من وثنية وتجسيم، قد عمقت إحساس الإغريقي بإنسانيته، كيف لا ومن إحدى أكبر معابدها " **دلفوس** " **Delphe** ، انطلقت أقوى رسالة اتجهت إليه، تلخصها الحكمة المنقوشة على بابه **"أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك** " وكأن الآلهة قد برأت نفسها من صياغة نموذج الإنسان المطلوب ،وتركت المهمة للإنسان ذاته ،حتى يصنع نفسه كما يشاء. وهو نفسه الإنسان الذي سينتصر على كل شعور بالرادع الديني باسم تلك الإنسانية، التي سرعان ما أخذت قدسية الدين تتقزم أمامها ،خاصة في ظل المجتمع الأثيني الذي تخلص من ربقة الحكم الاستبدادي، وانتقل إلى النظام الديمقراطي * ، الذي وفر للمواطن داخل المدينة الدولة **Polis** قدرا واسعا من الحرية .

---

[1] مرحيا عبد الرحمان ، بدايات الفلسفة الأخلاقية في التراث البدائي والشرقي واليوناني ، دار عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1995 ص 427 .

[2] هـ ، ج ، روز ، الديانة اليونانية القديمة ، تر : رمزي عبده جرجس ، دار النهضة ، مصر ، د (ط) 1965 ص 117.

***تم هذا الانتقال من الحكم الإستبدادي إلى النظام الديمقراطي ابتدءا من إصلاحات صولون (640-558 ق.م).**

فعلى المستوى السياسي، كان الفرد يشارك مع جماعته في التشريع وسن القوانين، بل إن إنسانيته ذاتها أصبحت تقاس بمدى مشاركته في الحياة السياسية ، وبمدى حصوله على صفة المواطنة والتي يتميز بها الهيلينيون الأحرار عن غيرهم من البرابرة العبيد ، وأصبح تردد اليوناني على الأغوار **Agora** * يستهويه أكثر من التردد على معابد الآلهة .

أما على المستوى الفكري فقد صار بإمكانه، تناول تراثه الأسطوري والديني بالنقد والتحليل دون الخوف من أي سلطة، وبتفاعل هذه العوامل الدينية والسياسية والفكرية وحتى الإقتصادية ** ابتدءا من القرن **6 ق.م** ،وجدت النزعة الإنسانية لنفسها تربة خصبة تنمو فيها ،ومن رحم تلك الظروف ولد نموذج الإنسان الإغريقي الحكيم والمحب للحكمة، الذي تفجر فيه سبر أعماقه الداخلية، ففجر بدوره مشروعية التساؤل عن كنه الذات ،بعد أن وعى اختلافه عن الموجودات الأخرى ،فأنتج جدل الغيرية والاختلاف، نقلته النوعية من حالة التشيؤ إلى الإرتقاء والكمال، بعد أن وعى ذاته وفاعليته ككائن عاقل، فشرع في تكسير أغلال الميثولوجيا، ومن بعدها أحدث النقلة الكبرى ،التي فك فيها أسر الفلسفة اليونانية من مجرد النظر في الوجود *** لكي يعلن أولوية النظر في وضع الإنسان في ذلك الوجود .[1]

لتنطلق عملية التغيير والتي مثلت فيها **السفسطائية** بداية الانقلاب، الذي عكست به الرؤية الفلسفية السائدة ، لما أعلن **" بروتاغورس" protagores** ، أن لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، و كل شيء إنما موجود بالنسبة إلى الإنسان **** .

*** ساحة عامة كان يجتمع فيها الأثينيون لمناقشة أمور المدينة الدولة polis.**

****عرفت اليونان بموقعها الجغرافي الممتاز الذي حفز الناس على الإبحار الدائم والتجارة والتي جلبت لهم الثروة والازدهار كما فتحت أبواب مدنها على العبيد والأجانب من أجل توفير اليد العاملة الرخيصة .**

***** نقصد المدرسة الطبيعية التي ردت أصل الوجود بما فيه الوجود الإنساني الى المادة ، الماء- طاليس (624-564 ق.م) ، الهواء- أنكسمندر (612-547 ق.م) ، النار- هرفليطس(540-457 ق.م) أنكسامس- العناصر الأربعة .**

****** المقولة الأصلية "الإنسان مقياس كل الأشياء جميعا هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها " أنظر :**

كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ص 47.

بهذا تم التأكيد على إنسانية المعرفة، التي تجد انطلاقتها الأولى من صميم الإنسان، وليس في العالم الخارجي فقط. وبالرغم مما تحتويه مقولة بروتاغورس من نزعة إنسانية ، إلا أن نتائجها كانت سلبي، لأنها جعلت مقياس المعرفة الحس ومعطياته ،ليصبح كل شيء متغير بما في ذلك الإنسان، بإعتبار أن الحواس متغيرة من شخص لآخر، بل هي ليست ثابتة حتى عندالشخص الواحد نفسه وهذا ما يستلزم بالضرورة عدم وجود حقيقة ثابتة وحكمة راسخة بل كل ذلك مما تواطأ الناس عليه ليستقيم معاشهم . [1]

بعد كل ما أحدثته السفسطائية من بلبلة للفكر كادت فيه أن تقضي على الإنسان حين قضاءها على الفلسفة ،جاء" **سقراط Socrate "(480-399 ق.م)** ليدق طبول نعشها ،ويستبين الأمور بعد غموضها، بمنهج مساير لقدرات الناس أساسه الحوار الاستنباطي، القائم على التهكم والتوليد، من أجل تحديد الماهيات، والذي همس فيه للإنسان بنبرة نقدية أخلاقية قائلا : **" أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك "** .

هكذا انطلق سقراط متعديا المشاكل الفلسفية المتعلقة بالطبيعة وما وراءها، ليبقي السؤال الوحيد الذي استحوذ على تفكيره هو ما الإنسان ؟ [2] والذي قادته الإجابة عليه ،إلى بناء إنسان جديد من معكوس ماهو عليه إنسان السفسطائيين. إنه الإنسان الذي يصل إلى حقيقة العالم الخارجي، بعدما ينتقل من معرفة الجزيئات المحسوسة إلى إدراك الكليات العقلية بتحديد ماهيتها، التي بمجرد وضوحها يختفي غامض الجزئي منها. وبعدها يرتد إلى كشف الحقيقة في عالمه الداخلي الوجداني، لكي يقرن المعرفة بالفضيلة، والجهل بالرذيلة وبهذا تنجلي حقيقة الإنسان أنه كائن عاقل ومسئول أخلاقيا.

---

[1] سانتلانا دافيد ، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي ، تر: محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د(ط) 1981 ، ص 39

[2] Ernst Cassirer, essai sur l'homme édition de minute P 17

بما أن التلميذ سر أستاذه، سيواصل " **أفلاطون platon"(428-347 ق.م)** ما بدأه أستاذه، ولكنه سيسمو بالإنسان ،إلى المطلق واللامتناهي واللامحدود ،متجاوزا الطبيعة البشرية في تركيبتها وانفعالاتها، ومعطياتها العملية الكائنة ،إلى مايجب أن تكون عليه ،وفق نظام من المثل لتجسيد ثلاثية الحق والخير والجمال ،إنطاقا من التفريق الجوهري بين عالم الحس وعالم المثل .حيث يتكامل السلوك الإنساني بسيطرة القوة العاقلة ،التي تقود قوى النفس لامتلاك الحقيقة عبر الجدل الصاعد والنازل كمنهج تطهيري. يقول **أفلاطون** :**"لكن النفس لا تكون ذاتها على الحقيقة إلا بقطع كل العلائق مع الجسد ، وأن تبقى في ذاتها مع ذاتها وهذا هو شرط نشاطها الخاص بها ألا وهو الفكر، أما مع الجسد فإنها سترسخ في جهل كامل ،ولن تبلغ شيئا من العلم** " [1] .

فالعقل عند أفلاطون هو قانون الوجود، ونسيج الوجود الإنساني وهو ينعكس بصورة مختلفة من نفسية الإنسان في الدولة، وبذلك تتحقق الجمهورية الفاضلة بعدما يتم بناء الإنسان المثالي **l'homme édial** ،والذي يترقى في مدارج المعقولات إلا أن يصل إلى مثال المثل أو الخير الأقصى .

تتواصل عبقرية التلاميذ محاكية سيرة أساتذتها ،وتكشف الأكاديمية الأفلاطونية عن عقلها، الذي سيحمل لواء الفلسفة بعد **أفلاطون** أنه " **أرسطو Aristote "(384 ق.م - 322ق.م)** الذي سيقوم بتهذيب المثالية الأفلاطونية، وإنزال الإنسان من سماء المثل إلى أرض الواقع ولسان حاله يقول أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه . وقد قدم أرسطو تصور للإنسان راعى فيه الطبيعة الإنسانية ومتطلباتها ،وذلك بعدما أكد أن الحقيقة التي يبحث عنها الإنسان، موجودة في عالمه الذي يعيش فيه ،فليس هناك فصل بين الحس والفكر ،أو بين الجزئي والكلي، أو بلغة أرسطية بين المادة والصورة . وقد وقف" **أرسطو**" على الصفات التي تميز الإنسان عن الكائنات ، فهو قابل للحياة الاجتماعية أكثر من

---

[1] **أفلاطون، فيدون، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط 2 ، 2001 ، ص 55 .**

النحل وغيره من الحيوانات الأليفة، كما أن الإنسان وحده الناطق من بين جميع الحيوانات ، منفرد بمعرفة الخير والشر والعدل والظلم وهو مع كل ذلك منشئ للأسرة والدولة "[1].

إن الواقعية الأرسطية رسمت ملامح الإنسان على ضوء الثقافة الإجتماعية الأثينية، فهو المواطن الحر في مقابل البربري الهمجي ، وهو الإنسان الذي يحصل على السعادة وفق مبدأ الوسط الذهبي، فأن تكون فاضلا حسب أرسطو، فهذا يعني أن تجانب الرذيلة، وتحاذر الوقوع في الطهارة المطلقة ،وأن تكون إنسانا عاقلا ،فهذا لا يغنيك عن الاستفادة من معطيات حواسك، وما ينتج عنها من أخيلة لكي تستخرج منها الأحكام وتقيم الاستدلال . ومثل هذا التصور الذي يعبر عن الإنسان، في مختلف أبعاده المعرفية والاجتماعية والسياسية والفيزيولوجية ،هو الذي مكن أرسطو من نقل أنموذجه الإنساني من مستواه التنظيري، لكي يصبح حقيقة، وذلك لما كلفته الأسرة الحاكمة بتعليم ابنها **"الإسكندر المقدوني "** ليقوم هذا الأخير بترجمة عظمة أستاذه، بأن أصبح من أعظم الملوك حيث وصلت فتوحاته إلى أقاصي الكرة الأرضية رغم حداثة سنه .

دائما في إطار التواصل التاريخي مع إنسان الفلسفة اليونانية، الذي سرعان ما أدرك أنه على مشارف رسم جديد، بعدما أخذت الفلسفة في النكوص ،والأفول بانقضاء العصرالهيلني وبداية العصر الهيلنستي ،الذي تميز بالجمود والتقليد وقلة الإبداع الفلسفي، في ظل تعقد الظروف الاجتماعية والسياسية في المجتمع الأثيني. هذا كله شجع على الانتقال من الفكر المجرد إلى الفكر العملي (دراسة الأخلاق)، فظهرت المواقف الفردية المغرقة في الذاتية، وتحولت الفلسفة من منهج عقلي للمعرفة، إلى أداة لتحقيق المنفعة الشخصية والهدوء والطمأنينة الباطنية.

---

[1] مراد محمود ، الحرية في الفلسفة اليونانية ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، مصر ، 1999 ص 336

هكذا فان فلسفة العصر الهيلنستي، مالت نحو الإنسان في تحقيق إرادة الإنسان، لإنقاذ الإنسان ذاته ،وذلك بإعمال العقل العملي في حل مشاكله الواقعية، والإبتعاد عن الأنساق النظرية ،التي فشلت في الوصول إلى ماهيات الأشياء الطبيعية، وإدراكها على الوجه الصحيح [1] ،وبهذا أصبح تطور الوعي الخلقي أبرز سمة لتطور الشخصية الإنسانية .

وبعد فتوحات **"الإسكندر المقدوني"** على الشرق ،ورواج الثقافة اليونانية ووصولها إلى الإمبراطورية الرومانية ،هذه الأخيرة التي وحدت المدن المبعثرة داخل إمبراطورياتها ، وبفعل المزيج الثقافي والعرقي الذي كانت تحويه، خاصة العناصر الشرقية التي شكلت جزءا كبيرا منه ، بدأت الفلسفة تتحول إلى الدين والتصوف ،بتأثير من الديانات السماوية والوضعية ،وظهرت تيارات فلسفية نصبت الحدس، كوسيلة للمعرفة بدل العقل ،وحل العرفان محل البرهان، كما هو حال **الأفلاطونية المحدثة** ،والتي كانت لها رؤية صوفية أساسها فكرة الفيض أو الصدور، بحيث أصبحت غاية الإنسان هي تلقي المعرفة ،كهبة إلهية، للنفس الزاهدة من العقل الكلي وهذا ما جعلها فلسفة دينية أو دين مفلسف .[2]

هكذا فإن انبعاث الدين كبديل عن الفلسفة ، أو في أقل الحالات امتزاجها معه عن طريق التوفيق بين العقل والنقل ، جعل الكثير من الناس، يلتمس العزاء عن بؤسه الشخصي في النشوة الروحية التي يوفرها له الدين ، أكثر مما يجدها في التفكير العقلي الذي تصبو إليه الفلسفة، وهذا كله كان يؤذن بموت الإنسان اليوناني ،الذي صنع الحضارة وبطلان مقولاته النظرية عن ذاته وعن الآخر ، وسيكون الدين هو البديل الذي سيقول كلمته في الإنسان على طريقته ، بعد أن يقرأ الكتاب المقدس، فيرتسم اللاهوت في مرآة الناسوت

---

[1] بدوي عبد الرحمان، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 4 ، 1970 ص 12 .
[2] ماهر عبد القادر محمد ، حربي عباس عطيتو ، دراسات في فلسفة العصور الوسطى ، دار المعارف الجامعية ، القاهرة ، ط(ج) ، 2005 ص 73

2-3- الإنسان في الديانات السماوية:

- تمهيد:

لقد تبين فيما سبق أن النزعة الإنسانية ، هي تلك النزعة التي تؤكد على القيمة المطلقة للفرد ، بإعتباره المبدأ الجوهري في العالم. وإذا كان الإنسان بهذه الأهمية فمن الطبيعي أن يحتل نقطة الإرتكاز في فهم الدين ، والذي يعتبر تجربة إنسانية صرفة ،لا تترقى اليها الكائنات الحية الأخرى ، وذلك لعدم قدرتها على التفكير، الذي يمكنها من الإنتقال من المتناهي إلى اللامتناهي ، وهذا ما جعل الدين طموح إنساني للوصول إلى مصدر القيم العليا ، ليصبح بذلك الله هو غاية الدين والإنسان هو موضوعه [1].

بل إن فكرة الله ذاتها تصبح هي التأكيد الديني الأسمى لقيمة الإنسان ومصيره في هذه الحياة ،وذلك لأنه المخاطب الذي ينتقل بالدين ،الى مستوى التحقق في العالم عن طريق تجربتي الفهم والفعل الإنساني ،وهذا ما نجده في جميع التجارب الدينية التي عرفها الإنسان على مر العصور والتي اكتملت بظهور الديانات الكتابية.

فما مدى حضور النزعة الإنسانية في هذه المتون الدينية؟

2-3-1- الديانة اليهودية:

1 الخشن محمد عثمان ، الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة، 2007،ص 37

لقد ظل الإنسان على مر العصور، سرا غامضا لأنه كان مركز التناقضات وميدان لصراع الروح والجسد الفاني ، صراع الإثم والفضيلة ،النهائي واللانهائي ، وكان الإنسان في جميع الحالات ملزما بإنارة الجزء المظلم الغامض في ذاته .
وكثيرا ما كانت محاولاته تبوء بالفشل، مما جعله يفقد توازنه الداخلي، نتيجة قلقه المستمر حيال الذات وأبعادها الوجودية والأخلاقية والنفسية ،لذلك حاول في مرحلته الموالية ،أن يبني منطق الوعي بالذات، إنطاقا من تأسيس علاقته مع المطلق، وارتباطه بالله فأصبح الدين ملجأ الإنسان ،الذي يستلهم منه الإجابة عن كنهه وجوهره ،بعد أن يستغرق في النشوة الروحية العارمة التي تربط وتجمع أبعاد الكيان المنشطر .

وقد تزايد بحث الإنسان عن حقيقته عبر تجربته الروحية، خاصة بعد ظهور الديانات السماوية، والتي تعتبر **اليهودية** أقدمها، بإعتبارها أول ديانة سماوية توحيدية ،اختار فيه الإله التوراتي من نسل " **سام بن نوح** " شعبه المختار، الذي يقودهم إلى تحقيق مملكتهم بالأرض الموعودة * [1]. فالرواية التوراتية، قد أسست لكيان اثني اسمه **"الشعب المختار"**، وهذا ماجعل الخطاب التوراتي، خطاب شوفيني عنصري ، يقسم الناس إلى مستبعد ومختار ، مقدس ومدنس و بالتالي فإن مفهوم

***الأرض الموعودة هي الأرض التي وعدها الإله التوراتي لشعبه ،بعد أن أمروا بقيادة "إبرام" -إبراهيم- بالخروج من منطقة أور الكلدانية بأرض الرافدين، إلى أرض كنعان بفلسطين، وصولا إلى الجامعات اليهودية بقيادة موسى ،والتي دخلت الأرض الموعودة بعد الفرار من مصر، وقد أسست الرواية التوراتية للشعب المختار، دولته القومية التي وجدتها في مملكة داوود وسليمان . وهذا الشعب منذ بداياته الأولى في عصر الآباء، إلى مرحلة الخروج من مصر إلى أرض كنعان، يعبد الإله" يهوا "الذي أعطى الشريعة لموسى على جبل حوريب وهو الذي بني له سليمان هيكلا في "أورشليم " أنظر :**
-السواح فراس ، ارم دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط 1، 2000 ص 29 .

الإنسان أقيم على أساس إثني، بحيث يسقط حق الإنسانية عن الآخر أو ما يسمى **"الغونيم"** أي الغريب أو اللاإنسان والذي يتم التنكر لحقه في الوطن وفي الإنسانية أيضا [1]، لهذا تصبح إبادته وإفناءه واجبا دينيا، وهو ما يسمى عند اليهود **"التحريم"** وأسفار موسى الخمسة ،وأسفار أشعيا، والقضاة وصمويل الأول والملوك ، كلها تروي تاريخ الإبادات الجماعية، التي قامت بها الأسباط استرضاءا ليهوا من أجل استرجاع الأرض المقدسة .

وبالرغم من أن العبرانيين، كانت لديهم سنة ،تقضي أن يحب كل فرد جاره كحبه لنفسه ويكره في المقابل عدوه **" لا تنتقم، ولا تحقد على أبناء شعبك، وقريبك، أحببه كنفسك أنا الرب"** [2] إلا أن فكرة الوطن العبري ، التي وضعت في هرم الشريعة التوراتية، لم تجعل الغرض من إقامة الطقوس الدينية روحيا ، بقدر ما كانت تبشر من يحافظ عليها ، بضمان استمرارية الدولة العبرانية ،ولعل هذا ما يفسر التطرف الطقسي لهذه الديانة ، حيث أن الوصية الأولى التي استهل بها **" يهوا "** شريعته ، لم تكن وصية أخلاقية أو معتقدية ،وإنما كانت وصية طقسية ،أسست للفصح اليهودي وقد ترافقت هذه الوصية ، بأول عقوبة قتل في الشريعة ،وهذه العقوبة لم توضع على من يخل بنظام الجماعة ، أو يهدد أمنها أو يتعدى حدود قاعدة أخلاقية ، بل إن أول نفس أحل قتلها في إسرائيل ، هي النفس التي تأكل الخبز الخمير لا الفطير خلال أيام الفصح السبعة .[3]

فالتعاليم التوراتية لم تعط في الأسفار الخمسة ، كقانون شامل ، بل كوصايا تكيفت مع عقلية العبرانيين وحدهم ، ولمصلحة دولتهم ، ولعل هذا ما يفسر ترجيح إتيان

---

[1] حجازي مصطفى، حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1 ، 1998 ص 91

[2] سبينوزا باروخ ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، تر: حسن حنفي ، دار التنوير ، بيروت ، ط1 ، 2005 ص 127 .

[3] السواح فراس ، الأسطورة والمعنى ص 265.

الطقوس، على السلوك الأخلاقي القويم في هذه الديانة. فإذا كان تجاوز حدود أي قاعدة طقسية تحريمية ، من شأنه أن يؤدي بحياة الإنسان إلى الموت ،حتى ولو كان على درجة عالية من التقى فإنه في المقابل يمكن التطهر من أبشع الخطايا والمآثم الأخلاقية بمجرد تقديم القرابين للرب .[1]

إن الإنسان الصالح كما رسمته الرواية التوراتية ،ليس هو الفاضل أخلاقيا، وإنما هو الذي يؤدي الطقوس، ويلتزم بحدود التابو، في سبيل الحفاظ على مملكة الله، فاليهودي بمفرده خارج عن المجتمع والدولة ،لا يتميز عن الآخرين بأية هبة من الله، ومن ثم فلا فرق بينه وبين غير اليهودي .[2]

إن الديانة اليهودية قد رسمت نموذج الشخصية الإسرائيلية ، والتي انصهر فيها مطلب تحقيق الوطن القومي ، مع شرط حفظ ناموس الشريعة ، بعدما أسقطت الحق في الإنسانية والحق في الوطن ، عن الآخر المدنس ، ولكنها سرعان ما وأدت إنسانية اليهود ذاتهم ، لما كبلتهم بممارسة طقوس ، لا طاقة لأحد على الالتزام بها ، مما جعلها شريعة غير إنسانية ، ولعل هذا ما يفسر سبب عصيان بني إسرائيل، وجحودهم المستمر ،ويفسر بالمثل سبب تصدع الذات اليهودية ،وإحساسها بالضياع ،والذي تقوى كثيرا إثر التحولات الزمكانية ، التي تقاذفتهم وعملت على تشتيتهم عبر التاريخ . ولعل شوفينية التصور اليهودي للإنسان هي التي جعلت من محاولات الفلاسفة اليهود ، من مثل" **فيلون "و"موسى بن ميمون"** في تبرير تلك التصورات عقليا،ـ في إطار التوفيق بين الفلسفة والدين ـ ، صعبة جدا حيث كثيرا ما كانوا ينحازون إلى إيديولوجيتهم الدينية الذاتية ، على حساب الحقيقة العقلية الموضوعية .

2-3-2 الديانة المسيحية :

---

[1] السواح فراس ، الرحمان والشيطان ص 115
[2] سبينوزا باروخ ، المرجع نفسه ص 173

تواصلت صيرورة التاريخ مع ميلاد" **يسوع"** ، أو كما ورد في أسفار العهد القديم **"يشوع"** ،والذي تنبأت التوراة بمجيئه كمخلص لبني إسرائيل ،ولكن" **يسوع "**ابتدأ عهدا جديدا ،لما تجاوزت المملكة التي بشر بها الإثنية التوراتية ، ليعلن نفسه مخلصا للعالم أجمع ، حيث اجتمعت فيه السرمدية بالزمن ، بعدما نفخ الإله من روحه في عذراء، ولدت له الإله الابن " **يسوع"** ، فكان إلها حقيقيا ، وإنسانا حقيقيا في ذات الوقت .

وبالتالي فالمسيحية أسست رؤية جديدة، للإله والإنسان والعالم مختلفة تماما عما كانت عليه في العهد القديم ،فإذا كان " **يهوا"** التوراتي قد قسم الإنسان إلى مستبعد ومختار ، طاهر ونجس ، فإنه في المقابل قامت المسيحية ، بتوضيح هوية الإنسان الأصلية ، والتي تشارك فيها مع يسوع البنوة الإلهية، لما شاركه هذا الأخير الإنسانية، فتم بذلك الانتقال من مفهوم الإنسان العبد ، إلى مفهوم الإنسان الابن والإنسان الصديق .[1]

فالمسيحية قد استوعبت الفكر التوراتي، وقامت بتجاوز شرائعه المغلقة، وقدمت شريعة ولاهوتا جديدين ،مثل فيهما يسوع ،الإنسان في امتلائه الإلهي، لينتقل الإنسان بمقتضى بنوته الإلهية ،من واجب الطاعة ،إلى واجب المحبة ،والتي تبدأ بالإله، لتنتهي في بعدها الجماعي إلى كل بني الإنسان .وهذا ماتبرزه وصية" **يسوع"** لتلاميذه في عشاءه الأخير " **أنا معكم زمانا قليلا بعد وصية جديدة أعطيكم ،أن تحبوا بعضا كما أحببتكم أنا، وبهذا يعرف الجميع أنكم تلاميذي "**[2].

إذن فالمسيحية رفعت المحبة شعارا لها، والتي انتصرت على جميع مظاهر العنف، وهي نفسها المحبة التي جعلت" **يسوع"** يفتدي بنفسه لخلاص بني جنسه، فكان حمل

---

[1] غار ودي روجي ، نحو حرب دينية جدل العصر ، تر : صياح الجهيم ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 2001 ص 174 .

[2] الصليبي كمال ، البحث عن يسوع ، قراءة جديدة في الأناجيل ، دار الشروق ، عمان الأردن ، ط1، 1999 ص 160.

الرب الذي تحمل الظلم والآلام نيابة عن الآخرين . [1] لهذا ينبغي على الإنسان أن يحاكي سيرة" **يسوع** "مع الآخرين، وبهذا يشعر الفرد أنه ليس سوى شرارة عابرة في الجمرة الأبدية، التي سيعود إليها بعدما خامرته الأوهام أنه انفصل عنها.

هكذا أعطى المسيح معنى جديدا للإنسان المتدين ،الذي تكون المحبة شعاره، وقام بتخليصه من ناموس الطقوس المتطرفة، التي تنتج مجتمع الرياء، والذي يخفي فيه الإنسان الشر الذي يضمره في نفسه ،وفي المقابل أعطى قوالب التشريع حرارة الضمير، وسمى بالناس إلى أن يكون الواحد منهم، قاضي نفسه حسب رقابة الله الذي في الخفاء .[2]

وإذا كانت المسيحية في أيامها الأولى ، خاصة أثناء اضطهادها من طرف الرومان ، قد ركزت على التعلق بالمسيح والإنتساب إليه ، ونشر سيرته الداعية إلى المحبة لتغيير الذات، وتبشيرها بملكوت الله،فإنها بمجرد أن رزقت الأمان، وأصبحت الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية، قل صفاءها وضعف ، وتم تحوير رسالة" **يسوع**" الروحية القائمة على الأخوة الإنسانية ، والعلاقة المباشرة بين الخالق والمخلوق ، وتطور الاهتمام من مجرد الانتساب إليه ، إلى البحث في حقيقته ، بعدما تأسس علم اللاهوت، وغدت الكنيسة الأرضية حافظة التراث الروحي ، باعتبارها مظهرا منظورا ، لكنيسة غير منظورة يترأسها السيد المسيح في السماء ، و **البابا** كخليفة له في الأرض ، حيث أصبحت الكنيسة هي عائلة الله، وجسد المسيح ، ولا يمكن أن يكون الله أباك، حتى تكون الكنيسة أمك . [3] وأخذ

---

[1] جيرارد رنيه ، كبش الفداء العنف والاضطهاد تر : جهاد هوامش ، عبد الهادي عباس ، دار دمشق سوريا ، ط1 ، 1989 ص 109 .

[2] ياسيرس كارل ، فلاسفة إنسانيون ، تر : عادل العوا ، منشورات عويدات ، بيروت، لبنان ، ط3 ، 1988 ص 201 .

[3] مارسيل غابريال ، من الرأي إلى الإيمان تر : قزحيا خوري ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط1 ، 1988 ص 124.

الدين المسيحي يتحول من جوهره الروحي الخلاق، إلى وضعية شكلانية كرستها صيغة الدين المظهري، والتي لعبت فيها الكنيسة ،دور الوساطة بين الإله والإنسان ، الذي ينبغي أن يجتهد في سبيل مرضاة ربه، باحترام مؤسستها ،التي يمارس فيها المؤمن الأسرار والطقوس ، ويتضرع الى الإله بالدعاء والتوبة بواسطة الكاهن . فالغفران لا يتوقف على مجرد الإيمان القلبي ، بل ينبغي على الإنسان ، أن يحاكي سيرة يسوع عندما تحمل الألم من أجل بلوغ السعادة، وكذلك على الإنسان الوارث لدنس الخطيئة الأولى * ، أن ينتصر على بذرة الشر المغروسة فيه ، من خلال الصراع ضد العالم الموضوعي الذي يغرق في الوهم والضلال، إلى أن يحقق التسامي الروحي وينتهي إلى القيم العليا في ملكوت الله .

بالتالي ففكرة الخطيئة كانت من أشد الأفكار التي جعلت الذات الإنسانية، مركزا لجملة من التناقضات، و حتمت عليها النظر بعين التعارض، إلى الواقع المليييء بالمثيرات ، وهذا ما أدى بالإنسان إلى النكوص عن طبيعته ، وكبت رغباته، فانفصل بذلك عن إنسانيته في سبيل علاقته المحورية بالإله ، الذي سيمنحه الخلاص ، بعدما تقدم الكنيسة صكوك غفرانه . وبالتالي تحولت ديناميكية العالم، إلى عماء سكوني يجسد فيه النشاط الإنساني ،الإرادة الربانية، في حتمية دينية صارمة تحكم التاريخ الكوني .

وقد حاولت المسيحية، أن تجد لأفكارها حول العالم ،والخطيئة الأصلية، والخلاص وفساد الطبيعة البشرية، دعامتها الفلسفية بعدما جعلت من الفلسفة ، مجرد شعور ديني متعقل ، هدفه تبرير عقائد الكنيسة ،والكتاب المقدس ولم يعد العقل هو الفاعل الوحيد للوصول الى المعرفة، وإنما العقل الموجه بالإيمان، فليست مهمة

***تؤمن المسيحية الكنيسية بفكرة الخطيئة الأصلية التي ورثها الإنسان عن آدم حيث ورد في إنجيل متى 9 -13 " إني لم آت لأدعوا أبرارا بل خطاة إلى التوبة " أنظر :**
جبري عبد المنعم، المسيح عند اليهود والنصارى والمسلمين وحقيقة الثالوث، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، دمشق د(ط-س) ص 277.

الإنسان إلا الخضوع لأوامر السلطة الروحية، وليست مهمة العقل إلا أن يعتقد من أجل تبرير تعقله[1] . وغيرها من الأفكار، التي إمتلأت بها مصنفات آباء الكنيسة، منذ **"القديس أوغسطين Augustine"(354-430 م)** ،والتي إنتهت إلى تقسيم التاريخ الإنساني ،إلى مملكتين واحدة للرحمن، تعبر عنها الكنيسة التي ابتدأت بآدم ،وستنتهي بملكوت الهي ،وأخرى للشيطان ويمثلها العالم الأرضي.

ومع مرور الزمن ، روجت الكنيسة كسلطة زمنية وروحية ، طوال فترة القرون الوسطى ،أن الإنسان ينبغي أن يكون على مقاس العقيدة ،وأن ينظر إلى ذاته في مرآة الكنيسة ،ليرى تعابير ذاته الجديدة ،المذعنة والخائفة ،والتي ارتسمت بعدما انمحت آثار الإنسان الصديق الذي دعى إليه **"يسوع "** . لتقوم الكنيسة في مقابل ذلك، بتبني فكرة الحق للقوة، والقوة للحق، والتي بمقتضاها ، تم إقصاء كل من لا يعتنق المسيحية الرسمية ، أو إرغامه على إعتناقها بالقوة ، خاصة بعدما تمت مصادرة جميع الأناجيل ، التي يتداولها المسيحيون في بداية عهدهم ، والقائمة على التعاليم الروحية الخالصة ، وتم إنشاء قائمة رسمية من الأناجيل ، التي شكلت مجموعة العهد الجديد .

هكذا تحولت ثورة المسيح اللا عنفية ، والتي مات من أجلها على الصليب ، إلى ذريعة لتبرير القتل وسفك الدماء، الذي إرتكبه المسيحيون، باسم محاكم التفتيش ضد أبناء جلدتهم، بعد إنقسامهم إلى طوائف وأحزاب دينية متصارعة. أو ضد غيرهم من أهل الديانات الأخرى، حيث أن حكم الهرطقة الذي كانت تصدره الكنيسة الكاثوليكية الرسمية، يستوجب باسم محبة **"يسوع "**حكم القتل والتشهير.

باسم ذلك الحب ، أخذت الكنائس في مناطحة السماء ، بعرق الإنسان الذي تحول إلى رق، يعمل في أراضيها الإقطاعية، وبعائدات الغفرانيات ،التي كان يدفعها إليها

1 بدوي عبد الرحمان ، فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط2 ، 1969 ، ص 67

مقابل وعودها السماوية . وباسم المحبة ذاتها ، فقدت المسيحية وحدتها المعنوية بفعل حروبها الصليبية الداخلية بين طوائفها المتعارضة. وباسم الصليب المقدس، جند الإنسان الأوربي الخائف والمذعن لخوض حروب مقدسة* [1] ،نزفت الدماء الإنسانية فيها بقوة،في منطقة الشرق الأوسط، فما أهون الدم على من يمثل في عبادته أكل الدم، وعلى من يعتقد أن خلاص العالم الإنساني من الخطيئة، إنما كان بسفك الدماء على يد المعتد الأثيم [2] .

إن رجال الكنيسة وإن ادعوا ،بأنهم يرفعون في طقوسهم الكأس المقدسة القديمة والتي أصبحت بعد ذلك ،كأس العشاء الرباني المليء بالدم الرمزي للمسيح ،إلا أنهم في الحقيقة عادوا ليرفعوا نصل السكين فوق الجميع ،وتحت هذا النصل، وتحت نار التحالف الذي قام بين الكنيسة والطبقة الحاكمة كان الإنسان هو الضحية [3] .

وقد إستمر هؤلاء القائمون على الكنيسة، بالإدعاء بأن هدفهم هو نشر تعاليم الإنجيل حول المحبة، ولكنهم لم ينشروا إلا القمع والموت . وهذا التحول الذي أسفر عن ولادة ،هذه النزعة اللا إنسانية من رحم التعاليم المسيحية الإنسانية، جعل من "يسوع "يبقى قوة تعارض المسيحية المنبثقة عنه، وهو المتفجر الذي يكاد أن يفجر في كثير من المرات، الأشكال العصرية للمسيحية الكنيسية المتجمدة [4]، وهذا كله يؤكد أن الدين، قوة تبرز المتناقضات التي تنطوي عليها الطبيعة الإنسانية، وهو وحده الكفيل برسم ملامح الإنسان بإعتباره كائن متعدد الأبعاد .

---

[1] * نقصد الحروب الصليبية في فلسطين إبتداءا من 1096م_1187

2 عبده محمد ، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، موفم للنشر، الجزائر ، د(ط) 1990 ص 38.

[3] ايسلر ريان ، الكأس المقدسة وحد السكين ، تر: فؤاد سروجي ، دار الأهلية ، الأردن ، ط1 ، 2007 ، ص 228 .

[4] ياسيرس كارل ، المرجع نفسه ص 246.

2-3-3 الإسلام والنزعة الإنسانية:

إذا كانت النزعة الإنسانية تكمن في المعنى الدقيق الذي يكونه الكائن البشري ،عن كرامته وعن كرامة الآخرين ،وإذا كانت الكرامة تتمثل في وعي كل منا لأناه كقيمة في ذاتها مع إحترام الآخرين ، وإذا كانت الحرية، تستلزم مسؤولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين ،ومساواته لكل الأشخاص ،فإن الإسلام الصادق لن يكون إلا إنسانيا [1].

إننا هنا لا نصدر عن موقف إديولوجي دفاعي ،ولكن ذاكرة التاريخ تأبى إلا أن تشهد معنا بالحقيقة ،فقد كانت شبه الجزيرة العربية ،ومنطقة الحجاز على وجه الخصوص إبتداءا من القرن **7م**، يحكمها قانون واحد هو قانون العصبية القبلية والتي مثلت النواة الفعلية ،التي تجمع بين الأفراد داخلها، حيث كان عرب الجاهلية يفرقون بين العربي ،الذي يعد نفسه حرا ،وبين الأجنبي عن القبيلة الذي يجوز إسترقاقه، وبالتالي فإن منطق الوعي بالذات كان مؤسسا على **الأنانة القبلية**[2] . حيث أن الفرد لا يشعر بذاته إلا عند إنصهاره وذوبانه في أنا القبيلة ،وهذا ما يعني أن الأنا، لم يكن مركزا في داخله ،بل مشتتا على الخارج منعدم الذاتية، وقد عبر الشاعر **(دريد إبن الصمة)** عن ذلك أحسن تعبير حين أنشد قائلا:

وهل أنا إلا من غزية إن غوت ******** غويت و إن ترشدغزية أرشد**

فبإسم العصبية فقدت الأنا العربية شعورها بالإستقلالية ، وبإسمها كان يباح للسيد أن يقتل عبيده ، ويعذبهم لأنهم من نوع غير نوع السادة ، ولم يبق للعربي في أثناء تلك الفترة ، من معاني عن ذاته ،إلا في نصرة القبيلة ، وفي الإغارة، وشرب الخمرة ، والتغزل بالمرأة - إن قدر لها الفكاك من شريعة الوأد-.

---

[1] **الحبابي محمد العزيز،الشخصانية الإسلامية،دار المعارف،مصر ،دط ـ دس،ص129**

[2] **المرجع السابق نفسه ص09**

لذلك كان لزاما إنارة الإنسان الذي عاش ظلمة الذات، راضيا بالعدو الذي يحيا في نفسه ،بدين جديد شق طريقا وسطا بين الجسد اليهودي والروح المسيحية ،فأعلن الإسلام عالمية الرسالة، التي سينطلق منها أقوى خطاب ،يؤسس لوعي الذات بذاتها فيكون الإنسان هو الموضوع وهوالغاية .وذلك بعد أن يقص عليه خبر الإنسان الأول، وأبو البشر جميعا **آدم عليه السلام** ، الذي جمع معه وفيه كل ذريته، حين نفخ الله فيه من روحه ،بعد أن سوى خلقه من طين، وبوأه منزلة الكمال بإستخلافه في الأرض لإعمارها ،بعد أن وهبه سرا من أسراره، في القدرة على الرمز بالأسماء للمسميات ،وهو دليل العلم الذاتي، الذي فاق به ملائكة السماء فإستحق بذلك سجودها *[1]

وأخذت صورة الإنسان المكرم تتنامى في القرآن الكريم، بعد أن تبدى الشر في رفض إبليس لأمر السجود الرباني، لما علم تمام الحق في هذا المخلوق، فتوعدهم الشيطان بالإغواء، ليؤكد بذلك أن الخير سابق في تكوين الإنسان ،وأن الشر عارض عليه .وأنتج جدل الخير والشر ،رمزية المعصية الآدمية ،كبيان لإرتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية ، إلى الشعور بأن له نفسا حرة، كما تؤكد أنه عجول بطبعه في تحصيل المعرفة والقوة، والتي مهما كانت مؤلمة إلا أنها كانت أكثر ملائمة، لإبراز قواه العاقلة من حيث هو فرد ذو وجود، يسعى إلى الخلود الجماعي بالتكاثر والتوالد [2].

وبهذا أثبت الإنسان لنفسه الحرية والمسؤولية، والتي جعلته يقبل أمانة التكليف العظمى من دون سائر الموجودات **،فكانت الأمانة مخطط الله ومراهنته على

---

[1]* انظر سورة الحجر الآية 28_29

2إقبال محمد، تجديد الفكر الديني ، تر : عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط2 ، 1968 ص 102 .

****" إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا" سورة الأحزاب الآية 72.**

الإنسان، الذي أصبح بموجبها فاعلا تاريخيا ،ومنوط بدور حضاري يضمن به الوكيل حسن الخلافة ، فيضمن له الموكل حسن العاقبة، وبهذا يصبح الواقع جزءا من حركة الإنسان، الذي يجسد رسالة السماء في عالم الدنيا، ويستمر بها في عالم الآخرة*[1] .

هكذا جاءت قصة الإنسان الأول في القرآن الكريم،لا لمجرد العرض التاريخي، وإنما كانت تحمل عبرة ومعاني فلسفية، تعيد تشكيل وبناء الإنسان من داخله، من خلال أبعادها الرمزية التقدمية، بعدما تأكد فيها أن الفرق بين الناس، ليس نوعيا بإعتبار أن أب البشرية واحد، كما هو الرب واحد وبالتالي فالإختلافات العرقية واللغوية، ماهي إلا إختلافات شكلية، وهي من علامات القدرة الإلهية **.وأصبح الفرق الوحيد كيفي، فهناك المؤمنين، وغير المؤمنين بعد أن أسس الإسلام لمعنى جديد للقرابة ،هي القرابة الروحية، والرسالة الإلهية إذ تخاطب المؤمنين وغير المؤمنين جميعا دون تفريق ،تعترف لهؤلاء وأولائك بتساوي نوعي، أنها تعترف لكل واحد بقيمته بصفته إنسان أولا،وهي إذ تفعل ذلك تجعل جميع حظوظ الناس متساوية، وبالتالي يصبح الإستقلال الذاتي للإنسان حقيقة وجودية ،بإعتباره كائن حر و مسؤول عن أفعاله. لهذانجد أن الإسلام لا يقر بذنب الخطيئة الأصلية ، وإنما يستلهم فكرة الخطيئة ذاتها، ليبعث في الإنسان روح العمل ،عن طريق تعميق شعوره بإنيته ، والتي يكون فيها مسؤولا أمام ظميره،في بعده العمودي ،فلا رقابة عليه غير رقابة الله ، تصديقا **لقوله عز وجل : " كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا " ***،

***"وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين " سورة القصص الآية 77 .**

** أنظر قوله تعالى: " من آياته خلق السماوات والأرض وإختلاف ألسنتكم وألوانكم " الروم الآية 22.**

***الإسراء الآية 84.**

1

وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى الحرية الدينية، فيصبح إحترامي للآخر في إختيار طريقه، يجد أساسه اللاهوتي وأخلاقية ممارسته، في إحترامي لإحترام الله للإنسان، بل هو إحترام لمشيئة الله الذي قال في محكم تنزيله: **"إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين" ***

ولقد قام الإسلام أيضا، بتعميق شعور الإنسان بذاته، لما جعله في بعده الأفقي (علاقته مع الآخرين)، موضوعا للأحكام الشرعية بصفته كائنا مسؤولا عن فاعليته، التي تطبق عليها أحكام الدين، وقيم المجتمع، ومعايير الأخلاق، ليعبر بذلك عن أسبقية الواجب على الحق بالنسبة للإنسان [1]، والتي بمقتضاها تحول الإستقلال الفردي الذاتي ، إلى إستقلال ترابطي يجمع الأنا مع النحن ، فيصبح الحديث عن الأنا هو إقرار بوجود الآخر . وبمثل هذا التصور الذي عمق مفهوم الإنسان أنطولوجيا ، وإجتماعيا وأخلاقيا ، نفهم المعنى من ختم النبوة * والذي عبر عنه **محمد إقبال** قائلا : **"إن النبوة في الإسلام، لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها** [2] .أي أن هذا الختم يضع حدا نهائيا، لضرورة إعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ،ومعيار في السلوك

*** القصص الآية 56.**

1 أدونيس ، الثابت والمتحول ، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب ، ج 1 ، دار الساقي ، بيروت ، ط 8 ، 2002 ص 76 .

[2] إقبال محمد ، المرجع نفسه ص 144.

***لقد فهم ختم النبوة سواءا من طرف السنة، أو من طرف الشيعة فهما محدودا، ينظر إلى الختم من الداخل، أي أن الذي يختم يبقى أسيرا داخل الإيطار الذي ينتمي إليه، ومثل هذا الفهم يحد من قدرات الإنسان، ويعامله معاملة القاصر، فالفكر الشيعي يرى أن الإنسان يحتاج إلى دورة الولاية، وإلى إستمرار الوحي عن طريق الأئمة المعصومين ، أما الفكر السني فلم يحتفظ من ختم النبوة، إلا بمعناه القريب فتشبث بحرفية النصوص، وفرض الخضوع للأحكام ،التي استنبطها منه رجال القرن 2 هـ ،وفي كلتا الحالتين إنحراف واضح ،عن الهدف الإلهي من ختم النبوة، وهذا يدل على أن هناك فرق بين الإسلام كرسالة، وإلى ما آل إليه في التاريخ نتيجة قهر الظروف السياسية .**

مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية ، إنه إيذان بإنفتاح عهد جديد في وجه البشرية، لا يحتاج فيها الإنسان ، وقد بلغ سن الرشد إلى من يقوده ،وتكون وظيفة نبي الإسلام في هذه الحالة هي إرشاد الإنسان إلى مسؤوليته الجديدة، وتحميله تبعيات إختياراته، مثله مثل من أغلق باب بيته، الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوة ، وختمه من الخارج، فلم يبق سجينا له ،وساح في أرض الله الواسعة ،ويكون بذلك قد أذن بحرية الإنسان في أن يسكن البيوت التي يبنيها بجهده الخاص ، بما يملكه من ملكات، بما تقتضيه مصلحته الفردية والجماعية ، بما يحقق به إنسانيته وبهذا يكون النبي شاهدا ومبشرا ونذيرا .

على العموم إن التصور القرآني للإنسان، قد أبدع في إبراز طبيعة هذا الكائن في مختلف أبعاده البيولوجية ، والنفسية، والأخلاقية ،و الإجتماعية ليبرز كيانه المنشطر بين جواذب الطين، وتطلعات السماء ،وما ينتج عن ذلك من جدل يفجر في الإنسان شروط الإمكان ، لكي يقبل المتناقضات فيكون إما ملاك أو شيطان إنساني، بحسب تسييره وتحكمه بقوى نفسه ، مصداقا لقوله عز وجل **: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم "** * ، لهذا وجدنا القرآن يقيم بناءه الخلقي ، على أساس القيمة الخلقية للفرد، من أجل لزوم مقاومة الشر [1] .وهو بذلك يراعي الطبيعة الإنسانية ومتطلباتها، ومتى إستشعر الضمير الإنساني، هذا التحرير الوجداني في التصور القرآني، لن يكون بحاجة إلى من يهتف له بالإنسانية لفظا، وقد إستشعرها في أعماقه معنى.

إن النزعة الإنسانية الموجودة في الإسلام، وماتحتويه من إمكانيات قوية ومرونة، كما تجلت منذ إنطلاقتها الأولى على عهد النبي وصحبه ، هي التي

***أنظر سورة الرعد الآية 11**

1 بن نبي مالك ، الظاهرة القرآنية ، تر: عبد الصبور شاهين ، الإتحاد العالمي للمنظمات الطلابية ، بيروت ، ط1 ، 1988 ص 248 .

إستطاع بها المسلمون- في الماضي الجميل- أن يبنوا أناهم الحضاري ،ويحققوا التعايش مع الآخر، للإستفادة منه ،وهي التي ساعدت فيما بعد، على نشوء الحركة العلمية والفلسفية ،وإزدهارها خلال القرون الهجرية الأولى، وبذلك حولوا النزعة الإنسانية الموجودة في القرآن إلى مذهب إنساني *، بنى فيه مفكوا الإسلام، تصوراتهم عن الإنسان كل بطريقته ،فمثلا الفلسفة الإسلامية الوسيطية إبتداءا من **الكندي** وصولا إلى **ابن رشد** ،قد حصرت نفسها بإشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة، وان كانت قد شاكلت الفلسفة اليونانية في أكثر من منحى ،خاصة فيما يتعلق بالمسائل المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية، وهذا ما طبعها بالميثالية ،لهذا لما أرادت أن تحاكي الواقع الإسلامي، لم تستطع الوصول إليه، وبالتالي نظرتها للإنسان ،كان الهدف منها الإرتقاء به إلى ما ينبغي أن يكون ،أي الإرتقاء به من الحياة البهيمية ،إلى المراتب العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم والفيلسوف [1]، بمعنى أنها كانت تهدف إلى معاينة الوجود الإنساني ، في إيطار التكامل بين الموضوع والمنهج، بناءا على النموذج اليوناني مما أضفى عليها طابع الشمولية والميثالية ،وأبعدها عن النظرة الواقعية .

كما شقت النزعة الإنسانية دربا آخر، إستمرت عبره في التأسيس لنفسها فلسفيا في رحم بعض الدراسات الأدبية التي شغلت بعض **الأدباء الفلاسفة** [2] ، من أمثال **ابن المقفع وأبو حيان التوحيدي** ، **يحيى بن عدي** ، والذين اهتموا بمعاينة مشكلة الإنسان ، في خطاب إمتزجت فيه جمالية العاطفة الشاعرية ، مع النظرة النقدية

---

[1] جدعان فهمي ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1981 ص 45

[2] أنظر : أركون محمد ، نزعة الأنسة في الفكر العربي ، جيل مسكوية التوحيدي ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ط1 ، 1997 ص 605 .

*** إستعمال كلمة مذهب إنساني إسلامي ، أوردناه كمفهوم إجرائي فقط ،لأنه ما هو متعارف عليه، أن النزعة الإنسانية كمذهب، ظهرت في أوربا منذ عصور النهضة ،من خلال شخصيات دينية وفلسفية قصد تثمين كرامة العقل الإنساني**

للواقع، التي توظف الفكرة في النثر، والصورة الموحية في الشعر، فتتداعى "الكلمات الأفكار" لتتغلغل في أعماق القضايا الإنسانية، وبذلك يمتزج الأدب بالفلسفة ، ليبرز التكامل بينهما والذي يجرد فيه التفكير الفلسفي، الأثر الأدبي من العاطفة الساذجة ، وينزل هذا الأخير بواقعية مواضيعه ،الفلسفة من أبراجها العاجية، ويخلصها من النظرة المثالية، ليتم التعبير عن الإنسان في مختلف جوانبه الأخلاقية، والسياسية ،والفكرية، والنفسية ،والعقلية ،والفنية ،والجمالية خاصة في ظل تقلبات الظروف السياسية، إبان العصر العباسي وتغير تركيب البنية الإجتماعية، إثر إنقداح شرارة الخلطة التاريخية، وما نتج عن ذلك من تفاعل بين الأجناس والأفكار، وتكسير الحواجز الإقليمية والعرقية ، من أجل تفعيل القيم الإنسانية.

هكذا عمق الأدب الفكري النزعة الإنسانية، من خلال أعمال بعض الأدباء الفلاسفة من أمثال **ابن المقفع**، الذي راح يحاول إيقاض الوعي الإنساني، عبر سلسلة من الترجمات والمؤلفات، و التي نقل فيها على ألسنة الحيوانات، مراميه في نقد السلوك الإنساني، ليتخذ التلميح والإشارة كتمويه لغرضه الأعمق ، وهو نقد الواقع الإجتماعي والسياسي [1] .وهو بذلك حاول أن يؤسس لمقومات الإنسان وإصلاح طبيعته داخليا وخارجيا .

وراح البعض من أمثال **يحيى بن عدي** ، يعيد تأسيس منطق الوعي بالذات ، عن طريق مقولة الإنسان الناقص ، والإنسان التام ، والذي يتحول فيه الفرد إلى مشروع تاريخي ، يحاور فيه ذاته والآخر والطبيعة ، بعد أن يدرك أبعاده الوجودية وفق

[1] سعد الدين ليلى ، مصادر الحكمة في قصص كليلة ودمنة ، دار الفكر والنشر والتوزيع ، عمان ، د(ط) 1983 ، ص 125

قدراته الإدراكية الذاتية، والتي تقوده إلى تحصيل العلم بماهيات الأمور، وكشف عللها وأسبابها، وتفقد غاياتها ونهاياتها فلا يعرف الحق دون أن تعرف علته .[1]

كما اتخذ **إخوان الصفا** من أهدافهم السياسية والإجتماعية، وسيلة لرسم ملامح الإنسان ،الذي يتخبط في مثنوية الجسد الظلماني، والنفس الروحانية، وما يصدر عنها من ثنائيات متناقضة، ترتبط بأبعاده النفسية والأخلاقية والمعرفية، والتي ينتهي جدلها بالموت أو البقاء، بحسب الطاقة الإنسانية التي تبلغ كمالها ،حين تجتمع فيها الفضائل الإلهية، فيتحقق لها منزلة الإنسان الكامل والمطلق، والذي هو أكبر حجج الله على خلقه في مقابل الإنسان الناقص الجزئي .[2]

كما أن **أبا حيان التوحيدي**، قد أبدع في إبراز الإنسان ككائن ذو أبعاد مختلفة ،في خطاب إمتزجت فيه الرؤية الفلسفية، بجمالية الأسلوب ،وواقعية الطرح ،والذي وضح فيه الطبيعة البشرية، وما فيها من مفارقات ،حين تبدى الإنسان عنده ،على أنه **الشخص بالطينة ، الذات بالروح ، الجوهر بالنفس ، الإله بالعقل ، الكل بالوحدة ، الواحد بالكثرة ، الفان بالحس ،الباق بالنفس ، الميت بالإنتقال ، الحي بالإستكمال ، الناقص بالحاجة ، التام بالطلب ، الحقير في المخبر، لب العالم فيه من كل شيء ،وله في كل شيء تعلق** .[3]

هذا التعريف الذي قدمه **أبو حيان التوحيدي (ت 399 ه)**،قد أجاد فيه الجمع بين كل ما يحتويه الكيان الإنساني من متناقضات ، والتي تكشف عن غموض الطبيعة الإنسانية ، ولعل هذا ما يفسر اعترافه ، بإستشكال الموضوع عليه ، حين قال: «

---

[1] فخري ماجد ، الفكر الأخلاقي العربي ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1986 ص 341

[2] جبر محمد ، النزعة الإنسانية في فلسفة إخوان الصفا ، دار دمشق ، سوريا ، ط1 ، 1993 ص 77

[3] التوحيدي أبو حيان ، المقابسات ، تح: محمد توفيق حسن ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، د (ط) ، 1970 ص 473 .

الإنسان أشكل عليه الإنسان » [1] ، حيث أضحى الإنسان بما فيه من عمق ، وغموض وتغير مستمر، بحثا فاقدا لنهاياته ، فكلما إزداد الباحث معرفة بالإنسان، كلما إزداد شكا في قدراته وجهله به، وذلك نظرا لصعوبة الفصل المنهجي، بين الإنسان كذات عارفة، وبين الإنسان كموضوع للمعرفة ، وهذا ما يشكل عائقا إبستمولوجيا ،ما زالت تعاني منه حتى العلوم الإنسانية المعاصرة .

على العموم فان النزعة الإنسانية، قد بلغت أوجها أثناء إزدهار الحضارة العربية الإسلامية، وقد تقوت كثيرا خاصة بعد الإنفتاح الثقافي، الذي تزامن مع عصر التدوين **2 هـ**، وتواصل مع نشاط حركة الترجمة والنقل في عهد **المأمون "تولى الخلافة (198هـ 218 هـ)"**، حيث تعددت الخطابات الفكرية، التي امتزجت فيها النوازع المعرفية بالنوايا السياسية ،والتي جعلت من الدين وسيلة لبلوغ أهدافها، عن طريق تحريك النص الديني بواسطة التأويل . ولقد كان مبحث الإنسان، من جملة المواضيع المطروحة في تلك المتون المعرفية، والتي استلهمت من التصور القرآني للإنسان ،ما يتلائم مع مناهجها وغاياتها المعرفية والإيديولوجية . وتعتبر التجربة الصوفية، واحدة من تلك التيارات الفكرية، التي أدلت هي الأخرى بدلوها في مقولة الإنسان على طريقتها، في ظل ما تتميز به من خصوصية في تعاملها مع الظاهرة الدينية.

---

[1] **التوحيدي أبو حيان ، الهوامل والشوامل، تح : أحمد أمين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، د (ط) ، 1951 ص 312 .**

1 -في معنى التجربة الصوفية والأكبرية :

1 1 -التجربة الصوفية الإسلامية :

1 1 1 - رؤية من الخارج :

إذا كان الإنسان في إحدى تعاريفه هو كائن متدين ،على إعتبار أن الغريزة الدينية فطرة إنسانية ،تظهر و تتفجر بحسب تكييف الإنسان، لقدراته الذاتية في علاقاتها الديالكتيكية مع العوامل الموضوعية، - بإعتبار أنه حتى التجارب الروحية ينبغي النظر إليها في مشروطيتها التاريخية والإجتماعية -، فان هذا يجعل من التصوف كظاهرة ، ومن المتصوف كمتبني لها ،أكثر التجارب تعبيرا عن الرغبة

الحارقة في معانقة المطلق ،بغض النظر عن خصوصيته وهويته، والتي تختلف من ثقافة إلى أخرى فعلى حد تعبير **وليم جيمس (1842-1950م)** ، فالتغلب على جميع الحواجز بين الفرد والمطلق هو الإنجاز الصوفي العظيم، ونحن نصبح في المقامات الصوفية واحدا مع المطلق، ونكون على وعي بهذه الواحدية .[1]

هذا ما يجعل من التصوف ظاهرة عالمية ،بل هو نزعة من النزاعات، لا مذهب مستقل، فقد يكون الإنسان نصرانيا أو يهوديا أو بوذيا أو معتزليا أو سنيا أو شيعيا ويكون مع كل ذلك متصوفا [2]. وهذا مايثبت التجربة الصوفية كحقيقة موضوعية عرفت عند جميع الثقافات ،وعلى مر العصور، بالرغم مما تتميز به من ذاتية بإعتبارها تجارب فردية معاشة، تعبر عن علاقة حميمية بين الإنسان وذاك المطلق الذي ينشده .

إذن إذا انطلقنا من مسلمة التلازم الفطري بين التصوف والدين، فإن هذا سيغنينا عن النظر إلى التصوف الإسلامي كمجرد تقليد دخيل عن الثقافة الإسلامية ، فمسألة الحديث عن مصدره ،يصدق عليها أنها نضجت حتى إحترفت ،فقد تناولها الدارسون بكثير من الاسهاب، خاصة البحوث الإستشراقية التي تفننت في تنويع أصول التصوف الإسلامي ،بردها إلى أصول فارسية أو يهودية أو مسيحية أو هندية من طرف المستشرقين من أمثال **رينان ، جولد تسهير ، هنري كوبان** ، وغيرهم من دون أن نغفل بعض الدراسات العربية المعاصرة ،التي قام بها مفكرون من أمثال **محمد عابد الجابري** وغيره ،والذين حاولوا فيها قراءة التجربة الصوفية ،كمجرد تقليد للتراث اليوناني وبالأخص الأفلوطيني والهرمسي"[3]

---

[1] ولترستيس ، التصوف والفلسفة ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ،مكتبة مدبولي ، القاهرة د(ط-س) ص 62 .

[2] أمين أحمد: ظهر الإسلام، ج 4 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط3 ، 1964 ص 149 .

[3] حميش بن سالم ، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام ، دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ط1 ، 1993 ص 66.

وبالرغم من أهمية تلك الدراسات ، التي سعت إلى البحث عن التأثيرات والأشباه والنظائر، من أجل إقامة تواتر تاريخي ،يحدث الإلتقاءات والتقاطعات الفكرية والإيديولوجية للتجربة الصوفية الإسلامية ،كمظهر من مظاهر التعايش بين البنيات الثقافية ، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة، إعتبار البعد الصوفي أجنبيا ودخيلا على الإسلام ،لأن هذا يعني خنق النص الديني ،وتجريده مما يعتير إمتدادا طبيعيا له، ألا وهو البعد الروحي ،فالقرآن الكريم بما تضمنه من تربية خلقية وروحية ،ودعوة إلى العبادة والزهد في الدنيا إبتغاء مرضاة الله ، وحياة **الرسول "ص"** بما كانت عليه من بساطة وتقشف ، ثم تمثل الصحابة لتلك السيرة الحياتية النبوية ، كلها عوامل تشكل بذور صوفية حقيقية ،وهي بذور قابلة للنمو المستقل ،من دون الحاجة إلى إخصاب خارجي .

لهذا فإذا تطرقنا إلى التصوف الإسلامي كحركة من داخله ، كوجه من وجوه الإسلام، معرضين عن العناصر الخارجية ، - التي لا شك أنها أثرت فيه - ، فإننا سنجد أن التجربة الصوفية الإسلامية، قد عرفت وجودها الجنيني خلال القرن **2هـ/7م**، في شكل سلوك فردي زهدي ،عند شخصيات من أمثال : **الحسن البصري ت 110 هـ ، رابعة العدوية ت 235 هـ ، معروف الكرخي ت 200 هـ** وغيرهم .

بالتالي فإن التصوف الإسلامي، إبتدأت كينونته زهدا سلوكيا ،وقد كان للأحداث التاريخية دورا كبيرا في تفعيل حركة الزهد ،خاصة بعد إتساع الفتوحات الإسلامية ، وإنقداح شرارة الخلطة التاريخية ،والتلاقح السكاني والثقافي، وما أنتج ذلك من إنغماس في الشهوات، لذلك كانت الحاجة ماسة إلى سلوك إنساني يحقق التوازن الخلقي ،ولعل هذا ما عناه **ابن خلدون (732 هـ - 808 هـ)** حين قال : **" فلما**

فشا الإقبال على الدنيا في القرن 2 هـ ومابعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا إختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة " [1].

وان كان للعوامل التاريخية دور في نشأة التصوف، إلا أنه ينبغي التمييز بين التصوف والزهد وعدم الخلط بينهما ،وهو حال جملة من الباحثين ،الذين ألحقوا الكثير من الزهاد الإسلاميين بالمتصوفة، على الرغم من الفرق الواسع بينهما ،حيث أن الحركة الزهدية في القرن 1هـ وما بعده ،لم يكن لها أي شكل من أشكال الظاهرة الإجتماعية والتنظيم، بل كانت عبارة عن حالات فردية ، لها دوافعها الشخصية، أو الإجتماعية أو السياسية متفرقة، أو مجتمعة في ظل الدولة الإسلامية .

ولكن التصوف الإسلامي بمعناه النظري، نشأ عندما أصبح يؤسس نظريته، ومفاهيمه الخاصة في التفسير، بعد أن سير المدارك الوجدانية علمية نظرية ، وطرح نفسه كخطاب فكري بديل، يستثمر النص الديني، في عمليات وديناميكيات تأويلية نشطة، أنتجت مواقف معرفية إزاء الله والعالم والإنسان ،وبهذا استطاع أن يدعي لنفسه مكانا وسط النظام الديني وأن يحتفظ به .

2-1-1- البنية الداخلية لظاهرة التصوف :

كان التصوف من الناحية المعرفية ،إستكمالا لجوانب غابت في علم الفقه، لأن الفقهاء إكتفوا من الشريعة بظاهر العلم، والعمل على الجوارح فيما يتعلق بالعبادات والمعاملات ، كما كان رد فعل على علم الكلام، حيث رفض المتصوفة، لجاجة الجدل في باب العقائد، فأنكروه مذهبا ومنهجا .وفي المقابل أسسوا لفهم جديد للظاهرة الدينية ،وذلك إنطلاقا من التمييز بين ثلاث أنواع من المعرفة : المعرفة الإيمانية وهي للعامة ، المعرفة العقلية البرهانية وهي لأهل النظر والدليل ،

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، ط 8 ، 2003 ، ص 381

والمعرفة الصوفية وهي للخاصة وهم أولياء الله ، الذين يشاهدون الله بقلوبهم ،حتى يظهر الحق لهم ما لم يعطه لأحد من العالمين .

فالمعرفة الصوفية ليست وليدة العقل، وما يتطلبه من وسائط من مقدمات وقضايا وبراهين ،وإنما الصوفي هو عبد كان مع الخلق، فبان عنهم وفارقهم ،فإجتمعت المتفرقات عنده ،واستوت الأحوال والأماكن ،وسقطت عنه رؤية التمييز، وأضيئت له أنوار العلم، فأبصر عجائب الغيب مباشرة من الله ،بملكة خاصة تسمى الذوق أو الوجدان، وهذا ما عبر عنه **الغزالي** حين قال : **" التحقيق بالبرهان علم و ملابسة عين تلك الحالة ذوق "** [1] . إذن المعرفة بالمنظور الصوفي موهبة ووجد، فهي عين الجود ،وبذلك أحدثت حركة التصوف ،تحول كيفي في بنى الفكر الإسلامي، زال معه خضوع مقولات الوجود وأنماطه لقوانين المطابقة والتناقض العقلية ،وحل الوصال محل الإستدلال . ومثل هذه المعرفة ليست متأتية للجميع ، وهذا ما عبر عنه **ابن خلدون** حين قال: **" إن ذلك الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم – المتصوفة – إلا إذا كان ناشئا عن الإستقامة2.**

وهذه الأخيرة ـ الإستقامة ـ، لا تتحقق إلا بتصفية القلب من عوالق الجسد، وترويض النفس و مجانبة دعاويها ،ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بها. وبالتالي فإن النفس البشرية تعتبر المحور الرئيسي في التصوف، لأنه يبحث عن تصفيتها وتهذيبها فمن عرف نفسه، عرف الحق، ولسان حاله يقول حدثني قلبي عن ربي.

---

[1] الغزالي أبوحامد ، المنقذ من الظلال ، تر : عبد الحليم محمود ، دار النصرللطباعة والنشر ، القاهرة ، ط6 ، 1968 ص 134.

2 ابن خلدون ،المرجع السابق نفسه،ص383.

هكذا فإن جوهر الموقف العرفاني، يحمل بعدا فردانيا يتلخص في البحث عن الذات، وعن حقيقة إنيتها الأصلية ، فيطرح السؤال الوجودي الكبير من أنا ؟ والذي يحركه مطلب الخلاص **le salut** ،ويزكية التساؤل حول المصير الإنساني ،والذي تولد عن إحساس مستمر بالغربة النفسية والأنطولوجية عن العالم ،كما غذاه الشعور الدائم بالقلق تجاه مشكلة الشر [1]. هذا ماسيجعل المتصوف يختار إحداث القطيعة مع العالم المادي ،والإلتحاق بالعالم الروحي المتعالي عن الزمان والمكان، أين يوجد الأصل السماوي الشريف للإنسان في مقابل أصله المادي الحقير . إن دراما العود الأبدي للنفس **la retour eternel de l'éparait** ،هي لب التجربة الصوفية ،وهو ما يسمى في اصطلاحاتها **"السفر الروحي"** الذي يسعى فيه السالك ،إلى إحقاق ولادته الجديدة كولادة روحية تأتي بعد مخاض الطريق الصوفي العسير، وما يتضمنه من مقامات وأحوال يجتهد فيها الصوفي لربه لينال.

أما **المقام** فهو منزلة روحية يقيم بها السالك ،ويشتغل فيها بالرياضة الروحية والمجاهدة الخلقية ، والتي يعلن فيها القطيعة مع عالم الشر ب **التوبة** ، والتي هي أصل كل مقام ، وهذه تقوده الى التورع عن كل ما سوى الله ، وهو مقام **الورع** والذي يعتبر أول الزهد ، والفقر، وترك الدنيا وعلائقها ، وهذا بدوره يقوده الى مقام **الصبر** أين تشعر النفس بالخضوع التام للإرادة الإلهية ،فتحتمل المكروه حتى ينقضي بلا شكوى، وتبتعد عن المخالفات، وهذا ما يقودها أيضا إلى ترك تدبير النفس والإسترسال مع الله على مايريده ،وهو مقام **التوكل** الذي تستغني فيه النفس بالله عن كل ما عداه ،فيتحقق سكون القلب إلى أحكام الله، وموافقته له وهو مقام **الرضا** .

1الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي ، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 7 ، 2004 ص 256.

أما من بلغ الكمال في مرحلة المقام، فيتحقق له من ربه **الحال** ، وإذا كانت المقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه ،فإن صاحب الحال مترق عن حاله، فالأحوال كإسمها تعني مايحل في القلب من الهبات الربانية ،والأنوار الإلهية وهي **المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة ةوالمشاهدة واليقين** والذي هو أصل جميع الأحوال **...** ونهايته تحقق التصديق بالغيب ،بإزالة كل شك وريب ،والإستبشار وحلاوة المناجاة ،وصفاء النظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب لحقائق اليقين ،بإزالة العلل ومعارضة التهم "[1].

إن بداية التجربة الصوفية قلق و معاناة وندم ، ونهاياتها أنس وطمأنينة ،تنطلق من العقل وقوانينه ،إلا أن تتعداه فتصبح فوق العقل غير ملتزمة به ،بعد أن يتم إتحاد المحب بالمحبوب، في منزلة روحانية يتصل فيها العبد بربه، ويحصل له فيها الإشراق ،الذي يستقر معه العلم ،ويتحقق التصديق بالغيب ،فيتم الإنتقال من الشريعة إلى الحقيقة ،ومن العبادة إلى الحرية ،ويتم التعبير عن كل ذلك بالإشارة والرمز والرؤى والتي هي الرصيد الأول والنهائي للصوفي .

إذن إن الحديث عن التجربة الصوفية الإسلامية ،هو حديث عن تجربة خاصة وحميمية للذات العارفة مع المطلق، تحاول نقل الظاهرة الدينية ،من مجرد التقرير النظري للحقائق كما هو الحال في علم الكلام أو الفقه ،إلى جعل الدين تجربة معاشة **expérience vecue** ، ذات أبعاد أنطولوجية ، حيث يصبح فيها المقال الصوفي، مستمدا لمشروعيتة في معراج نفس العارف، والذي يتكلم من حيث وقته ،ويجيب من حيث حاله ،ويشير من حيث وجده .[2] فالكلام متساوق مع المقام والحال المقترن بتجربة هذا الصوفي أو ذاك ،ولعل هذا مايفسر تباين عباراتهم، في التعبير عن

---

[1] **الطوسي السراج ، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2001 ص 66.**

[2] **الطوسي السراج ،المرجع نفسه ص 102.**

المعنى الواحد ، فلما كانت درجاتهم في المعارف والأحوال متفاوتة ،كان كل منهم يعبر على مقدار معرفته، وينطق بحسب حاله، وكل هذا لا يحول دون تواصلهم وتفاهمهم، وتبليغ مقاصدهم بعضهم لبعض.

غير أن المتصوفة ،أخذوا يبحثون عن إستمداد المشروعية ،لتلك التجارب الذوقية التي راحت مع تقدم الزمن، تنتقل إلى ماهو أقرب إلى التأملات العقلية ،والتصورات النظرية للوجود عند أمثال **الحلاج (244 هـ - 261 هـ)** الذي أشتهر بالشطح ، **والحكيم الترميذي (205 هـ - 320 هـ)** ،الذي يعتبر المنظر الفعلي لفكرة الولاية ،جاعلا منها حقيقة الطريقة ، وكذا **شهاب الدين السهروردي المقتول (ت 587 هـ)** الذي مزج بين التصوف والفلسفة، و عرف تصوفه بالتصوف الإشراقي ،وغيرهم من المتصوفة الذين وجدوا في النص القرآني المعين الذي لا ينضب في بسط تلك الآراء، وذلك عن طريق ممارسة لعبة القراءة ،التي تربط النص المقدس المقروء، بالمتن الصوفي القارئ، بحيث يتم إعادة إنتاج النص الأصلي ،على مستوى البنية العميقة التي تقابل مقولة الباطن ،لتغدوا المستنبطات معاني لاحقة له ،يقول **الطوسي** في هذا الصدد : **" فالعلم المستنبط هو العلم الباطن، وهو أعلم أهل التصوف ،لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك ،فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله "ص" ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن** .[1]

فالصوفي عبر ثنائية الظاهر والباطن ،يحتفي بالمجرد ،وبالمعنى المكثف، واللامعنى والذي يقوم بعملية توليد دلالي ،وإنتاج للرموز، بشكل فيه خرق للنظام اللغوي ،وكسر بنية التوقعات، وإثارة إنفعالها الجمالي ، فيتحول الخطاب الصوفي إلى إستعارة تصريحية لا نجد فيها إلا الشبيه ولا وجود للمشبه له ،أو بتعبير السيميائيين يتحول الخطاب إلى علامة سيميائية كبرى ،تحيل إلى دلالات خفية متعددة ،من دون أن يفقد فيها الخطاب قصديته ،والتي يهدف فيها إلى النطق

[1] **المرجع السابق نفسه ص 26.**

بعلومهم ،والتعبير عن مواجيدهم ،ونشر مقاماتهم ووصف أحوالهم قولا وفعلا [1] .
وتصبح هذه الأخيرة ،جملة الإستنباطات للحقائق المعاشة في إنية الصوفي، التي تسعى دائما إلى معرفة أعيان الأشياء، أو ما أسماه المفكر " **طه عبد الرحمان**" ، **العينية** أي الأوصاف الباطنية، والأفعال الداخلية للأشياء، أو ذواتها ،أي مابه يكون الشيء هو هو، كما تسعى إلى العودة بالنفس ، إلى ما كانت إياه في أصلها الأول ،ومثل هذه المهمة المعرفية والوجودية المضاعفة ، تتطلب ازدواجية النظر والعمل ،بل تتطلب ذاتا مشخصة في الوجود ، متحققة في العيان ، ذات تحتاج في إدراكها لا إلى النظر وحده ،ولا إلى العمل وحده ، وإنما إليهما معا بالإستعانة بالتجربة أو بتعبير جامع إلى النظر العملي الحي.[2]

مهما قيل عن التجربة الصوفية ، فإن ذلك المقال يبقى ناقصا ، وإن كان وافيا بمقصوده ، إلا أنه يبقى غير وافيا لمقصودها ، فكما أن الإنسان الذي ولد أعمى لا يستطيع أن يتخيل ماذا يشبه اللون ، حتى لو حاول الشخص المبصر أن يخبره ، فكذلك لا يستطيع غير الصوفي ، أن يتخيل ماذا تشبه التجربة الصوفية ، حتى ولو حاول الصوفي ذاته أن يصفها له ،لأنها تبقى تجارب ذاتية ولعل **الغزالي** قد أجاد التعبير عن ذلك حين قال مجيبا سائليه :

فكان ما كان مما لست أذكره ******** فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر** [3]

لكن أهم مايميز التجربة الصوفية هو الطابع الفرداني فيها، الذي يقوم فيه العارف بتضخيم أناه ،بالبحث عن أصلها الإلهي، لدرجة يفني فيها صفاته البشرية ،ويفنى في الصفات الروحية الإلهية، ومن هنا تتضح مركزية الإنسان في مثل تلك التجارب، التي تحاول ربطه معرفيا بالله مباشرة ،خارقة بذلك جدار التنزيه

---

[1] الكلاباذي أبو بكر ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، دار صادر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2001 ص 17
[2] عبد الرحمان طه ، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، 1997 ،ص 122 .
[3] الغزالي أبو حامد ، المنقذ من الضلال ص 133.

الإطلاقي لفكرة التوحيد اللاهوتية، ثم تجاوز الصلة المعرفية ،إلى الصلة الوجودية حين قالوا بالشهود الحضوري أي لقاء الإنسان بالله بالحضور المباشر، وإن إشترطوا له التجرد من العلاقات المادية، فإن هذا التجرد لا يؤدي عندهم إلى خروج الإنسان عن كونه إنسانا ،بقدر ما هو إرتقاء في إنسانيته إلى الكمال .[1]

وهذا وإن دل على شيء ، فإنما يدل على أن مقولة الإنسان ، قد إنتقلت من مجال الواقع الاجتماعي ، إلى المجال الفكري لتكون العلامة الأولى لأيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية، الرازخة بوطأة النظام الاجتماعي والسياسي ، لقد ظهرت هذه العلامة الكبرى ، في صورة الإنسان الذي رفع من صفوف الناس العاديين ، إلى مراتب الإمامة أو النبوة كما عن الشيعة ، أو الإنسان ذي الإرادة المستقلة ، والإختيار الحر لأفعاله كما عند القدرية والمعتزلة ، والإنسان القادر على معرفة أسرار الكون والعالم بطريق النظر العقلي ، والتجربة العلمية الحسية عند المتكلمين والفلاسفة وعلماء الطبيعة ، وأخيرا الإنسان المؤهل لمرتبة الولاية ، والذي يصل إلى الله مباشرة بالمعرفة الحدسية ، فيكشف سر الغيب لذلك الإنسان الذي يصبح أصل العالم ويصبح إسمه إسما للعالم، فيكون هذا إنسان كبير، وذلك عالم صغير كما عند المتصوفة .[2]

وفي جميع الأحوال كان النص الديني ،هو السند الذي عمد فيه كل تيار فكري، إلى تصحيح نفسه وإستمداد مشروعيته ،عن طريق قراءة النصوص المقدسة على ضوء أهدافه ، فيلهمها ما يجب أن تفهمه ، بحيث تتحول إلى شواهد على صحة

---

[1] مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، المجلد ، دار الفارابي ، بيروت ، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار، الجزائر ، ط2 ، 2002 ص 197.

[2] ، مروة حسين ، المرجع نفسه ص 204.

***هو الشيخ الأكبر : أبو بكر محمد بن العربي، ولد في مورشيا بالأندلس عام 560 ه 1165 م وهو من قبيلة حاتم الطائي العربية ،وتوفي في دمشق عام 638 هـ 1240م : لقب بمحي الدين والشيخ الأكبر ، وبرزخ البرازخ ،وسميت طريقته الصوفية : الأكبرية. من أهم مؤلفاته الفتوحات المكية، وفصوص الحكم إلى جانب مجموعة كبيرة أخرى من المؤلفات.**

أطروحاته المذهبية والفكرية ، وتصبح هذه الأخيرة ، هي الفهم الصحيح المجسد لها عمليا ، وبهذا يكون المقال الصوفي تتويج للتجربة المعاشة، بحيث يغتني الإثنان من النص الديني ، الذي يتحول إلى شاهد على صحة الموقف العرفاني ، وهذه الفعالية الخطابية نقرأها عند جميع المتصوفة الكبار، وعلى رأسهم شيخهم الأكبر **محي الدين بن عربي** * .

2 1- التجربة الصوفية عند ابن عربي :

لقد شهد التصوف عبر مساره التاريخي ،تحولا كيفيا في طبيعة التجارب الذوقية ومواضيعها،والتي إنتقل فيها المتصوفة من أمثال **الحلاج** ،**شهاب الدين السهروردي** ، **إبن سبعين** وغيرهم من مجرد التعبير عن الأحوال الوجدانية، إلى صياغة تأملات عقلية وتصورات نظرية عن الوجود .

وقد مثل **محي الدين بن عربي** بتجربته الذوقية الأكبرية ، قمة نضج هذا التصوف الفلسفي، حيث إستطاع أن يكون جهازا نظريا متماسكا،إستثمر فيه ،مرجعياته المعرفية والثقافية والدينية ،إستشهادا وتضمينا وتأويلا لتبرير أفكاره ،وتجاربه

الوجدانية المعاشة ،وتثبيتها بواسطة الكتابة. وهذا مايؤكد الكم الهائل من المؤلفات، التي تظهر إلى أي مدى ارتبط عنده المقال بالحال ، بحيث يكون الكلام ثمرة لمكاشافاته ولمشاهداته، فهو كان يكتب وفق مابينه في الفتوحات المكية عن أمر إلهي حيث يقول : **" فإن تأليفنا هذا وغيره، لا يجري مجرى التواليف ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت إختياره ،وإن كان مجبورا في إختياره، أو تحت العلم الذي يبحثه، فيلقي ما يشاء أو يلقي ما يعطيه العلم ،وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها ،حتى تبرز حقيقتها ونحن في تواليفنا لسنا كذلك ،إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما يفتح لها ،فقيرة، خالية من العلم "** [1].

نفس الشيء نجده بالنسبة لكتابه **" فصوص الحكم "** ، حيث يشير **ابن عربي**، تلقيه لهذا الكتاب بواسطة الإملاء الإلهي ، بما هو إلقاء بالتدوين ، وذلك ما تكشف عنه مقدمة الكتاب [2] . وبالتالي فممارسة الكتابة عند **ابن عربي**،لم تكن فعلا إراديا، بقدرما تحددت بوصفها تلقيا وسماعا ، أو بمعنى أدق أصبحت "ترقبا" ،في إنتظار ما يلقى. غير أن المتلقي فيها ليس مغيبا على نحو كلي ،لأنها لا تتهيأ له إلا بالإستعداد للتلقي، أي إعداد المحل ،وإلا لكان هذا التلقي متاحا للجميع [3] .

إذن فالكتابة عند الشيخ الأكبر، كانت مساوقة للتجليات الإلهية، ولعل هذا ما يفسر، عدم إلتزامه بالتسلسل المنهجي في طرح الأفكار، حيث أن الفكرة الواحدة ،تحضر في مكان معين بمؤلفاته ،ولكن سرعان ما تغيب أو "تُغيب" لتحل أخرى محلها ،وأحيانا تتداخل بعضها في سياق البعض الآخر، وهذا ماشكل صعوبة

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية ج1 ،دار صادر، بيروت، د(ط – س)ص 59.

[2] بلقاسم خالد ، الكتابة والتصوف عند ابن عربي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2000 ، ص 92 .

[3] ، بلقاسم خالد،المرجع نفسه ص 76 .

عند الدارسين لفكره سواءا الأقدمون أو المحدثون ، مسلمين كانوا أو مستشرقين حيث أصبح الخطاب الأكبري عندهم مضربا للمثل في الغموض و الإستغلاق .[1]

كما أن **ابن عربي** ،قد أظهر مقدرة فائقة على إستعاب التراث الثقافي ولغته، ليظهره في شكل مركب جديد، ويتخذ منه دليلا على صحة العلم الوهبي الذي يتلقاه وهذا ما تبينه لقاءاته البرزخية ،مع مشايخ الطريقة السابقين عليه من أمثال **الجنيد** ، **الحلاج** ، **أبو مدين** وغيرهم ،ليتحقق بأذواقهم ويفوق مراتبهم . كما أنه قام بعمل تجديدي على مستوى لغة الخطاب الصوفي ،وما يتضمنه من مفاهيم وإصطلاحات حيث كان المتصوفة قبله، يعتمدون على اللغة الوصفية، لأن كتاباتهم عن التصوف كانت من الخارج ، أي من مقام التأريخ ،أما الشيخ الأكبر وبحكم أنه كان يكتب عن تجربته الذوقية –كما سبق وبينا أعلاه- ،فإن نظرته للتصوف كانت من "الداخل" وهذا ما ساعده على إستحداث عبارات، وإصلاحات جديدة، ويظهر ذلك في قسم المعاملات من كتابه **"الفتوحات المكية "** حيث كان يقوم بنحت مفاهيمه الخاصة فمثلا مقام للتوبة ،يتبعه مقام جديد هو مقام" ترك التوبة "ليعبر بذلك عن إصلاحات جديدة وعن تجربة جديدة .[2]

---

[1] أنظر : العفيفي أبو العلاء ، فصوص الحكم ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1980 ، ص 16

[2] الحكيم سعاد ، ابن عربي ومولد لغة جديدة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان ، ط1 ، 1991 ، ص 55 .

***نقصد : أبو حامد الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"و " إلجام العوام عن علم الكلام " .**

كما أن تصوف **ابن عربي**، لم يلغ إنفتاحه على أسئلة الدوائر المعرفية الأخرى، بل كان محاورا لكل قوم بلسانهم، وذلك دائما في إطار إستراتيجيته الأساسية، وهي التدليل على صحة أذواقه ومواجيده ،حيث نجده في **الفتوحات المكية** على قدر واسع من الإطلاع على التيار الفلسفي العقلاني ،الذي كان سائدا في بلاد الأندلس ،وما لقاءه مع **ابن رشد (520-595 هـ)** ومحاورته إياه ،إلا دليل على تلك الحماسة البالغة، التي كانت لديه في إظهار أفضلية المعرفة الصوفية، على المنهج الإستدلالي البرهاني، الذي كان يعتمده الفلاسفة والمتكلمين في العلم الإلهي، والذي كان سببا في أخطائهم واختلافاتهم،- وإن كان **ابن عربي** لم يفرد تلك الإنتقادات بمؤلفات خاصة كما فعل بعض المتصوفة السابقين عليه *-.

أما السند الأكبر الذي إعتمد الشيخ الأكبر ، في إستمداد المشروعية لتجربته الذوقية فهو النص الديني "القرآن الكريم والحديث النبوي " وهذا مايؤكده قوله : " **فجميع ما نتكلم به في مجالسي وتصانيفي، إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه ،وهذا كله حتى لا نخرج عنه فإنه أرفع مايمنح** " [1]. فعالم أفكار الصوفية – على مايزعمون – ينبغي أن يكون كامنا في القرآن، خاصة وأن تجاربهم الذوقية تلهمهم بتعامل خاص مع بنيته النصية، وذلك عن طريق إستراتيجية القراءة التأويلية على مستوى بنيته العميقة ،والتي تقابل مقولة الباطن فيتأسس ما أسموه " **المستنبطات القرآنية** " خاصة ما تعلق منها بآيات الإعتقاد . **وابن عربي** هو الآخر، قام بإتخاذ هذه النصوص الدينية سياجا لأفكاره، وإطارا ينسج فيه خيوط مذهبه، عن طريق إخضاعها لمنهج خاص في التأويل، ليستخلص منه كل المعاني التي ينطوي

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 3 ،دار صادر ،بيروت، لبنان،د(ط-س) ص 334 .**

عليها مذهبه، وهذا الحضور الدائم للنص الديني في الخطاب الأكبري كان لدرجة يصعب فيها التمييز بين النصوص القرآنية وكلام **ابن عربي** ذاته [1].

وإن كان الشيخ الأكبر باطني المذهب في الإعتقادات، فإن هذا لم يمنعه من الوقوف عند المستوى الظاهر ،في الآيات التي تتسق في ظاهرها مع تصوراته الصوفية ،خاصة فيما يتعلق بآيات التشريع والعبادات، والتي يظهر فيها منفتحا على ظاهرية **ابن حزم الأندلسي** الفقهية، وإن كان قد نحى منحا خاصا في ظاهريته ،حيث أصبغ عليها نوعا من الباطنية، على نحو ما فعله في موسوعته الصوفية ،وذلك حين ربط أحكام العبادات والمعاملات بمعاني باطنة سماها **"الأسرار"**، ليكون بذلك ظاهري المذهب في العبادات مع الظاهريين، باطني المذهب مع الباطنين [2].

على العموم فإن التجربة الذوقية الأكبرية، قد أحدثت فتحا إبستمولوجيا، بهذه القدرة الكبيرة على تطويع الموروث الفكري بتجربته ولغته ،مما مكنها من إبداع لغة جديدة، أجادت في التعبير عن معيوش صاحبها الوجداني ،بل إن تلك اللغة تجاوزت حدود الذات نفسها، وانتقلت من مجرد كونها لغة وجدانية ، لتصبح لغة وجودية إستوعبت كون بأكمله [3]. فقامت بحل المعادلة الكسمولوجية، بأقطابها الثلاث الله ، العالم والإنسان "ذوقيا"، ليمتزج الأنطولوجي بما هو أكسيولوجي ومعرفي في وحدة الوجود التامة *، والتي ظهر من خلالها الشيخ الأكبر، بشخصية العارف ،وشخصية

---

[1] نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت ،لبنان ،ط1،2008 ص14.

[2] أبو زيد نصر حامد ، فلسفة التأويل عند ابن عربي ، المركز الثقافي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط 5 ، 2003 ص 25.

[3] الحكيم سعاد ، المرجع نفسه ص 91.

صاحب الحال، الذي عكف على باب الحضرة الإلهية ،فكان له منها وراثة العلم اللدني والذي تجسد علميا في تجربته الصوفية .[1]

***مذهب وحدة الوجود : يجمع الدارسون لفكر ابن عربي، على قوله بفكرة وحدة الوجود، وهي من المصطلحات الفلسفية ،التي تبلورت معالمها في مختلف الفلسفات الغربية ،من خلال مصطلح Panthéisme، والذي يوحد بين الله والطبيعة "العالم" ،ومن أشهر القائلين بها في العصر الحديث الفيلسوف سبينوزا (1632-1677)، وقد قدم ابن عربي في تصوراته حول الوجود، أفكارا توحي بتبنيه لهذا المذهب ،من خلال مفاهيم من مثل التجلي الإلهي في صور الممكنات، مما يؤدي إلى رد الكثرة الإعتبارية للأشياء، إلى وحدة أصلية تخفي حقيقتها الإلهية، فيحدث التطابق بين الله والعالم والإنسان، وتعتبر هذه الفكرة من أشد الأفكار التي ألبت عليه النقاد، سواءا من طرف الفقهاء، الذين اعتبروها من الأفكار الغريبة عن الدين، أو من طرف بعض الدارسين المحدثين، الذين فهموا وحدة الوجود الأكبرية في إطار المرجعية الغربية .**

3 - التصور الأكبري للوجود : مدخل نظري

تمهيد :

يعتبر الله والعالم والإنسان ،أحد أقطاب ثلاثية الوجود الكبرى في الكسمولوجيا الصوفية، بحيث أن الحديث عن مقولة الإنسان، يستلزم بالضرورة، تحليل المقولتين السابقتين، خاصة في ظل خصوصية التجربة الصوفية، وما تتميز به من روحانية مفرطة ،ترى الله في كل شيء، مصداقا لقوله عز وجل : " **وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين** " *. هكذا يمتزج الحسي بالخيالي، وبتداخل عالم الملك بالملكوت، والغيب بالشهادة فيصبح الحديث عن الوجود، ولكن ليس ذلك الذي يقع تحت طائلة أنظارنا، وإنما هو الذي يتجاوزها أيضا. فالصوفي يقف أمام زمان يمتد من آدم إلى يوم القيامة، ويعيش في مجتمع يختلط أحياؤه بأمواته، وبالتالي نصبح مع المقاربة الصوفية، أمام محاولة لفهم الماهية وليس لتصوير الظواهر ، خاصة في ظل ثنائية الظاهر والباطن، التي تفتح باب التأويل على مصرعيه، كما يمتح الخيال من نسغها، فيزداد خصوبة، ويزداد معه المتن الصوفي غموضا، تغذية لغة الرمز والإشارة .

ولم يخرج الخطاب الصوفي الأكبري، عن هذه الميزات في طرحه لتلك المعادلة الأنطولوجية، بمقولاتها الثلاث و التي مثل الإنسان فيها الركن الركين، سواءا في علاقته بالحضرة الإلهية ،أو بالحضرة الكونية ،في ظل . وصية الوجود الإنساني بإعتباره جامعا للحضرتين .[1]

*سورة يونس الإية 61

1 2 - الحضرة الإلهية والإيجاد الكوني :

لا شك أن التصور الأكبري للوجود بإعتبار صوفيته، نابع من تجربة ذوقية عرفانية بالدرجة الأولى ،حيث قام بإستثمار، كل ما من شأنه تفعيلها وتدعيمها، سواء بالإعتماد على النصوص الدينية، (القرآن الكريم والسنة النبوية) أو بتبني بعض الأفكار الفلسفية، التي تتلائم مع تلك المواجيد العرفانية، وتكييفها معها، من أجل تجاوز أي تناقض، يطرح على مستواها الدلالي أو الأنطولوجي، انتهى فيها **ابن عربي،** إلى أن الله أو بلغة الصوفية **" الحق"** ،هو أصل الوجود بكل ما يحتويه من موجودات متنوعة في مراتبها، حيث يكون كل شيء ظل له .يقول **ابن عربي** : **"فلكل موجود في العالم، أصل إلهي يرجع إليه ،لولا ذلك الأصل الإلهي يحفظ عليه وجوده، ما وجدت الموجودات و لا بقيت "** [1].

أهم ما يمكن استخلاصه من هذه المقولة فكرتين أساسيتين، هما خاصية إفتقار الخلق إلى الحق في وجوده، في مقابل الإستغناء الذاتي للحق عن من سواه، فهو الوجود الواجب . وإذا ما سايرنا التصور الأكبري للحضرة الإلهية ،وعلاقتها بفعل الإيجاد، وجدنا أن الحق من حيث مرتبة **الأحدية** *، قد إحتفظ بخاصية الستر والتفرد ذاتا وعلما ،لما حجب نفسه بحجاب الجلال، فلا يعرف ذاته إلا هو سبحانه يقول **ابن عربي** : **" وأما أحدية الذات في نفسها، فلا تعرف لها ماهية، حتى يحكم عليها ،لأنها لا تشبه شيئا في العالم، ولا يشبهها شيء، وما لواحد فيها قدم "** [2].

وإذا كان الله قد عرف ذاته بالعلم القديم، واستأثر بمرتبة الأحدية لنفسه، إلا أنه أحب أن يعرف بعلم حادث ** ، بعد ما تحمل أسماءه ،من وحدته الناشئة عن

---

[1] ابن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ج2 ص 340 .

***الأحدية : هي إعتبار الذات الإلهية، مع إنتقاء الصفات والأسماء والنسب عنها .**

[2] ابن عربي محي الدين ، فصوص الحكم ، ص 61 .

**** إعتمد ابن عربي في ذلك على المرويات : "كنت كنزا مخفيا لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ،وتعرفت إليهم فعرفوني" أنظر :**
ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج3 ، ص 267 .

الجهل به، فأراد الله أن ينفس عن أسماءه وصفاته، ما تجده من عدم ظهور آثارها، فقام الله بإخراج ما فيها من نفس، بإظهار آثارها في عالم الحدثان، وبذلك يتحقق له كمال المعرفة، بمرتبتيها القديمة والحادثة حيث يقول **ابن عربي** : **" المتجه إلى إيجاد كل ماسوى الله تعالى هو الألوهة *، بأحكامها ونسبها وإضافاتها، وهي التي استدعت الآثار، فإن قاهرا بلا مقهور، وقادرا بلا مقدور، صلاحية، ووجودا، وقوة، وفعلا محال "** [1].

بناءا على ماسبق ،نتوصل مع **ابن عربي** إلى أمرين : **أولا** أنه لا معرفة بالذات الإلهية، ولا فعل لهذه الذات في العالم، إلا من خلال الألوهة، وهذه الأخيرة بإعتبارها مجموع الأسماء والصفات، فهي ليست زائدة على الذات، بل إنها رغم الكثرة الأسمائية تقوم على الوحدة ،بإعتبار أن الأحدية هي نسب الذات الإلهية، **والوحدانية (الألوهة)** وصف، والوصف لا يؤدي إلى أي تعدد في الذات لأنه أمر عقلي وليس له وجود عيني [2].

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن فعل الإيجاد، قد حركه توجه حبي للذات الإلهية من حيث الصفات والأسماء في أن تعرف ، ومع كرب الوحدة المطلقة، يوجد الضيق الذي يتطلب التنفيس، فيخرج النفس مكونا **العماء **** ، فحين أحب الحق أن يرى نفسه في صورة غيرية تخيل الصورة، وحين تنفس للتفريج عن العشق، خرج النفس على شكل الصورة التي تخيلها، والتي هي أصل كل الصور في العالم بموجوداته الروحية والحسية، وهو ما يسميه **ابن عربي بالأعيان الثابتة** فهي صور حقائق العالم ،وهي تنتقل من حالة ثبوتها العلمي، إلى حالة الوجود

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية ج 1 ص 41.

2 ميسون مسلاتي ،قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي ، دار أفنطة للنشر والتوزيع ، سوريا ،ط1، 1997،ص127.

***الألوهة : إعتبار الذات من حيث أسماءها، وصفاتها، وواحديتها بها مع كثرتها، (الوحدة المتكثرة) ،ومجموعها الإسم الجامع الله وتسمى أيضا الواحدية .**

**** العماء : هو المكان الذي فتح الله فيه، صور الكائنات كلها، وذلك بناءا على حديث الرسول "ص" حينما سئل عن مكان الله قبل الخلق، فأجاب قائلا : كان في عماء ، ما فوقه هواء، وما تحته هواء، فالعماء هو السحاب الخفيف، الذي فيه أينية الله عز وجل ويسمى أيضا الهباء .**

العيني، نظرا لما تمتلكه من قابلية لسماع الأمر الإلهي **"كن"** يقول **ابن عربي** : **"فأعيان العالم محفوظون في خزائنه عنده، وخزائنه علمه، ومختزته نحن ، فنحن أثبتنا له حكم الإختزان، لأنه ما علمنا إلا منا، فكان طريقا وسطا بين شيئية ثبوتنا، وشيئية وجودنا ،فإذا أراد أن ينقلنا إلى شيئية وجودنا، أمرنا عليه، فإكتسبنا الوجود منه، فظهرنا بصورته في شيئية وجودنا، وصورته ما نحن عليه في شيئية ثبوتنا، فإن علمه عين ذاته، وإنما سمي علما، لتعلقه بالمعلوم والتعلق محبة "**[1]

هكذا فإن انتقال العالم من حالته العلمية، إلى حالته العينية يكون بواسطة الكلمة الإلهية **"كن"**، فيصبح فعل الله في العالم مرتبط بكلامه، وإن كان هذا التصور غير مقبول عقلا، إلا أنه ثابت شرعا في قوله عز وجل : **" إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" *.** وقد توسع **ابن عربي** بتجربته الذوقية، في تفعيل الدور الإيجادي للأمر الإلهي، بطريقة لا تخلو من الشاعرية، فالموجودات هي كلمات الله، والكلمة تكونت من ترتيب للحروف على نحو خاص، وأصل الحروف الإلهية ،هو ظهورها عن النفس الإلهي، كما ظهرت أعيان الممكنات في العماء، والتي أصبح لها الوجود العيني، لما ترتبت الحروف في الأمر الإلهي **"كن"**.

ودلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها الظاهرة ،وهي الكاف والنون، وحروفها المحذوفة وهي الواو، لأن أصل الكلمة "كون"، وإن كان حذف الواو عند علماء اللغة ، غرضه التخفيف لإلتقاء الساكنين "الواو" و "النون"، إلا أن الشيخ الأكبر نحى منحا خاصا، في تفسير ذلك الحذف، بحيث أضفى عليه دلالة وجودية، تتماشى مع دور الكلمة المقدسة في الإيجاد . فلما كانت الواو من حروف العلة ، لا من الحروف الصحيحة ، وهي الرابطة بين الكاف والنون ، وكانت الموجودات هي كلمات الله ، وكلمات الله أمره **"كن"** ، فإن هذا يعني أن الكون ، نتج عن علة الواو

---

[1] ابن عربي ، القتوحات المكية ، ج4 ص 108 .
***سوىة النحل الآية 40 .**

وعلة الأمر الإلهي ، وهذا محال في حق الله ، لهذا إقتضى أمره ، حذف الواو بتسكين النون ،و إظهارها " الواو " في الكون " العالم "، لما تحقق ظهوره بالأمر الإلهي وحده [1].

بل إن الشيخ الأكبر، توسع أكثر من ذلك في تفسيره للبعد الدلالي للكلمة المقدسة، ليعبر بها عن جدلية الظاهر والباطن في الكون بأكمله، فيجعل من حروفها الظاهرة، توازي عالم الملك، وتختص بتكويناته، أما "كن" بواوها الغيبية ولباب معانيها الخافية، فهي توازي التوجه الإلهي الباطن في كل شيء في الوجود، وتماثل أيضا عالم الملكوت [2] .كما استعان **ابن عربي** أيضا، في التدليل على الدور الإيجادي للكلمة، بتفسيره للكرامة العيساوية والتي خصها القرآن بالذكر *، بردها إلى دور النفس الرحماني في سيدنا عيسى، بإعتباره كلمة الله التي ألقاها إلى مريم ،لهذا كانت قدرته على إحياء الصور بالنفخ، راجعة في حقيقتها إلى النفس الإلهي فيه .[3]

إن كان **ابن عربي** قد أسهب في الحديث عن الموجودات، بإعتبارها كلمات الله، فإن أهم ما يترتب عن هذه الفكرة، هو أقدمية العالم، نظرا لقدم الكلام الإلهي من جهة ،وقدم العلم الإلهي من جهة أخرى، بإعتبار أن حقائق العالم، كان لها وجود علمي فيه كأعيان ثابتة ، كما يكون للعالم وجه إلى الحدوث، من حيث ظهوره العيني ، ولكن في جميع الأحوال، فإن هذا الإيجاد الإلهي لأعيان الممكنات ،من عدمها الثبوتي إلى وجودها الحسي، ليس معناه إلا ظهور الحق بأسمائه وصفاته في مجالي الوجود الخارجي .

---

[1] العطار سليمان ، الخيال عند ابن عربي ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة د(ط-س) ، ص 101 "بتصرف"

[2] ابن عربي ،شجرة الكون، مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده،مصر،الطبعة الأخيرة، 1388ه - 1968، ص05.

***أنظر سورة المائدة الآية 110 وسورة آل عمران الآية 49.**

[3] أنظر :ابن عربي، الفتوحات المكية ج 1 ص 168.

هكذا تصبح الحقيقة الأنطولوجية، **"ليس في الوجود إلا الله "** ،تقويض لفكرة الخلق، و التي دافع عنها علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة ،و أثبتوا فيها الوجود الموضوعي للعالم، والمتميز عن وجود الحق، وإن كان متعلقا به بنسبة الخلق، إلا أن **ابن عربي،** قد استبدل فكرة الخلق، بفكرة الإيجاد عن طريق التجلي الإلهي، بحيث يصبح كل مافي الوجود بمراتبه المختلفة، إبتداءا بعالم **الخيال المطلق**،مرورا **بعالم الأمر** ،وإنتهاءا **بعالم الخلق** وهوعالم الكون والإستحالة *؛ تجليا لله وتحققا لأسمائه حيث يقول : **"أما سر المنزل والمنازل، فهو ظهور الحق بالتجلي، في صور كل ما سواه، فلولا تجليه لكل شيء ،ما ظهرت شيئية ذلك الشيء"[1].**

إذن حسب هذا التصور، فإنه ليس في الوجود إلا الله وأسماؤه، فكان العالم هو المجال والإمتداد، الذي ظهرت في حقائق الأسماء الإلهية، و لما كانت هذه الأخيرة كثيرة، لكنها مربوطة بذات الله الواحدة، كذلك هو العالم من حيث أصله عين واحدة، ولكنه يختلف، ويتعدد بالصور والنسب حتى يتميز، أو بمعنى آخر فإن الله يتنزل في صفاته، ويتنوع في أسمائه، فيصبح حينئذ حقيقة واحدة من حيث الأصل، وحتى لو تنوعت أعيان الممكنات بكثرتها، فما هي إلا تمثل إلهي للوحدة ،في مرتبة خيالية، تمكن من رؤية الحق في كل مظاهره.

بهذا يصبح العالم حق ، من زاوية أنه مجلى للوجود المطلق ، كما أنه خلق من ناحي تعين آثاره، لتتحقق معية الله للأشياء** ، من دون أن يكون من جنسها*** ومن دون أن تكون هي غيره ، ليصبح الوجود بظاهره الخلقي

- ***عالم الخيال المطلق هو الذي يضم صور الموجودات في شكل وجود بالقوة ، أما عالم الأمر فهو عالم الأرواح والملائكة وعالم المعقولات ، خلقت بالأمر الإلهي ـ كن ـ تسمى أيضا عالم الملكوت، أما عالم الخلق أو عالم الملك فهو العالم الذي كان متتابعا وعلى مراحل ،وقد خلقه الله تعالى بالفعل لا بالأمر ـ كن ـ وهو العرش والكرسي والأفلاك والسموات السبع و الأرض وما عليها، وكان آخر خلقه بالفعل جسد الإنسان. للتفصيل في مراتب العالم عند ابن عربي أنظر : الدراسة التحليلية القيمية في كتاب نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل عند ابن عربي ، الباب الأول الصفحات من 47 إلى 175 .**

1 ابن عربي ، الفتوحات المكية، ج 1 ص 188.

****انظر:قوله عز وجل : ...وهو معكم أين ما كنتم...سورة الحديد الآية04.**

*****أنظر: قوله عز وجل : لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ..سورة المائدة الآية 73.**

المتعين، وبباطنه الحقي المستور، يصدق قوله عز وجل: **" هو الأول والآخر والظاهر والباطن " *.** يقول **ابن عربي** : **" ليس في الوجود إلا هو، ولا يستفاد الوجود إلا منه ، ولا يظهر لموجود عين إلا بتجليه ، فالمرآة حضرة الإمكان، والحق ناظر فيها، والصورة أنت بحسب إمكانياتك، فإما ملك، وإما فلك، وإما إنسان، وإما فرس ، مثل الصورة في المرآة من الهيئة، في الطول والعرض والإستدارة ، وإختلاف أشكالها مع كونها مرآة في كل حال ، كذلك الممكنات مثل الأشكال في الإمكان، والتجلي الإلهي يكسب الممكنات الوجود ، والمرآة تكسبها الأشكال، فيظهر الملك، والجوهر، والجسم، والعرض، والإمكان هو هولا يخرج عن حقيقته .**[1]

هكذا خالف **ابن عربي** ،منطق الإشراقيين في قولهم بصدور الواحد عن الواحد بالضرورة، حيث قال هو بجواز صدور الكثرة عن الواحد، ورأى أن الكثرة أمر عقلي متوهم، أي اعتباريا وليس حقيقيا، فالذي يصدر دائما عين واحدة، وإن تعددت صورها ،فالكثرة المثبتة في الوجود، ما هي إلا صور تجلت في مرآة الإمكان، فالناظر هو الله، وهو واحد من حيث ذاته، متكثر من حيث تجليه في الصور، كثرة أسماءه وصفاته، فما صدرت الكثرة إلا عن الكثرة ، وهي الأحكام المنسوبة إلى الحق، المعبر عنها بالأسماء والصفات، فمن نظر العالم من حيث عينه، قال بأحديته، ومن نظره من حيث أحكامه ونسبه، قال بالكثرة في عين واحدة، وكذلك نظره في الحق فهو الواحد الكثير " [2].

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية ج 3 ص 80 .
[2] المصدر السابق نفسه ج3 ص 325.
*** سورة الحديد الآية 03.**

في مثل هذا التصور، الذي يصبح فيه الله هو شرط إيجاد المخلوقات، لأنه الموجود بذاته، وهي علامة ظهوره، لأن وجودها لم يكن إضافة إلى عين الحقيقة، وإنما كان مجرد إظهار لتلك الحقيقة ، يتجلى **مذهب وحدة الوجود** ،على الطريقة الأكبرية الذوقية، حيث تكون الحضرة الكونية، هي الإمتداد الذي ظهرت فيه الحضرة الإلهية ، من حيث مرتبة الواحدية ، فترد الكثرة الإعتبارية ، إلى وحدة العين والأصل، ليكون إكتمال مسار التكوين، بظهور الشاهد على الحضرتين، والجامع لحقائقهما إنه الإنسان ، فما موقعه في نظرية الوجود الأكبرية ؟.

1 -ضبط مفهوم الإنسان عند ابن عربي :

1 1 -حد الإنسان بالصورة الإلهية :

لا شك أن الحديث عن الإنسان في العرفان الصوفي بصفة عامة، وعند الشيخ الأكبر على وجه الخصوص، سيكون فيه من الجدة والمغايرة القدر الكبير، لأن العارف يصدر فيه عن مواجيد وأذواق، لابس فيها عين الحقيقة ،فسافر من تصور الإنسان الكائن، إلى ما ينبغي أن يكون عليه الكيان . ففي التجربة الصوفية، الوجود لا يعني الماهية ،بل هو مجرد إمكان للإنطلاق، فلا يكفي أن يوجد الإنسان على هيئة بشرية، لكي يتحقق له شرط الإنسانية.

وبالتالي فإن الحديث عن تعريفه بحد النطق "العقل" مثلا، كما ذهبت إلى ذلك المدرسة المشائية الإسلامية، لا يحقق الفصل النوعي الحقيقي بينه وبين الحيوان، لذلك فلا بد له أن يسعى في سبيل تحصيل الماهية الحقيقية، التي تجعله متميزا وجوديا ومعرفيا ليحصل بذلك على كماله المنشود . يقول **ابن عربي :"حد الإنسان بالصورة الإلهية خاصة ،ومن ليس له هذا الحد ، فليس بإنسان ، وإنما هو حيوان، يشبه في الصورة ظاهر الإنسان ، فأطلب لصاحب هذا الوصف حدا يخصه ، كما طلبت لسائر الحيوان "** [1].

نحن إذن، أمام تصور جديد لمفهوم الإنسانية، تقابل فيه **الإنسان الحيوان، مع الإنسان الكائن على الصورة الإلهية،** وهذا يقودنا بالضرورة، إلى إسناد صفة النقص إلى الأول، وتحقق الكمال في الثاني . وفكرة الإنسان الكائن على الصورة الإلهية، ـ والتي تحولت إلى مقولة مركزية في العرفان الأكبري ـ ، قد وجدت دعامتها الشرعية ، مما تواتره الصوفية من المرويات ، وفي مقدمتها الحديث

---

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية، ج 3، ص 154.**

المنسوب إلى **الرسول ص** : « **خلق الله آدم على صورته** » ، وإن كان هذا الحديث قد طرح جدلا واسعا بين الباحثين الذين شككوا في أصوله الإسلامية* [1] ، فإنه على مستوى المضمون يطرح جدلا أوسع ، فآدم بحكم نبوته وأبوته للبشرية ، هو أول الرسل والناس ظهورا ، وبهذا المعنى تصبح الإنسانية ،هي رحلة نبوية تبدأ من **آدم عليه السلام** إلى **محمد "ص"**، فالكمال الإنساني تحقق بالفعل في الأنبياء والرسل.

ولما كان الصوفية يعتبرون أنفسهم ورثة الأنبياء، إذ أن الله تعالى قد شاء في نظرهم، أن تنتهي النبوة، إلا أنه أبقى لعباده النبوة العامة التي لا تشريع فيها، بل إن بعض الأولياء، لحقت رتبتهم رتبة الأنبياء ، وفاقوهم في العلم، بشهادة الحق تعالى بأعلمية **الخضر** وهو ولي، من **موسى عليه السلام** وهو نبي ** ، وبقول **الرسول (ص)** : **" علماء أمتي كأنبياء سائر الأمم"**، فإنه في زمن انقطاع الرسالة، يتحقق معنى الإنسانية بكمالها للولي الصوفي دون سواه. بهذا المعنى تصبح الإنسانية بحكم الأبوة الآدمية لنسله من البشر، موجودة فيهم كإمكان فقط، أو بلغة أرسطية موجودة بالقوة، وهي تتحقق بالفعل، للإنسان الحيوان بالإكتساب ، فيكون وليا وارثا لإنسانية

*** يذهب د محمد عابد الجابري في كتابه نقد العقل العربي ج1،2الى نسبة هذا الحديث إلى أصول يونانية هرمسية.**

**** أنظر: سورة الكهف الآيات 65-82 .**

1

النبي التي حصلت له بالوهب فقط ، وبالتالي فكمال الإنسانية حسب هذا التصور، هو إما كمال **النبوة** أو كمال **الولاية الصوفية .**

هكذا نستجلي مبدئيا ، حد الإنسان في التصور الأكبري ، فليس الإنسان الذي يتحدث عنه **ابن عربي** في مؤلفاته ، هو الإنسان الواقعي (التاريخي) ، فما ذلك إلا حيوان ، يشبه الإنسان الكائن على **الصورة الإلهية** ، في نشأته الطبيعية ، وشكله الظاهر فقط ، وهذا الأخير هو وحده الإنسان اىدي تحقق بماهيته. وبالتالي فالفارق بين الإثنين ، ليس فارقا في النوع بل في المرتبة ، ببمعنى آخر هو فارق معرفي ، لا وجودي ، إذ أن إنسانية الوارث أو الكامل ـ كما يحلو **لابن عربي** تسميته ـ ، حصلت له بعلمه أنه على **الصورة الإلهية** . فما المقصود بالصورة الإلهية ؟

2-1- معنى الصورة الإلهية وحكمها على الإنسان :

1 2 1 - معنى الصورة الإلهية :

إذا عدنا إلى الحديث : « **إن الله خلق آدم على صورته** » ـ والذي اعتمده **ابن عربي** في إثبات حد الإنسان ـ ، وجدنا أن الصورة التي خلق عليها آدم، ليست صورة بالمعنى الفيزيقي، لأن هذا يتنافى مع روحانية الرؤية الصوفية، بل يصبح للصورة معنى آخر، بنسبة هاءها إلى الله، لتعبر عن حقائق الأسماء الإلهية، فآدم قد تحققت فيه صورة الله ولهذا علم الأسماء الإلهية ،ففضل بذلك على الملائكة ،واستحق سجودها ،وهذا الرأي له ما يدعمه شرعا *.

كما قد تكون الصورة المقصودة في الحديث ، إن نسبنا هاءها إلى **آدم** هي صورته في علم الله القديم، ومثاله الأزلي المرسوم في العلم الإلهي، والصورة الآدمية حسا مطابقة للصورة ،وبهذا المعنى تصبح مسيرة الإنسان إلى كامل ذاته، هي نفس سعيه إلى ذاته، كما هي في علم الله على شكل مثالي . و **ابن عربي** إن كان يميل إلى الأخذ بالمعنى الأول، إلا أنه تبنى المعنى الثاني أيضا ،وهو ما يؤكده قوله : **"إن الله الخالق ،وأنت العبد المخلوق، وكيف للصنعة أن تكون تعلم صانعها، وإنما تطلب الصنعة من الصانع صورة علمه بها، لا صورة ذاته، وأنت صنعة خالقك، فصورتك مطابقة لصورة علمه بك وهكذا كل مخلوق "** [1].

***أنظر البقرة الآية 31-33 .**

1 ابن عربي ، الفتوحات المكية، ج3 ،ص 08 .

بل إن هذا الرأي يبدوا أكثر انسجاما مع نظريته في **الأعيان الثابتة** ، بحيث يكون كل شيء فيما سوى الله ، موجود مسبقا كصورة معقولة لها الثبوت العلمي ، لتنتقل إلى الوجود العيني بفعل الأمر الإلهي ، وإن كان الإنسان في طريقة خلقه، لم يوجد بالكلمة المقدسة **"كن"** وإنما باليدين الإهيتين وليس ذلك لغيره من المخلوقين *[1]

وإن كان **ابن عربي** قد تبنى المعنيين معا ،فذلك لأنهما ليسا متعارضين، فآدم على صورة الله، لا تعارض آدم من كونه على صورته كإنسان في علم الله، وذلك لأن الصورة بالمعنى الثاني، تتطلب المتصور وهو الله، وصورته علمه، والعلم من صفاته الذاتية ،وبهذا لا تخرج الصورة عن مصورها لتطابق العلم مع المعلوم .

2-2-1- حكم الصورة الإلهية على الإنسان :

*** ذكر ابن عربي أن كل ما سوى الإنسان، إما خلق عن أمر إلهي، أو بيد إلهية واحدة، عندما خلق الله جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده، أما آدم الذي هو الإنسان، خلقه الله بيديه، فقال الله تعالى لإبليس على جهة التشريف لآدم، ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي " أنظر : ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 122 .**

[1]

إن معنى كون الإنسان على الصورة الإلهية، فهذا لا يعني أن الموجودات الأخرى، لا تحمل أبعاد الحقيقة الإلهية، لأن هذا يتنافى مع مقولة الوحدة الأكبرية، وإنما ما استأثر به الإنسان هو خاصية الجمعية ، فإذا كانت حقائق الألوهة سارية في الحضرة الكونية، فإن وجودها فيها هو وجود متفرق، حسب مراتب العالم المختلفة، بحيث يرتبط كل إسم بكون معين ،ويختص بتكويناته على نحو خاص، فيكون أكثر حكما فيه [1].

لكن الألوهة تجد مجلاها الأكمل، لما تتوجه مجتمعة على إيجاد الإنسان، ليظهر في صورة الإسم "الله" ،على إعتبار أن هذا الأخير، هو الجامع لكل الحقائق، والأسماء الكثيرة تفصيله، فهو الذات في مرتبة الألوهة . يقول **ابن عربي** : **" فرتب الله فيه –الإنسان – جميع ماسوى الله، فإرتبطت بكل جزء منه حقيقة الإسم الإلهي الذي أبرزه وظهر عنه ،فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها ،ولم يشذ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الإسم الله، فإذا كان هذا الإسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية، كذلك الإنسان فإنه يتضمن جميع المعاني، ولو كان أصغر مما هو، فإنه لا يزول عنه اسم الإنسان "** [2].

فإذا كان الإنسان بصغره يضم الألوهة مجتمعة ، والعالم بكبره اجتمعت فيه الألوهة إجتماع فرق، فكان العالم جاهلا بالكل، عالما بالبعض ، فإنه بهذا يصبح الإنسان مجلى لحقائق الكون، ومختصرا لها، فيكون هو العالم الصغير بحقائقه مجتمعة ،ويكون العالم إنسان كبير متفرق الحقائق يقول **ابن عربي** : **"كان الإنسان آخر مولد في العالم، أوجده الله جامعا لحقائق العالم كله، وجعله خليفته فيه، فأعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم، ولهذا يسميه أهل الله ،الإنسان الكبير ويسمى مختصره العالم الصغير "**[3].

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية، ج1 ،ص 125.
[2] المصدر السابق نفسه، ج 2، ص 124.
[3] المصدر السابق نفسه ،ج 2، ص 150 .
***استند ابن عربي على قوله عز وجل : " وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا " سورة الجاثية الآية 14 .**

إذا كان كمال الصورة في إجتماع عناصرها ، فإن هذا بالضرورة سيجعل الإنسان هو المقصود من خلق العالم * ، وإن كان وجوده منه في شأنه العنصرية الترابية ، فإن هذا لا يعني التبعية ، بقدر ما يعني أفضلية ظهوره، من وجود إلى وجود، على عكس العالم الذي ظهرت عناصره من عدم ، فما بين الإنسان والعالم، ما بين الوجود والعدم من أفضلية ، بل إن زوال الإنسان من الوجود، يؤذن بخرابه، والخراب عدم، فكان الإنسان للعالم كالروح للجسد، لهذا لما فنيت صورته من الدنيا، إنتقلت العمارة إلى الدار الآخرة بإنتقال الإنسان إليها، فكان هو العين المقصودة لله من العالم، لمحل ظهور الأسماء الإلهية فيه. يقول **ابن عربي : " لما كان الإنسان الكامل، هو المخلوق على الصورة الإلهية ،فهو الحق المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالم، فإن هذا الإنسان الكامل أكمل الموجودات، وهو الغاية ،ولما كانت الغاية هي المطلوبة بالخلق المتقدم عليها، فما خلق ما تقدم عليها، إلا لأجلها وظهور عينها ، ولولاها ما ظهر ما تقدمها، فالغاية هو الأمر المخلوق بسببه، ما تقدم من أسباب ظهوره وهو الإنسان الكامل** [1].

وبهذا تظهر أولية الإنسان من حيث هو غاية الوجود، رغم آخرية وجوده، وليست الآخرية بالزمان، وإنما هي إجتماع كل حقائق الكون في هذا الموجود، وإكتمال دائرة الوجود به . كما يظهر بصفة الباطن ،بأوليته الروحية، وبطون الأسماء الإلهية فيه ، وبصفة الظاهر بصورته الجسدية ،ونشأته العنصرية الطبيعية، فيكون الأول والآخر، والظاهر والباطن وما ذلك إلا لله وله .

يقول **ابن عربي : " الإنسان من الحق كالباطن، ومن العالم كالظاهر، ومن القصد كالأول، ومن النشأ كالآخر، وبهذا يقابل الحضرة الإلهية، في قوله عز وجل "هو الأول والآخر والظاهر والباطن " فهو أول بالقصد، آخر بالنشء، ظاهر بالصورة، باطن بالروح "** [2].

---

[1] **ابن عربي ،الفتوحات المكية ، ج2 ص 396 .**

[2] **المصدر السابق نفسه، ج2 ص 446 .**

كما أن الإنسان من حيث نشأته الجسدية، قائم على التثليث فله الطول والعرض والعمق، وهو بذلك على صورة الله ذاتا وصفاتا وأفعالا [1] ، وهو رب من حيث أنه الخليفة، و البدل والنائب عن الله في العالم ، فيرى الحق نفسه في ذات من استخلفه، فيكون إنجاحه عن الظهور بذاته في الكون، لظهور الإنسان في صورته .

وإذا كانت مماثلة **ابن عربي** بين الله والإنسان، لا يمكن استساغها ،إلا بخيال وذوق صوفي، أما الغير فلا يعتبرها ، إلا مجرد مماثلة صورية إسقاطية، غرضها تأليه الإنسان أو تأنيس الله ، إلا أن الشيخ الأكبر قد وقى نفسه من هذا المنزلق ،لما حافظ على مستوى الإثنينية بين الذات الإلهية والإنسانية، من حيث ربوبية الأولى، وعبودية الثانية ، باستخدامه ـ حيلة ـ المماثلة عن طريق الصورة، والتي تقوم على أولوية الأصل وأصالته، وتقود كذلك إلى الحديث عن المغايرة و الإختلاف، فالإنسان وإن كان مثل الله، بظهوره بالحياة ،والقدرة، والسمع، والبصر، والعلم، والغنى، والكلام، والإرادة، والعزة وغيرها من الأسماء الإلهية، إلا أنه ضد له من حيث تجرده عن هذه الأوصاف، فيكون هو الذليل، الجاهل ، الفاني ، الطماع ، الحقود ، الحاسد ، العاجز ، الميت وغيرها [2].

كما أن الله أول بالظهور، فله الوجود المطلق، الذي استغنى به عن من سواه ، أما الإنسان فهو مقيد الوجود ،بإفتقاره إلى الله، فكان الحق ظاهرا لنفسه أزلا ، باطنا بذاته ، من حيث ظهور أسمائه في أعيان الموجودات ، على عكس الإنسان الذي كان إنتقاله ، من بطون ذاتي في علم الله ، إلى ظهور عيني في صورته الحسية ، يقول **ابن عربي** : **" فبالحق ميز الخلق ،لا بالخلق يميز الحق ، لأن الخلق متلبس بنعوت الحق ، وليس الحق متلبس بالخلق ، ولذلك كان ظهور الخلق بالحق ، ولم يكن ظهور الحق بالخلق، لكون الحق لم يزل ظاهرا لنفسه، فلم يتصف بالإفتقار في ظهوره إلى شيء، كما**

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية،ج2،ص446 .

[2] المصر السابق نفسه،الصفحة نفسها .

اتصف الخلق بالإفتقار في ظهوره لعينه إلى الحق، ونريد بالخلق هنا، الإنسان الذي له المثلية لا غيره، فإن هذا الفصل وقع بين المثلين، ولولاه لما تميز المثل عن مثله " [1]

كما أن ثنائية الظاهر والباطن بين الإنسان والله ،تحيل إلى اختلاف آخر على مستوى الثبات والتنوع بين الصورة وأصلها، من حيث أن الألوهة لها الثبات من حيث بطونها ،إذ أنها ليست غير الذات الإلهية، ولها التنوع من حيث ظاهرها، بتنوع أعيان الموجودات، بخلاف الإنسان الذي له الثبات في ظاهره الحسي، وهي هيئة الجسدية، وله التنوع والتقلب في باطنه، إذ أن حالاته النفسية، ومشاعره، وعواطفه في تغير مستمر ، فله التنوع في باطنه، وله الثبوت في ظاهره، والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن ،فالظاهر له التنوع، والباطن له الثبوت، فالباطن الحق عين ظاهر الإنسان، والظاهر الحق عين باطن الإنسان[2].

هكذا فإن حكم الصورة الإلهية على الإنسان، لا يعني عند **ابن عربي** التوحيد بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، لأن هذا يتنافى أصلا مع تصوره للإيجاد الكوني، والذي ظهر فيه الخلق، لتشفيع الألوهة في صورة غيرية، حركها حب الظهور، فكان الخلق بذلك لذات الخالق، وليس لذات المخلوق ، وبالتالي فالمماثلة ليست وجودية ، لأنه ليس في العالم سوى الله وأسمائه ، فالعلاقة ليست بين ذاتين ، وإنما بين قائم بذاته " الله "، وقائم بالذي هو قائم بذاته "الخلق" ، فهي ذات واحدة

---

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج3 ص 287 .**
[2] **المصدر السابق نفسه ج 4 ص 136 .**

وإن اختلفت مجاليها . وإن كان الإنسان ظهر بحقائق الألوهة كلها، فليس ذلك لذاته، وإنما لذات من خلقه، لذلك وجبت المغايرة بين الأصل والصورة، لتحقيق هدف الإيجاد وهو معرفة حقائق الألوهة في صورة غيرية، والمعرفة بطبيعتها ، تقتضي مثل هذه المغايرة بين الذات وموضوعها ، وبالتالي فالصورة الإلهية ،التي يمثلها الإنسان ليست وجودية، أي ليس معناها أن الإنسان هو الله، بقدر ما هي إعارة من الحق، وإستعارة من الإنسان، من أجل تحقيق المعرفة بتلك الأسماء والصفات، التي وجدت مفترقة في الكون، ومجتمعة في **الإنسان الكامل**، الذي كان **آدم عليه السلام** أول مجلى له، **ومحمد صلى الله عليه وسلم** أكمل ظهور له، وتحققت بعد غيبته لورثة العلم النبوي، وهم أهل الولاية الصوفية، الذين يسعون إلى التحقق بوراثة النور المحمدي ، وهذا كله يقودنا إلى الحديث ، عن علاقة **الإنسان الكامل بالحقيقة المحمدية** أو بمعنى آخر علاقة **النبوة بالولاية.**

2 - الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية :

2 1 -الحقيقة المحمدية :

لقد أعطى العرفان الصوفي لمفهوم **الإنسان الكامل،** بعدا كونيا لما قام بالتأسيس له وجوديا، فإذا كان الإنسان على صورة الله، بضمه للحقائق الأسمائية كلها، فإن هذه الحقائق تجلت مجتمعة في **الحقيقة المحمدية** *. يقول **ابن عربي**: **" وأفضل المرائي وأعدلها وأقومها ،مرآة محمد (ص) فتجلي الحق فيها، أكمل من كل تجل يكون، فأجهد نفسك أن تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمد (ص) ، لينطبع في مرآتك فترى الحق في صورة محمدية برؤية محمدية "[1].**

وهذه الحقيقة الروحية ، هي أول ما أبدع الله عز وجل ، بناءا على الحديث النبوي : **" أول ماخلق نور نبيك يا جابر "** ، وتسمى كذلك **بالعقل الأول** ،الذي تفرعت عنه العقول الجزئية، وهي من حيث كونها عقلا، تتحد بالعلم الإلهي، وتستمد نورها منه وتمده إلى كل الموجودات حسب إستعدادها . ومن هنا تتجلى وظيفتها الوجودية والمعرفية، فعلم هذا العقل بنفسه، وبالأشياء التي تنبعث عنه في العالم،بكل مراتبه ليس إلا حقائق الألوهة، ومن نور هذه الحقيقة خلق العالم ، إبتداءا بأول موجود وهو العقل الأول ذاته؛ بإعتباره له وجه إلى عالم الخيال المطلق، ووجه إلى عالم الأمر، إنتهاءا بالجنس البشري الذي اكتملت به دائرة الوجود ، وما بين طرفي الدائرة، جميع ما خلق الله من أجناس العالم، وهو معنى قول **الرسول (ص) : " أنا من ربي والمؤمنون مني "**، فالنور المحمدي هو كل شيء من حيث الماهية، وكل شيء غيره من حيث الصورة .

***للحقيقة المحمدية أسماء كثيرة بناءا على قوله (ص) : " لا يعلم حقيقتي إلا ربي " حيث سماها القرآن، حقا وقلما وروحا وسراجا، وسمتها السنة النبوية عقلا ، كما لها بعض التسميات ذات الدلالة الفلسفية مثل الفيض الأول ، الهيولى الأولى وغيرها .**

1 ابن عربي ، الفتوحات المكية، ج 4 ص 433 .

يقول **ابن عربي** موضحا هذه الوظيفة الوجودية للحقيقة المحمدية : **" فلما أراد الله وجود العالم، وبدأه على حد ماعلمه، بنفسه إنفعل عن تلك الإرادة المقدسة، بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية ، إنفعل عنها حقيقة تسمى الهباء، فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء ،على حسب قوته وإستعداده، وعلى قدر قربه من ذلك النور، يشتد ضوءه وقبوله ،فلم يكن أقرب إليه قبولا في ذلك الهباء، إلا حقيقة محمد (ص) المسماة بالعقل الأول، فكان سيد العالم بأسره، وهو أول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية ،وفي الهباء وجد عينه ،وعين العالم من تجليه "** [1]. إذن حسب هذا التصور،تصبح الحقيقة المحمدية ، تجل من تجليات الذات الإلهية، التي يسري نورها في الكون كله، وهي الحد الفاصل بين ما تعين من الحق، و ما لم يتعين ـ بإعتبار أن لها وجه إلى عالم الخيال المطلق ـ ، وهي مجلى ما تعين منه ـ بإعتبارها أول موجود تفرعت عنه أجناس العالم كلها ـ ، ولكن كمال مجاليها، كان في الصورة الآدمية الإنسانية، لتتأسس العلاقة بين الإثنين، كعلاقة الباطن بالظاهر، أوالثوب بالمرتدي.

وإذا كان **آدم عليه السلام،** منطلق الكثرة الإنسانية بإعتباره أول الناس ظهورا، فهذا يعني أن أبوته للبشرية، هي كذلك من حيث النشأة العنصرية الجسدية فقط، على إعتبار أن روح آدم ذاتها ، هي نسخة من الروح المحمدي ، **فمحمد (ص)** وإن تأخر وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، يقول **عبد الكريم الجيلي (767 هـ - 820 هـ)** : **" إن الله عز وجل،خلق محمد (ص) من كماله، وجعله مظهرا لجماله وجلاله ،وخلق كل حقيقة في محمد(ص)، من حقيقة أسمائه وصفاته، ثم خلق نفس محمد (ص) من نفسه، وليست النفس إلا ذات الشيء ، ثم لما خلق نفس محمد (ص) ، خلق آدم نسخة من نفس محمد (ص) "** [2].

---

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 1 ص 119**

[2] **الجيلي عبد الكريم ، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، تح: أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1997 ص 195.**

بل إن **ابن عربي**، يجعل حتى صورة آدم الجسدية، على صورة إسم محمد، فرأس آدم دائرة بتدويره، على صورة الميم الأولى من إسمه ،وإرسال يده من جنبه على صورة الحاء ، وبطنه على صورة الميم الثانية ورجلاه في إنفتاحها على صورة الدال [1].

هكذا فإن الكمال الإنساني في شخص **آدم عليه السلام**، وجد أول تجلياته ، من تلك الحقيقة النورانية لمحمد (ص) ، وهذا يقودنا إلى فكرة أزلية النبوة المحمدية ، لأزلية النور الإلهي المنبثقة عنه ، وهو معنى قوله (ص) : **" كنت نبيا وآدم بين الماء و الطين "** ،وغيره ما كان نبيا إلا حين بعث، بل إن الأنبياء السابقون عليه، ما هم إلا نواب له ، في تبليغ رسالته، لغيبة جسمه، ولو كان جسمه موجودا ، لما كان لأحد شرع معه ، وهو معنى قوله (ص) : **" لو كان موسى حيا ما وسعه إلا أن يتبعني "** [2]. وذلك لأن جميع الشرائع النبوية المختلفة، تعود في أصلها إلى منبع الحقيقة المحمدية ،وإن كان وجود هذه الحقيقة في تلك الشرائع السابقة، هو وجود باطني مستتر ، فإنها تنتقل من مرحلة البطون، إلى الظهور، في الشريعة الإسلامية، وفي شخصية محمد المكي، وهذا هو التفسير الذي يطرحه **ابن عربي** ، لقول **الرسول (ص)** في حجة الوداع : **" لقد إستدار الزمان كهيئة يوم خلقه الله"**، بمعنى أن

---

[1] **ابن عربي ، شجرة الكون ،ص 10.**
[2] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ،ج 2، ص 134.**

دورة الإسم الباطن للحقيقة المحمدية قد إكتملت وعاد الحكم له من اسمه الظاهر فبرزت الشريعة في أقصى أشكال إكتمالها[1] .

بهذا يكون ظهور الأنبياء تباعا ،ما هو إلا تجلية لسر الحقيقة، وإنتقال بها من حالة البطون، إلى حالة الظهور، حينما تتكلم في مشروع **محمد (ص)**، قرآنا عربيا مبينا ، ولعل هذا مايفسر سبب عالمية الرسالة ، وختم **محمد(ص)** لفلك النبوة ،ويفسر بالمثل ،مقام محمد الكبير عند ربه، والذي قرنت محبة الله* وطاعته **، بمحبة وطاعة رسوله.

.1 ابن عربي الفتوحات المكية ج 1 ،ص 144 .
*** انظر سورة آل ا عمران الآية 31 .**
**** انظر سورة النساء الآية 80**

2-2 كمال النبوة وكمال الولاية :

إذا كانت دورة النبوة، قد بدأت بآدم عليه السلام، وانتهت بمحمد المكي **(ص)** ، الذي يمثل إكتمال ظهور الحقيقة المحمدية بعد البطون ، فإن هذا الختم المحمدي، كان **للنبوة الخاصة** فقط ، أي لنبوة التشريع (نبوة الأحكام والحدود) ، أما **النبوة العامة** (**الولاية**)، فهي مستمرة، لأن الباطن (العلم الإلهي) ،لا يتوقف عند صورة واحدة من صور الظاهر، كما أن الولاية لا تنقطع، لأن من أسمائه عز وجل **"الولي"**، كما ورد في القرآن الكريم *، فهذا الإسم يحفظها ، وانقطعت النبوة الخاصة، لأنها لا مستند لها من الأسماء الإلهية [1].

وإن كان الأنبياء، يشتركون في الكمال النبوي ،والشرف، والإصطفاء الرسالي، إلا أنه من جهة العمومية والشمول، فالولاية أعم من نبوة التشريع، لأن كل نبي ولي، وليس كل ولي نبي، والأنبياء هم كذلك، من جهة تبليغ الأحكام، وتشريع الحدود بالنسبة إلى الخلق، وهم أولياء من جهة الإنباء عن الغيب، والملكوت بالنسبة إلى الحق، وهو معنى قوله **(ص)** : **" لي مع الله وقت، لا يسعني فيه ملك مقرب، ولا نبي مرسل"**.

وإذا كانت كل من النبوة والولاية ،تنهل من سراج الحقيقة المحمدية، فإن الإنتظام في سلك النور المحمدي ، وخلافا للتصور الشيعي الذي يقصر سريان ذلك النور، على علي وذريته من بعده،- والذي سيكون آخرهم الإمام الغائب -؛ فإن الولاية الصوفية ،وسعت مفهوم آل البيت ليشمل أهل الله كافة ، معتمدين في ذلك على حديث نبوي، سئل فيه **الرسول (ص)** : **"يا نبي الله من آل محمد ؟ قال : كل تقي "** [2].

بهذا التأويل، توسعت إمكانية الإنتساب للنسب الشريفي، الذي يحقق في المخيال الديني،

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية، ج 3، ص 101.

[2] أنظر : القشيري عبد الكريم ، الرسالة القشيرية، تح : معروف زريق وعلى عبد الحميد أبو الخير ، دار الخير ، دمشق، ط 2 ، 1995 ص 105.

***انظر : الشورى الآية 09.النساء الآية 45 .الجاثية الآية 19.**

والإجتماعي، والسياسي الخلاص الدنيوي والأخروي. يقول **ابن عربي** مميزا بين النسب البيتي بمفهومه الشيعي، والنسب المحمدي بمعناه الصوفي : **" وان لم يكن من بيت النبي ، فقد شاركه في النسب العلوي ، فهو راجع إلى بيته الأعلى ، لا إلى بيته الأدنى (.....) كذالك للإنسان نسبتان وله في العالم منصبان فأشرف نسبه وأعلى منصبه أن ينتسب للحق لا لوالديه وأن يقيم سره أبدا فإذا صحت له هذه الرتبة وفاز بأعلى درجة القربة صح له النسب العالي "** [1] .

وإن كان مفهوم الولاية، قد توسع مع الصوفية ليشمل أهل الله ، فإن **ابن عربي** قد ميز بين **الولاية العامة، والولاية الخاصة،** على غرار ما فعله بالنسبة للنبوة، حيث يقول : **" إن الدنيا لما كان لها بدء ونهاية وهو ختمها ، قضى الله سبحانه أن يكون جميع مافيها بحسب نعتها ، له بدء وختام، وكان من جملة ما فيها الولاية العامة، ولها بدء من آدم فختمها الله بعيسى فكان الختم يضاهي البدء (...) ولما كانت أحكام محمد (ص) عند الله، تخالف أحكام سائر الأنبياء والرسل ،وأوتي جوامع الكلم ،وختمت به النبوة، وعاد حكم كل نبي بعده، حكم ولي ،فأنزل في الدنيا من مقام إختصاصه، واستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم ،يواطن اسمه اسم محمد (ص) ، وما هو بالمهدي المنتظر، فإن ذلك من سلالته وعترته، والختم ليس من سلالته الحسية، ولكنه من سلالة أعراقه وأخلاقه (ص) "** [2] .

هكذا فإن **ابن عربي** ، قد جعل الأنبياء بدءا من **آدم** ، وانتهاءا **بعيسى عليه السلام** حلقات متتابعة في الولاية العامة ، وقد إستند في تصوره للمسيح ، كخاتم لهذه الولاية، على ما ورد في المأثور، من رجعة عيسى في آخر الزمان ، ليحكم بشريعة **محمد (ص)** ، و يقيم العدل في الأرض ، إكتمالا للجانب الباطن للشرائع

---

[1] ابن عربي ، عنقاء مغرب في ختم الأولياء شمس مغرب ، دار عالم الفكر، دمشق ،سوريا د(ط - س) ص 65 .

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية ج 2 ص 50 .

كلها، كما اكتمل الظاهر بظهور **محمد(ص)**.أما الولي ـ الغيرالنبي ـ،فيبقى تابعا للنبي الولي، سواءا الذي بعث فيه، أو الذي لم يبعث فيه، ويكون أقل منه مرتبة، وغايته هي وراثة ذلك النبي، فيكون منهم **الموسويون، والعيساويون، واليوسفيون** ...الخ.

ولكن أكمل أولياء الله فهو **القطب المحمدي** ، وهو ما يقصده **ابن عربي** ، بالولاية الخاصة، التي تختص بالعلماء العارفين من أتباع الشريعة الإسلامية ، ولهذه **الولاية المحمدية** دورة سرية لا يعرف خاتمها * [1]، وإن كانت بدايتها **بمحمد (ص)**، من حيث كونه وليا لا من حيث كونه نبيا، أي من جانبه الباطن لا الظاهر، أما خاتم الولاية المحمدية فهو **القطب الغوث** ،الذي يحقق التماثل مع **الروح المحمدي** مجازا، فيكون مثل الكامل ، كمثل إنطباع الطابع في الشمع، والمنطبع ـ الروح المحمدي ـ حقيقة وأصل، والمنطبع فيه مجاز وفرع ،والقطب هو ولي الأولياء، الذي يدور عليه فلك الصوفية *، وهو **الإنسان الكامل** المتحقق بصورته، والشاهد لحقيقة محمد النورانية، العارف بالله وأسمائه ، وقد صرح **ابن عربي** في مؤلفاته ، أنه تحقق بوراثة ذلك النور المحمدي ، كما تحقق للولاية المحمدية الختم به ، بإعتباره قطب زمانه ، وهذا ما يوضحه قوله :

1* إذا كان المتصوفة يختلفون، حول عدد الأولياء ومراتبهم، فهم متفقون في الجملة على الهيكل العام، الذي ينتظمهم في صورة دولة باطنية عالمية، يضعون على رأسها القطب أو "الغوث"، والذي تليه مراتب، يتكاثر عدد المنتظمين فيها، نزولا من قمة الهرم إلى قاعدته ، تماما كتراتب الموظفين داخل الدولة. فبعد القطب يأتي الإمامان، أحدهما هو الإمام الأقصى، حاله البكاء شفقة على العالم، لما يراه عليه من المخالفات، والثاني هو الإمام الأدنى ،وله الشدة والقهر . وهما للقطب بمنزلة الوزيرين، حيث يخلفانه إذا مات . وبعد الإمامان هناك الوتد ،وهو يشكل مع القطب والإمامان الأوتاد الأربعة، الذي يحفظ بقاء العالم بهم . والأوتاد الأربعة الأرضيون ،هم خلفاء الأوتاد الأربعة الباطنيون وهم آدم ، إبراهيم عيسى وقطبهم محمد (ص). وبعد مرتبة الأوتاد، تأتي مرتبة الأبدال وعددهم سبعة، ولكل واحد منهم قوة، من روحانيات الأنبياء السبع، وهم إبراهيم الخليل ، يليه موسى، ويليه هارون ،ثم إدريس، فيوسف ،فعيسى فآدم. وبالتالي فكل عارف من هؤلاء في العالم الأرضي، يستمد التأثير في الأشياء، بقدر مرتبة الروح الذي يتولاه في العالم السماوي، وأفضلهم على الإطلاق ،هو القطب المحمدي الوارث لقطب الأقطاب محمد (ص). للتفصيل حول مراتب العارفين أنظر:محمد عابد الجابري،بنية العقل العربي ص 366
[1]

أنا المحي لا أكني ولا أتبـلد ********** أنا العربي الحـــــــــــــاتمي محمد

لكل زمـــــــــان واحد بعينه ********** وإني ذاك الشخص في العصر الأوحد

وما الناس إلا واحد بعد واحد ********** حرام على الأدوار شخصـــــان يوجد [1].

هكذا فإن الأولياء، يمثلون تجليات مختلفة، للحقيقة المحمدية النورانية، حيث يتجلى في الأنبياء البعد الظاهر منها ،والذي إكتمل ظهوره في شخص **محمد (ص)**، ويتجلى في الأولياء البعد الباطن منها ، والذي يصل إلى أوجه، عند القطب المحمدي. وفي جميع الأحوال ، فإن هذا الإمتزاج المجازي ، لذات الصوفي مع الروح المحمدي ، ـ وإن كان صعب تقبله إلا بذوق صوفي عالي ـ ، إلا أن ما لا يمكن إنكاره، أن مثل هذا الطرح، يعبر عن نزعة إنسانية بالغة، ترجمها بحث الصوفي المستمر، عن التحقق بكامل الإنسانية، الذي إنحصر عنده، في العلم بأنه على الصورة الإلهية، والتي كانت الحقيقة المحمدية، أكمل تجلياتها.

وبمثل هذا التصور تأسس شكل جديد، من أشكال التأسي * بالرسول**(ص)**، يصل فيه الصوفي ،إلى تحقيق نتيجة مضاعفة، فبالتماثل المجازي مع النور المحمدي ، يحقق كماله الإنساني ،وما هذا الأخير إلا كمال العلم والمعرفة بحقائق الألوهة، السارية في ذلك النور، والساري بدوره في الوجود بأكمله ، لينبعث الصوفي بهذه الإنية الجديدة ، مجددا للشريعة ، وعالما بحقيقتها ، بل بحقيقة الكون بأكمله ، عبر ثنائية الظاهر والباطن بمستواها الديني والوجودي .

4ـ الإنسان الكامل بين شرط الإمكان وخرق الشرط :

[1] ابن عربي ،الديوان ، مكتبة المثنى، بغداد، د (ط-س) ص 44.
***انظر سورة الأحزاب الآية 21.**

1 -الإنسان ورحلة البحث عن القطبية :

لقد تبين فيما سبق ، أن إشكالية الإنسان في التجربة الصوفية ، تجد إنطلاقتها الأولى من المعرفة ، كأساس للتمييز بين الإنسان الحيوان ، والإنسان الكائن على الصورة الإلهية ، وإذا كان الحديث عن المعرفة ، هو حديث عن جدل الذات بموضوعها، يصبح حينها المتن الصوفي ، أسير موضوع واحد ،هو الله من حيث أسمائه وصفاته ، وذلك بناءا على مقولة ، التجلي الإلهي الوجودي في أعيان صور الممكنات، والذي ينقل ثنائية الظاهر والباطن، من مستواها الديني **(الشريعة** في مقابل **الحقيقة**) ، لكي يعبر عن الوجود بأكمله ، بحيث يكون هدف الصوفي، هو البحث عن المعاني والأسرار الإلهية ، التي تقف وراء الصور المشاهدة ، أو بمعنى آخر، البحث عن الحد الغيبي ، الذي يقف وراء الحد الموضوعي المحسوس.

والإنسان بمقتضى كونه على الصورة الإلهية، فهو جامع لحقائق الألوهة ،التي وجدت متفرقة في الكون ، لذلك كان هو المقصود بتحقيق المعرفة الحادثة بالله، والتي تثني المعرفة الأزلية القديمة، فبرد الوجود إلى الله، وبرد الله إلى الإنسان، ننتهي إلى رد الوجود كله إلى الإنسان، بإعتباره الجامع للحضرتين الإلهية والكونية. وبذلك تجد مقولة **"من عرف نفسه عرف ربه "** [1]، أساسا متينا لها في مثل هذا التصور، الذي يقيم العلاقة بيم الله والإنسان، كعلاقة الظل بأصله الذي لا يفارقه أبدا،وما استتار الحق عن الإنسان،إلا نتيجة لجهل هذا الأخير بذاته. يقول **ابن عربي: "فما استتر الحق عنك إلا بك، فأنت عين ستره عليك، فلو رأيت باطنك رأيته** [2] **"**.

هكذا فإن رحلة الصوفي المعرفية ، تجد إنطلاقتها الأولى، من عمق الوجدان الإنساني، الذي تؤسسه مقولة المعرفة بالنفس ، والتي تقود إلى المعرفة التوحيدية، التي ترى الله في كل شيء ، في مستوى صاعد ، يقابل رحلة النزول لحقائق

---

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية، ج 3 ،ص 101.**

[2] **المصدر السابق نفسه، ج 3 ،ص 229.**

الألوهة ، من عالم **البرزخ الأعلى** ، في أعيان صور الموجودات ، وهو معنى قول **ابن عربي** : **" إن الأمر محصور بين رب، وبين عبد، فللرب طريق، وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب، فإليه غايته، والرب طريق العبد فإليه غايته "** [1]. وبمثل هذه المعرفة تصبح الحقيقة الأنطولوجية، **"ليس في الوجود إلا الله "** ، حقيقة وجدانية يعيشها الإنسان الكامل، عبر رحلته المعرفية، والتي تأول فيها حياته، بوصفها سفرا نحو المطلق، وقوام هذا السفر، بما يسفر عنه، دون أن يكون الإسفار، نهاية الأسفار، إذ أن بداية السفر، هي الرغبة في معرفة الله، ونهايته هي التيه والحيرة [2] ،والتي تجعل السفر يتجدد بإستمرار .

وفي الحقيقة إن هذا السفر الصوفي، ما هو إلا محاكاة لتجربة **الإسراء والمعراج** النبوية، التي خصها القرآن بالذكر *، والتي تعرف بها **الرسول (ص)**، على أسرار الغيب الإلهية، فهم يعتقدون أن العروج إلى السماء، ومشاهدة الحق، ليس بمستحيل على أولياء الله، لأنها آداب قرآنية أسبغت نغمتها على الرسول العربي، وكذلك يمكن إسباغها على ورثته [3]، والذين يعرجون بأرواحهم لا بأجسادهم ،ويعطون العلم في شكل تنزلات خيالية، على شكل صور حسية. يقول **ابن عربي** : **" فلهم إسراءات روحانية برزخية، يشاهدون فيها معاني متجسدة، في صور محسوسة للخيال، يعطون العلم بما تقتضيه تلك الصور من المعاني، ولهم إسراءات في الأرض والهواء ،غير أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول (ص)، بإسراء الجسم، وإختراق السموات والأفلاك حسا ، وقطع مسافات حقيقية محسوسة ، وكل ذلك لورثته**

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية ، ج 3 ص 147.

[2] أنظر : ابن عربي ، الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل بن عربي، تقديم : محمود الغراب، دار صادر ، بيروت ، ط1 1997 .

[3] العظمة ندير، المعراج والرمز الصوفي ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط1 ، 2000 ص 33 .

***أنظر سورة الإسراء الآية 01، كما تأول الصوفية، آيات النجم من 01-18 ،بأنها تتحدث عن عروج الرسول (ص)الى السماء.**

معنى لا حسا ، فمعراج الأولياء معارج أرواح ، ورؤية قلوب،وصور برزخيات ، ومعاني متجسدات " [1] .

وإذا كان السفر الصوفي، هو سفر روحاني، فإنه في هذه الحالة، تصبح تجربة "الرجعة"، هي إنفصال زمني مع التاريخي والواقعي ،وهذا لا يتم إلا بتخلص الإنسان، من عناصر الكون المتداخلة فيه ،والمكونة لطبيعته العنصرية ، من خلال ما يقوم به، من قتل رمزي (خيالي) لقواه الظاهرة ،بواسطة التجرد والزهد، والمجاهدات ،وتوجيه الهمة إلى الله ، بالتدرج في المقامات.

مثل هذه العملية ، تقودنا إلى الحديث، عن ثنائية الجسد والروح في الخطاب الصوفي ، إذ أن الجسد كما يراه **ابن عربي** هو مجرد أرض للروح ، إذ لا حياة له إلا بالعرض، وهو في أصله ميت، وإنما يكتسب الحياة عندما تلابسه الروح، ويسري فيه تأثيرها، حيث يقول: **"إن الصورة التي أنت عليها، عرض في جوهرك "** [2].
وإذا ما تحقق أن أصل الجسد، الموت والسكون ، وأن الحياة له بالعرض ، فإن الفصل بينه وبين الروح ، من حيث أصل كل منهما ، يصبح حينئذ ، أمرا مؤكدا ومشروعا ، لأن حياة الروح ذاتية لا تزول ، فهي نفخة الحي الذي لا يموت ، عنصر رباني لطيف ، كانت موجودة ، قبل أن تحل في صورتها المادية الكثيفة ، بإتصالها بالجسد ، لذلك يجب أن تعود إلى ما كانت إياه ، في صورتها الأولى ، فأصالة الروح ، وعرضية الجسد ، توجب على الإنسان في رحلته المعرفية إلى الله، التجرد من كل ما هو مادي ، ومركب فيه ، حتى لا يبقى له غير عنصره الإلهي البسيط .

وقد أورد الشيخ الأكبر، تفاصيل قصة إسراءه ، في كتابه **"الإسرا إلى مقام الأسرا"**، حيث أبرز فيه طريقة إنعتاقه من سلطة الجسد، فيتحلل من نشأته الجسمية ،

---

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 3 ص 342 .**
[2] **ابن عربي ، المصدر السابق نفسه ،ج2 ،ص 621.**

ويفارق عناصر تكوينه الأربعة ، عنصر التراب في باب **"عين اليقين "**، عندما ألمح إلى التجرد عن **الأينية** ، وفارق عنصري النار والهواء، في باب **"العقل والأهبة للإسراء"**، حيث تجسدت مفارقته للنار، لما رمى من قلبه حظ الشيطان، بوصفه مخلوقا من نار، وإتضحت مفارقته للهواء، لما زج به من صفات الصفى في الهواء ، ثم فارق في باب **" النفس المطمئنة والبحر المسجور "** عنصر الماء، ومع كل عالم متروك، يرسل الله بينه ،وبين ما ترك منه مع ذلك الصنف من العالم ، حجابا فلا يشهده ،ويبقى له شهودا ما بقي ، حتى لا يبقى له غير سره الإلهي، فيكون **"هو لا هو "** أي روحا خالصا من كل مادة، وبذلك يتأتى له العروج إلى السماء [1].

وبعد رحلة التطهر الرمزية ، يبدأ الصوفي بالإرتقاء في درجات العلم، ،مع كل سماء يتخطاها ، ومع كل نبي يقابله، ومع كل مرتبة وجودية يصل إلى إختراقها، فتزداد معرفته بحقائق الألوهة ، إلى أن يحصِل الحضرة الأسمائية كلها ، ويتحقق بها علما ، وعينا ،وحالا ، وأثرا، ولذة ، وتصرفا، وهي مرتبة **قاب قوسين أو أدنى** ، ونهاية الولاية، التي يتأتى فيها للعارف ، الإستمداد من بحر العلم الإلهي، بإتصال خياله مع صور الحقائق في العماء ، التي يسميها **ابن عربي "الأعيان الثابتة في العدم "** ، فيعرف الأشياء على ما هي عليه ، كما يرى نفسه في حال ثبوتها في هذه الأعيان [2] . يقول **ابن عربي : " فحصلت في هذا الإسراء، معاني الأسماء كلها، فرأيتها ترجع إلى مسمى واحد، وعين واحدة ، فكان ذلك المسمى مشهودي ، وتلك العين وجودي، فما كانت رحلتي إلا في ، و لا دلالتي إلا علي ، فعلمت أني عبد محظ ، ما في من الربوبية شيء ".**[3]

وما يهمنا من هذه المعرفة، ـ التي يتحقق بها للولي، ما لا يحصل عليه غيره إلا بعد الموت ـ ؛هو إنعكاسات حالة القرب القصوى من الله ، وما يلحق بالصوفي

---

[1] **بلقاسم محمود ، الكتابة والتصوف عند ابن عربي ص 86.**
[2] **أبو زيد نصر حامد ، المرجع نفسه ، ص 85.**
[3] **ابن عربي ،الفتوحات المكية،ج3،ص350.**

جراءها ، من الذهول والغيبة ، نتيجة تجلي الواحد فيه ، وكيف سيكون حاله بعد عودته إلى حالته الطبيعية ، فهل سيلغي وجوده كذات مستقلة، بعد أن إستغرق في المطلق ؟ وهل سيتنكر للوجود بأكمله، وينتهي إلى حالة من العدمية ، والسكون والموت الإختياري ؟.

إن مثل هذه الأسئلة ، تقودنا إلى الحديث ، عن التصور الأكبري ، لمفهوم **الفناء الصوفي** ، الذي طرحه **ابن عربي** بشكل مغاير، عن السابقين عليه من المتصوفة، والذين وصلوا وهم في حالة وجدهم، إلى إعلان إتحادهم بالذات الإلهية، والتجرد عن الإنية الإنسانية ، وهذا ماتوحي به "أنا " **الحلاج** الفانية، التي قال فيها **" أنا من أهوى ومن أهوى أنا "**، أو ياء المتكلم عند **أبي يزيد البسطامي** ، والتي نزه فيها نفسه عن الوجود ، حين قال : **"سبحاني ما أعظم شآني "** .

خلافا لتلك المواقف ، وتناسقا مع مذهبه في وحدة الوجود ، لم يعد الفناء عند **ابن عربي** يعني حالة الغيبوبة التامة ، التي تصل فيها الذات ، إلى إنكار كل ما سوى الله بالله، فتتنكر لوجودها، بل لوجود الكون بأكمله ، وإنما الفناء عنده ، أصبح مرتبط بحالة من اليقظة ، والإدراك الوجداني الذي تتمكن به النفس، من رؤية الله متجليا في كل ماسواه ، وبالتالي فالإنسان في هذه الحالة ، ما أفنى وجوده ، بل أفنى جهله بحقائق الموجودات، فهو ليس فناء الذات، بل هو فناء أوصاف فيها ، وفناء وصف ،لا بد أن يحل محله، بقاء وصف آخر، فهو فناء الجهل، ببقاء العلم، ورؤية الله متجليا في مخلوقاته.

يقول **ابن عربي** : **" فكما أن من لم يعرف شيئا ، ثم عرفه ، فأفنى وجوده ، بإفناء جهله ، ما أفنى وجوده ، بل أفنى جهله ، ووجوده باق بحاله ، من غير تبديل وجوده بوجود**

آخر " [1]. كما أن مثل هذا التصور للفناء، يلغي فكرة الإتحاد والحلول ،بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، ويحافظ على مستوى الإثنينية بينهما،- بالرغم من تبني الشيخ الأكبر لمذهب وحدة الوجود -، ولعل هذا ما يبينه، قول **ابن عربي** مخاطبا الإنسان: **" فأنت أنت ، وهو هو، فإياك أن تقول كما قال العاشق ، أنا من أهوى ومن أهوى أنا ، فهل قدر هذا أن يرد العين واحدة ، لا والله ما استطاع ، فإنه جهل ، والجهل لا يتعقل حقا "** [2] .

بناءا على ماسبق ،إتضحت مركزية مقولة المعرفة بالنفس، في التجربة الأكبرية، إذ أن النفس التي تكبدت مشقة السفر إلى الله، وترقت في المقامات والأحوال، وارتفعت عنها الحجب ، الواحد تلو الآخر، فوصلت إلى إدراك نشأتها الأخروية ، وهي ماتزال في الحياة الدنيا، فإنها حين تعود من هذه الرحلة، مزودة بتلك المعرفة اليقينية، تسقط عنها رؤية التمايز الإعتباري، بين الحق والخلق، فلا تلغي العالم، ولا تلغي وجودها، ولكنها ترى الله متجليا في كل ماسواه، لتصبح علاقة الإنسان بربه، تتم في شكل ديمومة لا تنقطع، حيث أنه يرى الله، في كل حركاته وسكناته، حتى في حال صحوه ،الأمر الذي سيمكنه من ممارسة خلافة الله في الكون .

---

[1] ابن عربي ، الرسالة الوجودية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2004، ص 38.

[2] نقلا :عن غلاب محمد ، المعرفة عند ابن عربي (ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده) ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكتاب العربي ، القاهرة، 1969، ص 204.

2 -معنى الخلافة وعلاقتها بالإنسان الكامل عند ابن عربي :

إذا كان المعنى الأساسي ، للكمال الإنساني في التجربة الصوفية ، هو أن يكون الإنسان على صورة الله ، علما ، وعينا ،وحالا، وأثرا ، ولذة ، وتصرفا ، فان الغاية من الكون على الصورة الإلهية ، هي بلوغ مرتبة الخلافة ، التي تعتبر التتويج الفعلي، لمسيرة الذات نحو تحقيق كل أبعادها الحقيقية ، يقول **ابن عربي** : **"الإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية، لم يعطه الله هذا الكمال، إلا ليكون بدلا من الحق ،ولهذا سماه خليفة، وما بعده من أمثاله خلفاء له "** [1] .

وإذا كان شرط الخلافة ،هو تحصيل الصورة الإلهية، فإنه إنطلاقا من هذا الشرط بالذات، نبدأ في تلمس أدوار الخليفة المنوطة بعهدته، فإحتجاب الحق عن الظهور في العالم، مرده أن الله تعالى قد انتخب صفوة من خلقه ، جعل لهم أمر خلافته في العالم، وتسيير شؤونه، وأولائك هم أولياء الله ، الذين هم بمثابة الحكام الروحيين، وهم مستورين بحجاب الصون، فلا يعرفهم إلا قلة من البشر . ويضع **ابن عربي** على رأسهم، القطب الغوث الذي يصفه، بأنه المنعوت بجميع الأسماء الإلهية، تخلقا ، وتحققا، وهو مرآة الحق ، ومجلى النعوت المقدسة و المظاهر الإلهية [2]. لذلك فهو الخليفة الأعظم، لأن الله مكنه من خصائص اسمه **الملك**، الذي يقدر به ، على تصريف أمور المملكة، وعلى فرض هيمنته على كل ما تحت أنظاره. يقول **ابن عربي** : **" وقد ولاك- القطب - الله الملك، وأعطاك إسما من أسمائه، فسماك ملكا مطاعا"** [3].

---

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 3 ص 280.**
[2] **المصدر السابق نفسه ج2 ص 573.**
[3] **المصدر السابق نفسه ج 3 ص 76.**

وبالتالي، فالقطب هو الفلك الذي تدور عليه، رحى السياسات الناموسية ، المبثوثة في الكون كله، فلا يصل إلى الخلق شيء، كائنا ما كان من الحق، إلا بحكم القطب، به ترحم الموجودات، وبه يستمر بقاء العالم ، وجوده في الوجود، حياة لروحه الكلية، وتنفس نفسه، يمد الله به العوالم العلوية والسفلية، فذاته مرآة مجردة، يشهد فيها كل قاصد مقصده ". [1]

وواضح من خلال ما سبق، أن هذه الخلافة الكونية للقطب، مسؤولية عظمى، ينبغي لمن أعطيت له ، أن تكون له قدرة فائقة يتجاوز بها الضعف الإنساني ، لكي لا يمتنع عنه محال، وهذا لا يتحقق ، إلا بالتأييد الإلهي لمن شاء من عباده ،وقد نسب الله لنفسه التولية والإستخلاف ، عندما توجه إلى عبده **داوود عليه السلام** قائلا : **" ياداوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب " *** .

وإذا ثبتت مثل هذه التولية الإلهية للأنبياء، فكذلك تثبت لورثتهم من الأولياء، بحيث تصبح لديهم، قدرة عجيبة على التأثير في الواقع، بل وإمتلاك الكون بأكمله، وتلك القدرة تكون بحسب الروح، الذي يتولاهم من العالم العلوي، يقول **ابن عربي** : "إن العارف إذا كان يمده من الملأ الأعلى، روح من هذه الأرواح الأمرة، التي لها التقدم على غيرها، كإسرافيل، وعزرائيل ،وجبريل، وميكائيل، والنور، والروح وأمثالهم ، فإن العارف يكون له أثر في العالم العلوي والسفلي ، بقدر مرتبة الروح الذي يتولاه من هناك " [2] .

ويصف **ابن عربي** ـ وهوقطب زمانه وخاتم الولاية المحمدية ـ ، ما أعطاه الروح الجبرائيلي من الحضرة المحمدية قائلا: **" وأعطاني صاحب هذا المقام، من القوى**

---

[1] الجابري محمد عابد ، العقل الأخلاقي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2001 ص 436.

***سورة ص الآية 26.**

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 3 ص 94.

المؤثرة في العالم الأعلى والأسفل، ألف ومائتي قوة، واحدة منها لو سلطتها على الكون أعدمته ".[1] بل إن **ابن عربي** ، يعطي للإنسان الكامل ، مقدرة تضاهي حتى مقدرة الملائكة في إختراق الصور، حيث يتحقق له نوع من الوسطية الأنطولوجية ، فمن حيث جوهره ، يبقى محافظا على روحه المدبرة، ولكن بإمكانه أن يتلبس بما شاء من صور الأعراض، سواءا كانت إنسانية، أو حيوانية ،أو نباتية، أو جمادات، وذلك بتقوية رقيقة المناسبة، التي بينه، وبين أي حضرة وجودية يريدها ،بإعتبار أن له جمعية الحقائق الإلهية والكونية. يقول **ابن عربي** : **" إذا تحقق بالكمال الوسطي، لا تقيده أفاق الوجود، ولا تحصره، بل له أن يتحول إلى أي صورة شاء، وينتقل إلى أي عالم أراد إختيارا، فإن حكم الوسط ، إلى سائر أطرافه على السواء، فله الإجتماعات الحسية ،والبرزخية بالأرواح الفائقة عليه ،أو المساوية له رتبة، في أي عالم شاء، بحكم الإلتماس بعد تقوية المناسبة بينه وبينهم "** [2].

فالإنسان الكامل حسب هذا المنطق ، لا يعترف بقيود الطبيعة ، ولا بنواميس الكون وسننه ، فهو قادر على طي الأرض ، المشي على الماء ، الطيران في الهواء معرفة منطق الحيوانات ، والنباتات ، والجمادات ، يخترق الأمكنة، يتجاوز الأزمنة بل إن الزمان يصبح معه ، منكسرا ومقطعا ، لأنه زمان الغيبة والحضور ، زمان السكر والصحو ، زمان التقلب في الأحوال والمقامات، أو بلغة صوفية إنه **زمان الأنفس** [3]، الذي يستغرق صاحبه في الحال، الذي يحتوي خط الزمان السيكولوجي، الطبيعي ويستوعبه في لحظة واحدة، ممتدة من دون بداية أو نهاية.

هكذا ، فإنه مع هذه القدرة الربانية، للإنسان الكامل ، أصبحنا أمام مخلوق ـ عجيب ـ لم يتحرر من كل السلطات فحسب، وإنما أصبح هو بذاته، سلطة حاكمة

---

[1] **المصدر السابق نفسه ج 2 ص 15 .**

[2] **نقلا عن : عثمان يحي ، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، (ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي) ص 249.**

[3] **الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي ص 356.**

على كل ما تحتها. ومثل هذه القدرات الفائقة، ما هي إلا إستمرار للنبوة **كمعجزة** وهو مايسمى في المخيال الصوفي، **بكرامات الأولياء** ، والتي تحفل كتب التصوف بذكرها * ، إذ أنها تعتبر محطة أساسية، لتأسيس الولاية، وهي بالنسبة للصوفي كشهادة هوية، يؤكد بها دوره كخليفة لله في العالم .

بل إن إنعكاساتها، تتعدى المستوى الذاتي، إلى المستوى الإجتماعي، وذلك لأنها تنطلق من فرد، يعيش في مجتمع، مرتبط بوعي جماعي، وبنسق من القيم، وبالسيكولوجية الإجتماعية، وبالتالي لها دور في رسم صورة نموذجية للولي، تنشأها الذاكرة الجماعية للمريدين، وتنتقل إلى **المخيال الإجتماعي l'imaginaire social** ، يظهر فيها الصوفي، كبطل جاهز، مشمول بالمعرفة، التي تمكنه من التأثير في الناس، وفي الواقع، بل و إمتلاك العالم بأكمله. [1]

هكذا، فإن معنى الخلافة عند **ابن عربي** ،كان تتويج لمسيرة الإنسان، في بحثه عن ذاته، وتحصيله للصورة الإلهية،حيث يظهر فيها الكامل، كخليفة في العالم ويتصرف بكل الأسماء الإلهية ،ولا يمتنع عن أي أثر منها،وهذا ما يعطيه قوة عجيبة، يتجاوز بها الضعف الإنساني.وفي الحقيقة،إن هذا التصور الأكبري للخلافة، وإن كان في ظاهره، يعبر عن رغبة الإنسان الحارقة، في التأله، وتحقيقه للسيادة

---

[1] بلعلي آمنة ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، منشورات دار الإختلاف ، الجزائر ، 2002 ص 210 .

*** أنظر القشيري عبد الكريم ، الرسالة القشيرية تح : عبد الحليم محمود ، محمود بن شريف ،ج2 ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة د (ط-س) ص 660 .**

المطلقة، على المستوى الذاتي "النفس"، والوجودي "العالم"، إلا أنه يكشف في باطنه، عن نزعة إنسانية بالغة، انفضحت فيها كل أبعاد الذات، ٍ ى حد انتقى معها الحديث عن لا شعور مخبوء، بل استوى الإنسان شعورا واحدا، غايته هو التحقق بإنسانيته الكاملة ، التي يختفي أمامها المستحيل، ويكاد يتحقق معها، الحلم الإنساني الكبير، وهو الرغبة في الخلود *[1]

[1]* **انظر سورة الأعراف الآية20**

3-الإنسان الكامل والإيروس المتعالي :

تحكم الإنسان ثنائيات عدة، سواءا على المستوى الوجودي (**الجسم والروح**) أو المستوى المعرفي (**العقل والقلب)** ، أو المستوى الأخلاقي **(الخير والشر)**، وهذا ما يجعله كيانا منشطرا، أو بتعبيرا أدق، كائنا متعدد الأبعاد،ومن بينها أنه ذات، لها جسد يتألم ، يحس ، يشتهي ، يتلذذ **....**الخ وهو مايصطلح عليه **بالرغبة،** التي تستغرق كل الكيان الإنساني، وتطلب دوما الإرضاء، خاصة إذا كانت رغبة جنسية (**الإيروس eros)** * .

والإنسان منذ ظهوره الأول ،قد ارتبط وجوده بمثل هذا النوع من الرغبات ،وذلك من خلال الشهوة الجنسية الأولى، التي اعترت كل من آدم وحواء، والتي ورثها الجنس البشري من بعدهما، وهذا ما جعل من الذات الإنسانية ذات جنسية بإمتياز .[1] هذا الطابع الفطري، للدافع الجنسي في الإنسان، هو الذي جعل حضوره في النص الديني بشكل دائم ، فلا يخلو حديث قرآني عن الأنبياء، إلا ويرتبط بالحدث الجنسي، والمرأة بإعتبارها عنصر أساسي فاعل فيه. بل إن سير الأنبياء، من **آدم عليه السلام** إلى **محمد (ص)**، كلها علاقات مع عوالم نسائية، بدءا من **آدم** و**حواء**، إلى **إبراهيم** و**هاجر** و**سارة**، إلى **لوط** وزوجته، إلى **يوسف** وإمرأة العزيز، وصولا إلى **مريم** و**عيسى**، و**محمد (ص)** وزوجاته .

---

[1] **Merleau Ponty Mourice , Phenomenologie de la perception , librarie Gallimard Paris 1945 Page 18**0.

***الإيروس Eros : إستعرنا هذا المطلح إجرائيا، من الإيتيمولوجيا اليونانية، لكي نعبر به، عن ما يسمى في الدراسات الحديثة: الجنسانية la sexualité، والذي تطور مع أبحاث مدرسة التحليل النفسي ،والتي ركزت على تفسير الحياة النفسية ،بردها إلى ما يصدر عن طاقة الليبيدو الجنسية من غرائز ،تتطلب الإشباع، وما يترتب عن ذلك من إنعكاسات على الشخصية الإنسانية ،وإن كان النزوع الإيروسي ،حديث من الناحية الإصطلاحية ،إلا أنه قديم من حيث الظهور، ـ على أساس طبيعته الفطرية في الإنسان ـ، وإن بمسميات أخرى كالشهوة ، اللذة ...الخ.**

هذا الحدث الجنسي، الذي يعرضه النص القرآني، يحمل في طياته صورتين متجاورتين ، صورة تعترف بالجنس، كطبيعة بشرية حتى بالنسبة للنبي، الذي هو كغيره من البشر، يرغب وترغب فيه النساء ، يتزوج ، يحب، يشتهي ...الخ ، وصورة تضع له حدودا دينية، وذلك برسم معاييره الأخلاقية ،بالتوجيه والإرشاد، والترهيب من العلاقات الجنسية الغير مشروعة "الزنا"، والتي عبر عنها عزوف الأنبياء عن إتيان الفاحشة .

كما أن حضور الجنس، في الخطاب الديني الإسلامي، لم يقتصر على كونه، مجرد فعل دنياوي ، بل إنه يستمر في الحياة الآخرة كثواب ، أي أنه ينتقل من **"الهنا "**، إلى **" الهناك "** ،وهذا ما تبينه الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، التي تصف الجنة ،ونساءها **"الحور العين "**، والتي تصور الحدث الجنسي، من بين أعظم اللذات ،التي يعدها الله كثواب، لعباده الصالحين **(شهوة أهل الجنة)** * .

وإذا كانت النصوص الدينية، قد تناولت مسألة النبوة والشهوة، خاصة في قصة **يوسف عليه السلام**، والتي استثمرتها بعض الدراسات الحديثة **، لمعالجة مسألة جنسانية النبي في الإسلام ،والتي تشكل **طابو Tabou** في تراثنا الديني، وتعتبر من المواضيع المسكوت عنها ، هنا نتساءل ماذا عن جنسانية الأولياء، بإعتبارهم ورثة الأنبياء ؟ بمعنى آخر كيف تعاملت التجربة الصوفية، بروحانيتها المضاعفة، مع موضوع الإيروس، بحسيته ودنياويته الصرفة ؟ ما هي إستراتيجيتها في احتواء الخطاب الجنسي الأيروسي ؟ كيف تعاملت مع جمالية الأنوثة ؟ وما هو موقعها في تجربة الكمال الصوفي ؟[1].

***للتفصيل حول شهوة أهل الجنة أنظر كتاب : ابن القيم ، حادي الأرواح إلى بلاد الأرواح ووصف الجنة، تح : يوسف على بدوي ، دار بن كثير ، دمشق ، ط4 ، 2000.**

****- bouhdiba abdel wahab , la sexualité en islam PUF . paris , 5 éme édition 1998**

- malek chebel. le corps en islam. paris puf .1999.

إذا كان المسلم، بمجرد دخوله في الإسلام، ونطقه بالشهادتين ،يدخل في عملية قدسية معممة [1]، بحيث يصبح كل فعل دنياوي ، خاضع لما هو ديني ،فإنه في التجربة الصوفية ، سيكون تعميم القداسة ، على حياة الصوفي مضاعفا، لدرجة يصبح فيه الجانب الإلهي، حاضرا معه في كل حركاته، وسكناته ،بعدما تتحقق له **البقاء**، برؤية الله قائما على كل شيء .لذلك نجد أن الخطاب الصوفي ،قد فتح فضاءا جديدا، للرغبة بين الرجل والمرأة، انتفل فيه من المستوى الإيروسي الحسي، إلى مستواه الكوني والأنطولوجي، بحيث تصبح الرغبة، في الجسد الأنثوي المحسوس، مجرد إشارة ورمز، للتعبير عن رغبة أعمق، يصبح فيها الإيروس متعاليا عن كل محسوس ، وإن كان ينطلق منه ، ويباشر فعله فيه ، وذلك لأن الذات، عندما تريد أن تعيش الشمولية ، في تجربتها الإنسانية الروحية ،فإنها تعيش حتى جنسانيتها، مندمجة في بوتقة الروحانية [2].

وقد قدم **ابن عربي** ، في تصوره للرغبة الجنسية ، وما يتعلق بها من مفاهيم كالنكاح ، المرأة ، المحبة ، العشق **...**الخ ، نموذجا للرمزية الصوفية ، التي أحدثت التضايف بين الطبيعي والروحي ، الجمال الأنثوي والجمال الإلهي ، الحب الجسدي والحب الروحي ، ولعل قصائد ديوان **" ترجمان الأشواق "** * ، دليل على ذلك ،

---

[1] الزاهي فريد ، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، د (ط) 1999 ص 56 .

[2] Chirpaz Franois , le corp ,PUF , Paris , 1 er édition 1963 P 67.

***اتهم ابن عربي، من جراء القصائد الغزلية، الواردة في ديوان "ترجمان الأشواق" ،بالتغزل الصريح بتلك الفتاة المسماة "النظام"، ابنة "مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني" التي يذكر الشيخ الأكبر إعجابه بها، لجمالها وعلمها، وهذا ما ألب عليه اعتراضات بعض الفقهاء،لذلك إضطر إلى شرح ما ورد فيه من قصائد، سواءا في الديوان ذاته، أو في كتاب آخر مستقل هو " ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" ،والذي بين فيه، أن ماورد من معاني الغزل ،هو مجرد إشارة إلى ما كان يأتيه من واردات إلهية، حيث يقول في مقدمة ديوانه ترجمان الأشواق : " ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء، على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها، بما إليه أشير، ولا ينبئك مثل خبير ،والله يعصم قارئ هذا الديوان، من سبق خاطره، إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية ،والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية ".**

أنظر : ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت ، ط1 ، 1997 ص 30.

فما يحويه من أشعار غزلية ، تفوق في شهوانيتها، لغة العشاق من الشعراء العذريين ، تحمل صياغة رمزية موحية ، للتعبير عن حب إلهي ، مستوحد قاهر، من ديالكتيك عاطفي وجداني، وذلك لأن المحب، لا يحب حبيبه ،كما هو في واقعه وحسب، وإنما يحب فيه دوما، صورة متخيلة، أو شيئا مجازيا، أو معنى باطنا، يجعله في تردد دائم ،بين الواقع والرمز .[1]

وهذا التصور الأكبري، لرمزية النكاح، وجمالية الأنوثة، يجد دعامته النظرية، من فكرة التجلي الإلهي ، في أعيان الموجودات ، والتي يقتفي فيها الصوفي، آثار جمال الله في الوجود ، الحامل للأسرار الإلهية ، فكانت المرأة بما حباها الله، من حسن وجمال ، مجلى من مجالي الحق ، يشهد فيها العارف حقائق الألوهية .هذا بالإضافة، إلى تصور **ابن عربي** للوجود كله، كحركة حبية، فجرها حب الأسماء الإلهية، لظهور آثارها ، بحيث تنعكس تلك المحبة على الله، فلا تكون محبته في الحقيقة إلا لنفسه، فيترتب عن ذلك ،أن كل محبوب ،إنما هو في الحقيقة الله لا غير. يقول **ابن عربي** : **" إن الله لا يحب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب، لعين كل محب، وما في الوجود إلا محب ،فالعالم كله، محب ومحبوب (...) وإن كان المحبون كثيرون، فما أحب أحد غير خالقه، ولكن لا يعرف متعلق حبه، وينحجون بالموجود، الذي يوجد محبوبهم فيه، فيتخيلون أن ذلك الموجود محبوبهم، وهو على الحقيقة بحكم التبعية "** [2].

وفقا لهذا التصور ، يفسر **ابن عربي** ، سر تحبيب النساء للرسول (ص) ، في قوله : **"حبب إلي من دنياكم ثلاث : النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة "**، فحبه لهن ، إنما هو حبه لنفسه ، وحبه لنفسه ، هو حب الله له ، وحب الله له ، هو حبه

---

[1] **حرب علي ، الحب والفناء ، تأملات في المرأة والعشق والوجود ، دار المناهل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1990 ص 65**

[2] **ابن عربي ، الفتوحات المكية، ج2 ص 333.**

لنفسه ، فما أحب الله إلا نفسه، وحب الرسول للنساء ، إنما هو حبه لربه ، من صيغة **"حُبب"**، فما وقع الحب إلا لمن تكون منه، وهو الله، لهذا قال : حبب، ولم يقل أحببت من نفسي، لتعلق حبه بربه ،حتى في محبته لإمرأته " [1].

والصوفي إذ يجد في النكاح التجلي الأعظم، فذلك لأن حبه لوصال المرأة ، لم يقتصر على مجرد تلك النظرة الحسية، التي إختزلت الجسد الأنثوي، إلى مجرد مادة للنهم الجنسي ،بل إتخذ من وصالها ،وسيلة للحديث عن الكينونة الإنسانية، إذ أننا نمسك بذاتيتنا، في مواجهة الآخر، وبواسطته، والذي يصبح تحديا للأنا ،لمعرفة ذاتها ، والبحث عن الحب ،إنما هو بحث لمعرفة الذات ،والرغبة في الحب، هي الرغبة في أن يعترف بنا،لا من أجل ما نفعل، ولكن من أجل ما نكون " [2].

فالصوفي **ـ الإنسان الكامل ـ** ، إذا كان يسكن إلى المرأة، فذلك لأنه يرى صورته فيها، لأنهما شبيهان، ووجه الشبه بينهما ،أن المرأة تكونت على صورة الرجل، فهي منه كنفسه*، كما تكون هو على صورة الله . يقول **ابن عربي** : **" فظهرت المرأة بصورته، فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه، فحببت إليه – الإنسان الكامل – النساء ،فإن الله أحب من خلقه على صورته ،فمن هنا وقعت المناسبة والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها"**[3] .

هكذا تحولت الصورة إلى مقوم للهوية ، إذ بها يتماهى الإنسان مع نفسه ، فالرجل يحب صورته في المرأة ، كما يحب الله صورته في الرجل ، إذ أن رؤية الشيء نفسه بنفسه ، هي غير رؤية نفسه في شيء آخر يكون له كالمرآة . فالغرض من كون الإنسان الكامل ، على الصورة الإلهية ، هو إظهار ما هو عليه الله في

---

[1] ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص 200.

[2] السعداوي نوال ، المرأة والجنس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط4 ، 1980 ص 141.

***أنظر: سورة الروم الآية 21.**

[3] المصدر الأسبق ، ص 199.

صفاته، وحقائق أسمائه ، ومنها صفة القدرة والإيجاد ، فشفع الله وجوده بالمرأة ، عبر فعل النكاح، حتى يكون **فاعلا** ، وتكون هي **المنفعلة** عنه ،محل وجود أعيان الأبناء ، وبذلك يكون على صورة الله في الإيجاد ، بإعتبار أن الكون كله عند **ابن عربي** ، في عملية نكاح مستمرة ، بحيث يحيل إلى فاعل ومنفعل، فالله هو الفاعل، من خلال الكلمة المقدسة ، والطبيعة هي المنفعلة عنه، بإعتبارها محل ظهور أعيان الأجسام .

لهذا فإن فاعلية الإنسان الكامل ، تقتضي وجود منفعل عنه ، وليس ذلك إلا بالمرأة ،فكان حبه لها من هذا الوجه ، يؤول به في النهاية ، إلى تحقيق كماله، لأنه يكون على صورة الله ،عبر فعل النكاح ،الذي يصبح ترجمة مصغرة لعملية الخلق، حيث أن نسبة المرأة فيه إلى الرجل، كنسبة الطبيعة إلى الحق، فكما أن الله يفتح صور العالم في الطبيعة ، فإن الرجل يفتتح في المرأة صور الآدميين، وإظهار المرأة لفعالية الرجل ،بكونها محلا للفعل ، هو الذي يجعل شهود الحق فيها وبها أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة ، فلهذا أحب **الرسول (ص)** النساء، لكمال شهود الحق فيهن .[1]

بل إن **ابن عربي** ، يجعل من وصلة النكاح ، عن طريق تجربة المغايرة الجنسية، **(الذكورة والأنوثة)** ، وسيلة لسبر غياهب الذات، فالنساء وإن كن شقائق الرجال، تجمعهما الهوية الإنسانية ، إلا أن ذلك الجنس اللطيف ، الذي أودع الله فيه مكامن جماله، بإظهار حسنها ومفاتنها ، قد حولتها إلى فتنة ، يستخرج بها الإنسان ، ما خفي فيه من كوامن ، فيتفجر الساكن فيه ، وتتفجر هي بتفجره ، فتكشف رمزية التعرية المتبادلة بينهما كوامن الذات. يقول **ابن عربي :"إن النساء خلقن للنعيم في الدنيا، فهن فتنة، يستخرج بهن الحق، ماخفي عنا فينا ، مما هو به عالم ، ولا نعلمه من**

---

[1] **ابن عربي ، فصوص الحكم، ص 200.**

نفوسنا ، فيقيم به الحجة لنا وعلينا [1] . بهذا حول الشيخ الأكبر، العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى ،إلى وسيلة لإكتشاف بواطن الذات ، نظرا لما يعتري صاحبها ، من ضعف وإستسلام ، يجعله غير قادر على معرفة نفسه ، إلا بالفناء في ذلك الآخر، لهذا كان تمام تحقق الصحو ، بوجوب الإغتسال ، لتعم الطهارة ، كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة .

إن تجربة الإنسان الكامل ،هي تجربة باحث عن كماله المنشود ، بتمام المعرفة بالذات ، والتي ستقوده إلى معرفة رب الذات ، وقد جعل من رمزية الجنسانية، واسطة إلى غرضه ، فالفعل الجنسي ، بإعتباره تزاوجا بين إثنين ، هو تعبير عن آية الثنائية ، كنظام للوجود الكوني ، مصداقا لقوله عز وجل : **" ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون"** *، وهذا ما يثبت عظمة التفرد الإلهي ، أمام الأزواج الطبيعية والإنسانية ، كما أن الحركة العشقية ، التي تحرك النكاح بشقيه الإنساني والكوني، تحاكي عشق العابد لمعبوده ، وقهر اللذة ،والشهوة المفنية ،والذلة ،والإستسلام للمحبوب ،تماثل لذة القاهر لمقهوره ،وذلة العابد أمام معبوده ، وإفتقار الجزء إلى كله ، وحنين الكل إلى بعضه ، يترجم فقر الذات ، أمام غنى الرب عن من سواه، وهذا كله ، جعل المتمكن، الكامل ، العابد من أهل الله، صاحب المقام ، يشتهي ويشتهي لكماله ، فيعطي كل ذي حق حقه ، لتعلو الشهوة بعلو المشتهي ،وتسفل بإستفاله .

وبمثل هذا الطرح الجديد ، استطاعت التجربة الصوفية ، أن تنتزع المسألة الإيروسية من معناها الحسي ، وتعطي لها معاني ، و دلالات أخرى كونية، في بناء رمزي ،أنتج ثنائيات متضايفة، عبرت كلها عن روحية الجسد ،وجسدية الروح، التي يستنفذ فيها الصوفي ذاته ،ويحقق بها كماله بشهود الربوبية وشعور العبودية .

---

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ج4 ص 125.**

***سورة الذاريات الآية 49.**

4-الإنسان الكامل : سؤال الحرية والمصير الإنساني :

لقد طرح **ابن عربي** ، في منظومته العرفانية ، أفكارا وتصورات عدة ، عن الوجود ،الله ، الإنسان ، ترجم بها تجاربه الذوقية العيانية ، والتي لابس فيها عين الحقيقة ، فإنتهى إنسانا كاملا ، تحقق بجميع الأسماء الإلهية ،عينا ،وحالا ،وأثرا، ولذة وتصرفا ، وأصبحت علاقته بربه ، تتم في شكل ديمومة لا تنقطع ، حيث أنه يرى الله متجليا في كل ما سواه من المخلوقات ، وتلك هي أعلى درجات الكمال الإنساني ، وهو ما يسميه الصوفية في إصطلاحاتهم ـ **القطبانية** ـ

وإن كان تصور **ابن عربي** للإنسان الكامل ، حمل في طياته آمال البشرية بأكملها ، في تجاوز الضعف الإنساني ، والسيطرة على الوجود ، والتصرف فيه ، إلا أن مقولة وحدة الوجود الأكبرية ، والتي نشأت في رحمها ، كل تصورات **ابن عربي** الفلسفية والصوفية ، قد ألقت بأبعاد جديدة ، على فكرة الإنسان الكامل ، والذي أصبح خاضعا لجبرية مطلقة ، إنتقى معها أي مجال للحديث ، عن الحرية والإرادة الإنسانية ، إذ أن الفهم الواحدي للوجود ، لم يكن يسمح بتعدد الإرادات ، بل أنه لا مريد ، ولا فاعل على الحقيقة إلا الله ، لأنه الروح الساري ، في الصور المتكثرة للموجودات. وبالتالي فإن كل ما يظهر على أيدي العباد ، فهو منسوب إليه، وتكون جوارح الإنسان واسطة لذلك ، ومظهرا له ، فأن تكون إنسانا كاملا ،فهذا يعني حسب **ابن عربي** ، سلب آثار أوصافك عنك، بأوصاف الحق ، بأنه الفاعل بك فيك لا أنت ، فما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها " [1].

ووحده الكامل ، من يستطيع أن يدرك هذه الجبرية المطلقة ، التي تحكم الوجود، وذلك لأن قلبه ، يتسع لمختلف التجليات الإلهية ، فلا يضيق صدره شوقا للحرية، لأنه يعلم أن كل إختياراته المعلومة في الوجود ، هي من عين الجبر ، وذلك بعد أن

---

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 2 ص 132.**

كشف له في معراجه ، عن عينه الثابتة في العدم ، فيراها بعين خياله ، ويرى ما قدر عليها في الأزل ، فيصبح علمه بنفسه ، كعلم ربه به ، فيقبل ويرضى ، بكل ما يجريه الله على يديه وبواسطته من الأفعال ، من دون أن يأبه إطلاقا ، إلى ما تؤدي إليه تلك الأفعال من قرب ، أو بعد ، أو فائدة ، أو مضرة ، فالولي قد يأتي بالمعصية طاعة لأمر الله ، لأنه يعلم أن الله لا يعطيه ، إلا ما أعطاه عينه من العلم به ، وهو ما كان عليه في حالة ثبوته . يقول **ابن عربي** متحدثا عن هذا القسم من البشر: **"إنهم رجال عاينوا ما قدر عليهم ، من جريان الأفعال الصادرة منهم ، من حيث هي أفعال، لا من حيث ما هي محكوم عليها بكذا أو بكذا، وذلك في حضرة النور الخالص، فلما عاين هؤلاء الرجال ما عاينوه ، بادروا إلى فعل جميع ما علموا أنه يصدر منهم ،وفنوا عن الأحكام الموجبة للبعد والقرب ، ففعلوا الطاعات ، ووقعوا في المخالفات ، وكل ذلك من غير نية لقرب ، ولا إنتهاك حرمة "** [1].

بالتالي فالإنسان الكامل ، هو ذلك الذي يرفع عن أفعاله ، كل الأحكام والقيم المضافة ، التي تحسنها أو تقبحها ، حيث يصبح الفعل عنده ، فاعلية فقط ، أي حركة يترجم بها علمه بنفسه ، وعلم الله به . وبقدر ما يدل هذا التصور ، على مدى إيمان **ابن عربي** ، بالجبر المطلق كحتمية تحكم الوجود ، وتلغي فاعلية الإنسان، كذات حرة لها إرادة ، إلا أنه يكشف في عمقه ، أن معنى الكمال الإنساني عند الشيخ الأكبر ،وعند الصوفية بوجه عام ، ليس كمال أخلاقي ، يعطي أصحابه العصمة من الرذائل والسيئات ، بقدر ما هو كمال معرفي ، أي كمال العلم بالله ، الذي تتحول معه حتى المعاصي والآثام إلى طاعات ونوافل ، لا يفقهها إلا الأولياء العرافين من أهل الله ، في حين يبقى الإنسان الحيوان في غفلة منها .

بل إن فهم أفعال الخلق ، على أساس من هذا التأويل ، قاد **ابن عربي** إلى حد إعتبار ، الفصل بين الناس إلى عصاة وطائعين ، فصلا متعسفا ظاهريا ، لا مستند

[1] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ج 2 ص 513.**

له من القناعة الأكبرية ، التي تجعل الله ، هو الفاعل الحقيقي في الوجود ، وتحول الإنسان ، إلى مجرد قابل سلبي للفعل الإلهي ، وللأمر الرباني الحاكم عليه، والمصرف لوجوده * ، وبالتالي فما أعصى الله أحد ، بل الكل طائع ، وإن كان فيهم من ليس بمطيع ، مع كونه طائعا " [1].

هكذا فإن عمق إيمان **ابن عربي** بالجبر الكلي ، قد قاده إلى تكسير كل الثنائيات، المرتبطة بالعالم والإنسان ، حيث أصبح لا يرى في الوجود شرا ، أو جهلا ، أو نقصا ،لتظهر الرحمة الإلهية الشاملة ، كتتويج فعلي لكمال العالم وجماله ، والذي هو قبس من كمال وجمال الله ، وبهذا يتقاطع منشأ الوجود مع آماله ، في وحدة المقصد والغاية ، وهي الرحمة الإلهية التي ما كانت إلا له ، من حيث أسماؤه في البداية ، ولا تكون إلا له في النهاية **، يتسع بها قلب الإنسان الكامل ، لكل الملل، والنحل ، والشرائع والمعتقدات المختلفة ،فلا ينكرها لأنه يرى الله فيها جميعا ، نتيجة تجليه في الصور المختفلة ، وهذا ما يجعله المعبود الحقيقي ، في جميع المعتقدات ، ولكن من نسبة خاصة ،ومن تجل إلهي خاص ، وباسم خاص لكل عابد. يقول **ابن عربي** شارحا : **" إذا كان العارف عارفا حقيقة، لم يتقيد بمعتقد دون معتقد ، ولا انتقد إعتقاد أحد في ربه دون أحد، لوقوفه مع العين الجامعة للإعتقادات ، لأن كل ناظر في الله ، يكون تحت اسم من أسماء الله ، فذلك الإسم هو المتجلي له ، وهو المعطي له ذلك الإعتقاد ، بتجليه له من حيث لا يشعر ، و الأسماء الإلهية كلها ، نسبتها إلى الحق صحيحة، فرؤيتة في كل إعتقاد مع الإختلاف صحيحة ، ليس فيها من الخطأ شيء " [2].**

---

[*] لقد طرح ابن عربي هذا التصور تأويلا للآية القرآنية "وإليه يرجع الأمر كله " سورة هود الآية 123.

1 ابن عربي ، الفتوحات المكية ج 3 ص 162.

****للتوسيع في هذه الفكرة أنظر : ابن عربي ، الفتوحات المكية ج 3 ص 351.**

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية ج2 ص 85.

بمثل هذا التصور ، تتحول التجربة الإيمانية ، من حقيقة مفارقة ، إلى مقولة إنسانية ، تمارس بشرط الذات ، وتجسد بحسب إستعداداتها ، يستلهم فيها الكامل قوله تعالى :" **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه "*** ، لكي يحدث النقلة الكبرى ، من عقيدة في المطلق إلى مطلق الإعتقاد ، الذي يخاطب فيه الرب الإنسان قائلا :

كن كيف شئت فإني ************ كما تكون أكون** [1]

وبذلك تنصهر الأديان كلها في دين عالمي ، وتطغى عقيدة الحب الشاملة * * ، على كل الصراعات والتناقضات المذهبية ، ويزداد الإنسان أملا ، وثقة ، وتفاؤلا ، بعدما استراح من عذاب الحرص والقلق، في عالم تلازمت فيه ، جبرية الله المطلقة مع رحمته الشاملة والتي قال عنها عز وجل في محكم تنزيله :"...ورحمتي وسعت كل شيء...."***.

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية ،ج4 ص 62.

***سورة الإسراءالآية 23.الى جانب آيات أخرى مثل قوله عز وجل :فأينما تولوا فثم وجه الله... سورة البقرة الآية 115.**

****لإبن عربي أبيات شعرية في كتابه "ترجمان الأشواق " تبرز هذا الرأي :**

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ** فمرعى لغزلان ودير لرهبان**

وبيت لأوثان وكعبة طائـــــف ** وألواح توارة ومصحف قرآن**

أدين بدين الحب أنى توجــهت ** ركائبه فالحب ديني وإيمـــاني**

أنظر : ابن عربي ، ترجمان الأشواق، ص 150.

***** سورة الأعراف الآية 156.**

الخاتمة :

إن مقاربة هذه الرسالة لإشكالية الإنسان، يعتبر واحدة من المحاولات الكثيرة، التي لا يفتأ فيها النزوع البشري لحظة ، عن فهم ذاته ، والعالم المحيط به ،وقد تمكنا من خلالها ، أن ننفتح على فضاءات جديدة، أخذت معها أسئلة الذات ، والوجود الإنساني منعرجا خاصا ، امتزجت فيه جمالية العاطفة الشاعرية ، مع خصوبة الخيال ، لتنتج خطابا كسر كل الفهومات الضيقة ، والمحدودة للإنسان . وقد أعطت تجربة **ابن عربي** الصوفية ، نموذجا لمثل ذلك الخطاب ، الذي أظهر الذات في إمتلائها الإلهي ،من خلال ما يسمى في المخيال الصوفي بالإنسان الكامل.

وقد وجدت هذه الفكرة في عرفان **ابن عربي** ، أسسها المعرفية ، والدينية ، كما وردت على قدر كبير من التلاءم ، مع فهمه الواحدي للوجود ، والذي صور فيه الحضرة الكونية ، على أنها الإمتداد الذي ظهرت فيه الحضرة الإلهية ، من حيث مرتبة الواحدية ، لتصبح الموجودات بمراتبها المختلفة ، تجليات إلهية تحقيقا لحضرته الأسمائية. إلا أن **ابن عربي** ، قد جعل من الإنسان الكامل ، أكمل مجالي الألوهة ، لضمه جميع حقائقها ، وهو معنى الإنسان المخلوق على الصورة الإلهية، التي وجدت مفترقة في الكون ، ومجتمعه في الإنسان الكامل ، والذي مثل الأنبياء حلقات متواصلة لتجسده ، حيث كان **آدم عليه السلام** أول مجاليه ، **ومحمد "ص"** أكمل ظهور له ، وكانت حقيقته ونوره المحمدين ، نموذجا معنويا يتحقق بعد غيبة نموذجه الحسي ، لورثة العلم النبوي ، وهم أولياء الله ، الذين يسعون إلى تحقيق ولادتهم الجديدة،كولادة روحية،يترقون بها عن مستوى الحيوانية **"الإنسان الحيوان "** بمعرفتهم لماهيتهم الأصلية .

وإذا كان حد الإنسانية عند **ابن عربي** ، قد ارتبط بالصورة الإلهية ، فإن هذه الأخيرة ، موجودة في البشر جميعا ، ولكن كإمكان فقط ، أو بلغة أرسطية موجودة بالقوة ، وهي تتحقق بالفعل، للإنسان الحيوان بالإكتساب " **الطريق الصوفي** "، فيكون وليا وارثا، لإنسانية النبي ، التي حصلت له بالوهب فقط ، ليتبين أن الفارق، بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل، ليس فارقا في النوع ، بل في المرتبة ، أو بمعنى آخر ، هو فارق معرفي لا وجودي ، إذ أن إنسانية الكامل ، تحققت له بعلمه بحقائق الصورة الإلهية ، والتي ما هي في حقيقتها ، سوى حقائق الألوهة ، السارية فيه وفي الكون بأكمله . وبمثل هذا التصور ، وجد **ابن عربي** لمقولة **"من عرف نفسه عرف ربه"** أساسا متينا لها ، بحيث يصبح الإنسان الكامل، بمقتضى كونه جامعا لحقائق الألوهة ، هو المنوط بتحقيق المعرفة الحادثة بالله ، والتي تثني المعرفة الأزلية القديمة ، إنطلاقا من معرفته لحقيقة إنيته الأصلية .

هكذا يغدو معنى الحياة ، والوجود الإنساني في التجربة الصوفية ، سفرا نحو المطلق ، في مستوى صاعد ، يقابل رحلة النزول لحقائق الألوهة ، في أعيان صور الموجودات ، يقوم فيها الصوفي بعملية قتل رمزي "خيالي " ، لكل ما هو مادي، ومركب فيه ، حتى لا يبقى له غير عنصره الإلهي البسيط ، فيصير روحا محضا، خالصا من كل مادة ، وبذلك يتأتى له العروج إلى السماء ، ويترقى في العلم بحقائق الألوهة ، مع كل مرتبة وجودية يصل إلى إختراقها ، إلى أن يحصل الحضرة الأسمائية كلها ، ويتحقق بها علما ، وحالا ، وأثرا ، ولذة وتصرفا ، وهي نهاية الولاية ، التي يتأتى فيها للعارف ، الإستمداد من بحر العلم الإلهي ، فيتمكن من معرفة حقائق الأشياء كلها .

هذه المعرفة التي يفنى معها جهل الصوفي ، بحقائق الصورة الإلهية السارية فيه، وفي الكون بأكمله ، وتسقط معها رؤية التمايز الإعتباري ، بين الله ومخلوقاته ، تؤسس لعلاقة جديدة بين الإنسان وربه ، بحيث يصبح التواصل بين الذاتين ، يتم بشكل ديمومة لا تنقطع ، يرى فيها الإنسان الله ، في كل حركاته وسكناته ، حتى في حال صحوه ، الأمر الذي سيغير وعيه بذاته ، وبالآخر ، وبالعالم الذي يعيش فيه، وسينعكس أيضا على إدراكه لهدفه ،ولغاياته ولمصيره ، فالإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية ، سيجعل من نفسه ، خليفة الله الأعظم ، والفلك الذي تدور عليه، رحى السياسات الناموسية ، المبثوثة في الكون كله ، وذلك لتصرفه بكل الأسماء الإلهية ، وعدم إمتناعه عن أي أثر منها ، ليظهر كمخلوق "عجيب" و "خارق" كسر قيود الضعف البشري ، وتحرر من كل السلطات ، بل أصبح هو ذاته ، سلطة حاكمة على كل ما تحتها ، من أجل تأكيد أحقيته بالخلافة الكونية ، كنائب وبدل عن الله عز وجل .

بناءا على هذا التصور ترتسم حياة الصوفي بأكملها ، كتجربة ذات ، تريد أن تعيش الشمولية في مواقفها الإنسانية ، التي تصبح كلها ، مندمجة في بوتقة الروحانية المطلقة ، التي يتحول معها حتى الفعل الجنسي ، إلى واسطة يحقق بها الصوفي ، شهود الربوبية، وذلك لما يقوم بإنتزاع الجانب الإيروسي فيه ، من معناه الحسي، لكي يعبر به عن دلالات أخرى كونية ، في بناء رمزي ، أحدث التضايف بين الطبيعي والروحي، الجمال الأنثوي ، والجمال الإلهي وغيرها من الثنائيات ، التي عبرت كلها عن روحية الجسد ، وجسدية الروح ، وجعلت حتى من شهوة الإنسان الكامل ، تعلو بعلو كماله ، وشهوة الإنسان الحيوان تسفل بإستفاله .

وإذا كانت نظرية الإنسان الكامل ، قد فضحت كل أبعاد الذات ، إلى حد انتفى معها الحديث ، عن لا شعور مخبوء ، بل إستوى الإنسان شعورا واحدا ، غايته هو التحقق بإنسانيته الكاملة ، التي يتجاوز فيها الضعف البشري ، ويسيطر بها على العالم بأكمله ، فإنها على مستوى آخر ، قد قامت بتعميق إحساس الإنسان بالثقة، والأمل ، والتفاؤل ، وأراحته من عذاب الحرص ، ومن القلق الناتج عن سؤال المصير الإنساني ، بعدما تكسرت كل الثنائيات ، المرتبطة بالعالم والإنسان ، أمام جبرية الله المطلقة ، وإرادته الفاعلة في كل شيء ، والتي لم تعد ترى في الوجود شرا ، أو جهلا أو نقصا ، لتظهر الرحمة الإلهية الشاملة ، كتتويج فعلي لكمال العالم وجماله ، والذي هو قبس من كمال وجمال الله ، وتطغى عقيدة الحب الشاملة، على كل الصراعات والتناقضات المذهبية والدينية . تلك هي النزعة الإنسانية التي بشر بها المتصوفة ، وحاولوا من خلالها ، إرساء خطاب كوني وعالمي ، تجاوز كل الحدود الإثنية ، واللغوية والدينية ، وفتح فضاءا جديدا للحوار والتعايش ، كانت غايته التبشير بالسلام الدائم ، والحب الشامل كمشروع إنساني أول .

وفي الحقيقة ، إن مثل هذه الأفكار التي يزخر بها تراثنا الإسلامي ، تعكس رغبة الأنتلجنسيا العربية ، في تشخيص حالة الذات الجماعية الإسلامية ، التي لا تفتأ، تبحث عن هويتها الضائعة ،وذلك بعد وعيها ، بضرورة طرح سؤال الإنسان، كمقدمة أساسية تنبني عليها الإجابة عن السؤال الأكبر ، سؤال التجديد والإنبعاث الحضاري . وقد كانت نظرية الإنسان الكامل ، واحدة من تلك الحلول السحرية، التي ينشد فيها المسلم العزاء والطمأنينة ، ويستر بها عجزه وجهله ،أمام حاضر مزقته التناقضات السياسية ، والإجتماعية والفكرية و الدينية، كما أعطت نموذجا للتصور **"الحالم"** ، الذي غير معنى الحياة والوجود الإنساني ، لدرجة تحققت فيه

كل أوهام الإنسان عن نفسه ، الأمر الذي يطرح و بإلحاح ، خطورة الدور الوظيفي للتصوف، في المسار الإشكالي للنهضة العربية والحداثية ، بإعتبار أن مثل تلك المواقف العرفانية ، ألغت حركة الإنسان كفاعل تاريخي ، وذلك حين رسمت له، أدوار ورهانات مزيفة ، إرتبطت أساسا بالخلفيات الفكرية ، والدينية التي انبنى عليها الخطاب الصوفي ، وهذا كله يبقى على مشروعية السؤال :

هل نحن فعلا بحاجة إلى نماذج نظرية، ويوتوبيات حالمة ،تفكر في الإنسان من دون أن تغير فيه ومن واقعه ؟؟؟ أم أن حاجتنا أمس إلى ظروف اجتماعية ، وفكرية ودينية ، وسياسية و إقتصادية ملائمة ، يصنع فيها الإنسان كماله ، من دون أن يغترب عن ذاته وإنسانية ؟ !!! .

فهرس الأعلام

الأعلام	الصفحة
أبو مدين شعيب التلمساني	52
ابن المقفع	38
ابن خلدون	43 -44
ابن رشد	37-53
ابن سبعين	51
ابن سينا	05
ابن عدي يحيى	38 -39
ابن ميمون موسى	26
إخوان الصفا	06 -39
أرسطو	05 -20
أفلاطون	20
إقبال محمد	35
أوغسطين	30
الأندلسي ابن حزم	54
البسطامي أبي يزيد	86
بروتاغوراس	18
البصري الحسن	43
الترميذي الحكيم	47
التوحيدي أبو حيان	05 -38- 39- 40
الحلاج أبو منصور	47 -51 - 52 - 86
الجابري محمد عابد	42
الجيلي عبد الكريم	75
الجنيد	52

السهروردي شهاب الدين	47 -51
الطوسي السراج	47
العدوية رابعة	43
الغزالي أبو حامد	06 -44 -49
الفرابي أبو نصر	06
الكرخي معروف	43
الكندي	37
المقدوني الإسكندر	21 -22
جولد تسيهير	42
وليم جيمس	41
دريد بن الصمة	32
رينان	42
سقراط	19
طه عبد الرحمان	48
كوربان هنري	42
فيلون الإسكندري	26
دي سوسير فرديناند	04
سيجموند فرويد	04

فهرس المصطلحات

المصطلح	الصفحة
الأثنولوجيا	04
الإحيائية	10
الأسطورة	12 -13
الأكسيولوجيا	55
الأنتروبولوجيا	03 -04
الأنطولوجيا	35 -55 -57 -61 - 83 -90
الإنسان الحيوان	64 -65 - 82 -101 - 104 - 105 - 106
الإنسان الكامل	07 -66 -70 -73 -74 -80 - 83 -88 -90 -91 - 97 -98- 99 -100 -101 -102 -104- 105-106 -107
الإيروس	93 -94 -95
البرزخ	52 -83 -84 -90
البوذية	14
التجلي	52 -61 -62 -82 -96- 104
الجدل	20
الحال	46 -47 -51 -88 -90 -100- 105
الحقيقة المحمدية	07 -73 -74 -75 -76 -77 -78 -81
الحلولية	17 -87
الطقس	12 -25 -26 -28 -29

الطوطمية	10
العصبية	32
العماء	58- 59
الفناء	86 -87- 99
القطب	80 -88- 89- 90- 100
الكسمولوجيا	55- 56
المخيال الإجتماعي	91
المقام	45 - 47- 90
النبوة	35- 65- 66- 73 - 76 -77- 78-79- 94
النرفانا	14
الولاية	49 -66- 73- 78- 79- 80- 90

1 ـ قائمة المصادر:

1 ـالقرآن الكريم.

- **ابن عربي محي الدين** :

2 ـ**الفتوحات المكية** ،ج1 ،2 ، 3 ، 4 دار صادر ، بيروت ، د(ط- س) .

3 ـ**الرسالة الوجودية** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2004.

4 ـ**الإسفار عن نتائج الأسفار (ضمن رسائل بن عربي)** ، تقديم :محمد الغراب ، دار صادر ، بيروت ، ط 1 ، 1997 .

5 ـ**الديوان** ، مكتبة المثنى ، بغداد ، د (ط- س) .

6 ـ**ترجمان الأشواق** ، دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت ، ط1 ، 1997.

7 ـ**شجرة الكون** ، مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده،مصر،الطبعة الأخيرة،1388ه - 1968م.

8 ـ**عنقاء مغرب في ختم الأولياء شمس مغرب** ، تح : صبيح محمد علي ،مصر ، 1954.

9 ـ**فصوص الحكم** ، تقديم : العفيفي أبو العلاء ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1980.

10 ـ فصوص الحكم، تقديم : أنطوان موصلي ، موفم للنشر ، الجزائر د(ط)، 1990.

2 ـ قائمة المراجع :

أ -بالعربية :

1 -**ابن خلدون عبد الرحمان ، مقدمة ابن خلدون** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 8 ، 2003.

2 -**ابن القيم ، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ووصف الجنة** ، تح : يوسف علي بدوي ، دار بن الكثير ، دمشق ، ط4 ، 2000.

3 -**أبو زيد نصر حامد ، فلسفة التأويل عند ابن عربي** ، المركز الثقافي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط 5 ، 2003.

4 -**أدونيس ، الثابت والمتحول** ، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب ، ج 1 ، دار الساقي ، بيروت ، ط8 ، 2002.

5 -**أركون محمد : نزعة الأنسة في الفكر العربي جبل مسكوية والتوحيدي** ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1997.

6 -**أفلاطون ، فيدون** ، تر : عزت قرني ، دار قباء ، القاهرة ، ط2 ، 2001.

7 -**إقبال محمد ، تجديد الفكر الديني** ، تر : عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط2 ، 1968.

8 -**أمين أحمد ، ظهر الإسلام** ، ج4 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط3 ، 1964.

9 -**ايسلر ريان ، الكأس المقدسة وحد السكين** ، تر : فواد سروجي ، دار الأهلية ، الأردن ، ط 1 ، 2007.

10 - **التوحيدي أبو حيان ، المقابسات** ، تح : محمد توفيق حسن ، مطبعة الإرشاد، بغداد، د(ط) ، 1970.

11 - **التوحيدي أبو حيان ، الهوامل والشوامل** ، تح : أحمد أمين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، د(ط) ، 1951.

12 - **الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي** ، دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 7 ، 2004.

13 - **الجابري محمد عابد ، العقل الأخلاقي العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2001.

14 - **الجوهري محمد ، الأنتربولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية** ، دار المعرفة الجامعية، د(ط-س) .
15 - **الجيلي عبد الكريم ، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل** ، تح : أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد عويضة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،لبنان، ط1 ، 1997.
16 - **الحبابي محمد عبد العزيز ، الشخصانية الإسلامية** ، دار المعارف ، مصر ، د(ط-س).
17 - **الحكيم سعاد ، ابن عربي ومولد لغة جديدة** ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان ، ط1 ، 1991 .
18 - **الخشن محمد عثمان ، فلسفة العقائد المسيحية** ، دار قباء ، القاهرة ، مصر ، د(ط) 1998 .
19 - **الخطيب محمد ، الأثنولوجيا ، دراسة في المجتمعات البدائية** ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط1 ، 2000.
20 - **الزاهي فريد، الجسد والصورة و المقدس في الإسلام** ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، د(ط) ، 1999.
21 - **السعداوي نوال ، المرأة والجنس** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط4 ، 1980.
22 - **السواح فراس ، آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي** ، دار علاء الدين ، دمشق ط 1 ، 1997.
23 - **السواح فراس ، الأسطورة والمعنى ، دراسة في الميثولوجيا والديانات الشرقية** ، دار علاء الدين دمشق ، ط1 ، 1997.
24 - **السواح فراس ، الرحمان والشيطان ، الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات الشرقية** ، دار علاء الدين دمشق ، ط 1 ، 2000 .
25 - **السواح فراس ، دين الإنسان ، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني** ،دار علاء الدين ، دمشق ، ط3 ، 1998.
26 - **السواح فراس ، مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة** ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط1 ، 1996.

27 - **الشماس عيسى ، الأنتربولوجيا ، مدخل إلى علم الإنسان** ، دار إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سوريا د(ط) ، 2004.
28 - **الصليبي كمال ، البحث عن يسوع ، قراءة جديدة في الأناجيل** ، دار الشروق ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 1999.
29 - **الطوالبي نور الدين ، الدين والطقوس والتغيرات** ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط2 ، 1995.
30 - **الطوسي السراج ، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2001.
31 - **العظمة نذير ، المعراج والرمز الصوفي** ، دار علاء الدين، دمشق ،ط1، 2000
32 - **العطار سليمان ، الخيال عند ابن عربي** ،، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، د(ط-س).
33 - **الغزالي أبو حامد ، المنقذ من الضلال** ، تح : عبد الحليم محمود ، دار النصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط 6 ،1968.
34 - **القشيري عبد الكريم ، الرسالة القشيرية** ، تح : عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ،ج2 ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، د(ط- س).
35 - **القشيري عبد الكريم ، الرسالة القشيرية** ، تح : معروف زريق وعلي عبد الحميد أبو الخير ، دار الخير ، دمشق ، ط 2 ، 1995.
36 - **الكلاباذي أبو بكر ، التعرف لمذهب أهل التصوف** ، دار صادر، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2001.
37 - **بدوي عبد الرحمان ، خريف الفكر اليوناني** ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط4 ، 1970.
38 - **بدوي عبد الرحمان ، فلسفة العصور الوسطى** ،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط2 ، 1969.
39 - **براضة نزهة ، الأنوثة في فكر ابن عربي**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1،2008
40 - **بلعلي آمنة ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة** ، منشورات دار الاختلاف ، الجزائر ، 2002

41 - **بلقاسم خالد ، الكتابة والتصوف عند ابن عربي** ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2000.
42 - **بن نبي مالك ، الظاهرة القرآنية** ، تر : عبد الصبور شاهين ، الإتحاد العالمي للمنظمات الطلابية ، بيروت ، ط 1 ، 1988.
43 - **جر محمد ، النزعة الإنسانية في فلسفة إخوان الصفا** ، دار دمشق ، سوريا ، ط1 ، 1993.
44 - **جدعان فهمي ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1981.
45 - **جيرارد رنيه ، كبش الفداء ، العنف والاضطهاد** ، تر : جهاد هواش ، عبد الهادي عباس ، دار دمشق ، سوريا ، ط1 ، 1989.
46 - **حجازي مصطفى ، حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوات الأصولية** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط1 ، 1998.
47 - **حرب علي ، الحب والفناء ، تأملات في المرأة والعشق والوجود** ، دار المناهل ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1990.
48 - **حميش بن سالم ، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام** ، دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1993.
49 - **روز هانز جورج ، الديانة اليونانية القديمة**، تر : رمزي عبده جرجس ، دار النهضة ، مصر د(ط) 1965.
50 - **زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان** ، مكتبة مصر، القاهرة ، د(ط-س).
51 - **سانتيلانا دافيد ، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي** ، تر : محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت د(ط) 1981.
52 - **سبينوزا باروخ ، رسالة في اللاهوت والسياسة** ،تر : حسن حنفي ، دار التنوير ، بيروت ط 1 ، 2005.
53 - **سعد الدين ليلى ، مصادر الحكمة في قصص كليلة ودمنة** ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان ، د(ط) 1983.
54 - **عباس فيصل ،الفلسفة والإنسان ،جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة**، بيروت ، ط1 ، 1996 .
55 - **عبد الرحمان طه ، العمل الديني وتجديد العقل** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط2 ، 1997.

56 - **عبده محمد ، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية** ، موفم للنشر، الجزائر ، د(ط) 1990.
57 - **عثمان يحيى ، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي (ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده)**، الهيئة المصرية العامة للنشر ، دار الكتاب العربي ،القاهرة ، د(ط) ، 1969.
58 - **غارودي روجي ، نحو حرب دينية جدل العصر** ، تر : صياح الجهيم ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 2001.
59 - **غلاب محمد ، المعرفة عند ابن عربي (ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده)**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، 1969.
60 - **فخري ماجد ، الفكر الأخلاقي العربي** ، الأهلية للنشر والتوزيع ،بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1986.
61 - **فضل الله مهدي ، بدايات التفلسف الإنساني** ، دار الطليعة، بيروت ، لبنان، ، ط1،1994.
62 - **كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية** ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، د(ط- س).
63 - **كيسيدس تيوكاريس ، هيراقليطس ، جذور المادية الديالكتيكية** ، تر: حاتم سليمان ، دار الفارابي ، بيروت ، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار ، الجزائر ، ط2 ، 2001.
64 - **ماهر عبد القادر محمد ، حربي عباس عطيتو ، دراسات في فلسفة العصور الوسطى** ، دار المعارف الجامعية ، القاهرة ، ط (ج) ، 2005.
65 - **مارسيل غابريال ، من الرأي إلى الإيمان** ، تر : قزحيا خوري ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط1، 1988.
66 - **محمود مراد ، الحرية في الفلسفة اليونانية** ، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية ، مصر ، 1999.
67 - **مرحبا عبد الرحمان ، بدايات الفلسفة الأخلاقية في التراث البدائي والشرقي واليوناني** ، دار عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1995.

68 - **مرحبا عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ،** دار عويدات للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2000.
69 - **مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ،المجلد3 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار ، الجزائر ، ط2 ، 2002.
70 - **ميسون مسلاتي ،قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي ،دار أفنطة للنشر والتوزيع سوريا ،ط1،1997 .**
71 - **ولتر ستيس ، التصوف والفلسفة** ، تر : إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي ، القاهرة د(ط- س).
72 - **ياسبرس كارل ، فلاسفة إنسانيون** ، تر : عادل العوا ، منشورات عويدات، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 1988.

ب- باللغة الأجنبية :

1- **Bouhdiba Abdel Waheb , la sexualité en islam,** PUF paris , 5 éme édition, 1998.
2- **Chirpaz François , le corps,** PUF Paris ,1er édition, 1963.
3- **Ernst Cassirer , essai sur l'homme** , édition de minuit.
4- **Merleau Ponty Maurice , phénoménologie de la perception** librairie Gallimard, Paris 1945.
5- **Malek chebeb , le corps en islam,** PUF paris 1

قائمة الموسوعات :

أ -بالعربية :

1 -**ابن منظور ، لسان العرب المحيط** ، ج1 ، دار الجبل ، بيروت ، دار لسان العرب، بيروت ، د(ط) 1980.
2 -**الحفني عبد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة** ، مكتبة مدبولي، ط3، 2000.

3 -**خياط يوسف ، معجم المصطلحات العلمية والفنية** ، المجلد 7 ، دار الجيل ، بيروت ، دار لسان العرب ، بيروت د(ط- س).
4 -**صليبا جميل ، المعجم الفلسفي** ، ج1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط2 ، 1982 .
5 -**لالاند أندري ، الموسوعة الفلسفية** ، المجلد 2 ، تر : خليل أحمد خليل ، منشورات دار عويدات ، بيروت ، ط2 ، 2001.

ب -بالفرنسية :

1- Encyclopédie Universalise. corpus 11. Paris. 1990.
2- Le grand la rousse Tome 5.

فهرس المواضيع:

الموضوع **الصفحة**

المقدمة

الفصل الأول: الإنسان والإنسانية دلالة المفهوم وتطورات التاريخ:

المبحث الأول:

1- الإنسان والإنسانية الحقل الدلالي:

1-1 التعريف اللغوي.....ص01

1-2 المعنى الأنتروبولوجي.....ص03

1-3 التعريف الفلسفي.....ص05

المبحث الثاني:

2- تطور النزعة الإنسانية عبر التاريخ:

2-1 الإنسان في الفكر القديم.....ص09

2-2 الإنسان في التفكير الفلسفي.....ص16

2-3 الإنسان في الديانات الكتابية:

2-3-1 اليهودية.....ص24

2-3-2 المسيحية..... ص27

2-3-3 الإسلام.....ص32

الفصل الثاني: في التصوف الإسلامي والتصوف الفلسفي الأكبري:

المبحث الأول:

1- في معنى التجربة الصوفية الإسلامية والأكبرية:

1-1 التجربة الصوفية الإسلامية:

1-1-1 التصوف رؤية من الخارج.....ص41

1-1-2 البنية الداخلية لظاهرة التصوف.....ص44

1-2 التجربة الصوفية عند ابن عربي.....ص51

المبحث الثاني:

2- التصور الأكبري للوجود: مدخل نظري

2-1 نظرية الإيجاد الكوني.....ص57

الفصل الثالث: الإنسان في التصور الأكبري:

المبحث الأول:

1- ضبط مفهوم الإنسان عند ابن عربي:

1-1 حد الإنسان بالصورة الإلهية.....ص64

1-2 في معنى الصورة الإلهية وحكمها على الإنسان:

1-2-1 معنى الصورة الإلهية.....ص67

1-2-2 حكم الصورة الإلهية على الإنسان.....ص69

المبحث الثاني:

2- الإنسان الكامل و الحقيقة المحمدية:

2-1 الحقيقة المحمدية.....ص74

2-2 مقاربة كمال النبوة وكمال الولاية.....ص78

الفصل الرابع: الإنسان الكامل بين شرط الإمكان وخرق الشرط:

المبحث الأول:

1-الإنسان و رحلة البحث عن القطبية.....ص82

المبحث الثاني :

2- الخلافة كتتويج لرحلة الإنسان الكامل المعرفية.....ص88

المبحث الثالث:

3- الإنسان الكامل والإيروس المتعالي.....ص93

المبحث الرابع:

4- الإنسان الكامل سؤال الحرية والمصير الإنساني.....ص100

الخاتمة.....ص 104

الفهارس:

- **فهرس الأعلام.....ص109**
- **فهرس المصطلحات.....ص111**
- **فهرس المصادر و المراجع:**
- **قائمة المصادر.....113**
- **قائمة المراجع:**
- **المراجع العربية.....ص114**
- **المراجع الأجنبية.....ص119**
- **قائمة الموسوعات ص120**
- **فهرس المواضيع.....ص121**