جهود ابن عربيّ الأندلسيّ في علوم القرآن وأثرها في التّفسير والتّصوّف والعقيدة من خلال كتابه "الفتوحات المكّيّة"

Ibn Arabi al-Andalusi's efforts in The Sciences of The Qur'an and their impact on Exegesis, Mysticism and Faith, through his book "The Meccan Illuminations"

عادل حميد [1]، ليليا شنتوح [2]

[1]كلية العلوم الإسلامية مخبر مناهج البحث في العلوم الإسلاميّة جامعة الجزائر1 (الجزائر)

adelha12@hotmail.com

[2] كلية العلوم الإسلامية مخبر مناهج البحث في العلوم الإسلاميّة جامعة الجزائر1 (الجزائر)

l.chentouh@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2020/11/24 **تاريخ النشر**: 2021/06/09 **تاريخ الإرسال: سبتمبر2021**

الملخص:

هذا المقال محاولة للكشف عن جهود متصوّفة الأندلس في علوم القرآن الكريم، وإلقاء نظرة ممحّصة على بعض آرائهم الخاصّة في أهمّ المسائل القرآنيّة إلى جانب الأدوات والقواعد الّتي استعملوها لخدمة تفسيرهم الصّوفيّ وتوجهّهم العِرفانيّ والعَقَديّ، ويحاول المقال إبراز الجانب العلميّ والمعرفيّ من علم الظّاهر والآلة لهته الطّائفة الّتي نأت بنفسها عن مناهج الفقهاء والمحدّثين، فبدأت من حيث انتهى هؤلاء، واستقرّت على حقيقة العمل بالكشف والإلهام والإشارات للوصول إلى بواطن معاني النّصوص الشّرعيّة من القرآن والحديث.

ويُعدُّ "ابن عربيّ" (ت: 638 ه) أبرز رمز صوفيّ أندلسيّ يستحقّ دراسة جادّة في هذا الشّأن؛ لكونه أكثر شخصيّة جدليّة بينهم، وأكثر الصّوفيّة تأثيرا وخطرا، وأغزرهم تأليفا وتصنيفا، وكتابه "الفتوحات المكّيّة" أصدق شاهدٍ على باعه الطّويل في علوم القرآن والحديث والتّفسير والفقه واللّغة والتّاريخ والفلك، وغيرها من العلوم الّتي يشتهر بها غير الصّوفيّة عادة.

الكلمات المفتاحيّة: علوم القرآن، ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، وحدة الوجود، التّصوّف الفلسفيّ.

Abstract:

This article is an attempt to uncover the efforts of the Andalusian Sufis in the sciences of the Noble Qur'an, and to take a closer look at some of their private opinions on the most important Qur'anic issues in addition to the tools and rules that they used to serve their Sufi interpretation and their customary and doctrinal orientation.

Ibn Arabi (d: 638 AH) is considered the most prominent Andalusian Sufi figure that deserves serious study in this regard for being the most controversial figure among them, the most influential and dangerous Sufism, and the most prolific authoring and classification, and his book "The Meccan Illuminations" is the truest testimony to his abundant knowledge in the sciences of the Qur'an, hadith, exegesis, jurisprudence, language, history, astronomy, and other sciences for which non-Sufis are usually famous.

Key words: sciences of the Qur'an - Ibn Arabi - The Meccan Illuminations - Pantheism - Philosophical Mysticism.

المؤلف المرسل: عادل حميد ، الإيميل:adelha12@hotmail.com

المقدّمة

اشتهر الصّوفيّة –على مدار تجربتهم العرفانيّة– بالاشتغال بعلم الباطن، واعتمادهم على الكشف والخواطر والإلهام والإشارات وواردات الأحوال والتّرقّي في درجات المقامات لبلوغ أسرار معاني التّنزيل، وتأويل نصوص الوحيين بما يوافق أصولهم وعقائدهم في علم التّصوّف، وعلى الرّغم من ذلك الجدل السّرمديّ بين أهل الاختصاص (في علوم القرآن والتّفسير) في اعتبار مستنبطاتهم تفاسيرا أو أنّها محض إشارات وخواطر ومجرّد ذكرٍ النّظير بالنّظير، إلّا أنّ الصّوفيّة أنفسهم –مهما حاولوا التّورية عن أنفسهم بتسميتها إشارات أو فُيوضا أو فتوحات؛ ردّا للطّعن فيهم والإنكار عليهم– يستميتون في الدّفاع عن صحّتها بالاستدلال عليها من القرآن والحديث واللّغة.

الإشكاليّات:

مع استقراء كتب الصّوفيّة وتفاسيرهم لا يمكن إلّا تقرير قبولهم واعتمادهم على مناهج المفسّرين وقواعدهم الّتي أصّلوها في المحكم والمتشابه، والنّاسخ والمنسوخ، والحقيقة والمجاز والإيجاز والإطناب والخبر، والإنشاء ولسان العرب ولغاتهم، وغيرها ممّا هو مبثوث في أمّهات الكتب ومعروف لأهل العلم والاختصاص؛ فلا ينكر العمل بالظّاهر إلّا الباطنيّة وأهل العقائد الفاسدة، والصّوفيّة يقرّون بالظّاهر ويعملون به، ويزيدون عليه فهما خاصّا قد يقبل وقد يرفض، مثله مثل فُهوم أهل الظّاهر، ولكن هل كانت لهم آراء خاصّة بهم في علوم القرآن؟ وهل ألّفوا في هذه العلوم؟ وهل تميّز متصوّفة الأندلس عن نظرائهم من المشرق في هذا الباب؟ أم كانوا مجرّد انعكاس لجهودهم وصدًى لأفكارهم؟ وما هو دور ابن عربيّ في هذه الجهود؟ وما هي أهمّية كتابه "الفتوحات" في هذا الشّأن؟ وكيف أثّرت آراؤه في التّصوّف والتّفسير والعقيدة؟

منهجيّة المقال وخطّته

اعتمدتُ في المقال على المنهج التّاريخيّ فاستخرجت من خلاله لمحة عامّة عن جهود علماء الأندلس ومتصوّفيهم في علوم القرآن، بالاعتماد على كتب التّراجم وفهارس الكتب، وعلى المنهج الاستقرائيّ بتتبّع مواضع آراء ابن عربيّ في كتابه المدروس، وعلى المنهج التّحليليّ لشرح عباراته وتفسير مفرداته ومقارنتها بآراء علماء التّفسير وأهل الاختصاص في علوم القرآن، وتوجيهها ونقدها ثمّ استنباط النّتائج، وما وضعت تحته خطّا فيعني أنّه ورد هكذا في المطبوع، وقسّمت المقال إلى مقدّمة وأربعة مباحث وخاتمة، كالآتي:

1. المقدّمة: وفيها تمهيد للموضوع، وطرح الإشكاليّات، ومنهجيّة البحث وخطّته.
2. المبحث الأوّل: تكلّمت فيه عن مساهمات الصّوفيّة في الموضوع إلى عصر ابن عربيّ.
3. المبحث الثّاني: ذكرت فيه لمحة سريعة عن مكانة ابن عربيّ العلميّة، وأهمّيّة كتابه "الفتوحات".
4. المبحث الثّالث: عرضت فيه نماذج من آرائه وناقشتها وبيّنت أثرها في تفسيره وعقيدته، وفيه المطالب الأربعة الآتية:

المطلب الأوّل: علم القراءات

المطلب الثّاني: النّسخ

المطلب الثّالث: إعجاز القرآن

المطلب الرّابع: الحقيقة والمجاز

5. الخاتمة: وفيها بعض النّتائج والتّوصيات والآفاق.

المبحث الأوّل: الصّوفيّة والتّأليف في علوم القرآن إلى زمن ابن عربيّ

بالتّوازي مع نشاط علماء المشرق المتقدّمين في خدمة القرآن الكريم وإفراد علومه بالتّأليف، كجهود "الزُّهريّ" (ت: 124هـ) و"القاسم بن سلّام" (ت: 224 هـ) و"ابن قتيبة" (ت: 276 هـ) و"الفِرْيابيّ" (ت: 301 هـ) و"أبي جعفر النّحّاس" (ت: 338 هـ) و"أبي هلال العسكريّ" (ت: 395 هـ) وغيرهم لا يحصون عددا، ممّن ألّفوا في القراءات وآيات الأحكام وإعرابها والغريب والوجوه والنّظائر والفضائل وغيرها؛ كان الصّوفيّة المتقدّمون –وهم يضعون أصول علم التّصوّف ويُقَعِّدون قواعده، ويؤسّسون لمسائله ويصنّفون في دقائقه– يشاركون في التّفسير[1] والتّأليف في مسائل خاصّة من علوم القرآن وأبوابه؛ وربّما كان "الحارث المُحاسِبِيّ" (ت: 243 هـ) أوّلهم سابقة؛ فقد ألّف كتاب «فهم القرآن» وضمّنه جملا متفرّقة من فضائله، وعرّج على بعض أبوابه كـ: التّقديم والتّأخير، والإضمار، والوصل والوقف، والحروف الزّائدة، والنّسخ، وبعض موضوعاته كالخوف والرّجاء، ومزج فيه بين الطّابع الكلاميّ والنّفَس الصّوفيّ[2]، ومنهم "سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيّ" (ت: 283 هـ) الذّي ألّف «قَصَص الأنبياء»[3]؛ ويعدّ من السّبّاقين في التّأليف في علم القَصَص إلى جانب جهوده المعروفة في التّفسير، ولـ "الحلّاج" (ت: 309 هـ) مجموعة من المؤلّفات منها: «قِرَان القرآنِ والفرقانِ»، «الغريبُ الفصيح»، «خلق خلائق القرآن والاعتبار»، و«الأمثال والأبواب»[4]، وهي كتب مفقودة إلى الآن، و"الجنيد بن محمّد بن الجنيد" (ت: بعد 300 هـ) (وهو من الصّوفيّة المتكلّمين، وهو غير "الجنيد بن محمّد البغداديّ" شيخ الصّوفيّة المتوفّى سنة 298 هـ) الّذي ألّف كتاب «أمثال القرآن»[5]، وهو من أهمّ مواضيع علوم القرآن، وصنّف فيه "أبو عبد الرّحمن السّلميّ" (ت: 412 هـ) (شيخ الصّوفيةّ ومن أهمّ مؤرّخيهم) كتابا بالعنوان نفسه[6].

هذا إلى جانب محاولة بعض مؤرّخيهم ومنظّريهم ربط جهود الصّوفيّة في التّفسير بعلوم القرآن؛ كـ: "السّرّاج الطّوسيّ" (ت: 378 هـ) الّذي دافع في باب طويل من كتابه «اللّمع» عن مستنبطات الصّوفيّة من النّصوص الشّرعيّة وجعلها في مرتبة جهود أهل الظّاهر، فنقل بعض تفاسيرهم الصّوفيّة المعتمدة على أصل من أصول علوم القرآن؛ كـ: الخاصّ والعامّ والمجمل والمفصّل وغيرها[7]، وشارك بعضهم مشاركة جادّة في علوم القرآن؛ فألّف "أبو حامد الغزّاليّ" (ت: 505 هـ) «جواهر الْقُرْآن» ذكر فيه أشياء من علومه كـ: مقاصد القرآن، وأسمائه، وغيرها[8].

وأمّا حركة علوم القرآن في الأندلس فكان ابتداؤها على يد "بَقِيّ بن مخلد أبو عبد الرّحمن القرطبيّ" (ت: 276هـ)؛ الّذي قيل في تفسيره إنّه: أعظم التّفاسير وأجلّها بما فيها تفسير "الطّبريّ" (ت: 310 هـ)[9]، وهو الّذي أدخل علم الحديث إلى الأندلس ونشره، وكان زاهدا متعبّدا وصاحب كرامات عجيبة؛ ولكن ليس على طريقة الصّوفيّة، وإنّما على طريقة الفقهاء والمحدّثين العاملين، ولم يُصِب "عبد الرّؤوف المناويّ" (ت: 1031 هـ) في ذكره بين الصّوفيّة في كتابه «الكواكب»[10]، ولعلّه تأثّر برأي ابن عربيّ؛ حيث قال في الكرامات: «ومنها أيضا: نُطقه بالكون قبل أن يكون، والإخبار بالمغيّبات والكائنات، وهي عند القوم ﷺ على ثلاثة أضرب: إلقاء، وكتابة، ولقاء، وكان "بقيّ بْن مخلد" –رحمه الله– قد جمعها، وكان صاحبًا للخَضِر عليه السلام، شُهِر عَنْهُ هَذَا»[11]، وكان صاحبا لـ "أحمد بن حنبل" (ت: 241 هـ) وأخذ عن "أحمد"، وتفسيره تفسير بالأثر، وقيل إنّه: عُثر على جزء منه في إحدى الزّوايا بمدينة "قونية" بتركيا[12].

ومنهم "أَبُو مُحَمَّد القاسم بن أصبغ القرطبيّ" (ت: 340 هـ) المعروف بـ "البيّانيّ": محدّث، حافظ، مكثر، عـــارف بالرّجال والنَّسَب والنّحو والغريب والشّعر، لـه «أحكام القرآن»، و«النَّاسِخ والمنسوخ من الْقُرْآن»[13].

ومنهم "أبو عمر أحمد بن محمّد الطَّلَمَنْكِيّ" (و: 340 هـ، ت: 429 هـ): أوّل من أدخل علم القراءات إلى بلاد الأندلس، كَانَ حَبرًا فِي عُلُوم الْقُرْآن، ثقة عالي الإسناد في الحديث، ألّف «البيان في إعراب القرآن»، و«الرّوضة في القراءات السّبع»، مع تفسير كبير في مائة جزء[14]، وألّف "الرّدّ على "ابن مَسَرَّة" رائد التّصوّف الفلسفيّ الإشراقيّ في الأندلس؛ والّذي يسلُكُ مَسلَكه أكثر صوفيّة الأندلس، وعلى رأسهم ابن عربيّ، وغير هؤلاء العلماء كثير.

وأمّا في أهل التّصوف من الأندلسيّين؛ فلعلّ "ابن مسرّة الجَبَليّ" (ت: 319 هـ) –المذكور آنفا– هو أوّل من ألّف في علوم القرآن على طريقة أهل التّصوّف (الإشراقيّ) في الأندلس، وله كتاب "خواصّ الحروف وحقائقها وأصولها" (مطبوع)، وهو من مصادر ابن عربيّ في "الفتوحات"[15]، وهو رسالة تعالج بشكل خاصّ أسرار الحروف الّتي تبتدأ بها بعض سور القرآن (أو ما يعرف في علوم القرآن بـ "الحروف

المقطّعة أوائل السّور")، ومعرفة معانيها –عنده– تُحقّق أقصى درجات العرفان، وهي أصل جميع الموجودات عنده، كما أنّ ترتيبَها هو ترتيبٌ لهذه الموجودات[16]، ولم تكن حركة التّأليف في التّصوّف عامّة وفي علوم القرآن خاصّة نَشِطة؛ بسبب ذلك التّضييق من السّلطة السّياسيّة والدّينيّة على أهل التّصوّف من أواخر عهد الدّولة الأمويّة بالأندلس إلى الدّولة المرابطيّة والموحّديّة (ما بين القرنين 4 و6 هـ تقريبا)[17]، ورغم ذلك فقد برز بعضهم بروزا مُلْفِتا، وعلى رأسهم: "أبو الحكم ابن برّجان الإشبيليّ" (ت: 536 هـ) وهو مشهور في علم التّفسير بتفاسيره، وله كتاب «الإرشاد إلى سُبُل الرّشاد» في معاضدة الأحاديث (مفقود إلى الآن)، قال "ابن الزّبير الغرناطيّ" (ت: 708 هـ): «قصد فيه إلى استخراج صحيح "مسلم بن الحجّاج" من كتاب الله –تعالى–، فتارة يريك الحديث من نصّ آية، وتارة من فحواها ومفهومها، وتارة من إشارتها، أو من مجموع آيتين مؤتلفتين، أو مفترقتين، ومن عدّة آيات»[18].

ومنهم "أبو محمّد عبد الجليل بن موسى القرطبيّ القَصْريّ" (ت: 608 هـ): محدّث مفسّر، شيخ الصّوفيّة في زمانه، وهو خاتمة التّصوف السُّنّيّ ببلاد المغرب (على حدّ رأي ابن الزّبير)، له عدّة مؤلّفات جليلة الفائدة لم يُسبق إليها، منها: «تفسير القرآن»، وكتاب «مُشْكِل الكتاب والسّنّة» متوسّط الحجم[19].

ولـ "الحَرَالّيّ أبي الحسن التُّجِيبيّ الأندلسيّ" (ت: 638 هـ) –الّذي عاصر ابن عربيّ والتقى به– جهود كبيرة في رسائله الّتي سلك فيها مسلكا خاصّة في التّفسير وعلوم القرآن، طبعت بعنوان: «تراث أبي الحسن الْحَرَالِّي المرّاكشيّ في التّفسير»، وقد جعله قوانين كقوانين أصول الفقه[20]، وله أيضا: «التّوشية والتّوفية» اعتمد عليه "البقاعيّ" (ت: 885 هـ) كثيرا في تفسيره «نظم الدّرر» حتّى نقل منه أكثره فيه، وله أيضا: «سعد الواعي وأنس القاري ذِكْر ما نزل في الحكمة من الآي»، ما يزال مخطوطا[21]، وقيل له المرّاكشيّ؛ لأنّه ولد في مرّاكش، لكنّ أصله من "حَرَالَّة" (قرية من أعمال مرسية)، ونشأ وتعلّم في الأندلس، ثمّ سافر إلى المشرق، وصنّف في كثير من الفنون، كـ: الأصول والمنطق والطبيعيّات والإلهيّات والتّصوّف، وكان على طريقة التّصوّف الفلسفيّ[22].

ومنهم "محيي الدّين أَبُو بكر الشّاطبيّ المالكيّ الأندلسيّ" الْمَعْرُوف بِـ "ابن سُراقَة" (662 هـ): نزيلُ مِصْر والمتوفّى بها، من كبار محدّثي عصره، والعارفين بعلوم أهل التّصوّف، وكان إماما جليل القدر وشاعرا رقيق الحسّ، ألّف «إعجاز القرآن»، و«أدب الشُّهُود» فِي التّصوف، وغيرهما[23]، وغير هؤلاء كثير تركتهم للاختصار.

المبحث الثّاني: ابن عربيّ وكتابه الفتوحات المكّيّة

ليس من المبالغات البيانيّة ولا المجازفات العلميّة أن يقال إنّ ابن عربيّ الحاتِميّ الطّائيّ المُرسيّ هو أهمّ متصوّفة الأندلس خصوصا، والمسلمين عموما؛ ولِمَ لا يكون كذلك! وهو الّذي جمع في صدره علوم العربيّة والفقه والتّفسير والحديث والأصول وعلم الكلام والفلسفة والتّاريخ والجغرافيا والرّجال والتّراجم

(وعلم الكيمياء والفلك والتّنجيم، وغيرها)[24]، وساعده على ذلك رحلاته وتنقّلاته في الأندلس وبلاد المغرب ثمّ بلاد المشرق حتّى بلاد الرّوم، وعَمَلُه كاتبا في –شبابه– لبعض الأمراء في "إشبيليّة" جعله قريبا من السّلطة السّياسيّة وعلى دراية بالحياة المجتمعيّة وحقيقتها؛ ما سهّل عليه التخلّي عن حياة الدّعة والتّنعّم والصّيد وقَرْض الشّعر إلى السّفر والخلوات والانقطاع عن الدّنيا والدّخول في مجاهدات شديدة وصلت به إلى ما وصل إليه[25]، وممّا يميّزه عن غيره هو معرفته التّامّة بأحوال الصّوفيّة الّذين تقدّموه (والّذين عاصرهم وصحبهم أيضا) من أهل التّصوّف العمليّ كـ: "التّستريّ" (ت: 283 هـ) و"الجنيد" (ت: 298 هـ) و"القشيريّ" (ت: 465 هـ)، أو التّصوّف الإشراقيّ الفلسفيّ كـ: "أبي يزيد البسطاميّ" (ت: 261 هـ) و"الحلّاج" (ت: 309 هـ) و"ابن مسرّة" (ت: 319 هـ)، واطّلاعه الواسع على جهود متصوّفة المشرق والمغرب، فاجتمعت فيه خلاصة أفكارهم وزبدة أقوالهم، وممّا يقطع القول بأنّه أهمّ شخصيّة صوفيّة على الإطلاق: هو ذلك التّراث الضّخم الّذي تركه من مؤلّفات ومصنّفات ورسائل يصعب حصرها وإحصاؤها، وصلت عند بعضهم إلى 400 كتاب ورسالة، وعند آخرين إلى أكثر من 900 نِتاجٍ فكريّ[26]، وإن كان أكثرها صغير الحجم[27]، وهذا ما جعله أكثر الصّوفيّة الّذين حُقّقت مؤلّفاتهم وخُدمت أفكارهم بالدّراسة والنّقد (قديما وحديثا)، فبلغ من المكانة والخطورة مبلغا لم ينله أحد غيره في تراث التّصوّف (ربّما باستثناء "الجنيد" و"الحلّاج")، وهو عند الصّوفيّة "الشّيخ الأكبر" و"الكبريت الأحمر"[28]، وعند المستشرقين من المعظّمين جدّا ويدافعون عنه كأنّه منهم بسبب وحدة الوجود، ويعدّونه من أسباب النّهضة الأوروبيّة، وآثارُه من بواعث الأدب الغربيّ عندهم[29]، وهو أكثر شخصّية إسلاميّة –ربّما بعد "الحلّاج"– اختلف فيها المسلمون بين موافق ومخالف[30].

أمّا جهود ابن عربيّ في علوم القرآن فإنّها كبيرة جدّا، وأكثرها مفقود إلى الآن، ومنها: «المُثَلَّثاتُ الواردةُ في القرآن»؛ وموضوعه مشتمل على آيات مخصوصة تَجمع الضّدّين والمتوسّط بينهما؛ كقوله –تعالى–: {لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ} [البقرة: 68]، وقوله: {وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} [الإسراء: 110]، وكتاب «المُسَبَّعات الْوَارِدَة فِي الْقرآن» وهي تدور على الرّقم "7" في القرآن؛ كقوله –تعالى–: {وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ} [البقرة: 196]، وكتاب «القرآنيّةُ والسُّنّيّة»[31]، ولا أدري موضوعه، ويبدو لي شبيها بكتاب "ابن برّجان" في معاضدة الأحاديث أو قريبا منه فكرةً، وما بقي من كتبه يفي بالغاية ويزيد، وخير كتب ابن عربيّ وأعظمها وأهمّها: «الفتوحات المكّيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والمَلَكيّة»، قال "الصّفديّ" (ت: 764 هـ): «وقفت على كِتَابه الَّذِي سَمَّاهُ "الفتوحات المكّيّة" لِأَنَّهُ صنّفه بِمَكَّة –وَهُوَ فِي عشْرين مجلّدة بِخَطِّهِ– فَرَأَيْتُ أثناءه دقائق وغرائب وعجائب لَيست تُوجد فِي كَلَام غَيره، وَكَأَنّ الْمَنْقُول والمعقول ممثّلان بَين عَيْنَيْهِ فِي صُورَة محصورة يشاهدها، مَتى أَرَادَ أَتَى بِالْحَدِيثِ أَو الْأَمر ونزَّلَه على مَا يُريدهُ، وَهَذِه قدرَة وَنِهَايَة اطّلاع وتَوَقُّدُ ذهن وَغَايَة حفظ وَذكر، وَمن وقف على هَذَا الْكتاب عَلِم قدرَه، وَهُوَ من أجلّ مصنفاته»[32]، ولخطورة هذا الكتاب وأهمّيته تصدّى لشرحِه وتحْشِيَتِه

جماعة لا يحصون من العلماء والصّوفيّة، وألّف على نَسَقه جماعة آخرون تأثّرا به وتبرّكا[33]، وهو فعلا كتاب موسوعيّ قلّ نظيره في كتب الصّوفيّة، وممّا دفعني إلى اختيار هذا الكتاب تحديدا: هو وضوح أفكار ابن عربيّ فيه وانتفاء التّعقيد عنه في غالبه؛ الأمر الّذي يعزّ وجوده في أكثر كتبه الأخرى[34]، فهو ألطف عبارة وأوضح إشارة وأقلّ غموضا وإبهاما، ولا ريب فقد ألّفه بعد نضج معرفيّ وتراكم تجارب السّنين؛ إذ فرغ منه سنة 636 هـ ، أي: قبل موته بسنتين، ومكث فيه قرابة 8 أعوام[35]، وفي حالة مزاجيّة يعبّر عنها الصّوفيّة بـ "الصّحو"، يقول "شمس الدّين الذّهبيّ" (ت: 748 هـ): «ولا ريب أنّ كثيرا من عباراته له تأويل إلّا كتاب "الفصوص"»، ثمّ قال: «ولابن العربيّ توسُّع فِي الكلام، وذكاءٌ، وقوّةُ حافظة، وتدقيقٌ فِي التّصوّف، وتواليفُ جمّةٌ فِي العِرْفان، ولولا شطحاتٌ فِي كلامه وشعره لكانَ كلمةَ إجماع، ولعلَّ ذَلِكَ وَقَعَ منه فِي حال سكرِه وغيبته، فنرجو له الخير»[36]، فإذا سُلِّم مِثْلُ هذا وقُبِل سَهُلَ التّحاكم بعده إلى أصول علوم الظّاهر؛ الّتي لا يختلف عليها النّاس إلّا لِمَامًا.

المبحث الثّالث: نماذج من آرائه ومناقشتها وبيان أثرها صوفيّا وعقديّا

كتاب "الفتوحات" موسوعة تراثيّة شاملة لفكر ابن عربيّ وتجربته العلميّة والعرفانيّة وحتّى الشّخصيّة، فلا غَرْوَ أن نجد له فيه آراء خاصّة في شتّى العلوم، وفي مقدّمتها علوم القرآن؛ لأنّها مفاتيح العلوم الشّرعيّة كلّها، وأشرفها منزلة لعلاقتها المباشرة بكلام ربّ العالمين، وإنّنا وإن كنّا لا نجد –في كتابه هذا– موقفا شاملا له من القرآن وعلومه ولا تعريفا واضحا لها (لأنّ الكتاب ليس موضوعا لهذا العلم خاصّة)؛ إلّا أنّنا نستطيع استخراج بعض أبوابها ومواقفه الخاصّة منها، وهذه بعضها:

المطلب الأوّل: علم القراءات

اهتمّ ابن عربيّ بتوجيه القراءات القرآنيّة في الموضوعات الّتي عالجها ولا سِيَّما آيات الأحكام وأبوابها الفقهيّة، وهو يسلك فيها مسلك استنباط الحكم الشّرعيّ بما يوافق مذهبه الظّاهريّ[37]، ثمّ يستنبط منها الإشارة الصّوفيّة ذات الطّابع الفلسفيّ غالبا؛ والّتي ترتبط –عامّة– بالحكمة الخفيّة –في نظره– من تشريع هذا الحُكم، فهو –إذن– من الّذين يرون جواز الخوض والبحث في الحكمة الشّرعيّة من العبادات التّوقيفيّة وبيانها لفهم التّجلّي الإلهيّ، بحَسْب ما يَرِدُ عليه من فتوحات عن مراد الله منها، وليس هذا بمستغرب من شخصيّة مستقلّة التّوجّه كـ "ابن عربيّ"، المعروف بتقحّمه غوامض الأمور والخوض في أسرارها وسبر دقائقها.

يقول: «أمّا القراءة في قوله {وأَرْجُلَكُمْ} [المائدة: 6] –بفتح اللّام وكسرِها– من أجل حرف الواو على أن يكون عطفا على الممسوح بالخفض، وعلى المغسول بالفتح؛ فمذهبنا أنّ الفتح في اللّام لا يُخرجه عن الممسوح؛ فإنّ هذه الواو قد تكون واو "مع"، وواو المعيّة تَنصِب، تقول: قام زيد وعَمْرًا.. ومررتُ بزيدٍ وعَمْرًا؛ تُريد: مَعَ عمرٍو، وكذلك من قرأ {وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وأَرْجُلَكُمْ} بفتح اللّام؛ فحجّة من يقول بالمسح

-في هذه الآية- أقوى؛ لأنّه يشارك القائل بالغسل في الدّلالة الّتي اعتبرها؛ وهي: فتح اللّام، ولم يشاركه من يقول بالغسل في خفض اللّام، فمِن أصحابنا من يرجّح الخاصّ على العامّ، ومنهم من يرجّح العامّ على الخاصّ، كلٌّ ذلك مُطْلقا))، ثمّ يقول: ((ومذهبنا -نحن- على غير ذلك، إنّما نمشي مع الحقّ بحُكمِ الحال، فنُعمّم حيثُ عَمَّم، ونخصّصُ حيث خَصّص، ولا نُحْدِثُ حُكْما؛ فإنّه من أحدث حُكما فقد أحدثَ في نفسه ربوبيّة، ومن أحدث في نفسه ربوبيّة فقد انتَقَص من عبوديّته -بقدر تلك المسألة-، وإذا انتقص من عُبُودَتِه بقدر ذلك يُنْقَصُ من تَجَلِّي الحقِّ لهُ، وإذا انْتُقِص من تجلّي الحقّ له انتَقَصَ علمُه بربّه، وإذا انتَقَص علمُه بربّه جَهِلَ منه -سبحانه وتعالى- بقدر ما نَقَصَه، فإن ظهر لذلك الّذي نَقَصَه حُكمٌ في العالم أو في عالمه لم يعرفه؛ فلهذا كان مذهبنا أن لا نحدث حكما جملة واحدة))[38]، فيرى أنّ المسح أولى -من حيث قوّة الدّليل في نظره- من الغسل بدليل المعيّة، ولم أجد من قال بهذا التّوجيه -هنا- أعني: "المعيّة"، فربّما كانت من اجتهاداته[39]، وهذا خلافا لمذهب الظّاهريّة، فالعمل عندهم بالغسل مطلقا ولا يفرّقون بين القراءتين؛ لأنّ {أَرْجُلَكُمْ} عطف على الرّؤوس في الحالين: إمّا على اللّفظ، وإمّا على الموضع[40]، لكنّ مذهبه في هذا -على التّحقيق- هو التّخيير بحَسْب الوقت والحاجة، قال: ((والصّحيح في المعنى في حكم الباطن: أن يستعمل المسح فيما يقتضي الخصوص من الأعمال، والغسل فيما يقتضي العموم، هذه هي الطّريقة المُثلى؛ ولهذا ذهبنا إلى التّخيير بحسب الوقت))[41]، وهذا الرّأيُ رأيٌ مستجاد جدّا من حيث الفقه ومقاصد التّشريع، وهو قريب من رأي ابن جرير الطّبريّ (ت: 310 ه)[42]، ولكنْ لا يُوافَق على أنّ العمل برأيٍ واحد (عامّ أو خاصّ) هو إحداث حكم ينتقص من العبوديّة؛ لأنّنا متعبّدون بالرّخصة كتعبّدنا بالعزيمة؛ ولأنّ الاحتمال في الآية قويّ والخلاف فيها معتبر، والّذي عليه العمل في السّنّة هو الغسل كما ذكر "ابن حزم"، وكما أشار إليه ابن عربيّ نفسه، حيث قال: ((ومذهبنا التّخيير، والجمعُ أولى، وما من قَولٍ إلّا وبه قائل؛ فالمسح بظاهر الكتاب، والغسل بالسّنّة، ومُحْتَمَلُ الآية بالعُدول عن الظّاهر منها))[43]، وأيّا ما كان الحكم الشّرعيّ فإنّ ابن عربيّ يرى أنّ إحداثَ حُكمٍ نَقصٌ في العبوديّة؛ وعليه فإنّ التّجلّي الإلهيّ على الصّوفيّ (أي: الكشف والفيض الإلهيّ بالعلوم والمعارف في عالم الغيب والشّهادة) ينقص بقدر ذلك النّقص؛ ولذلك يؤكّد بأنّ [الله مع العبد في شهوده على قدر علمه به]، ويوصي فيقول: ((فالزم الاتّباع تكن عبدا، ولا تبتدع في العبوديّة حُكما؛ فتكون بذلك الابتداع ربّا))[44].

المطلب الثّاني: موقفه من النّسخ

يُعدّ علم النّاسخ والمنسوخ من أهمّ علوم القرآن، قال "السّيوطيّ" (ت: 911 ه): ((قال الأئمّة: لا يجوز لأحد أن يفسّر كتاب الله إلّا بعد أن يعرف منه النّاسخ والمنسوخ))[45].

يرى ابن عربيّ أنّ الشّرع المحمّديّ ناسخ لشرائع الأنبياء قبله، وأنّه لا حكم للأنبياء بعد حكم النّبيّ ﷺ؛ بدليل نزول عيسى عليه السلام آخر الزّمان وحكمُه بحكمِ النّبيّ ﷺ، وأنّ المنسوخ لا يُخرجه عن كونه شرعا[46]، ولكنّه يعرّفه تعريفا مختلفا عن تعريف العلماء، كما أنّه يثبت وجود نسخ القرآن بالقرآن وبالسّنّة،

والسّنّة بالسّنّة وبالقرآن، قال: ((أمّا النّسخ: فلا أقول به على حدّ ما يقولون به؛ فإنّه –عندنا– انتهاء مدّة الحكم في علم الله؛ فإذا انتهى فجائز أن يأتي حكم آخر من قرآن أو سنّة؛ فإن سُمّي مثل هذا نسخا قلنا به))[47]، وقال: ((فإنّ النّسخ لمّا كان عبارة عن انتهاء مدّة ذلك الحكم أعقبه حكم آخر، لا أنّ الأوّل استحال، بل انقضى لانقضاء مدّته؛ لارتباطه في الأصل بمدّة –يعلمها الله– معيّنة))[48]، يقصد أنّ الحكم الأوّل لا يعني استحالة تطبيقه عقلا (لكونه فاسدا) بعد انتهاء مدّته، ويَرُدُّ ابن عربيّ على الّذين منعوا جواز النّسخ لأنّه –في نظرهم– يلزم منه القول بالبَداءِ على الله، قال: ((ومن هنا أنكر من أنكر النّسخ الإلهيّ في الأمور والشّرائع، وقال بإنكاره خَلْق كثير، كما قال بتقريره –لا على جهة البدا– خلق كثير))، ثمّ يقرّر مذهبه معلّلا فيقول: ((ونحن سلكنا في علم النّسخ طريقا بين طريقين: فلم نقل بالبدا، ولا نفينا النّسخ، وجعلناه انتهاء مدّة الحكم في علم الله؛ إذ لم يَرِدْ حكمٌ من الله ذَكَر أنّه مُؤبَّد، أو جارٍ إلى أجل معيّن ثمّ رفعه قبل وصول ذلك الأجل؛ فلهذا سلكنا هذه الطّريقة فيه))[49]، ولكنّه يناقش مفهوم النّسخ الّذي استقرّ عليه جملة من العلماء، ويحاول إثبات بطلانه باستنباط لازِمِ قولِهم؛ ليثبت به صحّة تعريفه هو له؛ فيقول: ((فإنّ مفهوم النّسخ –في القائلين به–: رفع الحكم بحكم آخر كان ما كان من أحكام الشّرع؛ فإنّ السّكوت من الشّارع في أمرٍ ما حُكْمٌ على ذلك المسكوت عنه (يقصد: أنّه جارٍ على حكم الإباحة أو الجواز أو الإقرار؛ لأنّ المسكوت عنه هو حكم شرعيّ لم ينطق به صراحة عند بعض الأصوليّين)[50]؛ فما ثَمَّ إلّا حُكمٌ، فهو تبديل، وقد قال –تعالى–: {ما يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ} [ق: 29] فما ثَمّ نسخٌ على هذا القول، ولو كان ثَمَّ نسخٌ لكان من الحكمة، وصورته: أنّ الزّمان إذا اختلفَ اختلفَ الحكمُ بلا شكّ، فالنّسخ ثابت أبدا؛ لأنّ الاختلاف واقعٌ أبدا، فالحكمةُ تُثْبِتُ النّسخ، والحكمةُ تَرفَعُ النّسخ، ولكن في مواطن معيّنة تطلبها لذاتها، فيُوَفّيها الحكيمُ ما تستحقُّه من ذلك))[51]، ويقصد ابن عربيّ أنّ تعريف العلماء يلزم منه دخول المسكوت عنه في النّسخ؛ لأنّ سكوت الشّارع عن أمر ما ثُمَّ إصداره لحكم فيه يُعدّ حكما ابتدائيّا، ولا يدخل في النّسخ، وهذا بناء على قاعدة أنّ «عدم العلّة علّةٌ لعدم المعلول؛ فكان اللّازمُ في صورة المسكوت عنه عدمُ الحكم لعدم علّة الثّبوت فيه»[52]، وهذا الاعتراض سُبِق ابن عربيّ فيه؛ فردّه طائفة من الأصوليّين كـ "سيف الدّين الآمديّ" (ت: 631 هـ) الّذي فصّل تفصيلا طويلا في تعريفه، وردَّ جملة من التّعريفات ومنها هذا، بل وردّ تعريفا قريبا من تعريف ابن عربيّ وهو "بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ"[53]، وتفصيل هذه المسألة يطول، وليس محلّه إلّا كتب الأصول، كما يرى ابن عربيّ أنّه يلزم منه القول بالتّبديل والبداء وهو خلاف الآية –في نظره–، ولكنّ ما فسّر به الآية يخرج عن القولين المعروفين عند المفسّرين، وهما:

الأوّل: أنّه ما يبدّل القول فيما وعدتُّه من ثواب وعقاب، وعليه الأكثرون.

الثّاني: أنّه ما يُكْذَب عندي ولا يُغيَّر القول عن جهته؛ لأنّي أعْلَمُ الغيب وأعْلَمُ كيف ضلُّوا وكيف أضللتموهم، وهو قول طائفة من العلماء، ويدلّ عليه أنّه لم يقل: ما يُبَدَّل قولي[54]، أي: بينهما فرق، كما

أنّ الله سمّى النّسخ تبديلا، وذلك في قوله سبحانه: {وَإِذَا بَدَّلْنَا آَيَةً مَكَانَ آَيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} [النّحل: 101][55]، كما أنّ هناك فرقا جوهريّا بين النّسخ والبداء، قال "الآمديّ": «إذا عُرف معنى البداء، وأنّه مُستلزِم للعلمِ بعد الجهل والظّهورِ بعد الخفاء، وأنّ ذلك مستحيل في حق الله –تعالى–.. فالنّسخ ليس كذلك؛ فإنّه لا يَبْعُدُ أن يعلم الله –تعالى– في الأزل استلزامَ الأمر بفعل من الأفعال للمصلحة في وقت معيّن، واستلزام نسخه للمصلحة في وقت آخر، فإذا نسخه في الوقت الّذي علم نسخه فيه فلا يلزم من ذلك أن يكون قد ظهر له ما كان خفيّا عنه، ولا أن يكون قد أمر بما فيه مفسدة، ولا نهى عمّا فيه مصلحة»[56] ، وما يهمّ –هنا– ثمرة كلامه وأثره في فكره الصّوفيّ؛ وهو: أنّ الحُكْمين وإن تساويا في الكمال؛ فالحكم لصاحب الوقت (لأنّ له سلطانا) وهو الحكم النّاسخ وهو الحيّ، والحكم المنسوخ هو الميّت، ودليله في ذلك الحديث: { لو كان موسى حيّا لما وسعه إلّا أن يتّبعني}[57]، والوقت باب من أبواب التّصوّف اختلف الصّوفيّة في تعريفه، وأفرد له ابن عربيّ بابا خاصّا في هذا الكتاب، قال: «اعلم أنّ القوم اصطلحوا على أنّ حقيقة الوقت ما أنت به وعليه في زمان الحال»، والوقت صور من صور تجلّي الحقّ في أعيان الممكنات (وحدة الوجود)؛ لأنّ الله {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} [الرّحمن: 29]؛ فيظهر وجوده في الفرع الّذي هو الكون، ويكون بقدر استعداد الصّوفيّ له؛ ولذلك تختلف أذواقهم في التّعبير عنه، وليس للصّوفيّ إلّا تسليم الحكم فيه لله، فكان بحكمِ وقتِ ما يُمضيه الله فيه، لا بحكم ما يختاره لنفسه في المنشط والمكره؛ لأنّ الله يقول: {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ} [القصص: 68][58].

المطلب الثّالث: رأيه في إعجاز القرآن

يرى ابن عربيّ أنّه حُسْن النَّظْم مع توفير المعنى وحُسنِ مَسَاقه، وجمعِ المعاني بعضها إلى بعض في اللّفظ الحَسَنِ النّظمِ الوجيزِ، مع عدم وجود التّكرار في القصّة الموجبِ للمَلل[59]، وكأنّه يجمع في هذا الكلام أنواع الإعجاز: الإعجاز البيانيّ، والتّاريخيّ (ويدخل في الإعجاز الغيبيّ)، والنّفسيّ، وقوله بحسن النّظم لا يعني نظريّة النّظم الخاصّة بـ: "عبد القاهر الجرجانيّ" (ت: 471 هـ)؛ فإنّها تعني عند "الجرجانيّ": «توخّي معاني النّحو»، أي: حتميّة أن تكون مرتّبة ترتيبا مقبولا ومعقولا عند النّطق بالكلمات والجمل، وهذه النّظريّة جزء من رأيه في الإعجاز: «اللّفظ، المعنى، والنّظم»[60]، فالإعجاز عند ابن عربيّ هو انتظام الكلام وتأديته المعنى في أوجز عبارة، والتّكرار عنده من صور الإعجاز النّفسيّ بحيث لا يُملّ من قصصه مهما تكرّرت، وهو موافق لمذهب العلماء[61].

ويرى ابن عربيّ أنّ الطّائفة العيسويّة؛ –وهُمُ الّذين جمعوا بين الشّريعة العيسويّة والمحمّديّة وسلكوا سبيل التّوحيد بالتّجريد عن المثال، أي: لم يعبدوا الله بتمثّل صورته كالنّصارى؛ لأنّ وجود عيسى ﷺ لم يكن عن ذَكَر بشريّ؛ وإنّما كان عن تمثّل روح في صورة بشر[62]– اختصّوا ببعض العلوم ومنها: معرفتهم بإعجاز القرآن دون اطّلاعهم على كتب الأدب واللّغة، قال في الإعجاز –ويذكر أنّ الله هو الذّي عرّفه

له–: «كونُه إخبارا عن حقّ، التزمِ الحقَّ يكنْ كلامُك معجزا؛ فإنّ المعارضَ للقرآن أوّلُ ما يَكذبُ فيه أنّه يجعله من الله وليس من الله، فيقول على الله ما لا يعلم.. ثمّ يُخْبِر في كلامه عن أمورٍ مناسبة للسّورة الّتي يريد معارضتها بأمور تناسبها في الألفاظ ممّا لم يقع ولا كانت، فهي باطل، والباطل عدم، والعدم لا يقاوم الوجود، والقرآن إخبار عن أمر وجوديّ حقّ في نفس الأمر، فلا بدّ أن يعجز المعارض عن الإتيان بمثله، فمن التزم الحقّ في أفعاله وأقواله وأحواله فقد امتاز عن أهل زمانه»[63]، ويذكر أنّ الطّائفة الصّوفيّة اختصّوا بثلاثة فتوح ومنها: فتوح العبارة في الظّاهر، ويدخل فيها إعجاز القرآن، بل يرى أنّ أهل الحقيقة إذا سلكوا مسلك القرآن في الإعجاز يكون كلامهم أيضا معجز، قال: «قيل لي: لا تُخْبِرْ إلّا عن صدق وأمر واقع محقّق، من غير زيادة حرف أو تزوير في نفسك، فإذا كان كلامك بهذه الصّفة كان معجزا»[64]، ولا أظنّ أنّ أحدا من الصّوفيّة قد سبق ابن عربيّ إلى هذا الاستنتاج، ولا يخفى ما فيه من المفارقة بين إخبار الله وبين إخبار العبد؛ لأنّ العبد (ويُسْتَثْنى –هنا– أهل العصمة من الأنبياء) وإن كان صادقا فإنّ السّهو والنّسيان يلحقان به مهما تحرّى الصّدق والدّقّة والتّثبّت، ولا يستغرب من ابن عربيّ هذا الرّأي؛ إذ إنّه يرى أنّ الوليّ الكامل معصوم من مصايد الشّيطان؛ ويسمّي هذه العصمة "حِفْظًا" تأدّبا مع مقام النّبوّة[65]، فالوليّ عند ابن عربيّ لا ينطق إلّا عن حقّ وصدق[66]؛ فهو بذلك صور من صور تجلّي الحقّ بصفة الصّدق الإلهيّ في نفس هذا الوليّ؛ ولهذا يفرّق بين الصّدق الّذي لأهل الله، والصّدق الّذي هو في معلوم النّاس (الّذي يسري في كلّ صادق من مؤمن وكافر)؛ والصّدق نعت إلهيّ، فصدق الوليّ كالظّل بالنّسبة للصّدق الإلهيّ، فيظهر أثره فيه[67]، ويجعل ابن عربيّ الصّدق في القرآن هو حقيقة الإعجاز وسرّه، وثمرتَه الإسهابَ أو الإيجازَ؛ فإذا كان كلام الوليّ صدقا فلا يمتنع معه الإيجاز والإسهاب (أو الإطناب)؛ لأنّهما غاية الإعجاز، يقول: «حقيقة الإعجاز في النّطق بالصّدق، فاصدق في نطقك تكنِ المعجزَ، فأسهِبْ بعد ذلك أو أوجزْ؛ فإنّ الغاية في الإعجاز: المبالغة في الإسهاب والإيجاز»[68].

المطلب الرّابع: الحقيقة والمجاز

قال: «كلام العرب مبنيّ على الحقيقة والمجاز عند النّاس، وإن كنّا قد خالفناهم في هذه المسألة بالنّظر إلى القرآن؛ فإنّا ننفي أن يكون في القرآن مجاز؛ بل في كلام العرب»[69]، ولم يذكر دليلا ولا تعليلا لهذا الرّأي، ولكنّه أبان في موضع آخر هذه الفكرة؛ فقال: «جميع ما يظهر من الإنسان من مكارم أخلاق وسَفْسَاف أخلاق كلّها في جِبِلّته، وهي له حقيقة لا مجاز، ولا مُعَارة، كما أنّه –سبحانه– جميع ما سَمّى به الحقُّ نفسه؛ لا وما وصف به نفسه من صفات الأفعال من خَلْق وإحياء وإماتة.. ومكر وكيد واستهزاء.. وجميع ما ورد في الكتب المنزلة، ونطقت به الرّسل من ضحك وفرح وتعجّب وتَبَشْبُشٍ وقدم ويد ويدين وأيد وأعين وذراع؛ كلّ ذلك نعت صحيح؛ فإنّه كلامه –تعالى– عن نفسه، وكلام رسله عنه، وهو الصّادق وهم الصّادقون بالأدلّة العقليّة، ولكنْ على حدِّ ما يعلمه، وعلى حدّ ما تقبله ذاته، وما يليق

بجلاله، لا يزد (لعلّ الصّواب: نَرُدُّ) شيئا من ذلك، ولا نُحِيله ولا نكفيه (لعلّ الصّواب: نُكَيِّفُه)، ولا نقول بنسبة ذلك كلّه إليه كما ننسبه إلينا، نعوذ باللّه! فإنّنا ننسبه إلينا على حدّ عِلمِنا بنا فنعرف كيف ننسبه، والحقّ يتعالى أن تُعرف ذاته؛ فيتعالى أن يُعْرَف كيف نَنْسِب إليه ما نَسَبَه إلى نفسه، ومن ردّ شيئا أثبته الحقّ لنفسه –في كتابه أو على لسان رسوله– فقد كفر بما جاء به من عند الله»[70]، وهذا الرّأي مناسب لما يذهب إليه من ترك التّأويل واتّباع المتشابه، إذ يرى أنّ ذلك ليس من صفات أهل التّحقيق والعرفان، ويرى أنّ مذهب السّلف بلا خلاف –وهو ما قرّره علماء الأندلس الأكابر كـ :ابن عبد البَرِّ القرطبيّ" (ت: 463 هـ) في حملها على الحقيقة لا على المجاز[71]– هو استصحاب معاني الألفاظ المتشابهة على ما تعارف عليه أهل الاصطلاح؛ فتنسب تلك المعاني المفهومة من تلك الألفاظ الواردة إلى الله –تعالى– كما نسبها لنفسه، ولا يُتَحَكَّمُ في شرحها بمعانٍ لا يفهمها أهل ذلك اللّسان، وغير ذلك ليس إلّا تحريفا منهيّا عنه[72]، ويرى كذلك أنّ هذه المتشابهات لا يُؤمِن بها من غير تأويل إلّا أهلُ الكشف الّذين أُلحِقوا بالأنبياء والرّسل –عليهم السّلام–؛لأنّهم وَرَثَتُهم[73]، فعنده [الآيات المتشابهات في الكتب المنزلة لا يعلم تأويلها إلّا الله، أو من أعْلَمَه الله، ليس للفكر في العلم بها دخولٌ، ولا له فيها قَدَم، وما يتَّبِع استخراجَ السّرِّ فيها إلّا الّذي ذكره الله –تعالى– وهو الّذي في قلبه زيغ؛ أي: ميل عن الحقّ][74]، أي: أهل الكشف وحدهم قد يطلعهم الله على معاني هذه المتشابهات دون تفكّر منهم أو جهد وبحث ونظر، وسَبَقَ ابنُ عربيّ "ابنَ تيميّة" (ت: 728 هـ) في نفي المجاز مطلقا فيما اشتهر عنه أوّل الأمر[75]؛ ثمّ انتهى "ابن تيميّة" إلى إثبات المجاز باستصحاب الدّليل العقليّ عليه أو السّمعيّ[76]، ويشترك معه في ترك تأويل آيات الصّفات، وقبولِها على ظاهرها دون تشبيه، ومثلُ هذا عزيز أن يُوجد له نظير في مذاهب الصّوفيّة؛ ولذلك يقول "ابن مُسْدي الغرناطيّ" (ت: 663 هـ): «وكان ظاهريَّ المذهبِ فِي العبادات، باطنيَّ النّظرِ فِي الاعتقادات»[77]؛ على أنّ الصّوفيّة المتقدّمين مختلفون بين التّأويل والإثبات؛ فالّذي يراه "أبو بكر الكَلاباذيّ" (ت: 380 هـ) أنّ جمهورهم على الإثبات وبعضهم على التّأويل[78]، في حين يرى "القشيريّ" (ت: 465 هـ) أنّهم متّفقون على التّأويل[79].

الخاتمة:

لا أزعم في ختام هذا المقال المتواضع أنّني أحطت علما بمنهج ابن عربيّ في علوم القرآن ولا بجميع آرائه وأفكاره فيها، ولكنّ بعض هذه النّماذج قد تخوّل لي الخروج بهذه النّتائج والتّوصيات:

1– إنّ اعتماد الصّوفيّة على الكشف والإلهام والفتوح لم يكن بمعزل تامّ عن الأخذ بالقواعد العامّة لعلوم الظّاهر؛ ولذلك يقول ابن عربيّ: «اعلم –أيّدك الله– أنّ العالِم عند الله من عَلِمَ عِلْمَ الظّاهر والباطن، ومن لم يجمع بينهما فليس بعالم خصوصيّ ولا مُصْطَفى»، وهذا الرّأي سبقه إليه "الجنيد" (ت: 298 هـ) إذ قال: «من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث؛ لا يُقتدى به في هذا الأمر؛ لأنّ علمنا –هذا– مقيَّد بالكتاب والسُّنّة».

2- يُعدّ ابن عربيّ من أهمّ الصّوفيّة الّذين وقعوا في تناقض منهجيّ في جمعه بين الظّاهر في العبادات والباطن في المعتقدات، وترك التّأويل في آيات الصّفات، وتأويل غيرها تأويلا يشبه تأويلات الباطنيّة.

3- تملّكت ابن عربيّ فكرة وحدة الوجود تملّكا استحواذيّا حتّى جعلها نتيجة حتميّة لكلّ العلوم بما فيها علوم القرآن؛ فليست عنده إلا مظهر من مظاهر التّجلّي الإلهيّ والفيض الأوّل، وهو في هذه النّزعة أقرب إلى الفلاسفة الّذين كانوا مهووسين بفكرة ما، وبنوا عليها أكثر علومهم وفلسفاتهم، مثل "أفلوطين" و"نظريّة الفيض"، فابن عربيّ من الّذين عاشوا لفكرة حتّى لم يعرفوا بغيرها.

4- يتمتّع ابن عربيّ بشخصيّة قويّة جدّا في الانفراد بتعاريف لبعض علوم القرآن وكأنّه من أهل هذا المضمار، وهذه الشّخصيّة الاستقلاليّة والتّجديديّة من أهمّ ما يحتاجه العالم ليعظُمَ أثره.

ومن أهمّ التّوصيات والآفاق بعد هذه المحاولة:

1- إعادة النّظر في تراث ابن عربيّ وقراءته قراءة تفصيليّة (خاصّة في مجال علوم القرآن والحديث) بعيدة عن التّعصّب له أو ضدّه، فإنّ كثيرا من كتبه فيها نفع وخير كثير، كما في بعضها خطر عظيم وشنائع ينبغي طرحها ونبذها والتّحذير منها وبيان عوارها، وينبغي التّأكيد على أنّ القول بالوحدة؛ الّذي استقرّ عليه أكثر المتأخّرين من الصّوفيّة ليس من مهب أئمّة التّصوّف المقتدى بهم كالتّستريّ والجنيد وغيرهما.

2- من الضّروريّ التّأكيد على أنّ الصّوفيّة كغيرهم من علماء الأمّة؛ يختلفون وقد يتناقضون، فعلى الباحثين الغوص أكثر في مذاهبهم في العقيدة، وعلوم القرآن والتّفسير، والحديث، ولا ينبغي التّسليم مطلقا لما جاء في كتب مؤرّخيهم ومنظّريهم، ولعلّ ذلك التّناقض في رأي "الكلاباذيّ" و"القشيريّ" في آراء كبار الصّوفيّة في آيات الصّفات أعظم دليل على أنّ خلافاتهم قد تكون جوهريّة في أبواب العلم، وهذا يقابل ما يقال عن بعض كتابات العلماء الّتي كانت تدّعي الإجماع في مسألة من المسائل ثمّ يتّضح أنّ الإجماع غير حاصل، وليس فيه إلّا الدّعوى؛ كالانتقادات الّتي وُجّهت لكتاب «الإجماع» لـ "ابن المنذر" (ت: 319 هـ)، فالبحث في هذه الخلافات والتّناقضات من أهمّ السّبل الّتي نَخْلُص بها إلى التّصوّف الحقّ، الخالي عن البدعة والضّلالة والمجازفات العقديّة والشّرعيّة.

الهوامش:

1- إذا رجعنا إلى بعض كتب طبقات الصّوفيّة وتراجمهم نجد كثيرا منهم كان له عناية خاصّة بتلقّي الحديث وكتابته، كما نجد لهم مشاركات في التّفسير، وهذا يعني أنّ الصّوفيّة كان لهم عناية بعلوم الظّاهر والآلة مثلهم مثل غيرهم من الفقهاء والمحدّثين. انظر على سبيل المثال لا الحصر: أبو عبد الرّحمن السُّلَميّ، طبقات الصّوفيّة، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة-بيروت، ط1: 1419هـ-1998م. و أبو عبد الرّحمن السُّلَميّ، حقائق التّفسير، تح: سيّد عمران، دار الكتب العلميّة- بيروت، ط1: 1421هـ-2001م.

2- انظر: الحارث بن أسد المحاسبيّ، فهم القرآن، تح: حسين القوتليّ، دار الكنديّ و دار الفكر-بيروت، ط2: 1398هـ، ص246-259-260 وغيرها.

3- انظر: إسماعيل البابانيّ البغداديّ (ت: 1399 هـ)، هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، استانبول-وكالة المعارف الجليلة و دار إحياء التّراث العربيّ-لبنان، دط: 1951م-دت، 412/1.

4- انظر: محمّد بن إسحق النّديم (ت: 384 هـ)، الفهرست، دار المعرفة-بيروت، 1398 هـ -1978م، ص271.

5- انظر: محمّد بن إسحق النّديم، الفهرست، ص264. قلت: وقد وهم كثير من المؤرّخين، مثل: "شمس الدّين الدّاووديّ" (ت: 945 هـ) في "طبقات المفسّرين" (130/1)، و"إسماعيل البابانيّ" في "الهديّة" (138/1)، و"عمر رضا كحّالة" (ت: 1408هـ) في "معجم المؤلّفين" (162/3)، فنسبوا الكتاب إلى "الجنيد البغداديّ" وليس كذلك، بل الصّواب ما ذهب إليه النّديم، ولم أجد لصاحب الكتاب ترجمة.

6- انظر: هديّة العارفين، 61/2.

7- انظر: السّرّاج الطّوسيّ، اللّمع، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة-القاهرة، مكتبة المثنّى-بغداد، دط: 1380 هـ -1960م، ص108.

8- أبو حامد الغزّاليّ، جواهر القرآن، تح: محمّد رشيد رضا القبّانيّ، دار إحياء العلوم- بيروت، ط1: 1985م، ص23-44-48.

9- شمس الدّين الذّهبي، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، تح: بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلاميّ-بيروت، ط1: 1423هـ-2003م، 521/6.

10- عبد الرّؤوف المناويّ، الكواكب الدّرّيّة في تراجم السّادة الصّوفيّة (طبقات المناويّ الكبرى)، تح: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتّراث-القاهرة، دط: دت، 374/1.

11- محيي الدّين ابن عربيّ، مواقع النّجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم، المكتبة العصريّة-صيدا بيروت، دط: دت، ص74. و الذّهبيّ، تاريخ الإسلام، 521/6.

12- انظر الرّابط: https://2u.pw/pWPVe.

13- انظر: هديّة العارفين، 826/1. و عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين، مكتبة المثنّى-دار إحياء التّراث العربيّ-بيروت، دط: دت، 95/8.

14- انظر: شمس الدّين الداوديّ (ت: 945ه)، طبقات المفسّرين، ضبط: لجنة من العلماء، دار الكتب العلميّة-بيروت، دط: دت، 79/1. و حاجي خليفة (ت: 1067ه)، كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنّى-بغداد، دط: 1941م، 931/1.

15- محيي الدّين ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة في معرفة أسرار المالكيّة والملكيّة، دار الكتب العربيّة الكبرى-القاهرة، دط: 1854م، 580/2.

16- انظر: محمّد العدلونيّ الإدريسيّ، نصوص من التّراث الصّوفيّ الغرب إسلاميّ، دار الثّقافة-الدّار البيضاء، المغرب، ط1: 1429ه- 2008م، ص9-10.

17- انظر: محمّد بركات البِيَليّ، الزّهّاد والمتصوّفة في بلاد المغرب والاندلس حتّى القرن الخامس الهجريّ، دار النّهضة-القاهرة، دط: 1993م، ص188). و فاطمة الزّهرة جدّو، السّلطة والمتصوّفة في الأندلس عهد المرابطين والموحّدين (479-635ه)، مذكّرة ماجستير، كلّيّة العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة، قسم التّاريخ والآثار، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008م، ص38 وص137.

18- انظر: الصّلة لابن بشكوال (ت: 578 ه) ويليه صلة الصّلة لابن الزّبير (ت: 708 ه)، تح: شريف أبو العلا العدويّ، مكتبة الثّقافة الدينيّة-القاهرة، ط1: 1429ه-2008م، المجلّد3، ص207.

19- انظر: ابن الزّبير، صلة الصّلة 205/3. و عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين، 84/5.

20- ابن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، تح: دائرة المعارف النّظاميّة-الهند، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات-بيروت، ط3: 1406ه-1986م، 204/4.

21- محمّد بن رزق طرهونيّ، التّفسير والمفسّرون في غرب أفريقيا، دار ابن الجوزيّ-الدّمّام، السّعوديّة، ط1: 1426ه-2005م، 260/1.

22- شهاب الدّين ابن المقرّيّ التّلمسانيّ، نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب، وذكر وزيرها "لسان الدّين بن الخطيب، تح: إحسان عبّاس، دار صادر-بيروت، ط1: 1997م، 187/2.

23- انظر: صلاح الدّين الصّفديّ، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التّراث-بيروت، دط: 1420ه- 2000م، 167/1. و هديّة العارفين، 127/2.

24- انظر: الذّهبيّ، تاريخ الإسلام، 273/14.

25- انظر: تاريخ الإسلام، 273/14. و شمس الدّين الذّهبيّ، سير أعلام النبّلاء، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسّسة الرّسالة-بيروت، لبنان، ط3: 1405ه-1985م، 48/23. و أبو عبد الله بن عبد الملك المرّاكشيّ (ت: 703 ه)، الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة، تح وتع: إحسان عبّاس وآخرون، دار الغرب الإسلاميّ-تونس، ط1: 2012م، 540/4.

26- انظر: الذّيل والتّكملة، 540/4. و خير الدّين الزّركليّ (ت: 1396 ه)، الأعلام، دار العلم للملايين-بيروت، ط15: 2002م، 281/6. و عثمان يحيى، مؤلّفات ابن عربيّ: تاريخها وتصنيفها، ترجمة: أحمد محمّد الطّيّب، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب-مصر، دط: 2001م، ص718.

27- انظر: الذّيل والتّكملة، 542/4.

28- وهو ما أطلقه عليه "عبد الوهّاب الشّعرانيّ" في اختصاره للفتوحات بعنوان «الكبريت الأحمر من علوم الشّيخ الأكبر». انظر: كشف الظّنون، 1238/2.

29- انظر: مشتاق بشير الغزاليّ، أعمدة التّصوّف الاسلاميّ في ميزان المستشرقين (ابن عربيّ نموذجا)، كلّيّة التّربية، جامعة الكوفة، ص11.

30- انظر رسالة السّيوطيّ: تنبيه الغبيّ بتبرئة ابن عربيّ، مكتبة الحرمين-الرّياض، وهي في عشر صفحات.

31- انظر: الذّيل والتّكملة، 540/4-541. و هديّة العارفين، 120/2.

32- انظر: الوافي بالوفيات، 125/4.

33- انظر: الأعلام، 195/3 و318 و331 و44/4 و50 و130. و معجم المؤلّفين، 59/1 و10/5.

34- انظر: صالح الدّاسيّ، التّفسير الإشاري عند أهل السّنّة، دار علاء الدّين-دمشق، ط1: 2010م، ص182.

35- انظر: الفتوحات المكّيّة، 553/4.

36- انظر: سير أعلام النّبلاء، 49/23. و تاريخ الإسلام، 273/14.

37- يرى أكثر العلماء أنّه ظاهريّ المذهب في الفقه، وهو الواقع الّذي تشهد به كتبه. انظر: تاريخ الإسلام، 273/14.

38- انظر: الفتوحات المكّيّة، 343/1.

39- انظر توجيهات العلماء للآية في: محمّد الأمين الشّنقيطيّ (ت: 1393 ه)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر-بيروت، دط: 1415ه-1995م، 336/1.

40- انظر: أبو محمّد ابن حزم الظّاهريّ (ت: 456 ه)، المحلّى بالآثار، دار الفكر-بيروت، دط: دت، 301/1.

41- انظر: الفتوحات المكّيّة، 343/1.

42- انظر: محمّد بن جرير الطبريّ، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: محمود وأحمد شاكر، مؤسسة الرّسالة-بيروت، ط1: 1420ه-2000م، 62/10. و شمس الدّين القرطبيّ (ت: 671 ه)، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردونيّ وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة-القاهرة، ط2: 1384ه-1964م، 92/6.

43- يقصد ابن عربيّ بالجمع: الجمع بين مسح الرجلين أي: الدّلك، وبين غسلهما بالماء، وهو تخريج ابن جرير أيضا، وقد ردّ "محمّد صدّيق خان" (ت: 1307 ه) هذا الجمع؛ لأنّ الدّليل القرآنيّ قاضٍ بمشروعيّة كلّ واحد منهما على انفراده، لا على مشروعيّة الجمع بينهما، والجمع ضعيف؛ لأنّ الجمع بين الأمرين لم يثبت في شيء من الشّريعة. انظر: محمّد الأمين الشّنقيطيّ، أضواء البيان، 336/1. و محمّد صدّيق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، عناية: عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاريّ، المَكتبة العصريَّة-صَيدَا-بَيروت، دط: 1412ه-1992 م، 364/3.

44- انظر: الفتوحات المكّيّة، 696/1.

45- جلال الدّين السّيوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، (دب: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، دط: 1394هـ- 1974م، 66/3.

46- انظر: الفتوحات المكّيّة، 135/1..

47- انظر: المصدر السّابق، 164/2.

48- انظر: المصدر السّابق، 473/2.

49- انظر: المصدر السّابق، 190/3.

50- انظر: موسى مصطفى موسى القضاة، المسكوت عنه عند الأصوليّين، رسالة دكتوراه تكميليّة، كلّيّة الدّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، 2005م، ص24.

51- انظر: الفتوحات المكّيّة، 258/4.

52- انظر: شهاب الدّين القرافي (ت: 684 هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب-الرّياض، دط: دت، 52/2.

53- انظر: سيف الدّين الآمديّ، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرّزّاق عفيفيّ، المكتب الإسلاميّ- بيروت- دمشق، دط: دت، 104/3.

54- انظر: أبو الفرج ابن الجوزي (ت: 597 هـ)، زاد المسير في علم التّفسير، المكتب الإسلاميّ -بيروت، ط3: 1404هـ، 163/4.

55- انظر: أبو محمد البغويّ (ت: 516 هـ)، معالم التّنزيل، تح: محمّد عبد الله النّمر وعثمان جمعة ضميريّة وسليمان مسلم الحرش، (الرياض-السعودية: دار طيبة للنّشر والتّوزيع، ط4: 1417هـ-1997م ، 133/1.

56- انظر: سيف الدّين الآمديّ، الإحكام، 111/3.

57- انظر: الفتوحات المكّيّة، 522/1. والحديث رواه "أحمد" وغيره بلفظ "لو كان موسى حيّا بين أظهركم ما حلّ له إلّا أن يتّبعني"؛ وهو حديث ضعيف. انظر: أحمد بن حنبل (ت: 241 هـ)، مسند أحمد، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسّسة الرّسالة-لبنان، ط2: 1420هـ -1999م، برقم: 14672، 338/3.

58- انظر -بتصرّف-: الفتوحات المكّيّة، 538/2-539.

59- انظر: الفتوحات المكّيّة، 394/2.

60- انظر: عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: محمود محمّد شاكر، مطبعة المدنيّ-القاهرة، دار المدنيّ-جدّة، ط3: 1413هـ-1992م، ص80-87-365. و فضل حسن عبّاس، إعجاز القرآن، منشورات جامعة القدس المفتوحة-عمّان، ط2: 1997م، ص41 و76.

61- انظر: السّيوطيّ، الإتقان، 231/3.

62- انظر: الفتوحات المكّيّة، 223/1.

63- انظر: المصدر السّابق، 227/1-228.

64- انظر: المصدر السّابق، 505/2.

65- انظر: المصدر السّابق، 515/1.

66- انظر: المصدر السّابق، 346/4.

67- انظر -بتصرّف يسير- المصدر السّابق: 223/2.

68- انظر: المصدر السّابق، 369/4.

69- انظر: المصدر السّابق، 253/1.

70- انظر: المصدر السّابق، 242/2.

71- انظر: أبو عمر ابن عبد البرّ النّمريّ، التّمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلويّ ومحمّد عبد الكبير البكريّ، وزارة عموم الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة-المغرب ، ط1: 1387هـ، 145/7.

72- انظر: الفتوحات المكّيّة، 4/2.

73- انظر: المصدر السّابق، 219/1.

74- انظر: المصدر السّابق، 517/3.

75- انظر -مثلا-: تقيّ الدّين ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف-المدينة النّبويّة، دط: 1416هـ-1995م، 408/20.

76- انظر: تقيّ الدّين ابن تيميّة، الرّسالة المدنيّة في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، تح: محمّد عبد الرّزّاق حمزة، مطبعة المدنيّ-القاهرة، ط6: دت، ص7. وهي من آخر ما كتب، وهذا الرّأي في نفي المجاز هو خلاف جمهور العلماء وأهل اللّغة؛ الّذين أنكروا على ابن تيميّة هذا الرّأي، وقد جرى جدل كبير بين الباحثين وطلبة العلم حول رأي ابن تيميّة في المجاز وفي فهمهم لرأيه فيه، وليس هذا محلّه.

77- انظر: شمس الدّين الذّهبيّ، تاريخ الإسلام، 273/14.

*ابن مسدي: محمّد بنُ يوسف، أبو بكر المهلّبيّ، صوفيّ محدّث مؤرّخ، له مؤلّفات كثيرة، ومن أهمّها "المعجم" الّذي يعدّ أحد مصادر الذّهبيّ في "تاريخه". انظر: تاريخ الإسلام، 91/15.

78- انظر: أبو بكر الكلاباذيّ، التّعرّف لمذهب أهل التّصوف، دار الكتب العلميّة-بيروت، دط: 1400هـ، ص37.

79- انظر: أبو القاسم القشيريّ، الرّسالة القشيريّة، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشّريف، دار المعارف-القاهرة، دط: دت، 19/1-29-31.