Middle East Journal of Humanities and Cultural Studies
Homepage: http://meijournals.com/ar/index.php/mejljs/index
ISSN: 2710-2238 (PRINT)
ISSN: 2788-4686 (ONLINE)
مجلة الشرق الأوسط
للعلوم الإنسانية والثقافية

التّلقّي الغربي لابن عربي في العصر الرّاهن: "في استشكال الفلسفة والتّصوّف"

د. مصطفى العليمي

مدرّس وباحث، جامعة تونس، الجمهوريّة التّونسيّة

استلام البحث:22-03-2023 مراجعة البحث :19-06-2023 قيول البحث :22-06-2023

ملخص الدراسة:

يستهدف موضوع هذه الدّراسة استشكال مسألة العلاقة بين الخطاب الفلسفي والخطاب الصّوفي ومن ورائهما العلاقة بين العقل والقلب أو الرّوح، حيث نلحظ في العصر الرّاهن حضورا متناميا لتفكير ابن عربي، وعودة مكثّفة إلى مدوّنته من أجل إعادة طرح الأسئلة التي أعضلت على البشر اليوم، من قبيل: كيفيّة تجاوز أشكال الحيرة والضّياع التي يفرضها عليه النّسق المتسارع لأحداث التّاريخ، والتّفكير في السّبل المجدية لتحقيق السّعادة.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، التّصوّف، العقل، الرّوح، القلب، السّعادة.

Abstract:

The subject of this study tends to questioning the relationship between philosophical and sufi discourse, and throught it the relationship between the mind and the heart. We recognize that Ibn Arabi's thinking is spread in modern Eara, that's why it represents a source of inspiration. the confusion and loss imposed by the accelerating pattern of the events of history, and thinking about the meaningful ways to achieve peace and happiness.

Keywords: philosophy, mysticism, mind, spirit, heart, happiness

مـــقدّمـــــة:

يستمدّ اهتمامنا بتفكير ابن عربي مبرّراته من داخل مقام طريف يصل ويفصل بين الفلسفة وبين التّصوّف، ويرسم الحدود وعلاقة حسن الجوار بين العقل وبين الرّوح، ممّا يفضي إلى تحويل تفكيره إلى ضرب من المغامرة نخوض من خلالها غمار محيط بلا ساحل[11] هو في عمقه مجمع بحرين متقابلين: بحر الفلسفة وبحر التّصوّف، من دون التّغافل عن بحر الشّريعة بصفته الخيط الرّفيع الذي يوحّد تارة ويباعد تارة أخرى بين الحكمة الرّوحيّة وبين الحكمة العقليّة، ضمن سياق نوعيّ يختلف عن أهل النّظر وأهل الكشف وأهل الشّريعة جميعهم[22]. بيد أنّ الاهتمام به في الأزمنة الرّاهنة سرعان ما يحوّل مدوّنته إلى محور مثير للجدل أخطر ما فيه ذاك الجمع المقصود بين المتناقضات، الذي لا يمكن فهمه إلاّ من داخل علوم الأسرار التي ينقشها نهجه. فابن عربي يسعى جاهدا إلى سحب الثّقة من الفلسفة بوصفها رؤية عقليّة أحاديّة للواقع، مقابل استدعاء التّصوّف بوصفه جامعا لروافد المعرفة، ومنقذ إيطيقيّ يجوز الاحتماء به لتجاوز هذا الفشل غير المسبوق والمزعج الذي منع الحكمة من قول الحقيقة على الأقلّ من الوجهة التي ترتضيها لنفسها اليوم.

من هذه الزّاوية يمكن أن تمثّل العودة إلى متن الشّيخ الأكبر منوالا مستحدثا لشكل من الاستعادة لما تزخر به ذاتيّتنا من قدرة على مواجهة المشهد الفلسفيّ العالميّ وقد صار ملتبسا على كبار المفكّرين والعلماء والشّعراء والأدباء فكيف بالفلاسفة. فكان الرّجوع إليه محاولة لقراءة العصر الرّاهن، والانخراط الموجب ضمن معارك آفاقه الأخلاقيّة والحضاريّة والتّاريخيّة نحسب أنّنا في أمسّ الحاجة إلى استعادة مدّخراته بغية ترتيب مشروطيّة جديدة تؤصّل لتجربة شخصيّة العرب والمسلمين، وكيفيّة بلورتها لمشروعها من داخل سياق يقرأ نفسه من الدّاخل، ويعبّر عن شعور عميق بالانتماء المزدوج إلى ذاتنا الثّقافيّة والحضاريّة من ناحية، وإلى العصر الرّاهن على قاعدة المشاركة الموجبة فيه من ناحية مغايرة.

من أجل ذلك ينبغي كشف الجوانب الحيويّة التي تجسّد حضور ابن عربي في عصرنا الحاضر، بالتّركيز على صلاحيّة فكره، ورفعه إلى مقام إشكاليّ نوعيّ وعالميّ يتحوّل فيه إلى ظاهرة جديدة، ذات ملامح هي المضمون الوحيد والممكن للوعي، واختيار لوحة تشكيلاته، وتجلّيها في الميادين النّظريّة والعمليّة التي تستفزّ تفكيرنا[1]: فالفضيلة الفلسفيّة القصوى التي مكّننا منها تكمن في قدرته على تحويل أجراس تفكيرنا، ونسيج وعينا بذاتنا وبالعالم من خاصيّة ينتجها العقل إلى خاصيّة روحيّة للقلب وللذّوق فيها دور محدّد. لذلك نجده يشرّع لأفق فلسفيّ هو عبارة عن معقوليّة موازية تضارع بصلابة المعقوليّة السّائدة وتنازعها، من باب سنّ فريضة حسنة للتّناظر مع أرباب العقل، واستبدال تقنياته بتقنيات جديدة، وهو عين ما يقترحه منذ الجزء الأوّل من كتابه العمدة **الفتوحات المكّية** حين يصرّح: "والدّليل العقليّ الصّحيح يعطي ما ذهبنا إليه، وهذا الذي ذكره أهل الله ووافقناهم عليه يعطيه الكشف من المقام الذي وراء طور العقل فصدق الجميع وكلّ قوّة أعطت بحسبها"[3].

يمكن القول بتفكير جامع ومحقّق أنّ الجهة التي يمتحن ابن عربي من داخل نطاقها مجال المعرفة، ويتحكّم بموجبها في فهم الوجود، هي تلك التّجربة الرّوحيّة التّوحيديّة التي تكون مهمّتها تأسيس فهم فنّي للعالم غير خاضع لشروط العقل: فهو أوّل مفكّر ينجح في

---

[1] 1. هذا المفهوم وإن كان قد أبدعه ابن عربي في مدوّنته ليعيّن به طائفة الأولياء فإنّه قد شكّل لاحقا عنوانا لكتاب ألّفه شودكوفيتش وهو **بحر بلا ساحل، ابن عربي الكتاب والشّريعة**، وقد ترجمه أحمد الصّادقي، وراجعته سعاد الحكيم، نشر بدار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى 2018. وهو كتاب يعبّر عن نفس الهواجس، وعن ذات المضامين التي تودّ كلود عدّاس الإشارة إليها من داخل مؤلّفها الذي خصّصته للتّعريف بحكيمنا تحت عنوان: **ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر**، وقد كانت تقصد بالأساس التّعريف بتلك المعاني النّفيسة التي يحاورها ابن عربي ولا يستجيب تعيين حقيقتها إلاّ وصف **الكبريت الأحمر** ذاك المعدن النّفيس. فجاء مشروع هذا الكتاب ليعمّق تلك الحدوس التي استأنفتها كلود عدّاس حول فكر ابن عربي، لتكشف عن مقاصدها الرّوحيّة البعيدة المتمثّلة رأسا في التّعامل مع متن ابن عربي تعاملا مخصوصا يقضي بالأخذ بعين الاعتبار ببنيته الدّائريّة، التي تتّخذ من أي نقطة مرجعيّة ومرتكزا، لكنّ محيطها مترامي الأطراف لا يقبل التّحديد بسهولة: فلمقاربة مشكل نظريّ ما لا يكتفي ابن عربي بسياق وحيد، وإنّما تتداخل لديه السّياقات عمدا ليؤلّف بينها ضمن تنسيق بديع يجمع بين التّصوّف والفقه والفلسفة والعلم...وهو بعض ما يعنيه عنوان هذا الكتاب.

[2] 2. للإطّلاع على ذلك أنظر: المصباحي (محمّد)، **نعم ولا، الفكر المتفتح عند ابن عربي**، الدّار العربيّة للعلوم، بيروت، الطّبعة الأولى، 2012، ص 11.

[3] 1. نهتمّ بابن عربي من داخل سياقات قويّة فرضت نفسها وهي: سياق نظري فلسفي بدأت تتشكّل معالمه منذ نهاية القرن الثّامن عشر، منذ إعلان نيتشة عن ضرورة نقد الحداثة ودعوته الفلاسفة إلى البحث عن طرق مغايرة لقول الحقيقة قبل أن تفقد الفلسفة قيمتها (أنظر: نيتشة، **ما وراء الخير والشرّ**، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 44 . 47). كان الانفتاح على التّصوّف إحدى دلالات هذه الاستجابة، فصار ممكنا إلغاء المقياس الوضعي للمعرفة الذي لا يقبل من الحقائق إلا ما يتّفق مع شروط العلم، ويضع التّصوّف خارج كلّ اعتبارات العقل وآفاقه. أمّا السّياق الثّاني فيعود إلى خطإ مفكّرينا وقرّاء تراثنا الذين هبّوا إلى البحث عن صكوك توبة لاستعطاف الحداثة كالقول أنّ في متن ابن رشد ما يشي بوجود عقلانيّة متنوّرة، أو أنّ في متن الفارابي ما يبرّر الحديث عن فكر سياسيّ مدنيّ قائم على فكرة الدّيمقراطيّة..بالإضافة إلى سياق حالي متمثّل في العودة المرعبة والحثيثة إلى ابن عربي من طرف قطاعات واسعة من الفكر ما بعد حداثي تمثّل في تكوين جمعيّات وإنشاء حوليّات وعقد ملتقيات حول ابن عربي وما يطرحه فيض متنه من قضايا تمسّ جوانب مترامية من حياة البشر. وهذا الإقبال المكثّف نجده في العالم الأنقلوساكسوني، فكان لزاما علينا أن نتهيّأ للقاء بابن عربي، الذي يقع تفكيره في منطقة تماس مع فكر ما بعد الحداثة، وها هو يعود إلينا من هذه المنعرجات حاملا لطرافة فلسفيّة نوعيّة تحوّله من موضوع اهتمام صوفيّ إلى موضوع اهتمام فلسفي حقيقيّ.

استئناف مشروع روحيّ قائم على القلب وعلى الذّوق، الذي يكون هدفه الارتفاع إلى ذاك الطّور الملاميّ الذي عبّر عنه في ذات الجزء ناعتا أهله قائلا:

"هذه الطّائفة إنّما نالوا هذه المرتبة عند الله لأنّهم صانوا قلوبهم أن يدخلها غير الله، أو تتعلّق بكون من الأكوان سوى الله، فليس لهم جلوس إلّا مع الله، ولا حديث إلّا مع الله، فهم بالله قائمون، وفي الله ناظرون، وإلى الله راحلون ومنقلبون، وعن الله ناطقون، ومن الله آخذون، وعلى الله متوكّلون، وعند الله قاطنون، فما لهم معروف سواه، ولا مشهود إلاّ إيّاه صانوا نفوسهم عن نفوسهم، فهم في غيابات الغيب محجوبون، هم ضغائن الحقّ المستخلصون، يأكلون الطّعام ويمشون في الأسواق مشي ستر وأكل حجاب"[4].

ماذا نريد أن نعرف هنا؟ كيف نشرّع لحضور ابن عربي راهنا؟ وما جدوى العودة إلى متنه وما وجاهة منحه صلاحيّة إيطيقيّة تليق بعصرنا الحاضر؟ فالوعي الرّوحيّ بالواقع في تقديره ليس غاية في حدّ ذاته، أو مرجعا ينبغي العودة إليه، وإنّما هو المنطلق والمهمّة التي تطرح نفسها بوصفها حيّزا أنسب لاكتشاف الحقيقة. إنّها عبارة عن وعي نبوئيّ يكتشف حركة المعنى الرّوحيّ للعالم في كلّ هيئة وجود تعيد إلى التّفكير بناه ومصادره الخاصّة، وهو يطالبنا أن نفهمه بصفته محاولة طريفة تسارع في تحويل تقليد العقل لتستبدله بأفق القلب لضبط فهم مناسب للسّلوك الأخلاقيّ والإبداع الفنّي والجماليّ.

1. التّصوّف مدخل روحيّ لتأسيس فهم ما بعد حداثي للعالم:

لا أحد بوسعه اليوم أن يتجاهل الوضعيّة القلقة، والحرج الإيطيقي المتراكم الذي يعيشه الإنسان في العصر الحاضر، كما لا أحد يمكنه التّغاضي عن موجبات العودة المكثّفة للتّصوّف عموما ولمتن ابن عربي بشكل خاصّ في الآونة الأخيرة، بحثا عن معقوليّة متكاملة هادئة ومهدّئة تكون شرطا للانخراط الموجب في العالم، وهي عودة تستفيد كثيرا من نزعته الكونيّة ومن حجم المسافة الهائلة المخصّصة للآخر انطلاقا من فيض شعوره الذي ضمّنه في ترجمان الأشواق أين يكشف عن نحت أيقونة صوفيّة توحّد بين العلم والعمل، وتوحّدهما في مفهوم الإنسان الكامل الذي صار في مقدوره الاستيلاء على كلّ أجهزة المعنى، وتوظيف جميع الأدوات التي تدير شؤون البحث عن الحقيقة. فالذي يرفع متن ابن عربي إلى مقام إشكاليّ نوعيّ وعالميّ إنّما هو قدرته على تطوير أنواع شتّى من المعقوليّات بشكل حثيث ومقتدر ليصهرها صوفيّا، ويعيد استثمارها من أجل نقد العقل، وهو المشروع الذي يعنينا فلسفيّا، لأنّه يتضمّن الكثير من الأدوات والأساليب التي شكّلت مدخلا لفكر ما بعد الحداثة، من باب أنّ التّقلّب والحيرة والسّفر والسّياحة هي التّقنيات الجديدة التي ينبغي الاستئناس بها لتقصّي الطّبيعة المتحوّلة والمتموّجة للحقيقة وقد أضحت مبنيّة على الخيال القادر على تمزيق الحجب عبر البواده والطّوالع واللّمع والبوارق.كأنّ تصوّف الشّيخ الأكبر يجرّنا من الحاضر إلى المتخيّل بوصفه مجالا للفتوحات الرّوحيّة التي لا تذعن إلى العقل، ولا تنضبط إلى الاجرائيّات المألوفة للتّفكير، وهو لعمري ضرب من الوضع المدهش يزيد في صعوبة الإمساك بخيط ناظم لغريب الأفكار التي على الحكمة تقصّيها، والتي تجد في الخيال والحبّ والجمال والذّوق والوجود...ملامح لنهجه الجديد، وقد اجتاز مقتضياته الطّبيعيّة والاصطلاحيّة نحو احتمالاتها الباطنيّة التي لا تدرك إلاّ رمزا أو تأويلا: فهو ينهج دون منهج، ويحقّق في الحقيقة دون أن يتحقّق منها، الأمر الذي انعكس على نوعيّة التّعبير الذي يستعمله شكلا ومحتوى، حيث نجده يسمح بالتّداخل بين المنثور والمنظوم، أو بين الإشارات والعبارات، فيقحم هذا ليكمّل ما عجز عنه ذاك، مثلما نجده يسمح بالجمع بين المتناقضات أو قل بين الثّنائيّات ضمن مقام لا يمكن تصوّره إلاّ من داخل مستويين: يتمثّل الأوّل في المكوث في مقامات طوبيقيّة تخلو من أيّ مضامين عقليّة ولا تفصح عن ذاتها إلاّ من داخل الحياة الرّوحيّة، أمّا الثّاني فيفهم عن طريق التّمرّد على كلّ المقولات والمبادئ التي تركّزت عليها الحداثة. إنّه يرفض الانحباس داخل أيّ نسقيّة رسميّة أو مؤسّسيّة، ممّا يجعل من روافد فكره تلتقي

في الكثير من المواقع مع روافد فلاسفة ومفكّرين معاصرين[5]. والمثير في متنه أنّه يوظّف تقنيات هي ذاتها التي يستعملها نقّاد الحداثة اليوم سواء لنقد الحداثة نفسها، أو لنقد العقل التّنويريّ: فهو لم يعد يؤمن بالأوهام المعرفيّة والأخلاقيّة وحتّى الإنسانيّة للعقلانيّة المشّائيّة، ولم يعد يصدّق أنّ العلم أو العقل هو النّموذج الوحيد والممكن للحقيقة، ولم يعد يعترف أنّ للبرهان أو التّحليل قدرة منهجيّة

[4] 1. ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت . لبنان، 2006، الجزء الأوّل، ص 247.
[5] 2. نفس المصدر، ص276 . 277.

صادقة لكشف الحقيقة، وإنّما يذهب بعيدا داعيا إلى استعادة المحظورات العقليّة التي عمل التّقليد الميتافيزيقيّ التّقليديّ على إقصائها ومنعها مثل الخيال والذّوق والإلهام والكشف...وقد شكّل ذلك موضوعا للقاء تاريخيّ واستثنائيّ جمعه بابن رشد عمل على سرده في الباب 15 من **الفتوحات المكّية**[6].

أهمّ ما نلاحظه من هذا اللّقاء كونه ينطوي على رمزيّة خاصّة يمكن فهم أبرز دلالاتها بحسب إحداثيّة روحيّة عقائديّة وإن كانت تشي بمجمع بحرين متقابلين: بحر الفلسفة من ناحية، وبحر التّصوّف من ناحية مقابلة حيث الشّريعة برزخ قائم بينهما، يمكن أن يضطلع بدور الضّامن لعلاقة التّآخي ومراعاة حسن الجوار بينهما، فإنّها توفّر المناسبة المثلى لعقد مثل هذا اللّقاء الاستثنائيّ وغريب الأطوار والتّفاصيل خصوصا من جهة استشعارنا أنّه يوفّر الاستعداد اللاّزم لابن عربي حتّى يقوم بكسر جميع

.Cecelia twinch, *Between the East and West, the spiritual joury: the significance and wiplications of Ibn Arabi's today's world*", held in Cortoba at the biblioteca vivaal-Andalus, Roge Gorandy foundation 22-26 September2004. The Muhyddin Ibn Arabi Society.

الأصنام التي تحول بين منطوق القلب وبين منطوق الاشتغال بالنّظر العقليّ: أي بين معقوليّة عباريّة تصوغها العبارة وتستوفيها لأنّها تستجيب للقواعد المنطقيّة المشّائيّة التي لا تقبل بالتّناقض ولا تجيزه، وبين معقوليّة إشاريّة إلهاميّة لا نحاورها إلاّ ضمن مقام اللاّمقام، أو مقام الجمع، أو مقام الهو هو، حيث تنصهر الثّنائيّات، وتجتمع المتناقضات، ممّا يدفع جدّيا إلى إعادة هندسة مجال المعرفة بالتّنادّ مع القائمين عليها ومناظرتهم[1]. إنّها مناظرة تترفّع على كلّ معاني التّصادم بين الفلسفة وبين الملّة، وتتسامى عن مظاهر الصّراع بين الحضارة اليونانيّة وبين الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وتضرب المثل لحوار الحضارات والتّكامل بين الثّقافات، لأنّ روح التّناظر لدى ابن عربي كانت على الدّوام مسكونة بهاجس إقحام العرب بوصفهم مالكين لتراث عقلانيّ له من العراقة ومن الأصالة ما يؤهّله لأن يكون قادرا على دمج الفلسفة مع بقيّة الخطابات الأخرى، من دون التّخلّي كلّيا عن العقل، ولا إلغاء دوره بالكلّية، مقابل تأسيس المعاني الكلّية والكونيّة الخاصّة بجمع البشر. فهو على وعي حادّ بمقتضيات العيش المشترك والمتكامل بين قوانين المعرفة وبين الوجود الإنسانيّ الذي يبدو أنّ الحداثة قد فشلت في تركيز دعائمه.

فابن عربي يضعنا إزاء رؤية جديدة للحقيقة قد تكون تفكيكيّة أو انشطاريّة، متفجّرة بركانيّا تتداخل فيها جميع الحقائق، وهي ذات الرّؤية التي سيوظّفها نقّاد ما بعد الحداثة أو روّاد الفكر ما بعد تنويريّ للعالم: إذ يعلن عن التباس معاني الحقيقة والطّرق المؤدّية إليها، ولا يستبعد أيّ فرضيّة تعارض بين مقام الحيرة الذي كلّما ازداد كلّما اكتملت منازل الإنسانيّة. وبالإجمال تكمن الميزة الأساسيّة لميتافيزيقا ابن عربي في قدرتها على الانخراط في أفق ما بعد حداثي يمكن أن نلخّصه روحيّا في موقفين رئيسيّين هما: استبدال العقل بالقلب من ناحية، ومقاربة الوجود بالوجد والجود والوجدان من ناحية أخرى. وهو أفق جديد يقيم فيه ابن عربي دانت له العقول، وخشعت له القلوب يخاطب خصومه في سماحة: "أخطأ عقلك حيث لم يخطئ إيمانك"، ممهّدا بذلك الطّريق إلى نجاح كلّ دعوة للإصلاح الدّيني. مثل هذا الأفق دفع نيكيلسون[7] [8]إلى الإقرار بوجود مشابهات عديدة بين ما يقوله حكيمنا، وبين أقوال المتصوّفة الأوربيين، بل أنّ النّهضة الأوروبيّة نفسها لم تظهر علاماتها إلاّ بعد الاحتكاك بالتّصوّف الإسلامي. هنا نعثر على مكنون علم لدنيّ

---

[6] 1. يمكن الرّجوع إلى طائفة من الأعمال التي تقارن بين ابن عربي وبين مفكّرين وفلاسفة معاصرين مثل هيدقير ، جاك درّيدا، كيركيغارد، بوهم، وماستر إكهارت...نقتصر على ذكر بعضها مثل:

. Dennis Grill, La théophanie des noms divins, d'Ibn Arabi à Abdelkader in *Abdelkader, un spirituel dans la modernité*, publication de l'Institut français du proche orient , p.p 153 , 172.

.Shah (M), *Relevance of Ibn Arabi In Modern Era*, Journal of Peace Studies, Vol. 17, Issue 4, October – December, 2010.

.Sülayman Derin, *The Self and the other in Ibn Arabi and Rumi*, in Tasawuf / Ilîve Akademik Arastirma, Dergisi, Ibn al-Arabi Özel sayisi-2) yil, 10 , 2009 , say:29.ss109-130).

[7] 1. يجب أن نقرأ هذا اللّقاء بصفته ليس لقاء عاديّا أو مجرّد لقاء حميميّ بين صديقين، وإنّما هو محاولة جادّة لضخّ منوال جديد من الوعي داخل الملّة، حتّى تتمّ المصالحة بين روافد المعرفة. بل أنّ المقصد الأسنى لدى ابن عربي هو دفع وعي ملّته إلى تملّك مصادره الذّاتيّة على نحو يتيح تأسيس بنية عبقريّة جماعيّة كونيّة تقيم حركتها الدّاخليّة على أفق روحيّ يجيب عن كلّ الأسئلة التي يطرحها الإنسان على نفسه في كلّ الأزمان. وقد علّق ميكو تيليرنتاعلى ذلك في أثره:

Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger The University Of Helsinky May 2012.

[8] 1 أنظر: سعاد الحكيم، ابن عربي قراءة حضاريّة حياتيّة، مقال منشور على الرّابط التّالي: .http:// tawaseen. Com

أفضل ما يحتويه أنّه يحفّز الإنسان على الإقبال على الحياة، والتّأقلم مع متغيّراتها ويقدّم وصفة علاجيّة تقيه شرّ التّشاؤم والعدميّة والتّشكيك التي تسيطر على عصرنا الرّاهن، فأفقدتنا الثّقة في مستقبل العالم، وفي آفاق التّقدّم العلميّ والتّكنولوجيّ[9] الأمر الذي يدفعنا إلى الاستفسار الإيطيقيّ التّالي: هل أنّ هذه الوجهة الجديدة دليل على وعي ابن عربي الثّاقب والسّابق لعصره بمشكلات كونيّة لا فكاك للإنسان عن معاناتها في كلّ عصر ومصر، أم هو مجرّد استئناف لأفق روحيّ جديد تغافل عنه وعي الملّة ولم يهتد إليه إلاّ في الآونة الأخيرة؟

2. ابن عربي في عيون الغربيّين:

ظلّت الفلسفة العربيّة الإسلاميّة تعاني كثيرا من العقم، لأنّها لم تكن على صلة وثيقة بالتّصوّف، فبقيت مقلّدة في غالب لحظاتها وغير قادرة على استعادة دورها لتخاطب العالم وتشارك الإنسانيّة استشكال معضلاتها، فصار لزاما عليها أن تتأسّس بالتّصوّف أو تتشكّل به كي تنزع نحو ما هو كوني وتتكلّم لغة صارت من مشمولات القول الفلسفيّ. فإنّ الذي يعزّز وجاهة هذه الاقتراحات أنّ متن ابن عربي يشرّع إلى تجربة إنسانيّة ليست متوقّفة على أبعادها النّظريّة فحسب، وإنّما تنفتح على آفاق حياتيّة بمختلف مساراتها من منطلق أنّ الانخراط في الكينونة يزداد ثراء كلّما ازداد معرفة. إنّنا إزاء متن لا يسع المحقّق فيه إلاّ أن يعترف بتضمّنه لرؤية تستشرف حضارة عالميّة إنسانيّة متكاملة تتجاوز حدود الجمهور الضّئيل الذي خاطبه ابن عربي بلغته العربيّة الأصيلة، فاستطاع فكره أن يتحوّل إلى ظاهرة روحيّة عالميّة في العصر الحاضر وهذا يعود في تقدير جيمس موريس[10] إلى سببين رئيسين: أوّلا: تفطّن الموسيقيّين والمسرحيّين والشّعراء الأوائل إلى خطورة أفكاره من جهة قدرتها على النّفاذ إلى عمق وجدان البشر وأفكارهم وأحاسيسهم فترجموها إلى لغات جديدة كالفارسيّة ولغات دول جنوب شرق آسيا، وقد تزامن هذا المنجز مع تحوّل الإسلام بقوّة إلى دين عالميّ بعد انتهاء هجوم المغول. ثانيا: الانتشار الشّعبي للإسلام عن طريق الطّرق الصّوفيّة وانجذاب قطاعات واسعة من النّاس لاعتناق هذا الدّين، تيمّنا بممارسة الأولياء وفهمهم للدّين فهما ينعكس في معاملاتهم وفي روحيّتهم، فيقدّموا المثل الوجيه والسّليم للتّديّن الهادئ والمتّزن. وقد تزامن ذلك مع انتشار الإسلام في جميع أنحاء آسيا ودول البلقان مع العثمانيّين.

إنّ عودة تاريخيّة تكشف أنّ تفكير ابن عربي قد بدأ في التّوسّع عالميّا بعد وفاته بنحو قرن حيث نجد أنّ الشّاعر الفارسيّ حافظ الشّيرازي قد تأثّر بعمق تعاليم ابن عربي، ليقبل بعد قرون لاحقة الشّاعر الألمانيّ غوتة على تعلّم الفارسيّة، ويطّلع على شعر هذا الأخير، ويؤلّف كتابه الشّهير **الدّيوان الشّرقيّ للمؤلّف الغربيّ** (1814. 1819) حيث يتضمّن مزجا طريفا بين الثّقافة الغربيّة والثّقافة شرق أوسطيّة. إنّه مزج يكشف عن نزوع إيطيقيّ يشجّع على التّنوّع الرّوحيّ ويركّز على المسؤوليّات التي يتشاطرها البشر. فموقف موريس ينطوي على الكثير من الإعجاب بذاك الاهتمام المتنامي بابن عربي دراسة وتدريسا لأهمّ أعماله وذلك في الأوساط الأكاديميّة في اختصاصات متعدّدة، إلى جانب الدّراسات التّقليديّة التي تهتمّ بعلاقة فكره بالمنحى العقائديّ وهو ما انكبّ عليه علماء الأزهر، يضاف إلى ذلك استثمار الأتراك لتراثه الصّوفي لاستعادة تراثهم العثماني بحثا عن بدائل مجدية خارج ما يوفّره واقعهم الرّاهن.

إذن يمكن الانتباه إلى سؤال ما ينفكّ يطرح بإلحاح لدى كلّ محقّق في متن ابن عربي يتمثّل في ما يلي: متى صارت الإنسانيّة مهيّأة فعلا للّقاء بابن عربي؟ وتكمن وجاهة طرح هذا السّؤال في تفسير الانشغال المتنامي بمتن غزير المعارف والمعاني لم تتفطّن حقول المعرفة وقطاعات واسعة من الثّقافة إلى ما يستولي عليه من نفائس إلاّ في الحقبة الحاضرة. لكنّ الإجابة عن هذا سؤال لا ينبغي أن تتوقّف عند حدود تشخيص كيفيّة تقبّل الغرب الآن لروحيّة ابن عربي فحسب، وإنّما تقصّي مدى شرعيّة هذا الغزو الرّوحي الذي مارسه متنه ومقدار مشروعيّته، فعودة سريعة إلى تاريخ الاهتمام بفكره بوسعها أن تكشف أنّ الإنسانيّة لم تقطع صلتها مطلقا بفكره، بل

---

[9] يجدر بنا التّنبيه إلى جملة من الإكراهات التي وضعتنا فيها الحداثة وعكست تطلّعات البشر وأساءت إلى الانتظارات المعقودة عليها: فحيثما كان الإنسان يتوقّع من التّقدّم العلميّ والتّقنيّ أن يحقّق سبل الرّفاهيّة والازدهار وإثبات وجود الذّات في العالم عن طريق إحكام سيطرتها عليه تجسيدا لحلم الكوجيتو الدّيكارتي، وتنمية الحسّ الأخلاقي والحقوقي والسّياسي الذي يترجمه نشر السّلم الأهلي بين البشر، حصل في مقابل ذلك أن اكتشف الإنسان نتائج عكسيّة خارج أفق انتظاراته تمثّلت في ولادة بنى اجتماعيّة متناحرة طبقيّا (ماركس)، وانفتاحه على تعبيرات لغويّة وسلوكيّة غير منضبطة ولا مفهومة، ترتبط في معظم الأحيان باللاّوعي النّفسي (فرويد). كما انتبه في سياق البحوث السّيميولوجيّة الحديثة إلى أنّ الإنسان صار يستعمل لغة دون ذات، وأنّه لا يدرك الحقيقة إلاّ خارج الأفق التّعبيري الخاصّ باللّغة (الألسنيّة البنيويّة)...وفي هذا السّياق بالإمكان العودة إلى أطروحات النّظريّة النّقديّة لمدرسة فرانكفورت مع جيلها المؤسّس وتحديدا إلى ما يذكره فالتر بنيامين حين يقرن بين مفهوم التّقدّم وبين مفهوم الكارثة، ونزعة التّوحش والبربريّة التي سيطرت على الإنسان ليستخلص أنّه كلّما ازددنا تقدّما تفاقمت نزعة التّشاؤم لدى الإنسان وازداد شعوره بفقدان الثّقة بمستقبل البشريّة. أنظر: فالتر بنيامين، الفنّ في عصر الاستنساخ الصّناعيّ، ترجمة سيزا قاسم، ضمن مجلّة **قضايا وشهادات**، منشورات عيبال، قبرص، ص 157.

[10] أنظر: جيمس موريس، حاورته كلاوديا منده، ترجمة يسرى مرعي // khatwa. Org/ ? p 2471:http وهو حوار منشور على رابط الموقع التّالي:

كان اهتمامها به على الأرجح اهتماما لم يتوقّف منذ وفاته (القرن 7هـ): فقد كان منارة للمفكّرين والأدباء والشّعراء ومحبّي الحكمة، فأدمنوه، ووجدوا فيه خير ما يقطع به الوقت، ويشغل النّفس، بما ينطوي عليه من معارف تغمر القرائح، وتنهض بما يبهر الألباب والقوارح، مثلما وجدوا فيه ما يحفّز على الحوار الثّقافي والحضاري بين البشر. وقد عمدت سعاد الحكيم إلى إحصاء المداخل والقراءات التي أخضع لها متن حكيمنا[11] مقترحة اختزالها في قرائتين هما:

. القراءة الحضاريّة: ومهمّتها التّنبيه إلى القيم العليا للوجود البشري في العالم التي دعا إليها ابن عربي من منطلق عقيدة كونيّة، تتأسّس حضاريّا على قيم العدالة والمساواة والحرّية وقبول الآخر والوفاء بالعقود والعهود والمواثيق في إشارة إلى ما تعنيه قيمة المواطنة اليوم.

القراءة الحياتيّة: التي تعبّر عن تجربة إنسانيّة روحيّة لا تقتصر على مخاطبة الإنسان في بعده الذّاتي الفردي والخصوصيّ، وإنّما تنفتح على جميع تجلّيات تجربته الكونيّة باعتبار أنّ مدوّنة ابن عربي هي نتاج تجربة إنسانيّة روحيّة، ولا تختزل في مجرّد تجربة فكريّة نظريّة، وقد تجسّدت هذه القراءة في أعمال كلود عدّاس إبنة شودكوفيتش في كتابها **ابن عربي: البحث عن الكبريت الأحمر** 1989.

وإجمالا، فإنّ تقصّي دروب تلقّي فكر ابن عربي من لدن الغرب، وتنامي الاهتمام به يفضي بنا إلى رصد ملامح تاريخيّة تكشف أنّ أوّل من نشر نصّا لابن عربي بلغة أوروبيّة هو المستشرق الألماني غوستاف فلوجيل سنة 1845، كان ذلك نصّا لرسالة الاصطلاحات الصّوفيّة في شكل ملحق لكتاب التّعريفات للجرجاني، ليحقّق ويترجم المستشرق الإنجليزي نيكيلسون ديوان **ترجمان الأشواق** 1911، ثمّ تتوالى ترجمات مؤلّفات ابن عربي: فهذا المستشرق الألماني نيبرغ يترجم **إنشاء الدّوائر** و**عقلة المستوفز والتدبيرات الإلهيّة** (سنة 1919)، وكذا المستشرق الإسباني بلاثيوس ينشر أوّل كتاب يتناول حياة حكيمنا تحت عنوان **ابن عربي: حياته ومذهبه** 1931 وقد ترجمه عبد الرّحمان بدوي، ليتمّ بعدئذ تناول فكر ابن عربي في الأوساط الأكاديميّة في جامعة كمبريدج عن طريق أبو العلا عفيفي برسالة للدّكتوراه تحت إشراف نيكيلسون بعنوان: **الفلسفة الصّوفيّة عند محي الدّين ابن عربي** 1939، حيث لاقت جدلا واسعا بين الدّارسين والنقّاد. ومن جملة الكتابات المرموقة التي ألّفت أيضا نجد الخيال **الخلاّق في تصوّف ابن عربي** لكوربان، وتلك الدّراسة التي اعتبرت مرجعا أساسيّا في التّعرّف على فكر ابن عربي وهي عبارة على أطروحة دكتوراه بعنوان: **مؤلّفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها** لعثمان يحيى.

ويجدر التّنبيه إلى الجهود القيّمة التي تبذلها المؤسّسة العلميّة الأنقلوساكسونيّة مجتمع ابن عربي The Muhiddine Ibn Arabi Society التي تعدّ بمنزلة الملتقى الثّقافي والعلمي لأبرز المختصّين الغربيّين في فكر ابن عربي، وقد نشأت في جامعة أكسفورد، وتتولّى تنظيم مؤتمر سنويّ، وتصدر دوريّة نصف سنويّة تقوم بنشر آخر الأبحاث والأعمال المستجدّة في فكره يجتمع فيها ثلّة من خيرة الباحثين والمحقّقين العالميّين، وذلك للنّظر في متن حكيم هو عبارة عن ظاهرة روحيّة عالميّة آخذة في الانتشار استقبلت رسائلها النّظريّة والرّوحيّة من زاوية تسامحها، ورؤيتها التي تناغم بين الشّرائع لتقدّم فسيفساء إيطيقيّة هي أفضل ما يجمّع بين الإنسان والإنسان، رغم التّنوّع العرقي والحضاري والثّقافي، لكنّها تبقى مدوّنة أعضلت على كلّ من يريد النّظر إليها من وراء حجاب.

3. الكلّي وعلاقة الذّات الرّوحيّة بالآخر:

يلاحظ كلّ متأمّل للمشهد الأنطلوجيّ والأخلاقيّ الحاضر وجود انحباس أخلاقيّ مريع يوشك أن يوقع البشريّة في انهيارات دراماتيكيّة تنحدر بمنزلة الإنسان نحو الهاوية، وذلك بعد تهالك معظم مشاريع الحداثة وتصدّع أفكار التّنوير، وتورّط العالم في إخضاع كلّ شيء إلى منطق الحساب والتّقنية والتّبضيع بما في ذلك القيم الأخلاقيّة الأصيلة وعلاقة الأنا بالآخر. وأمام هذا الإيلام المتنامي المعطّل للوجود الحرّ وللعيش المشترك بين الكيانات الحضاريّة والثّقافيّة والعقائديّة المختلفة يمكن أن نستفيد من مدوّنة ابن عربي لنستخلص أنّ

---

[11] لمّا كان متن ابن عربي غنيّا من جهة مضامينه النّظريّة والرّوحيّة ومجدولا بالإشارات واللّمع، كان ضروريّا أن تتنوّع أساليب القراءة والتّأويل لهذا المتن. وقد قامت سعاد الحكيم بإحصاء هذه القراءات على النّحو التّالي: قراءات تفسيريّة تعنى بكشف دلالات الإشارات والرّموز التي تضمّنها. وقد أسّس هذه القراءات تلاميذ ابن عربي مثل ابن سودكين (579هـ/ 1183 م . 849هـ / 1248م)، وصدر الدّين القونوي (672هـ/ 1274 م)، وعبد الرزّاق القاشاني صاحب شرح **فصوص الحكم** (735هـ/ 1335 م). وقراءات عقائديّة: تدافع على عقيدة ابن عربي، ومن روّادها عبد الوهّاب الشّعراني (898هـ/ 1493 م)، جلال الدّين السّيوطي (849هـ/ 1445 م . 911هـ / 1505م). وقراءات صوفيّة: تتناول منظومة الأولياء وختم الولاية والوحي الإلهيّ ومن بين روّادها سعاد الحكيم. وقراءات فلسفيّة صوفيّة: بدأت في الغرب منذ قرن تقريبا وأوّل روّادها المستشرق الإنجليزي نيكيلسون الذي ترجم ديوان **ترجمان الأشواق** سنة 1911، ورينون غينون 1951، وهنري كوربان صاحب كتاب **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي**، وشودكوفيتش، ودنيس قريل، وكلود عدّاس، ووليام تشيتيك، وجيمس موريس...أنظر: سعاد الحكيم، ابن عربي: **قراءة حضاريّة حياتيّة**، وهو مقال منشور على رابط الموقع التّالي: http:// tawaseen. com).

الخلاص المناسب للبشر لا يمكن أن يتاح إلاّ من داخل مرجعيّة كونيّة تستوعب جميع المشتركات الإنسانيّة[12]، وجميع المعاني الكلّية. فهو يرتكز في تحليلاته على أطروحة شهيرة مفادها ذاك الاشتراط الضّروريّ والحتميّ بين الحبّ وبين الإيمان، ذلك أنّ الحبّ الخالص والإيمان الخالص مترادفان، وأن لا معنى للواحد من دون الآخر، بما أنّ الشّعور المفعم بعمق الإيمان يفضي بالضّرورة إلى نشر مشاعر المحبّة بين الإنسان والإنسان عن طريق مفهوم الأخوّة بما هي علاقة تعبّر عن وحدة عقائديّة لا تفرّق بين الأنا والآخر إلاّ على أساس القرب من الله، قربا يتجسّد في الالتزام بالواجبات والمسؤوليّات التي يتشاطرها البشر روحيّا وأخلاقيّا وفكريّا.

بيد أنّ التّدقيق في جملة هذه المقاصد قد يكشف عن صلابة سلوك طريق التّصوّف المتّصل رأسا بالتّوحيد المحض، بوصفه مدخلا مبدئيّا لهذه العلاقة التي تهيئ لبلوغ مقام المقرّبين، بما هو مقام للمخلصين يتدرّج عن طريقه العارف في معراجه الرّوحيّ إلى أن ينتهي إلى منزلة يفنى فيها عن نفسه وعن الخلق، ويرتفع عن الأغيار نتيجة اكتسابه لطباع روحيّة تجعل التّطابق جائزا بين الممكن الأخلاقيّ للبشر وبين الممكن الإيطيقيّ للذّات[13]، وهو تطابق غير مسبوق ولا مشهود في أيّ ثقافة مغايرة للثّقافة الإسلاميّة التي يكون ابن عربي ناطقا رسميّا باسمها: فعلماء الملّة يستعملون في الغالب مفهوم الأخلاق للدّلالة على ذاك العلم الذي يكون موضوعه كيفيّة تحقيق الخير، وتفادي الشرّ لإصلاح حال النّاس. بيد أنّ ابن عربي يماهي بين الأخلاق وبين الإيطيقا منطلقا في ذلك من نموذج المسلم المتكامل (الإنسان الكامل، أو الوريث المحمّديّ) الذي يجسّد طور العارف بالله المحبّ للخير والمفتون بالحقائق الإلهيّة الذّوقيّة التي تمحو كلّ أشكال الأنانيّة. ويكمن القصد البعيد من ذلك كلّه في منح الذّات العارفة طاقات أكبر، وصلاحيّات إضافيّة حتّى تتمكّن من العروج ضمن مسالك التّقرّب إلى الله[14]، والإطّلاع على أسراره التي لم يخف حكيمنا الرّوحيّ التّعبير عنها في مجمل نصوصه مثل: **ترجمان الأشواق، ديوان المعارف، التّجلّيات الإلهيّة، التّنزّلات الموصليّة، تاج الرّسائل،** والفصل 178 من **الفتوحات المكّية** وغيرها...

إنّنا لا نجد ابن عربي يكتفي بمجرّد تعيين موضوع هذا الحبّ أو ضبط محتواه فحسب، بل يتجاوز كلّ معنى متداول ليرتقي به إلى طور متعال غايته هي النّزوع إلى المعنى الكونيّ لكلّ من الحبّ والإيمان، لأنّ العارف يرغب في تجسيد فكرة المجتمع المفتوح بما هو كينونة جامعة تحتوي كلّ التّجارب، وتضمّ داخلها جلّ الدّيانات الإنسانيّة الأخرى: فالفضيلة الميتافيزيقيّة التي يؤسّسها تكمن في المصالحة بين كلّ الطّوائف والملل الإنسانيّة، وسلوك طريق لا يدين إلاّ بالحبّ وهو المعنى المراد من قوله الشّهير:

"لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طـائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحبّ أنّـى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيمانـي"[15]

وهو قول صريح يتبنّى فكرة أنّ الحياة الرّوحيّة هي المدخل الأجدى للانخراط في العالم بما تمثّله من حكمة إلهيّة متفرّدة توهب إلى الرّجال الكمّل، فتفضي إلى ذاك التّأليف البديع بين الوحي وبين الفلسفة أو بين الحكمة الإلهيّة والحكمة اليونانيّة، لترفع الذّات إلى منزلة مبدعة لأنّها تبتكر رؤية ذوقيّة للعالم تكون موجّهة بالعقيدة ومنقادة بالسّؤال عن علاقة الذّات العارفة بالكون وبالله وبالآخر، أي المختلف والمغاير الهوويّ، لكنّه النّظير والشّريك في الوجود: فمقصد ابن عربي إنّما يقوم على تحويل مجال الإيمان من مجرّد وعي مشترك وشعور جمعيّ ينضبط إلى قواعد عليا وإلى ثوابت نسقيّة، إلى محض تجربة ذاتيّة عميقة وثريّة طبقا لأدوات ذوقيّة وإلهاميّة تتفاوت درجاتها من ذات إلى أخرى، وتتنوّع من جهة مقاصدها ومعانيها من سالك إلى آخر، لكنّها تسمح بإنشاء تصوّر جماليّ وروحيّ للعالم، يتضمّن مفهوما خاصّا للإنسان المتحقّق بالمعاني الكونيّة والمقاصد الكلّية. وقد رتّب لهذا الإقرار عن طريق إبداع مفهومين مركزيّين هما: الإنسان الكامل والحقيقة المحمّديّة، وهذا بحدّ ذاته يمثّل حالة استثنائيّة صادمة داخل الفكر العربي الإسلاميّ،

---

[12] Bulent Rauf, Concerning the Universality of Ibn 'Arabi in *the Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Volume VI, 1987.

[13] أنظر: جيمس موريس، حاورته كلاوديا مندة، ترجمة يسرى مرعي، منشور على الموقع الآتي: http:// khatwa. Org/ 2471 p ?

[14] عند الرّجوع إلى متن ابن عربي نكتشف أنّه يلجأ إلى مكاشفات أبي يزيد البسطاميّ وإلى أدبيّات شيوخ الطّائفة في فطام النّفس، كما يحيل إلى تمييزه الدقيق بين النّفس وبين القلب عارضا لملامح روحيّة مستخلصة من تجربتين قائلا: "مكثت اثنتي عشر سنة حدّاد نفسي، وخمس سنين كنت أجلو مرآة قلبي، وسنة أنظر فيما بينهما، فإذا في وسطي زنار، فعملت في قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه فكشف لي فرأيت الخلق موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات". أنظر: (الغزالي، **مجموعة الرّسائل**، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 2010، ص 97).

[15] ابن عربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق ضمن **الرّسائل**، م، م، ص 72-73.

ينظر إلى العلاقة بين الأنا والآخر من موقع مركزيّ ومرجعيّ في نفس الآن، وينزع إلى المصالحة بين الذّات وذاتها، وبين الذّات والله وبين الذّات والآخر[16].

يؤسّس ابن عربي لضرب من المعقوليّة هي بمثابة منهج حياة، أو أسلوب انخراط في العالم تكتمل ضمن شروطه لوحة الإنسان العابر لتضاريس العوز والنّقصان، الباحث عن الكمال عبر رحلته من مقام الفرق إلى مقام الجمع، حيث يتحوّل التّصوّف إلى أيقونة روحيّة، وإلى علامة إيمانيّة فارقة تتربّع على ثروة من الخير العميم التي لا تهدي ثمارها لملّة بحدّ ذاتها، بقدر ما تحمل وعودا بحلّ مشكلات كونيّة، انطلاقا من إعادة تأسيس المعنى وإضفاء القيمة على الوجود الإنسانيّ الحاضر عن طريق وصفة روحيّة تعيد تأثيث علاقة الذّات العارفة بالله وبالوجود، وتنقل الحبّ من حبّ الأشياء إلى حبّ الآخر[17]. وبذلك يكشف متن ابن عربي عن وجود تقنيات روحيّة محفّزة للبشر ومحرّكة لهممهم، لأنّها تروم إحياء أشكال من الجاذبيّة لتراث يملك طاقات كامنة ومدّخرات نفيسة تمكّننا اليوم من مقاومة هذا التّشظّي الإيطيقيّ المتنامي الذي تسبّبه الفضاءات الافتراضيّة للمجتمعات المفتوحة والتي خلّفت ذواتا تائهة بلا مرجعيّة وبلا غاية لأنّها بلا معنى، وهي فضاءات صارت تشرّع للتّباعد وللتّباغض والكره المتبادل بين الحضارات وبين الشّرائع، وتغذّي الصّراعات بين البشر عوضا عن أداء وظيفتها التّواصليّة والرّمزيّة الأصليّة. إنّه يستدرجنا صوب منطقة يمكن عن طريقها أن نصل طرفي العروة المنقطعة للملّة عن العالم عبر إعادة تشغيل ماكينة الاجتهاد بأكثر ديناميّة وأشدّ فاعليّة، والتّفكير بنيّة العودة إلى مسرح الأحداث العالميّة العلميّة والفلسفيّة والتّاريخيّة مستفيدا في ذلك من مخزون فصل فيه المقال، وحسم لديه الخطاب ونال شرف المكالمة الميتافيزيقيّة والمعاينة الرّوحيّة إمّا وحيا أو بإرسال رسول أو من وراء حجاب. كيف لا وابن عربي يعلن عن تفرّعه عن شجرة النّبوّة، وانتسابه إلى أهل السنّة والجماعة، وانحداره من الدّوحة المحمّديّة ذات الذّوق الصّحيح والعلم الصّريح، المتضمّنة لترسانة من الحقائق القادرة على حلّ كلّ قلق ميتافيزيقيّ يعيشه الإنسان اليوم، وهو ما يفسّر حجم التّأثير الذي سبّبه حكيمنا للفكر اللاّحق حيث ألهمت تعاليمه كبار المفكّرين الغربيّين بشهادة معظم المستشرقين وعلى رأسهم بلاثيوس، الذي يعتقد أنّ حكيمنا قد أثّر تأثيرا بالغا في فكر ريمون لول، ودانتي صاحب الكوميديا الإلهيّة...وغيرهما.

فالتّشريع الجديد الذي يبدعه حكيمنا يقوم على خلق شروط إمكان مثلى للقاء الإنسان بالإنسان في ضوء رحمة إلهيّة كونيّة معيارها التّفاضليّ الوحيد بين الكائنات هو التّقوى، ونيل منازل القربة من الله بمفعول شعور الحبّ العابر لكلّ الحدود، ذاك الشّعور النّشيط الذي لا يستثني شيئا أو أحدا لأنّه مشتقّ من فلك النّبوّة عبر مفهوم الإنسان الكامل المنقاد بالحقيقة المحمّديّة، والذي يعبّر عن كائن ينكر ذاته ولا يفعل أيّ شيء من أجل نفسه، بل من أجل الحقيقة وحدها، وينخرط في العالم ويفتتن بالحقّ وبالخلق. فمثل هذا المتن الهائل يعجّ بمقدّرات ثريّة لا يكون إلاّ مفعما بالإمكانيّات النّظريّة والعمليّة التي تجعل منه فكرا سريع الانتشار، بالقياس إلى ما يملكه من صلاحيّات متنامية عبّر عنها اهتمام الجماعات العلميّة العالميّة اليوم سواء منها المحلّية (العربيّة الإسلاميّة) أو الفرانكفونيّة أو الأنقلوساكسونيّة بشكل مخصوص. ونرى من باب أولى وأحرى أن نستدعي مدوّنة ابن عربي اليوم ونجرّها إلى ركح الفلسفة، حتّى نجعل منها بديلا حضاريّا لأفق ما بعد الحداثة، نظرا لما تمثّله من نموذج مؤسّس لمعقوليّة هادئة مهدّئة ومتواضعة هي شرط إمكان كلّ تأسيس فلسفيّ أو فنّي أو علميّ أو أدبيّ ... ذلك ما يفسّر العودة الرّاهنة الحثيثة والمكثّفة لمتن حكيمنا الرّوحي في سياق تحويله للحاضر الإنسانيّ إلى ميدان تحدّ، ينجزه صاحب التّجربة الإيمانيّة بهدف الخلاص من مشكلات الاغتراب والتّحرّر من دائرة التّموضع والتّشيّؤ الذي تعانيه البشريّة نتيجة سيطرة النّزعة الأداتيّة والحسابيّة للعقلانيّة الرّاهنة التي جرّت إلى إفلاس العالم، وتراجع القيم المعنويّة التي هي عماد كلّ وجود بشريّ وكوني.

خـــاتمـــــة:

إنّنا نكاد نغامر حين نجعل من نصوص ابن عربي مداخل مثلى تضعنا على مشارف ما بعد الحداثة، حيث نجعل من تفكيره محايثا لنا، يكون التحرّك في فلكه محاولة جريئة للسّير على نهجه، وهو قول يترتّب عنه الإقرار بوجود فكرة مركزيّة يقوم التّشبّث بها مقام شرط إمكان الانخراط في ما هو راهن، الذي بات لا يعترف كثيرا بالحدود المعرفيّة الكلاسيكيّة الصّارمة ما بين العلوم والحكمة. وبهذا

[16] Peter Young, *Ibn 'Arabi towards a universal point of view*, Delivered at the MIAS Symposium Oxford, 1999.

[17] Maroof Shah, Relevance of Ibn Arabi In Modern Era, in *Journal of Peace Studies*, Vol. 17, Issue 4, October – December, 2010, p 5.

المعنى نحكم على ابن عربي بوصفه شخصيّة روحيّة بحاجة إلى إعادة قراءة أو إعادة توطين على أصعدة مختلفة نظرا لتماشي مفردات تفكيره ونهجه مع الخارطة الفكريّة المميّزة لعصرنا الحاليّ، الذي لم يعد الإقرار بالتّمييز بين المعارف والعلوم والأنساق من أولويّاته، بقدر ما صار الدّمج بينها هو الأنسب لقول الحقيقة، إضافة إلى إعلانه عن فشل المعقوليّة الرّسميّة بمناهجها وأدواتها المعروفة، ودعوته إلى تجاوزها تحاشيا للإحراجات التي توقعنا فيها نقائضها، فضلا عن التّفطّن إلى أنّ خلاص الإنسان لا يكون إلاّ روحيّا إذ يرسم مسار أفق ما بعد عقليّ لا يكتفي بمجرّد الاستيلاء على مقدّرات العقل، بقدر ما يجتاح مناطقها المحرّمة عن طريق رسم هندسة لفضاء روحيّ ممثّلا لاستراتيجيّة هدفها التّقدّم بالحقيقة. مثل هذه السّياقات من شأنها أن تحدّد وجهة النّقاش حول فلسفة ابن عربي التي وضعت معقوليّته الرّوحيّة في مواجهة المعقوليّة المشّائيّة والتي يمثّلها رمزيّا واعتباريّا ابن رشد، فتمكّنت من اجتيازها صوب النّافذة التي تطلّ على ما بعد الحداثة، وذلك من زوايا مختلفة بحسب بعض الدّارسين: وقد نجد باحثين مثل Peter Young[18] و Buleent Rauf[19] يميلان إلى اعتبار فكر ابن عربي مورّط بعنف في السّياق ما بعد الحديث من بوّابة الكونيّ، في حين يذهب باحث آخر كـ Peter Coats[20] مذهبا آخر ليعلن أنّ صلاحيّة فكر ابن عربي الرّاهنة تستمدّ من إقراره بنسبيّة الحقيقة وتجلّي مظاهرها المختلفة بحسب التّنوّع الأنطلوجيّ للأسماء الإلهيّة، فهو تناظر من شأنه أن يراكم عناصر القوّة والطّرافة التي تجعل من تفكيره أكثر حضورا الآن وأكثر تناسبا مع حقيقة الدّور الذي من المحتمل أن يؤدّيه منزعه الرّوحيّ في مجال التّراث البشريّ: فهو الوحيد الذي تجرّأ على تحطيم آراء ابن رشد، وهو الوحيد الذي غدت الفلسفة لديه معنيّة بعدم المكوث طويلا أمام صور اليقين التّقليديّة التي تجعل من الحكمة نظرا في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان لتتّخذ وجهة مغايرة صوب إبداع معايير مغايرة للحقيقة تقوم على الحدس والكشف والذّوق.

بذلك يتميّز متن ابن عربي بقدرته العنيدة على الوقوف أمام اكراهات ما بعد الحداثة عبر الانفتاح على البعد الرّوحيّ، وإيجاد طاقة تحمّل مثلى لقلقه الأنطلوجيّ والميتافيزيقيّ. كأنّ حكيمنا الرّوحيّ يحثّنا على حتميّة التّجربة الرّوحيّة، بما هي تجربة توحيديّة تمثّل المصدر الوحيد لكلّ خلاص إنسانيّ نفسيّ وأخلاقيّ وحتّى سياسيّ، وقد سبق أن بيّن ذلك في رسالة **التّدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة**[1]، حيث أنّ فاعليّة الحياة الرّوحيّة إنّما تكمن في قدرتها على استغراق ما هو معيش وما هو اجتماعيّ وأخلاقيّ/ إيطيقيّ، وفي قدرتها على بلورة أفق يحاول الانسجام بجدّية مع منشآت ما بعد الحداثة عن طريق الانصهار في شؤون الحياة الجديدة ومواكبة نسق تحوّلاتها المتسارعة. ومثل هذا المشروع لم يكن ليتأصّل بالعمق اللاّزم لولا هذه المحاولة الحضاريّة المقاومة للانغلاق الذي تعانيه المجتمعات الرّاهنة كمجتمعات مفتوحة أو شفّافة، والحال أنّ كلّ علاماتها تدلّ على انسداد آفاقها وانحسار وعود مشاريعها. إنّ التّفكير الذي يتّخذ من الذّات ومن الوجود ومن الارتقاء الرّوحي موضوعات مثلى للحقيقة هو ذات التّفكير الذي يدعونا بشكل حثيث إلى أن نتدرّب على اختبار مفاعيل ذكائنا البشريّ وتفعيل محرّكاته مثل الذّوق والإلهام والكشف...من أجل الإعداد إلى إنسانيّة منخرطة في الرّاهن، ومتورّطة في عمق قضاياه بحسب مقولات تجاوزت الحداثة إلى ما بعدها وصولا إلى عصر العولمة الذي حوّل معظم بارامترات الكينونة إلى حالة مستفزّة، وطاقة عنفيّة متنامية على البشريّة أن تستعدّ إلى التّمرّن روحيّا حتّى يكون الحدث الرّوحيّ الأكبر هو الموجّه لبوصلتها.

قائمة في المصادر والمراجع

باللّسان العربي:

. ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006.

. ابن عربي، التّدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الإنتشار العربي، الطّبعة الأولى، بيروت، 2002.

[18] Peter Young, *Ibn 'Arabi towards a universal point of view*, Delivered at the MIAS Symposium, Oxford, 1999.
[19] Bulent Rauf, Concerning the Universality of Ibn 'Arabi,in the *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Volume VI, 1987.
[20] Peter Coates, *Ibn 'Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*. Oxford: Anqa Publishing, 2002.

. ابن عربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الإنتشار العربي، الطّبعة الأولى، بيروت، 2002.
. الغزالي، **مجموعة الرّسائل**، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت– لبنان 2010.
. بنيامين (فالتر)، الفنّ في عصر الإستنساخ الصّناعيّ، ترجمة سيزا قاسم، ضمن مجلّة **قضايا وشهادات**، منشورات عيبال، قبرص.
. جوتة، **الدّيوان الشّرقي للمؤلّف الغربي**، ترجمة عبد الرّحمان بدوي، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، 1944.
. كوربان (هنري) ، **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي**، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، دون تاريخ.
. نيتشة، **ما وراء الخير والشرّ**، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.

باللّسان الأجنبي:

-Addas (C), *Quest of the red sulphur, life of Ibn Arabi*, translated from the French by Peter Kingsley, the Islamic texts society, Golden palm series, Combridge 1993.

- Bulent Rauf, Concerning the Universality of Ibn 'Arabi,in the *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Volume VI, 1987.
-Cecelia twinch, Between the East and West, the spiritual joury: the significance and wiplications of Ibn Arabi's today's world, held in *Cortoba at the biblioteca vivaal-Andalus*, Roge Gorandy foundation 22-26 September2004. The Muhyddin Ibn Arabi Society.

-Chittick: *Ibn Arabi heir to the prophets*, Oxford ,One world, 2005.

-Dennis Grill, *Le théophanie des noms divins, d'Ibn Arabi à Abdelkader in Abdelkader, un spiritual dans la modernité*, Publication de l'institut français du proche orient.
- Shah (M), *Relevance of Ibn Arabi In Modern Era*, Journal of Peace Studies, Vol. 17, Issue 4, October – December, 2010.
-Sülayman Derin, *The Self and the other in Ibn Arabi and Rurni*, in Tasawuf / Ilîve Akademik Arastirma, Dergisi, Ibn al-Arabi Özel sayisi-2) yil, 10, 2009, say:29.ss109-130).

- Bulent Rauf, Concerning the Universality of Ibn 'Arabi,in the *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Volume VI, 1987.
Peter Coates, *Ibn 'Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*. Oxford: Anqa Publishing, 2002.

-Peter Young, *Ibn 'Arabi: towards a universal point of view*, Delivered at the MIAS Symposium, Oxford, 1999.
-Teleranta (M) , *Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger*, The University Of Helsinky May 2012.

المواقع الإلكترونيّة:

جيمس موريس، حاورته كلاوديا منده، ترجمة يسرى مرعي، http:// khatwa. Org/ ?p2471
سعاد الحكيم، ابن عربي: "**قراءة حضاريّة حياتيّة**"، http:// tawaseen. com