# ملف العدد

## (الوحي والتصوف والالهيات)

## قراءات متعددة في الفلسفة الاسلامية

- الوحي عند ابن عربي .
- التصوف عند سفيان الثوري
- الالهيات عند ابي مدين

# الوحي عند ابن عربي
# وتعدد القراءات، أو(الخطاب على قدر فهم السامع)

د.جبار الرفاعي

**مقدمة**

**تنوعت المواقف في التراث الإسلامي في تفسير الوحي، وكيفيته، وحالاته، وحدوده، وأنحاء نزوله، وتنزيله، وهل ان المنزل هو اللفظ والمعنى، أو المعنى خاصة، او انه حقيقة وجودية تتجاوز اللفظ والمعنى، وهل يتطابق الوحي مع الإلهام وسواه، مما يكشف به الله عن ذاته للإنسان؟ الى غير ذلك من الإستفهامات المتوالدة بإستمرار، بموازاة تطور الوعي والمعارف والخبرات البشرية. وفي سياق هذه الإستفهامات اهتم المتكلمون والفلاسفة والمفسرون والمتصوفة والعرفاء بتفسير ظاهرة الوحي، ودراستها وصياغة رؤى تعالج مختلف أبعادها ومدياتها.**

**وفي العصر الحديث نطالع عدة محاولات لمقاربة ظاهرة الوحي، توظف مناهج وأدوات العلوم الإنسانية، واللاهوت المسيحي الحديث، أو تحيل الى مرجعيات تراثية، تنهل من آثار العرفاء،خاصة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي" ٥٦٠هـ/١١٦٥م – ٦٣٨هـ/١٢٤٠م". الذي صاغ رؤية في بيان الوحي، لا تتطابق مع من سبقه من المتكلمين والحكماء المسلمين.**

**قبل الحديث عن رؤية ابن عربي، نشير بإيجاز الى آراء المتكلمين والحكماء المسلمين المتداولة في كيفية كشف الله لذاته وتحدثه مع البشر، وكلامه الوحياني للأنبياء:**

١- **عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان البصري "القرن الثالث الهجري" والذي مهد الأرضية للتفكير الأشعري، قبل أبي الحسن الأشعري، يرى ان كلام الله حقيقته واحدة،كذات الله، كما ان ذات الله لا تتجسد، فإن كلام الله لا يكون في متناول الإنسان، وان ما يتلبس به من لغة عبرية اوعربية، ليس عين كلام الله. وواجه هذا الرأي مناقشات وردود عديدة للأشعري، والقاضي عبدالجبار، وابن تيمية...وغيرهم.**

٢- **المعتزلة اشتهروا بعقلنة المعتقدات الدينية، فصاغوا تفسيرا عقليا للكلام الوحياني، يستند الى تحليل طبيعة "الكلام"، وكيف انه مؤلف من أصوات وكلمات وحروف تدل على معنى. هكذا هو "كلام الله" عبارة عن أصوات وحروف، يخلقها الله في محل ما، فيكون لهذا المخلوق دلالة على معنى، كما سمع النبي موسى الشجرة "طه، ١٢". من هنا ذهبوا الى ان الله يكلم كل نبي بكلام جديد مخلوق من قبله مباشرة، وهي ظاهرة استثنائية تخرق القوانين الطبيعية.**

٣- **الأشاعرة يرون ان كلام الله ليس أصواتا وحروفا، وانما هو معنى وحقيقة ذاتية أزلية، "كلام الله" صفة ذاتية لله منذ القدم، وما نزل على الأنبياء هو الوجود اللفظي لتلك الصفة الذاتية. واصطلح على ذلك ب"الكلام النفسي" بمعنى حين يتكلم الله مع الإنسان، فإنه يعبر له عن ذلك المعنى الذاتي القديم من خلال الألفاظ، والقرآن رواية لفظية لتلك الصفة النفسية.**

٤- **الفلاسفة المسلمون كالفارابي وابن سينا... وغيرهم، ذهبوا الى ان الوحي يحصل عليه النبي عبر بلوغ نفسه مرحلة التجرد التام، فتتصل بالعقل الفعال، وتتجلى له الذوات المجردة والحقائق. الوحي هو "إفاضة العقل الفعال، والحقائق المفاضة على النبي تسمع في أذن النبي على شكل أصوات منتظمة(كلام)، من باب تمثل المعقول في المحسوس. في هذه المرحلة يتم إنتاج الكلام، فهذا المسموع هو كلام**

**حقا"[1]. وينسب هذا الكلام الى الله مجازا، ذلك ان مبدأه العقل الفعال، والعقل الفعال انما يفيض بإذن الهي.**

**٥- الوحي "تجربة دينية"، وهو رأي جماعة من المتكلمين المسلمين في العصر الحديث، مثل السير سيد أحمد خان، ومحمد إقبال، وفضل الرحمن، وعبدالكريم سروش...وغيرهم. على اختلاف بينهم في بيان نمط التجربة ومدياتها ومآلاتها.**

**نعثر على الملامح الأولية لهذا الرأي لدى سيد احمد خان، الذي يكتب:"ان النبوة ملكة طبيعية خاصة، كسائر القوى البشرية التي تتفتق عند توفر ظروفها ومناخاتها وبيئتها، مثلما هي ثمار الأشجار... الوحي ليس شيئا ينزل على النبي من الخارج، بل هو عبارة عن نشاط العقل الإلهي في النفس والعقل القدسي البشري"[2].**

**في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" خصص محمد إقبال فصلا عالج فيه "التجربة الدينية" وصاغ مفهوما للوحي يتمحور حول هذه التجربة، وميز بين تجربة الأنبياء والعرفاء، ذلك أن الثانية ينغمر ويتمتع صاحبها، ويبقى حبيسا فيها، ولا يخرج من فضائها، فيما يتخطى النبي تجربته الشخصية، لأنها تمنح شخصيته إرادة تغيير العالم. واقتفى نهجه فضل الرحمن في تحديد مضمون النبوة وحقيقة الوحي. ويتواصل اليوم عبدالكريم سروش مع هذه الرؤية، ويتوسع في تحليلها، معتبرا ان "مقوم النبوة ورصيدها الوحيد هو الوحي أو (التجربة الدينية) كما يسمى اليوم ... التجربة الدينية لدى الانبياء، تبعث فيهم هذه الدرجة العالية من اليقين والشجاعة والثبات والنصوع، فتشكِّل جوهر ولباب نبوتهم. وعلى اثر هذه التجربة يكونون على استعداد للنهوض بالمهمات الجسام في العالم... فالنبوة لون من التجربة والكشف. ومن يتوافر على هكذا تجربة وكشف سيكون لديه ما يجود به على الآخرين، فيمنح العالم شخصية جديدة تبعاً للشخصية الجديدة التي اكتسبها بفضل تجربته النبوية. ... الوحي والدين تابعين الى شخصية النبي".[3]**

**القول بأن الوحي تجربة دينية يستقي من آثار المتصوفة والعرفاء، لاسيما جلال الدين الرومي، الذي يتكأ عليه سروش بغزارة، فيما يتناوله من اشكاليات وقضايا خلافية في التفكير الديني الراهن في الإسلام.**

**٦- العرفاء يجترحون صياغة أخرى، تمثل نظرية مختلفة في تفسير الوحي والكلام الوحياني، تنبثق عن رؤيتهم الكونية، وما رسموه من لوحات لتصوير العالم الربوبي ومظاهره وتجلياته، وتنزل الوجودات من المرتبة العليا الى ما هو أدنى، وتحققها في كل مرتبة بحسبها. ويعني ذلك ان نزول الوحي والكتب المقدسة، انما**

---

[1]. مجلة قضايا اسلامية معاصرة،ع٣٣-٣٤، ص١٥٠.

[2]. بهاء الدين خرمشاهي، تفسير وتفاسير جديد،ص٦٠.

[3]- مجلة قضايا اسلامية معاصرة،ع٣٣-٣٤، ص١٥٣-١٧٦.

**هو نحو من التجلي، والتنزل الوجودي، وليس تنزلا لنفس اللفظ والمعنى منه تعالى، كما اشتهر لدى المتكلمين، أو تنزلا للمعنى فقط، والنبي هو الذي يخلع عليه الألفاظ، كما تشير اليه بعض الآراء المحدودة.**

**يعتقد العرفاء أن للقرآن مراتب وجودية متسلسلة، "تبدأ من أعلى المراتب الوجودية، ثم تتنزل الى التعينات العقلية بمراتبها المتعددة، فتكون العقول بفعلياتها ووجوداتها مصاديق للقرآن، ثم تنزل الى التعينات النفسية، فتصير النفوس بفعلياتها مصاديق له، ثم تتنزل الى التعينات المقدارية النورية، فيصير عالم المثال بمراتبه مصاديق له، ثم نزله الحق الى التعينات الطبيعية، فصارت الأجسام الطبيعية مصاديق له، ثم انتهى الى آخر مراتب الوجود، والبس لباس الصوت والحروف والكتابة والنقوش، حتى تطيقه الآذان والأبصار البشرية، فصارت الحروف مصاديق له. ولما كانت جميع مراتب الوجود مصاديق له، صار تبيانا لكل شئ، ولا رطب ولا يابس إلا كان فيه. ولما كان له هذه الدرجات والمراتب الوجودية، اذن فللناس مراتب متنوعة في الإفادة منه"[٤].**

**"فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه"[٥]:**

**نوجز الحديث في رحلة النبي وتساميه في مدارج الصعود الى عالم الملكوت، وكيفية تحققه بالحق، وحصول الوحي في سفره الثاني"من الحق الى الحق بالحق" عبر "الأسفار الأربعة".**

**الأسفار الاربعة:**

**يرسم الموروث الفلسفي والغنوصي لوحة للوجود تبتني على تعدد العوالم وترتبها، فهي تنتظم بترتيب طولي متسلسل، يبدأ بعالم الربوبية، وهو عالم واجب الوجود، ثم عوالم الامكان، التي تتسلسل ابتداءً من عالم العقل، وهو الصادر الأول، ووجوده بسيط غير مركب، له كل كمال وجودي، منزه عن القوة والاستعداد، مجرد عن المادة وآثارها ذاتا، في مقام وجوده، وفعلا، أي في مقام أفعاله، ويليه عالم المثال، المجرد عن المادة دون بعض آثارها، كالشكل والمقدار، واخيرا عالم المادة، وهو العالم المحسوس، وعالم الطبيعة، ويسمى بعالم الهيولى الأولى عند الحكماء، وعالم الملك والشهادة عند أهل الذوق والشهود والمكاشفة، وهذا العالم مرتبط بالمادة ذاتا وآثارا، والمادة هي محض القوة والاستعداد لديهم. وهو عالم مترابط متصل، سيال متحرك في جوهره، حقيقته عين التغير والتجدد، يفضي الى التجرد، انه متحرك متغير يتجه نحو التجرد من المادة.**

**واختلفت اتجاهات الحكماء المسلمين في عدد تلك العوالم، ووجودها، ونحو ترتب عليتها، فذهب ملا صدرا وتبعه محمد حسين الطباطبائي الى ان عالم المثال هو العلة المتوسطة لعالم المادة، وهكذا رأى الاشراقيون، فيما أنكر المشاؤون عالم المثال، وذهبوا الى ان عالم العقل هو العلة لعالم المادة، وهو ما اصطلحوا عليه بالعقل الفعال.**

---

[٤]. د. طلال الحسن. المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري . ص١٨٧.

[٥]. فصوص الحكم، الفص الشيثي.

حاول العرفاء ان يرسموا لوحتهم، ويصوغوا رؤيتهم لتلك العوالم في إطار منظومتهم المعرفية، ومصطلحاتهم ولغتهم الخاصة، فعبروا ب"القوس النزولي" عن العلاقة بين العالم العلوي "الصادر الأول" وبين العالم السفلي المادي، فيما اصطلحوا "القوس الصعودي"، على السلم الإرتقائي التكاملي، من العالم السفلي باتجاه العالم العلوي، إنتهاء الى الصادر الأول.

واعتبروا الاسم الاعظم هو الصادر الأول، وهو أحد الأسماء الحسنى، وهذه الأسماء حقائق عينية، وليست ألفاظا، أو مفهومات، أو صورا ذهنية. والإسم الأعظم هو الاسم القدسي المستجمع لكل كمال وجمال، وهو حاكم على جميع الأسماء الحسنى ومقدم عليها، وعنده تنتهي كافة الاسماء، فإن للأسماء الحسنى مراتب من حيث التقدم والتأخر، يقع بعضها فوق بعض، وصولا الى أعلى المراتب فيها، وهو اسم الله الاعظم. ويقول العرفاء ان المظهر الأتم للإسم الأعظم في القوس النزولي هو النور المحمدي، أو ما يسمونه ب"الحقيقة المحمدية"، والحقيقة المحمدية ليست شخصا بعينه، وانما هي مقام مصداقه الأتم هو النبي محمد. ويعبر العرفاء عن الحقيقة المحمدية بأنها مرآة تامة لتجلي الأسماء والصفات الإلهية، ومنبع العلوم والمعارف الصادرة عن التجليات كافة، وهي الغاية التي يطلبها السالك في مدارج الصعود لينهل منها، يكتب ابن عربي: " وأفضل المرائي وأعدلها وأقومها مرآة محمد(ص) فتجلي الحق فيها أكمل من كل تجل يكون، فأجهد أن تنظر الى الحق المتجلي في مرآة محمد، لينطبع في مرآتك، فترى الحق في صورة محمدية ولا تراه في صورتك " [٦].

ويصوغ العرفاء تفسيرا لكيفية النزول من الأعلى في قوس النزول، يعبرون عنه ب"التجلي"، ويقصدون به ما يقابل "التجافي"، الذي هو نزول وحركة وانتقال، بنحو يخلو فيه المكان المنزل منه والمنتقل عنه من الشئ المنتقل، بينما التجلي لا يلزمه خلو المحل الأول عن النازل، بل يبقى محافظا على مرتبته الوجودية فيه، ويشبهون ذلك بالمعلومة في ذهن الشخص، فعندما ينقلها من ذهنه الى الورق ويدونها، فإن ذهنه لا يخلو منها، مما يعني ان المعلومة صار لها وجود وظهور آخر، هو الوجود والظهور الكتبي. فقوس النزول من العوالم العلوية الى العالم السفلي إنما هو على نحو التجلي، بمعنى ان كل ما هو نازل له ظهور ووجود في النشآت السابقة على عالم المادة. وبتعبير آخر: ان لعالم الطبيعة والمادة قبل تحققه نشآت وظهورات سابقة، تناسب مقتضيات تلك العوالم. وعلى هذا الأساس تتعدد ظهورات ووجودات الانسان تبعا لتعدد العوالم والنشآت، فنشأته في عالم المثال وعالم العقل وعالم الربوبية تسبق نشأته في العالم المادي، وقد تنزل مواطنه العلوية الأصلية الى النشأة المادية عبر قوس معنوي يسمى قوس النزول، وان تنزله من الاعلى الى الادنى يكون بنحو "التجلي" وليس "التجافي"، وانه في رحلته هذه وتنزله لم يكن مريدا ومختارا ومكلفا، بحيث يترتب عليه ثواب أو عقاب، ونحو ذلك مما يقتضيه التكليف الشرعي.

وفي مقابل ذلك هناك رحلة من العالم السفلي الى العالم العلوي، يسافر فيها الانسان في قوس الصعود، فتبدأ من عالم المادة لتنتهي الى الحق تعالى، وهذه الرحلة الارتقائية التكاملية يكون الانسان فيها مريدا مختارا مكلفا.

---

[٦]. الفتوحات المكية، ج٤: ص ٤٣٣.

من هنا يرى العرفاء ان السالك يسافر في تكامله المعنوي أربعة اسفار، يطوي فيها المنازل، ويرتقى من مرحلة الى مرحلة اخرى أكمل من السابقة، وهكذا حتى يصل الى غايته التي هي منتهى كل غاية، وهو الحق سبحانه وتعالى، ويمكن تلخيص تلك الاسفار فيما يلي:

السفر الأول: من الخلق الى الحق

يغادر الانسان في هذا السفر عالم المادة والطبيعة، يرحل من المتناهي الى اللامتناهي، من عالم الكثرة الى الوحدة، ذلك ان النشأة المادية نشأة الكثرة لا الوحدة، والكثرة تحجب عن السالك الوحدة، أي يحجبه عالم المادة عن الوحدة "الله تعالى"، فيرتقي من عالم الآثار الى المؤثر، من المعلول الى العلة، "من الخلق الى الحق". هذا السفر متناه، لأنه يسير في متناه، وهو عالم المادة حتى يصل الى الله تعالى، فاذا وصل يفنى في الله تعالى، ويصير وجودا حقانيا، ليبدأ رحلته الثانية في سفر جديد.

السفر الثاني: من الحق الى الحق بالحق

بعد فناء السالك في مقام الذات، يتخلص من أناه ويصير وجوده حقانيا، يتحقق بالحق، انه هنا لا يرى الحقيقة، بل يكون هو الحقيقة، الأنبياء في هذا السفر، كل بحسب طاقته ووعائه، ربما يتحقق بحقيقة أو أكثر أو بجميعها، لم يعد يرى في الوجود سوى الله تعالى، احتجبت الكثرة عنه بالوحدة. فالسفر الثاني هو سفر في الوحدة الحقة، وحيث ان الحق له ذات وأسماء وصفات وأفعال، فان السالك يبدأ بالتعرف والتحقق في ذلك، فيبصر أفعال الله تعالى بمعانيها الدقيقة، فينتهي الى فناء أفعاله الشخصية بأفعال الله، ويبصر صفات الله فتفنى صفاته الشخصية بصفات الله، ثم تبقى ذاته وهي مجردة عن أفعاله وصفاته فيبصرها متعلقة بذات الله، فتفنى ذاته في ذات الله. ومعنى الفناء هو الآ يلتفت الى كل ما عدا الله، ومن ذلك أفعاله وصفاته وذاته، ويستبطن الفناء معنى ان يكون فعله فعل الله وصفاته صفات الله.

ويعني الفناء الأفعالي عدم رؤية كثرة الأفعال، وان كان لا يرى كثرة الصفات. بينما الفناء الصفاتي لايرى معه كثرة الصفات. ويميزون بين الصفات والأسماء، بإعتبار ان الذات مع الصفة تكون إسما، الذات المتلبسة بالعلم "عالم"، فيما تكون الصفة من دون الذات صفة.

المبدأ في هذا السفر هو الحق والمنتهى هو الحق، لذلك عبروا عنه بالسفر من الحق الى الحق بالحق، فيكون سفره في أسماء الله من إسم جزئي الى إسم كلي، يبدأ مثلا من اسم "الخالق" الى اسم "القادر"، بمعنى يتلبس بها، فتجري على يديه ما كان حقيقة هذا الاسم، اي يصبح الانسان مظهرا لإسم من أسماء الله، فمثلا ملك الموت هو مظهر الإسم "مميت"، بحسب الآثار يمكن معرفة الإسم، "آثارنا تدل علينا".

ويعتقد العرفاء ان هذا السفر له بداية بلا نهاية، باعتبار عدم تناهي الاسماء، ويقدمون تأويلا لقول الامام علي: "آه، آه، من قلة الزاد وبعد السفر" على انه يشير الى السفر الثاني، بينما يؤولون:"لو كشف لي الغطاء ما إزددت يقينا" بالإشارة الى السفر الاول.

السفر الثالث: من الحق الى الخلق بالحق

**بعد ان يمتلئ وعاء السالك مما اغترفه من شهوده في سفره الثاني، حيث وصل الى حالة المحو المحض والطمس الصرف في الأسماء الالهية، لم يعد أمامه سوى الهوية الغيبية الالهية، عندئذ إن تداركته العناية الإلهية، وهي مقام تقدير الإستعدادات، وأرجعته الى نفسه، عاد الى الصحو بعد المحو، وشاهد الخلق وعالم الإمكان بشهود غير محجوب، فإنه يبدأ رحلة جديدة وسفرا يقابل سفره الأول تماما. إنها رحلة من الحق الى الخلق، عودة الى الخلق وعالم الكثرة، خلافا لسفره الأول الذي انطلق من عالم الكثرة. غير ان هذا عود رباني حقاني، يؤدي من خلاله وظيفة الهية سامية، تتمثل بالسفارة الربانية الى الخلق، ذلك انه يوصل ما شاهده وعاينه في سفره الثاني.**

**يرى العرفاء ان هذا نحو من النبوة، لكن هي نبوة بالمعنى اللغوي، ليس نبوة تشريعية بالمعنى الاصطلاحي، وإنما هي نبوة إنبائية، يقول ابن عربي: "واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع ولها الإنباء العام، واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفي محمد(ص) قد انقطعت، فلا نبي بعده، يعني مشرِّعا أومشرَّعا له، ولارسول وهو المشرع... الا ان الله لطف بعباده، فأبقى لهم النبوة العامة التي لاتشريع فيها"[٧]. ويصرح القمشئي: " ويحصل له حظ من النبوة، وليس له نبوة التشريع" [٨].**

**في السفرين الأولين المنتهى هو الحق، وان كان المبدأ في الأول الخلق، لكن في الثاني المبدأ أيضا الحق، اما في السفر الثالث فالمبدأ هو الحق والمنتهى الخلق، المبدأ هو الوحدة والمنتهى الكثرة. وهو غير منحصر بنمط خاص من الاشخاص، بل كل من لديه استعداد لذلك الطريق مفتوح أمامه.**

**السفر الرابع: من الخلق الى الخلق بالحق**

**السفر الرابع يقابل السفر الثاني، ففي السفر الثاني تكون الرحلة من الحق الى الحق بالحق، وهذا السفر كله نيل وتزود وأخذ وامتلاء وارتواء بالمعاينة والمشاهدة، بينما السفر الرابع يبدأ بالخلق وينتهي بالخلق، كله عطاء وفيض ونوال، عندما ينطلق النبي لأداء الوظيفة الربانية والسفارة الإلهية. وظيفة السالك في السفر الرابع هي مداواة الناس، وذلك من خلال إيصال الشريعة المقومة لحياة الناس، والمنظمة لحياتهم العملية ومعتقداتهم. النبي هنا هو صاحب نبوة التشريع الحقيقية، يكون نبياً بالمعنى الاصطلاحي، فيبلغ الأحكام من أوامر ونواه.**

**من هنا يختلف السفر الرابع عن السابق، فقد كان للسالك في السفر الثالث حظ من النبوة، وهي نبوة إنبائية، نبوة من دون شريعة، بينما النبي في السفر الأخير صاحب شريعة، نبوته تبليغية.**

**ان هذه الأسفار ربما تتحقق للأولياء الكُمّل، فإن أبواب هذه الأسفار مشرعة أمام كل سالك، بما في ذلك السفر الرابع، ولكن كل بحسبه، اذ ان المراتب تختلف بينهم، فهي مراتب تشكيكية متنوعة، وليست متواطئة، بمعنى ان الأنبياء على مراتب، بمقدار تحققهم بالحق.**

**تعدد تنزلات القرآن:**

---

[٧]. فصوص الحكم. ابن عربي. ص١٣٤. ١٣٥.

[٨]. رسالة في تحقيق الاسفار الاربعة، ص ٣٩٤.

**يذهب محيي الدين الى ان للقرآن تنزلات متعددة، حسب العوالم الوجودية. بإعتبار أصل الوجود واحد بسيط، ذو تنزلات وتجليات متعددة، تنتهي في "قوس النزول" الى عالم الملك أو عالم الشهادة والمادة، هكذا هي حقيقة القرآن، إنها تنشأ من علم الله، وهناك تتحقق بذاته، ذلك ان صفاته عين ذاته، ثم تطوي المراتب الوجودية في تنزلها، لتبلغ وهي مجردة بسيطة قلب النبي، من دون صورة، ثم يجسدها خياله، فتخرج من الإجمال والبساطة الى التفصيل، واخيرا تظهر على لسانه على شكل أصوات وحروف وكلمات، وكأنها بمثابة الأرواح المجردة، حينما تكتسي في عالم المثال"الخيال" الشكل والمقدار، فتغدو أجساما نورية، وبعد ذلك تتنزل الى عالم الأجسام الكثيف.**

**يكتب ابن عربي: "فصار القرآن برزخا بين الحق والإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه، فإن الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره، وظهر في القلب أحدي العين، فجسده الخيال وقسمه، فأخذه اللسان فصيره ذا حرف وصوت"[٩]. اما تلقي النبي للقرآن فإنه نحو ذكر لما شاهده في سفره الثاني، يكتب ابن عربي:"ان هو إلا ذكر لما شاهده حين جذبناه، وغيبناه عنه، واحضرنا به عندنا، ثم انزلنا عليه مذكرا يذكره بما شاهد، فهو ذكر له لذلك وقرآن، أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا، مبين ظاهر له، لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب"[١٠].**

**المعيار الذي يعتمده محيي الدين في تصنيف كلام الوحي، وتمييزه عن سواه من الكلام، منوط بدرجة تأثيره في المتلقي، ففي سياق جوابه عن سؤال، ما هو الوحي؟ يقول:" ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة، من غير عبارة، فإن العبارة تجوز الى المعنى المقصود بها، ولهذا سميت عبارة، بخلاف الإشارة التي هي الوحي، فإنها ذات المشار اليه"[١١]. العبارة تعبر الى المعنى المدلول عليه بها، ومن هنا جاءت تسميتها، بينما لا عبور في الوحي من شئ لآخر، فإن الإشارة نفس المشار اليه، لهما وحدة وجودية، كذلك "الإفهام والمفهوم والفهم" حقيقة وجودية واحدة، "والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول، ولا عجل من ان يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه، فان لم تحصل لك هذه النكتة فلست صاحب وحي"[١٢].**

**وحين يتحقق الوحي فإنه يهيمن على متلقيه ويستولي عليه، ويحول بينه وبين تفكيره وتدبيره، ويكون سلطانه عليه أشد من سلطان الموحى اليه على نفسه، وتأثيره سريع جدا، "فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع، ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشؤون الإلهية، فانها عين الوحي الإلهي في العالم، وهم لا يشعرون.... فيا أيها الولي إذا زعمت ان الله أوحى إليك، فانظر في نفسك في التردد أو المخالفة، فإن وجدت لذلك أثر، بتدابير أو تفصيل أو تفكير، فلست صاحب وحي، فان حكم عليك وأعماك وأصمك، وحال بين فكرك وتدبيرك، وأمضى حكمه فيك، فذلك هو الوحي وأنت عند ذلك صاحب وحي"[١٣].**

---

[٩]- الفتوحات المكية،٢: ١٠٨.

[١٠]- الفتوحات المكية،٤: ٤٠٣.

[١١]- الفتوحات المكية،٢: ٧٨.

[١٢]- الفتوحات المكية،٢: ٧٨.

[١٣]- الفتوحات المكية،٢: ٧٨.

**"الخطاب على قدر فهم السامع":**

**يرى ابن عربي ان كل فهم هو مقصود لله بالنسبة الى المتلقي لكتابه، فتلقي العربي للقرآن في عصر الرسالة خاص به، باعتبار ذلك الفهم مرآة لعصره، وهو يميز بين نمطين من تلقي القرآن، الأول يختص بالنبي، والثاني يرتبط بالعرب، ذلك ان الخطاب يتحدد معناه في اطار ادراك المتلقي، وليس المتكلم، وإدراك النبي لحقائق القرآن إدراك شهودي، يكتب الشيخ الأكبر:"انظر في القرآن بما نزل على محمد(صً)، ولا تنظر فيه بما انزل على العرب، فتخيب عن إدراك معانيه...فإذا تكلمت في القرآن بما هو به محمد متكلم، نزلت عن ذلك الفهم الى فهم السامع من النبي، فإن الخطاب على قدر السامع، لا على قدر المتكلم، وليس سمع النبي وفهمه فيه فهم السامع من أمته فيه، اذا تلاه عليه. وهذه نكتة ما سمعتها قبل هذا من أحد قبلي"[١٤].**

**يشير محيي الدين الى ان الله تعالى عندما يخاطب الناس بلغتهم، فإنه بالرغم من اعتمادهم على المواضعات والقواعد المعروفة للغتهم، يعلم اختلافهم في فهم كلامه، مما يعني ان ما تلقوه من المداليل والمعاني المتنوعة للكلام، مقصودة له تعالى، ذلك ان الخطاب يتحدد معناه بمقدار فهم المتلقي، في ضوء معايير اللغة ومواضعاتها. كما صرح بقوله:"واما كلام الله اذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله، ما اراده بتلك الكلمة او الكلمات، مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم، وان اختلفوا، فقد فهم عن الله ما اراده، فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى، وما من وجه إلا وهو مقصود الله تعالى، بالنسبة الى هذا الشخص المعين، ما لم يخرج من اللسان،فإن خرج من اللسان فما فهم ولا علم"[١٥].**

**وتبعا لتعدد المراتب الوجودية للقرآن -حسب العرفاء- تتعدد مراتب مدلولاته، وكما يتبادر معنى من ظواهره، تستتر سلسلة من المعاني في باطنه، تشكل طبقات متوالية لمدلولاتها، وهي ما اصطلحوا عليها"بطون القرآن". يصنف ملا صدرا الشيرازي معاني القرآن بقوله:"ينقسم الى سر وعلن، ولكل منهما ظهر وبطن، ولبطنه بطن آخر، الى ان يعلمه الله، ولعلانيته علانية اخرى الى ان تدركه الحواس واهلها...ثبت للقرآن منازل ومراتب، كما للإنسان درجات ومعارج...للقرآن درجات وللإنسان بحسبها"[١٦]. وما يكون باطنا في عصر ربما يصبح ظاهرا في العصر التالي،...وهكذا. لأن حقيقة القرآن تتجلى في كل عصر بمعنى خاص، بل ان من يتدبر القرآن"يجد في كل تلاوة معنى لا يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوة هي بعينها، ما زاد فيها شئ ولا نقص، وانما الموطن والحال تجدد، ولا بد من تجدده...فالقرآن متنوع، ينطبع عند النازل عليه في قلبه بصورة ما نزل به عليه، فتغير على المنزل عليه الحال لتغير الآيات. والكلام من حيث هو كلام الله واحد لا يقبل التغيير"[١٧].**

**يرى ابن عربي ان الفهم الباطني للقرآن هو نمط من الوحي، لأن عملية التنزيل مستمرة على المؤمنين، وليست خاصة بالنبي، غير انه تنزيل لفهم الكتاب،" كما كان أصل تنزيل الكتاب من**

---

[١٤]- الفتوحات المكية،٤: ٤٢٧.

[١٥]. الفتوحات المكية،٤: ٢٥.

[١٦]. تفسير القرآن الكريم، صدر الدين الشيرازي،٧: ١٠٥.

[١٧]. الفتوحات المكية،٤: ٢٠٢، ٢٥٨.

**الله على أنبيائه، كان تنزيل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين به..." [١٨]. وفهم المؤمنين مختلف متعدد، وليس متطابقا، تبعا لإختلافهم، وتجدد حالاتهم، وتنوع زمانهم، ومحيطهم، وبيئاتهم،ومنازلهم الروحية،واستنارة بصيرتهم، ومدارجهم في مقامات السير والسلوك، فإنه "يتجدد خلق فهم آخر، لأن العبد المنور البصيرة، له في كل تلاوة فهم في تلك الآية لم يكن له ذلك الفهم في التلاوة التي قبلها، ولايكون في التلاوة التي بعدها"[١٩]. أي انه لا تكرار في الفهم، لهذا النمط ممن استنارة بصيرتهم. اما تعدد التأويلات وتنوعها، فيصرح محيي الدين بصحتها بالنسبة الى المتأول "فكل متأول مصيب قصد الحق بتلك الكلمة...فلا سبيل الى تخطئة عالم في تأويل يحتمله اللفظ، فإن مخطئه في غاية من القصور في العلم، لكن لا يلزمه القول به، ولا العمل بذلك التأويل، إلا في حق ذلك المتأول خاصة، ومن قلده"[٢٠].**

**المحبة والهداية والنجاة:**

**"المحبة أصل الموجودات" [٢١] كما يقول ابن عربي. ويكتب أبو العلا عفيفي شارحا مفهوم المحبة لدى صاحب الفصوص: "الحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجود على الدوام ايضا، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه الى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائم الفناء، يدفعه الى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع الى الاصل" [٢٢]. ويعبر هنري كوربان عن المحبة في المنظومة المعرفية الروحية لمحيي الدين بـ "جدلية الحب"، الحب جوهر الوجود، والمحفز على المعرفة، والباعث على السلوكيات الاخلاقية. اما النبي الكريم "ص" فيختص بمقام المحبة، ودينه واتباعه دين الحب، كما يقول ابن عربي: " فإن محمدا(ص) له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها، مع انه صفي، ونجي، وخليل، وغير ذلك من مقامات الأنبياء، وزاد عليهم ان الله اتخذه حبيبا، أي محبا محبوبا، وورثته على منهاجه " [٢٣]. ويصف نيكلسون المكانة التي يمنحها محيي الدين للمحبة، وميزة الاسلام باعتباره دينا للمحبة، فيكتب: "ليس ثمة دين أو مذهب أرقى من دين جعل أساسه وعماده، العشق والشوق الى المعشوق الذي أعبده وأؤمن به، وهذا بنفسه امتياز امتازه المسلمون، ذلك ان مقام العشق الكامل يتناسب مع العشق المحمدي، حيث كان أفضل من عامة الأنبياء، واختاره الله حبيبا له" [٢٤].**

**وتحتل الرحمة محورا أساسيا في المنظومة المعرفية لمحيي الدين، ويصنفها الى:**

**١- الرحمة الرحمانية: وهي رحمة إمتنانية، يمنحها الله تعالى للانسان.**

**٢- الرحمة الرحيمية: وهي رحمة تعطى على أساس الاستعداد والقابلية من الايمان والعمل، وهي رحمة كتبها الله على نفسه.**

**من خلا النفس الرحماني يخلق الله تعالى عالمي الغيب والشهادة، وتتحقق بذلك الأسماء الإلهية، والموجودات الخارجية، والرحمة الالهية شاملة، فما من موجود إلا مرحوم، حتى الآلام منشأها الرحمة، وهو ما يصرح به ابن عربي: "فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم**

---

[١٨]. الفتوحات المكية،١: ٢٨٠.

[١٩]. الفتوحات المكية،٣: ١٢٩.

[٢٠]. الفتوحات المكية،السفر١٣.

[٢١]. فصوص الحكم ١: ٢١٤.

[٢٢]. فصوص الحكم ٢: ٣٢٧.

[٢٣]. ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص٤٤.

[٢٤]. ترجمة وشرح ترجمان الأشواق، ص١١٧.

**إلا من ذكرته الرحمة، وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها، فكل موجود مرحوم، ... واعلم أولا ان الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام" [٢٥].**
**ويتأطر فهمه للهداية والنجاة بذلك، فتتسع لتشمل مختلف أصحاب المعتقدات، ويصرح بذلك في آثاره، متجاوزا تفسير الفقهاء والمتكلمين بإنحصار الهداية والنجاة. ذكر صائن الدين علي بن محمد بن محمد التركة: ويعجبني ماأفاده الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي مناسبا للمقام، حيث قال:"وبالجملة فلابدّ لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اليه، ويطلبه فيها، فاذا تجلى له الحق فيها عرفه وأقرّ به، وان تجلى له في غيرها أنكره وتعوّذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر ... فانظر مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة ...فايّاك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ماهو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فان الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فانه يقول: (فأينما تولوا فثم وجه الله) وماذكر أيناً من أين وذكر إن ثمّ وجه الله ووجه الشيء حقيقته... وما ثمَّ الاّ الاعتقادات، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضيّ عند ربه...".[٢٦] ويناسب هذا السرّ مارواه الكليني في اصول الكافي بإسناده عن عبد العزيز القراطيسي: "قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ياعبد العزيز! ان الايمان عشر درجات بمنزلة السلّم، يصعد منه مرقاة بعد مرقاة، فلا يقولنّ صاحب الاثنين لصاحب الواحد: لستَ على شيء حتى ينتهي الى العاشر، فلا تسقط من هو دونك، فيسقطك من هو فوقك، واذا رأيت من هو أسفل منك فارفعه اليك برفق، ولاتحملنّ عليه مالايطيق فتكسره، فان من كسر مؤمنا فعليه جبره".[٢٧]**
**ويصرح محيي الدين بأن الشفقة والعطف على الناس تتقدم على الغيرة على الله، قائلا:"اعلم ان الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة على الله. أراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مرارا، فكلما فرغ منه تهدم، فشكا الى الله، فأوحى الله اليه: إن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود: يارب، ألم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟ والغرض من هذه الحكاية مراعاة النشأة الإنسانية، وإن إقامتها أولى من هدمها"[٢٨].**

---

[٢٥]– فصوص الحكم، ص١٧٨.

[٢٦]– فصوص الحكم: ٢٦٠، الطبعة الحجرية. النص مقتبس من كتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد، صائن الدين علي بن محمد بن محمد التركه.تقديم وتصحيح وتعليق: الشيخ حسن الرمضاني الخراساني. بيروت:مؤسسة ام القرى، ط١، ١٤٢٤ . ٢٠٠٣، ص٣١١.

[٢٧]- اصول الكافي: كتاب الايمان والكفر – باب درجات الا يمان.

[٢٨]- فصوص الحكم، الفص ١٨ فص الحكمة النفسية في الكلمات اليونسية. ص١٦٧.

**المستخلص**

**لقد تعدد فهم وتفسير الوحي، وكيفيته، وحالاته، وحدوده، وأنحاء نزوله، وتنزيله في الفكر الاسلامي، وهل ان المنزل هو اللفظ والمعنى، أو المعنى خاصة، او انه حقيقة وجودية تتجاوز اللفظ والمعنى، وهل يتطابق الوحي مع الإلهام وسواه، مما يكشف به الله عن ذاته للإنسان؟ الى غير ذلك من الإستفهامات المتوالدة بإستمرار، بموازاة تطور الوعي والمعارف والخبرات البشرية. اهتم المتكلمون والفلاسفة والمفسرون والمتصوفة والعرفاء بتفسير ظاهرة الوحي، ودراستها وصياغة رؤى تعالج مختلف أبعادها ومدياتها. وفي العصر الحديث نطالع عدة محاولات لمقاربة ظاهرة الوحي، توظف مناهج وأدوات العلوم الإنسانية، واللاهوت المسيحي الحديث، أو تحيل الى مرجعيات تراثية، تنهل من آثار العرفاء،خاصة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي" ٥٦٠هـ/١١٦٥م – ٦٣٨هـ/١٢٤٠م". الذي صاغ رؤية في بيان الوحي، لا تتطابق مع من سبقه من المتكلمين والحكماء المسلمين. نشير بإيجاز الى آراء المتكلمين والحكماء المسلمين المتداولة في كيفية كشف الله لذاته وتحدثه مع البشر، وكلامه الوحياني للأنبياء:**

**واسهم المعتزلة بصياغة التفسير العقلي للكلام الوحياني، المستند الى تحليل طبيعة "الكلام"، وكيف انه مؤلف من أصوات وكلمات وحروف تدل على معنى. بينما يرى الأشاعرة ان كلام الله ليس أصواتا وحروفا، وانما هو معنى وحقيقة ذاتية أزلية، .الفلاسفة المسلمون كالفارابي وابن سينا... وغيرهم، ذهبوا الى ان الوحي يحصل عليه النبي عبر بلوغ نفسه مرحلة التجرد التام، فتتصل بالعقل الفعال، وتتجلى له الذوات المجردة والحقائق. الوحي هو "إفاضة العقل الفعال، والحقائق المفاضة على النبي تسمع في أذن النبي على شكل أصوات منتظمة(كلام)، من باب تمثل المعقول في المحسوس. في هذه المرحلة يتم إنتاج الكلام، فهذا المسموع هو كلام حقا". وينسب هذا الكلام الى الله مجازا، ذلك ان مبدأه العقل الفعال، والعقل الفعال انما يفيض بإذن الهي.**

**The Revelation in Ibn Arabi**

## Multitude of Readings or " Discourse According to The Audient's Understanding"

**Ibn Arabi believed that " Koran had serial existential grades which began from the upper existential grades . Then it descended to the mental specifications with their multiple grades , that minds with their actualities and existences became denotations for Koran . After that , it descended to the spiritual specifications , that souls with their actualities became denotations for it . Then , it descended to luminous quantitative specifications , that ideal world with its grades became denotations for it . Later , it descended to the natural specifications , that natural bodies became denotations for it . Finally , it reached at the last existential grades , and God embodied it by sounds , letters , writings and inscriptions so that human ears and eyes could perceive it , that letters became denotations for it . Since all existential grades were denotations for Koran , it was manifestation for every thing , nor anything fresh or dry but was in it . And for Koran had all those existential grades , therefore , people had various degrees of benefiting from it ".**

**The research deals with the journey of the Prophet and his sublimation grades of ascension to the World of the Kingdom , how to be realized by truth , and how revelation to happen in the second journey " from the True to True by True " through " The Four Journeys**

## المصادر


١. ابن عربي ، فصوص الحكم، الطبعة الحجرية. النص مقتبس من كتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد، صائن الدين علي بن محمد بن محمد التركه.تقديم وتصحيح وتعليق: الشيخ حسن الرمضاني الخراساني. بيروت:مؤسسة ام القرى، ط١، ١٤٢٤ ـ ٢٠٠٣.
٢. مجلة قضايا اسلامية معاصرة،ع٣٣-٣٤.
٣. بهاء الدين خرمشاهي، تفسير وتفاسير جديد .
٤. د. طلال الحسن. المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري .
٥. الفتوحات المكية،٤: ٤٠٣.
٦. [١]ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، .
٧. اصول الكافي: كتاب الايمان والكفر ـ باب درجات الا يمان.