الجمهوريـــة الجزائـــريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليـــــم العالـــي والبحـــث العلمـــي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

المركز الجامعي لميلة

المعهد: الآداب واللغات
القسم: لغة وأدب عربي

المرجع:.....

الأنوثـــة في شعر ابن عربي

مذكرة معدة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة الماستر

إعداد الطالب(ة):
مريم دباش

إشراف الأستاذ(ة):
يوسف بن جامع

الشعبة: أدب عربي

التخصص: أدب عربي قديم

السنة الجامعية : 2013/2012

شكر و تقدير

الشكر لله الذي أنشـــأ العالم على أبدع مثـــال، ونظم أحواله بمعارف أرباب العلوم حتى بلغ حد الكمال، ونثر عجائب المعارف في أرجائه، وغرائب العوارف فـــي أنحاءه، والصلاة والسلام على ينبوع العلم وجوهر الأدب سيدنا و نبينا محمد أشرف مخلوق فـــي العرب والعجم وعلى آله وصحبه ذوي المناصب والرتب وبعد:

أتوجه بالشكرالجزيل مع فائق الاحترام والتقدير للأستاذ المشرف: **يوسف بن جامع**، الذي أشرف على هذا البحث، وتحمل معي مشاقه وصبرعلي.

كما أتقدم بالشكرإلى كل أساتذة المركز الجامعي«ميلة»، تخصص أدب عربي؛ على دعمهم لي و منحهم إياي العون على إنجاز هذا البحث. وكل من مد لي يد المساعدة من قريب أو بعيد.

مقـــدمـــة

عُرف العصر الوسيط بأنه عصر انحطاط الدولة الإسلامية؛ ورغم ذلك فإنه شهـد ظهورالعديد من الشخصيات الأدبية والفكرية، التي أثرت في مسار الفكرالعالمي إلى وقتنا هذا، ومن بين هاته الشخصيات: عبد الرحمان ابن خلدون، الوليد ابن رشد، تقي الدين ابن تيمية، ومحي الدين ابن عربـــي، هذا الأخير الذي لا يمكن التطرق للأدب العربي القديـم دون ذكراسمه والتبحر في فكره الصوفي، الذي يعد انتفاضة علـــى الفكرالصوفي السابق عليه، وتجاوزا لعصره من خلال طرحه لقضية الأنوثة، التي تحضرحضورا قويا في كل مؤلفاته، فحضورالأنوثة في خطاب ابن عربي يخترق تصوره للوجـود والكون والإنسان واللغة والعرفان، والسلوك والخيال...، ويتقاطع عبرها النسائـــي بالإنساني بالوجودي، و متى تعلق الحديث بالأنوثة فإنه يعلن الحضورالضمني أوالصريح للذكورة نظرا إلـــى قيام فكره على قَطبية وجودية تتشابك من خلال الأنوثة والذكورة، مقوضا بذلك بديهيات الفكر الأحادي وقواعده القائمة على مركزية الذكورة، فكل فاعل هو منفعل وفاعل في آن واحد، متخذا من النص الديني ممثلا فـــي شقيه القرآن الكريـــم والسنة النبوية الشريفـــة منطلقا لأفكاره.

وقد أدرك أن لغة البحث النظري والشرح غير قادرة على استيعاب تجربته، وغير قادرة على احتواء غليان الشعور الناجم عن الذوبان المتواصل في أنغام الحق، لجأ إلـــى الشعر الذي كان بارزا فـــي كل ما كتبه، وكان ملاذا واقتضاء بوصفه أقدر مسلك علـــى امتصاص فيضان التجارب الروحية والعواطف المختلفة، وأخصب فضاء لضمان حيويـــة التجربة الصوفية، وخلودها في النفوس، وجسرا ينفلت عبره مـــن رقابة السلطة المعادية لقول الرغبة، ولما كان خطابا متجافيا عن التجارب المستنسخة تطلب قراءة عميقة.

لذلك فإن الإشكالية الرئيسية التي ارتأينا الإجابة عنها في هذا البحث تتلخص فـــي التساؤلات التالية: ما مآخذ ابن عربي على الفكر السابق عليه ولماذا اعتبره فكرا أحاديا؟، وما هي البدائل التي يقدمها خلال نقده للفكرالأحادي، وهل يمكن اعتبارالحضور المركزي للأنوثة إلى جانب الذكورة مخرجا من سيطرة الذكورية الأحادية؟، وما هي المؤثرات التي مكنت ابن عربي من تناول موضوع الأنوثة والذكورة بعمق وشمولية فريدين فـــي عصر

تغيب فيه الشروط المادية والمعرفية لبلورة تصور ينبني على التناغم بين الذكورة والأنوثة والمساواة بينهما؟.

لذا فإن هذا البحث الموسوم بـــ:« الأنوثة في شعر ابن عربي» يعد محاولة للإجابة عن الإشكالات السالفة الذكر. وقد جاء اهتمامـــي بهذه الإشكاليـــة لأسباب عديدة أولهـــا الأسباب الذاتية أوالشخصية المتمثلة في:الرغبة في التعرف علـــى الأدب العربي القديم، و خاصة جانبـــه الشعري، وكذا قدم علاقتي بالتصوف وابن عربي التـــي تعود إلـــى فترة التدرج؛ حيث تدرجت فيها من البحث في:« إستراتيجية التفكيك عند جاك دريدا، مريضـــة الأجفان لمحي الدين ابن عربي أنموذجا»، مما أتاح لي فرصة الاقتراب من الفكرالصوفي بجانبيه الإشراقي والباطني، ومما زادني إصرارعلى الخوص في الشعر الصوفي حيرتي فيما لم يتيسر لي إدراك كنهه، ثم تشجيع ونصح أساتذتي بمواصلة الاهتمام به فـــي هـــذا الزخم العالمي الذي يوليه عناية خاصـــة باعتباره شخصية مفصلية فـــي العصر الوسيط. خاصة، وأن الرجل سابق لزمانه من خلال أطروحاته حول مسألة الأنوثة؛ والتـــي فُتحت حديثا من خلال الكتابات الأنثوية، هذا الذي يغري باستكشاف مفهوم الأنوثة فـــي شعرابن عربي وأسراره البلاغيـــة والرمزيـــة. هذا بالنسبة علـــى الأسباب الذاتية أما الأسبـــاب الموضوعية فهي على قدر كبير من الأهمية؛ إذ أن هذا البحث يتمحور حول فكرة أثارت جدلا فكريا كبيرا إلى جانب الرغبة في معرفة البدائل التي يقدمها ابن عربـــي مـــن خلال طرحه لفكرة الأنوثة، التـــي لم تلق الاهتمام المناسب لموقعها فـــي إبداعات ابن عربـــي الشعرية. هذا لا ينفي إنكباب مؤلفات ومقالات على هذه القضية، فقد حلل هنري كوربان دور المبدأ الأنثوي في الخيال والخلق والوجود ضمن منظومة تفكير ابن عربي، وساهمت ساشيكو موراتا في إبراز حضور الأنوثة والذكورة عبر تيارات الفكرالإسلامي على غرار الفكر الطاوي، وانشغلت بدرجة أساسية على التصوف متمثلا بفكر ابن عربي و مدرسته و فكر جلال الدين الرومي، بالإضافة إلى الأعمال التـــي اهتمت مباشرة بالأنوثة يمكـــن القول إن الشروحات والدراسات القديمة والحديثة، التي خصصت لنصوص ابن عربي، قد عالجت موضوع الأنوثة بشكل ضمني، لأن كل تناول لعنصر مـــن العناصر المكونة لهذا النص يفضي إلى التعرض لمحور الأنوثة؛ إذ يقترن موضوعنا هذا بالأسس والتوجهات و المفاهيم أي ببنية المنظومة الفكرية لدى ابن عربي.

ورغم تعدد الدراسات فإن أصعب شيء واجهني هو كيفية التعامل مـــع هذا الزخم الهائل من النصوص الصعبة المليئة بالرموز والألغاز ومع الكم الهائل مـــن المراجـــع و الدراسات التي كتبت عن ابن عربي عبر فترات طويلة من الزمن دون انقطاع إلى يومنا هذا، إلا أنـــي اعتمدت بكثرة على المصادر لتوفرها، وابتعت عـــن المراجـــع، لنقصـــان المراجع المتخصصة في جزئيات الموضوع، إضافة إلى أن أفكارابن عربي حول الأنوثة مبددة في ثنايا كتبه هذا الذي جعل مـــن عملية جمع المعلومات من مصادره ذاتها عمليـــة صعبة. هذا عن الصعوبات التي لاقيتها في سبيل إنجاز هذه المذكرة.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التأويلي والتحليل الوصفـــي إذ هما أليق المناهج بهذا النوع من الدراسات، فجاءت مباحث الرسالة على المنوال الآتي:

الفصل الأول: فقد تناول فيه الباحث مكانة الإنسان في نصوص ابن عربي بدايـــة بالكنز الخفي أو بما يعرف بسرالأسرار باعتبارأن الحب والرغبة في الظهور[الانفعال] في صورة غيرية كان سببا في إيجاد الإنسان؛ باعتباره تجليا لفيوضات الرحمة الإلهي.

أما الفصل الثاني: فيتعرض إلى وحدة الأضداد عند ابن عربي، على رغم أن فكر ابن عربي مبني على الاختلاف؛ إلا أن الاختلاف عنده لا يعني التنافر قدرما يعني الحب والتجاذب والنكاح. لذا ابتدأنا بالأنا والآخر، ثـــم تطرقنا إلـــى نفـــي التراتبية بين الذات و الآخر.

أما الفصل الثالث: فقد تناولنا فيه لوائح من التأنيث؛ بداية بتأنيث الوجود، ثم شعرية التأنيث. إضافة إلى خاتمة جعلناها حوصلة لما أسفر عنه البحث من نتائج.

الفصل الأول: مكانة الإنسان في نصوص ابن عربي

1/ الكنز الخفـــي

2/ الإنســـان

الكنـــز الخفـــي:

يقوم فكر ابن عربي على بنية دائرية مماثلة لبنية الوجود، وككل بنية دائريـــة ثمة مركز ومحيط، هـــذا المركز الذي أفضى بقية أجزاء الدائرة، على اعتبار أنها إنفعال عن المركز، الذي أحب الظهور والانكشاف في الآخر. هذا الذي يواجهنا فـــي معرض حديثنا عن مكانة الإنسان في نصوص ابن عربي بتصوره للأنوثة والذكورة في بعدهما الرمزي الذي يضفي عليها التجريد والشمولية؛ فيسريان فـــي الكائنات والعوالم المتنوعة بما فيهـــا العالم الميتافيزيقي. مما يمنحها نعت الحقيقة الأصلية التي صدرت عنها و بها الموجودات كافة، وذلك لان أصل هذا النوع من المقولات يرتبط بالوجود الإلهي[1]، وبعالم الغيب الذي يقترن بالكنز الخفي[2]،على اعتبـــار أن الوجود نـــور محتجب وكنز يحب الظهـــور فـــي الموجودات[3]،فسبحان من اظهر الأشياء وهو عينها[4].

يقول ابن عربي :

فمـــَا أنا في الوُجودِ غَيرِي فـــمـــَا أُعـــادِي و مَـــا أُوالـــِي

فإنَّنِـــي مَـــا عَشِّقتُ غَيري فَعيـــنُ فَصْـــلِي هُـــو اتصَالِـــي[5].

من خلال البيتين يتضح إرجاع ابن عربي الوجود الحق لله سبحانه وتعالى، وهو ما اصطلح عليه، « بوحدة الوجود »، التي من خلالها تُطرح قضية التنزيه و التشبيه في حق الوجود الإلهي.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، 4 أجزاء، دار صادر، بيروت ،ج1، ص 266.

[2] الكنز الخفي: هـــوالبطون، وهو ذات الحق الأزلية، المعراة عـــن النسب والإضافات. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة و النشر، بيروت–لبنان، ط1،1981، ص983.

[3] أحمد الصادقي، حضور الغياب في صوفية ابن عربي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية– اللاذقية ،ط1، 2009، ص8.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2 ، ص 502.

[5] ابن عربي، الديوان الكبير، مطبعة مكتبة المثنى، بغداد، 1954، ص502.

يقول ابن عربي:

الحَمْــدُ للهِ حَمــدًا للهِ بِاللَّــهِ وليسَ مِنْ حيثُ ما تدعُو باللاَهِي

فلا يُقيِّدهُ وَسْــمٌ ولا صِفــةٌ بِنعتِ سَلبٍ ولا بنعتِ أشبـــاهِ[1].

وفي هذا إقرار بأن الله يتعالى عن التقييد و التشبيه استنادا على الكلام الإلهي الذي يؤكد جمع الحضرة الإلهية بين صفات متقابلة. فيصف الله نفسه بأسماء تشبهه بالكائنات، وأُخرى يتعالى بها عن التشبيه. من هذا خُلق التعدد، علـــى اعتبار أن الوجود الإلهي يقبل أسماء متعددة تحمل فـــي دلالتها لبُعدي[(الجمال/الجلال)، (الفعل/الانفعال)] فـــي مصراع واحد. يعجز الإنسان عن معرفة الذات الإلهية لاتصافها بالتنزيه، فالعالم موجود بالوجود، إذ ليس في الخلق ما هو زائد على الحق كي يوصف به[2]. فالذات الإلهية لا يبلغها إدراك ولا تقبل ما يُطلق على العالم و الكائنات؛ بحكم إنها في إطلاقيتها وراء الكون، نظرا لأنها غيب الغيوب[3]. هذا الذي أفصح عنه الكلام الإلهي[التنزيه] فـــي قوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾(سورة الشورى، الآية 11).

وفي هذا يقول ابن عربي :

يا مَــن يُحيرني فِــي ذَاتِه أبدًا تَنزِيهُهُ والذي قَدْ جَاء في الشَّبهِ

إنْ قُلت ليــسَ كذَا قالتْ شَريعتُهُ صدَق بتنزيــهِ العالِي و بالشَّبهِ

للحَالتينِ مــعًــا الــذّاتُ قابلــةٌ فأنتَ لاَ أنتَ إذْ يَدعُــوكَ بالشَّبَهِ

وقَدْ رأَى كلُّ ذِي فِكرٍ وذِي بَصرٍ الفرقُ بينَ وجودِ التِّبرِ والشّبه[4].

إن نظام الأشيـــاء لم يكن له إن يكون على ما هو عليه ،والله لن يكون لا إلها ولا ربا إلا إذا كان العالم الذي خلق تمهيدا لظهور صورة الله [الإنسان الكامل]؛ من هنا يمكننا

---

[1] محي الدين ابن عربي، ديوان ابن عربي، شرحه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 1996، ص250

[2] أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، تقديم: عبد المجيد الصغير ، دار المدار الإسلامي، ط1، 2010، ص79.

[3] Izutsu, Toshihico, Unicité De L'existence Et Création Perpétuelle En Hystique, Ed, Les Océans, Paris, 1980,P.72. DE

[4] ابن عربي ، ديوان ابن عربي، ص246.

القول بان الله فاعل باعتباره علة وجودنا، والعالم[منفعل] باعتباره علة تجليه؛ لكن الذات الإلهية [فاعلة/منفعلة] في الوقت عينه .

يقول ابن عربي :

فالكُلُّ يَدخلُ تَحتَ الحَّصرِ أَجْمَعَهُ وليسَ ثَّمَ سِوى مَــنْ ليسَ يَمْنَّــعُ
فأعْجَبْ لمنفعلٍ في ذَّاتِ فاعِلــهِ يَكُنْ بِها فاعلاً و الكُلُّ قد جَمعُــوا
على وُجودِ الذي قُلناه مِن عَجبٍ وكُلُّهــمْ بالذي جِئنَا بِــه قطَعــوُا[1].

فمعرفة الرب باعتباره فاعلا [فاعلا/منفعلا] تحصل من طرف المربوب[منفعل] و الذي يصبح فيما بعد فاعلا في حركة دائرية تختلف من نقطة وحيدة على محيط الدائرة؛ الفعل والانفعال في حركة تواترية خلاقة، ويندرج هذا المنظور فــي إطار تصوري يرى أن كل إنسان[أو كائن] يشكل مظهرا لاسم الهي يحكمه، و يكون به ربا، ومــن هنا تثبت معرفتنا بالحضرة الإلهية من جهة علاقة الله بالعالم، وتنفي المعرفة من جهة ذات الخالق؛ فتقوم المعرفة بالحضرة الإلهية بين النفي والإثبات. ففي الأهل كانت«الأحدية»أحدية الذات الإلهية التي لا توصف ولا تعرف، بل هــي«عماء» مطلق، وبضرب مــن التجلي الأقدس ظهرت مجموعة الأشياء و الصفات التي كانت باطنة فــي الذات وتلك هــي الألوهية في كليتها التي ظهر عنها العالم[2].والباعــث للتجليات التــي ليست ســوى إظهــار للباطن و المستور، من خلال تولد مراتب الوجود بعضها عن بعض، وهو الحب.

يقول ابن عربي :

وعَــنِ الحُبِ صَدرنا وعلَــى الحُبِّ جُبلِنــا
فَلِــذا جِئْناهُ قصدنــَا ولِهِــــذَا قَــدْ قُبلنــا[3].

فالمحبة هي مقام شريف، وهي أصل الوجود والصدور، وقــد وصف الحق تعالى بها نفسه، وتسمى بالودود، وهو ما اشتقه ابن عربي من جذر« إله» بإدخال علامات(التشديد بتضعيف حرف النون)، حتى نجد أنفسنا انطلاقا من الجذر« هنن» أمام كل ما يعبر عــن

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، مصدر سابق ، ج3 ، ص 290.

[2] نصر حــامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطــاب المرأة، المركز الثقافي العربــي، ط3، 2004، ص ص 33-34.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص 322.

الشوق و الرحمة، ومن ثم يأتي الاسم العام للألوهية، ذلك الذي يعبر عــن عمقه الحميم الخفي[1].

يقول ابن عربي :

يا عِبادي هَلْ رأيتُمْ مــَا أَرى يا عِبــادِي هَــلْ بِنَا أنتُم أنَــا
خَرَسَ القــومُ وقَالُــو: ربَّنَــا أنتَ مَوْلانــَا ونحــنُ القُرَنَــا
يَــا عِبــادَ اللهِ سمعًا إنَّنـــي روحُ مَــولاكُــمْ أمينُ الأُمَنــَا
أنَا مَاحِي الكَونِ مِنْ أسْرَارِكِمُ أنَا سِرُّ الكَنْــزِ مَا الكَنزُ أنــَا[2].

إن الحديث عن البداية و الظهور يجرنا إلى الحديث عــن الخلق باعتباره تقديرا و فعلا إلهيا؛ بإرجاع الموجودات إلى أصل صدورها الذي هو الذات الإلهية المُحبة الراغبة في المعرفة من خلال الخلق، باعتباره الآخرالمغاير للذات الإلهية، يشار إليه بالكنز الخفي والباطن في الوجود الإلهي. وبانتقال هذا الآخر[الكنز] من الغيب إلى الشهادة يظهر العالم، ولكن الكنز الخفي لا يفارق الغيب–من حيث دلالته على باطن الوجود الإلهي وكذا علــى باطن الموجودات–ولا يظهر أبدا في عالم الشهادة، ومن ثــم فإن الوجــه المنكشف للكنز يقتصر على آثاره التي تقوم كأخر. هذا الذي يفسر الاتصال بين الله و العالم. فإذا كان ما لا أول له موجودا وهو الله تعالى، والذي لم يكن ثم كان ويقبل الأوليــة ليس بموجود، فما كمُل الوجود ما لم يكن موجودا[3].

يقول ابن عربي :

المَلِكُ لولا وجودُ المُلْكِ ماعُرفا ولم تكُن صفةٌ مما به وُصِفــا
فَدَورةُ المُلكِ بُرهانٌ عَليــهِ لِذا قَد التفت طَرفَاهَا هَكذا كُشِفَــا[4].

يوجد الحب بشكــل أبدي باعتباره حوارا وتبادلا للمواقع بين الملك والمملوك، بين الخالق والمخلوق؛ فالحنين والاشتياق الإلهي واللقاء توَّجَد أزلا وتحدَّد ضمن دائرة الوجود إنه الشوق نفسه الذي يكون في أصل الظهور وسببا للعودة والانبعاث في الموجودات، وقد ورد ما يؤدي هذا في الحديث القدسي:« كنت كنزا مخفيا فأحببتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلقَ

---

[1] هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، ص ص107–108.

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص22.

[3] ابن عربي، عقلة المستوفز، ضمن رسائل ابن عربي، مطبعة بريل، ليدين، 1336هــ، ص 78.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص291.

وتعرفتُ إليهم فعرفوني»[1]. يرجع ظهورالعالم فـــي إطار هذا التصور إلى قوة الحب الذي يشكل طاقة ذاتية فـــي الوجود، مما يُوَّلد قوة باطنية تدفع المطلق نحـــو التجلي والظهور. فيتخذ التجلي معنى حركة تتبع مـــن الحب بحكم أنه امتلاء لتتجسد فـــي عالم الشهادة، و يفضح ابن عربي عن هذه الفكرة بقوله:« إن الغيب إذا ثقُل الأمر وضاق عنه ولم يتسع له استراح على عالم الشهادة، فتتنفس الغيب الحامل، المثقل فأبرز فـــي عالم الشهادة ما كان ثقُل عليه حمله(....)»[2]. هذا المطلق الحامل لمعـــان وصفات لا حصر لها حتـــى الفيض يولد في غيب الطلق حركة ذاتية، باطنة تؤدي إلى تمدده، ومن بطن هـــذا الامتلاء تنبثق الرغبة في المعرفة وفي المحبة، وهما لا يتحققان إلا بحضور الآخر[3]. الذي مـــن خلاله يعرف الحق ذاته[فأحببت أن أعرف]، ويتجلى بالآخر وفيه العلم الإلهي كتيبـــة تربط بين عالم ومعلوم .

يقول ابن عربي :

العِلمُ والمَعْلُـــومُ والعَـــالِمُ ثَلاثَـــةٌ حُكْمُهُـــمْ وَاحِـــــدُ
وإنْ تَشَـــأْ أحْكَامُهُمْ مِثلَهُم ثَلاثَـــةٌ أثْبَتَهَـــا الشَّـــاهِـــدُ
وصَاحِبُ الغَيبِ يَرى واحدًا ليسَ عليهِ فِي العُلى زائِدُ[4].

مما يسمح الموجودات بالتعرف إلـــى الله [تعرفت إليهم فعرفوني]، وعلـــى بعضها لأن ظهورها يقترن بالمعرفة والحب.

يقول ابن عربي :

الحُـــبُّ يُنْسَـــــبُ لِلإنْســـَــانِ والله بِنسبـــةٍ ليسَ يَدْرِي عِلْمُنَا مَا هِـــي
الحُبُّ ذَوقٌ ولا يـــُـــرَى حَقِيقَتُـــــهُ أَلَـــــيْسَ ذَا عَجَـــبٍ واللَـــهِ واللـــهُ
لـــوَازِمُ الحُبِّ تَكْسُونـــِي هَويتهـــا ثوب النقيضين مثل الحاضر السامعي
بالحُبِّ صَحَّ وُجوبُ الحَقِّ حَيثُ يُرى فِينَـــــا وفِيـــــهِ ولَسنَـــا عَينَ أشْباهِ
اِسْتَغْفَرِ اللهَ مِمَـــا قُلتَ فِيـــهِ وقَـــدْ أقَـــــولُ مِنْ جِهـــــةِ الشُكْـــــرُ للهِ[5].

---

[1] حديث مشهور ومتداول عند الصوفية، ويعتبره بعض الفقهاء حديثا ضعيفا.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2 ، ص 230 .

[3] ينظر: نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت – لبنان، ط1، 2008، ص 46.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، تصدير ومراجعة : إبراهيم مركور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2 ، 1985، ج2، ص 82 .

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ص 320 .

إن هذه العلاقة الحميمية بين الإنسان وربه باعتبارهما وحدة تفاعلية تتقاسم الانفعال والوجد، بحيث يتوق أحدهما إلى الآخر، لكن شوق الخالق أكبر لأن الخالق يعيش ذلك الشوق في مظهريه معا[فاعل/منفعل]، أما المخلوق[منفعل] فلا يعيشه إلا في جانب انفعاله. فالخالق هو الذي يتجلى في شكل العبد، ويتوق إلى نفسه لأنه المصدر والأصل الراغب في المعرفة وفي المحبة؛ وهما لا يتحققان إلا بحضور الآخر. فيحصل الفيض أو التجلي، ويحدثُ الانشراح والرحمـــة، لأن الفيض ينَّفِسُ ويُفَّرج عـــن كربٍ يُثقل الباطـــن [الغيب]، ويثقل ما في الغيب إلى الشهادة،على اعتبار أن العالم ينسب إلى الحق ويرتبط به «ارتباط منفعل عن فاعل»[1]، لكن الذي يحضر ينبغي أن يكف عن أن يكون غيابا، والحال أن هذه الصيغة تؤكد أن الغياب الحاضر يبقى بحضوره غيابا[2] [الكنز المرصود] فعلم اللهُ نفسَه و ألوهيته بالعلم القديم، ونقص من مراتب الوجود العلمي العام المحدث، فخلق الخلق فتعرف إليهم فعرفوه، بقدر ما يعطيه استعدادهم فوجد العالم المحدث، فكملت مراتب العلم بالله في الوجه، لا أن الله تعالى يكمل العلم العباد[3].

يقول ابن عربي :

أُنظرْ إلى بدْءِ الوُجودِ وكُن بـــه فَطِنًا تَرَ الوُجودَ القَديمَ المُحدَّثا
فـــالشيءُ مِثلُ الشيءِ إلاَ أَنَـــهُ أبْداهُ في عَينِ العوالمِ مُحدثـــا[4].

وقال أيضا:

نظرتُ إلى عينِ الوُجودِ فلمْ أرَ قديمـــــاً ولكنِي رأيتُ حديثـــاَ
أظُنُّ الذي كـــاَن بينِي وبينَـــــهُ بيانـــــاً يُسمى للحِجاب كَلُوثاَ
فشَّبهتُ نفسي في طلاب حقيقتي بِليلٍ أتـــى يبغي النهارَ حثيثَا
ليـــأخُذ مِنـــهُ تـــارة فيـــــردُّه إلى الغيبِ حتى لا يرى مبثُوثَا
فهل يعدم العـــــالات إلا قديمُها ولكن تراهُ فـــي العِيانِ حُدوثا[5].

---

[1] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين عربي، دار الوحدة، ط1، 1983، ص 75، وأيضا: ابن عربي، الفتوحات المكية ، [دار صادر]، ج2، ص 310 .

[2] أحمد الصادق ، حضور الغياب في صوفية ابن عربي، ص 10.

[3] ابن عربي، عقلة المستوفر، ص79.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ص57.

[5] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 269 .

يتعلق الأمر هنا بفهم العلاقـــة بين الله والعالم بتعابير الوجـــود والأسماء الإلهيـــة، باعتبار أن الوجود يتبنى وفقا لنظرية «التجلي الأسمائي»علـــى جدلية يكون فيهـــا الإيجاد بمعنى[الإظهار] من حالة العدم، أي النقل من حالة إلى حالة أخرى؛ فوجود الذات الإلهية وجود في مرتبة «الوجود لا بشرط شيء»، وهو الوجود الذي لا يتقيد فيه مـــن أي نوع؛ هو وجود بذاته ومن ذاته ولذاته، حيث لا يعقل بتاتا تصور أي ثنائية أو كثرة في صعيد هذا الوجود. إذ تتجلى الذات الإلهية لذاتها بذاتها –التجلي الأقدس[التجلي الأول]– فتظهـــر أسماؤها إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شيء». وهذا الوجود الثاني هـــوالوجود المطلق، إذ الإشتراط ليس شرطا. والفارق بين مرتبة الوجود الثاني هذه وبين مرتبـــة الوجود الأول هو وجود صفة الإطلاق في الثاني دون الأول[1].

يقول ابن عربي :

الحَمْـــدُ للهِ الـــذِي بِوُجُودِهِ ظهرَالوجودُ، وعالُمُ الهَيمـــانْ
والعُنصرُ الأعلى الذي بِوُجُودِه ظَهرتْ ذواتُ عَـــوالمِ الإِمكـــانْ
مِن غيرِ تَرتيبٍ فَـــــلا مُتَقَدِمٌ فيـــــه ولا مُتَـــأخِرٌ بـــالآن[2].

فالتجلي الأول الذي يطلق عليه ابن عربي التجلي الأقدس، وعنـــه تفيض الأعيـــان الثابتة، وتعنـــي الحقائق الباطنيـــة للأشياء[3]، باعتبارها «محل الحوادث(...)لأنها محال[ج محل] ظهوره [تعالى]».[4]وبتجلي الأعيان الثابتة يرى الحق نفسه في نفسه في غيب ظاهر له تعالى ، معدوم في عالم الكائنات يقول ابن عربي:

سُبحـــــانَ مَن كوَّن السماءَ والأرضَ والماءَ والهـــواءَ
وكـــوَّن النـــــارَ أَسْطُقًا فاكتملتْ أربعًـــــا وَفـــاءَ
صعد مـــــن شـــاءه نجارًا وحلَّل المُعصرات مَـــــاءَ
ولـــم يكُن ذاك عـــن هواها لكنه كـــــان حين شـــاءَ

---

[1] ينظر : عثمان يحـــي، نصـــوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فـــي التفكير الإسلامي،(ضمن الكتاب التذكاري لمحـــي الدين ابن عربي)، دار الكتاب العربي للطبـــاعة والنشر ، القاهـــرة، 1969، ص 238 . وينظر أيضـــا: عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، مصطفى الباني الحلبي، القاهرة، ط2 ،1966، ص 4–5 .

[2] ابن عربي ، عقلة المستوفز، ص 72 .

[3] Abu L'alà Afifi, The Mystical Philosophy Of Muhji Din-Ibn Ul Arabi, Edu AMS Press 2Ed. Newyork,1974,P,41.

[4] ابن عربي الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2 ، ص ص 74–75 .

وإنمـــا قلتُ حين شـــاءَ من أجل مَن شرَّع الثنـــاءَ
مـــع القبـــول الذي لديها فـــمّيـــز الـــدَّاء والدواءَ
منـــــازل الممكنات ليستْ في كلِّ ما تقتضي ســـواء
فالأمـــرُ دورٌ لذاكَ كـــانت في الشكل كالأكرةِ ابتـــداء
تحركت للـــكمَّـــالِ شوقًـــا تطلُب فـــي ذاكَ اعتلاء[1].

إن الأعيان الثابتة هي ممكنات لا تمتلك أبدا وجودا يخصهـــا، ولذلك لا تخرج أبدا من الثبوت. ووجودها في الظهـــور هو انعكاس لوجودهـــا في العالم الإلهي؛ فتحيل فـــي وجودها للغيب على الكنز الذي يبقى على خفائه، كمـــا يشير الحديث القدسي:« كنت كنزا مخفيا لم أُعرف، فخلقـــت الخلق وتعرفت إليهـــم فعرفونـــي» ؛ ففي قولـــه: [كنت كنـــزا] إثبـــات الأعيـــان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة[2]، وهي قوله: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(سورة النحل، الآية 40)، فهذه[الأعيان الثابتة] في العدم–يقول ابن عربي–لا تمتلك من خصائص الوجد شيئا ســـوى القابلية لسماع الأمر الإلهي و الاستجابة له:« ولو لم يكن للأعيان في حال عدمها شيء من النسب إلا السمع، فكانت الأعيان مستعـــدة في ذواتها في حال عدمها لقبول الأمر الإلهي إذا ورد عليها بالوجود، فلما أراد لها الوجود قال لها « كن» فتكونت وظهرت في أعيانها فكان الكلام الإلهي أول شـــيء أدركته من الله تعالى بالكلام الذي يليق به سبحانه»[3]. لكن الحركة إذا تعلقت بالكلام فإنها لاتقترن بالأعيان لأن هذه الأخيرة تتصف بالثبـــوت وتظل علـــى سكونهـــا الأصلي[4]. وبما أنها لا تحمل الوجود فـــي ذاتها بل تحيل علـــى:« حقائق معقولة، كثيرة من جهة النسب لا مـــن جهة وجود عيني(...)»[5]، وبذلك لا يبطل تجليهـــا

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 277 .

[2] أبو العلاء عفيفي، الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربـــي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكـــاري، مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1969، ص 213.

[3] نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 172–173.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص320 ، و ينظر: المصدر نفسه: ج3 ،ص 306. وابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، دار الفكر العربي، 1946، ص11 : حيث يشرح ابن عربـــي بأن الأعيان لا تفارق ثبوتها لأن ما يظهر عنها هي آثارها وأحكامها .

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص 322 .

وحدانية الله لكنها تختلف عنه بفقدانها الوجود الذاتي واتصافها بالعدم، لكن، العـــدم في حقها لا يتعدى معناه عدم ظهورها في عالم الشهادة[1].

وهي موجودة بقيامها في الذات[2] الإلهية ولا تستقـــل ولا تزيد عـــن ذات الوجود.

يقول ابن عربي :

أعطيتَ كُلَّ محلٍ ما يليــقُ بـــه من القُلـــوبِ التي تُعطى وتكتمه
أعطيتَ كُلَّ مَحلٍ مـــا يليق بـــه وقلتَ فيـــه مقـــالاً لا أُجَمْجِمُـــه
يقولُ للقولِ كُن حتى يكون بـــه مـــن بعـــد ذلك يأتيـــه يَنْدُمُـــه
لو لـــم يكوّنه لم تظهر حقيقتهُ لكنه العلـــم بالمعلـــومِ يحكُمُـــه
يقضـــي عليه به فالحقُّ بايعهُ لكنـــه بحدوث العيـــنِ يوهِمُـــه[3].

تتميز الأعيان الثابتة، عن الذات الإلهية[أصلها] بالانفعال والإمكان[4]، نظرا لإمكانها واستعدادها[5] تقبل تجلي الحق فيها وتنفعل عنه [التأثير]، وهـــي باتصافها بالانفعال عـــن الفاعل[الذات الإلهية] تعبرعن الأنوثة فـــي المستوى الأنطلوجـــي، وتحظـــى بهذه الصفة لاشتمالها على مظاهر الحق لكن الأعيان الثابتـــة لهـــا طبيعـــة مزدوجة، إذ أنها فاعلة و منفعلة.[6]من حيث كونها تتوسط بين المطلق والنسبي، وبين الغيب والشهـــادة، وبين الذات الذات وتحلياتها، إذ:« (....) لما كانت الأعيان كلها من كونها مظاهر نسبتها إلى الألوهية نسبـــة واحدة مـــن حيث ما هـــي مظاهر تُسمـــى بالآخر، فهو الآخر أخرية الأجناس لا أخرية الأشخاص »[7]، إنها منفعلة، من حيث هي قوابل وممكنات تحديدية للعيني الظهوري، يعني ذلك أن الأعيان الثابتة هي الممكنات التي تحقق في ظاهرة العالم،

---

[1] the Mystical philosophy of Myhydin-Ibn el'arabi ,p.4.

[2] Chittich willam c.the sufi path of knowledage ,Ed .State university of New york , press New york , 1989 ,p.84.

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 229 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص 5 وج3، ص 193.

[5] المصدر نفسه، ج2، ص514 .

[6] Izutsu Toshihiko, Inicité De L'Existence Et Création Perpétuelle En Mystique Islamique, Ed. Les deux Océans, Paris, 1980

[7] ابن عربي ، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص 95 .

وهـــي لا تتناهى لهـــذه الأعيان الثابتة من العدم .فغيرية الأعيان الثابتة[1] ترجع إلـــى رتبتها كمظاهر مـــن خلال إظهارها للصفات الإلهية، فيرى الحق من خلالها[الأعيان الثابتة] جَمَالَه فـــي آخر[2].

يقول ابن عربي :

إن الوُجودَ وُجـــودُ ربك لا تقُل فيمـــا تراه مـــن الوجود برُمته
خلقًـــا فذاكَ الخلقُ في أعيانها واقسمه فالعلمُ الصحيحُ بِقسمته[3].

وبرؤية الجمال ينبثق الحب والرغبة في المعرفة والظهور. فتتسم الأعيان، المنفعلة بذاتها، بالفاعلية لقدرتها على كشف صورة المُتجلـــى وقيامها كمصدر لمعرفة الحق بذاته. يقول ابن عربي:« اعلم أن العبارة عبارة عن كل ما سوى الله، وليس إلا الممكنات ســـواء وجدت أو لم توجد، فإنها بذاتها علامة على علمنا أوعلى العلم بواجب الوجود لذاته وهـــو الله، فإن الإمكان حكـــم لها لازم في حال عدمها ووجودها، بل هو ذاتي لها، لأن الترجيح لهـــا لازم، فالمرجح معلوم. ولهذا سمي عالمنا من العلامة، لأنه يدل على المرجح فاعلم ذلك »[4]. إن هذه الأعيان موجودة في العلم الإلهي، إنها نماذج خـــالدة للظهور[5] [الانفعال]. [الانفعال]. كما تحتفظ بفاعليتها لأنها تؤثر فـــي كل ما يليها من مظاهر. ومن ثم تجمع الأعيان بيـــن فاعلية الذكورة وانفعال الأنوثة.

يقول ابن عربي :

مـــع القَبُـــول الـــذي لديهـــا فـــمـــيـــزَ الـــداء والـــــدواء
منـــازلُ الـــممكنـــاتِ لـــيستْ فـــي كُـــلِّ مـــا تقتضي سواء
فالأمـــر دورٌ لـــذاك كـــانـــت فـــي الشكل كالأكـــرة ابتـــداء
تحركـــت للـــكمـــال شـــوقًـــا منهـــا ومن أرضِـــها إبتنـــاء

---

[1] نفسه، ص45. وفي سياق الحديث عن الأعيان الثابتة كآخر، يميز ابن عربي بين الأعيان الثابتة التي لا تفارق ثوبتها والموجودات كمظاهر الهوية الحق، المصدر نفسه، ج3، ص 396 ، ن. م، ج2، ص ص4–5 وص ص 45–55 .

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، [الهيئة المصرية]، ج2، ص 95 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 267 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج3، ص443 .

[5] Claude Addas, Le Voyage Sans Retour, Points ; Sagesses, Ed. De Seuil,1996.P.89

فقـــال إنـــي جعلـــت أرضـــي فِـــراشهـــــا والسَّمـــاءَ بنـــاء
فـــالأمـــرُ أُنثـــى تمـــدُ أُنثـــى لـــكنـــــهُ رَجَّـــحَ الخـــفـــاء
من غيرة مـــا كان مـــا تـــراه ممـــــا بـــه خاطـــب النســـاء
فَـــذَكـــر البعـــلَّ وهـــو أُنثـــى وعنـــد ذاك استـــوى استـــواء
مـــن يعرف السِّـــر فيه يعثُـــر علـــى الـــذي قُلتـــهُ ابتـــداء[1].

فإن حاول الأعيان الثابتة ذات الطبيعة المزدوجة[الإنفعال/الفعل] فـــي رتبة الآخر، يجعلها بالنسبة للحق [الفاعل] :«(...) كالمرآة، فإذا تجلى الحق لها انطبع فيها ما في العلم الإلهي من صور العالم وأعيانه، [و] مازال الحق متجليـــا لها فمازالت صور العـــالم في الغيب، وكـــل ما ظهر لمن وجد في العالم فإنها هو ما يقابله في نظره في هذه المرآة التي هي الغيب(...)»[2]. وقد أدرج ابن عربي صورة تقريبية من الإدراك، مـــن خلال تشبيهـــه للأعيان بمرآة الغيب؛ وذلك لإستحواذها على صفة الإمكان[القابلية] الذي يمنحها الاستعداد لقبول صورة الحق، وبها تتحقق رؤية الله لذاته ولها[3]. بشكل كلي ومعقول .

يقول ابن عربي :

الـــحـــقُّ تـــوحيـــدٌ لكـــنـــه كثـــرهُ في بصـــري عيـــنَـــهُ
وعِلَّـــةُ التكـــثـــيرِ أحكامُها لأعينـــنـــا فكـــونـــنـــا كَوْنَّـــهُ
لا كـــون للأعيان في ذاتهـــا وإنمـــــا الكونُ لـــــه بينَهُ[4].

فمن خلال رؤية الله لذاته للأعيان تكتسب [الأعيان] العلم بذاتها، وشاهد بعضها في مرآة الحق، فتصير الأعيان مرآة للحق مرآة لها.[5] فهي كصور للعلم الإلهي أو كمعلومات كمعلومات تقوم في العلم الإلهي[6]. فتحل في مقام البرزخ بين الله وعلمه وبينه وبين العالم، العالم، ومن خلال هذه الرؤية يشاهد الله باطنه[الكنز الخفي] وقد صار ظاهـــرا كآخر؛ هذا الذي بحضوره و تتولد في ذات الوجود المحبة والرغبة، مما يُوَّجِهُ المطلق نحو الانكشاف

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص 247-248 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص431.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص 390 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 249.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص390 .

[6] TheMystical Philosophy, P.48.

والمعرفة بذاته و بالغير. لذلك يقترن تجلي الوجود بالعالـــم، فقد« (...) عَلِمَنَا [تعالى] وأراد وجودنا وأوجدنا على الصورة الثابتة في علمه بنا ونحن معدومون في أعياننا(...) »[1]. والعلم بذلك يشكـــل « صفة ذاتية لله... »[2]. فالعلـــم ينتمي إلـــى الغيب[وهو كنز خفي] وإلى الإمكان، وبتحرك الرغبـــة الميتافيزيقية نحو المعرفة، « فقوله تعالى [أحببت أن أعرف] تعريفا لنا بما كـــان الأمر عليه في نفسه(...) وكل عين فكانت معدومة معلومة له إيجادُها ثم أحدث له الوجود بل أحدث فيها الوجـــود بل كســـاها حُلة الوجود، فكانت هي ثم الأخرى ثم الأخرى على التوالي والتتابع من أول موجود المستند إلى أولية الحـــق وما ثم موجود آخر بل وجـــود مستمر في الأشخاص (...)»[3].

يقول ابن عربي:

هذا الوجودُ ومن به يتجمـــلُ إنَّ الحديثَ كمـــا يقولُ الأولُ
دلَّ الدليلُ على حدوثِ واقـــعٍ عن مُحدِثٍ هو بالدلالة أكمـــلُ
إن كان والأشياءُ لم يكُ عينُها فحدوثها فـــوق جَليٌّ فيصـــلُ
عند الذي سَبَرَ الدليلَ بفكـــرهِ لكن متى فـــي مِثلِ ذا لا يُعقلُ
إنَّ الزمان من الحوادثِ عينـــه ومتى محال في الزمان فاحملوا
لو يعلمون كما عَلمتُ مكانَـــــهُ ما كُنت عنـــه بمثلِ هذا تسأل
لحدوثها إذ لم نكن وظُهورنـــا في عيننا وكذا المكان ففصلوا[4].

إن انتقال الممكنات من الغيب إلى الشهادة، لا يعني حصول انفصـــال عـــن الذات الإلهية بقدر ما يعني ظهور المعلوم، أو الممكن من حضرة أخرى من وجود الذات، كاشفا لصفة العلم الإلهي عبر تجلي الكلمات الإلهية[على اعتبار أنها معلومات]، متصفة بالتنوع [تنـــوع الأسماء يولد تنوع الصور] والاستعداد لقبول الحب الإلهي والمعرفـــة، يقول ابن عربـــي: «فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفســـه في أمر آخـــر يكون له كالمرآة، فإنـــه يظهر له في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لـــم يكن يظهر له من

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص91 .
[2] المصدر نفسه، ج3، ص 412 .
[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص329 .
[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص434.

غير وجود هــذا المحل المنظور فيه ولا التجلي له»[1]. فكانت بذلك الأعيان الثابتــة محال الانفعال و قذف المحبة الإلهية من خلال استعدادها الدائم لتلقي هذا الحب [منفعل]، فكان محبوبا له إيجادها لأنه لا يحب من خلالها إلا ذاته[مرآة]، وفضلها يتحقق الحب والمعرفة [العلم] الإلهيــان، « وهذا معنى قوله:«فخلقت الخلق فتعرفت إليهم فعرفوني» فمــا يعرف الله إلا بما أخبر به عن نفسه من حبه إيانا ورحمته بنا ورأفته وشفقته وتحببه ونزوله فــي التحديد لنتمثله تعالى (...) كذلك والله لا يحب في الموجودات غيره فهو الظــاهر في كل محبوب لعين كل محب وما في الوجود إلا محب فالعــالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه(...)»[2].

يقول ابن عربي:

ليسَ في الوجُــودِ مــن يقــولُ ربِّـــي
غَيــرَهُ تــعــالــى إذ أقـــولُ ربِّـــي
مــا أرى مــُحِبًّــا فــي هــَوى مُــحبٍّ
إنــمـــا هـــواهُ أن يــكــونَ حُبـــي
فــي هــواهُ يجري إذ دعـــا يــُلبــي
مــا أرى حــبيبًــا مَــن أحَــبَّ حُــبــي
إنمــا حــبيبـــي مَــنْ أحَــب حُــبِّــي
فــي هوى حَبيبي قــد قــضيْتُ نَحْبِــي
ليس لــي حبيــبٌ يرتــضيــه قَلبِـــي
كــيــف يرتضيــه من يقُــول حَسْبِــي[3].

يشكل الحب عند ابن عربي أساسا للوجود، فالحب علاقة بين فاعل ومنفعل البين بينهما يولد الحرج والكرب والقرب منبع الإيجاد، لذا فالكون وجد عن الحب الأصلي الذي شكل قوة باطنية دفعت نفس الرحمــان نحــو الظهور[4]. هذا الحنين المتأصل أو بالأحرى ذلك الهم الإلهي، وتلك الرغبة في الانكشاف ومعرفة الذات في المخلوقات حتى تتعرف

---

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، [الفص الأول]، ص 9–48 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص326 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص435.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص402 .

على الخالق، هي الطاقة المحركة لفعل الخلق والتجلي في الآخر، باعتبار أنها مظهر من مظاهر الجود الإلهي.

يقول ابن عربي:

أشهدُ فـــي خالقِـــي بِجـــودِهِ مـــــا شـــاء مِن سنَا وُجودهِ[1].

وقـــــال أيضا:

وهو الغنيُّ ولستُ أعرفُ ذاتَهُ إلا بـــــه وتَجَلَّ عـــن تحديدي
لمـــا علمنا جُـــوده بـــوجودهِ بالإفتراق خرجتُ عن توحيدي
الله يعلـــم أننـــي ما كنتـــــه أو كأننـــي إلا بخـــطِ جدودي
جرَّدت عن أسمائه وصفاتـــه ووجودِه ووجوهِـــه بحدودي[2]

فبالجود ظهر الوجود[3].على اعتبار أن الجود يريد الوجود[4].ثم إن الوجود كنز أحب الظهور والانتشار في وجوده الآخر الذي هو أسماؤه، التي توَّجدتْ في الأزل في الجوهر الإلهي، وهي الجوهر نفسه.

يقول ابن عربي:

تقَسَّمتْ كلماتُ اللهِ فانفصلتْ أعيانُها بعضٌ عن بعضهَا الحُسن
أُنظُر إلى العرشِ علـــى مَائِه سفينـــــــــةٌ تَجري بأسمائـــــه
واعْجَب لهُ مـــن كربٍ دائـــرٍ قد أودعَ الخلـــــــــقَ بأحشائـــهِ
يسبحُ فـــي بحرٍ بلاَ ساحـــلٍ في حَندَسِ الغيبِ و ظلمـــــائـــه
وموْجُـــه أحوال عُشاقِـــــه وريحـــتُه أنفـــــاسُ أبنائـــــه
فلـــو تـــراهُ بالورى سائـــرًا من ألفِ الخـــــَط إلى يائـــــه
ويـــرجـــعُ العـــوُد إلى بدئـــهِ ولانهيـــــــاتٌ لأبدائـــــــه[1].

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص46.

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص249 .

[1] ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، تقديم: محمود محمود غراب، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، 1997، ص480 .

[4] ابن عربي، كتاب الكتب، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق: محمود محمود غراب، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، 1997، ص350 .

فالتوجه حركة نحو المحبوب [الكنز الخفي] –كتنفس– حركة عبرها تجلى العماء وظهر العالم .

يقول ابن عربي:

إنِّـــي عمـــاءٌ ولا عمـــاءَ لذاتـــي وأنـــَا الذي أتـــَى ولستُ بآتـــي
إنْ كانَ مَن نبغيهِ عيـــنَ وُجودنـــا فلمَن أنَـــا أو مَن يكُـــونُ الآتَـــي
ما في الوُجودُ سِوى الوُجود وإنِه عيـــنٌ ترَى في النفيِ والإثبـــاتِ
مـــا تبصـــرُ الأشيـــاءَ إلاَ عينُهَا فبِها تراهاَ وهي عيـــنُ الـــذاتِ[2].

فكان حكم الحب أصل ذلك العماء، والحب له الحركة في المحب والنفس حركة لم تعشق به وتعلق له عـــن ذلك التنفس لذة، فقد قال تعالـــى–كما ورد– كنت كنزا مخفيا لم اعرف فأحببت أن أعرف...، فبهذا وقع التنفس فظهر النفس فكان العماء[3]. ويستقـــي ابن عربي مصطلح العماء من حديث شريف جوابا عـــن سؤال: «أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء»[4]. العماء في خطاب ابن عربـــي يدل على نفس الرحمان[5]وهوالحق المخلوق به[6] الخيال المطلق[7] وعين الرحمة وجوهر العالم[8] ويمثل العماء التجلي المقدس للذات الإلهي–بعد التجلي الأقدس– وباطن الألوهية كتجلـــي للباطن والغيب[9]؛ وبذلك يلعب دور البرزخ الفاصل بين الذات والعالم وبين الذات والأعيان الثابتة التي تقـــوم كمرآة تعكس صورة الحق المتجلي، يقول ابن عربـــي:«النفس(...) و

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص439 .

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص248 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص310 .

[4] حديث رواه الترميذي وابن ماجة واحمد ابن حمبل. يقول ابن عربـــي بصدد:«ورد في الصحيح أنه قيل لرسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء. وإنما قال هذا من أجل أن العمـــاء عند العرب هو السحـــاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقـــه هواء، فلمـــا سمـــاه عماء أزال ما يسبق إلى فهم العـــربي مـــن ذلك»، المصدر نفسه، ص318 .

[5] المصدر نفسه،ج3، ص430 و452 .

[6] المصدر نفسه ،ج2، ص391 .

[7] المصدر نفسه ،ج3، ص310 .

[8] المصدر نفسه، ص 430و452 .

[9] المصدر نفسه، ج2، ص430 .

العماء هو العماء القابل لفتح صور العالم فيه(...)»[1]. وبذلك يحيل على القطبية الميتافيزيقية الميتافيزيقية فمن حيث كونه أينية الحق[2]وظرف تثبت فيه أعيان الممكنات[3]. وعين الرحمة[4] وجوهر العالم[5]. يدل على وجه الانفعال والأنوثة الكليتين، ومن حيث هو نفس و و حركة يشير إلى وجه الفاعلية والذكورة في شموليتهما، ويترتب عن دائرية الحركة تركيب كل كائن مـــن ذكورة وأنوثة، من دون تعلق صفة مـــن صفتين بطرف من الزوجين بشكل قار وثابت، فتسري في الطبيعة وسائر الممكنات، ومـــن بينها الإنسان.

[1] المصدر نفسه، ص395 و391 .

[2] المصدر نفسه، ص174 .

[3] المصدر نفسه، ص283 .

[4] المصدر نفسه، ج3، ص ص425–430 .

[5] المصدر نفسه، ص313 .

الإنســـــان:

إن الحديث عن البداية والظهور يجرنا إلى الحديث عن الخلق باعتبـــاره تقديرا و فعلا إلهيا، بإرجاع الموجودات إلى أصل صدورها الذي هو الذات الإلهية المحبة الراغبة في المعرفة، باعتبار أن الحب يشكل أساســا للوجود؛ فالحب علاقــة انجذاب بين فاعل و منفعل، البين بينهما يولد الحرج والكرب و القرب منبع الإيجاد، لذا فالكون وُجد عن الحب الأصلي الذي شكل قوة باطنية دفعت نفس الرحمان نحو الظهور[1]، استنادا إلى الخبرالإلهي الوارد في الحديث القدسي:«كنت كنزا مخفيــا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلــق فتعرفت إليهم فعرفوني».

يقول ابن عربي:

في سبب البدء وأحكامه وغاية الصُنع وأحكامه
والفرق بين رُعاةِ العُلَى قي نشئه وبين حُكّامه
دلائل دلت على صانع قد ظهر الكُلُّ بأحكامه[2].

فكان بذلك ظهور الإنسان رفعا للوحشة والكرب عن إله متفرد، لا من حيث ذاته المنزهة عن التشبيه، وإنما من حيث أسماؤه؛ أي مــن جهة ربوبيته، فبحضوره [الإنسان] يتحقق الأنس لله، نظرا للتشابه بين اللاهوت والناسوت. لأنه مخلوق على الصورة الإلهية. هذا الذي كان سببا في إطلاق صفة الأنس والألفة على الإنسان، فكانت هده الصلة الوثيقة [الأنس/الإنسان] امتدادا للصفــة التي تمتع بها عند ظهوره. إذ أن الإنسان «أنس الصفــة الكمالية [للحق] فوقع بما رآه الأنس له [تعالى] فسماه إنسانا»[3].

يقول ابن عربي:

الحمـــدُ لله الــذي بِــوجُــودِهِ ظَهرَ الوُجودُ وعالمُ الهيمــانِ
والعُنصر الأعلــى الذي بِوُجودهِ ظهرتْ ذواتُ عوالمِ الإمكــانِ

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص485.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج2، ص119.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص643.

مـــنْ غيرِ ترتيبٍ فــلا مُتقدمٌ فيــه ولا مُتــأخّـــرٌ بــالآن
حتـــى إذا شاء المُهيمِنُ أن يَرى مـــا كانَ معلومًا مِنَ الأكوان
فتـــَحَ القديرُ عــوالِمَ الديــوان بِوُجودِ رُوحٍ ثــم روحٍ ثــانِ
والغايةُ القُصوى ظُهور جُسومنا فـــي عالَـــمِ التركيبِ والأبدان
لمـــــا استوت وتعدلتْ أركانُـــهُ نفَّـــخَ الإلـــهُ لطيفـــةَ الإنسان[1].

فكان مختصرا شريفا جمع فيه الله معاني العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لما في العالم ولما في الحضرة الإلهية من أسماء.

يقول ابن عربي:

إنـــي رأيتُ وجـــودًا لا أُسميـــه فكـــلُّ شـــيءٍ تراهُ فهـــو يحويـــهِ
لـــهُ الإحاطـــةُ بالأشيـــاءِ أجمعِهاَ فَكُـــلُّ عيـــنٍ تراهـــَا أنهَـــا فيـــهِ
حصلتُ مِن فكرتي فيه على تعبٍ ولـــم أجـــد حُجَـــةً تبدُو فأُبديـــه
حصلتُ منه على عَمياءَ مُجهلـــةٍ بهـــا خاليـــةٌ فـــي مَهَمَـــةِ التِيـــه
أرنـــُـــو إليه ولا أَدريه فانْبَهَمتْ عليَّ حالتـــه وكُلُّهـــا هـــو هـــــي
به خلوتُ وما بالـــدارِ مِن أحـــدٍ إذا الوجـــــودُ الذي مازلتُ أبغيـــه
إني أنا وصفه النفسيُّ فاعتبـــروا إن زلت زال بهـــذا النعت أدريـــه
كظِّل جسمي متى إن كُنت ذا نظرا في نشأتي وهو مجلى من مجاليه[2]

«فالإنسان علم صغير، والعالم: إنسان كبير... فكان الإنسان آخر مولد في العـــالم أوجده الله جامعا لحقائق العالم كله، وجعله خليفة فأعطاه قوة كـــل صورة موجـــودة فـــي العالم»[3].

يقول ابن عربي:

روحُ الـــوُجـــودِ الكبيـــر هـــــذا الـــوجودُ الصغير
لـــولاهُ مـــا قـــال إنـــي أنـــا الـــكبيـــر القديـــــر
لا يَحْجُبَنّـــك حـــدوثـــي ولا الـــفنـــــا والنشـــور
فـــإنـــنـــي إن تأملتنـــي الـــمحيـــــطُ الكبيـــــــر

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص286 .

[2] المصدر نفسه، ص ص 358–359 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص150 .

فـالـقديـم بـذاتـي وللجديـد ظُـهـور
والله فـردٌ قـديـم لا يَعْتَرِيـه قُـصـور
والكونُ خـلـقٌ جديـدْ فـي قبضَتَيْـهِ أسـيـر
فجـاء مـن هذا أنَّـى أنـا الوجـود الحقيـر
وإن كـلٌّ وجـودٍ علـى وجـودي يدُور[1].

فكانت الغاية القصوى من التجلي باعتباره رؤية ونفخ وتوجه، ظهور الإنسان الذي ينزع نحو الأنس بالآخر[المطلق والنسبي]، ويُعبرعن ذاته بالحب واللين واللطف والرحمة [انفعال]، وكلها تقتضي وُجود قطبية ذات وآخر، وبفضل هذا الآخر يمتد الجمال المطلق في عالم الحس، ويحظر الغيب في عالم الشهادة[الكنز الخفي]، وتتجسد الوصلة الإلهية التواقة إلى المعرفة والكشف، وبه[الإنسان] تكتمل دائرة الوجود.

يقول ابن عربي:

لـهُ الوجـودُ كلـه والحكـمُ فينـا حكمنـا
فمـا رأينـاهُ سِوى ومـا بـدا إلا بِنـا[2].

وبحصول الأُنس وبرؤية الجمال ينبثق الحب والرغبة في الظهور[الوصل] وفي الكشف عن الكنز الخفي، أي رؤية الحق لجماله[لنفسه] في صورة غيرية [الإنسان]، إذ يعرف ابن عربي الأنس على أنه:« أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب، وهو جمال الجلال»[3]. هذا التشابك على المستوى الميتافيزيقي[حصول الأنس ورؤية الجمال/ الرغبة في الظهور] لم يتحقق إلا في الإنسان، لذا«(....)صح له أحسن(...) لأنه على صورة القديم (...)»[4].

يقول ابن عربي:

ليسَ يدْري ما هُو الأمرُ سِوى مَن هُو الآن على صُورتـه

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج2، ص222 .

[2] ابن عربي، عقلة المستوفز، ص ص 72–73 .

[3] ابن عربي، اصطلاحات الصوفية(ضمن كتاب رسائل ابن عربي)، دار صادر، بيروت، 1997، ص 532. ينفي ابن عربي الأنس بالله لغياب المجانبة بين الله والإنسان، ويثبته بفعل المناسبة بين اسم إلهي خاص و الإنسان. الفتوحات المكية، [دار صادر]، مصدر سابق، ج2، ص451.

[4] ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري(كتاب المعراج)، تحقيق: سعاد الحكيم، ندرة للطباعة والنشر، لبنان، 1988، ص– ص: 189– 192 .

فـــإن تُبصــره تَعلمـــــه لِلــذي يعلــم مــن صُورته
إنما يُبصره فـــي مُلكـــه مِثلُه يمشِي علـــى سيرته[1].

وإذا كـــان الإنسان خُلق علـــى الصورة الإلهية، فإن هذه الصورة الإنسانية تضم الأنس والجمـــال، فيلعب[الإنسان] دور واسطة[برزخ] بين المطلق والنسبي، ممـــا يجعله جامعا للسمو والمباشرة[2]. يرتبط الوجود على الصورة بنفس الرحمان؛ إذ « إن كل ما في العالم جاهل بالكل عالم بالبعض إلا الإنسان الكامل وحده، فإن الله علمه الأسماء كُلها وأتاه جوامع الكلم، فكملت صورته. فجمع بين صورة الحق وصورة العال »[3]. فيأتيه السمو من جهة تلقيها الأسماء الإلهية التي خصه الله بها كما تشهد الآية: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (سورة البقرة، الآية 31) .

يقول ابن عربي:

الله أكبرُ مـــــا بالدارِ من أحـــدٍ وما خَلتْ وهي عندي عين مُستندِي
دارُ الوُجود تسمى وهو مظهرُها ومـــا الوُجـــود ســـواها عندها وقد
ما إن ذكرتُكَ باسم لستُ أعرفهُ إلا ويوجـــد لـــي مَعناهُ فـــي خَلدي
وكان فيَّ ولم أشعر بموضِعـــه كموضعِ الرُوح لا يدري به جسدي[4].

وبهذه الأسماء ينـــال الإنسان ملكة المعرفة ويسمو عـــن الطبيعي نحو المطلق، أما المباشرة فتطبعه من ناحية خلقه الله إياه بيديه لقولـــه تعالى:﴿ قَـالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَـا مَنَعَكَ أن تَسْجُدَ لِمَـا خَلَقْت بِيَدَىَّ ﴾(سورة ص، الآية 75) ، فالإنسان يقبل نعت بُشرى لأنه يعكس باطن الحق ويدل على سرالأسرار[الكنز الخفي]، وبفضله يرتفع الكرب البدئي عن الأسماء والممكنات، ويحصل التواصل المستمر بين الأنوثة والذكورة [نكاح كوني]، فكانت بذلـــك اليدان رمزا إلى رفع الوسائط ومباشرة بالفعل في حدوث الوصل بين الفاعلية والانفعـــال،

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص428 .

[2] سمي الإنسان بشرا لأنه ظهر من مباشرة ونكاح، وهنا يجمع ابن عربـــي بين قول الله فـــي إيجاد عيسى تنبيها على المباشرة بقوله:﴿ ☐☐⌑❁❸☪✂☒❑☐⌑✐③◆⌒•﴾(مريم الآية17)، وقال تعالى:﴿ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ﴾، (سورة البقرة،الآية187) أي سرا، ابن عربي، الفتوحات المكية ، [دار صادر]، ج2، ص70.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص398 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص249 .

لذا يسمى الإنسان بشرا وهو في الآن نفسه بُشرى، «إذ أن بشرة الشيء ظاهره، والبُشرى إظهار علامة حصولها في البشرة »[1].

تتسع خصـــائص الأنس والمبـــاشرة لتشمل جميع البشر، فمفهوم الإنسان–عند ابن عربي– يتعدى الاختلاف الطبيعي، وحتى الرمزي بين الأنوثـــة والذكورة، فالإنسانية كقيم ومعايير وضوابط سلوكية وروحية...، لا تتفاوت من إنسان إلى آخر، مما يزيح الفروق بين سلسلة الثنائيات اللانهائية التي تتجلى بها الذات الإنسانية(رجل/امرأة)،(أبيض/أسود) و (غني/فقير) من منطلق تكافئ ووحدة لا تفاضل يمسها في جوهرها وأصلها، مما يجعل «الإنسانيـــة واحدة العين فـــي كل إنسان(...) »[2]، على اعتبار أن الإنسانية كحقيقة امتلاء روحي...، واحدة الذات، واحدة الأصل، وثابتة فـــي كل عين(...) تجمـــع الذكر والأنثى (...)»[3]، وغيـــاب الفرق هـــذا مـــن حيث« دلالتها(...)[فيمـــا]، يشتركان فيه وليس إلا الإنسانية »[4].

يقول ابن عربي:

إني عجِبتُ لصَبٍّ من محاسِنه يختالُ مـــا بين أزهارٍ وبُستانِ
فقلتُ لا تعجبي ممن ترين، فقد أبصرتِ نفسكِ في مرآة إنسانِ[5].

وقال أيضا:

وذلك الحكمُ السارِي إن علمتَ به في كل ذي رُوحٍ أو في كُلِّ ذي جسدِ
إن الوجُـودَ الذي تدري بـــه بلدٌ وإنـــــه واحـــــدُ في ساكني البلد[6].

فكانت الإنسانية القابلة لهدا التجلي كالُبستان فتجسد بذلك مقام رؤية الحق في الخلق، بتماثل بين طرفي الإنسانية[الفاعل/المنفعل]، وهذا ما دل عليه الشرع. يقول ابن عربي:«(...) شرك الله بين الرجال والنساء في التكليف، فكلف النســـاء كما كلف الرجال

---

[1] ابن عربي الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص70 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص9 .

[3] ابن عربي، عقلة المستوفر، ص46 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص353 .

[5] ابن عربي، ترجمان الأشواق، شرحه و ضبط نصوصه وقدم له: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت–لبنان، ط1، 1997، ص146 . ..

[6] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص277 .

(...) وكانت النساء شقائق الرجال»[1]، وبهذا كان الاشتراك في التكليف دون تمييز بين شقي الإنسانية [الذكر/الأنثى] دليلا على المساواة،« وإن اختصت المرأة بحكم لا يكون للرجل، فقد يختص الرجل بحكم لا يكون للمرأة(...) »[2]، باعتبارهما وجهان لنفس الوحدة [الإنسانية] هاته الوحدة التي فُتقت [الذكر/الأنثى] ومن ثم رُتقت فيها، هذا ما صرح به الكلام الإلهي:﴿ ۞يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾(سورة النساء،الآية 01) وتعني النفس الواحدة الأصلية التي تكون منها الإنسان، التي تفرعت منها الكثرة [الفتق]. كما في قوله تعالى:﴿هو ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾(سورةالأعراف، الآية 189). فكانت الزوجية عبارة عن رتق لوحدة ثناها صانعها وجعلها اثنين[الرتق بالتصالب (النكاح)].

يقول ابن عربي:

الحمدُ للهِ جلّ الله من خالقٍ وهو العاليمُ بنا الفاتِقُ الراتِقُ

قد ضم شملي به إذ كنت في عدم لا علم عندي بمخلوقٍ ولا خالق

حتى إذا برزتْ بالكون أعيننا علمتُ بالكون قطعاً أنه الخالقُ[3].

يمتد الجمال الإلهي في الإنسان حينما يظهر [الإنسان] كصورة تعكس جمعية الحق، وتضم إليها حقيقتي [الفعل/الانفعال]، التي تتجلى في الخلق باليدين الذي يرمز للثنائيات و اختلاف السبل وتعددها، فكان الإنسان جامعا لصورة العالم وصورة الحق، إذ ما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا ولهذا قال لإبليس:﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾(سورة ص، الآية 75)، وما هو إلا جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق، وهما يدا الحق[4]. يستند مبدأ التماثل بين أفراد البشرية إلى خاصية جوهرية في الجنس البشري، وتتلخص في مقدرته على المعرفة التي من خلالها يتمتع بالحرية و الاختيار؛ مما يكسبه النبل والشرف باعتباره الكائن المتفرد الحائز لملكة الفهم والإدراك « (...) فدل أن شرف الإنسان بأمرعارض يسمى المنزلة أوالمرتبة، فالمنزلة هي الشريفة(...) وأرفع المنازل عند الله أن يحفظ الله على عبده عبوديته دائما(...) فهذه

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، [دار صادر]، ج3، ص 88 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، [دار صادر]، ج3، ص 88 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص332 .

[4] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص55. وينظر كذلك: الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص236 .

أشرف منزلة تعطى للعبد ».[1] سفر الإنسان في منازل المعرفة يؤهله لمقام العبودية مقابل ربوبية الحق[2]. انطلاقا من الآية:﴿وَمَاخَلَقْتُ ٱلْجِنّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(سورة الذاريات، الآية56).

يقول ابن عربي:«ولا يعبدوه حتى يعرفوه، فإذا عرفوه، عبدوه عبادة ذاتية (...)»[3]. رتبط المعرفة بمعرفة النفس وعلاقتها بالآخر[المطلق]، وبه يحصل القرب من نفسه ومن ربه استنادا للحديث النبوي:« من عرف نفسه فقد عرف ربه».

يقول ابن عربي:

علمتُ ربِّـــي لمَّـــا علمــتُ عــلمِــي بنفســي
إذا كــان عينُ وجودي ورُوحِــي عقــلاً وحسِــي
قــد بِعتُ نفسي مِنْــهُ لمـــــا اشتراها ببخــسِ
ولــم أبع منــه نفسي إلا لــجهلــي بـــأُنســي
فلــو علمتُ به مـــا ذكـــرتُ بيعـــًا لأُنســي
فــإن أكُنْ عنْــهُ غيراً فالحـــقُّ جنَّــةُ أُنســي[4].

إن المعرفة تحصل على مستويين مختلفين؛ إذ يرى الإنسان صورته في مرآة خالقه، فيعلم جزئيته وكثرته ونسبيته مقارنة بإطلاقية ووحدة وعزة الله. وبحضور الإنسان كمرآة للحق تتحقق ربوبية الله وألوهيته. فتجمع المشاهدة بين وجهي القطبية، ليصير كل وجه مرآة تنفعل بقبولها لصورة الآخر. وتمتد هذه الجدلية لدى الإنسان؛ حيث يعي الرجل ذكورته وفاعليته بحضور المرأة، وتمنح المرأة الرجل ما ينقصه [الفاعلية]، كما تدرك المرأة انفعالها بحضور الفاعل، فلا انفعال دون فعل، وبهذا تكتمل دائرة [الفعل/ الانفعال] البشرية بينهما.إن ظهور الإنسان باعتباره صورة عن الذات الإلهية؛ ظهور يلتبس فيه الجلي بالخفي كحضور الخفي في الجلي، والجلي في الخفي.

يقول ابن عربي:

طلع البدر في دُجى الشِعر وسقى الوردُ نرجسَ الحَورِ

---

[1] المصدر نفسه، ج3، ص 32 .

[2] الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص371 .

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 410 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 308 .

غادة تاهت الحِسانُ بهـــا وزها نورهـــا علـــى القمر
هي أُنسي من المهَاةِ سناً صورة لا تقـــاس بالصُّور[1].

فالصورة تشكل مثلا وشبيها[2]بالنسبة للراء، فهي جامعة للمماثلة مع الاختلاف، وبهذا تحظى بصفة برزخ. التي تطبق على الإنسان الذي ظهر بفعل رؤية الحق لنفسه؛ حيث أن« لإنسان الكامل حقيقة واحدة (...) فهو عين واحدة، وقال فيه ليس كمثله شيء »، فجعله مثلا ونفى أن يُماثل، فلما نصبه في الوجود مثلا تجارت إليه الأسماء الإلهية(...). ولمـــا كان الثل متميزا بأمر ما لا يتمكن أن يكون ذلك الأمر إلا له ولا يكون لمثله، كان الأمر في الأسماء التي تميز المثل به عن مثله به[3].

يقول ابن عربي:

أقـــامـــنـــي مثلاً مثـــلا ونـــزهنـــي عن كُل شيءٍ فلمْ يظفر بي النظرُ
إنـــي لعـــبـــدٌ لمـــنْ كانت هويتـــــهُ عينِي وما أنا عينُ الحقِّ فاعتبرُوا
إنـــي عُـــبَيْـــــدٌ فقـــيرٌ فـــي تقلُبـــهِ هذي نُعوتي وأما اِسْمي هو البشُر
ووالـــدي آدمُ والـــكُـــلُّ مُـــتـــَصِـــفٌ بِعـــجْـــزِه للـــذي إليـــهِ يفـــتقـــرُ
أعْطيتُهُ الوصفَ فِي ذاتي فلي شـــرفٌ بـــه تـــنزلـــتْ الآيـــاتُ والصتورُ
لولايَّ ما ظهرت في الصُورِ نفختُـــهُ فالرُوح مِن نفسِ الرحمانِ فأذَّكِروُا[4].

يستحق الإنسان [الكامل] صفة المثل لكونه صورة [منفعل] عن مبدعه [فاعل]، واستعداده لتلقي الأسماء [المقابلة] يتميز عن صاحبه بانفعاله الذاتي.

وإن كان الإنسان قد خلق على الصورة، فإن هده الصورة الإنسانية هي روح العالم والعالم هو صورة الإنسان الظاهرة [5]، خاصية انفعال الصـــورة الإنسانية تهيؤها تهيئهـــا لقبول اسم إلهي خاص يدبرها ويكون لها بمنزلة الرب أوالروح، إذ « لابد لكل صورة من

---

[1] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص85 .

[2] يمكن اعتبار أن مقام الصورة ترمز له بلقيس، ملكة سبأ لجمعها بين الوجود الظاهر والخفي، ينظر: الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص120 . نشأتها مـــن حيث عالم الأنس فكانت برزخـــا بين عالمين، ودفعتها هـــذه البرزخية بالقول﴿ كأَنَّهُ هُو﴾ (سورة النمل، الآية 42)، ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص496،و كذلك: فصوص الحكم، ج1، ص155 . فأدخلت كاف التشبيه، ووضعت تركيبا لغويا يضم تشبيها ومماثلة تعكسهما الصورة .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص 266 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص352 .

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية،[دار صادر]، ج3، ص363 .

روح»[1].إن النكاح الذي بين الصورة والروح، يحدث باعتبار أن أنوثة الصورة تختلف عن ذكورة الروح، ومن هدا قول ابن عربي:«فإذا ظهرت صورة طبيعية تقبل التدبير وظهرت لها نفس جزئية مدبرة لها كانت الصورة بمنزلة الأنثى والروح لها بمنزلة الذكر، فكانت الصورة لها أهلا وكان الروح لتلك الصورة بعلا»[2].

يقول ابن عربي:

وقُــلتُ من أنتِ قَالــتْ: وُجودكم فكُنتُ لهَا أهــلاً وكَانتْ لنَا بعــلا[3].

وقال أيضا:

رُوحٌ بِذكَــرٍ و الأُنثَى طبيــعَتُــهُ فَكُــلٌّ عَــينٍ فَمِن أُنثــى ومِن ذكرِ

والرابطُ الفــردُ لا يَنفَكُ بيْنَهُمَــا لولاه ما كان ما شاهدتُ مِن صُوَرٍ[4].

فالصورة على أنهــا أنوثة تجمع ما بين تأنيثين؛ تأنيث لغوي، وتأنيث ذاتي بحكــم انفعالها وإمكانها وقبولها. لذا يعتبر ابن عربــي أن:«الحكم[الأكبر] فــي الصورة[يرجع] لحضرة المجلى لا للمتجلي، كذلك الصورة الإنسانية في حضرة الإمكان لما قبلت الصورة الإلهية ولم تظهر على حكم المتجلي من جميع الوجوه، فحكم[ت] عليهــا حضرة المجلــى وهي «الإمكان بخلاف حكم حضرة الواجب الوجود لنفسه»[5]. فالإمكان هــو ما يؤثر فــي فــي طبيعة الموجودات وفي تنوعها و تمايزها؛ وبما أن الإمكان صفة للأنوثة[الانفعال] فإنه لا يفارق الممكنات عبر مراتبها الوجودية المتباينة، وداخل هذه الصفة الأصلية تتوالى علــى صورة الممكنات أحوال الدورة والأنوثة ليحدث الإيجاد، ويكتمــل الوجود فــي الحضرة الآدمية[6]. نسبة إلى آدم[7] أبو البشر؛ والذي يعبر عــن الإنسان الأول الذي انبعثت

---

[1] المصدر نفسه، ج4، ص 118

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية،[دار صادر]، ج3، ص99، وينظر كذلك: المصدر نفسه، ص516 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص263.

[4] المصدر نفسه، ص252.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص190.

[6] أدم في اللغة هو أبو البشر ذكر قوم أنه أفعل...وصف مشتق من الأدمة ولذا مُنع من الصرف...وأخرج ابن أبي حاتم عن طريق أبي الضحى عن ابن عباس قال: إنما سمي آدم لأنه خلق من أديم الأرض، وقال الثعالبي التراب بالعبرانية آدم فسمي آدم بــه(الإتقان في علوم اللغة، جلال الدين السيوطي، ج2، ص 137–138)، كمــا ورد فــي معجم مقاييس اللغة [مادة آدم]((أن الهمزة و الدال و الميــم)) أصل واحد، وهــو الموافقــة و الملائمة...سمي آدم عليه السلام لأنه أخذ من أدمة الأرض ويقال هي الطبقة الرابعة)) نقلا عن سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص53 .

[7] نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ص ص 99– 100 .

انبعثت منه بقية الأجسام، كما يعبر عن زمن الحقيقة الإنسانية، وللإنسان الكامل الذي جمع في حقيقته كل الحقائق المنتشرة في الأكوان فهو الكون الجامع وهو روح العالم وهو خليفة الله في الأرض وهو النفس الواحدة التي خلق منها النوع الإنساني.[1]

يقول ابن عربي:« لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جميع يحصرالأمر كله. أوجد العالم كله وجود شبح مسوى، لا روح فيه، فكان كمرآة غيرمجلوة ...فاقتضى الأمر جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة. فسمي هذا المذكور[آدم] إنسانا أوخليفة»[2].

يقول ابن عربي:

ألا إنَّ الوُجــودَ وُجــودَ ربّــي وما يَبــدُو مِــن الأحكــامِ حُكمي
فــلا عيــنٌ تراهُ عَــلاَ فاعْلَــمْ كذا يقضــي به نظــري وعِلمي
وعلمــي بالذي يقضي صحيــحٌ ولــكنــي أرجِّــحُ فيــه كَمــي
وكونُ الحقِّ عينــاً عينُ حُكــمي فــمن قبــل الإلــه ولا اسمــي
فــذاتُ الحــقِّ إدراكــاتُ ذاتــي وذاتي ظِّــلــهُ في حُــكمِ زعمي
ألا تنــظُــر لمَّــدِ الظِّــلِ منــهُ بنــورِ الشمــسِ إبقاءٌ لرسمي[3].

يحمل آدم [أول منفعل عن الذات الإلهية] الأسماء الإلهية في كليتها وتقابلها؛ فيجمع بين أسماء الجمال والجلال في ذاتية وحيدة جامعة تحت حكم الاسم الإلهي« الله »لأنه الاسم الجامع لجميع حقائق الأسماء كلها، فاكتسب آدم الإحاطة بعلم الأسماء على تقابلها [اختلافها] لأنه موجود على الصورة، هذا الذي نستشفه من جواب ابن عربي للحكيم الترمذي:« ما صفة آدم عليه السلام » الجواب: إن شئت صفة الحضرة الإلهية وإن شئت مجموع الأسماء الإلهية وإن شئت قول النبي صلى الله عليه وسلم:« إن الله خلق آدم على صورته»[4].

---

[1] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص54 .

[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص48– 50.

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 320– 321.

[4] ابن عربي، أجوبة ابن عربي على الحكيم الترمذي، إعداد وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2006، ص 73.

يقول ابن عربي:

فلــولا أكُــونَ كهُـــو وجــودا بحذف الكــاف فــي مــدِّي وضمــي
إليه بعــد مَــدي وانبســاطــي يــســرًا إذا أســاميهِ مــن اسمـــي
ولما كانــت الأسمــاء باسمــي كذاك له السماتُ في أصلي وسمـــي
فنعــتي نعتــه فــي كــل وجــه ولكنــي أغــطــيــه لا عــمـــــي[1].

فـــ«(...) خلق آدم على صورة الرحمان، وهذا مقام الوراثة، لا تقع إلا بين غيريين [وهو] مقام الحجاب بمغيب الواحد وظهورالثاني، وهــو المعبر عنه بالمثل»[2]. تمتد فـــي المثل صفات بمعان متباينة[الاختلاف] تتبع من الأصل، ونظرا لهذا الاختلاف لحل المثل في موقع الآخر[الغيرية] معبرا عن تثنية الأصل[زوجية] و:«(...) إن قلت ما المثل؟ قلنا: المخلوق على الصورة الإلهية الواردة في قوله صلى الله عليه وسلم:«إن الله خلق آدم على صورته ». وقال تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(سورة البقرة،الآية30)، وهــو نائب الحق الظاهرة بصورته، وهو الذي في السماء، وهوالذي في السماء له وفي الأرض إله(...)»[3].

يقول ابن عربي:

قد كنتُ عبداً والهوى حاكمــي فاليومَ أولــى أن أُسمــى به
لأنــي عــبــدٌ لربَّ يـــــرى ومــا لهُ في الخلقِ من مُشَّبه
أصبحتُ منه فلــكــاً حــاويــاً يــدورُ بالحكمِ علــى قُطــبه
أنــهُ قــال لــنــا مُــخــبــرًا بأنَــهُ فــي العــيد فــي قلبه
فمن يرد يــشــهــد خلافـــه شهــوده المربُّــوبَ من ربَّه
فليقلب العيــن الذي قد بـــدا فإنــه المشــهــودُ في قلبــه
سبحانه عــزَّ وعــزَّتْ بـــه أنــفــســنا والكُــلُّ منهُ بــه
هو الذي يعيد فــي عرشـــه كمثل ما يعيــد فــي تربــه[4].

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 321.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص 107.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 129، هناك تمييز أساسي بين الله المعروف الواحد في وجوده وبين إله المعتقدات.

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص270.

إن الله تعالى لما أظهر العالم في عينه كـــان مجلاه، فما رأى فيه غير جماله(...) لأنه تعالى يحب الجمال وما ثَّم جميلٌ إلا هو، فأحب نفسه ثم أحب أن يرى نفسه[1]؛ فكـــان الإنسان مظهرًا لباطن الكنز الخفي، فقد ورد في الخبر ما أوحـــى به الله إلى موسى فـــي التوراة:« يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك وخلقتك مـــن أجلي، فلا تهتك ما خلقت مـــن أجلي، فيما خلقت من أجلك، يا ابن آدم إنِّي وحقي لك مُحِب، فبحقي عليك كن لي محبا»[2]؛ هذا المخلوق الذي من خلاله يتجلى جلال الجمال[3]،وبجمعه بين الضدين يحوز ملَّكةَ العلم ويتمكن من إدراك أسرار الوجود نظرا لكونه زوجي التكوين فقد: وصف [الله] نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس وهكذا جمع ما يُنسب إليه تعالى و يسمى بـــه. فعبر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتـــا منـــه علـــى خلق الإنسان الكامل، لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته(...)»[4]« فالخلق باليدين»[5] يرمز للثنائيات واختلاف السبـــل وتعددها[زوجية الإنسان]، هذا الذي دل عليه قوله تعالى:﴿ قَالَ يَـا إِبْلِيسُ مَامَنَعَكَ أَن تَسْجُد لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾(سورة ص، الآية 75).

يقول ابن عربي:

لَـــو أن إبليـــسَ عـــلَّامٌ بخالقـــــهِ كـــان الإلهُ لـــهُ من أعظـــمِ العددِ[6].

خلق الله آدم بيديه دليل على الكمال«و(...) صحت الصورة لآدم لخلقه باليدين، فاجتمع[ت] فيه حقائق العالم بأسره(...) ولهذا خص آدم عليه السلام بعلم الأسماء كلها التي لها توجه إلى العالم»[7].

يقول ابن عربي:

أنا آدمُ الأسمـــاءِ لا آدمُ الـــنشءِ فلي في السمَا والأرضِ ما كانَ من خبءِ
ولكنـــه من حيثُ أسمـــاءُ كونِـــه ومالـــي فيـــه إن تحققـــتُ مـــن كـــفء

---

[1] ابن عربي، الحب و المحبة الإلهية، جمع و تأليف، محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، ط2، 1992، ص13.

[2] المصدر نفسه، ص11 .

[3] ابن عربي، كتاب الجلال والكمال، (ضمن رسائل ابن عربي)، دار صادر، بيروت، 1997، ص 26.

[4] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 54 .

[5] المصدر نفسه، ص 54 .

[6] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص293 .

[7] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص263 .

أنـــا خاتمُ الأمرِ الأعـــمِّ وجـــودُه ... لـــذاك تحمـــلتُ الـــذي فيـــه مِـــن عبءِ
فإن كنتَ ذا علمٍ بقولـــي ومَقصدي ... وأحـــكامُ ما في الكُـــلِّ من حكمةِ الجزءِ
فلا تأخـــذِ الأقوالَ مـــن كُلِ قائـــلٍ ... وإنْ كانَ لا يـــدري الذي قال في هُزئي
فإن الكـــلامَ الحقِّ ذلك فاعتمـــــد ... عليـــه ولا تُهمـــله وأفـــزع إلى البـــدءِ
لقد مـــدَّني ظلاً وإن كُنـــتُ نُـــورَه ... فإن لـــم أكُنْ في الظِّل إني لفـــي الفيء
لقد عظَّم الرحمانُ نشئيِ لمن دَرى ... وأعظمُ قدرِ الشخصِ ما كانَ في النشءِ
وما أنـــا من أهلكَ فمـــا أما هالكٌ ... ومـــا أنـــا ممن يدرأ الـــدرءَ بالـــدرءِ
ولكنـــني ردءٌ لمن جـــــاءَ يبتغي ... معـــُونتـــه منِـــي فـــآمـــنَ بالـــــدرءِ
وإنـــي إذا مـــا ضمـــنِي بردُ عفوهِ ... إليـــه بجرمـــي إنني منـــهُ فـــي دفء
وأعجَبُ مـــن كوني دليلاً بنشـــأتي ... ولا أرتـــجـــي بـــرءًا وأجنـــح للبـــرء
وما ذاك إلـــى حُكـــم غفلتِـــي التي ... خُصصت بهـــا وهي التي لم تزل تشئي[1].

فتجسد بذلك مقام الزوجية في آدم، فظهرت فيه المقـــامات كلها حتى المخالفة، إذا كان جامعا للقبضتين، قبضة الوفاق وقبضة الخلاف. هـــذا التناقض في النشـــأة الإنسانية راجع إلى الأصل الإنساني الواحد وهي النفس الواحدة التي انشطرت وصدر عن انشطاره التعدد الإنساني عن نفس واحدة وهـــو آدم[2]، يقول ابن عربي:« وكان(...)، آدم هو النفس الواحدة التي خُلق منها هذا النوع الإنساني، وقوله تعالـــــى:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَآءً﴾ (سورة النساء، الآية 01) »[3].

يقول ابن عربي:

تولد للأفكار لمعنى بصورةٍ ... بهـــا قَيَّدَتهُ مِثلمَـــا قَـــيَّد الأعشَـــى
إناثًا وذكراناً لمعنى بصورةٍ ... بهـــا قيدته مثلمـــا قـــيَّد الأعشَـــى
فقال بأنَ الضوءَ ممتزجٌ وما ... نَوَّى بالذِي قَد قال سُوءًا ولا غَشَا[4].

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص 375– 376.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص417. وينظر كذلك: ن م ، ج2 ، ص 445 .

[3] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص56 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 400 .

وبذلك كان الإنسان البدئي آدم[انفعال عن الذات الإلهية] يضم في الوقت عينه الفاعلية والانفعال ويحمل صورتي الذكورة والأنوثـــة فيكـــون الوصل بين الشيء ونفسه في صيغة تعبيرية عـــن علاقة الذات[النفس الجامعة لصورتين] و الآخـــر، هذا الآخر لا يقوم إلا باعتباره مرآة تنعكس و تمتد عبرها الذات وتتميز عنها.فيترتب عـــن ذلك إثنيـــة[زوجية] بين الصورة وأصلها الذي انفصلت عنه[الوحدة] فيجمع الإنسان بين سرين كما يشير ابن عربي:« واعلم أن هدا المنزل ما سمي منزل سرين إلا لسر عجيب وهو أن الشيء الواحد تثنية نفسه لا غيره في صورة حواء، فكان واحد في عينه، فصار زوجا بها، وليست سوى نفسه التي قبل بها فيه أنه واحد »[1].إن انشطار الصورة[التثنية] يولدالفرق بين الفعل[الرجل] والانفعال[المرأة]، إلا أنه لا يسقط الوحدة عن آدم إذ:«(...) لما كانت حواء عين آدم لأنها عين ضلعه فما كان إلا أب واحد في صورتين مختلفتين كما هو التجلي، فعين حواء عين آدم، انفصال اليمين عن الشمال، وهو عين زيد، كذلك انفصال حواء عن آدم فهي عين آدم، فما ثم إلا أب واحد، فما صدرنا إلا عن واحد كما أن العالم كله ما صدر إلا عن إله واحد، فالعين واحدة كثيرة النسب»[2].

يقول ابن عربي:

وما عجَبي عنْ واحدٍ عنهُ واحدٌ كما قيلَ لكِن عـــنْ وحيدِ عنْ اثنيـــنِ
فلولاهُ لم أُوجدْ ولولايَّ لم يَكُن ولابُد لـــي فِي كَونِ ذاتي مِن اثنيـــنِ
حقيقةُ ذاتي في حقيقةُ ذاتـــــهِ ولا بُـــد مِن ذاتي فَلابُد مِـــن تيـــــنِ
وإنِّي مِنَّ الأضْدادِ في كُلِّ حالةٍ كمَا هُو مَثلُ الغرِّ في اللَونِ والجُونِ[3].

فإذا كان القصد من عبارة «حواء عين آدم» أنها نفســـه، فذلك يعني أنها أنوثته، يقول ابن عربي:«(...) النفوس كلها في مقام الأنوثة لمن عقل»[4]. ومن ذلك يسمح القول أن حواء أصل لآدم ومثل ونفس؛ فهي أصله مـــن منطق قدرة المرأة على الولادة، وهي مثله من النفس الواحدة التي وجدا منها، وهـــي نفسه باعتبارها تحمل على الأنوثة البشرية الثاوية فيه وحينما تظهر له يرى نفسه فـــي مقام آخر. فتشكل الأنوثة باختلافها، عينا

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص314 .

[2] المصدر نفسه، ص503 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص114.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص367.

ومرآة ينظر فيها آدم ويشاهد تميزه ويعي ذكورته، وبذلت تكون حواء هي آدم في صورة مغايرة، وآدم هو حواء في رتبة مغايرة، و آدم هو حواء في رتبة مغايرة[آدم هو الناظر في المرآة/حواء هي المرآة بانفعالها] وهي الآخر المغاير[الصورة المتجلاة في المرآة]. يصب استعمال ابن عربي لعبارة «صدورالمرأة من الضلع» في تصوره للأنوثة باعتبارها ترمز إلى الميل والانحناء الدالين على الاستدارة الميتافيزيقية والمتجسدتين في استدارة الرحم،إلا أن فكرة صدور المرأة عن الضلع لا وجود لها في القرآن [لأصل الأول للشرع]، بل تغيب كلمة ضلع في القرآن[1]، ويأتي النص الشرعي ليؤكد أنهما[المرأة/ الرجل] خُلقا من نفس واحدة وهذا ما أشرنا إليه آنفا. إلا أن تصور ابن عربي بأن«حواء عين آدم لأنها عين ضلعه»باعتبارها عين أنوثته وبذلك نفسح المجال للنظر إلى آدم[الموجود الواحد بصورتين مختلفتين مع غلبة الوحدة من حيث إنسانيته] على أنه الإنسان الكلي الذي بطنت الأنوثة فيه وظهرت ذكورته؛ وبهذا التركيب المزدوج اكتملت الإنسانية في لآدم لأنه صدرعن عين الجود الإلهي المعبرعنه في الآية:﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (سورة طه، الآية 50).

يقول ابن عربي :

هي بنتُ العراق بنتُ إمامي وأنا ضِدُّها سليلُ يماني
هَلْ رأيتُم يا سادتِي أو سمِعتُم أن ضِّدينِ قطُ يجتمعانِ[2].

وقال كذلك:

يدُّلُ الجزءُ من مضمُونِ كُلِي على ما دلَّ كُلي مِن وُجودِه
ولولا أن يُقال صبَا لأمرٍ لقُلتُ صُدورها من عين جُوده[3].

وبذلك يبرز الاختلاف الرمزي بين وجهي الذكورة والأنوثة المكونين للوحدة الإنسانية، هذا الذي يتجلى في قول ابن عربي عن مقام آدم:«[آدم(...)] جذبني الحق

---

[1] تقول سعاد الحكيم في معجمها الصوفي[باب الأنثى، الهامش7]:«(...) كلمة ضلع لم ترد أساسا في القرآن الكريم وكل ما يبينه القرآن من خلق المرأة إضافتها إلى نفس واحدة التي هي آدم(...) أما الحديث الشريف ،فقد أورد البخاري عدة أحاديث حول تشبه المرأة بالضلع من دون إضافتها إلى آدم أوالرجل، (...)« وإنما المرأة كالضلع » «البخاري، ج7، ص33 » (...)». فتشبيه المرأة بالضلع لما فيها من انحناء و حنو؛ فكلام القرآن واضح بخصوص خلقها و الرجل من نفس واحدة.

[2] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص160.

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص334 .

مني وأفناني عني، ثم وهبني الكل، ليحملني الكل(...)فأقمت على ذلك برهة في الأزمان لا أعرف لنفسي مثلا في الأعيان؛ ثم قسمني شطرين، و صيرالأمر أمرين، ثم أحياني وأراني، ما حجبني عنه وألهاني، فقلت: هذا أنا وليس غيري، فحن النصف إلى النصف، وصح الوصف بين الذات والوصف؛ فقلت: إلهي هذا إلفي لأي، قال[تعالى] :«إذا رقمتك في القلم في اللوح، وأفيض على كتوبك من نور بوح، ووقع الامتزاج، ولاحت الأمشاج، علمت لأي أوجدت لك هذا إلفي»[1].

فآدم كصورة قبلية[قبل الفتق] يشكل موجودًا واحدًا لا علم لهُ بذاته ولا بغيره فكان وعيه الذاتي بتجليه في صورة غيرية[كآخر]. ومن خلال الرؤية[المرآة]التي تفْصِلُ بين الصورة والآخر قامت الإثنية ، وحل آدم محل الزوجية لأنه تثنى بالآخر[الصورة التي تجمع النقيضين] قام برزخا يجمع الرتبتين[2] [الخنثى]، «فكانت الصورة الظاهرة برزخية بين المحل والناظر»[3].

يقول ابن عربي:

الحمدُ لله جَلَّ اللهُ مِنْ خالقٍ وهُو العليمُ بناَ الفاتِقُ الراتِقُ
قد ضَّم شَملي بِه إذْ كُنتُ في عدمٍ لا علمَ عندي بمخلوقٍ ولا خالقِ
وإنه واحدٌ ولا شريكَ لهُ إلا القبولُ فأنَّى فيهِ بالصادق
واللهِ لو علموُا ما قلتهُ سجدوا لكلِّ ذي نظرٍ في علمه فائقُ
سرابٌ مجلاه في إنسانِ ناظرهِم ماءٌ يُمِوِّجه أنواره غارقُ[4].

إن الحديث عن الإنسان البدئي[الأصل الخنثى العاجز عن إدراك نفسه بغياب الآخر] يجرنا إلى الحديث عن مخالفة آدم للناموس الإلهي[الأمر الذي ينص على عدم الاقتراب من الشجرة] في النهي عن التركيز على الاختلافات الطبيعية بين الجنسين؛ هذا الذي نستشفه من المعنى اللغوي للتشاجر. الذي يصب في معنى الانقسام وحصول

---

[1] ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسرى، ص ص 78–79.

[2] يقول ابن عربي:« (...) فإن رحم آدم منا مقطوعة عند أكثر الناس من أهل الله، فكيف حال العامة في ذلك؟ ولقد وصلتنا بحمد الله(...) وكان عن توفيق إلهي لم أر لأحد في ذلك قدما أمشي على أثره فيها» ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص69. وفي هذا إشارة إلى نفي أغلب العارفين وكذا العامة؛ لوجه الأنوثة المعبرعنه بالرحم عن آدم، فيتم تصور آدم كذكورة خالصة[رجل]، في حين يشكل الإنسان تركيبا بين الأنوثة والذكورة .

[3] المصدر نفسه، ج3، ص109

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص332 .

الخلاف. الذي تتكشف من خلاله ذكورة آدم أمام أنوثـــة حواء، فيعي آدم نفسه عبر رؤية تمايز الأنوثة عنه. ويعرف من خلال درك الإدراك [الكامن في الاختلاف] خالقه.

يقول ابن عربي:

قُل لامرئٍ رام إدراكاً لخالقـــــهِ العجزُ عــن دَركِ الإدراكِ إدراكُ

من دان بالحيرةِ الغرَّاء فهو فتى لغايةِ العـــلمِ بالرحمانِ درَّاكُ[1].

إن انبعاث حواء مـــن آدم لا يجعله محل التكوين لغياب شجنة الرحمان فيه[الرحم] الدالة علـــى الخلق؛ فهو لـــم يلد حواء لأنه صمد[2] مصمت لا جوف له. لينطوي معنـــى «صدورحواء من آدم»على مشاهدة ومعرفة بالذات من خلال درك اختلاف الآخر[المغاير] فغياب التماثل [الغيرية] يولد الرغبة:« (...) فما تحرك من آدم لمخالفته النهي إلا النسمـــة المجبولة على المخالفة، فكانت مخالفته نهي الله من تحرك تلك النسمة التي كان يحملها في ظهره، فكان المقام يقتضي له ذلك»[3] و بمعرفـــة الإنســـان لهذه التناقضات[المبطنة فـــي صورته] يصير مظهرا لأسماء الحق المتقابلة وبهذا العلم استحق الكمال والخلافة، ولهـــذه الصورة سجدت الملائكة.

يقول ابن عربي:

إذا ما ذكرتُ الله في غسق الدُّجىَ دُجى الجسمِ لو عندَ الصباح إذا بدَا

صباحُ الذي يُحي به الجسمُ عندما هـــو الروحُ لكـــن بالمِزاجِ تبَّلدا

فليأخذِ الأشياءَ مِـــنْ غيـــرِ نَفسهِ ولكنْ بآلاتٍ بهـــا ســـرُّهُ اهتدىَ

فأمسى فقيرًا بعد أن كان ذا غنَى وأصبح عبدًا بعد أن كـــان سيِّـــدَا

لقد خِلتهُ روحًـــا كريمًـــا مُنزهـــا فأصبح ريحًـــا عُنصريًـــا مُجسدَا

وكـــان جليسًا للخضارمةِ العُلـــَى بمقعدِ صـــدقٍ للنفـــوسِ مُؤيـــدَ ا

لقد كـــان فيهم ذا وقـــارٍ وهيبةٍ فلمـــا ارتدى الجسمُ التُرابيُّ ألحدَا

وأجرا لهُ نهرًا مِنَ الخمرِ سائغًـــا فلمـــا تحسي شربةً منـــهُ عربدَا

و كان لهُ فوقَ السماواتِ مشهـــدٌ فلمَـــا رأى الأرضَ الأريضةَ أخلدَا

و كان لِمـــا يلقـــاهُ بالذاتِ قائـــلاً وكـــان لمـــَا أتـــاهُ الوحيُ أسجدَا

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص14 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص182 .

[3] المصدر نفسه، ج2، ص86 .

وقد كان مَوصوفًا فأصبحَ واصفًا لمـــا كـــان ذا قصدٍ فأصبحَ مقصدَا
كمـــا كان فيما نـــالَ مِنهُ موعدًا فأصبحَ فيمـــــا نِيـــلَ منـــهُ مُوَّحِدَا
و في عالم البُعـــد الذي قد رأيتهُ رأيتُ لهُ في حضرة القُربِ مقعـــدَا
و لما تجلَّـــى مَن تجلـــى بنعتِهِمْ رأيتُهمْ خَـــــرُّوا بُكيًـــــــا وسُّجَدا
و أصعقَهُم وحيٌ مِـــن الله جاءَهُم فلما أفاقوا قُلت: ماذا تقـــــول: ذا
أصابهُم فـــي حـــال نشأةِ ذاتِهـــم ولن يُصلح العطَارُ ما الدهرُ أفسدَا
فقلتُ: وهـــل ميزتَنِي في رعيلِهم فقال: وهـــل عبـــدٌ يصيرُ مســـودَا
جعلتكـــم في أرضي كوني خليفة و أبلست مـــن ناداك فيهـــا و فندا
و أسْجَدتُ أملاكـــي و كانوا أئمةً لرُتبتكَ العُليـــــا فأمسيتَ معبـــدَا
نهيتُك عـــن أمـــرٍ فقاربتَهُ ولـــم نجد لك عزمًا إذْ نَرى مِنكَ ما بدَا[1].

بعدما خلق الله العـــالم، قال للملائكـــة:﴿إِنِّـى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وتلك الخلافة رتبة لا يستحقهـــا إلا من خلق على الصورتين: الإلهية والكونية أي من جمع في ذاتـــه. جميع حقائق الحق والعلم، وهو: الإنسان الكامل.

يقول ابن عربي:

وإني من أعْطَى الوُجودَ كَمالـــَهُ كمـــا أنَّهُ أعطى الكثيرَ من القّـــَلِ[2].

وقال أيضا:

فَمـــن كمالِ وجودي أن يكـــونَ لنـــا من كُـــــلِّ نعتٍ نصيبٌ فيـــه تِبيانُ
علـــى الذي حُزتـــهُ من الكمـــالِ فـــلا تَقُل بـــأنَّ وُجُـــــودَ الجَحدِ نُقصانُ
لم ينقصِ النقصُ من عينِ الوُجودِ لما كـــــان الوجودُ كمالاً وهو خُسرانُ
الأمـــرُ أعظـــمُ أن يحظـــى بـــه أحـــدٌ إلا الـــذي هـــو عـــــلاَّم ودَيـــَّانُ
لمـــا أراد كَمـــالَ الحُكـــمِ منه أتـــى في شرع جبريلَ إســـلامٌ وإيمـــانُ[3].

يقول ابن عربي:« وإنما كانت الخلافة لآدم عليه السلام دون غيره من أجناس العالم لكون الله تعالى خلقه على صورته»[4].

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص 274 –275 .

[2] المصدر نفسه، ص 309.

[3] المصدر نفسه، ص ص 319–320 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص263 .

يقول ابن عربي:

الحَجْرُمن شِيَمِ الوُجودِ فلا تَقُل إنـــــي لأجلِ خِلافتي لَمُسرَّح
هيهـــــات أنتَ مقيدٌ بخلافةٍ أين السراحُ وبابُ كونِكَ يُفتحُ
والقلبُ خُلقَ مغالقَ مجبولـــةً ضاعت مفاتِحُها وليست تُفْتَحُ
لا تفرحن بشرح صـــدرك أنه شرحٌ لتعلـــمَ أن قيدَك أرجحُ[1].

إن الخلافة عن الله بلغة ابن عربي هي ظهور الإنسان الكامل« فلا يكون خليفة إلا من له الأسماء الإلهية بطريقة الاستحقـــاق أي هو علـــى تركيب خاص يقبلها، إذ ما كل تركيب تقبلها»[2].

يقول ابن عربي:

إنَّ الخِلافةَ لا يكُون كمـــالُهـــا إلا هُـــنا لا في الـــذي هُـــو آتِي
فيزول في الجنـــات وجـــودنـــا إزالةِ الأحْـــكامِ فـــي الـــــدرَّكـــاتِ
لما رأيتُ عمُومَ رحمـــةِ ذاتـــه في النشـــأةِ الأُخرى ولـــم أرَ يائي
أمرٌ مزيلٌ حُكمها فـــي خلقِـــــه فعَلِـــمْتُ منهُ خلافتـــي بـــالـــذاتِ
فأنا المُبرزُ في كمَال خلافتـــــي عنْـــهُ ويعلَمُ ذاك كُـــلُّ مـــوَاتِ[3].

إن استحقاق الإنسان للخلافة نابع من باطن الذات البشرية التي تشتمل على مراتب ومعاني الوجود بأكملـــه[4]، ليظهر هذا الكائن كوحـــدة تركيبيـــة[(الغيب/الشهادة)،(الفعالية/الانفعال)،(المطلق/النسبي)]، ومتى نظر الإنسان نفسَهُ كشف أكوانه الثاوية فيه، أدرك مـــا خصه الله به من علم [الأسماء الحسنى المتقابلة بين جلال وجمـــال] يتحقق له الكمـــال.

يقول ابن عربي:

لله في ذا ســـــرٌّ ليـــسَ يعلمُـــــهُ إلا فريـــدٌ وذاكَ الفـــردُ إنســـــانٌ
قد كَمَّل اللهُ في إنشاءِ صُورتِـــــه بصُورةِ الحـــقِّ فالقرآنُ فُرقـــــانٌ

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج3، ص151 .

[2] المصدر نفسه، ج2، ص441 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص146 .

[4] المصدر نفسه، ص45 .

العينُ واحـــدةٌ والحكمُ مختلـــفٌ للجانبينِ فما في النشءِ نُقصـــانٌ[1].

وبهـــذا يحضرالمطلق[الله] في صورة الإنسان. لذلك مُنح منزلة القلب[مرآة تقلب الصورة]. وفـــي هذا يقول ابن عربي، أنه مُنح منزلة:« [الـــ] قلب بين الله والعالم، وسماه [تعالى] بالقلب لتقليبه في كل صورة »[2]. استنادا إلـــى الحديث القدسي:«ما وسعني أرضي ولا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن».

يقول ابن عربي:

بانَ العزَّاءُ وبانَ الصَّبْـــرُ إذ بانوا بانُوا وهُم في سُويدَ القلبِ سُكان[3].

قبول الإنسان نعت القلب دلالة علـــى الباطن منبع الحب والإيجـــاد[الكنزالخفي] و رباطا بين الذات والآخر، بين الغيب والشهادة، وبعكســـه[الإنســـان الكامل] لباطن الكنـــز الخفي، يقبل نعت صورة الحق وهويته ليصير موضعا للسر الإلهي[المودع فيه]، ومؤنسا لوحدته البدئية[الإله المتفرد]، مما يجعل الإنسان امتدادا للحقيقـــة الكليـــة، فيعكس ظاهره العالم المادي وينسب باطنه إلى الغيب. فيقوم برزخا بين الشهادة والغيب، رمزا للقَطبيـــة الأنطولوجية؛ إذ ما أنشأ الله من كل زوجين إلا ليعرف الله العالـــم بفضل نشأة الإنســـان الكامل(...) فضمن الوجود؛ الإنسان الكامل الظاهر بالصـــورة[الحق]، فصار للصـــورة بالصورة زوجين، فخلف آدم على صورته فظهر في الوجود صورتان متماثلتان كصورة الناظر في المرآة، ما هي عينه ولا غيره (...)»[4].

يقول ابن عربي:

هذا الـــذي عَنَّـــتْ لـــهُ الأوجـــهُ ليسَ لـــــــهُ مِنْ خلقِه مشَّبَـــهُ
ولو بدَا للعيـــــنِ في صـــُورتي لـــــــهُ المقامُ الأفخـــَّــــم المُنَّزهُ
قد استـــــوَى فيـــــهِ وفِي نفسهِ العالـــــــمُ الهَمْـــهَـــم ُوالأبلـــــهُ[5].

إن البرزخ [أوحضـــرة الخـــيال] أحـــق الـــمـــوجـــودات بالإنســـان الكـــامـــل.

يقول ابن عربي:

---

[1] ابن عربي، الإنسان الكامل، جمع وتأليف: محمود محمود غراب، ط2، 1990، ص21 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص295 .

[3] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص145.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص295.

[5] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 433 .

إنَّ خيـــالَ الـــكـــونِ أوســـــعُ حضـــرةٍ منَ العقلِ والإحساسِ بالبذلِ والفضـــلِ
لهُ حضرةُ الأشكال في الشَّكلِ فاعتبـــــر تراهُ يردُ الكُـــــلَّ فـــي قبضةِ الشكـــلِ
فإنْ قلتَ كـــلٌ فهـــوُ جـــزءٌ مـــعيـــنٌ وإن قـــلتَ جـــزءٌ قـــــامَ الكُلُّ بالكُـــلِّ
فعِلمـــي بـــهِ أحلـــىَ إذا مـــا طَعـــمتـــَهُ وأشهىَ إلـــى أذواقِنَا من جنى العسلِ[1].

فالإنسان الكامل يجمع بين حقائق العالم وحقائق الحق، للتداخل بين اللاهوت والناسوت.

يقول ابن عربي:

تدرعَ لاهُـــوتي بناسُوتي وحصَّـــل مُوسى اليَّمَ تابُوتي
فمـــنْ قالَ عني إنَّنِـــي العبـــدُ
وقد صحَّ أنِـــي الملِكُ الفـــــردُ
فرُبَّ عليـــمٍ غَـــرهُ الجحـــــدُ
فانظر عِزَّتي فيكَ وتثبيتي على عرشِ تنزيهي عن القوتِ
ولو كنتَ خلقاً كُنـــتَ محصورًا
ولو كنتَ عبـــدًا كُنـــتَ مقهورًا
وكُنتَ علـــى الإيمـــانِ مفطورًا
فجِسمي فيكُم جِسمُ مكبوتِ وروحي فيه روح مبخُـــوتِ
ألا فاكتمِي يا نفـــسُ أو بُوحي
فقـــدْ ثبـــتَ الجسمُ مـــع الـــروحِ
عَـــيَانًا ثُبـــُوت الـــرَّقمْ في اللُـــوحْ
فإن حكَّـــــمَ اللهُ بتشتيتـــي هُنالِك يبـــــدُو عَجزُ لاهُوتي[2]

هذا التداخل بين اللاهوت والناسوت يترجمه الحديث القدسي:«عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإن أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصربه ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»[3].

يقول ابن عربي:

---

[1] ابن عربي، الإنسان الكامل، ص28 .

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص363-364.

[3] رواه البخاري، رقاق 38 .

فإذا رأت عيني فأنت الذي ترى وإن سمعت أُذني فلست سوى سمعي
وإن قواي كلها ومحلها وجودك يا سري كما جاء في الشرع
فما قرع باب الله والباب أنتم كما أنت ذاتي حين أشرع في القرع[1].

وقال أيضا:

يقُولونَ أنتَ الحَقُّ بلْ أنا خلقُه ولو كُنتُ حقًا لم يكُن ببعيدِ
فإني مشهُودٌ وحُكمي قاصِرٌ ولا كان عينُ الحقِّ عينُ وجُودي
وحُكمِي عليه نافذٌ غيرُ قاصرٍ وعينُ وُجودِ الحقِّ عينُ شُهودِي
ولستُ بخَلاقٍ ولستُ بفاجرٍ إذْ كانَ لي كُنْ واستمرَ قُصودي
ومهمَا يقُوَ سمعي فإني سامعٌ لِمَا أوردُوهُ فالورودُ وُرودي
وما أنا علاَّمٌ ولستُ بِجاهلٍ إذا كان مشهُودي بحيثُ شهُودي
وما أنا حيٌّ ولا أنَا ميِّتٌ وإنْ ألحقوني عندَهُم بلُحودي
ولستُ بذي نطق وإن كنتُ مفصحًا بأخبارَ ما عانيتُ دون مزيدِ
فذاتي ذاتُ الحقِّ إذْ هي عينُنَا كمَا جاءَ في الشرع المُبينِ فَعُودي
إلى الحقِّ يا نفْسي ولا تجزعي لما أتيتُ كما أودعتُهُ بقصيدي[2].

يبين ابن عربي أن قوى الإنسان وجوارحه ليست شيئا مختلفا عن هوية الحق، إذ«(...) ذكر[تعالى] أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة(...)»[3]. يصير الإنسان الكامل مظهرا لهوية الحق وتجليا لصورته، إذ لا تتصع صورة الألوهة، إلا في مرآة الإنسان الكامل الذي هو ظله[تعالى] الرحماني[4].

يقول ابن عربي:

لمَا تأدبتَ بي يا مُنتهَى أمَلي وأحسنُ الناسِ في المعنَى وفِي الصُّورِ
وكان قد ملكتَ قلبِي محاسنُها خبرُ تحقِقُه يربَى علَى الخبرِ
ألبستُهاَ من سنىَ الأثوابِ ثوبُ تُقى فخرًا على جِنْسِها من خَرْقَةِ الخَضَّرِ
وهي التأدُّبُ بالآدابِ أجمعِها مع التخلُّقِ بالآياتِ والسُورِ

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، 428– 429.

[2] المصدرنفسه، 266 .

[3] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص107 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص686 .

والعهدُ ما بيننـــــا أن تبوُحَ بهـــا ولا تُعرِفُهـــا شخصـــًا من البَشـــرِ
لكي تكُون فـــي الإخلاصْ نشأتُهـــا فليسَ يلحقُهاَ شـــيءٌ من الغيـــرِ[1].

وقال أيضا:

لبِسَـــتْ جاريـــةٌ مـــن يـــــدِنا خرقةً نالتْ بها عينَ الكمـــالِ
خرقـــة دينيـــة عُلويـــــــةٌ ألحقتهـــَا بمقامـــاتِ الرجال[2].

فبالنسختين[الأنوثـــة/الذكـــورة] بتحقق كمال الوجود ويحملها الإنســـان الكامل[خنثى (فاعل/منفعل)] فيشمل على كل الصفات[المتقابلة]، القديم منها والمحدث[3]. « فظهرجميـــع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمـــع بهذا الجود»[4].

يقول ابن عربي:

من نعمـــــــةِ اللهِ علىَ عبدهِ أنْ جعلَ لهُ العلـــــمَ منعمـــَا
وفَخرَ النـــُورَ بأرجائـــــهِ وليله من جسمـــــــهِ أعنمـــَا
ما النورُ والظُلمـــَةُ فـــي حقِّه سِتـــــرٌ لهـــُا يحجبـــــه كُلمَـــا
أرادَ بالجهـــــلِ حُســـادَهُ يصمـــــُه السِترُ فمَـــا أعْصَما
ما اسْتكْبرَ المحرُومُ في خلقِه لو أن إبليـــسَ يـــرى آدمـــَا
لو أنه يكملُ في خلقـــــــه لمـــا أبَّى و استعظَـــم الأعظمَـــا
أرواحُه العالُون تعنوُ لـــــهُ لصُـــورةٍ أعطـــاهُ مَـــنْ أنـــعمَـــا
بِها عليـــــهِ دُون أملاكـــه حَاز بـــِها الأسمـــاءَ لمَـــا سَمـــا
فهُو مـــــَع اللهِ بأسمائـــهِ كمَـــا هُـــو اللهُ بـــــهِ أينمـــا[5].

فمن خلال حيازة آدم للأسماء المتقابلة[الجمال/الجلال]، كان الإنسان مركبا من الانفعال والفاعلية، وبهما يحقق الكمال، ولا «(...) يظهر الكمال الإلهي إلا في المركب، فإن يتضمن البسيط، ولا يتضمن البسيط المركب(...)»[6]. والتركيب مربوط بالمرأة كمـــا

---

[1] ابن عربي ، ديوان ابن عربي، 56 .

[2] المصدر نفسه.

[3] ابن عربي، إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدين، 1336 هـــ ، ص ص21–22 .

[4] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص50.

[5] ابن عربي، ديوان ابن عربي، 219 .

[6] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص104 .

يقول ابن عربي:«(...) فإن الرجل،وإن كان خلق من مركب، فهو إلى البسائط أقرب، فهو أقرب الأقربين[إليه]، والمرأة خلقت من مركب محقق، فإنها خلقت من الرجل، فبعدت من البسائط أكثر من بعد الرجل، والمخيط تركيب، فقيل لها ابقي على أصلك (...)»[1].

يظهر التركيب في المرأة نظرا لانفعالها، وبما أن الانفعال فاعلية فإن المنفعل [المرأة] يجمع بين النقيضين لاستعداده الذاتي للتلقي وأثر فاعل يتلقاه، فيقوم المنفعل[المرأة] في تركيبه بين الذات والآخر، مما يمنحه[المنفعل]الكمال، ويصير«(...)الإنسان الكامل (...) هو الأول والآخر والظاهر والباطن(...)»[2] . يتميز تصور ابن عربي بنفي النقص عن الانفعال والتركيب التي تتجلى في الأنوثة [الانفعال/الفعل] وتظهر في النساء كما يقول ابن عربي: «ولما[كانت] النساء محل التكوين، وكان الإنسان بالصور يقتضي أن يكون فعالا، ولا بد له من محل يفعل فيه، ويريد لكماله ألا يصدر عنه إلا الكمال(...) ولا أكمل من وجود الإنسان، ولا يكون ذلك إلا في النساء(...)»[3]. تتمتع المرأة[الانفعال/الفعل] و الإنسان الكامل[صفة الخنثى لجمعه بين الأنوثة والذكورة] بصفة التركيب مما يجعلهما يشتركان في الكمال لاشتراكهما في الانفعال والأنوثة، مما هيأ الإنسان لدور نيابة الله في الأرض، ويكفي الحديث عن الخليفة أو الإنسان الكامل لنتبين أن هناك من ينقصه هذا الكمال وينعت بالإنسان الحيوان، ويقف الإنسان عند حدود حيوانيته حينما يغفل عن حفظ صفات الإنسانية المستودعة في كيانه، ويعجز عن صقل الصورة الإلهية فيه بجهله إياها، وبعدم تمكنه من معرفة سر الله الذي أودعه في ذاته، عجزعن رؤيتها في الغير، وفي ذاته وفي الكون، وبذلك لا يستحق نعت صورة الرحمان، وهو غير معني بالخلافة، يقول ابن عربي:ما«(...) كل إنسان(...) على الصورة فإنه ثم إنسان حيوان وإنسان خليفة(...) »[4]، فالإنسان الحيوان هومن أفراد الجنس البشري، جمع حقائق العالم فقط فكان صورة العالم، في مقابل الإنسان الكامل الذي أضاف إلى مجموع حقائق العالم مجموع حقائق الحق وكان على الصورتين[صورة العالم وصورة الحق] وهو من جملة الحيوان رتبته من الإنسان الكامل رتبة خلق النسناس منه»[5].

---

[1] نفسه، ج1، ص679، وفي هذا اشارة إلى جعل معنى لباس غير مخيط في الحج على خلاف المرأة فلباسها مخيط .

[2] المصدر نفسه، ج2، ص104 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص505 .

[4] المصدر نفسه، ج4، ص56 .

[5] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مادة [إنسان حيوان]، ص156 .

يقول ابن عربي:

إنَّ الخليفةَ مَنْ كانـــَــتْ إمامَتُـــهُ مِنْ صُورةِ الحقِّ والأسماءُ تَعْضُـــدهُ

ليسَ الخليفةَ مَنْ قامَــتْ أدِلتُـــهُ مِنَ الهوَى وهَوى الأهــواءِ يقْصِدُه

لهُ التقدمُ بالمعنىَ وليـــــسَ لـــهُ تــوقيــعُ حــقٍّ ولا شــرعٍ يُؤيِّــدُه

فيَّدعي الحَقَّ و الأسيافُ تعضده وهُــو الكذُوبُ ونجمُ الحقِّ يرصُدهُ[1].

فالإنسان الحيوان يشترك مع الكامل في الصورة الظاهرة و في الإنسانية، غير أنه لا يحوز الخلافة. يقول ابن عربي:« وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال، وما كل إنسان خليفة فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا، وليس المخصوص لها أيضا الذكورية فقط ،فكلامنا إذن في صورة الكـــامل من الرجال و النساء...»[2]. و بهذا يشترك الرجل [الذات] مع المرأة[الآخر]في الكمال مما يكرس لفكرة وجود الكمال في الآخر[بعيدا عن مركزية الأنا]، هذا الذي من شأنه أن ينفي أي تراتبية بين الجنسين.

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص4 .

[2] ابن عربي، عقلة المستوفز، ص46 .

الفصل الثاني: وحدة الأضداد عند ابن عربي

1/الأنـــا والآخـــر

2/نفـــي التراتبيـــة

الأنا و الآخر:

إن الحب منبع وسبيل المعرفة والوجود، والانجذاب والنكاح قاعدتان لإيجاد العالم ولظهور الموجودات، هذا الذي من شأنه أن يبرز الدورالخلاق للآخر إذ لا يقوم الحب إلا بفضـــل تعدد ترجمة علاقة الذات (الأنا)بالآخر، علاقة يترجمها حضور الذكورة والأنوثة باعتباره حضـــورا شرطيا وضروريا لكل موجود أكان مجردا أو حسيا يقول ابن عربي: «(...) ما من شيء إلا وفيه(...)جهة الذكورة، وجهة الأنوثة،وجهتا التقابل»[1]. ومـــن هذا اشتراك جميع الكائنات في الانفعال باعتباره الأصل الثابت في كل موجود، أما الفاعلية فلا تدخل إلا بتأثيرالإلهيـــة في الممكنـــات، فيحدث عـــن هـــذا التأثير اختلاف عرضي بين الموجودات، يعبر عن ذاته في الإنسان بالفرق بين المرأة والرجل، «(...)[فـــ] تميزا بأمر عرض لهما وهو الذكورة للرجل والأنوثة للمرأة (...)»[2].

يقول ابن عربي:

جمعَ الإناثَ إلى الذُكورِ كلامَهُ بأخصِ أوصافِ الثناءِ وقيـــدَا

إنَّ الأنوُثةَ عـــــارضٌ متحقِقٌ مثلَ الذكـــورةِ لا تكُنْ مترددَا[3]

إن نظرة ابن عربي إلى زوج الذكورة والأنوثة، والتي يعبرعنهـــا بصيغة أن لكل موجود جهة للذكورة وجهة للأنوثة، تبرز خاصية تركيب الكائن مـــن نسبتين، بفضلهمـــا تحصل الوحدة [وحدة الموجود]، يقول ابن عربي: « فإن قلت إن النسبة واحدة ولكن لهـــا طرفـــان من حيث الذات طرف، ومن حيث المظهر طرف، قلنا، ليس الأمر كما تظن في أن النسبة واحدة بين المتضايفين (...)، فليست النسبة واحدة ولا لها طرفان أصلا، وإنها غير معقولة للانقسام، أعنـــي هذه النسبـــة»[4]. فالأنـــوثة والذكورة تستقلان عن بعضهما و

---

[1] ابن عربي، إنخراق الجنود إلى الجلود وانغلاق الشهود إلى السجود (ضمن رسائل ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان و رسائل أخرى)، دراسة وتحقيق: قاسم محمود عباس و محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، 1998، ص201.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص679.

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص122.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص597.

ترتبطان بعلاقة خارجة عنهما، مما يعني أنهما منحازتان فـــي المكان، وتتسمان بالمادية، هذا ما نستشفه مـــن الإقرار بحضور طرفين، تصل بينهما نسبة واحدة. فيترتب على هذا التسليم بكون العلاقة بين الأنوثة والذكورة تنقل الذات خارج حدودها، ممـــا يتعارض مع فكر ابن عربـــي الذي يرى أن وحـــدة الموجـــود تتركب أساســـا مـــن نسبتين، أوجهتين مختلفتين؛ وجه منفعل وبانفعاله ينكشف كأنوثة لوجه الفاعلية المعبر عن الذكورة، ووجـــه فاعل يحتاج فعله إلى قبول من طرف المنفعل الدال على الأنوثة. وبذلك فإن الذكـــورة و الأنوثة تحيلان على موجود واحد مركب من نسبتين، لا تظهرالواحدة إلا بظهور الأخرى، مما يمنح الكائن رتبتين مختلفتين.

يقول ابن عربي :

إنـــاَ إناثٌ لمـــَـــا فيناَ يُوَلِّـــدُهُ فلنَحْمَدِ الله ما في الكَونِ من رَجُلِ

إنَّ الرجالَ الذينَ العرفُ عيَّنَهُمْ هُـــمُ الإناثُ وهُمْ نفسي وهُم أمَلي[1].

إن حضور الأنوثة والذكورة داخل الموجود نفسه لا يضيف كثرة المادية؛ بل يعني أن وحدة الموجـــود تنبني علـــى تركيبه مـــن نسبتين أي الزوجية[2]، التي تقتضي حضور النسبتين ورابطا ثالثا بينهما يطلـــق عليه ابن عربي الفردية[3]أو التثليـــث[4]. وتحمل العبارة معنى التركيب المتضمن داخل الموجود باعتباره وحدة يتخللها التداخل والجمع، ولا يحدث الجمع إلا بفضل الاختلاف[الأنا/الأخر]؛ فالاختلاف يمثل الوجه الأخر للوحدة، وأن ظهور أشكال الوجود كافة، مـــن أعلى مراتبه إلى أدق أشكاله يقترن باختلاف يحمله الأخر، لأن الله « (...) ما خلق شيئا إلا خلق لـــه ضدا ومثلا وخلافـــا، فجعل الموافقة في الخلاف و

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص445 .

[2] لا تقتصر الزوجية في خطاب ابن عربي، علـــى اثنين بل تقـــوم بحضـــور عنصر ثالث يربط بين الاثنين. المصدر نفسه، ج3، ص126. ويدل على مرتبة ثالثة يطلق عليها الفردية أو التثليث .

[3] يظهر الفرد بحضور الثلاثة فصاعدا. ابن عربي، كتاب الألف [كتاب الأحدية]، ضمن رسائل ابن عربي، دار صادر، بيروت، 1997، ص49. الفردية أساس لكل نتاج في العالم المحسوس والمعقول، وذلك لأنها حضرة للنكاح بين الأنوثة والذكورة، ابن عربي، كتاب الميم والواو والنون،ضمن رسائل ابن عربي، دار صادر، بيروت– لبنان، 1997، ص108 و ينظر كذلك: كتاب الألف، ص54.

[4] ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص117. وينظر كذلك: المصدر نفسه، ص116 .

المنافرة في الضد والمناسبة في المثل فأشد الأشياء مواصلة ومحبة واتحادا الخلاف مـــع مخالفه»[1].

يقول إبن عربي:

لولا قُبولي ما رأيتَ وُجــودي وبِـــــهِ مَنَنْتَ على حالِ شُهودي
إيايَّ فانظُر فـــي معَالِمِ حِكمتي يدري بهَا من كَان أصلَ وُجُودِي
وبهاَ تَميَّزَ من كتابي كونَـــــهُ ولمـــاَ قَضى مِـــنْ عِلْمِـــهِ بمزيدِ
وهو الغني ولست أعرف ذاته إلا بـــه وتجـــل عـــن تحـــديدي
لمَـــا عَلِمنَا جُـــودَهُ بوُجُـــودِه بالإفتِـــراق خرجْتُ عَنْ توحيدي
اللهُ يَعلـــمُ أننـــي مـــا كُنْتُـــهُ أو كـــــأنني وَوجُوهُـــه بحدُودِي
لولا اعترافي بالذي هُوَ نشأتِي مـــــا قُلتُ بالتثليثِ والتفريـــدِ[2].

إن حضورالآخر[المخالف] يحرك الحب الباطنـــي فـــي الذات، ويتجسد هذا الحب رابطا يصدرعنه مولود جديد، فيطلق الأخر سراح الوجود الكامل في الذات[3].إن الاختلاف العرضي الذي يؤدي إلـــى الفرق بين المرأة والرجل يتلخص فـــي العلم؛ ويقصد به علم خاص بالإله كما يقول ابن عربي:«وإنما يدل من كونه رجلا أوامرأة أي من كونهما فاعلا ومنفعلا علـــى علم خاص في الإله، وهو العلم بالمؤثر والمؤثر فيه(...)»[4]. استخـــدام ابن عربي«إله » دون تعريف إشارة إلىـــ إله المعتقد أوالاسم الذي يحكم إنسانا ويكون له ربا، يقول ابن عربي: «فإن مسمى الرب يقتضي المربوب، ومسمى الله يقتضي المألوه»[5].

يقول ابن عربي:

عقدَ الخلائِقُ في الإلـــهِ عقائدًا وأنا شَهِدْتُ جَميعَ ما اعتقدُوه

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص269 .

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص248– 249.

[3] يقول ابن عربي: «(...) والكل حق له، فهو [تعالى] الأصل الذي نحن فرعه، والأسماء أغصان هذه الشجرة، أعني شجرة الوجود، ونحن عين الثمر، بل هو عين الثمر.فما لنا مثل سوى وجود هذا الشجر» ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص315. فتصور ابن عربي الاختلاف النابع للوحدة يشبه الوجود بالشجرة، الوحدة فيها. عين تفرع أبعاضها وأجزائها وتنوعها .

[4] المصدر نفسه، ج1، ص353 .

[5] المصدر نفسه، ص328.

ولَمـــّا بدا صُورًا لهُم مُتحولاً قالو بما شهدوا ومـــا جَحَدوُه
قد أعذر الشرع المُوَّحِدُ وحـــدَهُ والمُشركُون شقُوا إن عبدوه[1].

فحينما يعلم الإنسان بطبيعة الاسم الإلهي الذي يحكمه ويدرك أنه مدبر باسم مـــن الأسماء المتقابلة[الجلال/الجمـــال] وبفضل الكشف بعلم الطبيعة واستعداده الذاتي، وبســـر حضور صفة الأنوثة أو الذكورة فيه. ويسمح هذا العلم لأحد طرفـــي القطَبية باكتســـاب الوعي بالأنا لمشاهدته وعلمه بالآخر. وبهذا الإدراك تقوم الوصلـــة بين الذات و الآخـــر المعبرعنها بالنكاح، وعلى اعتبار أنه علم، يسمح بفك أسرار الوجود الميتافيزيقي والمادي والروحي.يقول ابن عربي: «واعلم أيدك الله أن هـــذا هـــو علم التولد والتناسل وهو مـــن علوم الأكوان وأصله من العلم الإلهي فإن كل علم أصله من العلم الإلهي(...) إذ كان كل ما سوى الله مـــن الله، قال تعالـــى:﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾(سورة الجاثية، الآية13). فهـــذا علم التوالج سار في كل شيء، وهو علم الالتحام و النكاح منه الحسي والمعنوي الإلهي»[2].

يقول ابن عربي:

كُلَّمَـــا فِيـــــه نِكَـــاحٌ وازدواج هُـــو مَقصُودٌ لرباتِ الحجـــاجْ
فـــــــإذا أنتَجْتَنـــي أنتجتَـــــهُ فترانـــا فـــــي نكـــاحٍ ونِتـــاجْ
فالذي يظهـــرُ مـــنْ أحوالنَـــا مـــــا بين اتضـــاحٍ واندمـــاجْ
فكمـــــا نحنُ بـــه فهُـــوَ بنـــا إنَّ عينَ الضيق عينُ الإنفراجْ[3].

فيتخذ مصطلـــح النكاح طابع التجريد لعدم اقتصاره على الحس و المحسوســـات، ولامتداده إلى عالم الكليات والحقائق الخفية، لكي يجد أصله فـــي الوجود المطلق. والذي يصدر النكاح وتسري مبادئه الكون والكائنات. وبهذا يتصف بالشمولية لكونـــه«(...)أصل الأشياء كلها، فلـــه الإحاطة والفضل والتقدم»[4] فكان الوصل بين أول زوج كوني، العقـــل الأول والنفس الكلية؛ علـــى اعتبار سريان الأنوثة كتعبير عـــن الوجه الإمكاني للوجـــود المطلق في الكون والكائنات، لكنها إن كانت واحدة في دلالتها على الانفعال فهـــي مختلفة

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، مصدر سابق، ج5، ص196 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دارصادر]، مصدر سابق، ج1، ص170 .

[3] المصدر نفسه، ج3، ص371 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دارصادر]، ج2، ص167 .

فـــي مستويات تجليها فـــي الوجود، مما يتطلب التمييز ضمن فكر ابن عربي بين أنوثـــة أصلية تظل في عالم الغيب [الأعيان الثابتة]، وأنوثة كونية[تظهر بأشكال مختلفة]؛ والتـــي تحقق أول تجلن لها عبر ما يطلق عليه اللوح المحفوظ أو النفس الكلية، يقول ابن عربي: «النفس الكلية التي عبر عنها الشارع صلى الله عليه وسلم:باللوح المحفوظ، حفظ الله عليه ما كتب فيه، فلم ينله محو بعد ذلك، لا تبديل. فكل شيء فيه، وهو المسمى فـــي القرآن: بكل شيء، تسمية إلهية. ومن كتب الله كتبه وصحفه المنزلة على رسله و أنبيائه مثل قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ وهو اللوح المحفوظ...»[1] وبذلك تشكل النفس الكلية أثرا وامتدادا للإمكان الأنثوي الذي لا يفارق الغيب، لذلك فإنها لا تخلـــق بل تنبعث فتكون بذلك أول مخلوق انبعاثي يتبوأ مرتبة الانفعال في مقابل القلـــم الأعلـــى أو العقل الأول والحقيقة المحمدية [فاعل]– الأنوثة في مقابل القلم [الذكورة]–ومحل تفسير في مقابل القلم (محل الإجمال)[2].

يقول ابن عربي:

إذا جاء بالإجمالِ نـــونٌ فإنـــَـهُ يُـــفَصِّلُـــه العَـــلاَّمُ بالقلـــمِ الأعلَـــى
فيُلقيه في اللوحِ الحفيظِ مفصلاً حُروفـــًا وأشكـــالاً وآياتَـــــهُ تُتلـــى
ومـــــا فصَّل الإجمالَ مِنهُ بعلمهِ ومـــــا كـــان إلا كاتبًا حين مـــا يُتلى
عليـــــهِ الذي ألقـــاهُ فيه مُسطرٌ لِتَبلـــى بـــه أكوانَـــــهُ وهُـــولا يَبلى
هـــو العقلُ حقًا حين يعقِل ذاتَـــهُ لهُ الكشفُ والتحقيقُ بالمشهدِ الأجلى[3].

فاللوح المحفوظ هو مرتبة وجودية تثني القلم الأعلى، لكن يفارق اللـــوح المحفوظ القلم الأعلى بأن له عند الفعل صفتين:صفة علم، وصفة عمل بالنسبة لما يليه وهو الطبيعة على حين يظهر القلم : فاعلا. وذلك جعل ابن عربي شهود الحق في المرأة أكمل شهـــود لأنه شهود الحق من حيث هو فاعل منفعل[4]. وبهذا يكون الفعل حركـــة تقتضـــي حضورا

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دارصادر]، ج3، ص230 .

[2] ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مادة [اللوح المحفوظ]، ص997 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص156.

[4] سعاد الحكيم، مرجع سابق، مادة [اللوح المحفوظ]، ص997.

مشتركا لكل من الفاعل والمنفعل، إذ أن الفعل« مقسم علـــى الحقيقـــة بين الفاعل والمنفعل (...)»[1]. وسمح هذا الفهم بتفسير فعل الإيجاد[ظهورالكون] علـــى أنه نتيجة مشتركة بيـــن الخالق والمخلوق كما يذكر إبن عربي: « وأما الضرب الآخر من الشركة في إيجاد العالم فهو باستعداد الممكن بقبول تأثير القدرة فيـــه، إذ المحال لا يقبل ذلك، فما استقلت القـــدرة [الإلهية] بالإيجاد دون استعداد الممكـــن، ولا استقل استعداد الممكن دون القدرة الإلهيـــة بالإيجاد، وهذا سار في كل ممكن(...)»[2].لا يقـــوم فعل الإيجـــاد، ولا غيره، إلا بحضور قَطبية يلتقي عندها مؤثر[الذات] بمؤثر فيه [الآخر]. هذا الذي لم يبلغه ابن عربي إلا بعد فحص و متابعة أدت به إلى معرفة معزى تكليف الله للإنسان، فتبين له أن ذلك يتطلب«أن يكون له[تعالى] في المنفعل عنه تعلق مـــن جهة الفعل فيه يسمى به فاعلا وعاملا، وإذا كان هذا، فبهذا القدرمن النسبة يقع التجلي فيه(...)الحق[قد] خلق الإنسان علـــى صورته، فلو جرد عنه الفعل لما صح أن يكون على صورته ولما قبل التخلق بالأسماء» [3].

يقول ابن عربي :

فالكُلُّ يدخُل تحتَ الحصْرِ أجمَعُه ولَيسَ ثَّـــمَ سِوى وليسَ يَمْنَعُ
فاعْجِب لمنفعلٍ في ذاتِ فاعلـــهِ يكُن بها فاعلاً والكُلُّ قد جمعوُا
على وُجـــودِ الله قلنا من عجب وكُلهم بالذي جئنا بـــه قطعوُا[4]

ثم إن امتداد صورة المبدع [الله] في الإنسان يؤكد فاعلية الفعل البشري، وبفضله [الآخر] يبرزالاختلاف بين فاعل[الذات]، يتميز بإلقاء الأثر ومنفعل[الآخر]، يقبله فيقـــع الفعل بينهما كحال بين نسبتين[5]. ومنه قوله تعـــالى:﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُـوَ فِـى شَـأْنٍ﴾(ســـورة الرحمان،الآية29).

يقول ابن عربي:

الناسُ في لبسٍ من الخلق الجديدْ لكونِه يفْعَلُ فيهم مـــا يُريدْ
فمـــا يـــرى الأمرَ كما يعلَمُـــه يشهدُهُ بعينِه الخلقُ الجديدْ[6].

---

[1] ابن عربي،الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص507 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص292 .

[3] المصدر نفسه، ص861 .

[4] المصدر نفسه، ج1، ص290 .

[5] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص219 .

[6] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص677 .

ومنه التبدل والتغير والتحول المستمر في صور الكائنات، يقول ابن عربي: «وفي قوله :﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ وليس إلا الفعل، وهو ما يوجد في كل يوم من أصغر الأيام وهو الزمان الفرد الذي ينقسم »[1]. الفعل أو الشأن حركة كونية تتجدد مع الأنفاس«...إن في العالم الحسي والكون الثابت إستحالات مع الأنفاس، لكن لا تدركها الأبصار ولا الحواس إلا في الكلام خاصة وفي الحركات...وأصل ذلك كله أعني أصل التغير من صورة إلى مثلها أو خلافها، لتغيرالأصل الذي يمده وهو التحول الإلهي...وهو قوله تعالى:﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾...فلما كان كل يوم هو في شأن كان تقليب العالم الذي هو صورة هذا القالب من حال إلى حال مع الأنفاس، فلا يثبت العالم قط على حال واحدة زمانا فردا لأن الله خلاق على الدوام، ولو بقي العالم على حال واحدة زمانين لاتصف بالغنى عن الله، لكن الناس في لبس من خلق جديد... »[2].

يقول ابن عربي:

فكُلُّ وقتٍ فأنتَ خلقٌ جديدْ ولهذا لَكَ الفنَا والنشُور[3].

فالفعل باعتباره حركة يشكل ينبوعا من التجليات اللامتناهية، وكل تجل ينفرد في خصوصيته، مما يجدد الخلق،وبحكم هذا التجدد تتلون الأحوال لتتوالى على نفس الموجود صفات[متناقضة] الفاعلية والانفعال. إذ ينبع الاختلاف[الذات (فاعل)/الآخر(المنفعل)] مما يطلق عليه ابن عربي اسم الاستعداد،ويشكل الاستعداد خاصية ذاتية في الكائن ووجهه القابل للأثر[4] والتأثر. ولا تُؤثر إلا الذات الإلهية بفعل تجليها في الموجودات باعتبارهم باعتبارهم صورة غيرية؛ بحيث يحمل كل موجود استعدادا خاصا به يقبل التجلي الإلهي.

يقول ابن عربي:

رأى البرقَ شرقيًا، فَحَنَّ إلى الشَرق ولو لاحَ غربيًا لحنَّ إلى الغَرب
فإنَ غَرامي بالبُرَيْق ولَمحِهِ ع ن البثِّ عَنْ وَجدي عَنِ الحُزن عَنْ كَربي
عَنْ السُّكرِعن عَقلي عن الشوق عن جوى عَن الدَمعِ في جَفنيِ عَن النارِ في قلبي

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص148 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص ص198– 199 .

[3] المصدر نفسه، ج4، ص8.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص600. وينظر كذلك: نفسه، ج3، ص137 .

بـــــأن الـــذي تهـواهُ بين ضلوعِكُم تُقلبُـــه الأنفـــاسُ جنبًا إلـــى جنـبِ

وقال أيضا:

في كَبدِي نـــَارُ الجوَّى مُحـــــرِقةٌ في خَلدي بدرُ دُجَـى قَـدْ غَرُبـَا
يـــا مِسكُ،يـا بدرُ،يـا غُصنَ نقـَا، ما أورقـَا،مـا أنـورَا، ما أطيَبا
يـــا مبسمًا أحْببتُ مِنـــهُ الحبـَا، ويـا رُضابـًا ذُقتُ مِنـهُ الضربَا
يـــا قمرًا فـــي شفقٍ مـــن خفـرٍ فـي خـَـدِّهِ لاحَ لنـَا مُنتقبـَا
لـــو أنَـــهُ يُسْفِر عـــن بُرقُعهِ كـان عذابـًا، فلهـذا احتجـبـَا
شَمسُ ضُحـَـــى فـــي فلَكٍ طالعةٌ، غُصنُ نقا في روضَةٍ قـد نُصبـا
ظَلْتُ لهـَـا فـــي حـَـذرٍ مُرتعِبَـا، والغصنُ أسقـيـهِ سمـاءً صَيِّبا
مُـــذْ عَقـَـدَ الحسنُ علـَـى مِفرقِهَا تاجـًا من التِّبْـرِ عَشِقـتُ الذَّهبَا
لـــو أن إبليـــسَ رأى مـــن آدم نـُورَ مُحياهَـا عليـهِ مـا أبَـى
لـــو أن إدريسَ رأى مَـــا رقم الـ حُسْـنُ بخَديْهـَا إذا مـَا كـتبـَا[1].

فيكون بذلك التجلي حسب درجـة الاستعدادات مـن العلم[2]، ويكـون« العلم علـى قدر قبول العالم، وقبول العالم على قدر استعداده في أصل نشأته»[3]. فيخرج التجلي ما في الغيب إلى الشهادة، لأن الذات الإلهية باعتبارها كنزا مخفيا راغبا فـي المحبة والظهـور الذي لا يتحقق إلا بحضور الآخر، وبهذا يكون الاستعداد تهيؤا ذاتيا لقبول فكـرة حضور الآخر لأن القبول يترتب عنـه إقبـال مـن طرف مغاير[4]. تلتقي عند الاستعداد–كرغبة– نسبتان مختلفتان[(منفعل /أنوثة)//(فاعل/ ذكورة)]، لذا لا تفهم حركة التأثير والتلقي علـى أنها أحادية التوجه بل على أنها جدلية دائرية، حيث يتأثر الاستعداد بالتجلي الإلهي ويؤثر بدوره[5]. فـي هذا التجلي وفيما يصدر عنه مـن مظاهر« وأول متعلم قبل العلم بالتعلم لا

---

[1] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص38– 40 .

[2] العلم لا يقتصر على الإنسان بل لكل موجود علم يخصه، ابن عربي، كتاب أيام الشأن، ضمن رسائل ابن عربي، دار صادر، بيروت، 1997،ص73. ويعتبر الموجودات تجليا لوجه العلـم الإلهـي، والاستعدادات مساوقة للعلم الأزلـي، المساوق للذات الأزلية، ابن عربي، التجليات الإلهية وكشف الغايات في ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق: عثمان إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988، ص251 .

[3] ابن عربي،الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص 87 .

[4] المصدر نفسه، ج3، ص 32 .

[5] المصدر نفسه، ج2، ص116 .

بالذات: العقل الأول، فعقل عن الله ما علمه وأمره أن يكتب ما علمه في اللوح المحفوظ الذي خلقه منه... فأول أستاذ في العالم هوا لعقل الأول، وأول متعلم أخذ عن أستاذ مخلوق هو اللوح المحفوظ...واسم اللوح المحفوظ عند العقلاء بمنزلة حواء لآدم منه خلق وبه زوج فثنى... »[1].

يقول ابن عربي:

العقلُ أفقَرُ خلق اللهِ فاعتبرُوا فإنَّهُ خلفَ بابِ الفكرِ مَطروحٌ

إنَّ العُقُول قُيودٌ إنْ وثَّقْتَها خَسِرت فافْهم فقُولي فيه تلويحُ[2].

وقال أيضا:

تباركتَ أنتَ اللهُ جَلَّ جلالُّه وعَزَّ فلمْ يظفر به علمُ عالمٍ

تعالَى فلمْ تَدركهُ أفكارُ خلقِه وردٌ بما أوحَى بِه كل حاكمٍ[3].

يحمل اسم(العقل الأول) معنى أول موجود عقل ذاته لقبوله تجليا إلهيا خاصا، فعلم بأنه ظهرعن العماء، وبذلك ينفصل عن انفعال بدئي يتمثل في هيمان الأرواح في حب الذات الإلهية وسط العماء، وبوعيه أصله[العماء] ترتسم صورة وعيه من خلال الآخر المنبعث منه[النفس الكلية]، فيحدث بفضل هذه الرؤية، القيام بالذات[ذات تتسم بالفاعلية و الذكورة]في مقابل النفس الكلية، الآخر[انفاعالية/أنوثة] تقترن فاعلية العقل الأول وذكورته [الذات] بحصول معرفتين تكسبانه معرفته و تعقله لذاته، كما يقول ابن عربي: « فاعلم أن العقل قد علم أن لله أحدية ذاتية لا نسبة بينها وبين طلب الممكنات(...) والعاقل يعلمها، فمن المحال أن يعقل العقل وجود العالم من هذه الأحدية فوجب عليه(...)أن يرجع إلى النظر في ما يطلبه الممكن من وجود من له هذه الأحدية، فنظر فيه من كونه إلها يطلب المألوه»[4].

يقول ابن عربي:

سرُ سِّرالوُجُودْ فردٌ بعيد عَنْ نظيرٍ لَهُ بدارِ الأمانِ

---

[1] المصدر نفسه، نفسه، ج3، ص399 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص112 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص259 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص458 .

هُو عِلمٌ في أوَّلَ الحالِ عــَارٍ وكــذا كَــانَ في الوُجودِ الثانيِ
فانظُر ذا في الكيَّان سرٌّ علاَّه ثُــمَ تنقيصُهُ بـــآيِ المثــاني
يَطلُبُ الرشدَ والرشَــادُ سنَاه وهــو أصل للكائناتِ الحِســان
وإنَّ هذا لهُــوَ العُجاب فمَهِد عقلكَ القاضيِ لانقلابِ العيَّان[1].

يضع ابن عربي معرفة العقل الأول و معه المعرفة العقلية بالله في النفي والإثبات، فينفي من جهة، قدرة العقل على إدراك ما يطلق عليه ابن عربي: « أحدية الذات» الإلهية، يثبت بلوغ العقل المعرفة بالصلة بين الإله و المألوه وهــو ما يسميه ابن عربي« أحديــة الكثرة». فتكون بذلك معرفة العقل الأول كفاعل[مقام الذكورة] معرفة مركبة حيث يــرى ابن عربي أحديتين: رأى أولا أحديــة الذات الإلهية فسماها: « أحدية»، لانفرادها. ثم نظر إلى الكثرة المشهودة في الكون، رأى أنها لا تقوم إلا بأحديتها، فسمى هذه الأحدية: «أحدية ».وذلك لاشتراكها مع أحدية الأحد التي إنفرد بها، بصفة التميز، فالأحدية فــي المخلوقات أحدية كثرة، أو أحديــة تمييز، والتمييز بنظرة أدق، هــو الإنفراد[2]. فيكون سبب تسميــة الكثــرة الأحدية لصفــة:« الإنفراد فصفة الأحدية الذاتية » تتضمنها الآيــة:﴿ قُــلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾(سورة الإخلاص، الآية01) ومن الأحد انبثقت صفة« الأحدية الذاتية » وتخص الذات الإلهية، لذلك يكتنف الغيب المطلق هذه الصفة وتنتفي أية نسبة بينهما وبين الموجــودات والبشر[3]. باعتبارها تنزيها في ذاته وحضرة الوترية في مقابل حضرة الشفعية [الزوجية]، فتكون الوترية التى لا تثنية فيها.

يقول ابن عربي:

العيــنُ واحدةٌ و الأمرُ واحـــدةٌ والكثر ما قام إلا بالذي أمـــرَا
و الواحدُ الفردُ قد قامت به نِسبٌ فصَّارَ مَن قيل فردٌ فيه كبـــرَا
لمــا تــعددتْ الأسماءُ قيلَ لنــا أين التوحُّد و التكثيُر قد شهرَا
وهذهِ نِســبٌ ولا وجود لــهــا والحكمُ ليسَ لمعدمٍ وقد ظهرَا[4].

و قال أيضا:

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص24 .

[2] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص1166 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص241 .

[4] المصدر نفسه، ص334 .

يدُلُّ الجزؤُ مِنْ مضــون كونــي علــى مــادلَّ كليّ مِــنْ وُجُودهِ
فيَشْهَدُنِــي و أشهــدُه بنَفسِــي فأفنى عــن وُجودِي مِنْ شُهودِه
ولو لا أَنْ يُقــالُ صبَــا لأمــرٍ لَقُلتُ صُدورنــا مِن عينِ جُودِه
يــراه الــعارفُ الخــزِّيتُ ليــلاً بأجْــوازِ المفــازةِ عين بيــده
يــراه النــائمُ اليقظــانُ كشفًــا كرؤيةِ ذَى المقاصدِ في قُصوده
يــراه النــاظِــمُ الــمُرجان فيه من أسمــاء لــه سلكــا بجيده
قــرأتُ بعقــده أجيــادَ دهــرٍ بــه أخذَ الشهادةَ فــي عُقوده[1].

وقال أيضا:

الحــمــــدُ لــلأولِ والآخِــــر الأحــدِ الــبــاطــنِ و الــظــاهِــر
بــوحــدةِ الكبــر عرفتُ الــذي قــرَّرَهُ الرحمــانُ فــي خــاطِــري
إن الغَنــيَ وصــفٌ لــه ثــابتٌ عنــد اللبيبِ العاقــلِ الــنــــاظِــر
والــنَقْــلُ قــد اثبــتَ أسمــاءَهُ لــحكمــتِــه الخَابــرِ والحــَائــرِ
والــكشفُ قــدْ قــال هــذا وذا لأنَّــهُ فــي الــمــوقــفِ البــاهــرِ
يُبهِــرُ أربــابَ الــحُجى بالغنَى ويُــبهِــر النــاقِــلَ بالــحابِــلِ
وهُو علــى ما هُو فــي نَفسِــه بــحُــكــمٍ لــلأوَّلِ والآخِّــــرِ[2].

فكانت بذلك:« الأحدية أشرف صفة للواحد من جميع الصفات وهي سارية في كل موجود ولولا أنها سارية في كل موجود ما صح أن نعرف أحدية الحــق سبحانه، فما عرف أحد إلا من نفسه و لا كان على أحديته دليل سوى أحديته، من عرف نفسه عرف ربه(...)»[3].

أحدية الذات الإلهية تظل خلف حجب لا ترتفع لكونه صفة ذاتية في الوجود المطلق فتسري في الكائنات. ويترتب عن سريانها ذاك تفرد كل موجود عن غيره وتميزه بأحدية تخصه، تظهر فيه من خلال«علامة » يختلف بها عما سواه و بحظ الإنسان مــن الأحدية السارية فيه يتهيأ للعقل خصوصية وحينما يعي أحدية نفسه يحصل له الوعي(يتعقل) بذاته، ويحط في مقام الفاعلية يتمركز الوعي حول الأنا، معرفة بأحديته الذاتية تُكسبه مَلَكةَ دَرك

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص334.
[2] المصدر نفسه، ص379 .
[3] ابن عربي، الفتوحات الملكية، [دار صادر]، ص591 .

الاختلاف بين ذاته [الأنا] والغير[الآخر]،يقترن إدراك الاختلاف بالاستعداد كعلامة للتفرد، وهي علامة واحدة في كل كائن تميزبين الممكنات وتتجلى كأحدية ذاتية خاصة بالموجود.

يقول ابن عربي:

ظهَرتُ إلـــى ذَاتِي بِذاتِي فلم أجِدْ سِوايَ فَقَـــال الكُلُّ أنتَ و لاتَدْرِي
فإن أشركتُ نفسي فلمْ يكُ غيرُها و إنْ وحِّدَتْ كانتْ على مَركبٍ وَعِرِ
إن قُلت بالتوحيد فـــاعلم طريقه فمـــَا ثم توحيد سِوى واحد الكثـــر[1].

إذا كانت الأحدية الذاتية السارية في الموجودات هي الاستعداد، وهي وجه القابلية والإمكان فـــي الكائن، فإنها تحيل على الأنوثة والانفعال، ثم إن العلم الذي يخول العقـــل الأول الوعي بذاته، والحلول في مقام الذكورة، ينبع من رؤية للأنوثة على صورتين،أنوثة أصلية تتمثل بالعماء(الذي صدرعنه العقل الأول)، وأنوثة فرعية تعكسها النفس الكلية[التي انبعث من العقل]، وبمشاهدة الأنوثة السارية في ذاته[يتعقل]،لكنها لا تكفي إذ يقتضي ذلك تجليا من نوع آخر، ويقدمه العلم بأحدية الكثرة أو الأحدية الإلهية، التي تتمثل فـــي العلـــم بتأثير الأسماء الإلهية الكثيرة في الممكنات فتتجلى الذكورة[العقل]عبر فاعلية الأسماء الذي يكشف للعقل عن وجه الفاعلية و يلقنه تأثير غير ذاتي.

يقول ابن عربي:

يَّس عَلى الحَزْمِ مَبْنِي فليسَ لـــهُ فِي العقلِ كَونٌ و لا طَبعٌ فيسرِقهُ
فذاتُـــهُ القلبُ فالتقليبُ شيمتُـــــه لكِنـــَــهُ رحوّى فيـــــه مَشْرِقَـــه
فما لـــهُ مِن سُكونٍ فَهُو في فَرحٍ وما لـــــهُ حركاتٌ عَنـــه تُقلقُـــه
له الشؤون وفوق العرشِ مَسكَنُه عند الإلـــــهِ الذي بـــــه تحققـــهُ
وبالذي عنـــدَهُ مِنـــــهُ تعلُقُـــــه كمـــــا بأسمائِـــه الحُسنى تخَلَّقُه
هُـــــو الوجودُ فما تنفكُ صُورَته مع الجَمـــال الذي بـــــه تعَشُقـــه
فالوجدُ سكنَّـــــهُ والشوقُ يقلِقهُ وللذي جَاء ليشْقَى و هُـــو بخلقه
هُو الجديدُ الذي الإيجادُ عيَّنَـــــهُ فـــــي كُلِّ آنٍ مَع الأنفاسِ يَخْلقه[2].

إن المعرفة المركبة[تجلـــي الأنوثة التي تمكن العقل مـــن درك تميزه، و تجلـــي الذكورة عبر فاعلية الأسماء التي تكشف للعقل عن وجه الفاعلية] لا تقتصر علـــى العقل

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص312 .

[2] المصدر نفسه، ص377 .

الأول بل تمتد لتشمل العقل البشري باعتباره امتدادًا للأول[1]، وبذلك يبلغ العقل الإنساني فاعليته الذكورة، ويستحق إنسان ما صفة الرجولة- سواء أكان رجلا أوامرأة-حين يتخلق باسم من أسماء الجلال ذات الفاعلية والتأثير، مما يعني أن حصول الذكورة حدث عرضي ينقل الكائن من مقام الأنوثة والانفعال إلى مقام الفاعلية والذكورة ويمر هذا الإنتقال بالجمع بين معرفتين: مشاهدة الأنوثة [الأحدية الذاتية] والوعي بالذكورة [أحدية الكثرة].

يقول ابن عربي:

حِسٌ يفرِّقُ و الأرواحُ تتَحِـد أنا الفقيرُ و أنت السيدُ الصمدُ
أنت الذي بِجمَال الكَوْنِ ينفردُ و أنت أيضًا بذاتِ العينِ تتحِدُ
فليسَ يبقَـى لعينِ الإتحادِ بنَا في كونِنا كثْرةٌ تبدُو و لا عَدد
العِلمُ يشهَدُ أنّ الأمـرَ واحِدةٌ كمَا أتتكَ بـــه الآيات فاتئدوا[2].

وبالوعي بمقـام الكثرة[أحدية الكثرة]، يحتل الرجل مقام الجمع[3] فـي مقابل مقـام التفريق، لكن جمعية الذكورة، عند ابن عربي، ليست تركيبا عينيا لأنها لا توجد في ذاتها بل تتسم بالمعقولية و التجريد يقول ابن عربـي:«(...) و[لو] لم يكن الأمر جمعًا ما ظهر حكم كثرة الأسماء والصفات والنسب والإضافات و العدد، وإن كانت الأحدية تصحيح كل جمع(...)»[4].و بفعل الطابع التجريدي والمعقول للذكورة باعتبارها جوهرًا أو حقيقة كليـة تصدر عنها كـل الحقائق، و بها انفتح وجـود الموجودات، و قد تجسدت هذه الحقيقة في النور المحمدي استنادا إلـى الحديث الشريف:« كنتُ نبيا وآدم بين الماء و الطين»[5]. مما يعني تقدم روحانية محمد على وجوده المادي و اقتران هذه الروحانية بالعقل الأول.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص67 .

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص420 .

[3] ينظر عبد الكريم القشيري، الرسالة، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت، دط، دت، ص65. بالإضافة إلى تعبير مصطلح الجمع على حضرة معقولة فإنه يعني، عند ابن عربي، الحق مقابل الخلق و الجمع كعين للتفرقة أي حق في عين خلق، الفتوحات المكية، [دار صادر]، مصدر سابق، ج4، ص ص306-307، والجمع كمقام للفاعلية و الفعل بالهمة، فصوص الحكم، دار الفكر، ج1، ص158 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص ص306 .

[5] حديث: يا رسول الله متى جُعِلت؟ "كنتُ نبيا و آدم بين الماء و الطين" رواه البخاري الأدب119، مسلم، ابن الحجاج، فضائل الصحابة 38، أحمد بن حنبل 4، 406. و صيغة الحديث الواردة في المصادر: "كنتُ نبيـا و آدم بين الـروح والجسد"، وفي الترمذي و غيره عن أبي هريرة أنه قال للنبي صلى الله عليه و سلم:متى كنت أو كتبت نبيا؟ قال: ((كنتُ نبيا و آدم بين الروح و الجسد))عن المعجم الصوفي .

يقول ابن عربي:

ألاَ بأبْي مَنْ كَان ملكًا و سيدًا و آدمُ بَيْنَ المَاء و الطينِ واقِفٌ

فذاكَ الرسولُ الأَبْطَحِيُّ مُحمدُ لهُ في العُلى مَجدٌ تلِيدٌ و طارِفٌ[1].

و قال أيضا:

يــَا مَنْزِلَ الآيــاتِ و الأنباءِ أنــزِلَ عليَّ معالِمَ الأسمَاء

حتى أكُونَ لمُحمدٍ ذاتِكَ جامعًا بِمحَامِدِ السرَّاءِ و الضرَّاء

ويكُونَ هــَذا السيِّدُ العَلَمُ الذي جَردْتَهُ مِن دورةِ الخُلفــاءِ

وجَعلتَــهُ الأصلَ الكريمَ و آدمٌ ما بَيْنَ طينَةِ خلقِه و الماءِ[2].

يحمل آدم[أول منفعل عن الذات الإلهية] الأسماء الإلهية في كليتها وتقابلها، فيجمع بين أسماء الجمال والجلال في ذاتية وحيدة جامعة تحت حكم الاسم الإلهي«الله» لأنه الاسم الجامع لجميع حقــائق الأسماء كلهــا، فاكتسب آدم الإحاطة بعلــم الأسماء علــى تقابلها [اختلافها]، وبهذا استحق صفة الرجولة، على العلم أن اسم الرجل يتكون من حروف هي نفسها تجتمع وبالترتيب عينه، لتكون اسم عضو المشي أوالقدم[الرِّجل]. وهذا التشابه راجع إلى كون تسمية الرَّجل اشتقت من اسم الرِجل حيث يرد فــي لسان العرب:« إذا قلت هذا الرجل فقد يجوز أن تعني كما له وأن تريد كل رجل تكلم و مشى على رجلين، فهو رجل (...) فيرجعون إلى الراجل لأن اشتقاقه منه»[3].و قد يجد هذا الاشتقاق اللغوي تفسيره في خلفية نظرية تضع حركة الرَاجِل وانتصاب أو قيام الجسد خصائص الرجُل، غير أنه ورد فــي أن«... والرَّجَل:الرَّجَّالة. وإنهم سموا رجلاً لأنهم يمشون علــى أرجلهم، والرُّجال و الرُّجالى: الرَّجَال. والرَّجلان: الرِجل... وما شهد عــن ذلك الرّجُل: الواحد مــن الرجّال، وربما قالوا للمرأة الرّجُلَة...»[4].و من ذلك فالرجولة غير مقصودة علــى الصنف البشري الذكوري، بما أنها حركة تلتقي عندها استقامة جسدية بفاعلية و قصدية تغذيهــا الإرادة و الفاعلية التي تُربط بالذكورة، لكــن ابن عربي حين يجعل الفعل مشتركًــا بين الفاعــل و

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص330 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج1، ص ص46-47 .

[3] ابن منظور، لسان العرب المحيط، تقديم عبد الله العلا يلي، دار الجيــل ودار لسان العرب، بيروت، 1988، ج14، ص1597 .

[4] ابن الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق و ضبط:عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1979، ص.

المنفعل فإنه يضع السلطة[من نظر بعض الأنماط المعرفية تنجم السلطة عن صفة السيادة التي تتحقق بالفاعلية وترتبط بالذكورة] بينهما.فإذا كانت الفاعلية لا تصدر إلا عن الأسماء الإلهية فإن أحكامها لا تظهر إلا إذا قبلتها الممكنات، ومـــن بينها الإنسان باعتبار صورة لخالقه. مما يكسبه تخلقًا بالأسماء، إلا أن مواقف ابن عربي في الفاعلية تتأرجح بين النفي والإثبات، مستندًا في ذلك إلـــى الكلام الإلهي فـــي قوله:﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾(سورة الأنفال الآية 17) [1].

يقول ابن عربي:

لولاَ لُبانَـــةُ مُوسَى النُورَ ما انقلَبا نارًا وما أحْرقَتْ نبتًا وما التهَبَا
فـــاحْذر فَدَيْتُكَ إنَّ الأمْـــرَ ذُو خَدَعٍ يُريكَ مُضطَجَعًا مَن كان مُنتَصِبَا
لقدْ تَحوَّل للرائينَ فـــي صُورٍ شتَى ومـــا صَدَقَ الرائي وما كَذِبَـــا
كقولهِ مَا رَمَى مَنْ قَدْ رمَى ومَضى فـــي أُفْقِهِ طالعًا لقِطًا ومَا غربَا[2].

فنظرا إلى قبول الإنسان للفعل الإلهي يصير محلا لظهوره وفي ذلك انفعاله وغياب الفعل عنه، وبحكم هذا الانفعال يسري فيه معنى اسم إلهي فيفعل ويصير فاعلا، أما نفـــي الفاعلية عن الإنسان؛ يفسر بانفعاله الذاتـــي الذي يتجسد فـــي قبوله للأمر الإلهي الخاص بالإيجاد والتكوين[كن]. مما يجعل الأنوثة، باعتبارها انفعالا، خاصية ثابتة فـــي الإنسان. ومنـــه وضع ابن عربي الرجل فـــي مقابل المرأة ولكنه تقابل صفاتي مرتبـــي لا تقابـــل جنسي: فالرجل هو مـــن حصَل صفة «الرجولة» وتحقق بمقامها ومرتبتها[الظهور بصفة الحق:التصرف،الفعل، العدل...] ذكرا كان أم أنثى[3]. وعلى هذا الأساس تصير الرجولـــة، بمعناها الروحي، صفة لا تقتصر على ذكور البشرية بل يتخلق بها صنف بشري برجاله ونسائه، ومـــن هذا تفسير ابن عربي للآيات التي اقتصرت على ذكر الرجال دون النساء، ومن بينها نجد الآية:﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (سورة الحج، الآية27) [4].

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية،[دار صادر]، ج4، ص194.

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص340.

[3] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، مادة(رجل)، ص515.

[4] تفسر((رجالا)) الواردة في الآية: ماشيا، وعلى كل ضامر تعني راكبا، الحافظ عماد الدين ابن كثير الدمشقي، القرآن الكريم وبهامشه أوجز التفاسير من تفسير ابن كثير، إختصار خالد عبد الرحمان العك، نشر دار ابن عصاصة ودار البشائر، دمشق، 1996، ص335.

يقول ابن عربي:

ذِكْرَى إلهِي ليسَ عَنْ نِسيانِ لَكن عبــادةُ مُنعِــمٍ مِحْســَانِ
إني على نَفسِي مَنَنْتُ بِذكرهِ وكَذلك فِعــلُ مُحَقِــقِ إنســانِ
إنَّ الرجالَ لهُم شبابُ زمانةٍ كالشَّمسِ في حَمَلٍ وفِي نِيسانِ
الله قواهـــم على تكليفــه إيــاهم فــي دولــة الميــزانِ
عقدًا وإيْمانــًا فــإنَّ وُجودُه في عينِهَــا شهــادةُ الإحسانِ
وبِذا قَضى أنْ لا تكُونَ عبادةٌ الإلــهِ فــي مُحْكَــمِ الــقُرآنِ
حفظَ المُهيمِنُ دينَــهُ بقواعدٍ خمسٍ لِمــَا فيــه مِن السُلطانِ
فبنَيتُ إسلامي عليهَا مُحَّكِمًا أركانَــــهُ فيحِلَ مِــن بُنيانِــي[1].

فمــن هذه الزاوية، تعتبر الرجولة حالا مــن أحوال البشرية، يجتمع فيها النساء و الرجال؛ فيقول:« وما أراد بالرجال، فــي هذه الآيات، الذكران خاصة وإنما أراد الصنف الإنساني ذكرا أو أنثى(...) من أتى ماشيا على رجله»[2]. فتظهر الرجولة فــي الإنسان من جهتين: جهــة سلوكية، تتدخل فيها الإرادة، وتتميز بالتمركز نحو الأنا، وتعكسها الفاعلية، وجهة معرفية تبرز بتحكم العقل في الإنسان الذي يتجرد من الحياة الطبيعية بما فيها مــن حب وهــوى وحيرة. فيسير صاحب هذا المقام وفق الوجوب المنطقــي، وذلك ما يقصده ابن عربي عندما يصرح بكثير من الترميز أن الإنسان:« (...) إذا خلص(...) بعد خروجه من ظلمة طبعه وهواه إلى نور عقله وهــداه أربعين صباحا،(...)[كان] رجلا عند ذلك، وإن لم يحصل له هذا الوجوب فليس برجل، فكمال الرجولية فيما ذكرناه، وسواء كــان ذكرا أو أنثى(...)»[3].

تقتضي الرجولة انفصال الكائن البشري، أكان امرأة أو رجلا، عن انفعاله الأصلي عبــر حركة(مادية أو ذهنية أو روحية) تنقله من حاله الذاتي[الانفعال] إلى حال عرضــي ومعها تصير الرجولة عرضية في الإنسان.

يقول ابن عربي:

جَمعَ الإناثَ إلى الذُكورِ كلامَهُ بأخَصِ أوصَافِ الثَّناءِ وقيدَا

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص 287– 289.

[2] ابن كثير، أوجز التفاسير من تفسير ابن كثير، ص335.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص588.

إنَّ الأنُوثــةَ عــارضٌ متحققٌ مِثلَ الذُكورةِ لا تكن مُترددَا[1].

وقال أيضا:

رأيتُ ذُكــورًا فــي إناثٍ سَواحــرُ تراءينَ لي بين سِلْعٍ وحاجرِ
فخــَاطبتُ ذُكرانــًا لأنــي رأيتُهُــم رِجالاً بِكَشفِ صَادقٍ مُتواتِــرِ
وكُنــَــا إنــاثــًا قــد حَملْنَ حقائقًا مِنَّ الرُوحِ إلقاءً لسُورةِ غافرِ
وبَعلُهمْ الرُوحُ الكريمُ الذي قَد ذَكرتُه وأنَّهُم مــَا بينَ نــــاهٍ وآمرِ[2].

ولأن الرجولة غير ذاتية في الكائن البشري وغريبة عنه فإنهــا تبعده عــن«(...) الكما ل الذاتي، وهو غير كمال الرجولية، فهو[الكمال الذاتي] أن لا يتخلل عبوديته فــي نفسه ربانية بوجه من الوجوه، فيكون وجودا في عين عدم، وثبوتا في عين نفــي، ولذلك أوجده الحق، فكمــال الرجولية عارض وكمال العبودة ذاتي(...)»[3]. التقابــل بين كمــال الرجولة و الكمال الذاتي يحيل ميتافيزقيا على اختلاف الذكورة في تعلقها باسم رباني عن الأنوثة في دلالتها على الإمكان الأصلي. ويتم الإقرار بأن حركة الرجولة يجود بها اســم إلهي(من أسماء الربوبية) يصير وثوق الإنسان بهذا الاسم والتخلق به تعبيرا عــن عبادته لاسم رباني، يتجلى في إله المعتقد.

يقول ابن عربي:

لقَد صَار قلبي قابلاً كُلَّ صُورةٍ فمَرعى لغزلانٍ ودير لِرُهبــَانِ
وبيتٍ لأوثانٍ وكعبــةُ طــائِفٍ وألواحُ توراةٍ ومَصْحَفُ قرآنِ[4].

وقال أيضا:

عقَد الخَلائِقُ فــي الإلــهِ عقائدًا وأنَا شَّهِدتُ جميعَ ما اعْتقَدُوه
لَمَّــا بــَدا صُورًا لهُــم مُتحَولاً قالوا بِمَا شهدوُا ومَا جَحَــدُوه
قَــدْ أعْذَر الشَّرْع ُالمُوَّحِدُ وحدَهُ والمُشركُون شَقوُا وإنْ عبَدُوه[5].

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص143 .

[2] المصدر نفسه، ص122 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص577 .

[4] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ص 149– 150 .

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج5، ص196 .

وقال أيضا:

إنَّ لِي ربـًا كريمـًا أجِـدُه كالـذِي نعلَـمُ أو نعتقِـدُه
هُـو مِنـي وأنـَا مِنـهُ بِـهِ ولِـذَا في كُـلِّ حـَالٍ أجِـدُه[1].

وقـد يحقق الإنسـان كمال الرجولة إلا أنه يظل كمالا عرضيا، يتصف بالنقـص مقارنة بالكمال الذاتي الكامن في انفعال العبودة[2].

يقول ابن عربي:

تَقَسَّمَ الأمْـرُ بَيْنِـي وبَيْنَـهُ فهَا هُو في شقٍ وها أنا في شق
وصُورةُ هذا ما أقولُ لصَاحبي أنا عبدٌ قَنٌ وهُو لي مَلِكُ الـرقِ
عبُوديـةٌ ذاتيةٌ لَم أزَلْ بِهـَا ومَالي عنهَـا فكاكٌ ولا عِتـاق[3].

وقال أيضا:

الأمرُ بيْني وبينَ السِّـرِ مُقَسَّمٌ بِحالِه فهُو يُرضِيني وأُرضِيـه
فمَا يكُونُ لـَهُ مِنْ حَادِثٍ قَبلي يَبغِـي تكوُّنُـهُ إلاَ وأَقْضِيـه
فليسَ يُمكِنُـه إلا سِيَاستُنَـا ولـيسَ يُمكِنُنَـا إلا تَرَّضيـه
فكُـلٌّ ماهُو فيهِ مِنْ مَكانَتِنَـا وكُلٌّ مَا نحنُ فيهِ مِنْ مَراضيه[4].

تستحق العبودة الكمال الذاتي لأن المتصفة بها يقبل الحركة بشكـل يقبل الحركـة بشكل يختلف عن قبول الرجولة لهـا[سواء تعلقت بالرجال أو النساء]، إذ يرى الرجل أن الحركة تنبع من ذاته، وبذلك يعتقد أنه صانع الفعل فيحوز موقـع الفـاعل، أما المتصف بالعبودة فيعرف أن الحركة فيه عرضية، ويقتصر على قبـول الفعل الإلهي متخليا عـن التصرف من تلقاء ذاته، فتحمله الحركة الإلهية حسب مشيئتها ويكون محمـولا وراكبـا، يتلقى حركة خارجية، ويحتفظ بسكونه وثباته كما وُجد في أصله.

يقول ابن عربي:

إنْ شِئتَ شِئـتُ مِنـكَ وإلاَ أنا إنْ شئتُ شاءَ مَن لا يَشاءُ

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 300 .

[2] يميز ابن عربي بين العبودية والعبودة؛ فالعبودية صفة تخص الإنسان ولا تتعلق بأخر بخلاف العبودة التـي تقتضـي نسبة إلى الله، الفتوحات المكية، ج2، ص519. وينظر كذلك: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي(مادة العبودية– العبودة) .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 193.

[4] المصدر نفسه، ص342 .

عَجبًا شِئتُ والمشِيئةُ غَيري ثُمَ إنْ لَمْ أشَـأْ فلَسْـتَ تشَاءُ
بلْ أنَا صاحِبُ المشِيئَةِ فاعْلَمْ ومشِيئَتِي بِهـَا وذاتِي المُشاءُ
كيفَ شاءَتْ مشيئَةُ المُتلاشِي ولهَا الحُكم أن تشَا والقضاءُ[1].

بقبول الحركة[المشيئة [illegible] وسلم الذي اقتصرعلى قبول الوحي الإلهي، وقبول الحركة فـي الإسراء والمعراج. هـذه الرؤية الروحية للإنسان تجد أسسها في تصور يعتبر أن للموجودات حالين:حـالا مشهودا و عرضيا، تدل عليه حركة القيام، وحالا غيبيا و ذاتيا، يتمثل في الثبوت والميل الإمكاني.

ولا يعني ظهور الموجودات من عالم الغيب إلى عالم الشهادة تخليها عـن إمكانها؛ لأن الإمكان لايفارقها من منطلق«أن الأشياء لا وجود لها في أعيانها بل لها الثبوت والذي استفادته من الحق الوجود العيني(...) ثم لما ظهرت في أعيانها(...)فإن الإمكان ما فارقها حكمه(...). فلما كان الإمكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منـه(...) فمالها خروج مـن خزائن إمكانها وإنما الحق سبحانه فتح أبواب هذه الخزائن حتى نظرنا إليها ونظرت إلينا ونحن فيها وخارجون عنها »[2]. فالممكنات في حركتها أو سفرها نحو التعيين تكتسي صفة الركوب كمـا يبين ابن عربي« (...) قال رضي الله عنه[3] :الرجل لا يكـون محمولا والراكب محمول، فعلمت ما أراده، فإنه قد علـم أن رسول الله صلـى الله عليه وسلم ما أسرى به إلا على البراق، فسلمت ما قال وما أعلمته رضـي الله عنه أن البقـاء على الأصل هو المطلوب لله من الخلق(...)»[4].

يقول ابن عربي:

حَـدَبَ الدهرُ علينَـا وحَنَـا ومضَا فِي حُكمهِ دُونَ وَنَى(...)
فركِبْنَـا نطلبُ الأصـلَ الذِي جَعـلَ السِّرَ لدينـَا علنـَا
فلنـَا مِنهُ الـذي حَركَنَـا ولـَـهُ مِنَـا الذي سَكَنَنَـا[5].

---

[1] المصدر نفسه، ص 26 .

[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص177 .

[3] المقصود هو أبو محمد بن عبد الله السكاز، وهو من شيوخ ابن عربي، ينظر:
Claude Adds,Ibn'Arabi Ou La Quête Du Sofre Rouge,Ed,Gallimard,1989,P49.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص10.

[5] المصدر نفسه، ج1، ص202 .

القرب الإلهي يقتضي البقاء على الأصل الذي يهيئ فتح خزائن العلم أمام الإنسان، و تحقــق السعادة والكمال، لذا فإن«(...) المحمولة أبدا منزلته في الوجود مثل منزلته في الثبوت، فــي نعيم دائم والحامل ليس كذلك(...)»[1]. ومن هنا فسمات الركبان تحيل علــى الأنوثة ومعها يبرز الاختلاف واضحا بين مقام الراكب أو المحمول ومقام الرجولة؛ فالأول يترك نفسه تلحق بأصلها، فــي حين تتعرض الثاني حركة قيــام روحية تجعله يعتقد أنه مستقل بذاته، متمتع بالفاعلية والإرادة، ويترجــم هذا الأخير حالة التمركز حــول الأنا و حضور الذات عبر فاعليته. فيقوم هذا الإنسان منافسا لله في ربوبيته، لذا يرى ابن عربي في الرجولة اختلاسا لصفات لا تليق بالكائن البشري لأنها صفات للربوبية ولا تحــق إلا للرب مما يضفي على الرجولة طابع الوهن والجهل، ويكــون«(...)العبد[قــد] اختلستــه نفسه بالاستقلال وهو في نفسه غير مستقل، فأخذه ذلك الاختلاس من يد الحق، فتخيل أنه غير محمول، فلم يعرف نفسه، ومن لم يعرف نفســه جعل ربه(...) وذلك لضعفه فــي العلم بالأصل الذي هو عليه،(...) ولكن من لا علم له بذلك يتخيل أنه غير محمو(...)»[2].

يقول ابن عربي:

إذَا ما كُنتَ عَينِي في وُجُودِي وكُــلُّ أيــنَ قِوايَ أنَــا وأنتَــا
وأمَا أن أكُــونَ أنَــا بوجْــهٍ ومِنْ وَجهٍ سِواهُ تكــونُ أنتَــا
فأنتَ الحرفُ لا يُقــرَا فيُدرَى وأنتَ مُحَيِّرُ الحيــــرانِ أنتَــا
أرَى عجزًا وذَاك العَجزُ عينِي وجهلاً فِي الأمُــورِ فأينَ أنتَــا
فمَا أقْوَى علَى تَحصيلِ عِلــمٍ ولا تَقْوَى على التَوصيلِ أنتَــا
فَحِرْنَا فِي وُجُودِ الحَقِّ عَجْزًا وحِرتُ- وعِزَّةُ الرَّحمَانِ- أنتَا
فزَالَ أنَــا وهُوَ والأنتَ فانظُر إلى قَــوْلِي إذَا ما قُلــتَ أنتَــا
فمَنْ أعْنِي بِأنتَ ولستَ عَيْنِي؟ ولا غَيرِي فَحــرتُ بلفظِ أنتَــا
لأنِي لا أرَى مَدْلــولَ لفْظِــي ولا أنَا عالــمٌ مَنْ قــَال أنتَــا
فَقُل لِي مَنْ أنَــا حتــَى أراهُ فاعْرِفْ هَلْ أنَــا أو أنتَ أنتَــا[3].

وقال أيضا:

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص81.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص10.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج7، ص ص58- 59 .

لولاَ شُهودِي ما عَرفْتُ وُجُودِي فامْنُنْ عليَّ به فأنتَ شَهِيدي
وعلامَتي أنِّـــي جَهِلْتُ وجُودَكُم مِنْ حيثُ ما هُو بغيرِ مَزِيدِي
ودليلُ مـــا قُلتُهُ مِـــنْ جَهلِنَـــا مِنْ ذاتِكُم أَنِّي جَهِلتُ وُجُودِي[1].

تظهر الرجولة نتيجة تحكم الأنا فـــي الكائن البشري، فيقف الأنا حجابا بين الله و الإنسان، فيبتعد هذا الرجل عن الله، بالتالي فمن يعتقد أنه رجل فهو واهم لأنـــه((تخيل أنه غيرمحمول))[2]. وهو جاهل لأنه((لم يعرف نفسه، ومن لم يعرف نفسه جهل ربه))[3]. وهـــو ضعيف((لضعفه في العلم بالأصل الذي هو عليه))[4]. فتقترن الرجولة بالوهـــم والضعف و الجهل لتعرضها مـــع حقيقة الإنسان ومع الرتبة الوجودية التي يستحقها المتأخرعن وجود الحق، فالإنسانية تحتل رتبة التأخير في الوجود ويلتقي معنى التأخير بمعنى النسيء؛ الذي منه أشتق إسم النساء ((وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له في لفظه، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم:((حبب إلي من دنياكم ثلاث النساء(...)ولم يقل المرأة، فراعى تأخرهن في الوجود عنه، فإن النسأة هي التأخر، قال تعالى:﴿ إِنَّ مَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾(ســـورة التوبة، الآية 37) والبيع بنسيئة يقول بتأخير، ولذلك ذكر النساء. فما أحبهن إلا بالمرتبـــة وأنهن محل الانفعال))[5].

يحافظ ابن عربي على المعنى اللغوي لكلمة[نسأ] الذي يحمل فـــي دلالتها معنـــى التأخير وذلك((لأن(...) وفي هذا الاسم معنى ما فـــي النساء وهو التأخير(...))[6]. لذا يربط ابن عربي بين إطلاق اسم النساء علـــى الصنف البشري الذي تغلب عليه الأنوثـــة وبين الرتبة الوجودية للنفس الكلية التي تلي العقـــل الأول، و تأتي فـــي موقع الآخر مقارنـــة بالأول[الذات(القلم)] فيتصل الزوج المقولاتي[أول/آخر] في سياق نظري، وكالنسبة تجمع بين الله والعالم باعتباره متأخرا وصدورا عـــن الأول[الذات الإلهية]؛ وباعتبـــار أن الذات الإلهية تحوز صفتي الأول والآخر في مصراع واحد؛ فهـــذا الزوج مـــن أسماء الأفعـــال الإلهية المؤثرة في العالم، والموجهة لفعل الإيجاد، وذلك من منظور أن الله أول ومتقـــدم

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص280– 281 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص 10 .

[3] المصدر نفسه .

[4] المصدر نفسه .

[5] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص218 .

[6] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص630 .

في وجوده بالنسبة للإنسان، وهو آخِر بعد فناء الكائنات؛ فهو الجامع لضدين(الأول/الآخِر) (الظاهر/ الباطن)(الرحيم/شديد العقاب)...

يقول ابن عربي:

نفسي الفداء لبيض خُرَدٍ عُربٍ لَعِبْنَّ عِندَ لَثمِ الرُّكْـــنِ والحَجــرِ
ما تَسْتَدِلُ، إذَا مَا تُهتَ خَلْفَهُــمْ إلاَ بريحِهِـــمْ مِــنْ طِيبِ الآثــرِ
ولاَ دُجــَا بِي ليلٌ ما بِــه قَمــرٌ إذا ذَكرْتُهمْ فَسِــرْتُ فــي الــقَمرِ
وإنَّمــَا حينَ أُمْسِي في رِكابِهِــم فاللَّيلُ عِندِي مِثلُ الشَّمسِ في البُكَرِ
غازَلتُ مِن غَزلي مِنهُنَّ واحِــدةً حسناءَ، ليــسَ لهَا أختٌ مِن البَشرِ
إنْ أسفَرتْ عَن مُحَيَاهَا أرَّتْكَ سنَا مِثــْلَ الغزَالَــةِ إشرَاقــًا بلا غَبَرِ
للشَّمسِ غُرَّتُهَــا، لليــلِ طُرَتهــا شَمسٌ وليلٌ معًا في أعجبِ الصُورِ
فنَحنُ بالليلِ في ضوءِ النهارِ بِها؛ ونَحنُ في الظُهرِ في ليلٍ مِنَ الشعْرِ[1].

هذا الذي قال به أيضا أبو سعيد الخراز وقيل له :بما عرفت ربك؟ فقال: بجمعه بين الضدين، لقوله تعالى:﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ من وجه واحد ولا من جهتين مختلفتين[2]. كما أن الإنسان آخِر في رتبته الوجودية بعد الله، و به كآخَر تقوم الألوهية والربوبية.وهنا يتادخل الوجودي بالمعرفي؛ لأن الألوهة لا تحقق إلا حين يعرف الإنسان الوجود الإلهي، لأن للربوبية سرا هو أنت[الإنسان] ولا يبلغ الإنسان هذه المعرفة إلا بمعرفته بنفسه، أولا استنادا إلى الحديث النبوي القائل«من عرف نفسه، عرف ربه » فيصير الآخر المتأخر في الوجود [الإنسان]، متقدما وأولا في المعرفة. وفي هذا السياق يخاطب ابن عربي الإنسان بقوله:« فإن الأول أنت ولا بد، فالأولية لك في معرفتك بربك، وأنت وهولا تجتمعان، كما أن الدليل والمدلول لا يجتمعان، فمن عرف نفسه عرف ربه، فقدمك فإنك الدليل، فأولية لك في المعرفة النظرية والكشفية(...)، فلا بد من تقدمك نظرا وكشفا»[3].

يقول ابن عربي:

---

[1] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ص 81– 82.

[2] المصدر نفسه، ص82.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية،[دار صادر]، ج1، ص661.

ضَّاقَ النِطَاقُ وضَاقَ الشِّبْرُ والبَاعُ عَنِ التَجلي وأبصارٌ وأسْماعُ
فمـــَا يَرى نفْسَهُ إلا بـــه فلـــَـــهُ في كُلِّ ذاتٍ تراَكيبٌ وأطباعُ[1].

وقال أيضا:

عـــَـنِ الإلـــــهِ قـــالَهُ فـــي قُربِـــه لمَـا دنـَا
لـــهُ الوُجـــودُ كُلُّـــهُ والحُكـــمُ فيـهِ حُكمنـــَا
فمـــَا رأينـــاهُ سِـوَى ومـــَـا بـــدَا إلا بِنـــَا
ومِثـــلُ ذا أو لا تكـــُنْ فـــإنَّـــهُ يـــُعينُـنـــَا
فكُـــن به أو لا تكُـــن فـــــإنهُ بِعينِنـــَـــا[2].

وقال أيضا:

عَلمْـتُ ربِّـي لـــَمـــَا علِمـــْتُ عِلْمـــي بنفسـي
إذْ كَـــانَ عينُ وُجـودِي وَ رُوحِـــي عقلاً وحِسي[3].

يعبر اسم الآخِر عن حضور الآخَر في غيرية، مما يجعل الأول والأخِر لا يجتمعان ولا يتحدان لأن حد الاختلاف يظل فاصلا بينهما، وفي الوقت عينه فإن كلا منهمـــا شرط لحضور[وجود] ما يخالفه [الآخر]، إذ بغياب الإنسان تلغى المعرفة بالذات[الله] المتقدمـــة بالوجود، وتلغى مركزية الأنا[الألوهة]. إن جدل العلاقة بين المتقدم والمتأخر يضع المتقدم [الأول] في موقع الانفعال والقبـــول لتأثير المتأخر عنه الذي يعرفه بمعرفته لنفسه؛ وذلك «(...) لتعلم أن الأمر دوري كروي، وأن منتهى الدائرة يرجع لنقطة ابتدائهـــا، فينعطف الآخر على الأول ليكون الأول و الآخر، فما أرضاه إلا هو ولا أسخطه إلا هو لأنه يتعالى أن يكون مؤثرا لغيره، فافهم»[4].

يقول ابن عربي:

سُبْحَانَ مَنْ هُو نَائِبٌ في خَاتَمِهِ عَنْهُم وهُم نُوابُه فـــي خَلقِـــه
فالفِعلُ مُشتركٌ بظاهرِ حُكمـــــهِ حِساً وإيمانـــا بمُوجَبِ حَقِّـــهِ
فالحِّسُ يشهدُ أنَّهُ مِن خَلقـــــه والكَشفُ يشَهدُ أنَّهُ مِنْ حَقـــه

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 284.

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 286 .

[3] المصدر نفسه، ص308 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص495 .

وكِلاهُما عــدلٌ وصِدقٌ مُرتضَى فيمَا يقولُ بحالــهِ وبنُطقِـــه
جَاء الكِتَــابُ بِــه فأيَّدَ قولَنــا وهُو الدليلُ لنــا علَيهِ بصِدقِه[1].

وقال أيضا:

لَمــَّا قرأتُ كِتابــاً ليسَ في سِّركَ علِمتُ أنِّي جَهلتُ الأمــرَ مِن خَبركَ
إنْ كانَ جُودُكَ قَدْ عَمَّ الوُجودَ فمَا فِي الكَونِ حَرفٌ تراهُ ليسَ مِنْ سِّركَ
أنتَ الوُجودُ فمَا فِي الكَونِ غيرُكُم أمــَا وُجودُكَ أو مَا كــَانَ مِن أثركَ
فالكُــلُّ أنتَ ومِنكَ الأمرُ أجْمَعُــهُ إليكَ مَرجِعــُه فِي الآيِ مِــن سُورِك
إنْ كُنتُ عينَكُـــمُ ولَمْ أكُنْ فأنَــا بكُلِّ حــَــــالٍ مَــا حِلتُ عَن نظَرِكْ
بِنَا وُصِفتَ كمَــا بِكُم وُصِفت أنَا فقُلْ بلَى أو نعَم الكــُــلُّ مِنْ قَدرك[2].

إن النسبة بين الاسمين الأول والآخِر تدل على نسبة شهودية وليس وجودية، [إذ لا يوجد تأخير زماني بين الموجد والموجودات بما أنها أسماؤه]، نسبة يعي عبرهــا المشاهد في رؤيته للآخر، اختلافه، فيحقق العلم بأوليته وبتميزه بفضل آخر، ويكتسي الآخر صفة الغيرية لقبول أثر مشاهدة تميزه بالانفعال عــن ذات معرفة [فاعلة]، ليحتل كل مؤثر فيه موقع الأخر. وبناءا على هذه العلاقة يُطلق على الله، من حيث تميزه من الموجودات، اسم الآخِر. ويبرزمعنى الغيرية الإلهية من خلال صفات نعت بها الله نفسه كصفة المصلــي، كما يبين ابن عربي« قال تعالى وحده وكبرياؤه: ﴿ُوَ ٱلَّـذِى يُصَلِّـى عَلَيْكُـمْ وَ مَلَـٰٓئِكَتُـهُۥ﴾ (سورة الأحزاب، الآية43) فوصف نفسه بالتأخير في الذكر عن ذكر العبد وهنا كان ذكر العبد يعطي في نفس الحق الذكر لعبده، كما يعطي السائل الإجابة عــن الحق (...)»[3].

يقول ابن عربي:

عَقَدتُ مــعَ اللهِ الكريــمِ بأنَّــهُ هُو الرَبُّ لِي في غَيبَتِي وشُهُودِي
ومَــا زَال هذَا حالتِي وعقيدتي فَمَيزنِي فيمَــنْ وفَــى بعُهُــودِي
لِسانِي كلامُ الحَق فالقــولُ قولُهُ أنُوبُ بِــــه عَن أمْرِه وشَهيــدِي
عليهِ كلامٌ جــــاءَ مِنْ عِندِهِ بِنَا أنَــــا قائِمٌ في قَومَتِي وسُجُــودِي

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 254 .

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص299 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص190 .

نَزَهتُ أنْ أحظَى ويَحظَى بِنَاوقَدْ عَلِمتُ بأنِّـــي عنهُ غيــرُ بعيــدِ
تَمنَيتُ مِن ربِي وُجــودًا مُكمَلاً فقَال:وُجُودُ الكونِ عَينُ وُجُــودِي
أقْسَمَ مَابينَ الـــمُرادِ حقيقتَــهُ لــم ليسَ يدْريهـــــا وبينَ مُرِيدِ
ومَا وقعَ لتَقْسيمٍ فيهــَا وإنــَّهُ لِمعنــَى يراهُ النَاظِــرُون سَــديدِ
كمَا قَسَّمَ اللهُ الصلاةَ بِحُكْمَــةٍ لنـــَا بيــنَ ســَـاداتٍ وعَــبيدِ[1].

وقال أيضا:

إنْ كُنتَ بالحَقِّ المُهيمِنِ نَاطِقًــا فَكُنْ نَاطِقًا فِــي كُلِّ شيءٍ بِحَقِــهِ
ولا تُأْخَذُ الأشياءُ مِنْ غَيرِ وَجْهِهَا فإنَّ وُجُوَ العَدْلِ فــي غير خَلقِــه
فَكُنْ بغيرِ الحَق في كُــلِّ حَالـــَةٍ ولاَ تَجْرِ فِي الأشيــاءِ إلا بوَفْقِــه
وخُذْ سِرَّ هذَا الأمرِ فِي عينِ غُربةٍ وخُذْ نُورَهُ للكَشفِ مِنْ عَينِ شَرقِه
فيَا نائبًا عَنْ رَبــه فِــي صَلاتــه إذا قَــام بينَ الآيتَيْنِ مِنْ أُفْقِــــه
وَمَنْ حَاز شيئًا مِنْ وُجُــودِ إلهــهِ فمَا حَازَهُ إلاَ بِأَفْضَـــلِ خَلقِـــه
أنَا حقُ أسمــاءِ الإلَــهِ بأسْرِهــَا وهَلْ تُحزَنُ الأعلافُ إلا بْحقِـــه
ألاَ إنني العَبدُ الذي ليسَ يُرتجــَى خُروجًا بعتقٍ مِن حقيقةِ رِقِّــه
وإنْ كانَ عبدَ اللهِ حقًــا بذاتِــه فإنِّي مِمَنْ لا أقــولُ بعِتقِـــــهِ[2].

يفسر ابن عربــي الصلاة فــي الآية:﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ﴾(ســورة الأحزاب، الآية43) بمعنى الذكر أي أن الله يذكر عباده بعد ذكرهم إياه:« يقول العبد الحمد لله رب العالمين(...) فيقول الله حمدني عبدي»[3]. لأن رفض المصلي يفيد التأخير كما يصرح ابن عربي:« واسم الصلاة مأخوذ من المصلي وهو المتأخر الذي يلي السابقة في الحلبة(...)»[4]. فينفعل الحق بذكر العبد له و يستجيب لدعواته، فيطلق اسم أخر عليه تعالى[لا يقترن بالانفعال].

يقول ابن عربي:

إذَا مَا ذَكرتُ اللهَ فِي السِّرِ والجَّهرِ لِيَذْكُرَنِي رَبِّي بِمَا كـــَانَ مِنْ ذِكْرِي

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص329– 330 .

[2] المصدر نفسه، ص374 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص313 .

[4] المصدر نفسه، ص193 .

لأنَّـــا نَقَلْنَاهُ حَديثـــــــا مُعَنْعَنًـــــا ومَا زَال ذَاكَ النَقلُ عَنْـــهُ علَى ذِكْري
فَمَنْ كَونِه كَوْنِي ومِـــنْ عَيْنِه عَينِي ومِنْ سِرِّهِ سِرِّي ومِنْ جهرِه جَهْري
ولستُ بغيـــر لا و لا أنـــــا عينُهُ فَمَـــنْ أنَـــا عَرِّفْـــنِي فإنِـــي لا أدْري
فَلَو كُنتُهُ عينًا مـــــا كنتُ جَـــاهِلاً ولَوْ لـــــمْ أكُنْهُ لَمْ يَكُن أمرُه أمْـــري
فَمَيَّزَهُ عَنِي الذِي فيـــــهِ مِنْ غِنَى ومَيَّزَنِي عَنهُ الذِي بِي مِنَ الفَقـــْـرِ[1].

وقال أيضا:

فمَا لنـــَا مِنهُ إلاَّ مَا يَكُـــونُ لنـــَـــا مَجْلَى و ليسَ ينْظُرُهُ و ليسَ ينظُرنَا
ما إنْ ذَكَرتُكَ فِي سِرٍّ و فـــي عَلَنٍ إلا رأيتُ الذِّي مـــَا زَال يَذْكُـــرنـــَـــا
ولستُ أفرحُ بالذكْرَى علَـــى سَخَطٍ لَكِنْ علَـــى كَثَبٍ إنْ كُنتَ تَعلَمُنـــَـــا[2].

إن الزوج المقولاتي[الأول/الآخر] يجسد علاقة وصلة بحيث كل طرف منها يرتبط بأخر، بحيث لا يأخذ معناه إلا في علاقته بالطرف الثاني. والذي يجمع بين الأطراف هو برزخ الخيال[3].

يقول ابن عربي:

عَجِبْتُ لِمَوْجُودٍ حوَّى كُلَّ صُورَةٍ مِنَّ المَلإِ العُلْـــوي والجِّنِ والبَشرِ
ومِنْ عالَمٍ أدْنَى ومِنْ عَالَمٍ عَـــلاَ ومِنْ حيوَانٍ كَان أو نبْتٍ أو حَجَـــر
وليسَتْ سِوَاهُ لاَ ولاَ هِي عَينُـــهُ وفِي كُلِّ شَيءٍ شَاءَ من صُورةٍ ظَهر
هُوَ الحَيُّ لَكِنْ لا حياةَ بِذاتـــــــهِ تَقُومُ كمَا قامَتْ بهَا ســـــائِرُ الصُورِ
فمَن هُو خبَرَنِي الذِّي قَدْ ذَكَرتُـــهُ بِمَا قَد وَصفناهُ وترمـــي بـــه الفِكر[4].

كذلك الاسم الأول والآخر ينطبقان علـــى العالم، من حيث أن له بداية و نهاية، و هكذا سائر الأسماء تكون لها توجهات على الأشياء في العالم. فعندما يقع الكرب الذي ينبع من ملاقاة الأضداد، من ملاقاة عالم الأسماء من جهة، والضيق الذي يحدثـــه غير المؤمن في المؤمن من جهة أخرى، يأتـــي نفس الرحمان لحل هذا الكرب الوجودي.[5] فيأتي العالم

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص270 .

[2] المصدر نفسه، ص122 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص93 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص276– 277 .

[5] أحمد الصادقي، إشكالية العقل و الوجود في فكر ابن عربي، ص408 .

في رتبة الآخر لأنه ينفعل ويقبل آثار الحق فـ«العالم متأخر عن وجود الحق ، فإن وجوده مستفاد من وجود الحق(...)»[1]. ما يميز العالم من الله هو إمكانه وانفعاله وموقعه كآخر. و بانتماء الإنسان إلا العالم يقبل بدوره اسم الآخر، مما يعني أن اختلاف مراتب الوجود لا يمنع اشتراكها في اسم الآخر، وصفة الانفعال باعتبارها صفة للغيرية وركنا للفرق. و يقتضي الفرق حدوث بعد بين الذات[الأول] والآخر. فيقترن اسم الآخر بالأنوثة لما تتمتع به من قابلية الانفعال، ولكونها مبدأ للفرق والتمييز، وإلى هذا المعنى يشير ابن عربي حين يقول: إن «(...) حواء لتفريق الذوات، إذ هي محل الفعل والبذر»[2].

ولأن النكاح يكشف الأسرار فإنه يقبل حكم السر، ويدرج في علم الأسرار، كما يذكر ابن عربي، «و من سر النكاح، قال تعالى:﴿وَلَكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ (سورة البقرة، الآية 235) أيُّ نكاحا، فإن الله يعلمه(...) فيعلم ما ينتجه النكاح في الأرحام، وهو قوله :﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْأَرْحَامِ﴾(سورة لقمان، الآية 34)، فإنه الخالق ما فيها(...) وهو اللطيف لعلمه بالسر، الخير لعلمه بما هو أخفى، ومن هذه الحضرة نصب الأدلة على معرفته (...)»[3].

يقول ابن عربي:

الفَرَّجَ يَحْمِلُ فِي الأُنثَى وفِي الذكَرِ علَى حَقِيقَةِ لَوْحِ العِلمِ والقَلَمِ
فَهذا يَخُطَ حُرُوفَ الجِسمِ فِي ظُلَمِ و ذَا يَخُطُ حُرُوفَ العِلمِ فِي هِمَمِ
كِلاهُمَا بَدلٌ مِنْ ذاتِ صَاحِبِهِ عِنْدَ الوُجُودِ فلاَ تَنْظُر إلى العَدَمِ[4].

يحيل السر على الغيب الذي يمتد في الموجودات و بهذا السر/النكاح وجد العالم، و يترجمه الأمر التكويني« كن»[5] المتضمن في الكلام الإلهي:﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لشَيْء إِذَآ أَرَدْنَهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾(سورة النحل، الآية40). يشترك الإنسان مع سائر الموجودات في

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص482 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص65 .

[3] المصدر نفسه، ص412.

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص21 .

[5] ((كن)) أمر وجودي يصدر عنه الوجود، فكلمة "كن" هي إشارة إلى اليدين المعبرتين، بالنسبة لابن عربي، عن صفتي الفاعلية و الانفعال، أو حضرتي الوجوب و الإمكان يقول ابن عربي:((فإن الحق سبحانه قد عبر عنهما، أعني هاتين الصفتين المتكررتين؛ بفاعلية و مفعولية باليدين تارة، والحرفين اللذين هما: كن تارة)) بلغة الغواص ق 125، عن المعجم الصوفي ص. و ينظر كذلك: الفتوحات المكية، ج4، ص ص70-71، ن م، ج2، ص ص352-366.

الانفعال لقوله التأثير الإلهي وسماعه الأمر التكويني«كن» فتتخل الأنوثة كيانه، غير أن سمة الانفعال تغلب على النساء وعلى الطبيعة، و هذا ما يجعل ابن عربي يربط بينهما عبر نصوص كثيرة مبرزا كيف« اشتبهت المرأة الطبيعة من كونها محلا للانفعال فيها وليس الرجل كذلك، فإن الرجل يلقي الماء في الرحم لا غير، و الرحم محل التكوين و الانتقالات في الأطوار الخلقية خلقا من بعد خلق إلى أن يخرج بشرا سويا» [1]. تشبيه المرأة بالطبيعة يرتكز على اشتراكهما في الاستعداد للتكوين نظرا لقدرتهما على الولادة، وقبولهما أثر الغير و تأثيره.

يقول ابن عربي:

رُوحٌ بذكرٍ والأُنثَى طَبيعَتُهُ ... فكُلُّ عَينٍ فَمِنْ أُنثَى ومِن ذَكَرِ
هَذَا فِراشٌ وذَا سَقْفٌ يُظَلِلُهُ ... والأمرُ بينَهُمَا يَجْرِي على قَدَرِ
للهِ حُكْمُ اقتِدارٍ لا يُزايلُهُ ... كمَا القُبولُ لنَا فاسلُكْ على أثَرِي
والكَونُ عن أصلِ شَفعٍ لا وُجُودَ لَهُ ... فِي الوَتْرِ فاعْلَمْ و كُنْ مِنهُ علَى حَذَرِ
والرابطُ الفردُ لا ينْفَكُ بينَهُمَا ... لولاَهُ ما كَانَ ما شَاهَدتُ مِن صُوَرِ
عَقلاً وشَرعًا وتَنزِيهًا لِمَعْرِفةٍ ... وليسَ فِي العِلمِ إنْ أنْصَفْتَ مِنْ خَطَرِ[2].

وقال أيضا:

أيُّهَا المُنكِحُ الثُريَا سُهَيْلاً ... عَمْرَكَ اللهُ كيفَ يلتقِيانِ
هي شَاميَةٌ إذا مَا اسْتَهَلَتْ ... وسُهيلٌ إذا ما اسْتهَلَ يَمانِي[3].

وقال أيضا:

الفَرقُ فيهِ عَسِيرٌ ... أنَّهُ أصلُ لُبْسِي
فمَا بَدَا كَوْنُ عَيْنِي ... إلا ببَعْلٍ وعُرْسِ
مِنَ الطبيعَةِ بنَا ... مَا بينَ عَقْلٍ ونَفْسِ
فيهَا بعقدِ نِكَاحٍ ... أعلَى بحضرةِ قُدسِ[4].

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص256.

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص252 .

[3] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص161 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص308 .

يشمل الأمر التكويني[كن] حسب ابن عربي، قَطبية الوجود الأصلية،« فقوله [تعالى] للشيء كن بالحرفين:الكاف والنون بمنزلة اليدين في خلق آدم، فأقام القول للشيء مقام المباشرة، وأقام الواو من كن(...) وأقام الواو المحذوفة لاجتماع الساكنين مقام الجامع بين اليدين في خلق آدم، وأخفى ذكره كما خفيت الواو...»[1]. وترمزكلمة[كن] إلى مبدأ الإيجاد، وتتكون في أصلها من ثلاثة حروف: الكاف والنون والواو[2]. [كون]، إلا أن الواو الواقعة بين ساكنين[الكاف] و[النون] لإلتقاءهما نحويا، أما دلاليا فيشير اختفاء الواو إلى السر–أو النكاح–الجامع بين الأنوثة والذكورة، وهو نسبة الغيب في كلمة[كن] في كل موجود نتج منها. والتي تعكس حال الموجودات الساكنة في أصلها[في أعيانها الثابتة]، والتي تقبل الحركة بفعل الواو الخفية التي تحدث الوصل بين ممكنين، ساكنين، تجمعها حركة الفاعلية، وتنقل كلمة [كن] هذا السر.

يقول ابن عربي:

إنمـــا قُلتَ لشيءٍ كُنْ فكَـانَ بكـــــلامِ الحَقِّ لا قَـــوْلُ فُلانْ
مَهـدَ العُذْرُ لنـــا صَاحِبـــهُ بإشـــارَاتٍ ورَمزٍ فِـي بيـــانْ
إنَّمَا كـــانَ عِـزٌّ أدبيٌ لا تَقُـلْ إنـــَّهُ كـــانَ عَن إذنٍ لكيـــانْ
يتعالـــى اللهُ في إيجـــادِه مـــا تراهُ في جميعِ الحَدَثـــانْ
عـــنْ شَريكٍ غيرَ مـــا أثبتَهُ حُكمُ إمكانٍ لشخصٍ ذِي جنـــانْ
نظَـــر اللهُ إليـــهِ نَظـرةً إذْ أتاهُ في غَمـــَّامٍ لاَ عَيـــَّانْ
مَا حديثي لَـمْ يكُن عَنْ لَمْ يكُنْ إنَّمَا أوْردَّهُ مَنْ كـــانَ وكَـانْ
بلِّسـَـانٍ ومقـــالٍ واضِـحٍ و رُقـــُومٌ بيـــَراعٍ وبنـــَانْ
وكـــَذَا أوردَّهُ اللهُ لنـــا في كتـــابٍ بلسـانِ التُرجمانْ[3].

على هذا الأساس، يرى ابن عربي أن الأمر الإلهـي بالتكوين[كن] يلخص«عين الموجود فإنه الكلمة»[4] الأصل، لأن الله ماله في الموجودات إلا أنوثة و ذكورة التي تتجسد في الفعل الإلهي[كن] الذي يترجم حضورهما ويجسد الوصلة بينهما[النكاح] فتجسد إحداهما

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص70. وينظر كذلك: ن م، ج3، ص283 .

[2] الواو حرف ربط، يرمز عند ابن عربي، إلى الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل:
Michel Chaudkiwicz ,Un Océan sans Rivage, Étudiant De Seuil, Paris,1992,P12.

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص253 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص656 .

الذكورة والفاعلية أما الأخرى فتعبر عن الانفعال والأنوثة فتصور الأنـــوثة والذكورة في بعدهما الرمزي يضفي عليهما التجريد و الشمولية، فيسريان فـــي الكائنات وفـــي العوالم المتنوعة بما فيها العالم الميتافيزيقي و الطبيعي. ولأن الاختلاف بين وجهـــي الموجودات متجذر، باعتباره مدى، وجوديـــا وعنصرا معرفيا وجاذبا جنسيـــا، فلا سبيل لرفضه، بل ينبغي قبوله والإبقاء عليه على نحو يجعل كل واحد من المختلفين يقيم في اختلافه ويقبـــل في الوقت نفسه، الآخر كما هو في اختلافه وتمايزه[1]. لكن حينما يصبح الإنسان عنصريا يحاول استعباد الآخرين ويوظفهم، بل يوظف الطبيعة نفسها لحسابه، وهنا تظهر الثنائيـــة الصلبة؛ ثنائية الأنا والآخر[2]. مما يكرس لفكر مبني على تراتبية وهمية؛ علـــى اعتبار أن كل كائن حامل فـــي ذاته لبعدي الأنوثة والذكورة في الوقت عينه، فكيف تنبنـــي طبقيـــة وجودية على معطى طبيعي وعرضي وسار في كل الموجودات؟ وهل تأخر الأنثى فـــي الوجود يجعلها في رتبة دونية مقابل الذكر؟ وهـــل هذا يدعو إلى إقصـــاء أحـــد أطراف القَطبية و مركزية الطرف الآخر، وإبقاء كل ما هو مؤنث في دائرة الظل باعتباره منفعلا ومحلا للإفضاء والرغبة، فتصبح بذلك المرأة هذا الكائن المدنس الذي يحمل عبء تأخيره مطموسا وتابعا، تتجسد هويته من خلال علاقته بآخر[الرجل(أبا،أخا، زوجا، ابنا)]؛ بحيث تُعَّرفُ من خلال إضافتها إلـــى آخر يعتبر نفسه كاملا وتاما فيُنسب إليه الطرف النـــاقص فيكون وصيا عليه[المرأة] حتى ولو كان نِتاجها[ابنها] فأنى لمخلوق حُكم عليه بالمؤبد تحت أشغال شاقة، أن يسترد هويته المصادرة سلفا حتى قبل أن يُخلق، لا لشيء إلا أنه مغـــاير (أنثى)، فكان لزاما عليه(أنثى) إرضاء غرور الذكر وإشباعا لمركزيته المزعومة باعتباره صاحب السلطة النافذة المسير للأمور. هذه الأنوثة التي نوقشت كحق قابل للنقاش:« كيف يمكن أن يكون المرء فارسيا!؟» أو كيف يمكن أن يكون امرأة؟ السؤال نفسه الجهل نفسه[3]. وفي هذا يقول أفلاطـــون الذي يقرر في جمهوريته الفاضلة:« أن الرجـــال كلاب حراسة ترعى القطيع، والنســـاء مثل إناث كلاب الحراسة وأن على الجنسين أن يقومـــا بمهمات

---

[1] علي حرب، الحب والفناء، تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط1، 1990، ص29 .

[2] عبد الوهاب المسيرى، قضية المرآة، بين التحرير.. وتمركز حول الأنثى، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، أوت2010، ص5 .

[3] آني آنزيو، المرأة الأنثى بعيدا عن صفاتها، رؤية إجمالية للأنوثة من زاوية التحليل النفسي، ترجمة: طلال حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1992، ص10 .

مماثلة، بدرجات متفاوتة، ولكن ينبغي أن نتذكر أن ذكـــور الكلاب وإناثهـــا تتلقـــى نفس الإعـــداد والتدريب، إذ كنا سنعرض على المرأة مهام مماثلة للمهام التي يقوم بها الرجل، ينبغي أن تأخذ النساء بنصيب من التعليم والتدرب على فنون الحـــرب مثل الرجال تماما، وأن ننشئهن نشـــأة مماثلة لنشأة الرجال من حيث التربية البدنية و الموسيقية، ونجردهـــن من كل مشاعر الرقـــة، والضعف والخصائص الأنثوية عمومـــا، كالشعـــور بالخجل، و الشعور بالحب تجاه رجـــل معين، ومشاعر الأمومة، وعلـــى ذلك فالأطفال والنساء ملك مُشاع للدولة، ولا أسرة فـــي تلك الجمهورية الفاضلة، يقول:« طالما لكل من نساء وأطفال و منـــازل وغير ذلك من الأشياء التي يمتلكها الأفراد ملكية خاصة...»[1]. فـــي حين يقول أرسطو أن بعض الناس أحرار بالطبيعة، وبعضهم عبيد بالطبيعـــة، وعموما فحالـــة الرق نافعة وعادلة للاثنين معا، أما المرأة فهي مرتبة في وسطين الحر والعبد[2]. والعبيد والنساء كلاهما يتساويان في أنهما موجودان لإرضاء الرجل وخدمتـــه؛ بحيث تكون العلاقـــة بين الإناث والذكور في الأسرة غير متكافئة دائما، والعلاقة التي تربط الزوج بزوجتـــه هـــي نفس العلاقة التي تربط العبد بسيده، لأن الذكور بطبيعتهم هم الأصلح للسيادة[3]. ويبالغ في ذلك:« إن الانحراف هـــو أن يجيء النسل أنثى بدلا من أن يكون ذكـــرا، وإن كـــان ذلك يمثل ضرورة طبيعية لأن فئة الحيوانات التي تنقسم إلى جنسين لا بد أن تبقـــى[4]. فيصرح بأنه ينبغي أن ننظر إلى الأنثى على أنها تشوه خلقـــي أو أنهـــا موجـــود مشـــوه إن صح التعبير[5]. لكن ما الذي جعـــل العرب يعودون للتقليل من شأن المرأة بعد أن كرمها الله في كتابه الكريم وعاشت أزهـــى عصورهـــا مع بعثة الرسول-صلى الله عليه وسلم- وكيف تشكل مفهـــوم المرأة عنـــد المجتمع واختلف مفهومه الحقيقي الذي جاء في القرآن؟ وهل للدين دور في إضفاء المشروعية على دونية المرأة وإقصائها من مركز الفعل باعتبارهـــا كائنـــا ناقصا. فهل سيكـــون من الممكن تصور المرأة بدون صفة النقصـــان لأن الصفة الخاصة بالرجل تنقصها، وهي الصفة الوحيدة الممكنة؟ المرأة هي النسخة السلبية للرجل.

---

[1] إمام عبد الفتاح، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996، ص70.

[2] إمام عبد الفتاح، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996، ص76.

[3] ينظر: جنان التميمي، مفهوم المرأة بين نص التنزيل و لتأويل المفسرين، شبكة اللغويات العربية، 2009، ص ص 11-12.

[4] إمام عبد الفتاح، أرسطو والمرأة، ص70.

[5] المصدر نفسه.

ولأن«علم التشريح هو القدر» فهل سيكون قدر من تكون امرأة حرمـــان مـــن الوجـــود و الكينونة، إنسانية هزيلة[1].

إن الدين في حياتنا يلعب دور سيف أمـــي فـــي أيد عمياء تنطلق متفتحة باسم الله لتقتل مـــن آخر الأماكن التي يتوقع خروجها منها: المسجد[2]، جريمة ترتكب بحـــق البنات باسم الأنوثة. فهل إنبنى فكر عربي على تكريس التراتبية بين الجنسين أم أنـــه جعـــل من المفاهيم الماضوية نقطة انطلاق لتقويض التراتبية.

[1] آني آنزيو، المرأة الأنثى بعيدا عن صفاتها، ص5.

[2] محمد فكري الجزار، معجم الوأد، النزعة الذكورية في المعجم العربي، إيتراك للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، 2002، ص12 .

نفي التراتبيـــة:

انبثقت أحكام الإسلام الخاصة بالمرأة مـــن الشريعـــة و تشبعاتها، وهو مجال أخذ مقاليده الفقهـــاء، واعتبروا أنفسهـــم أصحـــاب الفصل فيه. حيث انشغل الفقهاء في تناول لمسألة المرأة، بإضفاء مشروعية دينية على وضعية النســـاء الدونية جاعلين مـــن الرجل السيد، وكأن الأمر مُعطى طبيعي وإلهي، موقف انعكس في إعادة إنتاج هيمنة الرجل على المرأة، بتأويل النص الديني بما يخـــدم هذه الهيمنة، وبذلك اعتبر ركنا لتكريس السيطـــرة الذكوريـــة والأبوية، وعلى خلق التمايز و التراتبية بين الجنسين، من خلال اعتبار النساء جنسا ضعيفا وناقصا دينا وعقلا[1]. في حين إنبنى تصورابن عربي على قطبية الوجـــود و على التماثل بين المرأة والرجل على المستوى الإنساني، يعكس هذا الاختلاف بين خطاب ابن عربي وبعض التوجهات الفقهية تباينا في تصورات كل منهمـــا للوجود و الإنسان، و يعبر بدرجة كبيرة عن تقابل نظرتي كل منهما إلى الجنس، حيث يسمو ابن عربي بالجنس إلى مستوى رمزي وكلي، وتقف نظرة الفقهاء عند عتبـــة الجنس الطبيعي في مباشرته. و على أساس منظورهم الحسي للجنس، ميزالفقهـــاء فـــي الإنسان بين امرأة و رجل تمييزا شيدوا عليه تصورهم للمجتمع، وفصلوا بين عالمين متقابلين: عالم أول يتمثل بالبيت الذي خُصص للإنجاب والعاطفة والمرأة، وعالم ثان يمتد واسعا خـــارج البيت ويعج بالمصالح والحروب...، الفارس فيها هو الرجل. وألصقوا معالم هذا التقسيم بالدين ليجعلوه مرجعية لمنحهم المرجعية اللازمة للسيادة وبذلك تصبح المرأة أسيرة الفوقية التـــي تملـــي وتطلب الطاعة[2]. فمركز هذا الخلل الاجتماعي هو الذهنية البدوية التي لم تزل قارة فـــي اللاوعي العربي، توجه السلوك وتضبطه حركة الفكر، وتتحكـــم–عموما– بالوعي. ولا شيء يمكنه أن يفضح هذه الذهنية ويكشف مجموع تعقيداتها والتباساتها من وضعية المرأة فيها. هـــذه الوضعية الدونية و المتخلفة والتي يستمد منها الرجـــل فوقيته/سلطته كـــذات، و وحدانيته ككينونة[3]. مما أدى بالرجل إلى إقصاء المرأة من الحياة العامة دون سند شرعـــي. فيبين ابن عربي عن طريق الرمز والإيحاء والتصريح، أنواع الضغوط التي تمارس على المرأة

---

[1] ينظر: رحال بوبريكة، بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، إفريقيا الشرق، 2010، ص ص11–12 .

[2] ينظر: مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، دراسة تحريرية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2005، ص57.

[3] محمد فكري الجزار، معجم الوأد، ص ص12–13.

لتثنيها عما لم يمنعه الدين عنها وذلك ما يشرحه في قوله:« أباح الله لإمائه إتيان المساجد، فرأى بعض النـــاس أن النبي صلى الله عليه وسلم لو رأى مـــا أحدثت النساء بعده لمنـــع النساء[من] المساجد كما منعت نساء بني إسرائيـــل، فرأوا أن الله لم يعلم مثل هذا [قد] يقع من عباده، إذ كان من المشرع سبحانه لا غيره. فرجحـــوا نظرهم على حكم الله حتى أن بعضهم كان يغارعلى امرأته أن تخرج إلى المسجد، وكان قويا في استعمال إيمانه، وكانت النساء تحب إتيان المسجد للصلاة، وكانت ذات جمال فائـــق، ويمنعـــه الخبـــر الوارد في تحريم منع النساء من إتيان المساجد، فيجد في ذلك شدة، فلو قدر أن يرد الله الحكـــم لهذا الشخص فـــي هذه المسألة لرجـــح نظرهم علـــى حكم الله ومنع النساء المساجد، والجائز كالواقـــع، فمازال يحتال عليها حتى امتنعت مـــن نفسها من إتيان المسجد، فَسُّر بذلك، فلو استحكم في سلطان الإيمان لما وجد حرجا في قلبه»[1].

يقول ابن عربي:

تعجبتُ مِنْ تَكليـــفِ ما هُـــو خَالـــقٌ لهُ، وأنا:لا تَجَلَّ لِـــي فَـــأراهُ

فيَا لـــيتَ شِعري مَنْ يكونُ مُكلِفـــــاً ومَا ثَّمَ إلا اللهُ: ليسَ سِـــواهُ

رمزتُ المعانيَّ في قريضتيِ فَمَوَّهتُ أغاليظَ لَفظِي،فاحْتَمي بِحماهُ[2].

فقد تشكلت صورة المرأة في قطاع هام من الثقافة العربية في صورة كائن شيطاني متبرج باعث على القلق والخوف يشطب ويحجب وتسقط عليه كل المخاوف، ومما رسخ هذا الاعتقـــاد نصوص كثيرة في الحديث وفي كتب الفقه التـــي تُدين المرأة وتحذر مـــن الاغترار بها وتحثُّ على إقصائها والحذر منها[3].وبهذا تكرس لفكرة محاصرة النساء داخل بيت الزوجية[دون نص ديني يبرز هذا المنع]؛ الذي يعبر عن أحوال مزاجيـــة ذكورية [غير مقننة بسند عقلي أوديني].هذا وقد منـــح الدين الحق فـــي مزاولة مختلف الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...، وأعلاها الإمامة بشقيها الديني والمدني. لكن مسألة الإمامة أثارت الخلاف بين المسلمين، ويعرض ابن عربي تباين وجهات النظر«فمن الناس مـــن أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال وبالنساء و به أقول، ومنهم من منع إمامتها

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية،[دار صادر]، ج1، ص741.

[2] ابن عربي، التنزلات الموصلية، تحقيق: عبد الرحمان حسن محمود، عالم الفكر، 1986، ص ص123–124.

[3] صوفية السحيري، الجسد والمجتمع، دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت–لبنان، ط1،2008، ص41 .

على الإطلاق، ومنهم مـــن أجاز إمامتها بالنســـاء دون الرجال(الاعتبار في ذلك)[1]: شهد الرسول صلى الله عليه وسلم بالكمال للنساء كما شهد لبعض الرجال[2] وإن كانوا أكثر من النساء فـــي الكمال وهو النبوة[3]، والنبـــوة إمامة، فصحت إمامـــة المرأة والأصل إجـــازة إمامتها، فمن أدعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له ولا نص للمانع فـــي ذلك، وحجته فـــي منع ذلك يدخل معـــه فيها ويشرك فتسقط الحجـــة، فيبقى الأصل بإجازة إمامتها»[4]. اشتراك المرأة والرجل فـــي الإنسانية، وفيما يترتب عنها من معرفة وأحكام وقيم، يجعل المرأة تحقق الكمال مثل قرينها الرجل.

يقول ابن عربي:

لَبِسَتْ جاريةٌ من يدنا خَرقةً نالت بها عين الكمالْ
خرقةٌ دينيةٌ علويـــةٌ ألحقتها بمقـــاماتِ الرجـــالْ
وكذاك الله قد ألبسها ثوبَ عـــزٍّ وقَبولٍ وجمـــالْ[5].

تضاربت الآراء حول إمامة المرأة في غياب سند شرعـــي يؤكد هذا الإقصاء، أما ابن عربي فوضع هاته المسألـــة بين حلين، إذ يصرح مـــن جهة بصحة إمامـــة المرأة و يفصح من جهة ثانية عن جوازها فقط. هذا التعارض الظاهر في خطاب ابن عربي تفسره نظرية التي يتقاطع عبرها الإنســـاني بالأنثوي و الذكوري فمن جهة الانتماء إلى الإنسانية تتساوى المرأة والرجل وتصح إمامـــة المرأة بالنساء والرجال بشكل مطلق، ومـــن جهة تجسيد المرأة للانفعال والأنوثة تصير إمامتها فـــي حكم الجائز لأن الإمامة فاعلية، تضع المرأة في مقام الرجولـــة، وتكتسب صفات ذكورية، تعبر عن نفسها بالجبروت والشدة و الغلظة،فإنها تتغرب عن ذاتها وعن أنوثتها. برغم أنهـــا تنتج من نوع المعرفة المحصلة: «وقد شهد رسول الله بالكمال لمريم وآسية، فلما اعتبر الله هذا في المرأة جهل لهـــا أصلا في التشريع من حيث لم تقصد، فطافت من الصفا والمروة هاجر أم إسماعيل عليه السلام وهرولت في بطن الوادي سبع مرات تنظر إلى مـــن يقبل من أجل الماء لعطشٍ قام بابنها

---

[1] يقصد ابن عربي المعنى الباطني للحكم.

[2] الحديث:((كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم وآسيـــا)) رواه البخـــاري، الأنبيـــاء،32، 46، فضائل أصحاب النبي30، الأطعمة35، مسلم بن الحجاج، فضائل الصحابة70، الترميذي، الأطعمة31، بن ماجة، الأطعمة14 .

[3] المقصود الولاية التي يعتبرها نبوة عامة أما النبوة الخاصة فقد ختمها النبي محمد صلى الله عليه وسلم .

[4] ابن عربي ، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص 447 .

[5] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص56 .

إسماعيل، فخافت عليه من الهلاك والحديث مشهور، فجعلها الله؛ أعني هاجر، من السعي بين الصفا و المروة وقرره شرعا في مناسك الحج»[1].النموذج الأخير من النساء [هاجر] أن المرأة تصون نفسهـــا ما لم تتغرب عن موطن الأنوثة«(...) ومن تغرب عن مـــوطن الأنوثة من تشبيهها بالرجل فإن ذلك يقدح من أنوثتها(...)»[2]. محاكاة المرأة للرجل يعتبر قدحـــا في أنوثتها أما تشبه الرجل بالمرأة، متى تخلق بصفات اللطف والرحمة والمحبة، فيشكل تحقيقا لإنسانيته ومعرفة بأصله الباطن فيه والظاهر في المرأة، وذلك للسر الذي وضعه الله فيها.

يقول ابن عربي:

يا آل عِـمرَانَ إنَّ اللهَ فضلكُـم بمريمَ بنتَ عمرانَ التـــي كَمُلَتْ
بمـــــا رآهُ الـــذي للهِ كفَـــلهَـــا مِنَ العنـــايةِ فيما فيه قد كفلـــتْ
أتى إليها وفـــي مِحرابِهـــا طبقٌ فقال : ماذا فقالتْ: رُتبةٌ عَجُلَـــتْ
خُذْها إليكُـــم فـــإن الله أطلعكُـــم لتسألوهُ فإنَّ النَفْـــسَ ما بَخُلَـــتْ
فكانَ يحيَ حَصُورًا مِثلَها وبِهـــا لهِـــمةٍ من أبيه عِنـــدَهُ حَصـــلتْ
فاسْتفرغَتْ طاقةَ الإنسانِ حَالتُهَا هَـــذي مقالتُها لو أنَّهـــا سُئِلَـــت
لقد نَظرتُ إليهَـــا وهي سَافِـــرةٌ فَـــما بِه فُصلتْ بِهِ لهَا وُصلـــَت
فانظرإليهـــا وسلِّمْهـــا لِخالقِهـــَا فـــإن نفسَكَ تُجزى بالذي عملتْ[3].

يقف ابن عربي موقفا معارضا للمذاهب التـــي حرمت ولـــوج المرأة مجال الفعل [الديني والسياسي] مشيعة نصا آخر يقول:« لن يفلح قوم ولو أمرهم إلى امرأة»، فـــي حين يأتيناالقصص القرآني بقصة بلقيس ملكة سبأ التي كانت تعبد الشمس مـــن دون الله ، وقد كانت من قوم كافرين. وذكرالله صفاتٍ تدل على رجاحة عقلها. فكانت لبيبة حيث وَصفت كتاب سليمان لقولها كريم : ﴿ قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَـٰبٌ كَرِيمٌ﴾ لمـــا سدادة رأيها ومشاورتها لأهلهـــا الذين أثاروا وهم أصحاب البـــأس والقوة ما تشير له وتأمربه : ﴿ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ فبذلـــوا لهـــا السمع والطاعـــة، وعلمت أن صاحب هذا الكتاب لا يُغالب، ولا يُمانع، ولا يُخـــالف، ولا

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص708.

[2] المصدر نفسه، ص353.

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص132 .

يُخادع، ثم كان رأيها هو الصواب، حينما أكدت أن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وأيدها الله بقوله :﴿ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[1] فلم يذكر القرآن أي صفة تقلل من شأنها حتى وهي كافرة، بل كانت كند لسليمان عليه السلام، وقد أيدها الله بقوله، وهداها إلى سواء السبيل، وقد ذكر الثعابي وغيره، أن سليمان لما تزوجها أقرها على مملكة اليمن وردها إليه...[2].

يقول **ابن عربي:**

لو أن بلقيـــــسَ رأتْ رفرفهَا ما خَطَرَ العرشُ ولا الصرحُ بِبـــَا[3].

ثم إن القول بعدم أهلية المرأة يتناقض مع أحاديث نبوية أخرى إذ ينفي التكافؤ بين شقي الإنسانية، الذكر و الأنثى، فـــي حيث يثبث الحديث الشريف:« النساء شقائق الرجال» التكافؤ والمساواة بينهما، وعلى اعتبار أن الإنسان حد جامع الطرفين،ما يحق للواحد يحق للآخر. والقول:«لن يفلح قوم ولوا أمرهم إلى امرأة يتعارض مع الخبر الذي يفصح عـــن تحبيب النساء للنبي وهو يقول: «حبب إلي من الدنيا: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة...». ولأن الحب قبول بإرادة المحبوب، ووصل فـــي غاية التمازج، فلا يمكن أن يجمع بين رجل كامل وامرأة ناقصـــة، لأن الحب ميل وافتقار، وافتقار الكامل لمن ينزل عن مرتبته ينطق بنقص مزدوج: نقص يظهر في احتياج الكامل لآخر، ونقص ثان يتمثل في ميل الكامل وانجذابه نحو طرف ناقص. وقد ذهب الفقهاء أن الأنثى وحدها الموسومة بالنقص؛ فيقول القرطبي:« والعرب تكنى عن المرأة بالنعجة والشـــاة لما هـــي عليه مـــن السكـــون والمعجزة وضعف الجانب، وقد يكنـــى عنها بالبقرة والحجرة والناقة لأن الكل مركوب»[4]. كما يقول ابن كثير علـــى سبيل المثال:« الأنثى ناقصة الظاهر والباطن فـــي الصورة والمعنى[5]. ويقول السعدي:الأنثى ناقصة في وصفها وفي بيانها[6]. إلا أن الشنقيطي

---

[1] ينقل الطبري في تفسيره:((حدثنا القاسم قال:ثنا الحسين قال:ثني حجاج عن بن جريح قال: قال ابـــن عباس: قـــالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها و جعلوا أعزة أهلها أذلة قال ابن العباس: يقول الله و كذلك يفعلون)).

[2] ينظر: إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ج2، ص24.

[3] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص40.

[4] أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، ج15، ص172.

[5] ابن كثير، تفسير القرآن، دار الفكر، 1401هـــ، ج4، ص126.

[6] عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، ابن عثمين، بيروت، 2000م، ج4، ص764 .

يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إن الأنوثة نقص خلقي طبيعي[1]. في حين يذهب ابن عربي لفض النزاع حول إمامة المرأة مصرحا بأنه:«(...) لو لم يرد إلا قول النبـــي صلـــى الله عليه وسلم في هذه المسألة«إن النساء شقائق الرجال» لكان في غينية»[2].

يقول ابن عربي:

جَمعَ الإناثَ إلى الذُّكُورِ كَلامَهُ بأخَصِّ أوصَافِ الثنَاءِ وقيدَا
إنَّ الأنوثـــةَ عارِضٌ متحققٌ مِثلَ الذكُـورةِ لا تكُن مُترددَا
الحـــدُ يَجمعُنا إذا أنْصَفْتنـــي هُنَّ الشقَائِق لا تُجِبْ مَنْ فنَدا
لا تَحْجُبَنَّ بالانفعـــال فإنـــهُ قد كان عيسى قَبلَها ومُؤيدا[3].

اعتراف كثير من أهل العرفـــان[المتصوفة] بحق المرأة في آداء مهمة الإمامة و بأهليتها لارتقاء مراتب الولاية- كأسمى مستويات التعبير الإنساني بالنسبة إلى التصوف- سمح لهذه التجربة بجلب النساء، كالرجال، لينخرطن في سبيل فتح لهن أبوابه. ويترجم عن هذا الطريق حينما يقول:« وما من صفة للرجال إلا للنساء فيها مشرب»[4] وبذلك يلغي التمييز والتفضيل على أساس الجنس، يحن أولياء الله كما يشهد ابن عربي:« ما من طبقة ذكرناها إلا وقد رأينا منهم جماعة من رجال ونساء بإشبيليـــة وتلمسان ومكة وبمواضع كثيرة» فيافعا قدم ابن عربي لنفسه شيء،امرأة من العارفات بإشبيلية...لها حال مع الله هي فاطمة بنت مثنى القرطبي فكانت له أما روحيا ونور أمه الترابية[5]،فامتداد حضور النساء كالرجل على مقامات الولاية كافة، ولا يقتصر على منازل أو طبقات دنيا بل يشمل خاصة الخاصة كما هو شأن الأوتاد[6].الذي يقول إني عربي في حقهـــم:«كل ما نذكره من هؤلاء

---

[1] محمد الأمين ابن محمد بن مختار الحبكي، أضواء التبيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكـــر للطباعـــة والنشر، مكتبة البحوث والدراسات، بيروت، 1995، ج1، ص103 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص89 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص143 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص35 .

[5] ينظر: سعاد الحكيم ، المرأة ولية و أنثى. قراءة في نص ابن عربي، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عـــن اتحاد العرب، دمشق، ربيع الآخر، 1421هـــ، يوليو-2000م، السنة العشرون، العدد:80[20-10-2003]،ص38 على الموقع الإلكتروني: http :www.aw-dam.org/trath/80/trath004.htm

[6] هناك أربعة أوتاد، يقول ابن عربي:« اثنان منهم الإمامان و واحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم» ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص5، و لهم أعلى مراتب الولاية. و ينظر بهذا الخصوص، نفسه: ص ص7-8 .

الرجال باسم الرجال فقد يكون منهم النساء، لكن يغلب ذكر الرجال(...)»[1] و الأمر نفسه يتعلق بأهل الإمداد[2] الذين يكون«منهم رضي الله عنه رجل واحد وقد تكون امرأة في كل زمان»آيته:﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾(سورة الأنعام، الآية18) له الاستطاعة على كل شيء سوى الله، شهم شجاع، مقدام، كبير الدعوى بحق...»[3]، فتتذوق النساء كالرجال كل الأحوال ويحللن في المقامات كافة لأنها:« (...) يشتركان في جميع المراتب حتى في القطبية»[4].

يقول ابن عربي:

أحَبُّ بِلاَدِ اللهِ لي بعدَ طيبةَ ومكَّةَ والأقصَى، مَدينَةُ بَغْدانِ
ومَالي لا أهوى السَلاَّمَ، ولِي بِها إمامُ هدىَ دينِي وعقدِي وإيمانِي
وقَدْ سكَنَتْهَا مِنْ بُنَيَّاتِ فَارسْ لطيفَةُ إيماءٍ مَريضةُ أجفَانِ
تُحيي مَن أماتَتْ بلحظِهَا فجاءَتْ بِحُسن بَعْدَ حُسنٍ وإحْسَانِ[5].

فكان أحب موطن إليه بعد المواطن كلها موطن الإمام الخليفة على الأنام الذي هو مرتبة القطب. فحضور المرأة في جميع مراتب التصوف ومنازله ومقاماته يعكس تصورا ينظر إلى إنسانية المرأة والرجل وليتسامى عن عرضيتها والحيوان فيهما. ومن هذا المنظور فسر ابن عربي مخاطبة الله للنساء والرجال معا:« واعلم أن الله تعالى قد وصف أقواما من النساء والرجال بصفات أذكرها إن شاء الله، إذ كان الزمان لا يخلو من رجال ونساء قائمين بهذا الوصف، مثل قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ(...)وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ...﴾ ثم قال:﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾(سورة الأحزاب، الآية35) فأعد لهم المغفرة قبل وقوع الذنب المقدر عليهم، عناية منه(...)»[6]. حرص الخطاب الإلهي على الدقة في ذكر صفات النساء إلى جانب الرجال يشكل دليلا على أنه يساوي بين الإنسانية باعتبارها صورة للرحمان، وصورة الرحمان لا يلحقها النقص أو الدنس إذ لا يصدرعن

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ص7. وينظر: ن م، ص 15–18 .

[2] أهل الإمداد: ثلاثة أنفس لكل منها آية ، ص ص13–14 .

[3] المصدر نفسه، ص14 .

[4] المصدر نفسه، ج3، ص89 .

[5] ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص163 .

[6] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص23 .

الكامل [الله] إلا الكمال، والمرأة كالرجل كاملة في روحها وجسدها وليست عروة، على عكس ما فسره رجال الدين فنظروا على المرأة على أنها عورة، وفتنة كما ورد في كتاب أحمد التيجاني:

«ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجـــال مـــن النساء»، المرأة تقبل وتدبر فـــي صورة شيطان»[1].

يقول ابن عربي:

وزَاحَمْتَنَـــــي عِندَ استِلامي أَوَانِسٌ أتينَ إلـــَى التِطْـــوَافِ مُعْتَجِـرات
حَسَرْنَ عَنْ أنوارِ الشُمُوسِ وقُلْنَ لِي تَورَّعْ فَمَوتُ النَّفْسِ فِـــي اللحظاتِ
وكَـــمْ قَدْ قَتَلْنَا،بالمُحصّبِ مِنْ مِنّـــى، نفوسًا أبِيّـــاتٍ لـــدَى الجَمـــــراتِ
ومِنْ سَرحَةِ الوَادِي وأعـــلامَ رَامـــةٍ وجمعٍ، وعندَ النّقْـــر مِن عَرفَـــاتِ
أَلَمْ تَـــدْرِ أنَّ الحُسنَ يَسلبُ مَنْ لَـــهُ عفَافٌ، فيُدْعَى سَالِبَ الحسنَـــاتِ[2].

فما يئس الشيطان من ولي قط إلا أتاه من قبل المرأة[3] من هنا ارتسمت النظرة التي صورت الأنوثة على أنها دنس يذهب العفاف، فكان جسد المرأة عورة ويجب تغطيته كي لا يفتن الرجال في حالة انشغالهم بمصالحهم العامة(الخارج)، وبأن يفتنهم بالمقدار الـــذي يلائم رغباتهم، لذا فُرض النقاب والخمار والحجاب خوفا علـــى الرجال مـــن فتنة غيـــر منتظمة وفـــي هذا نورد قول لأبو حامد الغزالي:« فإذا خرجت[المرأة] فينبغـــي أن تغض بصرها عن الرجال ولسنا نقول في وجه الرجل في حقها عورة كوجه المرأة في حقه بل كوجه الصبي الأمرد في حق الرجل، فيحرم النظر عند خـــوف الفتنة فقط ، فإن لم تكـــن فتنة فلا، إذ لم يزل الرجال علـــى مرالزمان مكشوفي الوجوه والنساء يخرجن منتقبـــات. ولو كانت وجوه الرجال عورة في حق النساء لأمروا بالتنقيب أو منعهن من الخروج إلا لضرورة». ومن ثم تم استغلال الشرع لتبرير حجاب المرأة ومعه ضعف النازع الأخلاقي لدى الرجال في سياق الدفاع عن وجه الحيوانية في الإنسان، وباسم الدين فرض الحجاب على المرأة مع أنه لا يشكل مقـــوم مـــن مقومات الدين وأصلا مـــن أصوله ولا يستجيب

---

[1] أحمد التيجاني، تحفة العروس ومتعة النفوس، تحقيق: جلال العطية، لندن، 1992، ص31 .

[2] المصدر نفسه، ص36. و ينظر كذلك البخاري، صحيح البخاري، طبعة السلطان عبد الحميد2، القاهرة،1315هـــ، ج7، ص8.

[3] أحمد التيجاني، تحفة العروس و متعة النفوس، ص32 .

لخاصية خفية أو ظاهرة في المرأة، بل أملته شروط بشرية متغيرة، فلو كان الستر أصلا لما قيل لها في الإحرام لا تستري وجهك، ألا ترى آية الحجاب ما نزلت ابتداء وإنما نزلت باستدعاء بعض المخلوقين هي وغيرها وكثير من أحكام الشرع نزلت لأسباب كونية لولا تلك الأسباب ما أنزل الله فيها ما أنزل، ولذلك يفرق أهل الله بين الحكم الإلهي ابتداءً والحكم الإلهي إذا كان مطلوبا لبعض عباد الله، فيكون ذلك الطلب سببا لنزول ذلك الحكم(...) فالمحقق يأخذ الحكم الإلهي المنزل ابتداء بغير الوجه الذي يأخذ به الحكم الإلهي الذي لم ينزل ابتداء» تميز أكثر التيارات الفكرية الإسلامية(علم الكلام، التصوف، الفكرالشيعي، الفلسفة) في الكلام الإلهي بين آيات محكمات، لا تقبل التأويل كالآيات الخاصة بالعقيدة، وبين متشابهات تتعلق بأحكام كونية، وتقبل التأويل لتعدد معانيها (الظاهر/الباطن) ولاقترانها بأحوال بشرية متغيرة فلم تعد أحكام هذه الآيات قطعية. وفي سياق ظواهر اندثرت ورد القول الإلهي:﴿ يَا أَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ[1] وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾(سورة الأحزاب، الآية59). وقد نزلت هذه الآية بفعل شروط تاريخية ،التي تتمثل في الحروب والاسترقاق، هذا الذي تطلب التمييز بين [المسلمات/الكافرات] وبين[الحرائر/ الإماء] وكانت الغاية من ذلك اختباء[الحرائر] من المسلمات خلق الحجاب لكي لا يعرفن دفعا للأذى[2].

يقول ابن عربي:

مِنْ كُلِّ فَاتِكةٍ بِطَرْفٍ أحْوَرِ ... مِنْ كُلِّ ثَانيةٍ بِجيدٍ أغْيَدِ

تَهْوِي فَتُقْصدُ كُلَّ قلبٍ هائمٍ ... يَهْوى الحِسَانَ بِراشقٍ ومُهنَدِ

تَعطُو بِرُخصٍ كالدَمَقْسِ مُنَعَّمٍ ... بالنِّدِ والمِسكِ الفتيقِ مُقرمَدِ

تَرنُو إذا لحَظَت بِمُقلةِ شادنٍ، ... يُعْزَى لِمُقلَتِهَا سِوَاهُ الإثْمَدِ

بالغُنْجِ، والسِّحْرِ القَتُول مُكَحَّلٍ ... بالتيهِ والحُسنِ البَديعِ مُقلَّدِ

هيفَاءَ مَا تهوَى الذي أهْوَى ... ولا تَفِ للذِي وَعَدَتْ بصدقِ المَوعِدِ

سحَبَتْ غَديرَتهَا شُجاعًا أسودًا، ... لتُخِيفَ من يَقفُو بِذاكَ الأسْودِ[3].

---

[1] يرد في تفسير ابن كثير، أوجز التفاسير، ص426: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتَ ٱلنَّبِىِّ إِلَّآ...﴾(سورة الأحزاب، الآية 53)هي آية الحجاب وتتكلم على بيت النبي وأهله ونسائه. و يشير إلى قداسة المحجوب وكذا لصفته الميتاإنسانية .

[2] ابن كثير، أوجز التفاسير، ص426 .

[3] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ص67-68 .

ولأن الحجاب جاء لإحداث الفرق بين« الحرائر» و«الإماء» من النساء[تعلق بظرف تاريخي تطغى عليه العبودية]، فإن أحكام الفقهاء قد تباينت بشأنه، وقضـــى بحجاب المرأة الحرة وسفور المرأة الغير حرة[الأمة] ومنه ما ورد في موسوعة الفقه المالكي بخصوص اللباس في الصلاة:« وأقل ما يجرىء المرأة الحرة ما يواريها، كلهـــا، إلا وجهها وكفيها، وإحرامها في ذلك في حجها وعمرتها وما سوى ذلك فهو عورة. وعـــورة الأمة كعـــورة الرجل إلا أنه يكره النظر ما تحت ثيابها لغير سيدها وتأمل ثديها وصدرها وما يدعو إلى الفتنة منهـــا، ويستحب لها كشف رأسها(...)ويكره كشف جسدها، وكل من كان فيه شعبة من الرق فهي كالأمة، و يسنحب لأم الولد والمكاتبة أن تتهيأ كهيئة الحرائر»[1] من منطلق أن جسد المرأة الحرة عورة بخلاف جسد الثانية التي نظر إلـــى العورة فيه كالعورة فـــي الرجل. وبذلك فإن اللباس الذي يحجب المـــرأة ينطلـــق بمعنيين: الأول طبيعـــي يصرح باختلاف جسدها عن الأخر[الرجل]، والثاني اجتماعي يعبر انتماء المرأة إلى فئة [الحرائر] تسترقهن الوظائف الحيوانية، فتصير الأمة فـــي عرف الفقهاء أكثر تحـــررا مـــن عبء جسدها عن الحرة،غير أن هذه النظرة الثنائية المبنية على تميزين جنسي [المرأة/ الرجل]، واجتماعي[الحرة/الأمة]،لا تجد مسوغا لها فـــي فكر ابن عربي، حيث أنهـــا لا يفرق بين شقي الإنسانية[ذكر/أنثى] لأنه اختلاف ينطق بالخضوع للطبيعي ويحط من إنسانية الإنسان وكما لا يفرق بين إنسان وآخر[الحر/العبد].

يقول ابن عربي:

صفيتُ إلى حُكمِ الصفَا عَن حَقيقتِي فمَا أنَا مِنْ عُرب فصاحٍ ولا فُـــرس

أقمتُ أُنَاجِـــي بالمقـــامِ مُهيمنـــَا تعالَى عنْ التحديدِ بالفَصل والجِنسِ[2].

ينطلق ابن عربي من مبدأ التماثل، وكذا المساواة بين البشر لكيلا يفرق بين الرجل والمرأة أو بين«الأمة» و« الحرة ». إذ يرفض ابن عربي العبودية كصلة بين إنسان وآخر، ويعتبر أن الحديث عن حجاب النساء ينطوي على معان باطنية ولا يقتصر على المعنـــى الظاهر والشاسع، لذلك يصرح:«(...) لو كان الستر[للمرأة] أصلا لما قيل لها في الإحرام لا تستري وجهك(...)»[3] ومن هنا كان إلحاح الدين على سفور وجه المرأة دليلا علـــى أن

---

[1] موسوعة الفقه المالكي، إعداد:خالد عبد الرحمان العك، دار الحكمة، بيروت، 1993، ج1، ص465 .

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 31.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص742.

الحجاب لا يخصها كحكم أصلي وقطعي. ويمكن فك رمزية هذا القول بالوقوف عند معنى وجه، الذي يعرفه ابن عربـــي مستندا إلى المرجعية اللغوية و يفصح:«(...) يقال وجـــه الشيء ووجه المسألة ووجه الحكم ويريد بهذا الوجه حقيقة المسمـــى وعينه وذاته» [1]. يدل الوجه على حقيقة الشيء، لذلك يمثل«(...) الوجه أشرف ما فـــي ظاهر الإنسان، لكونـــه حضرة جميع القوى الباطنية والظاهرة، ووجه كل شيء ذاته(...)، وهو محل الإقبال على الله دون غيره من الجهات، فهي الجهة العُظمى ». ترتسم على الوجه حقيقة الذات [الجانب الباطن من الإنسان]، فيصير الوجه حضرة لجميع القوى، لذا اعتبره ابن عربي برزخا بين الباطـــن والظاهـــر مطلقا عليـــه نعت الجهة العظمى، فيتجلى مـــن خلاله الغيب ويظـــل المحجوب من خلاله؛ فالوجه يعكس ما يخفيه الإنسان ويعتبـــره عـــورة؛ فيعرض الوجه الإسرار الباطنية من خلال انتصاب الأنف وانفراج ثلاثي من خلال شقوق الفم والعينين. وبما أنه مرآة عاكسة للسر الخفي فعبره تتجلى صورة الجمال.

يقول ابن عربي:

سِرْ بهِ بسِرْ بهِ لِسِرْ بِـــهِ فاللُّهـــَى تُفتحُ بالحمدِ اللَّهَا
إنهـــــا مِنْ فتياتِ عُربٍ مِنْ نبَاتِ الفُرسِ أصلاً إنهَا
نظَـــمَ الحُسنُ مِنَ الدُّرِ لهَا أشنبًا أبيضَ صافي كالمهَـــا
رابَنِي مِنهَا سُفورٌ رَاعَنِـــي عِندَهُ مِنهـــَا جمـــالٌ وبَهَـــا
فأنَـــا ذُو المَوتَتينِ مِنهُمـــَا هكذَا منهَا جمـــــالٌ وبِهـــَا
قلتُ: ما بالُ سُفورٍ رَاعَنِي مَوعِدُ الأقوَامِ إشراقُ المَهَا
قلتُ:إنِي فِي حِمَى من فاحِمٍ سائرًا فلتُرسلِيه عندَهـــــا[2].

العلاقة بين الوجه والفرج تجد أصلهـــا فـــي علاقة الجلي بالخفي(الظاهر/الباطن)؛ حيث أن الذي يظهر ما هو إلا الباطن المُتجلي[السر الذي ينكشف(الوجه)] فيشكل عند ابن عربي الجهة العظمى لإحالته علـــى السر الإلهي[3]. لذلك فإن الوجه، بمعناه الرمزي، يجد تعبيره، عند ابن عربي، في الاستعداد[وجه خاص] ويشير الوجه الحسي(مصدر المشاهدة وموضعها) إلى هذه الرمزية عبر اشتراك الوجه والفرج[العورة] في إحداث إقبال وميـــل

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص339 .

[2] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ص165–166 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص407 .

ينطقان برغبة تعبر عــن ذاتها بحضور قطبية الأنوثة والذكورة. فيعود أصل الميل كمــا يرى ابن عربي؛ إلى انفصال وجهي القطبية في الإنسان البدئي[آدم] مما أدى إلى امتلاك محل الأنوثة في الرجل بالميل إلــى المرأة[1] [تعمير الموضع بالحنين إلى المرأة] لكن لا يقصد بالميــل الشهــوة الطبيعية، لأن الإنسان يحمل ميلا لإدراك المعانــي والكمال هو المعرفة بالحق، وهو ما يسميه ابن عربي ميل الإرادة مقابل ميل الشهوة[2]. وبتجاوز معنى الميل والعورة حدود الجنسين الطبيعي ليدل على الرغبة باعتبارها حركة توجه الذات نحو الآخر[3]، وكل انفتاح أكان ماديا أو معنويا أو رمزيا يعبر عن تواصل يوحجه الميل نحــو الغير.

يقول ابن عربي:

وَفيــتُ لكُـــمْ بالــعَهْـدِ أزْمَانَـــا
وكَـــانَ لَكُــمْ ذَاكَ الــذِي كَانَـــا
ومـــَا قُلْتُكُــمْ صِدقـــًا وإيمَانَـــا
رَجَــوتُ وِصالاً والنـــَّوَى بَـــرْدِي
طَلَبْــتُ اتــصالاً قَـــالَ يــَابَعْـــدِي
فــأشــدت حالا للـــذي عنـــدي
حينَ رَجوتُ الوصلَ مِنْكُمْ أحينَ أُعـــذَّبُ بالصَّـــدِّ[4].

وقد تضاربت الآراء حــول مسألة مقدار العورة مــن المرأة((فمن قائل أنها كلهــا عورة ما خلا الوجه والكفين ومن قائل بذلك وزاد أن قدميها ليستا بعورة ومــن قائل أنها كلها عورة، وأما مذهبنا فليست العورة في المرأة أيضا[5] إلى السوءتين كمــا قال تعالــى:

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص190 .

[2] المصدر نفسه، ص192.

[3] الميل عند ابن عربي يقترن بالزوجيــة مما يدفعه للربط بينه وبين العدل؛ الذي لا يقوم إلا بحضور قطبية [طرفين] : ((فاعلم أن العدل هو الميل، يقال عدل عن الطريق ، إذا مال عنه ، و عدل إليه إذا مال إليه و سمي الميل إلى الحق عدلا كما سمي عن الحق جورا بمعنى أن الله خلق الخلق بالعدل))، ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص 60.

[4] يعتبر أن العورة في الرجل والمرأة ، السوءتان. المصدر نفسه، ج1، ص ص 407-408 .

[5] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 108 .

﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾(سورة الأعراف،الآية22) فسوى بين آدم و حواء في ستر السوءتين وهما العورتان(...)»[1] يدحض ابن عربي الإدعاءات أن المرأة عورة اعتمادا على الكلام الإلهي الذي سوى بين آدم وحواء[لم يميز بين سوءة أدم و سوءة حواء] لكي يفهم أن جسد المرأة كجسد الرجل لا دنس يمسها ولا نقص يعتريها. فيكون بذلك التماثل بين شقي الإنسانية[ذكر/أنثى] وبين طبقية المجتمع[حرائر/ إماء]. هذا الذي يعينه ابن عربي في معرض حديثه عن لباس المرأة في الصلاة:«اتفق الجمهور على الدرع والخمار، فإن صلت مكشوفة فمن قائل إنها تعيد في الوقت[أو] بعده [ومن] قائل تعيد في الوقت، وأما المرأة المملوكة فمن قائل أنها تصلي مكشوفة الرأس و القدمين، ومن قائل بوجوب تغطية رأسها، ومن قائل باستحباب تغطية رأسها. اعتبار النفس[2] في ذلك:ذلا فرق بين المملوكة والحرة، فإن الكل ملك الله، فلا حرية عن الله، فإذا أضيفت الحرية إلى الخلق فهو خروجهم عن رق الغير لا عن رق الحق، أي ليس لمخلوق على قلوبهم سبيل ولا حكم، فهذا معنى الحرية في الطريق»[3].

يقول ابن عربي:

حقِيقَتِي أنْ أكُونَ عَبدًا وحقُّهُ أن يكُونَ رَبًا
إنْ كانَ لِي فِي الشُهودِ مَثلاً كنتُ لَهُ فِي المِثالِ قلبًا
مَازالَ إن زدت مِنهُ بُعدًا بالوَّجدِ يُولِينِي مِنْهُ قُربًا
أو كنتُ ذَا لَوعةٍ معنَى يَكُونُ لِي الصَادقَ المُحِبَا[4].

تشترك المرأة والرجل من خوض تجربة الحرية، التي تعني في المرجعية الصوفي التحرر من استرقاق العباد بعضهم لبعض فكلهم عباد الواحد الصمد، من خلال التخلص مما يكبل الإنسان ويمنعه من معانقة المطلق، وتخلص روح التجربة الإنسانية في تساميها عن الحس والعابر؛لأنها تتعالى على الفروق الطبقية[الحر/عبد] والجنسية[الرجل/المرأة]

يقول ابن عربي:

يَا طالبَ التَحَقُّق أُنظُرْ وُجُودَكَ ترَى جميعَ الناسِ عَبيدَ عَبيدِكَ

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص408 .

[2] يقصد بالنفس الأصل الذي وجد منه الإنسان﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص408 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 361 .

قعَّدتُ فـــي سَاحلٍ البحـــــرُ الأخضــرُ
أرمتْ لـــي أمْوَاجُه الـــــدّر الأزهـــــر
فَقُلــتُ لا تَــفْعَــل يـــاقـــوتـــي الأصْفَــر
وارم فيـــه تَطْلَــعْ إلى مُحِيدكَ

أرمـــات لي فالحين مَـــــع دُرٍّ أكْهَـــبْ
فــقلــتُ أوفِــينِـــي عَنْبَـــرِكِ الأشـــهــبْ
قالَــتْ نَعم إنْ كَـــانَ تَعْـمَــلْ لِـــي مَركَــبْ
مِنْ عُودِكِ الفوّاحِ وخُذ نزيدَكْ

زَبرْجَـــدُكَ أخضَــر ومِســـكُ أذْفَـــرْ
و دُريـــاَقُ الأكْبَـــرْ الـلَّـــــهُ أكــبَــرْ
فأنـــا و المطــلــوبْ وقَـــالَ وعَـــزَّ
لمَنْ تَرُونِي قُل إليكَ نريــدكْ

وامشِي علَى السَاحَلْ وأطلُــبْ وافتِّـــشْ
يَاقُوتِـــــي الأحمَــرْ لعَـــــلَّ تَنْعَـــشْ
فإنْ لقيتُ إنســـــانْ أعمَـــى أو أعْمَــشْ
وقَال: لِمَنْ تطلُب فقُلْ لسيدكَ

يا طَــالبَ الصنعَــةِ دَبِـــر حيـــاتَــكْ
وانْظُر إلىَ الإكْسيــرَ علـــى صِفــاَتَــكْ
تجــدهُ مِــنْ ذَاتِــك سيـــري لذتِـــك
مربع التركــيب على وجودك[1].

يفتح ابن عربي نافذة على المعنى الباطني للحكم الشرعي في تغطية المرأة لرأسها في الصلاة، و يبين أن لذلك دلالات عميقة رمزية لا يبلغها من وقت علـــى ظاهر الفعل، ويقول:«(...)الاعتبار في تغطية الرأس هنا، واعلم أن المرأة لما كانت في الاعتبار النفس، والرأس من الرياسة، والنفس تحب الظهور في العالم برياستها لحجابها عن رياسة سيدها وطلب شفوفها على أمثالها، ولهذا قيل آخر ما يخرج من قلوب الصديقين حب الرياســة،

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص202 .

أمرت النفس أن تغطـــي رأسها أي تستر رياستها(...) فلهذا أمرت النفس المملـــوكة أن تغطي رأسها في الصلاة»[1]. وبذلك يبين ابن عربي أن حجاب الرأس يحيل إلى تغطية ما في النفس البشرية من حب الرياسة والمُلك، وبذلك ينكشف المعنى الباطن لتغطية المرأة رأسها؛ لأن النفس تدل على الأنوثة[2] في كل إنسان. ومن ثم فإن القول الخاص بالحجاب [حجاب المرأة] يخاطب النساء والرجال على حد سواء لاشتراكهم فـــي النفس التي تحب الظهور والغلبة والملك، وتستعبدها الرياسة، فيحثها الخطاب الإلهي على تغطية هذا الميل والتوجه حول مركزية الأنا والسلطة التي تجرها نحو السعي إلـــى البروز والتغلب على أقرانها، لذا يأمرها عزَّ وعلا بستر هـــذا الميل فيها والتصرف على طبيعتها، فإنها تعلقت بالرياســـة إلا إذا احتجبت عنها حقيقتها، أمـــا النفس التـــي تألف مقامهـــا ومقام ربهـــا [العبودية]،ولا تطلب الرياسة ولا الشدة والغلظة والطغيان، فإنها تحتجب بحجاب الرحمة والذلة لله [مقام التواضع]. وبهذا فالآية تُخاطب فـــي حقيقتها نفـــوس الرجـــال المحبين للجبروت والتسلط وإقصاء الآخر مـــن دائرة الفعل [تعظيم الأنا]، فيأمرهم الله عزوجل بتغطية ما بنفوسهم، وطلب حجاب العبودية، في هذا يقول ابن عربي:« وأنا أسأل الحجاب الذي هو كمال العبودية(...)»[3].

يقول ابن عربي:

حَقائِـــقُ القُربِ رُؤيـــــةُ المَلِكِ
وهُـــوَ حِجـــابُ المُهيمِنِ المَلكِ
إذَا انجلَـــى عنكَ غَيهَبُ النَفسِ
وَهبَ عُرفٌ مِن روضةِ القُدسِ
فأنتَ ألحـــانٌ بـــلاَ لَحْـــنِ
علـــَى الأوثانِ ولضـــم تَثْـــنِ
يـــــا أيُّهَا الطائفُ الذِي طَرقَا
ليتَ النَّـــوَى للمُحِبِ ما خُلِقَـــا
فَهُـــــوَ إذَا مَا حَبِيبُه انْتَزحَـــا

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص408 .

[2] المصدر نفسه، ص507 .

[3] المصدر نفسه، ج2، ص230 .

يروضُ طرفـــاً لأنَّـــــهُ جَمحَا

فيَا إخْـــــوانَ هُبُوا جَفنِي

كرَى السلْوانْ عَسَى يُدنِي

للهِ عبدٌ مشَـــى علَـــى عَجَـــلٍ

لِقـــــابَ قَوسَينِ مشيَ مُقتَبَـــلِ

يشُقُّ جُنْـــــحَ الظلامِ في طَلقهِ

مُرتَديـــاً ثوبَ محبتي غَسقِـــه

علَى كتمـــانٍ مِن الدّجْـــنِ

لعلّ المَـــــانَّ يرعـــمنـــي

نادنِي الحقُ مِنْ طَوى خَلـــدِي

ولـــم يُعرِّج فيهِ علَى الجسدِ

يـــــا فرحةَ القلب بالمناجاتِ

وحَسرةَ النفسِ بالغيابـــــاتِ[1].

ينطوي اللباس، كحجاب، على العبودية إضافة إلـــى الستر والتقـــوى؛ فتناول ابن عربي لهذه المسألة لا يقتصر على الدلالة المباشرة والحسية، بل غالبا من يحمل معانـــي باطنية استشفها ابن عربي من الناموس الإلهي كما يذكر:« قال تعالى:﴿ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (سورة الأعراف، الآية 26)، فالضروري من اللباس الظاهر ما يستر السوءات وهو لباس التقوى، من الوقاية، والريش ما يزيد على ذلك مما يقع به الزينة التي هي زينة الله التي أخرجها لعباده من خزائن غيوبه وجعلها خالصة للمؤمنين في الحيـــاة الدنيا ويوم القيامة، فلا يُحاسبون عليها(...) ثم أنزل في قلوب العباد لباس التقوى، وهو خير لباس»[2].

يقول ابن عربي:

لِباســـي لِبـــاسُ المُتَقِيـــنَ وإننـــي عُـــرْيٌ مِن التقوى إذا كُنتُ كاسيَـــا

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص198–199 .

[2] ابن عربي، كتاب نسب الخرقة، تقديم و تحقيق: كلود عداس، دار الزرقاء، مراكش، 2000، ص ص19–20 .

دعانِي مُنادي الحق مِن بين أضلُعي فلو كـــان توفيقٌ أجبـــتُ المُناديَـــا
ولمـــا رأى تَرْكَ الإجابـــةِ لم يقُـــم وراح وَخَلّى القلبَ في الحالِ خاليَا
ولو غيرَ داعي الحق نادى الحُسنَ أجـــاب فؤادي صوتَـــه إذ دعانيا[1].

وقال أيضا:

ألبســـتُ بِنْتِـــي سَفَـــري خِـــرقـــةَ أهـــــلِ الأدبِ
ألـــبستُهَـــا ثَـــوبَ تُقَـــى من كُـــلِّ خلـــقٍ مُعجِبِ
وقلتُ لها يا بِنْتُ اسلُكي طـــريقتـــي ومذهبـــي[2].

فتشكل مكارم الأخلاق و التقوى سترا باطنيا للإنسان وزينة له بما أنها تسمو به نحو إنسانيته وتقربه من ربه. كما يحيل اللباس، فـــي سياقات أخرى، على المناسبة التي هي أصل المحبة؛ فالمحبة تشـــاكل وتشابه[3]، وذلك اعتمادا علـــى الكلام الموجه للنساء و الرجال والقائل:﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾(سورة البقرة، الآية187)، وتقـــوم هذه زمن النكاح متى تلبس كل طرف بالآخر وأحاط به كما يفعل اللباس عندمـــا:« (...) يحيط بالملبوس به ويستره » ليصير اللباس ظاهرا والملبوس باطنا، وتلتقي هـــذه الدلالة بطبيعة العلاقة الرابطة بين الأنوثة والذكورة، فحين تظهر الأنوثة في النساء فإنها تستر ذكورتهن الباطنية، وعندما تغلب الذكورة على الرجال تحجب أنوثتهـــن، فيستر الظـــاهر[اللباس] الباطن[الملبوس] ويتخذ اللباس طابع حجاب رمزي، وفي هذا يقول ابن عربي:

إذا مـــا التقينا للوداعِ حَسِبتنا لدى الضَّمِ و التعنيق حَرفًا مُشددَا
فنحنُ إن كُنّـــا مَثنى شُخوصُنَا فمـــا تنظـــرُ الأبصـــارُ إلا مُوحَّدَا
وما ذاك إلا مِنْ نُحولي ونُورَهُ فلـــولا أنيني ما رَأتْ لي مشهدَا[4].

إذن ينطوي اللباس، كحجاب على معاني الستر، والتقوى، والمناسبة و العبوديـــة، هذا وبالإضافة إلى إشارته إلى مقام الولاية، فإن دلالته تتسع لتقترن بالوجود الميتافيزيقي حيث تقي الحجب القدسية الكون من تسرب الأنوار الأصلية المحرقة.

يقول ابن عربي:

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 60 .

[2] المصدر نفسه، ص58 .

[3] علي حرب، الحب والفناء، ص87 .

[4] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص72 .

ما إن ذَكَرتُكَ في سرٍّ وفي علنٍ إلا وذِكــرُكَ يُسَلِينـــي ويُطربُنِي
وليس يَحجُبُني بالبُعدِ عنهُ بَلَى القربُ مِنهُ على التحقيق يَحجُبنِي[1].

يقول ابن عربي:

يا قمرًا في شَفَقٍ مِــن خَفَــرٍ فـــي خَــدِّهِ لاح لنـــا مُنتقِبـَا
لو أنـــهُ يُسفِرُ عــن بُرقُعِــهِ كـــان عذابًـــا، فلهذا احْتَجبَـــا[2].

وقال أيضا:

لا يشهدُ البــدرُ المنيرُ هِــلالاً إلا عيــونٌ أبصرتـــــهُ كمـــــالاً
لمَّـــا بَدا للعينِ خلفَ حِجابِــهِ كُنتُ الحِجابَ لـــــهُ فكنتُ حِجالاً
ورأى الذي عاينتُهُ مِن حِكمةٍ فـــي سِترِهِ عمّنْ يُريــدُ فَشـــالاً
لنـــراه حتـــى لا نَشُكَ بأنـــهُ هوعينهُ فأتـــــى الحِجابُ زوالاً
فعلمتُ أن الأمـــرَ لا يَنفَنـــكُ عن سترِعليهِ وكان ذاكَ ظِلالاً[3].

إن تكرر اللحظة البدئية عبر الفرق في اللباس بين المرأة والرجل خلال زمن يحرم فيه الوصل بينهما[الحج] إعادة لمشهد الشوق الميتافيزيقي[لحظة الإيجاد] وهي اللحظة التي شهدت دوران الأسماء في بساطتها[لباس الرجل غير مخيط(بسيط)] والأشياء (الممكنات) فـــي تركيبها [لباس المرأة زمـــن الحج مخيط دال على التركيب].فيسموان عن الإنسان [لغياب الوصل] لينتميا إلى مطلق يرمز إلى قطبية بواسطة اللباس، باعتباره بنية رمزية تتغير وتحبل بدلالات تعكس تعقد العلاقات البشرية في سيرورتها. لكن هناك من يربـــط اللباس بدونية المرأة ويسر على جعل العلامات الأنثوية مرادفـــا للشهوة الحيوانية، مبررا دعواه بالدين، دعوى تدنس أجسادهن[النساء] وباعتبار أن الصوت يمثل جزءا من جسد رآه البعض دنسا لطهارة الرجل وسببا لانفعال غرائزه، حرمت المرأة من التصرف حتى بصوتها. فمنعت من الأذان والخطب الدينية والسياسية دون ما مبرر شرعي. حتى عندما تسير النساء إلى المساجد وجب عليهن الصمت خوفا من إيقاظ الحيوان القابع فـــي أعماق الرجل وفقد طهارته، وإن عولن التعبير، في حال سهو الإمام مثلا، يلجأن إلـــى التصفيق بدعوى أن أصواتهن حرام. في حين يفند ابن عربي كل هذه الإدعاءات مستندا إلى الكلام

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي ، ص251.

[2] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص39 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص287 .

الإلهـــي:﴿ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾(سورة الأحزاب، الآية32)، ليؤكد أن« هذه الآية إباحة كلام النساء للرجال علـــى وصف خاص (...) فالعارف(...)إن كـــان صحيحا قويـــا فلا يبالي بما وقعت المناجاة، فيستـــوي عنده الرجال والنساء»[1]. فينهاهن الله تعالى عـــن التصرف كمجرد إناث يظهـــرن الانكســـار و الخضوع، و يأمرهن بالتعبيروالكلام﴿وَقُلْنَ قَـوْلًا مَّعْرُوفًـا...﴾(سورة الأحزاب،الآية32). إذ بالكلام يتميزالإنسان من الحيوان، ومن خلاله يتوارى الجنسي والحيواني أمام الإنساني، لذلك يستوي عند العارف النساء والرجال لأنه لا ينظرإلى جنس أوشهوة«فإن طهارة القلب الحضورمع الله ولا يبالي متعلق الشهوة من حرام وحلال(...) »[2].

يطغى على الكامل[الإنسان الكامل] علمه، ويكـــون به «صحيحا قويـــا»[3]، بخلاف الإنسان الحيوان الذي يلحقه الأذى لمجرد حضور المرأة أو سماع صوتها فيحملها أوزار ضعفه ويحكم عليها بالصمت لأن« في قلبه مرض»، وتكمن عوارض المرض فـــي رأيت الرجل ذاته ذكرا، وليس إنسانا على الدوام، والمرأة مجرد أنثـــى[شهوة ومحلا للإفضاء]، ومن علامات المرض حيازة الرجل السيادة لمجرد كونه ذكرا، وإضفاء القدوسية علـــى قضيب يرفعه إلى برج عال يأهله، ويجعل منه نموذجا مطلقا لكل وجود وأساسا للسيطرة والقهر. لذا لابد من فتح ملف المرأة والرجل معا، والتأكيد على أن أهلية الرجل ليست في ذكورته وإنما في اكتمال صفات الرجولة فيها[4] [الرجولة مقام يشترك فيه الذكر والأنثى] و يستحق من خلالها الخلافة ، خلافة لم تقتصر على ذكورة ولا علـــى أنوثة؛ بل تجمع كائنا واحدا، الجزء المذكر فيه خلقه الله تعالى بيده، والمؤنث بعثه كاملا من الجسم الأول، ومن هذا قال ابن عربي:«فاستخرج من ضلع آدم القيصري حواء، فقصرت[المـــرأة] بذلك عن درجة الرجل»[5]وهو النقص الذي ورد ذكره فـــي القرآن الكريم وهـــو قوله تعـــالى: ﴿...وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...﴾(سورة البقـــرة، الآية 228) فلفظ الدرجة حامل لمعانـــي تشمل الرفعة و العلو و تراتبية في المنازل والدرجة باعتبارهـــا حركـــة تصاعدية[تنقل الموجودات إلى رتبة علوية]، لا تقتصر على حركة وجودية، فقد تتعلق برتبة معرفية كما

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص486 .

[2] المصدر نفسه، ص355 .

[3] المصدر نفسه، ص486 .

[4] سعاد الحكيم، المرأة ولية وأنثى، ص38 .

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج2، ص248 .

هو شأنهـــا عند ابن عربي حينما يربطها بتعقل الرجولة ذاتها، ويقول:«(...) عَقَل[الرجل] عن الله قبل عقل المرأة لأنه تقدمها في الوجود الأمر الإلهي لا يتكـــرر، فالمشهد الـــذي حصل للمتقدم لا سبيل أن يحصل لمتأخر لما قلنا أنه تعالى لا يتجلى فـــي صورة مرتين ولا لشخصين فـــي صورة واحدة للتوسع الإلهي، وهذه هي الدرجة التي يزيد بها الرجل على المرأة(...)».[1]

قال ابن عربي:

أظـــهـــرَ العقـــلَ النـــفيـــسَ نـــفـــــسَ غيـــبِ الـــمُتمنـــى
فهـــــوَ المَـــلِـــكُ الرئيـــسُ وهـــــي مُلـــكٌ ليـــس يَفنـــى
وَجـــــدَ الجســـمَ الخَسِيـــسَ أحرُفـــاً جـــاءتْ لِمعنـــــى[2].

يقول أيضا:

العقلُ أفقرُ خلقِ اللهِ فاعتبرُوا فإنهُ خلفَ بابِ الفكرِ مطروحُ
إنَّ العُقولَ قُيودٌ إنْ وثقتَ بها خسِرتَ فافهم فقولي فيهِ تلويحُ[3].

فبشهادة الرجل لنفسه في صورة غيرية[الآخر/المرأة] يعـــي ذاته[الأنـــا] فيكتسب بفضل هذا الوعي، درجة معرفية يرى فيها« أناه» في رتبة الفاعلية والتقدم باعتبار أن القدم مـــن الأصل اللغوي نفسه لقَدَم، والقدم كالرجل عضو المشي والقيام والحركة. فتميزهـــذه المعرفـــة[معرفة الرجل أناه من خلال الآخر] بين الرجل والمرأة و تتدخل بينهما درجـــة تحيل على الاختلاف فينـــوع الكشف[الفاعلية/الانفعـــال] الذي يحققه كل منهما مما يكسر التماثل بينهما ويفضي إلى كون«(...) المرأة لا تماثل الرجل أبدا فإن الله يقول﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِـنَّ دَرَجَـةٌ﴾ (سورة البقرة، الآية 228) فليست له بكفؤ[4]، فإن المنفعل ما هـــو كفؤ لفاعله(...)»[5] بغياب المثلية بين المرأة والرجل تبرز الدرجة[درجة الاختلاف]، مما يؤدي إلـــى تباين رتبتا الأنـــا والآخـــر دونما تفاضل بينهما[المرأة/الرجل]، لأن الدرجة تقترن بالحركة فإنها لا تتعلق بالأعيان والحقائق بل تلحق المراتب وتفرق بين النسب والعلاقات.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص679 .

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص86 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص356 .

[4] يعرف ابن عربي الكفاءة بأن « الكفاءة [هي] المثل» أو المثلية، ابن عربـــي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص182.

[5] المصدر نفسه .

ومن هذا يدرج ابن عربي المثلية بين الموجودات ضمن تصور يرى أن المظاهر الكونية تجليا لله وآثار لأسمائه الكثير و المتقابلة[جلال/جمال]، ومـــن ثم « لا تصح مفاضلة بين الأسماء الإلهية (...)، فمعقول «فضلنا بعض النبيين على بعض»[1] أي أعطينا هذا ما لـــم نعطـــي هـــذا، وأعطينا هذا أيضا ما لم نعط من فضله(...)»[2].

يقول ابن عربي:

إنِّي أرَى صُورًا فِيمَا يَرى البصرُ ... فِي كُلِّ جِسمٍ صَقِيلٍ ما بِهِ صُورُ
ولستُ أنكِرُ ما أبصرتُ مِنْ صُورٍ ... والجِسمُ خَالٍ كَذَا أعْطانِي النَظَرُ
فمَا مَحلُ الذِي أدْرَكْتُ مِنْ صُورٍ ... إلاَ الخَيالُ ومِنْ أزمانِنَا السِّحْـر
وانظُر بخاتمةِ الحشرِ التي وَردَتْ ... أسماؤُهُ فنَزهَتْ بِذِكرِها الصُورُ[3].

وقال أيضا:

ما إنْ علمتُ بأمرٍ فيهِ مِـنْ عددِ ... إلاَ و قـامَتْ بِـهِ حقيقـــةُ الأحَـدِ
عينُ توَّحِدُ والأسـمـاءُ تكثُرُهَـا ... والكُفْـــرُ لا يَنتهِـي فيهَا إلى أمَدِ
لمَّـا علِمتُ بهـذَا واتصفتُ بِـه ... علِمْتُ أنَّ وُجُـودَ الفَـردِ في العَددِ
خَبرُونِي عَنْ أمـرٍ لا تشبيهَ لـهُ ... ومـَا هُـو اللهُ ذُو الآلاءِ والعَـددِ
إنَّ الغنِّي الذي غِـناهُ عنْ عرضٍ ... هُـو الفَقِيـرُ إلـى الآلاتِ والعَـددِ
وليسَ في الكَونِ إلاَ مَن تَكُون لَهُ ... هَذِي الصِفَاتُ فما في الكونِ من أحدِ
يُقـالُ فيه غنِّـيٌ لا افتقـارَ لـهُ ... وذلكَ الحُكـمُ فـي الأدنَى وفي البُعدِ
وذلك الحكمُ سَاري إنْ عَـلِمتَ بِه ... في كُلِّ ذِي رُوحٍ أو فِي كُلِ ذِي جَسدِ
إنَّ الوُجُودَ الذي تـدَرِي بـهِ بلدٌ ... وإنَّهُ واحِـدٌ في سَـاكِنِي البلَـدِ
أقُـولُ فيهِ مقـالاً لا أقـولُ بـهِ ... حتَـى أعاينَـهُ فـي كُـلِّ مُستنَـد
هُو الوُجودُ الذي الأعيانُ صُورتهُ ... وإنَّ صاحِبَـهُ مشتـركُ الـنَّكِـدِ[4].

مـــن هذا فالاختلاف لا يؤدي إلـــى تفاضل بين الموجودات بقدر مـــا يحدث تعددا ضروريا لحفظ الوجود[التصالب بين الأنا والآخر] مـــن خلال اكتمال الأنا بالآخر فكـــل

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص60 .

[2] المصدر نفسه، ج2، ص61 .

[3] ابن عربي، ديون ابن عربي، ص64 .

[4] ابن عربي، ديون ابن عربي، ص277 .

يحوز صفات تنقص نظيره، مما يؤدي إلى التجاذب بين قطبـــي الوجود[الذكورة/الأنوثة] فعمر الله الموضع من آدم الذي خلقت منه حواء بالحنين إليها، فهو نقص وجب تكملتـــه و فراغ لا بد مـــن ملأه. يترجم هذا بالتوجه والشوق للاكتمال عبـــر معانقة الآخر، فتجمع المتناقضات[(أنوثة /آخر)/(ذكورة/ الأنا)]، فـــي تناغم يلحقها بالوجود الحـــق[(الظـــاهر/ الباطن)/(الأول/ الآخر)] مـــن غير تضاد و تنافر لتؤسس لاختلاف بين متناسبين باعتبار أن المحبة و التجاذب، تشاكل و تشابه، وفي ذلك يقول ابن عربـــي:« فظهرت بصورتـــه فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه، فحببت إليه النســـاء فإن الله أحب من خلقه على صورته...فمن هناك وقعت المناسبة. والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها»[1]. فالصورة إذا قوام المناسبة بمعنى أنه لا تنشأ نسبة تؤلف شيئين، إلا إذا كان أحدهما صورة عن الآخر، ومنه فالاختلاف بين المرأة والرجل مـــن غير تنافر. كما يرى ابن عربي: فإن «(...)عدم المناظرة بين المتناسبين(...)هـــو أن أوجد الواحد علـــى خلاف ما أوجد الآخر لا علـــى ضده، فكل ضد خلاف وما كل خلاف ضد »[2]. وقد دفعت هذه النظرة المبنية على التناغم بين الكائنات، بإعـــادة سبك للمفاهيم الماضوية والشائعـــة، وخاصة ما يتعلق منهـــا بالصلة للدرجة الفاصلة بين المرأة والرجـــل والتـــي تكرس بأن الأفضلية في المقام ستؤول للرجل لسبقـــه الوجودي. يقول ابن عربي:«(...) فمـــن جعل الدرجة كون حواء وجدت من آدم فلم يكن لها ظهور إلا به، فله عليها درجـــة السببية فلا تلحقه فيها أبدا، وهذه قضية في عين ويقابلها بمريم في وجود عيسى، فإن الدرجة ما هي سبب ظهورها[حواء] عنه[آدم] وإنما المرأة محل الانفعال والرجـــل ليـــس كذلك، ومحـــل الانفعال لا يكون له رتبة أن يفعل(...)».[3] وبذلك يتهدم النسق البنائـــي للدرجة الفاصلـــة، التي فُسرت بأسبقية الوجود وحُسمت بأفضلية المقام للذكر[آدم]علـــى حساب حواء[المنبعث عنه] هذه القضية تُفند إذا ما قُورنت بصدور عيسى عن مريم فتتكسر الحجة[الرجل سبب ظهور المرأة وسابق لها في الوجود]، مما يؤكد أن المقصود من الدرجة هو الاختلاف بين الفعل[الرجل] والانفعال [المرأة].

يقول ابن عربي:

---

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص–ص215 –217 .

[2] ابن عربي، كتاب بالأسفار عن نتائج الأسفار، ص 42 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص471 .

يُغذي بِهِ الرَّحمانُ جسمًـــا مُرَوْحنـــا كما قد يُغذي مِنـــهُ روحًا مُجسمَـــا
فقلتُ ومـــن غذَّاهـــا مِـــن سمائـــهِ فقيل لنا عيسى المسيحُ ابنُ مريمَا
له الإمتزاجُ الصَّرفُ مِن روحِ كاتبٍ بِديـــوانـــهِ لمَّـــا تحلَّـــى بـــآدمَـــا
فَرَوْحَنَ أجسامًـــا وجَسَّـــم أنْفُسَـــا وكـــــان لـــهُ التحكيمُ أيَّانَ يمّمَـــا
فلـــم أرى سِبطا كـــان يشبـــهُ جدَّهُ سِواهُ كما قال المُهَيمِنُ مُـــعلمَـــا[1].

لقد فسر ابن عربي مسألة بدء الجسوم الإنسانية، جاعلا خلق آدم وانبعاث حواء من جسمه منطلقا خلص من خلاله إلى كيفية خلق عيسى عليـــه السلام ومـــن ثم البرهنة عن براءة جنسها[مريم] من كل التهم التي ألصقت بها. ولم يقف ابن عربي عند التشخيص في مسألة خلق آدم وحواء وعيسى، بل خَلصٌ إلى استنتاج عن الأنواع من الجسوم الإنسانية وهي: آدم وحواء، وعيسى وسائر الناس. ولأن فلسفتـــه دومـــا في خدمة الحقيقة الدينيـــة فلقد بنى نظرته هـــذه على تأويل قوله تعالى:﴿ يَـٰٓأَيُّهَاٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ (سورة الحجرات، الآية13) معتبرا هذه الآية مـــن"جوامع الكلم" ومـــن"فصل الخطاب" الذي أوتي محمد صلى الله عليه وسلم.[2] فذهب أن هذه الآية تظهر وتبطن أنواع الجســـوم الإنسانيـــة الأربعة بكيفيات خلق مختلفة كل واحدة عن الأخرى لتعكس القـــدرة المطلقـــة على الخلق والمشيئة الإلهية في التصرف في الكون. وقد أولهـــا علـــى نحـــو ينطلق من الوحدات الصغرى ليصـــل إلـــى كلمات الآية التـــي تنطق به البنيـــة الكبرى صراحـــة [الآية ككل]. وقد جاء تأويله المنطلق من الباطن إلى الظاهر كما يلي:

﴿إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم﴾: بمعنى آدم من خلق الله مباشرة وسواه بيده.

﴿ مِّن ذَكَرٍ﴾: خلق حواء من آدم، أي جزء من كل.

﴿ وَأُنثَىٰ﴾:خلق عيسى من مريم عليها السلام.

﴿ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾:خلق سائر الناس بطريقة التوالد والتناسل[3].

يقول ابن عربي:

نشأتء حَقيقـــةُ باطنِ الإنســـانْ مَلكـــاً قويـــاً ظَاهِرَ السُلطَـــانْ
ثُم استَوتْ في عَرشِ آدمَ ذَاتُـــهُ مِثلَ استواءِ العرشِ بالرّحمانْ

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 274.

[2] ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص200.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج2، ص ص247–248.

فَبدتْ حَقيقةُ جِسمِهِ في عَينِهَـــا وبِهَا انْتهَى مُلكُ الوُجُودِ الثانِي
وبدّتْ معارِفُ عِلمهِ في لَفظِّـــهِ عندَ الكِرامِ وحـــــامِلَ الشّنآن
فَتضارعتْ لعُلومِـــه أحلامَهُـــم وتَكبّرَ المَلعــونُ مِن شيطـــانِ[1].

وكذلك تفسيره لقوله تعالى:﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾(سورة آل عمران، الآية 59)أرادنا أن نفهم من هذا التشبيه برهان على براءة مريم، فكما خلق آدم من دون اجتماع الجنسين خلق عيسى كذلك من دون اجتماعهمـــا، ثم إن ضم هذا إلـــى فكرة خلق حواء من آدم، وهو ليس محلا للولادة[صمد] يزيد برهان براءة مريم«فظهور عيسى من مريم بلا أب، كظهور حواء من غير أم»[2] خلق سائر الناس من أب وأم ليكمل الدائرة، و تكتمل الاحتمالات الممكنة في الخلق لتدل على قدرة مطلقة الخالق.

ويقول أيضا:

إنَّ الفُروعَ لها أصـــلٌ يُوَلِّدُهَـــا وهي الأصُولُ لمنْ أيضًا تُوَلِّدُهُ
الحقُ أصلُ وُجودِي ثُم مَعْرِفَتِي أصلٌ لِعلمِي بهِ أوْ كُنتَ تشهدهُ[3].

وقال أيضا:

لولاَ التَهَمُّمُ بالسِّباق لمَا أتـــَى مُتأخرًا مِن أجلِ مَن هُو خاتِـــمُ
مِنْ أجلِ مَن هُـــو رابعٌ لثلاثـــةٍ جـــارٍ وذاكَ وهو الإلهُ القاسِمُ[4].

إن الدرجـــة المقصودة تترجم مبدأ الاختلاف بين نسبتي الفاعلية والانفعال، فإنهـــا تحضربحضور الاختلاف[(الله/العالم)(الله/الإنسان)(العالم/الإنسان)(الذكر/الأنثى)] فلا تقتصر على الزوج الإنساني[الذكر/الأنثى]، وتمتد لتشمل الموجودات فـــي رتبها المتباينة وبحكم انتماء الإنسان إلى عالم الممكنات؛ يتميز بالانفعال يفقد درجته في فاعلية الرب «[فـــ] كما نزلت المرأة عـــن درجة الرجل بقوله[تعالى]:﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِـنَّ دَرَجَةٌ﴾(سورة البقرة، الآية228) نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه علـــى صورته. فبتلك الدرجة التي تميز بها عنه، بها كـــان غنيا عن العالمين وفاعلا أول، فإن

---

[1] المصدر نفسه، ص234 .

[2] المصدر نفسه، ص249 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص432 .

[4] المصدر نفسه، ص76 .

الصورة فاعل ثان، فما له الأولية التي للحق فتميزت الأعيان بالمراتب(...)»[1]. يشمل هذا الإختلاف، ومعه درجة الفاعليـــة، الموجودات كافة، يفرق بين فاعلية الرب وانفعال العالم فـــ«(...) العـــالم منفعل عن الله، فمـــا هو كفؤ لله وحواء منفعلة عن آدم فله عليها درجة الفاعلية، فليست له بكفؤ من هذا الوجه»[2]. فتشكل الدرجة، كتعبيرعن الاختلاف، ركنا لقيام الموجودات بفضل حركة تجعل الموجودات تتأرجح من موقع إلى آخر.

يقول ابن عربي:

إنِّي العمـــاءُ ولا عمـــاءَ لذاتـــي وأنا الذي أتـــى ولستُ بـــآتي
إن كـــان مَن تبغيهِ عينَ وُجودنا فلِمنْ أنـــا أو مَـــن يكونُ الآتي
ما في الوُجودِ سِوى الوجودِ وإنهُ عينٌ ترى في النفي والإثبـــاتِ
مـــــا تُبصرُ الأشياءَ إلا عَينُهـــا فيها تَراها وهي عَيـــنُ الـــذاتِ
عينُ الجَهولِ هو العليـــمُ وإنَّ ذا عِلـــمٌ قريبٌ عند كُـــلّ مَـــواتِ
عَيـــنُ التوَلُّـــدِ النكـــاحَ محقّـــقٌ فالأمـــرُ بين أبـــوَّةٍ وبنـــــاتِ
والأمرُ كالأعـــدادِ يُنشيءُ عَينُها الـــواحدُ المعقـــولُ في الآيـــاتِ
تُعطيـــهِ ألقابًـــا ويُعطيهـــا بـــــهِ أكْـــــوانَهـــا بِشهـــادةِ الإثباتِ
هو واحـــدٌ مـــا لـــم يحدّ بِسيرهِ فـــــإذا يُسافر فهو في الأمواتِ
لولا التنقلُ لـــم نَكُـــن ندري بـــهِ ألقـــــابَ أعدادٍ وعَيْـــنَ ثبـــاتِ
هُـــو عَينُهـــا لا غَيرُهـــا فَتَكَثّرَتْ بوجُودهِ فيهـــا وذِكـــرُ سِمـــاتِ
البِنْتُ يَغشـــاهـــا أبوهـــا وهـــي قَـــد ولَدتهُ ذا مِن أعْجبِ الآياتِ
سَنَـــدُ الوُجُودِ مُعَنْعَنٌ ما فيهِ مِن خَـــرمٍ ولا قَـــطـــعٍ ولا آفـــاتِ[3].

وعندما يُعترف للرجل بدرجة الفاعلية بالنسبـــة للمرأة، فإن صدوره عـــن عناصر الطبيعة [التراب، الماء، الهواء، النار] ينزع هذه الدرجة لتضاف إلى العالم. ويصير«العالم أفضل من الإنسان لأنه لأنه يزيد عليه درجة السببية لأنه عنه تولد، قال تعالى:﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾(سورة البقرة، الآية228)، لأن حواء صدرت مـــن آدم فلـــم تزل الدرجة تصحبه عليها في الذكورة على الأنوثة، وإن كانت الأم سببا في وجود الابن، فابنها يزيد

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص219 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص182.

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص248 .

عليها درجة الذكورة لأنه أشبه أباه من جميع الوجوه، فوجب علـــى الإنسان تعظيم أبويه فأمه العالم بأسره وأبوه معروف غير منكور(...)»[1]. فتحيل الأبوة فـــي هذا السياق علـــى الأسماء الإلهية المؤثرة في العالم والأمومة تكمن في العالم[الممكنات].

يقول ابن عربي:

أنـــَا ابنُ آبـــــاءِ أرواحٍ مُطهـــرةٍ وأُمَهَـــاتِ نُـــفُـــوسٍ عُنْصُـــريـــاتْ
ما بينَ رُوحٍ وجِسمٍ كان مَظْهَرُنَـــا عِنـــدَ اجـــتمـــاعٍ بِتَعْنِيـــقٍ ولَـــذَّاتٍ
ما كُنتُ عَن واحدٍ حَتـــى أُوَحـــِّـــدَهُ بل عـــن جماعـــةِ آبـــاءٍ وأُمَّـــاتْ
هُـــــم للإلـــهِ إذا حقَّقْتَ شَـــأنهُـــم كصـــانِـــعٍ صنـــعَ الأشيـــَا بالآلاتِ
فنِسْبـــةُ الصُّنع للنَّجَّـــارِ ليسَ لهَـــا كـــذاكَ أوجـــدنَـــا رَبُّ البَـــريَّـــاتْ
فيَصدُقُ الشَّخصُ في توحيدِ مُوجِدِه ويصدُقُ الشخصُ في اثباتٍ وعلاَّتِ
إنـــّي وُلِدتُ وَحيـــدَ العَينِ مُنفـــردًا ويصدُقُ الشخصُ في إثباتِ علاَّتِ[2].

تفضيل العالم عن الإنسان لا يمس وجـــه إنسانيـــة الكائن البشري، بل يخص رتب الوجود حيث تطفو نسبتا الفاعلية والانفعال. فيحظى العالم بدرجة الفاعلية [مؤثر] ويحظى الإنسان برتبة الانفعال [مؤثر فيه] فيفقد الرجل درجته أمام الطبيعة. ولكن في الوقت عينه يقبل العالم الطبيعي[مؤثر فيه] آثارالأسماء الإلهية[مؤثر] التي تتقدمه. ويتصف بانفعـــال يشترك فيه مع المرأة والأنوثة[3].

يقول ابن عربي:

الفـــرقُ فيـــهِ عَسِيـــرْ لأنَّـــهُ أصـــلُ لُـــبسِـــي
فمَا بـــدَا كونُ عَينِـــي إلا ببَـــعْـــــلٍ وعُـــرسِ
فِيهـــَا بعقـــدِ نِكـــــاحٍ أعلَى بحضـــرةِ قُـــدسِ
فَنحْنُ أهـــلُ المعَالِـــي ونحنُ أهـــلُ التَـــأسِّي
لكِـــن بأسمـــاءِ رَبـــي ما بينَ عرشٍ وكُرسي[4].

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص11. الأبوة في هذا السياق ترجع للأسماء الإلهية المؤثرة في الممكنات [العالم] .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [الهيئة المصرية]، ج2، ص708 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص90 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 308 .

إن صدور الإنسان عن الطبيعة يجعله يحل في موقع برزخ[مذكر بين مؤنثين] بين أنوثة الطبيعية[صدرعنها] وأنوثة المرأة [صدرت عنه]. فيقوم الرجل كواسطة بين مؤنثين. فيحوز الفاعلية [المرأة] كما يحــوز الانفعال الذي يشـــار إليه برمزية خلق آدم من تراب [الطبيعة]، هذا الذي يبرزه ابن عربي بقوله:«(...) فإن الرجل الذي هــو آدم نسبته إلى ما خلق منه هو التراب نسبة حواء إليه، ولم تمنع هذه النسبة الترابية لآدم عــن الكمال الذي شهد له به»[1]. ولم تمنع هذه النسبة الترابية لآدم عــن الكمال الذي شهد له به»[2].

يقول ابن عربي:

ومِن مُتّحلٍ بالصفاتِ التي حَدا بأجسادِها عادَى المَنِيَةَ للبلَى
ومِنْ مُتّحلٍ طالبِ الأُنسَ بالذِي تأزَّر بالجِسمِ التُرابيِّ وارتدَى[3].

وقـــال أيضـــا:

إنَّ الطبيعةَ أعْطتْ في عناصرهَا أحكامها بالذي فيها مِن أسماءِ
يُبْسُ التُرابِ إلى بُردِ المِياهِ إلـــى تَسخينِ نارٍ إلى ترطيبِ أهواء
لأجْلِ ذا كان خَلقُ الناسِ مِن حمأ ومِن هواءٍ ومِن نارٍ ومِن ماء
فتلـــكَ أربعـــةٌ أعطتـــكَ أربعـــةً دمًا وبلغَّم فـــي صفرًا وسوداء
أعوانُهـــم مثل جذبٌ ودفـــعُ أذى عنَّـــا وهضمٌ وإمساكٌ لأدواء[4].

وباعتبار أن التراب جزء مكون للإنسان فإن الانفعـــال يندمج في الكيان البشري؛ لأن التراب يمثل أكثر عناصر الطبيعة انفعالا لحركته نحو السفل . إلا أن الأصل الترابي والجامد لآدم [الرجل] لم يمنع تحقيقه للكمال[5].

يقول ابن عربي:

إنَّ العناصرَ في الإنسانِ مُودعةٌ نـــارٌ ونـــورٌ وطينٌ فيـــه مسنونُ
بما تسترتُ عن صلصالِ مملكتي أخْفانِ عن عِلمهِ فـــي عَينهِ الطينُ
فكان يَحجُبُهُ عني وعن صِفتي غيمُ العَمّى وأنا في الغيمِ مخزونُ[6].

---

[1] المصدر نفسه، ص 308.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص708 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص69 .

[4] المصدر نفسه، ص303 .

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص708 .

[6] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص32 .

وبالتالي فوجه الانفعال لا يشوبـــه نقص واستنادا إلـــى هذا كانت هذه الدرجة التي للرجال [فاعل]على النساء [منفعل] ليست، حسب ابن عربي، من جهة الإنسانية التي هـــي حقيقة جامعة لرجل والمرأة إنما لكون آدم خلقه الله من تراب وبيده ثم نفخ فيه من روحه، وحواء منبعثة من آدم ذاتا واحدة. وفي فكر ابن عربي أسبقية آدم على حواء وإن تعطي درجـــة للرجـــال على النساء فليس فيها تفضيلا للذكر على الأنثى، لأن التفاضل سيعود بالضرورة للمرأة، أولا لأن النظر إليها كآخِر كائن ظهر* يمنحها صفة التركيب والتسامي عن السابق، وثانيا لأن المرأة/حواء، وكما يقول ابن عربي:«خلقت كاملة على صورتها من حي نائم»[1]، والظهور بالصورة كاملة تنبض بالحياة، أرقى من خلق الذكر البشري من تراب جامد، ثم إن الأفضلية في المقام ستؤول لأنثـــى لا للرجل بحكـــم أن آدم له مقـــام « الفردية» وحواء لهـــا «الوحدانية»[2] و«الفردية»[3]. مقام يرمز للخلافة لاحتواء الطاقات والأسماء الإلهيـــة المتضادة لكون الإله خلقـــه بيده رمز الجلال والجمال والغفران والعقاب...بينما الوحدانية[4]. مظهر الأحدية، الصادرة عن الذات الكريمة، وهي المعبرة عن التجليات الإلهية، والمعبرة فـــي جوهرها عن الإنسان الكامل. و معرفة الوحدانية هي أول أوجه المعرفة عند الصوفية[5].

يقول ابن عربي:

يـــا حادي العيسِ بِسلعٍ عَرّجِ، وقِف علـــى البانـــةِ بـــالمَدرَّجِ
ونـــادِهم مُستعطِفًـــا، مُستلطِفًا، يا سادتي !هَل عِندكم مِن فَرجِ
بِرامـــةٍ، بين النَّقـــا وحاجـــرٍ، جاريةٌ مقصورةٌ فـــي هَـــودجِ
يـــا حُسنَها مِن طِفلـــةٍ غُرّتُها تُضيءُ للطّـــارِقِ مِثلَ السُّرُجِ
لـــؤلـــؤةٌ مكنونـــةٌ في صدفٍ، مِـــن شَعرٍ مثـــلِ سوادِ السَّبَجِ

---

* باعتبار أن حواء آخر وجه تجلى في الإنسان؛ و الإنسان هو آخر الموجودات و أسماها.

[1] ابن عربي، كتاب الألف، ضمن كتاب رسائل ابن عربي، تقديم: محمود محمود غراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، 1997، ص8 .

[2] ابن عربي، كتاب الألف، ص ص7–8.

[3] عبد القادر العيد روسي، النور السافر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/1985، ص159 .

[4] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط5، 1984، ص471 .

[5] السلمي، طبقات الصوفية يليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، 1988، ص324.

لــؤلــؤةٌ غوّاصُها الفِكرُ، فما تَنفكُ فــي أغــوارِ تِلك اللُّججِ
يَحسبُهــا ناظِرُهــا ظَبيَ نقًــا، مِن جيدِها، وحُسنِ ذاكَ الغَنَجِ
كأنّها شمسُ ضُحى فــي حَمَلٍ، قاطعــةٌ أقصى معالــي الدَّرجِ
إن حَسرتْ بُرْقُعَها، أو أسفرتْ أزرت بأنــوارِ الصباحِ الأبْلجِ[1].

فكان المقصود بالجارية معرفة ذاتية أحدية[الوحدانية(المرأة) مظهر الأحدية] صادرة عن الذات الكريمة. فكان تجليها في مقام الغرة والكبرياء. ثم إن الفردية في آدم لخلافته ولأن الله خلقه على صورته، ولأنه يحتاج إلى آخر، فالفرد عند ابن عربي عدد يطلب وجود المثيل والزوج. وهنا يستدل ابن عربي بما جاء في القرآن الكريم عندما قال تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾(سورة الأنبيــاء، الآية 89) مؤولا معنى قول "لا تذرني فردا" إلى طلب الرفيق أو الزوج–الزوج من حيث العدد–أو الفرد الثاني ليقوى به وليرثه، واستجاب له الله وألحق فرديته بفرد ثان وهو يحي عليه السلام[2].

يقول ابن عربي:

تَوَلّــدتَ عَنــي وعَــن واحــدٍ فسُميــتَ بالغــائــبِ الشــاهــدِ
فلـــولا قَــبولــي وأسمَــاؤُهُ لمّا كُنتَ عَنــي وعــنْ واحــدِ
فَيا مَن هُــو النَعــتُ في عَينهِ ومَــن نَــعتَــهُ ليــس بــالزائدِ
أنــا واحِــدٌ واجِــدٌ كــونكــمْ ولَــســتُ لعينــي بــالفــاقــدِ[3].

وقال أيضا:

يا آلَ عِمــرانَ إنَّ اللهَ فَضلكــم بمريمَ بِنتَ عِمــرانَ التي كَمُلْتْ
بمَــا رآهُ الــذِي للهِ كــفَلهَــا مِنَّ العِنــايةِ فيمَا فِيه قد كَفلتْ
أتىَ إليهَــا و فِي مِحرابِهَا طَبقٌ فقــالَ: ماذَا فقالت: رُتبةٌ عَجُلتْ
خُذْها إليكُــم فــإنَّ اللهَ أطلَعكُــم لِتسْألُوهُ فإنَّ النَّفسَ مَــا بخلــت
فكــان يَحيّ حَصُورًا مِثلهَا وبِهَا لِهمةٍ مِن أبيــهِ عِنــدَهُ حَصلــتْ
فاستَفْرغَتْ طاقةَ الإنسانِ حَالتُهَا هَذِي مَقالتُهَا لَــو أنَّــهَــا سُئِلتْ

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ص55–56.

[2] ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، ص176 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص 96–97 .

لقدْ نظرتُ إليهـــا وهي سَافِـــرةٌ فمَا به فُصِلتْ بـــه لهـــا وُصِلتْ
فانظُر إليهـــا وسَلِمْهـــا لِخَالقِهَا فإنَّ نفسكَ تُجزَى بالذِي عَملَـــتْ[1].

فكان يحي الفرد الثاني الذي أُلحقت به فردية زكريا، بينما الوحدانية لحواء. ويكون للثاني رتبة دون الواحد وله صفة العدد، لأنه أول الأعداد، بينما الواحد ليس عددا، ثم إن وحدانيتها وقيمة أنوثتها تكمن في أنها محل التجليات، ورمز للكمال من حيث ما ترمز له الأنوثة في فلسفة ابن عربي الصوفية.

يقول ابن عربي:

ألبسْـــتُ جاريـــةً ثوبـــاً مِـــنَّ الخَفَرِ فِي النومِ مَـــا بيـــنَ البيتِ والحَجَرِ
وقَبـــلتْـــهُ فقَبلهـــــا مُـــقَبـــلُهـــــا وغِبتُ فيهِ عَنِ الإحســـاسِ بالبَشَـــرِ
واسْتَصْرخَتْ في ثَنِيَاتِ الطَوافِ وقَد حَسَّرنَ عَن أوجُهٍ مِن أحسنِ الصُوَرِ
هـــذَا إمـــامٌ نبيـــلٌ بيـــنَ أظْهُرِنـــا هذَا قَتيلُ الهَـــوى واللَّثْـــمِ والنَظَـــرِ
قَـــالَـــتْ لهَـــا قَبِّليـــهِ الأمُّ ثَـــانِيـــةً عَساهُ يحَي كمِثْلِ النَّفْخِ فِي الصُّـــورِ
فالنفـــخُ يُخْـــرِجُ أرواحَ الورَى وبِه يحَي إذَا دُعيتُ للنشـــرِ مِـــنْ حَفَـــرِ
فعَـــاودَتْ فأزالَـــتْ حُكـــمَ غاشِيتِـــي وأدبَرتُ وأنَا مِنهَـــــا علَـــى الأثَّـــرِ
أُقَـــبِـــلُ الأرضَ إجْـــلالاً لِـــوَطْأتِهَـــا حِبالَـــهُ وأنَـــــا مِنهُ علَـــــى حَذَرِ
مـــن أجـــل تقييـــده بصـــورة امرأة عند التجلي فقلت النقص من بصري
ونِـــسْـــوةٌ كنجـــومٍ فِـــي مَطالِعِهَـــا وأنتَ مِنهُنَّ عيـــنُ الشَّمسِ و القمرِ
يا حُسنَها غـــادةً كالشمسِ طالـــعةً تَسبِي العُقول بذاكَ الغُنجِ والحَـــوَرِ[2].

وبإعطاء ابن عربي المرأة مقام «الوحدانية» يكون قـــد قدم المرأة على الرجل فـــي القرب من الذات الإلهية. وقرب الرجل من الصفات والأسماء لخلافته ولأنه خُلق أولا، ثم إن الخلق باليدين يرمز للثنائيات واختلاف السبل وتعددها بينما انبعاث حواء دفعة واحدة من آدم رمز وحدة وكمال. إلا أن كثيرا ما يَسِمُها الناس بالنقص والضعف، لأنه غالبا ما تقاس قوة الإنسان بصلابة بنيتـــه الجسدية وشدة عضلاته وعنف قبضته، لتحسب القـــوة للرجال ويلصق الضعف بالنساء. وهـــو منظور يتعلق وسط فهم حســـي للكائن البشـــري معطلا قدرته على التسامي نحو الكلي والرمزي، تساميا يدفعه إلـــى إدراك سرالحيـــاة و

[1] المصدر نفسه، ص132 .

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص56 .

مكمن قوتها. وهذا ما يكشفه ابن عربي حين يقول:« وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسرلا يعرفه إلا من عرف لما وجد العالم وبأي حركة أو جده الحق تعالى، و أنه على مقدمتين، فإنه نتيجة، والناكح طالب والطالب مفتقر، والمنكوح مطلوب والمطلوب له عزة الافتقـــار إليه والشهوة غالبة. فقد بان لك محل المرأة من الموجودات ومـــن الذي ينظر إليهـــا من الحضرة الإلهية وبما إذا كانت ظاهرة القوة. وقد نبه إلى ما يخصها من قوة في قوله« تعالى» في حق عائشة وحفصة:﴿ وَإِن تَظَـٰهَرَا عَلَيْهِ...﴾ أي تعاونا عليه: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّـهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ ﴾ أي ناصره،﴿وَجِبْرِيلُ وَصَـٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾ (سورة التحريم، الآية 4)، هذا كله في مقاواة امرأتين، وما ذكرإلا الأقوياء الذي لهم الشدة والقوة، فإن صالح المؤمنين يفعل بالهمة وهو أقوى الفعل(...) فمن يستعان عليه فهو فيما يستعان فيه أقوى مما يُستعان به فكل ملك خلقه الله من أنفاس الناس هـــو أقوى الملائكة، فإنه من نفس الأقوى(...)»[1]. إن تجسيد المرأة للقابلية والانفعال يجعلها تتمتع بقوة خاصة تستقيها مما تحمله مـــن قدرة على الخلق والجود. وقد نبه الكلام الإلهي علـــى قوة المرأة حينما أعلن أن مواجهة امرأتين يقتضي الأقوياء الأشداء[كما ورد في الآية]. وفـــي هـــذا اعتراف بأن المرأة ليست محل الضعف واستكانة بل هي قوة خالصة غير معلن عنها لما تحمله من أسرار الغيب. ومن هذه الأسرار الدور الخلاق للأنوثة في ظهور الممكنات، إذ لم تتكون الموجودات إلا بفضل قبول الممكنات الأنثوية لآثار الأسماء الإلهيـــة. وبهذا و بحسب رأي ابن عربي فالمرأة تتمتع بقوة فذة نظرا لحملها لوائح التكوين[2]. ولأنها أصل لحفظ الحياة البشرية والروحية، ولكون حضورها يفتق الاختلاف[صورة غيرية] والمعرفة بالذات[الأنا] في مقابل[الآخر].هاته الغيرية بين الذات[رجل] والآخر[المرأة]– والتي عقلها من خلال المرأة– توقظ فيه الانجذاب إليها [آخر] وتثير فيه الرغبة والحب؛ فيعرف باطنه في حنينه وافتقاره إليها ويدفعه عشقها إلى الانحناء أمامها[وهو يخال نفسه القوي الشديد]، وفي ذلك قوتها التي لا تقارع.

يقول ابن عربي:

عَجِبتُ مِـــن أُنثَى يُقاومُ مَكرُهَـــا بِخَيـــرِ عِبـــادِ اللهِ نـــَاصِرُهُ الأعْلـــَى

وجِبْرِيلُ أيضًا ناصِرٌ مِـــنْ بَعْـــدِهِ ملائِكَـــةٌ بالـــعَّـــوْنِ مِـــن عِندِهِ تُتْرَى

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية ، [دار صادر]، ج1، ص220 .

[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 220 .

ومِن صُلحاءِ المُؤمنينَ عِصابــةٌ سمِعنــاهُ قُــرآنًــا بآذانِنَــا يُتْلَــى
ومَا ذَاك إلاَ عَن وُجُــودٍ تَحقَقتْ بــهِ الــمرأةُ الدُنيــَا ومرتبــةٌ عُليَا
وقَدْ صَحَّ عِنْدَ الناسِ أنَّ وُجُودَهَا مِنَّ النَفسِ فِي القُرآنِ والضِّلعِ العَوجَا
وإنْ شِئتَ أنْ تَبقَــى بِهَا مُتمَتِعًا فَمُعْــوجُها يبقَــى ورَاحتُــكُم تفنَــى
فمَــا أمُهَا إلا الطبيعَــةُ وَحْدهَــا فكانتْ كعِيسَى حينَ أحيَى بِهَا المَوتَى
لقَدْ أيَّدَ الرحمــانُ بالرُوحِ رُوحَهُ وهَــذِي تَولاهــَا الالــهُ و مَا ثَنَــى
فَإنْ كُنتَ تدري ما أشرتُ بهِ فقَدْ أبنتُ لكم عنهــا وعَن سِرِّها الأخفَى[1].

ولإثبات قــوة المرأة يذهب ابن عربي إلــى إبراز دعامة شرعية أخرى لإثباتهــا [قوة المرأة]، وذلك بأن إعطاء الذكــر مثل حض الأنثيين لا يفضل الذكر عــن الأنثى بل يقوي الضعيف، والقوي يكتفي بالقليل لأنه في غنى عن الزيادة، فوحدانية المرأة تكفيهــا قسمة واحدة كمقامها فــي الوحدانية، بينما لأن الذكر في مقام الفردية، وهو ما يقابله فــي الأعداد العدد اثنان، يأخذ القسمتين، فالميراث للأنثــى واحد بأحديتها لا تَعدُد فيه. ويبقــى حسب ابن عربي الحل نفسه في جل الاحتمالات الرياضية الممكنة فــي نظام المواريث[2]. يقول فــي هذا الشأن:«أشار الحق بوحدانية المرأة و فردانية الرجل وقوة المرأة وضعف الرجل، بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف ومن جهة النشء. فإن الوحداني لا يقبل إلا مثله، فأعطى قسما واحدا. والفرد إنما هو عين اثنين فهو ناظر لما هو عنه، فأخذ قسمتين فمن الوجهين معا للمرأة والرجل الثلثين إذ لم يكن سواهما ففهم، فإن الحكم ينتقل بانتقــال الزائد والناقص ويصير علــى صورة وضع المسألة فإن الحكم أبدا إنما هو الموطن»[3]. فالتقسيم الغير متكافئ للإرث بين المرأة و الرجل حجة على قوة المرأة، باعتبار أن قوتها نابعة من كونها محل الانفعال و الإمكان و ذلك من حيث هي تجلٍ للأنوثــة الكلية، أما بوصفهــا إنسانــا وشقيقة للرجل فإن التمايز يلغى ومن ضمنه حصولها على نصف حظ الرجل فــي الميراث اعتمادا على وحدة الإنسان المخلوق مــن نفس واحدة.[4] إلى جانب هذا يفسر منح الله ضعف ما يعطيه للمرأة عل أنه تعويض عــن

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 155 .

[2] ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، ص177 .

[3] ابن عربي، كتاب الألف، ص9 .

[4] نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، [هامش رقم655]، ص224 .

ضعفه المزدوج؛ إذ أن الرجل ضعيف بفعل رجولته التي تخرجه عن أصله وأنوثته، وهو ضعيف أيضا بغياب سر التكوين فيه [الرحم]، في حين تحبل المرأة بقوة خالصة لأنها تحمل التكوين في ذاتها كخاصية جوهرية تجعلها تنطوي على سر الوجود.

يقول ابن عربي:

بِذاتِ الأضا والمأزمينِ وبارقٍ وذي سَلَمٍ والأبرَقينِ لِطارقِ
بُروقُ سُيوفٍ مِن بُروقٍ مباسِمٍ، نَوافحُ مِسكٍ ما أُبيحت لِناشِقِ
فإن حُوربوا سَلّوا سُيوفَ لِحاظهم، وإن سَلِموا هَدُّوا عُقودَ المضايق
فنالوا، ونِلنا لذّتينِ تَساوَيا، فَمُلكٌ لِمعشوقٍ، ومُلكٌ لِعاشِق[1].

وكما فسر ابن عربي حصة الأنثى في الميراث المساوية لنصف حصة الرجل لأنها الأقوى والأغنى فتأخذ الأقل، فسر كذلك مساواة إقامة المرأتين في الشهادة مقام الرجل الواحد مستعملا ما ورد في النص القرآني من عبارة «النسيان» للدلالة على تبريره، لأن ابن عربي برر ما أقرّه الشرع ولم يؤول محتوى النص الشرعي إلى أمر آخر، وهو ما يثبت مرة أخرى جمعه بين الظاهر والباطن، فيقول:﴿ أن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ﴾(سورة البقرة، الآية 282)، والتذكر لا يكون إلا عن نسيان، فقد أخبر الله تعالى عن آدم أنه نسي:﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾(سورة طه، الآية115) وقال صلى الله عليه وسلم:«فنسي آدم فنسيت ذريته »[2]. فنسيان بني آدم ذريته عن نسيان آدم، كما نحن ذريته، وهو وصف إلهي منه صدر في العالم. قال تعالى: ﴿فنسوا الله فنسيهم﴾(سورة التوبة، الآية67)، على أن الحق ما وصف إحدى المرأتين إلا بالحيرة، وينسب النسيان الكامل للرجل، فقال[تعالى]:﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴾ (سورة طه، الآية115)، فقد يمكن أن ينسى الرجل الشهادة رأسا ولا يتذكرها ولا يمكن أن تنسى إحدى المرأتين وهي المُذكرة لا على التعيين، فتذكر التي ضلت عما شهدت فيه، فإن خبر الله صدقٌ بلا شك، وهو قد أخبر في هذه الآية أن إحداهما تذكر الأخرى، فلا بد أن تكون الواحدة لا تضل عن الشهادة ولا تنسى، فقد اتصفت المرأة الواحدة في الشهادة، بإخبار

[1] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ص121–122.

[2] حديث:((فنسي آدم فنسيت ذريته)) رواه الترمذي.

الحق عنها، بصفة إلهية، وهو قول موسى الذي حكى عنه في القرآن﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَ لَا يَنسَى﴾(سورة طه، الآية52)»[1].

يقول ابن عربي:

الليلُ يَسترُ مَا فِي الغَيبِ مِنْ عَجَبٍ والشمسُ تُظهِرُ مَا الظَلْماءُ تَسترُهُ
والشَخصُ إنْ كَانَّ أُنثَى ليسَ يُذَّكِرُه حتَــى إذَا جــَاءتْ الأُخْرَى تُذكِّرهُ
والجُودُ أَصلُ وضِدُّ الجُودِ ليسَ بِذِي أَصــلٍ لكِن عَيــنُ الجُودِ تظهرهُ[2].

بناءً على الكلام الإلهي، يكشف ابن عربي أن الرجل مجبــول علــى النسيان، أما المرأة فقد تضل أو تحتار لكنها لا تنسى الشهادة كلهــا؛ وإذا احتارت المرأة فإن الأخرى [المُذَكِرَة] تحفظ شهادة كاملة لا يكدرها نسيان. مما يعني أن شهادة امرأتين مقابلة شهادة الرجل الواحد إشارة رمزية إلــى تجسيد المرأة لصفة من صفات الألوهية على الأرض، وهي التذكر وحفظ الذاكرة، وفي ذلك قوتها للسرِّ الكامن فيها. لكن المرأة تحتل في أحوال معينة موقــع شاهدين عدلين. فتتكسر بذلك القاعدة[شهادة امرأتين مقابل رجل واحد]، و «(...) تقوم المرأة فــي بعض المواطن مقام رجلين إذ لا يقطع الحاكم بالحكــم إلا بشهادة رجلين، فقامت المرأة في بعض المواطن مقامها وهو قبول الحاكم قولها فــي حيض العدة وقبول الزوج قولها في أن هذا ولده مــع الاحتمال المتطرف إلــى ذلك، وقبول قولها إنها حائض، فقد تنزلت هاهنا منزلة شاهدين عدلين كمــا تنزل الرجل في شهادة الدين منزلة امرأتين، فتداخلا في الحكم»[3]، إن حلول المرأة مقام شاهدين يخرق المتعارف عليه، حيث يستند الشرع إلى شهادة امرأة واحدة في قضايا تخص أصل الإنسان وجوهره[إثبات نسب المولــود، الحيض، العدة]، ويرجع حكم الشهادة إلى عرفه[رجل بامرأتين] فــي الأحوال العادية متى تعلق الأمر بقضايا عامة عقود التجارة– كذب والإرث...فيجعل هذا التعارض [(امرأة/رجل)(امرأتين/رجل)] إلى جعل المسألة قابلة للتأويل والاجتهــاد. ويتسع مجــال الاجتهاد في فكر ابن عربي من خلال القرآن و السنة، إلى أن الأنوثة قوة خالصة لأنهــا تجلٍّ للحقيقة الباطنية للإنسان، أما إذا صرح الكلام الإلهي بالدرجة وقال﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، غير أن ابن عربي يذهب إلــى أن هذه الدرجــة قد عوضت بتفضيل المرأة و

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص ص89–90.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص655 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص89 .

تميزها من الرجل، منها أن كلمة المرأة تزيد عن الكلمة الدالة على الرجل وهـــي«المرء» بحرفين لهما رمزية ألوهية فالزيادة لها معنى تعوض تلك الدرجة[1]. ثم إن الأصل اللغوي لاسم المرأة يشق من المرء، ويعني المرء: الإطعام والغذاء؛ والغذاء زيادة و فضل يمدان الكائن بحياة تظل باطنية مثل الأنوثة السارية في الكائنات. ونظرًا إلـــى غيب الأنوثة هذا، لم يصرح الكلام الإلهي بالزيادة في درجة المرأة وجعلها من عالم الغيب يدركها العارف بالله، وأظهر درجة الذكورة لما تحمله من قيومية.

يقول ابن عربي:

طَلعتْ بينَ أذْرُعاتٍ وبَصـــرَى، بِنْتُ عَشـــرٍ وأَرْبعٍ لِـــي بدرًا
قَد تَعالَتْ علَـــى الزمَانِ جَلالاً، وتَســـامَتْ عليـــهِ فَخرًا وكِبَرًا
كُـــلُّ بَدرٍ إذَا تَنَاهَـــى كَمـــالاً جِـــاءَهُ نُقْصُـــهُ ليَكْمُل شَهرَا
غَيرَ هَذِي، فمـــا لهَا حَركَـــاتٌ فِـــي بُروجٍ، فمَـــا تُشَفّعُ وِترَا
حقَّةٌ أودعتْ عبيـــرًا ونَشـــرَا، رَوضـــةٌ أنْبَتَتْ ربيعـــًا وزهرَا
انتهىَ الحُسنُ فيهَا أقصَى مداهُ، ما لِوُسْعِ الإمْكانِ مِثْلُكِ أُخْرى[2].

يتطرق ابن عربي إلى مقام القيومية في معرض حديثه عن مقام السهر، ويصرح : «هذا المقام يسمى مقام القيومية، واختلف أصحابنا هل يتخلق به أم لا، ولقيت أبا عبد الله بن جنيد من شيوخ الطائفة من أهل قبرفيق مـــن أعمال رندة، وكـــان معتزلـــي المذهب، فرأيته يمنع من التخلق بالقيومية، فرددته عن ذلك مـــن مذهبه، فـــ(...)رجع إلى قولنا و أبنت له معنـــى قوله تعالى:﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾(سورة النساء، الآية34)، فقـــد أثبت لهم درجة فـــي القيومية(...) فيتخيل مـــن لامعرفة له بالحقائق أنها[القيومية] مـــن خصائص الحق ولا فرق بينهـــا وبين سائر الأسماء الإلهية كلها في التخلق بها علـــى ما تعطيه حقيقة الخلق كما هي لله بحسب ما تعطيه ذاته(...)وآياته من كتاب الله تعالى سيدة آي القرآن:﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾(سورة البقرة، الآية255)»[3].

يشير ابن عربي حول تضارب الآراء حول القيومية، وحول نسبتها إلى الحق أم للخلق أم لكليهما. ويؤكد هذا الاختلاف أن الآية:﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾(سورة النســـاء،

---

[1] عبد القادر عيد روسي، النور السافر، ص159 .

[2] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص83 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص182.

الآية34) تدرج ضمن الآيات المتشابهات القابلة للتأويل والاجتهاد، وقــد دفع الاجتهاد ابن عربي لمعالجــة صفة «القيومية »عبر تشعبها اللغوي والدلالي في صلتها مع الميتافيزيقي والروحي والبشري. منطلقا من اللغة كأحد الأركان التي يرتكز عليه فكره؛ فالقيومية تشتق من أصل«قوم» ومنه القيام المناقض للجلوس، ومن معاينة العزم والمحافظة والإصلاح و الوقوف والثبات[1]. ويركز ابن عربي، فــي بعض السياقات على الربط بين القيوميــة، و القيام كحركة عمودية باعتبار«(...) القيام هو الحركة المستقيمة(...) »[2] غير أنها[القيومية] لا تحيل على معنى واحد للقيام بل تتنوع دلالاتها. وللتوضيح أولا نبحث عن المعنى القيام عند العرب و من خلال الآيات القرآنية، يقول الله تعالــى:﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْــه بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَــادُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾(سورة آل عمران، الآية75)﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَــةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُــم يَسْجُدُونَ﴾(سورة آل عمران، الآية113)،﴿وَطَهِّرْ بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ (سورة الحج، الآية26)،﴿ وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمْ قَآئِمُــونَ﴾(سورة المعارج،الآية33) وفــي كل هذه الآيات نجد أن معنى القيام بها يدل على مجهود ومشقة، وليتحقق[القيام] يحتــاج الموجود إلى قوة، وفي ذلك يقول ابن عربي:«(...)نتيجة قوة في المحل وسبب قوى المحل الغذاء، وكان بالليل لمناسبة الغيب، فإن القوة في الغذاء غيب غيرمحسوس[كــ] إنتاج القوة على الغذاء»[3] .فينظر القيام بفضل غذاء يتوفر بالكسب وتحصيل الرزق، باعتبار أن الغذاء هو من تقوم به نشأة الموجود عندما يتحول إلى قوة وحياة ساريتين فيه، فيصير رزقا وجزءا مــن الموجود، وليس ما يدخر[4]، والرزق نوعان محسوس ومعنوي، وكــل إنسان يرزق حسب مقامه، إذ يرزق الإنســان الحيــوان كالكائنات الطبيعية، أما رزق الكامل فهو مــا يتغذى به من علوم الفكر والكشف[5]. فمتى مُد الجسدُ بالقوة حدث القيام[6]، لأن القــوة تزود بالحركــة وتحفظ« قوام النشأة »[7] فيتصف الجسم بقيومية تتولد بفعل قوة

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص3781 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص414 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص605 .

[4] المصدر نفسه، ج4، ص114 .

[5] المصدر نفسه، ج3، ص357 .

[6] المصدر نفسه، ج1، ص507 .

[7] المصدر نفسه، ص433 .

خارجية[خـــارج الجسد]. مما يسقط عن القيومية حقيقة ذاتية أو صفة جوهريـــة[باطنية فـــي المرء(ذاتية)] فتتعلق بالإنسان أو الحيوان علـــى السواء، وذلك لأن« القيومية له تعالى[ذاتية] و قيوميـــة العبد إنما هي بإمداد ما يتغذى به، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم «حسب ابن آدم لقيمات يُقمن صلبه»[1] فجعل القيومية للغذاء وإن كـــان هـــو [تعالى] القائم بها»[2].

يقول ابن عربي:

قَدْ صَحَّ أنَّ الغِنَـــى للهِ والكَرمَـــا فمَا أُبالي إذا ما حَلَّ بي عَدمَـــا
ليسَ التَعجُبُ مِنْ تأثيـــرِ قُدرتـــهِ عَجِبتُ إذْ أثَرَّتْ فِي جُودهِ الهِممُ
ليسَ الكَريمُ الذِي من لغته الكرمُ إنَّ الكَريمَ الذِي مِنْ ذاتِه الكَرمُ[3].

يحمل الغذاء القوة من الطبيعة إلى الجسد يغذي بدوره النفس الجزئية«المديرة لجسم [الإنسان] وقواه(...) والتي هي ولد جسمه الطبيعي، فهو أمها والروحي الإلهي أبوها(...) [و] الجسم المسُوى نفخ فيه من الروح نفسا، فالجسم أم المنفوخ منـــه أب(...)»[4]. فيقـــوم فيقـــوم الجسد وتتقوى الحياة فيه بعطاء أنثوي تمنحه الطبيعة من طريق الغذاء، وعطـــاء ذكوري يأتي من جهة تأثير الروح.

يقول ابن عربي:

القَصدُ فِي عِلمِ الأمُورِ كمَا جَرتْ مَا القصدُ فِي حَملٍ ولا جَوزَاءِ
إنَّ الطبيعةَ كالعَرُوسِ إذا انْجلَتْ والبَّعْـلُ مَـنْ تَدريهِ بالإماءِ
عَنهـــا توَلَّدَتِ الجُسُومُ بأسْـــرِهَا وتَعَاقَبَ الإصْبّاحُ و الإمْسَـــاءُ
فهي الأُمَيْمَـــةُ للكثِيفِ و رُوحَهُ وهُوَ لهَـــا للنشءِ كالأبَنـــاءِ
وَهُمُ الشَّقَـــائِقُ يُنْسَبُونَ إليهمَـــا بالـــفِعـــلِ لا بالتحَامِ النائـــي
مَن دانَ بالإحصـــاءِ دانَ بِكُلِّ مَا دلَّتْ عليهِ حقائقُ الإحصَـــاءِ[5].

---

[1] يرد الحديث في مصادر الرواة في صيغة:« يحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه»، رواه الترمذي، الزهد47.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص660 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 360 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص575 .

[5] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص109 .

يصدر العقل[الروح الجزئي][1] عــن العقل الأول أو القلم الأعلى والكاتب[2] [الروح الكلي] ويتعلق بعالم الأمر. وبتخلل الأرواح للمكنات والصور والقوابل[3] تقوم الأجسام من الناحية العلوية[لذكورية]، وتسري الحركة النابعة من الروح الكلي[العقل الأول] باعتبــاره أول الأباء، وفي الروح الجزئي[العقل] ثم في الجسد لتحدث قيامه الروحي، ومن هذا تنحو قيومية الجسد ناحيتين: ناحية حسية وأخرى روحية؛ إذ أن«(...) القيومية(...) في الإنسان مــن حيث جسميته بحكم العرض، وروحه المدبر هو الذي كان يقيمه ويقعده، فــإن شغل الروح الإنساني المدبر عن تدبيره بما يتلقاه مــن الوارد الإلهي من العلوم الإلهية لــم يبق للجسم ما يحفظ عليه قيامه ولا قعوده، فرجع إلى أصله وهو لصوقه بالأرض المعبر عنه بالاضطجــاع »[4]. تتصف القيومية الإنسانية، بشقيها الحســي والروحي بالعرضية[لأنهــا مشروطة بقوة غذاء حســي وروحــي(الذِكر، الصلاة...)]. غيرأن العرضي هنا يعني ما يختلف عن الحال الأصلي للممكنات قبل ظهورها، ويقصد بــه الحركة التــي تصير سببا لقيام الموجودات والإنسان. فيمتزج في هذا السياق معنى القيومية بالحركة الأصلية التــي حدث بفضلها تجلي الكون، باعتبار أنها حركــة شرطية لظهور الموجودات بما أنه«عــن القيومية يقوم كل شيء »[5] فتتحكم في استقامة الحركة في ظاهر الوجود وفي هذا يقول ابن ابن عربي إن «(...) ما في الكون إلا استقامة فإن موجده وهو الله تعالى علــى صراط مستقيم من كونه ربا(...)» [6] فتتعلق الاستقامة والقيومية بالذات الإلهية[ربوبية الحق]لأنها[الاستقامة والقيومية] تصدران عن تأثير الأسماء الإلهية فــي العوالم والممكنات بإحداث حركة تنقل الموجودات من حال عدمها وثبوتها إلــى إمكانها وقيامها[الظهور]، ويستمد الشيء قــوة القيام من اسم يحكمه ويصير به ربا، فيخرجه إلــى عوالم المعرفة والإيجاد. ونظرا لتعلق الحركة بعالم الأمر فإنها تخص أسماء الجلال الحاملة لمعاني المُلك والتكبر والعلو والشدة والعظمة...والتي تجلى بها الكون.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص565 .

[2] المصدر نفسه، ص294 .

[3] المصدر نفسه، ج4، ص62 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص211.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص211.ج2، ص122 .

[6] المصدر نفسه، ص218 .

يقول ابن عربي:

لِلمُسْتَقيــمِ ولايةٌ مَخصُوصَةٌ شَمَلَتْ جَمِيعَ الكَونِ فِي تَخْصِيصِهَا
لِلْمُستقيــمِ تَنَزَّلتْ أرواحُــهُ بالطيِّبِ المَكنُونِ فِــي تَنصِيصِهَــا
الاستِقامــةُ نزَّلتْ أرواحَــهُ مِنها منازِلٌ لــم تَنَلْ بِخُصُوصِهــا
هِي نعتُــهُ سُبْحانَهُ فِي قِصةٍ قَد قالهَا فانظُرهُ فِي مَنصُوصِهَــا.[1]

ترتبط الاستقامة والقيومية بالله باعتبار أنها صفة ذاتية للربوبية، ومن هذا المنظور يتكلم ابن عربي عن حال الركوع في الصلاة:«(...)فيقول العارف بعد تسبيحه ربه العظيم (...):«اللّهم لك ركعت، أي من أجل عزك وعلوك فــي كبريائك خضعت تعضيمــا لك، يقول: لقيومتك التي لا تنبغي إلا لك، فإنني لمــا قمت بين يديك لم أقــم إلا امتثالا لأمرك حيث قُلت: ﴿ وَقُومُوا لِلَّهِ ﴾(سورة البقرة، الآية238)، فقمت وأنا أخضع في ركوعي من خاطر ربما خطر لي في حال قيامي، أني قمت لنفسي، فاعترف بين ركوعي بركوعي» [2].

يقول ابن عربي:

ألاَ فارجِــعْ إلَى أصــلِ الوُجُــودِ لِمَــا تَدريــهِ مِــنْ كَرَمِ وُجــودِ
لَقَدْ مَــنَّ الإلــهُ علــَى فُــؤادِي بِمَــا أعطاهُ فِي حَــالِّ السُّجُــودِ
سُجــُودُ القلــبِ إنْ فَكرتَ فيــهِ علــَى تَحقيــقِ يُؤذَنُ بالشُهــودِ
إلىَ الأبَّــدِ الــذِي مَا فيــهِ حَــدٌّ تعالــَى عَــنْ مُصاحَبةِ الحُــدُودِ
جَهَّلتَ ومَا جَحَّدتَ سَبيــلَ كَونِي فإنَّ الأصلَ فِــيَّ مِــنَّ الصَعيــدِ
صَعَدْتُ بــهِ إلــى شَرفِ المَعالِي فَأنْزَلنِــي إلــى سَّعْــدِ السُعــودِ
ونَدانِــي وقَــد خَلفــتُ قومِــي وَ رآئــي بــالمُقَــرَّبِ والبَــعيدِ
وآثَــرتُ الجُنّــابَ جُنَّــابَ ربِّــي فَــألحقَنِــي بــمنزِلــةِ الــعبيدِ
وأعلَمنِيْ أنَّ المُهيمِنَ أنَّ جَــدِّي مِــن أكرمِ ما يكونُ مِن الجُــدُودِ
سِــوَى جَــدِّ الإلــهِ فقدْ تعالَــى عَــنِ الكُفــؤِ المُصاحِبِ والوَلِيدِ[3].

إذا ما تخلق ما ســوى الرب بالقيومية؛ فإنه ينسلخ عــن أصله لجهله بذاته، ويبتعد عن الحضرة الإلهية، كما فعل إبليس برفضه التنازل عن صفة القيومية لكونه مخلوقا من

---

[1] المصدر نفسه، ص616 .

[2] المصدر نفسه، ج1، ص ص232–233 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص397 .

عنصر النار؛ التـــي تتميز بالتحرك نحو العلو مما يرمز إلى الذكورة، لذلك تشبث بقيامه [رفضه السجود]، ورأى ذاته أفضل من الغير[الأنا المتعالية]، وأبى الانحراف عـــن القيام والانتصاب، فسار في طريق الخطيئة حين رفض التخلص من صفتي الذكورة و القيومية، لذلك كان «أعصى الخلائق(...)، وغاية جهله أنه رأى نفسه خير مـــن آدم لكونه من نار لاعتقاده أنه أفضل العناصر، وغاية معصيته أنه أمر بالسجود لآدم فتكبر في نفسه عـــن السجود لآدم(...)وأبى»[1].

قال ابن عربي:

إنَّ المُهيمِـــنَ بالاسمَـــاءِ نعْرِفُه والإسْـــمُ يُظهِـــرُه لصاحِـــبِ الرَّصَـــدِ
لذاكَ قَـــالَ لهُـــم سَمُوهُـــم فإذَا سَمُوهُم بـــأنَّ مِـــن أسمائِهِـــم رَشَّدِي
فواحدُ العينِ مَجهولٌ بلاَ صِفَـــةٍ فاعمَلْ عليـــهِ فـــإنَّ الناسَ فِي حيَّـــدِ
عزَّ الذِي رُمتَ مِنهُ إنْ تُحَصِّلهُ لو لَـــم يكُن فيـــهِ إلا الوصفُ بالجَسدِ
لـــوْ أنَّ إبليـــسَ علامٌ بخالقـــهِ كانَ الإلـــهُ لـــهُ مِـــن أعظّـــمِ العَـــددِ
لو أنَّ آدمَ لَـــمْ يَخذُلْ طَبيعَتَـــهُ ما كَـــانَ فِـــي المَلأِ الـــذُريِّ مِن لَددِ[2].

امتناع إبليس عن السجود،﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾(سورة الحجر، الآيتان30–31). عصيان إبليس لربه ينبع من تشبثه بصفات تغذيها القيومية كمركزية الأنا والتكبر، كذلك الإنسان إذا وثق بما يعتقده قيوميتـــه غرق في الوهم، فوقف حجابا بينه وبين معرفة ذاته، لأن« الإنسان من حيث قيوميته التي يعتقدها في نفسه هو طلسم على نفسه، وبتلك القيومية إستخدم فكره وجميع قواه لأنه يعتقد أنه رب فـــي ذاته، وفي ملكه مالك، ثم رأى الحـــق قـــد كلفه واستعمله فزاد تحقيقا فـــي قيوميته»[3]. تتحول القيومية إلى طلسم يطمس حقيقـــة الإنسان [الانفعال/الأنوثة] فيحجبـــه طغيان أنانية الذات، باعتبار أنها من منظور ابن عربي؛ خاصية تلتقـــي عندها القيوميـــة والذكورة والرجولة، ويتولد عنها الاستعلاء و الجبروت. فيتوهم صاحب هذا المقام– أكان امرأة أو رجلا– أنـــه ربٌ ومَلك. ويقترن انسلاخ الإنسان مـــن القيومية بنزع حجابها و الانخراط في حاله الأصلي لحظة السجود في الصلاة حيث تسقط عنه رفعته المتوهمة، إذ

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص 95.

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص294.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص 233.

يقال للمصلي:«(...) أسجد أي تطأطأ عــن رفعتك واخضع من شموخك بأن تنظر إلــى أصلك فتعرف حقيقتك فإنك ما تعاليت حتى غاب عنك أصلك(...)».[1]

يقول ابن عربي:

فَكــانَ يَحجُبــهُ عَنِي وعَنْ صِفتِي غَيــمُ العَمَــى وأنَا فِي الغيبِ مَخزُونُ
فَعِندما قُمــتُ فيهِ صــارَ مُفتخِــرًا يَمشِــي الهُوينِــا وفــي أعْطافِهِ لينُ
لَمَّا سَرى القلبُ للأعْلَى وجازَ على عَــدْنٍ وغَازَلَنَّــهُ حُــورٌ بهــا عِيــنُ
غَضَّ الجُفونِ ولمْ يُثنِ العِنانَ لهَــا لمَــا مضَى عَن هَواهُ القَرضُ والدِينُ
فعندما قــامَ فــوقَ العرشِ بايعَــهُ اللَّــوحُ والقلَــمُ والــعَــلاَّمُ والنُّــونُ
فلــوْ تراهُ وقــد أخفَــى حَقيقَتَــهُ لــهُ فُوَيْــقَ استــواءِ الحقِّ تَمكيــنُ
فإنْ تجلَــى علَــى كَــونٍ بِحِكمتِهِ لهُ عــلاَ ظهــرِ ذاكَ الكَــونِ تَعييــنُ
فــلاَ يزالُ لمــرحِ المُلقِيــاتِ بــهِ يقولُ للكائناتِ فِــي الــوَّرَى كُونُــوا
فَكُــلُّ قلبٍ سهَــا عَنْ سِرِّ حِكمَتِهِ فَكُــلُّ كــونٍ فــذاكَ القلبُ مَغبُــونُ[2].

إن انخراط الإنسان في حاله الأصلي لحظة السجود يكشف عــن الطبيعة الأصلية للكائنات، فمن خلاله يحاكي المصلي الممكنات وهي في عالم الغيب حيث تكون ساجــدة، مائلــة قبل انتمائها للوجود، وانتقالها إلى حال القيــام[الظهور]. ولأن ظهورالموجودات يقتضي الحركة فإن«الساكن مأمورمن الله بتغيير حاله من سكون إلى قيام(...)»[3]، وبتجلي الحركة المستقيمة والقيومية، تغيب الاستدارة والانحراف باعتبارهما الأصل فــي باطــن الموجودات دون أن تفارقها، لأنها صفات كامنة في الأشياء، ولأن«(...) الله ما خلق الذي خلق من الموجودات خلقا خطيا من غير أن يكون فيه ميل إلى الاستدارة أو مستديرا فــي عالم الأجسام والمعاني(...)»[4]. يستخدم ابن عربــي لفظ الاستقامة بدلالتين: يقصد بالأولى الحركة العمودية المنتصبة، ويعني بالثانية اكتمال النشأة فــي الأشياء، واستقامة استدرتها[5] متى وافقت طبيعتها وسارت حسب الغاية التي وجدت مــن أجلها. وتوضح هــذه الفكرة

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص 102.

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص32–33 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص 182 .

[4] المصدر نفسه، ج3، ص 119.

[5] المصدر نفسه، ص65 .

بضرب ابن عربي مثالا بالقوس أن«اعوجاج القوس استقامة لمـــا أريد له»[1]؛ إذ لا يستقيم القوس إلا بانحرافه، فغيـــاب الاعوجاج يبطل فعله[الغاية التي وجد من أجلها]، وفـــي هذا السياق يستعمل ابن عربي عبارة الاستقامة ليتكلم على الميل والانحراف والاستدارة؛ هذا الذي يفسره التركيب الذاتي للموجود من استقامة واستدارة فـــي الوقت عينه، لأن ظهور الكائنات ينتج مـــن وصـــل بين أسماء إلهية تعطي الاستقامة وممكنات(أشياء) ترتسم فيها الاستدارة. ويظل هذا القران قائما، متجددا، في أعماق الكائنات، يحفظ وجودها. مما يعني أن قيام الممكنات، وارتدائها صفة الاستقامة، لا يزيل عنهـــا الاستدارة والميل الأصليين. يحذرابن عربي من النظرة الأحادية[التي ترى في الحركة قياما وانتصابا عموديين] منطلقا من نظرته التركيبية للموجودات[استقامة/استدارة]فيقول:«وقد نبهتك على الطريق الموصلة إلى علم الصلاح الذي أغفل الناس طريقه(...)»[2].

يقول ابن عربي:

الكَونُ كَـــورُ عَمامةٍ عَمَّتْ بـــهِ رأسَ الوُجودِ ونحنُ داخِلَ عَمَّتِه[3].

وقال أيضا:

وأحسِـــنْ علـــيَّ كالضُلوعِ التِي قَـــــد إنحنَتْ خوفًـــا علَى القلبِ

عاصَمَتْـــهُ مِـــنْ كُـــلِّ سُوءٍ كمَا قَـــد عُصـــمَ الســـاعِدِ بـــالقلبِ[4].

تكمن الاستدارة مـــن باطن الممكنات[5] باعتبار أنها تنتمـــي إلـــى وجود يشبهه ابن ابن عربي بالدائرة، التي تنقسم إلى نصفين، نصفهـــا الأعلـــى غيب ونصفها الأدنـــى ظاهرو شهادة[6]. وينطوي القول بدائرية الوجود علـــى حضور كل مـــن النقطة كأصل[للدائرة] و المحيط كفرع والخطوط كعلاقات[7] ونسب. وتحل النقطة(كصورة تمثيلية)على عين الوجود المشتمل على حقائق الممكنات في كمونها وسط رحم مجرد(العماء)، ويشير المحيط إلـــى عالم الشهادة، أما الخطوط فإنها تنبع من النقطة وتصب في المحيط وتقوم

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص218 .

[2] المصدر نفسه، ج3، ص56 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 286 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 253 .

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص 663 .

[6] المصدر نفسه، ج3، ص 544. وينظر كذلك: ن م، ج4، 236 .

[7] الخطوط ترمز إلى العالم الظاهر وهي الأسماء الإلهية، المصدر نفسه، ج3، ص451 .

كنسب وعلاقات (في إشارتها إلى الأسماء الحسنى) تجمع بين الأصل والفرع وبين القيام والميل. فبما في هذه الخطوط من حركة مستقيمة[عمودية] تدل على الذكورة، وبما تحمله من انحراف و ميل وإمكان ترمز إلى سريان الأنوثة في الأشياء[1]. وإذا كانت الاستدارة تطبع المحيط (الفرع)فلأنها امتداد لهيئة الاستدارة الباطنية في النقطة[الأصل]، مما يجعل القيام والقيومية يبزغان من الاستدارة ويلمح ابن عربي إلى هذا المعنى في خضم كلامه على العلة في الفكرالفلسفي:«المرض ميل، ألا ترى أن القائلين بحكم العقل كيف جعلوا موجد العالم علة[2] العلل، والعلة تناقض القيومية، فلنقل إنما وقع الوجود بقيمومية العلة، فإنه لكل أمر قيمومية، فافهم، فقيمومية الألوهية تطلب المألوه بلا شك»[3]. شك»[3]. تحتل العلة مركزا محوريا في فكر أحادي عقلاني[مركزية الذكورة] تهيمن عليه نظرة[الثنائية]الإمكان الأنوثة، وبرغم من الإقصاء إلا أن ابن عربي يرى أنها اعتراف الفلسفة بمركزية العلة، المؤنثة لغويا، إقرارا منها بأن الميل الأنثوي أصل للوجود.

يقول ابن عربي:

مرضِي مِنْ مريضَةِ الأجْفَانِ عَلِّلانِي بِذكرِهَا علِّلانِي

هَفَتِ الوُرْقُ بالرِيّاضِ وناحَتْ شُجُوَ هذا الحَمامِ ممَا شَجانِي[4].

إن اعتبار الميل الأنثوي أصلا للوجود مما يسمح بقول ابن عربي أن ظهور الكون يعود إلى حركة قيام تصيب العلة، وهو يطلق عليه«قيومية العلة »الدالة على وجه الربوبية من حيث اسم الله القيوم، الذي يملك صفتي الفاعلية والربوبية لانتمائه إلى أسماء الأفعال، ولا ينفصل عن الاسم الإلهي الحي، ويفسر ابن عربي التلازم بين الاسمين الإلهيين يكون «القيوم أخو الحي الملازم له، قال تعالى:﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّوم﴾(سورة آل عمران، الآية2) وقال أيضا :﴿عَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ﴾(سورة طه، الأية 111) . فما جاء اسم الحي إلا والقيوم معه، فتدبر هذا الباب فإنه يحتوي على أسرار الإلهية[5].

---

[1] نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ص209 .

[2] العلة هي السبب ولغويا لها في المعاني والمرض، ورأي المريض يعني أنه ينحرف عن الصواب، ابن منظور، لسان العرب، ص 3080 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص 122 .

[4] ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص155 .

[5] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، مصدر سابق، [دار صادر]، ج2، ص219 .

يقول إبن عربي:

إذَا جَاءتِ الأسْمَـــاءُ يَقدُمُهَـــا الله فَعَظِمهُ بالذِكـــرَى وقُلْ قُـــلْ هُـــو اللهُ

ألاَ إنَّهُ الرحمَانُ في عَرشِهِ استوَى ولَـــوْ كَـــان ألفُ اسمٍ فذاكَ هُـــو اللهُ

لقدْ قـــامَ بالقَيُّـــومِ عـــالٍ وسافِـــلٍ إليـــهِ التحـــاءُ الخلـــق سُبحانَـــهُ اللهُ

ولاحـــيٌّ إلا مَـــنْ تَكُـــونُ حَياتُـــهُ هَـــويَّتُـــهُ والحَـــيُّ سُبحانَـــــهُ اللهُ[1].

الرابط المقدس بين الاسمين الإلهيين الحي والقيوم يستند إلى كونهما منبعين لظهور الوجود وحفظه وتجدده إذ أن «(...)الحي صفة شرطية في وجود ماله مـــن الأسماء،[و] القيوم على كل ما سواه بما كسب»[2]. يقترن الاسم الإلهي الحـــي بالمطلق ويتمتع بالإحاطة والشمولية والاتساع لأنه شرط لازم لوجود في كليته، بينما الاسم الإلهـــي القيوم- بحكـــم انتمائه إلى أسماء الأفعال-قائم على سواه ويدبر [يؤثر] أشياء الكون، في اختلافه عنهـــا، ليقيمها بالحركـــة. فيتعلق بالكون، على خلاف الاسم الإلهي الحي[صفة الحياة] الذي يدل على «(...)هويته[تعالى]..[و] لا تعلق له بالكون وليس القيـــوم كذلك»[3] لا تفارق الهويـــة الإلهية[الاسم الإلهي الحي] الغيب لصلتها بصفات الذات، أما الهوية الكونية[الاسم الإلهـــي القيوم] فتجد أصلها في اسم الله كدلالة علـــى الألوهة، ومنهـــا تسري هويتـــه تعالى[حياة (الحي)] في كل شيء. فلا تقوم أسماء ولا كائنات إلا بحياة بدئية سارية في الموجودات[4] تختلف أشكال تحقق الحياة[5] وتتنوع لترجع إلى كونها واحدة في كل عين مـــن حيث أنهـــا أنهـــا أصل للوجود و يشترط لقيامه و نبع لأنفاسه، فالحياة«(...) شرط فـــي كـــل متنفس(...) فتوحيد الحياة توحيد الكل، فإنه ما ثم إلا حـــي، فإنه ما سمى إلا الحق(...)»[6] الحق(...)»[6] .

---

[1] المصدر نفسه، ص580 .

[2] المصدر نفسه، ص172 .

[3] المصدر نفسه، ص580 .

[4] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص138.

[5] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، [دار صادر]، ج1، ص382. وينظر كذلك: ن. م، ج2، ص430 .

[6] المصدر نفسه، ص419.

يقول ابن عربي:

للهِ نفسٌ وللرحمـــانِ أَنْفَـــاسٌ وللمنازلِ فيها قُلتُ إيـــلاسٌ

وللموافق فيما قُلتهـُ طـــربٌ وفَرحةٌ وسُرورٌ فيهِ إيناسٌ[1].

وقال أيضا:

وقـــَالُوا الشُّمُوسُ بدارِ الفُلكِ وهَلْ مَنزِلُ الشَّمسِ إلا الفُلكُ

إذا قـــامَ عـــرشٌ على سَاقهِ فلَـــمْ يبقَى إلا استواءُ المُلكِ

إذَا خَلُصَ القلبُ مِن جهلـــهِ فمـــَا هُو إلا نُـــزولُ المُلكِ[2].

تلتقي تجليا ت الحياة، وتتجمع في الرحمة، إن«بالحياة رحم[تعالى] العالم، فالحياة فلك الرحمة التي وسعت كل شيء(...) فلو رفعت نسبة الحياة إليه ارتفعت هـــذه النسب [الإلهية] كلها، فهي الرحمة الذاتية التي وسعت جميع الأسماء(...)»[3]. تحيط الحياة بالأشياء والأسماء لذا يرى ابن عربي فـــي الحياة عين الرحمة التي بفضل سريانها في الموجودات تحفظ الوجود[تسع كل شيء]، فارحم[يتمتع باستدارة هي فـــي ذاتها رحمة] امتداد للرحمة الإلهية لأنه يحفظ الموجود[الجنين] إلى أن تكتما فيه قوة الحياة، فيتحرك نحو الظهـــور و يتنفس، ونفسه هو في ذاته حركة وفاعلية[4]. فبذلك، فإن الحركة كفاعلية وذكورة، تنبثق من من باطن الحياة، ويطلق ابن عربي على هذه الحركة اسم النفح. الذي يقترن بخروج الهـــواء مع التنفس من بطن رحم الحياة[5] تمثل الحياة شرطا وأصلا للقيام، وكل ما يتعلق بالحيـــاة تطبعه الأنوثة، فصفة الإمكان في الأعيان الثابتة تدل على حضور الحياة والأنوثة، والعالم يتنفس هواء يغلب عليه الانفعال[6]، والرحم هـــي سر الأنوثة [تمنح الحياة الحياة المادية وتغذيها]، والغذاء يجلب مـــن الطبيعة تشترك مـــع الأنوثة والقدرة علـــى الولادة. فيستمد القيـــام و القيومية قوتهما من الخصب الحياة الأنثوية.

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 410 .

[2] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص123 .

[3] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، [دار صادر]، ج2، ص107 .

[4] المصدر نفسه، ج1، ص55 .

[5] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، [دار صادر]، ج2، ص 451.

[6] المصدر نفسه، ص449 .

يقول ابن عربي:

ولَكِنْ مَعَ الرَدِّ الذِي ورَدتْ بِــهِ نُصوصُ الهُدّى أثْنِي بأرحَمَ راحِمٍ[1].

فتكون بذلك القيومية الخاصة بالذكور مستمدة أساســا مــن رحــم الأنوثة وترتبط بالجسد إذ لا يقوم ولا تقوى القيومية فيه إلا بما كسب، وهــي قيومية تشمل كل جسم قائم الإنسان [ذكر/ أنثى] أوالحيوان،وضمنها يندرج حال جزئي يشترك فيه الذكور مــن عالم الحيوان والإنسان، ويتمثل فــي انتصاب الذكر لحظة النكاح وبصدد هذا الحال الخــاص بالرجال كذكورورد القول الإلهي﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّه بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَــآ أَنفَقُــوا مِن أَمْوَٰلِهِم﴾(سورة النساء، الآية34) وذلك لأن انتصاب الذكر يخص الرجل بالزيادة[وكل زيادة فضل] تميزه من المرأة وينتج الانتصاب من قوة جسدية يكتسبها الرجل بفضل الغذاء ومما ينفق مِن مالهِ وعلــى هذا الأساس فقيومية الرجل كذكر تعكس حالا عرضيا يقترن بحالة خاصة تستقي قيمتمــا زمن المواقعة ويشترك فيها الرجل مــع ذكور الحيوان.

يقول ابن عربي:

إنِّــي أرَى إبِلاً يقتادُها رَجُــلٌ مِــنْ أمــرِ خالقِه يَعتَــادُه ذاتــي[2].

وبهذا تأخذ القوامة في حالها الجزئي سمة العرضية فهي غير أصلية فــي الإنسان كما أنها لا تفيد الترتيبية الاستبداد قدر ما تعني الرعاية وشؤون المرأة.

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 259 .

[2] المصدر نفسه، ص360 .

الفصل الثالث: لوائح من التأنيث.

1/تأنيث الوجـــود

2/شعريـــة التأنيث

تأنيث الوجود:

إن الأنوثـــة قوة خالصة لأنها تجل للحقيقة الباطنية للإنسان، وتتجلـــى هذه الحقيقة عبر الحب الذي يرفع صاحبه إلى مقام القرب الإلهي، ولأن حب النســـاء معرفة بالذات؛ يخص ابن عربي الفص الأول من فصوص الحكم،«فص حكمة إلهية فـــي كلمة آدمية »، باعتبار أن آدم هوأول كائن بشري ظهر، والذي تجسدت عبره جسمية الإنسان، ويختم ابن عربي كتابـــه [فصوص الحكم] بـــ«فص حكمة فردية فـــي كلمة محمدية» حيث يعـــرض للحقيقة المحمدية السابقة، في شموليتها ومعقوليتها، عن الحضور الجسمي[آدم]، والتـــي تجسدت في النبي محمد الذي ختمت به العقائد والحقائق الشرعية كما ختمت المرأة/حواء دور الإيجاد [إيجاد الإنسان]. ولذا يركزالفصل الأخير من فصوص الحكم على العلاقة بين متأخرين في الوجود[الحقيقة المحمدية/المرأة] والتي تتمثـــل أساسا في المحبة. حيث تلتقي فيه بداية الكون الروحية[الحقيقة المحمدية] بخاتمته[المرأة]، وتجتمع الحكمة والمحبة لتكتمل الحقيقة الإنسانية. ومن بين الأسماء التي يطلقها ابن عربي على الحقيقة المحمدية؛ اســـم الفردية، على اعتبار أنها أول رتبة وجودية تشتمل علـــى عناصر الإيجاد الثلاثة المتمثلة في نسبتي القطبية[الإنسان الكامل(خنثى)] و البرزخ [الصلة الحبية بينهما].

يقول ابن عربي:

إنَّ التي كان الوُجودُ بِكونِهَـــا ذاتـــا يُقدّس لفظُهـــا معناهاَ
إنّـــي لأَهْواها وأهـــوى قُربَهاَ مني وأهوى كُلَّ من يهواها
ليلى ولُبنـــى والرّبابُ و زينبٌ أترابٌ مِن حُبِي لهـــا مَحياها
لو مُتُ مات وُجودُها بمماتِها فوجودنا عينٌ لهـــا وسِواها
عَجَبًا لنـــا ولها فإن وُجودَنـــاَ فَردٌ فلا ثـــانٍ فمن ثَنَّاهـــاَ[1].

تمتزج الحكمة الفردية بالكلمة المحمدية لاشتراكهما في الحب. وفـــي هذا يقول ابن عربـــي: « إنما كانت حكمته صلى الله عليه وسلم فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولذا بُدىء الأمـــر وخُتم: فكان نبيـــا وآدم بين الماء والطين، ثم كـــان بنشأته العنصرية خاتم النبيين(...) ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة، لذاك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات«حبب إليَّ من دنياكم ثلاث(...)» بمـــا

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، مصدر سابق، ج3، ص314 .

فيه من التثليث، ثم ذكر النســـاء والطيب وجُعلت قرة عينه في الصلاة، فابتدأ بذكر النساء وأخر الصلاة(...)»[1]. ومـــن ثم لم تكن محبة النبي للنساء من تلقاء نفسه[ذاتية] ولا بفعل الإرادة والقصد، بل إن محبته من لدن الله [لدنية]، « فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته. فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه وقد كان حبه لمن تكون منه وهو الحق، فلهذا قال« حُبب ولم يقل أحببتُ من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته، فإنها أحبها بحب الله إياه تخلقا إليها»[2].

يقول ابن عربي:

ألا يـــا حمامـــاتِ الأراكَـــةِ و البانِ ... تَرَفَّقْنَ لا تُضْعِفْنَ بالشَجْوِ أشْجاني
تَرَفَّقْنَ لا تُظهرنَ بـــالنَّوْحِ والبُكـــا ... خفيَّ صَباباتي ومكنـــونَ أحزاني
أطارحُهَا عندَ الأصيلِ وبـــالضُّحـــى ... بِحَنّـــةِ مُشتـــاقٍ وأنّـــةِ هَيْمـــانِ
تَناوَحَتِ الأرواحُ في غيضَةِ الغَضا ... فمـــالت بِـــأفنانٍ علـــيَّ، فأفناني
وجاءت مِنَّ الشَّوْق المبرّح والجوىَ ... ومـــن طُرفِ البلوى إلـــيَّ بأفنانِ
فمن لي بجمعٍ والمحصَّبِ مِن مِنّى ... ومَنْ لي بِذاتِ الأثْلِ مَنْ لي بِنُعمانِ
تَطوفُ بِقلبي ساعـــةً بعد ساعـــةٍ ... لِوَجْـــدٍ وتَبريـــحٍ وتلثُـــمُ أركانـــي
كما طاف خيرُ الرُّسلِ بالكعبةِ التي ... يقـــولُ دليـــلُ العقلِ فيها بنُقصانِ
وقبَّلَ أحجارًا بِهـــا، وهـــو نـــاطِقٌ ... وأينَ مَقـــامُ البيتِ مِن قَدْرِ إنسانِ
فَكَمْ عَهِدتْ أَنْ لا تَحـــولُ وأقسمَتْ ... وليس لِمَخْضُوبٍ وفـــاءٌ بإيمـــانِ
ومِنْ عجبِ الأشياءِ ظَبيٌ مُبرقَـــعٌ ... يُشيرُ بعُنـــابٍ، وَيُومـــي بأجفـــانِ
ومَرعاهُ ما بين الترائبِ والحشَـــا ... وياعجبًا مِـــن روضةٍ وَسْطَ نِيرانِ
لقد صارَ قلبي قـــابِلاً كُلَّ صُورةٍ ... فَمرعـــى لِغِزلانٍ وديـــرٌ لرُهبـــانِ
وبيتٌ لأوثـــانٍ وكـــعبـــةُ طـــائفٍ ... وألـــواحُ تـــوراةٍ ومُصحفُ قُرآنِ
أَديـــنُ بِديـــنِ الحُبِّ أنّـــى تَوَجهتْ ... رَكائبـــهُ فـــالحُبُ دينـــي وإيماني
لَنـــا أُسوةٌ فـــي بِشْرِ هِندٍ وأُخْتِهَا ... وقَيْسٍ وليلـــى، ثُم مَيّ وغِيلانِ[3].

---

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص214 .

[2] المصدر نفسه، ص ص216–217 .

[3] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص147–150 .

وأساس لحفظه. ولا يتدفق الحب إلا بالصورة التي تعكس الذات أكانت [إلهيـــة أوبشرية]، لذلك فإن الحب توجه إلهي نحو الإنسان الذي خُلق على صورة الرحمان. وبهذا الحب ينفتح اللاهوت على الناسوت، وتحفظ الوصلة بين الحق وصورته[الإنسان]، وتسري المحبـــة بين الموجودات[البشر]. وحينما يحب الرجل المرأة بالحب الذي وهبه له الحـــق يصيرحب المرأة، في هذا المقام، تخلقا إلهيا وإرثا نبويا. القول بأن الحب سنة وإرث نبوي يقتضي تحديد المقصود بعبارة الإرث المحمدي، يكشف الخبرالنبوي أن للوراثة مستويين، فقد«(...) قيد صلى الله عليه وسلم أن« العلماء هم ورثة الأنبياء»[1] لأنهم إذا قبلوا ما قالـــه الرسول فقد علموا الأمرعلى ماهو عليه، ومن وارثته صلى الله عليه وسلم حب النساء و الطيب وجُعلت قـــرة عينه في الصلاة، ولكن إذا كان ذلك فـــي الإنسان مُحببا إليه، حينئذ يكون وراثا وأما إن أحب ذلك من غير تحبب فليس بوارث(...)»[2]. إن جمع ابن عربـــي بين حديثين نبويين« العلماء ورثة الأنبياء» و«حبب إلـــي من الدنيا النساء والتطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة»، ليبرز أن استمرار الإرث المحمدي يتحقق بجمعية العلم والحب، و ذلك لما يختزنه كلاهما من أسرار[صدور الكون وحفظه]، إذ بالحب تتفتق المعرفة بالذات متى انفعل الإنسان للحب اللدني، وبالعلم يتعرى المحجوب.

يقول ابن عربي:

مَا إنْ ذَكرتُكَ بإسـمٍ لستُ أعرِفُـه ... إلاَ و يُوجَـدُ لِـي مَعناهُ فِي خَلَدِي

وكانَ فِـيَّ ولَـم أشْعُرْ بمَوضِعِـه ... كمَوضِعِ الرُوحِ لا يَدْرِي بِهَا جَسدِي

شواهِدُ الحالِ فـي الأشياءِ تُعلمُني ... بهَـا فَأُصبح فِـي مَعلومـةٍ جـددِ

يُمسِي عليهَا رجالٌ مَـا لهُـم عددٌ ... يُغنِـي التَرادُفُ فِي الأسْماءِ بالعددِ

هيَ السَبيلُ إليهـَا فهيَ غايتُهَـا ... مثلَ الترادُفِ فِـي الأسماءِ بالعَـددِ

علِمتُ منهـا عُلومًا لم يكُن أحـدٌ ... يدري بهَا غيرَ أهلِ العلمِ بالرَّصدِ[3].

---

[1] الحديث:((إن العلماء ورثة الأنبياء)) رواه البخاري علم10، أبو داوود، علم1، ابن ماجة مقدمة 17.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3 ، ص504 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص249–250 .

وقال أيضا :

إذَا النَظرُ الفِكــريُّ كــانَ سّميري وكــانَ وجُودُ الحــقِّ فيه سَجِيري
وعَــزَّ لوجــدانِ الحقيقــةِ مَطْلَبي وكانَ وُرُودِي فيــه عمَى وصُدورِ
تيَّقَنتُ أنِّــي إنْ تأملتُ خَاطِــرِي وجَدتُ الذِي أبْغِيــهِ عينَ ضَمِيرِي
دعَانِي إليهِ الشّوقُ مِنْ كُلِّ جانبٍ فكــانَ بَشيري بالهَــوى و نَذِيري
نُفــوسٌ عقِيفَاتٌ أتيــنَ يَعِدْنَنِــي و قَــد ضَرَبُوا مَــا بينَهُن بِسُــورِ
شَهِــدنَ علينَا إذْ شَهِدنَ بِما لنَــا و حُرمَةُ حُبِّــي مَــا شهِــدْنَ بِزُورِ
لقد ذهبت في حسن ذاتي طوائف ذَهــابَ خَبيــرٍ بــالأمُــورِ بَصيــرِ
أضَلّوا علَى علمٍ فَضَلُّوا و ضَلَّلُوا فيا ليتَ شِعري مَن يكُونُ غَديرِي[1].

إن الجهل يؤدي إلى الضلال، بينما العلم يحجب الجهل، فيدرك الإنسان من خلاله أنه أثر لحب إلهي[نفس الرحمان]، هو بذلك يشكل رباطا مقدسا بين الله والإنسان، رباط لا يقبل الاندثار لأنه يعكس الانتماء إلى الغيب، وبه يحفظ الوجود[المادي/ المعنوي]. إن التداخل بين اللاهوت و الناسوت، يعكس تمظهر الحب الإلهي[الله/ الإنسان] الحافظ للكون، في جانبه الإنساني بين شقي الإنسانية [المرأة/ الرجل] فتكون ثمارهذا الحب حفاظا علــى الوجود، لكن لا يقصد بحفظ الوجود المستوى المادي فقط، بل يعني أساسا حفاظ الإنســان على كيانه الروحي بإشاعة الشمائل النابعة مــن طاقة الحب المكنونة فــي باطن البشرية، و قد تجلى ذلك في حب النبي صلى الله عليه و سلم للنساء؛ الذي يمثل امتداد للحب الإلهي الأصل لأن بفضله تتعرى أسرارالإيجاد، مما يسمح للمحب[الوارث المحمدي]، ببلوغ رتبة الكمال المعرفي:« فحبب إلى الكامل النساء، و لما كانت المرأة، كما ذكرت، عين ضلــع الرجل، فما كــان محل تكوين ما كون فيها إلا نفسه، فما ظهر عنه مثله إلا فــي عينه و نفسه، فانظر ما أعجب هذا الأمر، فمن حصل له هذا العلم فقد ورث النبي صلى الله عليه وسلم في هذا التحبب بهذا الوجه»[2].

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص 256–257 .

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3 ، ص505 .

يقول ابن عربي:

بأبِّـــي ثُّـــمَ بِـــي غَـــزالٌ رّبيـــبٌ يَـــرتعِي بينَ أضلُعي فِـــي أمـــانِ
ما عليهِ مِـــنْ نارِهَا فَهُـــو نُـــورٌ هكـــذا النُـــورُ مُخمِـــدُ النيـــرانِ
يـــَا خَليلـــيَّ عَـــرِّجَـــا بعِنـــانِـــي لأرى رَسْـــــمَ دارِهَـــا بِعيـــانَـــي
فـــإذا مَـــا بَلَغتُمَـــا الـــدارَ حُطَـــا وبِهَـــا صَـــاحِبِّـــي، فلْتَبكِيَـــانِـــي
و قِفَـــا بِـــي على الطُلُـــولِ قَليلاً نَتَبَـــاكَـــى بلْ أبْـــكِ مِمَـــا دَهانِي
الهَـــوى راشِـــقـــي بِغَيْـــرِ سِهامٍ الهَـــوى قَـــاتِلِـــي بِغيـــرِ سِنَـــانِ
عَـــرِّفَـــانِي إذَا بَـــكيْتُ لـــديهَـــا تُسْعِـــدَانِي علَى البُكَـــا تُسْعِـــداني
و اذكُـــرَا لِـــي حَديثَ هِندٍ و لُبنَى و سُلَيْمَـــى و زَينَـــبٍ و عِـــنَـــانِ
ثُـــمَ زِيـــدَا مِـــن حَـــاجِرٍ وَ زَرُودٍ خبـــرًا عَـــن مَراتِـــعِ الـــغِـــزْلانِ
واندُبـــانِي بِشِعـــرِ قيسٍ و ليلَـــى و بِمَـــيٍّ،و الـــمُبتَـــلَـــى غيـــلانِ
طـــالَ شَوْقِـــي لطفلـــةٍ ذاتِ نثـــرٍ و نِظـــامٍ ومَـــنْـــبـــرٍ و بَـــيـــَّانِ[1].

يشكل الحب عند ابن عربي أساسا للوجود، وبه[حب النساء] يتحقق الكمال البشري إذ يمكن المحب من رؤية صورته الباطنية، وحقيقته الغيبية، متجلية في المرأة مـــن حيث هي هو في رتبة الانفعـــال. فيكون حبه للمرأة[صورة غيرية] كمرآة يرى الرجل عبرها ذاته، ويعرف تعدده في وحدته واختلافه فـــي هويته، ويدرك حقيقته الأصلية التي تطمسها القيومية و الرجولة العرضيتان. و بحكم ما يتفتق عن عشق المرأة من أسرار فإنها تحوز الشرف كما يقول ابن عربي:« ولم يكن من شرف النساء إلا هيئة السجود لهن عند النكاح، والسجود أشرف حالات العبد في الصلاة»[2].

يقول ابن عربي:

رّجَـــوتُ وِصـــالاً و النَّـــوَى يُـــرْدِي
طلبْـــتُ اتصـــالاً قـــالَ يا بَعْـــــدِي
فأنْشَـــدتُ حَـــالاً للـــذِي عِنـــــدِي
أحينَ رَجَوتُ الوصلَ مِنكُم أحينَ أُعَـــذَّبُ بالصَـــدِّ[3].

---

[1] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص156–159 .

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3 ، ص 256 .

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص180 .

و قال أيضا:

هــذا فــراشٌ و هــذا سقفٌ يُظَلِلُهُ والأمــرُ بَيْنَهُمــا يَجري علــى قَدَرِ
للهِ حُكـــمُ اِقــتِــدارٍ لا يُــزايُلُــهُ كَمــا القُبولُ لَنــا فَاسْلُكْ على أَثَري
والكَوْنُ عَن أصلِ شفعٍ لا وُجودَ لهُ في الوَترِ فَاعلَمْ وَكُن مِنهُ على حَذَرِ
والــرابطُ الــفردِ لا يَنفَكُ بينهمــا لَولاهُ ما كانَ ما شاهدتَ مِــن صُور
عَقــلاً وشَرعًا وتنزيهًــا لمعرفــةٍ وليسَ في العِلمِ إن أنصفتَ مِن خطرِ[1].

يلتقي الحب للعبادة وبالمعرفة، لذلك أحب النبي النساء، وكان حبه لنفسه الحامــل للانفعال، وطريقــا للمعرفة للذات، وتقربا من الله. ويحقق الإنسان هذا الكشف للذات في علاقتها بالقدسي لحظة النكاح، فإن الرجــل إذا«(...) أحب(...) المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة في النكاح، ولهذا تعم الشهوة أجزاءها كلهــا(...)إذا شهد الرجل الحق في المرأة كان شهودا لمنفعل، وإذا شاهده في نفسه– من حيث ظهور المرأة عنه– شاهده في فاعل، وإذا شاهده فــي نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عــن الحق بلا واسطة. وشهوده في الحــق في المرأة أتم وأكمل لأنه يشــاهد الحق من حيث هو فاعــل منفعل، ومن نفسه خاصة. فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحقُ مجردا عن المواد أبدا، فإن الله بالذات غني عن العالمين. وإذا كان الأمر من هذا الوجــه ممتنعا ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحــق في النساء أعظم الشهود وأكمله[2].

يقول ابن عربي:

ألبسْــتُ جاريــةً ثوبــاً مِنَّ الخَفَرِ فِي النومِ مَــا بيــنَ البيتِ والحَجَرِ
وقَبــلتْــهُ فــقَبلهــا مُــقَبلُهــا وغِبتُ فيهِ عَنِ الإحســاسِ بالبَشــرِ
واسْتَصْرخَتْ في ثَنِيَاتِ الطَوافِ وقَد حَسَّرنَ عَن أوجُهٍ مِن أحسنِ الصُوَّرِ
هــذَا إمــامٌ نبيــلٌ بيــنَ أظْهُرِنــا هذَا قَتيلُ الهَــوى واللَّثْــمِ والنَظَــرِ
قَالَــتْ لهَــا قَبِّليــهِ الأمُّ ثــانِيــةً عَساهُ يحَي كمِثْلِ النَّفْخِ فِي الصُّــورِ
فــالنفخُ يُخْرِجُ أرواحَ الورَى و بِه يحَي إذَا دُعيتُ للنشــرِ مِــنْ حفَــرِ

---

[1] المصدر نفسه، ص252 .

[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص217 .

فعَــاودَتْ فأزالَــتْ حُكمَ غاشِيتِــي وأدبَرتُ وأنَا مِنهَـــا علَـــى الأثَّــرِ
أُقَــبِــلُ الأرضَ إجْــلالاً لِوَطْأتِهَــا حِبا لَــهُ وأنَــــا مِنهُ علَـــــى حَذَرِ
مــن أجل تقييــده بصــورة امرأة عند التجلي فقلت النقص من بصري
ونِــسْــوةٌ كنجــومٍ فِي مَطالِعِهَــا وأنتَ مِنهُنَّ عيــنُ الشَّمسِ والقمــرِ
يا حُسنَها غادةً كالشمسِ طالــعــةً تَسْبِي العُقول بذاكَ الغُنجِ والحَــوَرِ[1].

وقال أيضا:

إذَا تَجَليتَ لِي أُنثَى أهِيمُ بِهَــا ولَــوْ تَجليتَ لِي فــي أقْبَحِ الصُــوَرِ
لعادَ قُبحُ الذِي جَعلتَ مَظْهَركُمْ عِنْدِي وَفِي نَظَرِي مِنْ أحْسنِ الصُورِ[2].

يحول الحب، باعتباره معرفة ومشاهدة، المحب إلى عين ترى الحق في كل شيء، ويصير الآخر مرآة أو مظهرا للحضرة الإلهية. وبقبول المرأة– باعتبارها آخر–للرؤيــة والوصل فإنها تحل في موقع مرآة للذات، وتجمع بين الانفعال والفاعلية، وتعكس التركيب فــي صورته الجلية. فتُعبِرُ المرأة عن الوجود في كليته، ولا تكشف أسرارها تلك إلا عبر النكاح حيث تتــم أعظم مشاهدة، باعتباره مقام برزخــي يجمع الأنثى بالذكر، والمنفعــل بالفاعل، وعبره تنتفي الغيرية[ذكورة/أنوثة] ويصير الإنسان نفسا واحدة[كما كان قبل الفتق] وتحصل فــي هذا المقام العودة إلى الأصل من خلال حركة سفر تنتقل المحب والمحبوب إلــى مقام التكوين الأصلي وبفضل النكاح يحدث تجديد«لحظة الإيجاد البدئية بين الفاعل (الاسم) والمنفعل[الشيء]، ويتم الكشف عن الكنز الخفي الذي هو وجه الإمكان المطلق.

ومن هذا المنظور، يعتبر ابن عربي أن الله يهب لأوليائه المعرفــة بقدر النساء و التحبب إليهن« لأنهن محل التكوين لصورة الكمال...»[3] فيهن. ويصير« (...) حبهن فريضة واقتداء به عليه السلام»[4] ليشكل حب النساء سُنَّة نبوية ومشاهدة للحق وذلك لمــا تتمتع به المرأة من صفات شهد بها رسول الله حينما قال صلى الله عليه وسلم:«حبب إلَّي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة، فذكر النســاء، أترى حبب إليــه ما يبعده عن ربه؟ لا والله، بل حبب إليه ما يقربه مــن ربه(...) فمن عرف قدر النســاء و

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص56.
[2] المصدر نفسه، ص180.
[3] ابن عربي، الفتوحات المكية،[دار صادر]، ج2، ص190.
[4] المصدر نفسه.

سرهن لم يزهد في حبهن بل مـــن كمال العارف حبهن، فإنـــه ميراث نبوي »[1]. يرى ابن عربـــي مـــن كمال العارف حبه للنســـاء، ومعرفة قدرهن لحملهن للتأنيث، فيحفظ بحبهن تكوينه الروحي، الذي تحقق بارتقاء الإنسان درجات المعرفة، وصقله نفسه، وابتعاده عما يمنعه من القرب الإلهي كصفات التجبر والقهر، والشدة والجبروت والكبرياء...، وكلهـــا أوصاف تطابق القيومية والذكورة، وتموت بالمجاهدة ليُولد العارف في صورة محل يقبل الامتلاء بالمودة والرأفة والرحمة. فيحظى بهذا المقام حينما يقطع تجربة الولادة الروحية، والولادة شأنها شأن القبول والتلقي والانفعال تنتمي صفات أنثوية رصت طريق التصوف بالتواضع العرفاني؛ إذ أن السير علـــى طريق يدفع المريد إلى السير وفق نهج سلوكي و أخلاقي يغترف من تصور روحي للوجود. ويستمد الوجود عمقه من الكنز الخفي الذي هو ينبوع للحب. وقد سار مشايخ الطريق الصوفي علـــى آثار الحب بما يختزنه مـــن تدفـــق وجداني، وبما يظهرعنه من«ذِل»[اللين] وانفعال[2] ورفق ولطف ورحمة...، وبالدخول إلى مقام العبودية هذا، يكتسي العارف صفات تفتح أمامه القرب الإلهي[3]. ويقتضي الحلول في هذا المقام التطهر«(...) من كل صفة تحول بينه وبين دخوله على ربه(...)والصفات التي تحول بين العبد وبين دخوله علـــى ربه هـــي كل صفة ربانية لا تكون إلا لله. وكل صفة تدخله على ربه ويقع بها لهذا العبد التطهير فهي صفاته التي يستحقها إلا العبد»[4].

يقول ابن عربي:

فَـــقُـــل لِي وعَرِّفني فإنِّـــي حَائِـــرٌ ولَو كُنتُـــهُ ما حرِّتُ العلـــمُ أنكَـــا
إلهي فـــإنَّ الـــعَبْدَ عَينُ حَقيقَتِـــي فنَحن بنَـــا عَقلاً وفِـــي كَشفِنَا بكَا
فَـــإنْ قُلتُ إنِّي لَستُكُم كُنتُ صَادِقًا وإنْ قُـــلتُ إنِّـــي أنتُـــمْ فأنَا لكـــَا
لـــكَ الحُكـــمُ فينَا كيفَ شئِتَ تأدُّباً لســـرٍّ بدَا لِي كان للأمر أملكـــا[5].

عُرف الطريق إلى الله بالعبودية والانكسار، منطلقا من باطن العبد[الإنسان]لانطواء الباطن على صورة الألوهية، ولا تتجلى هذه الصورة إلا بإفراغ الذات من صفات الفاعلية

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية،[دار صادر]، ج2، ص190.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص364 .

[3] المصدر نفسه، ج1، ص410 .

[4] المصدر نفسه، ج2، ص32 .

[5] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص372 .

والذكورة للتحول إلى انفعال خالص يكشف عنه الحب. فقام طريق العرفان بالغوص في الحب المطلق نظرا لقدرة الحب على تصفية القلب إلى أن يصيرمرآة تتلقى الوارد الإلهي. خاصية الانفعال والتلقي [المربوب] للفعل الإلهي[فاعلية الرب] تعبر في جوهرها على الأنوثة.

يقول ابن عربي:

الناسُ أولادُ حـوَّاءٍ سِوايَّ أنَـا فـإنَّنِـي ولـدُ للوالِـدِ الـذَكَـرِ
إنَّ الأُنُوثَةَ مِـنْ نَعتِ الرِجَالِ لِذَا تراهُمُ يَحْمِلُونَ العِلمَ فِـي الصُوَّرِ
فَيُصبِحُـونَ حُبَالَى حَامِلِينَ بِـه حَمْلَ السَحابَ لِمَا فِيهَا مِنَ المطَرِ[1].

هذا الذي يؤكد ما ذهب إليه ابن عربي، الذي يرى في التأنيث طريقا وسبيلا للكشف والمشاهدة هو كلامه الموجه للمريد:« فلا ينبغي للمريد أن يأخذ رِفقاً من النساء حتى يرجع هو في نفسه امرأة، فإذا تأنث والتحق بالعالم الأسفل، ورأى تعشق العالم الأعلى به، وشهد نفسه في كل حال و وقت و وارد منكوحا دائما، ولا يبصر لنفسه في كشفه الصوري وحاله ذكرا ولا أنه رجل أصلاً بل أنوثة محضة، ويحمل في ذلك النكاح ويلد، وحينئذ يجوز له أخذ الرفق من النساء ولا يضره الميل إليهن وحبهن. وأما أخذ العارفين فمطلق لأن مشهودهم اليد الإلهية المقدسة المطلقة في الأخذ والعطاء، وكل شخص يعرف حاله، والطريق صدق كله وجد، ولا يقبل الهزل ولا الطفيلي عنده وإن سامح الحق»[2] يقتضي تحقيق المريد للشهود وابتعاده، المؤقت، عن أنوثة تتجسد في النساء وذلك إلى أن تفيض أنوثته الباطنية فيرجع هو ذاته كائنا أنثويا، يقطع محطات لا تسبر أغوارها إلا النساء كقبول الحركة الذكورية والحمل والوضع، مما يسمح للمريد بمشاركة العالم السفلي في انفعاله وهو يتلقى آثار الأسماء العلوية، فيصير محلا قابلا للوارد الإلهي، ويكشف هذا التوجه عن عمق طريق العرفان باعتباره تجربة تأنيث. يلتحق من خلالها المريد أو العارف بأصله وقبوله وانفعاله، لذا يقول ابن عربي:« وأما حال الغيرة من الحق وهي ضنته بأوليائه بحكم المواطن، فاتصفوا بصفة سيدهم، فكانوا عنه خلف حجاب العوائد، فهم ضنائن الله وعرائسه(...)»[3]. تصير الأنوثة بوصلة في طريق العرفان

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص348 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2 ، ص192 .

[3] المصدر نفسه، ص501 .

لأنها، مجلى للوارد الإلهي ومظهر للغيب، ومرآة تعكس المعرفة بالذات والآخر. وتستقي رتبتها هذه مـــن كونها مصدرا للعشق وموضعه، ومحلا للتكوين الطبيعـــي والروحـــي و عنصرا للخلق والإبداع.

يقول ابن عربي:

مَا رَحَلُوا يومْ بَانُوا البُزَّل العِيسَـــا إلاّ وقَـــدْ حمَلُوا فِيهَـــا الطَوَاويسَـــا
مِـــنْ كُلِّ فَاتِكَـــةِ الألحَـــاظِ مَالِكَـــةٍ تَخَالُهَـــا فَوقَ عَرشِ الـــدُّرِّ بَلقِيسَا
إذَا تَمَشَّتْ عَلى صَرْحِ الزُجّاجِ تَرى شَمسًا علـــى فلكٍ في حِجرِإدْرِيساَ
تُحيي، إذا قَتلَتْ باللّحـــظِ، مَنْطِقهَا، كأنَّهـــا عِندمَا تُحيي بـــه عِيسَـــى
تَوْرَاتُهَـــا لَوحُ سَاقَيهَا سنَا، وأنَـــا أتلُـــوا وأدرُسُهـــا كأنّنـــي مُوسَى
أُسقُفّـــةٌ مِن بَنَـــاتِ الرُّومِ عَاطِلَـــةٌ تَرى عَليهَـــا مِـــنَّ الأنْوارِ نَامُوسَا
وَحْشِيّةٌ مَا بِهَـــا أنْسٌ قَـــد اتَّخذَت فِـــي بَيتِ خُلْوتُهَا للذِكْرِ نَاوُوسَـــاَ
قَـــدْ أعْجَزَتْ كُـــلَّ عَـــلاّمٍ بِملّتِنَـــا وَدَاوُديًّـــا،وحُـــرًا ثُـــمّ قَـــسّيسَـــا
إنْ أومَـــأَتْ تَطْلبُ الإنجيلَ تَحسبُها أقسَّـــــةً،أو بَطَاريقًـــا شَمَامِيسَـــا
نـــاديتُ، إذْ رَحلَـــتْ للبَينِ نَاقَتُهَـــا، يا حَادِيَّ العِيسِ لاتَحْدُو بهَا العِيسَا
عَبيتُ أجيـــادَ صَبرِي يَومَ بَيْنِهِـــمْ عَلـــى الطَرِيق كَرَادِيسًا كَرَادِيسَـــا[1].

إن المتصوف يُمكنه أن ينال أعلى الرؤى في التجلي الإلهي من خلال تأمل صورة الكيان الأنوثي الخالق. باعتبار أن روحانية أهل الطريق يتم توجيهها بشكل عرفاني فـــي الإسلام نفسه نحو الأنوثي الأبدي باعتباره وجودًا للألوهية، لأنها تتأمل فـــي ذلك الأنوثي سر النفس الرحماني الذي يعتبر فعـــل الخلق تحريرا للموجودات وعتقا لهـــا، إن استعادة وتذكر الحكمة الأبدية يتعلق هنا بحدس معلن لدى مؤلفينا، أي أن الأنوثي لا يتعارض مع الذكوري تعارض المنفعل مع الفاعل، وإنمـــا باعتباره حاويـــا وجامعا فـــي ذاته للجانبين المتلقي والفاعل، فيما أن الذكوري لا يمتلك إلا جانبا من الجانبين[2]. لذلك فالكيان الأنوثي هو كيان خالق لأكمل شيء في الوجود، وبعلمه ذاك تكتمل دورة الخلق.

وباعتبارأن الأنوثة لا تقتصر على النساء، وإن ظهرت فيهن، فالإنسان في جوهره انفعـــال وإمكان وأنوثة. فيمثل حب النساء، إذن، كمال المعرفة وكمـــال الشهـــود وكمال

[1] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص90–93 .

[2] هنري كوربان، الخيال الخلاق عند ابن عربي، ص144 .

الوجود لأنهن ذوات أرحام. وبذلك لاقتران الرحمة برحم صدرعن الرحمان استنادا إلى الحديث النبوي:«إن الرحم شجنة الرحمان»[1] يؤكد هذا الخبر تشابك العلاقة بين الرحمان و الإنسان بفعل دورة تكوينية يلتقي فيها الأصل بالفرع كما يبين ابن عربي:« ثم أعلم أن منزلة المرأة من الرجل في أصل الإيجاد منزلة الرحم من الرحمان، فإنها شجنة منه، فخرجت على صورته، وقد ورد في بعض الروايات أن الله خلق آدم على صورة الرحمان[2] وثبت أن الرحم فينا شجنة من الرحمان، فنزلنا من الرحمان منزلة حواء من آدم وهي محل التناسل وظهور أعيان الأبناء، كذلك نحن محل ظهور الأفعال، فالفعل وإن كان لله فما يظهرإلا على أيدينا ولا ينسب بالحس إلا إلينا، ولو لم نكن شجنة من الرحمان لما صح النسب الإلهي وهو كوننا عبيدا له ومولى القوم منهم[3]، فافتقارنا إليه افتقار الجزء إلى الكل ولولا هذا القدرمن النسبة لما كان للعزة الإلهية والغنى المطلق أن يعطف علينا ولا أن ينظر إلينا، فبهذا صرنا مجلاها، فلا تشهد ذاتها إلا فينا لما خلقنا عليه من الصورة الإلهية، فملكنا الأسماء الإلهية كلها، فما من اسم إلهي إلا ولنا فيه نصيب ولا يقوم بنا أمر إلا ويسري حكمه في الأصل(...)»[4].

يقول ابن عربي:

إنَّ الفُروعَ لها أصلٌ يُوَلِّدُهَا وهي الأُصولُ لِمَن أيضا تُوَلِّدُهُ

الحقُّ أصلُ وُجودي ثم معرفتي أصلٌ لِعِلمِي بِهِ إِنْ كُنتَ تَشهَدُهُ[5].

يتم النظر إلى العلاقة بين الذكورة والأنوثة على أنها صلة تعبر في ذاتها بنسبة الأصل والفرع. وتشكل في نظر ابن عربي، امتدادًا لرابطة الرحمان، كأصل للوجود، بالرحم، كفرع[وصورة]، ليصير الرحم شجنة[6](فرعا أو غصنا) تعكس تشابك القرابة بين

---

[1] رواه البخاري، أدب13ن الترمذي بر16، أحمد حنبل1، 19 .

[2] حديث: ((خلق آدم على صورته)).

[3] صيغة الحديث هي: ((المولى أخ في الدين ونعمة)) الدارمي، فرائض31 .

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3 ، ص88 .

[5] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص432.

[6] ((الشجن والشجنة والشُجنَ(...): الغصن المشتبك(...)[و] عروق الشجر المشتبكة(...) وشُجنة رحم أي قرابة مشتبكة(...) وفي الحديث: ((الرحم شُجنة من الله معلقة بالعرش تقول: اللهم صل من وصلني واقطع من قطعني، أي الرحم مشتقة من الرحمان تعالى، قال أبوعبيدة : يعني قرابة من الله مشتبكة كاشتباك العروق)). إبن منظور، لسان العرب، ص2202.

الرحمان وصورته المتجلية في الإنسان. فتقوم بين المطلق والإنسان في نِسبيته، قرابة ينسجها الرحم. وتتحقق هذه القرابة متى كان الكائن البشري محلا لأفعال الله وعلة لربوبيته، حينذاك يقبل الإنسان صفة رحم يتلقى التجلي الإلهي، ويجسد الرحمة الإلهية على الأرض بصونه لصلة الرحم.

يقول ابن عربي:

تَبارَكتَ أنتَ اللهُ جَلَّ جلالُهُ وعزَّ فَلَمْ يَظفَر بِه عِلمُ عالِمِ
تعالى فلم تُدركهُ أفكارُ خَلْقِهِ ورَّد بما أوحى كلٌّ حاكمِ
ولكن مع الرَّدِ الذي وردتْ به نُصوصُ الهُدى أُثني بِأرحمَ راحمِ[1].

تجد القرابة الجامعة بين البشر كافة[قرابة الطين] مصدرها الأنطولوجي في الرحمة الإلهية باعتبارها أصلا لظهور الموجودات، وتشكل أصلا للرحم الذي تجلى كشجنة من الرحمان. ويمتد الرحم بين نسبتين مختلفتين(الرحمان والإنسان) ويقوم برزخا بين الحق والخلق[2]. ويعبر الجُناب الإلهي عن هذه الرابطة بـ:﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ (سورة آل عمران، الآية103) ليبرزأن الصلة بالله والبشر تقوم حبلا منه إليهم[3]، وصلة قرابة تتجمع معانيها وأبعادها لدى ذوات الأرحام.

يقول ابن عربي:

عينُ التولُّدِ النكاحُ محقَّقٌ فالأمرُ بين أبوَّةٍ وبناتِ
البِنتُ يَغشاها أبوها وهي قد ولَدتهُ ذا مِن أعجَبِ الآياتِ
سَنَدُ الوُجودِ مُعنعنٌ ما فيه مِن خَرَمٍ ولا قَطعٍ ولا آفاتِ[4].

تشابك العلاقة بين الإلهي والبشري تظهر جلية في المرأة، وذلك لأنها ذات رحم هو شجنة الرحمان، يمنحها القدرة على الإنجاب وتجعلها خاصيتها[الرحم] تلك تتقاسم مع الخالق فعل الخلق، فتستحق بذلك صفة خليفة الله في الأرض. وبصدور البشرعن الأرحام [رابطة دموية] تصل بينهم قرابة تقتضي التراحم بينهم، وتبادل الود وإشاعة صفات اللطف واللين والحب. وتجد هذه الصفات نبعها في الرحمة الإلهية، وتمتد في البشر معبرة عن

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 259 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص179 .

[3] المصدر نفسه، ص38 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص 248 .

حضورالمطلق في البشري، وقد تضمن الحديث النبوي هذا المعنى، كما يذكر ابن عربي، حينما((...) أيد هذا النسب بقوله: ((فمن وصلها وصله الله ومن قطعها قطعه الله)) [1]. فانظر ما أعجب هذا الحكم، أن قطعها سبحانه من الرحمان، وجعل السعادة لنـــا والوصلة به في وصل ما قطعه. فالصورة صورة منازعة وفيها القرب الإلهي ليكون لنا حكم الوصل وهو رد الغريب إلى أهله وليس للحكمة الإلهية في هذا إلا نفي التشبيه، فإنـــه قال:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾(سورة الشورى، الآية11)، فإذا قطعنها أشبهناه في القطع، فإنه جعلها شجنة مـــن الرحمان، فمن قطعها فقد تشبه به وهو لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء بحكم الأصل، فتوعد من قطعها بقطعه إياه من رحمته لا منه، وأمرنا بأن نصلها وهو أن نردها إلى من قطعت منه، فإنه قال:﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾(سورة هود، الآية123)(...) ولما كانت حواء شجنة مـــن آدم جعل بينهما مودة ورحمة، ينبه أن بين الرحم والرحمان مودة ورحمـــة، ولذلك أمرك أن تصلها لمن قطعت منه فيكون القطع له والوصل لك، فيكون لك الحظ فـــي هذا الأمر تشرف به على سائر العالم))[2]. يفسر ابن عربي فـــي سياق هذا المنظور، الحـــديث المذكورأنفا ((الرحم شجنة من الرحمان من وصلها وصلت ومن قطعها قطعت)) على أساس أن الله قطع الرحم مـــن الرحمان، ومنحـــه للبشر ليحقق سعادتهم، مما يعنـــي أن حصول سعادة الإنسان تمر عبر الرحم يشكل محلا للإلقاء ويتمتع بقابلية تلقيه وتأثره ، فتتجسد فيه صفات الأنوثة، وتفوح السعادة بوصلها، ووصلها يقرب من الله، إذ أن((الوصلة به في وصل ما قطعه))[3].

يقول ابن عربي:

تعالى وُجـــودُ الذاتِ عَنْ نَيْلِ الناظِرِ فإنَّ وُجـــودَ الذاتِ للهِ عَيْنُهَـــا

وذلكَ اِختصـــاصٌ بالإلـــهِ ولا تَقُـــلْ بِأنَّ ذَواتَ الخَلْق كالحَق كَوْنُهَا

---

[1] حديث: ((الرحم شجنة الرحمان فمن وصلها وصله الله)) رواه الترمذي بر16، وفي حديث قدسي:((الرحم شجنة من الرحمان من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته)) البخاري، أدب13، أحمد حنبل6، 62. ويقول الله: ﴿ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل﴾(سورة الرعد، الآية 25) ويقول: ﴿ فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم﴾ (سورة محمد، الآية22)؛ ومن بين معاني قطع الرحم في فكر ابن عربي، نجد عدم الاعتراف بالأنوثة.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص 551 .

[3] المصدر نفسه، ص88 .

تغيــرتِ الأحكـــامُ لَمَّـــا تَغـــــايَرَتْ بألفاظِهِ الأنسابُ فالبَيْنُ بَيْنُهَـــا
مَنْ شاءَ فَلْيَقطَعْ ومَـــنْ شاءَ فليَصِلْ فَذلكَ سِتْرٌ فيهِ للذاتِ صَوْنُهَـــا[1].

وقال أيضا:

للهِ نفسٌ وللرحمانِ أنفاسٌ وللمنازعِ فيما قلتُ إبلاسُ
وللموافق فيما قلتهُ طربٌ وفرحةٌ وسرورٌ فيهِ إناسُ[2].

إن ظهور الإنسان بفعل الرحمة الإلهية، وقبوله الكلام الإلهي لانفعالـــه الذاتـــي، و ولادته من رحم متميزبالانفعال...، كلها عناصرتجتمع لتأكد أن الإنسان منفعل عن منفعل، أوأنوثة عن أنوثة.

يقول ابن عربي:

فـــالأمرُ أُنثَى تَمُدُّ أُنثـــَى لَكِنّـــــهُ رَجَّحَ الخَفـــَـاءْ
مِـــنْ غيرةٍ كانَ ما تَراهُ مِمَا بِـــهِ خاطَبَ النِســـاءْ
فَذكَرَ البَعلَ وهُـــو أُنْثَى وعِندَ ذاكَ إسْتَوى استواءْ
مَنْ يَعرِفُ السِّرَ فيهِ يعثُرْ علَـــى الذي قُلتُـــهُ ابتداءْ[3].

حبب الله لنبيه النساء، وجعل محبتهن سنة وفريضة كمأأ يقول ابن عربـــي:«(...) حبب الله النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم، والجامع الانفعال(...) وذلك لأنهـــن أصل و فرع »[4]، ومنه جعل النبي–في قوله: حبب إليّ من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة– بداية القول تلتقي نهايته فـــي التأنيث، مما يفسره ابن عربي بأن جعل النبي « (...)الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما مذكر، فبدأ بالنساء وختـــم بالصلاة وكلتاهما تأنيث، والطيب بينهما كهو في وجوده، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهرعنهـــا و بين امرأة ظهرت عنه؛ فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات وتأنيث حقيقـــي »[5]. يمكن فهـــم هذا الطرح، بحلول الرجل[الذكر] بين مؤنثين، مؤنث أصلـــي صدر عنه[رحم الأم]، ومـــؤنث فرعي يحن إليه[الوصال] وبذلك يعيد دورة الإيجاد باعتبار الموجودات، المنفعلة بذاتها، قد

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص264 .

[2] المصدر نفسه، ص410 .

[3] المصدر نفسه، ص248.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج4، ص 84 .

[5] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص220 .

ظهرت عــن الرحمان فــي تعبيره عــن الوجه الجمال الإلهي وتتجلى هاتان الصفتــان [الجمال/الرحمة] في الطبيعة، ولا يقصد بالطبيعة في هذا السياق، العالم الحسي بل تحيــل على قوة ذات استعداد يجعلها تحبل بمعاني الموجودات وأعيانها [العماء أو الشيئية العامة] ونظرا لانفعال الطبيعة يشبهها ابن عربي بالمرأة حين يقول:«فإن المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة مــن الأمر الإلهي، لأن الأمر محل وجود أعيان الأبناء، كمــا أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الأجسام، فيها تكونت وعنها ظهرت، فالأمر بلا طبيعة لا يكون وطبيعة بلا أمر لا تكون، فالكون متوفق على الأمرين، ولا تقل إن الله قادر علــى إيجاد شيء من غير أن ينفعل أمر آخر فإن الله يرد عليك في ذلك بقوله: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُـن فَيَكُونُ﴾(سورة النحل، الآيــة40)، فتلك الشيئية العامة لكل شــيء خاص وهو الذي وقع فيها الاشتراك(...) فإذا ظهرت الأجسام أو الأجساد ظهرت الصور والأشكال والأعراض وجميع القوى الروحانية والحسية، وربما قيل هو المعبرعنه باللسان الشرع العماء الذي هو للحق قبل خلق الخلق ما تحته هواء وما فوقه هواء، فذكره وسماه باسم موجود يقبل الصور والأشكال(...) فمن عرف مرتبة الطبيعة عرف مرتبة المرأة، و من عرف الأمر الإلهي فقد عرف مرتبة الرجل، وأن الموجودات مما ســوى الله متوقف وجودها على هاتين الحقيقتين، غيرأن هاته الحقيقة تخفى وتدق بحيث يجهلها أبنائهــا من العقول فلا تثبتها في العالم البسيط وتثبتها فــي العالم المركب وذلك لجهلها بمرتبتها كمــا جهلت مرتبة المرأة مع تنبيه الشارع إلــى منزلتها بقوله صلى الله عليه وسلم:« إن النساء شقائق الرجال»فالأمر بينهما علوا وسفلا (...)»[1].

يقول ابن عربي:

إنَّ الطبيعةَ كــالعَروسِ إذا انْجَلَتْ والبَعْلُ مَــنْ تَدريهِ بِالإيمَــاءِ
عَنهَا تَــولَدَتِ الجُسومُ بِأَسرِهَــا وتَعاقَبَ الإصْبَــاحُ والإمْسَاءِ
فَهِيَ الأُمَيْمَــةُ للكَثِيفِ وَروحَــهُ وهُــوَ لهَــا للنَشْءِ كالأَبْنَاءِ
وَهُــــمُ الشَقَائِقُ يُنسبونَ إليهما بــالفِعلِ لا بِــالتِحامِ النــائي
مَنْ دانَ بِالإحْصاءِ دانَ بِكُلِّ مــا دلَّت عليــهِ حَقائِقُ الإحصاءِ

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص 90. وينظر كذلك: ابن عربي، فصوص الحكم، حيث يجمع ابن عربي بين مرتبة النساء والطبيعة لأنهما محلا الانفعــال ثــم يبرز بأن المقصود بالطبيعة هــو النفس الرحماني و«فيه انفتحت صــور العالم أعلاه وأسفله لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة(...)» ج1، ص219.

لا تُلق ألــواحًا تَضْمَنُ رَحمتَــهُ وَادفــعْ بِهُنَّ شَماتةَ الأعْــداءِ
وَاسْلُكْ بِنا النَهجَ القَويــمَ مُلَبيًــا صَوْتَ المُنادَى عِندَ كُلِّ نَهداءِ
هُوَ حاجِبُ البابِ الذي خَضَعَتْ لَهُ غُلْبُ الرِقــابِ وَآمِرُ الأُمَراءِ[1].

تشبيه المرأة بالطبيعة[العماء(الشيئية العامة)]، يرجع إلى اشتراكها في التنفيس كرب اللوجود[القدرة على الولادة]، ويلتقيان فــي صفات الانفعال والتلقي والقبول. مما يجعلهما وجهين لذات العملة[الأنوثة]، وجها يظهر في المرأة، ووجها أنطولوجيا يدل عليه العمــاء في تعبيره عن الحياة الكلية أو الرحمة فيتخذ العماء صورة رحم كوني يشتكل باطنه على قوة محركة تدفع المطلق[الغيب] نحو الظهور، نظرا لما يتمتــع به مــن قابلية للتكوين و الإيجاد وكذلك يشترك فيه إلى مع الرحم[رحم المرأة] من وجود في ظلمة واستدارة. ممــا يدفع المتناقضات نحوالاتصال والتكوين.

فيتقدم العماء الموجودات، ويسري انفعاله فــي الممكنات، ومعــه تتقدم خاصيــة الانفعال[حدوث الموجودات في عالم المظاهر المادية] الذي عنه صدر العقل الأول كتعبير عن الذكورة الكونية والمجردة، فيرجع بذلك للأنوثة موقع الأصل بالنسبة لذكــورة تنسلخ منها[2]، فتصير الذكورة فرعا من أصل[باعتباره المولود المنفعل المفارق لرحم أمه(أصل)]،ولكنها لا تلبث أن تحتل الذكورة موقع الأصل من خلال مشاهدة الذات من خلال الآخر المرأة[صورة غيرية]. فتقوم الذكورة فــي الرجولة كوعي بالذات وكفاعلية. ممــا يجعل الأنوثة تحتل موقع الأصل[فاعل] والفرع[منفعل].

يقول ابن عربي:

البِنْتُ يَغشاها أَبُوهَــا وَهيَ قَدْ وَلَدتهُ ذَا مِن أَعْجَبِ الآيَاتِ
سَنَدُ الوُجودِ مُعَنْعَنٌ ما فيهِ مِنْ خَــرَمٍ ولا قَطْعٍ وَلاَ آفــاتِ[3]

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ص109–110.

[2] فكرة انسلاخ الذكورة من الأنوثة تحضر بقوة عبر الحديث عن حركة الليل والنهار كما يذكر ابن عربي: ((...) وأبان سبحانه بقوله: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ ﴾(سورة يسين، الآية37)،(...) أن الليل أم(...) وأن النهار متولد عنه كما ينسلخ المولود من أمه إذ خرج منها(...)) ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص141. وكذلك: المصدر نفسه، ج2، ص275–276 وص445، المصدر نفسه،ج3، ص561. يركز ابن عربي على أن أنوثة الليل لاقترانه بظلمة شبيهة بظلمة الرحم، على الرغم من التصريح بأن صفتي الأنوثة والذكورية تنتقلان من الليل إلى النهار، ومن كائن لآخر.

[3] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص248 .

قبول الأنوثة صفة الأصل الحامل للحركة والفاعلية، والتـــي يطلق عليها [الحركة] ابن عربي نَفَسَ الرحمان.والنَفسَ حركـــة مـــن الرحمان الذي«تنفس، فنسب النفس إلـــى الرحمان لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صورة العالم(...)﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(سورة البقرة، الآية29)، لأنه بنفسه عليم، فلما أوجد الصورفي النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صح النسب الإلهي إلى العالم(...)»[1].

تجمع حركة النفس بين الباطن والظاهر، فتضم إليها المتناقضات[ذكورة/ أنوثة]، وتدل على العماء[2] فيعكس النفس باطن العماء الذي تجلى وصـــار ظاهرا، وبذلك يحـــل النفس موقع برزخ بين المتنفس[الرحمان] والممكنات الثانوية في باطن المتنفس. وتقتـــرن حركة النفس بوجود الهواء، ويقبل الهواء النظر إليه مـــن ناحيتين: أولها أنه هوى وحب، وثانيها أنه هواء[حركة ريح]. والحب حركة باطنية[مثل النفس] في المحب تحرك«الفاعلية في عالم الأنفاس(...)»[3]وتحولها من باطن الغيب لتتجلـــى فـــي الكون عبر الأمر الإلهي، وهو قول و« القول نفس»[4] يحمل رائحة الوصول والطيبة[5]. فيلتقـــي النفس بالطيب لما فيه مـــن روائح التكوين، لذا أحب النبي الطيب«من كل شيء وما ثم إلا هو»[6] فيحـــل الطيب بذلك فـــي موقع الوسط [البرزخ] بين النساء والصلاة. وبذلك يرمز الطيب، فـــي الحديث المذكور، إلى الذكورة الميتافيزيقية المعبرة عنها بحركة النفس وفاعليته.

يقول ابن عربي

وَمَـــا قُرَّةُ العَيْنِ إلاَّ قُـــرَّةُ النَفْسِ ... فَانْظُرْ إلى كُـــلِّ مَعْنَي دُسَّ في الحِسِّ
تَجِدْهُ يَـــا سَيدي إن كُنتَ ذا نَظَرِ ... في الفَصْلِ وَالنَوْعِ بِالأَحكَامِ في الجِنْسِ
فَلَيْسَ تَشْهَدُ عَيْنِـــي غَيْرَهـــَا أَبدًا ... والناسُ مِـــن ذاكَ في شَكٍّ وفـــي لَبْسِ
الطِيبُ والمرأةُ الحُسنَا قدْ إشتَرَكَا ... مع المُناجاتِ فـــي المَعنَي وفي النَفسِ

---

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص112.

[2] يجمع العماء بين المتناقضان[الانفعال/الفاعلية]، وينتقل ما في باطن العماء إلى الظاهر بفعل النفس كما يذكر ابن عربي: «(...) العماء فظهوره بالنفس الخاصة» ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص310.

[3] ابن عربي، فصوص الحكم ، ج1، ص220.

[4] المصدر نفسه، ص221.

[5] المصدر نفسه، ص220.

[6] المصدر نفسه.

فَفِي الصلاةِ وُجُودِي والنِسا لَنَـــا عَرْشٌ وفـــي الطِيبِ أَنْفَاسٌ مِنَ الأُنْسِ[1].

إن رؤية صاحب الشهود الحقيقة في العالم الحسي قبل إدراكها في المعاني الروحية و الكائنات المطلقة، رؤية للأنوثي الخلاق، وإحاطته بكل شيء، ومن ذلك تأثيره في الغيب والشهادة، فالرؤية، بقلب يفيض عشقا وصفاءا، أكدت لابن عربي بأن الأنوثة تحضر مع كل شيء وبكل شيء، وفـــي كل شيء، وتتنوع الأنوثة لتتجلى عبر تأنيث أصلي وتأنيث مجـــازي وتأنيث حقيقـــي وتأنيث بالقـــوة، وتأنيث وتأنيث بالفعل وتأنيث روحي وتأنيث مادي...، فكل ما يوجد يطبعه التأنيث، فكان حيز الشهود في المرأة، وبذلك حُبب من الله لنبيه. وبقدرة المرأة على الإنجاب [الرحم] تتقاسم مـــع الخالق فعل الخلق. فتستحق بذلك صفة خليفة الله في الأرض[حفظ التكوين].

يقول ابن عربي:

عَجِبتُ لِإنسانٍ يُراحِمُ رَحْمانَـــا فَـــأوسَعَ أهْلَ الأرضِ روحًا ورَيْحانَا
فَقَامَ لَهُ الإيمانُ بالغَيْبِ ناصِعًـــا فَأَرْسَلَ دَمْعَ العَيْنِ للغَيْبِ طُوفَانَا(...)
وَأَنْزَلَهُ في الأرضِ وَجْهًا خَليفةً علـــى المَلأِ الأَعْلَى وسمَّـــاهُ إنسانَا[2].

تظهر صورة الرحمان في الإنسان الخليفة الذي تُناط بـــه مهمة حفظ الوجود[ما أبدعه الله ماديا ومعنويا]، ويتطرق ابن عربي إلى العلاقة بين حفظ الوجود والمرأة و الانحناء خلال تعرضه لتكليم الله لنبيه موسى، فقد« (...)خرج [النبي] في طلب النار لأهله لما كان فيه من الحنو عليهم الذي أورثه الانحناء على من خلق من الانحناء، وهي أهله لأنها خلقت بالأصالة من الضلع، والضلع له الانحناء، وكان الانحناء في الأضلاع جميع ما تحويه، فتستوي أجزاؤها في الحفظ لها بخلاف ما لو كانت على عين استدارة لكانت فيها زوايا فارغة بعيدة من الحفظ الذي خلقت له(...) فوصف نفسه[تعالى] بأنه﴿عَلَىٰ كُـلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾(سورة سبأ، الآية21)، والحفظ حنو من الحافظ على المحفوظ فيكون في شكل كل صورة الأجسام انحناء وفي المعاني والأرواح حنو»[3].

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص501 .

[2] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص102 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص119 .

يقول ابن عربي:

وأَحنَّ عَليَّ كالضُلُوعِ التِي قَدْ انْحَنَتْ خَوفًا عَلى القَلبِ

عَاصَمَتْهُ مِنْ كُلِّ سُوءٍ كَمَا قَــدْ عُصِمَ السَاعِدُ بالقَلبِ[1].

يتم الحفظ الإلهي للعالم على مستويين:الأول حفظ طبيعي تصونه المرأة بفضل انحناء رحمها وقدرتها على الولادة الذي هو[حفظ الوجود المادي] استمرار للكلمة الإلهية والذكر الإلهي:«(...)أما دم النفاس(...) فإن الله أمسكه في الرحم ثم[ما] أرسله إلا ليزلق به سبيل خروج الولد رفقا بأمه(...) وخروج الولد هو النشء الطاهر والخارج على فطرة الله والإقرار بربوبيته الذي كانت له في قبض الذر، فكان لدم النفاس هذا القصد خصوص وصف كالمعين لبقاء ذكر الله بإبقاء الذاكر من جهة وصف خاص»[2]، والثاني حفظ روحي تضمنه الأنوثة بإشاعة الحب والحنو والعطف...، وتتجلى هذه الصفات في اسم الخليفة. لذلك جاء اسم«الخليفة» مؤنثا كمــا يذكر ابن عربي:«ثم إن الله أعطــاه اسم الخلافة واسم الخليفة وهما لفظان مؤنثان لظهــور التكوين عنهما، فإن الأنثى محل التكوين، فهو في الاسم تنبيه، ولم يقل فيه[تعالى] نائبا وإن كان المعنى عينه ولكن قال[تعالى]:﴿ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾(سورة البقرة، الآية30)، وما قال إنسانا ولا داعيا وإنما ذكره وسماه بما أوده له»[3].

يقول ابن عربي:

لَّما بَدا حُســنُ المقَــامِ لعينــهِ عَقَدتُ عَلَيْهِ خِلافتــَ أزْرَارِهِ

ثُمَّ التوَى يَطْوِي الطَرِيقَ لِجسمهِ ليلاً حَــذَارَ أنْ يَبوحَ نَهــارُهُ

وأتَــتْ رَكَائِبــهُ لِحَضْــرةِ مُلكِهِ بِــودائعَ يَعْتــادُهــا أبرارُهُ[4].

يرى ابن عربي في تأنيث اسم«الخليفة»إشارة واضحة إلى ما تحمله شعرية التأنيث من خلق وإبداع.

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص102 .

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص376 .

[3] المصدر نفسه، ج3، ص297 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص20 .

شعرية التأنيث:

تتميز اللغة الشعرية– دائما– بالاستعمال الخاص للغة، إذ ينحرف المبدع بلغته عن الاستعمال الوظيفي« المعياري للغة » ويخرج بها عن دوائر المواضعة؛ هذا الذي يميز النص الشعري عن غيره من فنون القول الأخرى[1]، «فكلا الشعر والنثر يصطنع الألفاظ، فلا يمكن لذلك أن ينطوي الفرق بينهما في الوسيلة...الفرق بينهما يكمن في تأليف مختلف فيهما لاختلاف الغاية المتوخاة»[2] واختلاف التوظيف لممكنات اللغة يعتمد أساسا« التشويه المقصود المنظم» للمواضعة اللغوية. وفـــي هذا التشكيل الفني الخـــاص تكتسب الألفاظ والتراكيب دلالات جديدة، بعد تفريغها جزئيا أو كليا، من معانيها المعجمية الأصلية بشكل كامل، بل لا بد لها أن تتخلى عن شيء من معانيها ومدلولاتها، كي تدخل بالعمل الأدبي تخوم الشعرية، فالتفريغ الجزئي أو الكلي يجنح الألفاظ والتراكيب، فتحمل وهج التجربة الإنسانية الخلاقة.

إن حدود اللغة و تحديداتها تعد إحدى أهم المسائل التي وقف أمامها طويلا الشعراء و المبدعون، وهي في التجارب الصوفية أظهر، وبخاصة تلك الدقيقة، التي يروم أصحابها التعبير عنها والبوح بما يعاينون ويعانون، إذ « لم يعد بإمكان اللغة العادية أن تصور الدقائق الصوفية التي يود أهل الطريق البوح بها، وتفاقم ذلك الإشكال التعبيري حتى صار بمثابة أزمة»[3] لغوية، مما أدى بالصوفية أن تتوخى العودة باللغة إلى طهارتها زمن البكارة وكأنها محاولة لغسلها من الأدران التي علقت بها، جراء مداومة الاستعمال، حتى كاد بعض مفرداتها وتراكيبها يهترئ، ويفقد القدرة على الأداء، وبخاصة إذا تعلق الشأن بالتعبير عن التجارب الصوفية ذات الخصوصية الشديدة، فلا يمكن للغة أن تعر عن أصحاب الحالات أصلا عند معاينتهم،«فإدراك هذا الحـــال لا يكون من خلال تلقيه عبر اللغة، بل يكون بمعايشته...أما اللغة فلا سبيل لها للتعبير عنه...فمن وصل إلى «الحـــال»

---

[1] ينظر: محمد علي الكندي، في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط، 2010، ص79.

[2] ينظر: رمضان صادق، شعر عمر بن الفارض، دراسة أسلوبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1998، ص ص92–93.

[3] يوسف زيدان، المتواليات دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1998، ص ص15–16.

استغنى عن اللغة من حيث هي آداة التواصل»[1]؛ فالتجربة الصوفية في إطار اللغة ليست مجرد تجربة نظر و ذوق، و إنما هـــي تجربة فـــي الكتابة، و من ثم فهـــي تمثل حركة إبداعية وسعت حدود الشعر[2]، ودخلت به مدارات رحبة من الإيماءات والإشارات ووجوه الدلالة والتأويل، هذا الذي يرجع إلى طبيعة التجربة الصوفية التـــي يراد التعبير عنهـــا و تصويرها، فهي تمثل«حالات وجدانية خالصة يصعب التعبيرعنها ألفاظ اللغة، وليست شيئا مشتركا بين الناس...فالتصوف خبرة ذاتية ... وأصحابه يعتمدون فـــي وصف أحوالهـــم على الاستبطان الذاتي أساسا»[3]. تجاوز الصوفية الأطر المسيجة للكتابة في الثقافة العربية الإسلامية التقليدية على مستوى الموضوعات وبنائها الفني إذ تجاوزوا بنية اللغة الشعرية المتوارثة على صعيد المعجم التقني وتشكيل الصورة الأدبية فكان لهم جراء ذلك جهازهم الاصطلاحي الخاص ورموزهم التي تدل علـــى عالم المعنى لديهم حيث جعلوا من الكتابة فعلا من أفعال الذات أوالجسد إلى جانب الأفعال الأخرى كالحب والاغتراب والرحلة، و هي أفعال تستغرق حياة الصوفي بكاملها[4]، مما يجرنا إلى الإيمان بأن النص ليس وسيلـــة البلاغ الوحيدة التي يمكن أن تتكرر إلـــى مالا نهاية، وإنما هـــو–على الأصح–عند الشيخ الأكبر فيضا لا نهاية له مـــن المعاني المختلفة[5] باعتبار أن الإشارة لا العبارة هي المدخل الرئيسي لتلك التجربة التي تذوب الأنا واللاأنا في حركة جدلية تحول الإنسان نفسه إلـــى حركة من استبطان الوجود والتماهي مع أسراره. ومن هنا تبدوا هذه الكتابة أبعد من أدبية الكلام. تبد وكأنها كلام يقبض على ما وراء الطبيعة، كأنها طقس سري فيما وراء الكلام وهي، فـــي هذا، تبد وكأنها انتظار لغير المنتظر، كأنها رغبة لا يملؤها تحقيق ما نتـــوق إليه، بقدر ما يزيدها ظمأ وإلحاحا. ونتساءل، فيما ندخل إلى أفق هذه الكتابة، هل اللغة هنا

---

[1] يوسف زيدان، المتواليات دراسات في التصوف، ص16.

[2] سحر رامي، شعرية النص الصوفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص54 .

[3] أبو الوفاء التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر، ط1، 1979، ص8 .

[4] محمد زايد، أدبية النص الصوفي، بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، أربد– الأردن، 2011، ص115.

[5] ينظر:أيان ألموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم: حسام نايل، ومراجعة: محمد بريرى، المركز القومي للترجمة، إشراف: جابر عصفور، ط1، 2011، ص134.

إصغاء، أم لمس؟ أهـــي كشف حقا أم غوص، ذلك أن كل شيء فيهـــا يبدو رمزا، أو حلما أو ايماء[1].

يقول ابن عربي:

كُلَّمَـــا أَذْكُـــرُهُ مِـــنْ طَلَـــلٍ ... أو رُبُـــوعٍ أو مَغَـــانٍ كُلَّمَـــا
وكذا إنْ قُلتُ ها أو قُلتُ يـــا، ... وألا، إنْ جَـــاءَ فيـــهِ أو أمـــا
وكذا إن قُلتُ هي أو قُلتُ هُوَ، ... أو هُمُـــو أو هُنَّ جَمْعًا أوهُما
وكَـــذا إنْ قُلتُ قَـــد إنجد لي ... قَدرٌ مِـــن شعِرنـــا أو أَتهمَـــا
وكَـــذا السُّحبُ إذا قُلتُ بَكتْ، ... وكَـــذا الزَهـــرُ إذا مَا ابتَسَمَا
أو أُنـــــادِي بِحُـــداةٍ يَمَّمُـــوا ... بَانّةَ الحَاجِزِ أو وُرْقَ الحِمَـــى
أو طَرِيقٍ أو عَقِيقٍ أو نَقَـــا، ... أو جِبـــالٍ أو تِـــلالٍ أو رَمَـــا
أو خَلِيلٍ أو رَحِيـــلٍ أو رُبًّـــى ... أو رِيَاضٍ أو غِيَاضٍ أو حِمَى
أو نســـــاءٍ كـــاعِبَاتٌ نُهـــدٍ ... طَالِعـــاتٌ كَشُمُـــوسٍ أو دُمَى
كُلمَـــا أذكُـــرُهُ مِمـــا جَـــلَتْ، ... ذِكْـــرُهُ أو مِثْلُـــهُ أنْ تَفْهَمَـــا
مِنْـــــهُ أسْـــــرارٌ وأنـــــوارٌ ... أو عَلَتْ جـــاءَ بِها رَبُ السَمَا
صِفَـــةٌ قُدُسِيّـــةٌ عُلْـــويـــــةٌ ... أعْـــلَمَتْ أنَّ لِصِـــدق قِدمَـــا
فاصْرِفِ الخاطِرَ عنْ ظَاهِرِهَا، ... واطْلُبْ البـــاطِنَ حتـــى تَعْلَما[2].

يستغل ابن عربي كل ما يمكن أن يرد في شعر الغزل، مـــن ناحيـــة موضوعية و لغوية لحشده ضمن رموز التي يستعمل على استبطانها وعبورها. ولا غرابة في ذلك وهو يرى فـــي الوجـــود مسرحـــا تجلت فيه صفات الذات الإلهية وأسماؤه، تجليا ماديا تدركه الحواس المركبة في الإنسان، وهو إذ يأخذ بوصف المحسوس شعريا، فإنما يقف مع آخر مرحلة من مراحل التجليات، التي يمثلهـــا عالم الشهادة، العالم الذي يسمح لنا بالمعرفـــة الأولية، معرفة الكثافة والغلظة الملائمتين لطبيعة الحواس وقدرتها، فإذا ما أردنا الارتقاء لهـــذه المعرفة من مستواها الأدنى إلى مستواها الأعلى، بحثنا عن روح الصورة الكثيفة وعـــن معناها اللطيف الجائل فيها[3] ومن ثم فإن إسقاط الصوفية المسلمين رمزية الجوهر

---

[1] ينظر: أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، ط1، 1992، ص ص 142–143.

[2] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص31 .

[3] أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتـــاب الحديث، أربد– الأردن، 2008، ص104.

الأنثوي على بعض الحقائق اللغوية الخاصة بصيغ التأنيث في العربية، والحق أن هذا الإسقاط لرمز يكشف عن طابع فيلولوجي صوفي لا يخلوا من الاستبطان لحقائق اللغة و بخاصة الأبنية اللفظية المؤنثة التي حللها الصوفية بردها إلى تصور قبلي شامل. بيد أن هذا الإسقاط ليس له ما يبرره على صعيد الفهم الواقعي والتحليل اللغوي، إلا أنه ينطوي على حقائق هامة، لعل أبرزها تركيب الصوفية لبناء معرفي إستسراري مغلق على ذاته تتضام فيه الوحدات المكونة له في إيقاع منسجم متكامل[1]، هذا الذي يعبرعنه ابن عربي من خلال لقاءه بالحكمة الصوفية التي تعلن لنا من البدء عن المصطلح الذي يقودنا لجدلية الحب: أي فكرة الكائن الأنوثي(الذي تشكل الحكمة نموذجه الأصل) باعتباره التجلي بامتياز، والذي لا يقبل الإدراك إلا في التناسب بين السماوي والأرضي...لقاء الجمال والرحمة هوسرالخلق، بما أن التناسب الإلهي إذ كان خلاقا فذلك لأن الذات الإلهية ترغب في الكشف عن جمالها، وإذا كان الجمال مُخلِّصا للخليقة فذلك لأنه يعلن عن تلك الرحمة الخلاقة. وإذا فإن الكائن الذي يحمل في طبيعته وظيفة الجمال المتجلي تلك هوالذي سيقدم الصورة الأكمل للألوهية، ومن هنا ستتبع فكرة الأنوثي الخلاق لا كموضوع فقط وإنما باعتباره صورة مثالية للعبادة التفاعلية للعاشق[2]. ومنه الحوار الذي أورده ابن عربي في ديباجة كتابه« ترجمان الأشواق» الذي داربينه وبين الحكمة الإلهية التي تجلت له في صورة جارية رومية حسناء منها قوله:

لَيتَ شِعْرِي هَلْ دَرُوا أيُّ قَلبٍ مَلَكُوا
وفُؤادِي لَوْ دَرَى أيُّ شِعبٍ سَلَكُوا
أتُراهُمْ سَلِمُوا أمْ تُراهُمْ هَلَّكُوا
حَارَ أرْبَّابُ الهَوَى فِي الهَوَىوارْتَكَبُوا[3].

إن التناسب والتوافق ما بين الروحاني والمحسوس كما يتحقق في صورة الحكمة الإلهية سيقود إلى مفارقات رائعة، ومن ثم تتبع صورة مريم باعتبارها نموذج المتصوف؛

---

[1] عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس ودار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1978، ص153.

[2] ينظر: هنري كوربان، الخيال الخلاق عند ابن عربي، ص ص132–133.

[3] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص32.

الذي يحدد ملامح الحكمة العيساوية، التي لا تزال تختفي تحت رموز وإشارات ترجمان الأشواق ذلك أنها تمتلك في الواقع سر الربوبية[1].

يقول ابن عربي:

البَاخِلاتُ بِحُسْنِهِنَّ صِيانَةً، الوَاهِبَاتُ مَتالِدًا ومَطَارِفَا
المُوقِنَاتِ مَضَاحِكًا ومَبَاسِمًا، الطَيِّبَاتُ مُقَبِّلاً ومَرَاشِفَا
النَاعِمَاتُ مُجَرَدًا، وَالكَاعِبَاتُ مُنَّهدًا، والمُهدِيّاتُ ظَرَائِفًا
الخَالِبَاتُ بِكُلِّ سِحرٍ مُعْجِبٍ عِنْدَ الحَدِيثَ مَسَامِعًا ولَطَائِفاً
السَاتِرَاتُ مِنَّ الحَيَّاءِ مَحَاسِنًا، تَسْبِي بِهَا القَلْبَ التَقِي الخَائِفَا
المُبْدِيَاتُ مِنَّ الثُّغُورِ لآلِيًا تَشْفِي بَرِيقَهَا ضَعِيفًا تَالِفاً
الرَامِيَاتُ مِنَّ العُيونِ رَوَاشِقًا قَلبًا خَبِيرًا بالحُروبِ مُثَاقِفَا
المُطْلَعَاتُ مِنَّ الجُيُوبِ أهِلَةً لا تَلفِينَ مِنَّ التَّمَامِ كَوَاسِفَا
المُنْشِيَاتُ مِنَّ الدُّمُوعِ سَحَائِبًا، المُسْمِعَاتِ مِنَّ الزَفِيرِقَوَاصِفَا
يَا صَاحِبِيَّ!بِمُهْجَتِي خَمْصَانَةٌ أسْدَتْ إليَّ أيَادِيًا وعَوَارِفَا
نَظَمْتُ نِظامَ الشَّمْلِ، فَهِيَ نِظامُنَا، عَرَبِيةٌعَجْمَاءُ تُلهِي العَارِفَا[2].

إننا لا نظفر عند ابن عربي بهذا المنهج المحكم[بناء إستسراري مغلق على ذاته] الذي ليس له ما يبرره إلا التركيب الثيوصوفي نفسه، وقد كان يضع يده أحيانا«على حقائق معجمية ونحوية يسيرة، ولا تعد عنده في وضع هجوم على اللغة، وإنما توضع حقيقة ميتافيزيقية عالية، وقد كان يعالج هذه المسائل اللغوية بأساليب فيولولوجية شخصية...تناسب الكشف عن الرموز»[3]. حيث يعتبرابن عربي أن الإنسان انفعال وأنوثة، لذا نجده في إحدى قصائده يكلم الإنسان بضمير التأنيث:

فالصّومُ للهِ فلا تَجْهلِي فأنتِ مَجْلاهُ فإيّاكِ
الصّومُ للهِ و أنتِ التِّي تَمُوتُ جَوْعًا فَاْعْلَمِي ذاكَ
أنَثَّك الرّحْمانُ مِنْ أجْلِ مَنْ يَظْهَرُ مِنكِ حِينَ سَواكِ
سُبْحانَ مَنْ سَوَّاكِ أهلاً لهُ ولَمْ يَنَّلْ ذَلِكَ إلاكِ

---

[1] هنري كوربان، الخيال الخلاق عند ابن عربي، ص133.

[2] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص107–109.

[3] H.Bergson.creative Evolution ,Trans,by,Arthur Mitchell, 1911 ;p161-165.

فأنــت كالأرض فــراش لــه وعينــه المبغــوت بــالباكي
وصَنْعَــةُ اللهِ تــرَى عَينُهــَا بَيْنَكُمَــا فَــأيــنَ مَــجْــلاَكِ
لَمّــَا دَعــوتُ اللهَ مــنْ ذِلَــةٍ بــهِ تعَــالــى بِــه لــبَّــاكِ
والقَلــمُ الأرفَــعُ فِــي لَوحِــهِ سَطَّرَ عَنْهُ وَصْفُــكَ الزَاكِي
فأنــتِ عيــنُ الكُــلِّ لا عَيْنُــهُ أدْنَاكِ مِــنْ وجهٍ وَأقــصَاكِ
إيّــاكِ أنْ تَرْضِــي بِمَا تَرتَضِي مِــنْ أجْلِ مَــايُرضِيكَ إيّــاكِ
كُونِي علَى أصْلِكِ فِي كُلِّ مَــا يُرِيدُ فَــلا تَنسِــي فَينسَــاكِ[1].

إن استعماله للغة بصيغة التأنيث بمثابة إثراء وتتميم لرمزية الجوهر الأنثوي منعكسا على الأبنية اللفظية على التأنيث، ومن هذا القبيل إشارة ابن عربي إلــى أن المصطلحات التي تدل في اللغة العربية على الأصل والعلة مؤنثة«(...) فإن شئت قلت الصفة فمؤنثــة أيضا، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا، فكن علــى أي مذهب شئت فإنك لا تجــد إلا التأنيث يتقدم حتــى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة فــي وجود العالم، والعلــة مؤنثة»[2]، ومن ذلك قول ابن عربي مخاطبا الذات الإلهية:

سَلامٌ عَلى سَلمَى ومَنْ حَلَ بالحِمَى وحَــقٌ لِمِثْلِي رِقَــةً، أنْ يُسَلِمَــا
ومــــاذا عَلَيْهــــا أنْ تَرُدَّ تَحَيــةً علينَا، ولكِنْ لا احْتِكامٌ عَلى الدُّمَى
سَرُوا وظَلامُ اللَيلِ أرْخَــى سُدولَــهُ فَقُلتُ لهــَا صَعْبــًا غَريبًــا مُتَيَّمَا
أحَاطَتْ بِهِ الأشْواقُ صَونًا وأرْصَدَتْ لَــهُ رَاشِقاتُ النَّبْلِ أيَّــانَ يَمَّمَــا
فَــــأبْدَّتْ ثَنيَاهَــا، وأَومَضَّ بَــارِقٌ فلَمْ أدْرِ مَنْ شق الحَنَادِسَ مِنْهُمَا
وقَــالتْ: أمَــا يَكْفِيــهِ أنِّــي بِقَلْبِهِ يُشَاهِدُنِي فِي كُلِّ وَقتٍ أمَا أمَــا[3].

لم يفت الصوفية أن يصنفوا هــذا الطابع الاستبطاني الميتافيزيقي[الجوهر الأنثوي] على لغة النقل. حيث نلمس في مفرداتهم حضورا للذكورة إلى جانب الأنوثة، وهو ما دفع ابن عربي في تحقيق دقة العبارة والمعنى إلــى استعمال اسم«نفس» للدلالة علــى الإنسان مقتفيا أثر متصوفة سبقــوه، وذلك كــي لا يتغلب الذكورة علــى كلامه، ويوضح:«قيــل

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج1، ص ص201–202.
[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 220 .
[3] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص136–138.

لبعضهم: كم الأبدال[1]، فقال:ربعون نفسا[2]، فقيل له، لم لا تقول أربعون رجلا، فقال: قد يكون فيهم النساء»[3]. يتكلم ابن عربي في سياق الحديث عن الحب الإلهي و تماهي العبد مع الله باستعمال لفظ نفس الجامعة في مصرعيها على الأنوثة و الذكورة.

يقول ابن عربي:

فيَا نَفْسُ بِذا الحَقِّ لاحَ وُجُودهُ فَإيّاكِ والإنْكارُ يا نَفسُ يا نَفْسِي

فَعَنِي فَتَّشْ فِيَّ تِلقانِ فِي أنَــا أنَا فِي أنَا إنِّي أنَا فِي أنَا نَفْسِي[4].

يتأسس الإعتراف بإنسانية المرأة على عدم تهميش التأنيث في لغة لا يخفى على العارف ذكوريتها. و يكشف ابن عربي كيفسد الحديث النبوي«حبب الي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجُعلت قرة عيني في الصلاة »ثغرة من ثغر اللغة و ذلك ألأن النبي«(...) غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمم بالنساء، فقال: «ثلاث» ولم يقل «ثلاثة» بالهاء الذي هو لعدد الذكران، إذ فيهما ذكر الطيب وهو مذكر، وعادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث فتقول:«الفواطم وزيد خرجوا»[5] ولا تقول خرجن، فغلبوا التذكير–وإن كان واحدا–على التأنيث وإن كن جماعة، وهو عربي، فراعى صلى الله عليه وسلم المعنى الذي قصد به في التحبب إليه ما لم يكن يؤثر حبه، فعلمه الله ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما، فغلب التأنيث على التذكير بقوله بغير الهاء. فما أعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق وما أشد رعايته للحقوق»[6]. يبرزابن عربي كيف عمد النبي، من خلال الحديث المذكور، إلى تغليب التأنيث على التذكير كاسرا قاعدة من قواعد اللغة لتبليغ معنى التحبب بالنساء، وليبين مشروعية إعادة النظر في قواعد اللغة متى اقتضت المعاني و الحقوق ذلك. ولا تبخل اللغة، كما يرى ابن عربي، بأساليب تعبيرية تحدث

---

[1] تقوم الولاية، في الفكر الصوفي عامة، على نظام باطني على رأسه القطب و الغوث، يليه الإمامان، ثم الأوتاد الأربعة فالأبدال السبعة، المعجم الصوفي، و للبدل القوة على ترك شخص روحاني بدله يشبهه وينجز مهاماته، ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص7. وكذلك: ن م، ج1، ص160.

[2] يقصد بالرجبين، وقد يلقبون بالأبدال، و سموا بالرجبيين لأن حال مقامهم يظهر في شهر رجب. ج2، ص ص7–8.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج2، ص7. و ينظر كذلك: ن م، ص15–180.

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي ، ص8.

[5] يقول عبد الحميد بن يحي الكاتب«خير الكلام ما كان لفظه فحلا ومعناه بكرا». إحسان عباس، عبد الحميد بن يحي الكاتب وما تبقى من رسائله، دار الشروق، عمان– الأردن، 1988، ص29. ويقول ابن جني: إن «تذكير المؤنث واسع جدا لأنه رد إلى الأصل». ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب، بيروت، 1975، ج2، ص415 .

[6] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص ص219–220.

نوعا مـــن التوازن بين التأنيث والتذكير، و ينبه«ألا تنظر إلى حكمة الله تعالـــى فيما زاد للمرأة على الرجل في الاسم، فقال في الرجل المرء وقال في الأنثى المرأة، فزادها هـــاء في الوقف، تاء في الوصل على اسم الرجل، فلها على الرجل درجة فـــي هذا المقام ليس للمرء في مقابلة قوله:﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾(سورة البقرة، الآية228)، فَسَدَ تلك الثلمة بهذه الزيادة وكذلك ألف حبلى وهمزة حمراء(...)»[1].

يقول ابن عربي:

بُدُورٌ تَـــمٌ علَـــى غُصُونٍ هُنَّ مِنَ النُقْصِ فِي أمَانِ
برَوضةٍ فِـــي دِيارِ جِسْمِي حَمَامةٌ فَوقَ غصنِ بـــانِ
تموت شوقا، تذوب عِشقا لمَّا دهاها الذي دهـــاني[2].

يحظى التأنيث في اللغة بزيادة حروف، فـــي عدد من الكلمات، يراها ابن عربـــي توازي الدرجة التي أعطيت للرجل على مستوى الظاهر، كما تنطوي اللغة على إيحاءات ترمز إلى المرتبة الفعلية للمرأة، ومن ضمنها اشتراك اسم« الذات»، كأعلى مراتب الوجود الإلهي، وللنساء فـــي التأنيث، مما حمل ابن عربي على القول:«[و] لو لم يكن في شرف التأنيث إلا إطلاق الذات على الله وإطلاق الصفة، وكلاهما لفظ التأنيث جبرا لقلب المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر»[3].

يقول ابن عربي:

تعالى وُجـــودُ الذاتِ عَنْ نَيْلِ الناظِرِ فإنَّ وُجـــودَ الذاتِ للهِ عَيْنُهَـــا
وذلكَ اِختصـــاصٌ بالإلـــهِ ولا تَقُـــلْ بأنَّ ذَواتَ الخَلْقِ كالحَقِ كَوْنُهَا
تغيـــرتِ الأحكـــامُ لَمَّـــا تَغـــايَرَتْ بألفاظِهِ الأَنسابُ فالبَيْنُ بَيْنُهَـــا
مَنْ شاءَ فَلْيَقطَعْ ومَـــنْ شاءَ فليَصِلْ فَذلكَ سِتْرٌ فيهِ للذاتِ صَوْنُهَـــا[4].

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص 89 .

[2] ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص164 .

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، [دار صادر]، ج3، ص 90 .

[4] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص264 .

وقال أيضا:

إِنَّ الحُروفَ حُروفٌ هُنَّ كالعُروضِ الــ مَجهولِ تَغييرُهُ في سَمْعِنَا ظَهَرَا

تَبْدو لإِشْبَاعِهَــا فــي لَفْــظِ مُشْبِعِهَــا حُروفُ عِلَّتِهَا بِهَا الكَلامُ جَرَى[1]

يشتمل خطاب ابن عربي على عدد هائل من الإشارات تصب فــي تصور متكامل لشعريــة التأنيث ولموقعه فــي اللغة ويتأسس هذا التصور على علم الحروف ويمتد عبر النظرة المتميزة للكلمة والصفة في تأنيثهما، وعلاقتهما بالفعل في تذكيره. إلا أن هذا الباب يفتح المجال لبحث قائم بذاته، وسيتم الاكتفاء هنا بهــذه الإشــارات التــي تنطق بطبيعة حضور التأنيث، وهو حضور يشيد على تناغم باطني بين وجهي القطبية، ويعكس تصور ابن عربي للتماثل بين المرأة والرجل على المستوى الإنساني ويأتي هذا الخطاب بحججه من القرآن والحديث النبوي، و بالاعتماد عليهما جادل ابن عربــي الفقهاء، ووضع أسس تصور فقهي يتميز بعدم إعترافه بإقصاء الأنوثة. ونقل اللغة الصوفية من لغة وجدانية إلى لغــة وجودية، وحقق فتحا لغويا حين حول اللفظ المفرد مــن دلالته على الذات إلى دلالته على معنى يقوم في الذات، ثم استعار هذا المعنى، وبالتركيب والإضافة كانت تتفلق معــه أسماء لمسميات جديدة[2]، تخدم في مجملها شعرية التأنيث.

---

[1] ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص176 .

[2] سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، دندرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1991، ص91.

الخـــاتـــمـــة:

بعد التحليل المفصل لإشكالية: «الأنوثة في شعر ابن عربي» تم استخلاص نتـــائج التالية:أن القضية المحورية التي شيد عليها ابن عربي كل تفكيره والتي تجلت مـــن خلال أشعاره، تكمن في كون الحب أساسا للوجود، إذ أن فحص هـــذه القضية وتتبع تمفصلاتها يبينان أن الوجود الكلي والجزئي لا يقـــوم إلا بحضور الذكورة والأنوثة. معتمـــدا علـــى المفاهيم الماضوية والفقهية التي تقضي بدونية المـــرأة وإقصائها في مقابل فوقية الرجـــل وسيادته – كمنطلق– لقويض الفكر الأحادي الذي كرس لتراتبية جنسية، مستندا إلى الكلام الإلهي فـــي قلب معايرها وإلباسها حللا لا تقبل الصدام والإقصاء، بل تشيـــع الانجذاب و التواصل والتعاطف. فجعل مـــن الأنوثة والذكورة وجهين يسريان في العوالم والكائنات، ويظهران عبر الوصل التي تتحقق في الحب والنكاح.

إن تركيز ابن عربي على الحب، كمصدر للوجود وسبيل للمعرفة، سمح له ببنـــاء نظرة متميزة للإنسان تقضي بإرجاعه إلى حقيقته الأصلية[الانفعال و الأنوثة] التي تتحقق بفعل المجاهدة، كولادة جديدة، ببلوغ حقيقته والتخلق بشمـــائل الأنوثـــة. وهذا يعنـــي أن الاختلاف بين الأنوثة والذكورة عرضي ولا يتعلـــق بطبيعة بشريـــة ثابتة، بل بمقامـــات معرفيـــة، وبتعبير أدق يتعلق بسلوكيات ثقافيـــة وعادات مترسخة فـــي العقلية الإنسانيـــة (السيطرة، القهر...).

إن هذه النظرة الروحية لابن عربي، لا تتعارض مع المقاربات العلمية، فقد بلور العلم أطروحات تتسابر في توجهات ابن عربي فيمـــا يخص مسألة الأنوثة و الذكورة. وأبرزعلم الوراثة أن جميع الثدييات بما فيها الإنسان تحمـــل الكرموزوم [X] الذي يبقى حاضرا في الأنثى[X X] والذكر[X Y]. مما يسمح بالقول أن الأنوثة عنصر مكون وأصلي بالنسبة للجنسين، ومنه فغياب الاختلاف والتمـــايز يشكلان المحطة الأولى للكائن البشري إذ أن التمايز الجنسي، الذي يحدثه الكرموزوم[Y] لا يظهر في الأسبوع السادس أو السابع من الحمل. مما يؤكد أن الإنسان فـــي أصله ذو تكوين كروموزومي[X X] أي ذو أصل أنثوي، والذكورة تكتسب بفعل مجموعة مـــن الطقوس تصـــور استمرارها بُنَى مجتمعية، وإذ سار الفكر المعاصر نحـــو أطروحة اكتساب الذكورة بفعل التربية الاجتماعية[علم النفس] وتمثلات الثقافة. فإن ابن عربي يرى أن الذكورة تنتج من التخلق باسم من أسماء

الربوبية عبر اكتساب معرفتين(الأحدية الذاتية وأحدية الكثرة). وفي الحالتين فإن الذكورة تظل غريبة عن الذات الإنسانية. لكن عرضية الذكورة لا تعني إمكانية إلغائها بحكم أنهـــا وجه من وجهي الوجود والموجود، ليصير الإنسان صورة جامعة للذكورة والأنوثة، فيبرز عند ابن عربي مفهوم الإنسان الخنثى[الإنســـان الجـــامع بين الحقيقتين(الكامل)] هذا الذي يقرب العلم بأن كـــل إنسان–أكان رجلا أو امرأة–يجمع علـــى المستوى الهرمونـــي بين الذكورة والأنوثة، ويكون خنثى.

تقاطعات أفكار ابن عربي مـــع النظريات العلمية تمتد لتشمل دورالمرآة والمشاهدة في المعرفة–والوجـــود–وعلاقتها بالاختلاف وحضور الآخر، وهو دور تطرق إليه علم النفس الذي يكشف عن أهمية مشاهدة الطفل لصورته في المرآة[الفعلية] لدرك ذاته، وفي الآخر[كمرآة غيرية] لمعرفة اختلافه عن المغاير، و بالتالي يعي ذاته مـــن خلال علاقتها بالآخر[قبول التعدد].

تحتل قضية التعدد موقعا مركزيا فـــي نصوص ابن عربي، إذ لا يعكس الإنســـان حقيقة واحدة وثابتة، لأنه لا يستحق صفـــة الإنسانية إلا مـــن خلال تعدده في ذاته وحمله للحقائق كلها، ومن جملتها الأنوثة والذكورة في بعديهما الرمزي، مما يقتضي من الإنسان التخلص من حيوانيته[تأثير الأنوثة والذكورة العرضيين فيه] لأنها تبعده عن الكمال.

ما يؤكد عدم بلوغ الإنسان درجة الكمال[صفات الإنسانية]هورسمه لتصورات تتبني على تراتبية عمودية، تحيل على أفضلية تمجد صفات تدل فـــي عمقها علـــى الذكورة، و تهمش الآخر[الاختلاف والتعدد]. ولحل العلاقة بين الوحدة و التعدد أدرج ابن عربي مقولة المرآة، ولا يمكن فصل الاختلاف والمرآة لا عن الأنوثة ولا عن الحب. اقتران الأنوثـــة بالحب، يكشف عن سبيل يركب الصفاء لبلوغ الأصل، ويتسع استخدام مفهوم الأصل، في علاقته بالفرع، ليشمل العالم الأنطولوجي والكون والإنسان والأشياء. مـــن خلال مفهومي الأصل والفرع تتداخل الأزواج المفاهيمية الأخـــرى[(فاعل/منفعل)(بسيط/مركب)(ظاهر/ باطن)(أول/آخر)...]، وكلها تحيل على الذكورة والأنوثة. إلا أن مواقع الأزواج المفاهيمية تتحرك إلى حد يعسرمعه تثبيت معنى الذكورة أوالأنوثة علـــى مفهوم معين بشكل قطعي. فتعكس حركة المفاهيم والمقولات حركة الوجود، بما فيها من عوالم و كائنات، الدالة على الخلق المتجدد، ويعبر حضور الحركـــة وتجددها عن انطواء فكر ابن عربي علـــى مبدأ الاختلاف المقترن بالأنوثة.

بشكل عـــام، ينطوي كل أسلوب فكري على تصور للإنسان يؤسس لنظرة معينة للمـــرأة تتناسب وبنيته العامة. وبهذا الصدد تبرز قضية تميز بهـــا ابن عربي في عصره وهـــي إقراره بغياب الإختلاف بين المرأة والرجل على المستوى الرمزي. وقد دفع الإقرار بمبدأ التماثل والتكافؤ بين طرفي الإنسانية[امرأة/رجل] خطاب ابن عربي إلى إعادة النظر فـــي مجموعة من المقولات، من بينها القيومية والدرجة الفاصلة بين الرجل والمرأة والكمـــال والنقص الإنسانيين. بل ذهب إلى أبعد من ذلك بأن الكيان الأنوثي هـــو كيان خالق لأكمل شيء في الوجود، وبدرك الرجل ذاته[من خلال المرأة التي تقوده إلى معرفة نفسه] تكتمل دائرة الخلق، أي نفث اسم من الأسماء الإلهية يغدو سنده و ضمانه.

إن روحانية الإنسان يتم توجيهها بشكل عرفاني[تأنيث الطريق] نحو الأنوثي الأبدي باعتباره وجودا للألوهة ،لأنها تتأمل في ذلك الأنوثي[الرحم] سر النفس الرحمـــاني الذي يعتبر فعل الخلق لديه تحريرا للموجودات وعتقا لها، ومن خلال قدرة المرأة على الولادة وامتلاكها لشجنة من الرحمان، تشترك مع الذات الإلهية في فعل الخلق.

إن الأنوثي لا يتعارض مع الذكوري تعارض المنفعل مـــع الفاعل، وإنما باعتباره حاويا وجامعا فـــي ذاته للجانبين المتلقي والفاعل، فيما أن الذكوري لا يمتلك إلا جانبا من الجانبين.

يرى ابن عربي أن اللغة لا تبخل بأساليب تعبيرية تحدث نوعـــا مـــن التوازن بين التأنيث و التذكير،مستدلا على ذلك بما ورد في الحديث عـــن النبي:«حبب إلي من دنياكم ثلاث:النساء و الطيب وجُعلت قرة عيني فـــي الصلاة »في أن غلب التأنيث على التذكير كاسرا قاعدة مـــن قواعد اللغة العربية، وهـــو أفصح العرب، إلا لما يحملـــه الخبر مـــن رمزية[التحبب إلى النساء] ، فاستعماله للغة بصيغة التأنيث [شعرية التأنيث] بمثابة إثراء و تتميم لرمزية الجوهر الأنثوي منعكسا على الأبنية اللفظية ،و منه إشارة ابن عربي إلى أن المصطلحات التي تدل في اللغة العربية على الأصل و العلة مؤنثة.

قائمة المصادر و المراجع:

أولا/- باللغة العربية:

* محي الدين بن عربي.

1 – أجوبة ابن عربـــي على الحكيم الترمذي، إعداد وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايـــح، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2006.

2- اصطلاحات الصوفية(ضمن كتاب رسائل ابن عربي)، دارصادر، بيروت، 1997.

3-الإسراء إلى المقام الأسري(كتاب المعراج)، تحقيق: سعـــاد الحكيم، ندرة للطباعـــة و النشر، لبنان، 1988.

4- الإنسان الكامل، جمع و تأليف: محمود محمود غراب، ط2، 1990.

5- التجليات الإلهية وكشف الغايات في ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق: عثمان إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988.

6- التنزلات الموصلية، تحقيق: عبد الرحمان حسن محمود، عالم الفكر، 1986.

7-الحب والمحبـــة الإلهيـــة، جمع وتأليف، محمود محمود الغراب، مطبعـــة نصر، ط2، 1992.

8- الديوان الكبير، مطبعة مكتبة المثنى، بغداد، 1954.

9- الفتوحات المكية ، 4 أجزاء ، دار صادر، بيروت.

10-الفتوحات المكيـــة، تحقيق عثمان يحي، تصدير ومراجعـــة: إبراهيم مركور، الهيئـــة المصرية العامة للكتاب، ط 2 ،1985.

11-إنخراق الجنود إلى الجلود وانغلاق الشهود إلـــى السجود(ضمن رسائل ابن عربـــي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)، دراسة وتحقيق: قاسم محمود عباس ومحمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، 1998.

12- إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدين، 1336 هـــ.

13- ترجمان الأشواق، شرحه و ضبط نصوصه وقدم له: عمر فاروق الطباع، دارالأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1997.

14- ديوان ابن عربي، شرحه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1996.

15-عقلة المستوفز، ضمن رسائل ابن عربي، مطبعة بريل، ليدين، 1336هـ.

16- فصوص الحكم، تحقيق أبوالعلاء عفيفي، دارالفكر العربي، 1946.

17- كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، تقديم: محمود محمود غراب، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، 1997.

18- كتاب الألف[كتاب الأحدية]، ضمن رسائل ابن عربي، دار صادر، بيروت، 1997.

19- كتاب الجلال والكمال، (ضمن رسائل ابن عربي)، دار صادر، بيروت، 1997.

20- كتاب الكتب، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق: محمود محمود غراب، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، 1997.

21- كتاب الميم والواو والنون، ضمن رسائل ابن عربي، دار صادر، بيروت- لبنان، 1997.

22-كتاب نسب الخرقة، تقديم و تحقيق: كلود عداس، دار الزرقاء، مراكش، 2000.

***أحمد الصادقي.**

23- حضور الغياب في صوفية ابن عربي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية- اللاذقية، ط1، 2009.

24-إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، تقديم: عبد المجيد الصغير، دار المدار الإسلامي، ط1، 2010.

***إمام عبد الفتاح.**

25- أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996.

26- أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996.

* **نصر حامد أبو زيد.**

27- دوائرالخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004.

28- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين عربي، دار الوحدة، ط1، 1983.

29- هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

30*ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ج2، دار الكتاب، بيروت، 1975.

31*أبو العلاء عفيفي، الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكاري، مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1996.

32*أبوالوفاء التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر، ط1، 1979.

33*إحسان عباس، عبد الحميد بن يحي الكاتب وما تبقى من رسائله، دار الشروق، عمان-الأردن، 1988.

34*أحمد التيجاني، تحفة العروس ومتعة النفوس، تحقيق: جلال العطية، لندن، 1992.

35*أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، ط1، 1992

36*الحافظ عماد الدين ابن كثير الدمشقي، القرآن الكريم وبهامشه أوجز التفاسيرمن تفسير ابن كثير، اختصار خالد عبد الرحمان العك، نشر دار ابن عصاصة ودار البشائر، دمشق، 1996.

37*السلمي، طبقات الصوفية يليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق: مصطفى عبد القادرعطاء، دار الكتب العلمية، 1988.

38*ألموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم: حسام نايل، ومراجعة: محمد بريرى، المركز القومي للترجمة، إشراف: جابر عصفور، ط1، 2011.

39*أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتاب الحديث، أربد-الأردن، 2008.

40*آني آنزيو، المرأة الأنثى بعيدا عن صفاتها، رؤية إجمالية للأنوثة من زاوية التحليل النفسي، ترجمة:طلال حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع، ط1، 1992.

41*جنان التميمي، مفهـــوم المرأة بين نص التنزيل و تأويل المفسرين، شبكـــة اللغويات العربية، 2009.

42*رحال بوبريكة، بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، إفريقيا الشرق، 2010.

43*رمضان صادق، شعرعمر بن الفارض، دراســـة أسلوبية، الهيئـــة المصرية العامـــة للكتاب، القاهرة، ط1، 1998.

44*ساعد خميســـي، ابن عربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010.

45*سحر رامي، شعرية النص الصوفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.

46*سعـــاد الحكيم، ابن عربـــي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، دندرة للطباعة والنشروالتوزيع، ط1، 1991.

47*صوفيـــة السحيري، الجسد والمجتمع، دراســـة أنثروبولوجيـــة لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت–لبنان، ط1،2008.

48*عاطف جـــودة نصر، الرمزالشعري عند الصوفية، دارالأندلس ودارالكندي للطبـــاعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1978.

49*عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط5، 1984.

50*عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسيركلام المنان، مؤسسة الرسالة، ابن عثمين، بيروت، 2000م.

51*عبد القادرالعيدروسي، النورالسافر، دارالكتب العلمية، بيروت، 1405هـــ/ 1985.

52*عبد الكريم القشيري، الرسالة،تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت.

53*عبد الوهاب المسيرى، قضية المرآة، بين التحرير.. وتمركز حول الأنثـــى، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، أوت2010.

54*عثمان يحي، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فـــي التفكير الإسلامي، (ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي)، دار الكتاب العربـــي للطباعة والنشر، القاهرة، 1969.

55*علي حرب، الحب والفناء، تأملات فـــي المرأة والعشق والوجود، دارالمناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط1، 1990.
56*محمد الأمين ابن محمد بن مختار الحبكي، أضواء التبيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكرللطباعة والنشر، مكتبة البحوث والدراسات، بيروت، 1995.
57*محمد زايد، أدبية النص الصوفي، بين الإبلاغ النفعـــي والإبداع الفنـــي، عالم الكتب الحديث، أربد–الأردن، 2011.
58*محمد علي الكندي، في لغة القصيدة الصوفية، دارالكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط، 2010.
59*محمد فكري الجزار، معجم الوأد، النزعـــة الذكورية فـــي المعجم العربـــي، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2002.
60*مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، دراسة تحريرية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، ط1، 2005.
61*موسوعة الفقه المالكي، إعداد: خالد عبد الرحمان العك، دارالحكمة، بيروت، 1993، ج1.
62*نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت– لبنان، ط1، 2008.
63*هنري كوربـــان، الخيال الخلاق فـــي تصوف ابن عربـــي، ترجمة: فريد الزاهـــي، منشورات مرسم.
64*يوسف زيدان، المتواليات دراسات فـــي التصوف، الدار المصرية اللبنانيـــة، القاهرة، ط1، 1998
65*أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبـــي، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهـــرة، ج15.
66*عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكـــم، مصطفى الباني الحلبي، القاهرة، ط2، 1966.

المعاجـــم.

67*ابن الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط:عبد السلام محمد هارون، دارالفكر للطباعة و النشر والتوزيع، 1979.

68*ابن منظور، لســـان العرب المحيط، تقديم عبد الله العلايلي، دار الجيـــل ودار لســـان العرب، بيروت، 1988.

69*محمد فكـــري الجزار، معجم الـــوأد، النزعة الذكورية فـــي المعجم العربي، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2002.

70*سعـــاد الحكيم، المعجم الصوفـــي، الحكمة فـــي حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط1،1981.

المجلات.

71*سعاد الحكيم ، المرأة ولية و أنثى. قراءة في نص ابن عربي، مجلة التراث العربـــي، مجلة فصلية تصدر عـــن اتحاد العرب، دمشق، ربيع الآخر، 1421هـــ، يوليو–2000م، السنة العشرون، العدد:80[20–10–2003]،ص38 على الموقع الإلكتروني:
http :www.aw-dam.org/trath/80/trath004.htm

ثانيا: باللغة الأجنبية.

1|باللغة الفرنسية.

72*Izutsu Toshihiko, Inicité De L'Existence Et Création Perpétuelle En Mystique Islamique, Ed. Les deux Océans, Paris, 1980

73 *Claude Addas, Le Voyage Sans Retour, Points ; Sagesses, Ed. De Seuil,1996

74 *Izutsu, Toshihico, Unicité De L'existence Et Création Perpétuelle En Hystique, Ed, Les DE Océans, Paris, 1980,P.72.

2|باللغة الإنجليزية.

75 ∗Chittich willam c.the sufi path of knowledage ,Ed .State university of New york , press New york , 1989 ,p.84.

76 ∗Abu L'alà Afifi, The Mystical Philosophy Of Muhji Din-Ibn Ul Arabi, Edu AMS Press 2Ed. Newyork,1974,P,41.

77 ∗H. Bergson. Creative Evolution, Trans,by ,Arthur Mitchell, 1911symbolisation du principe féminin.

المــركز الجامعي ميلــة

مــعــهــد الآداب و اللــغــات

تخصص **أدب عربي قديم**

ملخص أطروحة مقدمة لنيل درجة ماستر أدب عربي

للطالبة: **دباش مريم**

عنوان الأطروحــة: **الأنوثــة فــي شعر ابن عربــي**

حاول الباحث في هذا العمل الإجابة عــن إشكالية الأنوثة فــي شعر ابن عربي و إبراز أهميتها في شعر واحد من أبرزالمتصوفة الذين أنجبتهــم الحضارة الإسلامية، ومما زاد هذا الحضور تدعيما طرحــه لقضية الأنوثة؛ الذي يخترق تصوره للوجود والكون و الإنسان واللغة والعرفان، والسلوك والخيال...، ويتقاطع عبرها النسائي بالإنساني بالوجود ومتى تعلق الحديث بالأنوثة فإنه يعلن الحضور الضمني أوالصريح للذكورة نظرا إلى قيام فكره على قَطبية وجودية تتشابك من خلالها الأنوثة والذكورة، مقوضا بذلك بديهيات الفكر الأحادي وقواعده القائمة على مركزية الذكورة.

و قد اعتمد الباحث فــي هذا العمل على المنهج التأويلي والتحليل الوصفي؛ إذ هما أليق المناهج بهذا النوع من الدراسات. فجاء البحث في مقدمة وثلاث فصول وخاتمة.

حاول الباحث في الفصل الأول إبراز مكانة الإنسان في نصوص ابن عربي، بداية بالكنز الخفي باعتبار أن الحب والرغبة في الظهور في صورة غيرية كان سببا في إيجاد الإنسان، هذا الأخير الذي يمثل تجليا لفيوضات الرحمة الإلهية.

أما الفصل الثاني فقد تعرض الباحث إلى وحــدة الأضداد عند ابن عربــي، مبتدءا بالأنا والآخر؛ باعتبار أن التعدد يحتل موقعا مركزيا فــي فكره، وتتداخل عبــره الأزواج المفاهيميــة الأخرى[(فاعل/منفعل)(بسيط/مركــب)(ظاهر/باطن)(أول/ آخر) ...]، وكلها تحيل على الذكورة والأنوثــة. إلا أن الأزواج المفاهيمية تتحرك إلى حد يعسر معه تثبيت معنى الذكورة والأنوثة على مفهوم معين بشكل قطعــي. فتعكس حركة الوجود، بما فيها من عوالم و كائنات، الدالة على الخلق المتجدد، ويعبرحضورالحركة وتجددها عن انطواء فكر ابن عربي على مبدأ الاختلاف المقترن بالأنوثة. ثم تطرق الباحث إلى نفــي التراتبية بين الذات والآخر وفي هذا إقرار بمبدأ التماثل و التكافؤ بين طرفــي الإنسانية [المــرأة/

الرجل]، مما دفع بابن عربـــي إلى إعادة النظر فـــي مجموعة مـــن المقولات؛ من بينها القيومية والدرجة الفاصلة والكمال والنقص الإنسانيين، بل ذهب إلى أبعد من ذلك معتبرا أن الكيان الأنوثي هو كيان خلاق لأكمل شيء في الوجود.

وفي الفصل الثالث تناول الباحث لوائح من التأنيث؛ بداية بتأنيث الوجـــود، باعتبار أن الموجودات عامـــة حاملة لصفة الانفعال، وكذلك روحانية الإنسان التي يتـــم توجيهها بشكل عرفاني[تأنيث الطريق] نحوالأنوثي الأبدي باعتباره وجودا للألوهة، لأنها تتأمل في ذلك الأنوثي[الرحم] سر النفس الرحماني الذي يعتبر فعل الخلق لديه تحريرا للموجودات و عتقا لها، و كمن خلال قدرة المرأة على الولادة و امتلاكها لشجنة الرحمان، تشترك مـــع الذات الإلهية في فعل الخلق.ثم تناول الباحث شعرية التأنيث مبينا رؤية ابن عربي لشعرية اللغة، باعتبار أنها لا تبخل بأساليب تعبيرية تحدث نوعا من التوازن بين الأنوثة والذكورة ومنه إشارة ابن عربي إلى أن المصطلحات التي تدل في اللغة العربية على الأصل والعلة مؤنثة و في هذا تتميم لرمزية الجوهر الأنثوي.

Résumé
Le sujet de la Thèse : la féminité dans les poète Iben Arabi

Le chercheur à essaye Dans ce travail a répondre à la problématique de la féminité dans la poésie de Ibn Arabi qui est considéré comme l'un des principaux écrivains mystiques de la civilisation islamique, surtout avec sa présentation de la féminité qui dépasse son imagination de l'existence, l'home , la langue, la gratitude, le comportement et l'imagination. Dont le féminin, l'humanité et l'existence se croisent et quand il s'agit de la féminité il aura aussi lieu à la présence implicite ou explicite de la masculinité car son idéologie est basée sur la polarité et la masculinité puis il contredit toute les règle qui se basent sur l'idéologie de l'unique et les règle de la masculinité centrale. Ainsi, dans ce travail, le chercheur a suit me analyse descriptive et le reportage car c'est ce convient avec ce genre d'étude.

Ce travail se compose d'une introduction, trois chapitre et une Conclusion, dans le premier chapitre l'auteure a essayé d'exposer la situation de l'homme dans les textes de Ibn Arabi en commençant par
Notion de trésor caché qui sont l'amour et le désir de se montrer dans une autre image c'est ce qui est considéré comme la raison de l'existence de l'homme, ce dernier qui représente l'importance de la grâce divine tandis que, dans le deuxième chapitre, le chercheur a abordé l'imité des contre verses chez Ibn Arabi en commençant par le moi et l'autre car la multiplicité prend une place centrale dans sa pensé et interpose les autres concepts :(le faiseur/l'emu) (le simple/le complexe) (implicite/ l'explicite)(le premier/le dernier) et tous ce la va avec la masculinité et la féminité. Mais, ces concepts se traine dans une voie difficile à exprimer le sens de la masculinité et la féminité avec une signification précise dans la quelle on expose l'action de l'existence des mondes et des êtres qui sont une preuve de la création renouvelé, ce qui exprime l'idéologie de Ibn Arabi qui se base sur la différence qui dépend de la féminité.
Ensuite, on a abordé à la migration de la hiérarchie entre le moi et l'autre ce qui affirme l'égalité entre les deux coté de l'humanité (la femme/l'home) et de même a incité Ibn Arabi a revoir l'ensemble des énoncés et il va loin en considérant la féminité comme le principe de la création de tous ce qui idéal .

En fin, dans le troisième chapitre, le chercheur a abordé un ensemble de féminisation de l'existence en considérant que tous ce qui existe prend le caractère de l'émotionnel, ainsi l'esprit de l'homme qui est dirige avec la gratitude[la voie est féminin] à la féminité continuelle en le considérant comme l'existence de la divinité car elle prend avec cela les Féminité(l'uterus) comme le secret de l'âme, qui considère l'action des Tous ce qui existe, ainsi il met l'accent sur la femme ainsi qui est capable d'accoucher et donc elle participe avec le dieu dans l'action de la création .Puis, on a abordé la poésie féminine en exposent le point de vue de Ibn Arabi a la poésie de la langue car elle offre généreusement les moyens expressifs qui fait un équilibre entre la féminité et la masculinité et delà, Ibn Arabi montre les termes dans la langue arabe qui prouve l'origine et la cause féminins ce qui complète la

الفهـــرس

-مقدمـــة.....أ-ج

-الفصل الأول: مكانة الإنسان في نصوص ابن عربي.....1

1- الكنز الخفـــي.....1

2-الإنســـان.....17

-الفصل الثاني: وحدة الأضداد عند ابن عربي.....42

1-الأنا و الآخـــر.....42

2-نفي التراتبية.....74

-الفصل الثالث: لوائح من التأنيث.....120

1-تأنيث الوجود.....120

2-شعرية التأنيث.....139

-قائمة المصادر و المراجع.....151

-ملخص المذكرة.....158

-الفهرس.....161