الجمهوريـة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة

وزارة التعليـم العالـي والبحث العلمـي

جامعـة ابن خلـدون – تيارت –

كليـة العلـوم الإنسـانيـة والإجتمـاعيـة قسـم العلوم الإنسانية

تخصص: ماستر فلسفة عامة

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الموسومة بـ:

الأنــوثــة عنـد إبـن عـربـي

من إعداد الطالبتين:

- إسمهان برابح
- فتيحة قروش

إشراف الأستاذة:

د. خديجة بلخير

لجنة المناقشة:

أ. فضيلة مبـارك ..... رئيسـا

د. خديجة بلخير..... مشرفا ومقررا

أ. صبرينة بلـوط ..... مناقشـا

السنة الجامعية: 2017/2016

كلمــة شكــر

الحمدلله الذي أنار لنا درب العلم والمعرفة، وأعاننا على أداء هذا الواجب ووفقنا إلى إنجاز هذا العمل، نتوجه بجزيل الشكر والإمتنان إلى كل من ساعدنا في إنجاز هذا العمل وفي تذليل ما وجهناه من صعوبات ، ونخص بالذكر الأستاذة المشرفة خديجة بلخير التي لم تبخل علينا بتوجيهاتها ونصائحها القيمة التي كانت عوناً لنا في إتمام هذا البحث

ولا يفوتنا أن نشكر كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد وشكراً.

إهـــــداء

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

أهــدي هـذا العمـل إلـى:

مـن ربتني وأنـارت دربـي وأعـانتني بـالصلوات والدعـوات، إلـى أغلـى إنسـان فـي هـذا الوجـود أمـي الحبيبـة.

إلـى من عمل بكد في سبيلي وعلمني معنى الكفاح وأوصلني إلى ما أنا عليه، أبـي الكريم أدامـه الله لـي.

إلـى إخوتـي: عمر، هواري، الغـالي، صالـح.

إلـى أخـواتـي: فاطمـة، خـالديـة، ميمونـة، هجيـرة، فـوزيـة.

إلــى براعم أسرتـي: سندس، إيمـان، آدم، عبد الكريـم، والتـوأم الرائـع زكـريـا وإسـلام.

إلــى أستـاذتي الفاضلة خديجة بلخير رعـاك الله.

إلـى مـن عملت معي بكد بغيـة إتمام هذا العمل، إلى صديقتي ورفيقة دربـي: فتيحـة.

إلـى أعـز الأصدقـاء: زوليخة، إسمهـان، خضـرة، توتة، آسيـا، فـاطمة، نـادية، خيرة، حبيبـة محمـد، حبيب، فـاروق، محمد، زاكـي.

إلــى جميـع أسـاتذة قسم العلوم الإنسانية، إلى كل طلبة السنة الثانية ماستر تخصص فلسفة عامـة دفعـة 2017.

إلـى كـل مـن سقط مـن قلمـي سهـواً أهـدي هـذا العمـل.

إهـــداء

أهـدي ثمـرة جهـدي إلـى الـذي يرضـى الله برضـاه.

إلـى من تعلمت منـها الطبيـة والحنـان، إلـى من جعـل الله الجنـة تحت أقدامـها، إلى أمـي، ثم أمـي، ثم أمـي الغـالية رحمهـا الله وأسكنـها فسيـح جنـاتـه.

إلـى من يـود دائمـا أن يرانـي إنسانة نـاجحة، إلـى من يخفق قلبه فرحـا عنـدما أنـال أعلى الدرجـات، إلـى أغلـى من روحـي وأقـرب النـاس إلـى قلبـي، إلـى مـن رعـاني وعلمني كيف أنجـح، إلى أبـي الغـالي إليه أهدي هذا العمل المتواضـع عسـاه يقر علينـا بـه.

إلـى زوجـة أبـي المخلصـة رعـاهـا الله.

إلى ركيزة العلم والمعرفة الأستاذة المشرفة خديجة بلخير.

إلى كل أساتذتي من مرحلة التعليم الإبتدائي إلى مرحلة التعليم الجامعي.

إلى جميع إخوتي وأخواتي: عائشة، كريمة، سعاد، وهيبة، رشيد، يوسف، فؤاد.

إلـى كـل الأهـل والأحبـاب.

إلـى كـل الأصدقـاء والأحبة.

إلـى كل من مـدَّ لـي يـد المسـاعدة وسانـدنـي ولـو بتشجيـع.

وأخيـراً إلى طلبـة الفلسفة المقبلين على التخـرج بـالتوفيـق للجميـع.

مقدمـــة

يعد التصوف مبحث من أهم المباحث التي يستند إليها الفكر الإسلامي، إلى جانب علم الكلام والفلسفة، وإن المتتبع للتراث الصوفي يدرك بالضرورة خصوصياته المتميزة، سواء من ناحية الخطاب المستعمل، أو من ناحية التجربة الصوفية ذاتها، فهي ليست مجرد تجربة دينية يرتبط ذكرها بالزهد والمجاهدات، بل هي تجربة وجودية، بكل ما للوجود من معانٍ واسعة، ينفتح عليها الصوفي بفكره وخياله، وبذلك يتسع أفقه في الحياة بإتساع مداركه في رحابة الوجود المطلق، فيعيش تجربته وسلوكه إلى ربه في كل مجالات الحياة سعياً لمعرفة أسرار هذا الكون، ومن ثمة معرفة الحقيقة الكامنة وراء هذه الموجودات، وهي الوجود الحق أي الله سبحانه وتعالى، فتصبح بذلك التجربة الصوفية سبيلاً يتخذه الصوفي آداة للوصول إلى المعرفة، وبحكم إنفتاحها على الوجود، فهي تجربة متنوعة تفتح آفاقاً واسعة للبحث في خصوصياتها، وتسعى لولوج الجانب الروحي في الإنسان من أجل التخلص من أسباب المعاناة في الحياة، إذ الإهتمام بالحياة الروحية يجعل الإنسان يشعر بالإرتقاء من العالم المادي إلى عالم الملكوت.

فالتصوف يشكل أكثر جوانب الثقافة الإسلامية إنفتاحا على سؤال الإنسان، وتأكيدا على مكانته وشرف حقيقته، حيث إعتنى الصوفية بالذات الإنسانية بشكل كبير من أجل تفتحها الروحي وإرتقاءها النفسي، وكمالها الوجودي والمعرفي والأخلاقي، عبر نوافذ خاصة كالقلب والوجدان والخيال والذوق، هذه النوافذ من شأنها أن تسمو بالإنسان إلى المعنى الروحي للوجود، ولكننا إذا تأملنا هذا النزوع نحو الإنسان ، فسوف نلقى أنه لم يتخذ صورة

واحدة، وإنما لازم أطوار الممارسة الصوفية منذ بداياتها الأولى في شكل ممارسة زهدية بسيط .ة لتتخذ صورة جديدة م.ع التصوف الأخلاقي والطرقي بظهور مؤسسة الزوايا والرابطات، ثم أخ ذ شكلاً أكثر وضوحاً مع رواد التصوف الفلسفي، ممن يُ عرفون بالحقائق وعلوم الكشف، أمثال **محي الدين إبن عربي** ، الذي يعتبر من أكبر رجال التصوف وعلم من أعلام الحقيقة، وقطب من أهم أقطاب أهل الطريقة، وإذا كان التصوف يمثل روح الفكر العربي الإسلامي، فإن **إبن عربي** يمثل روح التصوف وذروته، فهو لم يكن فقط متصوفاً، وإنما كان فيلسوفاً ومتكلما وفقيهاً مجتهدا، جمع في تراثه وإنتاجه ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي في القرن السابع الهجري، في مجالاته المذهبية والكلامية والصوفية والجمالية جميعاً، ولعل هذا ما يفسر المكانة المتميزة التي إعتلاها **إبن عربي** في الثقافة العربية الإسلامية منذ عصره إلى اليوم.

عمومًا تدور فلسفة **إبن عربي** على ثلاثة محاور أساسية، إبتداءاً بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل، ثم الأنوثة التي شكلت بالنسبة إلى **إبن عربي** أحد الأركان المحورية في فكره بل إعتبر أن خطابه في عمقه وشموليته يعكس خطاب الأنوثة، وهي قضية يشهد عليها النص الأكبري في إتساعه وتشعبه، ويؤيدها إسرار الشيخ على إدراج الحديث عن الأنوثة في سياق مركزي ضمن دباجة مؤلفه الشامخ «الفتوحات المكية»، للكشف عن ميزات الطابع الأنوثي في الخطاب الصوفي الأكبري.

هل مسألة الأنوثة في الفكر الأكبري لها علاقة بنظريته في الوجود؟ وقد إندرج تحت هذا الإشكال عدة مشكلات جزئية منها: كيف تحضر المرأة في الخطاب الصوفي

الأكبري؟ وإلى أي مدى تعد المرأة محطة من محطات المحبة الإلهية؟ وما هو المدلول الحقيقي للرمز الأنثوي في الخطاب الأكبري؟

يعود سبب إختيارنا لهذا الموضوع إلى أسباب ذاتية متمثلة في ميلنا إلى مثل هذه الدراسة، لاسيما وأنها مرتبطة بإحدى نواة المجتمع ألاَ وهي المرأة، وكذا شعورنا بأهمية هذا المجال المعرفي كموضوع يتطلب الدراسة، إضافة إلى إعجابنا بأسلوب الشيخ الأكبر الإمام الشاعر، وكذا إلى جانب أننا أردنا أن نبرز ما تضمنه الشعر الصوفي الأكبري القديم من إشارات ورموز في التعبير عما حواه من معانٍ تعبر تعبيراً صادقا عن الوجد والحضرة الإلهية، هذا علاوة على فضولنا المعرفي حول معرفة تصور **إبن عربي** حول جوهر متميز وجوهر فريد يعبر عن حقيقة وجودية ثابتة.

هناك أيضا أسباب موضوعية لهذه الدراسة أبرزها إعطاء صورة شاملة حول تصوف **محي الدين إبن عربي** ، وذلك من خلال التعريف بأشهر إنتاجاته الفكرية وخاصة الصوفية، هذا إلى جانب قلة الدراسات حول موضوع الأنوثة، بإعتبارها تمثل طرفا مهما في التصوف في نظر **إبن عربي**، وكذا تحفيز المقبلين على الدراسات الأكاديمية على البحث في مثل هذه المواضيع.

إن هذا البحث كغيره من البحوث يهدف ويسعى إلى توسيع الدراسات الفلسفية الصوفية كما أنه من خلالها يتم الوقوف على أحد أنواع التصوف، ونعني به التصوف الفلسفي الذي ينتمي إليه **إبن عربي**، والذي يعتمد أصحابه على مزج أذواقهم الصوفية بنظرياتهم العقلية، وهو

مـا جعلهم يسرفون في توظيف الرمـز إسرافاً إلى حدٍّ بَدَا معه خطابهم غير مفهوم، إلاَّ أنه مع ذلك كان لهذا الرمز جماليته التي أضفت على النصوص الشعرية رونقاً وجمـالاً، كمـا أنـه من خلالها يتم الكشف عن جانب خفي ومهمش في أغلب الدراسـات وهو مكـانـة المـرأة في الخطاب الأكبري.

للإجابة عن الإشكاليات المطروحـة إتبعنا خطة بحث تكونت من مقدمة وثلاثة فصول، كل فصل تضمن ثلاثة مباحث، إضافة إلى خاتمة تعبر عن أهم النتائج المتوصل إليـها من خلال هذه الدراسة، فكان فصلها الأول تحت عنوان **إبن عربـي** والتجربة الروحية والذي أُعْتُبر بمثابة فصل تمهيدي أو لمحة عامة حول تصوف **إبن عربـي**، تضمن ثلاثة مباحث، المبحث الأول **إبن عربـي** والتصوف والثاني نظرية المعرفة، أما الثالث فكان بعنوان وحدة الوجود.

أمـا الفصل الثاني فموسوم بمكانة المرأة عند **إبن عربي**، عالج مبحثه الأول مكانة المـرأة في الإسلام، عبر حقب متتالية في الجاهلية، قبل وبعد مجيء الإسلام، وفي وقتنا الحالي، والمبحث الموالي بعنوان المرأة وطريق التصوف، حيث خصصناه لدراسة لبعض النساء المتصوفات في نظر **إبن عربي**، بينما المبحث الثالث تناول المرأة والجمال والمحبة الإلهية.

والفصل الثالث عنون بالأنوثة والرمز، عالج ثلاثة مباحث أيضا، حيث كان عنوان أحدها المرأة والرمـز، والآخر الأنـوثـة والذكورة، والأخير المـرأة والكمال، ومن خلال هذا الفصل يتم التوصل إلى أن المرأة في نظر **إبن عربـي** تستطيع ولوج باب التصوف وبلوغ أعلى مراتبه.

كما إعتمدنـا في هذا البحث على أمهات الكتب، فعن المصادر التي وجدناها ذات صلة بالموضوع المبحوث، فنجد أغلبها متكرر بين ثنايا الفصول، والتي تعبر عن نصوص مختارة من مصادر أساسية أهمها كتاب «الفتوحات المكية » الذي حققه **عثمان يحي** و **أحمد شمس الدين**، وكـذا «فصوص الحكـم »، ورسـائل **إبن عربـي** الصـوفيـة بطبعـات مختلفة، إضـافـة إلى مصادر أخرى صوفية والتي تعتبر بالنسبة **لإبن عربي** مصادر ثانوية.

أما عن المنهج المتبع في بحثنا هذا هو المنهج التحليلي التاريخي النقدي الملائم لموضوع الدراسة، وخاصة في إبراز مدى حضور الطابع الأنثوي في ثنايا الخطاب الأكبري إضافة إلى أن هناك بعض النقد الموجه **لإبن عربي** في الفصل الثالث.

فيما يخص الدراسات السابقة لهذا الموضوع، فإنه يجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة مستنبطة من دراسات أخرى سابقة، مست الجوانب الصوفية في فلسفة **إبـن عربي** منـها تلك التي قام بها الدكتور **ساعـد خميسي** بعنوان الرمزية والتأويل في فلسفة **إبن عربـي** الصـوفيـة، جامعة منتوري بقسنطينة، 2006، وكـذا دراسـة قـام بـها الدكتور **قـدور رحمانـي** إهتمت ببنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية، جامعة الجزائر، 2006، ومذكرة ماجستر حول جمالية الرمز في الشعر الصوفي **محي الدين إبن عربـي** نموذجاً للباحثة **هدي فاطمة الزهراء** ، جامعة أبي بكر بلقايد ، تلمسان، 2006، وإن هذه الدراسات في عمومها إهتمت بالجانب الصوفي **لإبن عربي** فحسب، بإستثناء **ساعد خميسي** الذي أفادنا في إبراز

مكانة المرأة عند **إبن عربي**، كما أن هناك دراسة أخرى مرتبطة بموضوع البحث أشهرها تلك التي قامت بها **نزهة براضة** في كتابها الأنوثة في فكر إبن عربي.

ككل بحث علمي هناك صعوبات تواجه الباحث في مشواره البحثي، نذكر منها صعوبة قـراءة بعض المصـادر، نتيجـة لتعقيـد مـؤلفـات **إبـن عـربـي**، إضـافـة إلـى لغتـه الـرمـزيـة التي تستدعي الإستعانة بأدوات تفكيكية تأويلية، وبالتالي صعوبة إستخلاص جانب الأنوثة منـها.

الفصـــل الأول: إبـن عـربـي

والتجربـة الروحيـة.

المبحث الأول: إبـن عـربـي والتصـوف.

المبحث الثانـي: نظريـة المعـرفـة.

المبحث الثـالـث: وحـدة الوجـود.

المبحث الأول: ابن عربي والتصوف.

أولا: حياته:

إبن عربي(Ibn Arabi) هو أبو بكر محمد بن علي محي الدين الملقب بـ: **الشيخ الأكبر**، كاتب متصوف عربي، ولد في 28 تموز 1165(17 رمضان 560) في مرسيه إسبانيا وتوفي في 16 تشرين الثاني 1230(28 ربيع الثاني 638) في دمشق«سورية»، أصله من قبيلة طي العربية، وكان مريدوه ينادونه بـ: **محي الدين**، وقد درس في إشبيلية وقرطبة وارتحل إلى المشرق العربي، حيث أقام إلى حين وفاته، كان غزير الإنتاج فقد وصلنا مئة وخمسين مصنفا بقلمه، وقد هاجمه بشدة الفقهاء المسلمون السنيون، لأنهم رأوا في واحديته الوجودية في نظريته في وحدة الوجود مذهبا حلوليا بكل ما في الكلمة من معنى، وقد ترك لنا من شعره ديوانا وشرحا صوفيا لأشعاره في الحب بعنوان ترجمان الأشواق، أما من الناحية المذهبية فقد ضمت مجموعة تصانيفه الرئيسية، علاوة على تفسير للقرآن كتاب الفتوحات المكية[1].

إننا لو نظرنا إلى التصوف كطريق أو منهاج للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى في نظر المتصوفة، لوجدنا أنه إلى حد ما يشترك بين الصوفية من حيث الغاية والهدف، ولكن كمفهوم

[1]- طرابيشي جورج ، معجم الفلاسفة(الفلاسفة- المناطقة- المتكلمين- اللاهوتيون- المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط(3)، 2006، ص: 32.

أو مصطلح فلسفي فهو يعبر عن الإختلاف والتباين، وهذا راجع إلى أسباب ربما تعود إلى بيئة الفيلسوف أو الصوفي أو إلى درجة تصوفه وبدرجة أقل إلى لغته، إذن فما مفهوم التصوف؟

ثانيا: التصوف:(Mysticisme)

فمن الناحية اللغوية "لا يشهد لهذا الإسم من حيث العربية قياس و لا اشتقاق، وهناك من قال: أنه الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف. وهناك من قال: إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. ويقال: إنه مشتق من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف"[1]، ومنه يبقى التصوف مرتبط ومشروط بمدى تمسك الصوفي بهذا الطريق، وهذا ما يعبر عن الإختلاف بين كبار الصوفية.

ويقول **الكتانى:** "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء "[2]. وهنا يبقى التصوف مشروط ومرتبط بالخلق، فإذا زاد الخلق زاد الصفاء وإذا نقص ينقص الآخر، وبذلك تبقى زيادة الصفاء مرتبطة بمدى صلاحية الخلق السليم.

[1] – القشيري أبو قاسم، الرسالة القشيرية، تر: العارف بالله عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، د(ط)، 1989، ص: 464.

[2] – المصدر نفسه، ص: 466.

ويعرفه كذلك **الكلاباذي أبو بكر محمد الصوفي** المشهور عند الصوفية فقال: "قالت طائفة: إنها سميت صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقال بعضهم: الصوفي من صفَّت لله معاملته. وقال قوم: إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل، بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم عليه ووقوفهم سائرهم بين يديه. وهناك من قال: إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة، الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم"[1].

وقال **الشبلي**: "الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق"[2]، معناه إذا أراد الصوفي بلوغ مرتبة عليا، وجب عليه الإبتعاد عن الدنيا، والإغتراب عنها وعن شهواتها والإتصال بنور الحق(الله) كما عبر عنها المتصوفين والفلاسفة.

أما من الناحية الإصطلاحية "فيعبر التصوف عن طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل، والتجلي بالفضائل لتزكوا النفس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على إتصال بمبدأ أعلى، ويطلق لفظ التصوف كذلك على مجموع الإستعدادات الإنفعالية والعقلية والخلقية المتصلة بهذا الإتحاد، وظاهرة التصوف بهذا المعنى هي الحياة"[3].

---

[1]– الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، تر: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1993 ص: 20.

[2]– القشيري أبو قاسم، الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص: 467.

[3]– صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج 1، دار الكتاب البناني، لبنان، د(ط) 1983، ص: 46.

بمعنى أن التصوف هو مسلك وطريق يسلكه المريد للإتحاد بالله عز وجل، فهو بذلك يعبر عن تجربة ذاتية ونفسية مبنية على قدرات العقل، ومختلف الحالات النفسية الشعورية وهو يعتبر بمثابة الحياة بالنسبة للذات المتصوفة.

ويعرف التصوف(سيكولوجيا): "حال نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أسمى. و(دينيا): علم القلوب الذي يبث في أحوال النفس الباطنة، ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والتجريد، ويؤدي إلى الإتصال بالعالم العلوي "[1]، وبالتالي فهو نزعة تعول على الخيال والعاطفة أكثر مما تعول على العقل والتجربة الحسية.

"هو إمتثال الأمر وإجتناب النهي في الظاهر والباطن من حيث يرضى لا من حيث ترضى"[2]، بمعنى القيام بالأوامر والإبتعاد عن النواهي بغية إرضاء الله لا غير ، فالتصوف إذن هو عدم المبالاة بالدنيا وما فيها، وهو ترك عن قصد الإمتلاك والأملاك إيثار واتصال بالحق تعالى في كل أمر وفعل.

أما من الناحية الصوفية فيقول **الجنيد:** "التصوف هو ترك الإختيار ، ويقول **الجرجاني:** التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا، فيرى حكمها من الباطن

[1]– مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للشؤون الأميرية، القاهرة، د(ط)، 1983، ص: 46.

[2]– محمدي أحمد، قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح إصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 2000، ص: 50.

في الظاهر فيحصل للم ـأب بـالحكمين كـمال"[1]، بمعنى أن التصوف هـو ليس غـايةٍ تحمل صاحبها على الحرية في الإختيار، بل ينبغي الإمتثال بضوابط.

يتضح ممـا سبـق بـأن المصطلـح واحـد ولكـن التصـور متعـدد، فهنـاك مـن عبر عـن التصـوف بـلبس الصـوف، والبعض الآخـر بصـفاء النفس والقلب، وهنـاك مـن أرجعه إلى محاربة لذات الدنيا وشهواتها بكبت القدرات والإنفعالات من إرتكاب الخطيئة.

ومنه يمكن القول تعددت المعاني والغاية واحدة وهي التقرب إلى الله عز وجل، وبلوغ المرتبة العليا وتحقيـق الكمـال، ومـن ثمـة درجة عليا فـي التصـوف، وهذا ما أشار إليه **محي الدين ابن عربي** في أغلب مؤلفاته، فهو من أكبر المتصوفة المسلمين، وهو أول من أسس لمذهب فلسفي وصوفي. إذن كيف يمكننا فهم التصوف لدى **ابن عربي؟** وهل تصوفه هو نفس التصوف الذي كان سائدا من قبل؟

قبل الحديث عن تصوف **ابن عربي** وتجربته الروحية ينبغي التطرق إلى أسباب تصوفه لأن **ابن عربي** لم ينتهج الطريق الصوفي بدافع الصدفة والإختيار، بل كانت هناك عوامل وأسباب جعلتـه يعتنق طريـق الله، لاسيما المرتبطة ببيئته ورحلاته أثناء الطفولة، "ففي البداية لـم تكن ميول **ابن عربي** متجهة نحو حياة الزهد والتصوف... ، بل كان مشغولا بالآداب والصيد، وهو يذكر في شيخوخته كيف قضى سنوات طفولته... ومطلع شبابه في رحلات

[1]– صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، المرجع السابق، ص: 283.

الصيد في حقول قَرْمُونَةُ وَبَلَّة"[1]، ولقد شكل مولد **محي الدين** سببا مهما في تصوفه لاسيما أنه من أسرة نبيلة عريقة وفيرة التقوى، والتي تعتبر من أهم أسباب تبنيه لهذا الطريق.

"إلى جانب أنه كان له خالان سلكا طريق التصوف، الأول **يدعى يحيى بن يفان** والثاني **أبو مسلم الخولاني** الذي كان يقضي الليل في مجاهدات شديدة في هذا الوسط العامر بالزهد والتصوف، قضى **محي الدين ابن عربي** سنين طفولته ولما بلغ الثامنة من عمره انتقل مع عائلته إلى إشبيلية بعد أن خضعت مرسية للحكم"[2].

ويعدد كذلك **بلاثيوس** العوامل التي كان لها أثر في نفس الشيخ وجعلته يتجه إلى طريق الله، والتي تتمثل في نصائح زوجته **مريم بنت محمد بن عبدون** صاحبة الذوق والقدرة، بالإضافة إلى دعوات أمه التقية، ومرضه الشديد بالحمى ونجاته بفضل دعوات أبيه، الذي كان ساهرا عند رأسه يقرأ سورة «يس»، ثم يأتي موت أبيه ويتحول إلى الله بكليته[3]، وبهذا يتفق أغلب الفلاسفة على القول بمدى تأثير بيئة المفكر والفيلسوف على ثقافته ومذهبه الفلسفي.

---

[1]– ابن عربي محي الدين، التجليات، تح: عبد الرحيم مارويني، دار المحبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط(1) 2002، ص: 17.

[2]– المصدر نفسه، ص: 10.

[3]– أبو كرم كرم أمين ، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط(1)، 1997 ص: 17.

في هذه الفترة بالضبط بدت على **ابن عربي** علامات القدرة الإشراقية، فقد ألم به المرض وأدخلته الحمى في سبات وفتور عميقين(العالم الباطني)[1]، هذا إلى جانب لقاءه بقاضي قرطبة **أبو الوليد ابن رشد**، أين تعلم الكثير من طرق الصوفية (الكشف والفيض الإلهي)، فهو يعد من أكبر أرباب الفكر والنظر العقلي، وكذا رحلاته المتواصلة في مرحلة شبابه أين قام بتأليف العديد من المؤلفات التي تثبت بجدارة اسهاماته في بناء مذهب صوفي.

وعموما يمكن تلخيص أسباب تصوفه في زواجه بالمرأة التقية ال ورعة، مرضه المفاجئ والرؤيا المنجدة، كرامات والده التي أصابت وفاته، ولقائه بكبار علماء الإسلام والفلاسفة والصوفيين، وبهذا أصبح من أقدر العلماء الفلاسفة المسلمين المتصوفين.

"من هنا استطاع **ابن عربي** أن يشهد بنفسه على دخوله النهائي في الطريقة الروحانية وتعلمه لأسرار الحياة الصوفية في السنة العشرين من عمره"[2].

ثالثا: التصوف عند ابن عربي:

"إن التصوف أو التجربة الروحية عند **ابن عربي** منهج بديل عن العقل الفلسفي واللاهوتي، وإنه رغم الإختلاف بين هذين المفهومان، إلا أن الغاية تبقى واحدة، بحيث يعتبر الزهد بمثابة مدخل ثم التصوف بوصفه الغاية، وهذا ما سوف توضحه الموضوعات الرئيسية

[1]– كوربان هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، ط(2)، 2006 ص: 43.

[2]– المرجع نفسه، ص: 45.

في مذهب **ابن عربي** من خلال التجربة الروحية في أشهر مؤلفاته الفتوحات المكية "[1]، ويعتقد **ابن عربي** أن الحياة الروحية تتضمن نوعين من المعرفة، أحدهما يتألف من الحقائق العقائدية وقواعد الأخلاق الدينية، والثاني يتألف من مجموع التجارب التي تصل إليها النفس بنور الإيمان، ومحورها الأفكار والعواطف أو الإنفعالات ، فالتصوف معرفة تجريبية وذوق لأحوال المعرفة التي تولدها النفس الزهدية من خلال الظواهر الخارقة للشعور.

ومنه يرى **ابن عربي** أن الزهد يحتاج إكماله لبعض المبادئ المنتزعة من اللاهوت الدوغماتي(علم الكلام)، والأخلاق الدينية وعلم النفس، بالنسبة للجانب الديني يقتصر على تعلم المبادئ الدينية الأخلاقية والعبادات، أما بالنسبة للأساس النفساني لمذهبه الصوفي فهو يعبر عن موقفه في الظواهر النفسية الفكرية والإنفعالية ، والزهد في نظر **ابن عربي** مرتبط ارتباطا وثيقا بالتصوف لما فيه من أمور خاصة يطلع من خلالها الزاهد إلى الكمال الصوفي[2]، وبالتالي فإن الحياة الروحية عنده هي جماع بين الزهد والتصوف.

[1]- بلاثيوس آسين ، ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، د(ط)، 1965 ص: 103-104.

[2]- هدي فاطمة الزهراء، جمالية الرمز في الشعر الصوفي محي الدين ابن عربي نموذجا، مذكرة ماجستر في الأدب العربي الحديث، جامعة أبو بكر بلقاسم، تلمسان، 2006، ص: 118.

ويرى **ابن عربي** التصوف "بأنه الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي الأخلاق الإلهية"[1]، من هنا يظهر الإهتمام بالجانب الظاهري والباطني معا كأساس في بناء السلوكات الأخلاقية كمرحلة تمهيدية لهذا الأخير.

اشترط **ابن عربي** على الصوفي أن يكون حكيما ملما ومحيطا بالعلوم خدمة للغاية التي وجد من أجلها وهي العبادة، وتمثيل أسماء الله أحسن تمثيل، لأن التصوف هو الخُلق الإلهية وإتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفسافها[2]، والزهد الذي يدعو إليه **ابن عربي** هو في جوهره زهد الخلوة، ومن هنا ارتباطه الوثيق بالتصوف ، والواقع أنه يقول بوجود توازن مستمر بين ظاهرة الزهد وظاهرة التصوف.

فالزهد والتصوف ضروريان في بناء التجربة الروحية وخاصة في نظرية الإلهام، فهو يعبر على أن منهج الصوفية أقرب ما يكون إلى الإلهام، بل نراه يشبه اتساقه بإتساق كلام القرآن الكريم[3]، بمعنى أنه جعل من القرآن منهله الأول، فقد قال ما اعتدنا نحمد الله تقليد ا لأحد، إنما هو فهم في القرآن أعطيته ومُد من رسولي اختصصت به، وفيض من ربي أكرمني بأنواره. وهذا إن دل عل ى ش يء إنما يدل على مرجعية **ابن عربي** للتراث

[1]– الجابري علي حسين ، دروس في الفكر الفلسفي الإسلامي علم الكلام الفلسفة والتصوف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط(1)، 2010، ص: 164.

[2]– خميسي ساعد، نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط(1)، 2001، ص: 44–45.

[3]– قاسم محمود، دراسات في تصوف محي الدين ابن عربي، دار العلوم، القاهرة، د(ط)، 1971، ص: 47.

الإسلامي، لاسيما وأن القرآن قد احتوى على حقائق وأدلة تثبت بجدارة إمكانية تبني أو رفض سلوك صوفي انطلاقا من تعليمه.

"إن **ابن عربي** فيلسوف صوفي اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته، فقد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحي والإلهام، ونتيجة لذلك استطاع بناء صرح فكري صوفي قائم على جميع أساليب الذوق والكشف والوجدان وحاول أن يوفق بينهم، فما أشبه **ابن عربي** في هذا بفنان ألف لحنا موسيقيا عظيما، ثم بدا له أن يخفيه عن الناس، فمزقه وبعثر نغماته بين نغمات أخرى"[1].

ومن أجل تحقيق الطرق الصوفية، وبلوغ مرتبة الصوفي، ينبغي على المريد المرور بما يعرف بالمجاهدة.

رابعا: المجاهدة:

نجد المجاهد في قول الله عز وجل:﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[2].

قال **الحسن القزاز** رحمه الله في مجاهدة النفس: "أن لا تأكل إلا عند الفاقة، ولا تنام إلا عند الغلبة، ولا تتكلم إلا عند الضرورة"[3].

[1]– ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، تع: أبو العلاء العفيفي، ج 1، دار الكتاب العربي، لبنان، د(ط)، د(ت) ص: 11.

[2]– سورة العنكبوت، الآية: 69.

[3]– الشرقاوي حسن، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط(1)، 1987، ص: 252.

معناه أن المجاهدة مرتبطة بمراحل وعقبات سلوكية، ينبغي للصوفي تجاوزها بهدف الوصول إلى طريق الصوفية، وبه ذا "يجمع أئمة الصوفية أنه لا يفتح على المريد شيء من ثمرات التصوف أو يكشف له شيء منها بغير لزوم المجاهدة"[1].

بينما **ابن عربي** يعتقد أنه إذا ألّم المريد بطرف من التعليم الديني والأخلاقي الكافي لبدئ السلوك في طريق الكمال، لابد من اتباع منهل وطريق يعبر في نظره وعند كل صوفي مسلم عن المنهج الروحي، "وهذا سماه **القديس يوحنا** (كليماخوس) «سفر إلى الخارج»، ولكن أغلب الصوفية المسلمون يطلقون عليه اسم «السفر» «المجاهدة»، وإن نجاح هذه المجاهدة في نظر **ابن عربي** يتوقف على خمسة شروط:

1-اعتدال المزاج أو انحرافه من حيث استعداده لإحتمال الشدائد التي تقتضيها المجاهدة.

2-ملازمة الباعث أو مرافقته.

3-استقامة الهمة وميلها.

4-قوة الروحانية وضعفها.

5-صحة التوجه أو سقمه بحسب توجيه الشيخ"[2].

وإن صحة هذا المذهب مرتبطة بالصفات النفسية والفيزيولوجية في المرء، والتي تؤثر إما بالسلب أو بالإيجاب، أو في النجاح والإتفاق حسب كل عمل إنساني، والمجاهدة

[1]- المرجع السابق، ص: 252.

[2]- بلاثيوس آسين، ابن عربي حياته ومذهبه، المرجع السابق، ص: 145-146.

الصوفية مرتبطة بالعزم وإخلاص النية وسلامة الإتجاه بتوجيه المرشد، أما ما يسميه **ابن عربي** بـ: «الروحانية» فيقصد به في نظر الصوفية المسيحيين«بالحياة الباطنة»، أي استعداد الروح للفضيلة ثمرة للطف وفيما يتعلق بإستقامة الهمة، ينبغي أن تكون من الإخلاص، بحيث تتخلص من كل غاية غير رضا الله عز وجل.

"ويقدم **ابن عربي** تنبيهين يتعلقان بالباعث والهمة، الأول أن يعلم المريد حين يسلك الطريق أن السفر مبني على المشقة والمحن والبلايا وركوب الأخطار والأهوال العظام، وبهذا يمكن أن يصل إلى الحياة الصوفية، والثاني هو السعي لبلوغ الكمال بالأعمال الحسنة بدلا من اشتهاء الكرامات والمقامات التي هي انحراف عن الهدف "[1]، معناه أن المجاهدة الصوفية في نظر **ابن عربي** مرتبطة بمدى إمكانية المتصوف من تجاوز شروطها، وكذا درجة صبره وقناعته عن ترك الدنيا وما فيها.

نستنتج مما سبق "أنه لقد كان عصر **ابن عربي** عصرا ذهبيا في التصوف، شهد مشرق كثير من فحوله أمثال **السهروردي المقتول، أبو الحسن الشاذلي، أحمد البدوي، عمر بن الفارض، جلال الدين الرومي ، عفيف الدين التلمساني** وغيرهم"[2]، لأن التجربة الروحية عنده ساهمت في ايضاح أصول الزهد والتصوف في الإسلام، وبذلك سادت هذه الشخصية كل تاريخ الروحانيات الإسلامية، ولذلك **سُمي بمحي الدين**.

[1]– المرجع السابق، ص: 147.

[2]– خطيب علي، إتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، د(ط)، 1919، ص: 434.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة.

هي مجال من أهم مجالات الفكر الفلسفي عامة والصوفي خاصة، بإعتبارها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالوجود الإنساني، وهذا ما كان واضحا في مذهب **ابن عربي**، وإذا كانت المعرفة كمفهوم يساير العلم كمنهج في بلوغ الحقيقة ينفرد بموضوعه ومنهجه ومعيار صدق نتائجه، كما هو الحال في علوم الفيزياء والكيمياء، فلقد بحث الكثير من العلماء عن طبيعة العلاقة بين هذين المفهومين، واتفقوا على القول بأن كل«علم معرفة»، وليس «كل معرفة علم». فما المقصود بالمعرفة عند الصوفية؟ وما هو الفرق بين العلم والمعرفة عند **ابن عربي؟**

المعرفة هي أول فرض افترضه الله على عباده بدليل قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، أي ليعرفوا معناه أن العبادة مرادفة للمعرفة، فمن عرف الله حق المعرفة حقق غايتها، وقال تعالى:﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾[2]، جاء في التفسير وما عرفوا الله حق معرفته.

وقال **الشبلي**: "العارف لا يكون لغيره لاحظا، ولا بكلام غيره لافظا ، ولا يرى لنفسه غير الله حافظا"[3].

[1]– سورة الذاريات، الآية: 56.

[2]– سورة الأنعام، الآية: 91.

[3]– القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص: 514.

ويرى **ذو النـون المصـري:** "عـلامـة الـعارف ثـلاثـة، لايطفـئ نـور معرفتـه نـور ورعه، ولا يعتقد باطنا من العلم ينقض عليه ظاهرا من الحكم، ولا تحكمه كثرة نعم الله عز وجل عليه على هتك أستار محارم الله "[1]، يتضح مما سبق أن المعرفة في نظر الصوفية مرتبطة بالعبادة، والتي منبعها علاقة الله بالإنسان أو العبد وربه.

أولا: الفـرق بين العلم والمعرفـة عند ابن عربـي:

وقبل الحديث عن العلاقة بين العلم والمعرفة عند **ابن عربي**، ينبغي أولا الإشارة إلى ذلك عند الصوفية، "حيث ربطوا المعرفة بالتجربة المباشرة التي تنتج انطباعا خاصا أو لقاء مباشرا بموضوع المعرفة، أما العلم فهو أكثر عمومية، حيث يدل على كسب المعلومات نقلا أو عقلا بالنسبة للإنسان ، فللمعرفة طريق من المجاهدات والتجارب، والعلم البرهان الثابت المتصل بالحقيقة، فالمعرفة سبيلها التجربة وأداتها البصيرة أو القلب أو الوجدان أو الحدس "[2].

رغم الإختلاف بينها إلا أن الغاية تبقى واحدة وهي معرفة الله، وهي المقصودة في نطاق التصوف، وعلى هذا الأساس يميز **ابن عربي** بين المنهج العقلي الذي يعني به الفلاسفة ومنهج الصوفية في المعرفة (الذوقي).

"فالذوق في نظره يعبر عن مشاهدة مفاجأة أو تفكير لحظي، يعبر عن ضرب من ضروب الإستدلال العقلي، ويشبهه **ابن عربي** بالخيال العلمي مثل المفكرين الذين يرون

[1]– المصدر السابق، ص: 516.

[2]– سعدان صهيب، مقدمة في التصوف، دار المعرفة، دمشق، ط(1)، 1989، ص: 33.

أن الخيال العلمي يشبه النور الذي يسطع فجأة كلمح البصر، فيعبُر الأشياء دفعة واحدة ويكشف عن العلاقات بينهما ويفسرها على نحو مخالف لتفسيرها إياه من قبل "[1]، وهذا ما استطاعت الكشف عنه الكثير من النظريات العلمية **ككلود برنار** و**نيوتن** في الضوء، ومنه استطاع الكشف عن الفروقات الجوهرية بين المعرفة والعلم انطلاقا مما نص عليه الدين الإسلامي، إذ يعتقد أنه من أفضل ما جاء به الله على عباده هو العلم، وإن كان يشرف بذاته، فإنه يسمو شرفا إذا تعلق العلم بالله.

"فما الشرف للإنسان إلا في علمه بالله على اختلاف وسائله أين تبدأ بالحس، والنظر والإلهام الذي يأتي عن طريق التقوى والقلب أو التجلي"[2]، ويقول **ابن عربي**: "إن أفضل ما جاء به الله على عباده هو العلم، فمن أعطاه الله العلم، فقد منحه أشرف الصفات وأعظم الهبات..."[3].

وقد أثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على من قبل العلم وعلم به وعلمه وذم نقيض ذلك، وهذا ما يثبت بجدارة مكانة العلم وثوابه عند الله عز وجل ، حيث نجده قال: "إِنَّ مَثَلَ مَا بَعَثَنِيَ اللَّهُ بِهِ مِنْ الْهُدَى وَالْعِلْمِ، كَمَثَلِ غَيْثٍ – مطر – أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ

[1]– قاسم محمود، دراسات في تصوف محي الدين ابن عربي، المرجع السابق، ص: 43.

[2]– الفيومي محمد إبراهيم، الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، د(ط)، 1997 ص: 45.

[3]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تح: أحمد شمس الدين، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، د(ت) ص: 61.

طَيِّبَةٌ، قَبِلَتْ الْمَاءَ، فَأَنْبَتَتْ الْكَلَأَ، وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَ مِنْهَا أَجَادِبُ، أَمْسَكَتْ الْمَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا مِنْهَا، وَسَقَوْا، وَرَعَوْا، وَأَصَابَ طَائِفَةً مِنْهَا أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ، لَا تُمْسِكُ مَاءً، وَلَا تُنْبِتُ كَلَأً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقُهَ فِي دِينِ اللَّهِ، وَنَفَعَهُ بِمَا بَعَثَنِيَ اللَّهُ بِهِ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ... "[1].

وهذا إن دل على شيء إنما يدل على قيمة وأهمية العلم في مذهب **ابن عربي**، ومن هنا يميز بين العلم والمعرفة، حيث تحدث عن مقام المعرفة قائلا: "فطائفة قالت: مقام المعرفة رباني، ومقام العلم إلهي، وبه أقوال، وطائفة قالت: مقام المعرفة إلهي وبه أقوال، فإنهم أرادوا بالعلم ما أرادوا بالمعرفة، ما أردناه بالعلم فالخلاف لفظي "[2]، فكل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك فهو معرفة، وهي في نظره معرفة كشفية لا تخضع للعقل وبراهينه ، وإنما تعتمد الكشف والمشاهدة والتجلي، والمعرفة الصوفية تعتبر محل لليقين والطمأنينة بالنسبة لصاحبها بعيدا عن أساليب الريب والشك، وهي معرفة لا يمكن للإنسان التعبير عنها ونقل مضمونها للغير، بل تتم عن طريق الإشارة، ولهذا يصفها **ابن عربي** قائلا: "لا تنقال ولا تنحكي ولا يعرفها إلا **ابن عربي**، وليس يمكن أن يبلغها من ذاتها إلا من يدقها"[3].

وفي هذا الصدد يرى **ابن عربي** أن العلم هو أول الحجب الشريفة، "وهو حجاب العين والعين حجاب عن العلم الثاني وهو الحق، وهو ما وجد له المعلوم، وقد يعلم ذلك قبل العين

[1]– أخرجه البخاري وسلم عن أي موسى الأشعري، رواه البخاري 85/1 في العلم باب فضل من علم وعلم، ومسلم رقم: 2282 في الفضائل باب بيان مثل مابعث النبي صلى الله عليه وسلم من الهدى والعلم جا 284/1.

[2]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج1، المصدر السابق، ص: 312.

[3]– المصدر نفسه، ص: 236.

فيصير أيضا هذا العلم الثاني حجاب عن العين، وأما الذات المقصودة فليس إلى العلم الأول والعين لأنه يستحيل أن يقال لم، لأنه من صفته الحدوث، لكن يقتضي أن يكون عليها العالم قسمين مثلا، وأن يكون التردد منا منه إليه بآثار مختلفة فيها"[1] كما قيل:

"يكون معي ويدعوني فأتركه آتيه مجيبا

وأنظر حين يدعوني إليه فنشهد فيه ترتيبا عجيبا "[2]

فمعرفتنا بوجود الكعبة مثلا علم ومشاهدتها عين، ومعرفة ما وضعت له حق وهو العلم الثاني، فهذا المتداول في ألسنة القوم من علم اليقين وعينه وحقه. ويقول أيضا **ابن عربي:**

"من ارتقى في درجة المعرفة رأى الذين في نفسه من صفة

لأنها دلت على واحد للفرد بين العلم والمعرفة

لها وجود في وجود الذي أرسله الحق وما كلفه

فهو إمام الوقت في حاله ويشتهي الواقف أن يعرفه

تجري على الحكمة أحكامه في الرتبة العلية المشرفة "[3]

فالمعرفة هي العلم بأربعة أشياء الله والنفس والدنيا والشيطان، ولكل ذلك لا يتم إلا من خلال معرفة النفس وبالتالي من عرف نفسه عرف ربه، ومن هنا لا يمكن الفصل

[1]– ابن عربي محي الدين، الحجب، تح: عاصم إبراهيم الكيالي والحسين الشاذلي الدرقاوي، منشورات مواقف، بيروت، د(ط) د(ت)، ص: 102.

[2]– المصدر نفسه، ص: 102.

[3]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص: 1323.

بين العلم والمعرفة في نظر **ابن عربي**، كطريق مكمل لحياة الصوفي وتجربته الروحية لا سيما في ارتباط المعرفة الذوقية والكشفية بمصادر تعرف بمصادر للتلقي.

ثانيا: مصادر التلقي عند ابن عربي:

يتعلق التلقي عند **ابن عربي** بتلقي الواردات الإلهية إذ يقول: " أن التلقي هو أخذك ما يرد من الحق عليك "[1]، فهو يجزم أن مؤلفاته كلها فتوح من الله تعالى، خاصة الفتوحات المكية "ولا يقصد به النسب الفكرية النظرية، إنما هو موضوع للعلوم الكشفية، وأما كيفية الإلتقاء فموقوفة على الذوق ولكن لا بد أن يكون قلب المتلقي مستعدا لما يلقي إليه"[2].

وهذا ما أشار إليه أغلب الصوفية عموما و **ابن عربي** خصوصا، كأهم مصدر من مصادر المعرفة، فهذا القلب بالنسبة للصوفية يمثل قوة روحانية نورانية وملكة من ملكات المعرفة ومحل الإيمان، والأسرار الإلهية، "وإن القلب بهذه الخصائص العالية يخص به الله عز وجل أناسا دون غيرهم، وبذلك فهو بمثابة طاقة خفية تدرك الوقائع الإلهية بإدراك واضح جلي لا يمتزج به شيء، ففي حال الكشف يغدو قلب العارف أشبه بمرآة تعكس في ه الصورة الكونية المصغرة للحق"[3]، وبالتالي فإن المعرفة لدى **ابن عربي** مصدرها القلب

[1]– المصدر السابق، ص: 420.

[2]– حسين صوالحية، بنية الخطاب الصوفي من خلال الفتوحات المكية، مذكرة ماجستر في اللغة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011، ص: 42.

[3]– كوربان هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، المرجع السابق، ص: 190.

لا العقل، بإعتبار أن المعرفة نور يقذفه الله في قلب ابن آدم، فنور المعرفة لا يذهب ذهابا كليا، ولكن يذهب منه ما تعلق بالخلق، ويبقى منه ما تعلق بالحق.

"وهذا ما اتفق عليه معظم العارفين الصوفية وقد ناصرهم في ذلك **ابن عربي**، والقلب بالنسبة إليه هو العضو الذي يتم به إنتاج المعرفة الحقيقة والحدس الإدراكي، أي معرفة الحق والأسرار الإلهية، إنه بالجملة عضو كل ما يمكن أن يندرج تحت تسمية علم الباطن"[1].

فالمعرفة إذن مصدرها القلب وهي كامنة فيه، وعليه فإن هذه المصادر متوقفة على مدى استجابة قلب المتصوف للتلقي، كمصدر للمعرفة وهي في نظر **ابن عربي** (الوحي- الإلهام- الكشف).

[1]- أغامير فاطمة الزهراء، الشريعة والطريقة والحقيقة في فكر ابن عربي، مذكرة ماجستر في الفلسفة، جامعة السانيا وهران، 2012، ص: 81-85.

أ/ الوحـــي:

في معناه العام أنباء عن أمور غائبة عن الحواس تفتح في نفس الإنسان من غير قصد منه ولا تكلف، وهو إحدى طرق المعرفة التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يطلع على بعض الغيب، ويكون هذا الأخير انطلاقا من معرفة الإنسان لمبحث الألوهية من خلال الظاهر والباطن، فالمعرفة الظاهرة لها إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة والخضوع والتذلل لجلالته، أما الباطنة فمعرفته سبحانه وتعالى بذاته وصفاته وهي للصديقين.

"ومن الوحي ما يكون بمجيء الملك يخبره بقول الله تعالى وهو في القرآن(وحي الأنبياء والرسل)، وتارة يكون باللقاء وهو مرتبة يتلقى فيها الأمر الإلهي بالواسطة ثم الوحي بالنيابة، وهو وحي الأحاديث القدسية "[1]، ومن الوحي ما يكون عن طريق الذوق، وهذا ما ورد في الكثير من آيات القرآن لقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾[2].

يقول **ابن عربي**: "اعلم أن العالم عند الله من علم الظاهر والباطن ومن لم يجمع بينهما فليس بعالم ولا مصطفى "[3]، وهذا يعني أن معرفة حقائق الموجودات يجب أن تكون بالضرورة ملازمة للألوهية وهي الجامعة للحق والخلق معا ، "وهذه المعرفة لا ينالها إلا من من الله عليه

[1]– خالد زكية وصيف، الملامح الفلسفية في تجربة الشيخ التجاني الصوفية، مذكرة ماجستر في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2011، ص: 105.

[2]– سورة النحل، الآية: 68.

[3]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، المصدر السابق، ص: 252.

بالكشف الذي أدرك الوحدة(الباطن) في عين الكثرة(الظاهر) وأدرك الكثرة على أنها وحدة"[1]، وهذا ما أثبتته نظرية **ابن عربي** من خلال مذهبه في وحدة الوجود.

ب/ الإلـهام:

هو الآخر مصدر من مصادر التلقي والوصول إلى المعرفة الإلهية وهو ما يكون من الله تعالى مباشرة، وبذلك اعتبره الصوفية بمثابة فيض إلهي يصدر عن الله عز وجل، حيث يعتقدون أن الولي يأخذ العلم مباشرة عن الله تعالى، بينما الرسول أو النبي يأخذه من المَلك الذي يوحى به إليه.

والإلهام هو خبو من الله للعبد عن طريق ملاك مغيب هو الملهم والنبي والرسول هو من يشهد هذا الملاك، وغير الرسول يحس بأثره في نفسه، ولكن لا يراه ويلهمه الله ما شاء أن يلهمه بلا واسطة، أي يستقبله القلب والنفس بالتصفية والتزكية، بحيث لا يمكن إدراك الإلهام إلا ذوقا[2].

"ففي نظر **ابن عربي** أنه ما من صورة في العالم الأسفل إلا ومثلها في العالم العلوي فصور العالم العلوي تحفظ على أمثالها في العالم السفلي للوجود "[3]، الأمر الذي جعل أهل

[1]- هيفروديركي، ابن عربي الأندلسي الدمشقي سيرته وتجديده في الفكر الصوفي، دمشق، د(ط)، 2008، ص: 580.

[2]- مسلاتي ميسون، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، دار أفنطة للنشر والتوزيع، د(م)، ط(1)، 1997، ص: 48-49.

[3]- المرجع نفسه، ص: 49.

التصوف يؤثرون العلوم الإلهامية، ويعدونها المعرفة الحقة والمشاهدة اليقينية الخالية من كل الشوائب والمغالطات.

وفي هذا يقول **ابن عربي** أيضا: "أن العلماء بالله لا يأخذون من العلوم إلا العلم اللادني... وه ـو العلـم الـذي لا تعمل ل ـهم فيـه بخاطر أصـلا حتـى لا يشوبـه شيء م ـن كدورات الكسـب، وهـي علـوم ذوقيـة يتوصل إليـها الصوفية عـن طريق القلب... فهو آداة إدراك وذوق لا مركز حب وعاطفة... إذا أشرف فيه نور الإيمان وصفا من غشوات البدن وشهواته انعكس عليه العلم الإلهي"[1].

ج/ الكشـف:

"يعنـي رفع الشـيء عما يواريه ويغطيه، وكشف الأمر يكشفه كشفا: أظهر، أما الكشف عند المتصوفة فهو كما يرى **الجرجانـي:** الفعل الذي يتم من خلاله الإطلاع على م ـا وراء الحجاب من المعاني الغيبية الحقيقية وجودا وشهودا"[2].

و**ابـن عربـي** يعتبر الكشف هو سبب معرفة الحق، وبهذا يصبح الكشف هدفه رفع الغطاء أو الحجاب عن الوجود ومعاني الذات الإلهية، وبالتالي فهو يعني نوع من الفن والإدراك والمعرفة.

[1]– ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص: 139.

[2]– الإدريسي محمد العدلوني، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط(2)، 2004، ص: 45.

وفي الكشف يعتقد **ابن عربي** ما هو عقلي يدركه العقل بجوهره المطلق، ومنه ما هـو نفساني، وهو ما يترسم في النفوس الخيالية المطلقة عن قيوده المزاجية بأزمان الرياضات والمجاهدات بعد كشف حجب المباينات والممايزات، ومنها ما هو روحاني، وذلك بعد كشف الحجب العقلية والنفسانية، ومنه ما هو رباني، وذلك بطريق التجلي ولا سيما الذاتي الذي يعطي الكشف الحقيقة الإلهية الكلية[1].

ويميز **ابن عربي** بين المكاشفة والكشف، فيرى أن المكاشفة يمكن أن توجد بمفردها دون اتصال شكل آخر من أشكال المعرفة الوهبية، والتي تطلق بإزاء تحقيق الإبانة بالقهر وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال وتحقيق الإشارة، بينما الكشف هو إزالة الموانع التي تحجب السالك عن الحضرة الإلهية، والكشف عند **ابن عربي** على خمسة أضرب:

- ✓ كشف عقلي ويختص بالكشف عن معاني المعقولات ويسمى كشفا نظريا.
- ✓ كشف قلبي وتتكشف فيه للسالك أنوار مختلفة كما في المشاهدة ويسمى كشفا شهوديا.
- ✓ كشف سري وفيه تتكشف للسالك أسرار المخلوقات ويسمى كشفا إلهاميا.
- ✓ كشف روحي وفيه ينكشف للسالك عرض الخبات والجحيم والمعراج ورؤية الملائكة.
- ✓ كشف خفي وفيه يكشف الله تعالى بالصفات والجلال والجمال على حسب المقامات والحالات[2].

[1]– ابن عربي محي الدين، إنشاء الدوائر، تح: نيبرغ، منشورات مواقف، بيروت، ط(2)، 2012، ص: 35.

[2]– أبو كرم كرم أمين، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، المرجع السابق، ص: 91.

وإنـه لإدراك الحقيقة الكشفية فـي كليتـها لابـد للعـارف أن يتمتـع بحس متميـز يكـون قـادرا على تـلاقي مـا ينكشف لـه مـن أسرار ربانية، وأن يتمتع بعين البصيرة لا بعين البصر، لقوله تعالى:﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾[1].

ومنه يمكن القول أن أشكال المعرفة ومصادر التلقي المذكورة سابقا، تعد بمثابة الثمرة للطريق أو السلم الروحي، وإن كانت متميزة من ناحية الكيف، فإنها تختلط مع بعضها البعض لأنه يمكن أن توجد إثنان منها أو أكثر في العبد السالك في وقت واحد، وإن ثمرة هذا الطريق تعد بمثابة معرفة إشراقية في نظر **ابن عربي** ، وهو بذلك يخص بالذكر المعرفة القلبية، لأن مصادر التلقي متوقفة على مدى إستجابة القلب لهذه المصادر، بإعتبارها تشكل طريق حاسم لبلوغ مرتبة تلقي الأنوار الإلهية، والتي يعبر عنها الصوفية بالمعرفة الإشراقية، ومن ثمة بلوغ مرتبة المعرفة الحقة.

[1]– سورة ق، الآية: 22.

المبحث الثالث: وحدة الوجود.

يعتبر **ابن عربي** من أهم الصوفية الذين تحدثوا عن وحدة الوجود، فقد أقام **ابن عربي** هذا المذهب على دعائم ذوقية، وانطوى على كثير من المعاني الفلسفية، كما تولدت عنها نظريته في الحقيقة المحمدية ووحدة الأديان، وحولها انقسم المفكرون بين منتقد ومدافع ومهاجم ومحب، ومنه سنقوم بعرض موجز لنظرية وحدة الوجود، والتي يقال أن **ابن عربي** استمد منها مذهبه، وعليه سوف نحدد مفهومها لديه ومكانته في هذا المذهب.

"يبدو أن وحدة الوجود مذهب قديم، فكر فيه الفلاسفة قبل المتصوفة، فهو يتجلى عند الهنود حيث أنه امتزج بالنزعة الدينية "[1]، وامتد تأثير هذه العقيدة في الفلسفة اليونانية حيث نادى بها **كسينوفانس** مؤسس المدرسة الإيلية، وكذلك **برمنيدس** و **الرواقية** و **المدرسة الفيتاغورية**، ثم إلى **الأفلاطونية المحدثة** التي قال أصحابها بإتحاد العالم بالله من خلال فكرة الفيض[2].

وانتقلت الفكرة إلى المتصوفة في الإسلام، وبالكاد تذكر عبارة وحدة الوجود إلا ويذكر معها تحديدا اسم **ابن عربي** الذي اعتبره **التفتازاني** الواضع الحقيقي لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي[3] بحيث لو دققنا النظر نجد أن **التفتازاني** متصوفا

[1]– أبو كرم كرم أمين، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، المرجع السابق، ص: 44.

[2]– صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج2، المرجع السابق، ص: 569.

[3]– التفتازاني أبو الوفاء الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، د(ت)، ص:101.

كذلك، إلا أنـه يوضح بـأن وحدة الوجود عند **ابـن عربـي** هـي وحدة تقوم على دعائم ذوقية لا فلسفية عقلية، وقيل أيضـا أن مذهب وحـدة الوجـود لـم يستكمـل صياغتـه فـي الإسلام ولم يعرض العرض الكامل، إلا في القرن السابع للهجرة وعلى يد **ابن عربي**.

إذن ينبغي القول بأن فكرة وحدة الوجود في تاريخ التصوف الإسلامي تقترن بإسم **محي الدين ابن عربي**، الذي أكسب هذا المصطلح مضمونا جديدا، والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيـه ومراميه والمصور له بتلك الصورة النهائية، حيث كان اهتمامه بوحدة الوجود مبني على جملة من الإعتبارات يمكن أن نوجزها في وحدة الوجود ، "فالخلق عند **ابن عربـي** صورة للحق، وما الوجود عنده إلا حق وخلق"[1].

أولا: الحـق والخلـق:

إن مذهب **ابن عربـي** يقوم على نفي وجود الكثرة، فالكثرة لديه مشهودة ومعقولة، ولكن غير موجودة والعلاقة بين الحق والخلق يصورها ابن عربي في صور تمثيلية رمزية عديدة مثل الشمس ونورها، والحقيقة والخيال مما قاله: " ... الوجود كله خيال في خيال والوجود الحق إنما هو الله خاصة... "[2]، ومنه يتضح أن الوجود كله هو الله، بينما المظاهر الخلقية أو العالم مجرد خيال بالنسبة إلى الله، إذن حسب **ابن عربـي** هذا الكون خيال في خيال، وأنه يشاهد

[1]– يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين للطباعة، الجمهورية العربية المصرية، ط(2)، 1998، ص: 233.

[2]– ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص: 140.

الله تعالى متجليا في مظاهر هذا العالم، أي أنه يتعرف على الحق في مظاهر الخلق، فيعبر **ابن عربي** عن ذلك في أبياته المشهورة إذ يقول:

"فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس حلقا بهذا الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه إلا من له بصر

جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر "[1]

تحمل هذه الأبيات معنى الوحدة التي قصده ا **ابن عربي**، ومن بين هذه المعاني أن الحق هو الخلق، وحسب **ابن عربي** أن الخلق يعتبر مرايا تعكس هذه الحقيقة ألا وهي الله، والمعنى الثاني من هذه الأبيات أن هذه الحقيقة لا يشاهده ا أي كان، وإنما من كان له بصر وبصيرة، أما المعنى الثالث والأخير في الأبيات هو معنى ذوقي عال: إن الذات الإلهية واحدة وكثيرة في آن واحد... واحدة من حيث الأحدية، وكثيرة من حيث تجليها في المظاهر المتنوعة للمشاهد، وكذا مشهد الوحدة لا يعانيه إلا خلاصة الخاصة حسب ما ذكره **ابن عربي** في أبواب كتابه الفتوحات المكية.

ويقف **ابن عربي** في مشهد قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[2]، فلا يرى ثمة غير الله، فالحق تعالى هو وحده الموجود وما سواه فصور نسبية وإضافة، فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو عين ما ظهر وما بطن، وليس في الوجود من يراه غيره، وليس في الوجود شيء باطن عنه، فهو الظاهر لنفسه والباطن عن نفسه، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات، فإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الخلق... ومنه يقول **ابن عربي:**

[1]– المصدر السابق، ص: 79.

[2]– سورة الحديد، الآية: 03.

"فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه

فنحن له وبه وفي يديه وفي كل حال فإنا لديه"[1]

إذن فوجه الشيء عند **ابن عربي** حقيقته، فالله حقيقة كل الأشياء، ومنه يستشهد بقوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[2].

وفي الأخير نصل إلى أن الحق عند **ابن عربي** وجودان: وجود حقيقي في ذاته ووجود إضافي تحقيقا لإسمه «الظاهر»، وهذا الوجود الإضافي يشمل جميع الممكنات من حيث أنه تجلي.

ثانيا: العالم:

يرى **ابن عربي** أن العالم بالنسبة للحق تعالى كالظل للشخص، فالعالم ظل الله ومحل ظهور هذا الظل الإلهي هو أعيان الممكنات، فعليها امتد هذا الظل وهذه الأعيان معدومة، فإن اتصفت بالثبوت فهي لا تتصف بالوجود الذاتي، فكل شيء هالك إلاّ وجهه، ومنه أوجد الله العالم، عالم الغيب وشهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا.

وكما جاء كذلك في كتابه الفصوص: "بأن العالم ليس إلا خيالا وحلما يجب تأويله لفهم حقيقته، والوجود الحقيقي هو وجود الله وحده، ولا يرى أن وجود الحق بحاجة إلى دليل إذ هو عين الدليل على نفسه، فهو صريح في الإعتراف بوجود الله الجامع لكل شيء في نفسه الحاوي لكل وجود، الظاهر بصورة كل موجود "[3]، وعليه فليس للعالم وجود أصلي عند **ابن**

[1]– ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص: 77.

[2]– سورة البقرة، الآية: 115.

[3]– ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص: 28.

عربي بل وجود إضافي ملحق بوجوده تعالى، ولولا سريان الحق في الموجودات ما كان لهذا العالم وجود، إذن فالعالم كان يفتقر في وجوده إلى الحق، وفي ذلك يقول **ابن عربي:**

"فالكل مفتقر ما الكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نكني

فإن ذكرتُ غنيًا لا افتقار به فقد علمت الذي بقولنا نعني "[1]

فعلى أساس وحدة الوجود هذه حاول **ابن عربي** أن يحل مشكلة صدور الكثرة التي تمثل الظاهر عن الواحد الذي يمثل الباطن، وهي مشكلة لم يحلها **أفلوطين** ولا **الفارابي** ولا **ابن سينا** ولا غيرهم من أصحاب نظرية الفيض، لأنهم وقعوا في تناقض، فحواه كيف تصدر في نهاية سلسلة الفيوضات الأخيرة المادة عن الروح، والكثرة عن الواحد، والواحد لا يفيض عنه إلا واحد كما يؤكدون، أما **ابن عربي** فقد حاول أن يفسرها على أساس "أن الكثرة الوجودية هي مجال وصور تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات أو على أنها أوهام اخترعها العقل بأدواته ومقولاته"[2].

ومنه إذا كان العالم والموجودات عند **ابن عربي** وهم وخيال وظل للحق سبحانه وتعالى، إذن كيف كانت نظرته إلى الله؟ وما حقيقة الألوهية عنده؟

ثالثا: الله:

الله عنده هو الموجود ولا موجود غيره، ولا حقيقة سواه، فهو الوجود الحق والوجود المطلق، حيث يقول في كتابه الفتوحات المكية: "وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به"[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص: 28.

[2]- المصدر نفسه، ص: 56.

[3]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحي، ج2، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، د(ت)، ص: 90.

أما حقيقة الألوهية التي يراها، فهي أمر خاص بهؤلاء الأولياء الذين يسميهم خلاصة الخاصة، وهم خصوص الخصوص من أهل الله، الذين فتحوا قلوبهم لله فقط وحفظوا أسرارهم عن التعلق بكون من الأكوان سواه، ويقول **ابن عربي**: "هؤلاء الأولياء ليس لهم جلوس إلا مع الله ولا حديث إلا مع الله ما لهم معروف سواه ولا مشهود إلا إياه "[1]، بمعنى أنهم لم يشهدوا أحدا غيره سوى الله سبحانه وتعالى.

وهكذا تقوم الوحدة الإلهية عنده على الكشف الصوفي والتجريد، فالله يظهر لأوليائه حال شهودهم في كل المظاهر، فيضمحل آنذاك وجود الممكنات ويرجع إليه تعالى الأمر كله، فالله سبحانه وتعالى ندركه في كل الممكنات التي هي كالظل له[2].

ونستنتج في الأخير أن وجود الممكنات في رأي **ابن عربي** هو عين وجود الله، وما هذا التكثر إلا وليد الحواس الظاهرة والعقل الإنساني القاصر، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ومتكثرة بصفاتها وأسمائها، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت حق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت خلق ، ولو أردنا أن نغوص أكثر مع وحدة الوجود **لإبن عربي** لوجدناها ثمرة من ثمار التوحيد، ولعل مفهومها أهم في الفكر الإسلامي على أساس أنها ترتكز عليه العقيدة.

[1]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص: 130.

[2]– زيدان يوسف، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، المرجع السابق، ص: 239.

الفصـــل الثـانـي: مكـانـة المـــرأة

عنـــد إبـن عـربـي.

المبحث الأول: موقـع المـرأة في الإسـلام.

المبحث الثاني: المـرأة وطريـق التصـوف.

المبحث الثالث: الجمال والمحبة الإلـهية.

المبحث الأول: موقع المرأة في الإسلام.

خلق الله سيدنا **آدم** عليه السلام من تراب، ونفخ فيه من روحه، وأسكنه جنته ولما استوحش خلق من ضلعه الأيسر رفيقة وأنيسة له وهي **حواء** عليها السلام، وبث منهما رجالا كثيرا ونساءا، "والمرأة بهذا تكون نصف المجتمع أو أكثر قليلا، فإن لم تكن الأغلبية فهي قريبة منها، ومن حقها بهذه الصفة أن صوتها مسموعا، إن لم يكن مطاعا، وهذا النصف الجميل من المجتمع هو الذي يربي الجيل الذي يصبح رجالا ونساءا كل المجتمع، فالمرأة هي التي حملته في بطنها تسعة أشهر، ثم غضته على صدرها عامين، فنشرت عظامه وتماسكت عضلاته، ثم تولته سنوات الطفولة الأولى، فأشرفت على أكله ولبسه... نومه، صحوه وطبعته بطابعها فجعلته شجاعا أو جبارا مقداما أو محجابا"[1].

فهذه الجوهرة الثمينة والدرة المكنونة، أو كما يسميها البعض الجنس اللطيف، إلتفت عليها أعين الكثيرين بالدراسة من علماء وشعراء وفلاسفة، وإنه إذا أردنا النظر إليها كجوهر وكيان منفصل عن الرجل، فإنه علينا دراسة مكانتها وكيف نظر إلى وجودها قبل الإسلام وبعد مجيء الإسلام وفي زمننا الحاضر؟

[1]– البنا جمال، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، د(ط)، 1998، ص: 05.

أولا: قبل الإسلام:

عاشت البشرية قبل الإسلام مرحلة من الظلام والجهل في جميع جوانب الحياة، أين كانت المرأة كيان مرتبط بالرجل ارتباطا كليا، وقد كان العرب ينظرون إليها على أنها متاع من الأمتعة التي يمتلكونها ويتصرفون فيها كيفما شاؤوا، فلم يكن لها حق الزواج أو الطلاق أو الميراث، لقد كانوا يقولون لا يرثنا إلا من يحمل السيف ويحمي البيضة، "فقد نظر المجتمع إليها نظرة متدنية بحيث لم تكن لها أهمية ولا قيمة، وإنما مهمتها الوحيدة هي إشباع غريزة المحاربين وحسب"[1].

وكان أحدهم كما يصور لنا القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾[2]، إذن فهي عار يجب التخلص منها يدفنها حية ، قال تعالى:﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾[3]، قتلت بذنب أنها ولدت أنثى. قال أحد الشعراء:

لكل أبي بنتا يرجى بقاءها ثلاثة أصهار إذا ذكر الصهر

فبيتا يغطيها وبعل يصونها وقبر يواريها وخيرهم القبر!"[4]

---

[1]- المرجع السابق، ص: 10.

[2]- سورة النحل، الآية: 58-59.

[3]- سورة التكوير، الآية: 08-09.

[4]- البنا جمال، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، المرجع السابق، ص: 10.

فبقاء هاته المولودة البريئة إنما هو بلحظة ضعف من أبيها إذا كان ممن هم يحملون قلوبا حنونة، وتبقى تلك البريئة ضحية خطإ من والدها.

أما عن زواج المرأة في الجاهلية "فقد بينت السيدة **عائشة** في أثر مشهور لها أنواعه فقالت: إن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء : فنكاح منها نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها، ونكاح آخر: كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبدًا حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع، ونكاح آخر: يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت ومر ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان، تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها، لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل، والنكاح الرابع: يجتمع من الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاءها وهن البغايا، كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون عَلَمًا لمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القَافَة ..."[1]

[1]– أخرجه البخاري في كتاب النكاح رقم: 5127، وأبو داوود في كتاب الطلاق رقم: 2272.

من الواضح أن ثلاثة أنماط من الأنماط الأربعة للنكاح هي مما لا يحمد عقباه ولا يحقق الغاية السامية من الزواج لذا جاء الإسلام لهدمها وأبقى على النمط الأول منها.

أما في الديانات الأخرى فإنه عند اليهود مثلا اعتبروها نجاسة فعن **أنس بن مالك** رضي الله عنه قال: "إن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوهن في البيوت، فسأل أصحاب النبي صل ى الله عليه وسلم النبي فأنزل الله تعالى:﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾[1]، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ الْيَهُودَ، فَقَالُوا: مَا يُرِيدُ هَذَا الرَّجُلُ، أَنْ يَدَعَ مِنْ أَمْرِنَا شَيْئًا، إِلَّا خَالَفَنَا فِيهِ"[2]، وفي الإغريق قالوا عنها شجرة مسمومة، وقالوا هي رجس من عمل الشيطان، وتباع كأي سلعة أخرى ، ومن مهانة المرأة لديهم أنهم عقدوا مؤتمرا كبيرا في روما بحثوا فيه شؤون المرأة وانتهى المؤتمر بإحدى القرارات والتي مفادها:

- ✓ المرأة موجود ليس لها كيان وجودي، ولهذا فإنها لا تستطيع أن تنال الحياة في الآخرة.
- ✓ على المرأة أن تقضي كل حياتها في طاعة الأصنام وخدمة الزوج[3].

[1]– سورة البقرة، الآية: 222.

[2]– أخرجه مسلم في كتاب الطهارة باب في قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾، رقم: 692، وأبو داوود في كتاب الطهارة رقم 258، والترميذي في كتاب تفسير القرآن رقم: 2988.

[3]– السوهاجي ناصر بن أحمد، منة الرحمان في بيان مكانة المرأة في الإسلام ، www.ahlalhdeeth.com ، 2016/12/22، 16:00، ص: 12.

فهذه النظرة لا تعدو أن تكون نظرة احتقار، وتصغير لمكانتها وتجسيدا لكينونتها في الصفة الجسدية فقط، لهذا عمد الإسلام إلى تعديل الموازين بين الجنسين وجعل الفرق بينهما في التقوى، لقوله تعالى:﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1].

ثانيا: مكانة المرأة في الإسلام:

إنه لا يخفى على كل ذي لب وبصيرة أن المبادئ الإسلامية قد جاءت لتكريم بني آدم عامة، قال تعالى:﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[2]، والمرأة بصفة خاصة ويكفيها شرفا أن أنزل الله تبارك وتعالى في محكم آياته سورة بإسمها سورة النساء(176آية) تتلى إلى يوم القيامة، وكذا سورة تتعلق بمختلف أحكامها وهي سورة النور(64 آية) والتي تعد قرائتها وحفظها واجب على كل النساء، كما عزز القرآن من مكانتها وجعلها مع الرجل من أصل واحد. قال تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾[3]، وجعلها أيضا مكلفة كالرجل، إذ أن الخطاب الإلهي في قصة الخلق القرآنية وجه لكليهما قال تعالى:﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[4]، وقد جاء في السيرة النبوية الشريفة أن النساء هم بمثابة الشقائق للرجال

[1]– سورة الحجرات، الآية: 13.

[2]– سورة الإسراء، الآية: 70.

[3]– سورة النساء، الآية: 01.

[4]– سورة البقرة، الآية: 35.

قال تعالى :﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[1]، إذا فالفرق بينهما فقط في العمل، أما قوله تعالى: ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ﴾[2]، فقوامته بالإنفاق عليها والقدرة على دفاع الأذى عنها ومن أجل القيام بهذه المهمة الجليلة خصه الله عز وجل بخصائص منها: أنه جعل ه أصلها وجعلت المرأة فرعه، كما قال تعالى:﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[3].

أما كما نقل **أبو هريرة** رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا "[4]، إن المرأة ناقصة عقل ودين، فلا يمكن لها في هذه الحالة أن تستقيل بالتدبير والتصوف، وكذا نقص قوتها وما يعتريها من عوارض طبيعية كالحمل والولادة وحيض ونفاس، وهما بابان ألف فيهما العلماء مجلدات كثيرة من أجل شرح الأحكام الخاصة بها، في باب الطهارة حتى قيل العلماء المسلون علماء حيض ونفاس ولو علموا ما فيها من الأهمية لإستقالوها.

[1]- سورة النحل، الآية: 97.

[2]- سورة النساء، الآية: 34.

[3]- سورة النساء، الآية: 01.

[4]- أخرجه البخاري في كتاب النكاح باب الوصاة بالنساء رقم: 5185- رقم: 5186، ومسلم في كتاب الرضاع باب الوصية بالنساء رقم: 3632.

كما أن المتصفح في التاريخ الإسلامي لا يخفى عليه أن المرأة قد أكرمت أيما إكرام حين كانت أول شهيدة في الإسلام هي إمرأة: وهي **سمية بنت الخياط** زوجة **ياسر** ، وأم الصحابي الجليل **عمار بن ياسر**، وكذا أكرمت أُمنا **عائشة** حين أنزل الله تعالى براءتها من حادثة الإفك من فوق سبع سموات في قرآن يتبلى آناء الليل وأطراف النهار، قال تعالى:﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[1].

ومن صور الإكرام لها أيضا أن الرسول صل الله عليه وسلم قد أعلى شأنها كثيرا فقد كان يعمد إلى إستشارة زوجاته في تسيير شؤون الدولة، وأعظم صورة للتكريم جاءت حين جعل الله تعالى الإحسان إلى الوالدين بعد القضاء بعبادته تعالى، في قوله: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾[2]، وقد زادها منزلة حديث الرجل الذي جاء إلى رسول الله صل الله عليه وسلم فقال: "من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: «أمك»، قال: ثم من؟ قال: «ثم أمك»، قال: ثم من؟ قال: «ثم أمك»، قال: ثم من؟ قال: «ثم أبوك»"[3].

[1]– سورة النور، الآية: 11.

[2]– سورة الإسراء، الآية: 23.

[3]– أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب من أحق الناس بحسن الصحبة رقم: 5971، ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب بر الوالدين وأنهما أحق به رقم: 6474.

وهذا دليل على تلك المكانة المرموقة التي احتلتها المرأة ، فقد روي عن **موسى** عليه السلام أنه دعا الله على فرعون ليهلكه طيلة أربعين سنة ، غير أن بره بوالدته رد عليه الهلاك، وبعد وفاته هلك.

وعن **عمرو بن الأحوص الجشمي** رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع يقول بعد أن حمد الله تعالى وأثنى عليه وذكر ووعظ، ثم قال : "أَلا واسْتَوْصوا بِالنِّساءِ خَيْراً، فَإِنَّمَا هُنَّ عَوانٍ عَنْدَكُمْ لَيْس تمْلكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئاً غيْرَ ذلِكَ إلاَّ أَنْ يأْتِينَ بِفَاحشةٍ مُبيِّنةٍ، فإِنْ فَعلْنَ فَاهْجُروهُنَّ في المضَاجعِ، واضْربُوهنَّ ضَرْباً غيْر مُبرِّحٍ، فإِنْ أَطعنَكُمْ فَلا تبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبيلا، أَلا إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسائِكُمْ حَقًّا، ولِنِسائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَحَقُّكُمْ عَلَيْهنَّ أَن لا يُوطِئْنَ فُرُشكمْ منْ تَكْره ونَ، وَلا يأْذَنَّ في بُيُوتكمْ لِمنْ تكْره ونَ، أَلا وحقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَن تُحْسنُوا إِلَيْهنَّ في كِسْوتِهِنَّ وَطعامهنَّ"[1].

إن ماسبق ذكره هو فقط صور من تكريم الإسلام للمرأة ، وإعطاء حقها بوصفها نصف المجتمع أو أكثر من ذلك، فهي تقوم على تربية النصف الثاني منه، وإلا فإن الحديث عن حقوقها بوصفها البنت، الزوجة، الأم لا تَسَعَهُ أوراق تعد على رؤوس الأصابع.

[1]– أخرجه الترميذي في كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها رقم: 1163، والنسائي في الكبرى رقم: 9124، وابن ماجة في كتاب النكاح رقم: 1851، وحسنه الألباني في صحيح الترميذي رقم: 1163.

ثالثا: مكانة المرأة في عصرنا الحالي:

إن ـه لا يخفى على كل عاقل أن الدين الإسلامـي، دين سلام وأينمـا كان الإسلام كان هناك عداء، وإن أعداء الإسلام كثر، لم يتركوا سبيلا إلا وسلكوه لزعزعة المجتمع الإسلامي، وإنهم لما عرفوا أن المرأة تشكل أكثر من نصف المجتمع وتعد فتنة بالنسبة للجنس الآخر لقوله صلى الله عليه وسلم: "مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنْ النِّسَاءِ"[1]، إمرأة فتنت سبعين ألف رجل من بني إسرائيل، كلهم ماتوا بالطاعون، قصة بلعم بن باعوراء العابد، فإنهم جعلوها هدفا لمخططاتهم، فدعوا إلى تحرير المرأة وخروجـها للعمل، وهم بذلك إنما دعوها إلى سجن شهواتهم، فأين تكريم الإسلام الذي جعلها حلا للرجل بالزواج ؟ وغايتهم لذلك هـي تهديم القيم الأخلاقية، وجعل المرأة مصدرا للخطيئة ، فتنقل من كرامة إلى مهانة ومن عز إلى ذل.

فأين إكـرام الإسلام للمـرأة، وجعلها إنسانا مكرمـا من الأنظمة التـي تعده مصدر للخطيئة، وسلبها حقها في الملكية والمسؤولية، وتجعلها تعيش في إذلال واحتقار وتعدها مخلوقا نجسا؟ وأين نحن من إكرام الإسلام لها ممن يجعلونها سلعة يتاجرون بجسدها في الدعايات والإعلانات؟

وهذه إنما هـي صور يهدفون بها إلى رفع الحياء عن المرأة، وإخراجـها عن فطرتها التي هـي الستر، وهذا نتيجـة لنقص الوازع الديني لدينا ، وابتعادنا عن تطبيق تعاليم ديننا الحنيف

[1]– أخرجه مسلم في كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة وأكثر أهل النار وباب الفتة بالنساء رقم: 6883.

الذي هو صالح في كل زمان ومكان، وعن مالك بن أنس يقول: " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله"[1]

فنحن قوم أعزنا الله بالإسلام ومن ابتغى العزة في غيره ذل. قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[2]، مما سبق يتبين لنا مكانة المرأة عبر مختلف الحقب لاسيما وأن هذه القضية شكلت نقاش كبير بين المفكرين والعلماء، فهي بذلك تعد من أولويات وضروريات البحث في تاريخ المجتمع، ابتداءا من العصر الجاهلي مرورا بالمجتمع الإسلامي ووصولا إلى عصرنا الحالي.

ولكن نظرة **ابن عربي** للمرأة مختلفة تماما عن سابقيه، في البداية كان ينظر إليها نظرة احتقار وكره، وكان موقفه سلبي اتجاهها، حيث نجده يقول: "كنت من أكره خلق الله في النساء وفي الجماع في أول دخولي إلى هذا الطريق، وبقيت على هذا الحال نحوا من ثماني عشرة سنة، وكان قد تقدم عندي المقت لذلك، فلما وقفت على على الخبر النبوي، وأن الله حبب النساء لنبيه وهو أحبهن بتحبيب الله زال غير ذلك المقت "[3]، ولكن سرعان ما تغير موقفه السلبي اتجاه المرأة، فقد شكلت هي الأخرى جوهرا مهما في فلسفته ومذهبه الصوفي، بل وحتى في حياته، خاصة وأنه أنشأ نظاما فريدا في فلسفته يختص بالطابع الأنوثي، وهذا ما أشار إليه في أغلب مؤلفاته(نظام في ترجمان الأشواق)، وهنا يتم تبيان علاقة المرأة بالتصوف.

---

[1]– بن أنس مالك، الموطأ، تح: كمال حسن علي، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، ط(1)، 2013، ص: 698.

[2]– سورة آل عمران، الآية: 85.

[3]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحي، ج2، المصدر السابق، ص: 498.

المبحث الثاني: المرأة وطريق التصوف.

يعد الفكر الصوفي الإسلامي جزءا من التراث العربي الإسلامي، حيث أن هـوقف موقفا متحضرا من المرأة، ونظرة أهل الله للمرأة من زاوية المرأة المسلمة الصالحة العابدة، ساعدها في دفع طاقتها الروحية ، لمواكبة حركة الحياة الدانية في كل يسر وسهولة ، فلم يكن علم التصوف والأحوال علما خاصا بالرجال دون النساء، فقد أضافت النساء لهذا العلم قدرا وفيرا من المعرفة، حيث تحدثنا كتب الزهد والتصوف والعبادة عن عابدات صديقات صابرات ومصلحات، ومن أشهرهن **رابعة العدوية**.

أولا: رابعة العدوية:

" هي بنت اسماعيل مولاة آل عتيك العدوية البصرية العابدة، لا يعرف عن حياتها إلا القليل، وهناك اختلاف في تحديد تاريخ وفاتها(توفيت حوالي 215هـ/830مـ)، تميزت بالتنقل في حياتها من النقيض إلى النقيض من حياة المجون والغناء إلى حياة الزهد والورع وهذا مايفسر قوة حال ومقام التوبة الذي وصلت إليه"[1].

في دائرة التصوف الإسلامي أو ما تحبذه هذه القراءة تسميته بالعرفانيات لا يحفظ التاريخ امرأة سوى **رابعة العدوية** والتي جسدت استثناءا في تاريخ النساء، إذ رفعت صوتها عاليا منادية بالفناء في العشق الإلهي [2]، فهذه الأنثى المفارقة للمعيار القار بالأنوثة، قد حظيت

[1]– الحافظ ابن الكثير، البداية والنهاية، ج10، مكتبة المعارف، بيروت، ط(8)، د(ت)، ص:186.

[2]– ابن عربي محي الدين، رسالة لا يعول عليها، جمعية دائرة المعارف العثمانية، آباد الدكن، د(ط)، 1948، ص: 6-7.

بالذكر وحفظت آثارها المتوهجة بفلسفة العشق الإلهي وعدها التاريخ مؤسسة مذهب لا شبيه له في دائرة التصوف الإسلامي، وإن كان **ابن عربي** تحدث عن الحب الموجود بين الرجل والمرأة وكذا الحب الإلهي، إلا أن **رابعة العدوية** كانت السباقة في ذلك وخصوصا في مذهب الحب الإلهي.

يبدو أن **رابعة** وغيرها من النساء العابدات العارفات الزاهدات، فإن حسب رأي **ابن عربي** فالمرأة في التصوف الأكبوي لا تقف عند حدود كونها محلا للإنفعال وشهود الحق فيها أتم وأكمل[1]، بل لها في التصوف مكانتها، كعارفة ويمكنها بلوغ أي درجة في التصوف مثلها مثل الرجل، كما جاء في الحديث النبوي الشريف بأن الرجل والمرأة شقائق لقوله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ "[2]، من هذا الحديث النبوي الشريف أسس **ابن عربي** رأيه حول المساواة بين المرأة والرجل وخاصة في التصوف الأكبري.

وعليه ليس **ابن عربي** الوحيد الذي يعلي من شأن المرأة فقط، بل وحتى القرآن الكريم يقف في صفها وينصحها بالتوبة والعبادة والإيمان، أي بالأشياء التي تقربها

[1]– خميسي ساعد، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2006، ص: 345.

[2]– السجستاني أبو داود سليمان ابن الأشعث، سنن أبي داود، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ج 1، دار الفكر بيروت، د(ط)، د(ت)، ص: 61.

من الله سبحانه وتعالى، فقد تحدث الذاكرين والذاكرات، التائبين والتائبات في قوله تعالى:﴿... مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً﴾[1].

إلا أن هناك بعض الإختلافات بين الرجل والمرأة، لكن كل حسب مجاله، فهناك ما يختص به النساء أي خاص بالمرأة بعيدا كل البعد عن الرجل.

ونرى في فكر **ابن عربي** أنه يجوز للمرأة أن تصل إلى أي رتبة من مراتب التجربة الكشفية، حيث أن القرآن الكريم والأحاديث النبوية تكلمت على عدة نساء ، ومنهم زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم.

إضافة إلى هذه النماذج من النساء اللواتي ذكرهن، سوف يتحدث **ابن عربي** عن إحدى الشيخات التي استفاد منها علما وخلقا وطريقة في مسيرته الصوفية، وكانت له خير معين.

ثانيا: فاطمة بنت أبي المثنى:

وهي التي أوجد اسمها في معظم كتبه وحكى لنا قصته معها، وهو ما ذكره **المناوي** عن **ابن عربي** حيث قال: خدمت امرأة من العارفات تسمى **فاطمة بنت المثنى** خدمتها وسنها فوق خمس وتسعين سنة، وكانت تضرب الدف وتفرح، وتقول اعتنى بي وجعلني من أوليائه واصطنعني لنفسه فكيف لا أفرح[2].

---

[1]- سورة التحريم، الآية: 05.

[2]- المناوي عبد الرؤوف ، فيض القدير شرح الجامع الصغير للعلامة المناوي، ج 5، دار المعرفة، لبنان، ط (2) 1972، ص: 53.

التقى **ابن عربي** بهذه العجوز في إشبيلية خلال السنوات الأخيرة من حياته، وكما هو معروف فهي طاعنة في السن، فلقد كان يناديها بأماه وهي تدعوه بولدي، كما أنه خدمها مدة طويلة.

ولقد كانت تأكل مما يطرحه الناس على أبوابهم من الأطعمة، وكانت قليلة الأكل كما كانت سورتها من القرآن هي الفاتحة، وكانت تقول: أعطيت الفاتحة أصرفها في كل أمر شئته، وقد كان بَنَي لها **ابن عربي** بيتا من قصب فسكنت فيه وتوفيت وقد تجاوزت التسعين[1].

ويبدو أن هناك رجال آخرين قاموا بخدمتها كذلك، وذلك لعلو مكانتها في مجال التصوف، حيث كانت زاهدة وعابدة ومحبة لله تعالى، إلا أنها كانت تفضل **ابن عربي** حيث يقول: " كان لها حال مع الله ، وكانت تؤثرني على كل من يخدمها من أمثالي ، فتقول: ما رأيت مثل فلان إذا دخل بكله لا يترك منه خارجا عني شيئا"[2]، أي أنه كان لها أذان صاغية وحضوره معها قلبا وقالبا، جسدا وروحا. وكانت **فاطمة** تعرض أفكارها على **ابن عربي** وتطلب رأيه فيما تقول ، وكانت إجاباته دائما موافقة لها، حيث يقول: "ثم تقول لي: يا ولدي ما تقول فيما أقول؟ فأقول لها: يا أمي القول قولك "[3]، ومنه يبين **ابن عربي** إعجابه بهذه المرأة، وأنه فخور لأنها كانت شيخته وأنه تتلمذ على يديها.

---

[1]- ابن عربي محي الدين، رسالة روح القدس في محاسبة النفس، تح: عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، ط(2)، 1970 ص126.

[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص347.

[3]- المصدر نفسه، ص: 347.

ورأى **ابن عربي** بأن هذه المرأة تعتبر أمه حيث يقول: "كانت تقول لي: أنا أمك الإلهية ونور أم ك التوابية، وإذا ج اءت والدتي إلى زيارتها تقول لها: يا **نور** هذا ولدي وه و أبوك، فبويه ولا تعقيه"[1]، وهنا نرى بأنه أصبح ابن **لفاطمة بنت المثنى** ، وأصبح أب لأم ه التي ولدته، حيث ك انت ترى بأنه يوم ا م ا س وف يصبح في أعلى مقامات الصوفية، حتى أنه سيصل إلى مرتبة الولاية والقطبية.

ومن النساء التي ذكرهن **ابن عربي** وأجاز لهن بالتفوق في التصوف نذكر امرأة أندلسية تدعى **شمس أم الفقراء**، فقد قال عنها: "م ا لقيت في الرجال مثلها في الحمل على نفسها، كبيرة الشأن في المعاملات والمكاشفات، قوية القلب، لها همة شريفة... اختبرتها مرارا في باب الكشف فوجدتها متمكنة، الغالب عليها الخوف والرضا وتحصيل هذين المقامين في وقت واحد عندنا عجيب يكاد لا يتصور"[2]، فهو هنا يشهد لها بأنها كانت متفوقة على الرجال في معظم الأشياء، وخاصة في مجال التصوف.

ولقد تحدثنا على بعض النساء التي تتلمذ على أيديهن **ابن عربي**، وهناك من أُعجب بهن وبعلمهن في التصوف، إذن فهناك من النساء من تتلمذن على يدي **ابن عربي** وألبسهن الخرقة الصوفية، ومن بينهم مريدة له كان اسمها **فاطمة** ونجده يذكرها في ديوانه الشعري فيقول:

---

[1]– المصدر السابق، ص: 347.

[2]– ابن عربي محي الدين، رسالة روح القدس في محاسبة النفس، المصدر السابق، ص: 126.

"ثواب التقى والهدى ألبسته فاطمة وما أرى للباس الخير من عوض

ألبستها خرقة عليا ء جامعة تزيل عن قلبها ما فيه من مرض"[1]

وعليه نستنتج أن التراث الصوفي النسائي لم يصلنا عنه إلا القليل مما يصعب تكوين تصور حقيقي عنه، ولكن يكفي ما أشار إليه **ابن عربي** إلى أن النساء الصوفيات بلغن مراتب عليا في التصوف، ومنه يبدو أن **ابن عربي** يأتي على رأس المفكرين الذين أعلوا من شأن المرأة، وجعلوها مساوية للرجل، بل وفضلوها عنه في بعض المواطن، فـ**ابن عربي** يتميز بجرأة فكرية لا حد لها ويختلف عن أغلب المفكرين والعلماء، لأنه أعطى للمرأة مكانة متميزة.

[1]– ابن عربي محي الدين، ديوان ابن عربي، دار مكتبة بيباليون، د(م)، د(ط)، 1952، ص: 53.

المبحث الثالث: المرأة والجمال والمحبة الإلهية.

بعد حديثنا عن المرأة وطريق التصوف وكذا أسباب سلوكها لمثل هذا الطريق، الآن نعود ونفتح مجالا آخر من مجالات التصوف لدى **ابن عربي** جانب يبين علاقة الأنوثة بمفاهيم صوفية مغايرة، تعبر عن جمالية وفنية ومدى حضور الطابع الأنوثي في هذا الطريق، لاسيما المرتبط بالجانب الإلهي المعبر عن المحبة الإلهية، والتي مفادها وغايتها الكشف عن بيان علاقة المرأة بالجمال والحب الإلهي، وإنه من خلال ذلك استطاع **ابن عربي** تغيير نظرة الصوفية والمفكرين التي كانت سائدة من قبل، أين كانت المرأة تابعة للرجل فحسب، ولكن قبل الحديث عن هذه المفاهيم وعلاقتها بالجوهر الأنوثي ، ينبغي النظر إليها كمفهوم صوفي مرتبط بتجربة المتصوف وشخصيته.

أولا: الجمال:

الجمال والقبح بالنسبة إلى الإنفعال كالخير والشر بالنسبة إلى الفعل، والحق والباطل بالنسبة إلى العقل، والجمال مرادف للحسن، فالجمال من صفات ما يتعلق بالرضا واللطف، وهو أحد المفاهيم الثلاثة التي تنسب إليها أحكام القيم، أعني الجمال والحق والخير[1].

"فالجمال مصطلح يطلق على معنيين: أحدهما الجمال الذي يعرفه الناس، مثل صفاء اللون ولين الملمس وغير ذلك، وثانيها الجمال الحقيقي وعموما الجمال ينقسم إلى ظاهر

[1]– صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية و اللاتينية، ج1، المرجع السابق، ص: 407.

وباطن، فالظاهر منها يتعلق بالأجسام فلا يدرك إلا معها، والباطن منالا علاقة لها معها وهو الجمال الفعلي المجرد"[1]، وإن مفهوم الجمال عند **ابن عربي** هو المرتبط بالمحبة الإلهية وخاصة المرتبط بالمرأة وسلوكها للوصول إلى مرتبة الكمال بالمعنى الصوفي.

ثانيا: المحبة:

قال تعالى:﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[2]

قيل: الحباب: ما يعلوا الماء عند المطر الشديد، فعلى هذا «المحبة»، والمحبة: غليان القلب وثوراته عند العطش والإهتياج إلى لقاء المحبوب. وقيل: إنه مشتق من حباب الماء(بفتح الحاء) وهو معظمه، فسمي بذلك لأن المحبة غاية معظم ما في القلب من مهمات، وقيل: اشتقاقه من اللزوم والثبات، يقال: أحب البعير وهو أن يبرك فلا يقوم، فكأن المحب لا يبرح بقلبه عن ذلك محبوبه[3]، وسميت بالمحبة لأنها تمحو من قلب المتصوف كل السمات والمظاهر السيئة عن المحبوب.

وقد جاء في لسان **ابن منظور** الحب: نقيض البغض والحب الوداد، والمحبة أيضا اسم للحب والحباب بالكسر المحابة والمودة والحب[4].

---

[1]– الزوبي ممدوح، معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت، ط(1)، 2004، ص:111–112.

[2]– سورة المائدة، الآية: 54.

[3]– القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص: 520.

[4]– ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، تح: عبد الله الكبير وآخرون، ج9، دار المعارف، القاهرة، د(ط)، د(ت) ص: 844.

وإنه هناك مفهوم آخر مسايـر للحب، وخاصة الحب الإلهـي يعرف بالعشق.

ثالثا: العشـق:

"هو إفراط المحبة، وهو معنى من المحبوب يقع به العشق، وهو الذي يوقد نار الشوق والوجد الذي في القلب، وهـو لا يكون إلا لتجلي الإسم الجميل، فالعشق إلتفاف الحب على المحب حتى خالط أجزائه واشتمل عليه اشتمال الصماء"[1]، والحب الإلهي أو ما يسمى الغزل الإلهي موضوع شائك، وهو يحمل في طياته رمزا صوفيا خالصا، والحب عند العشاق هو الوصال المتين الذي يربط بين قلبين، فهو إذن عبارة عن نسمة تهب في قلب العاشق الولهان، وأعظم حب في الدنيا هو حب الله تعالى ورسوله عليه أفضل الصلوات.

هو حب يتحقق من خلال صفات أخلاقية وفضائل نبيلة، تعبر عن تلك العلاقة المتينة بين الخالق والمخلوق، وهذا مايعبر عن مفهوم الحب الإلهي والعشق في نظر المتصوفة.

وعموما الحب عند **ابن عربي** يتخذ أسماء مختلفة «كالهوى» وهـو الميل العاطفي إلى المحبوب والدرجة الثانية هي «الحب»، وهـو نفس الميل الأول الموجود في الهوى، وهـو ميل برضا وإخلاص، وإذا نقل إلى المستوى الإلهي، فإنه يتضمن في النفس إيثار الله تعالى على كل مـا عداه، ولا يبقى عنده سوى حب الله عز وجل، والدرجة الثالثة هي «العشق» وهـي إفراط المحبة[2].

[1]– ابن عربي محي الدين، لوازم الحب الإلهي، تح: موفق فوزي الجبر، دار النمير، دمشق، ط(1)، 1998، ص: 61.

[2]– هدي فاطمة الزهراء، جمالية الرمز في الشعر الصوفي محي الدين ابن عربي نموذجا، المرجع السابق، ص: 125.

قدم **ابن عربي** تقسيما للحب، ويراه في الحب الطبيعي والحب الروحي والحب الإلهي، أما الحب الإلهي موضع اهتمام **ابن عربي**، فهو المحدد لمحبة الواحد الذاتية، وفيما يتعلق بالحب الروحي فيهدف به إلى سلوك العاشقين المتصوفة، وأقصى غاية له هي الإتحاد بين العاشق والمعشوق والطبيعي الذي لا يشد غير المحب ويسميه بالجانب العنصري[1]، وإنه أثناء الحديث عن الحب الإلهي لدى **ابن عربي** لابد من استحضار قصة **النظام** في ترجمان الأشواق.

"إذ كان لدى الشيخ الأصفهاني بنت عذراء، هيفاء تقيد النظر تلقب بـ: «عين الشمس والبها» لجمال اسمها **نظام** إنها شاعرة وأديبة فصيحة، أخلاقها كأنها روضة من الرياض، وقد علل **ابن عربي** سبب عدم اسهابه في وصف خلقها، بسبب النفوس الضعيفة، سريعة الأمراض، السيئة الأعراض مع أنه صرح بهذا، إلا أنه وصفها وصفا عذبا مسهبا؟! فقلدها أحسن القلائد، وعبلوات الغزل اللائق، ولم يبلغ بعض ما تجده النفس ويثيره الأنس"[2].

ومن خلال قصة **نظام** كمثال تطبيقي، جعل **ابن عربي** من المرأة رمزا للحب الإلهي والقيم الجمالية، أين وضع تصورا جديدا لها في ديوانه، "بإعتبارها فضاءا جماليا يشهد

[1]- ابن عربي محي الدين، الرسائل الإلهية، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط(1)، 2007 ص: 25-26.

[2]- ابن عربي محي الدين، ديوان ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط(1) 2005، ص: 13-14.

فيه الصوفي تجليات وآثار الجمال الإلهي المطلق، وإذا كان فعل الحب عند **الحلاج** وغيره هو استغراق في الحب، حيث عبروا عنه بالفناء، فإنه عند **ابن عربي** استغراق في مشاهد الجمال الإلهي المطلق في العالم"[1]، وعليه أظهر الله تعالى العالم في عينه كان مجلاه وهو الجميل المحب للجمال.

والحب عند **ابن عربي** يتخطى كونه عاطفة وإحساسا بين محب ومحبوب ويتجاوز كونه حركة وجدانية تتوق من خلالها الحقيقة الإنسانية إلى عالم الجوهر الأنوثي[2]، ومن هنا جعل **ابن عربي** المرأة حاضنة للألوهية التي اختزلت في كينونة المرأة وأنوثتها كل القيم الجميلة المحبوبة على نحو فريد.

معناه أن **ابن عربي** أسس لمذهب ومنهج في التصوف، يقوم على الجمع بين الحب والجمال الصوفي تحت كيان وطابع الأنوثة، بإعتبارها تمتلز بمواصفات تخولها لتبني هذا الميدان، فكأن **ابن عربي** يحاول أن يساوي بين الرجل والمرأة في الطريق الصوفي.

"هذه المرأة التي ما من أحد أكرمها كما فعل الشيخ الأكبر سوى الرسول صلى الله عليه وسلم، ففي اعتقاد الشيخ لا يعرف قيمة المرأة إلا من عرف سبب وجود العالم"[3]، وهنا يظهر

---

[1]- المصدر السابق، ص: 14-15.

[2]- بلعلى آمنة ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، ط (1) 2012، ص: 75.

[3]- اليوسف يوسف سامي، ابن عربي ومذهبه الإنساني، مجلة المعرفة، العدد 482، سوريا، 2003، ص: 45.

مدى تأثر **ابن عربي** بتعاليم الثقافة الإسلامية ومبادئ وقواعد الدين الإسلامي، وفي موضع آخر يجتمع أغلب الصوفية أن الغرض من الحب الإلهي هو ليس الحب والعشق بمفهومه الساذج، بل القصد به هو مدى إمكانية معرفة علاقة العبد بربه أو الإنسان بالله، وهو الحب الأخْرَوِي وليس الدنْيَوِي، وهذا ما صرحت به **رابعة العدوية** شهيدة العشق الإلهي، هذه الصوفية المسلمة التي قضت عمرها منذ توبتها وهي تحترق بنار الحب الإلهي، حتى آلَتْ في آخر حياتها إلى تلك الحال التي وصفت به.

"وإنَّ هذه الأخيرة تُعد أَوَّلَ من هتف في رياض الصوفية بنغمات الحب شعرا ونثرا، فقد كانت من فضلاء عصرها"[1]، إذ نجده تردد:

"أحبك حبين، حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي حب الهوى فشغلني بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا"[2]

في هذه الأبيات تميز **رابعة** بين نوعين من الحب(أحبك حبين): حب الوداد أو الهوى، والحب الخالص، فالأول حب ناقص والثاني حب كامل، بيد أنها لا تختار هنا

[1]– ماسينيوس ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، تح: إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب البناني، لبنان، ط(1)، 1984 ص: 126.

[2]– بدوي عبد الرحمان، دراسات إسلامية شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د(ط) 1962، ص: 64.

بين الواحد والأخر، وإنما تأخذ بهما معا، وإن **رابعة** من خلال ممارستها لمثل هذه العبادة فهي تقول بسلوك وفعل وخلق، وليس لأنه مجرد وسيلة لتحقيق غاية، بل لأنه يمثل غاية في ذاته.

"وعلى هذا المنوال نجدها تصرح إن كنت أعبدك طمعا في جنتك فاحرمني منها وإن كنت أعبدك خوفا من نارك فاحرقني بها، وإنما أعبدك لأنك حق بالعبادة"[1]، إذن فمفهوم الحب عند **رابعة العدوية** هو حب يتلخص في أنه حب جديد، ذلك الحب الذي لا يسعى من خلاله المحبوب إلى كسب منافع من محبوبه، إنه حب خالص، صافي لا يعكره شيء ولا يكدره، فهو حقا حب من أجل الحب، لا خوفا من النار ولا طمعا في الجنة، إن هذه الحالة التي شهدتها **رابعة** ليست سوى انعكاس أو ردة فعل لما كانت تعانيه، ولكن رغم ذلك استطاعت أن تمثل بجدارة معالم العشق والحب الإلهي أحسن تمثيل، فإذا غابت المرأة غاب الجمال الإلهي، "وهذا تأكيد لوحدة الوجود التي قال بها ابن عربي، وتبقى المرأة تجلي لهذا الوجود، بل هي أفضل مظاهر تجليه، كما يعتقد هذا الأخير، ولذلك فإن الشاعر يعشق المرأة ويعشق كل جميل في الوجود"[2]، فلله جميل الذي يحب الجمال، هو الذي صنع هذا العالم، وبث فيه كل أساليب وصور الجمال.

---

[1]– السعيدي المصطفى، ابن عربي تجربته الصوفية والشعرية من خلال ديوانه ترجمان الأشواق، مذكرة ماجستر في الأدب العربي، جامعة الكاب الغربي، د(م)، 2005، ص: 60.

[2]– هيمة عبد الحميد، لغة الحب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر، مجلة الخطاب الصوفي، العدد 01، جامعة الجزائر 2007، ص: 56.

"لقد عُد جمال المرأة في نظر الصوفية رمزا للجمال الإلهي المبثوث في كل عناصر الوجود"[1]، وعن هذا الجمال تنبثق جميع صور المحبة والعشق الإلهي كهدف أسمى في نظر المتصوفة.

وهذه المحبة في نظر **ابن عربي** اسم جامع لعدد من الصفات، ولذلك نجده يوحد الحب والهوى والود والعشق في عاطفة لها طبيعة واحدة تختلف باللصفات فتتغير عليها الأسماء[2]، فمثلا الإفراط في الحب يصبح عشقا والإفراط في العشق يولد الهوى... إلخ.

نستنتج مما سبق أن صور الجمال والمحبة الإلهية ما هي إلا انعكاس لحب الله تعالى الذي ينبغي أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية، وأن يكون الغاية القصوى لكل المقامات العالية، والحب يرتفع إلى أعلى درجات السمو والروحانية، كي يكون رمزا نبيلا عن الحب الصوفي، وعلى هذا الأساس نجد **ابن عربي** قد نظم أشعارا تحمل صبغة صوفية، فلحقت بهذا الطريقة الجميلة(ديوانه ترجمان الأشواق)، وإنه من خلال ذلك تتضح لنا الرؤية للحب الإلهي الذي طالما اختلف الناس في فهمه، لأنه من الصعب فهمه بشكله الصحيح، إلا من عرف طريق التصوف، فمن ذاق عرف، وتبقى المرأة هي محور هذا المجال في نظر **ابن عربي**، ولاسيما في ميدان الرمز الصوفي وعلاقته بالجنس الآخر.

[1]- المرجع السابق، ص: 55-56.

[2]- المرجع نفسه، ص: 55.

الفصـــل الثـالـث: الأنـوثـة والـرمـــز.

المبحث الأول: المـــرأة والرمـــز.

المبحث الثاني: الأنـوثـة والذكـورة.

المبحث الثالث: المـــرأة والكمـــال.

المبحث الأول: المـرأة والرمـز.

لقد نظر الصوفي إلى الطبيعة بوصفها تعينات وفيوضات مادية للجمال الإلهي، فحاول استنطاقها والتوصل من خلالها إلى فك شيفراتها التي تخاطبنا بها، وعليه لجأ الصوفي في لغته وخاصة الشعرية منها إلى الرموز والتلويح والإشارات، إذ يصعب عليه إشراك من هم من غير الصوفيـة فـي شعوره هذا، فـ **ابن عربي** كغيره من رجال الصوفية عمدوا على استعمال الرموز في كتاباتهم، ويبدو أن **ابن عربي** قد ربط مصطلح الرمز بالمرأة أو الأنثى، لأنه بشكل مثير تتكشف الأنثى في حقل الكتابة الصوفية عنده، وعليه ما علاقة المرأة بالرمز في كتابات **ابن عربـي؟**

أولا: الرمـز(symbole)

الرمز لغة من رمز يرمز رمزا، ويقول ابن منظور في هذا الشأن الرمز تصويت خفي باللسان كالهمس ويكون بتحريك الشفتيين، وقيل الرمز في اللغة كل ما أشرت إليه، مما يبان باللفظ أي شيء أشرت إليه بيد أو بعين [1]، فالرمز نوع من أنواع الإشارة كالإيماء والتلويح والكناية والتمثيل، وعليه فالرمز هو نوع من أنواع الإشارة التي تعني غير المباشر غي التعبير. كما ورد لفظ الرمز في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴾[2]، فهذه الآية تفسر لنا ما

[1]– ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، مج:05، دار صادر، لبنان، د(ط)، 1992، ص: 356.

[2]– سورة آل عمران، الآية: 41.

جاء به القرآن على لسان النبي **زكريا** عندما سمع نداء الملائكة تبشره بأنه سيرزق **بيحي** عليهما السلام، فلقد ورد في الآية الكريمة إشارة أو علامة دالة على شيء، فكان الجواب عدم التكلم مع الناس إلا بالرمز.

أما من الناحية الإصطلاحية "فالرمز هو الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم "[1]، أي بمعنى كلام داخل النفس وما يجول بها من تصورات وأخيلة ومعاني، فالرمز بصورة واضحة هو "التعبير الغير مباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالاتها الوضعية "[2]، أي التي هي صلة بين الذات والأشياء، بحيث تتولد عن طريق الإثارة النفسية لا عن طريق التسمية والتصريح.

من خلال المفهومين يتضح لنا أن الرمز في اللغة، وفي الثقافة العربية لا يختلف عما ورد في اللغات الغربية، لأن الرمز حد من حدود الإنسان مثله مثل النطق.

أما بخصوص الرمز عند المتصوفة بصفة عامة، فهم يصرحون بأن الغاية من اعتمادهم الرمز هو إخفاء مراميهم على كل دخيل، وذلك تجنبا للعداوة التي كانت منتشرة في زمانهم وعليه فإن **ابن عربي** يرى أنه "ما من طائفة تحمل علما من المنطقيين والنحاة وأهل الهندسة والحساب والمتكلمين والفلاسفة إلا ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوفيق منهم"[3]، فهنا

[1]– حسان عبد الحكيم، التصوف في الشعر العربي وتطوره حتى أواخر القرن الثالث هجري، نور للدراسات والنشر والترجمة، القاهرة، ط(1)، 2010، ص: 87.

[2]– هلال محمد غنمي، الأدب المقارن، دار العودة، لبنان، د(ط)، 1983، ص: 398.

[3]– خفاجي عبد المنعم، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، د(ط)، د(ت)، ص: 186.

يقصد ابن عربي أنه من حق أهل الطريق(المتصوفة) أن يجعلوا لأنفسهم مصطلحات خاصة بـهم.

ولقد تعمد المتصوفة الغموض في التعبير صونا لحقيقة كلامهم، فلا يصل إليها إلا من هم أهلها، يقول صاحب الرسالـة القشيريـة **الإمـام القشيري** "... لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بطرب من التصوف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم "[1]، ويفهم من كلام القشيري أن الألفاظ التي تدور بين هذه الطائفة تدرك بالذوق والكشف، وأن المتصوفة تعمدوا الإشكال، وإن حقائقهم معان أودعها الله عز وجل قلوبهم منـة منه وتكريمـا.

فـالرمز عند **ابن عربي** "هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله "[2]، أي أن الدلالة الرمزيـة تخالف الدلالـة القصديـة بنوعيـها التواضعـي والفردي، فـالدلالـة الرمزية على تكثيف أو تراكم دلالي، يستوجب وثبة في مستوى الوعي، والكشف من مجال إلى مجال آخر.

[1]– القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص: 53.

[2]– زعيم آمال، الرمز عند المتصوفة معناه ودوافعه، مجلة علمية، العدد 26، جامعة الجزائر، 2014، ص: 250.

ثانيا: المـرأة والرمـز:

يعتبـر الرمـز مـن المركبات الأساسية فـي التجربة الشعرية بصفة عامة، والتجربة الصوفية بصفـة خـاصـة عند **ابن عربـي**، فـالتجربـة الصوفيـة هي تجربـة بحث عـن الأسـرار الإلهيـة فـي الكـون، أسـرار الحيـاة والموت، النفس والروح، العقل والقلب، فهي تجربة مختلفة مـن صـوفـي إلـى آخـر، لأنـها علاقة داخلية بين الذات الفرديـة للصـوفـي والذات الكلية للمطلق، فهي تجربة يختبر فيها الصوفي الإتصال بعالم السماء، ومن هنا لا يلقى المتصوف إلا الأشيـاء المحسوسـة للتعبيـر عما يحس ويشعر بـه، فيفتح مجـالا للتأويـل، ومنـه يحضـر ما يسمى الرمز، فبواسطته يحـاول المتصوف نقل تصوراته عن الكون والإنسان، وكذا وصف العلاقة بين الأنسان والله، والعلاقة بين الإنسان والكون.

ومـن الرموز المهمة في النتاج الصوفي هو رمز المرأة، فقد اتخذ الصوفيون من الأنثى رمـزا موحيـا علـى الحب الإلهـي، وحـاولـوا التـأليف بينهما، لأنها تمثل رمزا من رموز الجمال المطـلق، وفـي الحقيقة تعبـر عـن الحـق والجمـال، كمـا يقـول **ابـن عـربـي**: "لا يشـاهد مجردا عن المواد أبدا لأنه بالذات غني عن العالمين، فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا ولم الشهود إلا فـي مـادة، فشهود الحـق فـي النسـاء أعظم الشهود وأكمله "[1]، فالمرأة عند **ابن عربي** بدت فيـها رمـزا موحيـا دالا علـى المحبوب وهـو الله سبحانه وتعالى.

[1]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحي، ج3، المصدر السابق، ص: 196.

لقد شكلت المرأة في النص الشعري الممتزج بإشراقات التصوف، أحد معالمه الرئيسية، فمن المعروف عن شعراء التصوف الإسلامي قديما **كإبن عربي**، أنهم كانوا يستعيرون أسماء النساء من الشعر كـ **ليلى** و **بثينة** و **عزة**، ويضمونها قصائدهم في العشق الإلهي للتعبير عن أذواقهم ومواجدهم الخاصة.

"ولعل ما يفسر اتجاه الصوفية إلى هذا النوع من الغزل، هو أن الحب الإلهي يغزو قلوبهم بعد أن تكون انطبعت على لغة العوام، أصحاب الصبوات الحسية، فيمضي الشاعر إلى العالم الروحي ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هي عدته في تصوير عالمه الجديد "[1]، فالمرأة على مر العصور رمزا للجمال الذي هامت به قلوب الشعراء الصوفية، فمنذ العصر الجاهلي والشاعر متيم بالمرأة، فكان أن خلق لها موضعا في القصيدة، ويبوح بما احترق في قلبه من هوى.

ولقد كانت مشكلة الصوفيين الأساسية هي حملهم الكثير من المشاعر الملتهبة في محراب الحب الإلهي، وعجز اللغة البشرية عن حمل هذه المعاني القوية الرقيقة، فحاولوا أن يجدوا كلمات تصف خفايا أنفسهم، وفي نفس الوقت تخفي حقيقة هذه المحبة عمن لا يفهمها، فلذلك لجأ المتصوفة ومن بينهم **ابن عربي** إلى الغزل ليكون راعيا لكلامه، وكذا الحب ليبين خلجات النفس البشرية في أطهر الحاجات، ولأن المرأة هي الأيقونة التي تدور كل

[1]– عبيدلي أحمد، الخطاب الشعري الصوفي في المغرب حتى القرنيين السادس والسابع الهجريين، مذكرة ماجستر في الأدب العربي، جامعة باتنة، 2005، ص: 92.

أحاديث الغزل حولها، فقد كان من الطبيعي على **ابن عربي** أن يلبسها لباس الرمزية في أبياته الشعرية، فيقول:

"وإذا قلت هويت زينبا أو نظاما أو عنانا فاحكموا

إنه رمز بديع حسن تحته ثوب رفيع معلم

وأنا الثوب على لابسه والذي يلبسه ما يعلم "[1]

فهنا نرى أن **ابن عربي** يميل إلى الغزل الصوفي من أجل المناجاة، فنجده يخاطب المحبوب معبرا عما يختلج صدره من وجد وشوق، فتغدو الذات الإلهية الملاذ والمأمول والسند وغاية ما يصبوا إليه.

كما ذكر **ابن عربي** في مقدمته لشرح الترجمان "أنه قصد أن يشير إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية "[2]، ويجعل العبارة عن ذلك بلسان الغزل، لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوافر الدواعي على الإصطفاء إليها، وكذا صرف الخاطر عن الظاهر، وطلب الباطن قاعدة ضرورية لفهم الشعر الصوفي وتأويله، وهي القاعدة التي نهجها **ابن عربي** في شرحه الترجمان.

ولقد لجأ الشعراء في التصوف إلى بعض الأسماء الشائعة في شعر الغزل العربي مثل **عذرية وماجنة**، فاستعانوا بها للرمز لمحبوبهم ويقول **ابن عربي**:

[1]– نصر جودة عاطف، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، د(ط)، 1998 ص:168.

[2]– ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، المصدر السابق، ص: 09.

"سلام على **سلمى** ومن حل بالحمى وحــق لمثلــي، رقــة أن يسلــما

ومــاذا عليــها أن تــرد تحتــــه علينا؟ ولكن لا احتكام على الدمى "[1]

يبدو أن **ابـن عربـي** يقصد بإسم **سلمى** هنا في هذه الأبيات إشارة إلى حالة سليمانية وردت عليه من مقام سليمان عليه السلام.

ويقول أيضا:

"واذكــر لــي حديث **هنــد** و**لبنــى** و**سليمــى**، و**زينــب** و**عنـــان**"[2]

وإذا كانت **هند** صاحبة **بشر**، و**لبنى** صاحبة **قيس بن ذريح**، و**عنان** جارية **الناطقي**، و**زينب** من صواحب **عمر بن أبي ربيعة** ، و **سليمى** جارية، "فإن الإشارة بـ **هند** إلى مهبط **آدم** عليه السلام وبما يختص بذلك الموطن من الأسرار، و **لبنى** إشارة إلى اللبانة وهي الحاجة، و **سليمى** حكمة سليمانية بلقيسية، و **عنان** علم أحكام الأمور السياسات، و **زينب** انتقال من مقام الولاية إلى مقام النبوة"[3]، وعليه فإن **ابن عربي** قد استعمل العديد من الأسماء الدالة على رموز صوفية محضة، خاصة بأهل التصوف عامة و **بـإبن عربي** خاصة، ونلاحظ من شعر **ابن عربي** أن باطن هذه الرموز هو الله سبحانه وتعالى، وظاهرها هو الأشياء، فالجمال الإلهي المحبوب يحتجب وراء الأسماء والمظاهر.

---

[1]- المصدر السابق، ص: 368.

[2]- المصدر نفسه، ص: 114.

[3]- المقري أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط(2)، 2004 ص: 174.

يتبين للمطلع على قصائد ترجمان الأشواق أنها تندرج ضمن شعر الحب الإلهي، الذي يتخذ من رموز المرأة معادلا موضوعيا للمحبة الإلهية، "ولئن اختلفت المقطوعات والقصائد في الرموز والتلويحات، فإن مضمونها طلب الحقيقة الربانية، والحق أن الأشعار التي نجدها في ترجمان الأشواق، تعد من الناحية الفنية أكثر قصائد **ابن عربي** اكتمالا ونضجا وامتلاءا بأسلوب التلويح والرموز الشعرية الموحية "[1]، وعليه فإن حضور رمز المرأة كان محور الشعر الصوفي عند **ابن عربي**، وبهذا تكون شفرة استيطيقية توحي بإنسجام الروحي والمادي، والمطلق والمقيد، وبها يصل المتصوف إلى عالم المطلق.

نستنتج أن الشعر الصوفي ينفرد بمعجم خاص، فإذا كان دينيا في الأساس، فإنه يستخدم مصطلحات من حقول دلالية غير دينية، استفاد منها دينيا، ولقد رأينا كيف يجعل **ابن عربي** رمز المرأة وسيلة للتعبير، لذا وجب على قارئ الشعر الصوفي الإلمام بمصطلحات الصوفية لفهمه، فلا يفهم معظمه إلا بعد تأويله، ولا يؤوله إلا قائلوه على نحو ما أوّل **ابن عربي** ديوانه ترجمان الأشواق، وبهذا يكتسي شعر التصوف طابع الغموض.

[1]– ابن عربي محي الدين، اصطلاح الصوفية، تح: عبد الرحيم مرديني، دار المحبة، دمشق، ط(1)، 2002، ص: 96.

المبحث الثاني: الأنوثـة والذكـورة.

شغلت الأنثى بما تملكه من مكونات طبيعية وبما اكتسبته حيزا معتبرا في التراث الإنساني إذ تعددت المجالات التي تمكنت من امتلاكها، وأبرزت قدرتها على التفوق فيها، سواء أكان ذلك فـي السياسة أو الإقتصاد، أم الحرب أو الإبداع، وخاصة في مسألة الأنوثة والجمـال، وفـي علاقتها بـالذكورة فـي ميدان التصوف عند **ابـن عربي**، "حيث أنه من البديهي أن الموقف مـن المـرأة لابـد أن يعتبر معياريـا، مـادام وعيُنَـا يسلم بحقيقة أن الـوجـود يقوم علـى عنصري الذكـورة والأنـوثـة، وإن الحيـاة لـها صانعـان متسـاويـان في الجوهر رغم اختلافهما في العرض وبعض الوظائف "[1]، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على تلك الثنائية والإزدواجية التي تشكل الوجود(المرأة، الرجل)، وعلى هذا الأساس نطرح الإشكال التالي: كيف نظر **ابن عربي** إلى تلك العلاقة القائمة بين الذكورة والأنوثة؟ ومـاهـو موقفه منها؟

عندما يتم الحديث عن الأنوثة والذكورة غالبا ما يتوجه فكر المتلقي نحو صورة المرأة والرجل من دون استحضـار إنـاث الحيوان أو ذكوره، في حين يغلب على الذهن تمثل أزواج الحيوان أو ذكوره، متى تعلق الأمر بذكر الأنثى والذكر، هذه الملاحظة الأولية تفسح المجال للإفتراض بأن تمثلات الأنوثة والذكورة تصب في حقل صفات الإنسان وليس الحيوان، ولكن حينما يحدث الربط بين الأنوثة والمرأة، وبين الذكورة والرجل، هو اختلاف يلتقي فيه الإنسان والحيوان معا [2].

[1]– الجراح نوري، قيم الرجولة، مجلة الثقافة العربية على مفترق الذكورة والأنوثة، العدد 11، د(م)، 2014، ص: 01.

[2]– براضة نزهـة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط(1)، 2008، ص: 27.

بمعنى أن الفكر العامي يوجه أنظاره ويميل إلى إقصاء الإختلاف الموجود بين الجنسين، أي إحداث تطابق بين ما تمثله الأنوثة والذكورة، والإختلاف الجنسي الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان، وبالتالي عدم التمييز بينهما واعتبارهما بمثابة مبدئين يعبران عن غاية الوجود، وسمة الإنسانية، وهذا ما أشار إليه **ابن عربي** في العديد من مؤلفاته وخاصة في حديثه عن الأنوثة من ناحية الرمز الصوفي، ومدى حضور الطابع الذكوري.

وهنا يرى **ابن عربي** ويقر بأن الذكورة والأنوثة الطبيعيتين مجرد عرضين بالنسبة للإنسان، لأنهما تدلان على علامتين حسيتين تعبران عن امتداد الحيواني في البشري، وتجسدان الأنثى والذكر في عالم الحيوان، وبناءا على ذلك لا يحق النظر إليهما كمعيارين للإنتماء إلى الإنسانية أو للإنحراف عنها، فينفي **ابن عربي** ذلك الإختلاف الحق في التمييز بين المرأة والرجل، ومن ثمة يتم رسم الحدود بين الذكورة والأنوثة، الطبيعيتين على الطبيعي والحيواني من جهة، والإنساني من جهة أخرى [1]، وبالتالي فإن **ابن عربي** يعترف بكلا الجنسين في مذهبه الصوفي، وخاصة المرتبط بالوجود ناهيك عن الإختلاف الموجود بينهما، ومن خلال ذلك أصبحت المرأة بما تحمله من مواصفات تؤهلها لإنتهاك طريق التصوف، طرف ثان إلى جانب الرجل أين كانت مسألة الأنوثة حاضرة مع صاحب الفتوحات بخصوصية ميزته عن سابقيه، حيث تتخذ معه طابعا معرفيا، بشكل واضح وصريح«فالأنثى» كمفهوم هي نقطة لإستقطاب التجليات الإلهية، كونها تمثل البعد المنفعل

[1]- المرجع السابق، ص: 30-31.

في تلقي الأنوار الإلهية، من هنا يحضر مفهوم الأنثى إلى حد يمكن للباحث أن يعتبر أن الخطاب الصوفي هو خطاب أنوثي بإمتياز.

وتبقى الذكورة عند **ابن عربي** بمثابة مكمل للطابع الأنوثي، "حيث يعتقد الشيخ الأكبر المعتقد بفكرة وحدة الوجود، وخاصة نتيجة فهمه للإسلام في رؤيته إلى الأنوثة والذكورة، والمرأة والرجل، والمعتقد في الوقت نفسه بإمكان الوصول إلى ما يسميه المتصوفة بـ «الحق»، وبالتالي فقد قاد هذا الفهم إلى القول بعلاقة الذكر والمؤنث أو الأنوثة، وخاصة في ثنايا خطابه الفلسفي والديني، وهذا يدل على تلك التراتبية القائمة بين «الكون والإنسان والخيال والعرفان والسلوك »"[1] كما عدتها **نزهة براضة** في كتابها الشيق«الأنوثة في فكر ابن عربي»، هذه الروائية التي تعتبر من بين إحدى الدارسين للفكر الأكبري، لاسيما في مسألة الذكورة والأنوثة، إذ نجدها في ثنايا هذا المؤلف تحاول الكشف عن تلك العلاقة بين المذكر والمؤنث في نظر **ابن عربي**.

"إذ يرى **ابن عربي** أن العلاقة بين المرأة والرجل أشبه بعلاقة الله بالإنسان، والقاسم المشترك بينهما هو الحب، فإذا كان الرجل قد أحب المرأة لأنها بعض منه، فكذلك الله قد أحب الإنسان لأنه على صورته، ثم إن حب الرجل للمرأة إنما هو حب الله على حقيقته والتلذذ به في الصورة التي توفرها المرأة "[2]، والمقصود بذلك أن المرأة تشبه الرجل لكونها صورته، فهي مختلفة عنه، ذلك أن صورة الشيء ليست عين الشيء، وأن الذكر ليس كالأنثى فهما مختلفان

[1]– الجراح نوري، قيم الرجولة، المرجع السابق، ص: 01.

[2]– رحماني قدور، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لإبن عربي، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي، جامعة الجزائر، 2006، ص: 70.

والإختلاف هو آية الخلق وعلامة الإبداع ودليل الإيجاد، ولكن هذا لا يعني ذلك الإنسجام بينهما كهدف للكمال الصوفي.

من هنا نجد أن الإسلام قد نظر إلى العلاقة الحميمية بين الرجل والمرأة على أنها مسألة فطرية، فطر الله الناس عليها لحكمة باهرة معروفة، ولما كان الإسلام حقا دين الفطرة، فقد حمى هذه العلاقة وشجعها، غير أنه تدخل فقط من أجل تنظيمها على نحو يكفل تحقيق الخير المراد منها، وإبعاد الآفات والشرور الذين قد تتسرب إليهما، فكان أن شرع لتحسين هذه العلاقة نظام الزواج، ضمانة للأنساب ورعاية لقواعد التربية وحماية الأسرة [1]، وبالتالي فإن الإنسانية قامت نتيجة تراتبية وإتفاقية بين الأنوثة والذكورة، وإنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال إلغاء لإحدى الطرفين، ومنه فإن البشرية تجمع بين الجنسين الأنثى والذكر معا، خاصة وأن الإسلام يقر بذلك، وفي هذا الصدد يقول **ابن عربي:**

"إن النساء شقائق الذكران في عالم الأرواح والأبدان

والحكم متحد الوجود عليهما وهو المعبر عنه بالإنسان

وتفرقا عنه بأمر عارض فصل الإناث به عن الذكران

وإذا نظرت إلى السماء وأرضها فرقت بينهما بلا فرقان "[2]

[1]– نبيل فياض، حوارات في قضايا المرأة– التواث– الحرية، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط(2) 1997، ص: 26.

[2]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تح: أحمد شمس الدين، ج4، المصدر السابق، ص: 142.

فهنا كما ذكرنا يبين **ابن عربي** أن هناك تساوي واستواء الطرفين على محور واحد، ويرى أن الإنسانية هي حقيقة الإنسان، وهي واحدة في الناس جميعا، أما الذكورة والأنوثة فهما عارضان، كل واحد منهما بمثابة جملة صفات تجري على قابل الذات، وهنا يؤكد **ابن عربي** على كون المرأة بحكم خلقها وتكوينها مساوية للرجل في الشروط الإنسانية، قابلة لكل النشاطات العقلية والفعاليات الإنسانية الذكورية.

هذا الموقع الذي تحتله المرأة بكونها الآخر المكمل الوجودي للرجل، والشريك الوجداني أيضا، يخضع لمواصفات تكوينية خاصة بالمرأة، تابعة لفطرتها وترتيبها وتوجهها، والأهم من ذلك لمستوى وعي الرجل، ورتبة عرفانه بمكانة المرأة الوجودية، وإن كلا منهما يشكل عمليتان هامتان في تاريخ الوجود، بل يقوم عليهما الوجود، هما عملية الحق والإيجاد، وعملية التوالد والتكاثر، حيث تظهر مع العملية الأولى المرأة المكمل الوجودي للرجل [1]، وتظهر مع العملية الثانية المرأة المنفعل الوجودي للرجل، معناه أن **ابن عربي** يعد الرجل فاعلا لكونه أصلا والأصل محمل انفعال، ويعد المرأة منفعلا بإعتبارها فرعا، والفرع محل الإنفعال، وقد قادته هذه الرؤية بأن المرأة تمثل أعظم شهود وأكمله، لأنه يتم في صورة فاعل ومنفعل في الوقت نفسه على حد سواء، ولا شك أن هذه الصورة واضحة بشكل جلي في وصلة، وعملية النكاح التي تعدل التوجه الإلهي، وأبرز ممثل لذلك في ثقافتنا نظرية الخلق، وفي هذا

[1]- الحكيم سعاد، المرأة وليّة وأنثى قراءة في نص ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80، دمشق، 2000 ص: 40-42.

المنوال يقول **ابن عربي** "من عرف قدر النساء وسرهن، لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف حبهن، فإنه ميراث نبوي وحب إلهي... "[1] ، ومن خلال ذلك فإن الفعل الجنسي ليس مبدأ من مبادئ السيطرة الذكرية على الأنثى، بل إنه يسمو بالجسد الأنثوي إلى أعلى مرتبة في الوجود، مرتبة الكمال الوجودي.

وفي موضع آخر يرى نصر **حامد أبو زيد** في خطاب **ابن عربي** أن موقع «الذكورة والأنوثة» يترتب على سمو الذكر ومحوريته مقارنة منه على هامشية الأنثى، وذلك رغم ما يوحي به ظاهر الخطاب من احتفال بالأنثى والأنوثة، فحب المرأة محطة هامة نحو الحب الإلهي، وهنا يلح **ابن عربي** على فكرة أن الحب الإنساني هو الخبرة الأولى التي يتأسس عليها الحب الإلهي، وأن حب النساء يعد من صفات الكمال الإنساني مرتكزا في ذلك على مرويات تنسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم[2].

نفى **نصر حامد أبو زيد** أن يكون **ابن عربي** قد جعل من «الأنوثة» عنصرا مساويا للذكورة في نسقه الفلسفي، لأنه في نظره أن تجربة الحب ذاتها تعتمد على توهم إجابية الذكر وفاعليته في مقابل سلبية الأنثى وانفعالاتها.

[1]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، المصدر السابق، ص: 140.

[2]– حامد أبو زيد ناصر، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(3)، 2004، ص: 32.

ولكن إن موقفه مبالغ فيه إلى حد ما، حيث أنه جعل من الذكر محور عملية الخلق، وبالتالي هيمنة الذكورة على الأنوثة، وإن الدين الحنيف قد جاء ليساوي بين المؤنث والمذكر في مواضيع عديدة.

وعموما يتلخص موقف **ابن عربي** في اعتبار أن التصور العرفاني يقوم على اعترافه بحضور «الأنوثة والذكورة» عبر كل فعل من منطلق كونهما منفعل وفاعل.

"وبذلك تتخذ الأنوثة والذكورة طابع مبدأين عامين، وكليين ينعكسان عبر اختلاف صفتي يلخصه **ابن عربي** في«القهر واللطف، الغضب والرضا»، وهنا ينسب صفات القهر والغضب والشدة إلى الذكورة، ويضفي صفات اللطف والرضا واللين جهة الأنوثة، وإنه بإستخدام هذا الزوج المقولاتي في بعده الصفاتي يضفي عليه الشيخ الطائي رمزية تجعله يتجاوز عالم المادة، ويرتفع معه الحب إلى مستوى المطلق، متجاوزا الموجود إلى الوجود في ذاته "[1]، هذه الثنائية يعبر عنها ابن عربي بصفة أن لكل موجود جهة للذكورة وجهة للأنوثة، تبرز خاصة تركيب الكائن من نسبتين بفضلها تحصل وحدة الوجود.

وإننا إذا نظرنا إلى تصور الأنوثة والذكورة في بعدهما الرمزي، لوجدنا أنه يضفي عليها التجريد وشموليته، فيسريان في الكائنات، وفي العوالم المتنوعة بما فيها العالم الميتافيزيقي، مما يمنحها صفة الحقيقة الأصلية التي صدرت عنها وبها الموجودات كافة، وذلك لأن أصل هذا الزوج من المقولات يرتبط بالوجود الإلهي، وهُنا تبرز قضية تميَّز

[1]– براضة نزهة، الأنوثة في فكر ابن عربي، المرجع السابق، ص: 31–32.

بها **إبن عربي** في عصره، وهي إقراره بغياب الإختلاف بين الجنسين «المرأة والرجل» على المستوى الرمزي، مما دفع إلى إعادة النظر في مجموعة مفاهيم وقضايا صوفية منها القطبية، والدرجة الفاصلة بين النساء والرجال، والكمال والنقص الإنسانيين، وإنه في نظر **محي الدين** ليس هناك«أعظم وصلة من النكاح»، لأن هذا الأخير يعبر عن مقام يجمع الأنثى بالذكر والمنفعل بالفاعل وعبره تنتفي الغيرية بين الذكورة والأنوثة.

ومما سبق يمكننا القول أن الإبداع الفلسفي في الخطاب الأكبري ينفتح على أنساق فكرية إنسانية كونية، هذا البعد الذي يتخذ في فكره بعدا وجوديا، فيطرح العلاقة بين الذكورة والأنوثة والإعتراف بها كقطبية تميز الوجود، هذه المرأة التي عبَّرت عند **ابن عربي** عن مسألة مرتبطة بمستوى أنطولوجي مفاده أن المرأة هي بمثابة ذات فاعلة إلى جانب الرجل للوصول إلى مراتب التصوف، وبالتالي فإن **ابن عربي** يعترف بـ«الأنوثة والذكورة» كقطبية تميز الوجود.

المبحث الثالث: المرأة والكمال.

ظلت مسألة الأنوثة والمرأة من المواضيع المنسية، أو على الأصح المغيبة في تاريخ الولاية الصوفية، إذ بقيت هذه الأخيرة على مر العصور حكرا على الرجال، حيث نجد أن التاريخ يرصد لنا هيمنة الأولياء والصلحاء الذكور على جوانب مختلفة، أما النساء فإنهن بقين على الهامش، رغم أن ورع النساء وحياتهن الدينية كانت بنفس الغنى والعمق، بل أن خصوصية المرأة المرتبطة بطبيعة تكوينها العاطفي تجعل من تجربتها أكثر عمقا وحساسية ورهافة، الأمر الذي جعل الشيخ الأكبر ينظر في مدى إمكانية المرأة في تولي أعلى درجات الصوفية.

أولا: الكمـــال(Plénitude)

مصطلح يطلق على التنزيه عن الصفات وآثاراها، وكمال الله عبارة عن ماهيته، وماهيته غير قابلة للإدراك والغاية، فليس لكماله غاية ولا نهاية، وكماله سبحانه لا يشبه كمال المخلوقات، لأن كمال المخلوقات بمعان موجودة في ذواتهم، وتلك المعاني مغايرة لذواتهم، وكماله سبحانه وتعالى بذاته، لا بمعان زائدة عليه [1]، فالكمال هنا يمثل أوجَّ درجاته، بحيث لا غاية له ولا نهاية وهو كمال الله عز وجل.

"الكمال معناه حضور جميع الصفات المحمودة للشيء، وهو ينقسم إلى ظاهر وباطن، أما الظاهر فهو إجتماع محاسن صفات الأجسام اللائقة بها، وهو يختلف بإختلاف الذوات، فكمال كل شيء بحسب ما يليق به، فالذي يكمل به الشيء غير الذي يكمل به شيء غيرها "[2]، فإن

[1]- الزوبي ممدوح، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص: 373-348.

[2]- الأنصاري عبد الرحمان، مشارق أنوار القلوب ومفتاح أسرار الغيوب، تح: ريتو، دار الصادر، بيروت، د(ط)، د(ت) ص: 39.

الصفات التي تكمل ذات الإنسان غير التي تكمل ذات الحيوان والنبات وغيرها، معناه أن الكمال كصفة تخضع لضوابط، إن لم تكن شروط روحية نفسية أو جسمانية على إختلاف الأجناس.

"والكمال الباطن فمعناه اجتماع الصفات الفاضلة في الإنسان على إعتدالها وتطبعه بها، والصفات الفاضلة العقلية كثيرة، ولكن أمهاتها أربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، فمن هذه الصفات تفرعت سائر الفضائل المكونة لذات الإنسان، ولا يكمل الإنسان إلا بإجتماعها فيه كاملة، ولا تكمل هي نفسها إلا بإعتدالها، وإعتدالها بكونها تجري على قوانين الشرع المؤيد لقضايا العقل، إذ بالشرع نكمل محاسن الأخلاق "[1]، وعموما فإن حاصل هذه الكمالات كلها هو الذي يرجع إلى كمال العلم والقدرة، وخاصة فضل هذه الأخلاق، والقدرة على استعمالها، فالكامل إذن هو الذي يحيط علما بهذه الأخلاق ويستعملها.

"والإنسان الكامل عند صوفية الإسلام، هو أعلى مقامات التمكين التي يمكن أن يصل إليها السالك، إذا دام سلوكه، فأدركته العناية... فاتصل، فإذا وصل الصوفي إلى تلك الغاية، كانت نفسه النفس الكاملة، وكان نور الحق العين التي يرى بها "[2]، معناه أن مرتبة الكمال متوقفة على مدى إستمرارية وصدق السالك أو المريد في القيام بسلوكه، ومن هنا إتخذت نظرية الإنسان الكامل أسماء عديدة(الحقيقة المحمدية، القطب، ...).

ثانيا: القطب:

" يطلق لفظ القطب على الفرد الذي يكون موضع نظر الله سبحانه وتعالى، فالقطب في عالم الوجود بمثابة الروح في الجسم، وقيل إن القطب عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر

[1]– المرجع السابق، ص: 21.

[2]– زيدان يوسف، الفكر الصوفي بين الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار أمين، مصر، ط(2)، 1998، ص: 89.

الله تعالى من العالم في كل زمان، ويسمى بالغوث أيضا، بإعتبار إلتجاء الملهوف إليه، أما مرتبة القطبية تسمى أيضا القطبية الكبرى، وهي مرتبة قطب الأقطاب، وهو باطن النبوة محمد صلى الله عليه وسلم"[1].

فالصلة بين الرجال والنساء في مسألة الكمال، ومدى صلاحية الجانب الأنوثي في تولي مراكز الصوفية العليا، وبلوغ مرتبة القطبية.

"وهنا نتوقف عند أنموذج القطب لما له من دلالة خاصة، فالقطب بإعتباره وظيفة ومهمة ينتمي إلى درجة القطبية، لكنه ينتمي أيضا إلى طبقات أخرى(كالأوتاد)، إضافة إلى أنه يحتفظ أولا بالمنصب الظاهري للخليفة "[2]، وذلك على حسب إختلاف درجات كل ولّي بين طبقات الصوفية، ومن هنا يعود **ابن عربي** ويقر بحضور المرأة كطرف خاص في الوصول إلى مرتبة القطبية.

فالإنسانية عند **ابن عربي** هي واحدة لا فرق بين الجنسين، فالذكورة والأنوثة تذوب أمام الله عزَّ وجلَّ، هذه الرؤية منسجمة مع فلسفته الصوفية المؤسسة على فكرة وحدة الوجود، ففي عالم التصوف يتساوى الجنسان وينمحي الفرق بينهما، حيث المرأة كالرجل يمكن أن تصل إلى القطبية كأعلى مراتب الولاية [3]، ومنه يتبن لنا مدى إشتراك كل من الرجال والنساء في الكمال والقطبية، فالمرأة بهذا المعنى متساوية مع الرجل، حيث نجد أن **ابن عربي** يساوي بينهما انطلاقا من النص الديني المتمثل في المصدرين الأساسيين القرآن والسنة.

---

[1]– الزوبي ممدوح، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص: 334–335.

[2]– شودكيفيتش علي، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، تر: أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء المغرب، د(ط)، 1998، ص: 105.

[3]– بوبريك رحال، بركة النساء الدين بصيغة المؤنث، أفريقيا الشرق، المغرب، د(ط)، 2010، ص: 114.

ثالثا: الكمال بين الرجال والنساء:

يـرى **ابـن عربـي** بأنه لا مانع تكوينيا أو كونيا في وصـول المرأة إلى أعلى مراتب الولاية، وإن لـم يكـن ضمن خبرته لقاء بالمرأة في موقع القطب، صاحبة الزمان، الغوث الخليفة، فالنساء والرجال يشتركون في جميع المراتب حتى في «القطبية»، فكما يمكن أن ينال الرجل من المقامات والمراتب والصفات، يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء[1]، وبالتالي فإن **ابن عربي** يجعل طريق الولاية أمام المرأة مفتوحا، لأن في نظره في عالم الروح تتساوى الحظوظ بين المرأة والرجل، فالرجل يكمل بالمرأة، لأنها منه فهي التي تُكمل نقصه، فيصبح قادرا على معرفة ذاته على أكمل وجه لمعرفة ربـه.

"وإنـه فـي سيـاق دفـاع **ابـن عربـي** عن مساواة المرأة والرجل يستند إلى إجتهاد الفقهي في مسألة شهادة المرأة وحكم الشرع في تنزيل الرجل في شهادة الدين منزلة إمرأتين، حيث يرى **ابن عربي** أن المرأة في بعض الحالات المحددة تقوم مقام رجلين، كحالة حيض والعدة وقبول الزواج والنسب"[2]، ومنه فإن حضور الأنوثة في الخطاب الأكبري يخترق تصور الشيخ للوجود والكون والإنسان والسلوك، ويتقاطع عبرها النسائي بالإنساني الوجودي، ومدى تعلق الحديث بـالأنوثـة بأنـه يعلن الحضور الضمني أو الصريـح للذكورة، نظرا إلـى قيـام الفكر الأكبري على قطبية وجودية تتشابك من خلالها الأنوثة والذكورة.

لقـد تحدث **ابـن عربـي** أيضـا فـي رسالـة «عقلنـة المستوفـز » عـن معيـار خـلافـة الله فـي العـالـم، وقـال بـأن شـروط بلـوغ هـذا المقـام الإتسـام بـالكمـال والإنسانيـة والصورة الإلهية

[1]– الصديـق حسين، مفهوم المرأة فـي فكر ابـن عربي، مجلـة التراث العربـي، العـدد 80، دمشـق، العـدد 80، 2000 ص: 38.

[2]– بوبريك رحال، بركة النساء الدين بصيغة المؤنث، المرجع السابق، ص: 117.

لا الحيوانية، ولهذا ليس بإمكان كل إنسان أن يكون خليفة، وأكد بعد ذلك على عدم إقتصار مقام الخلافة والنيابة على الرجال، وإنما تنال المرأة هذا المقام المعنوي السامي أيضا، لأن المعيار هو الكمال والإنسانية لا الحيوانية والذكورية، والكمال مثلما يظهر في الرجال يظهر في النساء أيضا، والإنسانية جامعة للذكورة والأنوثة معا [1]، أي أن الرجال والنساء يشتركون معا في درجة الكمال.

هذا ما أكد عليه الشيخ الأكبر في الفتوحات المكية بقوله: "إعلم أيدك الله أن الإنسانية لما كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة، لم يكن للرجال على النساء درجة من حيث الإنسانية"[2]، والجدير بالذكر أن ابن عربي ورغم تسميته للكمال الذي يشترك فيه الرجال والنساء معا بالنبوة، إلا أنه وبعد نقله في الباب ثلاث مئة وأربعة وعشرون من الفتوحات المكية يؤكد أن النساء هم بمثابة الشقائق للرجال، فهما بمثابة وجهان لا يمكن الفصل بينهما، حيث تشارك الرجال في جميع المراتب بما فيها القطبية، وبإمكانهن الوصول إلى ما يصل إليه الرجال، وأكد أن صحبة النساء وذكرهن يُقرب الإنسان إلى الله عز وجل، لأن الله يجعل لنبيه محبوبا ليُقَربه إليه لا ليُبعده عنه.

وبالتالي يعد العلم بقدر النساء وقيمتهن ومنزلتهن في الوجود، وكذلك تحبيب الله هذه الشريحة إلى نبيه من أسرار الإختصاص، وبهذا أجر موسى نفسه عشر سنوات في مقابل نكاح المرأة، لأنه عارفا بمنزلتها مصدقا لقوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّى أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَىَّ هَتَيْنِ عَلى أَنْ تَأْجُرَنِى ثَمَنِىَ حِجَج فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ ﴾[3].

---

[1]– مكيري محسن جها ، محي الدين ابن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، د(م)، ط(1)، ص: 458.

[2]– ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، المصدر السابق، ص: 88.

[3]– سورة القصص، الآية: 27.

رابعا: المـرأة والقطبيـة:

خلق الله الإنسان مختصرا شريفا، جمع فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخة جامعة لما فـي العالـم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء، لأن الله خلق آدم علـى صورتـه وكـون الإنسـان الكامل علـى الصورة الكاملـة، فصحت لـه الخلافـة والنيابـة عـن الله تعالـى في العالم، فبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال، وما كل إنسان خليفة، فإن الإنسـان الحيـوان ليس بخليفـة عندنـا، وليس المخصوص بـها أيضـا الـذكوريـة فقـط [1]، بـل إن الإنسانية في صورة الكمال والحق تجمع بين معياري الذكورة والأنوثة "فكل منا في صورة الكمال من الرجال والنساء فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى والذكورية والأنوثية، إنما هما عرضان ليس من حقائق الإنسانية، لمشاركة الحيوان كلها، وإن كان يستدعيهما "[2]، وعموما فقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكمال للنساء، كما شهد بـه للرجال.

"وسئل بعض الأولياء عن الأبدال كم يكونون؟ فقال: أربعون نفسا، فقال له السائل: لـم لا تقول أربعون رجلا؟ فقال: قد يكون فيهم النساء. ففضل الرجل بالأكملية لا بالكاملية، فإن كملا بالنبوة فقد فضل الرجل بالرسالة والبعثة، ولم يكن للمرأة درجة البعثة والرسالة مع أن المقام الواحد المشترك يقع التفاضل في أصحابه بينهم فيه، فالنساء والرجال يشتركون في جميع المراتب حتى في القطبية"[3].

إذا فقطبية الوجود في الخطاب الأكبري تمَّتْ صياغتها بكثير من الرمزية، لأنها تندرج في سياق نص يشكل فيه التفكير الرمزي خاصية بُنيوِيَة، وبإستخدام الرمز يصير ظهور معنى

---

[1]– الغراب محمود محمود، الإنسان الكامل من كلام الشيخ محي الدين ابن عربي، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، د(ط) 1990، ص: 11.

[2]– ابن عربي محي الدين، عقلة المستوفز، تح: نيبوغ، منشورات مواقف، بيروت، ط(1)، 2012، ص: 46.

[3]– الغراب محمود محمود، المرجع السابق، ص: 15.

ما إشارة إلى إخفاء معنى آخر، ويكون المعنى الظاهر رمزا يخفي وراءه معنى أو معاني باطنية، فتتنوع المعاني وتتقابل، وقد إرتبط إعتماد الرمزية وما يتبعها من إخفاء للمعاني بتصور خاص للمعرفة وللإنسان ولقدرته على التلقي، ولكن من خلال الرمز الصوفي لدى **ابن عربي** المستوحى بدرجة كبيرة من نصوصه الشعرية، يتم معرفة مدى حضور المرأة وقدرتها على تَولِّي رتبة القطبية، هذا إلى جانب مكانتها في حياة **ابن عربي** وفي تجربته الصوفية.

وصفوة القول أن **ابن عربي** سعى ما استطاع لإثبات فضيلة المرأة أو مساواتها للرجل على أقل تقدير مستعينا بكل شيء، بما فيها الأحكام الفقهية، ولكن رغم ذلك قد أوقع نفسه في تكلف، لأنه في نهاية المطاف وفي حديثه عن مسألة القطبية وعلاقتها بالأنوثة، نجده يقبل بنوع من الأفضلية للرجال على النساء، من حيث فعل الرجال وانفعال النساء، وهذا على إعتبار أن **ابن عربي** يستند في تصوره لقطبية الوجود إلى الكلام الإلهي والأحاديث النبوية، فلا تخلو مؤلفاته من آيات قرآنية وأحاديث نبوية، ولا تبقى هذه الأخيرة مجرد سند نظري لإثبات قضايا بعينها، بل إنها تتصهر مع نصوص صاحب الفتوحات المكية، وتمتزج بطريقة تفكيره وتعبيره.

الخـــاتمـة

بعد دراستنا لهذا الموضوع نستنتج أن **إبن عربي** شخصية فلسفية مبدعة، سمحت لنا بالإطلاع على الأفكار التي جعلت منه رمز للتجريد والإبداع، حيث مكننا طرح هذه المسألة من إثبات أن أفكار الشيخ ونظرياته المعرفية المختلفة قد وضعت في إيطار فلسفي محكم منسجم وواضح المعالم، رغم صوفيته، وانجلت لنا المرأة أو الأنثى عنده من خلال دراسته الصوفية العميقة، والتي ربطها في نفس الوقت بشروط وآداب توحي بشدة تمسكه بالقرآن والسنة.

بالتالي فإن **إبن عربي** يعد من أكبر المتصوفة في الإسلام، فقد نجح في تأسيس تجربة صوفية متميزة والتأصيل لكتابة فريدة، ولا نبالغ إذا قلنا أن **إبن عربي** هو الصوفي الوحيد الذي حاول التأسيس للكتابة الصوفية بكل أبعادها ومستوياتها، فتارة ينطلق من تجربته الإبداعية الخلاقة، وتارة بالإضاءات وهو يقرأ خطاب الغير مما سبقه من الصوفية، فهو بذلك يتميز بجرأة فكرية لا حد لها، والمثال على ذلك أنه في هذا الموضوع الذي عرضناه يكاد يختلف مع معظم المفكرين أو الفلاسفة الذين تناولوا المرأة، إن لم يكن كل المفكرين والعلماء، الذين لم يعطوا للمرأة تلك المكانة، والذي حاول هو بكل الطرق والوسائل أن يثبتها.

إننا إذ تحدثنا عن مذهب وحدة الوجود، فنجد أنه قد بلغ أوجّه حين قال بمبدأ الحب الشامل الذي تحدث عنه الشيخ الأكبر كثيرا في الفتوحات، كما تحدث عن لوازمه ولاسيما الجمال والمرأة، ففي إعتقاده أن العالم هو التجلي المثالي للجمال، وفي موضع آخر يلح **إبن عربي** على فكرة أن حب المرأة محطة هامة نحو الحب الإلهي، لأن الحب الإنساني

هو الخبرة الأولى التي لابد أن يتأسس عليها مرتكزا في ذلك على مرويات تنتسب للنبي صلى الله عليه وسلم، إذا فتجربة **إبن عربي** مع المرأة إنطلقت من عاطفة إنسانية تختلط فيها مشاعر المحبة مع الرغبة الجسدية، والتي عبّر عنها بكل صدق ولم ينكرها، ولكنه في الوقت نفسه لم يقف عندها، بل جعلها جسر عبوره إلى عوالم ماورائية.

عموما فإن جمال المرأة تجلي من تجليات الله تعالى ومظهر من مظاهر عظمته لذلك فإن حب المرأة ميراث نبوي وعشق إلهي، وعليه تنكشف الأنثى بوصفها تجسيدا للحب الإلهي الذي يحيل إلى تجلي الله فيها، فهي رمز وشفرة إستطيقية توحي بإنسجام الروحي والمادي، المطلق والمقيد، فالمرأة هي النموذج الأعلى للجمال الأرضي، فهي تمثل الجمال الخالد فمن خلالها نصل إلى الحب وهو السبيل إلى معرفة الله.

فالحب الإنساني بحسب **إبن عربي** شرط لتذوق الحب الإلهي، لذلك فالوعي بعملية إتصال الذكر بالأنثى من شأنه أن يثير وعي الإنسان بعملية الخلق الأولى، فتكون الأنثى في هذه الحالة أداة من خلالها ينتقل وعي الإنسان من الإنساني الأرضي إلى الوجودي السماوي، حيث كان للرمز الصوفي جماليته الشعرية من قبل الشعراء الصوفيين عموما، **وإبن عربي** خصوصا الذي يعد في الواقع رمز المرأة الذي يدل في الأشعار الصوفية على الحبيب المُتَغنَّى بحبه ومناجاته إنه الله عزّ وجلّ.

لقد نظر **إبن عربي** للمرأة نظرة إيجابية غير ملتبسة بأية سلبية، كما أنها بخلاف كتابات المؤلفين في عصور الظلام اللاحقة، لم تحبس المرأة في الدور والوظيفة، بل أفسحت

المجال لكينونتها الذاتية، فالمرأة الإنسان مساوية للمرأة والأنثى، ومتساوية في العقل والدين والحظ مع الشطر الآخر الرجل، حتى أنه في الوصول إلى درجة الكمال الصوفي والقطبية، عند **إبن عربي** يتساوى الرجل والمرأة، بل المرأة أقرب وأقدر على بلوغ هذه الدرجة، لأنها الكيان المنفعل، ولأنها رمز لما يمكن أن يثمر، ومن هنا للمرأة ولرمز الأنثى مكانة خاصة في فلسفة **إبن عربي** الصوفية.

إذا تحدثنا عن مكانة المرأة، فإننا سنجد أنه ما من أحد أكرمها كما فعل **محي الدين** سوى الرسول صلى الله عليه وسلم، ففي إعتقاده أنه لا يعرف قيمة المرأة إلاّ من عرف سبب وجود العالم، فهو يرى بأن في المرأة يكتمل ظهور الحقيقة، وذلك لأنها الكائن الوحيد الذي يتبدى فيه الحق فاعلاً ومنفعلاً في آن واحد، فلم ينصف شخص المرأة وبخاصة المرأة العربية المسلمة، كما أنصفها **محي الدين إبن عربي** المعروف في الأواسط الصوفية بسلطان العارفين.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الأحاديث النبوية.

المصادر والمراجع:

أ/ المصادر:

1- محي الدين ابن عربي، إنشاء الدوائر، تح: نيبرغ، منشورات مواقف، بيروت، ط(2) 2012م.

2- محي الدين ابن عربي، إصطلاح الصوفية، تح: عبد الرحيم مارويني، دار المحبة، دمشق ط(1)، 2002م.

3- محي الدين ابن عربي، التجليات، تح: عبد الرحيم مارونتي، دار المحبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط(1)، 2002م.

4- محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمان المسطاوي، دار المعرفة بيروت، ط(1)، 2005م.

5- محي الدين ابن عربي، الحجب، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، الحسن الشاذلي مواقف بيروت، د(ط)، د(ت).

6- محي الدين ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار مكتبة بيباليون، د(م)، د(ط)، 1952م.

7- محي الدين ابن عربي، الرسائل الإلهية، تح: قاسم عباس، دار المدى للثقافة والنشر دمشق، ط(1)، 2007م.

8- محي الدين ابن عربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس، تح: عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، ط(2)، 1970م.

9- محي الدين ابن عربي، رسالة لا يعول عليها، جمعية دائرة المعارف العثمانية، آباد الدكن، د(ط)، 1948م.

10- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: أحمد شمس الدين،(ج1، ج2، ج3، ج4) دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، د(ت).

11- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحي، (ج 2، ج3)، دار الكتاب العربي، القاهرة، د(ط)، د(ت).

12- محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلاء عفيفي، ج 1، دار الكتاب العربي، لبنان، د(ط)، د(ت).

13- محي الدين ابن عربي، لوازم الحب الإلهي، تح: موفق فوزي الجبر، دار النيمر دمشق، ط(1)، 1998م.

كما يوجد هناك كتب أخرى حول التصوف نذكر منها:

18- القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، تح: العرف بالله عبد الرحيم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، د(ط)، 1989م.

ب/ المراجع:

1- أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة، بيروت 1900م.

2- أبو بكر الكلاباذي، التعرف على أهل التصوف، تر: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1993م.

3- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، دار الفكر بيروت، د(ط)، د(ت).

4- أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ت).

5- أحمد المقري، نفح الطبب من غصن الأندلس الرطب، تح: إحسان عباس، دار الصادر، بيروت، ط(2)، 2004م.

6- آسين بلاثيوس، إبن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، د(ط)، 1965م.

7- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، ط(1)، 2010م.

8- بن مالك أنس، الموطأ، تح: كمال حسن علي، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا ط(1) 2013م.

9- جمال البنا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، دار الفكر الإسلامي القاهرة، د(ط)، 1998م.

10- الحافظ ابن الكثير، البداية والنهاية، ج10، مكتبة المعارف، بيروت، ط(8)، د(ت).

11- حسان عبد الحكيم، التصوف في الشعر العربي وتطوره حتى أواخر القرن الثالث هجري، نور للدراسات والنشر والترجمة، القاهرة، ط(1)، 2010م.

12- رحال بوبريك، بركة النساء الدين بصيغة المؤنث، أفريقيا الشرق، المغرب، د(ط) 2010م.

13- ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند إبن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة ط(1)، 2001م.

14- صهيب سعدان، مقدمة في التصوف، دار المعرفة، دمشق، ط(1)، 1989م.

15- عبد الرحمان بدوي، دراسات إسلامية شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط(2)، 1962م.

16- عبد الرحمان الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفتاح أسرار الغيوب، تح: ريتر، دار صادر، بيروت، د(ط)، د(ت).

17- عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير للعلامة المناوي، ج 5، دار المعرفة، لبنان، ط(2)، 1972م.

18- عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، د(ط)، د(ت).

19- علي حسين الجابري، دروس في الفكر الفلسفي الإسلامي علم الكلام الفلسفة والتصوف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط(1)، 2010م.

20- علي خطيب، إتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وإبن عربي، دار المعارف القاهرة، د(ط)، 1119م.

21- علي شودكيفيتش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين إبن عربي، تر: أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، المغرب، د(ط)، 1998م.

22- ماسينوس ومصطفي عبد الرزاق، التصوف، تح: إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط(1)، 1984م.

23- محسن جها مكيري، محي الدين إبن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، د(م)، د(ط).

24- محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر إبن عربي صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، د(ط)، 1997م.

25- محمد العدلوني الإدريسي، إبن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط(2)، 2004م.

26- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار العودة، لبنان، د(ط)، 1983م.

27- محمود محمود الغراب، الإنسان الكامل من كلام الشيخ محي إبن عربي، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، 1990م.

28- محمود قاسم، دراسات في تصوف محي الدين إبن عربي، دار العلوم، القاهرة، 1971م.

29- ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار إبن عربي، دار أفنطة للنشر والتوزيع، د(م) ط(1)، 1997م.

30- نزهة براضة، الأنوثة في فكر إبن عربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط(1)، 2008م.

31- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي بيروت، ط(3)، 2004م.

32- نصر جودة عاطف، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، د(ط)، 1998م.

33- نبيل فياض، حوارات في قضايا المرأة- التراث- الحرية، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط(2)، 1997م.

34- هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف إبن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، ط(2)، 2006م.

35- هيفروديركي، إبن عربي الأندلسي الدمشقي سيرته وتجديده في الفكر الصوفي دمشق، د(ط)، 2008م.

36- يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين للطباعة، مصر، ط(2)، 1998م.

ج/ المعـاجـم:

1- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للشؤون الأميرية، القاهرة، د(ط)، 1983م.

2- أحمد محمدي، قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح إصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 2000م.

3- جمال الدين إبن منظور، لسان العرب، مج:5، دار صادر، د(م)، د(ط)، 1992م.

- جمال الدين إبن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله الكبير وآخرون، ج 9، دار المعارف القاهرة، د(ط)، د(ت).

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج 2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د(ط)، 1982م.

5- جورج طرابشي، معجم الفلاسفة(الفلاسفة- المناطقة- المتكلمين- اللاهوتيون المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط(3)، 2006م.

6- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط(1) 1987م.

7- ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت، ط(1)، 2004م.

د/ المجلات والدوريـات:

1- آمال زعيم، الرمز عند المتصوفة معناه ودوافعه، مجلة علمية، العدد 26، جامعة الجزائر، 2014م.

2- سامي اليوسف يوسف، إبن عربي ومذهبه الإنساني، مجلة المعرفة، العدد 482، سوريا 2003م.

3- سعاد الحكيم، المرأة ولية و الأنثى قراءة في نص إبن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80، دمشق، 2000م.

4- عبد الحميد هيمة، لغة الحب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر، مجلة الخطاب الصوفي، العدد 01، جامعة الجزائر، 2007م.

5- نوري الجراح، قيم الرجولة، مجلة الثقافة العربية على مفترق الذكورة والأنوثة، العدد 11، د(م)، 2014م.

هـ/ المواقع الإلكترونية:

1- ناصر بن أحمد السوهاجي، منة الرحمان في بيان مكانة المرأة في الإسلام www.ahlalhdeeth.com، 2016/12/22، 16:00.

و/ الأطروحات والمذكرات:

1- أحمد عبيدلي، الخطاب الشعري الصوفي في المغرب حتى القرنيين السادس والسابع الهجريين، مذكرة ماجستر في الأدب العربي، جامعة باتنة، 2004م.

2- حسن صواليحة، بنية الخطاب الصوفي من خلال الفتوحات المكية، مذكرة ماجستر في اللغة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011م.

3- زكية وصيف خالد، الملامح الفلسفية في تجربة الشيخ أحمد التجاني الصوفية، مذكرة ماجستر في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2011م.

4- ساعد خميسي، الرمزية والتأويل في فلسفة إبن عربي الصوفية، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006م.

5- فاطمة الزهراء أغادير، الشريعة والطريقة والحقيقة في فكر إبن عربي، مذكرة ماجستر في الفلسفة، جامعة السانيا، وهران، 2012م.

6- فاطمة الزهراء هدي، جمالية الرمز في الشعر الصوفي محي الدين إبن عربي نموذجا مذكرة ماجستر في الأدب العربي الحديث، جامعة أبو بكر بلقاسم، تلمسان، 2006م.

7- قدور رحماني، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لإبن عربي، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي، جامعة الجزائر، 2006م.

8- مصطفى السعيدي، إبن عربي تجربته الصوفية والشعرية من خلال ديوانه ترجمان الأشواق، مذكرة ماجستر في الأدب العربي، جامعة الكاب الغربي، د(م)، 2005م.

فهرس الموضوعات

فهـرس الموضـوعــات:

كلمــة شكـر 01

إهـــداء 02

مقدمـــة 05

الفصـــــل الأول: ابن عربي والتجربة الروحية 13-42

المبحث الأول: ابن عربي والتصوف 13

المبحث الثاني: نظرية المعرفة 25

المبحث الثالث: وحدة الوجود 37

الفصــل الثـانــي: مكانة المرأة عند إبن عربي 44-67

المبحث الأول: موقع المرأة في الإسلام 44

المبحث الثاني: المرأة وطريق التصوف 54

المبحث الثالث: المرأة والجمال والمحبة الإلهية 60

الفصــل الثـالــث: الأنوثة والرمز 69-91

المبحث الأول: المرأة والرمز 69

المبحث الثاني: الأنوثة والذكورة 77

المبحث الثالث: المرأة والكمال 85

الخاتمة 93

قـائمـة المصـادر والمراجـع 97