وليم تشيتيك
william.c.chittick
ترجمة: ناصر ضميرية

محيي الدين ابن عربي
وارث الأنبياء

تراث صوفي

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

محيي الدين ابن عربي

وارث الأنبياء

عنوان الكتـــاب: محيي الدين ابن عربي - وارث الأنبياء
اســم المؤلـــف: وليم تشيتيك
اســم المترجـم: ناصر ضميرية
المـوضـــــوع: دراسات في التصوّف
عدد الصفحات: 168 ص
القيـــــــاس: 14.5 ❖ 21.5 سم
الطبعـــة الأولى: 1000 / 2015 م - 1436 هـ
ISBN: 978-9933-509-82-8

© جميع الحقوق محفوظة لدار نينوى
Copyright ninawa

سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتـــف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:
التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب،
بأي وسيلة كانت من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

محيي الدين ابن عربي

وارث الأنبياء

وليم تشيتيك

ترجمة: ناصر ضميرية

وليم تشيتيك
William C. Chittick

يُعدّ الأستاذ تشيتيك اليوم واحداً من أهم العلماء في مجال الفكر الإسلامي، وأبحاثه تغطي مجالات واسعة من الدراسات الدينية المقارنة، إلى الأبحاث الصوفية والفلسفية والأدبية. ترجمت الكثير من أعماله إلى اللغات البوسنية، الفرنسية، الألمانية، الأندونيسية، الإيطالية، اليابانية، الفارسية، الروسية، الأسبانية، التركية، والأوردية.

دراسته الأكاديمية، إضافة إلى الدراسة التقليدية التي حصّلها خلال سنوات دراسته في إيران جعلت نظرته إلى التراث الإسلامي أكثر شمولية وإنسانية، فسعى لتقديم كنوز الثقافة الإسلامية لطلابه الغربيين في مختلف الحقول الفلسفية والعقدية والصوفية.

قراءة تشيتيك تكشف عن ابتعاده عن الأحكام المسبقة ومحاولته عرض الآراء التراثية وفقاً لمفاهيمها وسياقاتها من غير محاولة فرض المفاهيم والنظريات الحديثة في حقول دراسات الأديان والأفكار. منهج تشيتيك هو أن يترك الموضوع ليتحدث عن نفسه قدر الإمكان، وهذا ما دعاه إلى ترجمة الكثير من النصوص الإسلامية بشكل مستقل أو حتى خلال أبحاثه ودراساته.

«فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي
إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه»

ابن عربي

فهرس المحتويات

وليم تشيتيك ١١
مقدمة المترجم ١٥
ابن عربي في الدراسات الغربية الحديثة ١٥
المستشرقون والتصوف ١٩
تذكير وإشارات ٢٠
مشرب التحقيق ٢٠
الأسماء الإلهية ٢٢
الإنسان الكامل ٢٣
التجلي ٢٥
وحدة الوجود ٢٥
مدرسة ابن عربي ٢٨
مقدمة المؤلف ٣٣
حياة ابن عربي ٣٧
الفصل الأول: الميراث المحمدي ٤٣
الميراث ٤٤
الفتوحات ٤٦
الختم المحمدي ٤٧
تلاوة القرآن ٤٩
فهم الله ٤٩
معرفة النفس ٥١
أرض الله الواسعة ٥٤
الوارث ٥٥
الفصل الثاني: محب الله ٥٧
التخلق بالأسماء ٥٩

الصورة الإلهية والصورة الإنسانية ٦١
الحب الناقص ٦٢
الفصل الثالث: الأصول الإلهية للحب ٦٥
الوجود ٦٦
المحبوب المعدوم ٦٨
الأعيان ٧٠
أصل الحب ٧٢
عرش الحب ٧٤
الحب الإنساني ٧٥
السعادة ٧٦
الفقر ٧٧
الكمال ٧٨
الفصل الرابع: علم الذكر الكوني ٨١
الذكر ٨١
النبوة ٨٢
كتاب النفس ٨٥
نَفَس الرحمن ٨٦
معرفة الأسماء ٨٨
الجمعية ٩٠
تحصيل حالة آدم ٩١
العبد الكامل ٩١
بيت الله ٩٣
الفصل الخامس: المعرفة والتحقق ٩٥
المعرفة ٩٥
المنافع ٩٧
صورة الله ٩٩

المعرفة التي يعوّل عليها ١٠١
التقليد ١٠٢
التحقيق ١٠٣
غموض الخلق ١٠٥
إعطاء الأشياء حقها ١٠٦
حق الله وحق الإنسان ١٠٨
حق النفس ١٠٩
الفصل السادس: الزمان، والمكان، ومقاصد المبادئ الأخلاقية ١١١
منهج التحقيق ١١١
الزمان والمكان ١١٤
المكان ١١٦
الزمان ١١٧
الأبدية ١١٨
التحول المستمر ١٢٠
الأخلاق ١٢١
ضياع في الكون ١٢٣
الفصل السابع: البينية ١٢٥
النسبية ١٢٦
وجهة نظر البينية ١٢٧
الخيال الكوني ١٣٠
النفس ١٣٢
أصل النفس ١٣٣
الخلافات ١٣٥
آلهة المعتقد ١٣٧
الفصل الثامن: الكشف عن صورة التداخل ١٣٩
الوعي الذاتي ١٤٠

الموت..... ١٤٢
الحب..... ١٤٣
الفصل التاسع: تأويل الرحمة..... ١٤٥
تفسير القرآن..... ١٤٦
حسن الظن بالله..... ١٤٧
العودة إلى الرحمة الشاملة..... ١٤٩
رحمة الوجود..... ١٥١
أسبقية الرحمة..... ١٥٣
العبودية الذاتية..... ١٥٥
الفطرة..... ١٥٦
العذاب المستعذب..... ١٥٧
تنوع الأمزجة..... ١٦٠
التسليم..... ١٦٢
المصادر والمراجع..... ١٦٥

وليم تشيتيك

ولد الأستاذ وليم تشيتيك في مدينة ميلفورد، بولاية كونيتيكت عام ١٩٤٣. درس التاريخ في جامعة أوهايو، وقضي سنة أكاديمية في الجامعة الأمريكية ببيروت ١٩٦٤-١٩٦٥. خلال هذا العام تعرف على التصوف الإسلامي وكتب بحثاً متعلقاً بالتصوف كورقة تمثل دراسته هذه السنة. نتيجة اهتمامه بالتصوف بدأ بحضور المحاضرات العامة التي كان يلقيها الدكتور سيد حسين نصر كأستاذ زائر ذلك العام في جامعة الآغا خان.

بدلاً من العودة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، قرر الأستاذ تشيتيك التوجه إلى طهران لمتابعة دراساته العليا. وفي عام ١٩٦٦ بدأ دراسته في جامعة طهران في برنامج للطلاب الأجانب بكلية الآداب.

حصل في عام ١٩٧٤ على دكتوراة في اللغة الفارسية وآدابها، وكانت تحت إشراف الدكتور سيد حسين نصر. بدأ تشيتيك بعدها بتدريس الأديان المقارنة في جامعة آريامهر للتكنولوجيا في إيران، وفي عام ١٩٧٨ انضم إلى الأكاديمية الملكية للفلسفة (تعرف الآن باسم المعهد الإيراني للفلسفة).

خلال فترة إقامته في إيران درس على بعض من أهم العلماء وعمل معهم، من أمثال جلال الدين أشتياني، غلام رضا اعواني، هنري كوربان، توشيهيكو إزوتسو، مهدي محقق، جيمس موريس، سيد حسين

نصر، والعلامة سيد محمد حسين طباطبائي، وغيرهم من العلماء والباحثين.

عاد إلى الولايات المتحدة الأمريكية، مع زوجته شاهيكو موراتا، قبل الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ بقليل.

في أوائل الثمانيات عمل محرراً في الموسوعة الإيرانية، وفي عام ١٩٨٣ تعين هو وزوجته في جامعة نيويورك (Stony Brook)، حيث لا يزالان حتى الآن أستاذان في قسم الدراسات الشرقية.

يُعدّ الأستاذ تشيتيك اليوم واحداً من أهم العلماء في مجال الفكر الإسلامي، وأبحاثه تغطي مجالات واسعة من الدراسات الدينية المقارنة، إلى الأبحاث الصوفية والفلسفية والأدبية. ترجمت الكثير من أعماله إلى اللغات البوسنية، الفرنسية، الألمانية، الأندونيسية، الإيطالية، اليابانية، الفارسية، الروسية، الأسبانية، التركية، والأوردية.

دراسته الأكاديمية، إضافة إلى الدراسة التقليدية التي حصّلها خلال سنوات دراسته في إيران جعلت نظرته إلى التراث الإسلامي أكثر شمولية وإنسانية، فسعى لتقديم كنوز الثقافة الإسلامية لطلابه الغربيين في مختلف الحقول الفلسفية والعقدية والصوفية.

قراءة تشيتيك تكشف عن ابتعاده عن الأحكام المسبقة ومحاولته عرض الآراء التراثية وفقاً لمفاهيمها وسياقاتها من غير محاولة فرض المفاهيم والنظريات الحديثة في حقول دراسات الأديان والأفكار. منهج تشيتيك هو أن يترك الموضوع ليتحدث عن نفسه قدر الإمكان، وهذا ما

دعاه إلى ترجمة الكثير من النصوص الإسلامية بشكل مستقل أو حتى خلال أبحاثه ودراساته.

إضافة إلى أبحاثه وترجماته، يتميز الأستاذ تشيتيك بعقل تحليلي وقدرة كبيرة على شرح وتقديم بعض من أصعب المسائل الفلسفية والصوفية بشكل يجعلها واضحة ومتسقة وسهلة الفهم. هذا العمل الذي نقدمه هنا هو أحد الأمثلة على هذه القدرة الكبيرة على تنسيق وعرض الأفكار بشكل منطقي ومترابط وواضح.

مع ما يقارب الأربعين كتاباً، وحوالي ١٧٠ مقالة وبحثاً، ساهمت كتابات الأستاذ تشيتيك في دفع الدراسات الإسلامية في الغرب خطوات إلى الإمام. على الرغم من ذلك فإن بحثاً واحداً له قد تم ترجمته إلى العربية قبل هذا الكتاب.

وفي سبيل تشجيع الباحثين العرب على الاهتمام بدراسات الأستاذ تشيتيك وأهميتها أشير هنا إلى أحد كتبه وإلى اللغات التي ترجم لها حتى يتضح الاهتمام العالمي بأبحاثه ودراساته.

Sufism: A Short Introduction. Oxford: One world, 2000, 180 pp. Re-issued as *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: One world, 2008, 233 pp.

- Indonesian translation by Zaimul Am. *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*: Bandung: PenerbitMizan, 2002.

-Turkish translation by TuranKoç. *Tasavvuf: KisaBirGiris*. Istanbul: IzYayincilik, 2003.

- Persian translation by Jalīl Parwīn. *Dar āmadī bar taṣawwuf wa 'irfān-iislāmī*. Tehran: Pazhūhishkada-yiKhumaynī, 1382/2004.

- Persian translation by Muḥammad-RiḍāRajabī. *Dar āmadī bar taṣawwuf*. Qum: Markaz-iMuṭāla'ātwaTaḥqīqāt-iAdyānwaMadhāhib, 1386/2007.
- Albanian translation by SokratAhmataj. *NëKërkimTëZemrësSëHumbur*. Tirana: Logoreci, 2007.
- Russian translation by YanisEshots. Moscow: VostochnayaLiteratura Publishers,2012.

ملاحظة:

توثيق الاقتباسات من الفتوحات المكية يتم على الشكل التالي: (الفتوحات ٣، ٢٢٩ . ٢٧).

٣ تشير إلى رقم الجزء، ٢٢٩ تشير إلى رقم الصفحة، و٢٧ هو رقم السطر.

مقدمة المترجم

ابن عربي في الدراسات الغربية الحديثة

في عام ١٨٤٥ نشر المستشرق الألماني غرستاف فلوجيل كتاب التعريفات للجرجاني، وألحق به رسالة صغيرة في تعريفات الاصطلاحات الصوفية لابن عربي[١]. ربما هذا أول نص من نصوص ابن عربي ينشر بلغة أوربية في العصر الحديث.

وفي عام ١٩١١ قام المستشرق الإنجليزي نيكلسون بتحقيق وترجمة ديوان «ترجمان الأشواق» إلى اللغة الإنجليزية.

وفي عام ١٩١٩ ترجم المستشرق الألماني نيبرغ أجزاء من بعض كتب ابن عربي: إنشاء الدوائر، عقلة المستوفز، والتدبيرات الإلهيّة[٢].

وفي عام ١٩٣١ نشر المستشرق الأسباني آسين بلاسيوس أول كتاب يتناول حياة ابن عربي بشكل مفصل[٣]. وعلى الرغم من تحذير بدوي في مقدمة ترجمته من مبالغات بلاسيسوس في مسألة التأثر والتأثير اعتماداً على التشابهات دون أي سند تاريخي، إلا أنه في الوقت ذاته وصف هذا الكتاب بأنه أوفى ما كتب عن هذا الصوفي العظيم. حذر بدوي من مبالغة بلاسيوس في التأثير المسيحي في فكر ابن عربي حتى قال عنه إنه مسيحي دون مسيح. ومع ذلك فقد احتوى هذا الكتاب ولأول مرة ترجمات متفرقة عن حياة ابن عربي من خلال كتب ورسائل الطبقات، إضافة إلى نصوص متفرقة من كتابات ابن عربي شكلت القسم الثالث من عمل

---

1 - Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, Ibn al-'Arabī, and Gustav Flügel, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Lipsiae: Sumptibus F.C.G. Vogelii, 1845).
أعيد طباعة الكتاب تصويراً في مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥ورسالة ابن عربي من صفحة ٢٨٣ إلى ٢٩٨.

2 - H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī* (Leiden 1919).

3 - ترجمه عبدالرحمن بدوي بعنوان "ابن عربي: حياته ومذهبه"، ونشر في مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥.

بلاسيسوس، وشغلت الصفحات (٢٧٧-٥١٨)[٤]. وهذا ما وفر ولأول مرة عرضاً دقيقاً لحياة ابن عربي وقسماً جيداً من نصوصه.

في عام ١٩٣٩ ظهرت في كامبرج أول رسالة علمية أكاديمية حول ابن عربي بقلم المرحوم أبو العلا عفيفي بعنوان «الفلسفة الصوفية عند محي الدين ابن عربي»[٥]. رسالة عفيفي كانت رائدة في دراسة المنحى الفلسفي في فكر ابن عربي، إلا أن تفسيره المبسط والسطحي لفكر ابن عربي من خلال وحدة الوجود المادية جعل معظم أفكاره موضع رفض من قبل الباحثين في فكر ابن عربي لاحقاً. يصف ميشيل شودكوفيتش عمل عفيفي بقوله: «نظر أبو العلا عفيفي إلى تراث ابن عربي من منظور فلسفي بحت، دفع به في نهاية الأمر إلى تفسير هذا التراث تفسيراً هزيلاً مختزلاً، فابن عربي في منظور عفيفي، لا يُعد مفكراً بين المفكرين الآخرين، ومذهبه لا يرقى إلى مستوى مجرد عرض منهجي لتأملات عقلية بسيطة»[٦]. سار على المنحى ذاته المستشرق الياباني توشيهيكو إزوتسو في «الطاوية والتصوف» وفسر كتابات ابن عربي على أساس فلسفي بحت مستنداً بشكل أساسي على فصوص الحكم.

ومن كتب تلك المرحلة التي لا تزال تحتل مكانة بارزة في دراسات ابن عربي كتاب المستشرق الفرنسي هنري كوربان «الخيال الخلاق عند ابن عربي» على الرغم من شطحات كوربان ومنحاه الغنوصي.

من انتقادات الأستاذ تشيتيك لهذه الأعمال أنها تناولت ابن عربي باعتباره متصوفاً أو فيلسوفاً يكتب في أمور ميتافيزيقية مجردة[٧]. وهذا

---

4 - أشار إليها بدوي، ولم يوردها في كتابه الذي اقتصر على الدراسة، انظر مقدمة بدوي، ص ١٦.

5 - Abū al-'Ilā 'Afīfī, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul 'Arabī* (UK: Cambridge University Press, 1939).

6 - علي (ميشيل) شودكوفيتش، **الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي**، ترجمة وتقديم أحمد الطيب، مراكش، دار القبة الزرقاء، ١٩٩٨.

7 - William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989), p. xix.

برأيه يهمل الجانب العملي في فكر ابن عربي، أي «التحقيق»، والذي هدفه هو الكمال الإنساني بشكل عملي. الكمال الإنساني من خلال النموذج النبوي المستند على هدي كل من القرآن والسنة. في السياق ذاته يمتدح الأستاذ تشيتيك عمل شودكوفيتش حول مفهوم الولاية عند ابن عربي، فعلى الرغم من حدود البحث الضيقة المرتبطة بهذا المفهوم وسياقه الفكري، إلا أنه أظهر كلاً من الجانبين النظري والعملي في فكر ابن عربي.

الكتاب الأبرز والذي غدا أحد المراجع الأساسية في دراسة ابن عربي هو دراسة عثمان يحيى لمؤلفات ابن عربي «مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها». عمل المؤلف على فحص ما يقارب ١٥٠٠ مؤلف نُسبت لابن عربي ليميز ما يصح نسبته وما هو منحول، وما تكرر بأكثر من عنوان، وما هو جزء من عمل آخر، والأهم من ذلك أنه حاول تحديد أماكن مخطوطات هذه الأعمال في مختلف دول العالم. بالإضافة لذلك فقد زود الكتاب بمقدمة تتناول ابن عربي ورحلاته وما كتب حوله من مؤلفات مؤيدة أو ناقدة[٨].

لا بد من الإشارة إلى جهود «مجتمع ابن عربي» التي تشكل ملتقى لأبرز المختصين في دراسات ابن عربي. وهي مؤسسة علمية نشأت في أوكسفورد لتجمع المهتمين بدراسات ابن عربي، وهي تنظم مؤتمراً سنوياً وتنشر دورية نصف سنوية يكتب فيها أبرز المختصين الغربيين في دراسات ابن عربي[٩].

تزايدت المؤلفات المتعلقة بابن عربي في السنوات الأخيرة وأخذت مناح وتوجهات مختلفة. فالبعض عمل على مقارنة ابن عربي بمفكرين

---

8 - Osmān Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabī étude critique* (Damas: Institut français de Damas, 1964).

ترجم الدكتور أحمد الطيب هذا الكتاب ونشره في الهيئة المصرية العامة للكتاب.

9 - حول مجتمع ابن عربي ونشاطاته، وأيضاً حول مدرسة البشارة التي أسسها الأستاذ التركي بولنت رؤوف في بريطانيا والتي تقوم على فكر ابن عربي راجع:

Isobel Jeffery-Street, *Ibn 'Arabī and the Contemporary West: Beshara and the Ibn 'Arabī Society* (UK: Equinox Publishing, 2012).

غربيين آخرين مثل ماستير إيكهارت، أو دريدا،[١٠] والبعض سعى لمقارنة ما طرحه ابن عربي بمسائل فيزيائية حديثة[١١] والبعض قارنه مع الفلسفات الشرقية كما هو الحال في أعمال Izutsu وTakeshita.

في اللغة العربية، شكل كتاب سعاد الحكيم «المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة» حجر زاوية في الدراسات المتعلقة بالشيخ الأكبر، حتى أن جيمس موريس في مقالاته الثلاث التي تتناول ابن عربي وشراحه[١٢] يعدّه أهم إنجاز يتعلق بدراسات ابن عربي[١٣] منذ عمل عثمان يحيى. إضافة لذلك فإن كتب عبدالباقي مفتاح ومحمود غراب التي تتناول الشيخ الأكبر هي الأبرز على الرغم من إختلاف رؤاها.

وعلى الرغم من ظهور الكثير من مؤلفات ابن عربي، إلا أن معظمها يخلو من التحقيق العلمي، ويغلب عليها الطابع التجاري.

أما ما يتعلق بحياة ابن عربي، وحيث إن الأستاذ تشيتيك عرض موجزاً مختصراً لها مع الإشارة إلى الكتب الأجنبية التي تتناول حياة الشيخ بشكل مفصل، فإنني أحيل القارئ العربي هنا إلى كتابين يعرضان لحياة الشيخ بشكل مفصل وهما كتاب «ختم القرآن: محيي الدين محمد بن العربي» للأستاذ عبدالباقي مفتاح، وكتاب «شمس المغرب: سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ومذهبه» للدكتور محمد علي حاج يوسف.

---

10 - Shah-Kazemi, R., *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn 'Arabī, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006).
Almond, I., *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabī* (London: Routledge, 2004).
Coates, P., *Ibn 'Arabī and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously* (Oxford: Anqa, 2002).
Smirnov, A. V., "Nicholas of Cusa and Ibn 'Arabī: Two Philosophies of Mysticism," *Philosophy East and West* (1993), 43, pp. 65–86.
11 - Yousef, M. H., *Ibn 'Arabī - Time and Cosmology* (London: Routledge, 2007).
12 - James W. Morris, "Ibn 'Arabī and His Interpreters," in *Journal of the American Oriental Society*, Part I, vol. 106, No 3 (1986), pp. 539-551. Part II-A, Vol. 106, No. 4 (1986), pp. 733-756. Part II-B, vol. 107, No.1 (1987), pp. 101-119.
13 - Morris, "Ibn 'Arabī and His Interpreters," Part I, 539, footnote, 1.

المستشرقون والتصوف

بمناسبة الحديث عن الاهتمام الغربي بكتابات ابن عربي أرى أنه من الضروري تصحيح فكرة شائعة تشير إلى أن الاهتمام الغربي بالتصوف الإسلامي ناتج عن رغبتهم في نشر هذا الفكر، لما يحمله من سلبية ودعوة إلى العزلة والابتعاد عن الحياة العملية. وبعد ذلك يتم تحميل هذا الفكر كل المشكلات التي يعاني منها واقع العالم العربي المزري.

لم يكن التصوف الإسلامي سلبياً في يوم من الأيام، وما مر عليه من مراحل تقدم أو انحطاط هو ناتج عن كونه جزءاً من المجتمعات يؤثر بها ويتأثر بما يصيبها من ضعف أو تدهور تنشأ خلاله كل النزعات السطحية.

أما الاهتمام الغربي بالتصوف، والذي -بحق- يسبق اهتمامهم بأي علم إسلامي آخر، فيرتبط بالتوسعات الاستعمارية الغربية في العالم الإسلامي وما رافق ذلك من حركات مقاومة كان في طليعتها هذه الحركات الصوفية. فالدول الغربية لم تهتم بدراسة التصوف لظنها أنه فكر سلبي يدعو للانسحاب من الحياة ويسهل للغرب السيطرة، وإنما لفهم الدافع وراء مقاومة هذه الحركات للتدخلات الاستعمارية ولقيادتها حركات الجهاد ضد الاستعمار الغربي في معظم أنحاء العالم الإسلامي. ففي أندونيسيا كانت الحركات الصوفية في قيادة حركة المقاومة للاستعمار الهولندي، وفي السودان وشرق أفريقيا ساهمت الحركة الختمية والمهدية في مقاومة الاحتلال الإيطالي، وفي شمال أفريقيا شكلت الطريقة السنوسية رأس الحربة في مقاومة الاستعمار الإيطالي والفرنسي، ونتيجة ذلك نُفي الصوفي المجاهد عبدالقادر الجزائري إلى دمشق. وكذلك الحال في سائر أرجاء العالم الإسلامي، من الهند والقوقاز إلى المغرب وأواسط أفريقيا[14].

---

14 - يمكن مراجعة الدراسات الصوفية المتعلقة بأندونيسيا في المقالة التالية:

تذكير وإشارات

أود هنا أن أذكّر ببعض النقاط التي تناولها الأستاذ تشيتيك في هذا الكتاب، أو أشير إلى بعض النقاط التي تناولها في أبحاث ودراسات أخرى، ولم يتسع لها هذا الكتاب الصغير.

مشرب التحقيق

يرى تشيتيك أن لقب صوفي أو فيلسوف لا يتفق مع ابن عربي ومدرسته، وابن عربي ذاته لم يدع أي منهما ولم يشر لنفسه بأي منهما. اللقب الأنسب لابن عربي، والذي استخدمه تلاميذه للإشارة لمدرستهم الفكرية هو «التحقيق»، ومنهجهم كما يشير القونوي هو «مشرب التحقيق». ولكن ما الذي يعنيه التحقيق؟

التحقيق هو التطبيق العملي الواقعي للحديث النبوي الذي يشير إلى أن لكل شيء حقاً، وأنه يجب أن نعطي لكل ذي حق حقه. فالتحقيق هو قول الحق، وعمل الحق، وإحقاق الحق، أي أن نطبق عملياً وواقعياً ما نؤمن به نظرياً وما أُمرنا أن نؤديه من حقوق. بمعنى آخر، أن يفهم الإنسان الأمور على حقائقها وأن يستجيب لها بالطريقة المناسبة التي تستلزمها حقوقها.

Martin Van Bruinessen, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," Die Welt des Islams, New Series, Vol. 38, Issue 2 (Jul., 1998), pp. 192-219.

يقول في الصفحة ١٩٢ : إن الدراسات الأولى المتعلقة بالتصوف في أندونيسيا كانت من قبل مستخدمين مدنيين، ومبشرين في بعض الأحيان، وكان هاجسها الأول هو الأمن بسبب كون معظم الثوار ينتسبون للطرق الصوفية.

وأيضاً الدراسة التالية المتعلقة بالسنوسية:

R. S. O, Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idrīs and Idrīsī Tradition* (USA, Illinois: Northwestern University Press, 1990).

حركات المقاومة هذه كان محركها بحسب بعض الدراسات الغربية نهضة فكرية واجتماعية بدأت في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي قوامها تصوف معتدل مع اهتمام بدراسة الحديث وما نشأ عن ذلك من تصور لمجتمع نبوي مثالي. راجع في ذلك:

Levtzion Nehemia, and John Obert Voll (eds.) *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, (NY: Syracuse University Press, 1987).

Reinhard Schulze, *A Modern History of the Islamic World* (NY: New York University Press, 2000).

التحقق، بعبارة أخرى، يتطلب كلا الأمرين: المعرفة والعمل. معرفة بحقوق كل شيء يحيط بنا، ومن ثم العمل والسلوك بشكل يراعي هذه الحقوق ويحفظها ويؤديها. لا نتحدث هنا عن حقوق الخالق تعالى فحسب، وإنما حقوق كل مخلوق في هذا الكون، بدءاً من البشر ومروراً بجميع المخلوقات من حيوان أو نبات أو جماد. كل شيء له حق، لأن الله خلقه بالحق، وواجب الإنسان إدراك هذه الحقوق ورعايتها. كل حق علينا يمثل مسؤولية تجاه الله، والناس، والأشياء.

الأشياء لها حق، وبناء على هذا، فإن الذوات التي تتعامل معها عليها مسؤوليات. الإنسان فقط عُلّم الأسماء كلها، ولذا فهو وحده القابل لأن يدرك ويحقق الحق في كل شيء في الوجود. حق خليفة الله يتطلب أن يُدرك حق كل شيء ويتصرف بالشكل الملائم لها. عندما نتعامل مع الأشياء، أو الناس، أو أي حالة في هذا الكون، فعلينا التوجه لحقوقها، والتي هي متطابقة مع طبيعتها التي أعطاها الله لها. فعلينا مراعاة طبيعة الأشياء والتعامل معها وفقاً لما تقتضيه طبيعتها، إضافة إلى ما هو مناسب وصائب بالنسبة لها. ومن هذا المنطلق هناك مسؤوليات أخلاقية على الوجود الإنساني بحسب حقيقته ذاتها.

باختصار: «إعطاء كل ذي حق حقه»، هذا هو التحقق، هدف الوجود الإنساني. وقد جاء الهدي الإلهي عن طريق الوحي لإرشاد الناس إلى حقوقهم وحقوق كل شيء آخر ﴿ **وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ** ﴾ (الإسراء، ١٧: ١٠٥).

ولكن قد يفشل الإنسان في إدراك الحق وإتباعه وتحمل مسؤولياته، ولذا جاء الهدي الإلهي ليعينه في إدراك حقوق كل شيء، وليدله على الملائم والمناسب لكل شيء في الوجود، بدءاً من حقوق الله تعالى، ومن ثم حقوق البشر، والطبيعة، والحيوانات والنباتات، وكل مخلوق أوجده الله بالحق، إذا ليس في الكون عبث. كل ما في الكون هو خلق إلهي، هو

تجلٍ للإبداع الإلهي، أو يمكن القول إن كل موجود هو كلمة إلهية، ألم يخلق الله الكون وكل شيء بكلمة «كن»؟ ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢).

القرآن هو المصدر الأول لفكر ابن عربي، ومعظم ما قدمه هو تأملات في آيات الله. القرآن هو كلام الله، وكلامه لا ينفك عن ذاته، فالقرآن هو ذات الله المتجلية من خلال الكلام المرتل والمكتوب. ذات الله كما أراد لنا أن نعرفها. أو كما جلّاها لنا من خلال كلامه الذي وصف فيه نفسه.

لم يكشف الله تعالى عن ذاته من خلال القرآن فقط، وإنما أيضاً من خلال الكون ومن خلال الأنفس. هذه هي الكتب الثلاثة التي كشف الله لنا عن ذاته من خلالها، والتي شغلت كل فكر ابن عربي وجهده، في سبيل المعرفة الأشمل للباري تعالى من خلال كل ما يعبّر عنه. هذه الكتب الثلاثة: القرآن والكون والنفس، مؤلفة من آيات، أي علامات تدل السالك على الطريق إلى الله، وهنا يشير ابن عربي إلى وضوح الترابط اللغوي بين: العلم والعالم والعلامة.

كما نشكّل الكلمات من خلال أنفاسنا التي ننطقها، خلق الله الكون من خلال كلماته التي نطقها. هذه الكلمة الخلّاقة «كُن» تصدر من نَفَس الرحمن وتنبسط على كامل الوجود. فكل ما في الكون هو كلمات الله، آياته، أو العلامات التي توجهنا وترشدنا إلى سبيل الهدى.

وبما أن كل ما في الكون هو تجل للأسماء والصفات الإلهية، فإن معرفة هذه الأسماء والصفات تغدو أساس كل معرفة أخرى.

الأسماء الإلهية

اتفق علماء العقيدة على أننا لا يمكن أن ندرك ذات الله تعالى، وإنما ندرك ما قد كشفه الله في وحيه القرآني من أسماء وصفات. معرفة أسماء الله وصفاته تشكل الأساس لكل معرفة إنسانية لاحقة، إذ إن

الكون بمجمله هو تجل لتلك الأسماء والصفات الإلهية. ولذا فعندما نقول إن الله خلق الكون – وكلمة الكون هنا تشير إلى كل ما سوى الله تعالى – فهذا يعني أن الكون يستمد وجوده النسبي والمحدود من وجود الله المطلق، أي غير المشروط، واللامتناهي. هذا يعني أن الكون بكل ما فيه مستمد لوجوده ولصفاته من وجود الله تعالى وصفاته. وعلى ذلك إذا وجدنا بعض الأشياء الحية فإن ذلك يعود لصفة «الحيّ»، فالكائنات الحية تستمد حياتها واستمرارها من هذا الاسم الإلهي. وإذا كانت بعض الأشياء مبصرة، فذلك لأن الله تعالى هو «البصير»، وهو الممد لها من خلال هذه الصفة، وكذا الأمر مع باقي الصفات والأسماء الإلهية.

وبما أن كل شيء في الوجود يستمد وجوده وبقاءه من ارتباطه بصفة أو اسم إلهي، فهو بذلك يُجلّي ويظهر هذه الأسماء والصفات في هذا الكون. وعلى هذا الأساس يقال إن الكون وما فيه هو تجليات للأسماء والصفات الإلهية.

الإنسان الكامل

الإنسان الكامل عند ابن عربي هو مظهر ومَجلى الاسم الأعظم أو الاسم الجامع لكل الأسماء الإلهية «الله». جاء في القرآن الكريم ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا** ﴾ (البقرة، ٢: ٣١). للوهلة الأولى يبدو أن الآية تشير إلى أسماء جميع المخلوقات، ولكن وكما تم توضيحه في الأعلى، فإن كل المخلوقات هي تجليات للأسماء الإلهية، ولذا يقول الصوفية إن الله علم آدم الأسماء الإلهية. يشير آدم هنا إلى الإنسان بشكل عام، وعلى ذلك فما قيل عن آدم ينطبق على كل البشر، أو على الأقل على كل البشر في حالة الكمال الإنساني.

وبما أن الاسم الجامع «الله» يشمل ويحتوى كل الأسماء الإلهية، وحيث أن آدم قد عُلّم كل الأسماء الإلهية، فهذا يعني أن الله قد علّم آدم

معرفة الاسم الجامع «اللّه». وعلى ذلك، فإن آدم، بما هو عارف بالاسم «اللّه»، فهو محل تجلّي هذا الاسم في عالم المخلوقات. بكلمات أخرى، الإنسان الكامل هو مجلى ومظهر الاسم الأعظم «اللّه». آدم بما هو الإنسان الأول هو أول مظهر للاسم الأعظم «اللّه»، وهو النبي الأول أيضاً. ولذا فلا غرابة أن يدعو ابن عربي الفصل الأول من كتابه فصوص الحكم بـ«حكمة إلهية في كلمة آدمية»، وأن يكون هذا الفصل مخصصاً لمناقشة مسألة الإنسان الكامل.

بما أن الاسم الأعظم «اللّه» هو الشامل للأسماء كلها، فإن مظهره، أي الإنسان الكامل، هو الحاوي للوجود كله، ولذا يطلق على الإنسان اسم «العالم الأصغر» الذي يعكس في ذاته ووجوده «العالم الأكبر».

إذا نظرنا إلى هذا الرأي من وجه نظر عقدية نجد أن الصفات الإلهية الأساسية في مباحث العقيدة هي السبعة التالية: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر. وهذه الصفات لا تجتمع إلا في الإنسان. فالإنسان يمثل التحقق الفعلي للصفات الإلهية، ولا يمكن لأي مخلوق آخر أن يحقق هذا التجلي الشامل للصفات. ولذا فحين نقول إن الإنسان هو مظهر اسم «اللّه» فذلك يعني أن كل الصفات والأسماء الإلهية تتحقق في العالم الخارجي من خلال الإنسان وحده. هذا هو معنى الحديث النبوي الشريف «إن اللّه خلق آدم على صورته».

بما أن الإنسان الكامل هو مظهر الاسم الأعظم «اللّه»، الشامل لجميع الأسماء الإلهية، وهو الحاوي للوجود كله، فهو إذاً خليفة اللّه في أرضه. وبما أنه يحمل الصفات الإلهية والصفات الإنسانية فهو برزخ بين اللّه والكون، وهذا ما يجعل منه حافظاً للكون، أو كما يصفه القونوي: «هو البرزخ بين الوجوب والإمكان».

هذه هي الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض وأبيّن أن يحملنها، وحملها الإنسان، لأن لديه القابلية لتجلية كل الأسماء

والصفات والإلهية. وعلى ذلك فإن الحديث الذي يتداوله الصوفية «كنت كنزاً مخفياً وأحببت أن أعرف فخلقت الكون فبي عرفوني» يشير إلى هدف الخلق، وهو التجلي الكامل لله الذي يتحقق من خلال الإنسان القابل لحمل جميع الصفات والأسماء الإلهية، مما يجعل من الإنسان غاية الخلق الذي من خلاله تتحقق المعرفة «أحببت أن أعرف». فالحب هو أساس الخلق ومنشأه، والإنسان هو غاية الكون إذاً، أو كما يصفه جامي: إنه الثمرة التي من أجلها زرعت شجرة الحياة.

التجلي

هذا المصطلح الهام في فكر ابن عربي مأخوذ من الآية القرآنية ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ ﴾ (الأعراف، ٧: ١٤٣). من أسماء الله تعالى الظاهر والباطن. فهو الظاهر من حيث أسماؤه وصفاته المنبثة في الكون، وهو الباطن من حيث ذاته. الوجود الحق واحد وهو يكشف عن نفسه بطريقة واحدة للجميع. عندما يظهر الله صفاته وأسماءه تستقبلها الأعيان الموجودة بحسب استعداداتها، وهذا الجانب يتعلق بحقيقتها. فلكل اسم إلهي مجلى، أو مظهر في الكون، بعضها جلي، وبعضها يعسر إدراكه. غير أن الكون بمجمله يظهر ويجلي كل الأسماء والصفات الإلهية. ففي العالم المخلوق نجد كل الأسماء الإلهية بشكل أو بآخر. الإنسان الكامل هو من يظهر ويجلي كل الأسماء والصفات الإلهية.

ولكن بما أن الإنسان هو «العالم الأصغر» وهو مجلى جميع الأسماء الإلهية، أو الاسم الجامع «الله»، فهل هو ينتمي إلى العالم المادي أم إلى العالم الروحي؟ يجيب ابن عربي عن ذلك في الفصل المتعلق بالبينية في هذا الكتاب.

وحدة الوجود

على الرغم من الربط التاريخي بين ابن عربي وفكرة «وحدة الوجود» إلا أنه حتى الآن، فإن كل ما طبع من أعماله يشير إلى أن ابن عربي لم

يستخدم هذا المصطلح أبداً. هناك تعابير قريبة مثل قوله في الفتوحات المكية «فالوجود الحق وهو واحد» (الفتوحات ٢، ٥١٧)، وقوله «وعين الوجود واحد» (الفتوحات ٢، ٥١٩) وقوله «الواحد الوجود» (الفتوحات ١، ٣٠٧). ولكن ما الذي يعنيه ابن عربي في قوله الوجود واحد؟

مصطلح وحدة الوجود مركب من كلمتين «وحدة» و«وجود»، وكلا المصطلحين له أهميته في الفكر الإسلامي.

الوحدة مشتقة من التوحيد، رسالة الإسلام المتمثلة في شهادة أن «لا إله إلا الله»، والتي تُدعى بكلمة التوحيد. المعنى الأساسي للتوحيد هو الإقرار بوحدانية الله وبأن كل ما سواه مخلوق له. لم يختلف أحد من المسلمين في أن جوهر الدين الإسلامي هو التوحيد. وعلى هذا المبدأ دارت معظم دراسات العقيدة والتصوف الإسلاميين. الدراسات اللاحقة كلها كانت تنويعات على مسألة الطريقة الأنسب لوصف الخالق تعالى. وحيث إن ذاته لا يمكن إدراكها، وإنما نعرف الله من خلال وحيه القرآني، فقد شكل القرآن منطلق المباحث الكلامية والصوفية.

واجه المتأملون في القرآن الكريم نوعين من الأوصاف، يمكن تلخيصهما في قوله تعالى ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ (الشورى: ١١). فمن جانب فإن الله تعالى هو السميع البصير، ومن جانب آخر «ليس كمثله شيء»، فكيف يمكننا أن نصف الخالق تعالى بأوصاف نستخدمها في وصف البشر، وفي الوقت ذاته نتجنب التشبيه؟ كيف يمكننا أن ننزه الخالق تعالى وفي الوقت ذاته نصفه بالسميع والبصير؟

في سبيل الوصول إلى الطريقة الأنسب في وصفه تعالى، تراوحت جهود المفكرين المسلمين بين هذين الحدين: «التنزيه» و«التشبيه»، واشتط بعض الغلاة في التنزيه حتى قالوا إنه لا يوصف بشيء وجعلوه أقرب إلى العدم. وفي الطرف الآخر كان التجسيم.

أما مصطلح «الوجود» فقد لعب دوراً محورياً في كل مناحي الفكر الإسلامي من عقيدة وفلسفة وتصوّف. بل إن بعض الباحثين يَعُدّ البحث

في «الوجود» هو الفكرة المركزية في كل تاريخ الفلسفة الإسلامية.[15] ومن الجلي أن مشكلة فهم مصطلح «وحدة الوجود» يتعلق بهذا المصطلح.

تفسير الأستاذ تشيتيك للوجود يستند إلى الجذر اللغوي للكلمة أي (و-ج-د). الوجود مشتق من (وجد) التي قد تعني شيئين مختلفين: أولاً قد تشير إلى فعل إيجاد الشيء بعد البحث عنه، وثانياً قد تشير إلى كون الشيء موجوداً. فهو يشير إلى الفاعل وإلى المنفعل في الوقت ذاته، إلى كون الشيء موجوداً وإلى كونه موضوعاً للبحث حتى يتم إيجاده. ومن هنا فإن السالك يبحث حتى يجد الحق، والحق موجود هناك. إنه «الوجود الحق»، أو «واجب الوجود» في الاصطلاح الفلسفي.

في الفلسفة «واجب الوجود» هو مَن وجوده من ذاته، وليس مستمداً من سواه، كل ما سواه مستمدٌ منه ومعتمد عليه في الوجود وفي البقاء، لأن ما سواه ممكن الوجود. ممكن الوجود تعني أنه في ذاته لا وجود له، ولكنه يمتلك الوجود بخلق الله له وإمداده بالحياة. كل ما سوى الله يمكن أن يوصف بـ «الوجود» ولكن على سبيل المجاز، إذ إن وجودها ليس لها، وإنما هو مستعار من «الوجود الحق».

يمكن الإشارة هنا إلى نص واضح من كتاب المعتبر لأبي البركات البغدادي يناقش فيه كيف تستخدم كلمة «الوجود» و«الموجود» لوصف الله تعالى ووصف مخلوقاته: «لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الأول... وعلى الوجود الذي هو ماهية ولها وجود تتصف بها إنما يقال بالاشتراك فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى إلا هو [أي الوجود الأول]... فالوجود الذي تتصف به الموجودات المعلولة ويقال لها به إنها موجودة غير هذا الوجود القائم بذاته... ولفظة الوجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستعارة من الأول للثاني ومن المتبوع للتابع»[16].

---

15 - Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (State University of New York Press: 2006), 63.

16 - أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٧هـ، ج٣، ٦٥.

إذا كان الوجود ينتمي لله وحده فإن ما سواه هو «عدم» في ذاته، ووجوده إنما هو بقدر ما يجلّي الحق. فالوجود الحق واحد، والمخلوقات في ذاتها «أعيان» أو «ممكنات» لا تمتلك الوجود بذاتها، وإنما توجد في علم الله أزلاً. بكلمات أخرى، علم الله الأزلي الكلي الشامل يتضمن «الأعيان الثابتة» لكل شيء، ولكن هذا المعلومات موجودة فقط في علم الله وليس لها أي وجود خارجي في العالم المخلوق. عندما يمنحها الله الوجود الخارجي فإنها تخرج إلى العالم الخارجي الواقعي، وهنا يتكون عالم التعدد والكثرة، أو الكون والفساد بحسب الاصطلاح الفلسفي.

فهذه الكثرة منشأها هو الواحد الحق، والتي بدونه لا وجود لها، فهي في ذاتها معدومات. وعلى ذلك فالوجود الحق واحد، وما سواه مستمد منه وجوده، وهو في ذاته عدم. خروج هذه الأعيان الثابتة من علمه تعالى إلى الوجود الخارجي هو عملية الخلق، إذ يمنحها الباري وجودها الخارجي المتحقق. مسألة الخلق وعلاقة الله بمخلوقاته ترتبط عند ابن عربي بالأسماء الإلهية كما مر ذكرها.

مدرسة ابن عربي

لعب صدر الدين القونوي (ت. ١٢٧٤/٦٧٣) الدور الأبرز في صياغة مدرسة ابن عربي من خلال شروحه وتعليقاته من جانب ومن خلال تلامذته من جانب آخر. بقي القونوي تحت رعاية ابن عربي لما يقارب الثلاثين عاماً، فلا عجب أن يُعدّ أهم تلاميذه وأكثرهم تأثيراً في فهم وتفسير أفكار ابن عربي.

شكّل القونوي نقطة إلتقاء لمختلف التيارات الفكرية والصوفية في عصره، فمراسلاته مع الطوسي تظهر إطلاعه الواسع على الفلسفة الإسلامية بتيارها المشائي، إضافة لذلك فقد كان شيخاً لقطب الدين الشيرازي أحد أهم شراح «حكمة الإشراق» للسهروردي، وكان أستاذاً لفخر الدين العراقي، أحد أشهر الشعراء الفرس الذين ساهموا بنشر

فكر ابن عربي في إيران. ولا بد من ذكر قربه وعلاقة الصداقة المتينة التي جمعته بالشاعر الصوفي الكبير جلال الدين رومي.

غير أننا هنا سنشير إلى تلامذته الذين كتبوا شروحاً على كتب ابن عربي ليظهر أثر القونوي الكبير في المنحى والاتجاه الذي اخذته أفكار ابن عربي.

على الرغم من أن القونوي لم يكتب شرحاً مفصلاً ومنظماً لكتاب فصوص الحكم، إلا أنه أشار إلى المواضيع الأساسية في كل فصل من خلال كتابه «الفكوك» الذي سيغدوا موجهاً للشروح اللاحقة التي كتبت من قبل تلاميذه[17].

لعل أول شرح كتب على فصوص الحكم هو شرح عفيف الدين التلمساني (ت. ٦٩٠/١٢٩١) الذي لم يعمل على شرح الكتاب بشكل مفصل وإنما ركّز على بعض المفاهيم الأساسية، بشكل خاص مفاهيم الوجود، والعدم، والأعيان الثابتة[18]. والتلمساني كان ممن يحضر دروس القونوي.

أول شرح شامل تتبع الكتاب سطراً سطراً هو شرح مؤيد الدين جندي (ت. ٧٠٠/١٣٠٠). ويعُد هذا الشرح واحداً من أقدم الشروح وأكثرها تأثيراً في تلاميذ ابن عربي، وقد أشار في مقدمة الشرح إلى أن شيخه القونوي شرح له خطبة الكتاب، وبعد ذلك أفهمه الله مضمون الكتاب كله في شرح الخطبة[19].

---

17 - ذكر عثمان يحيى ذكر أن أكثر كتاب كتبت عليه الشروح في تاريخ الإسلام، بعد القرآن الكريم، هو كتاب فصوص الحكم. فرغم صغر الكتاب، إلا أن صياغته وأفكاره من جانب. وما أثاره من نقاشات من جانب آخر دفعت الكثير من أنصار مدرسة ابن عربي لكتابة الشروح والتعليقات على هذا الكتاب الصغير في سبيل شرحه وإيضاح الجوانب الصعبة أو الغامضة فيه. يحيى ذكر ما يقارب ١٥٠ شرحاً على الفصوص، أنظر عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، ترجمة أحمد الطيب، دار الهداية، ط١، ١٩٩٢.

18 - Chittick, "The School of Ibn 'Arabī", in *History of Islamic Philosophy*, ed. Sayyed Hussein Nasr & Oliver Leaman (Routledge, NY, 1996), 516.

19 - انظر: مؤيد الدين جندي، **شرح فصوص الحكم**، تحقيق جلال الدين أشتياني، مؤسسة بوستان، قم، ١٤٢٢ه، ص ١٨.

مع سعيد الفرغاني (ت. ١٢٩١/٦٩٠)، يأخذ مصطلح وحدة الوجود صيغته التقنية لأول مرة، من خلال مقارنته بين وحدة الوجود وكثرة العلم[20]. الفرغاني كان يحضر دروس القونوي، وذكر في آخر شرحه «مشارق الأنوار» أن الشرح يستند إلى الملاحظات التي كان يكتبها خلال درس القونوي.

عبدالرزاق القاشاني (ت. ١٣٣٠/٧٣٠)، أحد أهم شراح فصوص الحكم كان تلميذاً للجندي.

داوود القيصري (ت. ١٣٥٠/٧٥١) تلميذ القاشاني، لعب دوراً مهماً في نشر فكر ابن عربي في بلاد الفرس من خلال شرحه الذي كتبه باللغة الفارسية. وأيضاً ساهم بنشر فكر ابن عربي في بلاد العثمانيين عندما دعاه ثاني السلاطين العثمانيين أورهان غازي لتأسيس أول مدرسة في مدينة إنزيك[21].

وعلى الرغم من أن ابن سبعين (ت. ١٢٦٩/٦٦٩) لا يعد من مدرسة ابن عربي لكن يبدو أنه هو أول من استخدم مصطلح «وحدة الوجود» كمفهوم تقني[22]. ويذكر المناوي في كتابه «الكواكب الدرية في مناقب السادة الصوفية» لقاءاً بين القونوي وابن سبعين خلال زيارة القونوي لمصر[23]. لهذا اللقاء أهمية خاصة - إن كان قد حدث فعلاً - إذ إن الأستاذ تشيتيك يعتقد أن استخدام ابن تيمية مصطلح «وحدة الوجود» للإشارة إلى «الاتحادية» قد يكون مستمداً من كتابات ابن سبعين أو أحد تلاميذه[24].

---

20 - Chittick, "Spectrums of Islamic Thought: Sa'īd al-Dīn Faraghānī on the Implication of Oneness and Manyness," in *The Heritage of Sufism*, vol. II, ed. Leonard Lewisohn, 203-217 (UK: Oxford, Oneworld Publication, 1999), 208.

21 - Mustafa Tahrali, "A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabī on the Ottoman Era," in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, 1999, p.46.

22 - Chittick, "The School of Ibn 'Arabī," 512.

23 - عبدالوهاب المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، تحقيق عبدالحميد صالح حمدان، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ج٢، ص ٨٨.

24 - William Chittick, "Wahdat al-Wujūd in Islamic Thought," *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, 10 (1991), p.7-27; 21.

من خلال ذلك يتبدى الدور المركزي الذي لعبه القونوي وتلاميذه في انتشار فكر ابن عربي، وفي الطريقة التي فسرت بها أفكاره. يعود السبب في ذلك بشكل أساسي إلى أن القونوي كان يكتب بشكل منظم وواضح في مسعى لتقريب أفكار شيخه من التيار الفلسفي العام للفلسفة الإسلامية، وخصوصاً فلسفة ابن سينا.

❖ ❖ ❖

هذه مجرد خلاصة لبعض أفكار ابن عربي، أردت أن أذكّر بها في هذا التقديم. بعضها ذكره الأستاذ تشيتيك في النص أدناه، وبعضها ناقشه في مقالات و كتب أخرى.

وهنا أود الإشارة إلى أن ما يقدمه الأستاذ تشيتيك في هذا الكتاب هو مجرد خلاصات وأفكار مكثفة لأبحاث مطولة نشرها على مدى ما يزيد عن أربعين سنة. بعض هذه المقالات والأبحاث قيد الترجمة حالياً، وإن شاء الله ترى النور قريباً.

وأما من يرغب بعرض مفصل لمختلف جوانب فكر ابن عربي، وخاصة الإشكالي منها والذي كان مدار نقاش طويل بين أنصار ابن عربي وخصومه فأحيله إلى كتاب «الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي» لمحمد بن رسول البرزنجي (ت. ١١٠٣- ١٦٩١م) وهو قيد الطباعة الآن بتحقيقنا. وفي هذا الكتاب يعرض المؤلف أربعة وعشرون إنتقاداً وجهت لابن عربي ويعمل على شرحها ومناقشتها من مختلف الجوانب الصوفية والفقهية والعقدية.

❖ ❖ ❖

إن ما شجعني على ترجمة هذا الكتاب هو أسلوبه المباشر والواضح، وعرضه المختصر والمترابط لجوانب من فكر ابن عربي. فما أن يبدأ القارئ بمطالعة هذا الكتاب حتى يجد أنه صيغ بترابط منطقي محكم، تنبني الأفكار فيه على أساس متدرج بعضها فوق بعض. فإن تابع القارئ

فصول هذا الكتاب بالترتيب فسيجد أنه مترابط ومحكم، أما إن حاول أن يقرأ بعض صفحات متنوعة من هنا وهناك فسيواجه مجموعة مفاهيمية خاصة يصعب فهمها خارج سياقها.

ويجب الإشارة هنا إلى أن الأستاذ تشيتيك كتب هذا الكتاب دون أي حواش أو هوامش، حتى توثيق الاقتباسات المأخوذة من كتب ابن عربي وضعها في المتن مع مختصرات أشار إليها في مقدمة الكتاب. وعلى ذلك فإن جميع الهوامش والملاحظات هي إضافة مني في سبيل توضيح بعض النقاط. وقد حرصت على أن أجعلها في الحد الأدنى لأحافظ على سلاسة العرض كما جاء في أصله.

محاولة اختزال فكر ابن عربي بعدد من الصفحات ليس بالأمر الهين: ولم يدّع الكاتب أنه يعرض شرحاً وافياً لأي من أفكار ابن عربي، وإنما قال في المقدمة إنه سعى لتقديم فكرة موجزة عن فكر ابن عربي لغير المختصين. لغير المختصين هنا تشير إلى الباحثين في الدراسات الإسلامية ولكن غير المختصين بدراسة الشيخ الأكبر.

الأستاذ وليم تشيتيك واحد من أهم الباحثين المختصين بفكر ابن عربي ومدرسته، إن لم يكن أهمهم على الإطلاق، تفضل مشكوراً بالإذن بترجمة هذا الكتاب ونشره.

له جزيل الشكر وعظيم الامتنان لما قدمه للفكر الإسلامي من دراسات وأبحاث، وعلى إذنه بترجمة هذا الكتاب ونشره بالغة العربية.

وكل الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور بكري علاء الدين على مراجعته للنص العربي وعلى اهتمامه بإخراج هذا النص بصورته العربية الحالية.

ناصر محمد يحيى ضميرية

مونتريال ٢٠١٤