



حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٦ (عدد يوليو – سبتمبر ٢٠١٨)

<http://www.aafu.journals.ekb.eg>

(دورية علمية محكمة)



جامعة عين شمس

في الوصل والوصول مع الله والعالم: وحدة الوجود عند محيي الدين بن عربي وصامويل تايلور كوليردج

جيهان فاروق فؤاد*

قسم اللغة الإنجليزية

المستخلص

يرصد هذا البحث بعض نقاط التقاء الصوفية الشرقية والرومانسية الإنجليزية خاصة فيما يتعلق بقضية علاقة الإنسان مع الله والعالم. ينطلق الخطاب الذي يستعمله كلا من ابن عربي وكوليردج من إيمان بوحدة الوجود الروحية، التي تضم الله والكون والإنسان، وهي تختلف عن وحدة الوجود المادية في كونها تحتفي بوجود القداسة ولا تتكرها.

ويبرز البحث محورية فلسفة وحدة الوجود الروحية في فكر ابن عربي وكوليردج، وعلاقتها بمفهوم الوحدة العضوية، ويركز على دور الخيال في الوصول إلى حالة الاندماج الافتراضية هذه بين الخلق والخالق. ويستكشف البحث نظرية الخلق، ومفهوم الإنسان، وسبل الوصول للمعرفة، متخذاً من النظريات الصوفية والنظرية الرومانسية إطاراً نظرياً له، بينما يلجأ في بعض الأحيان إلى الاستشهاد بأشعار وكتابات ابن عربي وكوليردج للوصول إلى فهم أعمق لمفهومهما عن طبيعة العلاقة مع الله والعالم.

رغم سيطرة ثنائيات: العقل والمادة أو الإنسان والعالم أو الخالق والمخلوق... وغيرها على الفلسفة الغربية والشرقية على حد سواء؛ إلا أنه طالما كان لفلسفة وحدة الوجود سحرها وتأثيرها العميق على الفلسفة والدين والأدب. وقد ارتبط وجود الثنائيات المتعارضة بالإيمان بنظرية التجاوز (transcendence)، وهي النظرية التي تفترض وجود أصل أو مركز متجاوز لعالم الطبيعة والمادة. وقد تطرق العديد من كبار الفلاسفة لنظرية وحدة الوجود (unity of being)، والمرتبطة بنظريات الحول (immanence) ومبدأ الواحدية (monism). فحسب منهج سبينوزا و ليبينز وغيرهما، للكون حقيقة واحدة أو جوهر واحد يشمل الطبيعة، والمادة، والعقل الإنساني، والله.

ويفرق عبد الوهاب المسيري (وهو أحد أهم المفكرين المهتمين بإشكالية وحدة الوجود في العالم العربي) بين: وحدة الوجود المادية، ووحدة الوجود الروحية. في حالة وحدة الوجود الروحية -وهي الحالة السائدة في المنظومات الحلولية الروحية- يصبح للكون جوهر واحد وتسري روح القداسة في كل الأشياء. وتفترض هذه الحالة كما يشير المسيري "وجود إله يحل في مخلوقاته ويمتزج، ثم يتوحد معها ويذوب فيها تماماً بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه" (رحلتي الفكرية ٣٨٩). وفي هذه الحالة - وحدة الوجود الروحية - يمكن استخدام لغة مادية للتعبير عن عالم الروح، ولغة روحية للتعبير عن عالم المادة، وهو الأمر الذي ينتج عنه المسيري في فكر اسبينوزا وهيجل وفي الشعر الصوفي الحلولي. أما في حالة وحدة الوجود المادية والتي تسم المنظومات الحلولية المادية فيسود الكون مبدأ واحد يتم اختصاره في قوانين الطبيعة أو القوانين المادية؛ أي أن الإله يختفي تماماً ومع اختفائه تختفي اللغة الروحية ويحل الخطاب المادي محل الخطاب الروحي (٣٩٠).

وتعد فلسفة وحدة الوجود كلمة مفتاحية في فلسفة الشيخ الصوفي محيي الدين بن عربي (٥٦٠ هـ - ٦٣٨ هـ). يعتقد ابن عربي - الذي تأثر بالفلسفات الشرقية الحلولية - بأن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكررة في صفاتها وأسمائها، وهي حقيقة قديمة أزلية لا تتغير بتغير الصور والموجودات. وبناءً على ذلك يفسر ابن عربي النصوص الدينية من قرآن و أحاديث نبوية - بل ويتجاوزها إلى التعامل مع العالم باعتباره نصاً - وفقاً لنظرية الوحدة بين الخالق والمخلوق.

وبالمثل يعد مفهوم وحدة الوجود مفهوماً أساسياً عند الناقد والشاعر الإنجليزي الرومانسي صامويل تايلور كوليردج (١٧٧٢م - ١٨٣٤م) والذي تعكس أعماله شعراً ونقداً إيماناً بأن العالم يحكمه مبدأ واحد. وقد تعمق كوليردج في دراسة الأديان والفلسفات الغربية - خاصة الفلسفة الألمانية - وبنى نظريته في الأدب والنقد على أساس ميتافيزيقي. حيث يرى كوليردج أن سر قداسة الكون يكمن في العلاقة بين الإنسان والطبيعة وبين الخالق والمخلوق. ومن خلال هذه العلاقة الدينامية ذاتها تصبح عملية الخلق والإبداع ممكنة، سواء عنى ذلك خلق الكون أم خلق القصيدة.

يرصد هذا البحث بعض نقاط التقاء الصوفية الشرقية والرومانسية الإنجليزية خاصة فيما يتعلق بقضية علاقة الإنسان مع الله والعالم أو وصله معهما إن شئنا استخدام المصطلح الصوفي؛ و يعد "الوصل" مفهوم صوفي بالأساس يعرّفه معجم المصطلحات الصوفية على أنه "لحوق الغائب" أو "إدراك الفائت"، وأنه "قد يعبر بالوصل عن فناء العبد بأوصافه في أوصاف الحق". و يعرّف نفس المعجم "الوصال" وهو مرادف للوصل على أنه "الرؤية و المشاهدة بسر القلب في الدنيا وبعين الرؤوس في الآخرة" (أبي خزيم ١٨٥-)

١٨٦) .ولنقادي الوقوع في خطأ التعميم سنركز في هذا البحث على وحدة الوجود كأحد سبل الوصل مع الله، مع التركيز على أثر نظرية وحدة الوجود في إعادة صياغة العلاقة مع الله والعالم عند ابن عربي وكوليردج.

ويبرز البحث محورية فلسفة وحدة الوجود الروحية في فكر ابن عربي وكوليردج، وعلاقتها بمفهوم الوحدة العضوية، و يركز على دور الخيال في الوصول إلى حالة الاندماج الافتراضية هذه بين الخلق والخالق. ويستكشف البحث نظرية الخلق، و مفهوم الإنسان، وسبل الوصول للمعرفة، متخذاً من النظريات الصوفية والنظرية الرومانسية إطاراً نظرياً له، بينما يلجأ في بعض الأحيان إلى الاستشهاد بأشعار وكتابات ابن عربي و كوليردج؛ للوصول إلى فهم أعمق لمفهومهما عن طبيعة العلاقة مع الله والعالم.

محورية فلسفة وحدة الوجود في فكر ابن عربي وكوليردج

يُدعى محيي الدين بن عربي بشيخ الصوفية الأكبر، وقد أطلق عليه هذا اللقب؛ لأنه استطاع أن يؤثر في التصوف الإسلامي منهجاً وسلوكاً. وقد بلغت فلسفة التصوف الإسلامي مع ابن عربي ذروتها، حيث تناول العديد من القضايا التي تختص بالألوهية و بموقع الإنسان من الكون. ويقال أن بموته انتهى التصوف النظري وبدأ التصوف العملي، حيث أنه جاء بطريقته الخاصة في التصوف العملي والتي تسمى بـ "الطريقة الأكبرية". ويعد ابن عربي من أعز علماء الصوفية علماً ومن أكثرهم تأليفاً، حتى اختلف الباحثون في حصر مؤلفاته ورسائله، وفي أغلب الظن أن ابن عربي ألف ما لا يقل عن أربعمئة كتاب ورسالة. ومن أهم مؤلفاته: **الفتوحات المكية**، و**فصوص الحكم** وهما الكتابان اللذان يعرض فيهما مذهبه الصوفي الفلسفي، خاصةً ما يختص بعقيدة وحدة الوجود. وبالإضافة إلى هذين العملين العملاقين للشيخ مؤلفات أخرى كثيرة منها: **كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، و**كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى**، و**ترجمان الأشواق**. إذ تتنوع مؤلفات الشيخ لتشمل مختلف المعارف الإسلامية من حديث وتفسير، وفقه، كما تمتد إلى فروع المعرفة الإنسانية من فلسفة، وتاريخ، واجتماع... الخ استقى ابن عربي فكره من مصادر عدة: أولها هو الفلسفة اليونانية وخاصة الفلسفة الأفلاطونية وما يتعلق بها من فلسفة وحدة الوجود، ومن وجود النفس وجوداً أزلياً، ومن نظريات الفيض والتجلي و التطهر. وإلى جانب الأثر الأفلاطوني فهناك أيضاً أثر الفلسفات الشرقية الحلولية مثل البوذية، وهناك أيضاً الأثر المسيحي والذي يتمثل في عقيدة التثليث وفي مفهوم الكلمة، وفي ممارسة الزهد والرهبانية. وإلى جانب هذا فقد تأثر ابن عربي بالقرآن والحديث وبعلم الكلام وفلسفة فيلون اليهودي السكندري ونظرية الحلاج؛ كما يقال أنه انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية، والأشاعرة، وإخوان الصفا.

وتتميز فلسفة ابن عربي الصوفية بالجابية، الشمول، والجرأة. وربما يكمن سر هذه الجاذبية في غموض خطابه وذاتيته البالغة وفي اعتماده إلى حد كبير على عالم الخيال. و يعزى يوسف زيدان جزء من غموض خطاب ابن عربي إلى تضمينه الألفاظ القرآنية و النقول الصوفية و استخدامها بشكل مختلف مما يضيف عليها دلالات جديدة. ويرى زيدان أن ما يفعله ابن عربي بالنصوص هو ضرب من ضروب "التناص" الفريد و المحير أحياناً (٢٢). ويعمد ابن عربي في كتاباته أيضاً إلى الرمز بدلاً من التصريح، لكنه رغم ذلك لا يلتزم برمزيته التزاماً مطرداً، فقد يرمز لشيء برمز في موضع ويستخدم نفس الرمز للإشارة لشيء آخر في موضع آخر. كما انه كثيراً ما يلجأ إلى

الأساليب الشعرية والتشبيهات وهو ما يجعل أسلوبه على وجه الإجمال نوعاً من "الرياضة الذهنية الحرة" (شرف الإسلامي ٢٦٤).

ورغم أن غموض أسلوبه وجاذبيته قد أثار فضول قرائه، فإنه في ذات الوقت قد أدى بالدارسين إلى الاختلاف بشأنه أشد الاختلاف، حيث يعده البعض من خيرة المتصوفة والعارفين، بينما يعده البعض الآخر من أكثر علماء الإسلام تطرفاً وزندقة. يقول مذكور: "أما منهجه فعقدة من عقده، وصعوبة كبيرة من صعوبات درسه وتفهم آرائه. يقوم على التأويل والرمز، ويغلو فيها غلوًا كبيرًا. ولقد افتنَّ ابن عربي في لغة "الظاهر" ولغة "الباطن" وتقل بينهما كما يهوى. وأول ألفاظ القرآن والحديث تأويلًا لم يسبق إليه صوفي آخر. ولجأ إلى إشارات ورموز مختلفة، بين إنسانية وكونية" (ط). ويدعو غنام هذا الجانب من مذهب ابن عربي بـ "الاستسرار". وبالرغم من أنه يزيد من صعوبة فهم النص حتى على المتخصصين فإن هذا الاستسرار "يضيف على روحانية ابن عربي طابعاً سرياً أرسنقراطياً" (٢٤٣). وعلى النقيض من ذلك يرى البعض الآخر أن استخدام ابن عربي لأسلوب الغموض المتعمد إنما هو من باب التأثير على القارئ وإجباره على تبني أفكار بعينها. فيعتقد محمد شرف على سبيل المثال أن ابن عربي "كان يمارس رياضة تجهيل قرائه ومريديه عن أحسن تقدير" (العربي ٧٥). وهو يرى أن ابن عربي غالباً ما كان يعمد إلى "التخويف وإثارة مشاعر الغرابة والإحساس بالضلالة على قرائه" (٧٣).

وعلى أي حال يعتبر ابن عربي أول من وضع مذهب متسق متكامل لفلسفة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، وتقوم فكرة وحدة الوجود عنده على أساس أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها، متكررة في صفاتها وأسمائها، وهي حقيقة أزلية قديمة لا ثنائية فيها ولا تعدد ولا تتغير بتغير الصور والموجودات التي تظهر عنها. وأصل وجود كل الكائنات والموجودات هو الله و"سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" (فتوحات ح ٢ ص ٦٠٤). إن وجود الحق هو الحقيقة الأساسية في هذا العالم؛ أي أن ليس في الكون وجودان - وجود الله ووجود العالم - بل هو في الواقع وجود واحد وحقيقة واحدة ليس في الأكوان غيره فهو الوجود" (فتوحات ج ٤ ص ١٧١). ولهذه الحقيقة الوجودية الواحدة وجهان: حق وخلق، أي أنها هي الواحد والكثير، القديم والحديث، الظاهر والباطن، الأول والآخر وغير ذلك من الأضداد.

ووحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي هي وحدة وجود روحية حسب تعريف المسيري وآخرين، حيث يعتقد بوجود حقيقة مقدسة تعلن عن نفسها في مختلف صور الموجودات. ورغم إقراره بوحدة الوجود، يرفض ابن عربي فكرة الطول ويرفض استخدام المصطلح في حد ذاته؛ لأنه يرى أنه لو أجزنا استخدام المصطلح فهذا يفترض وجود كيانين مختلفين: "الحال" و"المحل"، وهو ما يعده ابن عربي في نطاق المستحيل، فهناك كيان واحد فقط ومن غير المعقول افتراض أن يحل الشيء في نفسه. يقول "الحق تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها أو تكون بعده أو يكون بعدها" (فتوحات ١٦٤). إلا أن ابن عربي يدعو إلى نوع من الاتحاد بالله يقوم على الرياضة والمجاهدة الروحية. أي أنه رغم تحقق وحدة الوجود بين الخالق والمخلوق، يسعى العارف إلى الله حتى يصير الله هو مرآة العارف، ويصير العارف هو مرآة الله. ويستخلص الغنام أن "التجربة الصوفية إذن حال تتحقق فيها الوحدة الذاتية بين الحق والخلق من غير أن يحل أحدهما في الآخر أو يصير أحدهما الآخر بأي معنى من معاني الصيرورة إذ لا حلول ولا صيرورة هناك، وإنما هو تحقق لأمر موجود بالفعل هو الاتحاد أو الوحدة" (٢٧٠).

وقد حاول البعض نفي وحدة الوجود عن ابن عربي. وهؤلاء على حد قول أبو العلا عفيفي إنما أخذوا من ابن عربي كلامه عن عالم الظاهر (شريعة التوحيد بما يوافق عقيدة عامة المسلمين) وتغاضوا عن الجانب الآخر من فكره وهو عالم الباطن (أراؤه في وحدة الوجود). على سبيل المثال ينفي محمد غالب وحدة الوجود عن ابن عربي معتقداً في قوله بـتنزية الله حسب الظاهر من خطابه. ولكن غالب لا يلتفت إلى المعنى الباطن الذي يشير إليه ابن عربي، إذ حين يذكر أن الله واحد في إلهيته فإنه يعني أن الله هو الموجود الحق ولا يوجد سواه لأنه "وسع كل شيء" (سورة طه الآية ٩٨). فهو حين يذكر أن الله منزّه، واحد لا شريك له فهو يعني أنه لا يوجد شيء في الوجود إلا الله. وإنما الشرك هو الاعتقاد بأن الله وجود منفصل عن الإنسان والكون.

ويستند هؤلاء الذين ينفون وحدة الوجود عن ابن عربي إلى خطاب له منطقه الخاص أيضاً، حيث يكتنف الغموض مؤلفات الشيخ أجمعها سواءً فيما يختص بالأفكار المطروحة بها أو الأسلوب المستخدم للتعبير عنها، إذ يقر أحياناً بوحدة الوجود، و يقر أحياناً أخرى بعقيدة التوحيد، ويؤكد التزامه بالحدود ويفصل الله عن العالم، ويحذر من القول بحلول الله في العالم، ففي "باب الأسرار" وهو أهم أبواب الفتوحات في رأى كثيرين، يقول بثنائية الخالق والمخلوق وينكر وحدة الوجود، بل ويدعو للأخذ بظاهر الشريعة وبالالتزام بالتكاليف. وفي موضع آخر يقول إن العارف الذي ارتفعت عنه الحجب والأستار، ووصل إلى المشاهدة، وارتقى درجات اليقين في حل أن يرتبط بالعبادات؛ لأنها قيود لا تربط العارفين، أي أن أغلب الظن أنه إنما قال بالأخذ بالشريعة والعمل بالتكاليف؛ خوفاً من تعنت فقهاء الشريعة ورميهم إياه بالكفر والإلحاد.

يا رب جوهر علم لو أبوح به
لقل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولا ستحل رجال مسلمون دمي
يرون أقبح ما يأتونه حسنا

(فتوحات ج ١ ص ٢٦٠)

وتظهر الأبيات فيما تظهر موقف ابن عربي من الممارسة الدينية السائدة ممن يمثلونها، فهؤلاء حسب رأيه يأتون بأفعال قبيحة يحسبونها حسنة، ويسرعون بتكفير من يخالفهم من المسلمين^٣.

وتعد نظرية وحدة الوجود نظرية محورية في فكر صامويل كوليرج كذلك، فقد كان كوليرج فيلسوفاً قبل أن يكون شاعراً وناقداً رومانسياً. ومثلما هو الحال مع ابن عربي عُرف عن كوليرج تفردته الفكري و صعوبة أفكاره إذا ما قارناه بمفكري عصره. وقد امتلك كوليرج - الذي تأثر بالفلسفة الأفلاطونية والفلسفات المثالية الألمانية خاصة فلسفات كانت و شيلنج و شليجل - مثله مثل عامة الرومانسيين نفس متفردة قلقة لا ترضى بالقوالب الكلاسيكية النمطية. ولم يكن كوليرج - الذي عرف عنه انبهاره بالأدب الألماني والفلسفة الألمانية - بالقطع مستعداً لاتباع قواعد المدرسة الكلاسيكية الجديدة في كتابة الشعر. حيث تحدى جميع القواعد الكلاسيكية في الكتابة في نظرية الوحدة العضوية والخيال والتوفيق بين المتناقضات. كما يعد كوليرج رائداً من رواد الحركة الرومانسية الثورية التي اجتاحت العالم في القرن التاسع عشر والتي حاول منظروها إعادة صياغة العالم. وكما يذهب فان تيغم إنه يمكن فهم الحركة الرومانسية بشكل أفضل إذا ما وضعت في سياقها الفكري و التاريخي العام إذ "لا يمكن فصل الرمنطيقية الأدبية عن حركة فكرية واسعة جددت أسس الأخلاق ومفهوم الحياة، ووجهت الشعر و الرواية و التاريخ نحو

فلسفة تقدمية للشعب، ووجهت الدين نحو نزعة تحررية شعبية، وخلقت الاشتراكية. وتداخل الفن و الشعر بتبادل مخصب، وشعر الفنان باضطرابه لأن يصبح مفكراً، وتتشق المفكر دون أن يعلم، التعاليم التي نشرها الفنان" (١٤٠).

وقد ثار المفكرون الرومانسيون على المفهوم العقلاني للدين والذي ساد العصور الكلاسيكية وخاصة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهناك من يرى أن الفكر الكاثوليكي اهتز لهذه التجديدات التي بفضلها "ظهرت إرادة ضد الاعتقادية الباردة، وضد النزعة العقلية المجردة والاستعمال السياسي للدين، تقضى بأن يعاد للإيمان منبعه في القلب والحساسية" (تيغم ١٣٦). وكما تتصف المعرفة عند ابن عربي بأنها عطاء من الله، يؤمن الرومانسيون بالتواصل المباشر مع الله. "فالدين عندهم محله القلب أكثر منه العقل، مسألة خبرة و معاناة أكثر منها مسألة منطق، وقد ألمهم أن هذين التفسيرين الآليين للوجود إنما هما إنكار لمعتقداتهم الباطنة" (بورا ٧). وترى النفس الرومانسية أن "عالم المثال هو وحده عالم الخلود و الحقيقة، فتعكف على التعلق به في ما تنتج من فن أو أدب أو فكر. وتصفه كما يتجلى لها في لحظات الحدس والكشف الباطني، وتصف سعادتها فيه كما تتجلى في لحظات الانخراط والإلهام" (بلاطه ٥٧).

وكما رمى العديد من الناس ابن عربي بالكفر والزندقة بسبب اعتقاده في وحدة الوجود، يعتقد البعض أن الرومانسيين أيضاً ملحدون بسبب إيمانهم بالحلول. ويبرز بورا حقيقة أن الرومانسيين إنما يستمدون من فكر هيجل مفهوم انه لا شيء حقيقي إلا الروح وأن هناك وحدة روحية تشمل الأشياء جميعاً في الكون. مما يعني أن الرومانسيين "كانوا متدينين، على طريقتهم الخاصة، مؤمنين بقدسية وحدة الحقيقة وما يستشعرونه في حضرتها من رهبة" (٣٠).

وقد كان كوليردج بالتأكيد شاعراً نافذاً ثورياً، وقد عرض بعض أفكاره الراديكالية في *سيرة أدبية (Biographia Literaria)* والتي تعد أكثر من مجرد مقالة نقدية طويلة. ومثلما انتقد القراء أفكار ابن عربي لغموضها وصعوبتها الفلسفية و إغراقها في الرمز، انتقد الجمهور قصائد كوليردج التي تتناول أفكاراً فلسفية وميتافيزيقية معقدة. وعلى سبيل المثال كان *وليم هازلت* يعتقد أن كوليردج "شخص ذو موهبة استثنائية و لكنه استخدمها بشكل ضعيف" (بيكر ٣٤٧). ويشير هازلت هنا إلى القصائد والخواطر التي لم ينهها كوليردج، خاصة "قبلاي خان" و"آلام النوم"، ويصف هازلت شعر كوليردج بأنه "عمل رجل ذو عبقورية عالمية" حيث أن عقله معلق ما بين الشعر والنثر، الحق والباطل وأشياء أخرى لانهائية، وعلى الرغم من مواهبه الهائلة، فهو لم يفعل بها سوى القليل أو اللا شيء" (بيكر ٣٤٧). وبالإضافة إلى ذلك اتهم هازلت كوليردج بـ "خيانة الأمانة"، وكذلك "التكلف" في احتقاره لرأي الجمهور (بيكر ٣٤٧)، تماماً مثلما اتهم محمد شرف ابن عربي بتكلف الغموض و بتجهيل قراءه. ولقد خصص هازلت فصلاً في كتابه "روح العصر" لكوليردج، حيث يرى أن مشكلة كوليردج الأخرى هي أنه فلسفي جداً فهو يحاول إخضاع الوحي إلى النظريات المتعالية بتفكيره المجرد في كتابته للشعر؛ حتى ضل طريقه" (٣٩).

وقد يرجع غموض الخطاب عند كوليردج إلى أنه اختار - مثل ابن عربي من قبله - أن يكتب شعراً ذاتياً، وأن "يقرن العاطفة الشعرية بمتطلب من متطلبات الشعر الأساسية، وهو الإحساس الشخصي بالسعادة الغامرة أو ما كان كوليردج يطلق عليه اسم "السلام الإلهي (peace of God) وهي حالة من الانفعال الروحي يفقد فيها الإنسان ذاته" (السادات ٦١). وتعتبر قصيده كوليردج "الملاح القديم" واحدة من القصائد الأكثر

إثارة للجدل في الأدب الإنجليزي فالرمزية المستخدمة وتعقيد بنية النص جعلت من الصعب على معاصري كوليردج فهمها. وتشير سوزان ولفسون إلى إحدى الإعلانات عن ديوان البلاد الغنائية الذي حوي بين جنباته القصيدة، والذي أصدره كوليردج بالاشتراك مع وليام وردنورث في عام 1798م. يحذر الإعلان القارئ من أنه حين يقرأ الكتاب سيصارع "مشاعر الغربية و الارتباك" (31). ومع ذلك تعتقد ولفسون إن "ترك القارئ يكافح مشاعر " الغربية و الارتباك" لهو أحد الأهداف الثورية للشعر الغنائي والتي تحققها قصيدة " الملاح القديم" وغيرها من القصائد الرومانسية.

ورغم مهاجمة النقاد لبعض قصائد كوليردج إلا أنهم أشادوا ببعض الآخر. ويرى هيرشيل بيكر أنه على الرغم من أن هازلت انتقد كوليردج بشده ، إلا أنه أثنى عليه وعلى الشعراء الرومانسيين الآخرين في مناسبات قليلة، حيث كان هازلت يعتقد "أن كوليردج يمتلك العقل الأكثر خصوبة والأروع على الإطلاق" (بيكر 341). كما أن لي هنت قد فضل أعمال كوليردج عن أعمال والتر سكوت في سيرته الذاتية، حيث صور الفرق بينها كالفرق بين "الجوهر الثمين و التقليد الرديء منه المعروض للبيع" (1970). أما كوليردج فيراه هنت على أنه "الساحر الودود، المولع بشده بالكون، ولديه ما يكفي من الوعي على استحضار عوالم الأثير وهو في مقعده الوثير في طرفة عين" (254).

ويؤمن كوليردج - كما هو الحال مع ابن عربي - بوحدة الوجود الروحية و ليس بوحدة الوجود المادية. وهو يركز على عالم ما وراء الطبيعة وعلى كل ما هو ميتافيزيقي وغالبًا ما يصوره في شعره في مقارنة حائرة مع العالم الطبيعي. فكما يزخر العالم الطبيعي بالأشخاص وبالاشياء المرئية، يعج عالم ما وراء الطبيعة بالأرواح والملائكة والشياطين وغيرها من الكائنات التي طالما أوردتها كوليردج في قصائده وعلى رأسها قصيدة "الملاح القديم" رائعته الشعرية. و يركز كوليردج على ثنائية المادي و الروحي في شعره وفي آرائه النقدية و الفلسفية، ويعتقد أننا يجب أن نتأمل دومًا في علاقة الجزء بالكل، و الروح بالمادة، و الإنسان بالطبيعة. و يلفت كوليردج إلى "أننا ننتهك الطبيعة وأننا لا نبدأ في إدراك مغزاها وسحرها إلا عندما يسلط عليها ضوء الخيال المقدس" (بوربا 16). و لذا تؤكد قصيدة "الملاح القديم" على الوحدة التي تسم الكون، والتي تعد بسببها الجريمة التي ترتكب في حق طائر القطرس جريمة في حق الإله.

مفهوم الكون و الطبيعة: العلاقة بين الخلق و الخالق

تنطلق رؤية ابن عربي للكون وعملية الخلق ذاتها من إيمانه بالفلسفة الأفلاطونية ونظرية الفيض الوجودي، فيقسم ابن عربي الكون إلى ثلاث مراتب: في المرتبة الأولى يوجد الله وهو المطلق الوجود، الموجود بذاته وعلته نفسه. وفي المرتبة الثانية يوجد العالم بما فيه من دواب ونبات وحشرات وما إلى ذلك، ووجودها مقيد بالله. أما في المرتبة الثالثة فتوجد الحقيقة الكلية أو الهيولى وهي أصل العالم وأصل الفرد وأصل الحق أيضًا، إنها حقيقة الحقائق. لكن العلاقة بين هذه المراتب الثلاث ليست علاقة تراتبية بل إن الوجود عنده عبارة عن دائرة لها مركز ومحيط، والمركز هو الله أما المحيط فهو دائرة الموجودات الممكنة، وهذه الموجودات لا تتحقق إلا من خلال الله الذي يفيض عليها. و تمتد الخطوط إلى كل نقطة من المحيط (الكون) من مركز الدائرة (الله). وهذه الخطوط هي الأسماء الإلهية، و تتساوى كل الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط، ولا يتعدد المركز مهما كثرت الخطوط الخارجة منه إلى المحيط.

أما فيما يختص بنظرية الخلق، فيرفض ابن عربي نظرية الخلق من العدم؛ لأنها تقوم على أساس وجود خالق ومخلوق وتفترض وجود مسافة بينهما. و يستبدل ابن عربي هذه النظرية بنظرية "الخلق الجديد" المتسقة مع مذهبه في وحدة الوجود، والله لا يخلق مادة جديدة من العدم المحض. فالله متحد مع العالم والعالم يحتل كل المساحة ولا يبقى أية مساحة خالية لخلق شيء جديد. فعملية خلق الكون - كما أشرنا من قبل - عن طريق فيض إلهي وتجلي لا نهائي وهذا هو ما يطلق عليه ابن عربي مصطلح "الخلق الجديد".^٤ ويستشهد ابن عربي في هذا السياق بالحديث القدسي القائل "كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني"؛ ليشير إلى أن الحق إنما خلق الكون والإنسان ليعرف نفسه وليرى نفسه في صورة تتجلي فيها صفاته وأسماءه، فالوجود هو أمر متبادل بين الحق والخلق. فالله ما صار إلهاً إلا بخلقه أي أنه لولا وجودنا لما وجد، فإن وجودنا بمثابة غذاء له، كما يقول ابن عربي في (الفصوص):

فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا

فصار الأمر مقسوماً بإياه وإيانا (١٤٣)^٦

ففي هذه الحالة يصبح الكون غذاء لله والله غذاء للكون، والمعنى هنا أنه لا يوجد سوى ماهية واحدة لا ينبغي التأكيد على أي من طرفيها وإلا اختفى الآخر. حتى أن ابن عربي وقد بلغ التطابق بين الله والكون حدًا لا يرى مانعًا من إطلاق اسم أحدهما على الآخر في تحديد صفته.

ونظراً لاختفاء المسافة بين الخالق والمخلوق، تسود الكون قوانين حتمية ملزمة. فقوانين الطبيعة حسب ابن عربي ملزمة وسارية، حيث أنها قوانين مقدسة، وهي تسرى على حياة الإنسان تماماً كما تسرى على غيره من الكائنات. وإنما يتميز الإنسان عن باقي الكائنات فقط بأنه "بعبى ذاته". وعلى هذا فهو لا يأتي بفعل خير أو فعل شر إلا إذا سمح لذلك بالحدوث. فهو كالعبد يأمره سيده بالقيام، أما القيام نفسه فمن فعل العبد (العلوي ٧٥-٧٦).^٧

ويعتقد كوليردج - مثله في ذلك مثل ابن عربي - أن الكون هو الصورة المحسوسة للالهية وأن هناك أصل واحد للوجود والله. ويرى كوليردج العلاقة مع العالم على أنها علاقة ديناميكية تعتمد على الفعل والخيال والإشراق الروحي والإلهام الصادر من القلب. ويعتقد كوليردج - مثل ابن عربي أيضاً - "أن العالم سواء العالم الطبيعي أم الخلق يتبع قوانين معينة لا يحيد عنها، قوانين دعامتها العقل الأعظم الذي هو الله (بدوى ١٣٠)."

وينادي الرومانسيون - كما هو معروف عنهم - بالعودة إلى الطبيعة حيث تمثل الطبيعة بالنسبة لهم ملجأً ومهرباً، وهي أيضاً مصدر للسعادة و فرصة للتأمل. وفي هذا النداء للعودة للطبيعة تعبير عن اغتراب وجودي، ورغبه في البعد عن ما هو واقعي، والتقرب إلى كل ما هو مثالي. "ومن هنا تصور الرومنطيقى الغربي نفسه جزءاً من الطبيعة فجعلها شريكة له في عواطفه وأحاسيسه، ووجد فيها ملجأً ومهرباً من شر المدينة وتدهورها" (الفرفورى ١٤٧). وهناك العديد من القصائد الرومانسية التي يستلهم فيها الشاعر أحد عناصر الطبيعة ويناقش من خلاله أحد الأسئلة الفلسفية التي تحيره و خاصة في قصيدة المناجاة أو ال (Ode).

ويميز الرومانسيون بين مستويين لإدراك العالم: مستوى الأشياء الظاهرة المرئية، ومستوى الحقيقة الخفية. وهذا التفريق إنما يذكرنا بتميز ابن عربي بين عالم الظاهر وعالم الباطن. ويشير بورا إلى إنهم "كانوا بذلك مقتنعين بأنه على الرغم من أن الأشياء

المرئية هي الأدوات التي نجد من خلالها الحقيقة، فأنها ليست كل شيء، وليس لها في الحق سوى مغزى ضئيل، ما لم ترتبط بقوة ما مدعمة و"محيطة" (١٤). ويرى بورا أن هدف الرومانسيين عبر هذا البحث عن العالم الخفي "أن ينقلوا سر الأشياء عبر كشفهم الفردية ومن ثم يبرزون ما تعنيه تلك الأسرار، ولم يتجهوا إلى المنطق العقلي وإنما اتجهوا إلى النفس كاملة، وإلى الحلقة الكاملة من ملكات العقل والحواس والحواس والعواطف. وليس غير التمثيل الفردي لتجربة الخيال ما يستطيع أن يفعل ذلك" (بورا ١٥-١٦).

الإنسان : ذلك المخلوق الرباني

يرى ابن عربي أن الإنسان هو أبرز مظهر يتجلى فيه الله في العالم، إذ لا يوجد فرق أنطولوجي حقيقي بين الله وبين الإنسان، وإنما اجتمعت في آدم كل الصفات الإلهية. ومن هنا نظم ابن عربي أبياته الخلفية التي تقول:

الرب حق والعبد حق باليت شعري من المكلف؟
إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب أنى يكلف؟

(فتوحات ج ١ ص ٢)

ويظهر في هذه الأبيات انتفاء الثغرة بين الخالق و المخلوق ،و تحقق القداسة للإنسان.وقد استخلف الله الإنسان في الأرض ؛ بسبب احتوائه على هذا العنصر المقدس. كتب ابن عربي يقول في (التديبيرات الإلهية): "العالم محصور في ثمان وتسعين حقيقة مما يقتضيه خلقه، ثم زاد الإنسان على العالم بالسر الإلهي المبتوث فيه الذي صح له به الاستخلاف وتسخير ما في السموات وما في الأرض" (٢٠١).

ويعتبر ابن عربي الإنسان أصل وجود العالم ومبدأ صلة العالم مع الله : "فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي يختم بها الملك على خزائنه" (فصوص ٥٠). وتحكم الإنسان جبرية مطلقة وتتنطبق عليه نفس القوانين الثابتة الأزلية التي تنطبق على العالم. ولكن بالرغم من ذلك، يختلف الإنسان عن الأشياء في أنه يعي ذاته و يفرق بين الخير والشر "،ومعنى ذلك أن الإنسان فاعل ومنفعل والأشياء منفعة فقط" (العلوي ٧٥). ويأتي من هنا تحكّم الله في هذا العالم في صورة الإنسان الذي هو خليفة الله في الأرض^١.

ويستشهد ابن عربي على مفهومه للصفات الإلهية للإنسان بقوله (تعالى): "وهو معكم أينما كنتم" (سورة الحديد الآية ٤) ، وهو يفسر "أينما كنتم" أي على أي حالة من الوجود أو عدم. كما يستشهد أيضاً في الفصوص بالحديث القدسي القائل بأن العبد إذا أحبه ربه كان سمعه وبصره الذي يسمع به ويبصر به^٢. يقول : "وإذا نظرت في قوله (تعالى) كنت رجلاه التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به إلى غير ذلك من القوى ومحلا التي هي الأعضاء لم تفرق فقلت الأمر حق كله أو خلق كله فهو خلق بنسبه وهو حق بنسبه والعين واحده" (١٢١). فالله يتحد بالإنسان وأعضائه ولا يمكن التفرقة بينهما حيث أن الأصل الوجودي واحد.

ويذهب ابن عربي إلى أن النشأة الإنسانية قد أراد الله لها في الأصل الكمال ، و من هنا جاء بنظريته عن "الإنسان الكامل" أو "الحقيقة المحمدية". يقول في الفصوص: "الله خلق آدم محل صورته وليست صورته سوى الحضرة الإلهية، فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية ،وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة" (١٩٩).

ويستخدم ابن عربي مفهوم "الكلمة" المسيحي ليشرح مفهوم الإنسان الكامل ، فيقول بأن "الإنسان في النهاية هو كلمة من كلمات الله الوجودية، بل هو الكلمة المقصودة من التجليات الإلهية، فهو الذي يحقق غايتها الأساسية" (أبو زيد ١٩١). فالكلمة هي حقيقة الحقائق التي تترادف العقل الأول ،وهي أيضاً الإنسان الكامل الذي هو مجموع تجليات الأسماء الإلهية. ورغم انغماس الناس في رغباتهم الشهوانية، توجد قلة منهم نجحوا في التخلص من رغباتهم ،وأدركوا وجود الله في أنفسهم، ويمثل هؤلاء "الإنسان الكامل". ولا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل الذي هو الكون الجامع ومصدر جميع الشرائع والنبوات^١. وتتخلص نظرية ابن عربي في "الحقيقة المحمدية" في أن الحقيقة المحمدية هي منبع كل الكمالات الإنسانية والتي تحققت أساساً في الأنبياء من آدم (عليه السلام) حتى محمد (عليه الصلاة والسلام)، وفي الأولياء والعارفين من بعدهم. و محمد(عليه الصلاة والسلام) هو الإنسان الكامل الذي صار مرآة للذات الإلهية حيث انفرد بكونه مرآة اسم الله الأعظم وجامع الأسماء الإلهية "الله".

وبالمثل، يعتبر كوليردج الإنسان امتداد الله في الأرض ، وهو المخول بالتواصل مع الطبيعة ومع الآخرين؛ أملاً أن يحقق من خلال هذا التواصل القرب من الله. وهو إنسان طيب الفطرة ،نبيل الصفات ،يقترّب من المفهوم الصوفي للإنسان الكامل. وتتميز النفس الرومانسية بالحس المرهف ؛لذا فهي لا تتكيف غالباً مع مجتمعها. وقد يتحول الفرد أحياناً إلى الصراع مع المجتمع والثورة عليه. وفي هذا الإحساس بالفراغ والانعزال عن الكون والمجتمع أحد أوجه التشابه بين الرومانسية والصوفية. فالصوفي كذلك إنما يراوده الإحساس بالاغتراب عن المجتمع ،و الرغبة في الانعزال عنه. ويحدث أن يغترب الشاعر الرومانسي عن مجتمعه وأفراده ؛ليكتب قصائده الحاملة. أي أنه "يلجأ إلى قوقعته، ينسج فيها الأحلام التي تحقق له البعد عن عالم الواقع في ماضٍ سعيد، أو طفولة بهيجة، أو بلد قصي، أو حب اثيري، أو ألم لذيذ، أو منظر جميل ،أو غد طوباوي أو موتٍ هنيء، أو شوق مجنح إلى عالم المثل" (بلاطة ٧٤)^{١١}.

ويظهر مفهوم كوليردج للإنسان جلياً في إيمانه المطلق بقدرات الفنان أو المبدع الرومانسي الذي يحاكي قدرة الخالق على الخلق ،والذي يقلد إبداعات الله في الكون في نصوصه الشعرية ،ويذهب كوليردج إلى أن الإنسان - وخاصة الفنان- ما هو إلا انعكاس لصورة الله على الأرض. فالفنان هو الإنسان المتفوق، والفن هو نوع من الهبة الإلهية" (تيغم ١٣٢). و قد نرى مفهوم الفنان كإنسان متفوق كانعكاس لصورة الإنسان الكامل عند ابن عربي. وبينما خلق الإله هذا الكون الكبير الذي نعيش فيه على ضخامته و فخامته واكتماله (Macrocosm)، يخلق الفنان الرومانسي عملاً إبداعياً ما لا يقل في روعته واكتماله عن إبداع الخالق (microcosm). وتتميز العلاقة بين الكون الصغير وخالقه، والكون الكبير وخالقه بأنها علاقة حيوية ودينامكية وهي تمثل الأساس الذي يبنى عليه الوجود. و يصف ابن عربي الإنسان على أنه صورة مصغرة من خالق هذا الكون في الأبيات القائلة:

هذا الوجود الصغير
أنا الكبير القدير.

روح الوجود الكبير
لولا ما قال أني

(فتوحات ج ١ ص ٦٥٢)

و يشابه أسلوب المقارنة هنا ما جاء به كوليردج، لكنه يختلف عنه ربما في درجة القرب التي ترب الإنسان بالإله، حيث يصور ابن عربي الرابطة اقوي والمسافة أقرب. كما أن بساطة اللغة عند ابن عربي لافتة ، وهو ما يميز شعره عن باقي كتاباته،

بينما يستخدم كوليردج لغة فلسفية أكثر تعقيدًا في مفرداتها و مجازاتها، حتى و إن داخلها بعض البساطة.

علاقة الإنسان بالله و الحب الإلهي

يعتمد تعريف ابن عربي لله وعلاقته بالخلق على عدة إشكاليات أساسية وهي: المطلق والمقيد، الواجب والممكن، التنزيه والتشبيه، والواحد والكثير^{١٢}. وسنركز هنا على رأيه فيما يتصل بموضوع المطلق والمقيد، حيث أنها ربما أكثر القضايا ارتباطًا بفلسفته في وحدة الوجود. يرى ابن عربي - كما ذكرنا من قبل - أن "لا موجود إلا الله"؛ إنه الوجود الحقيقي الوحيد، فهو يوجد بذاته ولا يحده زمان ولا مكان، وليس له صفات ثابتة؛ لأن ذلك قد يحد من كونه مطلق. وهو من النقاء والاتساع مما لا يمكن ما هو محدود من إدراكه. إنه الله المكثف بذاته ولا يوجد سواه. فوجود الله هو وجود لا يعقل ماهيته ولا تجوز عليه الماهية ولا الكيفية. فوجوده مطلق، لا شريك له في الإلوهية ولا إله إلا هو. والله واجب الوجود بذاته، أما باقي الكائنات فهي ممكنات، أي ممكنة الوجود دون تحقق، ولا يتم تحققها في الوجود إلا من خلال الله. فصفة الوجود الذاتي هي ما ينفرد بها الله دون خلقه، بينما تسري ذاته الأزلية في نوات جميع الموجودات.

وكما ذكرنا من قبل يعتمد ابن عربي في وصفه للذات الإلهية ولعلاقتها بالعالم على نظرية الفيض، حيث يؤمن أن الله أفاض على العالم حين أبرز الأشياء من وجود علمي (ذهني) إلى وجود عيني "فيصبح الخلق عندئذ كفيض من الله الذي أخرجه من حالة العدم إلى الوجود أو من حالة الكنز المخفي إلى حالة الوجود العيني، وبذلك يكون الكون مجموعة من المرايا تنعكس فيها الحقائق الإلهية أو تتجلى الأسماء والصفات الإلهية" (جبوري ١٧٣). وتعد فيوضات الله تجليات مختلفة لحقيقة وجودية واحدة. والفرقة بين الذات والممكنات إنما هي تفرقة اعتبارية وليست تفرقه حقيقية، يقول ابن عربي:

فرق وجمع فإن العين واحدة
وهي الكثرة لا تبقى ولا تذر

(فصوص ٧٩)

أي أن الكثرة الظاهرة من الصور هي كثرة وهمية يقضي بها حكم العقل القاصر بينما ليس هناك إلا ذاتًا واحدة تتعدد مظاهرها في صورة مختلف الموجودات .
وتعتبر أسماء الله الحسنى المختلفة عن الأوجه المختلفة للكون. أي أن الواحد هو الكل، والكل هو الواحد، والواحد هو الله. فكما يشير حسيني في كتابه: "كأن الكل لله وبالله بل هو الله" (١٧٧). وبناءً على ذلك يفسر ابن عربي الحديث النبوي "كان الله ولا شيء معه" بأنه لا يوجد في الكون سوى الله^{١٣}. وهو في هذا يعد مخالفاً لإجماع الرأي على تفسير الحديث بأن كلمة "كان" تشير إلى بداية الخلق قبل أن يخلق الله الكون. ويرى نصر أبو زيد أن الأسماء الإلهية في هذه الحالة "تمثل الوسيط العازل بين الذات الإلهية والعالم من خلال الأسماء تبطن الذات عن أن يلحقها وصف أو تتعلق بها معرفة أيًا كانت سوى معرفة وجودها، لكن هذه الأسماء ذاتها هي التي تتجلى في العالم، أي تمنحه صفة الوجود" (أبو زيد ١٦٨). وبعبارة أخرى يمكن اختصار صلة الله بالعالم في صلة ذاته بأسمائه. وعلى هذا تمثل الأسماء الحسنى البرزخ بين الذات الإلهية والعالم.
و يؤكد ابن عربي إلى أن المعرفة الصحيحة الوحيدة التي لا يخالطها جهل ولا شك ولا أخطاء هي المعرفة المستنقاة من الله مباشرة، فحين يكون الحق هو مصدر المعرفة، يتحقق التواصل المباشر بين الذات والموضوع الذي لا يسمح بوجود مجال للخطأ^{١٤}.

ولابد أن يُدرك العارف الوحدة الكامنة في الكون وقوة الحب الإلهي السارية به، حيث يتكامل الحب الإلهي والمعرفة في النسق الصوفي . ويذكر ابن عربي من المعرفة ثلاث أقسام: المكاشفة، التجلي، المشاهدة، وهو يسهب في وصف كل من هذه الحالات الثلاث وخاصةً فيما يختص برموزها ودرجاتها. وتتصف المعرفة عند ابن عربي بأنها عطاء من الله . ورغم اتفاق ابن عربي مع عامة الصوفية على إمكانية اكتساب القدرة على الكشف عن طريق المجاهدة والذكر والخلوة والزهد ، لكن تعد المعرفة المكتسبة عن طريق هذه الرياضات الروحية إنما هي من قبيل "العلم اللدني" الذي يوحى الله به للعبد. وينحى ابن عربي العقل جانباً عند مناقشة قضية المعرفة، "فإذا بالسعي المعرفي قضية جوفاء غير حقيقية" (شرف الإسلامى ٢٧٥)، وإذا بالمعرفة حكر على العارفين والأولياء والأنبياء الذين يؤتيهم الله الحكمة، فهو يؤتي الحكمة من يشاء^{١٥}.

ويعد المعراج الصوفي أحد أهم سبل الصوفية لمعرفة الله. ويركز الصوفية على المعنى الرمزي للمعراج "حيث يصير المعراج كلاً رمزياً للطريق الصوفي في مقامه وأحواله ومجاهداته بين الفناء والبقاء لأجل أن يبلغ الصوفي وحدة الشهود وإدراك وحدة الوجود" (بدر ٢٩). و يعتبر كلاً من الاتحاد والفناء هما من علامات الشطح حتى تتماهى الحدود بين الحق والخلق . فالمعراج عند ابن عربي هو حضوره، أي الحضور الإلهي وغيبية الإنسان، أي غيبية الحس وما يرتبط به من العالم، أما حضور الإنسان فغيبته هو، أي انطفاء الرؤية في عتمة النفس وعبودية الطين التي لا يتخلص منها المؤمن إلا بالخروج من النفس والرجوع إلى الله، فيتألف الظاهر والباطن، البدن والروح، الشريعة والحقيقة، والمتجلى عليه والمتجلي في أن معاً، وتشرق نفس الإنسان بالنور المطلق" (٢٤٠).

ويتجلى اتحاد الإنسان مع الله ومع الكون في أبهى صورته في الصالحين والأولياء والسالكين^{١٦}. فهؤلاء الذين ذاقوا حلاوة الصحبة لا يرضون سوى بصحبة الرحمن. يقول ابن عربي: "من يتخذ رب العباد وكيلاً سلك الصراط وكان أقوم قِيلاً" (فتوحات ج ٢ ص ٢٦٤)^{١٧}. ويقول أيضاً في الفتوحات:

صحبة الرحمن فيها أدب	فاصحب الرحمن لا تصحب سواه
يتمناه الذي يصحبه	أن يراه فيرى فيه مناه
عجباً فيه وفي رؤيته	ما العبد فيه إلا ما نواه

(فتوحات ج ٤ ص ٣٤٣)

ويلاحظ أن اللغة الشعرية المستخدمة في هذه الأبيات لغة بسيطة والمفردات محدودة وهو ما يميز غالبية أشعار ابن عربي. و تعكس هذه البساطة زهداً ورغبة في التجرد من زخرف الدنيا والدخول في معية الرحمن.

ويعد الحب الإلهي ممارسة صوفية خالصة عرف بها الكثير من كبار الصوفيين أيضاً وعرفت بها رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) على وجه الخصوص . ويشير حامد طاهر إلى توظيف الصوفيين العرب للغة مشابهة لتلك التي يستخدمها الشعراء والأدباء في قصائد الحب العذري "حين حاولوا التعبير عن أشواقهم، وما يعانیه المحب لله (تعالى) من وجد ولهفة وما يمر به من تقلبات بين اليأس والرجاء، والقبض والبسط"، وهو ما أحدث ارتباكاً لدى قراءهم على حد قوله (١١٩). لكن مما لا شك فيه أن هذه الأشعار قد عكست أجمل ما قيل في وصف العلاقة بين العبد و ربه، ومنها ما قاله ابن عربي في وصف أهل الهوى لصحبة الخالق:

يا مؤنسي بالليل إن هجع الورى ومحدثي من بينهم بنهاري

(فتوحات ج ١ ص ٣١٢)

وقد أشتهر الصوفية بقولهم بالإتناس بالحبیب في جوف الليل و بسيرهم في المدن صباحاً أحياناً يحدثونه أو أحياناً يروون عنه، وهو ما جلب على بعضهم الأذى كما في حالة السهروردي المقتول^{١٨}.

ويصف ابن عربي الحب الإلهي بأن به افتتان لا نهائي بالمحبوب ورغبة محمولة للاجتماع به دون غيره و لطاعته بدون شروط أو حدود . يقول:

"تعوت الحب التي ينبغي أن يكون المحب عليها -إن شاء الله - وبها يسمى محباً فهي كالحدود للحب، فمن ذلك أنه موصوف بأنه مقتول، تألف، سائر إليه بأسمائه، طائر دائم السهر، كامن الغم، راغب في الخروج من الدنيا إلى لقاء محبوبه، متبرم بصحبة ما يحول بينه وبين لقاء محبوبه، كثير التأوه، يستريح إلى كلام محبوبه وذكره بتلاوة ذكره ، موافق لمحباب محبوبه، خائف من ترك الحرمة في إقامة الخدمة، يستقل الكثير من نفسه في حق ربه ،ويستكثر القليل من حبيبه، يعانق طاعة محبوبه ويجانب مخالفته"(فتوحات ج ٢ ص ٤٥٦).

ورغم أن كلمات ابن عربي هذه ليست نظماً إلا أنها من أجمل ما قيل في وصف الحب الإلهي.^{١٩}

ومثل ابن عربي يؤمن كوليردج بوجود إله خالق يتحد مع الوجود وهو ما ينتج عنه الإيمان بانتفاء المسافة بين الخالق و المخلوق أو ربما بتناهيها في الصغر. و يمزج كوليردج بين الدين و الفلسفة في غالبية كتاباته. و قد حاول في بعضها تفسير الإيمان بالله وإعادة النظر في مفهوم الشر في ظل وجود الله . كذلك اهتم كوليردج بمفهوم الخطيئة الأولى أو الخطيئة الأصلية المسيحي (original sin). وأعاد كوليردج تفسير عقيدة التثليث المسيحية في ظل الإيمان بنظرية الحلول الرومانسية يقول:"في الأنا الإلهي يجب التمييز بين الله الذات أو الإرادة العليا و بين الله الموضوع. فالله الذات يتأمل نفسه كموضوع مطلق أو وجود مطلق تخلقه ذاته في شخصه، و هكذا نصل إلى أن معنى الله الأب يتضمن معنى الله الابن"(بدوى ١٢٩). و ينتهي كوليردج إلى أنه خلف مفهوم الله الأب و الله الابن يكمن الوجود الثالث و هو الروح القدس و هو مفهوم اقرب إلى مفهوم الهيولى عند ابن عربي .

و مثلما يركز ابن عربي على الجانب العاطفي من علاقة الإنسان بالإله، يستبعد الرومانسيون العلاقة العقلانية و يركزون على العاطفة. وكما هو معروف أن الحب الرومانسي هو أحد المفاهيم الثابتة في النظرية الرومانسية على اختلاف تجلياتها. ويسمى الرومانسيون أنواع مختلفة من الحب تبدأ بحب الإنسان للإنسان وتمتد إلى حب الإنسان للطبيعة وحب الرجل للمرأة و تنتهي بحب الله. يقول محمد غميمي هلال في كتاب الرومانتيكية:

ومن الرومانتيكيين من يسمو بمعنى الحب إلى أبعد من ذلك، فيعتقد أن الحب في معناه الأصلي هو الجذب، وهو عام في كل المخلوقات، إلا أنه يبلغ الحالة الواعية في الإنسان. و كل المخلوقات ينجذب بعضها إلى بعض بهذه القوة من الحب. و جميع الأكوان مجذوبة إلى الله بهذه القوة، فالحب هو أساس هذا العالم، بل هو سبب وجود المخلوقات. إن صفة الله الأولى هي الحب، وكل المخلوقات منجذبة إليه بهذه الصفة.

(١٧٣)

ورغم أن الشعراء الرومانسيين لا يفردون للحب الإلهي ما افرد له الصوفيون الشرقيون وعلى رأسهم ابن عربي، ألا أنه يمكن استشعار القيمة الدينية في العديد من قصائد الحب الرومانسية وفي الروايات أيضاً. يستشهد هلال على توارده قيمة الحب الإلهي في الأدب الرومانسي بقول فيكتور هوغو: "الله وجهه نور، ليس له سوى اسم هو "الحب"، وإذا خلا الكون من الحب انطفأت الشمس" (مقتبس في هلال ١٧٣). و يقول في موضع آخر: "الله هو المركز الذي تتجذب إليه أصول الأشياء كلها، وإلى صفة من صفاته يرجع الخلق و التقدير، والإحياء و الغرس، والوجود والعدم، تلك الصفة هي الحب" (١٧٤). و يبرز هنا شعر وليام بليك ذو الذاتية الصوفية وبعض قصائد صامويل كوليردج و كتاباته. ولا يوجد أبلغ من قصيدة "الملاح القديم" و التي سبق و أن أشرنا إليها كتعبير عن إيمان كوليردج بالحب كقوة محركة في الوجود. يرى المسيري أن القصيدة إنما تعبر عن الجريمة التي يرتكبها الإنسان الحديث حين ينزع القداسة عن العالم، و التي لا يمكن التوبة عنها إلا بحب الله و مخلوقاته جميعاً. إذ يعاني الملاح في القصيدة من تضافر قوى الكون ضده بعد قتله للطائر الذي يمثل فيما يمثل التناغم مع الكون و مع روح الإله السارية به. "وتعد لحظة مباركة تعابين البحر لحظة التحول الإدراكي و الأخلاقي و الجمالي الذي طرأ على الملاح، فقد أدرك أن العالم مفعم بالمعنى، و أن كل الكائنات يسري فيها قدر من القداسة، و أنه ليس وحيداً في هذا العالم" (الملاح ١٠٢). يستشهد المسيري على طرحه هذا بالأبيات الأخيرة في القصيدة، والتي يربط فيها كوليردج بين حب الله و حب مخلوقاته:

خير من يصلى هو خير من يحب
كل الأشياء، خليلها ودقيقها،
لأن الإله العزيز الذي يحبنا
خلق الكل وأحبهم

(مقتبس في المسيري ٨٤)

أي أنه حين يدرك "الملاح" أن روح الإله سارية في الكون كله و أنه يجب أن يحب مخلوقات الله جميعاً يغفر الله له. و لا يصل "الملاح" إلى هذه المرحلة حتى ينبثق ينبوع الحب في قلبه و يبارك تعابين البحر.

الخيال: عين الرؤية و رؤيا العين

سبق و عرفنا الوصال في مقدمة هذا البحث على أنه: "الرؤية و المشاهدة بسر القلب في الدنيا وبعين الرؤوس في الآخرة" (أبي خزام ١٨٦). يؤمن كل من ابن عربي و كوليردج بقوة الخيال الفاعلة، و قدرته على إحداث هذا التواصل المنشود بين الإنسان و الله. كما يعتقدان أن للخيال دور في التوفيق بين المتناقضات في الكون، و تحقيق التناغم فيه. إذ يحاول كل من كوليردج و ابن عربي أن يحققا الوحدة المأمولة لهذه العناصر المشتتة، و المتناقضة أحياناً في وحدة عضوية تقوم على إيمانها بوحدة الوجود. ولذا وجب أن نتعرض أيضاً للخيال لما له من قدرة على الخلق والإبداع وعلى كشف الحقائق.

اعتبر ابن عربي عالم الخيال ركناً هاماً من أركان المعرفة، وهو يشير إليه في بعض الأحيان كبديل للعالم المادي. ويلفت الحديدي إلى أنه "لم يجد ابن عربي المتصوف حرجاً في أن يقول أن الوجود كيان واحد، وأن ما يجول بخياله فهو ينظر إلى الله سبحانه في كل شيء. كما لم يجد حرجاً أن يربط الوحي بقوة التخيل، وأن يعتقد أن قوة الاستحضار الخيالي تجعل الشيء مشهوداً بالبصيرة" (٧٨). إذ يزخر عالم الخيال عند ابن

عربي بكل ما هو جميل وسار، مما يعطيه أفضلية على عالم الواقع. وقد وصل به الحال إلى درجة معالجة الكثير من القضايا الإسلامية من خلاله، وإلى درجة وضع عالم الخيال مع الله في مرتبة واحدة (شرف الإسلامي ٢٥٧).

ويؤدى إيمان ابن عربي المطلق بالخيال إلى تبنيه رؤية ذاتية محضة يحاول من خلالها إعادة تأويل المعطيات المادية من خلال منظوره الشخصي البحث، إذ يسقط على النص "مشاعره وطموحاته العقلية ونزعات عواطفه، ويلونها بهواجس قلقه وخوفه وتقاؤه وسروره على حد سواء" (شرف الإسلامي ٢٥٢). وهو لا يقر أبداً بذاتية تأويلاته، بل إنه يعتمد إلى إسباغ بعض الموضوعية عليها. كما أنه لا يكف عن تأكيده على الإمام بمختلف المذاهب والعقائد؛ حتى يستوعبها جميعاً في خطابه. ويؤدى ذلك إلى التأثير على القارئ حتى يستسلم في النهاية لتأويلاته (٢٥٧).

ويعد كوليردج هو أكثر من اهتم بالخيال وفلسفته في المدرسة الرومانسية الانجليزية. وقد أفرد له فصولاً في كتابه الأشهر *سيرة أدبية*^{٣٠}. وقد تفرقت المدرسة الرومانسية دون غيرها من المدارس الأدبية والفكرية بما أفردته للخيال من أهمية وقدرة على الخلق. و يعكس هذا الإيمان بالخيال إيمان بالذات الإنسانية وفرادتها، كما يرتبط بالافتراضات الميتافيزيقية الدينية للعصر الرومانسي. ولا يتوافق المفهوم الرومانسي للخيال مع النظريات التي سادت إنجلترا قبيل العصر الرومانسي، والاعتقاد الذي ساد حينئذ بسلبية العقل الإنسانى في إدراكه للعالم وبترابضية المعرفة، وهو الاعتقاد الذي رسخته نظريات لوك و نيوتن. ولا يتفق بليك وكوليردج بالطبع مع نظريات لوك و نيوتن، بل يتفان مع كانت والذي كان يرى أن الخيال أصل قوى الإنسان. إذ يؤمن كلا من بليك وكوليردج بأن "الخيال وهو المنبع الوحيد للطاقة الروحية عندهما، هو الجزء الإلهي فينا وأنهما عندما يمارسونه، إنما يشاركان بطريقة ما في إبداع الله" (بورا ٨). أي أن "الخيال عند كوليردج هو صاحب الأهمية الأولى؛ لأنه يشارك في النشاط الخلاق للإله" (بورا ٨). ويظهر الشبه هنا واضحاً بين المفهوم الرومانسي الذي يضيف على الخيال قداسة و قدرات غير عادية و بين مفهوم ابن عربي والذي يشير في أكثر من موضع إلى "عين الخيال" التي تمكنه من رؤية محبوبه:

بأي عين أراه
فما يراه سواه

إذا تجلى حبيبي
بعينه لا بعيني

(فتوحات ج ١ ص ٣٩٨)

ومن اللافت أن مصطلح "عين الخيال" هو نفس التعبير الرومانسي المستخدم للإشارة إلى القدرة العقلية الفذة التي يملكها الفنان، و التي تمكنه من إدراك الحقيقة عند كوليردج وردنورث وغيرهم. لكن استخدام ابن عربي للمصطلح هنا إنما يشير إلى هذه العين التي تدرك الحقائق لأنها عين الحق ذاته و ليست مجرد وسيلة لإدراكه.

ويعتقد كوليردج أن جزءاً كبيراً من روعة الخيال يكمن في قدرته على التوفيق بين المتناقضات، والذي ما هو إلا انعكاس لقدرة الخالق على التوفيق بين التناقضات في الكون، وهي العلاقة التي أكدها شيلنج من قبله. وعليه "جاء مفهومه للكون من إحساسه القوي بحياة داخلية، ومن إيمانه بأن الخيال في عمله مع الحدس أكثر احتمالاً من العقل التحليلي في الوصول إلى كشف في الأمور التي تعيننا بحق" (بورا ١٤). لا يمكن اختزال الخيال الرومانسي بحال إلى مجرد قدرة على التخيل أو الحلم. يستشهد بورا بقصيدة

"قوبلاي خان" و هي من أشهر قصائد كوليردج. في القصيدة و"التي تحتفظ بكثير جداً من خصائص الحلم الذي ولدت فيه، يوجد تمثّل رفيع لتجربة غامضة و بعيدة، هي في الواقع التجربة البؤرية للخلقة كلها بسرورها الديونيسي، وتنظيمها الممتع لعناصر عديدة في نمط مذهل" (بورا ١٧). ويقتبس بورا الأبيات الأخيرة من القصيدة والتي تحذر الجمهور من الشاعر الذي اقترب من الإله، والذي اكتسى مظهره بسبب ذلك بالرهبة المقدسة:
...حذار حذار

فان عينيه الوامضتين، وشعره المتطاير
تنسج حوله ثلاث مرات
وتغلق عينيك على الرغبة المقدسة
لأنه قد اغتذى ندى العسل
وشرب حليب الفردوس
(١٧)

ويرى كوليردج الشاعر كإنسان عبقرى موهوب، حيث يستطيع أن يوظف قوة الخيال الفني في إبداعاته، وأن ينظر للمنظر المعتاد بنظرة جديدة وتصور مختلف في كل مرة، متجاوزاً التصور العام الراكد الذي يشكل عند الناس عقبة لا يمكن اجتيازها" (الحديدي ٨٤).

ويرتبط مفهوم كوليردج للخيال ارتباطاً وثيقاً بمفهومه عن الوحدة العضوية، و التي تعد إحدى النتائج الحتمية للإيمان بوحدة الوجود. يرى كوليردج أن "أهم مبدأ نقدي هو أن يميز الناقد الكيفية التي يصل بها الفنان بخلقه الفني إلى مرحلة التكامل العضوي، أي كيف تتحدد وتتلاحم و تتداخل عناصر العمل الفني فتكون وحدة كاملة متكاملة، تزيد عن مجمل الأجزاء المكونة لهذا الشكل" (السادات ٩٥). ومن هنا جاء تأكيد الرومانسيين على قدرة الخيال على إيجاد الوحدة في الأشياء المتكثرة (unity in multiplicity)، إذ يقول كوليردج في النص التاسع من (سيرة أدبية): "إن الجمال هو تحويل الكثرة إلى الوحدة، ومزج العناصر المختلفة" (بدوي ١٨٣). ونجد في فكرة كوليردج أصداء لفكرة ابن عربي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكثرة في صفاتها وأسمائها.

ويؤكد الدكتور نبيل راغب على هذا الربط بين مفهوم وحدة الوجود الصوفي ومفهوم الوحدة العضوية عند الرومانسيين^{٢١}. يرى راغب أنه "من المعروف أن الوحدة العضوية التي تميز الأعمال الأدبية الناضجة عبارة عن تجسيد موضوعي لوحدة الكون التي تتمثل بصفة خاصة في علاقة الحب الصافي والنقي بين الخالق و المخلوق" (٤٠٣). يدرك الإنسان من خلال الأدب و التراجم على وجه الخصوص، كما ذهب أرسطو ومن بعده كثيرون. إن هذا العالم لا يمكن سبر أغواره تماماً من خلال الحواس الخمسة فقط، وإن هناك بعداً ميتافيزيقياً آخر للأشياء. أي أن الإنسان يدرك أن هذا الكون لم يخلق عبثاً، ولكنه موجود طبقاً لنظام صارم دقيق، وأن هذه الدقة لا بد أن تكون من صنع خالق تسمو إرادته فوق إرادة البشر، و بالتالي يدرك الإنسان نفسه على حقيقتها، مجرد قطرة في محيط متلاطم الأمواج. وتتمثل حياة هذه القطرة في الاندماج الكامل في مياه المحيط، وهذا ما يعبر عنه المتصوفة بالاندماج الكلي في الذات العليا" (٤٠٥)^{٢٢}.

وختاماً...

إن فلسفة وحدة الوجود جاذبيتها في مختلف الثقافات شرقية كانت أم غربية، و قد وجدنا في محيي الدين بن عربي وصامويل تابلور كوليردج مثلاً لذلك. حيث تهبئ وحدة الوجود للإنسان، في صورتها النموذجية بالطبع، ذلك الوصل المستحب مع الله (تعالى)

كمفهوم فلسفي وليس كمفهوم ديني و حسب. فمع هذا الوصل يتجاوز الإنسان شعوره بالاعتراب الوجودي، ويتجاوز قسوة الواقع إلى عالم يختبر فيه روعة الوجود المقدس. وكما ذكرنا في مقدمة هذا البحث فإن هناك أكثر من تعريف لمصطلح "الوصل" مع الله، وتختلف هذه التعريفات اختلافا طفيفا فيما بينها. وكما رأينا يستلهم خطاب ابن عربي الفلسفي في عموميته تعريف الوصل بأنه "فناء العبد بأوصافه في أوصاف الحق"، حيث يقر ابن عربي بالثغرة بين الخالق والمخلوق في مستوى الظاهر فقط، أما في مستوى الباطن فهو يقول بالوحدة بين الحق والخلق. وعلى النقيض من ذلك يعد تعريف الوصل على أنه "لحوق الغائب" أو "إدراك الفائت" الأقرب إلى فكر كوليردج. حيث يراودنا الإحساس مع قراءة أشعار كوليردج بأن وحدة الوجود التي ينادي بها إنما هي أقرب لكونها وحدة مرجوة، يجاهد فيها الشاعر لاستعادة القداسة المفقودة في الكون، وترميم وحدته واستحضار الإله بها. ويعد هذا أحد الاختلافات الأساسية بين وحدة الوجود عند ابن عربي ومثيلتها عند كوليردج والتي تعرضنا لها في هذا البحث. وهناك بعض الاختلافات الأخرى التي لا يخطئها القارئ ومنها نبرة اليقين في كتابات وأشعار ابن عربي والتي تتعامل مع مفهوم وحدة الوجود كأمر مسلم به. هذا قطعاً بخلاف خطاب كوليردج الأقرب بدوره إلى الخطاب الفلسفي، و الذي مازلنا نستشعر فيه تردد المفكر وحيرته. وكذلك لاحظنا استخدام ابن عربي للغة بسيطة في أشعاره، وبعكس بقية كتاباته. وقد فسرنا هذا بأن هذه اللغة إنما تعكس زهداً في استخدام المفردات والزخارف، رغم ما تحمله من عمق فلسفي، في حين يستخدم كوليردج في أشعاره لغة غنية في مفرداتها ربما يستخدمها ليعبر عن تركيبية الكون كما يراه.

وبينما يركز كوليردج على الفنان الرومانسي دون الإنسان العادي، ويرى فيه الصورة الأقرب إلى صورة خليفة الله في الأرض، يركز ابن عربي على الإنسان الكامل، والذي يوجد أحياناً في صورة العارف والسالك والولي، ويراه الأقدر على التواصل مع الله و الأجدر بحبه. ويؤدى تركيز كوليردج على الفنان الرومانسي؛ لتبنيه فكرة الخيال كقوة مبدعة وفاعلة، وعلى تبنيه لمفهوم الوحدة العضوية التي تتجانس بفضلها المتناقضات في الكون. بينما يستعمل ابن عربي مفهوم الوحدة العضوية كدليل إضافي على وحدة الوجود. وكما يعكس كل هذا اختلافاً بين نظريتي ابن عربي وكوليردج فهذا لا ينفي وجود العديد من نقاط التشابه بين فلسفة وحدة الوجود لديهما، و التي لمسناها أيضاً في تحليلنا لأفكارهما، إذ ينطلق الخطاب الذي يستعمله كلاهما من إيمان بوحدة الوجود الروحية، التي تضم الله والكون والإنسان، وهي تختلف عن وحدة الوجود المادية في كونها تحتفي بوجود القداسة ولا تتكرها. ويؤثر هذا الإيمان فيما يؤثر على مفهوم كلا منهما لله و الإنسان و الكون، كما يؤثر على رؤيتهما لدور الخيال و الوحدة العضوية في تحقيق الإدراك الفعلي لمغزى الكون، وفي تحقيق بعض التناغم المنشود به.

Abstract**On the Connection between God, Man and the Universe: The Unity of Existence in Muhyid Din-Ibn Arabi and Samuel Taylor Coleridge****By Jehan Farouk Fouad**

This paper draws a comparison between Eastern Sufism and English Romanticism, highlighting the relation between the creator and the created in both creeds. The research focuses on the spiritual unity of existence in two renowned poets-philosophers; namely Muhyid Din-Ibn Arabi and Samuel Taylor Coleridge. Both Ibn Arabi and Coleridge believe in a spiritual unity of existence that encompasses the universe, endowing it with meaning and sanctity. This belief shows itself in the poets' concept of man, God and universe. Based on the theoretical framework of the unity of existence, the paper analyzes some poems by Ibn Arabi and Coleridge underlining their concept of epistemology, the origin of the universe, the role of Imagination and organic unity.

الهوامش

^١ وقد تنوعت الألقاب التي لقب بها الشيخ محيي الدين ابن عربي وتضاربت كتضارب تلقي الناس لأعماله، فهو أبو بكر وابن العماد، ويعرف في أوساط الصوفية بـ (الشيخ الأكبر). وقد لقبه أستاذه أبو مدين بـ "سلطان العارفين" ولقبه السهروردي بـ "بحر الحقائق"، وهو أيضاً "شيخ الطريقة" و"إمام الحقيقة"، وهو "واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء"، وهو "المجتهد الكامل والمرشد الفاضل". أما الإمام ابن تيمية - والذي عارض غالبية أفكار ابن عربي الصوفية - فيلقبه بـ "مبيت الدين" بدلاً من "محيي الدين".
^٢ يتميز كتاب **الفتوحات المكية** بشموله على أنواع مختلفة من المعارف الإسلامية منها: العلم والفلسفة، ومنها التاريخ وتفسير الأحاديث، ومنها الأدب والتأملات. ويعد بعض الباحثين الكتاب أكبر مؤلف عربي عن التصوف، وهو ما ادعى مؤلفه بأنه من إملاء إلهي، وإلقاء رباني، ونفث روحاني (**فتوحات ح ٢ ص ٤٥٦**). أما كتابه **فصوص الحكم** فيراه الباحثون أجراً ما كُتب في وحدة الوجود. ويعرض الكتاب مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عرضاً موجزاً وواضحاً، لانجد مثله في كتب ابن عربي الأخرى أو في كتب غيره من الصوفية. و**الفصوص** هي عبارة عن مختصر لتعاليم الأنبياء، وهو يقع في ثمانية وعشرين فصلاً ابتداءً بأدم وانتهاءً بمحمد (عليه الصلاة والسلام). وكما ذكر ابن عربي أن **الفتوحات** من إملاء إلهي، فهو يذكر أن كتاب **الفصوص** قد نفثه النبي (صلى الله عليه وسلم) في روحه في رؤيا بدمشق.

^٣ يناقش للدكتور زكي مبارك وحدة الوجود عند ابن عربي وآخرين، حيث يحللها من حيث أصلها الفلسفي، ومن حيث تضميناتها المختلفة في الإطار الإسلامي على وجه الخصوص. وهو يشرح هذا الرأي باستفاضة في كتابه المعنون **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**. والكتاب في الأصل رسالة الدكتوراه الخاصة بالكاتب والمقدمة إلى الجامعة في عام ١٩٣٧م والتي أعادت دار الكتب المصرية نشرها في عام ٢٠٠٩م.

^٤ لإثبات نظريته في الخلق يستشهد ابن عربي بالآية القائلة "أفبعيننا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد" (سورة ق - الآية ١٥). فالخلق أو الموجودات تمر بعملية تغير مستمر، وخلق لا ينقطع. فالخلق الجديد إذن هو "دوام الإيجاد لله ودوام الانفعال للممكنات، والممكنات هو هكذا العالم، فلا يزال الكون (التكوين) على الدوام والأعيان تظهر على الدوام" (مقتبس في جبورى ١٧٩) وعملية الخلق هذه إنما تتم بين أسمائه تعالى: الأول والآخر، الظاهر والباطن.

^٥ ذكر العجلوني هذا الحديث في كشف الخفاء برقم ٢٠١٦ بلفظ "كنت كنزاً لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً فعرفتهم ني فعرفوني" وفي لفظ فتعرفت إليهم فبي عرفوني. و يذهب ابن تيمية و آخرون إلى أنه حديث موضوع و ليس من كلام النبي.

^٦ يؤكد حسيني إلى أنه وفقاً لنظرية ابن عربي، فإن العلاقة بين الحق والخلق تشبه إلى حد كبير العلاقة بين المرأة والرجل: "فإن المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة من الأمر الإلهي؛ لأن المرأة محل ظهور أعيان الأبناء، كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الأجسام منها تكونت ومنها ظهرت. فأمر بلا طبيعة لا يكون وطبيعة بلا أمر لا تكون" (٨٨).

^٧ كما يقيم ابن عربي موازاة بين الوجود والقرآن. وهذه الموازاة هي "موازاة أنطولوجية وجودية بقدر ما هي أيضاً معرفية؛ لأن أساس الوجود والقرآن معاً هو العماء = النفس الإلهي" الذي ظهرت فيه صور الموجودات، كما ظهرت فيه حروف اللغة التي تشكلت منها الكلمات الإلهية" (أبو زيد ٢٠٠).

^٨ يعتقد هادي العلوي أن ما أقره ابن عربي بهذا الشأن إنما يحد من الإرادة الإنسانية. فإن "العالم عند ابن عربي مدار بقانون داخلي لا بقوة خارجية عنه. والأشياء تتحرك وتتحوّل تبعاً لطبيعتها ولا يجوز على الله ما يناقض الحكمة أي قانون الطبيعة. ولذلك أنكر جدوى الأدعية وجعل ما يطلبه الإنسان رهناً بالاستعداد له أي رهناً بطبيعته القابلة" (٧٥).

^٩ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): إن الله تعالى قال: "من عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني ل أعطيه، ولئن استعاني لأعيدنه، رواه البخاري".

^{١٠} وقد تأثر ابن عربي في وضعه لنظرية "الإنسان الكامل" بفكرة الحلاج عن "الإله الإنساني" وعن "النور المحمدي"، حيث اعتبر الحلاج اللاهوت والنا سوت وجهين لحقيقة واحدة لا طبيعتين منفصلتين.

^{١١} لكن لا يجب أن ننسى أن الرومانسيين لم يتجاهلوا دور الإنسان في الكون وبالتالي وظيفة الفنان في المجتمع. فرغم تأكيدهم على أهمية "الإفشاء" في حد ذاته بالنسبة للفنان "فهذا الإفشاء نفسه إن هو إلا أولى وظائف الفن الإيجابية وعليه يترتب التأثير في الغير، وهذا التأثير سيكون مسؤولاً عن تغيير الواقع بحيث يقترب من عالم المثال، فيحقق الرغائب و النزعات الإنسانية التي طالما ظلت مكبوتة. وهكذا يشارك العمل الفني في تطوير الذات الإنسانية وتغيير الواقع" (بلاطة ٥٦).

^{١٢} يذهب ابن عربي إلى أن الله منزّه ومشبه في ذات الوقت. فالحق منزّه بمعنى أنه مطلق و واجب الوجود بذاته، وهو واحد ووجوده أزلي أبدي. وتنزيهه يعني أن نستبعد عنه كل الصفات التي تُلحق به النقص أو العجز وبما فيها كل صفات الخلق أو الممكنات الوجودية. فالله يتصف بالقدم والأزلية الواحديّة وهو علة ذاته، ولا يتوقف وجوده على وجود غيره من الموجودات. ورغم كونه منزهاً، فإن الحق مشبه في ذات الوقت. فعملية خلق الكون ماهي إلا عملية خلق الله لنفسه، فهو تعالى مكتف بذاته ولا حاجة به لخلق غيره. فتشبيهه الله عكس عليه صفات الموجودات.

^{١٣} رواه البخاري والحاكم وابن الجار ود عن الرسول (صلى الله عليه وسلم). قال: "أتى أناسٌ من أهل اليمن إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقالوا: يا رسول الله جئناك لنتفقه في الدين فأنبئنا عن بدء هذا الأمر ما كان، فقال: كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق السموات والأرض".

^{١٤} يرى أبو زيد إنه في هذا الصدد يتوافق نموذج ابن عربي مع "الانشغال الصوفي بمعانقة المصدر بدلا من الانشغال بتأويل التعبير أي نصوص الشريعة" (٢٣).

^{١٥} يشير نصر أبو زيد أن هذا الإيمان بالعلم اللدني يُمكن المتصوفة من "استعادة تجربة النبوة ذاتها في إطار تأويلي للشريعة النبوية" (٢٣).

^{١٦} أما السالك حسب ما يزعم ابن عربي فتتجسد فيه في ذات الوقت السور القرآنية المقدسة فيصبح "سر الإنعام والأعراف" (الإسرا إلى المقام الأسرى مقتبس في الوكيل ١٦٤). كما أنه يرتبط ارتباطاً وجودياً بالنعيم، فهو أيضاً جنة العارفين، وغاية السالكين، وريحان المقربين، وسلام أصحاب اليمين" (١٦٣) -

(١٢١). ويصف ابن عربي السالك أيضاً بأنه الزبرجدة الخضراء التي تشير إلى النفس الكلية. يقول: "أنت الدرة البيضاء، والزبرجدة الخضراء، بك ترديت، وعلبك استويت، وإليك أتيت، وبك إلى خلقي تجليت" (١٢١).

^{١٧} ورتبة الولاية أعم من رتبة النبوة. ويرى ابن عربي أن الولي أعلى من الرسول والنبى " وإن الرسول عليه السلام - من حيث هو ولي - أتم من حيث هو نبي رسول" (فصوص ١٣٥). والله لم يصف نفسه بوصف النبي أو الرسول لكنه اتصف باسم الولي فقال: "الله ولي الذين آمنوا" وقال: "هو الولي الحميد". يلفت النقشبندي الأنظار إلى أنه حسب نظرية ابن عربي فإن الولاية هبة من الله ولا تكتسب بكثرة العبادة وحدها، رغم كون العبادة شرط لهذه الموهبة (٢٠٨). ويربط ابن عربي بين الإنسان الكامل وبين خاتم الأولياء. فخاتم الأولياء هو "وارث هذه الروح ليعقى العالم محفوظاً، كذلك تطبيقاً لفكرة أزلية النور الذي لا ينتهي بموت محمد، بل لا يزال يظهر في صورة الأولياء، الذين يقتبسون من نوره" (١٥٨ الشافعي).

^{١٨} يفرد صهيبي الرومي جزءاً من كتابه **التصوف الإسلامي** إلى وصف الحب الإلهي، واختلاف أشكاله عند أبي يزيد البسطامي عنه عند جلال الدين الرومي وعند رابعة العدوية. ويركز صهيبي على كون الحب الإلهي عندهم منحه ربانية لا تكتسب بالعقل أو الجهد. يقول الرومي: "والحب يلهم كل دين جدير بهذا ولا يصاحب الإيمان القائم على العقل، بل الإيمان العميق، النابت من الإلهام المباشر. وهذا النور الباطن دليله، فمن يره يحز العلم الصادق، ولا شيء يستطيع أن يذهب بيقينه أو أن يزيده" (١٨٩).

^{١٩} وهناك درجات من الحب الإلهي اختلف الكتاب بشأنها. ويحدد محمد قورة بعض هذه الدرجات في كتابه **مع الله** وصولاً إلى ما يسميه "الود". يقول: "و الود هو ثبات هذا المقام الذي ندعوه أولاً هوى ثم حباً ثم عشقاً حتى يكون سلطانه هو في المنشط والمكروه ما يسوء وما يسر، و لما فيه من معنى الثبات و الدوام نجد تسمية الله بالودود" (٥٢).

^{٢٠} ويفرق كوليردج في أحد الفصول بين "الخيال" (Imagination) و"التوهم" (Fancy) والذي يربط بينه وبين فكر القرن الثامن عشر والمدرسة الكلاسيكية الجديدة. ويقسم كوليردج الخيال إلى خيال أولي وخيال ثانوي. يعد الخيال الأولي ضروري للدراك والمعرفة، أما الخيال الثانوي فهو الخيال الفني الذي يلجأ إليه الشاعر في أثناء عملية الإبداع الشعري.

^{٢١} يؤكد نبيل راغب على العلاقة القديمة قدم التاريخ بين الدين ولأدب وكيف أن فن المسرحية بدأ فناً دينياً بحثاً وأن المسرحيات كانت غالباً ما تحتوي على أشعار هي أقرب للابتهالات الدينية. كما اقتضت المسرحيات على أدوار الملائكة والشياطين والخطايا السبع وغيرها من الرموز الدينية وكانت تهدف إلى توصيل موعظة دينية إلى الجمهور. كما أن الهدف الأساسي من الفن كان الوصول إلى نوع من الانسجام والصفاء الروحي لدى الممثل والجمهور على حد سواء لا يختلف بشكل جذري عن ما تسمو إليه الصوفية من شفافية روحية (٤٠٦).

^{٢٢} يشير راغب على وجه الخصوص إلى حركة الإخوة الفرنسيسكان وإلى المصلح الديني الرائد رامون لال الذي قال أن الاتحاد المطلق بين المخلوق والخالق كما تحتمه الصوفية المثالية، لا يؤدي إلى نتائج نفعية كثيرة في الحياة العملية. ونادى بأن تكون النظرة الصوفية إلى حقائق الحياة أكثر نفعية عن طريق إحلال ما أسماه بالصدقة الصوفية محل الاتحاد الصوفي، لأنه مهما اتحد العاشق والمعشوق فسيظل الاثنان اثنين ولن يتحولا إلى واحد" (٤٠٨).

المراجع

المراجع العربية و المترجمة

ابن عربي، عبد الله محمد. **كتاب الفتوحات المكية**. دار الطباعة، ١٨٧٦م.
ابن عربي، محيي الدين. **فصوص الحكم**. مقدمة أبو العلا عفيفي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٦م.

- **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**. تحقيق و تقديم حسن عاصي. بيروت: مؤسسة بحسون، ١٩٩٣م.

أبو زيد، نصر حامد. **هكذا تكلم ابن عربي**. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٢م.

أبي خزيم، أنور فؤاد **معجم المصطلحات الصوفية**. لبنان: مكتبة لبنان، ١٩٩٣م.

- بدر ،عادل محمود و جوزيبي سكاتولين قراءات في التصوف الإسلامي: من النص إلى التأويل. القاهرة:
دار مصر المحروسة، ٢٠١٠.
- بدوى ،محمد مصطفى كوليردج. دار المعارف. ١٩٥٩.
- بلاطه ،عيسى يوسف. الرومنطيقية ومعالمها في الشعر العربي الحديث. دار الثقافة للطباعة و النشر، م
١٩٦٠.
- بورا ،سير موريس. الخيال الروماتسي. ترجمة إبراهيم الصيرفي. القاهرة:الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
تيغم ،فان. الرومنطيقية. ترجمة بهيج شعبان. لبنان: دار بيروت للطباعة و النشر، ١٩٥٦.
- الجبوري ،نظله احمد. فلسفة وحدة الوجود: أصولها وفترتها الإسلامية. رسالة علمية. البحرين: ابن
تيمية، ١٩٨١م.
- حامد طاهر. معالم التصوف الإسلامي. مصر: دار نهضة مصر، ٢٠١٠م.
- الحديدي ،عبد اللطيف محمد. عضوية الخيال في العمل الشعري: رؤية تحليلية نقدية. القاهرة: دار
المعرفة، ١٩٩٧.
- راغب ،نبيل. موسوعة النظريات الأدبية. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ٢٠٠٣.
الرومي ،صهيب. التصوف الإسلامي. بيروت: بيسان للنشر و التوزيع، ٢٠٠٧.
- زيدان ،يوسف. شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي والجيلي. مصر: دار الأمين، ١٩٩٩م.
السادات ،جيهان. (أثر النقد الانجليزي في النقاد الروماتسيين في مصر بين الحربين في الشعر). مصر:
دار المعارف، ١٩٩٢م.
- الشافعي ،حسن وأبو يزيد العجمي. في التصوف الإسلامي. مصر: دار السلام، ٢٠٠٧م.
- شرف ،محمد ياسر. التصوف العربي. القاهرة: دار الهلال ، ١٩٨٢م.
- - - حركة التصوف الإسلامي. الجمهورية العربية السورية: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٤م.
العلوي ،هادي. مدارات صوفية: تاريخ الثورة المشاعية في الشرق. سوريا: مركز الأبحاث
والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٧م.
- غلاب ،محمد. "المعرفة عند محيي الدين ابن عربي". الكتاب التذكاري: محيي الدين بن عربي في
الذكرى المئوية الثامنة لميلاده 1165-1240م. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر،
١٩٦٩م.
- غنام ،طلعت. أضواء على التصوف:دراسة موضوعية: تحليل ونقد من وجهة النظر الإسلامية
والفكرية. القاهرة:عالم الكتب، ١٩٧٩.
- الفر فوري ،فؤاد. أهم مظاهر الرومنطيقية في الأدب العربي الحديث وأهم المؤثرات الأجنبية فيها.
تونس:الدار العربية للكتاب، ١٩٨٨.
- قورة ،محمد فتحي حافظ. مع الله : في التصوف والمتصوفين. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،
١٩٧٧م.
- مبارك ،زكي. التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. القاهرة: دار الكتب و الوثائق القومية،
٢٠٠٩م.
- مدكور، إبراهيم.الكتاب التذكاري : محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده
١١٦٥-١٢٤٠م.القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٩.
- المسيري ،عبد الوهاب. رحلتي الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية. القاهرة: الشروق، ٢٠٠٦م.
- - - قصيدة الملاح القديم. لندن و كاليفورنيا: أويكننج، ٢٠٠٧م.
- النقشبندی ،أمين الشيخ علاء. الإسلام والتصوف: مصطلحه-مقاماته-في أقوال كبار مشايخه: الطريقة
النقشبندية. تحقيق محمد شريف أحمد. مصر: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٩.
- هلال ،محمد غنيمي. الروماتنيكية. القاهرة:نهضة مصر، ١٩٥٥.
- الوكيل ،سعيد. تحليل النص السردي: معارج ابن عربي نموذجاً. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٨.

المراجع الأجنبية:

- Affifi A.E. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*. Pakistan: Kashmiri Bazar, 1964.
- Baker, H. *William Hazlitt*. London: Oxford University Press, 1962.
- Husaini, S.A.Q. *The Pantheistic Monism of Ibn Arabi*. Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1979.
- Wolfson, J. S. "The Language of Interpretation in Romantic Poetry: A Strong Working of the Mind." In Arden Reed (ed.). *Romanticism and Language*. Ithaca and New York: Cornell University Press, 1984.
- Hunt, L. *The Autobiography of Leigh Hunt*. London: Smith, Elder & Co, 1867.