بين ابن عربي وابن رشد:
عن لقاء من يقرأ بمن لا يقرأ

Between Ibn Arabi and Ibn Rushd:
On the encounter of the one who reads with the one who does not read

محمّد صلاح بوشتلّة[1]

Mohammed Salah Bouchtalla

﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا﴾

(1) أستاذ الفلسفة، جامعة القاضي عيّاض، مراكش. (المغرب). البريد الإلكتروني: bmsalah83@yahoo.fr

ملخص البحث:

نخصص هذه الدّراسة لأحد لقاءات المتصوف بالفيلسوف، وبالضّبط اللّقاء الثّاني من لقاءات الشيخ الأكبر بأبي الوليد بن رشد، حيث يصور ابن عَربِي نفسه وقد دخل خلوته جاهلًا، ليخرج منها عالما من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، ليواجه ابن رشد أحد أرباب الفكر والنّظر العقليين، فلا يملك الفيلسوف إلا أن ينبهر أمام حالة ابن عربي الذي لم يسلك طريق العلماء. لقاء حاول فيه ابن عربي أن يستل اعترافا بقيمة الطّريق الصُّوفي من قاضي قُرطُبة وفيلسوفها، بحيث يكون الانتصار لمن لا يقرأ على من يقرأ. انتصار سيظهر قويًا وكاسحًا مع مشهد نقل جثمان ابن رشد ومعه كتبه إلى الضّفة الأخرى.

الكلمات المفتاحية: الصّوفي- الفيلسوف- القراءة- الخلوة- الكتب.

Abstract:

We dedicate this study to one of the mystic's encounters with the philosopher, and precisely the second meeting of the Greatest Sheikh with Abu Al-Walid ibn Rushd, where Ibn Arabi depicts himself entering his seclusion ignorant, to come out of it as a scholar without studying or researching or reading, to confront Ibn Rushd, one of the masters of rational thought, who can only be impressed by the case of Ibn Arabi, the man who did not follow the path of scholars. In this encounter Ibn Arabi tried to extract a recognition of the value of the Sufi's path from Cordoba's judge and philosopher. So that the victory would be for those who do not read over those who read, a victory that will appear strong and overwhelming in the scene of the transfer of Ibn Rushd's body with his books to the other side.

Keywords: mystic, philosopher, reading, seclusion, books.

تقديم:

في تقديمه لـ فتوحاته، يمزّق ابن عَربِي قارئه، أو بالأحرى يهبه وعدًا بأن يمزق فهمه، فيُبعثر بين يديه ما عوَّل عليه ليفهم به نصوصه. يمدّه بيد ما يودّ أن يستعين به على فهمه، وبالأخرى يمنعه عنه. كل شيء ممزق،

ومفتت، ومفكّك، وإن كان لديك بقية جُهد وأمل يتحداك أن تتبعه إلى النّهاية، إن أنت استطعت إلى ذلك سبيلًا. اللّقاء بابن رُشْد، لا يخرج عن قاعدة هذا التّبديد الأكْبَري، فحقيقة اللّقاء بابن رُشْد لا يستهلكها لقاء واحد، ولا تكتفي به، ولا اللّقاء الواحد يكفيها، وكشفها يحتاج لأكثر من لقاء، كما هي لحظات الهوس الأكْبَري لا تنتهي، لذا تظل الحاجة الماسّة من ابن عَرَبِي لتجديد الكلام عن لقاء آخر، يُصلح به ثغرات اللّقاء الأول، ويَجبُر بخاطر هفوات نفسية ما عند الصُّوفي من الفيلسوف، إذا لابد من اللّقاء الثّاني والثّالث والرّابع أيضًا، وكأن الحق الذي لا يمكن إدراكه كله في لقاء واحد، يجب أن تتوالى تجلياته في لقاءات أخرى، في كل لقاء يُنقل معنى ويُرفع ستر آخر، يشطر وجوه الحقيقة ويبعثرها، في لعبة يتقنها ابن عربي، ولا يمكن مجاراته فيها، فيظهر طرفًا فيها مرة، ويختفي عنك مرة.

في هذا اللّقاء الثّاني يستمر ابن عَرَبِي، وبشغف، في استحضار ابن رُشْد، وليس أحدًا غيره من فلاسفة، أو من متكلمي وقته، فيُمعن من جديد في وصف انهمام ابن رُشْد بحال أهل الخرقة والذّوق، يجد في وصف واستحضار اهتبال ابن رُشْد للفرصة لملاقاة ابن عربي الشّاب مرة ثانية، وطلبه المتكرر لمقابلته من جديد. إنه لقاء ثانٍ يُنْتَزَعُ اعتراف مباشر ورسمي بالطّريق الصُّوفي، اعتراف آتٍ من خارج أصحاب المشاهدة، ومن داخل أهل البرهان لصالح أهل الذّوق، رغم أن فيه ما فيه من الاطراء والمديح اللّذيذ الذي لن يثير حفيظة المحسوبين على الحكمة وحسب، بل سيُثير امتعاضهم، ليكون اللّقاء استمرارًا لدراما «الخضوع الكامل من ابن رُشْد لهيمنة ابن عربي، لا على صعيد الخطاب فقط، بل وحتى على المستوى الشّخصي، حتى لتكتمل دائرة الخضوع تمامًا»[1] للمتصوف ولحسابه.

(1) علي مبروك، «الانكسار المراوغ للعقلانية: من ابن رُشْد إلى ابن خلدون»، ألف: **مجلة البلاغة المقارنة**،ع 16، 1996، القاهرة: الجامعة الأمريكية،1980، ص106.

ابن عَرَبِي الذي يأخذ عن الله مباشرة علمه الذي يمدّه بقوة التّفوق على الجميع؛ إذ هو بعكس معاصريه الذين كان ابن رُشْد واحدا من أهمهم، والذين لم يكتف ابن عَرَبِي بوضع مسافة تفصله عنهم، وحسب، «بل وضع انتقاداته لهم على لسان الله»[2]، في تأكيد على المخاطبة المباشرة من الله مرة، ومن الحضرة الرّسولية مرة، فيتم الحكم المباشر لا من قبل ابن عَرَبِي بنفسه، بل من الله عز وجل، وفي عالم يتوسط عالمين يمثلان طرفي كل العوالم، بين عالم الغيب وعالمنا الدّنيوي، ليصير اللّقاء الثّاني لقاءً لصاحب القدرة الكاملة على التّأثير على كل شيء وفي كل من أمامه، بما هي هذه القدرة "دالة ودلالة على القوة"، القدرة والقوة الشّغوفة بالتّحكم بباقي مكونات مجالها، وإظهار إمكاناتها، وفي المقابل استمرار وحضور فكرة استعصاء التّنازل من الطّرفين على هويتهما الأصيلة لصالح لا جدوى اعتناق هوية الطّرف الآخر، فالتّنازل من أحد الطّرفين هو توليد لاشمئزاز ذاتي من الذّات الأصلية، اشمئزاز يشبه لحد ما المسخ الكافكاوي الذي أصاب البطل "سامسا" حين استيقظ ذات صباح من حلم متعب ليجد نفسه قد تحول إلى حشرة عملاقة، حشرة تثير الشّفقة وهي تتحرك بيأس أمام عينيه وهو يرى بطنه البني الذي يشبه القبة والمقسم إلى أجزاء صلبة ومقوسة.

(2) أيان ألمود، **التّصوف والتّفكيك: درس مقارن بين ابن عَرَبِي ودريدا**. ترجمة وتقديم حسام نايل، مراجعة محمد برير. المركز القومي للترجمة. القاهرة: 2011، ص36.

1. في تتميم أول لقاء:

«وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟»

ابن عربي

يحاول ابن عَرَبِي في هذا اللّقاء، وبشكل متقن وبريء جدًّا، أن يقدم أحداث هذا اللّقاء بوصفها نشَاطًا حُرًّا متحررًا من أي غاية خارجية ومتسقًا مع إطار زمني معين تحدده بداية اللّقاء حين قوله: «وطلب بعد ذلك»، أي بعد الاجتماع الأول، اتساق لا مبرر له، غير الاتساق المفترض مع السّياق الزّمني المستعاد من ذاكرة معصومة من الخطأ والنسيان، غير أنه تبقى هناك نية مُبيتة لا ينبغي التّخلي عنها لصالح أي براءة ممكنة في الحكي، وهي نية استلال الاعتراف بقيمة الطّريق الصُّوفي من قاضي قُرطُبة وفيلسوفها ممثل علوم الأوائل.

رغم عدم حُضُور ابن عَرَبِي الشّخصي والمادي المباشر في هذا اللّقاء، وبالتّالي عدم اعتباره مشاركًا مباشرًا وعمليًا في اللّقاء، فإن حضوره الضّمني أساسي وحاسم، دون أن يشتبك بحوار ما في هذا اللّقاء، فإن مسار هذا الجمع الذي لم يتم، نظَرًا لبنائه على لسان الضّمير الغائب من كلا الطّرفين: ابن عربي وابن رشد، وإن لم يكشف لنا عن حوارية شبيهة ومماثلة بحوارية اللّقاء الأول في حرارتها وإشاراتها وشراستها، فإن حُضُور ابن عَرَبِي طاغ وجاثم على اللّقاء، فوجوده المفترض يشكل أحد لحظات فاعلية

ابن عَربِي الضّرورية، يُفكِّر به ويُفكِّر فيه، خاصة ما دام التّفكير باللّقاء يفترض مُقدَّما وعيَيْن اثنين، وما دام العنصر المقوِّم لمسار أي لقاء والجوهري فيه هو نوع العلاقة القائمة بين وعي ووعي آخر يحده ويختلف معه، والتي تفترض صراعًا مبطنا مُنتجًا لحوارية كامنة وديناميّة، لا يمكن إسكاتها أو بترها، ولا يمكن إلا الإنصات لهسهستها ونتائجها.

إنه وحيث نظن في سيادة العلاقة الجميلة والبريئة كما يحاول أن يصورها ابن عربي سرديا، بشكل يعرف كيف يدبر ويدير حبكته الشيخ الأكبر، يمكن العثور على دراما أخرى تفترض حُضُور ابن عَربِي بوصفه مشاركًا ضمنيًا في اللّقاء رغم احتلاله مكانة جوهرية خارج الحدث بوصفه رائيًا أو حاكيًا لا مباليًا، أو بالأحرى مجرد سارد جامد لما كان دون أن يسمح لنفسه بالوقوف عند هامش النّص وينصاع لموقف اللامبالاة الكلية، بل يتدخل عبر ترتيب اللّقاءات بشكل هندسي يضفي الوحدة والتناغم الممكن في توجيه القارئ، لإنماء فكرة اللّقاء في الاتجاه الذي يبغيه ابن عَربِي الحاكي، نحو توضيب صورة لسوء الحظ الرُّشْدي العاثر مع الصُّوفي، بل وسوء الطّالع أيضًا، فابن عَربِي السّاعي لإظهار ابن رشد بمثابة الخصم الضّعيف الذي لا يتوانى، بعد أن أصابه "الإفكل" وتغيرت ملامحه كليًا، وبعد أن خرّ مُحوقلًا كما يصفه في اللّقاء الأول، في تقديم اعترافه المتمم للمشهد الأول، فابن عربي يأبى أن يحرر ابن رُشْد من استغلالاته له، إلا بعد انقضاء مهامه تمامًا، أي حتى مشهد دفنه فيما يلي موته.

يتضح بشكل جلي وسهل المعاينة أن اللّقاء الثّاني هذا، لا ينفك يكون دليلًا على التّطور الذي انتهى إليه اللّقاء الأول، إنه متمم النّقصان من حيث سيكون محاولة لتحويل النّهاية المنقوصة في اللّقاء الأول إلى مَزية جديدة يحوزها المتَصوّف وتُسجل باسمه، وبداية اكتمال لما لم ينته بعد، فتظهر الاستراتيجية النّصيّة التي يتحرك داخلها أبو بكر ابن عَربِي ويُحرّك قطع لعبتها، فالتّكتيك الأكْبَري في اللعب يجعل اللّقاءات الأربع التي يذكرها بالتتابع، تتكامل وتتعاضد جميعها لترسخ فكرة معينة في تطورها وهي انتصار الصُّوفي وتماسكه أمام الفَيلَسُوف في حين يُساق الفَيلَسُوف عبر هذا اللّقاء إلى حيث يتم الإمعان، وبشكل واع من ابن عَربِي، في مواصلة إخضاعه لفصل جديد من الارباك المقصود ومن ثمة حمله على تقديم التّنازلات.

لقد انتهى اللّقاء الأول بين الرّجلين، إلى تراجيديا مؤثرة، بالنّسبة للفَيلَسُوف كما صورها ابن عربي، حينما سدّ الأخير على الأول كل المنافذ كي لا يعترف له بما يؤيد منزلة طريق أهل النّظر، ليتحصل لنا اللّقاء باعتباره نصًّا مفتوحًا، لم ينفذ فيه صبر الحكاية عند أبي بكر، كي يُتم إقفال عوالم السّرد وينهيها، بل بنفاذِ بصيرة تركه ليبلغ هدفه مع ما تبقى من اللّقاءات،

دون أن ينزلق لصياغة نهاية تقتل تنافس الطّرفين؛ إذ لا إمكانية لاستنفاذ معنى اللّقاء ودلالته دون تحصل الصّوفي على الاعتراف الذي ينشده، لذا فابن عَرَبِي لم يكن أشد عَنَتا ليغلق اللّقاء الأول وتوجيهه بطريقة قمعية نحو هدفه بإعلان انتصاره وبسط سطوته، وإنما يترك هوامش للمناورة، لتمطيط اللّقاء وتفكيكه إلى لقاءات يجعلها تتحدث أكثر، وتطول أكثر، وتعترف أكثر. فنهاية اللّقاء الأول لدى ابن عَرَبِي لم تكن كافية، لتتحقق وتكتمل لحظات انتصار الصُّوفي وانتشائه إلا بلقاءات مُتممة أخرى، تنتهي بمشهد الجنازة الغريبة حيث يودّع الصوفي جثمان الفيلسوف وكتبه.

2 . الاعتداد بالطّريق وجدوى الاعتراف:

«لا أحد يمكنه الاعتراف بالآخر، إذا لم يعترف الاثنان ببعضهما البعض».

فيخته

اللّقاءات الأكبرية بأبي الوليد، بالتّأكيد لا تنفك تُولد وتُولد، فاللّقاء الأول سينفتح إذن من جديد، بفضل توفر سبب لبزوغ اللّقاء الثّاني، هذا الأخير الذي سينفتح بمبادرة خارجية ليس فيها أي دور لابن عربي، احترامًا لأَنَفة الصُّوفي الذي يجب أن يكون محطّ طلب، لا أن يكون هو من يَطلُب، فالدّور الأكبر في «مطلب الطّلب»، إنما يلصق بأبي الوليد، فهو من يعبّر عن شوقه للقاء الشّيخ الأكبر، من حيث رغبته المتواصلة في فك شفرات وفراغات الالتباس الذي ترك ابن عَرَبِي بابه مُشرَعًا، دونما أن يقوم بإقفاله بشكل نهائي، هذا الالتباس الذي جعل ابن رُشْد معلّقًا بين «ما إذا كان النّظر العقلي يوافق أو يخالف الكشف؟ وما إذا كان البرهان مستغرقًا في الكشف أم لا؟»[3]، وليجعل الشّيخ الأكبر من هذا الالتباس الذي اعتقد أنه حُسم فيه بإجابته الصّارمة ليسوغ لنفسه تأسيس إمكانية وصله بلقاء آخر، دونما تخوم فاصلة، وفي ذات الآن التّأسيس لمتعةِ تتبع النّص كما يدعوها بارت.

إنه وإن كان اللّقاء الأول صدامًا من أجل نيل الحظوة والمكانة الفَلسَفية من خلال استماتة أبي الوليد، باحثًا عمن يوفّر للفلسفة شهادة لها من خارج عالمها الضّيق جدًا، أي من عدوها اللّدُود في بلاد الغرب الإسلامي: التّصوف، ومن صبي التّصوف المدلل ابن عَرَبِي، على ضوء التّعقيد والحرارة التي عرفها حوراهما، ولأنه لقاء تؤطره إرادة في صناعة الاعتراف فهو متعلق في عمقه بفكرة الصّراع من أجل السّلطة ومن أجل إثبات الذّات وتكريس حضورها أمام منكريها، فالمرء إذ يضع الاعتراف به، إنما، في الحقيقة، يحاول أن يفرض نفسه، ويصوغ لها حيزًا، دون تركها في عرائها المنكشف أمام باقي الحقول المعرفية في الغرب الإسلامي، وذلك في إطار محاولات ابن رُشْد انتزاع اعتراف

(3) أحمد الصادقي، **إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عَرَبي: بحث في فينومينولوجيا الغياب**، تقديم عبد المجيد الصّغيّر، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2010، ص259.

أتباع العرفان بأهل البرهان من طينة ما فعل باستلاله لشعرة الفَلسَفة من عجينة الفتاوى الفقهية ضدها من خلال محاولته في **الفصل** و**الكشف** و**تهافتِ التّهافُت**. والحال هنا في اللّقاء مع محي الدّين هو استعادة لمحاولاته السّابقة لنزع اعترافات الإعجاب والاستحسان وكَيل عبارات الاستهجان المبطّن للفلسفة، إذ الاعتراف هو قلب للمقامات من حيث يصبح طالب الاعتراف، هو صاحب المقام الأدنى في المعادلة، فجأة بعد الاعتراف مباشرة في مقام أعلى من مقام المعترِف، فيأخذ مكان المُعترف. وهذا ما وعاه جيّدًا محي الدّين على طول مُحاجَّته وحواريته مع أبي الوليد، وهو ما جعله تيمة اللّقاء الثّاني حيث تسود متعة التّلذذ بالاعتراف المنتزع من آخر ممثلي المشائية ولسان حال أهل النّظر أبي الوليد شارح علوم الأوائل وقاضي الجماعة.

إنها مواجهة فريدة من حيث خروج أحد الطّرفين في المواجهة الأولى/ اللّقاء الأول شبه منتصر، وهو ما عبّر عنه محي الدّين عبر الاستغلال الجيد لملامح ابن رُشْد بإيحائية تامة من خلال السّعي الحثيث في الكشف عن ادراكاته، وفي توصيف إيماءاته الجسدية بما يدل على الخضوع والانهزامية، غير أن الاعتراف المباشر بالطّريق الصُّوفي من لدن ابن رُشْد لم يتم كما انتهى عليه اللّقاء الأول، اعتراف لِذَات مُتَسيدة عبر منطوقات كلامية لم ينتجها اللّقاء الأول، لكن السّارد جعلها معلّقة إلى اللّقاء الثّاني، وهو ما يومئ إلى أن الأمر يتعلق بإكمال لما لم يتم تتميمه، حيث تحضر الرّغبَة في تبرير نهاية اللّقاء الأول ومنحها معنى جديرًا بإعطاء حظوظ أكبر للصوفي على حساب الفَيلَسُوف، من خلال ظهور الأخير بمظهر المرتبك، والمُصر، بشكل مرضي، على لقاء ابن عَربِي «وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا: هل يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنّظر العقلي»[4]، ليمنح ابن عَربِي نفسه من جديد موقعا استثنائيًا يجعل ابن رُشْد يطلبه، ويسعى إليه ليعرض عليه نفس أسئلة اللّقاء الأول، وذلك دَومًا عبر وساطة الأب، وما تعنيه هذه الوساطة من فرقة وانفصال وانقطاع، ما دامت الوساطة هي تكريس للحجب والانطوائية، وتشويش على العلاقة النّدية، فوجود تخوم وحدود يمثلها الوسيط نفسه تنفي وتُدين التّعامل الحي والمباشر.

في بداية هذا اللّقاء يخذل المتَصوّف الفَيلَسُوف من جديد، ويتنكر التّصوف للفَلسَفة، حينما يمتنع ابن عَربِي عن طلب ابن رُشْد اللّقاء به، ومعه يُخل ربما حتى بطلب ومرغوب الوالد، الوسيط ناقل شهادة ابن رُشْد هذه، الشّيء الذي يفهم مباشرة من خلال عدم حصول اللّقاء الذي يؤثر على عناد ابن عَربِي المصقول جيّدًا بالتّعصب لتصوفه والانكفاء

(4) ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، معهد الدراسات بالسوربون، المكتبة العَربيّة، 1305 هـ، 1985 م، السّفر الثّاني، ص372.373.

على انتمائه، والذي يجعله يَظهر مُكتفيًا بالتّصوف عمّا دونه، ومُغتنيًا به عما سواه، في أقصى درجات اعتداد الصُّوفي بنفسه وبمعرفته، دون أن يكون في غير حاجة بدوره إلى من يعترف بالمعرفة الصُّوفية وهي التي ترزح حينئذ تحت تهديدات ومتابعات السّلطة الموحدية التي جعلت من تقريب أرسطو أحد مشاريعها الثقافية المهمة.

يتعمد ابن عَرِبي الحديث عن اللّقاء باعتباره لقاءً بين توجهين معرفيين، من خلال قوله مثلا: «وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا، ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنّظر العقلي»[5]، حيث يتوقع جيّدًا أن اللّقاء ليس لقاء بين اثنين، أي بين رجلين فقط، بل هو لقاء بين خطابين مختلفين ومتمايزين هما: التّصوف والفَلسَفة، اللذين لا يمكن صياغة علاقة بينهما إلا من خلال وعي موجّه من منطق مؤسّس على الثّنائيات الضّدية التي تدفع ابن عَرِبي في هذا اللّقاء كما ابن رُشْد في اللّقاء الأول نحو التّقدم قُدما في لقاءاتهما تلك، ومن ثمَّة استعانتهما بالضّمائر الصّانعة للحدود والتّخوم، والقادرة على التّصنيف والتّحديد (هو/ نحن)، ليستهدي بها الطّرفان في إثبات انتسابهما، ومكانتهما في طريق أرباب النّظر العقلي وأرباب الفكر بالنّسبة لأبي الوليد، وفي طريق الخلوة بالنّسبة لابن عربي.

(5) ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، م م، ص 372.373.

3. انتشاءات الاعتراف:

«وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا، ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟»

ابن عربي

عدم استجابة الشّيخ الأكبر لدعوة ابن رُشْد وعدم انسجامه مع الطّلب الرّشدي وانسياقه له، لاستكمال صناعة لقاء جديد بينهما ستكون إمعانا آخر في تجذير هذا التّناقض، وترسيخ هذا التّباعد المتحصل بين ضرتين يصعب التّأليف بينهما: طريق الفَيلَسُوف وطريق المتَصوّف، حيث يتخذ الأخير، وبقناعة هي الأعمق، موقع المتحاشي للمثول أمام صديق الوالد قاضي قرطبة وفقيهها، فابن عَرِبي يعرف ويتوقع، بأن طلب ابن رُشْد الاجتماع بمُدلّل صُوفِية الأندلس وشمس مغربهم وعنقائها، كي يعرض ما عنده عليه في سؤال يكرر السؤال المركزي في اللّقاء الأول عن موافقة أو مخالفة طريق الكشف لطريق النّظر، ما هو إلا محاولة لإخضاع ابن عَرِبي لاستنطاق وتحقيق بوليسي آخر، لأجل امتحان ضمير الصُّوفي واختباره، ولمَ لا هزّه؟ ولأجل أن يظفر الفَيلَسُوف بشهادة واعتراف تمثلان في الحقيقة تحصيلًا على السّيادة بالمعنى الذي نجده عند باتاي أو عند ساد، هذا الاختبار الرّشدي والرّغبَة المهووسة بالفوز باعتراف من فتى التّصوف لم يكونا مما قد يخفى عن ابن عَرِبي الذي أوتي سعة فراسة، وقدرة على التّنبوء وفضح ما تتستر

عليه النّيات، وما يكون قد استوعبه مسبقًا وبشكل جيّد، الشّيء الذي يجعله متأكدًا من كون الاعتراف ليس فقط إقرارًا، بل هو التزام من جهته، فالاعتراف بالفَلسَفة هو شهادة لها بجدواها وإيمان بضرورة التّساكن معها، مما يشكل تراجعًا من موقع التّصوف الاستثنائي وتلاشيا لنموذجه المبني على الاعتقاد في أنه هو من يمتلك سر العبادة وكُنه الكون وأسرار السّعادة فيه، وإلا فإن مسألة الاعتراف إن لم تقرأ كما سلف، فإنها لن تكون أكثر من مسألة إخبار وإعلان عادي عن فكرة ما كما يؤكد فوكو، فالاعتراف بالحب مثلًا هو بداية حب بشكل جدي، تماما كما أن الاعتراف بالجريمة هو التزام بقبول العقاب المستحق.

إن الاعتراف بقدر ما هو أساسي لمعرفة الذّات عبر المرور بالآخر، هو أساسي أيضًا لتحديد العلاقة مع هذا الآخر؛ وهنا في هذا اللّقاء يستبطن طلب اللّقاء من جديد، وطلب الإجابة على سؤال اللّقاء الأول المركزي الذي ما يلبث أن يتكرر في شكل طلَب آخر يروم قبل كل شيء اعتراف الصُّوفي بمشروعية طريق الفَيلَسُوف، ومن ثمَّة انتزاع موافقة الصُّوفي على أحقية وجود الفَلسَفة أولًا، ووجود الفَيلَسُوف ثانيًا، وهو ما فعله ابن رشد مع الفقيه في **فصل المقال**، دون استعانة بجهة فقهية، ما دام ابن رشد نفسه هو فقيه قرطبة وقاضيها، وهذا كله ما سيحترِس منه ابن عَرَبِي بشكل حذر ومشوب بكثير من الشّك محاولاً ألا يفوز ابن رُشْد عليه، حتى لا يفقد الصُّوفي وظيفته التي يضمنها موقعه الاستثنائي داخل قائمة ممثلي المعرفة المسلمة، القائمة التي يتهم المتَصوّف أطرها بسجن المسلمين داخل عالمهم المريض، ويرى أنه هو وحده من ينتابه شعور بأنه يختزن قوة فوق إنسانية يسعى بها إلى تخليص الجميع، ولا يشاركه في هذا الهدف النّبيل أحد، فلا أحد من البقية له من الإمكانات من يقدر به على أن يبزه دوره الحاسم، لذا فهو لا يتورع ولا يتأخر في تمجيد طريقه الكشفي باستبعاد طريق الفكر والبرهان رغم اعتبار الأخير طريقًا، غير أنها طريق أقل شأوًا وشأنًا.

بالتّأكيد إن الاعتراف بإنسان آخر، هو ضمانة تتناول وضعه وهويته وقيمته، وهو أيضًا موافقة قد تكون بسيطة وقد تكون ضرورية لوجوده ولإحساسه بهذا الوجود، وقد يكون أيضًا محاولة لإخضاعه، ومن هنا يسعى أبو الوليد أخذ اعتراف المتَصوّف ابن عَرَبِي، فالمتَصوّف حاضر وبقوة في وعي الفَيلَسُوف بوصفه نموذجاً لذلك الآخر قوي الحضور على أرض الواقع الذي لا يتم تأكيد وجود الذات إلا من خلال اكتساب اعتراف يضمن للفيلسوف هوية ما، الاعتراف الذي لا يتم إلا عبر مواجهة قد تحتمل أن تكون حوارًا ، وقد تحتمل أن تكون أي شيء آخر قد يثير اهتمام الآخر ويستدعي

انتباهه، لكن ابن عَرِبي من جهة أخرى يظهر نفسه بمظهر من تحلل من كل مسعى لانتزاع اعتراف الآخر، بل يرسم لنفسه صورة المنطوي على نفسه غير المحتاج لمن يشهد لتجربته.

يصوّر الشّيخ محيي الدّين نفسه حبيسًا لذاته، خاصة وهو أليف الخلوة، إنه في اللّقائين الأول والثّاني مثال لرفض كل تَماسٍ بين تصوفه وفلسفة ابن رُشْد، بل ولكل التِمَاسٍ حتى لو كان بالتِماس الأب نفسه، في سعي لجعلها علاقة لا تواصل، غير أن ابن عَرِبي، وبشيء من المخاتلة المخادعة، يدخل في لعبة الاعتراف، ويجاري فيها ابن رشد، ويحاول أن يستل منه، وبشيء من الانتشاء كلمة في حقّ الطّريق الذّوقي، انتشاء تمثله اللّغة الشّاعرية المثقلة بالإعجاب الذي جاء على لسان خصم الطّريق الذّوقي، انتشاء يواصل ابن عَرِبي خلاله إخضاع غريمه الفكري، وبشكل متطرف لا هوادة فيه، بعد سلسلة من السّلوكات والرّدود المعبرة عن الإحساس بالامتلاء والامتلاك، والاكتفاء الذاتي والاعتزاز بطريق أهل الفناء والشّهود، فكل صاحب طريق يحاول أن يلعب دور آدم الذي سمَّى الأشياء كلها، أما البقية فيقتفون أثر كلماته، فمنهم من يضل الطّريق ومنهم من يهتدي فيحذو أثره وحذوه فلا هو يضل ولا هو يشقى.

كرجل يهوى جمع الشّهادات في حقّه، من مشايخه بالأندلس والمغرب، يضع ابن عَرِبي أمامنا شهادة أخرى عنه، لكن من خارج عالم التّصوف، بعد شهادة فاطمة بنت المثنى والعريبي وصالح البربري وغيرهم له، يلجأ في هذا اللّقاء إلى استلال اعتراف ابن رُشْد بطريق ابن عَرِبي وتحسينه لها بسهولة ودونما عناء، بعدما أمعن في إظهار أبي الوليد بمظهر من يلح ويكرر الطّلب، وكأنه يتسول اعترافًا ويستجديه من الجانب الصُّوفي، ليحس بكينونته، ومن ذلك ما ينقله ابن عَرِبي عن ابن رُشْد في رواية مبنية للمجهول قوله: «فشكر الله! الذي كان ـ أي ابن رُشْد في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلًا، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: «[...] فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها، الفاتحين مغاليق أبوابها!، والحمد لله الذي خصّني برؤيته!». إنه اعتراف أتى بعد سلسلة من التّحرشات والمضايقات الرّشدية بابن عَرِبي في سبيل لقائه والظّفر بمجالسته، يؤكدها قول ابن عربي: «وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟»[6].

4. فتح بلا درس ولا قراءة!

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾

الإعلاء من شخص ابن رُشْد من خلال التّوصيفات التي يهيل بها ابن عَرِبي عليه من كونه قاضي قُرطُبة ومن كونه أحد أرباب الفكر

(6) ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، م م، ص 372.373.

والنّظر العقلي هو إعلاء من شأن الخصم ومكانته، باعتباره سيد فلاسفة وقته، وإمام أهل النّظر في زمانه، وذلك لتضخيم قيمة الاعتراف، ومعه قيمة الإعجاب بالطّريق، ومن ثمَّة توريط ابن رُشْد ممثل الفَلسَفة الأبرز في تاريخ الإسلام في هذا الاعتراف الذي لم يبادله إياه ابن عَربِي بصدد حديثه عن الفَلسَفة وأهل النّظر الذين كان يضعهم، كأي صوفي آخر، بجوار العوام، ليكون هذا التّفخيم في العبارات المتوِّجة لابن رُشْد، إنما هو تفخيخ لمنطق الكلام، ومجرد إيهام عن علاقة لا مكان فيها لأي تقارب. خاصة من جانب المتَصوّف المنطلق من قناعة عنوانها إحباط أي تقارب وحوار بينه وبين الفَلسَفة مقابل إظهار وتصوير الفَيلَسُوف في سعيه المكرر لعرض سؤال التّوافق بين طريق أهل النّظر وأهل الشّهود والفناء، كما لو أنه ذاك العبراني الحالم بشكل مستمر ومتواصل في أن يلمح الأرض الموعودة قبل أن يعاجله الموت، هذا الذي حرم ابن رُشْد أي أمل في لقاء آخر بالصوفي، وحرمه من أي

اعتراف كما حَرمه من أن يكون له قبر في أرض ميعاد متصوف القرن السّادس (مراكش).

اعتراف ابن رُشْد بالطّريق الصُّوفي في هذا اللّقاء وتمجيده حال ابن عربي الذي دخل خلوته جاهلًا دونما علم ولا معرفة، ودونما درس ولا بحث ولا مطالعة، ليخرج منها عالمًا صاحب كشف، يجب أن يُقرأ على وجوه عدّة ويُحمل على أَقْفَاءٌ عديدة، لما يحمله الاعتراف من تناقضات لا يمكن التّوفيق بينها وبين العديد من مواقف ابن رُشْد، وبخاصة مع تجربته الحياتية حيث تقصّ علينا التراجم أنه لم يدع النّظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، بحيث إن سيرته ارتبطت بشكل كبير ودائم بالاستمرار بالدّرس والبحث، فتذكر المصادر مثلًا حفظه **للمدونة** وقراءته **للموطأ** على أبيه حفظًا كذلك، وتلقيه الحديث عن آخرين من كبار المحدثين في زمانه، وكذا كبار فُقَهَاء عصره، لذا لا مندوحة أن يكون مشروعه أول أمره هو إنقاذ الضّروري من الكتب والتّآليف المهمة وقت الفترة الانقلابية ـ الانتقالية مع نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، والاكتفاء بإعادة صياغة الضّروري في المعرفة العِلْمية القديمة، وفي هذا يكون أبو الوليد قارئًا لا يشقّ له غبار من بين أندلسيي عصره.

مشروع أبي الوليد في إنقاذ الضّروريات تأكيد على دور الكتاب في تحقيق الحد الأدنى الذي لا غنى عنه لأجل تمام الكمال الإنساني، فكانت جلّ مؤلفاته في مرحلة كتاباتها المبكرة من اهتمامه الفَلسَفي المتوقد، تُعبر عن مظهر من مظاهر موقفه تجاه أزمة عصره السّياسية والثّقافية، وتجاه موقفه من الكتاب والدّرس، حيث كانت محاولاته الجدية لإنقاذ المعرفة العِلْمية والحكمة الإنسانية من فتن السّياسة

واضطراب الوقت ومن تناسي النّاس للحكمة بشرحها وتقريب عبارتها، إلى جانب انزعاجه من فساد مناهج القراءة وتصدع مناطات الحكم، وذلك حين تعبيره في نبرة حُزن يائسة وبئيسة من مصير عالمه الأندلسي الصّغير ومساره إلى عوالم الجهل والظّلام، لتأتي كتبه في هذه المرحلة تحت اسم الضّروريات، حيث سَيُشَبِّهُ مهمته بحال الرّجل الذي يرى النّيران تلتهم أطراف بيته، فلا يرى إلا إنقاذ الأشياء النّفيسة والأمور الضّرورية في حياته والتي أهمها الكُتب، هذه الأخيرة التي كان يأخذ عنها ابن رشد علمه كما يظهر من عناوين كتبه: التّلاخيص، الشّروح، الجوامع، فهو يشرح تارة كتبًا، ويلخصّها تارة أخرى، ليكون اللّقاء هنا بين صنفين من المعرفة، وبين توجهين شديدي الاختلاف والتّباين، بين الرّجل الذي تنقل بين حقول المعرفة وبين علوم التّعالِيم كلها، ورجل آخر هو بدون تأكيد لن يكون حاله وقيام طريقه بالنّسبة لابن رُشْد إلا إبطالًا لطريق أهل النّظر وتبطيلا لأي أمل في قيام حكمة نظرية نظَرًا لعدم اكتراثه للمعرفة العِلْمية الكامنة بالخصوص في دراسة وقراءة علوم التّعالِيم، وبالأخص الإرث الأرسطي.

حال المتَصوّف عن لا جدوى الدّرس والبحث والقراءة، والتي مثّلها ابن عَرِبي، هي في الأصل تشويش على عمل الفَيلَسُوف، بما هي دعوة له للانسلاخ عن جلدة العقل، أي الاستغناء عن مبادئه التي تحكمه، كما هي دعوة إلى العزلة والخلوة التي هي مجُانبة تمامًا لرغبة ابن رُشْد في قيام المدينة التي تعدّ «شرطًا لا مناصّ منه لاستكمال الفَيلَسُوف لغايته، القصوى وفضيلته العقلية»[7]، في حين يقف المتَصوّف بخلوته مناقضًا لفضيلة التّجمع المدني الذي يتحقق معه وجود الإنسان وكماله، التّجمع الذي يتحول مع المدينة الكاملة متى بلغت غايتها إلى أداة لتحصيل كمال الفَيلَسُوف وإذا ما هي اضطرته ـ أي المدينة ـ لأن يعيش حياة الخلوة والانعزال أذهبت عنه فرصة تحقيق الكمال الأسمى الذي إنما يحصل بوجود المدينة والاجتماع المدني لا بنفيهما كما يفعل المتَصوّف الذي يجعل أمر المدينة وإمكان وجودها مستحيلًا ومحالًا، بتشبته بقرار الخلوة والاعتزال والتّفرغ التّام للذكر والعبادة مما يجعله يتمسك وفي عناد لخطر الوقوع في فخ مزدوج هو اعتباره نفسه أولًا قادرًا على حيازة كل الكمالات، مكتفيًا بنفسه ومنكفئًا عليها عن الآخر، وهذا ضرب من إدانة ونفي شرط تأسيس التّجمع المدني، وثانيًا وقوعه في فخ الأنانية المطلقة والدّائرة المفرغة التي لا تؤكد إلا على ذاتها، غير محتاجة للآخرين لبلوغ كمالاتها الإنسانية، فتُضيِّق من حدة إقصائها للطرق الأخرى، فيكون مصير الفَلسَفة في مسعاها للحصول على اعتراف المتَصوّف هو الفشل الذّائب والمتكرر.

(7) محمّد المضباجِي، **الفَيلَسُوف والمدينة**، ضمن **مع ابن رُشْد**، دار توبقال، 2006، الدار البيضاء، المغرب، ص75.

الحديث عن الخلوة في اللّقاء الأول، وتكرار الحديث عنها في اللّقاء الثّاني، هو في الأصل تأكيد أكبري مستمر يُفضي لتعذر إمكان حصول توافق بين طريق الفَيلَسُوف وطريقة الصُّوفي، والحديث في اللّقاء الثّاني عن لا جدوى الدّرس والبحث والقراءة هو توسيع للخلاف، بدلا من محاصرته أو ردم هوته، ما دام ابن رُشْد نفسه، في غير ما نصّ وفصّ، ينتقص من هذه الطّريقة ويجعلها مثيرة للاشمئزاز والكآبة، بل شرًّا مستطيرًا له خطورته على الإنسان، وعلى المعرفة النّظرية ككل، المعرفة التي سيتم إبطالها، إن نحن سلمنا بطريق دخول المرء خلوته جاهلًا وخروجه منها عالمًا؛ إذ سنصير إلى عبث مريب ومقرف، بالمقارنة مع دعوة القرآن إلى النّظر والاعتبار، حيث يقول أبو الوليد في هذا الصّدد: «وأما الصُّوفية فطرقهم في النّظر ليست طرقًا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النّفس عند تجريدها من العوارض الشّهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشّرع كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾، ومثل قوله تعالى:﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾، ومثل قوله تعالى:﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[8].

علم الصُّوفي مع طريقته المحبذة والمنصوح بها صوفيًا كطريق للمعرفة هي ليست نوعًا من الاكتساب ولا نتيجة للتحصيل الصّبور المتئد بحسب ابن رشد، بل انزياح عن طرق العلم التي لطالما أكّد عليها النّظار، فهي نوع من الفيض أو بالأحرى حديث كرامات غرائبية، أو كشفٌ إلهي ينبثق في نفس العارف دفعة ودفقة واحدة من السّدة العلية، فتنفتح له آفاق العَالَمَين والعالَمِين: عالم الخلق وعالم الأمر، فينطق بالعِلْم الحق، والمعارف الحقّة، وكل ذلك لا عبر البحث وإنما بالرياضة والمجاهدات والامانات الجسدية، الشّيء الذي سيجعل الصُّوفية من وجهة نظر ابن رُشْد «تَنصِبُ نفسها حكما في تأويل الآيات، تأويلًا لا تضبطه قواعد، ولا يقف عند حدود. وليس للآخرين ـ من الذين حرموا الوصول إلى هذه المنزلة ـ إلا أن يأخذوا عنهم وأن يمتثلوا لهم»[9].

5. هل يستوي الجاهل والنّاظر؟

«ليس الصُّوفية أهل كتاب
بل أهل إشارات ورموز»

نور الدّين الزّاهي

يُذكّرنا اللّقاء الثّاني بلقاءات سالفة كان فيها المتَصوّف يتخذ موقف الخارق لإجماع الجمهور حول مصادر المعرفة وطرقها، عبر ما يصل إليه من استبصارات تتجاوز النّظر الطّبيعي وتدير ظهرها بالمرة لقوانين الطّبيعة

(8) ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص117.

(9) محمود قاسم، **ابن رشد الفَيلَسُوف المفترى عليه**. المكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة: ب ت، ص76. 77.

التي تحكم عالم الكون والفساد، استبصارات قد تَنتج عنها هيكلة جديدة للعالم، بعيدًا عن رؤية الفَيلَسُوف، ومفارقة لها، بحيث تصير علوم الأخير شاحبة وخافتة أمام استبصارات المتَصوّف وفتوحاته الذّوقية غير المحتاجة للدرس أو البحث ولا المطالعة أو قراءة كتاب أو مقال؛ إذ «ليس الصُّوفية أهل كتاب، بل أهل إشارات ورموز»**(10)**. مجمل هذا ما يعبّر عنه حال ابن عَرِبي الذي خرج من خلوته دون مطالعة ولا درس ولا بحث، وبهذا تصير علوم الفَيلَسُوف مجرد أدوات معبرة عن تداعيات باهتة ومتهافتة أو ذكريات مهمشة، ولأن المتَصوّف عازف عن طريق النّظر والبحث، وما يشكله هذا العزوف المغتر من إرباك وتحد مراوغ، فإنه يُدخل طريقة الفَيلَسُوف البرهانية المبنية على الاستدلال إلى نفق العجز عن الاستجابة لتساؤلات معاصريها المنبهرين بخوارق المتَصوّف وبرؤاه المستبصرة والمهددة للأفق النّظري لطريق الحكيم الذي قد تخذله أبحاثه وقراءاته في حين تمنح طريق الصُّوفي صاحبها والذين من حوله من المريدين إحساسًا بالثقة أو بأنهم على شيء، في حين تصير الفَلسَفة هي مجال الشّك والرّيبة كما هي حال ابن رُشْد النّفسية في لقاءاته مع ابن عَرِبي، حيث يظهر ابن عربي بمظهر الواثق من علمه ويظهر ابن رشد بالشكّاك في علمه، الشّيء الذي يضع الفَلسَفة وجها لوجه أمام افتراضات وإمكانات الإزاحة أو التّهميش ولربما الاحتواء أيضًا من لدن المتَصوّف المتأكد من كفاية طريق الخلوة ورياضاتها، وكذا من فاعليتها الخارقة لقوانين الكون والفساد والمخترقة لمبادئ العلوم التّعالِيمية، حيث تقوم الكرامة غير الملتزمة بمبدأ عدم التّناقض مقام البرهان والاستدلال في إثبات فكرة، وفي بيان وذيوع أمر الصُّوفي، الشّيء الذي لن يرى فيه أبو الوليد إلا إخلالًا فجًّا بنواميس الكون وقوانينه، فعلى الرّغم من عدم إيلاء الصُّوفي أي أهمية للكتاب مطالعة وقراءة وللعلم رغبة فيه وبحثًا، إلا أنه يؤكد على كون «أهل الكشف لهم الاطلاع على جميع المذاهب كلها والنّحل والملل والمقالات في اللّه اطلاعًا عامًا، لا يجهلون منه شيئًا فما تظهر نحلة من منتحل، ولا ملّة بناموس خاص تكون عليه، ولا مقالة في اللّه أو في كون من الأكوان ما تناقص منها وما اختلف وما تماثل، إلا ويعلم صاحب الكشف من أين أُخذت هذه المقالة أو الملة أو النّحلة؟ فينسبها إلى موضعها، ويقيم عذر القائل بها ولا يخطِّئه ولا يجعل قوله عبثًا».

إن الاحتكام إلى شذرات ابن رُشْد المكتوبة عن التّصوف يظهر عدم تذبذب ابن رُشْد في الحكم على طريق التّصوف، وإن سلّم بوجودها، فهي تستحيل بحال الناس إلى عبث يشبه الجنون، ابن رشد الذي يظهر في لقائه بابن عَرِبي مختل التّوازن يتذبذب جيئة وذهابًا كنواس لأجل أن يتخذ قراره من التّصوف، في علاقته

(10) نور الدين الزاهي، «المقدس الكلياني وموت الكتاب»، ضمن **مجلة يتفكرون**، 2015، ع 6، ص77.

بالفتى أبي بكر الذي سرعان ما سيصير شيخ التصوف الأكبر. فلغة النّص الرّشدي تُظهر شَكاوى أبي الوليد وتبرمه من اعتماد الصُّوفي على ظواهر النّصوص لأجل تصحيح وشرعنة اقتراحه واختياره لآيات معينة تخدم طريقه وتمنحها مصداقيتها، حيث يحاول ابن رُشْد أن ينزع عنها صلتها بالنّص نفسه وبحقيقته، قاطعًا الطّريق أمام فتح أي إمكانية تأويلية تربط بين طريقتهم وأقواله تعالى، كقوله عز اسمه: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾[11]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[12]، ومثل قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[13]، مُتهما تطبيقاتهم وإسقاطاتهم على الآيات تلك، واصفًا إياها بالسّطحية التي لا جامع بينها وبين بواطن الآيات ومواضيعها، ناسبًا إياها إلى الظّن في معاضدة معنى آي القرآن لأحوالهم ولطريقهم مما يضع المتعاطفين مع تأويلات المتَصوّفة تلك، أمام خيارين: إما إهمال تأويلاتهم المفتقدة للشفافية الكافية أو الإبقاء عليها، الشّيء الذي ينطوي على تشويه فظّ للنصوص من خلال الوقوف عند ظاهرها الذي يخطّئ حقيقة الآيات ويجعل حياة الناس عبثًا.

ابن رُشْد بالتّأكيد هو أحسن من يجب أن يكون خصمًا لطريق المتَصوّفة هذه، خاصة وهو السّاعي إلى استعادة الأرسطية في نقائها الأول من الأفلاطونيات المستحدثة، والسّاعي لتنقية السّاحة الثّقافية الموحدية من الأصوات الباطنية، وهو المكلّف بإصلاح النّظام التّعليمي والثّقافي في الدّولة الموحدية، لذا فهو يتهم طريق الصُّوفية، كما ابن باجّه قبله، بشكل صريح بخداع النّاس بظاهر الشّرع وتبسيط النّصوص بالوقوف عند «ويل للمصلين»، دون الانسجام مع مقاصد الشّارع والإمساك بحقيقة الآيات، وهذا ما يُفيد اتهام المتَصوّفة بالعجز عن التّأويل الصّحيح: هذا التّأويل الذي هو مجال اختصاص الفلاسفة دون غيرهم، بما أن العقل أمانة حُمّلها الإنسان فأبى، وأشفقت منها الموجودات وحملها الفَيلَسُوف وكان حقيقًا بذلك. فاتهام المتَصوّف بالوقوف عند الظّاهر والظّن في تأويله للآيات إلى جانب كونه محاولة للإيحاء بشذوذ الطّريق الصُّوفي، فهو لحظة متقدمة في صِراع ابن رُشْد الهيرمينوطيقي مع أطراف المعرفة في الغرب الإسلامي، حيث يتم تبخيس تجربة المتكلم والمتَصوّف وجمهور جماعة الفُقَهَاء أمام القدرات التّأويلية للفيلسوف، لهذا بحسب ابن رُشْد لا يمكن للآيات المذكورة سلفًا أن تكون مؤكدة على شرعية طريق بديلة عن طريق أهل النّظر. إذ الطّريق الذي يريده الله ويؤكده كلامه ويقرره لنا هو طريق أهل النّظر لا طريق غيرهم، يقول أبو الوليد: «ولو كانت هذه الطّريقة (أي طريق الصُّوفية) هي المقصودة النّاس لبطلت

(11) البقرة، الآية: 282

(12) العنكبوت، الآية: 69.

(13) الأنفال، الآية: 29.

طريقة أهل النّظر، ولكان وجودها في الإنسان عبثا والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النّظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النّظر»[14].

إلى جانب عمله على إقناع القارئ بعدم انسجام التّفسير الصُّوفي للآيات مع طريقهم ومناقضتهم لرغبة الله من تلك الآيات، فإن ابن رشد يقرر كذلك أن في التّعبير عن صحة القول بصدق الطّريق الصُّوفي تبطيل لطريق الحكمة النّظرية مما يجعل إثباته لطريق أهل التّصوف هراءً وأمرًا مستحيلًا لما فيه من إدانة ونفي له هو نفسه، وأيضًا لطريقه الأرسطية والتي يَعُدّ صاحبها أرِسطُو صاحب «أثبت المذاهب الفَلسَفية حجة وأشدها إقناعًا»، ليصير الأمر صراعا بين طريقين مختلفي الابهار: طريق أبي يعْزى وطريق أرِسطُو، طريق الفَلسَفة والعِلْم وطريق الخلوة وفتوحاتها.

يمتنع ابن عَرِبي أن يكون أكثر شفافية في ذكر مصادر معرفته، وإنما ينسبها ويرتهنها بعالم الخلوة والعزلة حيث يتقمص النّموذج الأويسي ـ اليعزوي، الذي يتفق نموه الرّوحي تلقائيًا دونما تدخل للقراءات الخاصة أو لرفيق مرشد، ودون سلوك طريق العِلْم المشهورة، دونما معلّم، ظاهرًا بمظهر هؤلاء الرّجال الذين «يستمدون العِلْم من أرواح هذه العوالم عبر رحلة الخيال والمعراج الصُّوفيين، وهو العِلْم الذي يمكّنهم من الإنصات إلى القرآن الكريم ومن التّأثير في العوالم، نحن هنا أمام عملية تطهير وتحرر واختزال أمام تجاوز المباشر والحسي نحو اكتشاف المعنى»[15]، على الرّغم من كَون كل هذا لا يتفق مع التّقارير الحاسمة المؤكدة على أن ابن عَرِبي قد قرأ أكوامًا كثيرة من الكتب، إلى حد أن هِنري كُوربَان اعتبر أن مهمة السّاعي لجرد مصادر ابن عَرِبي قد تظل ميؤوسًا منها إن لم تكن مستحيلة؛ إذ أنه «انكبّ في مطالعاته على التّآليف الصُّوفية (...)، بجانب استعماله أسلوب الخلوة والانقطاع والصّوم والرّياضة وقد شغف [...] بـ**رسالة القشيري** بالخصوص، حتى أنه لقب بالقشيري عند البعض لملازمته تلك الرّسالة وانكبابه على قراءتها ومطالعتها»[16].

إلى جانب قراءات ابن عربي المتعددة للكتب كان ثمة شيوخ روحانيون غير مرئيين من أزمنة مختلفة ومن أديان وشرائع متعددة، وآخرون معاصرون من مشايخ زمنه مرئيون من البشر، ممن سحرته أرواحهم المتخفية وراء مظهرهم العادي البسيط، الشّيء الذي يؤكد أن ابن عَرِبي لم يكن بذلك الأويسي ـ اليعزوي أو بالأحرى ذاك

(14) ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، م م، ص117.

(15) أحمد الصّادقي، **إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي**، م م، ص126.

(16) ابن عبد الملك، **الذّيل والتكملة**، ج 6، ص 493 نقلا عن عبد السلام غرميني، **المدارس الصّوفية المغربية والأندلسية في القرن السّادس الهجري: التاريخ والفكر**، الدّار البَيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000، ص378.

الولي العصامي الذي يمكن الاطمئنان إلى كون ما حصل عليه من فتوحات هو نتاج الخلوة وحدها، على غرار أهل الكشف الذين أنزلهم الله في مقامات المكاشفة ورفع الحجب عنهم، في حين ألزم ذوي العقل الواثقين بالكتب وبعلومهم منازلًا كلها حُجُبٌ، ظُلَمٌ فوقها ظُلَم كقطع اللّيل.

6. بين ابن عَرَبِي وأبي يَعْزى:

«وبذلك تتقابل حكمة الصُّوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد»

ابن سبعين، بد العارف

في إطار محاولته أن يُصوّر نفسه، في إطار رهانه أمام معرفة الفَيلَسُوف المعتمدة على الدّرس والبحث وطرق العِلْم العادي جدا، إنما يحذو ابن عربي التّلميح إلى النّموذج الصُّوفي في المعرفة، وليس التصريح به، ما دام اللّقاء هو لقاء للتصوف مع الفَلسَفة في المرتبة الأولى. فالتّقليد الصُّوفي في تملك المعارف يعتقد «أن دقائق علوم الصُّوفية منح إلهية ومواهب اختصاصية، لا تنال بمعتاد الطّلب»[17]، «وبذلك تتقابل حكمة الصُّوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد»[18]، ولذا كانت سائر لقاءات المتَصوّف بالفَيلَسُوف خلال هذا القرن في الغرب الإسلامي منطلقة من انتصار الفَيلَسُوف لطريق النظر المشهورة، والمتَصوّف من جهته لطريقه الأخرى الغريبة، بحيث تصير كل من الطّريقين، في أي لقاء من لقاءات الفَلسَفة بالتّصوف، اختبارًا لصدقية الطريق الأخرى أو تفنيدًا لشرعيتها، بمحاولتها تكذيبها والنّيل منها، فتحاول الأخرى إثبات جدارتها، فلا تكون بمثابة الخصم الجدير بالاحترام وحسب، وإنما الخصم الذي يجب أن نقر له بمعقولية موقعه البديل.

من ثمَّة لا يستدعي منا موقف ابن عَرَبِي في هذا اللّقاء الكثير من التّخمين لنؤكد أنه استمرارية متكررة للقاءات أخرى للخارجين للتو من خلواتهم أمثال أبي يِعْزَى يِلَنُور، وحيّ بن يَقظَان، لملاقاة أدعياء النّظر والمنتصرين للعقل على ما عداه من ممثلي طرق المعرفة العادية والمشهورة، هؤلاء الذين زجّوا بأنفسهم في لقاءات مخاطرة تتحدى التّوقعات والافتراضات، متحملين تبعات المجازفة التي انتهت دومًا إلى نوع من الفشل غير الظّاهر، والمتكرر، سواء في لقاء أبي يِعْزَى بالموحدين، أو في لقاء ابن يَقظَان بأشباه الموحدين من أهل الجزيرة، غير أنها لقاءات مليئة بالإغراء والغيرة على طريق أهل الله وخاصته، وملأى بالإشادة بطريق الخلوة والتّنويه بها، متسقة مع حال المتَصوّف المبعد عن عناية واهتمام

(17) زروق، أحمد بن أحمد بن محمد (1442-1493)، **تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول في أمور أعمها التصوف وما فيه من وجوه التعرف، المسمى اختصارًا، قواعد التصوف وشواهد التعرف**، تحقيق نزار حمادي، تونس: دار الإمام ابن عرفة، 2015، ص20.

(18) ابن سبعين، **بد العارف**، م م، ص191.

الدّولة الموحدية لصالح تحيز الأخيرة للفلسفة، وفي ذلك تعبير عن فشل التّصوف أمام أهل النّظر في مجال السّياسة وانتصاره عليهم على مستوى المعرفة.

عبر سائر اللّقاءات التي تتم بين ممثلي أهل الذّوق وممثلي أهل النّظر هناك دَومًا إغراء التّوصيفات والتّزكيات التي تُشيد بأصحاب الطّريقة وتُعلي من مقاماتهم، لذا كان ابن عَربِي يحضر في اللّقاء كـ «واحد من أرباب الطّريقة» و«الفاتحين مغاليق أبوابها» أي أنه رأس أمر الصُّوفية في فترته، وبالتّالي فمقابلته تتم باعتبارها رأسًا لرأس بإزاء ممثل التّيار الفَلسَفي الذي يمثّل السّياسة الموحدية الظاهرية المرتدة عن غزاليتها الأولى وتصوفها الأول مع المهدي، والمزكّية لفشل ابن طُفيل في لقاء بطله المتروحِن بأهل الجزيرة، وفشل أبي يِعْزَى في لقائه بخلفاء الموحدين، ليكون وقوف ابن عَربِي مشابًها من جانب آخر لوقوف أبو يِعْزَى «أعجوبة زمانه وآية وقته» أمام خليفة الدّولة التي اختارت أن تُناصر الفَلسَفة على أن تحتضن التّصوف، فأبو يِعْزَى يحضر هو أيضًا كما ابن عَربِي باعتباره المكافئ، الذي لا "كفؤ" له في حينه، فهو وحده "كفؤٌ" لنفسه، ومن تم يصير المؤَهَل للملاقاة والمقابلة، فابن عَربِي الشاب اليافع لم يكن لقاؤه بأبي الوليد لقاء اعتباطيًا قادته الصّدفة أو خطأ لم يكن في الحسبان، لا بل هو خيار أو بالأحرى اختيار متعمد.

ففي حالة ابن عربي كان هناك إصرار رشدي للقاء بهذا الفتى التي أخذت أخباره تنتشر في إشبيلية، وفي حالة الولي الأُمي أبي يعزى كان الباعث فيه آت من الخليفة الموحدي الذي غادر عاصمة مملكته مدينة مراكش لينزل بعاصمة مملكة أبي يِعْزَى "غابة تاغية"، ليدعوَّهُ إليه مختبرًا، كما حالة ابن رشد مع ابن عربي، صدق معرفته، عن طريق المناظرة/ الاستنطاق لهذا الرّجل الذي تبرِّئه كتب المناقب من أن يكون قد حاز على أي معرفة علمية عن طُرق التّحصيل المعروفة، فالرّجل خلو من أي علاقة بالقراءة والكتب، ولسانه في جلّ أخبار مناقبه هو بربري أعجمي يحتاج دومًا إلى ترجمان، في تشابه كبير وغير غريب عن حكاية حي بن يقظان التي يستعيد فيها ابن طفيل أخبار أبي يعزى لا أخبار أي من الفلاسفة.

إن الدّاعي إلى اللّقاء بأبي يِعْزَى هو كشبيهه اللّقاء بابن عَربِي: اختبار معرفة الصُّوفي، والاطلاع عليها عن قرب، خاصة والدّولة الموحدية في هذه الفترة آمنت بإمكان إعمال واستعمال طريق النّظر في إصلاح المعرفة عن طريق تنصيب أبي الوليد مستشارًا للسلطة الموحدية لإصلاح المدرسة والتّعليم الموحدي بوضع مناهج جديدة لها، وقطع الطّريق على مشاريع المتَصوّفة بقطع الطّريق على معرفتهم، فعلّة اللّقاء بأبي يعزى هو كما ترويه كتب المناقب ما تناقله الوشاة من كون أبي يِعْزَى يعلم الغيب وما تخفي النّاس في

صدروها، وما تتستر عليه أكنة الصّدور، وما تخبئه النّيات من أسرار، بل ومشاركته الله في علم الغيب، فكان الواسطة إليه أخوه الذي عبّر له أبو يِعْزَى بأن السّلطان لا يريد قتله، لكن سرعان ما أثبت أبو يِعْزَى أنه حقّا يعلم الغيب وما تُكنه الصّدور وتخفيه، لكن المادة المناقبية تذكر أن السّلطان الموحدي سرعان ما اعتقل أبا يِعْزَى في صومعة المسجد المراكشي، غير أنه وككل مرة يتغلب علم أبي يِعْزَى الكشفي وقدراته الكرامية على قوة الخليفة وعلى علمه الدّنيوي رغم أن الأخير ظل حذرًا من أبي يِعْزَى، من خلال متابعته لأخبار الأخير أو حتى بقتل واعتقال أصحابه المؤمنين بنوعية معرفته، وضمن سياقات هذا الاعتقال نجد أحد أصحاب ابن رشد وهو أبو الرّبيع الكفيف الذي سيتنبأ أبو يِعْزَى في حوار قصير بينهما بنكبته ونكبة الفلسفة وأبي الوليد معه، حينما قال له أبو يعزى: «حبسني القوم وفي بقية، وسيخلون سبيلي، والقوم سيحبسونك في آخر عمرك، فمات الرجل بحضرة مرّاكش كلأها الله في دويرة محبوسًا فيها وهو أعمى مقعد [...] وهذا عجب»[19].

في قائمة الحاضرين للقاء كان هناك حضور أبي يِعْزَى الذي حملته قوة كراماته إلى مكانةٍ المحسوبين على أرباب الباطن والفاتحين لمغاليقه، المؤهلين للقاء ممثل الدّولة الموحدية الظاهرية، وإلى جانبه كان حُضُور ابن رُشْد الذي صار واحدًا من حاشية السّلطان ومقربيه، كما كان هناك حُضُور أبي بكر بن طُفيل الذي ما يزال في هذه اللّحظة متذبذبًا تتنازعه أيدي التّصوف والفَلسَفة؛ إذ أن عبد المؤمن حين عقد لابنه السّيد أبي سعيد عثمان على سبتة وطنجة استكتب له أبا بكر بن طُفيل القيسي. وقد كان فيه طرفًا اللقاء متكافئان إلى درجة أن السّلطان أحال قوة أبي يِعْزَى إلى نوع من التّوافق بينهما دون أن يسجل الصُّوفي انتصاره كاملًا، بل يمكن أن نؤكد على أن اللّقاء/ الصّدام بين أبي يِعْزَى ممثل المعرفة المبنية كليًّا على تجربة الخلوة والزّهد والانقطاع إلى العبادة والخليفة الموحدي ومن معه من ممثلي أهل النّظر الرّاغب في الاستعاضة عن المعرفة الصُّوفية الباطنية المبنية على التّأويل والانغماس في الباطن بالمعرفة البرهانية الظّاهرية التي أراد أن يُنزِّل نموذجها إلى أرض الواقع عن طريق وزيره في التّعليم أبي الوليد بن رشد.

(19) العزفي، (أحمد بن محمد بن أحمد) (1162-1236 م)، **دعامة اليقين في زعامة المتقين: مناقب الشّيخ أبي يِعْزى**، الرّباط: مكتبة خدمة الكتاب، 1989، ص49. خبر نكبة أبي الربيع مع ابن رشد يذكرها أبو مروان الباجي ضمن ترجمة ابن أصيبعة لابن رشد. الشيء الذي ينطبق مع موت ابن رشد نفسه كما جاء في رواية ابن حمويه حين قوله: «لما دخلت البلاد سألت عن ابن رشد فقيل إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب لا يدخل إليه أحد لأنه رفعت عنه أقوال ردية ونسبت إليه العلوم المهجورة، ومات محبوسًا بداره بمراكش».

7. بين ابن عَرَبِي وحيّ بن يَقظَان:

«دخل خلوته جاهلًا، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة»

ابن عربي

يُذَكّرنا لقاء ابن عَرَبِي الذي دخل خلوته جاهلًا، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس، مع أبي الوليد الذي ما ترك المطالعة إلا ليلتين من عمره، كما يحكي ابن الأبّار، ليلة زواجه وليلة عروج روح والده نحو سماء ربه، يُذَكرنا بقِصّة **حيّ بن يَقظَان** بشكل يُرسخ تشبث الصُّوفي بثنائية الشّكل والمحتوى المتعارضتين، التي تسير بنا إلى نفس الاستنتاجات المباشرة، وقبل ذلك طرح نفس الإشكالات، فلا حكاية اللّقاء بين ابن عَرَبِي وأبي الوليد، ولا قِصّة اللّقاء بين أبي يِعْزَى والخليفة، ومن معه من شيوخ الفقه والنّظر، ولا قصّة حيّ بن يَقظَان مع سلامان وأهل جزيرته.

كل حكايات اللّقاءات تلك، ودونما استثناء، إنما تعتمد ذات المقاربة الشّكلية المعتمدة على نفس المحتوى المعمّم عليها جميعًا، بشكل يجعلها تؤدي التّمثيليات نفسها، لما لشخصياتها من أدوار هي الأدوار نفسها، ومن مواقع تكاد تتطابق، لنكون أمام نفس العمل وداخل ذات الحبكة التي تُسهم في جذب انتباه المريد، والتّنبيه إلى مكانة كل من طريق الصُّوفي وطريق الفَيلَسُوف، بالتمييز بينها وخلخلة الواحدة منها الأخرى؛ طريقان متعارضا المنهج والشّكل والمادّة ودرجة العُمق. هذه الحكايات تجعل المرء لا يتردد في صياغة إشكالية الصّراع بين أهل النّظر وأهل الذّوق في هذا المجال الزّمني والجغرافي فيما يتعلق بحدود وإمكانات معرفتيهما، فالصّوفي يعمل من خلال مواجهته ولقاءاته بالفَيلَسُوف أو من يؤدي دوره وينوب عنه، إلى تبيان أن تجاوز النّظر الفَلسَفي ومعه سُبل المعرفة العقلية أمرًا غير متعذر بالمطلق وما يحمله ذلك من إبطال للحس والعقل معًا، ومن شروط ذلك الخلوة التي تجمع أبي يِعْزَى بحيّ بن يَقظَان وبابن عَرَبِي، التي يصدر عنها المتَصوّف، وهي لحظة تطهير لأجل استقبال المنح والمواهب والمعارف الذّوقية من المنازل الرّحمانية في تغييب تام للحواس، بل وللعقل أيضًا. أما الفَيلَسُوف فيعمل من جهته على التّأسيس لفكرة قدرة العقل بمفرده على استكناه حقائق الوجود، فالعقل البشري هو الأداة الوحيدة عنده القادرة على معرفة الكون في شتى تمظهراته من أدنى مكوناته المادية وصولًا إلى العوالم المفارقة في انفتاح يعاكس رأي المتَصوّف ويناقض وجهة نظره عن التّجربة والملاحظة والأقيسة العقلية.

قِصّة **حيّ بن يقظان** من ناحيتها أيضًا تنطلق من كل ما قلناه، وكأن هناك نسخة أصل يستقي منها ابن طفيل هيكل وقَوام

قِصّة لقاء حي بأهل الجزيرة الذين يشبهون الموحدين في كذا صفة. نسخة في عالم الواقع ينتسخها عنه عالم السّرد الذي نُصّب عليه حيّ بطَلًا مأخذ الأصل الأول الذي وجب تقليده والاحتذاء به، وعدم الابتعاد عنه كثيرًا، من خلال صقل أحداث اللّقاء بشكل يواكب فكرة الوفاء للواقع اليومي الذي يمثله الأصل، دونما احتراس، ولكن بشكل يكاد يكون اجترارا للأنموذج الأصيل، فالنّص السّردي اليَقظَاني رغم أنه كما أي نص سردي ـ يتابع حركة تعاليه فإنه يستعيد مثاله مما يسميه ريكور «بعالم العمل»، لا ليغني أحداثه، بل ليلتحم بنموذجه اليعزوي، وليُمعن في تأكيد حبكة الصّراع بين المتَصوّف والفَيلَسُوف بشكل مضاعف، دون إحداث طفرة كبيرة في نوعية العلاقة وطبيعة اللّقاء، فالخلوة وتمجيدها هما دَومًا حاضران من خلال صورة الجزيرة المهجورة التي تفرض سلفًا القطع مع احتمالية القراءة والتّعلُّم وتفرض على صاحبها تجربة روحية خالصة تنفصل عن العالم وتقطع معه، ليكون أول خروج منها إلى عالمها الخارجي أي عالم اللاخلوة للقاء أهل الجزيرة المنشغلين بدنياهم والمنغمسين في حيواتهم الكلبية، وغير المستعدين لتقبُّل تأويلاته الباطنية، والذين فيهم شيءٌ من ابن رُشْد، بل هم أشباهه تمامًا، وفيهم شيء من الخليفة الموحدي في لقاءات الأخيرين برأس أمر التّصوف أبو يِعْزَى ومن بعده أبو بكر بن عَربِي.

حاول المتَصوّف -الحاضر باعتباره حاكي اللّقاء- أن يحتفي بالفطرة الأولى؛ إذ يُلاقي ربه متخليًا عن كل شيء، ليمتلئ ويُعَبَّ بمواهب الله، ويَحُوز شَرف التّلقي عن الحضرة والظّفر بفتوحاتها، يقول ابن عربي: «ثم قال لي: أمح ما كتبت وانس ما حفظت واجهل ما علمت وكن هكذا معه على كل حال لا تتحدث معه بما قد علمته فإن في ذلك تضييع الوقت»[20]، فالتّصوف نفسه ليس فقط إلغاء العقل، بل إلغاء الأسباب والعلل، بل وإنما هو أيضًا نوع من الوهم فـ «التّصوف في مختلف حالاته هو انقطاع أسباب الوصول الى الله، ثم توهم الوصول اليه بلا وصول» دونما اكتراث بالدّرس والبحث ولا المطالعة ولا قراءة الكتب بما فيها كتاب الله. الكتب التي ينفي أبو يِعْزَى أي قيمة لها، ذاك الرّجل الأمي الذي لا يعرف حتى الحديث بلغة الكتاب العزيز، الكتب التي لا يثبت لها أبو بكر بن عَربِي أي دور في لقائه الثّاني بأبي الوليد، وكذلك الأمر عند ابن طُفيل الذي لا يجد حرجًا في اعتبار أن طريق التّجربة الرّوحية هو وحده ما يظهر حقيقة ما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق، «فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب؛ ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر النّظري؛ لأنه إذا كسي الحروف والأصوات وقرب من عالم الشّهادة، ولم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه

(20) ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، س 2، م م، ص222.

اختلافًا كثيرًا، وزلت به أقدام قوم عن الصّراط المستقيم، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل»[21]، ليبقى أيُّ حديث عن المشاهدة والاتصال بالاعتماد على الكتب ومطالعتها مجرد لغو لا غير. وهذا ما عابه ابن باجّه من قبل ونبه عليه وشنع بسببه على صُوفِية قرنه، يقول ابن باجّه «زعم الصُّوفية أن إدراك السّعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتّضرع (بالتّفرغ عند نسخة معن زيادة) وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق؛ لأنه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثّلاث وأمكن ذلك، وذلك كله ظن، وهذه الغاية التي ظنوها أمر خارج عن الطّبع [...] فلو أدركت لما كان منها مدينة، ولبقي أشرف أجزاء الإنسان (العقل.) فضلا لا عمل له، وكان وجوده باطلًا وكانت تبطل جميع التّعالِيم»[22].

طريق المشاهدة إذن لا يتقيد عند ابن طُفيل بالكتب ولا يرتبط بالتّآليف وباللّغة وبالوجود المتشابك العلاقات مع المجتمع، والمعرفة الحقة ما كانت لتتحقق لحي بن يقظان لو لم تغلق في وجهه سائر الأبواب التي قد يأتيه منها العِلْم الكسبي، ولو لم يوضع معزولًا في جزيرة لأجل تجفيف منابع التّخمينات السّائبة والمفتوحة على إمكانية الحاجة إلى ثقافة المجتمع. وما توصل إليه الأخير من خبرات وخيرات معرفية ما كان ليحصل له ولو لم يُقذف به في وجوده المنعزل عن العالم، في محادثة سرية مع الحق تعالى حيث «لا ملك ولا أحد»، كما يقول ابن عربي، فالخلوة في التّقليد الصُّوفي تتضمن معنى أن يستوحش المؤمن من النّاس، ويأنس بربه، ولا يرى غيره متجردًا عن نفسه، فيبتعد عن حديث النّاس ومشاغل الحياة ومغرياتها، فيفرغ قلبه من الهموم وتصفو أفكاره، ويجدَّ في مناجاة ربه معلنًا له أن قد ترك كل شيء وجاء إليه بقلب سليم من جميع الأدران التي تطغي على قلوب النّاس ، فينزل النّور على قلبه، وتتنور بصيرته حتى تتفجر ينابيع الحكمة في قلبه ويستقر فيه ما شاء الله من علوم الغيب كما حدث لحيّ بن يَقظَان ومعه ابن عَربِي وقبلهما أبو يِعْزَى الذي يحكي لنا التّمِيمِي أنه كانت «سكناه بأرُجّان، في جبل [...]، لا يجاوره بموضعه أحدٌ من النّاس»[23].

حيّ بن يقظان الذي سيُعيد إنتاج لقاء أبي يِعْزَى بالخليفة الموحدي عند خروجه اليقظ من خلوته الطّويلة من الجزيرة المهجورة ليلاقي سلامان الذي يمثل شخصي الخليفة الموحدي وابن رُشْد صاحبي أيديولوجيا الوقوف عند الظّاهر، يمثل أيضًا -أي حيّ- تخطيطًا أوليًا، كما سبق وأن أشرنا، لما سيكون عليه لقاء ابن عَربِي بابن رُشْد. فهوس تصادم المعرفة الصُّوفية بغيرها من المعارف يخترق

(21) **حيّ بن يَقظَان**، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت؛ دار الكتاب المصري. القاهرة: 1987، ص 75.

(22) ابن باجّه، **تدبير المتوحد**. ضمن **رسائل ابن باجّه الإلهية**، حققها وقدم لها ماجد فخري. بيروت: دار النّهار للنشر، ص55.

(23) التميمي، محمد بن قاسم بن عبد الكريم، **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**: تحقيق محمد الشريف، تطوان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002 القسم الثاني، ص28.

سائر لقاءات المتَصوّف والمعرفة الصُّوفية. وبخاصة مع معرفة أهل النّظر والعقل، هذا الأخير الذي يعلن ابن طُفيل القطيعة معه، بل وفي لحظة جذب صوفي من ابن طفيل يعلن صراحة الاستغناء والاستقلال عنه، بشكل مثير قد يكون أثار حفيظة أبي الوليد المتعصب لطريق المعرفة الفَلسَفية المعتمدة على تجربة الظّاهر والعقل، المنطلقين من الخارج نحو الباطن ونحو الكُنه الإنساني، الشّيء الذي أدى إلى اتهام ابن طُفيل بالانخلاع عن غريزة العُقَلاء وطرح حكم المعقول بعد أن كان محسوبًا على العقل والمعقول وهذا ما ينقله لنا ابن طُفيل بشكل صريح وصادم حين قوله: «وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشّمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول، لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء، وأطرحت حكم المعقول فإن من أحكام العقل أن الشّيء إما واحد وإما كثير، فليتئد في غلوه، وليكن من غرب لسانه وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به حيّ بن يَقظَان»[24]، وكلام ابن طفيل لم يكن موجهًا باسم أحدٍ لكن يبقى أبو الوليد، أكبر المناصرين للعقل في المَصر الأندلسي، الأحق به.

إنها إرادة المقاومة من طرف ممثل العقل المستقيل عن عالم المعقول الذي هو عالم الطّبيعة والحس والمحسوس، حيث إن إرادة الكينونة الصُّوفية التي استبدت بابن طُفيل تدفعه إلى التّمرد على طريق الفَيلَسُوف العِلْمي المعتمد على الكتب والمطالعة والمُدارسة والبحث، تمرد وعناد تصير معه قِصّة **حيّ بن يَقظَان** التّخيلية إجراءً سرديًا لتلخيص الهوّة بين طرفين هما صاحب النّص السّردي ابن طُفيل من جهة، وأبو الوليد من جهة ثانية، أو بصفة عامة وأشمل تصير معها قِصّة حيّ بن يقظان هجومًا شرسًا لتخليص طريق المكاشفة عن طريق البحث والنّظر، سواء عبر اختيار المكان المعزول غير المتمدن أو انتقاء الشّخص البطل غير المدني وغير المتعلم، إنما هي سبل لتبطيل العقل وإحلال السّلوك الصُّوفي القائم على المجاهدات بدله، باعتباره أجدى من العقل وأعمق دورًا، فكما أن السّلوك يوصل الصُّوفي إلى أن يكاد يرى الله في كل شيء كما يقول ابن سِينا، فإنه يوصله إلى أن يقبل جميع الصُّور كما يصفه ابن عربي، ويوصله أيضًا إلى «أن تغيب عن ذكره وفكره جميع الصُّور الرّوحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، وتغيب ذاته في جملة تلك الذوات ويتلاشى الكل ويضمحل، ولا يبقى عنده من حقيقة إلا حقيقة بقاء الواحد الحق»، فنقص العقل وعجزه وعوزه كبير لا يشك فيه الصُّوفي بل ويؤكد عليه، يقول ابن عربي:

(24) ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، م م، ص143، 144.

«العقل أفقر خلق الله فاعتبروا
فإنّه خلف باب الفكر مطروحُ

إنّ العقول قيودٌ إن وثقت بها
خسرت فافهم فقولي فيه تلميحُ»

خاتمة:

الدّخول إلى الخلوة على جهل وخواء معرفي، ومن بعدها الخروج ربًّا من أرباب الطّريقة، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، إلى جانب كونه انتصارًا للتنافر على التّوافق الذي بين طريق أهل النّظر والبحث وطريق أهل المكاشفة والذّوق فهو تأكيد أيضًا على اللا انسجام بينهما، وتأكيد للفرقة الخاصة بينهما، ففي الأمر انتصار لتجربة أبي يِعْزَى وحزبه المنتشرة في عموم الغرب الإسلامي، وإذاعة لنموذجه الصُّوفي المنتشر في بوادي المغْرِب وقرى الأندلس على نموذج ابن رُشْد والخليفة الموحدي اللذين نأى عنهما ابن عَرِبي بعيدًا. فحبكة اللّقاء هذه محاولة لإعادة تشكيل تجربة أبي يِعْزَى وللتجربة التي حاولت قصة حيّ بن يَقظَان، الرّجل الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب، محاكاتها، فابن عَرِبي باعتباره وريث التّجربة المغْرِبية يدرك بشكل ساحر وذكي أن علاقته بابن رُشْد أو ما سيأتي فيما بعد، إنما يعتمد بشكل أساسي على ما جاء فيما قبل من لقاءات. إنه يُهندس اللّقاء على وزن اللّقاءات التي حدثت في الماضي القريب بين الطّرفين، خاصة وابن عَرِبي يجد ويكتشف في انقسام الطّرفين صراعًا يشجع على اللّعب وصياغة دراما تقاوم أي سيطرة على المتَصوّف، وتضمن له نفوذه وتحرره وتضمن لابن عَرِبي فخره بالتّجربة المغْرِبية الأندلسية في التّصوف، المعتمدة في صلبها على "علم الخرق" دون "علم الورق"، على الرغم من أنه هو الذي كتب عشرات الآلاف من الأوراق بلا ملل ولا نصب، وبخاصة وهو وريث التّقاليد الصُّوفية اليعزوية من خلال ملازمته عند دخوله بلاد المغْرِب لأبي مدين ومريدي أبي مدين، الأخير الذي لا يعد هو ومريدوه إلا بعضًا من أبر وأنجب تلامذة أبي يِعْزى، فابن عَرِبي قد أخذ عنهم أكثر مما أخذ عن كتب الغَزّالي والنّفري والحكيم التّرمذي فنسبة حُضُور هذه أقل بكثير من حُضُور شيوخه من مريدي أبي يِعْزَى ومن متصوفة الأندلس من الرّجال والنّساء الذين بالكاد يحفظون سورة أو سورتين أو لا يعرفون العَربيّة من الأصل كما هو الحال مع أبي يِعْزى.

الببليوغرافيا:

- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، معهد الدراسات بالسوربون، المكتبة العَربيّة، 1305 هـ، 1985 م، السّفر الثّاني.
- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

- زروق، أحمد بن أحمد بن محمد، **تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول في أمور أعمها التصوف وما فيه من وجوه التعرف، المسمى اختصارًا، قواعد التصوف وشواهد التعرف**، تحقيق نزار حمادي، تونس: دار الإمام ابن عرفة، 2015.
- العزفي، (أحمد بن محمد بن أحمد)، **دعامة اليقين في زعامة المتقين: مناقب الشّيخ أبي يِعْزى**، الرّباط: مكتبة خدمة الكتاب، 1989.
- **حيّ بن يَقظَان**، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت: دار الكتاب المصري. القاهرة: 1987.
- ابن باجّه، **تدبير المتوحد**. ضمن **رسائل ابن باجّه الإلهية**، حققها وقدم لها ماجد فخري. بيروت: دار النّهار للنشر.
- التميمي، محمد بن قاسم بن عبد الكريم، **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**: تحقيق محمد الشريف، تطوان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002 القسم الثاني.
- علي مبروك، "الانكسار المراوغ للعقلانية: من ابن رُشْد إلى ابن خلدون"، ألف: **مجلة البلاغة المقارنة**،ع 16، 1996، القاهرة: الجامعة الأمريكية، 1980.
- أيان ألمود، **التّصوف والتّفكيك: درس مقارن بين ابن عَرَبِي ودريدا**. ترجمة وتقديم حسام نايل، مراجعة محمد بريري. المركز القومي للترجمة. القاهرة: 2011.
- أحمد الصادقي، **إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عَرَبِي: بحث في فينومينولوجيا الغياب**، تقديم عبد المجيد الصّغيّر، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2010.
- محمّد المصْباحِي، **الفَيلَسُوف والمدينة**، ضمن **مع ابن رُشْد**، دار توبقال، 2006، الدار البيضاء، المغرب.
- محمود قاسم، **ابن رشد الفَيلَسُوف المفترى عليه**. المكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة: ب ت.
- نور الدين الزاهي، "المقدس الكلياني وموت الكتاب"، ضمن **مجلة يتفكرون**،2015، ع 6.
- عن عبد السلام غرميني، **المدارس الصُّوفية المغربية والأنْدلُسية في القرن السّادس الهجري: التاريخ والفكر** الدّار البَيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000.