بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 15 يناير 2016

النزعة الإنسانيّة بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف

رسالة ابن عربي للإنسانيّة

منير عشقي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

هذه الدراسة تتغيّا المساهمة في الحوار الدائر حول سؤال الإنسان، والمرتبط فلسفياً بمفهوم النزعة الإنسانية الذي يعتبر من المفاهيم المركزية في الفلسفة المعاصرة، غير أنّ هذا المفهوم عرف حصاراً مزدوجاً: تمثل الأول في المركزية الأوروبية التي ظلت تقصر مفهوم الإنسانية على الحضارة الغربية دون غيرها، وتمثل الثاني في المركزية الفلسفية المنبثقة عن اللوغوس، والتي ترى أنّ مشروع الإنسان وحقيقته لا تقوم إلا على العقلانية ولوازمها، مع أنّ مشروع الإنسانية ـ في الفهم الوجودي- يظلّ مشروعاً مفتوحاً، ليس فقط على إمكانيات العقل وحدها، وإنما على فعاليات أخرى مرتبطة بأنماط وجود هذا الكائن الإنساني، ولعل هذا المعطى بالذات، هو ما جعل الساحة الفكرية العربية تشكو من فراغ في إمكانية الدفع بمفهوم النزعة الإنسانية من نقطة التمركز الفلسفي في اتجاه التصوف الذي يُعدّ من أقوى الخطابات اهتماماً بسؤال الذات وإمكاناتها الوجودية، لذلك تقدم هذه الدراسة دلالة ومضموناً جديداً لمفهوم النزعة الإنسانية يضع الفلسفة والتصوف وجهاً لوجه في مواجهة سؤال الإنسان وقضيته الوجودية، ويُعدّ ابن عربي طرفاً مهمّاً في هذا اللقاء بفضل نزعته الإنسانية العالمية التي ترسم أفقاً مستقبلياً للإنسانية، كما تقدم طرحاً نظرياً وعملياً لبناء مشروع الذات المنفتح من عمق الثقافة العربية الإسلامية.

يُعتبر مفهوم النزعة الإنسانية، من الناحية الفلسفية، أكثر المفاهيم إحالة على سؤال الذات وإمكاناتها الوجودية، وهو أيضاً علامة أساسية على الوعي بقيمة الإنسان ودوره في تأسيس معنى الوجود وتحقيق مشروع الإنسانية والارتقاء بوضعها، ولقد تجسد هذا المعطى في الثقافة الغربية؛ حيث كان لمفهوم النزعة الإنسانية دور كبير في إعادة تشكيل الوعي والواقع الأوروبي، ولا أدلّ على ذلك من الأبعاد الدلالية القوية التي أخذها في سياق الفكر الغربي، ومنها نذكر:

- البعد التربوي البيداغوجي: لم يظهر مصطلح Humanismus إلا في القرن التاسع عشر، حيث استعمله عالم التربية الألماني نيتهامر F.I.Niethammer للدلالة بيداغوجياً على نظام تربوي وتعليمي، يهدف إلى تكوين الشخص بالرجوع للآداب القديمة اليونانية والرومانية، وقد كان هذا المعنى موجوداً عند أوائل الإنسانيين الذين كانوا يعتقدون أنه «بتدريس الثقافة الموروثة عن القدامى كان ممكناً تحقيق النموذج الإنساني»[1]، ونجد إيرازم، أحد كبار رواد النزعة الإنسانية الأوروبية، يشدد على هذا المعنى التكويني بقوله: إنّ «الإنسان لا يولد إنساناً بل يصير كذلك»[2].

ثم إنه بتأسيس الجامعات في أوروبا تمّ تداول لفظ Umanista من لدن أوائل المفكرين الإنسانيين في إيطاليا، فكانوا يطلقونه على أستاذ النحو والبلاغة والخطابة[3]، غير أنّ هذا المعنى التربوي لا يقف عند هذه الفترة، بل يرجع إلى اليونان، حيث ساد أيضاً داخل الدولة المدينة فكرة التربية والتعليم البيديا Paideia لتكوين الفرد معرفياً وسلوكياً وحتى بدنياً[4]، وكانت تشمل الفنون الحرة: كالبلاغة، والنحو، والمنطق، والفلك، والأرتميتكا، والموسيقى، والشعر، وقد اختار شيشرون فيما بعد الكلمة اللاتينية Humanitas للدلالة على هذه الفكرة[5]، فيكون الحاصل أنّ «البيديا» Paideia اليونانية ترتبط بـ Humanitas الرومانية[6].

- البعد التاريخي: يُعدّ المعنى الأكثر شيوعاً وتداولاً، حيث تكاد تجتمع عليه جلّ القواميس والمعاجم، وتشير النزعة الإنسانية فيه إلى «حركة فكرية ثقافية ميزت عصر النهضة، وفتحت الطريق لتغيير النظرة

1- Marie Dominique Legrand, Lire l'humanisme, Dunod, 1993, p10.

2- عبد الرزاق الدواي، حول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية، ضمن: المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 42، ط1، 1995، ص 62

3- نفسه، ص 62

4- للاطلاع على هذا الجانب انظر: عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، دار الوفاء، د ط، 2004، الإسكندرية، انظر أيضاً:

Werner Jaeger, Paideia la formation de l'homme grec, Gallimard, Paris 1964.

5- لا تقف النزعة الإنسانية الشيشرونية عند هذا المعنى الذاتي التكويني بل تشمل أيضاً البعد الاجتماعي المرتبط عنده بالممارسة السياسية والأخلاقية في الحياة الرومانية، انظر مثلاً:

Cicéron, L'Amitié, (bilingue) Texte établi et traduit par: Francois Combès, Introduction et notes de: Fransois Prost, Les belles lettres, Paris 2007.

6- Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, texte allemand traduit et présenté par: Roger Munier, coll. philos - phie de l'esprit, Aubier, p47.

إلى العالم...وبناء صورة جديدة للإنسان»[7]. وتعتبر فلورنسا، المدينة الإيطالية، المعقل الأول لهذه الحركة، التي بذل أصحابها مجهوداً جباراً للتنقيب عن النصوص الأدبية القديمة الإغريقية واللاتينية، وإعادة اكتشاف إنسانية تلك الآثار ونشرها بفضل توفر الطباعة، لتمتد إثر ذلك روح النزعة الإنسانية لتغمر باقي أرجاء أوروبا.

إنّ هذه الدلالة التاريخية تكشف عن تقاطعات المفهوم مع باقي مكونات النهضة الأوروبية ومجالاتها الأدبية (بتراركه، إيرازم، بودي، رابليه، مونتيني)، والعلمية (غاليلي، كوبرنيك، كبلر، ماجيلان)، والدينية (الإصلاح الديني مع لوثر وكالفان)، والسياسية (كامبانيلا، مونتسكيو، ميكيافيلي)، والاجتماعية (نمو البورجوازية)، والفنية (ميكانجلو، ليوناردوفانتشي)، ما حدا ببعض الدارسين إلى الحديث عن نزعة إنسانية ذات تلوينات متعددة[8] استطاعت أن تطيح بالإرث الوسطوي والنظرة التقليدية والخلاصية للإنسان، مؤسسة لما سُمّي فيما بعد بالحداثة[9].

-البعد الفلسفي: أصبح فيه لفظ النزعة الإنسانية يدل على كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان قيمة مركزية عليا[10]، ويكاد هذا المعنى يتخلل ويغطي على نحو واسع جلّ التيارات والفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة، إذ ما من اتجاه فلسفي إلا ويصطبغ بروح النزعة الإنسانية؛ فمنذ لحظة ديكارت المرجعية يتبدى بجلاء هذا المضمون الفلسفي[11]، ليشمل بدرجات وألوان مختلفة باقي الفلسفات: كالوضعية (كونط)، والبراغماتية (شيلر)، والشخصانية (مونيي)، وفلسفة ماركس وإنجلز وفيورباخ[12]، والفلسفة الوجودية (سارتر) وغيرها.

من المؤكد أنّ الثقافة الغربية عرفت تحولاً وميلاداً جديداً في أحضان روح النزعة الإنسانية باختلاف تشكلاتها، المؤكدة على ذاتية الإنسان وقيمته المركزية وحقوقه المدنية، وحريته وفاعليته في بناء العمران وتشكيل صورة العالم، فصار هذا الطريق مثالاً أعلى وشرطاً لازماً لتقدم الشعوب وتطور الإنسانية، تمّ ترسيخ نمطه وتوسيعه عبر العالم، بفضل القدرة على النفاذ والنفوذ التي امتلكها النموذج الغربي على ما سواه من الشعوب والحضارات: فكرياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.

7- Jean Claude Margolin, L'humanisme au temps de la renaissance, PUF, Paris1981, p8.

8- Jean François Revel, Histoire de la philosophie occidentale, Brodard and taupin 2003, p308.

9- يقول محمد سبيلا: "ترتبط الحداثة بمبدأ الذاتية، وهذا المفهوم متعدد الدلالات، فهو يشكل مضمون ما سمي بالنزعة الإنسانية" الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، ط1، 2000، الدار البيضاء، المغرب، ص 18

10-Voir: Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Présentation et notes par: Arlette Elkaim-Sartre, .Ed. Gallimard 1996

11- "وبذلك مهدت الديكارتية السبيل أمام النزعة الإنسانية، والنظرة الميالة إلى جعل الإنسان محور البحث الفلسفي ورد كل شيء إلى الذات"سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، ط1، 1999، بيروت، لبنان، ص 12

12- سرغي بوبوف، الاشتراكية والنزعة الإنسانية، ترجمة: نزار عيون السود، دار دمشق، دط، دت، بيروت، لبنان.

وحيث إنّ مفهوم النزعة الإنسانية - كما تبلور في كنف الثقافة الغربية- قد تقوى مضمونه واتسع مفعوله وعظمت آثاره، فإنّ ممّا ترتب عن ذلك ادعاء أنّ الحضارة الغربية وحدها إنسانية[13] على خلاف ما سواها، وهو ما جعل أرباب الفكر ينهضون ضد هذه المركزية الغربية، مؤكدين أنّ الوعي بقيمة الإنسان وفعاليته والاحتفاء بمكانته ليس حكراً على حضارة دون غيرها، بل لا بدّ لكل حضارة أو ثقافة راسخة ظفرت بتمامها أن تظهر بهذا النزوع الإنساني[14]، وفي هذا الإطار انطلقت العديد من الدراسات في اتجاه إثبات النزعة الإنسانية في الفكر اليوناني عند السوفسطائيين، والفكر الصيني عند كونفوشيوس[15]، والفكر العربي[16] وغيره، ما أدى إلى الانزياح بالمفهوم عن السياق الغربي ونفي ادعاءات ثلة من المستشرقين الذين ينكرون على غير الحضارة الغربية صفة الإنسانية، بل تحول الأمر إلى الكشف من الناحية التاريخية أنّ النزعة الإنسانية ذات السياق الغربي مشترك إنساني وليست إبداعاً غربياً محضاً، خاصة ونحن نعلم الدعم الكبير الذي قدمته الحضارة العربية -مثلاً- للنهضة في أوروبا[17]، هذا الدعم الذي عادة ما يتم التستر عليه، بل وطيه في خانة التراث المنسي كما يرى ألان دوليبرا[18].

ولعل اعتراف بيك الميراندولي - رائد النزعة الإنسانية في أوروبا- يحمل أكثر من دلالة، حيث يقول: «قرأت في كتب العرب أنه لا يمكننا أن نرى شيئاً أجمل ولا أروع من الإنسان»[19]

النزعة الإنسانية من الفهم الفلسفي إلى الفهم الصوفي:

بالفعل، لقد احتكرت المركزية الغربية Européocentrisme فكر النزعة الإنسانية لقرون عديدة، بل ونحتت مفهوماً للإنسان تمّ تسويقه عبر العالم، ظناً أنه لا إنسانية إلا في ظل الشرط الأوروبي، مع أنّ هذه الإنسانية المستعلية أحياناً خلفت وراءها تاريخاً استعمارياً وسجلاً حربياً عالمياً أزهق الأرواح، واستنزف

13- تزعّم هذا القول عدد من المستشرقين، تأمل منه ما يلي: "ولم يصل الإسلام الحديث بعد إلى فكرة النزعة الإنسانية ولم يتخذ سبل العودة -من خلال التقاليد الهلينية التي اتخذها الإسلام من قبل واستنفدها- إلى يونان الحقيقية (...) ومهمة الأوربيين إن شاؤوا أن يكونوا للمسلمين أساتذة مرشدين أن يدلوهم على الطريق؛ إذ من المؤكد أنه ليس ثم أمام الشرقيين سبيل آخر إلى التهذيب والثقافة القادرة على التطور إلا سبيل الإنسانية في الغرب ألا وهو السبيل إلى يونان" هانز هنريش شيدر، روح الحضارة العربية، ترجمة وتعليق: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، دط، 1949، بيروت، لبنان، ص 118

14- يقول عبد الرحمن بدوي: "ولا بدّ لكل حضارة ظفرت بتمام ذروتها أن تقوم بهذا الفعل الشعوري الحاسم (..) لهذا لم يعد من المقبول في الفهم التاريخي والوجودي أن تقصر اسم النزعة الإنسانية الخاصة بالحضارة الأوروبية أو الفاوستية وحدها دون بقية الحضارات الإنسانية"، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات ودار القلم، دط، 1402ه، بيروت، لبنان، ص 14

15- Pierre Do-Dinh, Confucius ou l'humanisme chinois, Ed. du Seuil, Paris, 2008.

16- انظر مثلاً: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، بيروت، لبنان.

17- Voir: L'Age d'or des sciences arabes, Institut du monde arabe, Actes sud, Exposition présentée à l'institut du monde arabe, Paris, 25 Octobre 2005-19 Mars 2006.

18- Voir: Alain Delibera, Penser au moyen âge, Editions du Seuil, 1991.

19- انظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1، 2005، بيروت، لبنان، ص 75

الثروات، وقسم الحدود، وخرب الأوطان، وولد الإيديولوجيات الشمولية التي أججت الصراع والتطاحن داخلياً وخارجياً، كلّ ذلك باسم الإنسانية[20] التي تبقى شكلانية كما وصفها محمد أركون.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه المدمر كان من بين المداخل العريضة لشنّ موجات الانتقاد والمراجعة والمحاكمة أحياناً أخرى لمضمون النزعة الإنسانية الكلاسيكية، التي أضحت تعيش وضعاً حرجاً للغاية إثر تراجع وعودها وانهيار أحلامها وزعزعة أركانها، حتى إنّ خطاب أزمة النزعة الإنسانية هذا لا يكاد يقتصر على دوائر الخطاب الفلسفي المعاصر وحده، وإنما يمتد ليشمل مباحث العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة، التي تكاد تجمع على حقيقة «موت الإنسان»[21] ونهايته، وأفول أصنامه كالعقلانية وتراجع الثقة في إمكانية التحرر والتقدم والتحكم في التاريخ، لهذا نجد أنفسنا أمام تيار قائم بذاته، تبلور رويداً رويداً لينهض ضد النزعة الإنسانية Anti-humanisme[22].

إنّ أزمة النزعة الإنسانية اليوم، وتأرجحها بين خطاب الحداثة وما بعد الحداثة في ظل أزمة العالم المعاصر، يمكن الاستناد إليها في إمكانية فتح مفهوم النزعة الإنسانية على ممكنات حضارية وثقافية[23] أخرى، متى أدركنا أنّ روح الإنسانية مبثوثة في جميع الحضارات وتتلون بتلويناتها، كما قد يفضي هذا الإنجاز إلى تخصيب منظورات النزعة الإنسانية ذاتها بواسطة خلق حوارات بين نماذجها الحضارية والثقافية[24] لأجل إغناء نظرتنا للإنسان والإنسانية وتصحيح مساراتها.

ففي فكرنا العربي نجد العديد من الدارسين يجتهدون في إقامة بنيان النزعة الإنسانية في هذا الفكر، كونها شاخصة بدمها ولحمها فيه، سواء عند ابن مسكويه، أو التوحيدي[25]، أو الجاحظ، أو جابر بن حيان، أو حتى ابن باجة وابن رشد والفارابي[26]، لكن جلّ هذه الدراسات إنما جعلت موضوعة النزعة الإنسانية تتأسس فقط من الناحية الأدبية والفلسفية على غرار ما تأسست عليه في الفكر الغربي، لذلك نلفي فراغاً

20- انظر: إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة: محمد الهلالي، دار توبقال، ط1، 2007، الدار البيضاء.

21- انظر: عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، دط، دت، بيروت، لبنان.

Voir aussi: Christian Hervé et jaques J. Rezenberg, Vers la fin de l'homme, préface de: François dagognet, Editions de Boeck, Bruxelles, 2006, p221.

22- Luc Ferry et Alain Renaut, La pensée 68: Essai sur l'anti- humanisme contemporain, Gallimard 1988.

23- يتطلع غير واحد من المفكرين إلى نزعة إنسانية جديدة، وهناك من يتطلع إلى إنسانية جديدة للألفية الثالثة، انظر هذا في: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، لعبد الرزاق الدواي، م س، ص 116

Voir aussi: Jean Vernette, Le 21 siècle sera mystique ou ne sera pas, PUF, 1éd, Paris 2002, p133.

24- يقول أركون: "نحن نعترف اليوم بوجود عدة أنواع من النزعة الإنسانية وليس نوعاً واحداً، وهي ذات تلوينات دينية أو علمانية روحانية أو فلسفية" معارك من أجل الأنسنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، 2001، بيروت، لبنان، ص 44

25- انظر: عطاء الله زراقة، التوحيدي: النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية ناشرون، ط1، 2012، الجزائر.

26- انظر: النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف أحمد ومجموعة من الباحثين، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، د ط، 1999، القاهرة.

في الساحة الفكرية العربية في إمكانية الدفع بمفهوم النزعة الإنسانية من نقطة التمركز الفلسفي نحو مجال جديد هو التصوف، علما أنّ هذا التصوف يشغل مساحة واسعة في الثقافة الإسلامية بالنظر إلى كمّ الإنتاج والتأليف، وسعة الفكر، وكثرة المنتسبين إليه، وتعدد الطرق والزوايا فيه، وهو ما جعل الظاهرة الصوفية تسجل حضوراً قوياً في مجالات الدين والاجتماع والسياسة والتاريخ في الواقع العربي، كما أنّ التراث الصوفي يعتبر أكثر جوانب الثقافة العربية والإسلامية انفتاحاً على سؤال الإنسان، وأعظمها اهتماماً بقضيته وجودياً، وأخلاقياً، ومعرفياً، وجمالياً، حتى أضحى الحديث عن البعد الإنساني على المنابر وفي الملتقيات مسلمة وشعاراً جذاباً يتوكأ عليه لبيان الوجه المشرق للتصوف، لكن بالمقابل، ليس ثمة من يقدم على تحقيق النقلة الإبستيمولوجية لمصطلح النزعة الإنسانية من الفهم الفلسفي إلى الفهم الصوفي، وذلك إمّا لأنّ الأذهان رسخت على أنّ الموضوعة لا تتأسس إلا من الناحية الفلسفية والأدبية المذكورة، بالنظر إلى سياقاتها وخصائصها الفكرية، والتاريخية، وأحياناً السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، التي بات شبه متفق عليها بين أوساط الفلاسفة وأرباب الفكر، وإمّا لأنّ التصوف لا يعني شيئاً بالنسبة لهذا العالم الماثل أمام أعيننا، حيث يطرق أبواب عوالم أخرى بعيدة عنا، وليس لدينا من الوسائل والآليات ما نكشف به عن تلك العوالم، فحكمها حكم الغائب المنفلت من قبضة الحس والعقل معاً.

إنّ هذا الطرح الانتقالي الذي نقدم عليه في هذه الدراسة يروم أولاً: نفي استفراد خطاب الفلسفة بمفهوم النزعة الإنسانية الذي تقف وراءه مركزية اللوغوس؛ وذلك بفك الحصار الحضاري والفكري المضروب على مفهوم الإنسانية للدفع به نحو آفاق جديدة تكشف عن إمكانات الذات في خوضها تجربة الوجود وتجديد أنماط الكينونة، ثم ثانياً: إعطاء دلالة ومضمون جديدين لمفهوم النزعة الإنسانية من عمق الثقافة العربية الإسلامية انطلاقاً من التصوف لإغناء منظور الأدباء والفلاسفة، ثم ثالثاً: خلق مجال للحوار والتواصل والمشاركة بين أعظم روافد الفكر الإنساني ـ أقصد الفلسفة والتصوف ـ حول قضية الإنسان ومشكلته الوجودية، متى علم أنّ التصوف واقعة إنسانية وتجربة وجودية لا تحسب على الثقافة الإسلامية وحدها، بل نجدها ظاهرة عالمية[27] محورها الإنسان هنا وهناك، ثم أخيراً: تعميق سؤال الإنسان عبر تقليص مجال التباعد بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف وخلق مجال للتجاذب بينهما.

- فكيف لنزعة إنسانية أن تقوم في مجال التصوف؟

- وبأي معنى يكون التصوف معلمة للنزعة الإنسانية؟

- وما معالم هذه النزعة الإنسانية في التصوف؟ وما أشكالها؟

27- Martin Lings, qu'est-ce que le soufisme?, traduit de l'anglais: Roger du Pasquier, Ed. du Seuil 1977, p17.

لا يكتفي والتر ستيس بالقول إنّ التصوف ظاهرة عالمية، بل يرى أنّ التجارب الصوفية تكاد ترتد إلى نواة من الخصائص المشتركة في كل زمان ومكان، وإن اختلفت الكلمات التي تصفها، انظر كتابه: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، دط، 1999، القاهرة، ص 122

- وما قيمة النزعة الإنسانية في التصوف الإسلامي إلى جانب ألوانها الأخرى في الفلسفة والأدب؟

النزعة الإنسانيّة في التصوّف الإسلامي:

يعتبر التصوف أكثر جوانب الثقافة الإسلامية انفتاحاً على سؤال الإنسان وتأكيداً على مكانته وشرف حقيقته، حيث اختص الصوفية الذات الإنسانية ببالغ العناية والاهتمام من أجل تفتحها الروحي وارتقائها النفسي والاجتماعي، وكمالها الوجودي والمعرفي والأخلاقي، وذلك من منطلق الخميرة الروحية الكامنة فيها، والمعززة بنوافذ الإنسان الخاصة: كالقلب، والوجدان، والخيال، والذوق، هذه النوافذ من شأنها أن تسمو بالإنسان إلى المعنى الروحي للوجود، لئلا يخلد فقط إلى المعنى الذي يؤسس له العقل والحواس الظاهرة، ولعل أكثر تآليف الصوفية إنما تدور على سن قواعد السلوك والمعاملات، وبيان أحوال ومقامات السفر، من البدايات إلى النهايات، غايتهم من ذلك تمكين المريد الصادق - كما نعته زروق في عدته[28]- من النمو والتطور الروحي لتحقيق نموذج الكمال الإنساني أخلاقاً وسلوكاً ومعرفة، وتدخل تحت ذلك مؤلفات الحارث المحاسبي وأبي طالب المكي والغزالي والشيخ زروق وغيرهم.

ولعل ما يزيد تأكيد هذا النزوع نحو الإنسان ويؤثثه تأثيثاً، كون رجال التصوف جعلوا الممارسة الصوفية بما هي تحقيق لنموذج الإنسان المطلوب موضوعاً للتلمذة والتربية والتعليم، حيث اشترط جلهم ضرورة اتخاذ الشيخ في الطريق[29].

إنّ حضور هذا الجانب التربوي التعليمي يدل من جهة على نقطة التقاء بين النزعة الإنسانية في التصوف وباقي مثيلاتها عند اليونان Paideia والرومان Humanitas وإنسيي النهضة وفلاسفة التنوير أمثال إيرازم ورابليه ومونتيني وكانط وغيرهم، ممّن يؤكدون على أهمية التربية وضرورتها الإنسانية[30]، كما يدل من جهة ثانية على أنّ الظاهرة الصوفية ظاهرة إنسانية، تركز على الإنسان وتروم تحقيق كماله بواسطة تنمية الذات روحياً، وترقيتها بتحويل صفاتها، وتقويم سلوكاتها، وتوسيع مجالات إدراكها من دائرة

28- للشيخ أحمد زروق مساهمات رصينة في تقعيد التصوف وإصلاح الفكر الصوفي، أشهرها رسالته في (قواعد التصوف)، انظر أيضاً: عدة المريد الصادق، تحقيق ودراسة: خالد عزوزي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، دط، 1419ه-1998م.

29- انظر: سؤال أبي إسحاق الشاطبي لابن عباد عن الشيخ والسلوك، ملحق ضمن: شفاء السائل وتهذيب المسائل، لابن خلدون، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، ط1، 1417هـ-1996م، بيروت، لبنان، ص 174

- يقول ابن عربي: "أول ما يجب على الداخل في هذه الطريقة الإلهية المشروعة طلب الأستاذ حتى يجده"، الفتوحات المكية، 8ج، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، 1420-1999، بيروت، لبنان، ج1، ص 418

30- يقول كانط: "لا يستطيع الإنسان أن يصير إنساناً إلا بالتربية، فهو ليس سوى ما تصنع به التربية" تأملات في التربية، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي، ط1، 2005، تونس، ص 14

للاطلاع على الجانب التربوي التعليمي في النزعة الإنسانية انظر:

Marie- Dominique Legrand, Lire l'humanisme, cité, p10.

الحس والعقل إلى دوائر الذوق والكشف[31]، وذلك بواسطة المجاهدة، والتزكية، والطهارة الروحية، والتحلي بالآداب الظاهرة والباطنة، إنها تسعى إلى نحت وبناء مفهوم جديد للإنسان، انطلاقاً من مرجعياتها الأخلاقية والوجودية[32]، ولقد تأكد لاحقاً هذا النزوع نحو الذاتية بظهور مفهوم «الإنسان الكامل» الذي يختزل بشكل عام منظور النزعة الإنسانية في التصوف، ويجعل هذا العلم معلمة كبرى للنزعة الإنسانية.

لكن إذا تأملنا هذا النزوع نحو الإنسان في التصوف، فسوف نلفي أنه لم يتخذ صورة واحدة، وإنما لازم أطوار الممارسة الصوفية منذ بداياتها الأولى في شكل ممارسة زهدية بسيطة، ليتخذ صورة جديدة مع التصوف الأخلاقي والطرقي بظهور مؤسسة الزوايا والرباطات، ثم أخذ شكلاً جديداً أكثر وضوحاً مع رواد التصوف الفلسفي، ممّن يعتنون بالحقائق وعلوم الكشف أمثال ابن عربي.

فكيف تتحدد أشكال النزعة الإنسانية عبر هذا المسار التاريخي؟

إنّ النظر في طبيعة التحولات التي عرفتها التجربة الصوفية، منذ بداياتها الأولى، يوضح أنّ النزعة الإنسانية فيها تدرجت كما يلي:

- نزعة إنسانية فردية: ارتبطت بطور الزهد.

- نزعة إنسانية جماعية: ارتبطت بطور التصوف (الأخلاقي الطرقي، الزوايا)

- نزعة إنسانية كونية: ارتبطت بطور التصوف الفلسفي.

1- النزعة الإنسانية الفردية:

نقصد بطور الزهد زمن أوائل النساك والعباد الذين مهدوا لظهور التصوف أمثال: الفضيل بن عياض، الحسن البصري، سفيان الثوري، بشر الحافي، شقيق البلخي، علي بن أدهم، أبو عبد الله بن مسروق الزاهد، معروف الكرخي، البهلول بن راشد الرعيني وغيرهم.

لقد أخذ التصوف في إرهاصاته الأولى مع هؤلاء شكل حركة زهدية بسيطة سواء في الشرق أو الغرب الإسلامي والأندلس، تقوم على الإيمان القلبي والورع، والتقليل من الدنيا والإقبال على الآخرة، مسترشدة بالرقائق والمواعظ المأخوذة من أفواه الرجال، لذلك تظهر بذور النزعة الإنسانية في هذا الطور المبكر في انهماك الذات في همها الوجودي بتوتراته، وتساؤلاته، وانتظاراته، وسعيها لتجاوز تناقضات هذا الوضع

31- تأمل لقاء ابن عربي بابن رشد الدال على هذه المفارقة بين مجال النظر العقلي ومجال الكشف، في كتاب: الفتوحات المكية، ج1، م س، ص 235

32- Voir: Eva de vitray –Meyerovitch, Anthologie du soufisme, Ed. Sindibad, Paris 1978.

وفق اختيارات ذاتية تروم الانفتاح أكثر على عالم الآخرة، والتعلق بالذات الإلهية والاستغراق فيها، هذا الإنجاز الفردي للذات لا يعني إقصاء الغير، ذلك أنّ الزاهد يسجل موقفاً إنسانياً إيجابياً إزاء هذا الغير، ومن تلك المواقف نذكر:

ـ إبداء الرأفة والتودد للخلق: يقول شقيق البلخي: «الزاهد الصادق ليس تلقاه إلا مبتسماً، حليماً، كريماً، مهذب الأخلاق، طيب المذاق، ليس بالعابس، حسن البشر، طيب الخبر، مخالف الكذابين»[33].

ـ الخوف عليهم وبذل النصيحة لهم: «سمعت يحيى يقول: ما رأيت أنصح للمسلمين من معروف وأشدّ تفكراً منه»[34]

ـ التحلي بأخلاق العطاء والصدق: يقول بشر الحافي: «سرّ الأعمال ثلاثة: الجود في القلة، والورع في الخلوة، وكلمة الحق عند من يخاف ويرجى»[35].

إنّ الزاهد الورع يبدي يقظة أولية تجاه الهم الوجودي للذات في العالم، عن طريق الرجوع إليها والتفكر في مصيرها؛ إنه يتخذ موقفاً وجودياً معيناً في العالم لصالح الذات وتطلعاتها الوجودية، مع إشراك الغير كطرف وحليف في هذه التطلعات، عكس ما هو شائع عن الزهاد عامة، ومن الشواهد على ذلك ـ مثلاً ـ أنّ الزهد لم يكن «نزعة سلبية في المجتمع المغربي، وإنما كانت حركة الزهاد في الحياة المغربية إيجابية ومؤثرة في كثير من جوانبها؛ فكان منهم من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ومنهم من يتصدى لمظالم الحكام محاولاً دفعها عن الناس، ومنهم من كان كثير السياحة والأسفار ينتقل من بلد إلى آخر، حاملاً معه زهده وعلمه»[36].

إنّ النزعة الإنسانية الفردية في التصوف تُعدّ تجلياً أولياً لمبدأ الذاتية المصحوب بالتركيز على وضع الإنسان وقيمته ضمن مشهد ومسرح العالم، لذلك فتجربة الزاهد بما هي لحظة انتباه ويقظة للذات، إنما تروم تفتح هذه الذات باتخاذ موقف وجودي خاص، يوسع أفقها المعنوي على عوالم أخرى، ويجلب لها السكينة في مواجهتها لمصيرها في العالم.

33- ورد في كتاب: آداب العبادات لشقيق البلخي، ضمن: نصوص صوفية غير منشورة، حققها وقدم لها: بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، دط، 1973، بيروت، لبنان، ص 21

34- عبد الله الجبوري، مناقب معروف الكرخي وأخباره، دار الكتاب العربي، دط، دت، ص 105

35- عبد الحليم محمود، العارف بالله بشر الحافي، دار المعارف، دط، دت، ص 59

36- محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، دط، 1993، القاهرة، ص 59

2- النزعة الإنسانية الجماعية:

ارتبط هذا الشكل أساساً بتحول التصوف من الممارسة البسيطة إلى مؤسسة منظمة ذات مشروعية دينية ودنيوية، حيث لعب رجال التصوف دوراً في نقل التمركز الديني من أشكال تقليدية (الفقهاء، المساجد) إلى الزوايا والرباطات، ولقد وظف القوم أساليب خاصة لانتزاع مشروعيتهم كمركز جديد له الحق في تولي أمور الناس الدينية، ومنها إشهار التقيد بالكتاب والسنّة - كما اشترط ذلك الجنيد إمام الطائفة[37]-، واعتماد تسلسل شيوخ الزوايا والطريقة، والرجوع به أحياناً إلى الرسول، بالإضافة إلى سنّ قواعد داخلية أخرى، كأخذ العهد عن الشيخ، ولبس الخرقة، والتزام الأوراد اليومية...، وغير ذلك، وكأنّ الصوفية يؤسسون لإسلام جديد[38].

إلى جانب هذا المعطى الديني، استطاع التصوف من جهة أخرى أن يتغلغل في الحياة النفسية والاجتماعية والسلوكية للأفراد، وذلك بفضل الأدوار التي تقلدتها مؤسساته على أكثر من صعيد، كتربية المريدين وتعليمهم، وإنشاء الكتاتيب ودور العبادة، وإقامة المواسم والأعياد، والإيواء والإطعام، والاستشفاء والاستسقاء في أوقات الجفاف وانحباس المطر[39]، وكذا التدخل والتوسط لدى السلطان في فض الخلافات القبلية والصراعات الاجتماعية والسياسية، وتأمين حوائج الناس، والتعاون على أمورهم العامة، كتنظيم السفر إلى الحج، والجهاد في الأوقات الحرجة، وصد أطماع المستعمر، بالإضافة إلى الدعوة إلى الإسلام ونشره خارج حدوده[40].

على هذا المستوى نلمس تحولاً كبيراً في الظاهرة الصوفية، أولاً: خروجها من الطابع التقليدي العفوي لتصبح ظاهرة منظمة، وثانياً: انتقالها من الطابع الفردي إلى الصبغة الجماعية، وثالثاً: انتزاعها الشرعية الدينية التي مهدت الطريق نحو امتلاكها السلطة الاجتماعية والسياسية أيضاً. هذه التحولات جعلت من الظاهرة الصوفية واقعة مركبة تستوعب حاجات الناس، وتتولى شؤونهم، وترعى مصالحهم وتطلعاتهم بشكل منتظم، يقوم على روح جماعية متماسكة داخلياً بفضل المشترك الديني والأخلاقي، ورمزية الانتماء والولاء والطاعة، ولذلك فالشخص المريد ينخرط ضمن هذا الإطار في تجربة تشاركية تعيد تشكيل ذاته وفق معايير الجماعة وقواعد المؤسسة التي ينتمي إليها، وذلك عبر جوانب متعددة منها:

- الجانب النفسي: تربية الشخص على الشعور بالاندماج والوحدة الجماعية، وهذا يقف ضد أشكال العزلة والانطواء والفردانية؛ هذه التربية النفسية جزء من التربية الصوفية العامة التي تستمد قوتها من

37- يقول الجنيد: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنّة"، عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، ط2، دت، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص 431

38- انظر: محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطليعة، ط1، 2007، بيروت، لبنان.

39- انظر: ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق: أحمد التوفيق، ط2، 1997، منشورات كلية الآداب بالرباط.

40- انظر: حسين مؤنس، الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1420-2000

الأخلاق والتصورات الدينية، وتروم تهذيب وتفتح الكيان النفسي للشخص، ما يجعله مندمجاً يميل إلى المشاركة والفعل الإيجابي المرتبط أساساً بتقويم السلوك وتهذيبه، ونشير في هذا الباب إلى إمكانية قيام علم نفس صوفي انطلاقاً من تراث القوم الذين استبطنوا النفس الإنسانية وكشفوا جوانب غامضة فيها[41].

- الجانب الاجتماعي: تنمية البعد الاجتماعي ذي الصبغة الأخلاقية لدى الشخص، كتربيته على روح التعاون والتآزر، والبذل والعطاء والتضحية أحياناً، وتثبيت قيم الخير والإحسان في نفوس الناس عامة[42]، ونذكر أنّ التصوف ما كان ليكون له نفوذ اجتماعي في فترات من التاريخ المغربي والأندلسي -على سبيل المثال- إلا بفضل هذه الروح المتشبعة بالانفتاح على الوسط والشأن العام، ويؤكد ذلك لجوء جهاز السلطة لاستقطاب رجال التصوف والاستعانة بهم في كثير من الأحيان كوسيط وحليف لبسط النفوذ، وتدبير الشؤون، وحل العديد من المعضلات والصراعات الاجتماعية والسياسية، نظراً لما كان للمتصوفة من مكانة خاصة وسلطة تقديرية لدى عموم الناس، كما نجد بالعكس، أحياناً أخرى، اضطرار هذه السلطة إلى مطاردة المتصوفة وملاحقتهم وتصفيتهم[43]، كلّ هذا يؤكد الحضور الاجتماعي والسياسي لمؤسسة التصوف.

- الجانب الأخلاقي: لا حاجة للتأكيد على هذا الجانب، لأنّ النزعة الصوفية الجماعية تلح على الشرط الأخلاقي ابتداء وانتهاء، كما أنها كمؤسسة تمتلك من الوضعيات المناسبة ما يكفي لتمحيص واختبار أخلاق المريد المنتسب للجماعة، كالتزامه الأوراد، والوفاء بالعهد، والخدمة، وذلك بسعيه في سبيل إخوانه، والخروج للرباط أو الجهاد.

إنّ النزعة الإنسانية الجماعية في التصوف، وبفضل انفتاحها على الوسط والبيئة الاجتماعية تمكنت من بسط نفوذها فيه، الأمر الذي جعل مؤسسة التصوف تتولى أدواراً تاريخية كبرى في المجتمع، إذ لم يكتف رجاله بمحاذاة جهاز السلطة، بل استطاع بعضهم المزج بين الدور الصوفي والدور السياسي، كما هو حال الشيخ ماء العينين وعبد القادر الجزائري وابن قسي زعيم ثورة المريدين.

ونشير في هذا المضمار إلى أنّ التجربة المغربية تُعدّ أوفر التجارب حظاً من حيث الانفتاح على هذا البعد الاجتماعي وأكثرها تعلقاً به، لما كان لمؤسسة التصوف من دور فعال في توجيه الأحداث التاريخية والسياسية[44]، والتأثير في البيئة الاجتماعية من حيث التقاليد والأعراف، والعادات والفنون، وطقوس الاحتفال، وبعض أشكال التفكير الرمزي.

41- انظر في هذا: رائد سالم شريف الطائي، أمراض النفس وعلاجها عند علماء التصوف، كتاب ناشرون، ط1، 2013، بيروت، لبنان.

42- انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، القيم الإنسانية في الممارسات الصوفية خلال القرن السادس الهجري: قيم الخير والإحسان نموذجاً، ضمن أعمال ندوة: من ابن برجان إلى أبي إسحاق البلفيقي، جوانب من التواصل الفكري بين المغرب والأندلس، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، 1995، العدد12، ص 31

43- انظر مثلاً: محمد الشريف، التصوف والسلطة في المغرب الموحدي، الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، ط1، 2004

44- انظر: عبد المجيد الصغير، من أجل تقويم الحدث الصوفي بالمغرب، ضمن الرباطات والزوايا، تنسيق: نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 69، ط1، 1997، المغرب، ص 274

إنّ القيمة العلمية التي يمكن أن تأخذها النزعة الإنسانية الجماعية تتجلى في فعلها في التاريخ والواقع وسعيها لإصلاح الفرد والمجتمع بطرق متعددة، ما جعلها تسجل حضوراً لافتاً في معسكرات المجتمع والسياسة والدين والتربية والتعليم، كما ألفيناها تمتلك قدرة هائلة على تنمية النزوع والسلوك الجماعي لدى الشخص، الذي من خصائصه تثبيت روح الانتماء والهويّة الجماعية والحفاظ عليهما، وتقوية التماسك الاجتماعي الداخلي وتطهيره من أشكال الانحلال والتفسخ والتفكك.

3- النزعة الإنسانية الكونية:

لم يقف مدّ النزعة الإنسانية الصوفية عند هذا المستوى الجماعي الذي يربط الصوفي المسلم بأخيه المسلم داخل الجماعة البشرية نفسها، بل تجاوزه إلى كافة النوع البشري من أهل الأديان والملل والأجناس، فصار الصوفي يستشعر بواسطة هذا الامتداد أخوة الأديان ووحدة الإنسانية قاطبة[45]، لينادي بصوت المحبة والوحدة الشاملة التي تستغرق الوجود من أدناه إلى أقصاه، كما فعل ابن عربي:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كلّ صـورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهـبان
وبيت لأوثان وكعبـــة طائــف ... وألواح توراة ومصحف قـرآن
أدين بدين الحـب أنّـى توجهـت ... ركائبه، فالحب ديني وإيمـاني

فكيف تتأسس النزعة الإنسانية الكونية من هذه الناحية الصوفية الفلسفية؟

إنّ أول عنصر يجب أخذه بعين الاعتبار هو أنّ أرباب التصوف الفلسفي يرومون تأسيس نظريات صوفية حول قضايا الوجود والإنسان والأخلاق، تقترب إلى حد كبير من إنشاءات الفلاسفة، فبينما يأخذ الفيلسوف بأسباب التجربة العقلانية ومقوماتها، يراهن الفيلسوف الصوفي على معطيات التجربة الروحية وثمارها المرتبطة بآثار الذوق والكشف، ومن ناحية ثانية، قد لا نبالغ في القول: إنّ المنظور الصوفي الفلسفي يُعدّ أشد الخطابات الإسلامية تأكيداً على مركزية الإنسان ومكانته الخاصة وقيمته المطلقة؛ ذلك أنّ أرباب الحقائق يعتبرونه «المقصود من كل الوجود»[46]، وهو أكمل الموجودات، لأنه يجمع الحقائق الظاهرة والباطنة، فيكون بمثابة «روح العالم»[47]، حتى إنّ هذا العالم لا معنى له من دون هذا الإنسان، لأنه

45- يقول عبد الرحمن بدوي: "ويمتاز التصوف الإسلامي بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس" الإنسانية والوجودية، م س، ص 46

46- ابن عربي، شجرة الكون، ضبطه وحققه وعلق عليه: رياض عبد الله، دار العلم، دط، 1985، بيروت، ص 85

47- ابن عربي، الفتوحات المكية، 8ج، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، 1420هـ -1999م، بيروت، لبنان، ج1، ص 133

- انظر أيضاً: منارات السائرين ومقامات الطائرين، لأبي بكر عبد الله بن شاهاور الرازي، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح، ط1، 1993، الكويت.

الخليفة والنائب فيه، فإذا زال الإنسان زال العالم، وهو أيضاً مفتاح الوجود علوه وسفله، إذ ما من حقيقة أو صورة في العالم السفلي أو العلوي إلا ولها ما يقابلها فيه جسدياً وروحياً[48]. هذه المعاني وغيرها تؤكد أنّ هذا المنظور الصوفي الفلسفي - وبخاصة مع ابن عربي الذي نركز عليه أكثر في هذه المساهمة- لا يكتفي بإعطاء قيمة ومكانة عليا للإنسان، بل سيعيد تأسيس معنى الوجود انطلاقاً من حقيقة الإنسان الجامعة لكل صور الوجود الإلهية والكونية أو الحقية والخلقية، لهذا جعل الشيخ الأكبر مدار التصوف على سبع مسائل منها: «علم الإنسان» ومعرفته من جهة حقائقه، كونه ركناً أساسياً في هذا العلم[49]، لكن نطرح سؤالاً:

أي إنسان يريد ابن عربي؟

إنّ أول ما يثيرنا في نظرة ابن عربي هو الخاصية المميزة للماهية الإنسانية حيث يرى أنه: «لا شيء أوسع من حقيقة الإنسان ولا شيء أضيق منها»[50]، أي أنها الحقيقة التي تحتمل كل الصور والوجوه والنسب المركبة: كالسفل والعلو، النقص والكمال، التدلي والترقي، الفناء والبقاء، الحيوانية والإنسانية، الخلقية والحقية، الجسمانية والروحانية، الظلمانية والنورانية، الظهور والبطون، الأولية والآخرية وغير ذلك.

إنّ الإنسان بحسب ذلك إمّا أن تتسع حقيقته فتكون عالمية[51]، فتشمل كلّ مراتب الوجود وأسماها[52]، وإما أن تضيق فتنزل إلى أدنى مراتب هذا الوجود وأخسها، ولهذا الاعتبار الوجودي الأخلاقي يقيم ابن عربي تمييزاً أنتروبولوجياً ثلاثي الأبعاد بين: الحيوان ـ الإنسان الحيوان ـ الإنسان الكامل، حيث يقول:

«فلما أكمل النشأة الجسمية والنباتية والحيوانية، وظهر فيها جميع قوى الحيوان، أعطاه الفكر(...)، فإنّ الحيوان جميع ما يعمله من الصنائع وما يعلمه ليس عن تدبير ولا روية، بل هو مفطور على العلم بما يصدر عنه، ولا يعرف من أين يحصل له ذلك الإتقان والإحكام، كالعناكب والنحل والزنابير، بخلاف الإنسان إنه ما استنبط أمراً من الأمور إلا عن فكر، وروية، وتدبير، فيعرف من أين صدر هذا، وبهذا القدر سُمّي إنساناً لا غير، وهي حالة يشترك فيها جميع الناس، إلا الإنسان الكامل، فإنه زاد على الإنسان الحيواني في الدنيا بتصريفه في الأسماء»[53].

48- يقول أبو بكر عبد الله بن شاهاور الرازي: "اعلم أنّ شخص الإنسان بالنسبة إلى العالم بما فيه عالم صغير، لأنه نسخة العالم الكبير بأن يوجد فيه جميع ما في العالم" نفسه، ص 239

49- يقول ابن عربي: "ومدار العلم الذي يختص به أهل الله تعالى على سبع مسائل، من عرفها لم يعتص عليه شرع من علم الحقائق، وهي معرفة أسماء الله تعالى، ومعرفة التجليات، ومعرفة خطاب الحق عباده بلسان الشرع، ومعرفة كمال الوجود ونقصه، ومعرفة الإنسان من جهة خصائصه، ومعرفة الكشف الخيالي ومعرفة العلل والأدوية"، الفتوحات المكية، ج1، م س، ص 59

50- نفسه، ج4، ص 215

51- "الإنسان مع العالم الكبير يشتركان في العالمية، فليس للعالم على الإنسان درجة من هذه الجهة"، نفسه، ج5، ص 128

52- يقول ابن عربي: "الإنسان أكمل الموجودات (...) فله جميع المراتب، ولهذا اختص بالصورة فجمع بين الحقائق الإلهية وهي الأسماء وبين حقائق العالم"، نفسه، ج4، ص 37

53- نفسه، ج6، ص ص 7-8

ما يهمنا من هذا النص هو استخلاص أنّ الإنسان الذي يريده ابن عربي هو الإنسان الكامل لا الإنسان الحيوان، وذلك لأنّ الإنسان في الفهم الأكبري ينفرد بوضع وجودي منفتح على إمكانات متعددة بحسب السمات الوجودية التي تتجاذب حقيقته، والتي من بينها أنه خلق وحق[54]، ويجمع بين القدم والحدوث[55]، والظهور والبطون، والكثرة والوحدة، والظلمانية والنورانية، والنشء الطبيعي والنشء الروحي[56]، فهو كالشجرة من التشاجر الذي فيه، لكونه مخلوقاً من الأضداد[57]، وإنّ ممّا يترتب عن هذه السمات الوجودية أنّ هذا الإنسان وفق هذا المعلم الصوفي يقظ نائم[58]، وحي ميت، ومتأنس[59] متأله[60]، وله ظاهر إلى الخلق من جهة الكثرة، وله باطن إلى الحق من جهة الوحدة[61]، ما يجعله برزخاً بين الحق والعالم[62]؛ يضاهي الحق فيجمع حقائق الأسماء الإلهية تخلقاً وتحققاً، ويضاهي الخلق فيجمع حقائق العالم التي بها يكون عالماً صغيراً يماثل العالم الكبير، وهذه فطرته الجامعة للصورة الإلهية والكونية التي لا يدرك حقيقتها إلا أرباب علم التشريح الإلهي العارفين بشرف الحقيقة الإنسانية كما يرى ابن عربي.

هذه الخصائص الوجودية كانت كافية لإقدام ابن عربي على مراجعة التعريف الأرسطي والتحديد الديكارتي في اعتبارهما النطقية والعقلانية[63] حد الإنسان، جاعلاً من الكمال في الصورة ماهية الإنسان وحقيقته، ولذا «فمن لم يكمل في الدنيا من الأناسي فهو حيوان ناطق جزء من الصورة لا غير، لا يلحق بدرجة الإنسان»[64]؛ إذ لا موجود أكمل من الإنسان الكامل عند ابن عربي، فهو صاحب الخلافة لأنه وحده

54- "فكل ما سوى الإنسان خلق، إلا الإنسان فإنه خلق وحق" نفسه، ج4، ص 38

55- يقول ابن عربي: "فله [الإنسان] الكمال المطلق في الحدوث والقدم، والحق له الكمال المطلق في القدم وليس له في الحدوث مدخل يتعالى عن ذلك، والعالم له الكمال المطلق في الحدوث وليس له في القدم مدخل يخسأ عن ذلك، فصار الإنسان جامعا لله الحمد على ذلك، ما أشرفها من حقيقة وما أظهره من موجود" إنشاء الدوائر، مكتبة الثقافة الدينية، دار المصري للطباعة، دط، دت، ص 18

56- تأمل قول الشيخ الأكبر شارحاً كلام ابن قسي: "اللطيفة الربانية الروحانية المعبر عنها بحقيقة الإنسان القائمة به والمدبرة له والحاكمة عليه، مستورة الذات بالحجاب النشأني الذي هو الروح الحيواني ومكتوم بالغطاء الجسماني الذي هو النشء الثقلي وهو الجسم» شرح كتاب خلع النعلين، دراسة وتحقيق: محمد الأمراني، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، ط1، 2013، مراكش، المغرب، ص 173

57- انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، م س، ص 13

58- يقول ابن عربي: "(ومن آياته منامكم بالليل والنهار) ولم يذكر اليقظة، وهي من جملة الآيات، فذكر المنام دون اليقظة في حال الدنيا، فدل على أن اليقظة لا تكون إلا عند الموت، وأنّ الإنسان نائم أبداً ما لم يمت" نفسه، ج1، ص 314

59- "لا يزول عن الإنسان حقيقة كونه عبداً إنساناً مع وجود هذه الأسماء الإلهية" نفسه، ج1، ص 357

60- "وصح له التأله لأنه خليفة الله في العالم والعالم مسخر له" نفسه، ج1، ص 182

61- ابن عربي، كتاب التراجم، ضمن رسائل ابن عربي، تقديم: محمود الغراب، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، ط1، 1997، بيروت لبنان، ص 301

62- "الإنسان الكامل أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً" ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، م س، ص 31

63- يعتبر ابن عربي النفس الناطقة حداً أدنى سمي به الإنسان إنساناً تمييزاً له عن الحيوان، لذلك يرى أنّ الحد الأسمى الذي به يكون الإنسان إنساناً هو الصورة الإلهية: "وعلم عموم النطق الساري في العالم كله، وأنه لا يختص به الإنسان، كما جعلوه فصله المقوم له بأنه حيوان ناطق، فالكشف لا يقول بخصوص هذا الحد في الإنسان، وإنما حد الإنسان بالصورة الإلهية خاصة، ومن ليس له هذا الحد فليس بإنسان، وإنما هو يشبه في الصورة الظاهرة ظاهر الإنسان" نفسه، ج5، ص 232

64- نفسه، ج4، ص 105

من وجد على الصورة لا الإنسان الحيوان، و»الصورة لها الكمال»[65]، لهذا نخلص إلى أنّ حد الكمال في الصورة هو الخط الفاصل بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل، ومن علامات ذلك أنك «تقول في زيد إنسان وفي عمرو إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية وما ظهرت في عمرو، فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل إنسان»[66].

لقد رفع حكيم الأندلس سقف الإنسانية إلى طور يجاوز الفكر والنظر، فرغم اعترافه بشرف النفس الناطقة التي بها يكون إنساناً، إلا أنّ كمال هذه النفس في الإنسان لا يتحقق إلا بالصورة الإلهية التي بها يكون خليفة ومرآة جامعة لمعاني الحق الظاهرة والباطنة، وبرزخاً للحقائق علوها وسفلها، لذلك كان الإنسان أعظم وأكمل موجود لاختصاصه وحده بالصورة، حيث ما صدر الوجود ولا وجد هذا العالم إلا ليظهر هذا الإنسان بكمالها؛ «فإنّ الله لمّا أحب أن يعرف لم يكن أن يعرفه إلا من هو على صورته، وما أوجد الله على صورته أحداً إلا الإنسان الكامل»[67]، لهذا يتبوأ نموذج هذا الإنسان قيمة مطلقة، ومكانة خاصة في نظرية الخلق كونه مفتاح الوجود والحق المخلوق به، حتى قال أحدهم: «لولاك ما خلقت الأفلاك»[68].

ثم إنّ هذا الإنسان ما منح الصورة الإلهية التي بها يناسب الحق تشريفاً إلا لوقوع المحبة الكاملة عليه[69]، ما لم يحصل لمخلوق سواه، لهذا نجد ابن عربي يتغنى كثيراً بمحبة هذا الإنسان وجماليته وعلو مقامه على سائر الخلق، جاعلاً منه رمز الخلافة والسيادة، ومصباح المعرفة وتاج الحقيقة:

«عبدي أنت حمدي وحامل أمانتي وعهدي، أنت طولي وعرضي وخليفتي في أرضي، والقائم بقسطاس

حقي والمبعوث إلى جميع خلقي (...)،

أنت مرآتي، ومجلى صفاتي، ومفصل أسمائي، وفاطر سمائي (...)،

أنت ردائي، وأنت أرضي وسمائي، وأنت عرشي وكبريائي،

65- نفسه، ج1، ص 277

66- نفسه، ج4، ص31. انظر فصلاً حول: الإنسان الحيوان، معرفته المحدودة وآفاقها المفتوحة، ضمن: المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي، لهيفرو محمد علي ديركي، التكوين، دط، 2006، دمشق، سوريا، ص 191

67- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، م س، ص 393

68- انظر: عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبطه وصححه وعلق عليه: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ-2004م، بيروت، لبنان.

ويروي ابن عربي في المعنى ذاته: "إني أريد أن أخلق من أجلك يا محمد العالم الذي هو ملكك.."، الفتوحات المكية، ج1، م س، ص 17

69- يقول ابن عربي: "فإنّ الله أحب من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلهم وعلو نشأتهم الطبيعية، فمن هناك وقعت المناسبة، والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها"، نفسه، ج1، ص 216

أنت الدرة البيضاء، والزبرجدة الخضراء، بك ترديت وعليك استويت،

أنت درر الأصداف، وبحر الأوصاف، وصاحب الاتصاف ومحل الإنصاف،

وموقف الوصاف، ومشرف الأشراف، وسر الأنعام والأعراف (...)،

وقد ناجيتك به في مشهد المطلع، عند ارتقائك عن المحل الأرفع،

عبدي، أنت سري وموضع أمري، هذا موقف تعريفك بعلوّك كلّ الموجودات وتشريفك.

أنت روضة الأزهار وأزهار الروضات، ومغرب الأسرار وأسرار المغرب،

ومشرق الأنوار وأنوار المشرق(...)،

أنت كيميائي وأنت سيميائي، أنت إكسير القلوب وحياض رياض الغيوب، بك تنقلب الأعيان أيها الإنسان»[70].

إنّ الإنسان الذي يريده ابن عربي إذن، هو الإنسان الكامل على الصورة الإلهية، بما هي تخلق وتحقق بالأسماء الإلهية وتقلب في الأحوال والصفات الربانية، وسفر، وعروج، وعالمية، وجمعية، وقرآن[71]، وتحول، وصيرورة وتجدد في الخلق والتجليات، إذ لا يحصل له ذلك كله إلا بالمجاهدة التي بها يحقق هذه المعاني والإنجازات الوجودية؛ لذلك نجد أنّ حكيم مورسية قوّض مفهوم الإنسان وفككه ليعيد بناءه، خلافاً لما تواضع عليه الفلاسفة والمتكلمة، ودارت عليه مباحث الفقهاء، ولعلها ثورة مفهومية تجعل من حقيقة الإنسان مشروعاً للكمال الذاتي الوجودي والمعرفي والأخلاقي والجمالي كما تقرر ذلك الفلسفة الصوفية الأكبرية.

من هذا المنطلق لا يولد الإنسان إنساناً - أي كاملاً- بل يصير كذلك عن طريق الفعل والممارسة وخوض غمار التجربة، إنه مشروع ذاته، يتجه بهمته[72] وإرادته ومجاهداته إلى إقامة نشأته الروحية، تماماً كما يسعى في الحياة الظاهرة إلى إقامة نشأته الطبيعية حين يأخذ بالأسباب المناسبة لتحصيل ما تحتاجه من الغذاء[73] وغيره.

70- ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط1 1988، بيروت، لبنان، ص ص 162-165

71- "والقرآن من الكتب والصحف المنزلة بمنزلة الإنسان العالم، فإنه مجموع الكتب والإنسان مجموع العالم، فهما أخوان، وأعني بذلك الإنسان الكامل"، ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 5، م س، ص ص 137-138

72- يحتل هذا المفهوم مكانة مهمة عند ابن عربي لارتباطه بالإرادة والفعل والقدرة على التأثير، وهو مجمع قوى وحركات القلب، انظر كلمة همة: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981، ص 1108

73- تأمل هذا القول لابن عربي: "فكما أنّ الغذاء الجسماني لم تقدر أن تصل إليه حتى تعمل سببه، فكذلك هذا الغذاء الروحاني، فما أعمى أكثر الناس عن إقامة هذه النشأة الروحانية!"، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ضمن: إنشاء الدوائر، م س، ص 173

وهذا المشروع الإنساني الكمالي يقوم على «سياسة روحية»[74] غايتها إصلاح Réforme المملكة الإنسانية[75] وتسوية مدينتها بإقامة العدل بين الرعية فيها، وإحياء معالم الفطرة القديمة[76]، لذلك فهذه النزعة الإنسانية تتضمن رجوعاً محققاً إلى الذات، وفي هذا الرجوع بعث للخميرة الوجودية الأصيلة للإنسان وإحياء لها[77]، وإنّ كتاب (التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية) يتضمن أقوى إشارة إلى هذه النزعة الإنسانية في بعدها الإصلاحي والبنائي للذات الإنسانية، هذا المشروع يتطلب يقظة وهّة بالغة للقلب أو الروح، باعتباره الخليفة على مدينة البدن.

لقد أبدع حكيم مورسية وهو يشرع لسياسة الإصلاح والتسوية، وما يرتبط بها من طرق التدبير وآليات الترتيب الرامية إلى إقرار دولة الحق والعدالة[78] على صعيد المملكة الإنسانية الصغرى، وذلك بإظهار حقيقة الروح القلبي المستجن على سائر الرعايا في مدينة البدن، كالجوارح والعقل والنفس والهوى، حيث إنه بصلاح هذه الروح التي بمثابة الملك، تصلح الرعية (ألا إنّ في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد)، وهذه مهمة عسيرة تتطلب إجادة فن السياسة على صعيد المملكة كلها، كحسن تدبير الخلاف، ونهج الاعتدال[79]، وإجادة توظيف الوزراء والأعوان والرسل والسفراء[80]، وكذا التلطف في جلب محبة رعايا المملكة وطاعتهم، واتخاذ ما يلزم لذلك كله من دوام المراقبة، والتحلي بالرجاء والخوف، والعلم والتفكر، لتحصين المدينة من الفساد وهجوم الأعداء المتربصين؛ وذلك لأنّ الشجار والنزاع على الملك حاصل بين الفرقاء، وهو منشأ الحروب والشتات والانحراف في النشأة الإنسانية عند حكيم مورسية، لهذا فظهور حقيقة الخليفة، الذي هو الروح في القلب، على سائر مملكة البدن علامة على التخلق بالأسماء الإلهية والظهور بالصفات الربانية على صعيد المملكة، وإعلان عن الكمال في الصورة (الحقائق الإلهية) بالدخول في طور العالمية[81]، وذلك لأنّ الإنسان عالم صغير يجمع حقائق العالم الكبير (الحقائق الكونية)[82].

74- يقول ابن عربي: "اصغ إلى سياسة مرتبة من أخ شفيق عليك...فلتقدم وزيرك العقل إلى جميع مملكتك، يقوم مقامك ويعرفهم بتجليك لهم...، واجعل وزيرك يتلطف لها في كل حين يسوسها"، نفسه، ص 111

75- ابن عربي وغيره من الصوفية يرون أنّ بنية نشأة آدم عبارة عن مملكة أو مدينة لها أركانها، وأسوارها، ومنازلها، وأسواقها، وحراسها، وأمراؤها ورئيسها...، انظر مثلاً: ابن قضيب البان، موقف كلمة تسوية مدينة الإنسان، ضمن: الإنسان الكامل في الإسلام لعبد الرحمن بدوي، ص 178

76- تأمل قول ابن عربي: "فأمّا فطرته من حيث هو إنسان ففطرته العالم الكبير، وأمّا فطرته من حيث هو إنسان خليفة ففطرته الأسماء الإلهية"، الفتوحات المكية، م س، ج3، ص ص 104-105

77- "اعلم أنّ سر التدرج في الذكر والتوجه والترقي هو لإحياء المناسبة الثابتة بين الحق وعبده"، ابن عربي، العجالة، ضمن: تنبيه على علو الحقيقة المحمدية ورسائل أخرى، م س، ص 280

78- "إذا أردت بقاء مملكتك عليك، والظفر بأعدائك أن يكون متولي أحكامك رعيتك ومنفذ قضاياك العدل"، ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، م س، ص 119

79- "وأنّ الله تعالى يطالبك يوم القيامة بالعدل في رعيتك باديتها وحاضرتها، وأنّ الله يسألهم عنك، كما قال: (إنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً)، وقال: (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون)، نفسه، ص 143

80-"من غلب عليه عقله على شهوته من الملوك، أنه لا يوجد رسولاً إلى عدو من أعدائه إلا ذا فطنة، وذكاء، وشجاعة، ووفاء، وديانة، وأمانة، وعلم بالحجة، ومواقع الكلام، فإنّ الرسول دليل على مرسله"، نفسه، ص 149

81- يقول ابن عربي: «الإنسان روح العالم وعلته وسببه، وأفلاكه ومقاماته، وحركاته وتفصيل طبقاته»، الفتوحات المكية، ج1، م س، ص 182

82- "فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية، جمع لها بين يديه وأعطاها جميع حقائق العالم، وتجلى لها في الأسماء كلها، فحازت الصورة الإلهية والصورة الكونية "، نفسه، ج4، ص 146

هذه الفلسفة العملية تؤكد أنّ ابن عربي يعتبر الإنسان مشروع ذاته ـ إذا نحن استعرنا عبارة سارتر ـ؛ فيه يتحول من مخلوق إلى خالق[83]، حيث يتمتع بالقدرة على الفعل والتأثير والتصرف بممارسة الحكمة والسياسة وفق أحكام الأسماء الإلهية ومقتضياتها التنزيلية اسماً اسماً، لإقامة صرح الملك الإنساني على أساس الظهور فيه بالخلافة والنيابة عن الحق، حتى إنّ لحظة الوصول ليلتبس فيها العابد بالمعبود، والعارف بالمعروف، والذاكر بالمذكور، كما يظهر ذلك من خلال شطحات البسطامي المشهورة وتجربة الحلاج، ولو أنّ ابن عربي يبقى أرسخ قدماً في امتحان هذا الوصول.

إنّ كمال الإنسان على هذه الشاكلة يقترن بلحظة ميلاد جديد للذات[84] Re-naissance بواسطة هذه الحركة الإصلاحية المتصلة التي تقيم صرح النشأة الروحانية من عمق النشأة الطبيعية بواسطة آليات التخلق والتحقق ولوازمهما، إذ بها يحيا القلب و»يتولد من ضيق مشيمة النفس»[85]، هذه الولادة المعنوية الثانية للذات تؤهل الإنسان إلى ارتقاء سلاليم الولاية وتقلد مسؤولية الخلافة وفق المعادلة: الله –الإنسان ـالعالم؛ وبيانه أنّ الكمل من الأولياء لا ينحصرون داخل السياسة الروحية المتعلقة بمحض كمال النشأة العنصرية الداخلية، بل يشاركون في السياسة الروحية الكونية التي بها يقوم العمران الروحي للعالم المرتبط بدولة القطب الباطنة[86]؛ ذلك أنهم يتدرجون بشكل هرمي ويتوزعون على مملكة العالم الروحية كل حسب وظيفته ودوره في إقامة أركانها وتثبيت قواعدها؛ فمنهم الإمامان، والأوتاد، والأبدال، والنقباء، والنجباء، والحواريون، والأفراد، والأمناء، والقراء وغيرهم، والإنسان الكامل ـ باعتباره الخليفة القطب وصاحب السيادة ـ يتربع على عرش هذه المملكة، فمنه تمتد رقائق إلى جميع الخلائق[87]، وله التصرف والفعل، وبه يحفظ العالم لأنه روحه ونفسه الناطقة، حتى إنه لو زال هذا الإنسان الكامل لزال العالم.

ولتأكيد هذا الأفق الكوني لحقيقة الإنسان الكامل يقيم ابن عربي تناظراً دقيقاً يؤكد من ناحية، أنّ سلم الكمال ليس مقفلاً بل ينفتح على العالم كافة، كما يؤكد من ناحية أخرى، شرف الحقيقة الإنسانية وأنّ المقام المحمدي عين كمالها، ومفاد هذا التناظر أنه كما أرسل الروح الخليفة الذي في القلب إلى كافة البدن لإصلاح مملكته، أرسل محمداً (الإنسان الكامل) بالقرآن إلى كافة الخلق وسائر العالم[88]، فيكون بذلك شرعه

83- يقول ابن عربي: "وفي هذا المقام [الكمال] يكون المخلوق خالقاً، ويظهر بأحكام جميع الأسماء الإلهية، وهذه مرتبة الخلافة والنيابة عن الحق في الملك، وبه يكون التحكم له في الموجودات بالفعل والهمة والمباشرة والقول"، ورد في كتاب: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، لمحمد المصباحي، منشورات الاختلاف، ط1، 2012، ص 218

84- يقول ابن عربي: "الإنسان برابطة الولادة الطبيعية الأمهاتية يلبس لباس الملك، وبرابطة الولادة المعنوية يلبس لباس الملكوت"، رسالة كشف الوعد وبيان علامة الوجد، ضمن: رسائل ابن عربي، تحقيق: قاسم محمد عباس وحسن محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1998، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص 341

85- عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، م س، ص 349

86- انظر: حسن محمد الشرقاوي، الحكومة الباطنية، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، 1992، بيروت، لبنان، ص 55

87- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، م س، ص 182

88- ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، م س، ص 10

يقول ابن عربي: "اعلم أنّ مرتبة الإنسان الكامل، الذي لا أكمل منه من العالم: مرتبة النفس الناطقة من الإنسان، وهو سيدنا محمد، الذي هو الغاية المطلوبة من العالم"، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية، م س، ص 10

متضمناً لكل الشرائع[89]، وحقيقته جامعة لكل الحقائق، ومقامه نهاية المقامات[90]، وتخلقه يحوي تمام الأخلاق الإنسانية، لهذا فـ»نشأته أقوم النشآت وأجمعها»[91]، كلّ هذا يؤكد وجه سيادته (أنا سيد ولد آدم ولا فخر) وأوليته[92] وختميته وعالميته القرآنية، بل هو في عالم الإنسان يُعدّ أبا الأرواح مثلما أنّ آدم أبو الأجساد، لذا فحقيقة الإنسان الكامل لا تقبل الحصر أو التقييد، بل خاصيتها الأساسية -كما ذكرنا- هي الاتساع والشمولية والإحاطة، واستيعاب الكل داخل نظام الوحدة بردّ الكثرة إلى منطق الوحدة، وفي هذا طي كامل للمسافة بين الفردي والكوني، بين الأنا والغير، بين الهويّة والاختلاف، وهذا بالضبط ما يميز نمط كينونة الإنسان الكامل وأسلوبه في الوجود الذي يقوم على ميتافزيقا خاصة هي ميتافزيقا الوحدة التي تتوج ميتافزيقا الكمال عنده.

إنّ الوحدة تُعد في نسق ابن عربي الصوفي أعظم أركان النزعة الإنسانية، فهي عقيدة الإنسان الكامل[93] وأسلوبه في الوجود وعنوان رسالته للعالم، ثم إنها أداته الخلاقة لاستيعاب الكل، وامتصاص التناقض وطي الاختلاف، وقطع دابر الشجار، وإلحاق القاصي بالداني، والظاهر بالباطن، وتجاوز النسبي والمقيد نحو الكوني والشمولي، وذلك في كلّ ما يتعلق بالمسائل الدينية والوجودية والأخلاقية والمعرفية والجمالية، وهذا ما يجعل نموذج الإنسان الذي ينحته ابن عربي يعانق الإنسانية بأقوى معاني الانفتاح والمحبة والتسامح، لتصبح النزعة الإنسانية عند الشيخ الأكبر هي ذلك اللقاء الكوني للكل مع الكل باسم دين الحب الذي يجوب الآفاق ويخترق الحدود والقيود، ما دام هذا الحب والعشق هو علة الوجود وحركته الأولى[94].

ولما كان حكيم الأندلس يقرر أنّ حقيقة الوجود واحدة، وأنه «ما تمّ إلا الواحد الكثير والكثير الواحد»[95]، فإنّ مما يستند إليه في تدعيم رؤيته لوحدة العبادة المتاخمة لوحدة الحب؛ حمله منطوق الآية الكريمة (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)، (الإسراء23) على أنّ العبادة والعبودية سارية بالحكم والقضاء الإلهي في كل الصور الاعتقادية والتعبدية[96]، والإنسان الكامل وحده من يتحقق هذا المعنى الكشفي؛ حيث إنّ «العارف

89- "اعلم أيدك الله أنّ شرع محمد يتضمن جميع الشرائع المتقدمة (....) فلا يخلو هذا العامل من الأمّة أن يصادف في عمله فيما يفتح له منه في قلبه وطريقه، ويتحقق به من طرف نبي من الأنبياء المتقدمين مما تضمنه هذه الشريعة وقررت طريقته وصحبتها نتيجة، فإذا فتح له في ذلك فإنه ينتسب إلى صاحب تلك الشريعة فيقال فيه: عيسوي، أو موسوي، أو إبراهيمي" ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، م س، ص 337

90- لا مقام بعد المقام المحمدي المتمم لمقامات غيره، وكلها تحصل بالوراثة للعلماء والأولياء، وفي هذا يحكي ابن عربي: "وكان شيخنا أبو العباس العريبي - رحمه الله - عيسوياً في نهايته، وهي كانت بدايتنا، أعني نهاية شيخنا في هذا الطريق كانت عيسوية، ثم نقلنا إلى المقام الموسوي الشمسي، ثم بعد ذلك نقلنا إلى هود عليه السلام، ثم بعد ذلك نقلنا إلى جميع النبيئين عليهم السلام، ثم بعد ذلك نقلنا إلى محمد" نفسه، ج1، ص 338

91- ابن عربي، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية، م س، ص 12

92- "وأما القطب الواحد فهو روح محمد، وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل" الفتوحات المكية، ج1، م س، ص 231

93- «صاحب التحقيق (الإنسان الكامل) يرى الكثرة في الوحدة» ابن عربي، فصوص الحكم، شرح وتعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، دط، دت، ج1، ص 124

94- يقول ابن عربي: "فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب" نفسه، ج1، ص 203

ويقول أيضا: "فأخبر أنّ الحب كان سبب إيجاد العالم" الفتوحات المكية، ج3، م س، ص 167

95- نفسه، ج7، ص 340

96- يقول ابن عربي: "(وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) وقضاء الله تعالى لا يرد، ولا بد أن يكون الخالق تعالى عين كل صورة يعبدها المخلوق" المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق: قاسم محمد عباس، دار المدى، ط2، 2008، بيروت، لبنان، ص ص 27-28

المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه»[97]، ومن ثمة تراه لا يتقيد بعقد مخصوص، بل يعرف الحق في كل صورة يتجلى فيها، بينما غيره من أهل العقل والتقييد، يعرفونه في صورة وينكرونه في أخرى، إمّا لنقص في بلوغ المرتبة أو عن مكر إلهي حسب ابن عربي، ومن ثمة فالعارف الكامل يتمتع بهذه القدرة الخلاقة على أن يسع قلبه كلّ المعتقدات باعتبارها صوراً لتجلي الحق الاعتقادي الذي لا يختص بصورة دون غيرها، لهذا كتب الشيخ الأكبر وصية اعتقادية[98] تفيد الإقرار بوحدة المعتقدات وتكافئها، وهو ما يترتب عنه بالضرورة من وراء حجاب الصورة أنّ الكل مصيب في اعتقاده ومأجور عليه، وأنّ المآل الأخير إلى السعادة والنعيم[99]، فتكون وحدة المعبود دليلاً على وحدة المحبوب[100]، كما تخرج عن الوصية المذكورة ذاتها نزعة تفاؤلية بالغة، وإمكانية مهمة لانفتاح الذات على الغير كطرف وجودي لا بدّ منه، والاعتراف به إلى حد التطابق معه، والقبول بالاختلاف كونه يغني الوحدة، وذلك باسم دين الحب الذي يبقى أكبر عنوان للتسامح[101] بين البشر كافة، باختلاف أجناسهم ومللهم ونحلهم، لهذا نقول: إنّ النزعة الكونية تقوم على أساس وحدة الحب[102] التي تغطي كلّ مساحة الوجود سامية فوق اعتبارات العرق، والجنس، واللون، والثقافة، والدين، واللغة، لتزرع في العالم روح الائتلاف والمحبة والتضامن، ويعتبر شخص الإنسان الكامل هو الظاهر بهذا الفعل والمعنى وجودياً؛ لأنّ «فيه استعداد كلّ موجود من العالم، فهو العابد بكل شرع، والمسبح بكل لسان، والقابل لكل تجلٍ إذا وفى حقيقة إنسانيته»[103].

إنّ النزعة الإنسانية الكونية عند ابن عربي ترسم لمفهوم الإنسان أفقاً عالمياً يستوعب اختلافات البشر وتنوعهم، فيظهر الناس كأنهم شخص واحد[104]، فيكون «العالم كله إنساناً واحداً هو المحبوب، وأشخاص العالم أعضاء ذلك الإنسان»[105]، حيث إنّ الإنسان الكامل هو نفس العالم الناطقة وروحه المدبرة، ومن نزل عنه في الكمال فبمنزلة القوى الروحانية من الإنسان وهم الأنبياء، ومن نزل عن درجة هؤلاء من العالم

97- ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، م س، ص 195

98- "فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها"، نفسه، ج1، م س، ص 113

99- "وقد بان على الله تعالى أنه في كل وجهة، وما تملك إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد مرضي عنه" نفسه، ج1، ص 114

للاطلاع أكثر انظر: عبد الحكيم أجهر، سؤال العالم، المركز الثقافي العربي، ط1، 2011، الدار البيضاء، المغرب، ص190 ومابعدها.

100- "(وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)، وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم"، ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 489

101- يقول أحد الدارسين: "إنّ الحب الذي طالما تغنى به ابن عربي ليعدّ أعظم رمز للتسامح".

Salvador Claramunt, Ibn Arabi y la tolerancia: las circunstancias que marcaron su vida y su obra, Ibn Arabi y la tolerancia, Coordinacion: Juana Castano Ruiz, Murcia 2007, p20.

102- Voir: Fernando Mora, Ibn Arabi Ensenanzas del gran mistico andalusi, Editorial Kairos, Bercelona 2011, Unidad del amor, 340.

103- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، م س، ص 104

104- "كما نقول: ما الناس ذكرانهم وإناثهم إلا إنسان واحد"، ابن عربي، شرح كتاب خلع النعلين، م س، ص 230

105- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص 382

فبمنزلة القوى الحسية وهم أهل الوراثة، وما بقي ممّن على صورة الإنسان في الشكل هو من جملة الحيوان أي بمنزلة الروح الحيواني في الإنسان والذي يعطي النمو والإحساس[106]، هذا التراتب يؤكد أنّ بنيان العالم واحد، أعراقاً، وأجناساً، وأدياناً، لهذا نقول: إنّ فكر الشيخ الأكبر الذي طالما تمّ ربطه بفكرة «وحدة الوجود» فإننا ههنا - ومن خلال هذه النزعة الكونية- نربطه بفكرة جديدة هي «وحدة الإنسان» والإنسانية، والتي عندها تلتقي عالمية الإنسان مع إنسانية العالم[107] في شخص الإنسان الكامل الذي يحقق هذا المعنى مجسداً نموذج الإنسان العالمي لكل الأوطان والأجناس والأعراق والأديان، ولا يعدو أن يكون من جهة أخرى هو آدم الحقيقي الذي على صورة اسمه خرج النوع الآدمي كافة، كما يوضح ابن عربي من خلال هذه الإشارة اللطيفة:

«وخلق آدم على صورة اسمه لأنّ اسمه محمد، فرأس آدم بتدويرة صورة الميم الأول من اسمه، وإرسال يده على جنبه على صورة الحاء، وبطنه على صورة الميم الثانية، وقدميه انتفاخهما على صورة الدال، فكمل خلق آدم على صورة محمد»[108].

محمد	محمد

يستفاد ممّا تقدم أنّ النزعة الإنسانية الكونية المتضمنة في فلسفة ابن عربي الصوفية تراهن على عولمة مفهوم الإنسان الكامل، بوصفه نموذج الإنساني الحقيقي الحاوي لكلّ المعاني الوجودية تخلقاً وتحققاً، ولاختصاصه بالصورة الكاملة التي تتبوأ مكانة ووظيفة محورية في حركة الإيجاد[109]، كما تُعدّ معدن الذات الأصيلة التي يرجع الكل إليها في معاودة الولادة لتحصيل الوجود؛ إذ «ما من إنسان إلا وهو مخلوق على الصورة»[110]، وحيث إنّ لحقيقة الإنسان الكامل هذه الإحاطة والسيادة، فإنّ للنزعة الإنسانية الأكبرية المرتبطة بها قدرة هائلة على استيعاب الكل، وطي الاختلافات، وتجاوز الخصوصيات، وإذابة الفوارق الدينية والعرقية بين البشر، وهو ما يدل على عالمية نموذجها الإنساني وسموه فوق التحديدات والأعراض، حتى بالنسبة لعرضي الذكورة والأنوثة اللتين ليستا من هذه الإنسانية في شيء، فهما عرضان حيوانيان في النوع، لذا يقرر ابن عربي المساواة التامة بين الرجل والمرأة في تحصيل الكمال الإنساني والولادة الروحية.

106- نفسه، ج5، ص 277

107- "فليس العالم إنساناً كبيراً إلا بوجود الإنسان الكامل الذي هو نفسه الناطقة، كما أنّ نشأة الإنسان لا تكون إنساناً إلا بنفسها الناطقة، ولا تكون كاملة هذه النفس الناطقة إلا بالصورة الإلهية المنصوص عليها" نفسه، ج5، ص 277

108- ابن عربي، شجرة الكون، م س، ص 56

109- يقول ابن عربي: "فإنّ الله لما أحب أن يعرف لم يكن أن يعرفه إلا من هو على صورته، وما أوجد الله على صورته أحداً إلا الإنسان الكامل"، الفتوحات المكية، ج5، م س، ص 393

110- نفسه، ج7، ص 8

وبشكل مطرد تشرع النزعة الإنسانية الكونية من خلال «وحدة الإنسان» التي أقررناها لمبادئ فلسفة التعايش، كما ترسخ ثقافة الاعتراف التي من شأنها التقريب بين الأجناس والأمم والأديان، انطلاقاً من رؤية وجودية خاصة تستند إلى مقومات التجربة الصوفية وآلياتها، وهو ما جعل فكر حكيم مورسية عامة يختزن رسالة مهمة في الانفتاح[111] والتسامح[112] بين البشر كافة، يمكن استثمارها والاستعانة بها في حل مشكلات التمييز العنصري والتعصب الإيديولوجي والصراع والتشدد الديني الذي حصد أرواح البشر قديماً وحديثاً، دون إغفال أنّ الدرس الأكبري يقدم دعامة أساسية للحوار الحضاري والثقافي ومشروع السلام العالمي[113].

نخلص من خلال هذه الدراسة إلى أنّ النزعة الإنسانية في التصوف بشتى أشكالها: الفردية والجماعية والكونية، تكاد تتخطف منا مفهوم الإنسان بهذه السعة والشمولية، والثراء الأخلاقي والبعد الإنساني الجمالي الذي تتضمنه، ما يجعل خطاب التصوف يقدم فهماً خاصاً لمشكلة الإنسان وقضيته الوجودية يغني إلى حد ما منظور الأدباء والفلاسفة، ويعطي مضموناً ودلالة جديدة لمفهوم النزعة الإنسانية داخل سياق الثقافة الإسلامية؛ ولقد رأينا أنّ لحظة ابن عربي كانت أساسية للدفع بمد النزعة الإنسانية في التصوف نحو أفق الكونية، لذلك جاء خطابه موجهاً لكل الإنسانية، ويمكن استثماره في علاج الكثير من الإشكالات والقضايا المعاصرة.

إنّ هذا المضمون الجديد لمفهوم النزعة الإنسانية الذي نقدمه يضع الفلسفة والتصوف وجهاً لوجه أمام سؤال الإنسان وقضيته الوجودية؛ فإذا كانت محبة الحكمة بعد تقلباتها في القرون الأخيرة قد أفلحت في إقامة بنيان الإنسان الحداثي ذي الثقة العالية في العقل والعلم، وذي العدة والعتاد التقني الطامح باستمرار للسيطرة والتحكم، وتشكيل العالم المادي وتوجيه حركة الزمن والتاريخ وفق أهداف وخطط، وتصميم حياة البشر ككائنات عضوية داخل كيانات مقسمة، فإنّ حكمة الحب الأكبرية تخاطب الإنسانية كلها كمشروع مشترك وواحد يقوم على الأخلاق والمعرفة والوحدة والمحبة والتسامح، إنها تنحت نموذج الإنسان الحداثي العالمي صاحب الولادة المعنوية الثانية[114]، وذي الثقة العالية في الذوق والكشف والخيال والتأويل، وذي الهمة والتدبير والسياسة الروحية، المسافر العابر من عالم الظاهر نحو عالم الباطن، الممتطي مدارج الأحوال والمقامات في اتجاه بناء الذات وإحياء فطرتها الدالة على شرف الحقيقة الإنسانية وعالميتها، هذا النموذج الإنساني يطمح باستمرار للظفر بحقيقة الوجود المحجوبة والمنسية، ويطمع في اعتلاء عرش السيادة

111- انظر مثلاً: محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، م س.

cité. Voir: Ibn Arabi y la tolerancia, Coordinacion: Juana Castano Ruiz, 112-

113- Mohammed Chakor, La vigencia del mensaje de Ibn Arabi, Los Dos Horizontes, Trabajos presentados al -14 de noviembre de 1990), Edicion a cargo de: Al- Primer Congreso Internacional sobre Ibn Arabi (Murcia,12 fonso Carmona Gonzales, ed. 1 de Junio 1992, Murcia, Espana, p119.

114- تعبر الولادة المعنوية الثانية Re-naissance في الفهم الأكبري عن "حداثة روحية" يعيش أطوارها الإنسان الكامل، ومن علاماتها إقامة نشأته الروحية بتسوية مملكته الإنسانية الداخلية من جهة، ومشاركته في إقامة العمران الروحي للعالم بظهوره فيه بمعنى الخلافة والقطبية والسيادة من جهة أخرى.

والخلافة للنهوض بالعمران الروحي للعالم[115] الذي لا ينفك عن رؤية خاصة للزمن والتاريخ تحددها جدلية الموت والحياة[116].

هذا التفاوت في الاختيارات الوجودية للنزعة الإنسانية يضعنا أمام مشكلة حقيقية، كون ثقافات البشر واتجاهاتهم ترعى إمكانات الكينونة والوجود وتنحت للإنسان مثالاً هنا وهناك، وحيث أقمنا هذا التناظر في الرؤية الوجودية للإنسان بين الفلسفة والتصوف، فإنّ ذلك لا يعني أبداً هدم منظور على حساب آخر، إذ الأولى تخصيب المنظورات وتحيينها، ففيه إيمان بقدرة الإنسان على تجديد ثياب الكينونة وميلاد فعل الوجود، بيد أنّ مشروع الإنسان وقضيته الوجودية لا تقتصر أبداً على هذا الحوار الذي أنجزناه بين الفلاسفة والمتصوفة، وإنما يتحمل أهل الأدب والاجتماع والسياسة والمال والأعمال والإدارة والتسيير قسطاً وافراً من هذه المهمة والمسؤولية الرامية إلى بناء الإنسان وإقامة العمران كلّ من منبره، ذلك أنّ النزعة الإنسانية تبقى مشروعاً مركباً ومشتركاً تحركه فاعليات البشر وإبداعاتهم، وعلى قدرها يتراوح بين النجاح والفشل، وهي بذلك واحدة من مقومات الإقلاع الحضاري والثقافي.

وإذا كانت هذه المساهمة تروم خلق مجال مشترك للحوار بين الفلسفة والتصوف بشأن قضية الإنسان والنزعة الإنسانية فإنها قد واصلت الحوار المتقطع بين ابن رشد وابن عربي حول سؤال مفترض جديد: كيف وجدتم حقيقة الإنسان في الكشف الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ وذلك في غياب الرجلين، على أنّ هذا الحوار قد يعيد إنتاج ما خلفه في الماضي حين تلون وجه ابن رشد وانقبض صدره، وقد يزيد من عزلة المتصوف وغرابته، كما قد يخلق في البعض مزيداً من القلق والتفكير في قضيتنا الوجودية، خاصة أمام هذا الزخم الهائل من التحولات التي تملأ أحشاء الحاضر، لكن الأولى أن نقف على الحاجة الماسة لتقليص مجال التباعد المصطنع أحياناً بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف، والذي من شأنه خلق توازن داخل الثقافة الإسلامية باختلاف مكوناتها، وضمان تماسك نسيج الأمّة وخطاباتها، كما أنّ ذلك قد يفيد في تحديد مشاريع العمران التي تناضل من أجلها العقول والقلوب معاً، وحيث إنّ مشروع الإنسان يُعدّ رأس سنام هذه المشاريع، فإنّ وضعنا مسألة النزعة الإنسانية بين محك الفلسفة والتصوف يوقظ المنتسبين للثقافة الإسلامية إلى فلسفة وجودية شخصانية، لها جهازها النظري وآلياتها العملية في بناء مشروع الإنسان والإنسانية بالرجوع إلى المنطلقات العامة والمبادئ المحددة لكيانهم الحضاري وشرطهم الثقافي والاجتماعي والديني، كما لا تهمل تفتحهم على الآخر في بعده الكوني، هذه الفلسفة يمكن إدراجها ضمن المباحث الصوفية تحت اسم: «فقه الذات»، الذي من شأنه التعريف بحقيقة الإنسان ومشروعه المنتظر من عمق الثقافة العربية الإسلامية.

115- نؤسس هذا المفهوم بالاعتماد على معطيات التراث الصوفي الأكبري بصفة خاصة، للدلالة على أنّ نوع الإنسان الكامل ومن على شاكلته يؤدي مهمة الخلافة في العالم المرتبطة بمجموعة من الأدوار والوظائف الأنطولوجية، والتي يشاركه فيها باقي أصناف الرجال الروحيين كما ذكرنا.

116- تحتل مسألة الحياة والموت مكانة مركزية في التجربة الصوفية سلوكياً ومعرفياً ووجدانياً، للإطلاع انظر مثلاً: مجدي محمد ابراهيم، مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1425ه-2004م، القاهرة.

الهوامش والإحالات:

باللغة العربية:

- عبد الرزاق الدواي، حول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية، ضمن: المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 42، ط1، 1995.
- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، دار الوفاء، د ط، 2004، الإسكندرية
- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، ط1، 2000، الدار البيضاء، المغرب.
- سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، ط1، 1999، بيروت، لبنان
- سرغي بوبوف، الاشتراكية والنزعة الإنسانية، ترجمة: نزار عيون السود، دار دمشق، د ط، د ت، بيروت، لبنان.
- هانز هنريش شيدر، روح الحضارة العربية، ترجمة وتعليق: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، دط، 1949، بيروت، لبنان.
- عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات ودار القلم، دط، 1402هـ، بيروت، لبنان.
- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، بيروت، لبنان.
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1، 2005، بيروت، لبنان.
- إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة: محمد الهلالي، دار توبقال، ط1، 2007 الدار البيضاء.
- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، دط، دت، بيروت، لبنان.
- محمد أركون معارك من أجل الأنسنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، 2001، بيروت، لبنان.
- عطاء الله زراقة، التوحيدي: النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ناشرون، ط1، 2012، الجزائر.
- دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف أحمد ومجموعة من الباحثين، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، دط، 1999، القاهرة.
- والتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، دط، 1999، القاهرة.
- عدة المريد الصادق، تحقيق ودراسة: خالد عزوزي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، دط، 1419هـ-1998م.
- كانط، تأملات في التربية، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي، ط1، 2005، تونس.
- آداب العبادات لشقيق البلخي، ضمن: نصوص صوفية غير منشورة، حققها وقدم لها: بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، دط، 1973، بيروت، لبنان.
- عبد الله الجبوري، مناقب معروف الكرخي وأخباره، دار الكتاب العربي، دط، دت.
- عبد الحليم محمود، العارف بالله بشر الحافي، دار المعارف، دط، دت.
- محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، دط، 1993، القاهرة.
- الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، ط2، دت، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطليعة، ط1، 2007، بيروت، لبنان.
- ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق: أحمد التوفيق، ط2، 1997، منشورات كليّة الآداب بالرباط.

ـ حسين مؤنس، الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1420-2000.

ـ رائد سالم شريف الطائي، أمراض النفس وعلاجها عند علماء التصوف، كتاب ناشرون، ط1، 2013، بيروت، لبنان.

ـ جوانب من التواصل الفكري بين المغرب والأندلس، مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، 1995، العدد12.

ـ محمد الشريف، التصوف والسلطة في المغرب الموحدي، الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، ط1، 2004.

ـ عبد المجيد الصغير، من أجل تقويم الحدث الصوفي بالمغرب، ضمن الرباطات والزوايا، تنسيق: نفيسة الذهبي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 69، ط1، 1997، المغرب.

ـ ابن عربي، شجرة الكون، ضبطه وحققه وعلق عليه: رياض عبد الله، دار العلم، دط، 1985، بيروت.

ـ منارات السائرين ومقامات الطائرين، لأبي بكر عبد الله بن شاهاور الرازي، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح، ط1، 1993، الكويت.

ـ شرح كتاب خلع النعلين، دراسة وتحقيق: محمد الأمراني، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، ط1، 2013، مراكش، المغرب.

ـ عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبطه وصححه وعلق عليه: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ، 2004م، بيروت، لبنان.

ـ ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط1 1988، بيروت، لبنان.

ـ نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، لمحمد المصباحي، منشورات الإختلاف، ط1، 2012.

ـ رسائل ابن عربي، تحقيق: قاسم محمد عباس وحسن محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1998، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة،

ـ حسن محمد الشرقاوي، الحكومة الباطنية، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، 1992، بيروت، لبنان.

ـ مجدي محمد إبراهيم، مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1425هـ، 2004م، القاهرة.

باللغة الأجنبية:

- Cicéron, L’Amitié, (bilingue) Texte établi et traduit par: Francois

Combès, Introduction et notes de: Fransois Prost, Les belles lettres, Paris 2007.

- Eva de vitray –Meyerovitch, Anthologie du soufisme, Ed. Sindibad, Paris 1978

- Jean Vernette, Le 21 siècle sera mystique ou ne sera pas, PUF, 1éd, Paris 2002.

- Jean-Paul Sartre, L’existentialisme est un humanisme, Présentation et notes par: Arlette Elkaim-Sartre, Ed. Gallimard 1996.

- Martin Lings, qu’est-ce que le soufisme?, traduit de l’anglais: Roger du Pasquier, Ed. du Seuil 1977é

- Werner Jaeger, Paideia la formation de l’homme grec, Gallimard, Paris 1964.

- Alain Delibera, Penser au moyen âge, Editions du Seuil, 1991.

- Christian Hervé et jaques J. Rezenberg, Vers la fin de l’homme, préface de: François dagognet, Editions de Boeck, Bruxelles, 2006.

- Jean Claude Margolin, L’humanisme au temps de la renaissance, PUF, Paris1981

- Jean François Revel, Histoire de la philosophie occidentale, Brodard and taupin 2003

- L'Age d'or des sciences arabes, Institut du monde arabe, Actes sud, Exposition présentée à l'institut du monde arabe, Paris, 25 Octobre 2005-19 Mars 2006

- Luc Ferry et Alain Renaut, La pensée 68: Essai sur l'anti- humanisme contemporain, Gallimard 1988.

- Marie Dominique Legrand, Lire l'humanisme, Dunod,1993

- Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, texte allemand traduit et présenté par: Roger Munier, coll. philosophie de l'esprit, Aubier

- Pierre Do-Dinh, Confucius ou l'humanisme chinois, Ed. du Seuil, Paris, 2008.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569
الهاتف : 54 99 77 537 212+
الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016