طرق الأصوليين والمفسرين في فهم الخطاب عند ابن عربي

أسماء صلاح الدين حسين السيد*

إشراف

أ.د/ سهير فضل الله أبو وافية الشافعي** **أ.د/ سها عبد المنعم شبايك *****

المستخلص

لا يعني الادعاء بلدنِّية العلوم الإلهية عند الصوفية وموقفهم المتحفظ من علوم العقل خلُّو علومهم عن قواعد منهجية، أو عدم استناد فهم الخطاب الإلهي لديهم إلى حجية تقترن به وتؤيد شرعية انتمائه للنص، وكان تناول بعض تفسيرات ابن عربي للخطاب الإلهي (القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف)، تناولًا وصفيًا تحليليًا، ثم الوقوف من ذلك على أدلة الفهم التي تابع فيها ابن عربي الأصوليين والمفسرين دليلاً على ذلك (دليل الاقتضاء – تقييد المطلق)؛ بل لقد تكشف الأمر أن بعض هذه الصور المنهجية قد صارت عنده أكثر امتدادًا في فهم النص، لا لتكشف عن أبوابٍ معرفية بأكملها (حياة الجماد) فحسب؛ بل لتبين أداة اكتساب المعرفة من حيث الكشف عن موازين الفهم وأدلته، ولم يكن دور صاحب المنهج سوى التقطن لمواضع موازين فهم الخطاب من الخطاب ذاته؛ أي أن المنهج في فهم الخطاب لم يكن شيئًا خارجًا عنه، فبه فُهم، ومنه عرفت موازين إدراكه وإدراك الوجود وإدراك الذات؛ إذ العالم كتاب الله المنظور.

الكلمات المفتاحية: مناهج الفهم– الخطاب الإلهي– أدلة الفهم– دليل الاقتضاء– تقييد المطلق.

***باحثة دكتوراه – قسم الفلسفة – كلية البنات – جامعة عين شمس**
****** أستاذ الفلسفة الاسلامية ـ كلية البنات ـ جامعة عين شمس**
******* أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الاسلامية ـ كلية البنات ـ جامعة عين شمس**

المقدمة:

تتوقف الدراسة عند جانب من جوانب منهجية ابن عربي في فهم الخطاب الإلهي الذي بدا فيه متابعًا خطى الأصوليين والمفسرين في فهم الخطاب الإلهي، وممتدًا في خطى هذا الالتزام وهذه المتابعة بما يعكس انفراده المنهجي .الأمر الذي يجعل الدرس المنهجي المتعلق بالنص الصوفي عمومًا درسًا بالغ الأهمية لما له من أهمية في ذاته ، خاصة في حال غياب الوعي الكافي به بما يوحي به الأمر بسبب إنكار الصوفية علوم العقل وتحفظهم منه، وكذلك من حيث ارتباطها بشخصية جامعة كابن عربي تتميز مؤلفاته بميزة الجمع لدقائق المعارف الصوفية، ولما قد يتبدى عن هذا الدرس من إثارة العديد من القضايا المهمة حول فهم الخطاب الإلهي ومصدرية المنهج المنوط به ، وهل يتأتى من قِبل الفاهم أم من قبل الخطاب ذاته؟ فيكون الخطاب الإلهي في الحال الأخير هو الذي يعطى مفاتيح فهمه من ذاته لا من شيئ آخر؟

الدراسات السابقة:

لقد كانت دراسة الدكتور سيد عبد التواب عبد الهادي "في التفسير الصوفي للقرآن الكريم" من الدراسات الرائدة في هذا الميدان من حيث الإشارة إلى القواعد العقلية في التفسير الصوفي، ولكن ذلك كان من خلال نجم الدين الداية، وكانت الدراسة رغم ذلك أقرب إلى المعالجة الموضوعية منها إلى المنهجية، وذلك خلافًا لما تسعى هذه الدراسة إلى تحقيقه من خلال الإشارة إلى أدوات الفهم التي تابع فيها ابن عربي الأصوليين والمطروحة بين يدي المفسرين وغيرهم، ثم تطور فكرة المنهج من مبتدأ هذه الأداة إلى منتهى ما تميز به في نفس المتابعة، وستقتصر الدراسة على تناول دليلين من أدلة الفهم، وهما: دليل الاقتضاء ، وتقييد المطلق، ولذلك سيكون منهج الدراسة منهجا وصفيا يقوم على ايراد النصوص وتحليلها وشرحها لبيان نوع الدليل الذي استند إليه ابن عربي، ثم المقارنة أحيانًا عند وجود ما يطابق الفكرة او يخالفها في غير السياق الصوفي.

هدف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى معرفة بعض قواعد الفهم عند ابن عربي التي استند إليها في فهمه للخطاب الإلهي، وذلك في ضوء قواعد وأدلة الفهم الأصولية وقواعد التفسير العامة .

وتنقسم الدراسة إلى الأقسام الآتية:

أولا: قواعد الفهم:

1- قواعد الفهم وموقف الصوفية منها.

2- قواعد الفهم عند ابن عربي:

أ-التزام قواعد اللغة العربية.

ب-عدم الأخذ بالإسرائيليات.

ج-الاتباع.

د. رفض القياس.

ثانيا: أدلة الفهم:

1- دلالة الاقتضاء.

2- تقييد المطلق.

نتائج الدراسة.

قائمة المراجع.

أولًا: قواعد الفهم:

1- قواعد الفهم وموقف الصوفية منها:

إن أهم ما تعول عليه هذا الدراسة أنها تضع الدعوى الشائعة عن الصوفية وموقفهم الرافض للعقل محل

نقاش، أو محل توقف لفهم معني تحفظهم من العقل، وأن ذلك لا يلزم عنه خلو تفسيراتهم لنصوص الخطاب الشريف عن مناهج عقلية، أو نصية، أو غير ذلك. وبعبارة أخرى: لا يعنى موقفهم المتحفظ من العقل وعلوم الفكر أن ما قدموه مما يدرج في باب فهم النص لا يخلو عن حجج عقلية أو لغوية أو غير ذلك مما استند إليه المفسرون وكل من تعرض لمهمة تفسير النص وفهمه، موافقًا في ذلك الأسس المشروعة مما عُد اتفاقًا عامًا في هذا الباب.

ولعل أظهر ما يدل على ذلك مؤلفاتهم المتنوعة التي تجري وفق منهجة أقل ما توصف به أنها مَنْهَجة الكتابة وعرض الأفكار، بل والتعرض لشرح بعض المفاهيم مما يجري مجري التعريف أو حتى التعريف بالطريق الصوفي عمومًا، مع الاختلاف أو الاتفاق فيما يقدم وفيما يؤخر، فإن كل ذلك وغيره نوع منهجة يستقبلها العقل استقبالًا صحيحًا.

يضاف إلى ذلك ما يصرحون به في باب العلم من أقوال أو تصنيفات تدل على أهمية شأن العلم في الطريق الصوفي عمومًا، فالحكيم الترمذي له عناية بهذا الباب؛ إذ يجعل العلم أصلا في العبودية، أو ما أسماه ب:"الخدمة "؛ وذلك لأنها تستلزم "العلم بالله، والعلم بتدبير الله "(الترمذي، 1981، ص 128)، ثم يجعل تفصيل ذلك أوبعض تفصيل ذلك تحصيل علوم الشريعة الظاهرة والباطنة، وكلها لا تخلو من موازين عقلية، أي موازين تُقبل بها هذه العلوم. (الترمذي، 1981، ص128–129) ولا يعقل ذلك كله أن يكون بعيدًا عن نص الخطاب الشريف، وعلى نفس المعني يجعل الجنيد الطريق مشروطًا بالعلم لقوله:"علمنا هذا مضبوط بالكتاب والسنة، ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به "(الحكيم، 2005، ص173) ولا يخفى ما يلزم من تحصيل هذين الأصلين من علوم مما يكون الحكم فيه حكم المطلوب، ومثل ذلك الموقف عند الهجويري كذلك، بل يصل الأمر عنده إلى نوع محاجة عن الصوفية إذ ينفي عنهم شيئًا من هذا القبيل مبينًا قيمة العلم عند العارفين، وداحضًا دعوى السفوسطائية في نفيهم العلم، ومستشهدًا بأقوال العارفين في هذا السبيل(الهجويري، 2004، ص 203–213).

وغاية ما يفهم من موقف الصوفية من العقل ومعنى قولهم في هذا المعنى "العلم حجاب" (ابن عربي:

57/2-58)، أن ما ذكروه من تفسيرات للنص أو غير ذلك من العلوم لم يكن العقل والدرس المعتاد عند غيرهم سبيلاً لهم في ذلك، بل هو التعليم اللدني الرباني المستند إلى قوله تعالى: ژ ڈ ڈ ڈ ژ ژ (الكهف: 65) " (التلمساني، 2015، ص 46). فلا يعني ذلك إهدارهم قيمة العقل، بل إن هذا الباب المعرفي أكثر أهمية لديهم مقارنة بتحصيل العلم عن طريق الاكتساب النظري أو العقل أو الحواس؛ إذ الفرق بين علوم العقل والعلم الذي ينبع من القلب أو العلم الوهبي كالفرق بين صورة الحقائق ولبها على حد تعبير القزاني في شرحه لرشحات عين الحياة (الهروي، د.ت.ص 173).

ولابن عربي مزيد توضيح في هذا الشأن يقول: "وأما ميزان العلم العقلي فهو على قسمين، قسم يدركه العقل بفكره وهو المسمى بالمنطق في المعاني، وبالنحو في الألفاظ، وهذا ليس هو طريق أهل هذا الشأن، أعنى علم ما اصطلحوا عليه من الألفاظ المؤدية إلى العلم به من البرهان الوجودي والجدلي والخطابي (...) وإن اجتمعنا معهم في المعاني ولا بد من الاجتماع فيها، ولكن لا يلزم من الاجتماع في المعنى أن لا يكون ذلك إلا من طريق هذه الألفاظ، (....) فصاحب الكشف على بصيرة من ربه فيما يدعو إليه خلقه، ولكن للعقل قبول كما له فكر، ولذلك القبول في الكشف ميزان قد عرفه فيقيمه في معلوم يستقل بإدراكه" (ابن عربي، د.ت. 3/ ص7).

فعلوم الصوفية لا تخلو عن ميزان يعرفه أهله، وكذلك لا تخرج علومهم عن موازين ومعاني أصحاب العلوم الأخرى، لكن البلوغ إلى الغاية تتعدد وسائلها، فإن كان للعقل قوة فكرية يحصل العلوم بها، فإن له قوة بها يقبل العلوم، وإن كان لغيرهم الفكر فإن لهم القبول والأخذ عن الله.

2- قواعد الفهم عند ابن عربي:

سيتوقف البحث عند نصوص ابن عربي التي تكشف عن طريقة فهمه للخطاب الإلهي ، لكي يتبين مدى اتباعه قواعد الفهم التي اتبعها من تعرض لمهمة فهم النص من المفسرين والأصوليين، ولكي يتبين كذلك جوانب انفراده وتميزه الشخصي، كما هو الأمر في كل شخصية علمية مبرزة في كل تخصص في تناولها لفهم الخطاب، مع ملاحظة أنه لا ينبغي التوقف عند دعوى ابن عربي تحصيله العلم من الباب اللدني(ابن عربي،

د.ت.ص 216)، لأن مهمة البحث ستقتصر على معرفة الحجة المقرونة في النص والتي تكشف عن مناط فهمه إياه، وسوف تتحقق أثناء ذلك نتائج أخرى، منها دحض الدعاوى التى ترى لغة ابن عربي تتسم بالفوضوية التي تخلو عن نظام محكم(عمران، 2017، ص71).

وأمثلة التفسير لآيات القرآن الكريم والشرح لنصوص الحديث الشريف والوقوف على كل ذلك هو السبيل الذي يظهر عنه حقيقة المنهج الذي يسعى البحث للوقوف عليه كما ظهر المنهج في الفهم في تجربة سابقة بين يدي الأصولي عندما قرأ عقل الفقيه باحثًا عن السر الذي جعله يخرج بالحكم الفقهي من النص الشرعي، فخرج بمباحث علم أصول الفقه المعروفة بمصطلحاتها ومباحثها، وكشف اللثام عن امتداد الدلالة من النص او اللفظ للخروج بمعرفة أخرى هي حكم الشارع في مسائل الفقه.

وكان مبحث الألفاظ في علم الأصول على سبيل المثال سبيلاً لمعرفة منهج الفهم عند الفقيه، وذلك من خلال بلورة بعض المصطلحات التى كانت تفسر سبب انسدال الدلالة من اللفظ المفرد على سبيل المثال، وكان الوقوف على مصطلحات الاقتضاء والتضمين واللزوم وغير ذلك صورة من صور البحث المنهجي في هذا الاتجاه من الفهم، وإن كانت دائرة الفهم لدى الأصولي تبحث في النص لغاية محدودة وهي معرفة الطرق المؤدية لمعرفة حكم الشرع في الأحكام التكليفية العملية (البيضاوي، د. ت. ص 51)، وهذا خلاف مهمة البحث حول فهم النص عامة وما يؤول إليه فقهًا أو غير فقه، علومًا إلهية عامة أو كونية، أى كل ما يؤول إلى دلالة جديدة أو كأنها جديدة مولدة من النص(الغزالي، 1/2004ص2) ، إذ كان النص يتضمنها ضرورة، وكان المنهج سبيلاً عرفت به الوسيلة التى نبهت على المعنى المفهوم من النص.

فبين محدودية الغاية من فهم النص واتساع أمد الفهم فيه تجلت بعض الفروق في هذا السبيل، إذ من يجعل غايته مطلق فهم النص فإنه يسلك فيها كل السبل دون تقييد، وذلك خلاف الأصولي الذي لا يرغب في استقصاء الدلالة استقصاءً سرمديًا إذ يتبع ذلك بالضرورة كثرة الأحكام والتكليفات الشرعية المنوطة بالمكلف، وهذا خلاف الأصل الشرعي الذي بني الأمر فيه على الإباحة، وكان الأمر والندب والكراهة استثناء لهذا الحكم العام، يُلمح إلى ذلك الإمام الغزالي بقوله: "وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام،

لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن؛ لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد، إذ السقف يلزم الحائط، والحائط الأس، والأس الأرض، وذلك لا ينحصر" (الغزالي، د، ت. 30/1). فمثل هذا الحرج الذي يجده الأصولي، ولا يرغب في استقصائه خشية تشعب الأمر عليه قد يكون نافعًا عند غيره كالصوفي مثلًا، إذا كان ذلك سبيلًا له إلى مزيد من المعرفة بالله تعالى.

أ-التزام قواعد اللغة العربية:

رغم اختلاف الأصول عن التصوف أو غيره من العلوم العربية فإن منهجها جميعًا يقوم على دعامتين؛ الأولى: دعامة التزام قوعد اللغة العربية التي يخرج العلم في سياقها الفكري، والثانية: مبادئ العلم في ذاته، فإن كان لدى الفقيه مثلاً قواعد عامة للتشريع، فإنه يضاف إليها "استقراء أساليب العربية وإدراك المدلول الصحيح للخطاب في لسان العرب" (الصالح، 2008، 1/ص13)، وبالقياس نجد فهم النصوص في التصوف وعند ابن عربي خاصة دائرًا بين هاتين الدعامتين المشار إليهما سابقًا، أما ما يمكن أن يسمى بقواعد التصوف أو خصوصية هذا العلم من القواعد والأصول المعرفية خاصة عند ابن عربي، فهذا ما يحتاج بحثًا مفردًا ، وأما قواعد التزام اللغة العربية فهو ظاهر عند الصوفية وعند ابن عربي في تفسيراتهم وفهمهم عمومًا لنصوص الخطاب الإلهي المستندة إلى قواعد العربية بكل مستوياتها(الهجويري، 2004، 1/ص227) ، بل إن ابن عربي يعمم الأمر في تعلق فهم الخطاب باللغة التي نزل بها "وذلك أن الآية المتلفظ بها من كلام الله بأى وجه كان من قرآن أو كتاب منزل أو صحيفة أو خبر إلهي فهي آية على ما تحمله تلك اللفظة من جميع الوجوه، أي علامة عليها، مقصودة لمن أنزلها بتلك اللفظة الحاوية في ذلك اللسان على تلك الوجوه فإن مُنزّلها عالم بتلك الوجوه كلها، وعالم بأن عباده متفاوتون في النظر فيها، وأنه ما كلفهم من خطابه سوى ما فهموا عنه فيه، فكل من فهم من الاية وجهًا فذلك الوجه مقصود بهذه الآية في حق هذا الواجد له، وليس يوجد هذا في غير كلام الله، وإن احتمله اللفظ (...) ولهذا كان كل مفسر فسر القرآن ولم يخرج عما يحتمله اللفظ فهو مفسر ومن فسره برأيه فقد كفر، كذا ورد في حديث الترمذي ولا يكون برأيه حتى يكون ذلك الوجه لا يعلمه أهل ذلك اللسان في تلك اللفظة ولا اصطلحوا على وضعها بإزائه" (ابن عربي، د.ت. 2/ص567). هكذا كان شأن اللغة شأنًا صارمًا، عند ابن عربي، إذ يمثل الخروج عنه خروجا عن الاعتقاد على

ما يدل استشهاده بالحديث الشريف.

ب-عدم الأخذ بالإسرائيليات:

يضاف إلى القاعدتين السابقتين ما يمكن وصفه بالقواعد الاحترازية، بل المحرمة في حق ابن عربي؛ وذلك بسبب تشدده في ذلك الأمر؛ ونصحه لمن يتعرض لتذكير الناس ألا يتعرض "لما ذكره المؤرخون عن اليهود من زلات من أثنى الله عليهم واجتباهم ويجعل ذلك تفسيرًا لكتاب الله، ويقول:قال المفسرون، وما ينبغي أن يقدم على تفسير كلام الله بمثل هذه الطوام كقصة يوسف وداود وأمثالهم عليهم السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم بتأويلات فاسدة وأسانيد واهية عن قوم قالوا في الله ما قد ذكر.. "(ابن عربي، د.ت. ، 2/ص567)، ومن أهم المواقف التي تجلت فيها هذه القاعدة تفسير ابن عربي لآية السحر الواردة في سورة البقرة، والتي نُسب فيها ما نسب إلي الملكين الوارد ذكرهما في الآية الكريمة، وتفسير ابن عربي لها من أقرب باب، ومن ظاهر النص القرآني بإرجاع الضمير من قوله "فيتعلمون منهما...الآية "إلى العِلْمين لا إلى الملكين (ابن عربي، د.ت. 2/ص576)؛ أي إلى علم السحر وعلم الحق الذي نزل به الملكين. فيكون في ذلك الموقف ونظائره حفاظًا على قواعد الدين وصحيح الاعتقاد في الملائكة، متفقًا في ذلك مع بعض التفاسير وإن اختلف وجه التفسير في الايات ، (الطبري، 2010، 1/ص666-667).

ج-الإتباع:

تتعدد الوجوه التي يظهر فيها هذا الجانب عند ابن عربي منها ما يلاحظ عليه في الجزء الكبير الذي جعله مخصصًا للفقه، وفيه يرجح من الأحكام الفقهية ما ثبتت فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، ويكرر مقولة "الاتباع أولى "(ابن عربي، د.ت.1/ص493). في بيان سبب ترجيحه إياها، فمتى ما ثبتت الرواية فقد ثبت الحكم معها، كل ذلك ينتهجه بصورة بينة تكشف عن خصائص منهجه السلفي ووجوه تجليه؛ فقهًا وتفسيرًا وغير ذلك.

د- رفض القياس:

كذلك احترز ابن عربي من القياس، وكان سبب احترازه منه تجليًا لشخصه السلفي كذلك، وعدم التوسع في التكليف بما لم يرد به نص صريح، أو بنص تعبيره "زيادة في الحكم"، وإن كان من غريب هذا الموقف ليس رفضه القياس، فقد رفضه ابن حزم (ابن حزم، د.ت. 1/ص78-84)، بل لأنه دافع عن القياس وعن موقف القائلين به ربما بما لم يدافعوا به عن أنفسهم، وذلك من باب أن القياس إثبات لحكم النظر العقلي الذي أثبته الحق في أمور جليلات كإثبات الألوهية فكيف لا يكون أصلًا في معرفة الفرعيات ؟ ورغم هذه الحجة إلا أنه لا يأخذ به استدراكًا من الزيادة في الأحكام الشرعية، فذلك وجه من الوجوه التي تتجلى فيها سلفية ابن عربي، وقد يطول الأمر ويخرج عن غرض الدراسة في هذا السياق الذي يناط بالتفصيل فيه مجالات تعنى بالدرس الأصولي والفقهي عند ابن عربي

ثانيا- أدلة الفهم:

تتجلى مهمة هذه الدراسة في تحليل نصوص ابن عربي، وبيان نوع الدلالة التي استند إليها في فهمه نص الخطاب الإلهي، والكشف عن اتساع دائرة الفهم عنها، وكيف كانت هذه الدلالات في بعض الأمثلة سببًا كاشفًا عن وجود مناهج أخرى في الفهم سعى البحث إلى بلورتها والكشف عنها، حيث تحولت هذه الدلالات في هذه المناهج إلى نوع إجراءات انبثقت عنها هذه المناهج، حسب تعريف الدكتور علي جمعة للمنهج، (على جمعة، 2002، ص4) لنصل من ذلك إلى أن بعض طرق الفهم المعتادة بين يدي الأصوليين والمفسرين أثمرت عند ابن عربي مناهج وفهومًا اتسمت بالطرافة والجدة

1- دلالة الاقتضاء:

ليس مهمًا التوقف عند هذه الدلالة والبحث فيها أو التفصيل الذي كان شغل الأصوليين، بل ستتوقف الدراسة عند فهم مثال اعتمد فيه ابن عربي هذه الدلالة، لأجل الاستدلال العملي لما سبقت الإشارة إليه من وعي ابن عربي بطرق فهم النص الذي يشارك فيه عموم الأمة ممن تعرض لهذه المهمة من مفسرين وفقهاء وأصوليين، كل على اختلاف مقصده.

ويكفي هنا التنويه العام لتعريف دلالة الاقتضاء بأنها: "دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته شرعًا أو عقلاً"(صالح، 2008، 1/ص443).

وسبب ذكر دلالة الاقتضاء مثالاً من أمثلة طرق الفهم هو ما ذكر في التعريف من دلالة الكلام على معنى يستوجب وجودَه من جهة صحة الشرع أو العقل، فكأن الخطاب اتسع لمعنى آخر، أو كأن لفظ الوحي الشريف استوجب عقلاً أو شرعًا لفظًا أو ألفاظًا أخرى لاستقامة المعنى من جهة الشرع أو العقل، وهذا ما سيتضح في أمثلة فهم النصوص وتفسيرها.

يقول ابن عربي في قوله تعالى: "وإن من شيء إلا يسبح بحمده"(الإسراء: 44) "وشيء نكرة، ولا يسبح إلا حيي عاقل عالم بمسبحه، وقد ورد أن "المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس (البخاري: ج2، ص503)، والشرائع والنبوات من هذا القبيل مشحونة، ونحن مع زيادة الإيمان بالأخبار الكشف"(ابن عربي، د.ت. 1/ ص147).

كان لابن عربي في لفظ الشيئية الذي ورد بصيغة النكرة متكأً لغويًا استدل به على معنى عموم المسبح، ثم كان له في لفظ التسبيح "يسبح" دلالة اقتضائية – وهي موضوع الشاهد – علم منها صفات المسبح، وهي كونه حيًا عاقلاً عالمًا بمسبحه، ثم استشهد مؤيدًا ما استدل عليه بحديث شريف وهو أن المؤذن يشهد له مدى صوته... الحديث.

ويخالف ابنُ عربي بهذا التفسير الذي ينسب صفات الحياة والعلم للجماد بعضًا من أهل العلم، أو ممن سماهم الفخر الرازي "العلماء المحققون" الذين أطبقوا على تفسير التسبيح هنا بأنه تسبيح حال لا تسبح مقال (الرازي، 1991، ص 101–103)، وإن كان بعضًا من أهل العلم لا يمنع من التسبيح المقالي عقلاً، وهو ابن بزيزة الذي نقل ابن حجر العسقلاني قوله في ذلك بأنه "تقرر في العادة أن السماع والشهادة والتسبيح لا يكون إلا من حيي، فهل ذلك حكاية على لسان الحال لأن الموجودات ناطقة بلسان حالها بجلال باريها، أو هو على ظاهره وغير ممتنع عقلاً أن الله يخلق فيها الحياة والكلام" (ابن حجر، 1992، 2/ص503).

فالمسألة عند ابن بزيزة إذن على الجواز وعدم الامتناع العقلي، وهذا خلاف ما فصل الإمام الفخر الرازي

قوله في المسألة ناصرًا الرأي القائل بعدم وصف الجماد بصفة الحياة احترازًا من نفي صفة الحياة عن الحق عن كونه عالمًا قادرًا بقوله: "واعلم أنا لو جوزنا في الجماد أن يكون عالمًا متكلمًا لعجزنا عن الاستدلال بكونه تعالى عالمًا قادرًا على كونه حيًا وحينئذ يفسد علينا باب العلم بكونه حيًا، وذلك كفر، فإنه يقال: إذا جاز في الجمادات أن تكون عالمة بذات الله تعالى وصفاته وتسبحه مع أنها ليست بأحياء فحينئذ لا يلزم من كون الشيء عالمًا قادرا متكلمًا كونه حيًا فلم يلزم من كونه تعالى عالمًا قادرًا كونه حيًا وذلك جهل وكفر، لأن من المعلوم بالضرورة أن من ليس بحيي لم يكن عالمًا قادرًا" (الرازي، 1991، 10/ص101).

وقوله: "مع أنها ليست بأحياء" افتراض منه بصحة قوله في المسألة محل النقاش؛ وهو عدم حياة الجماد، ومن ثم ذهب إلى إبطال المعنى لهذا الوصف، وهو ثبوت صفة الكلام لها وكذلك العلم، خشية الوقوع في المحذور المشار إليه سابقًا وهو إنكار صفة الحياة للحق تعالى، وبعبارة أخرى: لقد تجنب الفخر الرازي إجابة السؤال المطروح: هلى الجماد حيٌ؟ وافترض القول بعدم حياته، ومن ثم نفى وصفه بالقول لنفي وصفه بالحياة، وكلاهما متلازمان(الحياة والقول)، ثم ألزم الخصم الوقوع في المحذور لما يسببه ذلك من إنكار بعض صفات الألوهية.

والأمر عند ابن عربي وكذلك في قول ابن بزيزة لا يدعو لهذا المحذور، إذ قد ثبت وصف الحياة عند ابن عربي قطعًا، ولم يمتنع الوصف عقلاً عند ابن بزيزة بنفس الدليل الذي أشار إليه الفخر الرازي في ثبوت وصف الحياة عن صفة الكلام وصحة العلاقة الاقتضائية عن الوصفين.

لقد استند ابن عربي إلى دليل الكشف في ثبوت صفة الحياة للجماد، لكن ذلك ليس مهمًا في هذا السياق؛ لأن الكشف شأن ذاتي لا يجوز الاستدلال به لغير ذات الشخص المكاشف نفسه، فالمهم إذن استدلاله اللغوي والعقلي من عموم لفظ الشيئية واقتضاء التسبيح لوصف الحياة الذي فتح الباب واسعًا فيما أسماه: علم شرف الجماد على الإنسان، وهو من العلوم التى يتضمنها باب معرفة انقسام العالم العلوي من الحضرة المحمدية. (ابن عربي، د. ت. 3/ص2– 3).

فلم تكن مسألة حياة الجماد التي أثبتها من قوله تعالى: "وإن من شيء إلا يسبح بحمده" مجرد مثال محدود، أو منهجية محدودة، بل كانت مفتاحًا لباب واسع لمعرفة شرف الجماد، وفهم للأخبار الواردة في هذا الشأن فهمًا جديدًا، مثل آيات هبوط الحجر من خشية الله، وتدكدك جبل موسى عليه السلام وتسبيح الحصى في كف النبي صلى الله عليه وسلم، والوصول من ذلك كله إلى أن العالم كله حيي عالم بالله، ولكن منه من بطنت حياته ومنه من كانت حياته ظاهرة محسوسة، فالكل "قد عمته الحياة فنطق بالثناء على خالقه من حيث لا يسمع، وعلمهم الأمور بالفطرة من حيث لا يعلم، فلم يبق رطب ولا يابس ولا حار ولا بارد ولا جماد ولا نبات ولا حيوان إلا وهو مسبح لله تعالى بلسان خاص بذلك الجنس" (السابق، 2/ص678).

ولم يقتصر الأمر عند ابن عربي في نسبة الحياة إلى العالم المحسوس بل اتسع وصف الحياة ليشمل عالم المعنى؛ أي صور أعمال الخلق، وأنها من جملة العالم المسبح، وذلك لعموم لفظ النكرة من قوله تعالى: "شيء"، وإن كان ابن عربي يقرن هذا الدليل اللغوي بدليل من الكشف حيث يرى صاحب الكشف "على الشهود صور أعماله تكون حية مسبحة لله، ذات روح ينفخ فيها صاحب هذا المقام" (السابق: 2/ص489)، ومعنى نفخه فيها أي وجود النية في ذلك وقيامه بالعمل نفسه من صلاة أو صيام أو غير ذلك، ، فهذا معنى نفخ الروح في العمل في هذا السياق والأمر – كما سبقت الإشارة – لا يعد دليلاً سوى في حق المكاشف نفسه، لتبقى في أيدينا الدلائل اللغوية، خاصة دليل الاقتضاء الذي كشف عن ذلك كله.

فكأن دليل اقتضاء التسبيح على مقام الجماد وعلو شرف رتبته من العلم والتسبيح لخالقه منبه على مثيله من صفات نسبها الحق إلى عالم الجماد في نصوص أخرى مثل خشية الحجر والتدكدك لحصول التجلي الإلهي وغير ذلك من النصوص، وأن كل ذلك لا يكون إلا عن متصف بالحياة والعلم، أي بالدليل ذاته؛ "دليل الاقتضاء" كُشفت نفس الحقيقة في نصوص أخرى، ومن ثم جاز اعتبار منهجية هذا الدليل في هذا الباب من العلم.

2- تقييد المطلق:

لا يخلو علم أصول الفقه من أبحاث حول المطلق والمقيد، الذي يتسع فيه هذا الباب بما يناسب ميدانه فيتنوع التناول فيه حول التعريف لكل منهما، ثم التنوع والثراء كذلك في الآراء حول ورود النص مطلقًا ومقيدًا، والحكم في ذلك؛ أي متى يحكم المقيد على المطلق، ومتى يبقى المطلق مطلقًا في موضعه والمقيد مقيدًا في موضعه، وغير ذلك من الآراء. (ابن جزي، 2002، ص 95).

تتكئ بعض نصوص ابن عربي على هذا الدليل المنهجي من أدلة الفهم، خاصة في موضوع حال بعض من أولياء الأمة المحمدية الذين يقول عنهم ابن عربي: "فمن جمعية هذه الأمة أن جعل الله لأوليائها حظًا في نعوت أهل البعد عن الله بطريق القربة فيقع الاشتراك في اللفظ والمعنى ويتغير المصرف كما قلنا في الحرص إنه مذموم، فإذا حرصنا في طلب العلم والتقرب به إلى الله كان محمودًا، وهو بإطلاق اللفظ مذموم، فإنه ما يستعمل مطلقًا إلا في مذموم، فإذا أريد به الحمد قُيد، فقيل حريص على الخير، وهكذا الحسد يتعوذ منه مطلقًا من غير تقييد، فإنه بالإطلاق للذم ويستعمل في المحمود بالتقييد، فلهذا جمع الله لأولياء هذه الأمة النظر في مثل هذا فحصلوا حظوظهم من أسماء الذم في الإطلاق حتى لا يفوتهم شيء؛ إذ كانوا الجامعين للمقامات كلها، فلهم في كل أمر شرب وحظ" (ابن عربي، د.ت. 2/ص135).

لم يكن تقييد المطلق إذن يمثل تفسيرًا جزئيًا لآية قرآنية بعينها أو حديثًا شريفًا بعينه، بل كان منهجًا ساريًا، كما ذكر في النص، في عموم صفات الذم الوارد ذكرها في الخطاب الإلهي، وكانت الغاية والعلة في هذا النهج واضحتين؛ إذ إن من صفات هذه الأمة المحمدية صفة الجمعية للحقائق كما ذكر؛ وذلك لأنها على صفة نبيها صلى الله عليه وسلم الذي أوتي جوامع الكلم، فالأمة في عمومها وعموم صفاتها تندرج فيها حقائق نبيها، وذلك باب واسع من العلم التفصيل فيه يحال إلى علم الحقيقة المحمدية ، (ابن عربي، د.ت. 1/ص118)، واندراج الحقائق الكونية جميعها فيها ، لكن الحقائق تتباين وتختلف بتباين الذات المنسوبة إليها، فالحسد الذي ينسب إلى الذات الشريفة يباين الحسد الذي ينسب إلى ذات هي على النقيض من هذا الشرف.

ومن ثم كان ذلك سر مشروعية هذا النهج لتقييد المطلق لهذه الصفات، والذي تأكد بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (البزار، 1998، 15/ص364). والذي شرحه وبينه ابن عربي بأنه

"عيَّن للصفات المذمومة مصارف حسنة تعود بها محمودة، فعندئذ تكون الأخلاق كلها بما فيها من سفساف "مكارم أخلاق بالتصرف المشروع والمعقول" (ابن عربي، د.ت. 4/ص178). وكأنه بهذه التتمة عاد بالأخلاق إلى أصلها الإلهي "لأن السفساف ليس له مستند إلهي، فهو نسبة عرضية مبناها الأغراض النفسية، ومكارم الأخلاق لها مستند إلهي، وهو الأخلاق الإلهية..." (السابق، 2/ص562).

هكذا تجلى عن هذا الذوق منهج مكتمل كانت غايته جمالية أو أخلاقية على التفصيل الذي سبق، وكان لهذا المنهج كذلك سند شرعي هو ما ذكره من الأصل الإلهي أو المستند الإلهي للأخلاق المحمودة، وتجلى هذا المستند الإلهي في مهمة النبي ﷺ البعثية فقال: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

ويعنينا من ذلك التنبيه على الوسيلة اللغوية في نص الخطاب التي بلغت بالنص هذا المبلغ وهي تقييد المطلق، وهي الوسيلة بعينها المتاحة للجميع لكنها هنا فتحت آفاقًا في تقييد النص بل في اتساع دلالة النص. أي حتى وجد الأولياء لهم قدمًا في نعوت أهل البعد على حد وصف ابن عربي، فكان منهم الكافر وهو الذي "ختم الحق على قلبه لأنه اتخذه بيته فقال: ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدى (ابن عربي، د. ت.2/ص136)، "ومنهم الصم البكم العمي الذي لا يعقلون ولا يرجعون، فهم صم عن سماع ما لا يحل سماعه، وعن سماع كل كلام غير كلام سيدهم." (السابق، الصفحة نفسها).

هكذا تحولت الفكرة الجمالية أو الأخلاقية عن طريق هذه الوسيلة اللغوية، "دلالة التقييد" إلى منهج وإجراء شمل جميع نصوص الخطاب الإلهي؛ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف المتعلقة بالصفات المذمومة، و كان من الممكن أن يكون مجرد معنى قابع داخل نص أو مجموع نصوص بل تعدت هذه الوسيلة المنهجية من حقائق الخطاب الإلهي خاصة إلى حقائق الوجود، وجعله ابن عربي مطردًا فقال "ما من آية في كتاب الله تعالى، ولا كلمة في الوجود إلا ولها ثلاثة أوجه: جلال وجمال وكمال، فكمالها معرفة ذاتِها وعلةِ وجودها وغايةِ مقامها، وجلالها وجمالها معرفة توجهه على مَن توجه عليه بالهيبة والأنس والقبض والبسط والخوف والرجاء، لكل صنف شِرْب معلوم منها"(ابن عربي، 1998، ص16).

فالأمر بالتقييد قد سرى إذن إلى مجمل حقائق الخطاب الإلهي، بل ومجمل حقائق الوجود، فالكلمة في الخطاب الإلهي هي هي في ذاتها ولكنها تُصرف بالتقييد فتكون دالة على الكمال تارة، والجمال تارة، والجلال تارة أخرى، فهي واحدة بالذات متعددة في فهمها بالتقييد الكمالي أو الجلالي أو الجمالي، فكل وجه منها تُصَرَّف منه كلمة الخطاب الإلهي تكون بها دلالة مختلفة تعود بلا شك على الأصل اللفظي أو على أصل عبارة الخطاب الإلهي بالاتساع وتكثر وجوه دلالاته.

لقد صارت هناك منهجية دلالية في فهم الخطاب الإلهي أو الوجود بأيسر عبارة وأوجزها في حصر ابن عربي الكلمات عمومًا في الثلاثة السابقة المذكورة، وإن كان غير ابن عربي يعرف هذه الثلاثة الجامعة، لكن ما قدمه ابن عربي في كتابه "الجلال والجمال" تصريح قولي وعملي بصحة هذه المنهجية وجواز العمل على منوالها في الخطاب الإلهي **وفي غير الأمثلة التي ذكرها تطبيقًا على ذلك**.

وبالرغم من ذلك كله يظل ذلك المنهج منهجًا خاصًا بالأولياء والعارفين الذين لهم ذوق خاص في الآيات أو في عموم الخطاب الإلهي الذي ذكر الصفات المذمومة من أهل البعد، وذلك بالرغم أيضًا من وضوح هذه المنهجية وتجليها في فهم النص وتفسيره وصحة قيامها على منهج لغوي هو تقييد المطلق كما سبقت الإشارة إليه.

لقد تكثرت دلالة اللفظ المفرد عن طريق هذا المفهوم، ووقع ما سماه ابن عربي اشتراكًا في اللفظ والمعنى مع تغير المصرف (ابن عربي، د.ت. 2/ص135)، وهو معنى التقييد، فاتسعت التعلقات بكثرة الإضافات، واتسع اللفظ المفرد ليشمل داخل مفهومه بُنى تركيبية متعددة تمثل وجوهًا لإدراك هذا اللفظ المفرد، وزيادة في تصور حقائقه، فلم يعد الكذب حقيقة مفردة مطلقة، بل بالتقييد صارت له دلالات أخرى تضيف إلى دلالته المفردة حقائق وتصورات جديدة، وهذا هو اتساع الفهم، أو هو صورة من صوره، كذلك لم تعد الكلمة اللفظية على أصلها من المعنى، بل قيدت بالكمال ثم الجلال وكذلك الجمال .

ولعل أهمية هذه الفكرة تبرز إذا وظفت توظيفًا تربويًا عمليًا سلوكيًا؛ لأنها لا تصادم الطبائع البشرية وما

جعل في جبلتها من الحسد والبخل وغير ذلك من مذام الأخلاق، ولا تجاهد عن صرفها عما هي عليه، بل تبقي كل حقيقة جبلية على ما هي عليه، وتمكنها من حقيقتها؛ إن كان بخلًا أو كذبًا، أو غير ذلك، لكنها تبحث لها دائمًا عن البدائل المحمودة، فيمكن أن تقوم مدارس سلوكية على هذا المعنى المنهجي، وهو عدم بتر الأهواء، بل البحث عن المناسب دائمًا، والمناسب الذي لا يتصادم مع الفرد او المجتمع.

نتائج الدراسة :

1- الانسدال السرمدي للمناهج والموازين العقلية التي تفسر النص والوجود عن الخطاب الإلهي ذاته، وارتباط منهج فهم الخطاب بنص الخطاب الإلهي ذاته.

2- أهمية منهج فهم الخطاب لإدراك الوجود والذات معًا.

3- الاستفادة من علوم التصوف في المجالات النفسية والتربوية.

4- تبين وجه من وجوه سلفية ابن عربي في فهمه للخطاب الإلهي ومتابعته للنسق العام والتزامه قواعد التفسير المقررة عند عموم الأمة من مفسرين وأصولين وغيرهم ممن تعرض لمهمة فهم النص.

ويوصي البحث بالآتي:

1-أهمية الدرس المنهجي في الحقل الصوفي عمومًا وفي مجال ابن عربي خصوصًا.

2- ضرورة الالتفات والعناية بشخصية محيي الدين ابن عربي البالغة الثراء، والتي حُصر الاهتمام بها في دائرة قضايا محدودة في حين غابت علومه الحقيقية التي تحتاج عناية مؤسسية مما له عود نفع حقيقي على الإنسان على جميع أصعدته الفكرية والنفسية.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

القرآن الكريم

- مصادر ابن عربي:

- ابن عربي، محيي الدين، (1998)، *الجمال والجلال*، سلسلة الذخائر القاهرة، مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- ابن عربي، محيي الدين، (1998)، *كتاب التراجم*، سلسلة الذخائر، القاهرة، مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- ابن عربي، محيي الدين، (1998) *كتاب المسائل*، سلسلة الذخائر، القاهرة، مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- ابن عربي، محيي الدين، (1421 هـ - 2000 م)، *تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك*، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

- ابن عربي، محيي الدين، (1424هـ -2004م)، *الدرة البيضاء*، القاهرة، مصر، مكتبة القاهرة.

- ابن عربي، محيي الدين، ((2007)، *مواقع النجوم*، تحقيق:سعيد عبد الفتاح، القاهرة، مصر، دار الكتب العلمية.

- ابن عربي، محيي الدين، ((بدون تاريخ)، *عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب*، تحقيق وتعليق: بهنساوي أحمد السيد الشريف، القاهرة، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث.

ثانيًا: المراجع:

- الأنصاري، جمال الدين بن هشام، (بدون تاريخ)، *مغني اللبيب*، القاهرة، مصر، ، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى اليبابي الحلبي، ج1.

- د. البازعي، سعد و د. الرويلي، ميجان، (2002م)، *دليل الناقد الأدبي* ط3، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي.

– البزار، أبو بكر، (1988)، *مسنده المنشور باسم البحر الزخار*، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وصبري عبد الخالق الشافعي، ط1، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم.

– البيضاوي، القاضي، (دون تاريخ)، *منهاج الوصول إلى علم الأصول*، القاهرة، مصر، المكتبة التجارية.

– الترمذي، الحكيم (1981)، *علم الأولياء*، تقديم ودراسة، سامي نصر لطف، القاهرة، مصر، مكتبة الحرية.

– الترمذي، الحكيم (1419هـ-1998م)، *الفروق ومنع الترادف*، ط1، تحقيق ودراسة د.محمد إبراهيم الجيوشي، القاهرة، مصر، النهار للطبع والتوزيع.

– الترمذي، محمد بن عيسى، (1998)، *الجامع الكبير*، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي.

– التلمساني، عفيف الدين، (1437 – 2015)، *شرح نصوص الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي*، تحقيق أكبر راشدي، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

– ابن تيمية، تقيّ الدين أبو العباس (1419، 1999)، *الجواب الصحيح لمن بدل المسيح*، السعودية، دار العاصمة.

– ابن تيمية، تقيّ الدين أبو العباس (دون تاريخ) ، *التبيان في نزول القرآن*، *مجموعة الرسائل الكبرى*؛ القاهرة، مصر، مكتبة محمد علي صبيح.

– ابن تيمية، تقيّ الدين أبو العباس (دون تاريخ)، *الفرقان بين الحق والباطل*، *مجموعة الرسائل الكبرى*؛ القاهرة، مصر، مكتبة محمد علي صبيح.

– الجرجاني، علي بن محمد الشريف، (1985)، *التعريفات*، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان.

– ابن جزي، أبو القاسم، (1422هـ-2002م)، *تقريب الوصول إلى علم الأصول*، دراسة وتحقيق: دكتور عبد الله محمد الجبورى، ط1، عمان، الأردن، دار النفائس.

- جمعة، على، (1424هـ-2002م)، *علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية*، ط1، القاهرة، مصر، دار الرسالة.

- الجيلي، عبد الكريم، (1390 هـ - 1970 م)K *الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل*، ط3، القاهرة، مصر، مصطفى البابى الحلبي.

- ابن حزم، علي بن أحمد، (بدون تاريخ)، *المحلى بالآثار*، بيروت، لبنان، دار الفكر.

- دكتورة. الحكيم، سعاد، (2005)، *تاج العارفين الجنيد البغدادي*، ط2، القاهرة، مصر، دار الشروق.

- الدمنهورى؛ (أحمد)، (1367هـ- 1948م)، *إيضاح المبهم من معانى السلم فى المنطق*، الطبعة الأخيرة، القاهرة، مصر، مصطفى البابى الحلبى.

- الرازي، فخر الدين، (1991)، *مفاتيح الغيب*، ط1، القاهرة، مصر، دار الغد العربي.

- ابن رشد، أبو الوليد، (بدون تاريخ)، *فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال*، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، ط3، القاهرة، مصر، دار المعارف.

- الزركلي، خير الدين، (بدون تاريخ)، *الأعلام*، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

- زهير، أبو النور، (2007)، *أصول الفقه*، القاهرة، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث.

- دكتور. الشافعي، حسن(1418هـ-1998م)، *التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية*، القاهرة، مصر، دار الثقافة العربية.

- الشعراني، عبد الوهاب، (بدون تاريخ)، *لطائف المنن والأخلاق*، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

- شودكيفيتش، ميشيل، (200م)، *الولاية*، ترجمة: د. أحمد الطيب، القاهرة، مصر، المجلس الأعلى للثقافة.

- الصابوني، محمد على، (1981)، *مختصر تفسير ابن كثير*، ط7، بيروت، لبنان، دار القرآن.

- الصالح، محمد أديب، (1429هـ-2008م)، *تفسير النصوص في الفقه الإسلامي*، بيروت، عمان، المكتب الإسلامي.

- الصفدي، صلاح الدين، (1973)، *فوات الوفيات*، تحقيق: إحسان عباس، ط1، بيروت، لبنان، دار صادر.

- صلاح الدين، أسماء(2013)، *خلق الإنسان عند الإمام محيى الدين بن عربى*، ط1، القاهرة، مصر، دار المقطم للنشر والتوزيع.

- الطبري، محمد بن جرير(1431هـ-2010م)، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، خرج أحاديثه: إسلام منصور عبد الحميد، القاهرة، مصر، دار الحديث.

- العسقلاني، الحافظ بن حجر(1412 هـ . 1992م)، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، القاهرة، مصر، دار الغد العربي.

- الغراب، محمود ، (1410هـ-1989م)، *رحمة من الرحمن في تفسير إشارات القرآن*، دمشق، سوريا، الناشر : المؤلف.

- الغراب، محمود ، (1428هـ-2007م)، *الحديث في شرح الحديث*، دمشق، سوريا، الناشر: المؤلف.

- الغراب، محمود ، (1401هـ-1981م)، *الفقه عند الشيخ الأكبر*، دمشق، سوريا، الناشر: المؤلف.

- الغراب، محمود ، - (بدون تاريخ)، *الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي؛ ترجمة حياته من كلامه*، دمشق، سوريا.

- الغزالي، أبو حامد، (بدون تاريخ)، *المستصفى من علم الأصول*، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي.

- الغزالي، أبو حامد، (1424هـ-2004م)، *إحياء علوم الدين*، ضبط نصه: محمد محمد تامر، القاهرة، مصر، مؤسسة المختار.

- القاشاني، عبد الرزاق، (2008)، *لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام*، تحقيق، سعيد عبد الفتاح، ط3، القاهرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- القشيري، عبد الكريم، (1994)، *الرسالة القشيرية*، تحقيق: د. عبد الحليم محمود و د. محمود بن الشريف، القاهرة، مصر، دار المعارف.

– مسلم، ابن الحجاج، (بدون تاريخ)، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي.

– ابن منظور (بدون تاريخ)، *لسان العرب*، القاهرة، مصر، دار المعارف.

– دكتور.أبوموسى، محمد محمد(1426هـ–2005م)، *مراجعات في أصول الدرس البلاغي*، ط1، القاهرة، مصر، مكتبة وهبة.

– النشار، علي سامي، (1404هـ–1984م)، *مناهج البحث عند مفكري الإسلام*، ط3، بيروت، لبنان، دار النهضة العربية، بيروت.

– الهجويري، أبو الحسن، (1424هـ – 2004م)، *كشف المحجوب*، ترجمة ودراسة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، القاهرة، مصر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

– الهروي، على، (بدون تاريخ)، *رشحات عين الحياة*، ترجمة الشيخ محمد مراد القزاني، بيروت، لبنان، دار صادر.

– يسري، محمد، (2006) *طريق الهداية، ط2*، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف.

ثالثا: الرسائل العلمية والبحوث:

– عمران، رشيد، (2016م–2017م)، *التأويل وانتاج الدلالة في النص الصوفي ابن عربي نموذجًا*، (اطروحة دكتوراه)، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جامعة باتنة.

– غلاب، محمد، (1969 م)، *المعرفة عند محيي الدين بن عربي*، الكتاب التذكاري، القاهرة، مصر، دار الكاتب العربي، ص183–206.

The Fundamentalists' and Interpreters'
Methods to Understand the Speech of ibn Arabi

Prepared By

Asmaa Salah El-din Hussien Al-Sayed

Supervised By

Prof. Dr.
Suhair Fadl-Allah Abo Wafia Al-Shafie
Professor of Islamic Philosophy
Philosophy Department
Faculty of women – Ain shams university

Prof. Dr.
Soha Abdel-Moniem Shbayek
Professor and Head of Islamic Philosophy Department
Faculty of women – Ain shams university

Abstract

attitude to To claim the secularism of sufi divine sciences and their dismissive the science of the mind does not mean that their knowledge is not based on systematic rules or that they do not have an authority to support the discourse and its legality

Dealing with some of a son's interpretations of the divine discourse, followed by evidence of understanding on the part of the fundamentalists and the interpreters, was evidence of this (evidence of necessity - absolute restraint)

It has become clear that some of these systematic images have become more detailed to an Arab son in understanding the text than in revealing entire knowledge doors; (life of inanimate objects),

Rather, to show the tool for acquiring knowledge in terms of revealing the balances of understanding and its evidence for that. The role of the owner of the curriculum was nothing but to understand the positions of the balances of understanding the discourse from the discourse itself

In other words, the method of understanding discourse was not something exogenous to him, it was understood from him, and from him was the balance of his awareness of existence and self-awareness; the world is the visible book of god.

Keywords: *Methods of Understanding - Divine Discourse - Evidence of Imagination - Restriction of the Absolute - Alawite Fathers*