İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

T.C. MALATYA VALİLİĞİ

# Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu

## İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi

Organizasyon

İlahiyat Fakültesi

Malatya Müftülüğü

FIRAT KALKINMA AJANSI

كتاب
مؤتمر ابن العربي الدولي
البحث عن الحقيقة وابن العربي
١٥-١٦ تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠١٨م
ملطية
Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu
İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi
15-16 Kasım 2018
MALATYA
أعدّه للنشر
الأستاذ الدكتور فكرت كارامان
الدكتور خليل أيوب
الدكتور محمد نور يوسف
Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN
Dr Oğr. Üyesi Halil EYUP
Dr Oğr. Muhammed Nur YUSUF
جامعة إينونو - كلية الإلهيّات
تركيا - ملطية
2018
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ
دار جامعة إينونو للنشر

# 5. Oturum 5. Session

## 16 KASIM 2018 CUMA/16 NOVEMBER 2018 FRIDAY

| YER PLACE | TURGUT ÖZAL KONGRE VE KÜLTÜR MERKEZİ | |
|---|---|---|
| | PEMBE SALON/PINK HALL | TURUNCU SALON/ORANGE HALL |
| 09:00-10:15 | OTURUM BAŞKANI<br>**Prof. Dr. Cafer ŞEN**<br><br>**Doç. Dr. Ali DUMAN**<br>Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin Fakihliği<br>محي الدين ابن العربي فقيها<br><br>**Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK**<br>İbnü'l-Arabî'nin Rüya Yoluyla Tesirine Bir Örnek: Şeyh Mahmud el-Halvetî'nin el-Hikemu's-sûfiyye Adlı Eseri<br>مثال على أثر ابن العربي من خلال الرؤى: وكتاب "الحكم الصوفية" للشيخ محمود الخلوتي<br><br>**Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN**<br>Endülüs'ten Şam'a Bir Kitabın Öyküsü: İbnü'l-Arabî'nin Hal'u'n-na'leyn Şerhi<br><br>قصة كتاب من الأندلس إلى دمشق: شرح خلع النعلين لابن العربي<br><br>**Dr. Mehmet AYSOY**<br>Ahmed Avni Konuk'ta Bir Mesele Olarak Modernlik<br>مشكلة الحداثة عند أحمد عوني كوناك<br><br>MÜZAKERE/DISCUSSION:15 DK | OTURUM BAŞKANI<br>**Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Nur YUSUF**<br>Tercüme: Öğr. Gör. Hamit MEMUR<br>أ.د. طه محمد حريش الفهداوي<br>أ.د. إبراهيم محمد طاهر البرزنجي<br>تجليات ابن العربي بين التخيل ونظر علماء المسلمين<br>İbnü'l-Arabî'nin Tahayyül ve Müslüman Âlimlerin Nazarı Arasındaki Tecellileri<br>أ.د. مباركة حاجي<br>التجليات العرفانية للحب عند ابن عربي<br>İbnü'l-Arabî'de Aşkın İrfanî Tecellileri<br>د. محمد كالو<br>الإنسان الكامل كما يتجلى عند ابن العربي<br>İbnü'l-Arabî'de Tecelli Ettiği Üzere İnsan-ı Kâmil<br>أ.د.عقبة جنان الزاوي<br>المدلولات الأخلاقية لنظرية الإنسان الكامل في فكر الأكبري<br>İbnü'l-Arabî'nin İnsan-ı Kamil Nazariyesinde Ahlâkî Çıkarımlar<br>هناء عمر موسى خليل<br>شعرية الانزياح الدلالي عند ابن العربي، دراسة في ديوان "ترجمان الأشواق"<br>İbnü'l-Arabî'de Şiirselliğin Anlam Kayması: Tercümanü'l-Eşvak Divanı Hakkında Bir Araştırma<br><br>MÜZAKERE/DISCUSSION:15 DK |

**جامعة إينونو**

**كلية الإلـهيات**

**منشورات جامعة إينونو، رقم 42**
**منشورات كلية الإلـهيات بجامعة إينونو، رقم 4**

**رقم الترخيص**
26607

**أعدّه للنشر**
**الأستاذ الدكتور فكرت كارامان**
**الدكتور خليل أيوب**
**الدكتور محمد نور يوسف**

**رقم الإيداع**
978-975-8573-86-8

**الطبعة الأولى، كانون الثاني (يناير)، 2019**

**المحرّرون**
**الأستاذ الدكتور فكرت كارامان**
**الدكتور خليل أيوب**
**الدكتور محمد نور يوسف**

**ملاحظة: تقع مسؤولية محتوى كلّ بحث على عاتق مؤلِّفه.**

# المدلولات الأخلاقية لنظرية الإنسان الكامل في الفكر الأكبري

**أ.د. عقبة جنان الزّاوي**

**جامعة بسكرة – الجزائر**

**الملخص** :

مثَّل الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (ت. 632 هـ) صورة التصوّف المكتمِلة من خلال مفهوم الإشراق الأخلاقي؛ و هو ما ميَّز التصوّف الأكبري بنظرية "الإنسان الكامل"؛ ذلك أن أعظم تجلي لكلمة الله هو الإنسان. فإذا كانت الأبحاث السابقة قد تناولت بالدّرس الأبعاد الوجوديّة و المعرفية لنظرية الإنسان الكامل، فإننا نحاول من خلال هذه الورقة تناول الأبعاد القَيميّة عامّة و قراءة المدلولات الأخلاقيّة خاصّة لهذا المفهوم الرّوحي الثّري، مُنطلقِين من فكرة وُجود وَشيجة معنى قائمة بين كمالية الإنسان و أخلاقيته. و منوِّهين إلى البُعد العملي للتصوّف الإسلامي؛ بتجاوزه حدود المعرفة الصوفية النظرية القائمة على الزّهد، ليتطلع إلى آفاق العمل الرّحبة و يُعانق الأخلاق الرّوحية الشاسعة؛ ممّا يُسوّغ الحديث عن مظانٍّ "علم الإنسان الإسلامي".

**الكلمات الدلالية** : ابن عربي، التصوّف، الإنسان الكامل، الإشراق الأخلاقي ، الحب الإلهي.

## الفهرس


- **مقدّمة : الإنسان، كلمة الله**.....**11**
- **التصوّف و الأخلاق :**.....**12**
- **معنى الإنسان و الخزانة الإنسانية :**.....**14**
- **صورتا الإنسان؛ الحيوانية و الإلهية :**.....**15**

-الصورة الحيوانيّة :.....16

-الصورة الإلهية :.....16

- **الإنسان الكامل :**.....**17**
- **الإنسان و الخلافة؛ المكانة و المكان :**.....**20**
- **الإنسان الكامل و المدلولات الأخلاقية :**.....**22**

-الكمال فلسفياً :.....22

-الكمال أخلاقياً :.....24

- **الخاتمة : الإنسان، خَلْق وخُلق**.....**25**
- **المصادر و المراجع**.....**27**

"**إن الله خَلق آدم على صُورته**"، صحيح مسلم

## مقدّمة : الإنسان، كلمة الله

من بين أهمِّ النَّظريات التي يتضمّنُها التصوّف الفلسفي[1]، و التي أصبحت الفكرة الموجِّهة للتّصوّف الإسلامي؛ نظرية "الإنسان الكامل". و هي لدى ابن عربي[2]، بمثابة حجَر الزَّاوية و المعنىَ الباطن في مذهبه الفكري و الرُّوحي قاطبة[3]. و هي جزء من نظريته الشاملة في "الكلمة الإلهية"؛ و التي تَنضَوي على ثلاث مسائل؛ أُولاها "الكلمة" من الناحية الميتافيزيقية أو"حقيقة الحقائق"؛ و المسألة الثانية "الكلمة من الناحية الصوفية أو "الحقيقة المحمَّدية"؛ و أخيراً المسألة الثالثة "الكلمة" بمعنى الإنسان الكامل[4].

و قد كانت نظرية الإنسان الكامل بمثابة الصُّورة المكتمِلة؛ ممثَّلة في مفهوم الإشراق الأخلاقي أو وَحدة الحق مع الخَلق، ذلك أن **أعظم تجلي لكلمة الله هو الإنسان**. فَبمعرفة حقيقة نفسه يُحقِّق الإنسان أهم سبيل يُوصِله إلى معرفة ربّه؛ و الأصل أن الغاية القصوى للإنسان، هي تحقيق السعادة و الكمال الذي خُلق له، و ما صرفه عنه إلا حُجُب الحِسّ و كثافة المادة التي أعاقت سفره إلى الله...

---

[1]. التصوّف الفلسفي هو: «سلوك معرفي يقوم على تجربة ذاتية واعية وعياً خاصاً، سلوك لا يعتمد الحس و لا العقل وحدهما في بحث و بناء قضاياه، بل يعطي للوجدان و القلب دوراً رئيسياً فاعلاً.»، أنظر: مدرسة ابن عربي الصوفية، العدلوني الإدريسي، ص، 68.

[2]. هو محمّد بن عبد الله الحاتمي، وُلد بـ"مرسيّة" بالأندلس سنة 560 هـ، عُرف في المغرب بـ"ابن العربي"، بينما ميّزه أهل المشرق- بحذف الألف و اللام- عن القاضي أبي بكر بن العربي. لقّبه أبو مدين شعيب بـ"سلطان العارفين". مارس ابن عربي التصوّف في سنّ مبكرة وتَتلمذ بشكل غير مباشر على الجُنيد من خلال رسالته "الرسالة القشيرية"، كما تَتلمذ على يد كل من أبي العبّاس العريني و عبد الله الغاوري الإشبيلي. قضى ابن عربي فترة شبابه بالمغرب ثم انتقل إلى المشرق؛ و استقرّ به المقام في دمشق و توفي فيها سنة 632 هـ. من أهم مؤلفاته "الفتوحات المكيّة" و "فصوص الحِكم"؛ و يذكر له عثمان يحي أكثر من مئة و عشرين كتابا بين مؤلف مطبوع و محقَّق و مترجم. و يُعدُّ ابن عربي من الشخصيات البارزة في تاريخ الإسلام الرُّوحي و الفلسفي، نظراً لما تركته مكتوباته من جدل في حقّه، فكان بين مكفِّر مخرِج له من الملّة المحمّدية، و بين من اعتبره من الأولياء الأقطاب الذين وَرثوا العلم الإلهي عن النبي محمّد ρ.

أنظر : نظرية المعرفة عند ابن عربي، خميسي ساعد، ص ص، 1-2. ؛ مناقب ابن عربي، البغدادي، ص ص، 22-26 ؛ « نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين »، هانز هينرش شيدر، ص، 63.

*Ibn ʿArabī* ; R. W. J. Austin, p. 15 ; *histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Osmane YAHYA.

[3]. هينرش شيدر، مرجع سابق، ص، 5.

[4]. « الفصوص و مذهب ابن عربي فيه »، أبو العلا عفيفي، ص ص، 38-39.

و تَبرُز الوظائف العِرفانية و الوجوديّة للإنسان الكامل؛ نتيجة تلقائيّة لإدراكه لمكانة الكمالية لديه، فيُحقِّق عَبرها مَقصدين من الخَلق؛ الأول معرفة الله و عبادته، والثاني استقرار المعنى لديه أنه هو المقصود من خلق العالم؛ و أن الكل مُسخَّر له و من أجله.

لكنّ لفظ "الكمال" زيادة على معناه العرفاني و الوجودي، يُوحي أيضاً بمعنى أخلاقي في الإنسان الكامل؛ الذي ما كمُل إلا بصورة الخَلق، و ما تَكمُل صورة المرآة إلا بتجلي صورة الناظر عليها.

و لأنّ بعض الآراء تُقدّم قناعة مفادُها انحصار معنى الكمالية في شقِّه الوجودي و العرفاني في مفهوم الإنسان، أردنا تناول الأبعاد القَيميَّة و مساءلة المفهوم في بُعده الأخلاقي خاصّة؛ بقراءة مدلولاته و وظائفه الأخلاقيَّة، باحثين عن وَشيجة المعنى بين الكمالية و الأخلاقية، مستنِدين في ذلك، من جهة، على مُسلّمة تقول بمساواة معنى الخَلْق بالخُلُق. و مُنبّهين إلى الطّبيعة العملية للتّصوّف عامّة و الأكبري خاصّة، و الذي تجاوز معانيَ الزُّهد إلى معاني أخلاقية غائرة في العُمق؛ تَجلَّت فيها حقيقة العلاقة بين الحق و الخَلق.

فما معنى الكمال و ما تجلياته القَيْمية في المنظومة العِرفانية الأكبرية ؟ و ما هي المدلولات الأخلاقية لنظرية الإنسان الكامل؛ و هل يَنفَكُّ المعنى الأنطولوجي (الوجودي) و الابستمولوجي (المعرفي) عن المعنى الأكسيولوجي (القيمي) في معنى الإنسان الكامل ؟ و هل يمكن لمفهوم الإنسان الكامل أن يقدِّم جملة من الخطاطات التي تَسمح بتمثُّل "علم الإنسان الإسلامي" و وقوف على مظانّه ؟

**التصوّف و الأخلاق :**

و إن بدا التصوف خبرة نظرية، إلا أنه يقتضي الممارسة و العمل. فهو علم صياغة السّلوك الإنساني، أو "علم الأخلاق"، الذي هو منهج في السلوك يجمع بين عِلم المعاملة و عِلم المكاشفة. لذلك، يَربِط ابن عربي بين التصوف و الأخلاق في أحد فصوله قائلاً : « التصوّف بغير خلق لا يعول عليه[5].». و لا غروَ أن نلمَس هذا الاتجاه لدى الكثير من المتصوّفة في حدِّ التّصوّف، من خلال إبراز الجانب العملي الأخلاقي منه؛ إلى درجة أن جعلوا الخُلق موضوعاً للتّصوف؛ فقد وَرَد عن القشيري ، وصفاً لأحوال العارف، قوله : « التصوّف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام[6].».

فكُنه التّصوف و جوهره لدى ابن عربي قائم على الخُلق، الذي هو « حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية و لا اختيار». لكنَّ هذا الحال قد يكون لدى « بعض الناس غريزة و طبعاً، و في بعضهم لا

---

[5]. رسالة لا يعول عليه، ابن عربي، ص، 201.

[6]. الرسالة القشيرية، القشيري، ص، 127.

يكون إلا بالرياضة و الاجتهاد، كالسخاء (...) و غير ذلك من الأخلاق المحمودة[7].». إذاً، فالتصوّف، زيادة على الأخلاق التي هي عريكة في الإنسان و سجيّة، هو رياضة و تعمُّل؛ لأن الإنسان كلّما زاد في الأخلاق رُتبة زاد في التصوّف رُتبة، و ارتقى في التجربة الروحية التي تقوم على مجاهدة النفس. كما أنه الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً و باطناً و الالتزام بالأخلاق الإلهية. فالصّوفي الحق « هو من قام في نفسه و في خلقه قيام الحق في كتبه[8].».

و طبيعة الأخلاق عملية عند ابن عربي تقوم على سياسة النفس ظاهرا و باطناً، حتى تبلُغ الكمال و السعادة؛ فسياسة النفس ظاهراً؛ هي سياسة لعامّة الناس؛ القصد منها التَّعوُّد على محاسن الأخلاق و الابتعاد عن مساوئها. أما سياسة النفس باطناً؛ فهي للخاصة من الناس الذين يحملون أنفسهم بالرياضة و الجهد لتزكيتها و استكمال فضائلها ؛ ذلك « أولى ما اختاره الإنسان لنفسه، و لم يقف دون بلوغ غايته، و لم يرض بالتقصير عن نهايته : تمامه و كماله. و من تمام الإنسان و كماله : أن يكون مرتاضاً بمكارم الأخلاق، و محاسنها، ومتنزها عن مساويها و مقابحها[9].».

و على مذهب القَوم، يرى ابن عربي أن غاية الإنسان القصوى هي تحقيق السعادة بالوصول إلى الكمال، كذلك : « الإنسان خلق للكمال، فما صرفه عن ذلك الكمال إلا علل و أمراض طرأت عليهم[10].» و ليست هذه العلل إلا حُجباً تَحُول دون الوصول إلى الله؛ ذلك أن سعادة العبد تَتحقّق بوُروده إلى عين القرب من الله، فيبدو له الحق حقيقة واحدة متجليّة في الوجود كلّه؛ و يدرك أنه المظهر الوجودي لله الجامع بين صفات الكلية للعالم و الصفات الإلهية، و من هنا فهو ينظر بعين الله، و يفعل بفعله و إرادته و قدرته[11].

إن فكرة الإنسان الكامل، فكرة جوهرية و هدف يسعى المتصوّفة للوصول إليه؛ ذلك أن الإنسان لا يتحقّق له الكمال إلا بتحقق الصفات الإلهية فيه. و لعلّ في عدم يُسر تَحقُّق هذه الصّفات الإلهية في الإنسان، من اكتساب الفضائل و طرح الرّذائل، سبباً أن يجعل المنتهي إلى هذا الحدِّ شبيهاً بالملائكة؛ الإنسان التام « هو الذي لم تفته فضيلة، و لم تشته [*sic*] رذيلة، و هذا الحد قلما ينتهي إليه إنسان. و إذا انتهى الإنسان إلى هذا الحد، كان بالملائكة أشبه منه بالناس[12].»؛ أما تفصيل أوصافه، فهو يرى بوجوب أن يكون : « متفقدا لجميع

---

[7]. تهذيت الأخلاق، ابن عربي، ص، 10.

[8]. العدلوني الإدريسي، مرجع سابق، ص، 5.

[9]. تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص، 9.

[10]. الفتوحات المكية، ابن عربي، ج 2، ص، 272.

[11]. العدلوني الإدريسي، مرجع سابق، ص، 81.

[12]. تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص، 54.

أخلاقه، متيقظا لجميع معايبه، متحرزا من دخول كل نقص عليه، مستعملا لكل فضيلة، مجتهدا في بلوغ الغاية، عاشقا لصورة الكمال، ملتذا بمحاسن الأخلاق، متيقظا لمذموم العادات، معتنيا بتهذيب نفسه، غير مستكثر ما يقتنيه من الفضائل، مستعظما لليسير من الرذائل، مستصغرا للرتبة العليا، مستحقرا للغاية، يرى التمام دون محله، و الكمال أقل أوصافه[13].». و لو أن الجانب الأخلاقي في "الإنسان" جليٌ من خلال محمول "الكامل"، يفرّق ابن عربي بين "التَّمام" و "الكمال"؛ لأن الأول متعلِّق بوجود الغير له، و الثّاني تماميته في ذاته، فالإنسان الكامل: « ما كمل إلا بصورة الحق كما إن المرآة و إن كانت تامة الخلق فلا تكمل إلا بتجلى صورة الناظر (...) فسخر له جميع من في السموات و الأرض حتى المقول عليه الإنسان من حيث تماميته لا من حيث كماليته فهذا النوع المشارك له في الاسم إذا لم يكمل هو من جملة المسخرين لمن كمل و الحق في كماله بالغنى عن العالمين و هو وحده أعني الإنسان الكامل[14].». لذلك يَستقبِح النَّقص – في تهذيب النفوس- على من كان قادراً على التَّمام و لم يفعل، و يرمي بالعجز من قَدر على نيل الكمال و لم يستكمِل، يقول : « و قدمنا ما يجب تقديمه من "سياسة الأخلاق و تهذيب النفوس" (...) فما أقبح النقص بالقادر على التمام، و العجز من المستعد لنيل الكمال[15].».

**معنى الإنسان و الخزانة الإنسانية :**

يأخذ "الإنسان" معنى الظهور و كل شيء خالَف التَّوحش؛ و منه رَبط ابن عربي بين "الأُنس" و "الإنسان"، فرأى أنه – أي الإنسان – أَخذ هذا الاسم لأنه أَنِس الرُّتبة الكمالية. و مرتبة الإنسانية لا تَتحقّق إلا في "الإنسان الكامل"، أما غيره فيأخذ اسم الإنسان من حيث الشكل فقط[16]. « فلم يعطَ شيء منها مرتبة كمالية إلا الوجود الإنساني، و سماه إنساناً لأنه **أَنِسَ الرتبة الكمالية** فوقع بما رآه الإنس له فسماه إنساناً[17].».

كما يستعمل ابن عربي لفظ الإنسان على ثلاث مراتب متباينة : "الإنسان الكامل و العالم" أو "الإنسان الكبير" و "القرآن أو الإنسان الكُلّي"، يقول : « ما في الوجود إلا ثلاثة أناسي : الإنسان الأول الكل الأقدم، و الإنسان العالم، و الإنسان الآدمي[18].»؛ الذي كان سبَبَ « عين جلاء تلك المرآة [مرآه العالم]

---

[13]. نفس المصدر، ص ص، 54-55.

[14]. الفتوحات، ج 3، مصدر سابق، ص، 151.

[15]. تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص، 69.

[16]. المعجم الصوفي : الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، ص، 152.

[17]. الفتوحات، ج 2، مصدر سابق، ص ص، 642-643.

[18]. الفتوحات، ج 3، مصدر سابق، ص، 231.

وروح تلك الصورة، و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبَّر عنه في اصطلاح القوم "**بالإنسان الكبير**".»؛ و سُمِّيَ هذا الإنسان خليفة لانحصار الحقائق كلها فيه؛ « فلهذا سُمِي إنساناً فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي و النشء الدائم الأبدي، و الكلمة الفاصلة الجامعة[19].».

يرى الشيخ الأكبر أن المقصود من خلق العالم هو الإنسان الكامل، فكانت من العالم الإنسان الحيوان الذي يُشبِه الإنسان الكامل في الطبيعة، و كانت الحقائق التي جمعها الله في الإنسان منثورة في العالم، فاجتمعت في خزانة الإنسان التي انصرفت وجوه العالم إلى هذه "الخزانة". و كانت هذه الحقائق الإنسانية دليلاً لنداء الحق : « فرأت صورة منتصبة القامة، مستقيمة الحركة معينة الجهات، و ما رأى أحد من العالم مثل هذه الصورة الإنسانية، و من ذلك الوقت تصورت الأرواح النارية و الملائكة في صورة الإنسان، و هو قوله تعالى : ﴿فتمثل لها بشراً سوياً﴾[20].».

و كمال الإنسان عنده يبدأ من معرفة الإنسان بنفسه، و معرفته بنفسه هي عين معرفته بربه، لذلك يقول ابن عربي تعليقاً على حديث النبي ρ "كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ...". : « معرفتهم بهم، ومعرفتهم بهم هم عين معرفتهم بربهم، فمن وقف على الحقائق كشفاً وتعريفاً إلهياً فهو الكامل الأكمل، ومن نزل عن هذه الرتبة فهو الكامل، وما عدا هذين فإما مؤمن أو صاحب نظر عقلي، لا دخول لهما في الكمال، فكيف في الأكملية[21].».

و في خصيصة الإنسان و اختلافه عن باقي الكائنات، يرى ابن عربي أن الأرواح كان لها إمكان أن تتصوّر كل صور الكائنات، إلا صورة الإنسان قبل خلق الإنسان؛ ذلك أن الأرواح لها قوة "التصّور" لا قوة "المصوّرة"، فهي و إن كان لها التصوّر ذاتياً، فلا تتصوّر إلا ما أدركته من صور العالم. لأن ما بين الإنسان و العالم ما بين الوجود و العدم، فجميع العالم خرج من حال العدم إلى حال الوجود، و أن الإنسان خرج من "وجود فَرق" إلى "وجود جمع"؛ و لهذا « ليس كمثل الإنسان في العالم شيء[22].».

---

[19]. فصوص الحكم، ابن عربي، مصدر سابق، (فص حكمة إلهية في كلمة آدميّة)، ص ص، 49-50.

[20]. الإنسان الكامل والقطب الغوث، محمود محمود الغراب، ص 7.

[21]. نفس المرجع، ص 8.

[22]. نفس المرجع و الصفحة

**صورتا الإنسان؛ الحيوانية و الإلهية :**

**الصورة الحيوانيّة :**

يشترِك الإنسان الحيوان مع الحيوان في كل الأمور التي يقوم بها، لكنه بخلاف عنه يَعلم وقوع هذا الاختلاف عن فكر ورَوية؛ و هذا ما يميّزه عن الحيوان. أما الإنسان الكامل فقد تميَّز عن الإنسان الحيوان بتمثُّله الأسماء الإلهية التي أخذَها عن الحق فزاد: « على الإنسان الحيواني في الدنيا بتصريفه الأسماء الإلهية، التي أخذ قواها لما حذاه الحق عليها، حين حذاه على العالم، فجعل الإنسان الكامل خليفة عن الإنسان الكل الكبير، و الإنسان الحيوان يزاحم الإنسان الكامل بالقوة، فيما لا يكون من الإنسان الكامل بالفعل[23].». كما أن غذاء الإنسان الكامل غذاء إلهي حقيقي؛ فإذا كان للإنسان الحيوان رِزق الحيوان، فرِزق الإنسان الكامل العلوم الحاصلة بالفكر و الكشف و الذّوق؛ فأين الإنسان الحيوان من الإنسان الذي على صورة الرحمن خُلِق ؟ فهو النسخة الكاملة و المدينة الفاضلة[24]؛ فهيهات بين الإنسانين ! لأن الإنسان الحيوان تابع و مسخّر للإنسان الكامل، ولو كان شبيهاً له في الظاهر؛ كالشَّبه الواقع بين الإنسان و القِرد، أما الصورة الباطنة فهي صورة رُتبة لا تتأتى للإنسان الحيوان البتّة[25].

**الصورة الإلهية :**

كما يتميز الإنسان الكامل على الإنسان الحيوان بأنه على الصورة الإلهية، فلولا « ما خلق الله من خلق على صورته ما قال: الله أكبر، لما في هذه الكلمة من المفاضَلة، فما جاء أكبر إلا من كونه الأصل، فعليه حذا الإنسان الكامل، قال تعالى: ﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ لمانسوا صورتهم، فصحت المفاضلة، وليس إلا أن السموات والأرض هما الأصل في وجود الهيكل الإنساني ونفسه الناطقة، فالسموات ما علا والأرض ما سفل، فهو منفعل عنهما، والفاعل أكبر من المنفعل، وما أراد الجرم، لقوله تعالى:﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[26].»؛ و لأن الله أوْجد الإنسان الكامل على صورته، كان كل ثناء أثنى الله به على الإنسان الكامل هو ثناء على نفسه. و يذهب ابن عربي أنه من لم يكن على درجة من الكمال، و لم يكن على الصورة

---

[23]. محمود الغراب، مرجع سابق، ص ص، 9-10.

[24]. نفسه، ص، 10.

[25]. نفسه، ص 8.

[26]. نفسه، ص 11.

الإلهية فهو إلى الحيوان أقرب منه إلى الإنسان؛ ذلك أن الصورة الإلهية هي خاصّة الإنسان، و من لم يكن على هذه الصورة الإلهية، فهو يُشبه الإنسان في الظاهر لا أكثر[27].

و يَنال الإنسان الكامل الدرجة الرّفيعة على الموجودات؛ لأنه هو الغاية، فما خُلق العالم إلا بسببه، و ما خلِق ما تقدّم عليه إلا لأجله و ظهور عينه[28]. و خَلق الإنسان على الصورة الإلهية معناه استلزام سريان الحكم عليه، أي لحَاق الصُّور الإلهية التي خُلق عليها الإنسان، و العباد الكُمل "رجال الله" لا تصرفهم الصورة الإلهية، التي هم عليها، على أن يُظهروا عبودِيَتهم بالفقر و الذُّلِّ إليه سبحانه.

و تَتجلَّى أخلاقية الإنسان الكامل في صورة "**الإلهية**"، فالعبد متشبِّه بالصفات الإلهية، بعد أن أثبتَه الله و أثبتَ نفسه في عين واحدة؛ فتحقق الإنسان بأن كان سمع الحق و بصره؛ و في الحديث : "كنتُ سمعه و بصره.". و الإنسان الكامل باقٍ على الصورة الإلهية؛ رغم كونه جزءاً من العالم من حيث النشأة و منفعلاً عنه « كما أخبر رسول الله ρ : إن الله خلق آدم على صورته؛ و اختلف في ضمير الهاء من صورته، على من يعود ؟ و في رواية و إن ضعفت على صورة الرحمن[29].»؛ و مادام الإنسان الكامل على صورة الرحمن الحق؛ فهو خليفة الحق و أعظم رحمة للنّاس، و لا يمكنه إلا أن يكون هادياً للناس للحق دليلاً للصواب. و هذا لا يعني أن الإنسان الكامل لا يمكنه البطش البتّة، فبَطشه بطش رحمة، لأنه مخلوق على صفة الرّحمانية و صورة الرّحمن[30]. يقول ابن عربي: « فخلقه رحمة، فمدُّ الظل رحمة واقية، فلا مخلوق أعظم رحمة من الإنسان الكامل (...) و ما تردي الرحمن برداء أحسن من الإنسان و لا أكمل، لأنه خلقه على صورته، و جعله خليفة عنه في أرضه، ثم شرع له أن يستخلفه على أهله، فلولا أن الحق أعطاه الاستقلال بالخلافة، ما قال عن نفسه آمراً : "فاتخذه وكيلاً[31]."».

**الإنسان الكامل :**

---

[27]. فصوص الحكم، ابن عربي، مصدر سابق، ج 3، ص، 154.

[28]. محمود الغراب، مرجع سابق، ص، 12.

[29]. نفسه، ص، 13.

[30]. نفسه، ص، 10.

[31]. نفسه، ص، 15.

يَرِد لفظ الإنسان الكامل في مكتوبات ابن عربي متوزّعاً، أمّا لفظ "الإنسان" فيستعمله بالمعنى الاسمي[32].

و قد قَطع ابن عربي شوطاً كبيرا بتخطي فكرة "النبوّة العينية" في فكرة الإنسان الكامل، من خلال وضعها على رأس مذهبه و جعَلها تمتدّ و تَسري في كامل بنائه الفلسفي؛ مستعينا بكل ما وصله من روايات و أقوال عن الإنسان الأول، و بالكلمة "اللوغوس Logos ". و قد استلهم ابن عربي فكرة لاهوتية الإنسان عن الحلاج (...)[33]، لكنّه اعتبر كل من اللاهوت و الناسوت صورتين منفصلتين لحقيقة واحدة، فالصورة الخارجية تُحيل إلى الناسوت و الصورة الباطنة تُحيل إلى اللاهوت؛ فبهذا المعنى تأخذُ صفة اللاهوت معنى الباطن و الجوهر، بينما تأخذ صفة النّاسوت معنى الظاهر و العرَض؛ و يأخذ الإنسان أعلى صور التجلّي و أكملها، بتجلّي الحق في الموجودات.

فالإنسان الكامل هو "المدينة الفاضلة" و "الكون الجامع"[34]، و "العالم الأصغر" الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر؛ كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية و الصفاتية؛ و هو : « الكلمة الجامعة و المختصرالشريف؛ وجعل الحقائق الإلهية التي توجهت على إيجاد العالم بأسره، متوجّهة على إيجاد هذه النشأة الإنسانية الإمامية، فخلق الله تعالى الإنسان في أحسن تقويم، و أبرزه نسخة كاملة جامعة لصور حقائق المحدَث و أسماء القديم؛ أقامه سبحانه معنى رابطاً للحقيقتين، و أنشأه برزخاً جامعاً للطرفين و الرقيقتين؛ أحْكَمَ بيديه صنعته، و حَسّن بعنايته صِبغته، و كانت مضاهاته للأسماء الإلهية بخُلُقه، ومضاهاته للأكوان العلوية و السفلية بخَلقه فتميز عن جميع الخلائق، بالخلقة المستقيمة و الخُلق[35].».

---

[32]. يُعتقد أن ابن عربي أوّل من أدخل مصطلح "الإنسان الكامل" في التصوف العربي الإسلامي؛ أنظر: هينرش شيدر، مرجع سابق، ص، 67. أما ما كتبه عزيز الدين النسفي (ق. 7ه) وعبد الكريم الجيلي (ق. 8ه) فيُعتبر عالة على ما كتَب ابن عربي؛ لكنّ أبا العلا عفيفي يعتقِد أن للحسين بن منصور الحلاّج (ق. 4ه) اليد الطولىَ في وضع أسس النّظرية التي لعِبت دوراً هاماً في تاريخ التصوّف الإسلامي، و التي عُرِفت عند كل من ابن عربي و الجيلي بنظرية الإنسان الكامل. « الفصوص و مذهب ابن عربي فيه »، عفيفي، مرجع سابق، ص ص، 35-36. و يميل بعض الباحثين إلى ردِّها إلى الفلسفات القديمة كالفارسية و هيلينية؛ راجع: هينرش شيدر، مرجع سابق، ص، 15، و ص، 66.

[33]. إنتبَه الحلاّج إلى المعنى الفلسفي لهذه النظرية، منطلقاً من فكرة خَلق الله لآدم على صورته، أي على "الصورة الإلهية"؛ مفرّقاً بين جانبين مختلفين في الطبيعة الإنسانية، هما "اللاهوت" و "الناسوت". و عن هذه الفكرة انبَثقتْ فكرة غاية في الخطورة، أدَّت إلى ثورة كبيرة في الفلسفة الصوفية و تاريخ التصّوف الإسلامي، و هي فكرة لاهوتية أو تأليه الإنسان. أنظر: « الفصوص و مذهب ابن عربي فيه »، عفيفي، مرجع سابق، ص ص، 35-36.

[34]. لاحظ أن النّعُوت التي يحملها ابن عربي على الإنسان الكامل هي نعوت أخلاقية.

[35]. محمود الغراب، مرجع سابق، ص 14.

ففي أعلى مراتبه، يكون المقصود بالإنسان الكامل آدم أو "الجنس البشري"، الذي لم تنحصر الكمالات العقلية و الروحية و المادية إلا فيه. و الإنسان الكامل لايصدُق إلا على مرتبة الأنبياء و الأولياء. و النّبي محمّدρ أو الحقيقة المحمّدية، هي النموذج المعنوي؛ الذي يُمثِّل مظهر الكمالات الإلهية الأسمائية و الصّفاتية؛ زيادة على حضور رمزه في آدم υ، و مفهومه الحسّي في محمد ρ[36]. أمّا منزلة الإنسان الكامل من الوجود العام فيُبيِّنها ابن عربي، فيقول « إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شبحاً لا روح فيه، و كان كمرآة غير مجلوّة، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة[37].». أي أن الله أظهر صفاته الإلهية على مظاهر الوجود، لكن عدم كفاية تجلي الأسماء و الصفات الإلهية على الموجودات خلق الله الإنسان لتَتجلّى فيه الصفات الإلهية بتمامها؛ و هو المعنى المقصود في الحديث : "إن الله خَلق آدم على صورته"[38]. فالإنسان الكامل هو بمثابة العين من الإبصار، و هو المجلي الذي يُبصر الحق به نفسه أو هو مرآته : « و هو علّة الخلق و الغاية القصوى من الوجود، لأنه بوجوده تحقّقت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته و يظهر كمالاته. و لو لا الإنسان لما تحققت هذه الإرادة و لما عُرف الحق، و هو الحافظ للعالم و المبقي على نظامه. [39]».

و لهذا جاء استحقاق آدم للخلافة دون سائر الخَلق. و في عدم وقوف الملائكة على سرّ حقيقة النشأة الإنسانية، مُبَرِّر عدم سجودها له، و هي –أي الملائكة– و إن احتجَّت على الله، بإبراز الإفساد و سفك الدّماء من آدم، غاب عنها أن السّفك و الإفساد في الأرض هو عين مظهر الجلال الإلهي الذي لا تتمتّع هي به[40]. و الملائكة لم تُسبّح و لم تُقدّس الله، ذاك التسبيح و التقديس الذي تجلَّى من آدم، بمظهريْ الجمال و الكمال الإلهيين؛ سواء كان في مظهر الطّاعة أو المعصية.

و الإنسان الكامل يُمثِّل وَجه الحق في هذا العالم، و في مقابل العالم الذي يمثل وجه الخَلق؛ فعندما يفقِد العالم الإنسان يصبح جسداً بلا روح. و هو نُسختان ظاهرة و باطنة؛ فالظاهرة مضاهية للعالم بأسره، و أما الباطنة فمضاهية للحضرة الإلهية. و هو عين مرآة الوجود وروحه وصورته. يقول ابن عربي:

---

[36]. « الفصوص و مذهب ابن عربي فيه »، عفيفي، مرجع سابق، ص، 37. و انظر: خميسي ساعد، مرجع سابق، ص، 290.

[37]. « الفصوص و مذهب ابن عربي فيه »، عفيفي، مرجع سابق، ص، 37.

[38]. نفس المرجع، ص، 38.

[39]. نفسه

[40]. نفس المرجع، ص، 36.

« لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كلَّه، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نَفْسَه في أمرٍ آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه يظْهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليّه له. وقد كان الحق سبحانه أوْجَد العالم كله وجود شبحٍ مسَوَّى لا روح فيه، كان كمرآة غير مجلوَّة. ومن شأن الحُكم الإلهي أنه ما سوَّى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهيّاً عَبّر عنه بالنفخ فيه ؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول فيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وما بقي إلا قابلٌ، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس[41].».

كما يدلُّ ابن عربي على الخيال المنفصل، أو الخيال المطلق و العماء[42]، بحدّ "**البرزخ**" الذي يستعمله للإشارة على الإنسان الكامل في كثير من المواضع؛ إذ يقول : " وكل إنسان ذي خيال و تخيل إذا تخيل أمراً ما فإن نظره يمتد إلى هذا البرزخ، و هو لا يدري أنه ناظر ذلك الشيء في هذه الحضرة[43].".

**الإنسان و الخلافة؛ المكانة و المكان :**

إن معنى الإنسانية هو : « الخلافة عن الله، و أن الخلافة عن الله مرتبة تشمل: الولاية، و النبوّة، و الرسالة، و الإمامة، و الأمر، و الملك، فالكمال الإنساني بالقوة منذ آدم إلى آخر مولود، فقد جمع الله لآدم من مراتب الخلافة و الولاية و النبوة، فهو مشرقهما[44].». و تقتضي الإنسانية الخلافة عن الله، و كل خليفة ينال قطعاً درجة الإنسان و اسمه؛ و هو نائب عمن استخلفه في صفاته و أخلاقه. و لذلك، ليس كل إنسان خليفة، له من الحقائق التي يجمعها في كونه و ترفعه إلى الإنسان. فالإنسان عند ابن عربي **ماهية كلية** تنطوي على كل "ما هو إلهي قديم و ما هو مخلوق حادث"[45]، و هو حائز على الكمالين اللاهوتي و الناسوتي. كما أن الله و الإنسان و العالم مظاهر ثلاثة لمعنى واحد، يكون الإنسان الحلقة المتوسطة بينهما، أو خليفة الله، الذي تتجلّى فيه الألوهية عبر الزمن.

---

41. فصوص الحكم، مصدر سابق، (فص حكمة إلهية في كلمة آدميّة)، ص ص، 48-49.
42. الفتوحات، مصدر سابق، ج 2، ص، 310.
43. نفس المصدر، ج 2، ص، 31 ؛ هنري كوربان و مفهوم الخيال عند ابن عربي، علاء جعفر حسين، ص، 7.
44. بلغة الغواص، ابن عربي، ص، 133.
45. هينرش شيدر، مرجع سابق، ص، 66.

و يرى الشيخ الأكبر أن الإنسان الكامل هو من يستأهل الخلافة؛ لأن الكمال المطلوب له هو الخلافة، حتى يكون بدلاً عن الحق و خليفة له، و ما بعده خلفاء له. فالإنسان الكامل له الشرف على جميع الموجودات، ففي « الإنسان قوة كل موجود في العالم، فله جميع المراتب، و لهذا اختصّ وحده بالصورة، فجمع بين الحقائق الإلهية و هي الأسماء، و بين حقائق العالم (...) فكل ما سوى الإنسان خلق، إلا الإنسان فإنه خلق و حق[46].».

و إذا كان الإنسان الحيوان هو الصورة الظاهرة التي جمع الله بها حقائق العالم، فقد جمع في الإنسان الكامل كلية حقائق الحق التي بها استحق الخلافة، و صحّ فيه قول القائل : "و ما على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد.". فالإنسان الكامل هو ظل الله في خلقه من خلقه، فعن ذلك هو خليفة، ولذلك فالخلفاء خلفاء عن مستخلف واحد[47]. و ما تَصوُّر الملائكة لفعل الإفساد و سفكِ الدِّماء من الإنسان إلا محض اشتباه و خلْط تمثّلته عن الإنسان الحيوان؛ الذي غَلبَت شقوة المادة على روحه، وارتضاها بدلاً عن الأسماء الإلهية الشريفة.

و فكرة الاستخلاف تحملنا إلى فكرة توزيع الأولياء و العرفاء في الأرض، و المناسبة بين المكان و المقامات الروحية، أو "المكان و المكانة"، أو ما يُسمّيه عبد الواحد يحي René Guénon بـ "الجغرافية المقدّسة"[48]؛ أو الجغرافية الرّوحية، التي يُفهم منها حضور الأولياء و الكُمَّل من الناس في أماكن مُحدَّدة من الأرض؛ لها روحانية علوية : « تنظر إليه و لتلك الروحانية حقيقة إلهية تمدُّها و تلك الحقيقة هي المسماة خلقاً إلهياً[49].».

و في حديثه عن الأثر الذي تركته المفاهيم الأكبرية في الوسط الصوفي و الفلسفي، أشار الأستاذ Michel Chodkiewiez في كتابه "محيط بلا ساحل" Un Océan sans rivage إلى أبعاد التصوّف الإسلامي العالمية؛ بمنظور المدرسة القينونية (نسبة إلى Guénon) و كونه جامعاً في توازن و تناسق

---

[46]. محمود الغراب، مرجع سابق، ص، 12.

[47]. نفس المرجع، ص، 24.

[48]. استعمل R. Guénon كلمة « Géographie sacrée » في كتابة *Le Roi du monde*، و تكلّم كل من فيه Guénon و Chodkiewicz على مواقع "المراكز الروحية". في مؤلفيهما على التوالي :

*Symboles de la Science Sacrée*, René Guénon, pp.65-75 ; *Ecrits spirituels traduction de passages des mawâqif de l'Emir Abdelkader*, Michel Chodkiewicz, p.15

[49]. يشرح ابن عربي في الباب 73 من الفتوحات، كيفية توزيع الأولياء في مناطق الأرض؛ أنظر: عبد الباقي مفتاح، المفاتيح القرآنية لكتب الشيخ الأكبر، ص، 1.

رائع الكمال لجميع حقائق و معارف الملل السماوية الأخرى. كما نوّه إلى مرجعية الفكر الأكبري القرآنية[50].
و تظهر الوشيجة بين المنهجين في نزول القرآن على قلب من هو رحمة للعالمين؛ أو نزول الكتاب على نور محمّد ρ؛ و كلاهما إنسان كامل في الاصطلاح الأكبري !

[50]. نفس المرجع و الصفحة، ص، 1.

**الإنسان الكامل و المدلولات الأخلاقية :**

**الكمال فلسفياً :**

هناك من يذهب أن صفة "الكمال" ليس لها أي معنى خُلُقي، من شأنه أن يُحِيل إلى معنى الخير أو الشر، بل إن مدلولها، من جهة، هو شمول الصفات الإلهية و الكونية، أو وُجودها في كائن الإنسان فقط، ممّا يُعطي للكلمة معناها الأنطولوجي (الوجودي) و الابستمولوجي (المعرفي) فحسب. أما من جهة ثانية، فصفة الكمال تَعني، كمال المعرفة بالله و النفس، الحاصلة كشْفاً باتحاد الإنسان مع الحق[51]؛ و لا يمكن أن تحمل هذه الصفات أية حمولة قَيمية خُلقيّة.

تحمِل نظرية الإنسان الكامل[52]، التي هي نظرية في الكلمة Logos، ثلاثة معاني جوهرية، هي :

**الجانب الوجودي الميتافيزيقي**؛ و فيه يميز ابن عربي بين ثلاثة أنواع من الموجودات؛ ما يتصف بالوجود لذاته "الوجود المطلق أو الله"، ما يتصف بالوجود المقيّد أو "العالم"، و ما يوجد بين الموجودين و هو "الحقيقة الكلية" أو "حقيقة الحقائق"، و هذه الحقيقة دُلَّ عليها بعدّة كلمات "الإنسان الكامل" أو "الإنسان الكلي" أو "الكلمة الجامعة" أو "الحقيقة الكلية"، و هي لا يصلح في حقّها لا الوجود و لا العدم و لا الحدوث و لا القدم. و هو يأخذ معنى : « الحدُّ الفاصل بين الحق و العالم : فهو يجمع من ناحية بين صورتين : يظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، و يظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً و يفصل من ناحية أخرى بين وجهي الحقيقة فيمنع الخلق من عودة الاندراج في الغيب الذي ظهر منه. إنه حد بين الظاهر و الباطن يمنع الظاهر من اندراجه في البطون–كما أن الإنسان الكامل هو علة وجود العالم و الحافظ له[53].».

و يظهر التقاطع بين ابن عربي و الجيلي في المفهوم الوجودي الميتافيزيقي للإنسان الكامل، في ظهور الحقائق الوجودية و الخلقية في كل إنسان بالقوة، و في الإنسان الكامل بالفعل؛ على اعتبار أن « الإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة هذه الحقائق فكان خلقة الله في أرضه و خاتماً على مملكته و في هذا المعنى يرد قول الله تعالى ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾، و في قوله ρ "إن الله خلق آدم على صورته."[54].».

---

[51]. سعاد الحكيم، مرجع سابق ص، 160 و ما بعدها.

[52]. الفلسفة العربية الإسلامية، سعدييف أرثور و توفيق سلوم ؛ نقلاً عن ناجم مولاي، "مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي"، ع 7، ص، 140.

[53]. سعاد الحكيم، مرجع سابق، ص ص، 161-162.

[54]. الإنسان الكامل، الجيلي، ص، 3.

**الجانب الكوسمولوجي الكَوني**؛ يُشير إلى العالم بما في ذلك الإنسان، و العالم تظهر صورته الكاملة في الجنس البشري، كما يحوي الإنسان كل ما في العالم المادي من أشياء؛ فيصير الإنسان "العالم الصغير" و العالم "الإنسان الكبير"؛ كما أشار إلى ذلك ابن عربي في الفتوحات[55].

**الجانب الإبستمولوجي المعرفي**؛ يُشير إلى معنى عام يُقصد به : « المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته، و كل عالم علمه، حتى الأنبياء؛ فهو الممد للهمم. و كما هو برزخ بين الحق و الخلق في الوجود كذلك هو برزخ بينهما في العلم و المعرفة[56].»؛ و تحته ينضوي البُعد "**العرفاني" أو "النُبُوّاتي"**؛ و هو البُعد الأخير لمعنى الكلمة أو الإنسان الكامل فهو؛ الذي عَنَت به الصوفية **الحقيقة المحمّدية** التي هي « مبدأ كل وَحي و كشف و أصل كل معرفة باطنية ». و لدى ابن عربي، كل شيء هو كلمة من كلمات الله؛ و هو ما يَسمح له بتسويغ وَشِيجة الرّبط بين الكلمة الكلية و بين العالم ك"قرآن كبير" من جهة، و بين الحقيقة المحمّدية أو النبي محمد ρ الذي هو القرآن نفسه من جهة ثانية[57]؛ فيكون التَّخلُّق بالقرآن هو خلق الإنسان الكامل نفسه، و المعرفة الحاصلة في نفسه هي معرفة نابعة من التَّحقق بخلق القرآن.

لكن، زيادة على ما سبق، يمكن فهم صفة "الكمال" لدى ابن عربي، زيادة على أنه ثمرة من ثمار المعرفة، هو ثمرة للسلوك و الممارسة يأخذ تجليات وُجوديّة، تعبِّر عن واقع الإنسان و حقيقته، و أخرى قَيميّة؛ تجسِّد الحقيقة الوجودية بالتعبير عن معارفه؛ لأن معرفة الإنسان ربَّه منوطة بمعرفته نفسه بداية؛ و "من عرف نفسه عرف ربّه[58]." . و يُبرِّ المعنى الديني[59] لمذهب الإنسان الكامل لدى ابن عربي الحديث عن البُعد الأخلاقي و القول بكمالية قَيمية بالمعنى الأخلاقي للكلمة؛ على اعتبار أن الكمالية دِينياً تعني السؤال أو البحث عن الإرادة الإلهية و السّير أو امتثال أوامرها في تجليات أو رقائق أخلاقية.

---

[55]. سعدييف أرثور و توفيق سلوم ؛ نقلاً عن ناجم مولاي، "مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي"، مرجع سابق، ص، 140.

[56]. سعاد الحكيم، مرجع سابق، ص، 163.

[57]. و هذا ما أشرنا إليه أعلاه في عنصر "الإنسان الكامل؛ المكان و المكانة". و يجعله عبد الكريم الجيلي من "الحقيقة المحمَّدية" مظهراً للإنسان الكامل، فهي تظهر في "وحدة الذات"؛ التي هي تعبير عن الوحدة الحقيقية و الكثرة الخلقية؛ يقول : « و تبقى "الحقيقة المحمدية". نور بطون الذات في الذات به يتواصل الخلق إلى معرفة الحق، فالجيلي يشير إلى أن الوصول إلى الله على الكمال هو الوصول إلى الحقيقة الإنسان الكامل أي "الحقيقة المحمدية"، و ورثها الكُمّل لأنه هو الدال على الله على الكمال.»؛ الجيلي، مرجع سابق، ص، 20.

[58]. رسالة لا يعول عليه، ابن عربي، مصدر سابق، ص، 13.

[59]. هينرش شيدر، مرجع سابق، ص، 70.

**الكمال أخلاقياً :**

في "كتاب التراجم" يُقرِّر ابن عربي أن « أخلاقيات الإنسان الكامل لا تحصى فهو مرآة الحق عليه مدار العالم له رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق بالخير و الشر على حد واحد[60].». فرقائق الإنسان الكامل تظهر في **مسالمته** للناس؛ لأن قوّته لا تَستهويه في استغلال الآخرين، و لا يمكنه أن يجهل فيغالِب من هو أقوى منه. و كماله يوجب عليه التَّوافق مع الناس؛ و حتى يتحلىَّ بالأخلاق و الصفات الإلهية، فتتجلّى عليه، يعمل الإنسان الكامل على جهاد نفسه و تزكيّتها.

كما تظهَر رقائق الإنسان الكامل في **تواضعه**، الذي يُعمِل في نفْس المتكبِّر الذي يتعلّق بنفْس الإنسان المتواضع؛ فيحبَّه ويقترب منه راجياً خدمته متهيئاً لسماع الحقيقة، و هنا تنتقل الرياسة للنفس المعلِّمة، و تنتقل الرياسة إليها؛ ذلك أن السيادة لله و لعباده ذوي الأجنحة الخفيضة الذين لا يظلمون !

و ألطفُ ما للإنسان من رقائق، **رحمته** التي يستلهمها من الله، فتشمل المؤمن و الكافر، فيرحم: « من وافق الحقَّ ومَن خالفَه رحمةً له، فإن ذلك قسمه. فإن الكافر إذا رحم المؤمن، خفَّف الله عنه، وإذا رحمَ المؤمنُ الكافرَ وفى الله له. الكل خلقُ الله ومضافٌ إليه. فتعظيمُ خلقه تعظيمُه. فطوبى لمن رَحَمَ خلقَه. ولا يلزم مَن رحمَهم أن يلقي إلى أعداء الله بالمودة: ارحمْهم من حيث لا يعلمون[61].».

و كمالية أخلاق الإنسان الكامل، أن **يـؤْثِر** على نفسه غيره، و يوَفّي إذا أعطى لكلّ موجود. و في وجوده يعمُّ الجود بين الأغنياء و الفقراء، بمَنح الأوائل للتّوالي و قبول التَّوالي عن الأوائل، فيعُمَّ الصَّلاح فيهم و بينهم ظاهراً وباطناً[62]. و عليه، يتمكّن فيهم حُبٌّ هو غاية في ذاته؛ حبّ يصنعه الإحسان بينهم، و هو في نظره أصل الوجود و المعرفة، و أساس القيم الأخلاقية التي تقوم على عاطفة دينية عميقة جوهرها الإيثار[63]؛ ذلك هو "**حُبّ الحب**"[64].

---

[60]. كتاب التراجم، ابن عربي، ص، 31.

[61]. نفس المصدر، ص، 13.

[62]. خميسي ساعد، مرجع سابق، ص، 292.

[63]. نظرية الأخلاق في ضوء التصوف الفلسفي – ابن عربي نموذجا–، لغرس سوهيلة، ص، 29.

[64]. رسالة لا يعول عليه، ابن عربي، مصدر سابق، ص، 6. الحب بالنسبة لابن عربي هو : « خلوص الهوى إلى القلب و صفاؤه عن كدرت العوارض، فلا غرض لمحب و لا إرادة مع محبوبه، فإذا خلص الهوى في تعلقه بسبيل الله دون سائر السبل، و تخلص له وصفاً من كدورات الشركاء في السبل، سمي حباً لصفائه و خلوصه.». **لوازم الحب الإلهي**، ابن عربي، ص، 41.

أما جبرية الأخلاق لدى الإنسان الكامل، فهي جبرية محمودة غير مادية؛ مفادُها وجود نواميس إلهية مبثوثة في هيئة العالم و وجوده، فهي تعبير عن تناسق كوني، وانقياد نحو الملأ الأعلى عن طواعية و رضا؛ بشوق و محبّة، فهي و إن كانت صادرة عن المشيئة الإلهية التابعة لعلمه، إلا أن هذه المشيئة ناتجة عن طبيعة الأشياء ذاتها أو في عينها الثّابتة[65]. فالجبر جاء نتيجة شعور النّفس بضرورة الوَحدة، التي تقوم على أساس الذّوق الرّوحي الحُر؛ الذي هو انسجام حر مع النّظام الكوني الواحد؛ و عليه، تكون النفس قد اختارت مصيرها بحسب ما فيها من استعداد، فعاملها الحق بما علّمها[66].

الإنسان الكامل هو الموجود **المتحقِّق بالأسماء الإلهية** و المتجليّة فيه[67]؛ رحمةً و جمالاً و جلالاً...، و الإنسان حقيقة : خَلْق، و ضرورة الخُلق له كضرورة الخَلق، و لأن حدَّ الخليقة "الخَلق و الخُلق"، و ماهية الإنسان تقتضي الخُلُقية، فلا يمكن أن تقوم هذه الماهية إلا بشيء جوهري؛ فلا إنسانية أو كمالية بغير أخلاقية[68].

**الخاتمة : الإنسان، خَلْق وخُلق**

ممّا سبَق عرضه، نجد أن ابن عربي قد أعطَى لمصطلح الإنسان الكامل أصالة الاستعمال، فكان أوَّل من أدرَجه في الفكر الصُّوفي و الفلسفي الإسلامي، و لو أن مضامينه تحمل أفكاراً شرقية و غنوصيّة إلا أنها لم تُثنهِ عن بثِّ روح جديدة في المفهوم.

و الملاحظ من خلال مكتوبات ابن عربي، الكمَّ الهائل من المترادفات التي تُعبِّر عن الحقيقة الإنسانية في زَهْو ! و لو أن "إنسان" ابن عربي يتأبّىَ عن التَّحقُّق بصفة "الكمالية"، فهو واقع عاشه و تَحقَّق به الإنسان الكامل[69]. و هو بظهوره بصفاته الإلهية، كامل قَبل و بَعد الوجود، و كامل في سعيِّه للتجليَّات الإلهية الواردة، و لطلبه الأحوال دون انقطاع، و تَخيُّره ثمّ حضورُه في أرفع المحلاّت و المقامات التي تعزّزه و ترفعه إلى عِليين[70].

---

[65]. لدى الجرجاني "الأعيان الثابتة" هي:"حقائق الممكنات في علم الحق تعالى"؛ التعريفات، الجرجاني، ص 15؛ و هي بمثابة الاستعدادات أو "ماهيات"، و في لغة الأصوليين تُسمّي "معدومات" و"أشياء ثابتة"؛ مجدي محمد إبراهيم، الحرية عند ابن عربي، ص، 60.

[66]. فصوص الحكم، ابن عربي، مصدر سابق، (الفص اللوطي)، ص، 126.

[67]. أي أن الإله هو وحده الحقيقي، و ما العالم إلا تجليّات له؛ أنظر الأخضر قويدري عطاء الله، المشكِلُ الأخلاقيُّ في نظريَّة وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي؛ ص، 1.

[68]. سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، ص 54.

[69]. سعاد الحكيم ، مرجع سابق، ص، 160.

[70]. خميسي ساعد، مرجع سابق، ص، 294.

و لأن التصوّف الأكبري تصوّف عملي، يَتحَقَّق الإنسان فيه بأفعال الكمال، و هو إلى جانب كونه ثمرة للمعرفة؛ هو عمل و ممارسة في مظهره الوجودي و القيمي. و مؤدّاه قيام التجربة الصوفية الأكبريّة على الحب باعتباره مبدأً أخلاقياً؛ إذ تَتماهَى فيه الذّات الفردية في الذّات الكليّة، التي هي جزءٌ من ماهية التصوُّف[71]. و من هنا، يتّضح مفهوم " الإنسان الكامل" لدى ابن عربي من خلال تناول الإنسان من خلال مكانته من العالم، زيادة على معارفه و قيمه الأخلاقية و الجمالية[72].

و لو أن هناك من يَذهب إلى دعوَى عدم وُجود تلازم معنوي بين مفهوم الكمال و الأخلاق؛ بأن يَحصر مدلوله في شقِّه الوجودي؛ بوجود الصّفات الإلهية في الإنسان الكامل، و المعرفي بمعنى كمال المعرفة الكَشْفية بالله و النفس فقط، رأينا أن صفة "الكمال" لدى الشيخ الأكبر لها مدلولات خُلقِيّة جاءت ثمرة من ثِمار السُّلوك الذي يُفْضي بالإنسان إلى معرفة نفسه و من ثُمَّ معرفة ربِّه. أضفْ إلى ذلك أن الاستناد على المعنى الدّيني في مذهب ابن عربي يُسوِّغ القَول بكمالية أخلاقية؛ و هي صفة تَتأتَّى بنفسِها استجابة لضرورة الخَلق الذي يتضايف و الخُلق؛ مما يُفضي إلى القول بوجود ضرورة بين "الكمالية" و "الأخلاقية" الإنسانية.

إن تَوْق الصّوفي للكمال نابع من الاغتراب الذي يجده جرَّاء عدم تجانس المادة و الرّوح، مما يَحمِله إلى النَّظر إلى الكون بعين النَّقص ؛ و ماتطلُّع الصُّوفي للكمال إلا مَحضُ تَعلُّق بالمتعالي، إذاً : « فلا مبالغة في القول بأن الصّوفي هو الكائن الوحيد الذي يقف حراً أمام الله وحدَه، و مصدر حريته أنه يرفض الكون و يطلب الحق دون سواه[73].».

---

[71]. التصوف و الفلسفة، ولترستيس، ص، 404.

[72]. خميسي ساعد، مرجع سابق، ص ص، 365-385.

[73]. مقدمة للنفري، يوسف سامي اليوسف ؛ نقلاً عن محمود حيدر، تجلّي الوجود وجلائه : وحدة الاختبار الروحي بين ابن عربي ولاوتسو، ص، 3.

**I مؤلفات ابن عربي :**

1. **بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان،** أحمد شفيق (تقديم ودراسة) ؛ (أحمد فريد المزيدي) تحقيق وتخريج وتعليق، دار الكتب العلمية، بيروت، [د. ط.]، 2011.

2. **التراجم،** ضمن: **رسائل ابن عربي،** مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ط 1، 1948.

3. **تهذيت الأخلاق،** عبد الرحمن حسن محمود (تحقيق و تقديم و تصحيح)، دار الفكر،[د.ط.]،[د.ت.].

4. **رسالة لا يعول عليه،** مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط 1، 1948.

5. **الفتوحات المكية،** دار صادر، بيروت، 4ج، [د.ت.].

6. **فصوص الحكم،** أبو العلا عفيفي (تعليق)، دار الكتاب العربي، بيروت : لبنان، 1980.

7. **لوازم الحب الإلهي،** موفق فوزي الجبر، دمشق: سوريا، دار معد للطباعة و النشر و التوزيع؛ دار النمير للطباعة و النشر و التوزيع، ط 1، 1998.

**II المراجع :**

**أ. الكتب :**

8. « **نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين : مصدرها وتصويرها الشعري** »، شيدر هانز هينرش، في : عبد الرحمن بدوي، **الإنسان الكامل في الفكر الإسلامي،** دراسات ونصوص غير منشورة ، ألّف بينها وترجمها وحققها، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1967.

9. **الإنسان الكامل والقطب الغوث من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي،** محمود محمود الغراب، مطبعة الكاتب العربي، [د. م.]، ط 2، 1990، ص 7.

10. **الإنسان الكامل،** الجيلي عبد الكريم، عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الدرقاوي (تقديم و ضبط و تصحيح )، دار الكتب العلمية، بيروت : لبنان، ط 2، 2005.

11. **التصوف و الفلسفة،** ولترستيس، إمام عبد الفتاح إمام (ترجمة وتعليق وتقديم) ، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2012.

12. **التعريفات،** الجرجاني علي بن محمد بن علي ، مصطفى بابي الحلبي، القاهرة: مصر، 1938.

13. **الحرية عند ابن عربي**، إبراهيم، مجدي محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: مصر، ط 1، 2004.
14. **الرسالة القشيرية**، القشيري، المكتبة العصرية، بيروت صيدا، ط 1، 2001.
15. **سؤال الأخلاق**، عبد الرحمن، طه. الدار البيضاء، المغرب ؛ بيروت، لبنان : المركز الثقافي العربي، ط 2، 2000.
16. **مدرسة ابن عربي الصوفية و مذهبه في الوحدة**، العدلوني الإدريسي محمد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء : المغرب، ط 1، 1998.
17. **المعجم الصوفي : الحكمة في حدود الكلمة**، الحكيم سعاد، دندرة للطباغة و النشر، بيروت : لبنان، ط 1، 1981.
18. **المفاتيح القرآنية لكتب الشيخ الأكبر**، مفتاح عبد الباقي، الندوة الحاتمية، [د. ن.]، مراكش : المغرب، [د. ط.]، 1997.
19. **مناقب ابن عربي**، البغدادي ابراهيم بن عبد الله القاري، تحقيق صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، ط 1، بيروت، 1995.
20. **نظرية المعرفة عند ابن عربي**، خميسي ساعد، دار الفجر للنشر و التوزيع، القاهرة: مصر، ط 1، 2001.

**ب. مقالات إلكترونية :**

21. **تجلّي الوجود وجلائه : وحدة الاختبار الروحي بين إبن عربي ولاوتسو**، محمود حيدر، [على الخط]،
http://manager.alittihad.ae/details.php?id=24447&y=2017
عُوين يوم : 03/08/2018
22. « **مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي** »، ناجم مولاي، في : مجلة العلوم الانسانية و الاجتماعية، عدد 7، جانفي 2012. عُوين يوم : 03/09/2018
https://dspace.univ-ouargla.dz/jspui/bitstream/123456789/6124/1/S0710.pdf
23. **نظرية الأخلاق في ضوء التصوف الفلسفي– ابن عربي نموذجا–**. سوهيلة لغرس (2017). الحوار الثقافي.6 (2) .21-35.https://www.asjp.cerist.dz/en/article/31473
عُوين يوم : 03/09/2018
24. « **هنري كوربان و مفهوم الخيال عند ابن عربي** »، علاء جعفر حسين، [على الخط]،

https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=72137

عُوِين يوم : 07/09/2018

25. «**المُشكِلُ الأخلاقيُّ في نظريَّة وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي**»، الأخضر قويدري عطاء الله، [على الخط]

http://maaber.50megs.com/issue_june07/spiritual_traditions1.htm#_ftn/56، عُوِين يوم : /09/2018

**ج. مراجع بالأجنبية :**

**26–** *Ecrits spirituels traduction de passages des mawâqif de l'Emir Abdelkader*, Michel Chodkiewicz, le Seuil, Paris, 1983.

**27–** *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Osmane YAHYA, ed. C.N.R.S, Damas, 1964.

**28–** Ibn ʿArabī ; R. W. J. Austin (trad. de l'arabe et présenté par) ; Gérard Leconte (vers. fr.), *Les Soufis d'Andalousie : (Rûh al-quds et ad-Durrat al-fâkhirah)*, Actes Sud-Sindbad, Paris, 1979.

**29–***Symboles de la Science Sacrée*, René Guénon, Gallimard, Paris, 1988.