الأبعاد الميتافيزيقيَّة للصورة الإنسانيَّة

دراسة في فلسفة العارف بالله أحمد بن علوان اليماني

عبد الله محمد علي الفلاحي
أستاذ التصوُّف والفلسفة الإسلاميَّة / الحديثة كلّيَّة الآداب / جامعة إب / الجمهوريَّة اليمنيَّة.

ملخّص إجمالي:

وفق المنهج الاستقرائيِّ – التكوينيِّ، ومنهج التحليل المقارن، يستهدف البحث الكشف عن الأبعاد الميتافيزيقيَّة والعلميَّة، ومنهج المعرفة المتَّصل بهما، في موضوع هو من أهمِّ موضوعات الدراسة الفلسفيَّة في مبحث الوجود عبر تاريخ الفلسفة عنينا به موضوع الصورة الإنسانيَّة، عند واحد من فلاسفة التصوُّف الإسلاميِّ في القرن السابع الهجري، وهو الصوفيُّ المعروف بالشيخ أحمد بن علوان اليماني (595هـ- 866هـ).

تكمن أهميَّة الموضوع في كون دراسة موضوع الإنسان – (كمفهوم وجوديٍّ أنطولوجيٍّ بأبعاده الميتافيزيقيَّة والطبيعيَّة)- يشكِّل قلب نظريَّة الوجود، سواء من خلال علاقته بواجب الوجود بذاته خلقاً وتكويناً واصطفاء واستخلافاً، أو علاقته بالوجود المدرك من جانب، والوجود المجرَّد أو المعقول من جانب آخر. هذا إلى تميّز الإنسان من بين سائر الموجودات الحسّيَّة، بجمعه بين خصائص عالمين:

الأول: عالم الجواهر النورانيَّة أو العوالم العقليَّة الملكوتيَّة = (عالم الأمر) بروحه وعقله وقلبه. **والثاني**: عالم الأعراض أو الكثائف الظلمانيَّة الحسِّيَّة =(عالم الخلق)، بتكوينه وهيكله الجسميِّ الماديِّ ذي الصلة بالطبيعة وعناصرها المختلفة.

* * *

مفردات مفتاحية: الصورة الإنسانية_ الأبعاد الميتافيزيقية – عالم الجواهر النورانية – عالم الكثائف الظلمانية – عالم الخلق – عالم الأمر.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الرابع – 1444هـ – شتاء 2023م

تمهيد:

لمَّا كانت التجربة الصوفيَّة في الإسلام تمثِّل ظاهرة تربويَّة سلوكيَّة أخلاقيَّة، وظاهرة معرفيَّة أبستمولوجيَّة، وظاهرة وجوديَّة أنطولوجيَّة فريدة وأصيلة متميِّزة عن التجربة الفلسفيَّة الإسلاميَّة وغير المتميّزة التقليديَّة،- مهما قيل عن مؤثّراتها من الحضارات القديمة قبل الإسلام -، فإن قضاياها الميتافيزيقية الكبرى، =(النظريَّة العرفانيَّة، أو العمليَّة السلوكيَّة الأخلاقيَّة والتربويَّة، والقضايا المتجدّدة المستنبطة منها، ما تزال موضوعات خصبة، قابلة للدراسة والبحث والتحليل، سواء على مستوى التجربة الصوفيَّة العامَّة، أم على مستوى تجربة أعلامها ورموزها، ممن أثروا الفكر الصوفيَّ والفلسفيَّ، بدءاً بممثلي النظريَّة الصوفيَّة الأخلاقيَّة،(نظريَّة الأحوال والمقامات وقواعد وأسُس التربية السلوكيَّة الصوفيَّة)، ونهاية بتيَّار التصوُّف الفلسفيِّ الذي دخل إلى الفلسفة، بمنهج عرفانيٍّ إشراقيٍّ ذوقيٍّ، مؤسّساً على منطق الإدراك والاستدلال. لذا كان اختيار موضوع هذا البحث، الموسوم: **الأبعاد الميتافيزيقيّة للصورة الإنسانيَّة في فلسفة أحمد بن علوان الصوفيَّة**، ضمن سياق الكشف عن تجربة أحد أعلام التصوُّف الفلسفيِّ في اليمن، بين:(595هـ- 668هـ، -1198 1272م). وفي موضوع محدود من ميتافيزيقا فلسفته الصوفية، ألا وهو الإنسان: بأبعاده التكوينيَّة الماديَّة والروحيَّة، أو العقليَّة، منحته شرف الاصطفاء والاستخلاف، وميزته عن سائر المخلوقات .

تكمن أهميَّة البحث، من كون دراسة موضوع الإنسان،- كمفهوم: (وجوديّ أنطولوجي، بأبعاده الميتافيزيقيَّة والطبيعيَّة)-، يشكل قلب نظريَّة الوجود، سواء من خلال علاقته بواجب الوجود بذاته الذي هو (الله)، خلقاً وتكويناً واصطفاء واستخلافاً على كون الله وبقيَّة مخلوقاته وكائناته، أومن حيث علاقته بالموجودات العينيَّة المدركة منها، أو المعقولة، وكذا تميّز الإنسان من بين سائر الموجودات الحسّيّة، لجمعه خصائص عالمين متمايزين: - عالم الجواهر النورانيَّة أو العوالم العقليَّة الملكوتيَّة،= (عالم الأمر)، بروحه وعقله وقلبه. - عالم الأعراض أو الكثائف الظلمانيَّة الحسيَّة،= (عالم الخلق)، بهيكله الجسمي، الماديّ ذي الصلة بالطبيعة وعناصرها المختلفة، بلغة الصوفية وفلاسفة الإشراق.

يستهدف البحث الكشف عن الابعاد الميتافيزيقيّة والعلميّة أو الطبيعيّة، ومنهج المعرفة المتعلّقة بهما، في موضوع الصورة الإنسانيّة بوصفها محوراً في نظريّة الوجود عند بن علوان، بعد تأصيل مفاهيم البحث الأساسيّة في الفلسفة، والفلسفة الصوفيّة معاً، وبعد عرض موجز لحياة الشيخ وبيئته الفكريّة، وخصائص ومصادر فلسفته الصوفيّة.

أحمد بن علوان: سيرته الذاتيَّة وفلسفته الصوفية:

هو الشيخ العارف بالله سلطان العارفين، أبو يزيد المعاني، والجنيد الثاني، تاج الأصفياء، ونقطة بيكار الأولياء، بحر الحقائق الربانية، ومعدن الحقائق العرفانية، مولانا، وسيدنا، وبركتنا أبو العباس أو أبو الحسن صفي الدين أحمد بن علوان بن عطاف بن يوسف بن مطاعن بن عبد الكريم بن حسن بن إبراهيم بن سليمان بن علي بن عبد الله بن محمد بن عيسى بن إدريس بن عبد الله بن عيسى بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط ابن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ورضي الله عنه ابن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم' ويلقب جوزي اليمن، لانتهاجه أسلوب الوعظ والتوجيه والإرشاد على غرار ابن الجوزي [1].

ولد الشيخ أحمد بن علوان بقرية عقاقة أو بقرية ذي الجنان، الأولى برواية الخزرجي، والثانية برواية الجندي، وربما هما اسمان لقرية واحدة؛ حيث ما زال الاسم الأول يطلق على إحدى قرى جبل أذخر على حدّ قول عبد العزيز سلطان.[2]، وهي في عزلة بني عيسى التابعة لمديريّة جبل حبشي بمحافظة تعز حالياً، وتقع في منتصف المسافة بين وادي الضباب، وبين يفرس' القرية التي توفيّ فيها الشيخ أحمد بن علوان[3].

وقد رجّح أغلب من أرّخ له ولادته بين الفترة من (585-590هـ)(1189-1193م) مستدلّين بوفاة والدته عام (600هـ1204-م) أو أن ولادته كانت في زمن الملك المسعود آخر ملوك بني أيوب، الذي وصل إلى اليمن عام (612هـ1216-م)، ووفاة والده الذي عمل كاتباً لهذا الملك عام (625هـ-1228م) أي بعد ولادة الشيخ بقرابة ثلاثين عاماً وقت ما كان يبحث عن عمل مناسب مكان أبيه، وبذلك تكون الأعوام بين 585-590هـ هي الأعوام المحتملة لولادة الشيخ أحمد بن علوان، على وفق أكثر المصادر قرباً من عصره. في حين تجمع كل المصادر على أن وفاته كانت ليلة الاثنين لعشرين خلت من شهر رجب (665هـ) الموافق 16 أبريل 1267م أو أن (668هـ أو 669هـ) تاريخ وفاته، وعمّره بين (68-69) سنة[4].

تزوج الشيخ أحمد بن علوان حسب ما تذكر روايات الجندي، واليافعي، والخزرجي، والشرجي،

---

[1]- أنظر: عبدالعزيز سلطان، مقدّمة الفتوح، للشيخ أحمد بن علوان، ص38، والتوحيد لابن علوان، ص20، (وثقت مؤلفات الشيخ بمتن البحث) وقارن: القدسي، التصوّف، عند ابن علوان قضاياه وإشكاليّته، ماجستير، عين شمس، 1995م، ص10.

[2]- الجندي، السلوك، ج1، ص456.، والخزرجي، العقود اللؤلؤيّة ج1، ص146. وعبدالعزيز سلطان، مقدّمة الفتوح، ص42، والقيري، المقدّمة، ص15، والقدسي، التصوّف، ص8، والعقيلي، التصوّف، ص70.

[3]- هي الآن مركز ناحية يفرس في محافظة تعز، تقع إلى الجنوب الغربي من المحافظة، وتبعد عن مركز المحافظة حوالي (30 كيلومتر)، وفيها ضريح الشيخ أحمد بن علوان المشهور والذي يقصد للزيارة والتبرّك إلى حد الآن، ويشتهر أهلها بالخير والصلاح، والبركة لا تفارقها لوجود الشيخ المدفون فيها، أنظر: الأهدل، تحفة الزمن، هامش ص353، وقارن: الجندي، السلوك ج1، هامش، ص، 349.

[4]- الجندي، السلوك، ج1، ص، 49 و ص 458، والخزرجي، العقود، ج1، ص 146،145، والشرجي، الطبقات، ص69-71، وقارن: ماسينيون، حياة الحلاّج، مجلّة «المورد»، ص62.

بآخر مطاف حياته بامرأة من يفرس -القرية التي توفي فيها- فسكن معها بعد أن ترك قريته الأصلية (ذي الجنان)، وقيل رزق بولدين هما، (الحسن، والعباس)، وثالثاً سمي (محمدًا)،(ت704هـ-1305م) وبنتاً زوّجها ابن شيخه، عبد الله بن عمر المسن[1].

كانت المرحلة الأولى من حياة الشيخ في كنف والده؛ الذي عمل كاتب لإنشاء الملك، فعاش في سعة من المال، فتلقّى قدراً من التعليم، واكتسب ثقافة عصره في راحة بال، وقد تعلم الكتابة، اللغة، الفقه، والأدب، يشهد بذلك شعره ونثره، وتتلمذ في هذه المرحلة على يد أشهر فقهاء، وهو عصره عمر بن أحمد بن أسعد المعروف بابن الحذاء رئيس قراء اليمن[2].

وترجّح بعض الروايات أن الشيخ نفسه قد عمل لدى السلطان ربما بوظيفة والده نفسها، حيث لقب بالأمير، كما أورده لويس ماسينيون، والخزرجي قبله، مضافاً إلى اسم أحمد بن علوان، وهذا لا يطلق إلا على كاتب الملك. ولا يوجد شخص آخر بهذا الاسم غير الشيخ أحمد بن علوان[3] في وقته باعتقادنا. وفي كلام الشيخ نفسه ما يشير إلى وظيفته هذه بقوله:

يا سِبطَ سِبطِ السِّبطِ من أسباطنا يا جـــارَ دارِ جــوارنا يا كاتبُ

وأحب أن يطلقها على نفسه، لكن ربما أن وظيفته هذه لم تدم، لعدم تحقيقها ما كان يطمح إليه الشيخ، وكان عدم رضاه هذا أثر على مجرى حياته، فانصرف نحو التصوُّف، والصلاح، ليحقّق له المجد الأخروي التليد، بدلاً من أي مجد آخر. ويرى البعض، أن الشيخ بن علوان، لم يعمل مع الحكام، وأنه قد عاش ميسور الحال على ما تركه له والده من مال[4].

ووفقاً للرواية الأولى فإن الشيخ أحمد بن علوان قد مرّ بعمليّة تحوُّل نفسي فعلي أحدث له تغير فجائي في حياته، كما حدث للكثير من مشايخ الصوفيّة أمثال: إبراهيم بن أدهم، والفضيل بن عياض، وأن عدم خروجه من البلد يشبه سلوك سقراط في عدم خروجه من أثينا[5].

ووفقاً للرواية الثانية، فإن الشيخ قد استفاد من وظيفة والده ويسر حاله، بتنقله، وترحاله في الاستزادة من الثقافة والتفاعل مع المحيط الثقافي والفكري والعقائدي، السائد في عصره. ونرجّح ترحال الشيخ واقترابه من مراكز العلم والثقافة، أقرب من سكونه وبقائه في المتعبد، سواء عمل بوظيفة والده، أم استفاد من يسر احواله المعيشية .

---

[1]- الجندي، السلوك، ج2، ص107.. واليافعي، مرآن الجنان، ج4، ص357، ونثر المحاسن الغالية، ص298.، والخزرجي، العقود اللؤلؤيّة، ج1، ص146.والشرجي، طبقة الخواص، ص69 و70.

[2]- الشرجي، الطبقات، ص70، والجندي، السلوك ج1، ص454، وعبدالعزيز، مقدمة الفتوح، ص46.

[3]- الخزرجي، العقود، ج1، ص102، 105، 117. و لويس ماسينيون، حياة الحلّاج، المورد، ص63.

[4]- يُنظر: الخزرجي، المصدر السابق، ص117، و العقيلي، التصوّف في تهامة، ص70.

[5]- إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد بن جابر التميمي، (ت 161هـ777-م)، الفضيل بن عياض التميمي، (ت187هـ802-م). السلمي، الطبقات، ص ،6، 27، والشعراني، الطبقات، ج1، ص، 68، 410. وللمقارنة، يُنظر: د. عبدالرحمن بدوي، أفلاطون، ط، دار القلم، بيروت، 1979م، ص17.

سيرته، وبيئته الاجتماعيَّة والفكريَّة:

رافقت مسيرة الشيخ أحمد بن علوان أوضاعاً سياسيّة، اقتصاديّة، اجتماعيّة، وثقافيّة خاصّة، فقد عاش بين عهدين سياسيين حاكمين هما: النصف الثاني من عهد الأيوبيين، وبالذات أواخر حكم الملك المسعود (تـ626هـ) ومدة أطول من حكم بني رسول، وفي أهم فترات حكمهم، وهي فترة الملك المنصور، (نور الدين، عمر بن علي بن رسول ،مؤسس الدولة الرسولية، والذي جعل من مدينتي تعز و زبيد عاصمتان لحكمه، والملك المظفر، (يوسف بن عمر بن علي بن رسول)(647-694هـ) الذي اكتفى بمدينة تعز عاصمة لحكمه بعد مقتل أبيه في مدينة الجند*[1] العاصمة الأولى لحكمه.

وتعدُّ المدة التي حكم بها كل من الملك المنصور، والملك المظفر من بعده من أفضل الفترات التي شهدها اليمن في عصره الوسيط، فقد مثّلت فترة ذهبيّة شملت كل جوانب الحياة، ففيها تم: توحيد اليمن شرقه وغربه، حيث شمل حضرموت ومكة، وسيادة الدولة المركزيّة، وقيام نظام الحكم المحلّي، وتنظيم الإدارة، وإقرار قواعد الحكم، واستقدام الخبرات العربيّة من مصر، وبلاد الشام، في الشئون المدنيّة، والعسكريّة والإداريّة، والدواوين، ومجال الطب والهندسة الزراعيّة، والصناعيّة، وشهدت المدن نموّاً وازدهاراً، في حين تقلّص النفوذ القبليّ في الأرياف. وكان للدولة المركزيّة دور فاعل في تفتيت البنية القبليّة، واقتصارها على المناطق الريفيّة الجبليّة منها والصحراويّة[2]. ومع ذلك، كان هناك جانب مظلم من الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ربما في العهد الأول للدولة الرسوليّة، وصفه الشيخ بن علوان، نثراً ونظماً، في رسالة بعثها الى الملك المنصور اول حاكم رسولي بعد الأيوبيين، مطلعها:

أيامُ عمرِك أيامٌ لها ثمنٌعدلٌ يعـــمٌّ وفعلٌ كلُّه حسَـــنُ[3]*

---

[1]- الجند: مدينة تاريخيّة إسلاميّة شهيرة تقع إلى الشمال والشرق من مدينة تعز، وارتبط اسمها باسم الجامع الشهير الذي أسسه معاذ بن جبل بأمر من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. أنظر: الخزرجي، العقود، اللؤلؤيّة ،ج1، ص51. وعبدالعزيز سلطان، مقدّمة الفتوح، ص43، وقارن: عبدالكريم القدسي، التصوّف، ص21، والمندعي، الزراعة في عصر بني رسول، ص21،

[2]- الخزرجي، العقود، ج1، ص53، والمندعي، الزراعة، ص-21 30. والقدسي، التصوف، ص28.

[3]- يُنظر: ابن علوان، الفتوح ص506. ومما قاله فيها أيضاً :

أعطاكَ ربُّك ملكاً محلةً كرماً لا فتنةً لكَ والأقطارُ والمدنُ
أما الحصونُ فلا يُحصى لها عددٌ والبحثُ حاملةَ الأثقالِ والحصنُ
ونازعتكَ رجالٌ ردهم خولاً طوعاً وكرهاً عليها الذلُّ والوهنُ
فاستبقِ عدلاً بقولِ القائلونَ به نِعمَ المليكُ ونِعمَ البلدةُ اليمنُ
هذي تهامةَ لا دينارَ عندهمُ (ولحج أينَ بل صنعاءَ بل(عدنُ)
وإلا ضعفتُ فما يقتاتُ أجزلهم إلا بما جرتِ المسحاتُ والحجنُ
عارٌ عليكَ عماراتٌ مشيدةٌ وللرعيةِ دورٌ كُلها دمنُ
ترى الألوفَ ولاتستفتِ جَامِعها أنى أتت وبأي القدرِ تختزنُ

مصادر تكوين شخصيَّته الفكريَّة:

بينما شهدت البنيَّة الفكريَّة والثقافيّة في عصر الشيخ أحمد بن علوان تنوُّعاً في المذاهب الفقهيّة، كالمذهب الشيعي، والمذهب الحنبلي، والمذهب الشافعي، وتعدُّداً في التيارات الكلاميّة، كالمعتزلة، والأشاعرة، والزيديّة، والإسماعيليّة والفلسفة الباطنيّة، والتصوُّف ممثلاً بالعديد من الطرق الصوفيّة والعديد من مشايخ الصوفيّة، سواء من شيوخ أحمد بن علوان نفسه، أو من معاصريه، أو اللاحقين عليه[1].

تجدر الإشارة الى معارضة الفكر الصوفيّ والصوفيّة قادها خصومه السياسيون المتمثلون بدولة الأيوبيين الذين كانوا ضد الفلسفة الباطنيّة والتصوُّف معاً، وخصومه التقليديون الممثّلون بفقهاء الحنابلة، والحشويّة، والإسماعيليّة معاً. ومن نماذج نقاد الصوفيّة المتفلسفة، أمثال الحلاّج، وابن الفارض، وابن عربي، وأتباعهم في اليمن، أمثال الشيخ احمد بن علوان، وعبدالكريم الجيلي، والعيدروس، نجد أعلاماً كبيرة تصدّت للنقد، أمثال: يحيى بن أبي الخير العمراني، ت(558هـ-1163م) وجعفر بن أحمد عبد السلام ت(573هـ1177-م) وأبو بكر الخياط ت(813هـ1411-م) وأحمد الناشري ت(815هـ1413-م) وعبد الرحمن الأهدل ت(855هـ1452-م) ويحيى حميد المقري، ت(990هـ1583-م) وصالح مهدي المقبلي ت(1108هـ1697-م)، وأحمد بن عبد الله السلمي ت(1116هـ1705-م) ومحمد بن إسماعيل الأمير ت(1182هـ1769-م) ومحمد بن علي الشوكاني ت(1250هـ1835-م)[2].

وهناك صورة أخرى للجدل بين علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة ظهر في اليمن، واستمر طوال القرنين (6 و7 الهجريين)؛ حتى ساد علم الكلام الأشعري أغلب مناطق اليمن، بسبب وسطية الأشاعرة من جانب، ودعم الدولة لهم من جانب آخر. بينما انحصر الاعتزال في شمال اليمن على الزيديّة والإسماعيليّة[3].

---

[1]- المذهب الزيدي – أحدى فرق الشيعة المعتدلة، نسبة إلى إمام المذهب الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالبﷺ)، دخل إلى اليمن على يد الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم (ـ245هـ198-م)، وقد نحى المنحى الاعتزالي في علم الكلام، أمّا المذهب الحنبلي فقد كان مذهب الأيوبيين إضافة إلى المذهب الشافعي، وأما المذهب الشافعي فقد صار مذهب الدولة الرسوليّة الرسمي، وانحصر المذهب الزيدي بالمناطق الشمالية من اليمن. أما التراث الباطني، فيتمثّل بالمذهب الإسماعيلي في اليمن، ممثلاً بحركة القرامطة عام 303هـ والصليحين في منتصف (ق5هـ للتفاصيل : أنظر: الخزرجي، العقود، ج1، ص85، وأبي سمرة الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ت :فؤاد سيد، ط السنّة المحمديّة، القاهرة، 1975م، ص78، ص123.والبردوني، فنون الأدب الشعبي، ص70، والقدسي، التصوّف، ص35.

[2]- للمزيد من التفاصيل حول هذا الصراع، أنظر: الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ص180، 181 وللمقارنة أنظر: الحبشي، الصوفيّة، ص96، وأيمن فؤاد سيد، مصادر تاريخ اليمن في الإسلام، المعهد الفرنسي للاستشراق، القاهرة، 1974م، ص35، حيث يرجع الفضل الأكبر في احتفاظ اليمن بتراث المعتزلة إلى الأمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان (ت614هـ1218-م).

[3]- انظر: عبدالله البردوني، أحمد بن علوان بين الحكاية والتاريخ، مجلة الإكليل، 24، لسنة (1)، وزارة الإعلام صنعاء، 1980م، ص21. وله كذلك :فنون الأدب الشعبي للمؤلف أيضاً، ص67.

وفي جانب الفلسفة، نجد فلسفة إخوان الصفاء حاضرة في أوساط الزيديّة والاسماعيليّة في اليمن، وفلسفة الغزالي الصوفيّة الأكثر حضوراً بين أبناء أغلب مناطق اليمن، وكانت مؤلّفاته أداة ممتازة للتصدّي للفلسفة، وأداة لمقارعة المعتزلة، والباطنيّة معاً.

منهج الشيخ بن علون في مؤلّفاته:

يمكن عرض أساليب الشيخ بن علوان وطرقه في مؤلّفاته على النحو الآتي:

- جمع بين الشعر والنثر، واتّخذ كغيره من الصوفيَّة صيغاً تعبيريَّة لعل من أوضح معالهما:

أولاً: الرمز: ويعدُّ أخصَّ خصائص الخطاب الصوفيّ حيث حلّ كثيراً من المشكلات الناجمة عن التصريح بما يريد الصوفي التحدُّث عنه، أو تفادي سوء فهم أصحاب التفسيرات الشكليّة، فكان الرمز هو الأسلوب الأفضل لتجاوز كل هذه الصعوبات، من جانب، ومن جانب آخر فإن عالم الإلهام الصوفيّ يتّسع لدلالات وفيرة يستمدُّها الصوفي من الكلمات، والأصوات، أو الحوادث الطبيعية، ويتخذها رموزاً لمعاني مجردة وخفية، فيوجهها حسب حاله[1].

ولقد اقترنت لغة الرمز والإشارة في الفكر الصوفيّ بلغة الحب الإلهيّ، فصارت أسلوباً للتعبير عن الأحوال، والمواجيد الصوفيّة، الخارجة عن نطاق موضوعات الحسّ والعقل المعبر عنهما باللغة الاعتياديّة[2]، الأمر الذي جعل قصائد بن علوان بحاجة إلى شّراح لها على غرار ديوان الحلاج، وابن الفارض والنفّري، ليفهم مراده من هذه العبارات، والمصطلحات الغامضة الفهم لدى القارئ العادي. وقد توزّع الرمز لديه على الشكل الآتي:

-1الرمز اللفظي أو الإشاري: وهو إما أن يستخدم حروف أسماء أوائل السور، حيث يعدُّ الشيخ، القرآن الكريم المنظور الأول له بحروفه المقطوعة المفتتحة لبعض السور على أساس أن ورائها سراً كامناً[3]، كما يقول في هذه الأبيات[4].

زبرات زبر كتابـك المكنونِ أسرار علم في القلوب مصونُ
رآ ميم، صاد عج فيها لامها طس - طه كاف ها - ياســـينِ
واللام لام الله فـي الفاتـــه والميم ميم محمـــد المكنـونِ

[1]- عبدالعزيز سلطان/ مقدّمة المهرجان، ص 9،
[2]- د. نظلة أحمد نائل، الخصائص العامّة للتجربة الصوفيّة، رسالة دكتوراه بإشراف د. عبد الأمير الأعسم، جامعة بغداد / قسم الفلسفة، بغداد، 1990م، مخطوط، ص54.70)،
[3]- د. عبدالعزيز المقالح، مقدّمة الفتوح، ص13.
[4]- أيضاً، ص56.

والراء والصاد التي هي قبلها روح لها حمـــد لأهـــل الدينِ
والهاء هاوية هوت من ها هو هادي الغواة وهازم الملعـــونِ

أو أن يستخدم كلمات مستوحاة من أسماء الحيوانات، والنباتات، وعناصر الطبيعة كالهواء، الماء، والنار، أو أسماء الموجودات العلويّة والسفليّة والسماويّة والأرضيّة. فتقابلنا في مؤلّفاته أسماء عديدة مثل: (الطاووس، الكراسي، البلابل، السلسبيل، الزهور، السفن، الرياح، الشموس، الأقمار، النجوم البحار الانهار.. الخ[1]. أو أن يستعير ألفاظاً دالة على ما يريد، لكنها قد تكون من لغات أخرى كالفارسيّة، والهنديّة، والسريانيّة مثلاً، ولا نستطيع الجزم إلى أي لغة بعينها ينتمي أي من هذه الألفاظ. فقد ورد في أحد مؤلّفاته وهو **(الفتوح)** وفي قصائده الشعريّة أكثر من خمسين مصطلحاً، ولم يستطع أي من المهتمين تحديد طبيعة هذا الاشتقاق لعدم وجود دراسة سيمنطيقيّة أو فينومينولوجيّة لها، ومنها على سبيل المثال:[2] (اسباطون، أسطاسون، الزردكاش، هتربار، بارقوش، طيرسون، بالون، بانون، أصفهسلارة، نافروت، هرجمان، أرسطا، دسكتان، أردشير، راقشون، هاسون، مهتار، استمدار، زامخشلوش، أزبردكوش، اشمالون، سباهشتون، شابور، شبهشاهوت، أزرمخشي ، خاش باش، ازبخشناشوت - زامختروش، نارشون، سرنار سربار) وهي في أغلبها على وزن : فاعول، فاعولن، افعولن ....

أو أن يستخدم الشيخ كذلك أسماء الأماكن المقدّسة، وأسماء أعضاء الإنسان، والأفلاك والكواكب، والسموات، والجنان، والنيران، ومرادفاتها، ومن أمثلة هذه الأسماء (الحرم المكي والمدني، المسجد الأقصى، طور سيناء، وزمزم، عرش بلقيس، هدهد سبأ، جبرائيل، اسرافيل، مقام إبراهيم، حجر إسماعيل، عصا موسى، قميص يوسف، القصور، الخمور، حور العين، الخدور، الزبرقان، الصراط، الأنهار). للدلالة على بعض الظواهر الأنطولوجيّة والأبستمولوجيّة (الروحيّة والعرفانيّة الميتافيزيقيّة)، كالحقيقة المحمديّة من وجه، وعلى العوالم العلويّة النورانيّة والعوالم الظلمانيّة وفق نظريّة الفيض وعوالمها المنبثقة عنها من وجه آخر.

والمصادر التي تحدّثت عن الشيخ أحمد بن علوان، - وخصوصاً القديمة منها - حاولت اعطاء تفسير ميتافيزيقي أبستمولوجي لسر استخدام الشيخ هذه المصطلحات، فرأوا أن روحه كانت مهبطاً لأولياء الله، فيتحدّث إليهم ويتحدّثون إليه، فيسمع ويعي ويفهم منهم، وحين يتحدّث به إلى مريديه، لا يفهمونها منه. فيعمد أحياناً إلى تمزيق ما كتبه منها، وقد عبر عن هذا بقوله: «يا قائم على الماء وهو عطشان»، وقيل كان يكتب كلاماً وهو في حالة الفناء، ثم يعود ليقرأه، فلا

[1]- أنظر: ابن علوان، الفتوح، ص 97، 99، 104، 126، 136، 179، 194، 195.
[2]- أيضاً، الصفحات ذاتها.

يفهمه فيقوم بإحراقه أو يغسله، ولكن هذا التفسير لم يقنعنا وإلاّ كانت غابت هذه المصطلحات من مؤلّفاته، فلذا هي تدخل في إطار الرمزيّة التي يغطي بها الصوفيّة على معان ربما لو وضحت لأضرّت بقائلها، ولجعلته في مرمى النقد من قبل خصومهم من الفقهاء الظاهريّة والسياسيين على حدٍّ سواء. والدليل أنّ هذه الألفاظ جميعها أو أغلبها، لا نجد لها في اللهجة اليمنيّة، أو حتى العربيّة ما يقابلها[1].

أمّا الباحث فيرى ثلاثة أسباب لاستخدام بن علوان هذه المصطلحات واشتقاقها:

الأول: استفادته من بعض الألفاظ والمصطلحات من غير اللغة العربيّة بحكم اطّلاعه على علوم وثقافة بعض الشعوب ومنها الهنديّة والفارسيّة، واليونانيّة والسريانيّة.

والثاني: إن لم تكن من لغات أخرى كالكرديّة والهنديّة والفارسيّة، فإنها لغة خاصة ركبها بنفسه ويعتمد معنى المصطلح على نهايته. وقد وجدنا فيها صور من المقولات ذات المتقابلات المنطقيّة العقليّة أو الأنطولوجيّة، مثل:(اسطاسون – اسباطون) الأول إشارة إلى الملأ الأعلى، وسدرة المنتهى، والثاني إشارة إلى الملأ الأسفل وعوالمه، أي العرش والفرش، ومثلها (سرنار – سربار)، (راقشون – نارشون)، (اسطاسمون – ناسمون)، فإذا دلّ المصطلح الأول على معنى أنطولوجي، دلّ الثاني باختلاف أحد حروفه على نقيضه والمقابل له، وعادة ما يشير بها إلى النورانيّات، والظلمانيّات، الكثائف واللطائف، العوالم الملكيّة، والملكوتيّة، السماويّة، الأرضيّة، يتّضح هذا جليّاً من خلال السياق العام للقصيدة وموضعها الذي تشير إليه.

والثالث: وهو مجرّد احتمال، أن يكون الشيخ أحمد بن علوان قد ركب مصطلحات صوفيّة وفق تركيبة عدديّة رياضيّة على غرار علماء الجفر والحساب الفلكي والنجوم، كما فعل بن عربي، في تضمين عدد من مؤلّفاته لهذه العلوم ورموزها، مثل كتابه «الكبريت الأحمر»، وهو الذي وجدنا له نظيراً عند الشيخ أحمد بن علوان كما مر معنا.

-2 قصص الأنبياء: وهي صورة من صور المنهج العرفانيّ واللغة الرمزيّة والإشاريّة لدى الشيخ أحمد بن علوان، حيث حملت أسماء الأنبياء وقصصهم دلالات ميتافيزيقيّة، أنطولوجيّة وأبستمولوجيّة، فكلُّ نبيّ يرمز إلى موضوع خاص مثل المقامات والأحوال والترقّي في مراتب المعرفة، ومراتب الشهود والوجود الممثل بالوحدة والغيبة والرؤية والاتحاد والفناء والبقاء والتمكين على غرار ما فعل ابن عربي في فصوصه، مع اختلاف في طريقة التركيب، والاستخدام، مثال ذلك

[1]- الجندي، السلوك، ج1، ص457، والشرجي، الطبقات، ص69، والأهدل، تحفة الزمن، ص354

ما نجده شعراً في بعض قصائده كقوله:[1].

يا زعـفرانة إنه يوسـف حبـكم	في حب جب منه فاختار زمزم
وأقواله: وإلى قلوب العاشقين فاقبلي	بقميص يوسف يستفيق من العنا
حجـر ينـادي سـرها داوودها	خذني فبي اسـف على جالوت
ياعرش بلقيس محمولاً على الأسماء	يا روح أمر تبينا له جسـما
كـأن عيـني عصا موسى إذا ترمى	لتفلق البحر أو تجري عيون الماء
تلميذها في الحـسن يوسف والتقى	أم المـسيح، وفي الـغناء داوود
نوح أقـام شرعهـا، وشراعـها	للخـوف من طوفـان أمـة نوح
وصـل خـلف إبراهيـم	إلى بـاب من التعظيـم
وقـرب مثـل اسـماعيل	ليأتي بالفداء جـبريل[2]

وهذه النماذج من الأبيات التي يستعير فيها أسماء الأنبياء وقصصهم ومعجزاتهم، البعض منها يشير إلى النفس الإنسانيّة، والبعض الآخر يتحدّث عن الجمال الإلهي والجمال المحمدي، والبعض منها يتعلّق بالحب الإلهي وسرّ الوجود المتعلّق به. كما يشير في بعض منها إلى الشريعة، والطريقة أو الحقيقة في اعتقادنا، وأن الأمر لا يستقيم إلا بكليهما.

ثانياً: التأويل: يتّخذ التأويل عند الشيخ أحمد بن علوان صورتين:

الأولى: التأويل الرمزي لبعض الآيات القرآنيّة، وأوائل السور بوصفها مطالع شموس القرآن، وعلى أساس فهمها يمكن فهم سور القرآن. و قد صرف دلالة الحرف عن ظاهره إلى باطنه لمعرفة دلالته الخفيّة من خلال تحليل الحروف للكشف عن أسرار مطالعها[3].

الثانية: تأويل بعض الآيات القرآنيّة تأويلاً باطناً، بعد تفسيرها الظاهري، على أساس أن للآية دليل يقود إلى تأويلها. ورغم تأويله الإشاري يرفض الشيخ أن نبني على التأويل أحكاماً، أو أن يبطل التأويل احكاماً إلهيّة واضحة في كتابه العزيز، فيقول[4]:

---

[1]- القدسي، التصوّف، ص22، وقد رفض رأي عبدالعزيز سلطان باشتقاقها من لغات أخرى بحجة أنها لا تنسجم مع السياق العام. يقصد المعاني التي أوردها في الفتوح، ص 104.

[2]- أنظر: ابن علوان، الفتوح، ص106، 116، 119، 120، 123، 127، 142، 150، 153، 161، 163، 164، 167، 175، 183، 194، 200، 202، 204، 546.

[3]- ابن علوان، الفتوح، ص106، 116، 119، 120، 123، 127، 142، 150، 153، 161.

[4]- أنظر: نظلة، الخصائص، ص56.

أحكم ربكم التأويل يبطله ماذا القويضي يزيل الحكم إذ وجبا

كما يشرح الشيخ ابن علوان أسماء الله الحسنى على غرار الغزالي الجيلاني، وابن عربي، فقد شرحها من خلال بعض التسبيحات، ثم يعطي معاني ميتافيزيقيّة أنطولوجيّة - أبستمولوجيّة لكل اسم كقوله: «سبحانك قيوم أنت، أقمت الأشياء على الأشياء، وأنت القائم بالأشياء، العالم تحت أسرك قائم على قاعدة من أمرك»[1].

وتجدر الإشارة إلى خلو مؤلّفات الشيخ أحمد بن علوان من الألفاظ المعبرّة عن الشطح*[2] عند بعض الصوفيّة، أمثال البسطامي، والحلاّج، وابن الفارض، وابن عربي، مثل ألفاظ الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود والوحدة المطلقة، وعلاقة الله بالإنسان، بل له بعض الشطحات التي تصف حالة التمكين التي يمتع بها كقوله[3]:

أنا شمسون الشماسون من محاريب الشـرنبي
فبلحظي وبلفظي وبصدري وبكعبي
لبن ماء سلاف عسل صاف لشـربي
ذا يقيني ذاك ديني ذاك حبي ذاك ربي
لي رحى بالحب دارت المعاني تحت فأدارت كل قطبي
خفضي تحت رفعي تحت نصبي

أبعاد ميتافيزيقا الصورة الإنسانيَّة عند بن علوان

لم يقصر الشيخ بن علوان حديثه عن الإنسان بالمعنى الصوفيّ، بأنه «الكون الجامع، أو الإنسان الكامل الذي يمثّل البرزخ بين الوجوب والإمكان، أو الواسطة بين الحق، والخلق، أو بين الدليل والمدلول بتعبيره، أو الذي به يصل فيض الحق إلى العالم، والذي لولا برزخيّته، لم يقبل العالم شيئاً من المدد الإلهي، أو أنه تاج الخليقة، وآخر أسبابها، فكان آخراً في ترتيب الخليقة وأولاً في مجرى الفكر الرباني[4]، أو الإنسان الكامل (الحقيقة المحمديّة)، بوصفه أول الأعيان، وأول الوجوه عنده[5]. بل تعدّاه إلى معرفة الإنسان المشخص المحسوس من كل جوانبه، وأبعاد شخصيته. أي أنه بحث في الإنسان الكامل الجامع لجميع العوالم الإلهيّة، وأول المخلوقات، في عالم الأرواح،

[1]- ابن علوان، ابن علوان، التوحيد، ص290 .و المهرجان والبحر المشكل، ملحق رقم (4)، ص116.
[2]- «الشطح نوع من اللغة الرمزيّة يتضمّن معنى باطن، تستره الألفاظ، والكلمات، ليترجم باللسان، شدّة وجد لابد من أن يظهر ويعبرّ عن معاناة النفس في درجة الكشف العليا»، أنظر: د. نظلة، الخصائص، ص63.
[3]- ابن علوان، التوحيد، ص273.
[4]- د. عبدالمنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفيّة، ط1 دار المسيرة، بيروت 1980م، ص27.
[5]- نيكلسون، الصوفيّة في الإسلام، ص81، 82. وابن علوان، التوحيد، ص 145.

والحقيقة المحمديّة بمفهوم فلاسفة الإشراق وصوفيّة الإسلام، والإنسان الحسيّ المحدّد بشخص آدم، المخلوق من عجينته الطينيّة المخلوطة من العناصر الأربعة، والطبائع الأربع، والذي عند استوائه نفخ فيه الروح التي هي سر الحياة، وروح الأمر، فيقول: «سبحانك مصور أنت: لما أردت أن تخلق بشراً من طين، فتصور على ما أردت وتسوى، وهو رطب يتحوى ويتلوى، فجففته بنار الشمس وأنفاس الهواء، إلى أن تصلب عن الرطوبة، وتقوى، واجتمعت فيه أسرار ما في الأسفل والأعلى، فنفخت فيه الروح القدسيّة الجامعة للجواهر العقليّة أو الحسّيّة، فتصرّفت في جسده كتصرُّف الأكسير، وهو على وجه الأرض مطروح أسير، بالتبييض، والتسويد، والتحمير، والتصفير، وأحلت ما فيه من الرطوبة بلغماً ودماً، وما فيه من اليبوسة عصباً رابطاً وأعظما، وما فيه من الطينيَّة الخاصّة مخّاً، ولحماً، وعروقاً نابضة، وحما «[1].

المطلب الأول : البعد الميتافيزيقي لحقيقة الإنسان واصطفائه عند بن علوان

أعطى الشيخ أحمد بن علوان أوصافاً فيزيقيَّة وميتافيزيقيّة للحقيقة الإنسانيّة، عندما جعلها في أصلها سرّاً من أسرار الله مودعة في القلب، وربما قصد بالسرّ روح الحياة، أو روح الأمر. فمن حيث هي روح الحياة، فالإنسان هو النفس التي هي جوهر بسيط، وأن هذا الجسد لها كالآلة، وليس الصورة المرئيّة كما يدّعي أهل المجاز[2]. كأرسطو، الذي قرب فكرة الصورة من فكرة النفس، وفكرة القوة[3]. وبعض المعتزلة، كالعلاف الذي ارتضى من حقيقة الإنسان بصورته الجسديّة والآلة المتحرّكة[4]، ومال إلى رأي بعض الفلاسفة الإشراقيين كأفلوطين، وابن سينا الذي رأى باختصاص الإنسان بنفس إنسانيّة تسمّى نفساً ناطقة[5].

هذا السرّ المسمّى روح الحياة يتفرّع في الجسد مع الغذاء، والدم من القلب المتفرّع إلى أجزاء الجسد، على صورة معان عقليّة مجرّدة، أو محسوسات خارجيّة مدركة إلى كلٍّ من الرأس، والسمع، والبصر، والذوق، واللمس، والفرج، واللسان، والكف، والقدم، حيث تتشكّل وفقاً للآلات

---

[1]- التوحيد، ص 145..

[2]- ابن علوان، التوحيد، ص112.، و ص، 298.

[3]- جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة. د. أحمد حمدي محمود، مراجعة د. عفيفي، مؤسّسة سجل العرب، القاهرة، 1967م. ص 122، وقارن: د. محمود قاسم، في النفس والعقل لدى فلسفة الإغريق والإسلام، ط4 مكتبة الأنجلو المصريّة، 1969م. ص68.

[4]- ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبيّة، مصر 132هـ 1902م، ج5/ ص15. حيث مال ابن حزم هو الآخر إلى رأي النظام ورأى أنّه يطلق عليه إنسان من كلّ الوجوه من حيث هو جسد ونفس، أو من كليهما، لأنّ النظام عرفه بأنه روح، وأن الروح جسم لطيف لهذا الجسم الكثيف. وللمقارنة أنظر: علي مصطفى الغرابي، تاريخ الفرق الإسلاميّة ونشأة علم الكلام ط، مكتبة محمد صبيح وأولاده، 1965م، ص200، 201..

[5]- حيث رأي أفلوطين، أن النفس الإنسانيّة هي الإنسان، وأنّ صفة الإنسان لا تتحقّق إلّا بما هو حي مفكر: أنظر: د. عبدالرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م. ص142.وقارن: ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1989م. ص40.

أو الأدوات القابلة لها. فيقول: «اعلم أن حقيقة الإنسان سر في القلب يتفرع في الجسد، ففي الرأس وقاره، وفي السمع والبصر عقله، وفي الشم والذوق، واللمس، والفرج لذاته، وفي اللسان والكف والقدم خلقه».[1] وهذا هو المنظور القرآني – الكلامي الفلسفي وفق جميع الوجوه التي يمكن من خلالها تعريف الإنسان وبيان حقيقته.

أما الإنسان وفق المنظور الفلسفيّ الصوفيّ العلوانيّ الخاص، فهو «الذي أنس بالرحمن وأنس به الرحمن، ونفر منه الشيطان، مكتوب على ظاهر قلبه بعلم ربه ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾، ومكتوب على باطن قلبه بنقش ربه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[2]. نحن هنا في هذا التعريف أمام إنسان من نوع خاص، إنه إنسان مثالي بمعنى ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، على نحو ما ذهب اليه (نيتشة، وماركس) في الفلسفة المعاصرة. فالإنسان في رأي الشيخ أحمد بن علوان لا يسمّى إنساناً إلاّ إذا تحقّقت فيه تلك الصفات، وصار صورة من صور الرحمن[3]. ولعل خير من يمثل الحقيقة الإنسانيّة المثاليّة، أو الإنسان الكامل، هو (محمد صلّى الله عليه وسلّم). الإنسان الذي جمع بين الحقيقة الإلهيّة والطبيعة البشريّة، وكان مثالاً للرحمانيّة، والرحيميّة[4].

إن هناك وجوهاً ظاهرة ووجوهاً باطنة لحقيقة الإنسان عند الشيخ بن علوان. فوجوه الإنسان الظاهرة هي أنه كائن ناطق يجمع بين خاصية الأنواع، والأجناس لطبيعته الجسميّة الحسّيّة و خصائص العوالم السفليّة. أما الوجوه الباطنة فهي أنه صورة الرحمن ومظهر الحق أو تجلٍّ من تجلّيات أسماء الحق وصفاته، فيقول: «إن حقيقة هذا الإنسان جارية من حقيقة ذات الرب وصفاته، مثل ذلك مثل النَّفس المستمدّة من الهواء الجاري في القوى الذي عليه يتركّب الكلام، وتستطيع به النفوس الحركة في الأجسام»[5]. ولعلّ هذا هو تفسيره للحديث «خلق الله آدم على صورته»[6]. وفق منظوره لحقيقة الإنسان. حال الجنيد البغدادي، عندما رأى بأن الإنسان هو الوحيد الذي خلقه الله على صورته، ومن عرف الصورة، عرف صافي الصورة. وحال ابن عربي الذي رأى أن صورة الإنسان هي الحضرة الإلهيّة، وأن الإنسان الكامل من تحقّقت فيه الأسماء الإلهيّة، وجمع ين العوالم العلويّة والسفليّة[7].

---

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص246.

[2]- سورة الحجر: 24/15. وسورة الرحمن: 1/55-4

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص247. وقارن: الطيب بوعزة، «الإنسان بوصفه حيوانا!"، www.aljazeera.net، اطّلع عليه بتاريخ 2022-9-21. بتصرّف.

[4]- لبيان صور هذه التعريفات عند بعض الفلاسفة (سقراط، أفلاطون، أرسطو وبعض فلاسفة الإسلام والعصر الحديث، أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ط، لجنة التأليف والنشر، مصر، 1936م، ص68 و240، ود. حسان الألوسي، الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد 1990م، ص53-74.

[5]- ابن علوان، التوحيد، ص283..

[6]- رواه الترمذي، نقلاً عن الأحاديث القدسيّة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1969م، ج1، ص95، 96. والبخاري، عمدة القاري، ج22/ص229، ومسلم في صحيحه ج17/ص178.

[7]- يُنظر: ابن عربي، في الفصوص، تح: د. أبو العلاء عفيفي، ط2، دار الثقافة، بغداد، 1989م، ص199.وأبوالعلاء عفيفي، التصوف الثورة، ص153..

إنّ هذه الصفات الإنسانيّة التي من صفات الله، ملازمة للإنسان، وثابتة كثبوت ذات الله وصفاته، وأيّ جحود لها إنما هو جحود لله. وهذا لا يدرك بنظر الشيخ إلا لمن عرف الله وعرفه الله فوصل إلى المعرفة الحقيقيّة فأدركها. « وذلك إذا جالت العقول في آفاق الاستبصار بأجنحة الأفكار فحصلت على معارف ذواتها، وإدراك غرائب صفاتها، فإذا هي أقباس قبس تزهو من نوره، ومصابيح زيت شجرة تخرج من طوره، متعلّقة الذوات بذاته، مرتبطة الصفات بصفاته، وجود جواهر صورها هو وجوده، وجحودها لحقيقة كونها، هو جحوده، فكلما رامت أن تنفيه، وقع النفي عليها، وكلما أرادت أن تجحده سرى الجحود إليها[1]. وهو قول يذكرنا بمثيله لدى الحلاج، والمعبر عنه شعراً بقوله[2]:

سبحان من أظهر ناسوته سرّاً سنا لاهـــــوته الثاقبِ
ثم بدا في خلقه ظــاهراً فــي صــورة الآكل والشاربِ
حتى لقد عاينه خلقـــه كلحظــة الحاجبِ بالحاجبِ

يعتقد الحلاّج أنّ الحق سبحانه لما أراد أن يُرَى في صورة ظاهرة أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الإلهية= (آدم، الذي تجلى الحق فيه وبه)[3]. أي أن الإنسان في أصله وصفوة عنصره ربّاني «خلق آدم على صورته»، ثم أبرز من ذاته تلك الصورة من حبه الخالد، يرى نفسه فيها كمن ينظر في المرآة[4]. ولكن لا يستطيع الاتحاد بالطبيعة الإلهيّة عن طريق التجسُّد أو حلول روح القدس فيه كما يرى (ماسينيون)، وإنما صورة الله التي أخرجها من نفسه في الأزل، وبها أعلن عن مكنون سره وجماله.

بينما الإنسان في منظور الشيخ أحمد بن علوان يستطيع إدراك حقيقة نفسه من حقيقة ربه، عند الإشراق المعرفة على العقل، فيرى الصلة وهماً، حيث كادت تتوهم إنما هي هو، أو هو هي،[5] أو اقباس قبس من نوره وليس توحد كما فهم عند الحلاج [6]. ووجه التشابه بين بن علوان والحلاّج، هو في ما يتعلّق بمسألة انتقال النفي والإثبات من النفس والحقيقة الإنسانيّة إلى الحقيقيّة الإلهيّة. أو أن نفي أحدهما يعني نفي الآخر، وذلك بحكم التوحّد بين الطبيعة اللاّهوتيّة والطبيعة الناسوتيّة بتعبير الحلاّج[7].

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص83، وله أيضاً، الأجوبة اللاّئقة، ص5.
[2]- ديوان الحلاّج، تحقيق د. كامل مصطفى الشيبي، مطبعة المعارف، بغداد، 1973م، ص21.
[3]- نيكلسون، في التصوّف الإسلامي، ص85.
[4]- نيكلسون، الصوفيّة في الإسلام، ص 140.
[5]- ابن علوان، التوحيد، ص83.
[6]- عفيفي، التصوف الثورة، ص232، 233، وقارن: د .نظلة، الخصائص، ص267.
[7]- أيضاً، نظلة، المرجع السابق، ص 265، 266.

يقول بن علوان في هذا الصدد :

فذا من ذا وذلك أصل هذا صفات من صفات من صفات

لها أصل تعود إليه حي حياة الخلقِ من تلك الحيـــــاةِ

فلولا كونُ ذا مكان هذا كريح المسكِ دلّ على الفتـــاةِ

فجاحده كجاحدِ والديه وملحق نفســـــــه بين الزناةِ.[1]

ولكن طبيعة العلاقة هذه، قد تشبه إلى حد ما صورة امتزاج الخمرة بالماء كما هي عند الحلاج وليست وجهين لطبيعة واحدة كما هي عند ابن عربي ،.وبالأصح أنها نسبة منه، أو أنها أنوار الدلالة عليه كنوع الثمرة الدالة على صفة الغرس وكمعنى الحركة الدالة على جوهر النفس، وكأنوار الفجر الدالة على ذات الشمس ،بتعبير بن علوان[2].

هكذا إذن: يتجاوز الشيخ بن علوان، تلك التفسيرات وازالة الالتباس فيها، حيث مثل تلك العلاقة بالنفس المستمد من الهواء، بوصفه مثلاً لممثول، والمثل معدود، ومحدود، تحويه الجهات وتدركه العقول، بينما المتعلق به أو الممثول غير ذلك تماماً[3]. ولعل الشيخ أحمد بن علوان ،اراد بيان سر الاستخلاف بعد أن نظر إلى الإنسان بهذه الصورة، ورأى اصطفاءه من بين سائر المخلوقات لخلافة الله على هذه الأرض[4]، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وقوله تعالى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[5]. فقد نال هذا الشرف ،لجمع خاصية تركيبه بين اللاهوت، والناسوت، فهو مركز الوجود، وهو المتحكم فيه من دونه من المخلوقات، لذلك أسجد الله له ملائكته وعلمه اسرار مخلوقاته، فقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[6]. فجسمه مثل أصلاً لوجود نفسه، والنفس مثلت أصلاً لوجود عقله، والعقل مثل أصلاً لوجود ربه[7]. فكأن الصورة الانسانية، قد رتبت في هرم، رأسه الوجود الإلهي، وقاعدته تنتهي بوجود العوالم الحسية، وموقع النفس بين الأجزاء النورانية العليا، والظلمانية السفلى، لها جاذبتين مختلفتين : الجسم، يجذبها بالنسبة الحسية إلى أسفل سافلين، والعقل يجذبها بالنسبة القدسية إلى أعلى عليين[8]..

---

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص84.

[2]- ابن علوان، الفتوح، ص111، ونظلة، الخصائص، ص، 266. والقدسي، التصوّف، ص206م.

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص84

[4]- التوحيد، ص283-286.

[5]- سورة البقرة: 30/2 .وسورة طه :20/ 41 .وسورة البقرة: 31/2 والتوحيد، ص283-286.

[6]- سورة البقرة: 31/2. ونضلة المرجع السابق، ص، 266.

[7]- ابن علوان، التوحيد، ص287.

[8]- أيضاً ص287، وقارن: له أيضاً، الفتوح، ص416، 417.

هذه الصورة التي قدمها الشيخ أحمد بن علوان لبيان حقيقة سر الاصطفاء الإلهي للإنسان وفق المنظور القرآني، قاربت الصورة التي قدمها قبله ابن عربي، عندما رأى بأن فطرة الانسان، من حيث ما هو إنسان، هو العالم الكبير، وإنسان وخليفة «بفطرته ذات منسوبة إليها برتبة لا تعقل المرتبة دونها، ولا تعقل هي دون المرتبة. وفي حالة ما هو لا إنسان، ولا خليفة يصبح آمر بنفسه (كنت سمعه الذي سمع به، وبصره الذي يبصر...الحديث)»[1]. وقريب من هذا التصور عند بعض فلاسفة الإشراق كأفلوطين، الذي جعل من الإنسان الحسي، صنماً للإنسان العقلي، المتصف بالروحانية، إلا أن هذا مصدره النفس، وقد حدث عنها صدور ذاتها، فحصلت فيها صفات الإنسان الأول. وأشار الكندي إلى مثل ذلك، عندما قال: أن ما سمي الإنسان عالماً صغيراً، إلا أنه فيه جميع القوى التي موجودة في الوجود الكل[2].

أما علاقة الصورة الإنسانية بالوحدة والكثرة عند الشيخ أحمد بن علوان، وقيام كل منهما بالآخر بالإنسان. فمن جهة الوحدة، الإنسان كله وجه، وكله عين، ومن جهة الكثرة، الإنسان له أثنتا عشرة عيناً، هي بمثابة الأعضاء المختلفة في تركيب جسمه، وكل جارحة فيه تسمى عيناً بوظيفتها. فعين الكلام هي اللسان، وعين الطعم هي الذوق، وعين الشم هي الأنف، وعين الإدراك هي البصر، وعين السمع هي الأذن، وعين التمييز هي اللمس، وعين النعمة هي النفس، وعين المحبة هي القلب، وعين المعرفة هي العقل، فكانت حقيقة الإنسان (كوحدة): حجرة كريمة انبجست منها (بالكثرة) اثنتا عشرة عيناً ﴿قد عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِى الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾. فالإنسان الواحد متكثر في أعضاءه وقواه. والأعضاء عوالم متكثرة من أصل واحد[3].

أما منظور بن علوان للإنسان الواحد، الأصل، والعوالم المتكثرة عنه، فقد مثل الإنسان الأول:- سرّ الحقيقة الإلهية بنظره -، وحدة واحدة، تكاثرت بتوالد العوالم الإنسانية، فخرج من صلبه المؤمنون، وغير المؤمنين، فعرف كل أناس مشربهم .﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾[4]، وهذا المعنى العميق للصورة الإنسانية نجده لدى الجنيد قبله، في قوله: «حين اصطفى الله من عباده الخلصاء من خلقه، في كون الأزل عنده، وعرفهم نفسه، ثم أخرجهم بمشيئته خلقاً، فأودعهم

[1]- أورده الحافظ شمس الدين محمد الذهبي، في ميزان الاعتدال: تحقيق علي أحمد البجاوي، نشر عيسى الحلبي، مصر ب. ت، ج13/ ص 197.

[2]- ينظر: أفلوطين، الأثوبولوجيا المنسوبة لأرسطو (ضمن كتاب أفلوطين عند العرب) وقارن: د. بدوي، الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربي، ط2 دار القلم، بيروت 1982م. ص 33، 34، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 70، 71. وللمقارنة، يُنظر: الكندي، الرسائل، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مصر 1950م، ص260، 61..

[3]- سورة البقرة 60/20، وابن علوان، الفتوح، ص322، 323.

[4]- سورة الواقعة: 14/56.

صلب آدم فقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا..﴾»[1].

وأما عن كيفية خلق الله الإنسان على هذه الصورة، عند بن علوان ،فإن الخلق قد كان بيدين من أيادي القدرة الإلهية. وكانت مادة الخلق من جوهرين مختلفين، ظاهر: يقبل الإحساس حساً، وباطن : يقبل البواطن علماً. الأولى: تتمثل بالشهوات الحسية، التي تجذب الصورة الإنسانية إلى التراب، والثانية : تتمثل بالعلوم القدسية التي تجذبها إلى الانتساب، والارتقاء إلى مجاورة رب الأرباب. مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾[2]، يعني بأحد اليدين: الأولى: يد القدرة التي خلق بها عقله، المتصل بنفسه علماً، والثانية: الفطرة التي خلق بها جسمه المتصل بنفسه حساً.. لأن الملائكةﷺ و (الشياطين، والجن) باطن بلا ظاهر، والحيوانات البيهيمية والأجسام والأجساد والأعراض، ظاهر بلا باطن. والإنسان ظاهر وباطن، فاستحق السجود من العوالم الباطنة لشرف ظاهره، واستحق السجود من العوالم الظاهرة لشرف باطنه[3]. والفرق عند بن علوان بين ما اوجد الله بالقدرة، وما أوجده بالفطرة هو «أن كل ما جاء كثيفاً مركباً داخلاً في الزمان والمكان، ينسب إلى الفطرة، وكل ما جاء عنه لطيفاً خارجاً عن الزمان، والمكان، ينسب إلى القدرة. فما ينسب إلى الفطرة :﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾. وما ينسب إلى القدرة:﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾. وتوصف الصورة الإنسانية بالعرض، حين يشار إلى صفتها الجسمانية، وتوصف بالجوهر، حين يشار إلى صفتها الربانية [4]. وهذا ما ذهب اليه الغزالي.. وابن عربي، الذي جعل علة خلق الإنسان بيدين، علامة على العناية بالإنسان، وفسر سبب امتناع إبليس عن السجود لآدم بالتناقض بين طبيعة خلق آدم، وخلق إبليس. فكان الإنسان أفضل من خلق الله[5]، لجمعه بين العناصر العلوية والسفلية، وموقع النفس من الصورة الإنسانية. وقد نحى ابن عربي بهذا التفسير، منحى ميتافيزيقيا – انطولوجيا، بإرجاعه سبب رفض ابليس للسجود لآدم، لعدم مناسبة عنصر تكوين آدم لعنصر تكزين إبليس، ولم يفسر لنا سبب سجود الملائكة لأدم، مع اختلاف عنصرهم عن آدم أيضاً.

واتخذ تفسير النفري، الطابع الميتافيزيقي الايستمولوجي، وسيطرت على ذهنه الآية القرآنية ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾[6]. عندما علل سبب تفرد الإنسان واصطفائه، باستخلاص الله له لنفسه

---

[1]- سورة الأعراف: 172/7. ورسائل الجنيد، تح: علي حسن عبدالقادر، لندن، 1962م، ص40،41.

[2]- سورة ص: 75/38. وابن علوان، التوحيد، ص287

[3]- ابن علوان، المصدر السابق، ص288. (والصحيح الجن وشياطينهم).

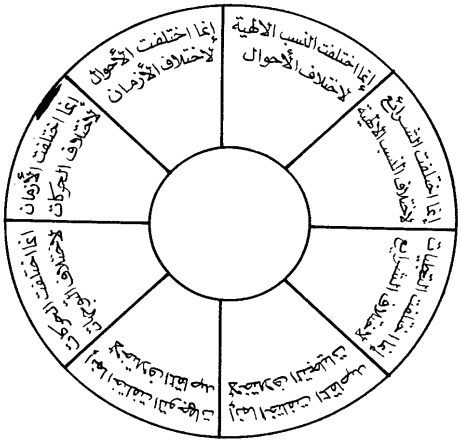
[4]- سورة المؤمنين: 12/23. وسورة القمر : 50/54. وابن علوان، التوحيد، ص288.

[5]- يُنظر: الغزالي، مختصر الإحياء، مكتبة أسعد، بغداد، 1990م، ص 146.وقارن: ابن عربي، الفصوص، ص144،145

[6]- سورة طه: 41/20.

من بين سائر المخلوقات فيقول : «إني اصطفيتك عن البدايات، فأجريتك عنها إلى النهايات، ثم اصطفيتك عن النهايات، فرحلتك عنها إلي»[1] أي أن الاصطفاء لا يتحقق جوهره إلا بالوحدة، والشهود، أو الوقفة الكاملة مع الله. وهو تفسير اخوان الصفاء مع ما فيه من ملامح أفلوطينية، عندما جعلوا التشبه بأفعال الحيوانات، والقيام ببعض الصنائع البشرية، راجع للخاصية الجسمانية، والتعقل، وتشبه الانسان بالله، راجع لصفته القدسية[2].

أما صورة الإنسان الكامل (الحقيقة المحمدية) - بوصفها سر أسرار الاصطفاء الإلهي للإنسان، روحاً، وجسماً، عند ابن علوان -، فجاءت حقيقته صلى الله عليه وسلم «روحاً محضة» وحقيقة الصورة الظاهرة سوح. لذا كانت روحه أكمل الأرواح، وجسده أطهر الأشباح، فقال «واعلم أن حقيقة الرسول صلى الله عليه وسلم، روح، وأن حقيقة الصورة الظاهرة سوح، وأن الله عز وجل نفخ أكرم الأرواح النبوية، في أطهر الأشباح، فانقضى في ظاهر سوحه، ما أفاض الله عليه من مقدس روحه، ما لابد منه لكل مسلم، ومسلمة، ومؤمن، ومؤمنة من ظاهر القرآن، ووجود الشرائع والأديان في ثلاثة وعشرين سنة»[3]. وأما الحقيقة المحمدية التي من أجلها كان خلق الإنسان واصطفاؤه، فالمراد بها: (كنت نبياً، وآدم بين الماء والطين) أو (إني عبدالله، وخاتم النبيين، وإن آدم لمجندل في طينته)[4]، وهي الحقيقة الأوفى للصورة الإنسانية، وهي الواسطة ين الدليل على الحقيقة، وهو الرب، والمدلول عليها الذي هو العبد. وهي عند الحلاج ،كذلك ،عدا أنه أدمج الدليل بالمدلول. ووافق الشيخ بن علوان محي الدين بن عربي، بنموذج الإنسان الكامل، حيث كانت حكمته فردية، فهو أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، وبه بدأ الأمر، وختم. وهي ما قصد بها (الجيلي)، من مقابلة هذا الكامل لجميع الحقائق الوجودية، العلوية بلطافته، والموجودات السفلية بكثافته[5].



المطلب الثاني: البعد الميتافيزيقي في خلق الإنسان وتكوينه عند بن علوان

من المفاهيم الميتافيزيقيّة الأنطولوجيّة التي

[1]- عبدالجبار النفري، المواقف والمخاطبات، ت:آرثر يوحنا أربري، ط1 دار الكتب المصريّة القاهرة، 1934م، ص147.
[2]- أخوان الصفاء، الرسائل، تح: بطرس البستان، ط1، بيروت للطباعة، بيروت. 1957م، ج1/ص297..
[3]- ابن علوان، التوحيد، ص 274,273.
[4]- أورد الحديث ابن سعد، في كتاب النهاية، ج1/ص149، والسيوطي في الجامع الصغير، دار الفكر بيروت. 1981م. ج2/ص296 بنص «كنت نبيّاً وآدم بين الروح والجسد».
[5]- ابن علوان، التوحيد، ص273. والحلاج، الطواسين، منشورات دار الأمد، بغداد، 1991م، ص27. وقارن: ابن عربي، الفصوص، ص 214. والجيلي، الإنسان الكامل، ط2، مصر، 1911م، ص47.

عالجها الشيخ أحمد بن علوان بصدد موضوع خلق الإنسان وتكوينه مقدّمة بصيغة أسئلة هي: ما أصل الإنسان؟ وكيف خلقه الله على هذه الصورة؟ وما الذي جمع في خلق الإنسان من خصائص وأسرار؟ وما أطوار تكوينه؟ ما العناصر الداخلة في تركيبه؟ وما الأسرار المودعة فيه؟.. وغيرها مما سيظهر تباعاً هنا .

بداية، يرى ابن علوان أنّ الصورة الآدميّة التي ركّبها الله في آدم، قد جاءت من عالم الشهود، على ذلك المثال أو الصور الأصليّة في الجواهر المحضة. فيقول «سبحانك مصور أنت: ركبت المركب، وبسطت البسيط، ونصبت الأعيان المختلفة، وأدرت المحيط، ثم نظرت إلى الماء الرجراج، بعين القدرة، ومعنى الاستخراج، في ظلم ثلاث ضيقة الفجاج*، فتحركت فيه قوة القبول والقبض، لما يتصل به من الأغذية التي يمجها النبض فتشرع بتقديرك مقادير الطول والعرض، على التماثيل الأصلية في الجواهر المحض»[1].

ويتّضح من النص أنّ للإنسان وجودين: الأول في عالم الصور والجواهر المحضة، وهذا الوجود كان لا متعيّناً، وقد تعيّن وتحدّد وتأطّر بالوجود الثاني في عالم المحسوسات، عندما اتخذ الإنسان بجسده حيز المكان، وتحدّدت مقاديره المختلفة الكميّة والكيفيّة فطبعت الصور الحسّيّة أو الأعيان الثابتة على نمط الصور العقليّة الجوهرانيّة المحضة، والموجودة وجوداً أزليّاً خارج حدود الزمان والمكان أو في عالم الأرواح. قال تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾[2]، حين خاطب الأرواح وهي في عالم الذر، وأقرّت بوحدانيّته هناك. وهذا تصوُّر يشابه نظريّة أفلاطون في المثل، وقوله: بوجود عالمين: الأول العالم العقلاني أو عالم الصور بتعبير أرسطو، والثاني عالم المحسوسات، وأنّ هذا الأخير قد جاء على المثال الأول، وأنّ الإنسان قد رُكِّب جسده وفقاً للهيئة التي كانت نفسه قد اتخذتها في عالم المثل[3]. كما أنّ عملية الخلق الأول (خلق الأرواح) تمّت في عالم القدرة أو عالم الأمر، خارج إطار الزمان والمكان، بينما عمليّة الخلق الثانية تمّت في عالم الفطرة وفي إطار الزمان والمكان. وأنّ الصورة الآدميّة لم تكن من فعل الكواكب السبعة وتدبيرها، وإنما برأها الله مباشرة من أمره، إذ من المتعذّر بنظر الشيخ أحمد بن علوان أن تأتي الصور العقليّة عن الجماد من غير واسطة، وإنما هي آلة كآلة النجار، والحداد، متعلقة بأمر الله متحركة بما أراد. فبالجسد صح الوجود، وبالروح صحت الحياة، وبالتعلم صح العلم[4]. وإذن، فابن علوان يرى -

---

[1] - ابن علوان، التوحيد، ص90. الظُّلمات الثلاث يقصد بها مناطق في الرحم تمر من خلالها النطفة حتى تستقر وتسمّى علمياً باسم «المنياري، والخرويون، واللفائفي» وهي الأغشية التي تحيط بالجنين. أمّا المفسّرون فقد رأوا بالظّلمات الثلاث: (صلب الرجل، مبيض الرحم، وظلمة المشيمة)، ولكن ابن علوان ،عندما قال ضيقة الفجاج كان قد رآها مناطق وأغلفة، توجد داخل الرحم حيث يستقر الجنين.

[2] - سورة الأعراف: 172/7.

[3]- أنظر: بدوي، أفلاطون، ص152 وما بعدها، وقارن: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 103..

[4]- ابن علوان، التوحيد، مصدر سابق، ص289.، و ص312.

كأفلاطون، أو أرسطو-، أنّ الصورة هي الأصل، وأنّها جوهر محض، وأنها تنطبع بالجسد انطباعاً[1].

أما طبيعة تركيب الصورة الجسمانيّة عنده فقد أعدّت وفقاً لتلك الصورة المسمّاة بالروح- كما يرى الإمام مالك، ولكن هذه الروح قرآنيّاً، نفخت بالجسد نفخاً بعدما استكمل عمليّة تكوينه، وعلوانيّاً، عندما «اجتمعت فيه أسرار ما في الأسفل، والأعلى، نفخت فيه الروح القدسيّة، الجامعة للجواهر العقليّة، والحسّيّة، فتصرّفت في جسده كالإكسير، وهو على وجه الأرض مطروح أسير، فأشرق في أفلاك حواسّه على فلكك العظيم، فناجته القوة العقليّة بلسان التفهم، (قل سبحان رب السموات السبع، ورب العرش العظيم)[2].

وأما طبيعة الروح الإنسانيّة: (روح الحياة، وروح الأمر) معاً، فإن الإنسان لم يسمع النداء إلاّ عندما تكون قوة عقليّة، وذلك لأن الفطرة الإنسانيّة حاوية لكافة الأسرار والعلوم، وأنه لو كشف للإنسان الحجاب لرأى كل الأشياء موجودة فيه، أو في ذاته، لا يخرج منها شيء[3]. وهنا يتفق ابن علوان مع ابن عربي على أن الله جمع لهذه النشأة الإنسانيّة كل حقائق العالم، فحازت الصورة الإلهيّة، والصورة الكونيّة، على حد سواء [4].

أما مسألة ظهور أفراد بني الإنسان من الإنسان، أي خروج الأحياء من الأموات، والأموات من الأحياء، فإنّ ذلك قد بدأ من لحظة خروج حواء من ضلع آدم الأيسر، لتمثّل الجنس المقابل له، القابل للبذر والزرع، لتوفر نفس الطبائع والخصائص، ووفق هذا التجانس حدث التجاذب بين الطبعين الذكر والأنثى، وتوافق الجنسان =(آدم، وحواء) بالشهوات والأهواء، فاعتنق الجسمان بطبع مقتهر، وجرى الماء بأمر قدر - بتعبير بن علوان- [5].

وقد أشار الحلاَّج إلى الحبِّ ليس بوصفه سبباً في خلق آدم، وخلق حواء منه، أو سبباً في التجاذب بين الطبيعتين والاتصال بينهما وحسب -، بل تعدّى السبب أيضاً إلى الالتقاء بين ما هو روحي وما هو مادي (أي بين النفس والجسد)[6]، وهي إشارة: (أفلوطين، وأخوان الصفاء، والغزالي، وابن عربي، وابن خلدون لاحقاً)-، التي تؤكّد أن الحب هو سرّ ارتباط الروح بالجسد، ولا كمال للإنسان إلا بها[7].

---

[1]- اتفق الشيخ أحمد بن علوان مع أفلاطون وأرسطو: حول ماهيّة الصورة جوهريّتها وصلتها بالمادّة وقولهما بأزليّة الصورة، وقول ابن علوان بخلقها خلقاً أزليّاً. أنظر: بدوي، أفلاطون، ص152،153 وله أيضاً: أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت. 1984م، ص 128،129. وابن علوان، التوحيد، ص 289.

[2]- سورة المؤمنون: 86/23، وابن علوان، التوحيد ص 113.

[3]- ابن علوان، الأجوبة اللاّئقة، ص6،7.

[4]- ابن عربي، الفتوحات، المكيّة، دار صادر، بيروت ب، ت ج2/ص468. 135) ابن علوان، التوحيد، ص113.

[5]- الحسين بن منصور ،الحلاّج، الديوان، ص26، ونظلة: الخصائص، ص266.

[6]- نظر: أفلوطين، التساعيّة، ص49-62، وأخوان الصفاء، الرسائل ج297/1، ويوحنا الفاخوري، مقدّمة: رسائل أخوان الصفاء، لبنان، 1947م، ص22، وابن عربي، الفصوص، ص35، وص45، وص167، وقارن له أيضاً، الفتوحات المكيّة، ج2/ص307، وابن خلدون، شفاء السائل، ص80.

[7]- ابن علوان، التوحيد، ص289.

نستخلص ممّا سبق جملة أمور، هي:

- أنّ الصورة الروحانيّة الأولى للإنسان، هي من صورة الله، ومن أمره، فاتصفت الصورة الآدميّة بالكمال واستحقّت الاستخلاف، وأن برء الله لهذه الصورة كان في الزمن الأزلي، بينما الصورة الحسّية أو الجسدانيّة، قد خلقت بزمن محدّد، يبدأ من عند خلق هيكل الإنسان وجسده من التراب، ونفخ تلك الصورة الروحانية فيه»، ومن ثم يبدأ الزمن الحسّي المعدود لتناسل أفراد الإنسان من الإنسان الأول، أي أن «كل ما يدخل تحت الزمان والمكان فينسب إلى الفطرة، وكل ما هو خارج الزمان والمكان ينسب إلى القدرة»[1].

- أنّ عمليّة الخلق الأولى قد مثّلت بنظر ابن علوان البعثة الأولى في المدة الأزليّة الطولى، حيث بقيت الأرواح في زجاجة المصباح الفائضة على مشكاة الأشباح، وأن عمليّة اتصال الأرواح بأشباحها كان اقتراناً، وهذا الاقتران قد بدأ في زمن ظهور هذه الروح في صورة آدم أبي البشر، وأن هذه الحالة أقرب الشبه بحالة البعث الثانية في زمن ما. إنّ عمليّة الخلق الأولى كانت بمثابة إحياء أموات بالقدرة التي لم تزل.. وأمّا عمليّة الخلق الثانية فكانت عملية تناسل أفراد النوع الإنساني، فلن تكون عمليّة اقتران كالأولى، وإنما تبدأ من عمليّة التقاء الماءين على أمر قد قدر، وصولاً إلى مرحلة الاستعداد لأن تكون ذكراً أو أنثى[2].

- أنّ التفسير الذي قدَّمه الشيخ أحمد بن علوان لعمليَّة الخلق الثانية، كان تفسيراً علميّاً بيولوجيّاً أيده بالآيات القرآنيّة، والأحاديث النبويّة، وتفسيراً فلسفيّاً نفسيّاً، صوفيّاً خالصاً. عندما رأى «بأن الله ركّب آدم على صورتين مختلفتين: روحانيّة وجسدانيّة، وجعل لكلّ صورة غذاء يليق بها، وتنمو به، ولكل غذاء نتيجة، ولكل نتيجة مقرّ. فأمّا الصورة الجسدانيّة فمقرُّ غذائها الرحم لكونه سبباً في إنشاء صورة مماثلة لها. وأمّا الصورة الروحانيّة فمقرُّ غذائها النفس الزكيّة ليكون سبباً مؤدّياً إلى إنشاء صورة مماثلة لها». مضيفاً إليها روح العلم التي كانت لآدم، والمحل القابل للعلم هو العقل الذي فهم به ما علمه الله ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[3].

وإذا كانت الصورة الجسدانيّة،- بنظر بن علوان-، قد ركبت من العناصر الأربعة، والطبائع الأربعة، والأخلاط الأربعة، فإنه قد أضاف إلى ذلك طبعاً خامساً، سماه الهوى، وقصد به المحبة الإلهيّة،التي هي سرُّ المزج والتركيب، وأن صورة الإنسان جمعت هذه الخصائص على

---

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص116، و ص 109.

[2]- ابن علوان، التوحيد: ص130 و131. وللمقارنة، يُنظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، ص367.

[3]- سورة البقرة، الآية 31.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الرابع – 1444هـ – شتاء 2023م

حد تعبير أخوان الصفاء، وابن عربي،[1] حيث يقول ابن علوان:

لي أربع ركّبتـــــــــــهن طبائعاً وجعلت فرط هواك طبعاً خامسا
وجمعت من أسرار خلقك صورتي ونصبتهنّ، وخفضتهنَّ نواكســا
أهبطت أنوار النجوم إلى الهواء فإلى الثرى بالماء كي يتجانســا

ثم يعرض لنا طبيعة التركيب، والمراحل والأطوار التي يمر بها الإنسان، فيقول:

وسللتُ منه سلالةً أجريتُـــــها بين الرجالِ بما تقدَّر والنِّســـا
من صلب ذاك، ومن ترائب هـذه متماشجاً متلاحماً متلابســـا
وجعلتُ أرحام النســـاء وعاءه مأوى يقرّ به وحبساً حابســـا
ونظرتُ نظرةَ راحـــمٍ مترحـــمٍ سرّاً إليه بهـا وكنت مؤانســـا
فتقلّبت علقاً لذاك ومـضغـــــة وبدت عظاماً، واكتست بملابسا
حتى إذا كملت لتسعة أشهـــــر أجزاؤه أخـــــــــرجته متناكسا
ونفـختُ فيه الروح عند خـروجه فملأتُ منه مسامعاً ومنافســـا[2].

ومنهج بن علوان الميتافيزيقيّ الأنطولوجيّ، الأبستمولوجي الصوفي، يبحث في الجوانب الروحيّة، والفكريّة، والإيمانيّة، للإنسان، فابن آدم رفعه الله من طبقات التراب، إلى طبقات النبات، إلى طبقات الثمار، إلى طبقات الأغذية، إلى طبقات النطف، إلى طبقات العلق، إلى طبقات المضغ، إلى طبقة العظام، إلى طبقة الأجسام، إلى طبقة النفوس، إلى طبقة العقول، إلى طبقة العلوم، إلى طبقة المعارف، إلى طبقة النظر.. ويعطينا الشيخ من هذا التصنيف أو الترتيب، بعداً ميتافيزيقياً آخر لعمليّة ترقّي الإنسان وتطوُّره، ألا وهو البعد الأبستمولوجيّ المتمثّل في ترتيب المعرفة الإنسانيّة الممكنة. فهي عنده تبدأ من اكتساب الإنسان للعلوم والمعارف الحسّيّة الأوليّة، ثم يتطوّر بعدها إلى مرحلة أرقى هي الحصول على المعارف العقليّة كمرحلة ثانية، ثم المرحلة الثالثة، وهي النظر الفلسفيّ الذي هو التأمُّل في ملكوت الله والبحث في أسرار الكون، والنظر في حضرة الله، والذي

[1]- أنظر: أخوان الصفاء، الرسائل، ج1: ص297، وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج2/ص468.
[2]- ابن علوان، التوحيد، ص209. ، ص 210،211.

من خصائصه العروج في الملكوت أو السباحة في بحر التجلّيات لاستكشاف معاني وأسرار الأسماء والصفات[1].

تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الأبعاد الأنطولوجيّة والأبستمولوجيّة للموجودات والعلوم والمعارف، وموقع الإنسان بينها عند بن علوان، لها جذورها في الفلسفة والتصوّف على حدٍّ سواء ممثّلة بعالمي المحسوس والمعقول عند أفلاطون، والعقول العشرة والأفلاك التسعة عند كل من أفلوطين والفارابي وابن سينا وأخوان الصفا عامة، وعند الفارابي وابن سينا وابن خلدون من بعد ابن علوان بصورة خاصة[2].

ولا بد لنا أخيراً من بيان رأي بن علوان، في مراحل وأطوار حياة الإنسان والمعاني المصاحبة لتلك المراحل، وفق منهجه الصوفيّ والفلسفيّ إلى أن يقول: «إن أصل الشيخوخة رتبة من مراتب الإنسان، وطور من عمره، وفيه يصح الاشتقاق إلى ما سواه، وعليه يحمل ما ضاهاه، وأن الله لما خلق آدم كان قد جعل جسمه شيخاً للأجساد « متناهي الطبع، المواد، مستحكم العقل، كثير التجارب، كامل الوقار، مستجمع الرأي، يحتاج إليه كل من دونه، من أهل مراتب الأسنان[3]. وهنا يتفرد ابن علوان بهذا التفسير الذي يرقى على تفسيرات الغزالي بهذا الصدد، فيذكر المراحل المشابهة للترقي الحسي، وعلى النحو الآتي:

1 - خروج الجنين من بطن أمه يحتاج إلى التغذية يشبه خروج العبد من سلطان طبعه، إلى شرف الارتقاء والدخول في عالم التقى، ويحتاج بذلك إلى تغذية روحيّة خفيفة، وهذه لا تتمّ إلاّ بواسطة غاذ مربٍّ يشفق عليه، ويفتح له آفاق النظر، والتفكير.

2 - سنُّ الغلاميّة في الطفل، يقابلها المرحلة الثانية من مراحل النمو الروحي أو التغذية الفكرية، وهذه لا تأتي إلا بعد استيعاب متطلّبات المرحلة الأولى، ولا يرقيه إلى بعد أن يعلم بقدرته على تصور الأشياء في ذاته، وارتسام تلك الصفات في صفاته، فعندئذ ينقل إلى هذه المرحلة، وفيها يغيبه عن المحسوس، والملموس في غرائب علم النفوس، واطّلاعه على الفرق بين النفوس المطمئنة، والشيطانيّة، فإذا أدرك ذلك يرقيه إلى:

3 - السنُّ الثالثة = (سن الشباب) والتي يقابلها مرحلة تطليق النفس اللئيمة وتزويجه بالنفس المطمئنّة، أو الطيّبة الكريمة.

---

[1]- أيضاً، ص 225 و266، وله كذلك: الفتوح، ص226 والملاحظ أن هذا الترتيب ليس اعتباطيّاً، بل جاء خلاصة لتصوّر ابن علوان في ما يتعلّق بمراتب الموجودات النورانيّة واتخاذها الطابع الهرميّ الذي يكون أعلها الموجودات النورانيّة – العقليّة، وأسفله الموجودات الماديّة الظلمانيّة الجسميّة.

[2]- أخوان الصفاء الرسائل، ج1/ص297، وابن خلدون، شفاء السائل، ص،80.

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص312.

السنُّ الرابعة = (سن الكهوليّة) يقابلها مرحلة الإفاضة العقليّة، وإبداء الأسرار الإلهيّة، وفتح باب التوحيد، والكشف عن أسرار التجريد.

5 - السنُّ الخامسة =(الشيخوخة) يقابلها مرحلة القعود على كرسي الفتيا والبلوغ إلى الدرجة العليا[1].

ووفق هذا التصور الأبستمولوجي - السيكولوجي العلواني، لا يمكن للإنسان بما هو انسان، أن يعيش في كافة مراحل حياته وفق متطلبات قواه المادية، بل وفق قوى واعية غيرها، تبدأ بالعلم، وأساسه العقل، ثم المعرفة وأساسها التفكير والنظر، ثم المعرفة الذوقية وأساسها الكشف والمشاهدة ثم الفناء، وبلوغ الدرجة العليا.

المطلب الثالث: ميتافيزيقا السيكولوجيا، الطبيعة الإنسانيّة، والإرادة الحرّة

أشرنا سابقاً إلى أنّ الشيخ أحمد بن علوان قد عبرّ عن موقفه في خضمّ الجدل الفكريِّ القائم في عصره بين الفرق الكلاميّة الاعتزاليّة والاشعريّة وغيرهما بصدد الإنسان من كونه مجبراً مسيّراً، فاقد الإرادة، والمشيئة على رأي الجبريّة، أو مخيّراً على رأي المعتزلة، أو مخيّراً ومسيّراً في آن واحد على رأي (الأشاعرة) والغزالي من الفلاسفة، والمتصوّفة. ونعتقد أن حديث الشيخ أحمد بن علوان في هذا الموضوع، كان من منطلقين:

الأول: استغلاله لعلم الكلام، ومزجه لنظريّة المتكلّمين، وأساليبهم بنظريّته الصوفيّة وخصوصاً في العقيدة والنفس الإنسانيّة، كما فعل السراج الطوسي (378هـ - 988م) في اللّمع، والكلاباذي في التعرُّف، والقشيري في الرسالة (465هـ - 1072م)، حيث تسرّب إلى التصوّف الفلسفي كثير من آراء المعتزلة والأشاعرة والكراميّة، والشيعة، (والزيديّة والإسماعيليّة الباطنيّة.. ونعتقد أن هذا قد ظهر في بعض آراء الشيخ أحمد بن علوان[2].

الثاني: أنّ حديث الشيخ أحمد بن علوان الكلامي قد انطلق من وعي كامل، وإدراك تامّ، وفهم عميق للطبيعة الإنسانيّة، في جوانبها السيكولوجيّة (النفسيّة) أو البيولوجيّة، أو الروحيّة، أو العقليّة، (الجانب الواعي، واللاّواعي من الإنسان). ومن هنا لم يكن حديثه عقديّاً فحسب، بل كانت الأبعاد الفيزيقيّة والميتافيزيقيّة المختلفة للشخصيّة الإنسانيّة أيضاً، واضحة تمام الوضوح لديه، وعبرّ عنها في مؤلّفاته بأوضح تعبير. فهو يعتقد بأنّ حياة الإنسان أو سلوكه، لا تقوم على آليّات غريزيّة، ودوافع

[1]- أيضاً، ص314 – 315.
[2] - أنظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الشرق، بغداد 1990، ص65 و112. وأبو العلا عفيفي، التصوّف النورة، ص77.

فطريّة، يسعى نحو تنفيذ وإشباع تلك الدوافع فحسب، بل أن الإنسان من حيث سموّه وارتقائه، لابد من أن يمتلك أيضاً إرادة وحرية تفرضها دوافع واعية، تتحكّم بالعديد من تصرّفاته وأفعاله، وهي التي توجّهه وتتحكّم بدوافعه غير الواعية كذلك. ولقد حصر مكان هذه الدوافع الواعية، بالقلب، والعقل الحاكمين في الإنسان، وتتصرّف بثلاثة مستويات هي:(النية، القول، العمل) وهذه تتطلب ثلاثة مقوّمات للاستعداد :(القدرة، الإرادة، العلم). فالنية بتعبير الغزالي «هي التي تمثّل القصد، وهذا القصد لا بدّ له من إرادة، والإرادة تتطلّب قدرة لتنفيذ تلك الإرادة، وأنهما يتطلبان العمل»[1].

إنّ العقل هو مكان العلم عند الشيخ ابن علوان لأنه به يتمكّن الإنسان من توجيه الإرادة. وعلى ذلك يرى أن للعبد مشيئة وإرادة قد حصل عليهما من الله، كقوة غريزيّة تدفعه لأن يفعل أو لا يفعل، أو تمكّنه أن يسلك أو لا يسلك، وهما خاضعتان لسيطرة العقل الذي منحه الله إياه، وسلّمه أمره حين قال له (أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر)[2]، وأنّ أمر الله لم يكن حتمًا، وإنما كان حكمًا، وعليه أن يختار بين الإقبال والإدبار، فعندما عصى الله كان ذلك بفعل حريّته، واختياره وإرادته. وأنّ النفس لما استجابت لدعوة الجهل كانت استجابتها بذاتها الحسّيّة، مدفوعة بغرائزها الشهوانيّة والملذّات الدنيويّة الحسيّة.

ويفسّر ابن علوان الميل إلى الشهوات بأنّه نتاج قوّة غريزيّة كامنة في داخل النفس، تحاول به إشباع رغباتها، ولم تكن مشيئة قهريّة عليها، أي أن لها إرادة واختياراً، وبفعل هذه الإرادة تتحكّم بالدوافع وتوجّهها، وليس لله تعالى إلاّ العلم بها، «فكل قول أو فعل أو إرادة للإنسان، إنما تنسب إلى الله علماً، وتنسب إلى الإنسان حرية، واختياراً»[3]. رافضاً لفكرة جبريّة أفعال الإنسان تماماً، فيقول: «فمن علّل المعصية بالمشيئة، وسبّبها بالإرادة، ولم يجعل للعبد مشيئة من شهوات نفسه، ولا إرادة من طبائع جسده، فقد تبرّأ من لوازم دينه، وجثا على ركب الجهل بمخاصمة ربه، وجعل المدح ذماً، والعقوبة ظلماً، والأمر نهياً، والنهي أمراً، والتمكين قهراً، والاختيار جبراً، والحبيب خصماً، والعدو سلماً، ودخل في مقالة أهل الإفك من جاهليّة أهل الشِّرك، حيث أخبر عنهم الرحمن، بحكم القرآن، وجعل مقالتهم كذباً، وتكذيباً و ظناً»[4].

---

[1] - الغزالي، مختصر الإحياء ص 146، وعبدالرحمن الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، 1978م، ص148 و 150.

[2] - تكملة الحديث «أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل، فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر»، أنظر: أبو الفرج الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، 1968م. ج1/ص وقد أورده الغزالي في الأحياء، ط1 بيروت ب. ت. ج1/ص82، وابن علوان، التوحيد، ص 297.

[3] - ابن علوان، المصدر السابق، ص355.و ص، 352.

[4] - ابن علوان، التوحيد، ص356،357.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الرابع – 1444هـ – شتاء 2023م

حين رفض الشيخ أحمد بن علوان حجج واستدلالات الجبريّة بمقالات أهل الشِّرك والمعصية، بزعمهم، قدم مشيئة الله فيهم، وتقدير الكفر والمعصية عليهم.-، فقد سار مع المعتزلة ليقرّر بامتلاك الإنسان للإرادة، وحريّة الاختيار، وليفرّق بين إرادات ثلاث، لإزالة اللبس عمّن يعتقدون بهذا سلباً للإرادة الإلهيّة، وهي: الإرادة الإلهيّة، وطبيعتها، والإرادة الإنسانيّة، وطبيعتها، والإرادة الشيطانيّة وطبيعتها. وأورد في حديثه عن الطبيعة الإنسانيّة وحريّة الإرادة ما يزيد على خمس وعشرين آية قرآنيّة[1]، دالّة على وجود إرادة للإنسان مع الإرادة الإلهيّة، موضحاً الفرق بين كلّ إرادة، كانت صادرة عن الله، أم صادرة عن الإنسان، أم صادرة عن الشيطان. وكل إرادة من هذه الإرادات تقابل مستوى معيّناً من السلوك الإنساني. فهذا السلوك منه مدفوع بإرادة الحق، ومنه مدفوع بإرادة النفس، ومنه مدفوع بإرادة الشيطان[2].

كما استخلص من جميع هذه الآيات كل ما يتعلّق بأنواع الإرادات والمشيئات الإنسانيّة والشيطانيّة ودوافعها المختلفة، وعلاقة كلٍّ منها بالإرادة والمشيئة الإلهيّة، وهي:

- أنّ إرادة الإنسان، منها ما هو مدفوع بالشهوات، ومنها ما هو مدفوع بوسوسة الشيطان، وأنّ إرادة الله بالعبد مدفوعة بمحبّته له، وإرادة الشيطان مدفوعة بعداوته له، وإرادة الإنسان لنفسه مدفوعة بشهواته، وأنّ الله أمر بالطاعة وما حتم، ونهى عن المعصية وما عصم[3].

- أنّ للعبد مشيئة سخيفة من جهة شهوته الداعية إلى الهوى، والهوى داعية إلى المعصية.
- أنّ لله مشيئة شريفة من جهة رحمته، والرحمة داعية الهدى، والهدى داعية الطاعة، وأنّ لله مشيئة وإرادة يرجعان إلى محبته، هي اختياريّة الطاعة من كلّ مأمور عاقل متمكّن من أحد الفعلين، وأن لله مشيئة جبريّة تمثّل كموناً في الأشياء التي لا تعقل، ولا تتمكّن من أحد الفعلين أيضاً، مثل الخلق والتسخير، فيقول الشيخ: «أن الله أمر وما قهر على فعل الأمر، ونهى وما جبر على ترك النهي، وكل مطيع يجد الاختيار والتمكين في نيته، وقوله، وعمله للطاعة، ولا يجد الاضطرار ولا الإجبار، ومن أجل ذلك تقوم له الحجة، وتجب له المثوبة، وكل عاص يجد الاختيار والتمكين في نيته،

---

[1] - منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ من قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ به وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾، سورة النساء: 60/4، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ المائدة: 91/5، وقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، سورة الأنفال: 68/8، وقوله ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ سورة الصف: 8/61، وقوله: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ سورة القيامة: 5/75، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلاً عَظِيماً﴾، سورة النساء: 26/4-27.

[2] - ابن علوان، المصدر السابق، ص357،358.

[3] - ابن علوان، التوحيد، ص360،361.وص، 362.

وقوله، وعمله للمعصية، ولا يجد الاضطرار ولا الإجبار. ومن أجل ذلك تقوم عليه الحجة، وتلزمه العقوبة»[1].

بعد كلِّ ما تقدّم من عرض لميتافيزيقا سيكولوجيّة طبيعة الإنسان وإرادته الحرّة عند ابن علوان، بمقوِّماتها المختلفة،= (القدرة، الإرادة، المشيئة)، وحريَّة الفعل، والقدرة على إتيانه أو تركه، لابدَّ من أن نتساءل: ما المنحى الكلامي -الفلسفيّ والصوفيّ في تفسيره هذا؟

أشرنا سابقاً إلى أن الشيخ أحمد بن علوان كان أشعريّاً، غزاليّاً، لكنّه نحى المنحى الاعتزالي، أو كان أكثر الأشاعرة حريّة وعقلانيّة، في هذه القضايا التي سيتّضح موقفه منها، من خلال كلامه المعبّر عن الجانب المكنون من فلسفته الصوفيّة - بتعبيره هو-[2]. فقد وافق بن عربي في ثنائيّة المشيئة، والإرادة، مع ثنائيّة الأمر التكويني، والأمر التكليفي، حيث يقرّ الشيخ أحمد بن علوان بمشيئتين: الأولى لله، وترجع إلى جبريّته وقهره لكلّ ما لا يعقل، ولا يتمكّن من أحد الفعلين، وأخرى اختيارية لكل مأمور عاقل يتمكن من أحد الفعلين. لكن ابن عربي أراد بالإرادة الإلهيّة، العناية الإلهيّة أو الأمر التكويني الذي يشبه القانون العام الذي يحكم الوجود، وبمقتضاه يسير كلّ شيء في الكون، حتى أفعال الإنسان. إذن: يتفق الشيخ مع ابن عربي في الأمر الأول، ويختلف معه في الثاني. لأن ابن عربي جعل الأول يسري على الثاني، فيكون الإنسان برأيه قد ولد مطيعاً، وعاصياً خيّراً، وشريراً وفقاً لما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم القديم. وهذا ما يرفضه بن علوان لأنّه نوع من الجبريّة، ويرجع ذلك إلى علم الله فقط، ومشيئة العبد واختياره. وبذا يكون قد قبل بالرأي الاعتزالي الذي رفضه ابن عربي، هذا من جانب، ومن جانب آخر، يتفق مع الفارابي في أن إرادة الإنسان مدفوعة بشهواته الحسّيّة، وهذه لا تتمُّ - بحسب الفارابي -، إلّا عند حصول المعقولات فيحدث له النزوع نحو تحقيق تلك الرغبات، فتكون الإرادة العقلانيّة موجّهة للإنسان بصورة تختلف عن الحيوان، الموجّهة بدوافع غريزيّة محضة[3]. وهي التي جعلها بن علوان اختياريّة في حقّ العاقل، وجبريّة في حقّ غير العاقل، وجعلها في ثلاث إرادات مختلفة .

ممّا يؤكّد المنحى الاعتزالي للشيخ أحمد بن علوان، هو استحسانه رأي المعتزلة في ميتافيزيقا علاقة الله بالإنسان في خلقه وخلق أفعاله، أو امتلاكه القدرة، والإرادة والمشيئة الحرّة، كطبيعة أو قوى كامنة فيه كما هو عند القاضي عبدالجبار، الذي سوى بين الأفعال المتولّدة، والأفعال

[1] - ابن علوان، الفتوح، ص 480، حيث يقول: «فلي وجهان مكنون وبادي، ولي علمان جزئيّ وكليّ».
[2] - أنظر الفتوح، ص 480، حيث يقول: «فلي وجهان مكنون وبادي، ولي علمان جزئي وكلي».
[3] - ابن علوان، التوحيد، ص361. د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق عند ابن عربي (ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي)، ص 165. وأبو خاطر، نظرات في الحتميّة، ص125،126. وقارن:الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار العراق، بيروت 1955م، ص69. والغرابي، تاريخ الفرق، ص201.

المباشرة بكون وقوعها من الإنسان، وأنه على أساس ذلك أقام الحقّ سبحانه وتعالى المسؤوليّة على الإنسان إزاء تصرّفاته، وأفعاله الاختياريّة، ولزم على ذلك الثواب، أو قامت عليه الحجّة، ووجب عليه العقاب - بحسب ابن علوان -، وأن أي فعل لابدّ من أن تتبعه نية أو إرادة، أو مشيئة، وتصدق على الأفعال الاختياريّة الراجعة إلى التمكين وفق المنظور العلواني، دونما سلب للإرادة الإلهيّة والعلم، والقضاء، والقدر، والتوفيق، والمحبة[1]. كما يتّفق مع المعتزلة في ما يتعلّق بالعدل الإلهيّ الذي اقترب فيه من موقفهم الذي ينزّه الله عن إلحاق الظلم بعباده، فما دام عادلاً، فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، ولما كان الله حكيماً وجوّاداً وعادلاً، فإنه خلق كل شيء لصلاح الناس وخيرهم.. وابن علوان - كذلك - ،يرى أن الله عدل في ثوابه،لا يحب الفساد، ولا يريد ظلماً للعباد، خلق العقل دواء، والجهل داء، والنفس بلاء، وأن الله حين كلف عباده عملاً في هذه الدنيا، وعد عليه أجراً في دار القرار، وحينما نهى الله عن معصيته في الدنيا، توعّد عقوبة في دار القرار[2]. وبموجب فهم الشيخ للعدل الإلهي، وفهمه لطبيعة الإرادة الإنسانيّة الحرّة وقدرتها على الكسب والاختيار، حدّد رؤيته للبعد الميتافيزيقيّ الأنطولوجيّ المتمثّل في العلاقة بين الله والإنسان من جهة، والإنسان وأفعاله من الخير والشر، والقضاء والقدر، من جهة أخرى.

فالفعل الشرير- عند بن علوان - الذي الزم فاعله حدّاً في الدنيا، وعذاباً في الآخرة فإنه ينسب إلى الله علماً، وقضاءً، وقدراً، وخذلاناً، وكراهية، وينسب إلى العبد عملاً وحباً، واختياراً، وإصراراً، وعتاهية. والفعل الخير-عنده -، كل فعل ألزم صاحبه في الدنيا مدحاً، وفي الآخرة ثواباً، فإنه ينسب إلى الله تعالى علماً، وقضاءً، وقدراً، وتوفيقاً، ومحبة، وينسب إلى العبد عملاً، وحباً، واختياراً، وإيثاراً، وطواعية. وأن التوفيق مقرون بالتوبة، والإنابة وأن الخذلان مقرون بالإصرار، والجرأة[3].

- وأخيراً، وزع الشيخ أحمد بن علوان، كل فعل من الأفعال الاختياريّة على الأعضاء الحسّيّة، والنفسيّة، والعقليّة والروحيّة، وكلّ عضو يكتسب فعله تبعاً لقدراته، واستعداداته الكامنة فيه.، وفقاً للبعد الميتافيزيقيّ الصوفيّ – الفلسفيّ للأفعال الإنسانيّة عنده :- فاستعداد الأرواح هو الشهود، واستعداد العقول هو العلم، واستعداد القلوب هو الحب والوجدان، واستعداد النفوس بما تهوى، وتعشق، أو ترغب أو تميل، واستعداد الحواسّ هو الإدراك، واستعداد الجوارح هو الكسب للأفعال.

---

[1] - د. عبدالستار الراوي، ثورة العقل دراسة في فكر المعتزلة، دار المعرفة، الكويت، 1982م، ص273، ود. سامي نصر لطيف، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة 1977م، ص380،381.وللمقارنة، ينظر: ابن علوان، التوحيد، ص، 352، و ص354، والفتوح، ص313،314..

[2] - ابن علوان، التوحيد، ص352. وقارن: الغزالي، مختصر الإحياء، ص 218،219. ود. سامي نصر، الحريّة المسؤولة، ص33.وابن علوان، التوحيد، ص179.

[3]- ابن علوان، التوحيد، ص 352.

يقول الشيخ أحمد: «أللّهم رب الأرواح وما شهدت، والعقول وما علمت، والقلوب وما وجدت، والنفوس وما هويت، والحواسّ وما أدركت، والجوارح وما اكتسبت. أسألك أن تجعل أرواحنا لجلاك شاهدة، وعقولنا لعظمتك ساجدة، وقلوبنا لمحبتك واحدة، ونفوسنا لنعتمك حامدة، وحواسّنا لحكمتك صائدة، وجوارحنا في سبيلك مجاهدة»[1]. وتسبيحه ودعاؤه هذا - وإن كان يتّصل بمراتب المعرفة، إلاّ أنه يظهر من خلاله، تحديد العلاقة بين الأفعال والقدرة والإرادة والعلم، فقوله هذا يشبه تارة بما قاله القاضي عبدالجبار من أنَّ الإنسان قادر على أفعال الجوارح، بما يجب وقوعها بحسب قصده. وتصدر عن جوارحه عند توافر الداعي عند الفاعل[2]. وتارة يشبه بما قاله الفارابي من أن اختلاف الافعال، والإرادات، إنما ترجع لاختلاف مصادرها، أي أن هناك إرادات ناتجة من الإحساس والتخيُّل، وإرادات ناتجة من نطق ورؤية، ولا سيما إرادات العقول العارفة التي ترفع الإنسان إلى المرتبة القريبة من العقل الفعال أو تنفعه في بلوغ السعادة، وتارة أخرى، يشبه قول الغزالي من ارتباط العقل الإنسانيّ أو الإرادة الإنسانيّة بالعلم والعقل، والقلب، وما يتطلّبه من تلازم بين القدرة والإرادة، والعلم كما بيّنا سابقاً[3].

الخاتمة:

توصَّل البحث إلى العديد من النتائج والخلاصات التي وردت في ثناياه، أهمها:

1 - أنّ الشيخ أحمد بن علوان اليماني كان أهم شخصيّة صوفيّة في اليمن منذ عصره وحتى الآن ممّن سبقوه، أو من الذين عاصروه أو جاؤوا بعده وذاع صيتهم خارج اليمن.

2 - أنّه كان ضمن تيّار فلاسفة التصوُّف في القرن السابع الهجري، من أمثال: معاصره الرئيس،الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي، وأبي الحسن الشاذلي، وعمر بن الفارض، وعبدالغني النابلسي، وابن سبعين، فلسفةً ومنهجاً وعرفاناً وسلوكاً وتربية صوفيّة، وإنتاجاً علميّاً صوفيّاً مفلسفاً، وفلسفة رمزيّة أدبيّة.

---

[1]- ابن علوان، التوحيد، ص179.

[2]- للمقارنة، ينظر: سامي نصر، الحريّة المسؤوليّة، ص83..

[3]- الغزالي مختصر الإحياء، ص249، والجدير ذكره أنّ علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة تقريباً يجمعون على ارتباط الأفعال بالإرادة، والإرادة بالعلم، والعلم قد يكون إدراكاً يحدث في عضو حاسّة (وهو ما رآه ابن علوان) أم في الأوتار العضليّة، أم في مراكز الدماغ، أم في القلب بوصفه لطيفة روحيّة تشتمل على الفكر والإرادة، إلّا أنّ ابن علوان جعل ما يختصّ به العقل هو العلم، وما يختصّ به القلب الوجدان، وما يختصّ به الروح الشهود. أنظر: التوحيد، ص179، للمقارنة أنظر: سامي نصر، المصدر السابق، ص171 و 175،، وكذلك الغرابي، تاريخ الفرق، ص194،195 حيث ذكر أنّ الأشاعرة يجعلون مثل هذه الصفات والفكر، والقدرة، والإرادة من الصفات الذاتيّة، وأنّها صفة تكوين عندما تكون من الله، وصفة فعل عندما تكون من الإنسان، وأنّها ميل قوى النفس أو اتّجاهها نحو شيء تريد تحقيقه، إلّا أنّ النظام رفض أن تكون ذاتيّة.

3 - رغم أنه من أصحاب وحدة الوجود الشهوديّة، التي عبر عنها في كلامه الشعري والنثري، لكنه بعقلانيّته الفلسفيّة الصوفيّة، قد تجنّب الوقوع في شطحات زملائه ممّن سبقوه، أو عاصرهم ممّن اتهموا بالحلول والاتحاد، والزندقة وغيرها، فكان بمأمن من تلك الاتّهامات، بل أنه تعاطى مع بعض شطحات أسلافه، بالاعتذار والشرح والتعليل الصوفي المتعقّل لما صدر عنهم، كما فعل مع الحسين بن منصور الحلاّج على وجه الخصوص.

4 - أنَّه قدّم نظريّة فلسفيّة صوفيّة، وميتافيزيقا متميّزة في مباحث الفلسفة الرئيسة، الوجود والمعرفة، والأخلاق، فضلاً عن النظريّة الكلاميّة التي جمعت بين مدرستي المعتزلة والأشاعرة، إذ كان معتزليًّا في أهم قضيّة عقديّة وفكريّة، هي قضيّة حريَّة الإرادة والمشيئة والقدرة الإنسانيّة وعلاقتها بالقضاء والقدر الإلهي، وصلتها بموضوعات العدل، والخير والشرّ، واللُّطف الإلهيّ ونحوها، في حين كان أشعريّاً في بقيّة القضايا العقديّة والكلاميّة.

5 - أنّ ميتافيزيقا الصورة الإنسانيّة، بأبعادها الرئيسة، قد مثّلت محور ارتكاز نظريّة الوجود عنده، وقد تبيّن لنا تمكُّن الشيخ من فهم الحقيقة الإنسانيّة ببعديها الحسّي والماورائيّ، أو العلميّ والميتافيزيقيّ، عندما نضعها على محكّ العلم الحديث، وخصوصاً علم البيولوجيا، والسيكولوجيا العلميّة والعقليّة. وهذا التمكُّن امتدّ إلى ثقته بتفسيره الميتافيزيقيّ للشخصيّة الإنسانيّة بأبعادها الروحيّة والعقليّة والإلهيّة، وربط تلك القوى والمكوّنات العقليّة والروحيّة والوجدانيّة، بالمعرفة ومراتبها ومصادرها ومراحلها من وجه، والأفعال السلوكيّة والأخلاقيّة والإيمانيّة والشرعيّة من وجه آخر، أكاد أجزم بأسبقيّته في أغلبها، بل أنه في بعض كلامه وفي معرض حديث آخر عن الإنسان وميتافيزيقا مصيره في الحياة الأخرى، قد جزم بأنه ناقش أحوال وطبيعة وصفة الأجسام والأرواح البشريّة، بعد الحشر ودخول الجنّة والنار بطريقة أكّد فيها أنه لم يسبقه أحد من القوم قبله من رجال التصوّف والفلسفة وحتى رجال علوم الشريعة وعلوم الحقيقة.

* * *

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبيّة، مصر 132هـ 1902م، ج15.
2. ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1989م.
3. ابن عربي، الفتوحات، المكيّة، دار صادر، بيروت ب، ت ج2.
4. ابن عربي، في الفصوص، تح: د. أبو العلاء عفيفي، ط2، دار الثقافة، بغداد، 1989م.
5. أبو الفرج الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، 1968م. ج1.
6. أخوان الصفاء، الرسائل، تح: بطرس البستان، ط1، بيروت للطباعة، بيروت. 1957م، ج1.
7. بدوي، الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربي، ط2 دار القلم، بيروت 1982م.
8. جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة. د. أحمد حمدي محمود، مراجعة د. عفيفي، مؤسّسة سجل العرب، القاهرة، 1967م.
9. الحافظ شمس الدين محمد الذهبي، في ميزان الاعتدال: تحقيق علي أحمد البجاوي، نشر عيسى الحلبي، مصر ب. ت، ج13.
10. حسان الألوسي، الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد 1990م.
11. ديوان الحلاّج، تحقيق د. كامل مصطفى الشيبي، مطبعة المعارف، بغداد، 1973م.
12. سامي نصر لطيف، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة 1977م.
13. السيوطي في الجامع الصغير، دار الفكر بيروت. 1981م.
14. عبد الستار الراوي، ثورة العقل دراسة في فكر المعتزلة، دار المعرفة، الكويت، 1982م.
15. عبدالجبار النفري، المواقف والمخاطبات، ت: آرثر يوحنا أربري، ط1 دار الكتب المصريّة القاهرة، 1934م.
16. عبدالرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م.
17. عبدالمنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفيّة، ط1 دار المسيرة، بيروت 1980م.
18. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الشرق، بغداد 1990.

19. الغزالي، مختصر الإحياء، مكتبة أسعد، بغداد، 1990م.

20. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار العراق، بيروت 1955م.

21. الكندي، الرسائل، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مصر 1950م.

22. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م.

23. محمود قاسم، في النفس والعقل لدى فلسفة الإغريق والإسلام، ط4 مكتبة الأنجلو المصريّة، 1969م.

24. المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، 1978م.

25. نظلة أحمد نائل، الخصائص العامّة للتجربة الصوفيّة، رسالة دكتوراه بإشراف د. عبد الأمير الأعسم، جامعة بغداد / قسم الفلسفة، بغداد، 1990م، مخطوط.

26. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ط، لجنة التأليف والنشر، مصر، 1936م.