



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (٩٨)

قراءة في دلالات مفاهيم تأصيل الاجتهاد التراثي:
مفهوم إصلاح المملكة الإنسانية من منظور محيي الدين ابن عربي
(٥٦٠ - ٦٣٨ هـ)

د. محمد كنفودي

يقول الله - تعالى:

{ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَآكُمْ عَنْهُ إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ }

[هود: ٨٨]

«الطريق إلى الحقيقة الفكرية تتعدّد بتعدد السالكين دروبها

الحاملين همومها المتقنين أثرها».

مُقَدِّمَةٌ:

بدأ النصُّ الصُّوفيُّ في الآونة الأخيرة يأخذ اهتمامًا واسعًا من قبل الباحثين المعاصرين، سواء كانوا من العرب والمسلمين، أو كانوا من المستشرقين والغربيين^(١).

خصوصًا إذا كان النص من النصوص التأسيسية، كنصوص ابن عربي [ت ٦٣٨ هـ]، الذي تعددت مجالات اهتماماته البحثية، والمتمركزة بشكل رئيس على «تنقية وترقية الكينونة الإنسانية»، سواء في بعدها الاتصالي بالله تعالى، أو في بعدها العلائقي بالناس، وهذا يُمكن عده مدار اهتمام الأديان المنزلة خصوصًا، وهو أيضًا كان نقطة اشتغال المصلحين قديمًا وحديثًا.

ننتقل في هذا المقال من الدراسة الموضوعية / الداخلية، التي تنظر إلى متن ابن عربي بعيدًا عن أيِّ مسبقات جلٍّ أو قلٍّ شأنها؛ إذ هي تعد بحق «عوائق معرفية»^(٢)، وبغياها تاريخيًا، صوّر ابن عربي من قبل العديد من الدارسين قديمًا وحديثًا، بوصفه من دعاة كل ما هو «مناقض للإسلام»، ونصوصه الصريحة القطعية، «كوحدة الوجود ووحدة الأديان»، وجملة من «الهرطقات» الأخرى^(٣)، فغيب نتيجة ذلك الوجه المستتير من فكر وتراث ابن عربي، الذي يمكن عد بعضه بحق من «التراث الحي المفيد»^(٤)؛ إذ أيُّ إنتاج فكري إنساني بقدر ما يصيب، يخطأ أيضًا، ويبقى الفارق بين اجتهاد وآخر في النسب فقط؛ لذا: لا يتعيّن تنزيه المجتهد بوصفه قد أصاب، ولا تبخسيه حقه، والتنقيص منه بدعوى أنه قد أخطأ؛

(١) انظر على سبيل المثال أعمال كل من نصر حامد أبو زيد: «فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي»، وهنري كوربان: «الخيال عند محيي الدين بن عربي»، وغيرهما.

(٢) محمد عابد الجابري: «مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن»، الدار البيضاء، المغرب، دار النشر المغربية، (ط/ ١)، (٢٠٠٦ م)، (ص/ ٨٤).

(٣) ذلك من جملة ما جعل نصوص ابن عربي لا تلقى الانشغال والاهتمام اللائق بها، نظير اهتمام السلفيين بابن تيمية [ت ٧٢٨ هـ]، والعقلانيين بابن رشد [ت ٥٩٥ هـ] مثلاً.

(٤) المقصود بالتراث الحي المفيد هو: جملة الأفكار والأنساق المعرفية التي تظل فاعلة في فضاء الفكر، حتى ولو انتمى مبدعها إلى زمن مضى. فهي بالتبع: أشبه بالتراث المتعالي، منها بالمتحيز الزمكاني. يشترط محمد أركون في أي تراث ليكون تراثًا حيًّا، ثلاثة شروط: (تحقق وجود الاستمرارية، والثبات والديمومة، والتكرار الوجودي).

[محمد أركون: «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، لبنان، دار الساقي، (ط/ ٣)، (٢٠٠٧ م)، (ص/ ٢٨٣)].

وإلا سقطنا في «منطق الإمية»^(٥)، بل ما يتوجب فعله أن يتم النظر إلى المتن المدروس بعين موضوعية منصفة، التي بقدر ما ترصد ما هو مفيد ونافع وحي؛ لتطويره والبناء عليه، ترصد أيضاً، ما هو ضار ومعيق، لتصحيحه وعدم تكرار أعطابه. طبعاً هذا يتم من وجهة نظر باحث ما، ووجهات النظر تتعدّد وتتنوّع من زمن لآخر، ومن باحث إلى غيره أيضاً. ما دام أنّ الاختلاف لا يطعن في الحقيقة المبحوث عنها، بل يحتم أنّ هنالك حقيقة يتعيّن البحث عنها؛ إذ طرق الحقيقة تتعدّد بتعدد السالكين والباحثين^(٦). ولتعزير ذلك: سنعمد بشكل رئيس على متن ابن عربي، مع تدعيم وتطوير، أو نقد وتقويم أفكاره بنصوص لعلماء ومفكرين من القدامى والمعاصرين.

نتغيّاً عبر هذا المقال أن تُجيب على السُّؤال التالي: هل الإصلاح (التدبير السياسي) الذي يقدمه ابن عربي، هو من جنس النظرية السياسية التراثية، أم هو إصلاح جذري مغاير، مغايرة الوجود للعدم؟

إنّ الإصلاح الذي يُقدّمه ابن عربي، وإن توسل بنفس الجهاز المفاهيمي للنظرية التراثية؛ إلاّ أنّه يشحنها بدلالات جديدة، منطبقة على «روح الإنسان»، بدل «شخص السلطان»، استجابة لقوله - تعالى - : {إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم} [الرعد: ١٢]^(٧).

نتناول في هذه الورقة العناصر الآتية:

(١) من تدبير الإنسان إلى تدبير دولة الإنسان.

(٢) الإصلاح رسم وتدبير.

(٣) سياسة التدبير الإصلاحي:

(أ) نقد الممارسة السياسية السلطانية.

(ب) أسس التدبير الحكيم للخلافة الإنسانية.

(٥) المقصود به: وضع يلزم الفرد باختيار موقف من موقفين متنافرين لا يمكن الجمع بينهما، (إنّما هذا... وإنّما هذا...).

[محمد عزيز الحياي: «مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر»، دار المعارف، القاهرة، مصر، (١٩٩٠ م)، (ص/ ٢٠٤)].

(٦) الانطلاق من مراعاة الحق في الاختلاف، هو الذي ينسجم مع البحث عن الحقيقة، خصوصاً إذا كانت إنسانية؛ وإلاّ سقطنا في منطق (السياج الدغمائي المغلق) بتعبير محمد أركون، و المقصود به: أنّ ما يصدر عن الذات يمثل الحق المطلق المتعالي، عكس ما عند الغير.

[محمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، (ط/ ٣)، (١٩٩٨ م)، (ص/ ١٠٨)].

(٧) انظر سورة الأنفال، الآية: (٥٤).

(١) من تدبير الإنسان إلى تدبير دولة الإنسان:

(لا يستقيم تدبير دولة الإنسان كمجموع؛ إلا إذا استقام تدبير الإنسان كفرد)

أساس كل (إصلاح)^(٨)، بوصفه يقوم على تغيير العقلية المجتمعية، (وزحزحة)^(٩) الأوضاع، نحو ما ينبغي أن يكون، هو (التدبير)^(١٠)، ومن لم يدبّر شؤون ذاته كفرد - والقائم بالتدبير على هذا المستوى (الروح)^(١١)، بوصفها خليفة الله - تعالى - على باقي أعضاء ومكونات ماهية الإنسان - فما هو بقادر على تدبير شؤون غيره إن تولى ذلك - والقائم بالتدبير على هذا المستوى (الإمام)^(١٢)، بوصفه خليفة الله - تعالى -، على باقي أفراد مكونات المجتمع الإنساني تحديداً، على اعتبار أن المجموع يتحدّد بتعدّد الأفراد، وإصلاح الكل يتوقف على إصلاح الجزء، أو بتعبير ابن عربي، أن العالم الأصغر (الإنسان) هو انعكاس للعالم الأكبر (الكون)، والعكس أيضاً صحيح، فإذا كان العالم الأكبر، والمملكة الإنسانية منه تحديداً، لا تستقيم ولا تنتظم أحوالها وأحوال أهلها، تلاحماً وأخوة ومساواة وعدالة وإحقاق حق... إلا بتدبير مدبر، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار، أنها مملكة متعددة الأفراد والمستويات، وكذا مختلفة المجادلات والأبعاد، فكذلك العالم الأصغر سواء بسواء^(١٣).

والتدبير بوصفه أساس كل إصلاح حقيقي، سواء كان ذاتياً أو غيرياً، تقوم ماهيته على بذل الجهد لترتيب عدة أفعال تقديمياً وتأخيراً، نحو غاية مقصودة. وكما تلاحظ فالتدبير مَقُولٌ على ما يكون بالقوة والفكرة، لا على ما يكون بالفعل

^(٨) يتقاطع مع مفهوم الإصلاح عدة مفاهيم أخرى كالتغيير والتشوير... وكل عملية إصلاح أو تغيير، إمّا أن تكون من فوق (تغيير النظام الحاكم والدساتير، وجملة القوانين...)، وإمّا أن يكون من تحت (تغيير عقلية وروح الفرد). وابن عربي - كما سنرى - منشغل بالأخير، وهو التوجيه القرآني. تأمل الآيتين السابقتين.

^(٩) المقصود بالزحزحة: تغيير مقاربات النظر في مختلف الإشكالات المعرفية المطروحة قديماً وحديثاً، لتجديد الوعي.

[محمد أركون: «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، (ط/ ٢)، (١٩٩٦ م)، (ص/ ٣٤)].

^(١٠) مجالات التدبير متعددة بتعدد مجالات حياة الإنسان: اجتماعياً، اقتصادياً، ثقافياً، دينياً... وأخيراً: سياسياً وهو الذي يهمننا في هذا السياق.

^(١١) يرى ابن عربي: أن الروح بوصفها من عالم الأمر لا من عالم الخلق، هي المنوط بها الاستخلاف، انطلاقاً من قوله - تعالى -: {إني جاعل في الأرض خليفة...} [البقرة: ٣١]. [محيي الدين بن عربي: «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»، تحقيق: خليل عمران المنصور، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (ط/ ١)، (٢٠٠٠ م)، (ص/ ٢٠، ٢١)].

^(١٢) يرى ابن عربي أيضاً أن المقصود بالإمام في قوله - تعالى -: {وكل شيء أحصيناه في إمام مبين} [سورة يس: ١١]. هو الإنسان بوصفه عالم الله الأصغر، الذي ينطوي على عالم الله الأكبر. [نفسه، (ص/ ٢٥)].

^(١٣) نفسه، (ص/ ٨ - ١٠).

والعمل^(٤)، فهو أشبه بالتنظير النسقي، منه بالتجسيد التجريبي، ذلك بالنظر إلى مرحلته الأولى؛ وإلا: فإن كل تدبير إذا لم يعقبه تجسيد وترجمة، كان أشبه بالرمزيات المثالية - الطوباوية - ، منه بالأنظمة الفعلية الواقعية.

والإنسان القائم بالتدبير من باب الاجتهاد، لا يتحقق له المطلوب، سواء كان لذاته أو لغيره، كما ينص ابن عربي إلا بواسطة امتلاكه لِمَا يلي:

(أ) الحكمة:

المخلوق الإنساني تحديداً مفطور على جملة من الغرائز أو الشهوات^(٥)، التي لا يستطيع الانفصال أو التجرد التام عنها، ولا تعطيلها كلياً، ولكن بمكنته توجيهها والتحكم فيها حسب وعيه الحاصل وما يريد، ولا يتحقق ذلك له من منظور ابن عربي إلا بالحكمة {ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً} [البقرة: ٢٦٨]. فالحكمة إذن هي: «تغليب منطق العقل على منطق الشهوة»^(٦). فكلما تغلب الإنسان على منطق الشهوة؛ إلا واستقامت أحواله وانتظمت أموره؛ وإلا عاش أسير هواه، يقلبه ميمنة وميسرة، وكأنه أشبه ما يكون بدمى العرائس^(٧)؛ لذا: فإن الحرب قائمة^(٨)، ميدانها ذات الإنسان، طرفاها: العقل وما يقرر، والشهوة وما تهوى، ولكل منهما سلاحه، فسلح الشهوة رسل الهوى، التي لا تعد كثرة كالجن والحرص والكذب والخيانة والخداع... أمّا سلاح العقل فخادمه الفكر، فضلاً عن أسلوب التحويل،

(٤) ابن باجة، تدبير المتوحد، تنسيق. سامي بن أحمد، تونس. تونس، سراس للنشر، (ط/ ٢٠٠٩ م)، (ص/ ١١ - ٢٠). قارن ما سبق، بما يقوله ابن عطاء الله السكندري: «أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك، لا تقم به أنت لنفسك». [رسائل ابن عطاء الله السكندري]، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، القاهرة، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ط/ ١)، (٢٠٠٩ م)، (ص/ ١٥٠)، وانظر أيضاً: سعد الدين محمد سليم المراد، تيسير التنوير في إسقاط التدبير، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، (٢٠٠٨ م)، (ص/ ٩، وما بعدها).

(٥) الغرائز عبارة عن رغبات غير واعية، يكون الإنسان فيها كالحيوان تماماً. أمّا الشهوات: فهي رغبات واعية، وهي تخص الإنسان فقط. تأمل قوله - تعالى -: {زَيْنَ للناسِ حب الشهواتِ من النساءِ والبنين...} [سورة آل عمران: ١٤].

[محمد شحرور: «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة»، دمشق، سوريا، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (ط/ ٢)، (١٩٩٠ م)، (ص/ ٦٣٥)].

(٦) «التدبيرات الإلهي في إصلاح المملكة الإنسانية»، (ص/ ٨٢).

(٧) ذلك بعض ما أشار إليه الله - تعالى -: {أفأريت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون} [سورة الجاثية: ٢٢].

(٨) يرى ابن عربي: أن سبب وقوع الحرب بينهما، هو طلب الرئاسة على الجسم الإنساني (المملكة الإنسانية). [نفسه، (ص/ ٣٧ - ٤٠)]، والعقل في منظور ابن عربي يرمز إلى قيم الخير والفضيلة، أمّا الشهوة والهوى فيرمزان إلى قيم الشر والرذيلة. ومما به يتمركز العقل وبهمش غيره: = «المجاهدة». [نفسه، (ص/ ٦٦)]، وانظر الراغب الأصفهاني: «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، تحقيق ودراسة: أبو الزيد العجمي، القاهرة، مصر، دار السلام، (ط/ ١)، (٢٠٠٧ م)، (ص/ ٨٩ - ٩٥)].

الذي يعمل على تحويل مفعول ومسير رسل الهوى، من مسير الشر وتقلباته، إلى مسير الخير وألطافه الوجدانية، فمثلاً لو أخذنا: (الحرص)، فبدل أن يكون بيد الهوى يتجه عزمه نحو ادخار الأموال، ومخالفة ما جاءت به الشريعة... يكون بيد العقل ويتجه عزمه صوب الطاعات ومرضاة الرب سبحانه، والانشغال بالدائم بدل الفاني... وكذا يُقال لباقي رسل الهوى^(١٩).

(ب) العقل:

العقل للإنسان كالعقل للدابة سواء بسواء، فمن لا عقل له، لا عقل له، ووظيفته تتجلى في: التمييز بين ما ينبغي أن يفعل، ومتى يفعل، وكيف يفعل، وما لا ينبغي أن يفعل ولماذا لا ينبغي أن يفعل؛ وإلا: نزل الإنسان المكرم بالعقل من قبل الله - تعالى - تفضلاً منه، إلى مرتبة سائر البهائم. فضلاً عن محاربة كل «صور الوهم» والخرافة والخيال الزائف، وما شابه ذلك وقاربه، التي قد تأتي على صورة ما هو عقلي ومنطقي، وهي متى استبدت بالإنسان أثرت عليه تأثيراً عظيماً؛ إذ هي بقدر ما «تورث الوسوسة، تعد أيضاً مبعث الأفكار الرديئة، فيضيع بالتبع عن الإنسان التدبير الحق»^(٢٠). والذي يميز ما هو عقلي عن ما هو وهمي، ما يترتب عن الفعل من نتائج ومآلات؛ إذ الفعل بمآلاته، والنتيجة في الغالب من جنسه. وعليه: فإذا كان العقل هو وزيرك في تدبير مملكتك، ولا خير في ملك إذا لم يدبره عقل. فإن العقل لزم أن تتوفر فيه جملة صفات ليقوم بمستلزمات مقامه، وقد ذكر ابن عربي العديد منها، نقتصر على: «أن يكون العدل شخصه، والهمة رأسه، والعزة أنفه، والصدق فمه، والحكمة لسانه، والشجاعة عضده، والعلم روحه، والشريعة مصباحه»^(٢١).

(١٩) «التدبيرات الإلهية»، (ص/ ٨٣).

(٢٠) نفسه، (ص/ ٥٤ - ٥٧). كثيراً ما يوصف الفكر الصوفي بأنه فكر أقرب إلى الخيال والخرافة والأسطورة منه إلى العقل والمنطق، لكنك بالنظر في النصوص الصوفية، وخصوصاً المؤسسة منها، تجد أنها استطاعت أن تفتح آفاقاً للعقل غير مألوفة عند من يتهمهم بذلك؛ لأنهم ظنوا أن للعقل أفقا واحداً ثابتاً لا يتغير. كما يؤكد طه عبد الرحمن؛ إذ العقل لا يرتقي ولا يتجدد إلا بالعمل الديني، الذي تجلى على وجهه المؤيد في العمل الصوفي. [طه عبد الرحمن: «العمل الديني وتجديد العقل»، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط/ ٤)، (٢٠٠٦ م)، (ص/ ١٢١)، وما بعدها]، وطه عبد الرحمن: «سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم»، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط/ ١)، (٢٠١٢ م)، (ص/ ٥٥، وما بعدها). [يرى باروخ اسبينوزا: أن السبب في وجود الخرافات والأوهام هو الخوف. [اسبينوزا: «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ترجمة و تقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، بيروت، لبنان، دار التنوير، (ط/ ٢٠٠٨ م)، (ص/ ١١٠)].

(٢١) «التدبيرات الإلهية»، (ص/ ٥٦، ٥٧). [انظر الحارث بن أسد المحاسبي: «آداب النفوس»، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، (ط/ ١)، (٢٠٠٨ م)، (ص/ ٤٥، ٤٦)].

(ج) المعرفة الباطنة:

المخلوق الإنساني محب للمعرفة بفطرته، ساعياً إليها بما وهب من ملكات الطلب والبحث؛ إلا أن المعرفة من المنظور الصوفي عموماً، ومن منظور ابن عربي خصوصاً، معرفتان: معرفة ظاهرة ومعرفة باطنة؛ فالأولى: تكتسب بوسائل الطلب المعهودة كالسمع والبصر والعقل^(٢٢)... وهي لعوام الناس، أما الثانية: فهي لأولياء الله - تعالى - وأصفيائه من خلقه، ولا تعرف بالنظر الاكتسابي، بل (بالوهاب الإلهي اللدني)، ومن وهبت له من خلق الله - تعالى - ، ترقى إلى (طور النبوة الولاية)^(٢٣)، فينطبق عليه حديث: (الولاية)، الذي يُعدُّ نصّاً مؤسساً في النسق الفكري الصوفي^(٢٤).

(٢٢) التي أشار الله إليها في قوله: {والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون} [النحل: ٧٨].

(٢٣) «التدبيرات الإلهية»، (ص/ ٩٧)، ويتحقق الوصول إلى إدراك المعرفة الباطنة: «بإصلاح النفس وتنقيتها، عبر طلب شيخ عارف، يخرج المرئى من طاعة هواه إلى طاعة مولاه، ويتعين أن يكون بين يديه كالميت بين يدي الغاسل، ولا يعترض عليه ولو خالف الشريعة؛ فإنه ليس بمعصوم». [نفسه، (ص/ ١١٠)]. وهنا يستلهم ابن عربي قصة موسى مع الخضر - عليهما السلام -، الواردة في [سورة الكهف: ٥٩ - ٨١].

(٢٤) نص حديث الولاية: «إن الله - تعالى - قال: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا؛ فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافُلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَلَئِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ». [نفسه، (ص/ ١٧، ١٨)].

(٢) الإصلاح رسم وتدبير لا إصلاح بدون وعي واستشراف مستقبلي:

يُعدُّ الإصلاح من المفاهيم الوجودية المرتبطة بجنس حياة الإنسان في عالم الشهادة، وهو بوصفه حركة واعية نحو غاية محددة، بالانطلاق من (رؤية لها أولويات)^(٢٥)، لا يتجسّد إلا بتحقيق ظروف موضوعية، أهمها الظلم والاستبداد الممارس من قبل السلطة السياسية، يضيق بها الوجود العام للناس / للرعية، مع تحقق الوعي بذلك^(٢٦). ممّا يضطرهم إلى البحث عن ما من شأنه أن يغيّر أحوالهم إلى ما يطمحون؛ إذ الإنسان ميّالٌ دومًا من النفور من الظلم وسائر القبائح والآفات وإن مارسها أحيانًا كثيرة، باحثًا عن مخرج مناسب، والتاريخ الإنساني خير شاهد على ذلك^(٢٧). وأيضًا: فإنَّ الإصلاح ينبثق عن المرجعية التي تؤطر وجود الناس؛ إذ كلما بعدت المسافة بين حياة الناس ومرجعيتهم، إلّا واقتضى الأمر إصلاحًا الذي يأتي في صور عديدة، حسب نسب الفساد والظلم، وكذا حسب نسب البذل والتضحيات، فابن عربي بوصفه أحد أعلام الإصلاح على المستوى السياسي (التحتي - الفكري)، قد لاحظ أنَّ المسافة بعدت بين الإسلام والواقع الإسلامي، خصوصًا في بعده السياسي، وهو الذي ساح وجال في الأرض مقارنًا وملاحظًا^(٢٨). فتبيّن له كما لغيره، أنَّ ظلم الحكام والسلاطين والأمراء للرعية قد بلغ حدًّا لا يُطاق، والظلم متى تحققت أعيانه، ترتبت عنها عدة نتائج أحلاها أمر من الصبر. مع العلم أنَّ المرجعية الإسلامية - النص الشرعي يحرم الظلم تحريمًا قاطعًا، بشتى صورته وأشكاله، ويحذر من مآلات الظلمة، من خلال ما يقصه التنزيل الحكيم؛ إلّا أنه قد تم تعطيلها مدة زمنية ما زالت قائمة^(٢٩). وأكبر الجرائم بحق الناس، أنك تجد من يحملها ويفقهها، يزين للظلمة ظلمهم، ممّا أسهم مع الزمن في خلق تصور مفاده: أنَّ

^(٢٥) عبد الكريم غريب: «مع المهدي المنجرة»، الدار البيضاء، المغرب، منشورات عالم التربية، (ط / ١)، (٢٠٠٧ م)، (ص / ١٣٠)، وما بعدها.

^(٢٦) تحقيق الوعي بما هو موجود في حاجة إلى «مثقّف عضوي». [علي شريعتي: «مسؤولية المثقف»، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، مراجعة: حسين علي شعيب، بيروت، لبنان، دار الأمير، (ط / ٢)، (٢٠٠٧ م)، (ص / ١٣٢)].

^(٢٧) سواء في التاريخ الإسلامي أو الإنساني. تجد أنَّ مرجعية الانطلاق والأهداف المرسومة، والوسائل المتوسل بها، وإن اختلفت من تجربة إلى أخرى؛ إلّا أنّها متقاطعة.

^(٢٨) خصوصًا وأن ابن عربي وغيره من الصوفية، قد مارسوا ما يسمى بـ (السياحة)؛ لاكتشاف طبائع الإنسان وال عمران.

^(٢٩) تأمل النصوص القرآنية التالية: [النمل: ٥٤]، [القصص: ٥٩].

الواقع السياسي ولو كان ظالمًا، يعد هو القاعدة التي يتعين السير على وفقها، أمّا الخروج عنه تحت أي ذريعة أو لواء، فذلك هو الشذوذ بعينه^(٣٠).

عاصر ابن عربي القرن السادس - السابع الهجري، الذي بلغ فيه ظلم السلطة السياسية أقصى تطرفه، فضلًا عن أن المتن أو المقاربات الصوفية، ينظر إليها دومًا بعين الحذر والريبة، سواء من قبل الطبقة المخزنية خصوصًا، أو من قبل الوعي الجمعي المصنوع والمعد على قالب هوى السلطان وبطانته عمومًا، ما دام أنه ظل الله في الأرض، وحمي الملة والدين، ومن لا حمي له إلا الله تعالى. ذلك وغيره، ما جعل ابن عربي يطرح مقارنته الإصلاحية في بعدها السياسي طرحًا غير مباشر^(٣١).

يركز ابن عربي كثيرًا على أن صلاح مملكة الناس كمجموع، متوقف على صلاح مملكة الإنسان كفرد؛ إذ يسوي بين مكونات مملكة المجموع ومملكة الفرد، ما دام أن ما هو موجود في العالم الأكبر، هو أيضًا موجود في العالم الأصغر، وأهم مؤثر على صلاح مملكة الإنسان (روحه)، بوصفها هي من أنيطت بها مهمة (الاستخلاف)، وهي معقل التسيير والتوجيه، وهي القابلة أيضًا للتطهير والتغيير، وكلما كانت محللةً بالقرب من الله تعالى، وتابعة لشريعته التابع الخاضع الراضي؛ إلا وتولى الله - تعالى - أمر صاحبها بالتدبير، وذلك بإرسال من يعينه ويسدد خطاه، مما ينتمي إلى عالم الأمر (الملائكة)^(٣٢)، وهذا حقًا يُعدُّ من (فيوضات الرعاية الإلهية). وبالتبع: فإنَّ الإنسان إذا استحضر مراقبة الله - تعالى - وخشيته ومولاته؛ إلا واستقام حاله وشرف مقامه في الحضرة الإلهية، وتنزهت أفعاله، وتحقق له الفلاح الأخروي والنجاح الدنيوي، وجاءت أعضاء مملكته (جوارحه) شاهدة له، لا عليه يوم البعث والنشور. إذن: فالمراقبة الإلهية والمجاهدة

(٣٠) تجد دومًا ما يسمى بـ (علماء السلطان) قديمًا وحديثًا يجرمون ويحرمون الخروج عن الإمام ولو كان ظالمًا. بدليل سدِّ الذرائع مرة، ودرء أعظم المفسدين مرة أخرى. وخصوصًا من أهل السنة، بالاستناد على قوله - عليه الصلاة والسلام - : «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنْ السُّلْطَانِ شَيْئًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». [«جواهر البخاري»، (رقم: ٧٧٢)]. وقوله أيضًا: «... تسمع و تطيع الأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسع وأطع». [«صحيح مسلم»، (حديث رقم: ٤٧٦٢) ... في مقابل ما سلف تجد قوله - عليه السلام - : «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَذَلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ». [«سنن أبو داود»، (حديث رقم: ٤٣٤٤)]. وقوله أيضًا: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ». [«صحيح البخاري»، (حديث رقم: ٧٠٥٥)، و«صحيح مسلم»، (حديث رقم: ١٧٠٩)]، وهذا التناقض الظاهر بين النصوص أعلاه، يزال حسب ما ذهب إليه محمد شحرور: بأنَّ القرآن إذا كان يحرم الظلم ويأمر بدفعه؛ فإنَّ النصوص الحديثية تقبل إذا وافقت ذلك، وإلا ترفض جملة و تفصيلًا.

[محمد شحرور: «السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة»، دار الساقى، بيروت، لبنان، (ط/ ١)، (٢٠١٢ م)، (ص/ ١٧٣)].

(٣١) من هذه الزاوية تحمل نصوص ابن عربي العديد من التأويلات، من قبل القراء والباحثين، التي قد تخرجها عن مقصد صاحب النص.

(٣٢) «التدبيرات الإلهية»، (ص/ ٢١ - ٣٤).

الروحية والاستقامة الفعلية، كما يتصور ابن عربي، تقي الإنسان من الفساد القادم عليه من أربع جهات: اليمين والشمال والأمام والخلف، فإذا راقب الله في اليمين بالخوف، وفي الشمال بالرجاء، وفي الأمام بالعلم، وفي الخلق بالتفكير^(٣٣)، منعه الأول: من اليأس والقنوط، والثاني: من سوء الظن بالله تعالى، والثالث: التشبيه والتجسيم، والرابع: اقتراف الشهوات المحرمة، وذلك من جملة الآفات التي أنزلت مملكة الإنسان إلى دركات من الوقاحة والحقارة^(٣٤).

وهكذا: فإن ابن عربي وإن اهتم بالتنبيه على ضرورة إصلاح مملكة الإنسان كفرد تصريحًا؛ إلا أن مقصوده هو الإسهام في إصلاح مملكة الإنسان كمجموع تلميحًا.

(٣٣) يرى طه عبد الرحمن: أن لمادة الفكر ثلاث مستويات: مستوى التفكير: وهو النظر الاستدلالي الذي يقصد بيان المنافع المادية. (التعقل). ومستوى الافتكار: وهو النظر الاستدلالي الذي يقصد بيان المنافع الخلقية. (الاعتبار). ومستوى التفكير: وهو النظر الاستدلالي الذي يقصد بيان المنافع الروحية. (التدبر). والأخير هو مرتبط فرس الصوفية. [سؤال العمل، (ص/ ٣٠٧)].

(٣٤) «التدبيرات الإلهية»، (ص/ ٨٥، ٨٦). يرى ابن عربي: أن القصد ليس هو التعرف، (تحصيل المعرفة)، بل المهم هو ترتيبها على نسق محدد لتحقيق المطلوب (التدبير). [نفسه].

(٣) سياسة التدبير الإصلاحية:

(أ) نقد الواقع والممارسة السياسية:

(لا إصلاح بدون نقد الواقع المراد إصلاحه، للوقوف على ما يناقض القيم المثلى، وما يجانسها في الصورة أو الروح)

أسس النص الشرعي - القرآن وما صحَّ من سنة الرسول - عليه الصلاة والسلام - كل ما من شأنه أن يحقق الكرامة الإنسانية لمطلق الجنس الإنساني، سواء من آمن به أو غيره، ما دام أنَّ الإنسانية مهما تعددت وتنوعت، من حيث الدين واللغة والثقافة... إلَّا أنَّها تلقي في الأفق الإنساني، وهو حقًا وحقيقة قيمة إسلامية مثلى^(٣٥)، لكن بعد وفاة الرسول - عليه الصلاة والسلام - ، وانتهاء مدة الخلافة الراشدة [٤٠ هـ].

بدأت الأنظمة السياسية الحاكمة في المجتمعات الإسلامية، وهي في مجملها وراثية^(٣٦)، تبتعد عن ما نصَّ عليه النصُّ الشرعي، ورسخته «التجربة النبوية» بتعبير محمد أركون^(٣٧)، شيئًا فشيئًا مع توالي الزمن، حتى وصل الأمر إلى التناقض المطلق معها، والتكرار التام لها جذريًا رغم ادعائها؛ لذلك: سيكون نقد ابن عربي للأنظمة السياسية الحاكمة من هذه الزاوية، أعني: غياب المشروعية وقطع الصلة بقيمة العدل، بوصفها قيمة إنسانية، وهي بوصف ابن خلدون [ت ٨٠٨ هـ]: «أساس العمران البشري»^(٣٨)، فالأنظمة السياسية المتوالية على الأمة الإسلامية، اجتمع فيها أمران مناقضان للنص الشرعي، هما وجهان كالعملة الواحدة: الاستبداد (إخضاع رقاب الناس بقوة السيف - الغلبة -)، والظلم، وذلك كله حقيقة مانع من تقدم العمران، وحافز للأغيار لتدنيس واقتحام البلدان؛ إذ البشرية كلما عاشوا زمنًا

^(٣٥) من القيم الإنسانية الراقية التي جاء بها القرآن: «قيمة احترام ومراعاة إنسانية الإنسان»، بوصفها من المتعاليات، بغض النظر عن الدين، أو العرق، أو الجنس، أو اللون، أو الثقافة، أو اللغة... بوصفها من العرضيات. تأمل النصوص القرآنية الآتية: [الأعراف: ١٥]، [الأنفطار: ٦]، [العصر: ١ - ٣].

^(٣٦) التي جعلها تقوم في الغالب على الغلبة والقهر وإنفاذ السلطان، وتفقد الشروط المؤطرة للمشروعية كالشورى والأهلية... وبالتالي: يمكن عدها (سلطة استبدادية).

[انظر محمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، (ص/ ١٦٥، وما بعدها)].

^(٣٧) لجعل ما قام به الرسول - عليه الصلاة والسلام -، مجرد عمل تاريخي حسي، مثله مثل أيِّ عمل تاريخي لا علاقة له بما هو متعالٍ مقدس. [نفسه، (ص/ ١٠٤)].

^(٣٨) عبد الرحمن بن خلدون: «المقدمة»، (ص/ ٥٠).

طويلاً تحت الظلم والاستبداد، ماتت فيها الهمة، وتعطل الإبداع، وذبل التطلع إلى آفاق مشرقة، فرضيت بالحال وسلمت مقاليدها لظالمها^(٣٩)؛ لذا: عد ابن عربي بحق أنّ المملكة الإنسانية كمجموع، لا ينتظم أمرها ويستقيم حالها، إلّا بحضور «قاضي المملكة العدل، فعديل السلطان أنفع للرعية من خصب الزمان، كما قيل»^(٤٠). ومن أوجه الظلم وأبلغها، كما رمى ذلك ابن عربي ظلم إنفاق المال؛ إذ السلطان من هذا الوجه، إمّا أن يكون سخي على نفسه وعلى رعيته، ولا يتحقق له ذلك إلّا بالعلم والعمل، وإمّا أن يكون لئيمًا على نفسه ورعيته معًا، ويكون ذلك بالتجرد التام عن العلم وقربنه العمل، وإمّا أن يكون لئيمًا على نفسه، سخيًا على رعيته، ويكون ذلك بالعمل دون العلم.

والتصرف الأخير حقيقة لا يكون^(٤١). فابن عربي وإن حدد أربعة أوجه لعلاقة السلطان بالمال العام؛ إلّا أنّه قصد والواقع ينطبق على الوجه الثالث؛ إذ بدل أن يكون السلطان في خدمة الرعية، حريصًا على توفير العيش الكريم لها، تجده قد تحوّل إلى عبء ثقيل على عاتق رعيته، لكثرة مجالات هواه وملذاته^(٤٢). وهي حالة أو علاقة غير طبيعية ولا عادلة، قد تصبر عليها الأمة / الرعية، إلّا أنّ صبرها لا يطول، فيكون المآل إمّا بردّ الأمور إلى نصابها وحالتها الطبيعية، وذلك قليل. وإمّا بإدخال البلاد في حالات من الفتن والهرج والمرج لا ينتهي كثرة، وذلك هو الغالب، فيكون الظلم تبعًا لذلك: «أساس خراب العمران البشري»، كما نصّ ابن خلدون^(٤٣).

^(٣٩) يقول عبد الرحمن بن خلدون: «... وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف، واعتبره في كل من يملك أمره عليه، ولا تكون المملكة الكافلة له رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء». [«المقدمة»، (ص/ ٥٥٨، ٥٥٩)]. ويقول أيضًا: «في أنّ الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء، والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاثر إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستبعاد آلة لسواها وعلّة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف التناسل؛ والاعتماد إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية... تناقص عمرانهم و تلاشت مكاسيهم و مساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم... فأصبحوا طعمة لكل آكل... وفيه سر آخر وهو أنّ الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شيع بطنه. وهذا موجود في أخلاق الأناسي...».

[نفسه، (ص/ ١٥٠)].

^(٤٠) «التدبيرات الإلهية»، (ص/ ٥٢، ٥٣).

^(٤١) نفسه، (ص/ ٤٩).

^(٤٢) قد يسقطه ذلك مع توالي الزمن في جدلية العبد والسيد الهيجلية. [انظر بنسالم حميش: «فلسفة الوجود والجدوى نقد ثقافة الحجر وبدواة الفكر»، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط/ ١)، (٢٠٠٤ م)، (ص/ ١٠٩)].

^(٤٣) «المقدمة»، (ص/ ٢٧٢-٢٧٣-٤٩). ربط ابن خلدون ربطًا جدليًا بين نقصان العمران، وسيادة الظلم، ربط السبب بالنتيجة. والظلم في التصور الخلدوني عام، ومن أشده وأعظمه: «في إفساد العمران، تكليف الأعمال و تسخير الرعايا بغير حق». [نفسه، (ص/ ٢٧٣، ٢٧٤)].

(ب) أسس التدبير الحكيم للممارسة السياسية:

(إذا كان لا إصلاح بدون نقد؛ فإنه بالمقابل لا نقد بدون طرح بديل متماسك في نسقه النظري، مثمر في تجسيده الفعلي)

يلاحظ في سياق الفكر الإسلامي أنّ ما أُلّف في «الفقه الأصغر»؛ فقه العبادات والمعاملات، أكثر بكثير ممّا أُلّف في «الفقه الكبير»، فقه السياسة وقانون الدستور... وتلك الكثرة والقلة تنسحب إلى يومنا هذا، ولا شك أنّ الحالة غير طبيعية، أفرزتها حقيقة أسباب موضوعية^(٤٤).

اجتهد ابن عربي في بناء نظرية إصلاحية تديرية سياسية، انطلاقاً من المقاربة الصوفية القائمة على التلميح والإشارة، لا التصريح والعبارة، لبناء (مدينة فاضلة)^(٤٥)، تتأسس ماهيتها على عدة ضوابط وشروط هي نفسها الموجودة في النظرية السياسية التراثية كمفاهيم، إلا أنّ ابن عربي يغير دلالاتها ومنطلقها؛ لتطبق على روح الإنسان كفرد تصريحاً، وعلى الإنسان السلطان إشارة وإيماءً، ويمكن تقديمها على الشكل التالي:

^(٤٤) قد يكون من أسباب ذلك ما يلي: (١) أنّ السلطة السياسية، كما يرى محمد أركون: استولت على السلطة الدينية فأضحت بالتبع: الأولى هي التي ترسم خطوط ومجال تحرك الثانية. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ص/ ٢٨٥). (٢) أنّ النصوص الشرعية التي تتناول الأمور السياسية، هي قليلة بالنظر إلى النصوص التي تتعلق بأمور العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق وغيرها. [فريد الأنصاري: «البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي»، مكناس، المغرب، منشورات ألوان مغربية، سلسلة اخترت لكم، (ع/ ١٩)، (ط/ ١)، (٢٠٠٣ م)، (ص/ ٥٤، وما بعدها)].

^(٤٥) أو المثالية المتجلية في التاريخ والمملكة الإنسانية، التي تتحقق فيها قيم الحرية والعدالة والحق والتقليل من نسب الشر بشتى ألوانه، والتكثير من نسب الخير بمختلف أشكاله... وإلا تحوّلت إلى مدينة فاسقة أو فاجرة. يرى زمرة من الباحثين المعاصرين، أنّ نظام الخلافة في التاريخ الإسلامي من الناحية الموضوعية، يُعدّ طوبى الفكر السياسي الإسلامي، بمعنى أنّه كان وما يزال نموذجاً ومثالاً، ولم يكن واقعاً فعلياً. [فريد المريني: «صراع الحدائث والتقليد معوقات التحول الليبرالي في المغرب»، الدار البيضاء، المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، منشورات دفاتر وجهة نظر، (ع/ ١٠)، (ط/ ٢٠٠٦ م)، (ص/ ١٦٠). ومحمد أركون: «الإسلام الأخلاق والسياسة»، بيروت، لبنان، دار النهضة العربية، (ط/ ١)، (٢٠٠٧ م)، (ص/ ٥٧)].

شروط القائم بالتدبير السياسي للمملكة الإنسانية:

المعنى التراثي^(٤٦): المعنى التصريحي لابن عربي^(٤٧): المعنى التلمحي لابن عربي^(٤٨):

الشرط الأول: البلوغ:

صفة للروح تتحقق باتصالها بالحضرة الإلهية، اتصال شرف ورفعة، وقد تحقق ذلك عندما أجابت الله - تعالى - في عالم الدرِّ بقولها: {بلى} ^(٤٩) .	فمن شرف بالاتصال بالمقام، ولم يعمل بمقتضاه، كان كمن نسي الله فأنسأهم أنفسهم.
---	--

الشرط الثاني: العقل:

علامة تؤهل المتصف بها التصرف، بناء على قدرته التمييز بين الخير والشر، والحق والباطل (الرشد).	صفة للروح تتلقى وتعقل عن الله - تعالى - ما يرد عليها من (واردات) نورانية ربانية.	فمن كانت روحه غافلة عن الله، وملفتة إلى غيره، استبد به هوى الشيطان، ففقد أهلية التدبير.
--	--	---

الشرط الثالث: الحرية:

علامة تراتبية اجتماعية تجعل المتصف بها (الحر)، يمتلك مساحة أوسع من غيره، (العبد=الرق) للتصرف الذاتي (٥٠).	صفة للروح تجعلها تتحرر من كل شيء في الوجود؛ إلا من اتصالها بخالقها - سبحانه - : {يسبحون الليل والنهار لا يفترون} (٥١).	فمن كانت روحه متعلقة بغير الله - تعالى - ، صار عبداً لغيره، فسفل به ذلك أسفل سافلين.
---	--	--

^(٤٦) مجمل التحديدات الواردة في الكتب التراثية، التي اهتمت بالتنظير للسلطة السياسية وشروط عمل السلطان، كـ «الأحكام السلطانية»، للماوردي، و«غياث الأمم»، للجويني، وكذا بعض إشارات ابن خلدون في «المقدمة»...

^(٤٧) المعنى المقصود صراحة ونصاً من تحديدات ابن عربي، لمجمل المصطلحات التراثية.

^(٤٨) المعنى الذي رمى إليه محيي الدين بن عربي من وراء تحديداته الصريحة، ولم ينص عليه صراحة.

^(٤٩) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

^(٥٠) يرى عدنان الرفاعي: أن المقصود بصفتي العبد والحر في النص القرآني (خصوصاً في قوله تعالى: [البقرة: ١٧٧]). التمييز بين من يملك إصدار القرار (الحر)، ومن ينفذ القرار (العبد). [عدنان الرفاعي: «الحكمة المطلقة»، بيروت، لبنان، دار الخير، (ط/٤)، (٢٠١١ م)، (ص/ ٢٥٤)، (٢٥٥)].

الشرط الرابع: الذكورية:

علامة جنسية (ذكر لا أنثى) تُؤهل المتصف بها للقيام بالتدبير السياسي(٥٢).	صفة للروح لا للنفس، فهي وإن اتصفت بصفات الكمال؛ إلا أنّها محل الفجور والتقوى(٥٣).	فمن تحكمت فيه نوازع نفسه الشريفة وأهوائها، فلا يصلح بالتبع قائماً بالتدبير.
---	---	---

الشرط الخامس: النسب:

علامة عرقية (من قريش لا غير) تؤهل المتصف بها لإمكانية القيام بواجب التدبير السياسي(٥٤).	صفة للروح المنتسبة إلى الحضرة الإلهية؛ إذ هي قد بعثت من لدن الله إلى كافة البدن، مثل محمد عليه السلام بعث إلى كافة الناس.	فمن عجز عن توفير متطلبات غيره، المادية المعنوية، سقطت أهلية التدبير عنه.
---	---	--

الشرط السادس: سلامة الحوَّاس:

علامة جسدية تجعل المتصف بها، مالِكاً لأهلية القيام بوظيفة التدبير السياسي.	صفة للروح تجعلها تسمع بالحق وتنطق بالحق، فتتقدس عن الآفات وتتنزه.	فمن حكم بغير ما جاء عن الله ورسوله، صار أقرب ما يكون إلى أولياء الشيطان، منه إلى أولياء الرحمن.
--	---	---

(٥١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٠.

(٥٢) يجمع النص التراثي أنّ المرأة / الأنثى، لا يجوز لها أن تتولى الإمامة الكبرى. (الخليفة / السلطان / الامامة...).

(٥٣) يرى ابن عربي: أنّ المرأة لا يجوز لها أن تتولى منصب القضاء ولا الشهادات... ويقيس عليها أنّ النفس سواء بسواء. [«التدبيرات الإلهية»، (ص/ ٣٩)].

(٥٤) نصّ ابن خلدون بعدما أورد الاختلاف حول النسب القرشي، أنّ المقصود به أن ينتمي الخليفة إلى قوم أولي عصبية قوية، لجمع الكلمة وحسن الحماية؛ سواء كانت عصبية قرشية أو غيرها. [«المقدمة»، (ص/ ١٩٣)]. من المعروف في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، أنّ شرط «النسب القرشي»، كان محل رفض، خصوصاً من قبل (فرقة الخوارج). [انظر محمود إسماعيل: «مذاهب إسلامية في الميزان رؤية معاصرة»، دمشق، سوريا، دار القلم، ب. ت، (ص/ ١٦)].

الشرط السابع: التَّجْدَةُ والكفاية:

<p>فمن أعرض عن دين الله تعالى، أمده الشيطان بمدد من عنده.</p>	<p>صفة للروح، وهي متى داومت على اتصالها بالله، أمدها - سبحانه - بمدد من عنده: {وأيدهم بروح منه} (٥٥).</p>	<p>علامة خلقية تُمكن المتصف بها، الدُّود وحماية بيضة وسيادة الأمة.</p>
---	---	--

الشرط الثامن: العلم:

<p>فمن جهل أمور ذاته، كان لسواها أجهل، فتخبط خبط عشواء.</p>	<p>صفة للروح تمكنها من تولي مهام الخلافة على سائر مكونات البدن. {وعلم آدم الاسماء كلها...} (٥٦).</p>	<p>علامة اكتسابية تمكن المتصف بها من فعل ما ينبغي، وتجنب ما لا ينبغي من الأفعال.</p>
---	--	--

الشرط التاسع: الورع:

<p>فمن انشغل بكل شيء يلاقه في دنياه، جليلاً أو دقيقاً، أورد نفسه موارد التهلكة.</p>	<p>صفة للروح تجعلها تنقاد مع الشريعة حيث انقادت، وتتعالى عن فعل ما لا يليق بالخليفة فعله (٥٧).</p>	<p>علامة خلقية تجعل المتصف بها يزهد في مال الأمة، ولا ينفقه إلا في ما يُفيد وينفع المجموع.</p>
---	--	--

(٥٥) سورة المجادلة، الآية: ٢١.

(٥٦) سورة البقرة، الآية: ٣١.

(٥٧) «التدبيرات الإلهية»، (ص/ ٣٨ - ٤٠). يرى ابن عربي: أن الشروط أعلاه منها ما هو خلقي؛ كالبلوغ والعقل والحرية والذكورية والنسب القرشي. ومنها ما هو كسي؛ كالعلم والورع والكفاية والتجدة. [نفسه].

وكذا: فإنَّ الإصلاح التدييري السياسي الذي بلور بعض معالمه ابن عربي، مستعينًا في بناء نسقه بالرؤية الصوفية، يمكن أن يلاحظ عليه بناء على ما سبق ما يلي:

(١) إنَّ ما طرحه ابن عربي إذا نظرت فيه وجدته لا ينسلخ عن النص الشرعي، بل هو على العكس تمامًا لصيق به، ولكن بفهم أو قراءة خاصة غير معترف بها، عند من يزعم أنه وصي ووكيل على النص الشرعي، وعلى عقول الناس، وكأنَّهم (قاصرون لا راشدون)، ولا يعطي المشروعية إلا لمن وافق ما هو عليه. ولا شك أنَّ هذا هو ما جاء الإسلام من أجل أن يُحرَّرَ الناس من مختلف الوسائط البشرية، وكذا من ثقافة الارتهان إلى ما هو فتوي نخبوي مزيف^(٥٨).

(٢) إنَّ ابن عربي باستصحابه للنص الشرعي، جعله يحدث تحولًا جذريًا، على مجمل المفاهيم المبلورة قبله، سواء من قبل أهل الكلام والفلسفة، أو من قبل أهل الفقه وأصوله، أو من قبل أهل التفسير ومضامينه. ممَّا ساهم في أن يكون الطرح (العربي) مُنبئًا عن أنَّ لكل جيل الحق في أن يجدد صلته بالنص الشرعي حسب مرحلته الزمكانية^(٥٩).

(٣) إنَّ المتن (العربي) خصوصًا، والصوفي عمومًا، هو في أمسِّ الحاجة إلى تكثير وتعديد البحوث والدراسات، لكشفه على حقيقته، والتعرف على أركازه وخباياه، فضلًا عن تصحيح العديد من التصورات التي صوّرت المتن الصوفي، وكأنَّه مجرد وسيلة من وسائل (الزندقة والهرطقة) ليس إلا^(٦٠)...

^(٥٨) أبو يعرب المرزوقي: «فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي»، بيروت، لبنان، دار الهادي، (ط / ١)، (٢٠٠٦ م)، (ص / ٣٤).

^(٥٩) تجديد لا يلغي أو يعطل خصوصية النص الشرعي؛ أفرادًا وتركيبًا واستعمالًا ودلالة. وأهم عامل يلغيها، هو التعامل معه من خلال القبلية المذهبية، وذلك يعد بحق وجهًا من أوجه التلاعب بالنص الشرعي، وقد حدث ذلك من قبل قديما وحديثا، من قبل شتى المذاهب و التوجهات الإسلامية.

[انظر دراستنا: «التلاعب بدلالات النصوص الشرعية ومفاهيمها في الفكر الإسلامي»].

^(٦٠) حتى إنَّك إذا نظرت وجدت أنَّ بعض النصوص الصوفية الكبرى والمؤسسة، صنفت في دائرة (ما يستحيل التفكير فيه)، أو في (دائرة المنسي والمتكر له)، بتعبير محمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، (ص / ٦٠).

خاتمة:

اهتم ابن عربي بالإنسان في بعده المتجرد، بغض النظر عن العرضيات مهما كانت قيمتها الرمزية، بوصفه هو المركز وعليه مدار كل شيء؛ سواء في الدين أو في الكون أو في التجربة الصوفية الروحية التأملية. وما دام أن الإنسان وأحواله الجوانية والبرانية على حدٍ سواء، تتراوح بين السيئ والأسوأ في زمنه. اجتهد في تقديم إصلاح يرتقي بالوجود الإنساني بنوعيه إلى درجات أسمى من القرب بالحصرة الإلهية، فتبين له أن الإصلاح (تدبير)، أو (مشروع)، يقوم على تقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير، ولا يتسنى للإنسان تحقيق ذلك إلا إذا امتلك: (الحكمة)؛ بوصفها قائمة على تغليب منطق العقل على منطق الشهوة والهوى. و(العقل)؛ بوصفه آلية تحارب غيرها كل صور وأنواع الوهم والخرافات^(٦١). و(المعرفة الباطنية)؛ بوصفها مرتبة تحقق تمام وكمال (العبدية)، لتفيض عليه الأنوار الربانية تترى.

الإصلاح التدبيري لا يتحقق من منظور محيي الدين بن عربي؛ إلا بعد كشف وتعرية الحال كما هو (النقد)، المتجلي في أفعال الناس، وخصوصاً القائمين على رعاية المملكة الإنسانية، سواء في بعدها المتعدد (ال خليفة، السلطان، الإمام...)، أو في بعدها المتوحد (الإنسان، الفرد...). وأهم معيق للتدبير الرشيد (الظلم والسفه)، وما قرب إليهما من قول أو عمل؛ إذ بدوامهما بقدر ما تفسد الأوضاع والعلاقات، يكون ذلك سبباً من أسباب التمرد على المستخلف في رعاية المملكة الإنسانية، ممّا يُؤدّي إلى جملة مهالك لا تعدّ كثرة ولا تنتهي، ولتفادي السبب ونتائجه، لا بُدّ من شروط مجالها روح الإنسان، فإذا صفت سلم أمره وأصلح، وهذا على سبيل الإفصاح والتصريح، وكذا الخليفة، فإذا اتصف عدل وأمن، وهذا على سبيل الإيحاء والتلميح.

(٦١) يعطي ابن عربي للعقل دوراً كبيراً في بناء نسقه الإصلاحي الوجودي. عكس ما يدعيه المدّعون، من أن التصوف أقرب ما يكون إلى الأوهام والخرافات منه إلى العقل ومنطقه السليم. [انظر طه عبد الرحمن: «سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية»، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط/٢)، (٢٠٠٥ م)، (ص/٢٠٠)، وما بعدها].

قائمة بأهم الكتب المعتمدة:

(١) «القرآن الكريم»، برواية ورش.

(٢) المصادر:

- محيي الدين بن عربي: «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»، وضع حواشيه. خليل عمران منصور، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (ط/١)، (٢٠٠٠ م).

(٣) المراجع:

- ابن عطاء الله السكندري: «الرسائل»، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، القاهرة، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ط/١)، (٢٠٠٩ م). ابن باجة: «تدبير المتوحد»، تنسيق: سامي بن أحمد، تونس، تونس، سراس للنشر، (ط/٢٠٠٩ م).

- الحارث بن أسد المحاسبي: «آداب النفوس»، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، (ط/١)، (٢٠٠٨ م).

- الراغب الأصفهاني: «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، تحقيق ودراسة: أبو زيد العجمي، القاهرة، مصر، دار السلام، (ط/١)، (٢٠٠٧ م).

- ابن خلدون: «المقدمة»، بيروت، لبنان، دار الفكر، (ط/٢٠٠٤ م).

- محمد عزيز الحبابي: «مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر»، القاهرة، مصر، دار المعارف، (ط/١٩٩٠ م).

- اسبينوزا: «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ترجمة و تقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، بيروت، لبنان، دار التنوير، (ط/٢٠٠٨ م).

- علي شريعتي: «مسؤولية المثقف»، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، مراجعة: حسين علي شعيب، بيروت، لبنان، دار الأمير، (ط/١)، (٢٠٠٥ م).

- عدنان الرفاعي: «الحكمة المطلقة»، بيروت، لبنان، دار الخير، (ط/٤)، (٢٠١١ م).

- عبد الكريم غريب: «مع المهدي المنجرة»، الدار البيضاء، المغرب، عالم التربية، (ط/١)، (٢٠٠٧ م).

- محمد عابد الجابري: «مدخل إلى القرآن الكريم»، الدار البيضاء، المغرب، دار النشر المغربية، (ط / ١)، (٢٠٠٦ م).
- بنسالم حميش: «فلسفة الوجود والجدوى نقد ثقافة الحجر وبداعة الفكر»، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط / ١)، (٢٠٠٤ م).
- أبو يعرب المرزوقي: «فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي»، بيروت، لبنان، دار الهادي، (ط / ١)، (٢٠٠٦ م).
- محمد أركون: «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ترجمة: هاشم صالح، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط / ٢)، (١٩٨٦ م).
- محمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ترجمة: هاشم صالح، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط / ٣)، (١٩٩٨ م).
- محمد أركون: «الإسلام الأخلاق والسياسة»، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، لبنان، دار النهضة العربية، (ط / ٢٠٠٧ م).
- محمد أركون: «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، لبنان، دار الساقى، (ط / ٣)، (٢٠٠٧ م).
- طه عبد الرحمن: «سؤال العمل بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم»، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط / ١)، (٢٠١٢ م).
- طه عبد الرحمن: «العمل الديني وتجديد العقل»، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط / ٤)، (٢٠٠٦ م).
- فريد الأنصاري: «البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي»، مكناس، المغرب، منشورات ألوان مغربية، (ط / ١)، (٢٠٠٣ م).
- عدنان الرفاعي: «الحكمة المطلقة»، بيروت، لبنان، دار الخير، (ط / ٤)، (٢٠١١ م).
- فريد المريني: «صراع الحداثة والتقليد معوقات التحول الليبرالي في المغرب»، الدار البيضاء، المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، منشورات دفاتر وجهة نظر، (ع / ١٠)، (ط / ١)، (٢٠٠٦ م).

- محمد شحرور: «السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة»، دار الساقي، بيروت، لبنان، (ط / ١)، (٢٠١٢ م).
- محمد شحرور: «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة»، دمشق، سوريا، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (ط / ٢)، (١٩٩٠ م).
- سعد الدين محمد سليم المراد: «تيسير التنوير في إسقاط التدبير»، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، (٢٠٠٨ م).
- محمود إسماعيل: «مذاهب إسلامية في الميزان رؤية معاصرة»، دمشق، سوريا، دار القلم، ب. ت.