Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, **volume 2, Issue 2 (2017), 101-156**

نظرية "القابل والاستعداد"
عند سيدنا الشيخ علي نور الدين اليشرطي

وفاء أحمد السوافطة[1]

تمهيد

قد تكون نظرية (**القابل والاستعداد**) عُرفت في السابق بأسماء ومدلولات مختلفة، لكنها لم تتجلّ بشكلٍ متكاملٍ وواضحٍ إلا لدى عَلَمين من أعلام التصوف الإسلامي، هما الشيخ محيي الدين بن عربي، الذي ولد في مرسية بالأندلس عام 1164م، وأسّس الطريقة الأكبرية، قبل أن ينتقل إلى رحمة الله في دمشق، عام 1240م؛ وسيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، الذي ولد بعده بسبعة قرون، إذ ولد في بنزرت من أعمال تونس سنة 1208هـ /1794م، ثم ارتحل إلى بلاد الشام، حيث أسّس الطريقة الشاذلية اليشرطية، قبل انتقاله إلى رحمة الله في فلسطين، عام 1898م.

لذا، سيكون من مهمتي في هذه الدراسة التعريف بمعنى نظرية" **القابل والاستعداد**"، التي لم تأخذ حقّها من البحث، عند دارسي الفلسفة، والتصوف الإسلامي، مع أنها ارتبطت بشكل مباشر بالنظرة المعرفية الصوفية إلى الوجود. ثم سأتطرق إلى بحث جذورها الفلسفية والدينية، وتقصّي مظانّها لدى الفلاسفة اليونانيين، ومن بعدهم مفكري الإسلام وفلاسفته. إلى أن نأتي إلى تطوّر هذه النظرية لدى فلاسفة التصوف، وبخاصة الشيخ محيي الدين بن عربي، ومن تأثر بفكره.

ومن ثَم سيكون هدفي الرئيس في هذا البحث التعرّض لأبعاد هذه النظرية، لدى سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه؛ سواء الأبعاد الفلسفية، التي أثمرت لنا نظرية وجودية - معرفية تفسّر نظرية الخَلْق؛ أو الأبعاد الخُلُقية، التي تركت بصماتها على كثير من المفاهيم، كمفهومي الثواب والعقاب.

وبذا، ستتاح الفرصة، هاهنا، لدراسة وتوضيح المحاور الآتية:

---

[1] دكتوراة الفلسفة – الجامعة اللبنانية

1. التعريف بالشيخ علي نور الدين اليشرطي ونظريته في "**القابل والاستعداد**"، وتوضيح الفرق بين القابل وبين الاستعداد، وإمكانية تأثير أحدهما على الآخر. وهل يمكن اعتبار "**القابل والاستعداد**" نظرية فلسفية، أم أنها مجرد فكرة عابرة؟
2. المقاربة بين نظرية "**القابل والاستعداد**" وبين الفلسفات السابقة، مثل: فلسفة الماهيات، أو المُثُل، أو الأعيان الثابتة؛ وبين النظرية وآراء كبار الصوفيين السابقين.
3. الارتباط بين نظرية "**القابل والاستعداد**" وعقيدة القضاء والقدر. بمعنى: هل القوابل مصممّة مسبقاً ولا مجال لتوسّعها أو تغيّرها؟ وبالتالي، ارتباطها بنظريته في "شهود الحضرة المحمدية"؟ ودور "الاستعداد" في كل من: الإرادة الحرة، والتربية، والعمل.

الشيخ علي نور الدين اليشرطي

سيدي الشيخ علي نور الدين بن يشرط، أو اليشرطي، كما اشتُهر فيما بعد، هو أحد شيوخ الطريقة الشاذلية، التي قام بحملها معه، من بلاد المغرب العربي بعد انتقال شيخه محمد بن ظافر المدني، وقد نشر طريقته في بلاد المشرق العربي، بعامة، وفلسطين على الأخص، حيث عرفت هناك بالطريقة الشاذلية اليشرطية.

ولد الشيخ علي نور الدين بن محمد بن يشرط، التونسي الشاذلي "الحسني الإدريسي" سنة (1208هـ/ 1794م)[2] في مدينة بنزرت، في إيالة تونس الغرب. ويذكر البيطار أن والده " أحمد"[3]، ينتسب إلى بني يشرُط، وهي قبيلة بالمغرب، تنتسب إلى سيدنا إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن سيدنا علي بن أبي طالب[4]، وأنه كان قائداً كبيراً في الجيش التونسي[5].

تلقّى الشيخ اليشرطي تعليمه في مدينة (بنزرت)، أولاً، إلى أن التحق بجامع الزيتونة في تونس، حيث حضر الكثير من الدروس هناك. ثم عمل، في بداياته، بالتدريس في بعض مدارس

[2] انظر: اليشرطية، فاطمة، **رحلة**، ص 171.

[3] انظر: **م.ن**، ص 172؛ وانظر: نجا، مصطفى، **كشف الأسرار لتنوير الأفكار**، ط6، د.م: د. ن، 1997م، ص 4.

[4] نجا، مصطفى، **كشف الأسرار**، ص4.

[5] انظر: البيطار، عبد الرزاق، **حلية البشر**، ص 1065.

تونس، آنذاك، فدرّس التفسير والحديث والأصول والتشريع والمنطق والكلام، وغيرها من المواد والعلوم[6]. ولما بدأت صلته بالتصوف، انقطع عن أي شاغلٍ، أو عملٍ، يباعد بينه وبين هدفه. فترك التدريس، كما تذكر ابنته، "إذ لم يكن له عمل دنيويّ قط. فجعل شغله مودّة أهل الله "[7]. وقد قادته محبته لأولياء الله إلى سلوك عدة طرق صوفية. ومن هذه الطرق، التي تذكر ابنته أنه سلكها، الطريقة العيسوية الجزولية الشاذلية، وهي تنسب إلى الشيخ محمد بن عيسى المكناسي (ت1527م)[8]، الذي قاد الشيخ اليشرطي، عن طريق الرؤيا، إلى طريقة الشيخ محمد بن حمزة ظافر المدني[9](1852-1780م)[10]، الذي أخذ الطريقة الشاذلية عنه.

أما الطريقة المدنية فقد انتسب الشيخ اليشرطي إليها عن طريق أحد أنسباء الشيخ المدني، وهو الشيخ أحمد عبد الوارث الحسَني[11]. ولما التقى الشيخ علي اليشرطي بالشيخ المدني، في مدينة مصراطة من أعمال ليبيا، تجرّد لخدمته وتلقّى علوم التصوف عنه[12]. وإذ وجد شيخه فيه الأهلية، أجازه إعطاء الطريقة المدنية؛ ثم جعله مقدّماً على الجماعة، حيث يقول البيطار: "ولم تزل مرتبته تتعالى، وخوارقه في الطريقة تتوالى، إلى أن تأهّل للإرشاد..."[13].

---

[6] الذوادي، رشيد، **أعلام من بنزرت**، ص 23.

[7] اليشرطية، **رحلة**، ص 180.

[8] يقول توفيق الطويل، واصفاً هذه الطريقة: "وطريقتهم أنهم يجلسون قبالة بعضهم صفين، ويقولون كلاماً معوجاً بلغتهم، بنغم وطريقة مشوا عليها، وبين أيديهم طبول ودفوف، يضربون عليها على النغم ضرباً شديداً مع ارتفاع أصواتهم... "، انظر، له: **التصوف**، ص 82.

[9] اليشرطية، **رحلة**، ص 183-182.

[10] بن مخلوف، محمد، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، ص 383؛ وعند الفاسي، محمد، **الفتوحات الربانية، في تفضيل الطريقة الشاذلية**، أنه توفي سنة 1264هـ، ص ص 46-43.

[11] يذكر زكي مجاهد في **الأعلام الشرقية** أن الشيخ ظافر المدني الأب أرسل ولده محمد المدني إلى تونس مع الشيخ أحمد عبد الوارث. حيث اجتمع، بعد ذلك، بعلامة إفريقيا إبراهيم الرياحي. انظره، ج 2، ص590.

[12] اليشرطية، **رحلة**، ص ص 183.

[13] البيطار، **حلية البشر**، ج2، ص 1065.

ترك الشيخ اليشرطي بلاد المغرب، وظل يتنقّل في إفريقية وآسية، حتى وصل إلى الحجاز، فمكث فيها أربع سنوات، ثم توجّه إلى مصر، لزيارة ضريح أبي الحسن الشاذلي. وأخيراً، قصد زيارة المسجد الأقصى في القدس، لكن السفينة جنحت بركابها إلى ما بين بيروت وصيدا، حتى استقر به المُقام في عكا، بعد أن قضى ما يربو على أربعة عشر عاماً، داعياً إلى الله[14].

وفي عكا، جلس الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، للتعليم في مسجد الزيتونة، فاجتذب حوله مئات المريدين الذين كان من بينهم علماء تميزوا بالعلوم الشرعية، إلى جانب العلوم الصوفية. وفيما بعد، ابتنى الشيخ اليشرطي زاويته الأولى في عكا. وحرص على نشر الثقافة الصوفية والدينية بين المريدين في تلك المدينة الساحلية، وذلك عن طريق محاضراته الدينية والصوفية التي كان يلقيها على المريدين مساء كل يوم؛ عدا عن تشجيعه للعلم، وإيفاده البعثات للمدارس والجامعات ومعاهد العلم المختلفة، كالأزهر الشريف، ومن هؤلاء الشيخ عبد الله الجزار، الذي تولى منصب الإفتاء الشرعي، في عكا مع كونه مقدماً في الزاوية اليشرطية، إضافة إلى أنه كان علماً من أعلام الفقه الإسلامي في فلسطين[15].

وقد واظب على حضور مجالس الشيخ ثلّة من علماء الشريعة من أبرزهم الشيخ علي الميري، مفتي عكا ولوائها، في ذلك الوقت، والشيخ محمد علي الحسيني، نقيب أشراف القدس، آنذاك، وعلماء الجيش، خريجو المعاهد العلمية في الآستانة. وكان لبعض هؤلاء العلماء من أهل مدينة عكا، وظائف يشغلونها في إلقاء دروس الفقه والحديث والتفسير، في جامع الجزار والكلية الأحمدية[16]. ولقرب تلك المراكز العلمية، وبخاصة مسجد الجزار، من الزاوية الشاذلية اليشرطية، فقد كان من السهل انتقال مجالس العلم تلك من مسجد الجزار إلى الزاوية الشاذلية اليشرطية[17].

---

[14] **م .ن**، ص 210 .

[15] **م. ن**، ص ص 268-267.

[16] مثل الشيخ عبد الله الجزار والشيخ عبد المجيد السعدي، مفتي عكا ولوائها في ذلك الوقت، والشيخ إبراهيم البقاعي قاضي عكا؛ آنذاك؛ انظر: اليشرطية، **رحلة**، ص 263.

[17] **م .ن**، ص ص 265-264.

وقد بلغ من نفوذ وتأثير تعاليم الشيخ اليشرطي أن كبار رجالات الدولة العثمانية اعتنقوا آراءه، وانتسبوا لطريقته، بل إننا نجد الدولة تقدم للشيخ بعضاً من ممتلكاتها، وهي سرايا عبد الله باشا، في عكا، لتكون زاوية لطريقته[18]. ثم، وفي مرحلة لاحقة، فإن السلطان عبد الحميد، ذاته، انتسب للطريقة اليشرطية، بواسطة مقدم الطريقة في الشام، آنذاك، محمود أبو الشامات[19]؛ الذي زار الآستانة، بتكليف من شيخه علي نور الدين اليشرطي، لنشر الطريقة هناك، وحلّ ضيفاً على راغب رضا بك، مدير القصر السلطاني[20]، كما اجتمع بعلي رضا باشا الذي، بدوره، قدمه إلى السلطان. وبوجوده هناك، دخل في الطريقة جماعات من الوزراء والأعيان والولاة والحكام الأتراك، تذكر منهم السيدة فاطمة اليشرطية[21]: علي رضا باشا ممتاز، باشكاتب المابين الهمايوني[22]،

---

[18] اليشرطية، **رحلة**، ص235؛ ويُذكر أن الزوايا والتكايا الشاذلية انتشرت في الدولة العثمانية ذاتها، حيث نجد تكايا تابعة للطريقة في كل من (أون قابانا)، وفي منطقة (بشكتاش)، قرب قصر يلدز، حيث يوجد ضريح الشيخ محمد ظافر. انظر: Divan Edebiyati mvresi، # **Cemaleddin server Revuakozlu Arsivi** ،30/12. Istanbul

[19] انظر: أبو شامي، علي، **التصوف والطرق**، ص 83. والأفغاني، سعيد ، **سبب خلع السلطان عبد الحميد**، مجلة العربي، ع 169، 1972م، ص ص157-150، ولانتساب السلطان للطريقة اليشرطية قصة طريفة ترويها السيدة فاطمة اليشرطية في كتابها، **رحلة إلى الحق**، ص ص 232-230.

[20] الأفغاني، سعيد، **سبب خلع السلطان**، ص 155.

[21] اليشرطية، **رحلة**، ص ص 236 و237.

[22] جاء في **السجل العثماني** أنه ولد سنة 1837م، في دار السعادة، ثم عُيّن كاتباً في الديوان الهمايوني، وهو في سن الخامسة عشرة، كما تقلد، فيما بعد، عدة مناصب، أهمها منصب الأوقاف الهمايونية، والمالية ووزارة الخارجية، وتقلد بالوكالة مقام المستشار في دائرة الأسرار العسكرية. وفي سنة 1880م استقال من وظيفة مدير قلم الصدر الأعظم، ودخل مجلس الأعيان، ثم عين باشكاتباً للهمايون، ثم عين أميناً للسر في مجلس السلطان عبد الحميد الثاني سنة 1902م؛ انظره لدى محمد ثريا، **السجل العثماني**، اسطنبول: أرشيف الدولة العثمانية، رقم 22/ 149. وورد في مجلة **الهلال**، ج 10، مج 17، ص591، أنه كان رئيس المابينجية (نسبة إلى المابين) في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وكانت له حجرة خاصة يرد عليه فيها الوافدون وأصحاب الحاجات، فيتوسط بينهم وبين السلطان. لكن (فان إس) يقول إن علي رضا كان السكرتير العالي الخاص بالباب

ونسيم باشا، مدير الخاصة الملكية[23]، وتوفيق بك، سر خزنة السلطان[24]، وحاجي أفندي باشا، مقدم الطريقة هناك. كما وهب السلطان عبد الحميد لأتباع الطريقة الشاذلية اليشرطية زاوية (البلطجية)، في دمشق، لإقامة شعائر الطريقة فيها[25].

وكما حافظت الدعوة المحمدية على استمراريتها وصفائها ووحدتها العقائدية، عبر العصور المختلفة، على الرغم من تقلبات الأحداث والظروف؛ فإن الطريقة الشاذلية اليشرطية، أيضاً، حافظت على خط الكمال المحمدي، كما حافظت على استمرارية وتجدد التعاليم الصوفية، بما يتلاءم ومتطلبات الحضارة والتقدم[26]. وساعدها على تحقيق ذلك عدة عوامل، من أهمها:

- اعتماد سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، وورثته على الإلهامات الروحية، وليس على الاستعداد العلمي أو العقلي؛ إذ لم يُعهد فيه التحضير للدرس أو

العالي، ويفسر لقب (باشكاتب المابين الهمايوني) بأنه القرين، أو الأمين الثاني، أو السكرتير الثاني. انظره في: Van Ess، **Die Yasrutiya**، p.23..

[23] نسيم باشا رومي الأصل، وهو ابن الصراف نسيم أفندي، ولد في حمص سنة 1835م، وعين في قضاء حمص أميناً للصندوق اليومي، وفي آخر أيام حياته تولى منصب وكيل والي بيروت والأرشيف، انظر: ثريا، **السجل العثماني**، رقم 40/499 .

[24] هو أحمد توفيق بيك، ولد في اسطنبول سنة 1813م، وتدرّج في السلم الوظيفي، من غرفة مراسلات الصدر الأعظم إلى إدارة خزنة السلطان، حيث عُين أميناً لسر الخزنة، ثم رقّي إلى مجلس الولاة، ثم الأعيان. توفي سنة 1883م، انظر: **م . ن**، 4/4 .

[25] اليشرطية ، **رحلة**، ص 232 .

ويتضح من خلال رسالة موجهة من الشيخ اليشرطي لمحمود أبو الشامات، مقدم الطريقة في دمشق، بتاريخ 11محرم 1303هـ/20 تشرين أول 1885م، أن الشيخ اليشرطي يبارك عمارة الزاوية الجديدة، ويطلب من مريديه إقامة شعائر الطريقة في رحاب تلك الزاوية، والدعاء للسلطان ووزرائه بالنصر والتوفيق. (نص الرسالة موجود قرب ضريح الشيخ أبي الشامات، في زاوية البلطجية بدمشق). وقد نشر (فان إس) صورة عنها، ضمن كتابه:Van Ess، **Die Yasrutiya**، P93. .

[26] يرى سبنسر تريمنغهام أن الطريقة الشاذلية اليشرطية تعتبر من أبرز الطرق التي قامت على تحديث التصوف، في القرن العشرين، وذلك برفض كون الذكر توحّداً مع الله، بل هو وحدة مع النبي. انظره:. Trimingham, J. Spencer, **The Sufi Orders in Islam**, P. 106 .

كتابة المؤلفات، بل كانت دروسه، التي كان يلقيها في أحد مساجد عكا، كما علمت من السلف الصالح، تؤثر في مريديه من كافة الأطياف والثقافات، وهذا ما استمر في نهج ورثته في الطريقة، وهو أمر لمسته بشكل شخصي بين يدي شيخي الحالي أحمد الهادي اليشرطي، وهو إن دل على شيء، فإنما يدل على قوة الدعوة في الطريقة، التي سجلت انتشاراً واسعاً، في الوقت الحالي، في أقطار شاسعة من العالم العربي والغربي، كما اعترف بذلك إف. دي يونغ[27].

- مركزية المشيخة، والتزام شيوخها الذين تدرّبوا على المشيخة، منذ نعومة أظفارهم، وورثوا قيادة الطريقة بعد انتقال الشيخ المؤسس علي نور الدين اليشرطي. إذ توالى على مشيخة الطريقة، من بعده، ولده إبراهيم اليشرطي، ثم انتقلت المشيخة إلى ولده محمد الهادي، ثم إلى ولده الشيخ القائم أحمد الهادي اليشرطي. وقد حافظ كل من هؤلاء على تعاليم الطريقة، كما استقاها من سلفه، بأورادها ووظيفتها وتعاليمها وأفكارها الصوفية، مما حافظ على وحدة المجتمع الطريقي. وهذا ما أكده الشيخ أحمد اليشرطي في عديد من المقابلات التي أجريت معه. بل، ولمست ذلك شخصياً، أثناء تتلمذي على يديه لسنوات عدة. فمما ذكره الشيخ الحالي أحمد اليشرطي في مقابلة صحفية أجرتها معه مجلة "الأردن" قبل ما يربو على عشرين سنة[28]، حيث قال: "إن الطريقة لها هيكل واحد، وشيخ واحد، تصدر من خلاله التعليمات إلى جميع المريدين في العالم... وهذا ما يحقق التناسق في الشعائر والتعليمات... وتؤدي وحدة المشيخة أيضاً إلى نوع من التفاهم، وإلى القوة، فوحدة المسلمين وتجمّعهم تؤدي بلا شك إلى قوتهم".
- قوة وتماسك وتمايز تعاليم وأفكار الشيخ علي نور الدين اليشرطي. وهو أمر سنلاحظه في ورقة البحث الحالية، حول نظريته في **القابل والاستعداد**، بإذن الله.

---

[27] يرى إف. دي يونغ أن أي طريقة أخرى لم تنجح في منافسة اليشرطية، التي كانت تتمتع بالتنظيم وقوة التأثير في المجتمع حولها. انظره: F. De Jong, **The Sufi Orders in nineteenth& twentieth-century Palestine**, P. 161.

[28] محمد سويدان، **الصوفيون الجدد**، (تحقيق صحفي)، صحيفة الأردن، عمان: 26 شباط 1996.

مفهوم القابل والاستعداد

قبل أن نبحر معاً في الفلسفات والآراء الصوفية التي تطرقت إلى مفاهيم مقاربة لنظرية "**القابل والاستعداد**"، أو مهّدت لظهورها كنظرية صوفية، حريّ بنا، في البداية، أن نستشرف معنى ومفهوم هذه النظرية، كما فهمناها عند سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي.

فالقابل لديه هو النور، أو الفطرة المحمدية التي جعلها الحق مادةً أولية أو أصلاً للوجود. لكن هذا النور احتجب أو تنوّعت انعكاساته في مرايا الخلق، بحسب تفاوت تجليات الأسماء والصفات الإلهية، وبحسب تغيّر همّة الإنسان وتهيئته، أو استعداده. إذ مِن خلال تكثُّفات النور المحمدي، بدرجات متفاوتة "متدرجة"، سيتم تصنيف الخلق إلى أهل سعادة وأهل شقاوة. ويبدو أن الاستعداد هنا، هو التهيؤ والتصفية لقبول المدد الإلهي، أو النور المحمدي.

بذور القابل والاستعداد عند الفلاسفة اليونانيين

آمن أفلاطون(427-347ق.م) بأن كل شيء في هذا العالم مؤلف من (صورة) ومن (مادة)، وأن جميع الصور الراهنة، والممكنة كانت موجودة منذ الأزل في العالم الإلهي، لكن هذه الصور كانت كلها مفارقة (خالصة من المادة) ، وهي على أتم شكل ممكن لها. كما اعتقد بأن هناك عالماً للمعقولات يتألف من الصور أو (المُثُل) أو (القوابل). والمثال – عنده –كان يعني الشيء بالذات، أو هو نموذج الجسم ومثله الأعلى الذي تتحقق فيه كمالات النوع، إلى أقصى حد. أو هو، بلغة أخرى، الصورة الأولية المرئية، ثم أصبح المعنى يشمل "الصورة" بصفة عامة، والجسم شبح المثال، فهناك صورة مُثلى للشجرة، وللبيت[29].

أما أرسطو (384 -322 ق.م)، تلميذ أفلاطون فقد ميّز بين (الصورة والهيولى) [30]، فقال إن (الهيولى) هي ماله إمكان تلقي الصورة، فهيولى الطاولة -على سبيل المثال- هي الخشب

[29] كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 73.

[30] **الهيولى** أو الهيولا (Hyle) كلمة يونانية تعنى الأصل أو المادة، وهي واحدة في جميع الأشياء في الجماد، والنبات، والحيوان. وإنما تتباين الكائنات في الصور فقط. فالهيولى في ذاته لا صورة له ولا صفة. لذلك يحتاج

والغراء، بينما الصورة هي هذا الإمكان بالفعل، وهي الطريقة التي جمعت، أو ركّبت فيها الطاولة. واعتبر أرسطو أن هناك "مادة كامنة باقية" لتلقي صورة التراب والهواء والنار والماء، لكنها في ذاتها دونما صورة أو طابع محدد، وهي ما سماه أرسطو" المادة الأولية"، وهي، بحسب فلسفته (جوهر) أساس لا طابع له، ولا يوجد قائماً بذاته، بل هو دائماً في صورة التراب أو الهواء أو الماء أو النار[31].

وقد قاد ذلك أرسطو إلى ابتكار فلسفته الخاصة التي تجعل للوجود نوعين من الوجود: سمّى الأول (الوجود بالقوة)، وسمّى الثاني (الوجود بالفعل) [32]، فكتلة الخشب (الهيولى) هي تمثال(الصورة) بالقوة، وبذرة البلوط(الهيولى) هي شجرة (الصورة) بالقوة. وبالتالي، يرى أرسطو أنه لا يمكن لأي هيولى أن تتلقى صورة معينة، فبذرة البلوط محال أن تصبح شجرة غار.

ومع ذلك، فقد آمن أرسطو بوجود الحركة في المادة، بمعنى أن هناك في المادة نفسها قوة خفية (إمكاناً أو استعداداً) تحقق لها الانسجام في سيرها وتطورها من الهيولى إلى صورة أرقى. فجميع الصور موجودة في المادة بالقوة، أي أن في المادة (قابلية) لجميع الصور، فالخشب تكمن فيه صورة الخزانة والطاولة والمقعد. فإذا نحن أفضنا عن المادة صورة ما فصنعنا صندوقاً مثلاً، فإن صورة الصندوق التي كانت كامنة في الخشب قد تحققت (بالفعل)[33]. وكذلك فإن نفس النبات هي القوة السارية فيه التي تُهيئ له الْجِسمية النامية على وجه أكمل، ونفس الحيوان هي القوة السارية فيه التي تُهيئ له الْجِسمية النامية الحاسة على وجه أكمل ... وهكذا. وكلما ترقَّت رُتبَة الموجود ارتقت نفسه لرُقِيِّه.

إلى الصورة لكي تجعله يوصف ويظهر وتتحدد معالمه. فالصورة هي المبدأ الذي يعين الهيولى ويعطيها ماهية خاصة. فالهيولى والصورة لا ينفصلان. إذ كل موجود يتكون من كليهما. وتسمى الهيولى بالجوهر المادي.

[31] كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 136.

[32] **م.ن** ، ص ص 176-177.

[33] **م.ن** ، ص ص 140-141.

وقد استخدم أفلوطين(205-270م) فيما بعد ذات اللغة الأفلاطونية، فقال: إن "الوجود" لا يُستخدم بذاته إلا لكي يدل على جملة الموجودات أو مجموعها، وليس ثمة شيء هو بمثابة الوجود اللامتعين، أو اللامحدود. والوجود الصحيح، في نظره، هو مستوى الحقيقة الأول الذي ينشأ عن الواحد، أو العقل الإلهي الذي هو، كذلك مجموع (المُثُل) أو الصور الأفلاطونية. وفي هذا العقل الإلهي يكون الفكر ومضمونه شيئاً واحداً، وتكون المثل نفسها عقولاً حية. والمُثُل العقلية، عند أفلوطين – كما عند أفلاطون- هي النماذج (أو القوابل) التي تجيء على غرارها الأشياء المحسوسة في هذا العالم، والتي هي أشباه حقائق[34].

لكن أفلوطين، قال إن الله يتأمل ذاته فيعقل بذلك نفسه، فيعلم أنه موجود، وحينئذٍ يفيض (أو يصدر) عنه (العقل الأول) الذي هو صورة الله، ولكنه ليس الله نفسه. ثم يعود العقل الأول فيتأمل ذاته، فيصدر عنه كائن آخر هو (النفس الكلية) التي تملأ العالم. ولما تتأمل النفس الكلّية في العقل الأول يفيض منها كوائن متعددة هي نفوس الكواكب، ثم يستمر الفيض، فيصدر عن كل كائن كائنات أخرى أقل شبهاً بالعقل الأول المطلق (البريء من المادة)، وأكثر صلة بالمحسوسات حتى تفيض (الهيولى) وهي أدنى دركات الفيض لأنها مادة مطلقة، فوضى لا صورة لها البتة[35].

وقد أثّرت فلسفة أفلوطين في الكثير من أصحاب المذاهب التي أتت بعده، الذين تناولوا موضوعي الدين والتصوف، وبخاصة فلسفته عن (النفس الكلية) التي قال إنها تملأ العالم، وتبعث فيه نشاطه، وهي تظهر في كل كائن حي، كنسبة الخاتم المنقوش إلى البصمة. أو كنور الشمس المشرق على غرف متعددة، ففي كل غرفة جزء من نور الشمس نفسه، لكنه ليس نور الشمس كله[36]. ثم تهبط النفس الجزئية إلى الأرض من الملأ الأعلى فتتعرف للشرور، وتظل تتقلب في أجسام كثيرة. لكنها عن طريق رياضة خاصة يمكن لها أن ترجع إلى مقامها

[34] **م.ن** ، ص 293.

[35] **م.ن** ، ص ص 293-294؛ وانظر: هلال، إبراهيم، نظرية المعرفة الإشراقية، ص 13؛ **والموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ص 68-69.

[36] كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص293.

الأول في الملأ الأعلى. وعند اتصالها بالملأ الأعلى، لحظات معدودة، فإن ذلك معناه تخلصها من أسر الجسد وشوائب المادة، وتفقد الحس بالعالم المادي، إذ تسطع عليها أنوار النفس الكلية، فيحصل لها "الإشراق"، أي تدلّي المعرفة[37].

الفلاسفة الإسلاميون

كما هو معروف، فإن تأثيرات الفلسفة اليونانية، وما جاء بعدها أو قبلها من فلسفات، على الفلسفة الإسلامية دفعت إلى أن يتأثر، بل ويتبنّى بعض الفلاسفة المسلمين، آراء عدد من الفلاسفة اليونانيين التي وجدوا فيها تطابقاً، أو تناغماً ما مع آرائهم التوحيدية.

ففي سياق الحديث عن الفلسفات التي قاربت مفهوم" **القابل والاستعداد**"، نرى أن الفارابي (260-339هـ) تبنّى، متأثراً بآراء الأفلاطونية المحدثة، قولهم بأن العالم يأتي صدوراً عن الله في صورة فيض، وقال: إن الواحد يصدر عنه العالم حين يتعقّل الله ذاته، فعند الله منذ الأزل صور الأشياء و(مُثُلها) أو (قوابلها)، ويفيض عن الله منذ الأزل مجموعة من العقول، وهي كلها تؤلف المرتبة الثانية من مراتب الوجود؛ وفي الثالثة يجيء العقل الفعّال الذي يكون حلقة اتصال بين العالم العلوي والسفلي؛ وفي الرابعة تأتي النفس؛ وفي الخامسة الصورة؛ وفي السادسة المادة. ومن هاتين الأخيرتين تتكون الأشياء إذا إن كل شيء قوامه صورة ومادة[38].

كما آمن الفارابي أن كل عقل يكون فعالاً لما دونه منفعلاً بالنسبة لما فوقه؛ وأن الانتقال للعقل من القوة إلى الفعل هو ما ينتج المعرفة الحسية، وهذا الانتقال لا يتم بفعل الإنسان نفسه، بل هو مرهون بفعل العقل الفعال، الذي هو أعلى مرتبة من العقل الإنساني، أي أن الإنسان لا يحصل المعرفة باجتهاده، بل تجيء إليه المعرفة هبة من خارجه.

أما ابن سينا (370-427هـ)، فقد رأى أن أسباب وجود الطبائع ثلاثة: أولها، **الفاعل**، وهو تدبير الصانع وجوده وعدله؛ وثانيها، **القابل**، وهو أن القابل كان مستعداً لهذا الضرب من التخليق والتصوير والتطبيع، وكان استعداد ما يحصل قبل التركيب وفي حال البساطة

---

[37] **م.ن** ، ص ص 293-296.

[38] الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ص 49-39؛ وانظر: الخواجة، أحمد، **الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي**، ص ص 234-235.

استعداداً آخر يحصل له بعد التركيب والمزاج، وبحسب كل نوع من التركيب والمزاج يُحدث استعداداً آخر؛ أما ثالثها فهو **الغاية**، وهو الغرض الحكمي الذي صنع الصانع ما صنع لأجله[39].

وهو يرى أن الروح الإنسانية تشبه المرآة. وأن العقل النظري، بمعنى الإحاطة بالعلوم، هو صقالها. والمعقولات ترتسم في النفس من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشياء في المرايا الضعيفة. لكن الناس متفاوتون في هذا (الاستعداد) لإشراق المعقولات عليهم، فمنهم من يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء، قوي الحدس، واضح الكشف، فلا يحتاج إلى كبير عناء في الاتصال بالعقل الفعال، فتراه كأنه يعرف كل شيء من نفسه؛ ومنهم من يكون عامّياً ضعيفاً، إذا مالت نفسه إلى الظاهر غابت عن الباطن[40].

ابن عربي

لقد كان محيي الدين محمد بن علي بن عربي الحاتمي(1240-1164م) أول مفكر إسلامي تميز بطرح مفهومه **للقابل والاستعداد** من خلال فلسفته عن "الأعيان الثابتة"، والتي ربما يكون قد استقاها من مصادر شتى: فلسفية (أفلاطون، أرسطو، ابن سينا)، أو كلامية (المعتزلة)، ولكنه وسمها بصبغته الشخصية. فعلى الرغم من أن أبي حامد الغزالي(1058-1111م)، كان يعتبر أن الحديث القدسي الشريف "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف"[41] فيه إشارة إلى (الأعيان الثابتة)؛ إلا أن ابن عربي قد طوّر هذه النظرية. فقال بأن الحق كان في المرتبة الأحدية قبل ظهور الخلق، فأراد تخليق الخلق في

[39] الألوسي، حسام، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، ص 38.

[40] هلال، إبراهيم، **نظرية المعرفة الإشراقية**، ص47.

[41] حديث قدسي، شكك به بعض العلماء، ومنهم ابن تيمية والزركشي والحافظ بن حجر والسيوطي، وقال علي القاري: لكن معناه صحيح، مستفاد من قوله تعالى:﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ أي ليعرفوني؛ انظر: إسماعيل العجلوني، **كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، ج2، ص173.

الخارج، فخلق المرائي للأعيان الثابتة. التي هي المرتبة الثالثة في المراتب السبع للوجود، وتسمى المرتبة "الواحدية" عند الصوفية، وبخاصة ابن عربي.

والجدول التالي يبين المراتب السبع وعلاقتها بالتنزلات والحضرات[42]:

المراتب السبع/ التنزّلات الستة/ الحضرات الخمس						
↓المراتب الإلهية↓			↓المراتب الكونية↓		المرتبة الجامعة	
المرتبة الأولى	المرتبة الثانية	المرتبة الثالثة	المرتبة الرابعة	المرتبة الخامسة	المرتبة السادسة	المرتبة السابعة
الذات	التنزّل الأول	التنزل الثاني	التنزل الثالث	التنزل الرابع	التنزل الخامس	التنزل السادس
الأحدية	الوحدة	الواحدية	الروح	المثال	الجسم	الإنسان
الغيب المطلق	الحقيقة المحمدية	**الأعيان الثابتة**				

إلا أن عبارة "الأعيان الثابتة"، لدى ابن عربي، جاءت مكونة من لفظين، فالأعيان (جمع العين)، هي عنده، الحقيقة والذات (أو الماهية). ويقصد بـ"الثبوت" الوجود العقلي أو الذهني، كوجود ماهية الإنسان، أو ماهية المثلث في الذهن، مقابل الوجود، الذي يقصد به التحقق خارج الذهن في الزمان، كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي[43].

[42] الجدول مستخلص من فلسفة ابن عربي. والتنزلات الست تبدأ من المرتبة الثانية إلى المرتبة السابعة، تليها الحضرات الخمس من المرتبة الثانية إلى المرتبة السادسة. أما الظهور العلمي فهما المرتبتان الثانية والثالثة، فيما يبدأ الظهور العيني من المرتبة الرابعة إلى المرتبة السابعة.

[43] الحكيم، سعاد، **المعجم الصوفي**، ص831.

إذن، فالأعيان الثابتة، عند ابن عربي، هي مرتبة بين الحق في غيبه المطلق، وبين العالم المحسوس[44].حيث يصف ابن عربي الأعيان الثابتة، في وجودها العقلي المسلوب عنه صفة الوجود الخارجي، بـ"المعدومات"، متأثراً، في ذلك، بالمعتزلة الذين أطلقوا على الأعيان الثابتة اسم (المعدوم المعلوم)، وذهبوا إلى أن المعدوم "شيء ثابت"، وذات وعين، وأن له خصائص وصفات. أما الفلاسفة فقد أطلقوا عليها اسم "الماهيات"، واتفقوا على أن الممكنات "ماهيات" قبل وجودها، وأنها يجوز أن تعرى عن الوجود الخارجي...[45]. ويرى محققا رسائل ابن عربي أنه يخالف كلاً من الفلاسفة والمعتزلة في قولهم بقبول الأعيان لحالتي الوجود والعدم، واعتبروا وجودها صفة طارئة عليها من وجود الواجب، بينما ابن عربي كان يرى أن كل موجود له عينه الثابتة في الأزل يظهر وجوده الخارجي بمقتضاها. فهو يرى أن الأعيان الثابتة لا توصف بالوجود الخارجي ولا بالوجود العقلي المنفصل عن الذات؛ بل هي الحق[46].

ولتقريب هذه المفاهيم إلى لغتنا العصرية، أعجبني تشبيه الأعيان الثابتة، أو الهيولى بلغة ترميز برامج الحاسب الآلي؛ فالمستخدم ينظر إلى الشاشة فيرى واجهة ملونة بالتصاوير، ولكن المبرمج يعرف كل ترميز خلف البرامج. فالأعيان الثابتة مثل الترميز، والواجهة مثل الأعيان الخارجية للمستخدم. لكن الفرق هنا بأن الصوفيين يقولون بأن الأعيان ما شمت رائحة الوجود وهي معدومة أصلاً.

وحتى نستطيع أن نلمّ بفهم ابن عربي لمفهوم "**القابل والاستعداد**" يجب أن نفهم جيداً مغزى النظرية التي يقول بها ابن عربي والتي لا تنفصم عن نظريته في " وحدة الشهود"، إذ أسماها بعض دارسي فلسفته بـ " وحدة الوجود"[47]. ويرى ابن عربي أنه ما في الوجود سوى

---

[44] راجع **الفتوحات المكية**، ج 2، ص ص 47-46 ، حيث يظهر الثبوت أو الإمكان، برزخ بين الوجود والعدم.

[45] الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص 837.

[46] انظر: قاسم عباس وحسين عجيل، **رسائل ابن عربي**، ص 36.

[47] قال فون كريمر إن التصوف في نهاية القرن الثالث، الذي مثّله رجال من أمثال (أبو يزيد البسطامي، الحسين الحلاج، أبو القاسم الجنيد) تحول إلى حركة دينية انصبغت بوحدة الوجود. لكن عفيفي رد بقوله إن هؤلاء مجرد رجال فنوا في حب الله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله، فلم يشاهدوا غيره، وهذه (وحدة شهود) لا (وحدة وجود). انظر: مقدمة عفيفي على كتاب **فصوص الحكم**، ص 25.

حقيقة واحدة، إذا نظرت إليها من جهة سميناها حقاً وفاعلاً، فالحق يعطي الفاعلية. وإذا نظرت إليها من جهة أخرى سميناها خَلقاً وقابلاً [48]، والخلق يعطي القابلية، والانفعالية، أو المفعولية. وهو، هنا، يختلف عن نظرة أفلاطون الذي يرى أن الفيوضات سلسلة من الموجودات يفيض منها اللاحق عن السابق[49].

لكن ما مفهوم القابل، أو القابلية لديه؟ هل يتماهى ذلك مع الأعيان الثابتة، برأيه؟ وهل إن القابل هو قَدَرٌ حتمي لا مهرب منه؟ ثم ما أثر هذه النظرية لديه على مفاهيمه الأخلاقية ومعاييره للسلوك البشري؟

يربط ابن عربي مفهوم **القابل والاستعداد**، عنده، بعملية الخلق، فيقول: إن الحق أوجد العالم كله وجود شبح لا روح فيه، كمرآة غير مجلوة" ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً، عبر عنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول (الاستعداد) من تلك الصورة المسواة لقبول فيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا (قابلٌ)، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة... صورة (الإنسان الكبير)".[50]

ونلاحظ أنه في هذا النص، يتطرق لمفهومي (**القابل**) و(**الاستعداد**) باعتبار أنهما تجليين لفعل واحد، "فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه" فالقابل، بمفهوم ابن عربي، هو الصورة المعقولة، وهو، بمعنى آخر فيض الحق الأقدس ومنّته. والاستعداد، لديه هو تهيؤ لقبول الفيض الوجودي، أو هو قبول الصور لأعيانها أو قوابلها. فالاستعداد "في الشيء"، عنده، هو بمثابة الإذن أو الأمر الإلهي. فهو قد أمر بعض الشجر أن تقوم فقامت، وأمر بعض الشجر أن تنقطع فانقطعت، بإذن الله لا بقطعهم[51]. "... فكل أمر إلهي ينزل إلى الخلق فهو اسم إلهي عقلي نفساني

---

[48] **م.ن** ، ص ص 25-24 .

[49] تعليقات عفيفي على **فصوص الحكم** ، ص 10 .

[50] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص 49 .

[51] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 2، ص ص 142-143.

عرشي كرسي، فهو مجموع صور كل ما مرّ عليه في طريقه... إلى أن ينتهي إلى الأرض، فيتجلّى لقلوب الخلق فتقبله بحسب استعداداتها، وقبولها متنوع"[52]. كما يقول ابن عربي: "وهكذا هو (الحق) في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود (قابله)". فالقابل عنده هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة، التي ليس لها وجود عيني، وإن كان لها وجود غيبي. فهي بهذا المعنى "وجودات بالقوة"، كما يرى عفيفي[53]. أو أن الفاعل هو النافخ(الطبيعة/ القوة الكلية السارية في الموجودات) والمنفوخ فيه هو القابل(الهيولى).

وابن عربي يؤمن بوجود أمور(أنفس/ أجسام) كلّية باطنة عن الوجود العيني، لكنها لها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني[54]. " غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينية، بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية، كنسبة العلم إلى العالِم..."[55]. فالله عالِم والمَلَك عالِم والإنسان عالم. فحقيقة العلم واحدة، لكن نقول في علم الحق إنه قديم وفي علم الإنسان إنه محدث.

أما أبو العلا عفيفي، فيدرج فهمه لـ(**فصوص الحكم**) بقوله إن الأسماء الإلهية المتجلية في الموجودات هي خزائن الجود. ومحمد ﷺ يمدّ المخلوقات بها لأنه هو وحده المظهر الكامل الجامع لها جميعها. وبذلك استحق اسم (عبد الله)؛ فهو (العقل الأول) في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، و(المسيح) في النصرانية، و(المُطاع) عند أبي حامد الغزالي[56].

فبدء الخلق كان هباءً، وأول موجود فيه كانت (الحقيقة المحمدية) ولا أين يحصرها لعدم التميز. ووجد من حقيقة الحقائق المعلومة، التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم. ثم إن الله تجلى بنوره إلى ذلك الهباء... والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية، فقَبِل منه، تعالى، كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده، كما تقبل زوايا البيت نور السراج... فلم يكن أقرب إليه

---

[52] **م.ن**، ج 3، ص30.

[53] ابن عربي، **فصوص الحكم** ، ج 2، ص 9 .

[54] **م.ن** ، ج 1، ص 51 .

[55] **م.ن** ، ج 1، ص 52 .

[56] تعليق عفيفي ، **فصوص الحكم**، ج2 ، ص5.

قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه عين العالم من تجلّيه[57]. كما يقول ابن عربي، في مكان آخر، موضحاً تنّوع صور العالم والخلق:" فلذلك قبِل النفَس الإلهي صور العالم. فهو لها كالجوهر الهيولاني. وقد أخرج العالم عن صورة من أوجدهم (النفَس الإلهي)، لكن المخلوقات التي تأثرت بالحرارة علت والتي تأثرت بالرطوبة والبرودة سفلت، ومن تأثر باليبوسة ثبت"[58].

وهكذا، نرى ابن عربي يميز بين اسمي (الرحمن والرحيم)؛ فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان العامة، بمنح كل موجود وجوده؛ والرحيم هو واهب رحمة الوجوب؛ وهذه إحدى رحمتين:

- ✓ إما ما يمنحه الحق من الوجود للكائنات، بحسب ما هي عليه في أعيانها الثابتة(قوابلها).
- ✓ أو ما يمنحه الحق من رحمته للعباد، بحسب أفعالهم(الاستعداد) [59].

لكن، عندما نتحدث عن " وجود بالقوة"، فهل يشترط الوعي بمثل هذا الوجود، أم أن هذا الوجود يتلقى الفاعلية وهو خلو من الاستعداد والوعي؟

ابن عربي يرى أن الاستعداد هو تهيؤ لقبول الفيض الوجودي. فكلُّ محلٍّ تم فيه الاستعداد للوجود على نحوٍ ما، قَبِل روحاً إلهياً، فوجد في العالم الخارجي على هذا النحو. لكن الإنسان، أو أيٍّ من الكائنات الأخرى يعكس قابله حتى ولو لم يشعر بذلك؛ فالملائكة عندما احتجّت على آدم بدعوى الفساد، فهم عكسوا النزاع وهو عين ما وقع منهم" فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق. فلولا أن نشأتهم تعطي ذلك ما قالوه في حق آدم، وما قالوه وهم لا يشعرون"[60]. "فالتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلّى

[57] ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، ص 26؛ وابن عربي، **الفتوحات**، ج 1، ص ص 118-119.

[58] ابن عربي، **فصوص الحكم** ، ص 144.

[59] **تعليق عفيفي على فصوص الحكم**، ج 2، ص ص206-205.

[60] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج 1، ص 51.

له"[61]. وبناء على ذلك "فمن عرف استعداده عرف قبوله، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده، إلا بعد القبول، وإن كان يعرفه مجملاً "[62]. فالمتجلّى له لا يرى إلا صورته في مرآة الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه، مع علمه أنه ما رأى صورته الإنّية: كالمرآة في الشاهد، إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور إلا فيها.

إن خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل فيض دائم من وجود الحق إلى وجود الخلق، من الوجود الحقيقي إلى الوجود الإضافي. ولولا هذا الفيض لظل الوجود سرّاً منطوياً على نفسه[63]. لكن، كيف يفسر ابن عربي هذه الكثرة الوجودية، من خلال منظاره التوحيدي؟

ابن عربي يرى أن الكثرة الوجودية ليست إلا صوراً للمرايا الأزلية التي ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسماءه. وهذه المرايا الأزلية هي الأعيان الثابتة للموجودات. وهي ما هي عليه من العدم، ما شمت رائحة للوجود الخارجي، لأنها ليست سوى صور معقولة في العلم الإلهي[64]. وهو يقرّب لنا الصورة بقوله إنه كما أن الواحد هو أصل جميع الأعداد لأنها ليست سوى مظاهر أو درجات فيه، فإن الذات الواحدة هي أصل الوجود؛ لأن الكثرة ليست سوى مظاهر للذات[65]. إذن، فالذات، أو الحق هو على ما هو عليه منذ الأزل، وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبداً، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى. وهو ما يسميه ابن عربي بـ(الخلق الجديد)، بمعنى أن الخلق، أو عالم الظاهر في تغير مستمر وتحول دائم[66].

---

[61] **م.ن**، ج 1، ص61.

[62] **م.ن**، ج 1، ص67.

[63] تعليق عفيفي على **فصوص الحكم**، ج 2، ص 128.

[64] **م.ن**، ج 2، ص50.

[65] ابن عربي، **فصوص الحكم** ، ج 1، ص51.

[66] هذا قول ألمح إليه هيراقليطس اليوناني، عندما قال:" إنك لن تستطيع أن تغمر قدميك في مياه النهر مرتين، لأن ماء النهر يتجدد باستمرار". كما قال الأشاعرة بأن العالم متشابه بالجوهر مختلف بالأعراض، وأن العرض الواحد لا يبقى زمانين. انظر: ابن عربي ، **فصوص الحكم**، ج 1، ص ص 28، و125.

إن نظرية ابن عربي في **القابل والاستعداد** لها امتدادها الأخلاقي، وأبعادها السلوكية؛ إذ يفترض هناك حتمية جبرية، لأن أعيان الموجودات لا تعدو، في ظهورها، ما كانت عليه في حال ثبوتها "ما كنت عليه في ثبوتك، ظهرت به في وجودك، وليس ما تظهر به في وجودك سوى ما يعطيك الله إياه"[67] . بل إن كل موجود إنما هو مظهر من مظاهر الحق يتجلى فيه الحق بحسب استعداد (عين) الموجود نفسه. لذا، ليس هناك فرق بين أن يقال إن الله قد وهب كذا من الأشياء الصفة الفلانية، على سبيل المنّة، وأن يقال إن عين ذلك الشيء قد اقتضت ظهوره بهذه الصفة، أي أنها كانت من كسبه[68]. ولأن الحق يتجلى في كل موجود، بحسب الاستعداد الأزلي للموجود، فإنه لا يغيّر من ذلك سؤال أو دعاء[69].

ويرتبط بهذه النظرة، عند ابن عربي، أنه في نظر الله، الأفعال لا محمودة ولا مذمومة، ولكنها حتمية الوقوع؛ لأنها صادرة عن المشيئة الإلهية القديمة الخاضعة بدورها لطبيعة الأشياء ذاتها. فجبريته ليست خارجية، بل مصدرها طبائع الأشياء. أما مشيئة الله التي توافق أوامر الشرع، وحدوث الأخرى التي تخالفها فلإظهار أثر صفات الجلال والجمال في صور خارجية[70]. فإذا كان الوجود واحداً، وإذا كان كل ما يظهر فيه من خير أو شر، ومن معصية أو طاعة، مقدرٌ أزلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه، لزم ضرورة أن يكون في الكون مهتدون وغير مهتدين، وأن يكون فيه خير وشر... لأن هذه كلها أمور تقتضيها طبيعة الوجود[71].

فالقضاء، عنده، هو: حكم الله في الأشياء أن تكون على ما هي عليه في ذاتها، كما علمها أزلاً، وهو لا يعلمها إلا على نحو ما تعطيه أعيانها. وبالتالي، فالقدَر، بناء على ما سبق، هو مجرد توقيت حصول الشيء، كما تقتضيه طبيعة عينه. وبالتالي، فالقدَر عنده سابق على

---

[67] تعليق عفيفي على **فصوص الحكم**، ج 2، ص 102.

[68] **م.ن**، ج 2، ص 223.

[69] **م.ن** ، ج 2، ص 21.

[70] **م.ن** ، ج 2، ص 228.

[71] **م.ن**، ج 2، ص 62.

القضاء[72]. فكل ما يحكم به القضاء على الأشياء، إنما يحكم به بواسطة الأشياء نفسها، لا بواسطة قوة خارجية، وهذا ما يسميه ابن عربي "سرّ القدر"[73]. فسر القدر هو أن يعلم العبد أن علم الله به، في جميع أحواله، هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله من أين حصل[74]. الكشف وحده، وليس النظر الفكري هو ما يبين أصل صور العالم القابلة لأرواحه[75]. ولذلك، فإن الصوفي الكامل لا يسأل شيئاً، بل يراقب قلبه ليقف على استعداده الروحي، لأن قلب الصوفي " هو مرآته التي يرى فيها تجلي الحق" يتغير في كل لحظة مع تغير التجلي الإلهي (الصوفي ابن وقته)[76].

وبناء على ذلك، فالكمال لدى ابن عربي، كما يفسره عفيفي، هو كل صفة تحقق الوجود من ناحية من نواحيه، سواء أكانت أخلاقية أم غير أخلاقية، فالمعصية كمال لأنها صفة وجودية من مظاهر اسم الجبار، أو المنتقم[77]. لذا، فظهور العامي بمعصيته خاضع للأمر التكويني؛ لأنه إنما ظهر بفعل اقتضته طبيعة العين الثابتة، وقضى به الله(فعَل) فقط، لأن الله لا يوصف في ذاته بالمعصية أو الطاعة. ولذلك فهو لم يقدّر المعصية أزلاً ولا قضى بظهورها. وإنما سميت معصية عندما قيست بالمعايير الدينية، أو الأوامر التكليفية[78].

لقد تميزت آراء ابن عربي عن غيره من الفلاسفة والمتصوفة؛ ففي حين ذهب جمهور الصوفية إلى أن الحق يتجلى لقلب كل عبد بحسب استعداد ذلك القلب" الماء بلون الإناء"، فإن ابن عربي خالفهم، وذهب إلى أن قلب العارف هو الذي يتلوّن، في كل لحظة، بلون الصورة التي يتجلى له الحق فيها. فهو هيولى الصورة أو الاعتقاد. فكأن المسألة ليست مسألة

---

[72] **م.ن** ، ج 2، ص166.

[73] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج 1، ص 131.

[74] **م.ن**، ج 1، ص 60.

[75] **م.ن**، ج 1، ص 49.

[76] تعليق عفيفي على **فصوص الحكم**، ج 2، ص 21.

[77] **م.ن**، ج 2، ص 14.

[78] **م.ن** ، ج 2، ص65.

استعداد للقلب يحصل تجلي الحق بمقتضاه، فيراه القلب على هذا النحو أو ذاك، ويدركه في هذه الصورة أو تلك، بل المسألة مسألة مرآة، تنعكس عليها صور جميع الموجودات، فيدركها العارف على أنها صور للحق، ويتشكل بشكلها، ويتلون بلونها، ويضيق ويتسع بضيقها أو سعتها. على أن هذا لا يمنع من أن نسمي قدرة القلب على قبول جميع صور التجلي الإلهي استعداداً أيضاً، وأن قلب العارف قد قدّر له ذلك في عالم الغيب، كما قدّر لغيره ألا يدرك من صور التجلي إلا صورة واحدة[79].

الأشاعرة، ومَن تأسَّى بهم، ذهبوا إلى أن له، تعالى، (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته، (فهو عالمٌ بعلمٍ قادرٌ بقدرةٍ مريدٌ بإرادةٍ). وعلى هذا القياس، فهو سميع بسمعٍ بصير ببصرٍ، حيٌّ بحياة. وبالتالي، فهم قالوا إن الصفات زائدة على (الذات)، ولم يقولوا بأن الصفات زائدة على الله، ولذلك قالوا: إن التفرقة في العقل بين الذات والصفات في المفاهيم حقيقية وصحيحة، ويستحيل وجود ذات بلا صفات خارجاً. وبالتالي، فكما أنهم قالوا إن العالم مؤلف من جوهر وأعراض تتغير وتتبدل باستمرار، بحيث لا يبقى عرض واحد في جوهر آنين، ونسبوا كل صور الموجودات وكثرتها وتعددها إلى اختلاف الأعراض المتجددة على الجوهر الواحد. فإن ابن عربي، وإن كان قد تأثر بهذه النظرة، قال بوجودٍ واحدٍ، وليس اثنينية(جوهر وعرض)[80]. وهو، بذلك إذن، أقرب ما يكون إلى فكر المعتزلة في قولهم بأن الذات وصفاتها شيء واحد[81] بمعنى أن الصفات (عين) الذات. فالمعتزلة تجمع على غاية واحدة، وهي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها. وذلك أنهم يجعلونها عين الذات، فالله عالم بذاته بدون علم، أو عالم بعلم وعلمه ذاته. ولكنهم سلكوا طريقين في موقفهم من الصفات:

الطريق الأول: الذي عليه أغلبيتهم، وهو نفيها صراحة، فقالوا: إن الله عالم بذاته لا بعلم، وهكذا في باقي الصفات.

---

[79] **م.ن** ، ج 2، ص 146 .

[80] تعليق عفيفي على **فصوص الحكم**، ج 2، ص152.

[81] **م.ن**، ج 2، ص23.

والطريق الثاني: الذي عليه بعضهم، وهو إثباتها اسماً ونفيها فعلاً، فقالوا: إن الله عالم بعلم، وعلمه ذاته، وهكذا بقية الصفات. فكان مجتمعاً مع الرأي الأول في الغاية، وهي نفي الصفات.

كذلك الأمر، فإن ابن عربي قال إن الصفات نِسَب وإضافات (غين)، بين الذات الموصوفة وبين (الأعيان المعقولة). فـ"الألوهة"، عنده، لا تعتبر كياناً منفصلاً قائماً بذاته، له وجود عيني مستقل، بل هي مجموع الأسماء الإلهية الكامنة في هذه الذات، والتي تتوق إلى الظهور. إنها نسب وإضافات لا تعني كثرة عينية في هذه الذات "فالكثرة في النِسَب لا في العين"[82] فهي ليست زائدة على الذات[83]. وهم يخالفون، في ذلك، رأي جمهور أهل السنّة، الذين قالوا إن الصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها[84].

من ناحية أخرى، قارن نصر أبو زيد بين رؤية ابن عربي ونظرة أرسطو، فخرج بنتيجة أن الألوهة، عند ابن عربي، تقابل العلة الفاعلة، عند أرسطو؛ وحقيقة الحقائق، تقابل العلة الهيولانية؛ والعماء، أو الأعيان الثابتة تقابل العلة الصورية؛ والحقيقة المحمدية (الإنسان الكامل) تقابل العلة الغائية[85]. وابن عربي، كذلك، يفارق أفلوطين في أن صدور الكون عن الألوهة لا يتم عبر الفيض، أو الصدور؛ وإنما عن طريق مراحل من التجليات[86]. فابن عربي يميز بين نوعين من الفيض، الأول هو الفيض الأقدس وهو تجلي الذات (الأحدية) لنفسها في صور جميع الممكنات، التي يتصور وجودها فيها بالقوة؛ والثاني هو الفيض المقدس (التجلي الوجودي) فهو تجلي الواحد في الكثرة، أو ظهور الأعيان الثابتة من المعقول إلى المحسوس (من القوة إلى الفعل)[87].

---

[82] ابن عربي، **الفتوحات**، ج 1، ص ص41-60.

[83] أبو زيد، نصر، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، ص 40.

[84] سنتعرض لرأي أهل السنة في الصفحات اللاحقة، بإذن الله.

[85] أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ص ص 88-87.

[86] **م.ن**، ص 40.

[87] تعليق عفيفي ، **فصوص الحكم**، ج 2، ص ص9-8.

أما عبد الكريم الجيلي، فعلى الرغم من تأثره بفكر ابن عربي، إلا أن له رؤية مختلفة؛ إذ هو لا يرى رأيه في إيجاد الأشياء من سلسلة من التنزلات. فهو يقول: " أنزه ربي أن أعجز قدرته عن اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض" [88]. لذا، فهو يعتقد أن الذات تخرج عن عمائها وتجرّدها إلى ذات مدركة عاقلة على ثلاث مراحل:

1- الأحدية (إشراق الذات)
2- الهُوية (إشراق الصفات)
3- الأينية (إشراق الأسماء).

وبذلك يصبح الوجود المطلق، برأيه، عاقلاً ومعقولاً. وهو يتجلى في كل مخلوق، ببعض صفاته، على قدر استعداد المخلوق. ويتجلى في الإنسان بكل صفاته لأنه العالم الأصغر[89].

إشكالية الذات والصفات

وقبل أن نلج في لبّ نظريته في (القابل والاستعداد)، نبدأ مع سيدنا الشيخ علي نور الدين اليشرطي من ذات القضية التي وقفنا عندها، مع آراء الفلاسفة والمتصوفة، في إشكالية الذات والصفات، لأنها تشكل أرضية فكرية وعقديّة مهمة لنظريته في **القابل والاستعداد**.

إذ استعرض الشيخ اليشرطي، في بعض أحاديثه، آراء أهل التصوف، وحللّها، فقال، في أحد أحاديثه: ((الصفات، منهم من قال عنها عين، ومنهم من قال عنها غير، ومنهم من قال لا عين ولا غير. فمن قال عنها عين، نحن معشر الشاذلية. ومن قال عنها غير، فهو الشيخ محيي الدين، رضي الله عنه، وجماعته. ومن قال لا عين ولا غير، هم ساداتنا العلماء))[90]. وقال، في حديث آخر، يحمل ذات المعنى:((أهل الله اختلفوا في الصِفَة. منهم من قال عنها وجودية، ومنهم من قال إنها نِسَبٌ وإضافات. فمن قال إنها وجودية، فهو سيدي علي وفا، قدس الله سره. وأما من قال

[88] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ج1، ص49.

[89] **م.ن**، ج1؛ وانظر: نيكلسون، **في التصوف**، ص 86-87.

[90] اليشرطية، **نفحات**، ص ص 160-159.

إنها نِسَب وإضافات، فهو الشيخ محيي الدين الأكبر (رضي الله عنه) وربيبه[91]. ولكني لا أقول هذا ولا ذاك. نبينا محمد ﷺ هو **حضرة القابل والاستعداد**))[92].

فهو قد قسّم الباحثين في مسألة الذات والصفات إلى ثلاث مجموعات، تفرّد هو عنها:

- المجموعة الأولى: هم القائلون بأن الصفات وجودية، أي الذين اعتبروا أن الصفات **عين** الذات. كالشيخ علي وفا[93]، وهو أحد أعلام الطريقة الشاذلية التي تنتسب إلى الشيخ أبي

[91] يقصد الشيخ صدر الدين القونوي. وهو محمد اسماً، وصدر الدين لقباً، وأبو المعالي كنية، وهو ابن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي، الشهير بالقونوي...ولد في الأناضول سنة 606 هـ /1209م، وكانت وفاته سنة 673 هـ/1274م. وكان قد أوصى أن يدفن في (الصالحية) بجانب أستاذه في دمشق. إلا أنه لم يتيسر ذلك ودفن في بلدة (قونية)، أمام الجامع المسمى باسمه.

وهو واحد من أبرز تلامذة الشيخ محيي الدين بن عربي (ت عام 672 هـ/ 1275م). وكان استاذ قطب الدين الشيرازي شارح فلسفة السهروردي. له مؤلفات كثيرة أغلبها يدور في فلك ابن عربي، وقد بقيت مخطوطات يكاد يطويها النسيان. من مؤلفاته: **تبصرة المبتدئ وتذكرة المنتهي - فكوك النصوص في مستندات حكم الفصوص للشيخ الأكبر - التجليات – النفحات...** وغيرها.

وعندما توفي أبوه حوالي 615 هـ، وهو صغير آنذاك، ظل يتيماً وأمه ثيب، ثم تزوجت أمه بأستاذه ابن عربي، على ما يروى، وكانت مناسبته بأستاذه تؤيد هذه الرواية. وكان عمر القونوي يتراوح بين الحادية أو الثانية عشر حينما تتلمذ عليه، وذهب معه إلى دمشق ولم يفارقه إلى أن توفاه الله. ظل القونوي، بعده، في دمشق. وشكّل حلقة تدريسية، ثم انتقل منها إلى حلب سنة 640 هـ/ 1242م. ثم ذهب إلى مصر وظل بها مدة، حيث التقى بالصوفي المعروف ابن سبعين.

[92] اليشرطية، **نفحات**، ص 153.

[93] الشيخ علي وفا هو علي بن محمد بن وفا السكندري الأصل المصري الشاذلي الصوفي المالكي، اشتهر بابن وفا؛ أحد رجال الطريقة الشاذلية. ذكره ابن عجيبة في **إيقاظ الهمم**. ولد في القاهرة سنة 759.
قال الشعراني في **الطبقات الكبرى**: "كان في غاية الظرف، والجمال. لم ير في مصر أجمل منه وجهاً، ولا ثياباً. وله نظم شائع وموشحات ظريفة، سبك فيها أسرار أهل الطريق، رضي الله عنه". وله من المؤلفات: **الباعث على الخلاص في أحوال الخواص، والكوثر المترع في الأبحر الأربع، والواردات الإلهية المسمى بالوصايا**.

الحسن الشاذلي[94]. وقد نقل عبد الوهاب الشعراني عن نظرة الشيخ علي وفا إلى الذات والصفات، في **الطبقات الكبرى** قوله: "الواحد لا يظهر في كل إلا واحداً، وإن كانوا أكثر من واحد في الصورة، فهم واحد في السريرة، كعيسى ويحيى، وموسى وهارون مثلاً، فهما اثنان، حساً، وهما في الحقيقة واحد: {فقولا، إنا رسول رب العالمين}[95]، كما إذا شئت أن تعبر عن اسم الذات الأقدس بالعربية تقول: الله، جل جلاله، وبالعبرانية ألوهيم، وبالفارسية خداي، ... في كل لغة بلفظ، وانظر إلى جبريل حال تمثّله في صورة البشر، لم يخرج عن كونه جبريل ذي الأجنحة، والرؤوس المتعددة بل هو عينه في كلتا الصورتين، واحد لم يتعدد"[96]. وهو يشير، هنا، إلى نظرته الواحدية، وأن هذه الموجودات ما هي إلا مظاهر الحق، ظهر بها. وقال في كتاب **الوصايا** أو **الواردات الإلهية**: "ألا إنه بكل شيء محيط " كإحاطة ماء البحر بأمواجه معنى وصورة، فهو حقيقة كل شيء، وهو ذات كل شيء، وكل شيء عينه، وصفته، فافهم"[97].

- ❖ المجموعة الثانية: الذين اعتبروا أن الصفات **غير** الذات، أي أنها نسب وإضافات. وهو الشيخ محيي الدين ابن عربي ومن تبعه كالجيلي. وقد تعرضنا لرأيهما، في الصفحات السابقة.

---

[94] الشيخ أبو الحسن الشاذلي هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المغربي، الزاهد، الصوفي. إليه تنتسب الطريقة الشاذلية. سكن الإسكندرية، وولد 571هـ بقبيلة الأخماس الغمارية، تفقه وتصوف في تونس، وسكن مدينة (شاذلة) التونسية ونسب إليها.

وتتلمذ أبو الحسن الشاذلي على الإمام عبد السلام بن مشيش، في المغرب، وكان له كل الأثر في حياته العلمية والصوفية. ثم رحل إلى تونس، وإلى جبل زغوان، حيث اعتكف للعبادة، وهناك ارتقى منازل عالية. ودرس بها على أبي سعيد الباجي، ورحل بعد ذلك إلى مصر وأقام بالإسكندرية. وفي الإسكندرية أصبح له أتباع ومريدون، وانتشرت طريقته في مصر بعد ذلك، وانتشر صيته على أنه من أقطاب الصوفية في العالم أجمع. وتوفي الشاذلي بوادي حميثرة بصحراء عيذاب، متوجهًا إلى بيت الله الحرام في أوائل ذي القعدة 656هـ.

[95] سورة **الشعراء**، الآية 16.

[96] الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ص 328.

[97] **م.ن**، ص 316.

❖ المجموعة الثالثة: الذين امتنعوا عن القول في الصفات والذات، واعتبروا أن الصفات لا عين ولا غير. وهم علماء السُنَّة الذين لا يُطلِقون على صِفات الله وكلامه أنَّه غيره، فلا يقولون صِفات الله غير الله، ولا أنَّها ليست غيره؛ فنكون بِهذا أَلْغَيْنا الصّفات؛ وكِلاهما كفْر، بنظرهم. وقد لخص الإمام الشافعي رأي أهل السنّة في الصفات، وقد سئل عن صفات الله وما يؤمن به، فقال: "لله تعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه أمته، لا يسع أحداً من خلق الله قامت عليه الحجة ردها، لأن القرآن نزل بها وصح عن رسول الله، ﷺ القول بها... لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا بالرؤية والفكر...وتثبت هذه الصفات، وينفى عنها التشبيه، كما نفى التشبيه عن نفسه، فقال: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}[98]. وقال ابن تيمية: " القول في الصفات كالقول في الذات؛ فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات"[99].

أما رأي سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، ذاته، فهو، في الحديث الأخير، يبرز تمايزه عن السابقين عليه، بأنه يعتبر الحضرة المحمدية هي **حضرة القابل والاستعداد**.

بقي، إذن، أن نطلّ إطلالة معمّقة وممعنة على نظرية الشيخ اليشرطي في القابل والاستعداد؟

القابل والاستعداد عند الشيخ علي نور الدين اليشرطي

بداية، نتساءل: هل يمكن اعتبار (**القابل والاستعداد**) نظرية فلسفية، أم هي مجرد فكرة عابرة؟

لقد رأينا، سابقاً، أن مفهوم (**القابل والاستعداد**) تكرر أكثر من مرة، بمترادفات مختلفة، لدى العديد من الفلاسفة والمفكرين السابقين على الشيخ اليشرطي. وسنرى أن مفهوم " **القابل**

[98] **سورة الشورى**، الآية 11. انظر: اجتماع **الجيوش الاسلامية** لابن القيم، ص59.

[99] انظر: **الرسالة التدمرية** 3/25 -الفتاوى.

والاستعداد" تردد أكثر من مرة في أحاديث الشيخ علي نور الدين اليشرطي، مما يجعله يتعدى كونه مجرد عبارة عابرة، أو مفهوماً شكلياً. كما أن هذا المفهوم ارتبط، لديه، بمفهومه عن القضاء والقدر، أولاً؛ وبنظريته في "وحدة الشهود المحمدي"، ثانياً.

لقد تناولت أحاديث الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، مفهوم" **القابل والاستعداد**"، بشكل مباشر أو غير مباشر. ومن الأحاديث **المباشرة**:

1. ((أهل الله اختلفوا في الصفة. منهم مَن قال عنها وجودية، ومنهم مَن قال إنّها نِسَب وإضافات. فَمن قال إنها وجودية، فهو سيدي علي وفا، قدس الله سرّه. وأما من قال إنها نِسَب وإضافات، فهو الشيخ محيي الدين الأكبر، رضي الله عنه، وربيبه[100]. ولكني لا أقول هذا ولا ذاك. نبينا محمد،ﷺ، هو حضرة **القابل والاستعداد**))[101].
2. ((الذي من الأزل، من الأزل لا يتغير ولا يتبدل. والقضاء والقدر يدوران بحسب **القابل والاستعداد**. ويوم القيامة ربي يكشف للخلق عن **سر القابلية**. وعندها، يذهب العاصون إلى جهنم، بدون كلام))[102].

---

[100] يقصد الشيخ صدر الدين القونوي. وهو ابن إسحاق بن محمد، الشهير بالقونوي... ولد في الأناضول سنة 1209م، وكانت وفاته سنة 1274م. وهو واحد من أبرز تلامذة الشيخ محيي الدين بن عربي (ت عام 1275م). وكان استاذ قطب الدين الشيرازي شارح فلسفة السهروردي. له مؤلفات كثيرة أغلبها يدور في فلك ابن عربي، وقد بقيت مخطوطات يكاد يطويها النسيان. من مؤلفاته: **تبصرة المبتدئ وتذكرة المنتهي - فكوك النصوص في مستندات حكم الفصوص للشيخ الأكبر - التجليات – النفحات...** وغيرها.

وعندما توفي أبوه حوالي 615 هـ، وهو صغير آنذاك، ظل يتيماً وأمه ثيب، ثم تزوجت أمه بأستاذه ابن عربي. وكان عمر القونوي يتراوح بين الحادية أو الثانية عشر حينما تتلمذ عليه، وذهب معه إلى دمشق ولم يفارقه إلى أن توفاه الله. ظل القونوي، بعده، في دمشق. وشكّل حلقة تدريسية، ثم انتقل منها إلى حلب سنة 1242م. ثم ذهب إلى مصر وظل بها مدة، حيث التقى بالصوفي المعروف ابن سبعين.

[101] اليشرطية، **نفحات**، ص 153. وسأعتمد على الترقيم التسلسلي لأحاديث الشيخ علي نور الدين اليشرطي؛ حتى يسهل علينا الاستشهاد بها، دون تكرار.

[102] **م.ن**، ص417.

3. ((الحكم للقابل، ولا يتنزّل الفاعل إلا بحكم القابل، ولا يظهر إلا بحكم الغالب على مزاج الإنسان. ويتحول الطَور، فيتلوّن الماء بلون إنائه)) [103].
4. ((لم يولد مولود، إلا على الفطرة والقابل من فيض فضل الله الأقدس. ولكن، لما ولدت الحقائق ممزوجة بالطباع، وكان غذاؤها من الطباع، انحجبت بما ظهرت، وخفيت بما أعلنت، لأنها قابلة للتلوين. فلما بلغ الإنسان الرشد، كلفه الشارع أن يكون ظاهره مملوكاً للشرع، وباطنه ثابتاً بحق اليقين. فقد قضت الحكمة، في هذه النشأة من حيث قيام الإنسان في آثار أحكام الأسماء والصفات، أن لا يخرج عن هذه الحكمة، إلا بعد موته وحشره في الموقف المهول. وعند ذلك، يؤتى بالموت على صورة كبش، فيذبح. وبذلك، يصير قيام الإنسان بعين الصفاء)) [104].
5. ((الفطرة سنّة الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام. والمرشد يربّي قوابل مريده على الفطرة الإسلامية. فإذا أخذ المريد عن الشيخ. ولم يكن عنده القابل، يُخشى عليه أن يخرج زنديقاً، ويموت على غير الإيمان الكامل. فإذا انقضت حياة المريد، بعد أخذه عن الشيخ، ولم يكن تربّى له قابل الفطرة لا بدّ للشيخ من أن يعطيه إياه، ولو قبل الموت، في آخر نَفَسٍ من حياته. وبذلك الوقت، لا يُخشى عليه من شيء، ويموت على الإيمان الكامل)) [105].
6. ((هما مرتبتان. إما أن يكون العبد الفاعل، والحق فيه القابل. وإما أن يكون الحق فاعلاً، والعبد قابلاً. والثانية أكمل)) [106].
7. ((من المريد الاستعداد، ومن الشيخ الإمداد)) [107] .

---

[103] م.ن، ص 323.

[104] م.ن، ص 160.

[105] م.ن، ص 93 .

[106] م.ن، ص 609.

[107] م.ن، ص 245.

8. ((الشيخ أمين؛ فإذا وجد قابل المريد حاضراً، أعطاه)) [108].
9. ((لما عرف، سبحانه، ضعف قوابل الخلق واستعداداتها عن تأدية الواجب عليها، ظهر كرم محمد، ﷺ)) [109].
10. ((العبد قابل لظهور تجليات الحق)) [110] .
11. ((قوابل الفقراء عرائس الله)) [111].
12. قال سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، مفسراً قول سيدنا الشيخ علي وفا:

عجنوا مسك الجمال برحيق اللطف صرفا

قال: ((أيّ شيء هذه العجينة؟! هي القابل الذي يضعه الشيخ في قلب المريد))[112].

13. سُئل سيدي الشيخ عن سيدنا يعقوب، عليه السلام، وكيف كان يجلس على قارعة الطريق، يبكي، ويسأل من يمر عليه، قائلاً: مَن منكم رأى يوسف؟ من منكم سمع خبراً عن يوسف؟ ألم يكن عند يعقوب علم بذلك، وهو نبي ورسول؟ فأجاب، بقوله: ((كان ناظِرَه، من حيث عالم المعاني. وكان يشتاق إليه، من حيث عالم الصور، لأن الفاعل لا يستغني عن القابل))[113].

أما الأحاديث التي تناولت هذا المفهوم، بطريقة غير مباشرة، فأستشهد ببعضها، مثل قوله:

14. ((الخلق كالفخار، والحق يضع فيهم ما يشاء)) [114].
15. ((من عهد آدم، عليه السلام، إلى تاريخ نبينا محمد، ﷺ وكل نبي له جماعة، أحبهم وأحبوه، من عالم الأزل. فلما ظهروا في عالم الشهادة، منحهم على قدر محبتهم، ومن بعد ظهور نبينا محمد، ﷺ كذلك كان حال المرشدين الكمّل، كل واحد منهم له جماعة من الأزل.

---

(108) م.ن، ص 220 .

(109) م.ن، ص 265 .

(110) م.ن، ص 284 .

(111) م.ن، ص 277 .

112 م.ن، ص 242.

113 م.ن، ص 517.

(114) م.ن، ص 333 .

وفي وقت ظهورهم في عالم الشهادة، يمنحهم على قدر محبتهم. وهكذا كانت الحال معنا. وفي وقت ظهورنا في عالم الشهادة، لم نكلف إخواننا المجيء إلينا؛ بل تركنا بلادنا وأولادنا، وجئنا إلى بلادهم، وجعلناهم محبوبين ومحبين، ومنحناهم على مقتضى محبتنا لهم، لا على قدر محبتهم لنا. الله يفتح على عموم إخواننا)) [115].

16. ((كل فرد، من الأفراد الكمّل، يربي أرواح مريديه، مِن عالم الذر؛ وعند ظهورهم في عالم الشهادة، يعطي المريد على قدر محبته واستعداده. ونحن ربّينا أرواحكم من عالم الذر، وتركنا بلادنا وأولادنا وجئناكم؛ فنحن لا نرقّيكم على قدر حبكم لنا، بل على قدر محبّتنا لكم)) [116].
17. ((نحن محبولون في الدين منذ نشأتنا...)) [117].
18. ((قبض الله قبضة من نوره هي الحقيقة المحمدية، وظهرت بالصورة المكرّمة. وجعل منها ما كان وما يكون. فجعل منها أهل السعادة، وأهل الشقاوة. واختفى ذلك النور، بأحوالهما وشؤونهما. وكان مستواه الأسنى الفؤاد، الذي هو الكرسي، على عرشه الأسنى النوراني. ولم يزل ممداً لما كان وما يكون)) [118].
19. وقال سيدي الشيخ، معلقاً على أقوال السادة الصوفية: "إن الحضرة المحمدية جامعة لكل ذرةٍ من ذرات الوجود"، فقال: ((هذا بالنسبة للسر المحمدي. فما ثبت الوجود عيناً، إلا بذاته الشريفة، ﷺ. فهو عين كل موجود، لأن المظاهر العلمية جمعت بالمظهر المتعين، والجامع الحقيقي. لذلك، صار هو عين كل ذرةٍ، بنسبة تحققها، وعدم ربط نظرنا بظاهرها. ولم نطلق النظر، هنا، إلا باعتبار ما ظهر لنا من العلم الحقيقي، أنها عين كل ذرة وأن كل ذرة عينها، بتحقيق الخلق بالسر المحمدي، الذي هو نورُ من نور الله تبارك وتعالى. وهذه المخلوقات مظاهر الحق. والأطوار متعددة؛ منها ثابت، بثبوته بكل متلون؛

[115] م.ن، ص 76.

[116] م.ن، ص ص 93-92.

[117] م.ن، ص 92.

[118] م.ن، ص ص 137-135.

ومتلون، بتلونه بكل ثابت. وهذا لا يدرك بالعقل المقيد بطبيعته، بل بمعرفة الله، ذوقاً وحالاً. فلا يوصف، سبحانه، ولا يدرك))[119].

20. ((الطريق، من الآن فصاعداً، هي الأعيان الثابتة في العلم)) [120].

وحتى تكتمل الصورة لدينا، للتعرف على نظرية سيدي الشيخ اليشرطي، سوف أبدأ بحديث، أعتبره أساس هذه النظرية عنده، وهو حديثه الذي سبق أن أوردته، تحت رقم (2)، ومضمونه أن الذي مِن الأزل، لا يتغيّر ولا يتبدّل. وإنما يدور القضاء والقدر بحسب **القابل والاستعداد**. ويظهر من هذا الحديث أن سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، يمهّد لنظريته بتقسيم عملية الخلق إلى مرحلتين:

1. مرحلة النورانية الأزلية، التي منها صدر الوجود؛ وهذه المرحلة يمكن تلخيصها، حسب آراء الشيخ اليشرطي، على النحو الآتي:
   أ. الذي من الأزل لا يتغير. فالقدر والفطرة أمران ثابتان ومحتومان، لا تغيير ولا تبديل فيهما.
   ب. كل مخلوق (محدث) يولد على (القابل/ الفطرة) من فيض فضل الله.
   ج. الحُكم (للقابل) ومحمد هو حضرة (**القابل والاستعداد**)
   د. لا يتنزل الفاعل إلا بحكم القابل. لأن الفاعل لا يستغني عن القابل.
2. مرحلة التلوين والتشكّل، حيث أخضع الله، عز وجل، الخلق للتلوين والتغيير، بحسب دورة القضاء والقدر. ويمكن تفصيل آراء سيدنا الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، حول هذه المرحلة، وتوضيحها، على النحو الآتي:
   أ. لما ولدت الحقائق، امتزجت بالطباع، فانحجبت بما ظهرت، لأنها قابلة للتلوين.
   ب. يتحول الطور، فيتلون الماء بلون الإناء، ولا يظهر إلا بحكم الغالب على مزاج الإنسان.
   ج. كذلك القضاء والقدر يدوران بحسب **القابل والاستعداد**.

[119] **م.ن**، ص ص 138-137.

[120] **م.ن**، ص 59.

د. ويوم القيامة يكشف الله للخلق عن (سر القابلية)، وعندها يذهب العاصون إلى جهنم بدون كلام.

إذن، يصف سيدنا الشيخ المرحلة الأولى للخلق النوراني، وما برز منه من تجليات متفاوتة، بداية من خلال الحديث رقم (18) فيقول: النور الإلهي، أو نور الذات الأحدية، هو أصل الوجود الأزلي، منه صدر وإليه يعود، ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾[121] وهو نور ثابتٌ بثبات الذات الإلهية. لكن الله، عزّ وجلّ، نوّع انعكاسات هذا النور في مرايا الوجود، بحسب تجلّيات الأسماء والصفات الإلهية. فجعل نور الحقيقة المحمدية، التي اعتبرها الشيخ حضرة "**القابل والاستعداد**"، أصلاً للوجود الحادث. وربط التغير في مراتب الوجود بالتغيرات والتلوينات التي تطرأ على نور الحقيقة المحمدية، التي سمّاها بـ(**القابل والاستعداد**)، إذ مِن تكثُّف هذا النور، بدرجات متفاوتة "متدرجة"، سيتم تصنيف الخلق إلى أهل سعادة وأهل شقاوة. فهذه النورانية (الأصل) هي البرزخ الممدّ لما كان وما يكون. ومعنى هذا، أن الأصل، في الإنسان، هو النور أو الفطرة المحمدية التي احتجبت تحت حكم الوجود البشري، وتكثّف المادة. لكن ذلك الإمداد سيتم بشرط تهيئة **القابل والاستعداد**. بل هو قد جعل التغير في (القضاء والقدر) مرهوناً بتغير **القابل والاستعداد**، لدى الإنسان. يقول سيدنا الشيخ اليشرطي: ((حقائق الأشياء لا تنقلب. ولكن حكم الصفة هو الذي ينقلب، ويطلق عليه السادة الصوفية اسم - الكيمياء))[122] .

فهناك حقائق، بل حقيقة ثابتة تستمد ثباتها من ثبات مصدرها، وهو الذات الإلهية؛ وهناك أحكام أو صور تتبدل وتتغير وتتطور، بحسب المزاج الغالب عليها، أو شدة تلوينها وتفاعلاتها. ويوضح ذلك ما أورده الشيخ اليشرطي، في موضع آخر: ((العروش عرشان: عرش أكبر، وعرش أصغر؛ فالعرش الأكبر باطنه ثابت وظاهره متلوّن. والعرش الأصغر ظاهره ثابت وباطنه متلون))[123]. فالعرش الأكبر، حسب فهمي المتواضع للحديث، هو عرش الذات الإلهية، باطنه ثابت، في عالم الغيب المطلق، وظاهره، أي صفاته ومراتبه وتنزلاته الوجودية متغيرة متلونة؛ أما

[121] **سورة البقرة**، الآية 156.

[122] **م. ن**، ص 64.

[123] **م. ن**، ص161.

العرش الأصغر فهو الوجود الصفاتي، أو الخلقي، ويمثّله قلب الإنسان، فهذا العرش يبدو ثابتاً في ظاهره، أي أنه محكومٌ لقوانين ثابتة، يقيّدها القابل، أو القضاء والقدر، لكنه متلوّن متغير في باطنه، يحكمه الاستعداد. وهذا معنى قول شيخنا بأن حقائق الأشياء لا تنقلب. ولكن حكم الصفة هو الذي ينقلب.

ولفهم مثل هذه المعادلات، أو الطروحات الصوفية، يجب أن نطلّ إطلالة فهم وتحليل على نظرية "الحقيقة المحمدية" كما يؤمن بها بعض المتصوفة، ومنهم شيخنا علي نور الدين اليشرطي، الذي اعتبرها حضرة **القابل والاستعداد**. كما سيطوّرها إلى نظرية خاصة ستعرف فيما بعد بنظرية " وحدة الشهود المحمدي".

ويكاد معظم المتصوفة يتفقون مع الشيخ علي نور الدين اليشرطي في نظرته إلى محمد ﷺ، من حيث حقيقته لا من حيث بشريته، بأنه هو " روح الكل "، بمعنى أن نورانيته هي أصل الوجود، أو التعيّن الأول من تعيّنات الحق، الذي يحمل في كينونته النور المترتب عليه، أو المتولّد عنه، ليبثّه في النفوس المفطورة على حب النور، فإذا لاقته تلك النفوس بالاستعداد، كان ما كان من الإمداد؛ وإلا، فإن الحجب ستنزل دون هذا النور، وتزول عن تلك النفوس تجليات السموّ والصعود نحو الغاية المرجوة، وهي الاتصال مع النور الأصل. وتحتّم على الإنسان أن يبدأ رحلته من الدرك الأسفل لعالم الحس، حتى يرقى إلى مستوى قابله، وتؤهله استعدادات فطرته، للوصول الى الملأ الأعلى.

إن هذه المعادلة تشبه، إلى حد ما، معادلات التفاعلات الكيميائية التي يقول بها علماء الطبيعة؛ إذ يفترضون وجود ذرات خاملة، تتعادل في مداراتها الإليكترونات، وذرات أخرى نشطة، تسعى للتفاعل مع ذرات أخرى. فالذرات الخاملة تحتاج لكثير من التحفيز والاستعداد والتهيئة، لسوقها إلى التفاعل والفاعلية؛ بينما الذرات التي يكون قابلها نشطاً، تنتج الكثير من المواد المفيدة والإيجابية للحياة.

وهنا، يأتي دور المرحلة الثانية من مراحل الخلق النوراني، فدور الحضرة المحمدية، هنا، هو تجسير الفجوة ما بين السموّ الإلهي والدونيّة البشرية، لتوليد مستويات متدرجة من البشر، تبدأ من الإنسان (الهامل) أو (الخامل)، لنصل إلى مرتبة (الإنسان الكامل). وعلى الرغم من أن الشيخ اليشرطي يتميز بمحاولته الجمع بين **القابل والاستعداد**، فيأتي بهما متضايفين،

لحكمة سنراها لاحقاً؛ إلا أن "القابل"، لديه، يمثّل الأصل. و"الاستعداد" يمثّل العمل، أو المجهود البشري الذي يتدرج ويتفاوت، بحكم تفاوت كثافة الحجب بين الناس وبين المعرفة والحقيقة. قال تعالى: ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾[124].

ويمكن التشبيه والتمثيل بالقول إنه: إذا كان القابل هو (النور) المحمدي، فإن الاستعداد هو المصابيح التي تعكس النور بألوان وأشكال مختلفة؛ وإن كان القابل هو (البثّ التلفازي، أو إشعاعات الطاقة)، فإن الاستعداد ينّوع بين الأنغام، وأشكال الطاقة المتباينة؛ وإن كان القابل هو (الماء) المحمدي، فإن الاستعداد هو الأواني أو الزهور المتباينة شكلاً وعبقاً؛ كما قال سيدي الشيخ أبو الحسن الششتري:

انظر جمالي شـــاهداً في كل إنســـان كالماء يجري نافذاً في أسّ الأغصـــان
يســـقى بمـاءٍ واحـدٍ والـزهـر ألـوان أسجدلهيبةذي الجلال عـنـد الـتـداني

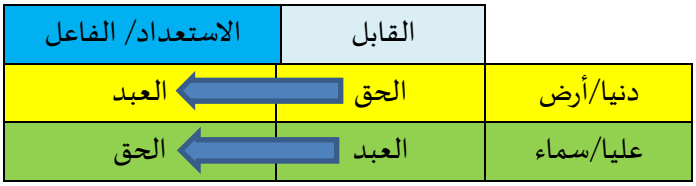
فكل إنسان يستمدّ المعارف والمعلومات والعلوم اللدُنيّة، من الحضرة المحمدية، بحسب قابله واستعداده. كما ورد في حديث الشيخ اليشرطي رقم (16)، فكل شيخ يربّي أرواح مريديه، من عالم الذر؛ ثم يعطي كلاً منهم على قدر محبته واستعداده. فالحضرة المحمدية هي البرزخ بين الأرض والسماء، ثم يتلقى منها الأفراد المحمديون، أو الأنبياء والشيوخ والأولياء، الماء المحمدي، ليقوموا هم بعملية الصقل، أو التربية، ويوصلوا المدد (الماء) لمريديهم، على حسب استعدادات كل أرض، كما أكد الشيخ ذات المعنى في الحديث رقم (7).

فالنور المحمدي مركوز في حقائق الأشياء والمخلوقات، وعلى رأسها الإنسان، وهذا أمر لا تبديل فيه. لكن، يبقى أمر تعديل طبائع المخلوقات، وتصفية هذه النفوس البشرية، أو رفع مستوى شفافيتها؛ حتى تستجلي ما هو مركوز في حقائقها، وتتذكر، أو تعكس أصلها النوراني. وعلى حسب هذه التجلية، أو الاستعداد، بلفظ شيخنا الشيخ اليشرطي، تتم التنزّلات والإمدادات. وبحسبها، أيضاً، يتم تصنيف الناس إلى عارفين وغير عارفين، أو إلى مسلمين ومؤمنين ومحسنين.

[124] **سورة الإسراء**، الآية 13 .

وفي هذا تأكيدٌ على مسألة التدرج والترقي، في طريق أهل الله، قال سيدنا الشيخ اليشرطي، أيضاً: ((إمدادات الفقير من إدراكاته ...))[125] . فإن كانت إدراكاته في البدايات، لم يتعد المراحل الأولى من المدد، وهي أقرب إلى الإدراكات الحسية البدائية، أو أول درجات العقل، التي صنّفها بعضهم بالمعرفة والاستيعاب[126]؛ وإن كانت إدراكاته في طور أوسط، انتقل من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية التطبيقية والتحليلية؛ إلى أن يصل إليه المدد الإلهي المتكامل، بعد ارتقائه إلى الدرجة الأعلى من الحدس والإيمان، وهي درجة " العارفين".

فـ(العارف) هو الذي قابل استعداده قابِلَه، فسلك طريقه الصاعد نحو إشراق الذات؛ وغير العارف (الجاهل) أو (الهامل) هو من حجبته ظلمات كثرة الصور الوجودية والكثافة الطبيعية عن مشاهدة الوحدانية النورانية المنطوية فيه، وتابع هواه ومتطلبات شهوانيته، فسقط في وحل المادة. كما قال سيدي الشيخ اليشرطي إما أن يكون العبد الفاعل، والحق فيه القابل؛ وإما أن يكون الحق فاعلاً، والعبد قابلاً. (الحديث رقم 6)



فأن يكون العبد هو الفاعل، وهو حال معظم أهل البدايات، فمعناه أن تتدخل بشرية الإنسان، بما تتضمنه من عقل وشهوة وضعف استعداد، في تحريف أو تغيير فطرة الإنسان المجبولة بالنور المحمدي، فتتغير قابليته، وتتلوّن طينته أو فطرته، فيبقى أسيراً للحجب والموانع التي تعيق مسيرته. أما أن يكون العبد هو "القابل" فمعناه أن يبقي طينته التي جبلها الحق بالنور الإلهي، على فطرتها المحمدية، دون تغيير، أو تلوين، أو تحريف، وهنا تتدخل إرادة الله، عز وجل، في تهيئته وصقل جبلته، بما هو مجانس لحقيقة النور الذي صدر عنه، محققاً

[125] طه، **أحاديث**، مخ، ص 189.

[126] الإشارة، هنا، إلى تصنيف بلوم لأهداف التعلم، وهي تتدرج صعوداً من: المعرفة، الاستيعاب، التطبيق، التحليل، التركيب، التقويم.

لمعنى الآية﴿ إنا لله وإنا إليه راجعون ﴾[127]. إذن، فـ "الحكم للقابل"، وبحسبه "يتنزّل الفاعل"؛ أي أن فاعلية القابل في الأشياء تكون بحسب مزاج واستعداد الإنسان، "فيتلوّن الماء بلون إنائه"(حديث 3).

وهذا الحديث يرجع أمر التجليات الإلهية إلى ما يغلب على قابل الإنسان وفطرته ومزاجه. فالتحوّل والتغيّر وارد ومتكرر في تجليات الله في خلقه، وحتى فيما قدّر للإنسان، من عالم الأزل. فإن ما يحصل للإنسان أمر متروك للفاعلية الإنسانية، التي تستطيع بما منحتها الإرادة الإلهية الكلية، من حرية إرادة، أن تعدّل من استعداداتها، لتتناسب مع القابل المحمدي، وتتلقى إمداداته. ويصوّر الشيخ اليشرطي هذه الجدلية، بقوله: ((كل مولود يولد على الفطرة...ومنذ أن يُطلق عليه الاسم، ويُدعى به، تلبسه الخَلْقية...هنالك يجتمع في الإنسان قوله، تعالى، في كتابه العزيز، ﴿هذان خصمان اختصموا في ربهم﴾[128]. المرتبة النورانية المحمدية، والمرتبة الإبليسية. الأولى تقول له: شق هذا البرج، واخرج إلى الفضاء. وتقول الأُخرى: إذا خرجت منه تموت. فمن أطاع نفسه مات داخل البرج. ومن يُطع المرتبة النورانية المحمدية، تسع لخلاصه من الهوى والشيطان، فيخرج إلى الفضاء...)) [129].

إن الفكر الصوفي الذي جاء بعد ابن عربي، تأثر إلى حد كبير، بنظريته الواحدية، إذ اعتبر أن لا إثنينية في الوجود. ولذلك، كان يقول بأن قلب العارف يتلون بحسب تجليات الصفات الإلهية عليه. أما سيدنا الشيخ اليشرطي فتبنى رأياً مبايناً، ينسجم مع نظريته (وحدة الشهود المحمدي) من منظارين؛ فهو، أولاً، قد قال بأن الحضرة المحمدية هي حضرة **القابل والاستعداد**، التي تتكثف، فتساهم في صقل وصياغة، وتوسّع وضيق **القابل والاستعداد** عند الخلق بدرجات مختلفة. وبالتالي، فإن انعكاسات هذه الوحدة الشهودية (المحمدية)، هي التي تميز ما بين الخلق؛ وهو، ثانياً، أكد، من خلال جمعه ما بين **القابل والاستعداد**، في منظومة

[127] **سورة البقرة**، الآية 156 .

[128] **سورة الحج**، الآية 19 .

[129] اليشرطية، **نفحات**، ص 106 .

شمولية محمدية، أن الإنسان له إرادة جزئية في التغيير، سنرى تفاصيلها فيما بعد. فما هي أبعاد نظرية الشيخ اليشرطي في وحدة الشهود المحمدي؟

نظرة الشيخ اليشرطي في (وحدة الشهود المحمدي)

إن (وحدة الشهود المحمدي)، ليست نظرية فلسفية، بقدر ما هي مقام أو حال شهودي يصل إليه العارف في أوج رقيّه المعرفي.

وحتى نفهم أبعاد نظرية (وحدة الشهود المحمدي) عند سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، يلزم أن نقارن بين نظرية وَحدة الوجود، بمجملها، وما يطرحه الشيخ اليشرطي من وحدة الشهود المحمدي، وعندها، ندرك:

- أن وَحدة الوجود نظرية (فلسفية) تؤكد شهود العارف المستمدّ من بحار الوحدة التي تجمع الكثرة في الواحد[130]؛ أما (وحدة الشهود المحمدي) فهي تشير إلى (مقام صوفي) يقوم على شهود العارف المستمدّ من بحار الحضرة المحمدية التي تتوسط بين الوَحدة والكثرة في الوجود، مع بقاء كل طرف في موقعه.
- ويمكن القول، كذلك، إن الوَحدة الوجودية تعني سريان (الذات) في الموجودات، بما يشمل الكون بكل ما فيه، مع احتمال الوصول إلى مرحلة المزج بين الخالق والمخلوق؛ بينما (وحدة الشهود المحمدي) حالٌ يصل فيه العارف إلى الشهود، في أعلى مراحل السلوك المعرفي، تشفّ فيه الحجب لدى العارف، بين ذاته وبين الحضرة المحمدية، فتتحقق الرؤية، دون خلط أو خلل في مراتب الوجود.
- أن وَحدة الوجود ليست تعبيراً عن اتصال شخصي بالذات أو فناء فيها؛ بل هي فكرة تعبر عن وحدة الخالق والمخلوق، إلى درجة الاندماج والخلط[131]. أما (وحدة الشهود المحمدي) فهي اتصال روحي، قوامه المحبة مع إثبات الإثنينية.

---

[130] مع أن نيكلسون يصرّ على أن الصوفية، الذين وصلوا إلى وحدة الوجود، وصلوها بالإدراك الذوقي في أحوال وجدهم، ولم يكن ذلك نتيجة النظر الفكري الفلسفي؛ انظر، له: **في التصوف** ، ص 72.

[131] آل سعود، سارة، **نظرية الاتصال**، ص 59؛ والحكيم، **المعجم**، **مادة** 674.

- أن (وحدة الشهود المحمدي) تمثل، للصوفي، (ثمرة) لمعاناة الاتحاد بالواحد؛ بينما تعني وَحدة الوجود، للفيلسوف، (معرفة) ترتيب الكون بصدوره عن الواحد، مع التأكيد على أنه لا وجود، على الحقيقة إلا للواحد[132].
- يضاف إلى ذلك، أنه، فيما يقول أصحاب وَحدة الوجود [133]بأن الله أصل لظل كل شيء، فإن القائلين بمحمدية الشهود يسعون لكي يروا النور المحمدي في كل شيء، مع مخالفته لكل شيء، دون إقلاق الروح والعقل بالتنظير الفلسفي، ومحاولةِ البحث عن أصل للأشياء.
- وفي حين أن أصحاب الوَحدة الوجودية يبحثون عن الوَحدة في المظاهر المتنافرة، ولو على حساب الموضوعية، وهم يردّون الأشياء كلها إلى جوهر أو عنصر واحد، فيستنتجون وَحدة الأديان وغيرها؛ فإن المؤمنين بـ(وحدة الشهود المحمدي) لا يسعون وراء ذلك، فهم يحترمون تنوّع المظاهر؛ وبالتالي، فهم لا يقولون بجوهر أو عنصرٍ أصل، بل هو تجلٍ أو علة غائية، بمعنى أنها علة وغاية لوجود الأشياء.
- واعتماداً على هذه النقطة الأخيرة، فإن أصحاب الوَحدة الوجودية يقومون بإلغاء شخصية الأشياء، بمعنى ذوبان خصائص الوجود الموهوم في الوجود الحقيقي، بينما أصحاب شهود الوحدة المحمدية يسمحون باحتفاظ كلِ طرف بكيانه وشخصيته المستقلة عن الآخر، فهم لا يقولون (بالوحدة)، بل (بشهود) الحقيقة المحمدية الواحدة.

وأسترجع، هنا، مع أستاذتي د. سعاد الحكيم، ما قالته من أن تجارب التعبير عن وَحدة الوجود، أو وَحدة الشهود، على الرغم من أنها تكررت، مرات عديدة، في التاريخ الفلسفي، فإنها لم تكرر نفسها أبداً...[134]. وهي ترى أن الباحث قد يرى أن الفرق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود هو أن الأولى ناتجة عن تفكير نظري(فلسفي)؛ أما الثانية، فهي صيحة وجد(حال)، لكن كلتاهما تتطابقان في النتيجة، لأنهما ينظران إلى أن الوجود الحقيقي واحد، وهو الله. لكنها، من

---

[132] بدوي، **تاريخ التصوف**، ص 22 .

[133] أقصد ما نسب إلى بعض المتصوفة، أمثال ابن عربي والحلاج وابن الفارض والنابلسي، من قول بوحدة الوجود أو وحدة الشهود.

[134] الحكيم، **وحدة الوجود، ص** 1518.

ناحية أخرى، تقرر أن وحدة ابن عربي تختلف عن وحدة شهود غيره، لأنه لم يقطفها ثمرة فيض فناء في الحق، بل هو يرى الكثرة بخلاف وحدة الشهود، لكنها كثرة معقولة لا وجود حقيقي لها(خيال). كما أنها ليست نظرية فلسفية لأن النظر العقلي أو الفكري يعطي وجوداً للمخلوقات. فموقفه هو (شهود لوحدة الوجود) [135].

إذن، فلا عجب أن تظهر الوَحدة، عند شيخنا اليشرطي، بثوب المحمدية الشهودية، متميزة بميزات مختلفة. فهو كان يؤمن أن (وحدة الشهود المحمدي) مقام دائم، يترجم هذا الشهود المحمدي إلى واقع مستمدّ من مقام (الفرق الثاني)، الذي جعله الصوفية أسمى من (مقام الجمع). حيث يرى الشيخ اليشرطي أن مقام محمدية الشهود حالُ اتصالٍ مستمرٍ، وقانونٌ ثابت[136]، كما يرد في أحاديثه، حيث قال: ((مَن استوى جمعه صار قيّوم كل ذرة من ذرات الوجود))[137]، مع إدراكنا أن القيومية ديمومة، ولا تتقيد بزمان أو مكان.

وكما أن الفارق بين وَحدة الوجود ووَحدة الشهود كالفارق ما بين الحقيقة الواقعة في ذاتها، مستقلة عن حس الإنسان وشعوره وعقله، وبين الحقيقة من حيث إدراكها في حالة خالصة، وتحت تأثير شعور معين؛ فإن الشيخ اليشرطي يرى أن (كمال المحمدية) لا يتم، إلا إذا أصبح الشهود مقاماً يستقر فيه العارف، ويؤثّر في كل مَن يحيطون به، وهذا لا يتحقق، إلا بتجاوز مقام الجمع، وربط الشهود بمقام المحمدية الثابت، الدائم، أولاً، ثم ربط الفناء الفردي بالبقاء الجماعي – الطرقي. يقول الشيخ: ((مَن استوى جمعه، تتابعت العلوم مِن قلبه، وجوارحه، وحواسه))[138]، لأنه لا يضحى تجربة فردية منعزلة عن غيرها من التجارب، وغير خاضعة

---

[135] الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص 1145-1146.

[136] إدراك الذات الإلهية، في التصوف، هو " أن تعلم بطريق الكشف الإلهي أنك إياه وهو إياك، وأن لا اتحاد ولا حلول، وأن العبد عبد والرب رب.. ولا يكون ذلك إلا بعد السحق والمحق"؛ انظر: الجيلي، الإنسان **الكامل**، ج 1، ص 34.

[137] اليشرطية، **نفحات، ص** 583.

[138] **م. ن**، ص 214.

للتعميم[139]؛ بل يرتقي ليصبح مقاماً سلوكياً جمعياً طرقياً. يقول الشيخ، أيضاً،: ((مِن جملة النفل الموصل إلى المقام المحمود، إن وجدت أخاك جوعان فأطعمه، وإن وجدته عرياناً فأكسه؛ وإن لم يكن معه شيء، فأعطه))[140].

إذن، فالشيخ اليشرطي كان يؤمن أن (المحمدية)، وليس (الواحدية)، هي الإطار العام الذي يجمع كل نقائض الوجود. فالأشياء متفاوتة متعددة، بحسب وجودها وترتيبها في الحياة، لكنها واحدة من حيث أصلها ومآلها. وعلى الرغم من تلك الوَحدة التي فاضت عن الأصل المحمدي، فإن ملامح التدرّج والتفاوت والتعدد التي تبدو لنا في مظاهر الوجود، مردّها إلى اختلاف ميلان الحقائق الوجودية نحو الإمكان أو الوجوب. واختلاف الميلان هذا سببه اختلاف درجة (**القابل والاستعداد**) في تلك الحقائق الوجودية. إذ بحسب الميل تتفاوت الاستعدادات والدرجات في قبول نور الإيمان، أو نور الحضرة المحمدية.

فالشيخ اليشرطي يرى أن ((...جميع الصور، المحسوسة والمعقولة، قد تحوّلت...إلى أصلها - النور الذي هو القبضة [إشارة إلى قوله في الحديث النبوي، عن خلق النور المحمدي: قبض الله قبضة من نوره، ثم قال لها: كوني محمداً ...] المسماة بمرتبة الظهور من عالم الغيب؛ إذ لم تظهر هذه المخلوقات، في عالم الشهادة، إلا بعد أن برزت من مرتبة البطون وعالم الغيب والحق. وقد طرأ عليها الحكم، من حلّ، وضدّ، ومثال، بمقتضى مرتبة الأحكام في الوجود))[141].

فالمصدر الحقيقي للموارد هو حضرة **القابل والاستعداد**، أو درجة الشهود التي يعيشها المريد ((من روح مشهدك يأتيك مددك))[142]. فماذا يقصد بروح مشهدك؟ إنه قابلك واستعدادك الذي يهيئك لتلقي المدد. وكيف تكون هذه التهيئة؟ إنها تحتاج إلى عمل جماعي، وآخر فردي. وهذا ما يفسره قول الشيخ علي نور الدين اليشرطي، بلغة أخرى، إن اجتماع

---

[139] يرى بعضهم أن التصوف يمتاز عن غيره من العلوم بأنه تجربة ذاتية، ومنهجه الذوق؛ وبالتالي، تتفاوت تجارب الصوفية وفقاً لمقام كل صوفي واستعداده؛ انظر: أحمد صبحي، **التصوف**، ص ص 46-45.

[140] اليشرطية، **نفحات**، ص ص 60-61.

[141] **م.ن، ص** 169 .

[142] طه، **أحاديث**، مخ، ص 210.

المريدين على الخير، والنصيحة، وذكر الله يخلق فيهم المدد، فيعيش المريدون حالة الحضور والشهود والتناغم مع الحضرة المحمدية ((اجتمعوا، واذكروا، وتناصحوا، والمدد يأتيكم هكذا)) – وأشار بإصبعه على دائرة الفقراء [أي المريدين] -[143]. وهذا الحديث الأخير يعني أن الشيخ يؤمن أن المدد، ليس حالة مفارقة أو غريبة عن المريد؛ بل إن المريد الصادق يعيش المدد في داخله، ويقدر على توليده في يومه. بل هو يؤمن أن الكون كله من تقديرات الإنسان، والقيامة قائمة على رأسه[144]. فالدائرة كلها تدور على الإنسان وقابله وإرادته. وقال، أيضاً: ((الإنسان جزء من الوجود، من حيث بشريته. والوجود جزء من الإنسان، من حيث حقيقته))[145]. ويتعامل، من حيث وجوده العيني على الحقيقة، مع تجليات الوجود على ضوء هذا الشهود المحمدي، فيثبت للتجليات الوجودية، وجوداً عينياً لا وجوداً غيرياً، وينفي عنها الوجود المستقل أو المفارق. بمعنى أن نورانية الحقيقة المحمدية لا تترك تجليات الوجود سلوباً وعدماً، بل مجرد مرايا تعكس أنوار الحضرة المحمدية، فتهبها **القابل والاستعداد** للحياة والوجود والبعث. يقول الشيخ اليشرطي إن الحق هو الفاعل، والمخلوقات نور محمدي[146].

فما العلاقة بين الحضرة الإلهية والحضرة المحمدية، إذن؟

الحضرة الإلهية والحضرة المحمدية

إن الحضرة المحمدية هي، كما يعتقد الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، نور من نور الله. وهي، كذلك، مرآة تعكس الأنوار الإلهية دوماً؛ بل إن الحضرة الإلهية بدورها تشعّ نور الحضرة المحمدية، الذي أوجدته ليكون مادة **القابل والاستعداد**، وحلقة الوصل بينها وبين الوجود؛ فهي تعكسه وتبثّه في الصور والأعراض، لتعطيها الحياة ومقومات الوجود؛ فهذا النور أصل النور المنبعث في مظاهر الكون، حتى وإن حجبته المظاهر الكونية بتلوّناتها المختلفة. يقول الشيخ في ذلك: ((للحضرة المحمدية المباهاة بمرآتها الإلهية، ولها الانعكاس. تارةً يكون الحاكم

---

[143] اليشرطية، **نفحات**، ص 72.

[144] **م . ن** ، ص477 .

[145] **م . ن** ، ص ص477-476.

[146] **م . ن، ص** 139 .

على الصورة اسمه الباطن، والظاهر الحق. وتارةً يكون الحاكم على الصورة اسمه الظاهر، والباطن الخلق. وبالصورة الأولى، يكون حق ظهر بصورة خلق، فبدا ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ [147]، وهو التعيّن الأول الذي ظهر منه ما كان وما يكون))[148]. فمحمد، بهذا المعنى، "مسرح" لتجلي الأسماء الإلهية، تارة يتجلى عليه اسم، وتارة يتجلى اسم آخر. وبتداول الأسماء، على صورته الباطنة في ثنايا الوجود، تدور حركة **القابل والاستعداد** في هذا الوجود، التي، بدورها تدير حركة القضاء والقدر فيه.

قلت، سابقاً، إن نظرية **القابل والاستعداد** تتلخص في أن الحق أعطى للموجودات مادة أو صورة الوجود (الاستعداد)، ومحمد ﷺ منحها روح الوجود (القابل). وهذا ما رمز له الشيخ، في الأحاديث السابقة، بسمع محمد وبصره وذوقه وكرمه؛ فالحق ﷻ ((لما عرف ﷻ ضعف قوابل الخلق واستعداداتها عن تأدية الواجب عليها، ظهر كرم محمد ﷺ)) [149]. والحديث الآتي يختصر، بشكل رائع، مفهوم **القابل والاستعداد** عند الشيخ اليشرطي، حيث قال، مخاطباً أحد مريديه، وهو الشيخ محمد القري البيروتي: ((يا محمد، انظر إلى هذه القُبّة [وأشار له إلى قبة التكية]. عندما تصير الشمس في خط الاستواء، هذا البلور الملون، إن كل قطعة فيه تعطي أشعة حسب لونها)). فقال القري: لم أفهم يا سيدي. قال الشيخ: ((إذا جئنا بعدد من أواني البلور، وكل واحدة لها لون يختلف عن الأخرى، ووضعنا فيها الماء، ماذا يكون ؟!)) . قال محمد القري: هذه مثل تلك. قال الشيخ : ((إذا صحّت صلاة الإمام، صحت صلاة المؤتمّ))[150].فاختلاف الموجودات ومظاهر الكائنات مشبّه، هنا، باختلاف ألوان البلور، والنور، أو الماء الموضوع فيها، رمز القابل، أو النور المحمدي الذي يسري في كل الخلائق، فيعطي الموجودات ألواناً وأشكالاً، تختلف حسب مراتب الوجود، وحسب مقتضى الحال، الذي هو الاستعداد، بلغة نظرية **القابل والاستعداد**.

---

[147] الآية 67 ، من سورة **الزمر** .

[148] اليشرطية ، **نفحات** ، ص 170.

[149] **م . ن، ص** 210.

[150] **م . ن، ص** ص 438-437.

وعلى الرغم من أن ابن عربي وضع محمداً، الإنسان الكامل، في مكانة من الحق كمكانة "إنسان العين من العين"، ويعتبر أن قيام العالم مرهون بوجوده، فهو " الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي" [151]؛ فإن الشيخ اليشرطي يذهب أبعد من ذلك، عندما يقول إن محمداً ((هو التعيّن الأول الذي ظهر منه ما كان وما يكون))، بل إنه هو مادة "القابل" التي تنطوي في تضاعيف الوجود، خيره وشره. وبالتالي، فهو "سر القدر" [152]، بمعنى أنه يحكم بحصول الأشياء من باطنها، وهو باطنها، لا بواسطة قدرة خارجية، لأن الخير والشر إنما يظهران في الوجود حسب ما تمليه عليهما إرادة **القابل والاستعداد** الكامنة في كل منهما، وهي ما يصفه ابن عربي بأنه ما هي عليه الأعيان الثابتة[153] في علم الحق وفي ذاته [154]. وكذلك الشيخ علي نور الدين اليشرطي يؤكد بأن الطريق، هي الأعيان الثابتة في العلم(الحديث 20)؛ وهي المرة الوحيدة التي يستخدم فيها مصطلح " الأعيان الثابتة"، لكن باختلاف، أن الشيخ اليشرطي يجعل حضرة القابل حركية، تقبل الاجتهاد والعمل، وتنفعل بحركة الاستعداد.

ومن هذا المنطلق، يعتبر الشيخ اليشرطي أن القابل ثابت من الأزل، لكنه متغير، متلون، متحرك، بحركة الإنسان وظاهر الوجود؛ إذ إن استعدادات المريدين لها دور مهم في هذا القابل. ولعل هذا التمايز هو ما يوضح قول الشيخ اليشرطي لمريديه أن الطريق كان ترقّياً، فجعله تدلّياً[155]،بمعنى أنه جعل القابل المحمدي هو الممدّ لحركة الفقير، والمسيّر لنشاطه واستعداده؛ وكذلك، قوله:((كان المرشدون يقولون للمريد :ها أنت وربك. ونحن نقول له: ها أنت))[156] ؛ أي

---

[151] ابن عربي، **فصوص الحكم** ،ج1 ،مقدمة عفيفي،ص50 .

[152] استعمل ابن عربي ذات الاصطلاح "سر القدر " ، ليدل على توقيت حصول الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه ، فكل ما يحكم به القضاء على الأشياء ، إنما يحكم به بواسطة الأشياء نفسها ، لا بواسطة قوة خارجية . انظر : مقدمة أبو العلا عفيفي على، **م . ن** ، ج1 ،ص40 .

[153] الأعيان الثابتة هي: الهيولى، وهي اسم للشيء، بنسبته إلى ما يظهر فيه من الصور. فكل باطن تظهر فيه صورةٌ، يسمونه هيولى. الكاشاني ، **اصطلاحات الصوفية** ، ص25.

[154] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، مقدمة عفيفي، ص40.

[155]اليشرطية، **نفحات**، ص 349 .

[156] **م. ن**، ص 346 .

أن المعرفة الإلهية، والمحرك المسيّر لفاعلية المريد، وهي الفطرة المحمدية، أصبحت داخله، وكل ما عليه هو أن يكشف عنها ما ران عليها من غين.

لكن، كيف نفهم أن القابل هو التعيّن الثابت من مقام الأحدية، ثم يمكن لنا أن نعترض عليه، أو نحاول تغييره؟

السمو بالاستعداد

إن حركية **القابل والاستعداد**، لدى الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، تتطلب قيام المريد بتهذيب قابله، والرقي باستعداداته. وقد أشار الشيخ اليشرطي إلى تأويلات كثيرة لآيات القرآن الكريم توضح مفهومه للقابل والاستعداد، مما كان يجري على أيدي الأنبياء والرسل، أو ما كانوا يجرونه على ظاهرهم من أحوال أو تصرفات، لتعليم المريدين وتربية أرواحهم على الرقي بقوابلهم واستعداداتهم، حتى تكون محلاً لمشاهدة الأنوار ومطالعة الأسرار. فقد سُئل الشيخ اليشرطي، مرة، عن سيدنا يعقوب: ألم يكن يعلم خبر ولده يوسف، وهو نبي ورسول؟ فقال: ((كان ناظرَه، من حيث عالَم المعاني. وكان يشتاق إليه، من حيث عالَم الصور، لأن الفاعل لا يستغني عن القابل))[157].

كما حثّ مريديه على الاجتهاد وإحسان الظن، وفتح القوابل للخير، فقال عن الاستعداد: ((قال سيدنا يوسف عليه السلام: (رب لم عذبتني في السجن؟) فقال الحق سبحانه وتعالى:{ هذا طلبك. ولو طلبت خيراً منه، لأخذته}))[158]. وفي حادثة أخرى، قال له أحد المريدين: يا سيدي، إخواننا عندهم علم ومعرفة، وأنا ما عندي شيء. فأجابه الشيخ اليشرطي: ((ماذا نصنع لك؟ هذا قابلك))[159].

ويروي الشيخ اليشرطي لمريديه قصة عن أحد المشائخ، أعطى لمريديه طيوراً، ليقوموا بذبحها في مكان لا يراهم به أحد. فعادوا بها مذبوحة، إلا أن أحدهم عاد وطائره حي. فلما

[157] **م . ن** ،ص 548.

[158] **م . ن** ،ص 183.

[159] طه ، **أحاديث** ، مخ ، ج 2، ص 104.

سأله لِمَ لَمْ يذبحه، قال إنه لم يجد مكاناً خالياً ممن يراقبه ويراه، يعني الله. وعلق الشيخ اليشرطي على القصة بقوله: ((نحن ما نحب الولد. نحن نحب قابله واستعداده)) [160].

وفي حادثة أخرى، لها دلالاتها المتعلقة **بالقابل والاستعداد**، خرج الشيخ إلى شاطئ البحر، فرأى أولاداً يلعبون بكرة صغيرة، يضربون بها الجدار فتُردّ إليهم، فقال: ((هذه اللعبة باهية [أي حسنة] بهاؤها رجوع الكرة إليهم))[161].

فالشيخ اليشرطي، في النهاية، يؤمن بأنه على الرغم من ثبات القابل بثبات الفطرة المحمدية، فإن المريد مدعو لإزالة الحجب من أمام تلك الفطرة، وتهذيب استعداداته بحيث تتقبّل التغيير والترقي. فالإنسان لا يعلم ما اختاره الله له، إذ إن القدر محجوب عن علم الإنسان. لذا، عليه أن يعمل ويلتزم الأحكام، لعل فيها خيراً له، كما أن عليه أن يطلب ما هو أرقى وأسمى له.

القضاء والقدر

قال الشيخ اليشرطي: ((إذا رأيت أمراً مغيّراً واعترضت عليه، تكون قد اعترضت على القضاء والقدر. ومتى اعترضت على القضاء والقدر، فيكون اعتراضك على المقدّر. وأما الصوفية فيعتقدون أن النور المحمدي قائم بكل ذرات الوجود. فإن كان الأمر هكذا، فكيف تعترض على محمد ﷺ حتى يكون خصماً لك؟!)) [162]. وما نحققه، مما سبق، أن القدر أمر داخلي، ضمن الإرادة الكلية للحق، الذي أوجد حكمه منذ الأزل؛ لكن القابل المحمدي هو الذي يدور في الوجود، حسب القوالب والمتغيرات التي يتواجد فيها. ومن هذا المنطلق، فإن ((الإنسان لا يرى في الوجود إلا ما هو مطبوع في قلبه، ولو كان الفعل ظاهراً من غيره))[163]. وقياساً على ذلك، فإن المحبة، التي تستقر في قلب المريد، ليست إلا انعكاساً لباطن، أو قابل المريد. يقول الشيخ، معبراً

[160] **م . ن** ،ج2، ص97.

[161] اليشرطية، **نفحات**، ص ص684-685.

[162] طه، **أحاديث**، مخ، ص 92.

[163] **م . ن** ، ص 1 .

عن هذا المعنى،: ((يقال فلان أحب فلاناً . والصحيح ما أحب إلا ذاته. فالحب الكامن في نفس المحب قد تعيّن في ذلك الإنسان))[164].

وهذا خير تمثيل لنظرية **القابل والاستعداد**، وارتباطها بمسألة القضاء والقدر، فالإنسان يعكس قابله، حتى ولو لم يشعر بذلك، لأن ذلك مطبوع في قلبه. وعلى هذا أقام ابن عربي الدليل، من خلال احتجاج الملائكة على آدم، بقولهم إنه سيفسد في الأرض، ويسفك الدماء. فهم عكسوا النزاع والخلاف، وهو عين ما وقع منهم." فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق. فلولا أن نشأتهم تعطي ذلك، ما قالوا في حق آدم ما قالوه، وهم لا يشعرون"[165].

ويترتب على هذا، عند سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، أن المريد قادر على التدخل في تغيير ما هو مطبوع في قلبه، عن طريق جلاء ذلك القلب وتهيئة "الاستعداد" لما هو أفضل. فالمدد يأتي للمريد بحسب اجتهاده، أو، بمعنى أصح، بحسب درجة تجلي الحضرة المحمدية في قلبه، أو مقدار بعده عنها ((من روح مشهدك يأتيك مددك))[166].

وهذا الرأي يخالف فيه الشيخ اليشرطي نظرية ابن عربي السكونية، في **القابل والاستعداد**؛ حيث رأينا أن ابن عربي يؤمن أن الحق لا يتجلى على قدر استعداد العبد، وبالتالي فلا فائدة من هذا الاستعداد، بل إن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق، وهي صورة مرسومة من عالم الغيب[167].

أما شيخنا اليشرطي، رضي الله عنه، فهو يرى أن الإنسان لا يمكن له تغيير القضاء والقدر؛ لكنه قادر على بذل **القابل والاستعداد** الكافيين لتنزّل الإلهامات والإمدادات على قلبه، وبمعنى آخر، هو قادر على تحقيق درجة سامية من المعرفة تتيح اختيار الأفضل والأرقى له. فإما أن يعيش في هذا الكون بشهود ومعرفة ونورانية، أو أن يبقى غافلاً جاهلاً، يعيش في ظلمة.

---

[164] **م . ن** ، ص 116.

[165] ابن عربي ، **فصوص الحكم** ،ج1 ،ص 51 .

[166] طه ،**أحاديث** ، مخ ، ص210 .

[167] ابن عربي ، **فصوص الحكم** ،ج1 ،ص ص121-120 .

فكما أن الإنسان مخيّر فيما يعرف، مسيّر فيما لا يعرف، وكما أن الجاهل محكوم عليه بالتبعية. والعالِم تتبعه الاختيارات، وتخضع له البدائل، فإن تفاوت الخير والشر، أو تمايز الشقي والسعيد، في هذه الحياة، إنما هو في درجات المعرفة التي يحصل عليها الإنسان. وبالتالي، فمفهوم العقاب والثواب، عند شيخنا اليشرطي، يأخذ نحواً آخر، يقترب من نحو ابن عربي الذي يعتبر أن الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار اختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله، ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق[168].

خلاصة الأمر، إذن، أن محمداً، وبحسب نظرية الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، هو "سر القدر"، وهو رابطة المحبة التي تؤلّف بين كل ذرات الوجود، وهو الذي ينفخ فيها روح الحياة والحركة، بل، ولقرب محمد من الحضرة الإلهية، وسريان نوره في الوجود، فإنه يشكّلُ برزخاً بين الوجودين، الإلهي والبشري، أو هو قاب القوسين المتصلين. وهنا، يختلف طرح الشيخ اليشرطي، كلياً، عن نظرية ابن عربي، الذي يعتبر الاستعداد صورة معقولة تأتي من عالم الغيب؛ إذ يقول:" فمِن تجلي الغيب يُعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب"[169]. بينما كان تميّز الشيخ اليشرطي أنه جمع بين "**القابل والاستعداد**"، في بُنية واحدة، فجاء بهما متضايفين، دلالة على تفعيل أحدهما للآخر، فهو لا يفصل بين القابل المحمدي والاستعداد البشري. بل إن الاستعداد البشري عليه اعتماد كبير في تحريك القابل المحمدي نحوه. يقول، في ذلك: ((الشيخ أمين؛ فإذا وجد قابل المريد حاضراً، أعطاه))[170].

لكن، إذا كان النور الإلهي يتجلى في الحضرة المحمدية، كما أن الأسماء الإلهية تنعكس على مرآة الوجود، فالسؤال القديم الجديد الذي يطرح نفسه، هو: هل هذا النور والتجليات قديمة، أم حادثة في الزمان، وطارئة على الذات؟ ثم، ما ارتباط ذلك بنظرية (**القابل والاستعداد**)؟ هل هو قابل الذات للإشراق في التجليات المختلفة؟ أم قابلية الأسماء والصفات للتجليات الإلهية؟

---

[168] انظر مقدمة عفيفي على: **م . ن**، ج1، ص42.

[169] ابن عربي، **م . ن**، ج1، ص120 .

[170] اليشرطية، **نفحات**، ص 220 .

أم أن (الاستعداد) هو الحالات التي تتطلب من الذات تجلياتها المختلفة من (رحمة وغضب وغفران وشدة...)؟

إن الذات، في عقيدة الشيخ اليشرطي، قديمة ولا تقبل الحدوث أو الاندماج في الأسماء والأفعال، كما ذكرت. وبالتالي، فهي تتقاطع مع الوجود من خلال النور أو الأسماء أو الأفعال، التي تتمثلها الحضرة المحمدية. إن أسماء الله تتجلى على الوجود بصفات وتجليات متفاوتة. ولكن هذه الصفات تكون، بالنسبة للوجود، والإنسان بخاصة، أحوالاً حادثة لا تدوم، وإن كانت هذه الصفات مقاماتٍ ثابتة بالنسبة للعموم، أو من ناحية المبدأ. إلا أن الإنسان يبقى رحيماً لأمد، ومنتقماً لأمد. وبالتالي، فهو لا يستطيع الإقامة في الحالِ الواحد أكثر من ذلك. لكن أسماء الله، عندما تتجلى في الوجود، لا تتعين في جهة، أو تنحصر في زمان. لذا، لا يكون هناك حلول ولا اتحاد، إذ عندما يكون الإنسان رحيماً أو غفوراً، فهذا لا يعني أنه أصبح إلهاً رحيماً أو غفوراً. من هنا، نبه الشيخ اليشرطي لمثل هذا اللَبس، فقال: ((إن الله ليتجلى على عباده، كما تتجلى الشمس على الأرض، وهي في السماء الرابعة، ونورها يسطع على الأرض. أيجوز للأرض أن تقول: أنا الشمس؟! كلا. هذا لا يجوز))[171].

وبحسب نظرية **القابل والاستعداد** التي رآها اليشرطي، فإن كل المخلوقات والموجودات، الجمادية والنباتية والحيوانية والإنسانية، تحمل في باطنها السرّ المحمدي. ولولاه، لما كان لها ظهور. ولذا، كان يقول: ((... كما وأن الإنسان وُجد من عدم، فهو نِسَب حُكميّة عَدَميّة، وحقيقته علم بحقيقة الله))[172]. ولا يعني قوله " نِسَب حكمية عدمية " القول بعدمية المخلوقات. لكنه يعني أن نسبة العدم في المخلوقات تتفاوت بحسب بُعدها أو قربها مِن العلم بحقيقة الله. وهذا، أيضاً، ما يفسّر لنا استعمال الشيخ لاصطلاح "الوجود كالهباء" و"الموجود المفقود" و "لا يكون له أثر" ... إذ لا يعني الشيخ عدمية الموجودات، بل ظليتها، أو هبائيتها، فالمعدوم معدوم، أو غير موجود، أما الظل أو الهباء فموجود، لكنه غير حقيقي الوجود، بل يقترن وجوده بوجود الشمس، والشمس دائمة الوجود، إذن، فهو لصيق، في وجوده،

[171] **م.ن**، ص145 .

[172] **م . ن**، ص 161.

بوجودها، ويفقد بفقدها. لكن عدم وجوده لا يعني انعدامه، بل فقده، أو اختفاء أثره، بحسب اصطلاحات الشيخ اليشرطي.

تمايز نظرية القابل والاستعداد لدى الشيخ اليشرطي

لقد ترك سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، بصمته الخاصة، والمتفاعلة مع حكم العصر والثقافة المتجددة، على نظرية (**القابل والاستعداد**)، التي ربما تكون ذات أصول صوفية سابقة عليه، فتبنى عدة مواقف نفسية وفلسفية منها:

- أنه أعطى لمفهوم **القابل والاستعداد** مضموناً تحديثياً، دمج فيه الحياة المعاصرة بكل أبعادها، فدفع مريد الطريقة الشاذلية اليشرطية للتعامل مع الحياة المتجددة، بكل أبعادها الزمانية والنفسية، من منطلق القدرة على التغيير والتطوير. فالشيخ يساعد المريد على صقل قابله وتهيئة استعداده، ليشق برج ضعفه، ويتخلص من أهوائه وشيطانه، ويحلّق في الفضاء لغايات سامية. فمثلما يقدم المعرفة العلمية للإنسان والمجتمع أداة الرقي والتطور، يقدم العرفان لهما أداة السموّ والتحكّم بمعايير **القابل والاستعداد**.
- لذا، قال الشيخ بأن حالة الإنسان هي التي تمنحه المدد، وأن المرتبة التي يستحقها هي التي يصنعها هو باتساع نظرته المعرفية أو ضيقها، وتغيّر نفسيته، وإطلاق قدراته العقلية للخروج من حدود وقيود المادة. فالأمر، في نهاية المطاف، يعود للمريد نفسه، وسيطرته على نوازعه البشرية، وللتربية الروحية التي يتلقاها، أو، بمعنى آخر، لقوة شيخه الذي يصقل قابله. لذا، يقول الشيخ اليشرطي:((العلم الإلهي مطلق، والعقل والإدراك مقيّدان. فإذا قوي العلم الإلهي عليهما، انطلقا بانطلاقه. وإن هما قويا على العلم الإلهي، تقيّد تحت دائرة العقل والإدراك))[173] .
- كما أن الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، ينطلق من ذات الأرض التي يلتقي عليها معظم المتصوفة، فيتفق معهم بأن الحق يتجلى لقلب كل عبد بحسب استعداده،

[173] **م . ن**، ص 162.

كما ورد في حديثه السابق رقم (3) أنه لا يتنزل الفاعل إلا بحكم القابل. لكن نظريته في **القابل والاستعداد**، تتمايز عن غيره من المتصوفة والمفكرين، فهو في جوانب من نظريته يخالف رأي ابن عربي في قوله، المستند إلى وحدته الوجودية، بأن قلب العارف هو الذي يتلوّن بحسب الصفات التي يتجلى له الحق فيها. حيث كان ابن عربي سُكونياً، بعامل تأثره بالفلسفة الأفلاطونية، إذ إنه يعتقد أن القابل هو ظهور الحق " في كل موجود من العالم، بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود"[174]؛ بمعنى أن قلب العارف يتسع ويضيق ويتغير بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي[175]، أي أن العبد يتصرف بحسب ما هو مطبوع في قلبه من تجليات الحق. ولا يفيد العبد زيادة الاستعداد والعمل. لذا، يرى بعضهم[176] أن "القابل"، لدى ابن عربي، لا يتعدى الصورة المعقولة التي ليس لها وجود عيني، وهي أشبه بالصور الأفلاطونية، التي تنعكس على جدار الكهف، محاكاة للنور الحقيقي المنبعث من الخارج؛ أما "الاستعداد"، عنده، فهو التهيؤ لقبول الفيض الوجودي. فكل محل تم فيه الاستعداد للوجود على نحو ما، قَبِل روحاً إلهياً، فوُجِد في العالم الخارجي على هذا النحو.

أما الشيخ اليشرطي فهو، وإن كان يعتبر القابل هو القالب الذي تتنزّل عليه التجليات الإلهية، إلا أنه لا ينظر للقابل على أنه صورة معقولة؛ بل هو قالب من قوالب الحضرة المحمدية التي تحمل كيانين: كيان ثابت أزلي، يتصل بالأعيان الثابتة؛ وكيان متحرّك متلوّن عرَضي. فالشيخ اليشرطي أعطى لـ"**القابل والاستعداد**" معنىً حركياً زمانياً؛ فإرادة الله وتجلياته تحلان في الإنسان – دون حلول أو اتحاد- حسب ما يستعد له عقله وقدراته ومُكناته البشرية.

الأبعاد الأخلاقية لنظرية القابل والاستعداد

[174] ابن عربي، فصوص **الحكم**، ج1، ص 55 .

[175] **م . ن** ، ج1 ،ص 120 .

[176] انظر تعليق عفيفي على **فصوص الحكم**، ج2، ص8 .

نخلص في نهاية هذا البحث للحديث عن الأبعاد الأخلاقية لنظرية القابل والاستعداد؛ بمعنى: ما تأثير هذه النظرية على فكر وسلوك مريدي الطريقة الشاذلية اليشرطية؟. وقبل الإجابة عن هذا السؤال، أسترجع أهم العوامل التي اعتبر سيدي الشيخ علي نور الدين اليشرطي، رضي الله عنه، أن لها دوراً في آلية **القابل والاستعداد**، وهي:

- الرحمة الأزلية، والاجتباء المحمدي، وهو ما يسميه الشيخ بـ (القابل- الفطرة المحمدية)
- الفروق الفردية، أو التصفية والصفاء، وهو بحسب اصطلاح الشيخ (الاستعداد) الفردي
- البيئة الحاضنة، وهو ما يمكن تسميته بـ(الاستعداد الجماعي).

إن ما يصل إليه الشيخ اليشرطي في مجمل فلسفته حول **القابل والاستعداد** هو إجابة عن كثير من تساؤلاتنا حول اختلافات الخلق، وتفاوت المؤمنين، وتمايز المريدين؛ وحول طبيعة الجهد المطلوب من المريد للوصول إلى رضى الله، وبالتالي تحقيق المشاهدة، أو ما يسمى في التصوف بحق اليقين؛ وأخيراً، حول الدور المطلوب من المريدين تجاه بعضهم بعضاً، ومن المؤسسة الصوفية (الطريقة) تجاه أفرادها.

إن الشيخ علي نور الدين اليشرطي يؤكد في أحاديثه الكثيرة، أن القابل له وجهان: وجه إلى الحق، يكون مجلىً للرحمة المحمدية، التي تصب على قلوب الخلق من الرحمة الإلهية بشكل متساوٍ، مثلما أن مياه الأمطار تصب على جميع الأراضي والبقاع التي تتشابه تراباً وماءً، ولكنها تختلف زهراً ونباتاً؛ والوجه الثاني إلى الخلق، يكون مسرحاً للجهد والعمل البشري، تتميز فيه التربة المالحة، التي تنبت شوك الغضا، عن التربة الطاهرة، التي تخرج روحاً وريحاناً.

ولأجل ذلك، يجب ألا يقتصر استعداد الإنسان على التسليم السلبي للقدر، بحجة أن أرزاقه مكتوبة، فيقع في دائرة الجبرية، بل يقترح الشيخ أن يعمل الإنسان في ساحتين: الأولى، ساحة النفس، فينقلها من أرض النفس الأمّارة إلى سماء النفس الكاملة؛ والثانية، ساحة الجماعة، التي يكون فيها للشيخ الدور الأكبر في هداية المريد، وصقل قابله. ويكون للطريقة دور في متابعة المريد وتهيئة العوامل النفسية والروحية له ليعمل على بلوغ الكمال والرقي. ففاعلية المدد الإلهي(الفاعل)، والرحمة المحمدية (البرزخ بين الفاعل والقابل) تحتاجان إلى (قابلية واستعداد) الأرض للإنتاج. فمهما انصبّ المطر، سنوات طويلة على الأرض اليباب لما

أنبتت هذه الأرض زهرة واحدة. فالرسول ﷺ وجّه دعوة توحيد واحدة إلى الناس كافة، لكن القلوب الطاهرة للصحابة أنبتت الإيمان، وقلوب أئمة الكفر من قريش وغيرها لم تنبت إلاَّ الحقد والبغض.

لذا، أقام الشيخ اليشرطي بنيان طريقته الصوفية، التي لاقت انتشاراً واسعاً، بين كافة أطياف المجتمع، على أركان أربع: محبة، وذكر، وفكر، وتسليم. فإذا أحببته (وبذا يكون قد تحقق لديك القابل الأزلي) ذكرته (وبذا تكون قد بدأت أول خطوات الاستعداد والعمل) ثم فكرت فيه، والفكر جزء من الاستعداد والجهد، حتى تصل إلى مرحلة التسليم له في كل ما فتح الله به عليك.

لقد اعتبر الشيخ أن كل موجود يوجد في أصل بذرته، أو فطرته عشق لله، تعالى، لكن يتبقى عليه أن يُحرك هذا العشق نبتته نحو الشمس، وتبحث بفطرتها عن الماء، ومع شيء من التقليم والسقي والرعاية تكتمل شجرة وجوده، وتبلغ غاية الكمال. وهذا يؤكد ما ذكرته، في بدايات هذا البحث، من أن سيدنا الشيخ اليشرطي جمع بين **القابل والاستعداد** في فاعلية واحدة، لكنه جعلها فاعلية حركية، غير ثابتة. **فالقابل والاستعداد** ليس مجرد آنية مختلفة الألوان والأشكال، ينصبّ فيها الماء المحمدي، فيتلوّن بلونها، فهذا جزء من فهم نظرية **القابل والاستعداد**. الجزء الآخر والأعمق لفهم النظرية يأتي من تمثل قوله تعالى: { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}[177]. فالمشكاة هي عبارة عن كوّة في جدار الحياة، وهي أول أشكال القوابل، التي لا تعدو كونها قوابل مغيبة أو جاهلة بمصيرها وحقيقتها، فتعكس النور، دون وعي أو كشف؛ والمصباح يتفاعل مع النور، ويشرق فيه بشكل ذاتي، وهو حال العارف الذي سطعت فيه نورانية الحقيقة المحمدية؛ أما الزجاجة، فهي الشكل الثالث من أشكال القوابل، وهي حال المرشد أو المعلم الذي ترقّ حاله وتشفّ بحيث يشرق النور، الذي يسري إليه من زيت قابل

[177] **سورة النور**، الآية 35.

الحضرة المحمدية، يشرق به وفيه ومن خلاله ليعمّ الوجود من حوله. كما قال شاعر الطريقة الشاذلية اليشرطية، خضر الأحمد الفحماوي:

صبـحُ الهدايةِ بالإشـراقِ محمودُ والفجـرُ فيه لنـا القـرآنُ مشـهـودُ
اللّـهُ نـورٌ وهـذا الكـونُ قاطِـبَـةً مشكاتُهُ والسِّوى في الذاتِ مفقُودُ
زجاجةُ الرُّشْـدِ في تَعْيينِهَا ظَهَـرت كـأنَّهـا كـوكـبٌ بالـدُّرِّ منْـضُـودُ
إيقـادَةُ الحُـبِ في زيتـونـةٍ بـرَزَتْ مِنْ كنزِ كُـنْ بحيث الظـلِ ممدودُ
من زيـتِ قابِلـها ضـاءَ الـوجـودُ تَمْسسهُ نـارٌ ولكـن مَسَّـهُ الجُـوْدُ
فانُظـرْ إشارتَنَا بالذكرِ قد ثَبَتَتْ بِسُـورةِ (النُورِ) إن الصبحَ محمودُ [178]

[178] أبناء الطريقة الشاذلية اليشرطية، **اللطائف الروحية** ، بيروت : مط الإنصاف ، د.ت .

مراجع البحث:

القرآن الكريم.

أبناء الطريقة الشاذلية اليشرطية، **اللطائف الروحية**، بيروت: مط. الإنصاف، د.ت.

اليشرطية، فاطمة، **رحلة إلى الحق**، ط4، د. م: د. ن، 1997م.

اليشرطية، فاطمة، **نفحات الحق، في الأنفاس العلية اليشرطية الشاذلية**، ط 4، د. م: د.ن، 1997م.

نجا، مصطفى بن محيي الدين، **كشف الأسرار لتنوير الأفكار**، ط6، د. م: د. ن، 1997م.

البيطار، عبد الرزاق، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، تحق محمد بهجة البيطار، دمشق: المجمع العلمي العربي، 1963م.

الذوادي، رشيد، **أعلام من بنزرت**، تونس: المغرب العربي، 1971م.

الطويل، توفيق، **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م.

مخلوف، محمد، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، بيروت: الكتاب العربية، د.ت.

الفاسي، محمد، **الفتوحات الربّانية، في تفضيل الطريقة الشاذلية**، القاهرة: المعاهد، 1921م.

مجاهد، زكي، **الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية**، ط2، (3 أجزاء)، بيروت: الغرب الإسلامي، 1994م.

أبو شامي، علي، **التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر**، رسا.، بيروت: الجامعة اللبنانية،1993م.

الأفغاني، سعيد، **سبب خلع السلطان عبد الحميد**، الكويت: مجلة العربي، ع 169، ديسمبر 1972م.

DIVAN EDEBIYATI MVRESI, CEMALEDDIN SERVER REVUAKOZLU ARSIVI, NO: 30 / 12, ISTANBUL.

VAN ESS, JOSEF, **DIE YASRUTIYA**, LIBANESISCHE MISZELLEN, DIE WELT DES ISLAMS, XVI, 1-4.

محمد ثريا، **السجل العثماني**، دار الخلافة: المطبعة العامرة، 1311هـ

TRIMINGHAM, J. SPENCER, **THE SUFI ORDERS IN ISLAM**, OXFORD: CLARENDON PR., 1971.

F. DE JONG (LEIDEN), **THE SUFI ORDERS IN NINETEEENTH & TWENTIETH- CENTURY PALESTINE** – STUDIA ISLAMICA, 1983.

كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط5، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1970م.

هلال، إبراهيم، **نظرية المعرفة الإشراقية**، ج1، القاهرة: النهضة العربية، 1977م.

فؤاد كامل وجلال العشري، وآخرون، (تر)، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، القاهرة: الأنجلو المصرية، 1963م.

الخواجة، أحمد، **الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي**، بيروت: منشورات عويدات، 1983م.

الألوسي، حسام، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، ط.2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.

الحكيم، سعاد، **المعجم الصوفي**، بيروت: دندرة، 1981م.

الحكيم، سعاد، **وحدة الوجود**، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، مج 2، ق2، 1988م.

ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، أربعة أجزاء، القاهرة: الكتب العربية، 1911م.

ابن عربي، محيي الدين، **فصوص الحكم**، جزءان، تعليق أبو العلا عفيفي، بيروت: الكتاب العربي، د. ت.

ابن عربي، محيي الدين، **رسائل ابن عربي: شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى**، دراسة وتحقيق: قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل، أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1998م.

الجيلي، عبد الكريم، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، جزءان، ط4، د. م: الفكر، 1975م.

ابن عجيبة، أحمد بن محمد، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، مصر: د.ت، د.ن.

الشعراني، أبو المواهب، **الطبقات الكبرى، وبهامشه الأنوار القدسية**، جزءان، القاهرة: مك الشعبية، 1954م؛ وط. مصطفى البابي الحلبي، 1954م.

العجلوني، إسماعيل بن محمد، **كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، ط4، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.

خزعل، طه، **أحاديث الشيخ علي نور الدين اليشرطي**، مخ، عكا: 5 شباط 1940م.

آل سعود، سارة بنت عبد المحسن، **نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام**، جدة: المنارة، 1991م.

نيكلسون، رينولد، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، تر. أبو العلا عفيفي، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969م.

بدوي، عبد الرحمن، **تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ط 2، الكويت: وكالة المطبوعات، 1978م.

أحمد صبحي، **التصوف: إيجابياته وسلبياته**، الكويت: مجلة عالم الفكر، ع 2، م 6، 1975م.

نصر أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، بيروت: دار الوحدة، دار التنوير، 1983م

كشاف ببعض الاختصارات المستخدمة في البحث

ط	الطبعة
ص	صفحة
ص ص	من صفحة إلى صفحة
مط	مطبعة
د.ن	دون ناشر
د.م	دون مكان نشر
د.ت	دون تاريخ نشر
م.ن	المصدر نفسه