شرح الحوار بين ابن العربي وابن رشد

أو

بين عرفان البصيرة وعلم العقل

عبد الباقي مفتاح

يرجع تاريخ اللقاء والحوار بين شيخ الصوفيّة الأكبر، محيي الدين محمّدبن العربِي (٥٦٠–٦٣٨هـ)، وابن رشد (٥٢٠–٥٩٥هـ)، إلى ما بين سنتَي ٥٧٦ و٥٧٨هـ، وسنّ ابن العربي حينذاك حوالي ١٧ سنة، بينما سنّ ابن رشد حوالي ٥٧ سنة، بعد تأليفه لكتاب الكشف عن مناهج الأدلّة بنحو ٣ سنوات.

وسبب هدا اللقاء هو الصداقة التي كانت بين ابن رشد وعليّبن العربي، والد محييالدين – الذي توفي حوالي ٥٩٠هـ، أي ٥ سنوات قبل وفاة ابن رشد – لعلاقتهما الممتازة المشتركة بالخليفة الموحّديّ الرابع، أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن عليّ، الذي تولى الخلافة سنة ٥٥٨هـ وتوفي سنة ٥٨٠هـ.

وقد أورد ابن العربي هذا الحوار في الباب ١٥ من كتابه **الفتوحاتالمكّيّة** وعنوانه: "في معرفة الأنفاس ومعرفة أقطابها المحقّقين بها وأسرارهم"، وذلك في سياق حديثه عن من سمّاه ب"مداوي الكلوم"، وهو قطب يدور عليه فلك العارفين من رجال الأنفاس، وإمام يقوم به ملكهم. وفصّل بعض علومه، فمنها: علم الدهر الأوّل الذي عنه تكوّنت الدهور، وعلم الكيمياء، والفلك، وإحياء الموات، والتناسب بين الإنسان والعالم، ثمّ أورد نصّ الحوار الذي سنذكره بتمامه.

والغرض من هذا المقال هو محاولة شرح مفصّل لهذا الحوار الذي يبدو غامضًا للكثير من المطالعين، وبيان أنّ مداره حول مسألتين:

1. مسألة مناهج المعرفة، بين الإيمان والكشف من جهة، والفكر والمنطق البرهانيّ من جهة أخرى.
2. مسألة المعاد والحشر الجسمانيّ في الآخرة.

ففي ماذا يتّفق الرجلان أو يختلفان؟

وما معني قول ابن عربي: "نعم لا. وبين نعم ولا تطير الأرواح من أجسادها".

ومن هو مداوي الكلوم؟ ولماذا ورد هذا الحوار مع ابن رشد في سياق الكلام عن علومه؟

وما هي المرجعيّة القرآنيّة للباب ١٥ الذي ورد فيه هذا الحوار؟

نصّ الحوار

يقول ابن العربي:

وعن هذا القطب (أي مداوي الكلوم) خرج علم العالم، وكونه إنسانًا كبيرًا، وأنّ الإنسان مختصره في الجرميّة، مضاهيه في المعنى. فأخبرني الروح الذي أخذت منه ما أودعته في هذا الكتاب أنّه جمع أصحابه يومًا في دسكرة، وقام فيهم خطيبًا، وكانت عليه مهابة، فقال: "افهموا عنّي ما أرمزه لكم في مقامي هذا، وفكّروا فيه، واستخرجوا كنزه واتّساع زمانه، في أيّ عالم هو. وإنّي لكم ناصح. وما كلُّ ما يُدرى يُذاع. فإنّه لكلّ علم أهل يختصّ بهم. وما يتمكّن الانفراد، ولا يسع الوقت. فلا بدّ أن يكون في الجمع فِطَرٌ مختلفة، وأذهان غير مؤتلفة. والمقصود من الجماعة واحد، إيّاه أقصد بكلامي، وبيده مفتاح رمزي. ولكلّ مقام مقال. ولكلّ علم رجال. ولكلّ وارد حال. فافهموا عنّي ما أقول، وعوا ما تسمعون. فبنور النور أقسمتُ، وبروح الحياة وحياة الروح آليت، أنّي عنكم لمنقلب من حيث جئت، وراجع إلى الأصل الذي عنه وُجدت. فقد طال مكثي في هذه الظلمة. وضاق نفسي بترادف هذه الغمّة. وإنّي سألت الرحلة عنكم، وقد أذن لي في الرحيل. فاثبتوا على كلامي، فتعقلون ما أقول بعد انقضاء سنين عينّها، وذكَر عددها. فلا تبرحوا حتّى آتيكم بعد هذه المدّة. وإن برحتم فلتسرعوا إلى هذا المجلس الكرّة. وإن لطف مغناه، وغلب على الحرف معناه، فالحقيقة الحقيقة، والطريقة الطريقة، فقد اشتركت الجنّة والدنيا في اللبْن والبناء، وإن كانت الواحدة من طين وتبن، والأخرى من عسجد ولجين". هذا ما كان من وصيّته لبنيه. وهذه مسألة عظيمة، رمزها وراح، فمن عرفها استراح.

ولقد دخلت يومًا بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لِما سمع، وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي. فكان يُظهر التعجّب ممّا سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة قصدًا منه حتّى يجتمع بي. فإنّه كان من أصدقائه، وأنا صبيّ ما بقل وجهي، ولا طرّ شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ، محبّةً وإعظامًا، فعانقني، وقال لي: "نعم"، قلت له: "نعم". فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثمّ إنّي استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: "لا". فانقبض وتغيّر لونه، وشكّ فيما عنده، وقال: "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلٰهيّ، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟" قلت له: "نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها، والأعناق من

أجسادها". فاصفرّ لونه، وأخذه الأفكل، وقعد يحوقل. وعرف ما أشرت به إليه، وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكلوم. وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا، ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنّه كان من أرباب الفكر والنظر العقليّ. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلًا، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس، ولا بحث، ولا مطالعة، ولا قراءة. وقال: "هذه حالة أثبتناها، وما رأينا لها أربابًا. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها، الفاتحين مغالق أبوابها. والحمد لله الذي خصّني برؤيته. ثمّ أردت الاجتماع به مرّةً ثانيةً، فأقيم لي، رحمه الله، في الواقعة في صورة ضُرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق، أنظر إليه منه، ولا يبصرني، ولا يعرف مكاني، وقد شُغل بنفسه عني، فقلت: "إنه غير مراد لما نحن عليه". فما اجتمعت به حتّى درج، وذلك سنة ٥٩٥هـ بمدينة مراكش، ونُقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابّة، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف، ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمّدبن جُبير، كاتب السيّد أبي سعيد، وصاحبي أبو الحكم عمروبن السرّاج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: "ألا تنظرون إلى ما يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله"، يعني تواليفه. فقال له ابن جبير: "يا ولدي، نِعمَ ما نظرت، لا فُضّ فوك". فقيّدتها عندي موعظةً وتذكرةً، رحمالله جميعهم، وما بقي من تلك الجماعة غيري، وقلنا في ذلك:

هذا الإمام وهذه أعماله		يا ليت شعري هل أتت آماله

ما هي طرق المعرفة بالله تعالعند ابن العربي؟

في كثير من مكتوباته يفصّل الشيخ الأكبر نوعين من طرق المعرفة بالله تعالى:

النوع الأوّل: طريق المعرفة الشرعيّة الإيمانيّة، وما تثمره من معرفة كشفيّة ذوقيّة عند الخاصّة من العارفين بالله تعالى.

النوع الثاني: المعرفة الفكريّة البرهانيّة التي يتبعها الفلاسفة وعلماء المنطق والكلام.

والحكيم الإلٰهي —كما وصف الشيخ به أفلاطون[1]—هو الذي يجمع بين النوعين من المعرفة بعلومها الأربعة:

[1][**الفتوحات المكّيّة** (بيروت: دار صادر) =] ف: باب ٢٢٦ (٢:٥٢٣).

الإلٰهيّ، والمنطقيّ، والرياضيّ، والطبيعيّ[2]. فمداوي الكلوم، قطب الباب ١٥ من **الفتوحات المكّيّة**، في معرفة الأنفاس، هو النموذج الكامل للحكيم الإلٰهيّ. وفي سياق الحديث عن علومه، أورد الشيخ حواره مع ابن رشد كنموذج للفيلسوف صاحب المعرفة العقليّة والنظر الفكريّ.

يقول الشيخ:

والطريق الموصلة إلى العلم بالله طريقان لا ثالث لهما. ومن وحّد الله من غير هذين الطريقين فهو مقلّد في توحيده. الطريق الواحدة: طريق الكشف، وهو علم ضروريّ يحصل عند الكشف يجده الإنسان في نفسه لا يقبل معه شبهة، ولا يقدر على دفعه، ولا يعرف لذلك دليلًا يستند إليه سوى ما يجده في نفسه. إلّا أنّ بعضهم قد يُعطى الدليل والمدلول في كشفه. فإنّه ما لا يُعرف إلّا بالدليل، فلا بدّ أن يُكشف له عن الدليل[...] وأما أن يحصل له عن تجلٍّإلٰهيّ يحصل له، وهم الرسل والأنبياء وبعض الأولياء.

والطريق الثاني: طريق الفكر والاستدلال بالبرهان العقليّ. وهذا الطريق دون الطريق الأول. فإنّ صاحب النظر في الدليل قد تدخل عليه الشبهة القادحة في دليله، فيتكلّف الكشف عنها، والبحث عن وجه الحقّ في الأمر المطلوب[3].

وفي كتابه **الوصايا**[4]، يوصي الشيخ بالجمع بين الطريقتين، لكن كلًّا على حدة، فيقول:

الذي أوصيك به، أيّها الأخ الإلٰهيّ – أيّدك الله بروح منه حتّى تخبر به عنه– أن تعرف الحقّ سبحانه وتعالى من حيث ما أخبرك به عن نفسه أنّه عليه، مع اعتمادك على ما اقتضاه البرهان الوجوديّ ممّا ينبغي أن يكون الحقّ عليه سبحانه من التنزيه والتقديس. فتجمع بين العلم الذي أعطاك الإيمان، وبين العلم الذي اقتضاه الدليل العقليّ، ولا تطلب الجمع بين الطريقين. بل خذ كلّ طريقة على انفرادها. واجعل الإيمان لقلبك بما أعطاك من معرفة الله بمنزلة البصر لحسّك بما أعطاك من معرفة ما تقتضيه حقيقته. واحذر أن تصرف نظرك الفكريّ فيما أعطاكه الإيمان فتُحرم عين اليقين. فإنّ الله أوسع من أن يقيّده عقل عن إيمان، أو إيمان عن عقل. وإن كان نور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحّة ما أعطاه من السلوب [يعني الشيخ بالسلوب نعوت تنزيه الحقّ تعالى]. ولا يشهد نور العقل من حيث فكره بصحّة ما أعطاه نور الإيمان والكشف. لكنّ نور العقل به

---

[2] ف: باب ٤٦٣ (٤:٨٨).

[3] ف: باب ٦٥ (١:٣١٩).

[4] كتاب **الوصايا** في **مجموع رسائل ابن العربي**(حيدر آباد: الطبعة الأولى، ١٣٦١هـ).

يكون القبول الخارج عن الفكر، ويشهد بصحّة ما أعطاه الكشف والإيمان:

للشرع نور وللألباب ميزان والشرع للعقل تأييد وسلطان

والكشف نور ولكن ليس تدركه إلّا عقول لها في الوزن رجحان

وفي كتاب **المسائل**[5] يزيد الشيخ هذا المعنى بيانًا فيقول:

للعقل نور وللإيمان نور. فبنور العقل يصل إلى معرفة وجود الله تعالى، وكونه قادرًا، سميعًا، عالِمًا، مريدًا، إلى غير ذلك ممّا يجب للألوهيّة، وما يجوز عليها، وما يستحيل. وبنور الإيمان يُعرف ذات الحقّ، وما وصف به ممّا يقتضي التشبيه والتنزيه، فيأخذها مشاهدةً، وهذه درجة الأنبياء والأولياء. كما أنّ للعقل حدًّا وللإيمان حدًّا. فحدّ العقل يوصله إلى التدبير في أسبابه ومصالح وجوده بحسب ما يقتضيه نظره من العادة. وحدّ الإيمان خرق العادات عنده لتخرق العادات له[6]، فيجد اللذّة في العذاب، والألم في النعيم وشبهه. وعلى حدّ العقل تجري أمور العقلاء من الخلق. وعلى حدّ الإيمان تجري أمور بعض المنتمين إلى الله تعالى، أصحاب الأحوال والأوامر الإلٰهيّة والخواطر المستقيمة الربانيّة.

وقد قارن الشيخ، بكيفيّة رائعة ومفصّلة، في الباب ١٦٧ من **الفتوحات**، في معرفة كيمياء السعادة، بين المعارف التي ينالها الفيلسوف في معراجه بالفكر، والمعارف التي يتحقّق بها المؤمن السالك، التابع للنبيّالمشرِّع، في معراجه بالروح والهمّة.

وكتاب **الفتوحات المكّيّة**، وغيره من كتب الشيخ، نموذج كامل لمثل هذه المعرفة الإيمانيّة الكشفيّة. وقد خصّص الباب ١٧٧ من **الفتوحات**،لمعرفة مقام المعرفة. وهو من أطول وأروع أبواب **الفتوحات**. وفيه بيّن أنّ المعرفة التامّة منحصرة في العلم بسبعة أشياء هي: العلم بالأسماء الإلٰهيّة، والعلم بتجلّي الحقّ في الأشياء، والعلم بخطاب الحقّ عبادَه المكلّفين بالسنّة والشرائع، وعلم الكمال والنقص في الوجود، وعلم الإنسان نفسه من جهة حقائقه، وعلم الخيال وعالمه المتّصل والمنفصل، وعلم الأدوية والعلل.

---

[5] كتاب **المسائل** في **مجموع رسائل ابن العربي**، مصدر سابق؛"مقدّمة"ف (١:٤٤).

[6] حول خرق العادات،انظر: ف: باب ١٨٦ و١٨٧ و١٨٤ و١٨٥ (٢:٣٦٩-٣٧٤)؛ وكتابه: **مواقعالنجوم**.

وفي بداية رسالته إلى إمام الأشاعرة، فخر الدين محمّد بن عمر الخطيب الرازي (ت.٦٠٦هـ)، يفصّل ابن العربي الفرقان بين علوم الفكر وعلوم الإيمان، فيقول:

فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودًا، ومن حيث السلب، لا من حيث الإثبات. وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلّمين، إلّا سيّدنا أبا حامد، قدّس الله روحه، فإنّه معنا في هذه القضيّة. ويُجلُّ الله أن يعرفه العقل بفكره ونظره. فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر، إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة. وينبغي للعالي الهمّة أن لا يكون تلقّيه عند هذا من عالم الخيال، وهي الأنوار المتجسّدة الدالّة على معان وراءها. فإنّ الخيال يُنزل المعاني العقليّة في القوالب الحسّيّة، كالعلم في صورة اللبن، والقرآن في صورة الحبل، والدين في صورة القيد. وينبغي للعالي الهمّة أن لا يكون معلّمه وشاهده مؤنّثًا، متعلّقًا بالأخذ من النفس الكلّيّة. كما لا ينبغي له أن يتعلّق بالأخذ عن فقير أصلًا. وكلّ من لا كمال له إلّا بغيره فهو فقير. فهذا حال كلّ ما سوى الله تعالى. فارفع الهمّة في أن لا تأخذ علمًا إلّا من الله تعالى على الكشف. فإنّ عند المحقّقين أن لا فاعل إلّا الله. فإذن لا يأخذون إلّا عن الله. وما فاز أهل الله إلّا بالوصول إلى عين اليقين، أَنَفَةً من بقاء مع علم اليقين. واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمّم [أي مقلّد الرسول المشرِّع]، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر. فما دام الفكر موجودًا، فمن المحال أن يطمئنّ ويسكن. فللعقول حدّ تقف عنده، من حيث قوّتها في التصرّف الفكريّ، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى. فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود، ولا يبقي مأسورًا في قيد نظره وكسبه، فإنّه على شبهة من ذلك. ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك، وممّن له فيك نيّة حسنة جميلة، أنّه رآك وقد بكيت يومًا، فسألك، هو ومن حضر، عن بكائك. قلتَ مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبيّن لي في الساعة، بدليل لاح لي، أنّ الأمر بخلاف ما كان عندي، فبكيت وقلت ولعلّ الذي لاح أيضًا يكون مثل الأوّل. فهذا قولك. ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن، أو يستريح، ولا سيّما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن تُعرف ماهيّته بطريق النظر. فمالك يا أخي تبقى في هذه الورطة، ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرّعها رسول الله صلّى الله عليه. ومثلك من يتعرض لهذه الخطّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة[7].

إذًا، فالشيخ يحذّر من استعمال الفكر في الإلٰهيّات والغيبيّات، ويرجّح طريق الإيمان والكشف. ويؤكّد هذا المعنى، فيقول في الباب ٢٢٦ من **الفتوحات**:

ونمنع من الفكر جملةً واحدةً، لأنّه يورث صاحبه التلبيس وعدم الصدق. وما ثمّ شيء إلّا ويجوز أن يُنال العلم به

---

[7] رسالة ابن العربي للرازي في **مجموع رسائل ابن العربي**؛ ف: باب ٦٦ (١:٣٢٤–٣٢٥).

من طريق الكشف والوجود [...] إنّ أهل الفكر خطأهم [هكذا] في الإلٰهيّات أكثر من إصابتهم، سواء كان فيلسوفًا، أو معتزليًّا، أو أشعريًّا، أو ما كان من أصناف أهل النظر. فما ذُمّت الفلاسفة لمجرّد هذا الاسم، وإنّما ذُمّوا لما أخطأوا فيه من العلم الإلٰهيّ ممّا يُعارض ما جأت به الرسل عليهم السلام، بحكمهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوّة والرسالة، ولماذا تستند. فتشوّش عليهم الأمر. فلو طلبوا الحكمة حين أحبّوها من الله، لا من طريق الفكر، أصابوا في كلّ شيء. وأمّا ما عدا الفلاسفة من أهل النظر من المسلمين، كالمعتزلة والأشاعرة، فإنّ الإسلام سبق لهم، وحكم عليهم، ثم شرعوا في أن يذبّوا عنه بحسب ما فهموا منه. فهم مصيبون بالأصالة، مخطئون في بعض الفروع بما يتأوّلونه.

لكنّ الشيخ يؤكّد بأنّ المعارف الإيمانيّة والكشفيّة لا تُناقض أبدًا منطق العقل القويم. يقول في رسالة إلى أحد إخوانه:

اعلم، أيّدك الله، أن الحقائق لا تتبدّل، وأنّ مواجيد الحقّ لا تزال تَرِد على قلوب الواجدين وتتنزّل. فلو بلغت أقصى ما إليه الانتهاء، وبرزت من خلال حجب العزّة والبهاء، لا تزال تحت إمكان الأدلةّ العقليّة، موجبةً لها، أو ساكتةً عنها الألسن الشرعيّة. ولهذا قال الجنيد وغيره من أئمّتنا: "علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنّة". وما خاطب سبحانه إلّا أولي النُّهى والألباب[8].

فلا تناقض عند الشيخ بين العقل والكشف والشرع، بل بينهم تكامل وتلاقح. والشرع هو المقدَّم، والكشف والعقل تابعان له.

ما هي طرق المعرفة عند ابن رشد؟

بالرجوع إلى كتب ابن رشد، مثل **فصل المقال، ومناهج الأدلّة، وتهافت التهافت**، يتبيّن أنّ الطريق الأساسيّ للمعرفة عنده هو طريق النظر الفكريّ بالعقل السليم الذي يعتمد على المنطق القويم. إذ بواسطته يُعرف صدق الرسول المشرّع، وبه يحصل التكليف، والإدراك الموضوعيّ الصحيح للحقائق، وغير ذلك. ويعترف ابن رشد بوجود طريق الكشف الصوفيّ، وأهمّيّته في المعرفة، ولكنّه يفضّل طريق الفكر لعموم استعمال العقل عند جلّ الناس، وندرة وجود الكشف، إذ لا تحظى به إلّا القلّة النادرة من العارفين

[8] الرسالة الأولى من **كتاب الكتب** في **مجموع رسائل ابن العربي**.

الموهوبين. كما أنّ ابن رشد يعترف بالسلوك الصوفيّ في تهذيب الأخلاق وتقويم النفس. يقول في كتابه، **مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**:

> وأمّا الصوفيّة فطرقهم في النظر ليست طُرُقًا نظريّةً [...] وإنّما يزعمون أنّ المعرفة بالله، وبغيره من الموجودات، شيء يُلقى في النفس عند تجريدها من العوائق الشهوانيّة [...] ونحن نقول إنّ هذه الطريقة، وإن سلّمنا وجودها، فإنّها ليست عامّةً للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا، والقرآن كلّه دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طريق النظر [...] ومن هذه الجهة، دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحثّ عليها في جملتها حثًّا، أعني على العمل، لا على أنّها كافية بنفسها كما ظنّ القوم[9].

حول طرق المعرفة؛ في ماذا يتّفق ابن العربي وابن رشد وفي ماذا يختلفان؟

وما معنى قول ابن عربي لابن رشد: نعم، لا؟

يتّفق الاثنان في أنّ الالتزام بالشريعة، عقيدةً وعملًا، هو طريق السعادة الأبديّة. وهذا هو الذي جعل الشيخ الأكبر يذكر ابن رشد بالإجلال والتقدير، حيث يقول عنه بدون أن يذكر اسمه، في الباب ٦٦ من **الفتوحات**:

> ولا أعني بالعقلاء المتكلّمين اليوم بالحكمة. وإنّما أعني بالعقلاء من كان على طريقتهم من الشغل بنفسه، والرياضات، والمجاهدات، والخلوات، والتهيّؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها، من العلم العلويّ الموحى في السماوات العلى [...] وقد أدركنا ممّن كان على حالهم قليلًا. وكانوا أعرف الناس بمقدار الرسل، ومن أعظمهم تبعًا لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وأشدّهم محافظةً على سننه، عارفين بما ينبغي لجلال الحقّ من التعظيم، عالمين بما خصّ الله به عباده من النبيّين وأتباعهم من الأولياء من العلم بالله، من جهة الفيض الإلٰهيّ الاختصاصيّ، الخارج عن التعلّم المعتاد، من الدرس والاجتهاد، ما لا يقدر العقل من حيث الفكر أن يصل إليه. ولقد سمعت واحدًا من أكابرهم [يعني ابن رشد] وقد رأى ما فتح الله به عليّ من العلم به سبحانه، من غير نظر ولا قراءة، بل من خلوة خلوت بها مع الله، ولم أكن من أهل الطلب، فقال: "الحمد لله الذي أنا في زمان رأيت

---

[9] ابن رشد،**كشف مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م)، الصفحتان 59 و60.

فيه من آتاه الله رحمةً من عنده، وعلمه من لدنه علمًا، فالله يختصّ من يشاء برحمته والله ذو الفظل العظيم"[10].

فكلام الشيخ هذا مكمّل لما ذكره في الباب ١٥ من **الفتوحات،** حيث ذكر فرح ابن رشد برؤية الصبيّ العارف، محمّد بن العربي، وعبّر عن إعجابه بقوله: "هذه حالة أثبتناها، وما رأينا لها أربابًا. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها. والحمد لله الذي خصّني برؤيته".

ويتّفق الرجلان أيضًا في أنّ للمعرفة طريقين: طريق الإيمان والكشف، وطريق الفكر والمنطق. والكمال هو الأخذ بالطريقين معًا، لكن يؤخذ كلّ طريق على حدة، لأنّ لكلّ منهما منهاجًا وميدانًا خاصًّا.

أمّا الاختلاف بين الرجلين فيظهر في أنّ كلًّا منهما يفضّل منهاجًا على الآخر: ابن رشد – رغم اعترافه وإجلاله للكشف – يرى أنّ استعمال الفكر والمنطق أولى بالعناية والاعتبار، لعموم استعماله عند كلّ العقلاء، بينما الكشف منحصر في النُّدَّر من المحظوظين. وأمّا ابن العربي–رغم احترامه للفكر والمنطق السليم، واعترافه بضرورة استعماله في الأمور الكونيّة والحسّيّة والمعاشيّة – فيؤكّد على أنّ المنهاج الإيمانيّ الكشفيّ، خصوصًا في الإلٰهيّات وما يتبعها من عقائد، هو الأسلم والأصحّ والأشرف، وأنّ خوض الفكر في غير مجاله يؤدّي به إلى متاهات وأخطاء، والواقف معه يفوته الكثير من المعارف الذوقيّة والعلوم الشهوديّة.

وممّا سبق، يُفهم جواب ابن العربي بقوله: "نعم، لا"، عندما سأله ابن رشد:"كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلٰهي؟" أي: "نعم" في ما هو محلّ اتّفاق بينهما، وهو ضرورة الالتزام الكامل بالشرع، والأخذ بمنهاجَي الكشف والفكر، كلًّا على حدة؛و"لا" للفكر والنظر العقليّ إذا تطاول للخوض فيما لا يحقّ له الخوض فيه، وهو الإلٰهيّات والغيبيّات.

وقد أحسن الأستاذ ساعد خميسي في مقال له حول هذا الموضوع[11] حين قال:

ومعنى جمعه بين نعم ولا في إجابته: أنّ العقل يعطي ما يعطيه الكشف، ولكن إلى حدّ ما. وهذا الحدّ هو نقطة

---

[10] ف: باب ٦٦ (٣٢٤:١–٣٢٥).

[11] ساعد خميسي،"لقاء ابن عربي بابن رشد وموجز علاقة الكشف بالعقل"، مجلة **سيرتا١٢**(الجزائر–قسنطينة: جامعة منتوري، ١٩٩٩) الصفحات 67-73.

انتهاء مجال العقل، ليتحوّل من أداة فعّالة إلى أداة منفعلة، مسايرة للكشف نحو المطلق، فتتخلّص من قواعد وقوانين العقل كما تتخلّص الأرواح من الأبدان. وكلّ نقص يعيق الوصول إلى الكمال، وهذا ما قصده ابن عربي بطيران الأرواح من الموادّ والأعناق من الأجساد.

وإنّما تطير الأرواح من موادّها لترجع إلى أصلها العلويّ الربانيّ، وهو ما ذكره القطب، مداوي الكلوم، لأصحابه حين قال: "إنّي عنكم لمنقلب من حيث جئت، وراجع إلى الأصل الذي عنه وُجدت".وللتماثل بين طيران الأرواح ورجوع مداوي الكلوم إلى أصله، قال الشيخ: "وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكلوم".

هل من معنًى آخر عند ابن العربي في قوله الجامع بين الضدّين: نعم، لا؟

في العديد من نصوصه، خصوصًا في **الفصوص** و**الفتوحات**، يقرّر الشيخ أنّ كمال الحقّ تعالى يتجلّى في أنّه هو عين الأضداد كلّها. إذ لا وجود ولا ظهور ولا قيام لها إلّا به، حسبما أخبر عن نفسه، بأنّه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن. فالعارف لا يرى شيئًا إلّا ويرى ضدّه، ويرى الله تعالىمعه. ومن كتب الشيخ التي عبّر فيها عن جمع الأضداد في نقطة اعتدال الشهود العرفانيّ، كتابه **مشاهد الأسرار القدسيّة**. وعنوانه يشير إلى هذه الجمعيّة، حيث يعرّف الشيخ، في الباب ١٩٩من **الفتوحات**، سرَّ العلم، فيقول: "سرّ العلم بالله هو جمع الأضداد بالحكم في العين الواحدة، من حيث ما هو منسوب كذا ممّا له ضدّ ذلك بعينه، ينسب إليه ضدّه". فكأنّ قول الشيخ "نعم، لا" يشير إلى أنّ كمال المعرفة ليس في شِقِّ إثبات "نعم" فقط، ولا في شِقِّ نفي لا" فقط، بل بجمعهما في آن واحد، في عين واحدة: إطلاق في تقييد، وتقييد في إطلاق، تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه، وحدة في كثرة وكثرة في وحدة. وهذا ممّا لا يعقله العقل إلّا بفتح يجعل الأرواح تطير من موادّها.

خلاصة القول، إنّ العقل ما دام مقيّدًا في عقال فكره، إما أن يقول "نعم"، أو يقول "لا". أمّا البصيرة العارفة فتقول "نعم ولا"، في الآن نفسه.

من المسائل الغيبيّة التي خاض فيها العقل الفلسفيّ بفكره، فتردّد وحاروتاه مسألة الحشرالأخرويّ؛ هل هو حشر في نشأة حسّيّة عنصريّة، كما هوالحال في الدنيا؟ أم هو حشر روحانيّ معقول غير جسديّ؟فماهوموقف ابن العربي وابن رشد في هذه المسألة، وما علاقتها بالحوار الذي دار بينهما؟

هذه المسألة هي آخر المسائل التي ردّ فيها الإمام الغزّالي (ت. ٥٠٥هـ) على الفلاسفة في كتابه **تهافتالفلاسفة**، وعنوانها: "مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، وردّ الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانيّة، ووجود الجنّة والحور العين، وسائر ما وُعد به الناس. وقولهم: إنّ كلّ ذلك أمثلة ضُربت لعوامّ الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيّين، هما أعلى رتبةً من الجسمانيّين. وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافّةً". ثمّ أطنب أبو حامد في الردّ على من أنكر النشأة الجسديّة في الآخرة.

موقف ابن رشد

كسابقيه من الفلاسفة الإسلاميّين، خصوصًا ابن سينا[12]،فإنّ موقف ابن رشد في مسألة الحشر الجسمانيّ، والجزاء الأخرويّ المحسوس، موقف غامض، ملتوٍ، متردّد، غير صريح. ويبدو من كلامه حوله أنّه يميل إلى نفيه، أي إنّ البعث للأرواح، والجزاء روحانيّ معقول، وليس جسمانيًّا محسوسًا. ولكنّ عقيدته الإسلاميّة المؤكِّدة على الحشر المحسوس كانت تؤرّقه، وتشوّش على قناعته الفكريّة الفلسفيّة. وفي ردّه على الغزّالي في هذه المسألة، يقول: إنّه ما وُجد لواحد ممّن تقدّم من الحكماء فيها قول، أي القول بالحشر المحسوس. وذلك أنّ أوّل من قال بحشر الأجساد هم أنبياء من بني إسرائيل، بعد موسى عليه السلام. وثبت أيضًا ذلك في الإنجيل، وهو قول الصابئة. والحكماء يرون تقليد الأنبياء في الشرائع. والممدوح عندهم هو ما كان أحثّ للجمهورعلى الأعمال الفاضلة. فما قيل في المعاد الأخرويّ في الشريعة الإسلاميّة هو أحثّ على الأعمال الفاضلة ممّا قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانيّة أفضل من تمثيله بالأمور الروحانيّة.

موقف ابن العربي:

---

[12] حول مسألة الحشر الجسمانيّ عند ابن سينا والغزالي، انظر، الغزّالي، **تهافتالفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، الطبعة 2)، الصفحات 16 إلى 21، و280 إلى 289؛ ابن سينا، **رسالة المعاد**،(بيروت: دار الفكر العربيّ، ١٩٤٩)، الصفحات 55 إلى 57؛ الشعراني، **اليواقيت والجواهر**، الباب 66.

موقفه في مسألة الحشر المحسوس واضح جليّ، كرّره في العديد من مكتوباته، كقوله في الباب ٦٤ من **الفتوحات**:

اعلم أنّ الناس اختلفوا في الإعادة من المؤمنين القائلين بحشر الأجسام. ولم نتعرّض لمذهب من يحمل الإعادة والنشأة الآخرة على أمور عقليّة، غير محسوسة. فإنّ ذلك على خلاف ما هو الأمر عليه لأنّه جهل [...] فأثبتوا المعنويّة، ولم يثبتوا المحسوسة. ونحن نقول بما قاله هذا المخالف من إثبات النشأة الروحانيّة المعنويّة، لا بما خالف فيه، وأنّ عين موت الإنسان هو قيامته، لكن القيامة الصغرى. فإنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول: "من مات فقد قامت قيامته". وإنّ الحشر جمع النفوس الجزئيّة إلى النفس الكلّيّة. هذا كلّه أقول به، كما يقوله المخالف[13].

ففي هذا الشقّ من المسألة، قال الشيخ الأكبر لابن رشد "نعم". وأمّا قوله "لا"، ففيما خالف فيه أهلُ الفكر تقريرات الشرع. فيواصل الشيخ كلامه قائلًا:

ويختلف في ذلك بعينه من يقول بالتناسخ، ومن لا يقول به. وكلّهم عقلاء، أصحاب نظر، ويحتجّون في ذلك كلّه بظواهرآيات من الكتاب، وأخبار من السنّة [...] وما منهم من نَحَلَ نحلة في ذلك، إلّا وله وجه حقّ صحيح، وأنّ القائل به فَهِمَ بعض مراد الشارع [أي هو بين نعم ولا]، ونقصه علم ما فهمه غيره، من إثبات الحشر المحسوس في الأجسام المحسوسة، والميزان المحسوس، والصراط المحسوس، والنار والجنّة المحسوستين. كلّ ذلك حقّ، وأعظم في القدرة [...] فعلم الله أوسع وأتمّ. والجمع بين العقل والحسّ، والمعقول والمحسوس، أعظم في القدرة، وأتمّ في الكمال الإلٰهيّ ليستمرّ له سبحانه وتعالى في كلّ صنف من الممكنات حُكم عالمِ الغيب والشهادة، ويثبت حكم الاسم الظاهر والباطن في كلّ صنف [...] فالأولى بكلّ ناصحٍ نفسَه الرجوعُ إلى ما قاله الأنبياء والرسل على الوجهين، المعقول والمحسوس. إذ لا دليل للعقل يحيل ما جاءت به الشرائع.

وفي بعض نصوصه، يشبّه ابن العربي رجوع الروح إلى تدبير الجسد في الآخرة برجوع طلوع الشمس[14]، فيتنفّس العالم أنفاس الحياة بإشراقها. ومن هنا، يُفهم إدراج الشيخ هذه المسألة في هذا الباب المتعلّق بقطب عالم الأنفاس. وخلاصة موقف الشيخ هو أنّ نشأة الدنيا طبيعيّة، عنصريّة، كثافتها غالبة على لطافتها.

---

[13] ف: ١ الصفحتان ٣١١ و٣١٢؛ وفي الأبواب: ٦١ إلى 65، والباب ٣٧١؛ كتاب **العبادة**، الباب ٢٥ تحت عنوان "عبد الله بن محمّد بن عبد المحسن"، والباب ٣٠ تحت عنوان "عبد الله بن شمويل بن عبد الجبّار"، والباب ٣٤ تحت عنوان "عبد الله بن عبد الواسع بن معروف". وكذلك، الباب 6، من كتاب **التنزّلاتالموصليّة**.

[14] ف ٤:٤٣٤ (غروب الشمس موت النفس).

ونشأة الآخرة مثل نشأة الدنيا، طبيعية، محسوسة ومعقولة، جامعة للروح والجسد، لكنّ نشأة السعداء والجنّة طبيعيّة، غير عنصريّة، مع كونها محسوسةً، ولطافتها هي المهيمنة لأنّ لها الإطلاق، خلافًا لنشأة الأشقياء في جهنّم، فهي طبيعيّة، عنصريّة، في غاية الكثافة والكدورة والحصر. وإلى هذا المعنى أشار مداوي الكلوم في قوله: "وإن لطُف مغناه، وغلب على الحرف معناه، فالحقيقة الحقيقة والطريقة الطريقة، فقد اشتركت الجنّة والدنيا في اللبن والبناء، وإن كانت الواحدة من طين وتبن، والأخرى من عسجد ولجين. هذا ما كان لوصيّته لبنيه. وهذه مسألة عظيمةٌ رمزُها وراح فمن عرفها استراح". فيعني به الحثَّ على لزوم الاعتدال بين مطالب الروح والجسم، أو بين لباب وباطن الحقيقة والشكل الظاهرللطريقة. فحتّى وإن كانت العناية بالروح والحقائق العلويّة أولى، وذلك إذا غلب على الحرف معناه، فينبغي أيضًا أن يُعطى للظاهرالمحسوس حقّه من العناية والاعتبار، لأنّ الروح والجسد متكاملان في الدنيا والآخرة.

وابن رشد في قوله لابن العربي "نعم"، سأله عن نفس هذه المسألة المتعلّقة بالحشر الأخروّي، فأجابه ابن العربي "نعم"، أي إنّ الحشر هو، كما يقرّره أهل الفكر الفلسفيّ، روحانيّ معقول. وفرح ابن رشد بالجواب لميله من حيث نظره العقليّ إلى استبعاد الحشر المحسوس. ثمّ لما استشعر ابن العربي بما أفرحه من ذلك، قال له "لا"، أي لا نوافقكم في إنكاركم، أو استبعادكم، أو تردّدكم، في إثبات الحشر المحسوس والنعيم والعذاب المحسوسين كما أثبته الشرع، وشهد به الكشف، ولا دليل للعقل في إنكاره. فانقبض ابن رشد، وتغيّر لونه، وشكّ فيما عنده في هذه المسألة. وبين "نعم" و"لا"، أي بين النشأتين الجسميّة والروحيّة، تطير الأرواح من موادّها، والأعناق من أجسادها، أي تكون النشأة البرزخيّة، التي تُدبِّرُ فيها الأرواحُ أجسادًا برزخيّةً خياليّةً، غير محسوسة، كما فصّله الشيخ في الباب ٦٣ من **الفتوحات**، في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا والبعث.

وبين "نعم" لنشأة السعداء الطبيعيّة المطلقة اللطيفة، و"لا" لنشأة الأشقياء الجهنّميّة المسجونة في الطبيعة العنصريّة الكثيفة، تطير الأرواح من موادّها، وذلك في نهر الحياة الذي ينغمس فيه الخارجون من جهنّم، حتّى يهيّئوا للنشأة الجنانيّة المطلقة، حيث تتلطّف عناصرهم، وترجع إلى أصلها المطلق، بانعتاقها من موادّها الكثيفة. وعمليّات التلطيف والتكثيف، وارتباط الأرواح بأجسادها، هي من علوم مُداوي الكلوم حسبما فصّله الشيخ في هذا الباب ١٥من **الفتوحات**. وقوله: "وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا

القطب الإمام، أعني مُداوي الكلوم"، يعني قوله: "فقد اشتركت الجنّة والدنيا في اللبن والبناء". أي اشتركت الدنيا والآخرة في النشأة المحسوسة والمعقولة معًا. وفي هذا ردّ على ابن رشد في قوله، في **تهافتالتهافت**، خلال ردّه على الغزّالي في هذه المسألة أنّ الحكماء الأوائل لم يتكلّموا على المعاد الجسمانيّ. فهذا مُداوي الكلوم، سابقهم وإمامهم، قد قرّره وأثبته وعلّمه أبناء ملّته.

من هو مداوي الكلوم، قطب عالم الأنفاس؟

ذُكر الشيخ مداوي الكلوم في البابين١٤و١٥من **الفتوحات**. وفي الباب ١٤،ذكره مع أسماء أقطاب الأمم المكمَّلين في الأمم السابقة، الذين شهدهم الشيخ في حضرة برزخيّة بقرطبة، في مشهد أقدس، وهم خمس وعشرون. وبتأمّل أسمائهم يتبيّن أنّهم الأنبياء المذكورون في **القرآن**. وأعطى الشيخ أسماءهم من حيث قطبيّتهم في الولاية. فأوّلهم المفرّق، ثم مداوى الكلوم، ثمّ البكّاء، إلى آخرهم. فالمفرّق هو آدم عليه السلام الذي منه تفرّقت الذرية. والبكّاء هو نوح عليه السلام، والنَّوْحُ بُكاء. وبينهما مُداوي الكلوم، وهو إدريس عليه السلام، الذي عاش في الفترة ما بين آدم ونوح عليهما السلام[15].

فمداوي الكلوم قُطب عالم الأنفاس، وإمام الحكماء هو إدريس عليه السلام. كنّاه الشيخ بذلك لأنّه – حسبما وصفه به – بعلاج جراحات الهوى خبيرٌ. وليشير إلى العلوم التي انتشرت من مدرسته، وهي تتعلّق بالكيمياء، والفلك، والطبّ الإلهيّ، والروحانيّ، والنفسانيّ، والجسمانيّ، في عالم الإنسان والمعادن

---

[15] ف: باب١٤ (١:١٥١). ما ذكره ابن العربي حول إدريس عليه السلام،انظر: – ف: الأبواب: ١٥"مداوي الكلوم"؛ ٤٦"ممّن حصّل علوم الوهب"؛ ٦٧"إدريس وعلم الخطّ"؛ ٧٣ "إدريس حيّ بجسده في السماء الرابعة وهو الركن القطبيّ من بيت الدين المربّع مع خضر وإلياس وعيسى وعلى قلبه بدل الإقليم الرابع الأوسط"؛ ٩٠ "إدريس في قلب الأفلاك"؛ ١٦٧ "العلوم الإدريسيّة في السماء الرابعة"؛ ٩٤ "سفر إدريس إلى المكان العليّ"؛ ١٩٨، فصل ٢٤،"سماء إدريس الشمسيّة من أمس النور"؛ فصل٣١ "إدريس القطب الذي لم يمت إلى الآن والأقطاب فينا نوّابه"؛٢٨٨ "اسم إدريس لا ينصرف"؛ ٣٦٧ "حوار الشيخ مع إدريس في معراجه في السماء الرابعة"؛ ٣٦٩، الفصل ٢١،"زوال الألم في المقام الإدريسيّ"؛ ٣٧١ "إدريس في فلك الأثير".

حول إدريس أيضًا، انظر، "الفصّ الإدريسيّ الإلياسيّ" في **كتاب فصوص الحكم**؛ **التنزّلات الموصلّية**، الباب 6"إمام يوم الأحد"؛ **الإسفار عن نتائج الأسفار**، ٣٨٣ "إدريس وبقيّة الأنبياء الأربعة عشرالذين يحفظ الله بهم العالم من "منزل فاتحة الكتاب السبع المثاني".

والطبيعة عمومًا. وليشير أيضًا إلى علاقة تلك العلوم بأسرار الحروف وأعدادها، وعلاقتها بالنجوم وأفلاكها. فالحروف اللفظيّة من عالم الأنفاس. وورد الحديث في الشريف أنّ أوّل من خطّ بالقلم هو إدريس عليه السلام، أي عنه ظهرت الحروف الرقميّة بأرقامها العدديّة المناسبة للمنازل الفلكيّة.

فكلمة "مداوي" تشير إلى الدواة زيادةً على الدواء. وكلمة "كلوم" تشير إلى الكلام بالحروف زيادةً على الجروح. والملاحظ أنّ مجموع أعداد حروف "مداوي الكلوم" بعد حذف مكرّرها هو: "مداو كلي: ١١١" الذي هو أيضًا عدد كلمة "قطب"، و"ألف" قطب الحروف[16]. فالآحاد الثلاثة، من ١١١، قد تشير إلى اللقب المعروف به إدريس وهو "المثلّث بالحكمة". وقوله عنه إنّه كان عنده من أسرار إحياء الموتى عجائب، فلأنّه قطب عالم الأنفاس، حيث رفعه الله مكانًا عليًّا، فهو في سماء الشمس بمعدنها الذهبيّ قلب العالم، وبنورها يتنفّس العالم. إذ قرن الحقُّ تعالى الصبحَ، حين تتجلّى الشمس، بالنَّفَس، فأقسم: "وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ" [سورة**التكوير**: الآية 18]. ومن هنا أيضًا تظهر صلته بالأبدال السبعة. فخلفاؤه الستّة، الذين ذكرهم الشيخ في البابين ١٤و ١٥، هو سابعهم. وكان أبدًا لا يتعدّى كلامُه السبعةَ. وإذا وقف وقفت لوقفته سبعون قبيلة. وهو الذي علّم أصحابه أنّ ثَمَّ رجالًا سبعةً، يُقال لهم الأبدال، يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة. ولكلّ واحد منهم نسبة إلى سماء وكوكب ويوم من الأسبوع. ومُقدّمهم خليفته الأوّل، تلميذه المستسلم. وهو المسمّى في سفر **التكوين** من **التوراة**، باسم "ماتوسالم بن أخنوخ"، وفيه أنّ اخنوخ عاش ٣٦٥ سنة، كإشارة إلى علاقته بالمقام الشمسيّ، ودورتها السنويّة. وإلى هذا المعنى أشار الشيخ في قوله إنّ المستسلم ما مات حتّى علم من أسرار الحقّ في خلقه ٣٦٥٠٠علم من العلوم العلويّة، وهو عدد أيام ١٠٠ سنة. وأخنوخ يتطابق مع إدريس المسمّى أيضًا "هرمس الهرامسة المثلّث بالعظمة". والاثنان الآخران هما هرمس البابليّ وهرمس المصريّ، لأنّ العلوم الإدريسيّة توارثتها الأمم بعد رفعه، إلى أن ازدهرت في الحضارات الكلدانيّة، ثمّ المصريّة، والإسرائيليّة، واليونانيّة، كما ظهرت في الحضارات العربيّة القديمة، وامتدّت عبر القرون، تارةً تغور وتارةً تفور، إلى أن ورثتها الحضارة الإسلاميّة. وهذه الاستمراريّة الطويلة ما كانت لتبقى لولا أنّ الحكماء الإلٰهيّين من ورثة الأنبياء عليهم السلام كانوا يجدّدونها بنفخ الروح الإلٰهيّ في قوالبها. أي إنّ تلك

[16] حساب الجُمّل: م د ا وك ل ي – ٤٠+٤+١+٦+٢٢٠+٣٠+١٠=١١١= ق ط ب= ١٠٠+٩+٢=ا ل ف=١+٣٠+٨٠.

العلوم الإدريسيّة كانت مُجمَلةً في قواعد كلّيّة، ومبادئ أصوليّة عامّة، قوالبها ثابتة، ولا تصبح حيّةً فعّالةً إلّا بتجديدها وفق شريعة، ولغة ملّة الأمّة المعنيّة.

ولا ينبغي أن يُفهم أنّه كلّما مات أحد الخلفاء الستّة لإدريس عليه السلام – الذين ذكرهم الشيخ في آخر البابين ١٤ و١٥–يتولّى بعده مباشرةً من يتلوه. بل كلّ واحد منهم كان مجدّدًا لعلوم الحكمة الإدريسيّة في دورة زمانه التي قد تمتدّ لقرون كثيرة. الدليل على هذا أنّ رابعهم، لقمان الحكيم، عاش في زمن داود عليه السلام، أي عشرات القرون بعد طوفان نوح عليه السلام، بينما أوّلهم المستسلم عاش قبل الطوفان.

وقول الشيخ عن مداوي الكلوم إنّ قوّته في النظر ما تعدّت الفلك السابع – أي سماء زُحل – من باب الذوق والحال. لكن حَصل له ما في الفلك المكوكب والأطلس بالكشف والإطلاع. وكذلك قوله عنه أنّه قال لأصحابه: "وقد أُذن لي في الرحيل، فاثبتوا على كلامي فتعقلون ما أقول لكم بعد انقضاء سنين عيَّنَها وذَكَرَ عددها". نجد شرحه في كتاب **الأسفار** في باب "سفرإدريس عليه السلام"، حيث يقول عنه: "كان قد أُسري به إلى أن بلغ السماء السابعة، فصارت السماوات كلّها في حوزته [...] فأقام عندها ثلاثين سنةً، يدور معها في نطع فلك البروج في مركز تدوير وكيلها [...] ثمّ نزل، فاختصَّ من أبناء دينه وشرعه ممّن عرف أن فيه ذكاءً وفطنةً، فعلّمهم ما شاهد، وما أودع الله من الأسرار في هذا العالم العلويّ"[17].

فقول مداوي الكلوم،"فبنور النور أقسمت"، يشير إلى مقامه في سماء الشمس سراج العالم. وقد ذكر الشيخ أنّ الاسم الإلٰهيّ المتوجّه على إيجاد هذه السماء القطبيّة هو الاسم "النور"، وذلك في الفصل ٢٤، من الباب ١٩٨، من **الفتوحات**.

وقوله"وبروح الحياة وحياة الروح آليت"، يشير إلى أنّ مِن الشمس حياة العالم. فنورها للعالم كالروح للجسد.

وقوله،"فقد طال مكثي في هده الظلمة، وضاق نفسي بترادف هذه الغمّة"، يشير إلى ظلمة وغمّة

[17] **الإسفار عن نتائج الأسفار، رسالة الأنوار، التراجم**، كلّها في **مجموع رسائل ابن العربي**.

عالم الكثافة العنصريّ السفليّ. وبالمجاهدات الشرعيّة تتلطّف الكثافة، وترجع العناصر إلى إطلاق لطافتها الأصليّة، فيتروحن الجسم، وينطوي في الروح، بعد أن كانت الروح منحصرةً فيه. وعند ذاك يتمّ العروج إلى السماوات بالجسد المتروحن، ويشرب صاحبه من عين ماء الحياة، كما حصل لإدريس وإلياس والخضر وعيسى،حسبما فصّل شأنهم الشيخ في الباب ٧٣ من **الفتوحات**. والتلطيف الروحانيّ للكثافة العنصريّة يحصل لأهل الجنّة في نشأة الآخرة. والأعراف هو السور الفاصل بين الكثافة السفليّة العنصريّة الجهنميّة، واللطافة العلويّة الطبيعيّة الجنانيّة. ولسورة **الأعراف** علاقة متميّزة بهذا الباب ١٥، أي بمقام مداوي الكلوم الشمسيّ، الفاصل بين عالم اليمين العلويّ وعالم اليسارالسفليّ. والعدد ٤٠ للآية السابقة يشير إلى مقام الجمع، حيث إنّه عدد حرف الميم الذي هو حرف الجمع، أي إنّ العدد ٤٠ يشير إلى تمام النشأة عند جمعها للطافة الروح وكثافة الجسم.

خلاصة القول،إنّ علوم الحكمة الإدريسيّة استمرّت مُتوارثةً عند الأمم بواسطة الحكماء الإلٰهيّين. وأحيانًا، كان بُعدُها الربّانيّ يتقلّص بانقباض مُدَد التربية الروحيّة العمليّة التي شرّعها الأنبياء، فتتحوّل إلى نظريّات فلسفيّة، يغلب عليها تصرّف الفكر والنظر العقليّ. ومن هنا نفهم كيف ذكر الشيخ الأكبرمحيىالدين الفيلسوفَ ابن رشد كممثّل للمعرفة الفكريّة في سياق كلامه على مداوى الكلوم، أي إدريس عليه السلام، إمام الحكمة الإلٰهيّة الكشفيّة.