



كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفة

مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د

تخصص: الفلسفة و التصوف الموسومة ب:

جدلية الوحدة و الكثرة في التصوف الإسلامي الأندلسي

ابن عربي وابن سبعين - نموذجاً -

إشراف الأستاذ

إعداد الطالبة:

د: أحمد عطار

بلخضر نوال

لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة تلمسان	أستاذ محاضر - أ-	غوزي مصطفى
مشرفا و مقرا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	عطار احمد
مناقشا	جامعة وهران - 02-	أستاذ التعليم العالي	رزقي بن عومر
مناقشا	جامعة وهران - 02-	أستاذ التعليم العالي	ملاح أحمد
مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ محاضر - أ-	الزين محمد شوقي
مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	مونيس بخضرة

السنة الجامعية 2018/2019

إهداء

إلى من لا يضاھيھما في القلب رفعة وشأن، أهدي ثمرة جهدي إلى أغلى ما في الوجود إلى حبّ
يغمرنى بلا حدود إلى قرّة عيني، إلى من يفيض قلبها حبا وحنانا، إلى مصدر الحنان والدفء وأرق
مخلوق فوق الأرض، إلى من سهرت الليالي لترعاني إلى التي تشجعني
وكانت العين التي تحرسني و كانت أول قلب يخفق لنجاحي
"أمي حفظها الله" و إلى أحن وأطيب رجل الذي كرس
حياته من أجلي ، إلى من تابعني بصدق، وأجاد النصح وأخلص في الدعاء كي أصل إلى حصاد
العمل وأجني ثمرة. "أبي الغالي "بوزيان" رعاہ الله وحفظه وأطال في عمره
إلى الذين كانوا لي سندا ووالدين ثانيين لهما مني كل التقدير والحب عمي الغالي "ساعد" حفظه
الله " و "أمي الثانية حفظها الله "نادية بوذراع " وإلى كل من ترعرت بينهم إلى كل عائلة " بلخضر"
وعلى رأسها من شاركتني أجمل لحظات حياتي أخواتي: أم هاني، خلود ، نسرين ، فضيلة، خاليدة ،
وفاء...

وإخوتي: بلعويسات، سامي، خالد بن يحي، رابح بوصرة ، عمار بومرزاق
إلى كتاكيتي الصغار عيبر، أيمن، يوسف، ومصطفى، أماني، جود، ليننا، ميرال

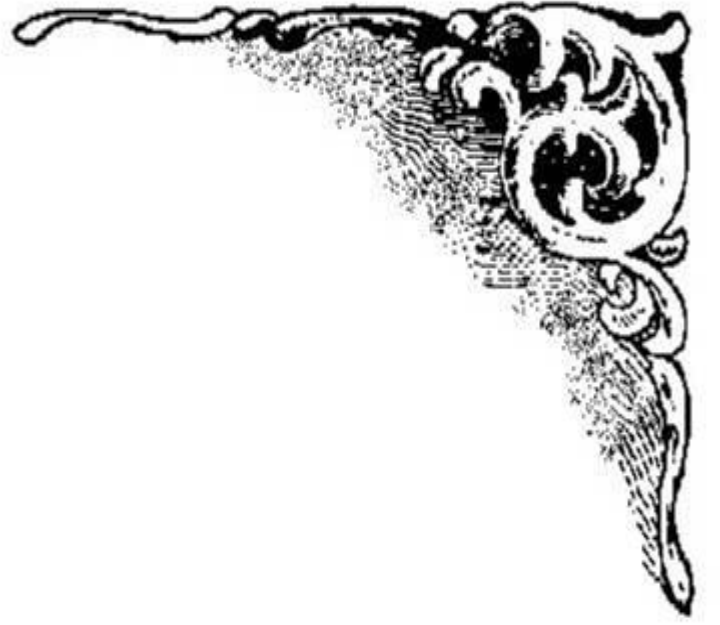
إلى كل من شاركني أجمل أيام الدراسة
دون أن أنسى من ساعدني في إنجاز هذه الأطروحة من قريب أو بعيد

بلخضر نوال

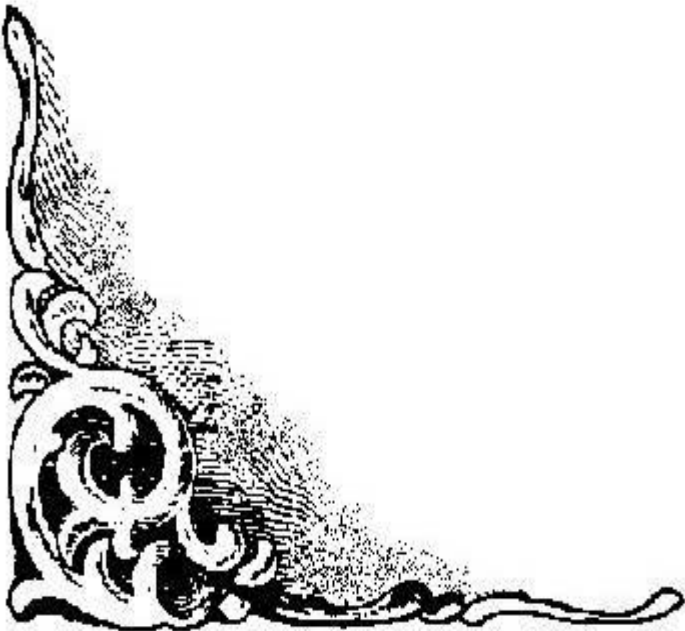
كلمة شكر

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه والحمد لله والشكر لله والصلاة والسلام على نبي الله محمد صلى الله عليه وسلم
الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله، وصدق الحق بقوله " ولا تنسوا
"الفضل بينكم إنّ الله بما تعملون بصير" (البقرة 237)
ثم لا يسعنا في هذا المقام، إلا أن نتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف السيد:
"أحمد عطار" الذي أمدني بالملاحظات القيمة والتوجيهات المشجعة إلى غاية إنجاز هذا العمل
المتواضع.

كما أشكر لجنة المناقشة على تكبدها عناء القراءة.
كما لا ننسى تقديم الشكر إلى جميع أساتذة قسم الفلسفة بتلمسان ووهران .
الذين قدموا لي يد المساعدة.
من دون أن ننسى كل الزملاء والزميلات على المساعدة ولو بكلمة تشجيع
الى أفراد أسرتي.
فانطلاقا من العرفان بالجميل، إنه يسرني ويثلج صدري أن نتقدم بالشكر والإمتنان إلى والديا
وفي النهاية يسري أن أتقدم بجزيل الشكر إلى كل من مدّ لي يد العون في مسيرتي
العلمية وجزاهم الله خيرا.



مقدمة



مقدمة عامة

اتسعت رقعة الفكر الإنساني في المجالات الفكرية عموماً، وضمن طيات هذا الفكر ظهر الفكر الإسلامي والذي إستطاع أن يتميز عن غيره خاصة وأنه حاول البحث من مسلمات القرآن الكريم والأحاديث النبوية في الصلة بين الله والعالم (الوحدة-التعدد) كانت مساراته تتضمن ثلاث اتجاهات وهي " الفلسفة- علم الكلام التصوف" وكان لهذه الاتجاهات الدور الأساسي في إغناء مسيرة الفكر الإسلامي فيما صبت فيه من أفكار ومذاهب وآراء كان لها الدور الأساسي في ظهور مذاهب إسلامية جديدة، في نفس الفترة ظهرت أحد التيارات الفكرية التي جعلت السلوك الإنساني محط إهتمام الكثير بغية العروج به إلى مقامات الكمال حتى نستطيع الخروج من الدائرة الواقعية إلى الدائرة الروحية وهنا كانت تكمن نشوة المتصوف .

احتل التصوف جزءاً هاماً في الفكر الإسلامي، فقد ساهم في بناء حضارة عظيمة، كانت تحاول الحفاظ على طابعها الديني المتميز خاصة مع اتساع مساحتها الجغرافية واحتواءها أفكار إنسانية متنوعة دون أن تنصهر فيها، وقد كان البحث في التصوف ليس بالأمر السهل لأن جل التصوف كان يبحث في سؤال الوحدة، وقد أكد أمثال ابن عربي وابن سبعين والحلاج والجيلي وغيرهم إلى أن وحدة الوجود هي أهم فكرة أساسية في التصوف؛ فهي تقتصر على علاقة الله بالعالم أو الموجودات وتفسير هذه العلاقة على أنها وحدة الإلهية يمكن لها أن تغطي على كل ما في الوجود، فالوجود ما هو إلا مظهر من صفات وأسماء لهذه الوحدة الإلهية (الله) ، إذ ينظر الكثيرون إلى أن ابن عربي من جاء بهذا المذهب ووصل به إلى صورته المتكاملة في التصوف الإسلامي، فلم يعرف يكن بهذه الصورة سابقاً وحتى لاحقاً؛ إذ نجد وحدة الوجود وكثرته ذا طابع صوفي فلسفي متكامل.

كان ابن عربي ذا شأن عظيم في إنجازاته وأعماله الموسوعية الكبرى، خاصة كتاب "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" الذي كانا لهما صدى وثمرة من ثمار الدراسات الصوفية، حاول ابن عربي المرور على كل جوانب التصوف فلم يترك أي مجال إلا وبحث فيه، كما عالج نظرية الوحدة ومسألة علم الباطن والظاهر دون نزاع، فقد كان له اجتهاد إستطاع من خلاله حصد الكثير من العلوم بعد التعلم على يد أكبر مشايخ الصوفية من أمثال "أبي مدين شعيب" الذي كان له سر قوة الفكر الصوفي من رمز وتأويل واسع فأسلوبه سمح لكل صاحب خيال أن يقرأ من الزاوية التي يشعر أنه يتعمق فيها.

لم يكن ابن عربي الوحيد الذي تميز في الأندلس في ذلك الوقت، فقد نجد الصوفي المتميز بفكره وأصالته وبخنته المتطور في التصوف الإسلامي شرقاً وغرباً "ابن سبعين" الذي أُعْتِبِرَ فكره همزة وصل في التراث الأندلسي والتراث العربي، محاولاً بناء فكر فلسفي صوفي جديد، وكان له تأثير واضحاً لفلسفته بالدرجة أولى.

إن البحث في فكر ابن عربي وابن سبعين هو بطبيعة الحال البحث في الوحدة والكثرة باعتبارها أهم القضايا الوجودية التي تنازع فيها، إن مشكلة الوحدة والكثرة هي من أعظم المشاكل الفلسفية، وبما أن الفلسفة لها خاصية شمولية فإن هذه المسألة دخلت في جوانب عديدة كالجانب العلمي، والإنساني، واللاهوتي وفلسفي، فمنذ بدايات الفكر اهتم الإنسان بهذه المسألة، وهكذا ظهرت عبادة الألهة التي تمثل الكثرة، أو عبادة الله الواحد ودخلت هذه المسألة بمشكلة الخلق والأزلية، لأننا إذا قلنا بالخلق اعتبرنا الواحد هو مصدر الكثرة، وإذا قلنا بالأزلية اعتبرنا أن الأشياء لا تصدر عن بعضها البعض بل جميعها أزلية وقائمة بذاتها، نجد أن مسألة الوحدة والكثرة لم تكن في التصوف الإسلامي فقط وإنما وجدت صداها في المجالات الأخرى كالفلسفة والفقه، كما كان لها علاقة فلسفة الجمال فمثلاً القديس أوغسطين يعتبر الوحدة والكثرة من المفاهيم الجمالية، كما لها علاقة بفلسفة الأخلاق، من خلال التساؤل فهل الأخلاق واحدة ومطلقة أم إنها نسبية وكثيرة؟ وكان لها علاقة بعلم الاجتماع، من خلال التساؤل هل الفرد هو المجتمع أم المجتمع هو الفرد أم أنهما واحد؟ أما إذا بحثنا فيها على أساس لاهوتي فإننا نجد ذات مكانة أكبر، فقد تساؤل فيما إذا كان الله واحد في جوهره أم هو كثرة؟ أما المسيحية فقالت هل الله ثلاثة اقانيم؟

ارتبط التصوف الديني مع التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً، من دون التكلّف أو التبرير أو الدفاع أو التبشير، تناول أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته، وطبيعة اللغة الدينية، بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الإيمان بالعقل، لذا يمكن القول أن الفلسفة تستطيع أن ترصد جدلية الوعي في حركتها المتنامية من الإدراك الحسي إلى المعرفة العلمية في مسيرة لا تتوقف يقودها العقل الإنساني سائحا في الوجود والموجود والظاهر والغائب، تفتح للنفس البشرية فضاءات الإشراف والمكاشفة وشهود الغائب ومعرفة الحاضر، تخوض في الطبيعة وما وراءها، والنفس وبقائها والروح وانتقالها.

إن الحديث عن التصوف لم يخلو من الحديث عن الفلسفة خاصة وأن الفلسفة في العصور القديمة كانت نتيجة تساؤلات متعددة حول طبيعة الحياة و الكون و الإنسان، من خلال التأمّلات في هذه الأمور بدأت تطورت حتى أضحت تشكل ما عرف بالفلسفة و هنا مزجت هذه التأمّلات بنظرات صوفية في عدد من المناطق التي كانت حضارة ما، و قد دارت تلك التساؤلات من خالق الكون و مسيره وفق نواميس ثابتة، وانطلاقاً من ذلك يمكن القول أن الدراسة العقلية للمعاني والمحاکمات التي تطرحها الأسس الدينية للتصوف الديني هي فرع من فروع الفلسفة تتعلق بالأسئلة المختصة بالدين، كما هي وطبيعة الرب وقضية وجوده، وتفحص التجربة الدينية، لتحليل المفردات والنصوص الدينية، فالدين ما هو إلا ما أنزل الله على آدم أبي البشر ثم دخلت عليه شوائب عدة و

خرافات و بدع فاختلف الناس شيعا و مذاهب و كانوا قبل ذلك أمة واحدة على الدين الحق فبعث الله الأنبياء و الرسل يردونهم الى الحق و يهدونهم سواء السبيل، و كان مُجَّد خاتم النبيئين و مبشرين و مندرين، إن الهدف الرئيسي للفلسفة ليس إكتساب العلم و المعرفة و العمل بهما فقط، بل إن مساعدة الناس لكي يتحملوا متاعب الدنيا و همومها و شقائها هدف رئيسي مهم من أهداف الفلسفة و في الواقع لا يستطيع تحقيق هذا الهدف إلا الدين، و من هنا كان الفلاسفة إلا عنوان لتحقيق هذا الهدف يعتمدون على الدين و يتأملون الحقائق الدينية التي يقررها عن الحياة و الوجود و المصير وهذا في حد ذاته ممارسة للتصوف عند ابن عربي وابن سبعين.

يعتبر كل من تصوف ابن عربي وابن سبعين حركة فكرية تحاول كل على حدة و على طريقتها الخاصة الوصول إلى الحقيقة و مساعدة الإنسان على فهم معضلات الحياة و تعقيداتها و بعض ما يكتنفها من أسرار و العيش حياة عادية يسودها أجواء من الراحة و المتعة من خلال دفعهم للهروب الواعي من الواقع، خاصة المريح منه و النظر الى الحياة على الأرض باعتبارها محطة على الطريق لما بعدها من حياة موعودة، كما يحاول مساعدة أتباعها على التمتع بحياتهم من خلال حثهم على مواجهة تعقيداتهم الكثيرة المتنامية، و تطوير قدراتهم العقلية على ممارسة التأمل الواعي والتفكير العلمي، وبسبب ذلك يلاحظ أن حياة الإنسان المؤمن بعقيدة دينية خاصة الإسلام والمسيحية، تتصف عموما بالبساطة والهدوء النسبي والقناعة، بينما تتصف حياة الإنسان غير الملتزم بفكر ديني بالتعقيد وعدم الإستسلام لمعطيات الواقع، من خلال الإتجاه دينيا عادة إلى حصر تفكيره ضمن حدود صيغة لا تتجاوز المفاهيم والمعتقدات التي يؤمن بها ويقوم في الوقت ذاته بالعمل على إعداد نفسه بهدوء لإستقبال الحياة الأخرى.

حاول ابن عربي وابن سبعين إلى إستعمال الفلسفة في الدعوة الدينية لان أسلوب هذه الدعوة جزء منها و القرآن لم يستعمل أسلوب الفلسفة بل استعمل العقل، وهكذا فالفلسفة لا تتناقض مع التصوف وإنما تفسره عقليا قد تكون الفلسفة تابعة لملة معينة سبقتها في الظهور و قد يكون العكس و في هذه الحالة قد يحدث أن لا يعرف أهل ملة ما أن ملتهم تابعة لفلسفة ولا أن فيها مثالات لأمر نظرية صحت في الفلسفة ببراين يقينية لم تذكر في تلك الملة و لا يلحق الملة كثير نصره من الفلسفة ولا يؤمن من أن تلحق الفلسفة وأهلها مضرة عظيمة من تلك الملة وأهلها.

وجد في الكثير من مخطوطات ابن عربي وابن سبعين أفكار متعلقة بالفلسفة القديمة لبحث و تحليل قضايا الدين والمقدّس والإله، فلم يكن هناك ما لم يتناول هذه القضايا وحاول معالجتها إثباتاً أو نفيّاً ولم يتوقف عند ذلك وإنما حاولا للبحث عن الحكمة النظرية فارتبطا بالإلهيات، الرياضيات، الطبيعيات، فدرسوا في الإلهيات بالمعنى الأعم الوجود المطلق، (أي البحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود) على حسب تفكير أرسطو، كما درسوا الإلهيات بالمعنى الأخص وجود الله، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، وما يرتبط بذلك من مسائل.

وانطلاقاً من ذلك سلموا بالمبادئ الدينية والفلسفية ، واعتمدوا على تأويل بعض الفروع بناء على ما أسلمهم إليه الفكر والدليل العقلي، وقد اعتقدوا أن الأخذ بظاهر بعض الآيات مما تشهد أدلة العقل، وكان ينبغي معرفة أن هناك طورا وراء العقل، وهو طور البصيرة، أو الكشف الصوفي، وكان من واجب العقل عندهم أن يعرف حدوده، وأن يعترف أنه يعجز عن إدراك ما يسمو عليه، وهنا كانت محاولة ابن عربي وابن سبعين لتحقيق اشكالية الوحدة على ما يدركه أهل الكشف عن طريق العلم الموهوب، كما اعتمدا على منهج استنباطي للصلة بين النفس والإله، إلا أنه لكل واحد منهما طريقته الخاصة في السير نحو الذات العليا (الله) أو الوحدة، وهنا كانت جل حقيقة التصوف في مجموعة التجارب الذاتية لكل من ابن عربي وابن سبعين.

إن الحديث عن هذه الأشياء ما هي إلا لبيان أن نظرية الوحدة والكثرة لها دلالة مهمة، وبما أن الموضوع واسع جداً فإننا نحاول البحث بخطى متحفظة في وحدة الوجود في الفكر الصوفي، و عليه فالإشكالية المطروحة هنا هي:

1- على أي أساس بنى ابن عربي فكره الصوفي؟ وما هي القضايا الأساسية التي عاجلها إلى جانب وحدة

الوجود؟

2- على أي أساس يعتمد الصوفي ابن عربي في قراءاته الفلسفية هل اعتمد على مناهج وأساليب معينة أم أنه مثله مثل الفيلسوف ابن سبعين والعالم؟ هل يحتاج جهد عقلي ذاتي يخضع النص لتصوراته ومفاهيمه وأفكاره أم انه محاولة لبسط وعرض الأفكار من اجل تسهيل فهمها فقط؟

3- فيما تمثلت منطلقات ابن سبعين في تحديد نظريته الفكرية؟ وكيف كانت نظريته في تفسير الوحدة المطلقة؟

4- هل علينا أن نقول بالوحدة وننكر الكثرة؟ أم علينا أن نقول بالكثرة وننفي الوحدة؟ أم نحاول أن نوفق بين الوحدة والكثرة مع التركيز على أحدها أكثر من الأخرى؟ أم نجعلهما بنفس المستوى؟

5- كيف عاجل الفكر الفلسفي المعاصر تأويلات الصوفية؟

إن مشكلة البحث واضحة من خلال هذه الأسئلة، لذا سنحاول حلها بالاعتماد على آراء بعض الفلاسفة خاصة ابن عربي وابن سبعين انموذجاً،

1. دواعي اختيار الموضوع:

ومما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع عدة أسباب منها ما هو ذاتي وأخرى موضوعية:

أ- الدواعي الذاتية:

- فضولي لمعرفة ما يتمتع به هذا العلم من مكانة واسعة في التصوف الإسلامي

- البحث والإطلاع لماذا هناك كثيرا من العلماء ينتقدون طرق الصوفية دون أن يكلفوا أنفسهم عناء التفكير في التأسيس لبديل آخر، ومن الأفكار التي كان لها الأثر الوخيم على هذه الطرق فكرة جدلية الوحدة والكثرة.

ب- الدواعي الموضوعية:

- الكشف عن نظرة ابن عربي وابن سبعين لحقيقة وحدة الوجود.
 - غموض بعض أعلام الصوفية المعتقدين، و بناء جسور التواصل معهم مع الأخذ بعين الإعتبار ما لهم من مكانة عند العامة والخاصة، باعتبارنا لا نفقه كثيرا مما يقولون.
 - أن كثيرا من المستشرقين قد تناول هذا الموضوع بالدراسة إلا أن الموضوع لم يتجاوز عرض أفكار فقط.
 - إن جل الدراسات المتعلقة بالموضوع في حدود اطلاعي تميزت بسمتين مركبتين هما:
- 1- إما القبول الكلي أو الرفض الكلي، علما ما للاتجاهين من آثار على الفكر وتماسكه، كما أنها مرتبطة بأفكار عقائدية.

2- اعتبار كل من ابن عربي وابن سبعين أعظم الصوفية، من أبرز الشخصيات الإسلامية المرموقة التي تناولت بالدرس والتحليل "وحدة الوجود"؛ مما يؤكد الحاجة إلى البحث والمناقشة وهو موضوع تحفيزي.

✓ أهداف الموضوع:

- 1- محاولة الكشف عن النقاط الأساسية التي مازالت غامضة في وحدة الوجود في التصوف الإسلامي.
- 2- إبراز الأهمية القيمة لوحدة الوجود في فلسفة وتصوف ابن عربي وابن سبعين.

3- المنهج:

- أما عن المنهج الموظف تحقيقا للغاية المرجوة من هذا البحث، فهو منهج متعدد: وصفي، تاريخي، استقرائي تحليلي، نقدي.
- **وصفي تاريخي:** من خلال الرجوع فيه إلى وقائع تاريخية مرتبطة بصياغة الجزء المتمثل في عصر كل من ابن عربي وابن سبعين وفلسفتهم، بالإضافة إلى استصحابهم في سرد الجذور التاريخية لوحدة الوجود.
 - **استقرائي:** احاول تتبع أقوال ابن عربي وابن سبعين الخاصة للوصول إلى موقفهم العام من نظرية جدلية الوحدة والكثرة مع مقارنتها إلى أقوال متصوفة آخرين.
 - **التحليلي:** التركيز على تحليل نصوص ابن عربي وابن سبعين، لفهمهم ، وفك رموزهم إضافة إلى تحليل هذه الجدلية هذه النظرية، في أغلب الأحوال لعنق الفكر الصوفي.

- **النقدي:** نقد كل رأي اراه غير صائب مع عرض نقد المتصوفة للنموذجين الأساسيين في البحث أو نقد لفكرة وحدة الوجود، والوصول إلى نتائج قريبة من الموضوعية، تجيب عن إشكالية جدلية الوحدة والكثرة، فالبحث الذي يخلو من النقد والروح النقدية، بحث عقيم، وظف من أجل نقد الأفكار، واصدار الحكم عليها.
- **المنهج المقارن:** للموازنة بين نصوص ابن عربي وابن سبعين، وكذا المقارنة بين موافق وآراء وغيرهم من الفلاسفة.

4-العوائق:

وقد واجهتنا جملة من العوائق نجملها في ما يلي:

- 1- التشويش من ناحية تراكم المعلومات.
- 2- صعوبة التعامل مع نصوص ابن عربي وابن سبعين لما تعتريه من غموض ورمزية .
- 3- الخصوصية التي يتميز بها التصوف عامة، وتصوف وحدة الوجود خاصة.
- 4- قلة المادة العلمية فيما يخص ابن سبعين.

5-الدراسات السابقة:

- 1- عبد العزيز بن حمد الداود، الكثرة والقلة وأثرهما في مسائل اصول الفقه، رسالة دكتوراه مقدمة الى كلية الشريعة بالرياض، 2008.
- 2- لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف، موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، إشراف: مُجَّد بن عبد الرحمن الخميس، رسالة دكتوراه في العقيدة والمذاهب الصوفية، جامعة الإمام مُجَّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1428/1429.

3- Abdellah.el moussaoui taib. El sufismo esotérico de ibn sabin. (s.vii.xiii.d.c)memoria paraoptar algrado de doctor . universidad complutense de madrid. tesis doctoral. Madrid 2012.

أما عن الخطة الموضوعية لمعالجة إشكالية هذه الدراسة، فهي كالاتي:

المقدمة: وتناولت فيها مدخل عام للموضوع مع ذكر اسباب اختيار الموضوع والمنهج المتبع مع ذكر أهداف البحث والدراسات السابقة والإشكالية.

1- **مدخل مفاهيمي:** تناولت في بعض المفاهيم الأساسية في البحث (التصوف، الوحدة، الكثرة، الوجود)

2- **الفصل الأول** : تناولت فيه الأطر الفكرية والفلسفية لابن عربي وقسمت الفصل إلى ثلاث مباحث وكل مبحث قسم إلى عناصر حيث حاولت في هذا الفصل التطرق إلى التعريف بفلسفة ابن عربي المادية والروحية المصادر الأولية لفلسفة ابن عربي ثم تطرقت إلى الحصيلة الفكرية لبلوغ التصوف ثم البحث في الحقيقة العلمية وعقائده ، مروراً بالجانب الأخلاقي.

3- **الفصل الثاني**: خصصته لابن سبعين من خلال المنطلقات الفكرية والأسلوب العلمي مع تصنيفاته في شتى العلوم التحقيقية والفقهية والشريعة وعلم الكلام ثم تطرقنا إلى الأخلاق عنده.

4- **الفصل الثالث**: كان لدراسة إشكالية الوجود من الوحدة إلى الكثرة وموقف كل من المتصوفة وابن عربي وابن سبعين كنموذجين، مع عرض شامل لمصادر وحدة الوجود وإمتهازاته، ثم قارنا بين ابن عربي وابن سبعين في مجال الوحدة والكثرة.

5- **الفصل الرابع**: فقد كان خاص بالقراءة الفلسفية وعرض بعض الإنتقادات التي وجدت إلى كل من ابن عربي وابن سبعين حتى وحدة الوجود لم تسلم من ذلك، وبطبيعة الحال الرد على تلك الإنتقادات، وفي الأخير حاولنا ربط الفكر الصوفي بالفكر الفلسفي فقدمنا قراءة معاصرة للنموذجين.

6- **الخاتمة**: وفيها تم عرض أهم النتائج المتوصل إليها عقب هذه الدراسة.

• أما عن التفاصيل المنهجية الشكلية:

1- لم أترجم لجميع الأعلام المذكورين إلا لغير معروفين ومن كانت له صلة مباشرة وقوية بموضوع الدراسة؛ لما قد يكون من أثر على فهم بعض جوانب الدراسة بإهمال الترجمة لهم، وذلك يرجع إلى الأسباب الآتية:

- أن هذا البحث مقدم لطبقة خاصة من الأكاديميين، ولأصحاب العلم الصوفي؛ الذين يفترض فيهم معرفة كثير من الشخصيات المتطرق إليها في هذه الدراسة.

- أن بعض هذه الشخصيات لا يهم العلم بترجمتها لإنتقاء الفائدة من ذلك.

- أن الترجمة لكل الشخصيات المذكورة في الدراسة يؤدي إلى التضخيم المبالغ فيه لصفحات الأطروحة، ومحاربة للعقلية الكمية التي أصبحت هدف الكثيرين، لذا اقتصر على ما يفي بالغرض.

2- أما عن تخريج الأحاديث النبوية والآثار فإنني اعتمدت الصحيحين (صحيح المسلم، صحيح البخاري)

3- كما أننا سنختم هذه الدراسة بفهارس للآيات القرآنية، والأعلام، وقائمة للمصادر والمراجع المعتمدة، بالإضافة إلى الفهرس التحليلي لمواضيع الدراسة.

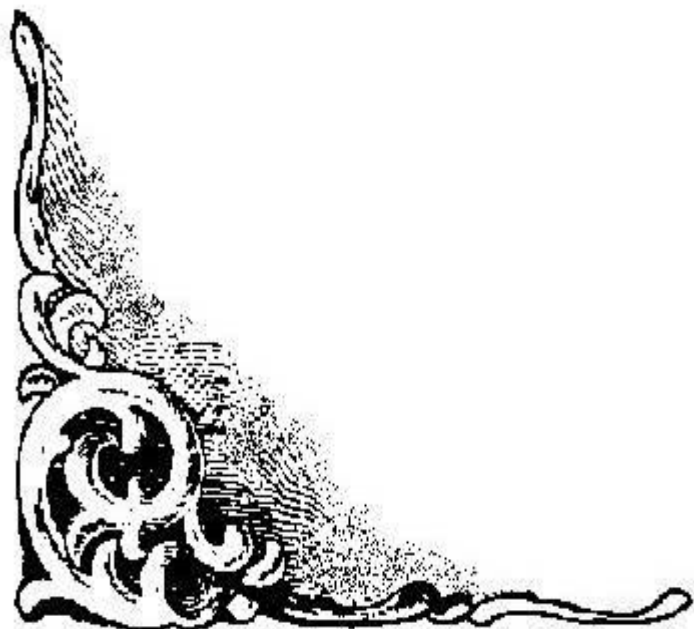
• أما فيما يخص التفاصيل المنهجية الأخرى فهي غير خارجة عن الأساليب المتبعة في غالبية البحوث العلمية.



مدخل مفاهيمي

التعريف بالمصطلحات الأساسية

- الوحدة
- الكثرة
- التصوف



توطئة

لقد كثر الكلام في مصنفات العقائد والفرق عن هذه المصطلحات الأساسية الخاصة ببحثنا هذا : (الوحدة الوجود، الكثرة، التصوف) والتي تقلد القول بما بعض غلاة المتصوفة وغيرهم ممن انتسب للملة، فضلاً عما قال بها من أصحاب الملل الأخرى، إلا أن التحديد الدقيق لمعاني هذه المصطلحات وبيان ما بينها من اشتراك وافتراق لم يخل من بعض الغموض، وفيما يلي محاولة لكشف بعض هذا الغموض، بدأته ببيان المعنى اللغوي لهذه المصطلحات، وأتبعته بالمعنى الإصطلاحي.

1- الوحدة:

a- **الْوَحْدَةُ لُغَةً:** الإفراد تقول: رأيتُه وَحْدَهُ¹ و"وَحَدَ يَحْدُ حِدَةً وَوَحَدًا وَوُحُودًا وَوَحْدَةً: انفرد بنفسه"² و"الوحدة بالفتح هي ضد الكثرة."³ "إن الحديث عن الوحدة لم يتخط الواحد المطلق.

- الوحدة في اللغة "من التوحيد، ويقال رجل متوحد؛ أي لا يخالط الناس، وتوحد برأيه تفرد به"⁴

b- الوجود في اللغة:

"فهو بمعنى التحقق والحصول والثبوت والكون، وهو خلاف العدم"⁵ ومعنى الوجود يعرف، لوضوحه وبداهته.

c- الوحدة إصطلاحاً:

- الوحدة : "هي الاعتقاد بأن الوجود حقيقة واحدة، أي أن الخالق هو المخلوق والمخلوق هو الخلق"⁶ نحن نعلم أن الوحدة تعني بصفة خاصة الكل، والجزء ضمن الكل ليحدد وحدة واحدة.

- الوحدة "ثمرة كشف وإيمان عميق، والإيمان لا يتفاوت قدره بين مؤمن وآخر أو من وقت إلى آخر زيادة ونقصان، وإنما تقل ثماره حيناً وتكثر أحياناً، ولهذا جمع القول بتلك الوحدة، حيث ألف بين قلوبهم إيمان عميق

¹ الرازي مُجَدِّد بن أبي بكر، مختار الصحاح، حققه وخرج أحاديثه: يحيى توفيق، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1/1988م، وطبعة دار الفكر، 1981م ص409.

² مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، اسطنبول: المكتبة الإسلامية، ط2/د.ت، ص1016.

³ التهانوي مُجَدِّد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4-ط1/1998م، ص305.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 3/د.ت، ص888

⁵ ينظر: المرجع نفسه، مادة (وحد)، الكليات للكفوي (296، 923-925)

⁶ احمد بن عبد العزيز قصير، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1/1424-2003 ص28-29

وجمع بين بصائرهم كشف عمادة التحقيق وقوامه الذوق¹ يعتقد الرازي أن الفكرة الجوهرية واحدة مع إختلاف ممارستها أو تصنيفاتها.

- الوحدة في المعنى الشائع "تعني unity في مقابل الكثرة لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة تنقسم"²

- وجدت الوحدة في ثلاث أشكال:

أ- وحدة الوجود الدينية، التي تظهر في العقائد الهندية القديمة والتي تعطي الفيدانتا مثالا لها.

ب- وحدة الوجود الفلسفية: التي يغلب عليها الطابع المادي على النحو الذي نجده عند الرواقين وعند كل من ديدرو وهولباخ حيث تكون المادة هي الأصل والكل³

ت- وحدة الوجود التي سماها الوائلي العقلية والتي ترد الوجود إلى عقل واحد، وهي فكرة تتشابه مع بعض الأفكار في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.⁴

2- الكثرة

a- الكثرة لغة: "من الفعل كثرا وتعني غلبة في الكثرة، فهو كاثر"⁵.

"كثر الشيء: كثرا وكثرة، وهو نقيض القلة، كالكثر وهو معظم الشيء وأكثره وهي نماء العدد"⁶ وقد جرى وقد تم استخدامها على حسب بنائها اللغوي .

b- اصطلاحاً:

- "إن الكثرة تعني التعدد والزيادة، من حيث حصول العلم به، واستمراره كثرة بقاءه وزيادته، ومن جهة ما يقابل هذا اللفظ هو لفظ القلة أو الوحدة، وهو اللفظ المقابل للمرة، وبناءً عليه"⁷ فالقلة أعم من الوحدة، إذ أنها

¹ يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين للنشر والتوزيع جمهورية مصر العربية ط2/1419-1998، ص181

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2/1971، ص567

³ ينظر: المرجع نفسه، ص579

⁴ ينظر: عبد الجبار الوائلي، وحدة الوجود العقلية، دار النضال، بيروت، ط2/1994، ص180.

⁵ مجمع اللغة العربية، معجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر، ب.ط، 1994، ص528، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط4/1425-2004م، ص265.

⁶ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المرجع نفسه، ص528

⁷ عبد العزيز بن حمد الداود، الكثرة والقلة وأثرهما في مسائل أصول الفقه، رسالة دكتوراه مقدمة الى كلية الشريعة بالرياض، 2008، ص10

أنها تطلق على ما هو أكثر من الواحد، وهي تعني التكرار والتعدد، وهذا التعدد سواء متعلق بجنس واحدا من أنواعا مختلفة.

- قيل "....." وهي كثرة معاني الأسماء الحسنى والصفات العلى واقتضاؤها لآثارها في وحدة الذات الموصوفة بها في الجمع¹ تطلق الكثرة على كل ما هو كثير سواء في الأسماء أو المعاني وحتى الأعداد.

- يقول ابن عربي: بناء على الكثرة صارت الوحدة "إن وجود الحق قاض على ثبوت الممكنات، فيصح الإتحاد بين الوجود والثبوت، وإما على قول من لا يفرق فيقول إن الكثرة الخيالية صارت وحدة بعد الكشف، أو الكثرة العينية صارت وحدة إطلاقية"² أطلقت الكثرة على تعدد الموجودات وتعدد الأسماء والصفات فإذا قلنا الله واحد وأسمائه تسعة وتسعين إسما ألا يفضي عن ذلك أن الواحد يبقى واحد حتى وإن تعددت أسمائه، ولو أخذنا مثالا آخر لو قلنا أن فلان يملك ثلاث أسماء (محمد-عبد الله-مصطفى) فهل يتغير فلان بتغير أسمائه بطبيعة الحال لا لأن الأسماء كلها تتضمن شخص واحد وبالتالي لا يعني الاختلاف بسقوط الوحدة بل تبقى الوحدة راسخة بتعدد معانيها وأسمائها .

3- جدل الوحدة والكثرة: حدد ابن عربي مجموعة من المشاهد التي تعبر عن ذلك كالآتي:

أ- **الكثرة الوجودية:** وهي "مشهد الناظرين إلى الخلق، الغافلين عن شهود الحق، فلا يشهدون إلا الكثرة ولا يرون إلا الخلق"³ يعتقد ابن عربي أن الكثرة واضحة في تعدد الخالق أو الموجودات ونحن نحكم على ما تراه أعيننا وهذا القول يعني "..... أن يحتجب صاحبه بالخلق عن الحق"⁴، وأغلب الناس من هذا النوع.

¹ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، بتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1-ط 5/1998، ص 178.

² دغيش بن شبيب العجمي، ابن عربي وعقيدته الصوفية، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1/1432-2011، ص33، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1425/2-2004م، ص141.

³ عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، "الفص اليوسفي"، مطبعة الباي الحلبي وأولاده، مصر، ط3/1407-1987، ص 143.

⁴ عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، بتحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1971، ص 163.

ب- **الوحدة الشهودية:** وهي "مقام الفناء في شهود الحق والغياب عن شهود الخلق"¹؛ ويسميه الصوفية "مقام الجمع"²، وهي إدراك أن العالم موجود بين طرفي عدم، وهذا ما حدث لبعض المتصوفة حينما "ادعوا أنهم في عين الجمع، وأشاروا إلى صرف التوحيد، وعطلوا الإكتساب، فترندقوا"³.

ت- **الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة:** وهذا أرقى المقامات، حيث ييعتبر أن الكل واحد مطلق يتضمن الكثرة في الصور والأعراض "يشهدون الكل حقيقة واحدة، لكنها متكثرة بالنسب والإضافات"⁴؛ ومعنى ذلك وحدة الحق وتجلياتها في كثرة المخلوقات، و تلك الكثرة صادرة وراجعة إلى الوحدة الأصلية(الله) وهذا ما يسمى « بمقام "البقاء بعد الفناء"، و"الفرق بعد الجمع"، وهو مقام "الاستقامة" »⁵ فيتحقق بذلك معرفة الله.

4- التصوف

a- التصوف لغة:

- يعني "لبس الصوف أي التنسك والزهد في متاع الدنيا والتوجه إلى الآخرة"⁶
- قال الجوهري في الصحاح: "الصوف للشاه والصوفة أخص منه صوفة أي حي من مضر وهو الغوث بن مريم بن أدين بن طابخة بن إلياس ابن مضر، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاج أي يغيضون بهم"⁷ تعدد تعريف التصوف بين الفلاسفة وعلماء الكلام لذا حاولنا تعدد بعد الأقوال عما احتواه إلا أن الكل اتفق على أن المحتوى الأساسي تضمن الصوف.
- ويرى أحمد بن فارس إن الباب كله يرجع إلى الصوف المعروف وفي ذلك يقول "الصاد والواو والفاء أصل واحد صحيح وهو الصوف المعروف"⁸

¹ عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، المرجع نفسه، ص 163.

² عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، "الفص اليوسفي"، المرجع السابق، ص 143.

³ أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، عوارف المعارف، دار المعرفة، بيروت: دون تاريخ، ص 249.

⁴ عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، "الفص اليوسفي"، المرجع السابق، ص 143.

⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، مج4- ط2/1863م. ص 216.

⁶ ممدوح الزوي، معجم الصوفية، دار الجيل ط1/ 2004-1425، ص84،

⁷ علوي بن عبد القادر السقاف، الصوفية، موسوعة الفرق، الدرر السنينة، الباب العاشر، 1436هـ، الفصل الثاني.

⁸ المرجع نفسه، الفصل الثاني.

- وقال ابن خلدون في المقدمة " إن قيل بالإشتقاق فإنها مشتقة من الصوف لأنهم في الغالب مختصون به"¹
- اصطلاحاً:

إن التصوف "علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل... فأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة"² ومنطلق الصوفية قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ ص وَعِلْمُكُمْ وَاللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، 282) وهنا يتعلم الصوفي كيف يتقي الله، فيعلمه الله تعالى علماً لدنيا*، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف، 65) لذا يفتح على الصوفي باب الفتوح والمواهب التي لم يطلع عليها من قبل وكأنها عبارة عن الكشف، وقد قال رسول الله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ بِمَا عِلْمٍ وَرَثَهُ اللَّهُ عِلْمٌ مَا لَمْ يَعْمَلْ»، وهنا قول النبي ﷺ يوحى بأن هناك من يقذف الله في صدورهم علماً دون أن يتعلمون ومن مثال ذلك علم الله آدم الأسماء كلها قال الغزالي: ﴿وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمه الله الواسعة، ولما سئل رسول الله ﷺ عن (الشرح) ومعناه قوله تعالى ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (الأنعام، 125) قال: "هو نور يقذفه الله تعالى في القلب" فقول: وما علامته؟ قال: "التجافي عن دار الغرور، والإجابة إلى دار الخلود"³ كان تعبير الغزالي الغزالي على أن التصوف هو علم يقذفه الله في ناس معين ولا يمكن أن يكتسب كل فرد هذا.

- يقول القشيري: "ما نجد الباحثين يرجعون إلى المعنى الإصطلاحي لترجيح معنى من المعاني المحتملة الشبه ظنية، فيكون هذا الأخير حاكماً في تقرير المعنى الملائم للأول"⁴؛ كان قول راجع لترجيحات بعض الفقهاء ويكون ويكون المعنى راجع إلى أول استعمال ويقول ساعد خميسي "بين المعنى الإصطلاحي والمعنى المرجح مناسبة دلالية واضحة، لأن وضع معين يقتضي مراعاة المناسبة بينهما، فإذا كان اللفظ المختار مغيباً لظروف قاهرة خارجة عن

¹ المرجع نفسه، الفصل الثاني.

² ابن عجيبة أحمد بن محمد الحسني، معراج التشوق إلى حقائق التصوف، مكتبة أم القرى، القاهرة، ط1/2002، ص15.

* العلم اللدني: هو العلم الباطن.

³ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والإكرام، تح: عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1/

1979م، ص333.

⁴ أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1/1420-2000م، ص272-273.

الصيرورة العادية للتاريخ"¹؛ ومعنى ذلك هو وجود عدة أقوال أكثر من إثنين والترجيح يكون إختيار القول المناسب والعمل به، وذلك القول كان دلالة على فك بعض الشفرات التي كانت تبدو غامضة وهنا هو البحث في حد ذاته؛ أي بذل جهد في البحث فيما إستعصى فهمه إنطلاقاً من الأفكار التاريخية السابقة.

- يقول أحمد زروق: "واختلافهم فيه إنما هو بحسب منال كل واحد منه"² ويقصد بذلك أن التصوف يختلف حسب مطلب كل واحد فكل واحد له نظرة مختلفة علماً أو عملاً أو حالاً، فقد يختلفوا في الكشف أو الذوق ويقول أيضاً "ومبنى هذا العلم في العموم، على صدق التوجه إلى الله - عز وجل-؛ فمن كان له نصيب من هذا الأخير كان له نصيب من التصوف، وإنَّ تصوف كل أحد صدق التوجه فأفهم"³ يعتقد زروق أن التصوف هو مبني على صدق توجه كل واحد إلى ربه .

● قال رويم: " التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر، والافتقار والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والإختيار"⁴ والمعنى بذلك هو التنازل عن ملذات الدنيا وكل يمكن له أن يعرقل العلاقة مع الله فلو إكتسب الصوفي المال لنسي مطلبة فإنغمس في الملذات بالإضافة إلى ترك كل شيء يعجبه فلا يكون له الإختيار لأي شيء بل يترك الله يتحكم به.

● ويقول معروف الكرخي: " التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق، فمن لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف"⁵ وهو البحث في معارف جديدة يمكن لها أن تنتج حقيقة ويعتقد المتصوفة أن الفقراء هم الأقرب إلى الله.

● يقول أبو حفص: " التصوف كله آداب؛ لكل وقت أدب ولكل حال أدب ولكل مقام أدب، فمن لزم أدب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الأدب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول"⁶ يعتقد أن التصوف هو من الأداب والأداب من الأخلاق قال التصوف هو خلق ومن كان يمتلك خلق كان كان له أن يكون متصوف.

¹ ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، الجزائر، د.ت ص 22- 23.

² احمد زروق الفاسي، قواعد التصوف، تحقيق: محمد زهري النجار، مطبعة النهضة الجديدة، القاهرة، مصر، د.ت ص 03.

³ المرجع نفسه، ص 03.

⁴ المرجع نفسه، ص 47.

⁵ المرجع نفسه، ص 47.

⁶ المرجع نفسه، ص 47.

• يقول ابن عربي " وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظري فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي؛ منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه"¹ وهنا يقف ابن عربي على الكشف كأساس للتصوف ليشدد الصوفية على ضرورة التفريق بين " ما يحيله العقل وما لا يناله"² وعلى هذا فالصوفية لا ينفون العقل بقدر ما يقفون به عند حدوده* .

• يقول أبو حامد الغزالي: (450-505هـ)³ " ..التحقيق بالبرهان علم وملازمة* عين تلك الحالة ذوق"⁴ كان يقول الغزالي إن التصوف مبني على أساس ذوقي وهذا الإدلاء هو حال أهل الظاهر والباطن أن للمعرفة طريقين؛ طريق عقلي والآخر ذوقي.

التصوف هو فكر قائم على أساس العقل والإيمان وقد استدلوا المتصوفة على عقل الإيمان بقوله تعالى: ﴿ هُمْ

قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ -إِذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

(الحج، 46) قوله تعالى: ﴿ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن

بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ (البقرة، 75) يقصد الله تعالى بأنهم لم يعقلوا أمور الآخرة، المرجح في

هذا القول هو عدم الخروج عن التفسير الظاهر، وأن المتصوف يعتقد قد أدرك التوحيد، وبعد ملابسته له باتباع

¹ القاشاني، شرح فصوص الحكم، المرجع السابق، ص 16. وينظر: عبد الباقي طه سرور ، محيي الدين بن عربي، مكتبة الخانجي، مصر، د.ت ص 107-108. ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ص 94-95.

² مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ومن عباده المرسلين ، ج 03، ص 172. * إن الصوفية تارة يهونون من شأن العقل، وتارة أخرى يرفعونه إلى أعلى المستويات، هذا دفع الكثير من الباحثين إلى الوقوع في بلتناقض، من هنا يمكن القول بأن الصوفية يفرقون بين نوعين من العقل؛ عقل الغريزة والفطرة، وعقل الإيمان أو العقل (ينظر الشرقاوي مُجَدِّد عبد الله، الصوفية والعقل دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، دار الجيل، بيروت، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1416-1995م، ص ص 154-171-172.

³ هو أبو حامد مُجَدِّد بن مُجَدِّد بن أحمد الطوسي، حجة الإسلام، مجدد عصره، ولد بطوس سنة 450هـ ، بزغ نجمه في شتى العلوم، وتمكن من نواصي عديد الفنون، توفي سنة 505هـ، ترك مكتبة ضخمة من أشهر مؤلفاته: مقاصد الفلاسفة، تحافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال، إحياء علوم الدين، (ينظر: عبد الوهاب السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح مُجَدِّد الحلو ومحمود مُجَدِّد الطناحي، دار هجر للطباعة، الجزيرة، مصر ج6-ط2/1992م، ص ص 191-192-193.

* إن مصطلح الملازمة كثير ومتعدد في فكر الغزالي (ينظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، المغرب، لبنان، ط2/1997م، ص 122.

⁴ الغزالي : المنقذ من الضلال، المرجع السابق، ص 128.

الطريق الصوفي يختار، هذا ما يعنيه البعض من هؤلاء عند قولهم "القلوب تعرفه والعقول لا تدركه"¹ لأن الصوفي يعتقد أن القلب فقط من يدرك الله وليس العقل لأنه عاجز في معرفة بعض المسائل "فالعارف عندهم، فوق ما يقول والعالم دون ما يقول"² لأن مجالات الصوفية هدفها تقرير دلالاتهم على الكمال والمشاهدة في حين يقف العالم دون ذلك فيمت هو تجريب واقعي.

• يقول الكلاباذي في كتابه التعرف لأهل التصوف "أن التصوف من لبس الصوف على الصفا واطعم الهوا ذوق الجفا وكانت الدنيا منه على القفا وسلك منهاج المصطفى"³ إن التصوف هو علم صادق ذوقي خال من الخبث يتبع فيه المرء أسلوب النبي ﷺ

C- علم التصوف ينقسم إلى:

1- "علم بأحكام معاهدات، والرياضة وشروطها ويسمى علم المعاملة، وعلم برفع الحجاب وأحوال ما بعد ويسمى علم المكاشفة وعلم الباطن، وتحقيقه أن القلب عند تطهيره وتركيبه من الصفات المذمومة، ثم إخماد القوى البشرية، ومحاذاة جانب الحق به؛ يرتفع عنه الحجاب ويتجلى فيه النور الإلهي، فتتكشف له بذلك أسرار الوجود علوه وسفله، حتى تحصل المعرفة بحقائق الوجود كلها؛ على ما هي عليه من ذات الله وصفاته، وأفعاله وقدره والعرش والكرسي، وجميع ما كان يسمع من الأسماء ويتوهم لها معاني مبهمه غير متضحة"⁴ جمع علم التصوف بين الكشف والمكاشفة والتجلي والذوق والرياضة.

2- "علم تطهير القلب عن الخبائث والكدورات بطريق الرياضة"⁵ أي تصفية النفس بالرياضة

3- "علم الكشف أي المعرفة الباطنية"⁶ الكشف هو السبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة

إذا تأملنا هذه التعاريف نجدها تدور حول محور واحد هو "الورع"؛ الذي مفاده التخلص بالأخلاق الحميدة والتخلي عن الذميمة منها، ولا يسعنا في هذا المقام إلا التذكير بأن هذا الشق من التصوف يمثل المراحل الأولى

¹ أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق، ص 292

² المرجع نفسه، ص 292.

³ أنور فؤاد أبي حازم، معجم المصطلحات الصوفية، مر: جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1/ 1993م، ص85

⁴ المرجع نفسه، ص 04.

⁵ المرجع نفسه، ص 04.

⁶ ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق: الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان،

1959م، ص 47.

لبدايات هذا العلم¹ أي التصوف يشمل المجال الأخلاق فمن تميز بالأخلاق يقال أنه متصوف ويمكن أن يكتسب هذا العلم بآدابه وأخلاقه.

خلاصة القول إن مفاهيم (الوحدة ، الكثرة، التصوف) هي أهم النظريات في الفكر الإنساني عموماً والفكر الديني خاصة ولا توجد نظرية دون التعرف على هؤلاء قبل شروعنا في بحثنا كان لابد لنا أن نشير إلى هؤلاء من باب العلم والتعرف بما أننا ننطلق من الوجود لنصل إليه نجد الوحدة هي صلب الفكر الصوفي والوحدة لا يكن تعرف دون الكثرة لأن الكثرة ما هي إلا تعبيرات عن الوحدة فإذا كان الوحدة تعبر عن اللهو والكثرة تعبر عن العالم فإننا من دون العالم لا يمكننا أن نعرف الله ومن دون الله لن يكون هناك عالم هذا أهم ما حاول التعبير عنه المتصوف، أما مسألة التصوف فهي مجال آخر يرتقي فيه العالم من البحث في المعطيات التجريبية إلى التقرب من الله لتحقيق أعلى درجات الكمال وهو علم مثل العلوم .

* الورع وهو التقوى وهو إجتناّب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات (ينظر: خالد بن جمعة بن عثمان، موسوعة الأخلاق، أهل الأثر، الكويت ط1/2009م).

¹ يقول السهروردي « كل شاهد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل، هذا حال الصوفية وطريقتهم، وكل من يدعي حالاً على غير هذا الوجه فمدع مفرّ كذاب» معناه أن التصوف إذا كان خارج عن الكتاب والسنة فهو باطل علماً يعمل به لذا نجد العديد من المتصوفة يعتمدون على الأدلة المستمدة من القرآن أو السنة أو الإجماع (السهروردي، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1/1966م، ص 51).



الفصل الأول

الأصول الفكرية لتصوف ابن عربي
الأصول الفكرية لتصوف ابن عربي

:

● المبحث الأول: المرجعية الفكرية لتصوف ابن عربي

● المبحث الثاني : منهج تحديد ابن عربي للفكر الصوفي

● المبحث الثالث: ابن عربي بين الأخلاق والتصوف



توطئة

يعتبر البحث الصوفي لابن عربي **Ibn Arabi (558هـ-ت638)** *، إحدى الإنعكاسات التي ظهرت عليه منذ بداية حياته في أنوار الكشف والإلهام، فكان يطلع على أسرار الحياة الصوفية والكثير من الخفايا الكونية التي تكشفت أمامه في سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال، ويمزج الفكر بالوجدان الذوقي ولا سيما وجدان الحب الذي هو برهنة ضرورية لازمة لهذا المذهب الكوني الشامل، ويفضل هذه الميزة اختلف عن فلاسفة اليونان الذين تبنوا مبدأ وحدة الوجود لكل نحو تجريدي ذهني، ذي طابع آلي فقير إلى الروحانية أو إلى كل عاطفة وخيال.

تبنى ابن عربي مسألة الوجود من أعماق الفكر الفلسفي التقليدي واليوناني، وانحصر مذهبه في وحدة الوجود (أي العلاقة بين الوحدة والكثرة) في الأجزاء والأسماء وما فيه من صفات ومحمولات فضلا عن ذلك عند مستوى الماهية، فيصير الخلق ينظر إليه في أعيان الممكنات؛ استعار ابن عربي فكرة الصورة والهيولى من **أرسطو Aristote (384ق.م- 322ق.م)**، فحذف الهيولى وأحل محلها مقولة الحق الذي هو الإسم الآخر للماهوي أو الكلبي، فأصبح كل شيء يتركب من الصورة الواحدة التي تنسب إلى الحق، من خلال قوله " فإن للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته"¹؛ يعني بذلك أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر وباطن، فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لإدراك الباطن غيبياً، والظاهر بشهادة، في صلب الحق من خلال التجلي*.

أراد ابن عربي على مستوى الفكر احترام كل فكرة لا تحترم العقل والعلم وحاول التأكيد على قوى الكرامات الخارقة للطبيعة ومزاعمهم في المعراج والإسراء الروحي في عالم الشهادة، وما الأفكار إلا وليدة الشطحات والمواجيد وغيرها مما يجافي العقل والمنطق، كما يمكن قبول نمط التفكير الديني في إطار ديني أو في مجال المعرفة العلمية من

* محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي الشهير بحمي الدين ابن عربي، أشهر المتصوفين لقب بالشيخ الأكبر، لذا تنسب إليه الطريقة الأكبرية، سمي بعدة ألقاب منها الشيخ الأكبر، رئيس المكاشفين، البحر الزاخر، بحر الحقائق، إمام المحققين، محي الدين، سلطان العارفين، من مؤلفاته: الفتوحات المكية، فصوص الحكم، ترجمان الأشواق، الديوان، شجرة الكون، اليقين، مواقع النجوم ومطالع الأهلّة الأسرار والعلوم، ومجموعة من الرسائل.

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، نشر أبو العلا عفيفي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص40.

* فهو عند ابن عربي صدور الأشكال أو الصور بل الموجودات كلها عن حقيقة واحدة تتخذ من العالم مظاهر لوجودها.

حيث مصداقيتها ومنهجها مثل التصورات في حدود العلم والعقل، فكل نمط له طريقته في البرهنة على المعارف الواقعة في مجاله.

- فكيف استطاع ابن عربي ابراز القيمة المعرفية في ظل الفلسفة الصوفية؟
- وهل الذات مطلقة أم مقيدة من حيث هي مادة الوجود والعدم؟

I. المبحث الأول: المرجعية الفكرية لتصوف ابن عربي

نظرا لتعدد أبحاث ابن عربي يستحيل علينا تحديد تلك الجوانب المتعددة وأبعاده الدينية والعلمية والفكرية دون الرجوع إلى مقوماتها الأساسية التي عملت على تكوينها، وإن الحديث عن جذور ابن عربي العقائدية تستدعي منا استعراض جزئياته من مصنفات متفرقة ومقارنتها بأراء متقدمي الصوفية والمتكلمين والنظرية الأفلاطونية المحدثة وتراثهم، وقد حاولنا في هذا الجزء تناول قسمين من الإعتقاد أولا من الناحية الفلسفية والمقصود بذلك عرض المصادر الشرقية وأفلاطون والمشائية، ثم عرضنا الجانب الديني من الكتاب ووحى النبوة والمتصوفة وعلماء الكلام وقد كان لهؤلاء تجربة صوفية لها فائدة كبيرة في مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي.

1- من الناحية الفلسفية :

✓ المصادر الشرقية :

➤ الهندية والفارسية

تناول فكر ابن عربي مزيج من التراث الهندي والفارسي، خاصة فيما يتعلق بنظرية وحدة الوجود، فقد وجد لها صدى داخل الديانات القديمة في الحضارات الشرقية عند الهنود وخاصة البرهمية* والكونفوشيوية عند الصينيين فهناك اشارات وملامح في التفاعل الحضاري بين الشعوب مع اختلاف المعاني، فلو أخذنا الفكر الشرقي القديم فإننا نجد هذه الفكرة عند إله قدماء الهنود، فقد اتخذوا وحدة الوجود عبادة أسطورية نسجها الخيال كوحدة فلسفية، لذا لم يجد الكهنة حلا إلا بتبنيها وتسجيلها في الدين الشعبي حين ذاك،¹ وإذا تأملنا كثيرا في كتاب "براهماناس" فإننا نجد أن العبادة توجه إلى الكينونة، و "برهمنان" حسب الكهنة كان مرادف للمطلق وسمي "إتمان" * وهذا الإسم ولد كجزء من العقيدة الشرقية في وجود "الفيدا" ** التي وجدت صياغتها في البوبانيشيد*** بالتالي نجد هنا بذرة وحدة الوجود وتناسخ الأرواح فالخالق والمخلوق شيء واحد، وكل الكون واحد .

* تعني الوحدة الخالصة للفكر في ذاته أو الإله في وجوده المجرد.

¹ ينظر: سهيلة عبد الباعث، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، المكتبة الإسلامية، لبنان، ط1، 1422/2002، ص131، ينظر مُجَّد غلاب، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب الغربية، القاهرة، 1947/1366، ص.ص 24.22

* ويعني الفيذا أو الجوهر اللاشخصي وهذا الجوهر في كل كائن حي أو جامد حقيقته الجوهرية المطلقة الأزلية الأبدية (ينظر: مُجَّد غلاب، المرجع نفسه ص124)

** كتاب مقدس يقال أنه مجموع التعاليم والشعائر الدينية التي أقيمت شفويا ثم حررت في ثلاث وهي "رج فيدا" "وساما فيدا" "وارنا فيدا" والفيديانتا: كتاب يتحدث عن الفلسفة الهندوكية في وحدة الوجود" وقد نجد التقارب في الأفكار والمتصوفة والهنود مثل فكرة الحلول مأخوذة من العقائد الهندية الوثنية وقد ذكر ذلك في كتب الكهنة والسحرة كما نجد تطابق كبير بين الفناء الصوفي الذي يسعى إلى الحلول وبين الفناء الهندي الذي يعبر عنه

تقوم فكرة اليوبانيشاد على أن العقل قاصر في إدراك المعرفة ولا بد من الاستعانة بعضو بديل له يدرك روح العالم لأن الواجب يقتضي تطهير النفس من العمل والتفكير ومن كل ما يضرب له الروح والجسد ليظهر بعد ذلك الإتحاد فتكون حقيقة ذاتية.¹

يعتقد الهنود أنه لا بد من وجود إيمان لنفس النفوس وروح الأرواح كلها بحيث المطلق الذي لا مادة فيه ولا صورة، ثم يتبها براهمان الذي يعتقد جوهر العالم الواحد غير المشخص في صفاته، فلا تتركه الحواس وهو حقيقة الحقيقة ثم تكتمل صورة وحدة الوجود في هذا المذهب حيث تعتبر أهم الخطوات فيها هؤلاء²، إذ أنهما واحد بعينه بحيث يكون كل ما هو ذاتي وموضوعي شيء واحد حيث يجمع في الحقيقة الواحدة، أما فيما يخص الفناء؛ فربما كان أشد إتصالاً مع فكرة الفيديانتا بحيث يعتبر التناسخ في عرف الهنود وسيلة لشقاء النفس الكلية، لكن الفناء عند الصوفي يؤدي إلى الحياة الخالدة في الله ويرى مُجد إقبال "أن الفكرة التي فسر بها شنكر أجاربه* كتاب الجيتا وهي نفسها الفكرة التي فسر بها ابن عربي القرآن حيث جعل مسألة وحدة الوجود عنصراً هاماً في الفكر الإسلامي"³، وبالرغم من وجود علاقة كبيرة بين هذه وتلك إلا أنه يوجد فروقات جوهرية، وخلاصة القول أن المذاهب الهندية أثر كبير في وحدة الوجود الصوفية، أو أنها نوعاً ما وجد تطابق بين العلم الصغير والعلم الكبير. هناك بعد الآراء التي تقول أن فكرة وحدة الوجود عرفت لدى الزرادشتية والمانوية بين العارفين في القول وبالتالي يمكن القول أن التصوف الفارسي مرادف لهذه العقيدة ويلخص زرادشت مذهبته في أنه هناك مظهرين لحقيقة كلية واحدة وهي الألوهية.⁴

بالتفان، (ينظر: سهيلة الباعث، المرجع السابق، الهامش، ص132، ينظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، تر: زكي نجيب محمود، بيروت ج3، مجلد1، ص34)

** تشير إلى أن الإنسان يستطيع أن ينفذ إلى الحقيقة الكلية "براهما" لا بطريق الحواس ولا بقوة العقل بل بالبصيرة النافذة والإدراك الفطري المباشر من روح مرت على ذلك الضرب من الإدراك (ينظر: حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني، الإسكندرية، 1413-1992، ص271) * يقول عبد القادر محمود: "ويبدو نظرية وحدة الوجود واضحة في أوبانيشاد على الأخص حيث يؤكد في تعبيراته النظرية أن الله والنفس الإنسانية هما شيء واحد وأنهما شيئان مختلفان فما ذلك إلا لأن إدراكه أضيق من أن يرى اتحادهم" (عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ط2، د.ت، ص64)

¹ ينظر سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص132

² ينظر: المرجع نفسه، ص133

* هو مفكر ديني جاء بعد شري كريش ورام نوح وقد خالفهما في فكرة التجديد وهو مفسر كتاب الجيتا.

³ سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص136.

⁴ ينظر: حلمي مُجد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتب العربية، القاهرة، 1945/1364، ص38

إذا أخذنا البعد الفلسفي في الدين، سنجد أن قليلاً من هم إما يهود أو نصارى والغالبية كانوا وثنيين، هذه الديانة الوثنية تتزامن مع ازدهار مذهب الدهرية الفارسي (ت457م)، الذي يجعل الزمان هو المبدأ الأسمى، وترى أنه لا نهاية له، وتعدده عين القدر أو الفلك الأعظم وهذا المبدأ نال إعجاب أهل النظر الفلسفي ويقول ابن عجيبة "... قد حاول الصوفيون تأويل وتفسير الحريات باعتبارها لا تتضمن المحبة وإنما تدعو إلى التصوف في حد ذاته كمحبة إلهية، أساس لدخول القلب إما في الخوف وإما في المحبة من خلال كشف الذات الإلهية والجدير بالذكر أن المحبة في التصوف اتخذت جانبا الحب الإلهي"¹ وهذا يشير إلى مدى تأثير العرب بفلسفة المذهب الفارسي.

➤ الغنوصية:

كان للغنوصية جوانب عديدة في طرحها ومن أهم المسائل التي بحثت فيها "الوجود الواحد" فهو وجود معقول غير مدرك، نجد نظرية وحدة الوجود متعمقة في فكرة الغنوص التي تؤكد على فكرة عدم التفرقة بين الله والطبيعة فالطبيعة هي الله والعكس، فإذا ترجم مصطلح وحدة الوجود فإنه يعني اللفظ اليوناني القديم^F (pantheisme) "ومعناه وحدة الوجود المكونة من مقطعين ومعناه كل والله وهو مذهب يدعو إلى أنه كل شيء إلا الله وأن كل شيء غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوالاً لله"² وقيل أن ابن عربي كان غنوصياً، أعيد صياغة الفكر الغنوصي بطابع صوفي.

لقد حاول ابن عربي تدعيم فكرة الغنوصية لمبادئها وأفكارها تجسد من خلال "فكرة الغنوصة التي تعني التوصل أو الكشف إلى المعارف العليا أو تذوق المعرفة تذوقاً لا يستند إلى البرهنة"³ فقد شاعت الغنوصية في النظريات الصوفية مما أدى إلى ظهور علم الكلام والمتكلمين والمعتزلة.

➤ الهرامسة:

نجد فكر ابن عربي مشابه نوعاً ما للهرامسة في المعرفة الصوفية؛ وهي حديث العقل الإلهي هرمس* ويرى الدكتور سامي النشار أن الغنوص قد سيطر على الفلاسفة الصوفية وتأثروا به وسقط عدد من مفكري الإسلام

¹ ابن عجيبة عبد الله، معراج التشوق إلى حقائق التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ص32

² المرجع نفسه، ص62

³ حلمي محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، المرجع السابق، ص70

* هو اسم أطلقه اليونان على الإله المصري "تحوت" وسماه الأفلاطونيين المحدثون هرمس مثلث العظمة (ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2/1973، ص569) ويقول التفتازاني "أن هرمس هو إله الخير في هذه الديانة لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً وإنما خلقهما بواسطة الكلمة" (أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3/1979 ص870)

ضحية له كالحلاج Hallaj (244هـ-309هـ) والسهروردي Suhrawardi (539هـ-632هـ) وعين القضاة الهمداني Ayn Al-Qudah Al-Hamadani (490هـ-525هـ) وابن عربي وابن سبعين Ibn Sab'in (614هـ-669هـ) والتستري Sahl Al-Tustari (200هـ-283هـ)، لكن ترى سهيلة عبد الباحث أن الغزالي قدوة ابن عربي وهو من خلاصة مفكري أهل السنة، فإن هذا ينسحب بالطبع على ابن عربي فهو لم يدخل فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقيدته الصوفية، وأنه ممن فسر القرآن تفسيراً ذوقياً لا دخل للعقل فيه،¹ وعلى حسب قول ابن عربي « أعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن »² لم يخرج ابن عربي من نطاق الكتاب والسنة ولم يلتمس طريق الصوفي في الوصول إلى المعرفة الحقيقية، تقول سهيلة "ثمة فرق بين مذهب موحد يستمد موقفه تجاه القرآن ويعيش في القرآن، ويستمد المعرفة من تلاوة الكلام الإلهي وبين مذهب إما ثنائي غنوصي وإما غنوصي فيضي"³ كما يعتبر السيد نصر بأن الغنوص لدى ابن عربي من الكنوز التي لا بد من العودة إليها لمعرفة التراث الإسلامي، وهو ما زعمه شيدر في عرضه للغنوص بأنه إنتقل إلى اسبانيا في عصر مبكر وأنه وجد كماله عند الصوفي الكبير ابن عربي بحيث يعد من أكثر المتأثرين به في التاريخ الروحي.⁴

✓ الفكر اليوناني:

تتضح علاقة ابن عربي بالفلسفة اليونانية في الكثير من المعطيات، إذ لم يكن الفكر اليوناني بمعزل عن التفكير من مبحث الوجود، ولم يخرج ابن عربي عن أصول الفلسفة الصوفية التي تشكلت مذهبها من فكر سقراط Socrate (469ق.م، ت399ق.م) وأفلاطون Platon (427ق.م، 347ق.م) والمدرسة المشائية ونظريات الفيض والفلسفة الإشراقية {ابن سينا Ibn Sina (370هـ، 427هـ)، الفارابي Alfarabi (260هـ، 339هـ) } والأفلاطونية المحدثة ومذاهب الإسماعيلية الباطنية وفكر إخوان الصفا** إضافة إلى أصول علم الكلام والتعسف في تأويل نصوص القرآن لتوافق مذهبهم، وليس هذا فقط وإنما من خلال وجود الحكمة في ملطية وساموس وأثينا وغيرها، بحيث كان جل ما يدور في الفلسفة هو ذكر وحدانية الله والإحاطة علماً بالكائنات

¹ ينظر: سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص154

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج3/334.

³ سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص154

⁴ ينظر sayyed hossein naser, islamic studies, first published, li brairie, de liban Beirut 1967, p103

** هم جماعة ربطت بينهم الصداقة تألفت في البصرة وصفت لنفسها مذهباً مزجت فيه بين تعاليم الشريعة والمذاهب الفلسفية، ألفت على أساس عقلي وبناء على منهج باطني يفرق بين الحقيقة والشريعة، (ينظر زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت لبنان، تر: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، د ط / د ت، ص، ص30-31)

وتقول سهيلة "كان طاليس أول من تفلسف في مالطية، ورد الأوحى الذي تتكون منه الأشياء والوجودات جميعاً فالما هو الجوهر الأوحى للأشياء جميعاً"¹

➤ أفلاطون:

لم يكن سقراط صاحب فكرة وحدة الوجود، ولكنه قدم لهم الأسس الأولى للمذهب المثالي الذي سار عليه أفلاطون وحاول الجمع بينهما؛ أخذ فكرة الوجود من برمنيدس Parmenides (540ق.م، 480 ق.م) وفكرة التغيير من هيرقليدس Heraclit (535ق.م، 475ق.م) وفكرة المعاني والماهيات من سقراط، فنجده يقول بالإثنينية في عالم المثل والعالم المحسوس، ويشير أفلاطون إلى وحدة الوجود فيقول بـ"أول خاصية تبرر العيان هي الأثر الأفلاطوني العميق المتغلغل في كل مذهبه وبخاصة في تصوفه"² وهنا كان بروز الفكر الأفلاطوني ويضيف " رغبة ابن عربي الشديدة في تكييف وتحليل الظواهر الصوفية مع المصطلح الأفلاطوني رغبة تجعل المرء يشك أحياناً في صدق تجاربه الذوقية"³؛ ومعنى ذلك أن فكر أفلاطون متوغل ضمن نظرية ابن عربي فكيف يمكن الوثوق في فكر ابن عربي على أنه أساس ذوقه وليس نتيجة تأثير أو نقل؟، كما نجد أن أفلاطون كان يرجع الأمور كلها إلى السبب الأول وهو الله (مصدر النفس الكلية والنفوس الجزئية)، إضافة إلى منهجه الرياضي ذو إتجاه صوفي تلقاه تعاليم الفيثاغوريين، فكان لهذه النزعة الروحية أثر على ابن عربي خاصة في فكره الإشراف النوراني،⁴ ويقول ابراهيم الفيومي "عرف ابن عربي نظريات هؤلاء الفلاسفة على وجه مفصل ودقيق حتى غالى بعضهم في وصف ابن عربي بأنه ابن افلاطون"⁵

ينظر أفلاطون في فلسفته إلى أن الفرق بين الكثرة والتنوع في الخلق و الأفعال والأشخاص؛ هي جزء من الوجود، فالعدل واحد ، والفضيلة واحدة، الأخلاق واحدة ، وهكذا في كل مجموعة من الأشياء التي تطلق عليها نفس الإسم، فعلى الرغم من أن الأشياء الجميلة مختلفة، إنما الجمال واحد، والأمر نفسه بالنسبة للوجود؛ أي مهما اختلف الخلق والعالم يبقى الخالق واحداً،⁶ وبهذا نعتقد أن القضايا الجوهرية عند ابن عربي تلوح بذلك التشابه

¹ سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص 138

² اسين بلاتيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1965، ص 260

³ الصوفية، ابن عربي نشأته وثقافته وأفكاره، العدد 7، صفر 1429، ص 12.

⁴ ينظر: سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص 143

⁵ محمد ابراهيم فيومي، الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية ، الدار المصرية، لبنان، ص 26

⁶ ينظر: كي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 47

الواضح بينه وبين افلاطون في فكرة الجواهر، فلا يمكن أن تُفهم الكثرة إلا من خلال الوحدة ، وهذا ما نسميه نزعة أفلاطونية فلسفية في مذهبه الصوفي، وهنا تتضح علاقة ابن عربي بفلسفة افلاطون بشكل كبير.

➤ المدرسة المشائية:

إن الحديث عن فكر المدرسة المشائية يحيلنا إلى الوجدانية الشاملة، بحيث لم نجد مخالفة أرسطو لقومه بالقول بالأرواح الإلهية المتعددة، نظر أرسطو في الزمان والمكان كظاهرة للإستدلال على البرهنة على وجود الله، لأن الزمان لا بداية ولا نهاية له، وإنما يرتبط بفعل الحركة أو الصيرورة، ونفس الشيء نعبر به عن الله أو كما يسميه أرسطو المحرك الأول أو العلة الأولى، حيث يكون له حركة أبدية، فلا يمكن له أن ينقسم ولا أن يتعدد لأنه جوهر وليس مادة فالمادة تكون القابلة للزوال والله خال من أي مادة، ربط أرسطو الفكر الإلهي بفكرة الجوهر الذي لا يحول أبدا ولا يتأثر فهو العلة الأولى والموجود الأول¹، كما يرى ارسطو بأن دراسة الوجود الإلهي هو دراسة الموجود حيث هو، ويرى عبد الرحمن بدوي "أن أصحاب النزعة الأرسطية يرون أن الوجود الحق هو الوجود الفردي، أما الكلي فلا وجود واقعي له، بل هو مجرد إسم"² لأن ارسطو يعترف بمذهب الواقعية أي دراسة الوجود من حيث هو موجود فإذا كان الله موجود تدركه العقول فلا يمكن القول بغير ذلك.

استعار ابن عربي فكرة الصورة والهوى من عند ارسطو فحذف الهوى ووضع نظرية الحق الذي يعتبر على أنه المطلق أو الماهية لذا لا بد من الإعتماد على الصورة فقط كتعبير عن الواحد، أما بالنسبة إلى نظرية الكثرة في الأجزاء والأسماء وما فيه من صفات ومحمولات، فيصير الخلق ينظر إليه في أعيان الممكنات.

لم يتأثر ابن عربي بأرسطو فقط وإنما كان له فكر ضمن ابن سينا الذي لأخذ عنه مسألة قدم العالم وحدوثه وإن وجل ما تحاور فيه ابن عربي كان ذا دلالة في الوجود عند ابن سينا، أما فكرة الفيض الفارابية التي إعتنقها ابن عربي حتى وإن كانت أصولها من الأفلاطونية المحدثة فلا يمكن لابن عربي أن لا يكون قد ألقى نظرة على كتب الفارابي خاصة فيما يتمثل بالعقول العشر.

➤ الرواقية:

إذا إلقينا نظرة على الفكر الرواقي* لوجدنا أنه مبني على تقبل العناصر المجتمعة؛ أي تقبل بالمبدأ الواحد والجوهر الواحد ومنه تنشأ الأشياء وإليه تعود وهو النار بحيث تعتبر الجوهر الأول الذي يطلق عليه تارة إسم الطبيعة وتارة

¹ ينظر: فيصل بدير عون، التصوف الاسلامي، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة. 1983.ص79.

² عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى(المقدمة)، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1963، ص ي

* الفعل المنبثق في العالم وتسميه الله، والعالم عند الرواقيين هو مجموع الأشياء المؤلفة من السماء في الأرض وما فيها من أجناس وطبائع والعالم يحيط به خلاء، وللعالم أنفس لأن العالم كائن حي مفكر، عاقل، ونفس العالم منبثقة في كل مكان أما الكون فهو مجموع المؤلف من العالم ومن الخلاء اللامتناهي

أخرى إسم حركات الأجسام وهو مصدر الفكر،¹ وكان في هذا موافقة لأرسطو بأن الطبيعة هي المحرك الأول والواقع أن الرواقيون اضطروا في نظريتهم المعرفية إلى الاعتراف بوجود روحي، وليس وجود مادي، فالفرق بينهما أن المادة ديناميكية لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة لها تفسير كمي، أما الروحية فهي مجموعة من القوى الباطنية في الذات ليست كمية لأنها قوى حية وهو نفس تفسيرهم فيما يتصل بالله ليكون هذا الوجود وجودا باطنيا في ذاته؛² ومعنى هذا أن القول الوجود مرتبط بفكرة الله وهو القوة، ويقول فيومي: "يرى البعض أن ابن عربي تأثر بأخلاق الرواقية ولا سيما نظرية الخلق ووحدة الوجود وفكرة الجسيمة"³

➤ الأفلاطونية المحدثه:

إذا كان أفلاطون قد طرح فكرة "الله الواحد" عند اليونان، وطرح ارسطو فكرة "الألوهية" في الميتافيزيقا والمحرك الأول، فإن افلوطين (205-270م) قد وقف موقف آخر فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطي والمثل الأفلاطونية، فالله المصدر الأسمى للوجود عند افلوطين ويقول إحسان ظهير "ذكر جمع من الكتاب والباحثين ممن إشتغلوا بالتصوف من المسلمين وغير المسلمين اعتمدوا على الأفلاطونية الحديثة كأحد المصادر الأساسية، بل أنها المصدر الأول بالنسبة للقائلين بوحدة الوجود والحلول بدءا من البسطامي Bastami (188هـ-261هـ) وسهل التستري الملقب بالحكيم، وابن عطاء الله الإسكندري Ibn ataa allah iskandari (658هـ-709هـ) وابن الفارض Ibn Farid (576هـ-632هـ) والحلاج ولسان الدين ابن الخطيب-Ibn Al-khatib (713هـ-776هـ)، السهروردي وابن عربي والرومي Dj al al din Rumi (604هـ-672هـ)، والجيلي Abd al-karim al-jili (767هـ-826هـ) وابن سبعين والعراقي"⁴

استخدم ابن عربي النظرية الأفلوطينية يجعله "العقل الأول هو الذات الظاهرة بصورة القوة الناطقة في جميع الأشياء وراء النفس الكلية، وهي أيضا الذات الظاهرة بصورة القوة المدبرة، والجسم الكلي وهي الذات الظاهرة

الذي يحيط به، والعالم على شكل الفلك، وكان الأرض مرطز لذلك الفلك" (ينظر: أمين عثمان، الفلسفة الرواقية، سلسلة أعلام الفلسفة، القاهرة 1945/1364، ص427)

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص223-224

² ينظر: سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص145

³ الصوفية إضاءة لتزكية النفس وتصحيح المسار، ابن عربي نشأته ثقافته أفكاره، العدد 7، صفر 1429/فيفري 2008، ص13.

* مصطلح حديث يدل على الجهد المبذول في ادماج الفكر الفلسفي المبكر، خاصة فكر ارسطو والرواقيين إضافة إلى الكثير من المعتقدات الدينية والأساطير وعبادات اليونان والأفلاطونية المحدثه تدعو إلى الألوهية تعلق على الكون وتجاوز الوجود(ينظر: زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، المرجع السابق، ص53)

⁴ احسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصدر، دارة ترجمان السنة، لاهور، ص74.

بصورة العالم المادي"¹ نجد مذهب أفلوطين ذا طابع ذاتي تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة "الإرشاد إلى الطريق الذي يصل الإنسان إلى إفناء الذات في الوحدة الإلهية بينما الناحية الموضوعية تقوم على أساس إنكار كل قيمة العالم الخارجي، فكل ما هو متناه وكل ما هو موجود متناه زائل وبالتالي لا قيمة له لذا لا داعي إلى إثبات بطلانه"²؛ وهنا نعتقد أن طابع الفلسفة لدى أفلوطين مبني على فكرة الألوهية كمصدر واحد ووحيد كما أنه يقوم على فكرة الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية من خلال الكشف، ومن هنا نجد أفلوطين لم يستعن بفكرة المعرفة إلا من خلال الشك وينكر القيمة العقلية بحيث القيمة الأساسية تكمن في التجربة الذوقية.*

إن بناء فلسفة افلوطين هي فكرة الله أو العالم، أي الانتقال إلى العالم المحسوس الذي يرتفع إلى الوحدة الأولى وفي هذا أراد أفلوطين أن يبين أن الله الواحد المطلق المنزه عن المخلوق بخلق سلسلة من الفيوضات (العقل، النفس العالم) لينتج عنها مبدأ واحد تصدر عنه بالضرورة جميع الأشياء المتكثرة،³ من هنا يؤكد افلوطين على فكرة أساسية ويعترف بها أن الله لا يمكن أن يكون متعدد كما أنه لا يقبل العدد أو الكثرة، أنه يؤكد وحدة الوجود من خلال أن كل موجود يقاس وجوده بما فيه من وحدة**

إن تفاوت الأشياء في درجات الوجود عند افلوطين يرجع إلى الجدل بما فيها من وحدة؛ لأن اكتشاف الوحدة في الكثرة يستدعي التمييز بين الفكر وموضوعه، فلا بد أن يكون المطلق هو الواحد الذي يفوق الفكر، ففكرة الوحدة في الله أساس نظرية افلوطين لذا حاول سلب كل تعدد وتوهم يصيب الله ويرفض أن يكون عقلا أو وجودا لما أنه ينكر أن يكون كل صفة ونعت.⁴

¹ ابن عربي، الفتوحات، ج4/158. 161. 325. 344

² عبد الباري محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1/1997، ص60

* أثرت الأفلاطونية المحدثة على المسلمين كما أثر أرسطو على الأفلاطونية تأثرا في المسائل الروحية وعلى رأسها التصوف، ويكمن هذا التأثير في التركيز على صلة النفس بالبدن بالإضافة إلى علاقة النفس بالواحد الذي هو الإله الواحد، ويؤكد أفلوطين أنه إذا أراد المرء بلوغ المعرفة فلا بد من التخلص من البدن وهمومه وهنا يذكر أن الحواس تستخدم لصالحنا وهي تستخدم أيضا في المعرفة، ولكن ذلك لا يكون إلا في مخلوق جاهل شاء حظه العاثر أن يحرم من العلم فيستخدم الحواس، ومحال أن يكون فيها نفع موجود يحرم من الحاجة ومن النسيان بل إنه قد ذكر طالما أن بدننا موجود معنا وطالما أن النفس مرتبطة به، فلن تأتينا المعرفة الصحيحة (ينظر: فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1983، ص71)

³ ينظر: أمين عثمان، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص276

** ظهر الكشف والمعرفة القبلية ظهر لنا جليا أن هذه الافلاطونية عند ابن عربي حيث قال فور فوريس (تلميذ أفلوطين) " أن الغاية من الفلسفة هي الخلاص من الشر بمجاهدة النفس والقضاء على شهوتها وبالتالي تمكنا من التوصل الى معرفة الله" (ينظر: محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الاسلامية نظرات في التصوف والكرامات، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط5/ 1986-1406، ص194)

⁴ ينظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، المرجع السابق، ص124-125

يبي أفلوطين نظرية علاقة الله بالعالم على الفيض وليس الفيض بمفهومه الذي عرف عند ابن عربي وإنما يعرف لديه بالتجلي* وعلى الرغم من استعمال ابن عربي لغة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وأساليبها في التعبير عن الخلق بإصطلاح الفيض، إلا أن مذهبه في الفيض متميز عن هذه الفلسفة من حيث أن الفيوضات عندهم ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة وهكذا سارت فلسفة أفلوطين في طريقين، طريق صوفي صاعد غايته الإتحاد بالواحد أو الله، وطريق عقلي ميتافيزيقي هابط يشرح فيه كيفية صدور الموجودات عن الواحد¹، فقد كانت فكرة الأولى هي الواحد أما الثانية فأنحصرت في وحدة الوجود.

➤ الفلسفة الإشراقية:

نسب إلى ابن عربي بأنه ممثل الفلسفة الإشراقية لمدرسة ابن مسرة (269هـ-319هـ) إلا أن ذلك غير معقول إذ أن الفلسفة الإشراقية تقول بنظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية،² وبما أن الإشراق يقوم على الفيض؛ أي (فيض الأنوار عن النور الإلهي)، وبالتالي تفيض عن الذات الإلهية والفيض هنا غير التجلي لأن التفصيل للفيوضات الإشراقية عند السهروردي هي غاية التصوف وهذا ما هو إلا امتداد للفلسفة الأفلاطونية، فتكون الفلسفة الإشراقية بهذا الاعتبار بعيدة عن تصوف ابن عربي لأن التجلي لديه لا يتم إلا في مراحل متتابعة كالفيوضات³، ونجد أن الكثير من الباحثين يرون أنه هناك علاقة بين الفلسفة المشائية والإشراق*، وأن الحكمة الأساسية في المشائية مقدمة لا غنى عنها للحكمة الذوقية الإشراقية لدى السهروردي وابن عربي، وقد كان يجمع الحكمتين بذور أفلاطونية كامنة في الفلسفة المشائية وفيه خروج عن طبيعة التصوف الذوقي اليهودي عند ابن عربي القائم على مجاهدة النفس وخلو الفكر من كل أمر ويخبرنا ابن عربي "بأن هذه الطائفة عملت في تحصيل ذلك عن طريق الخلوات والأذكار المشروعة بصفاء القلوب وطهارتها من دنس الفكر إذ كان

* هناك فرق بين الفيض عند الفلاسفة والتجلي عند المتصوفة، الفيض يحدث عبر متوسطات بين الخالق والمخلوقات بينما المخلوقات ليست إلا تجلي للذات الإلهية عند المتصوفة.

¹ ينظر: سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص 150

² ينظر: ابراهيم فيومي، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، القاهرة، ط2/1968/ص 53-54

³ ينظر: ابو الريان محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، القاهرة، 1969، ص 174-175

* ثم ورد عليه وهو في هذه حالة الإشراق وتجل يدرك مضمونه الفكري ويغيره بعد زوال الحالة القديمة باعتبار أن الحالة الصوفية والإلهية من أثارها انفعال بالسرور الروحاني المصحوب بإحساس الإنتعاش (ينظر: ابن عربي، التدبيرات الإلهية، تع: ابن سودكين، تع: اسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988/1408، ص 113)

المفكر لا يفكر إلا في المحدثات لا في ذات الحق، وما ينبغي أن يكون عليه في نفسه"¹ وبالتالي العلم الإلهي لا يخرج من دائرة الحق ولا يتلقاه العبد إلا من لدن عزيز.

نجد أسين بلاتيوس يشير إلى فكر ابن مسرة في تصوف ابن عربي بالرغم من أنه لم يذكره في كتاباته مثل الصوفيين إلا أننا نجد إشارة إليه في كتابه "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" من خلال وصفه للعرش، ولكنه أشار في كتابه "الميم والواو والنون" إلى متابعته لطريقة ابن مسرة في أسرار الحروف لا خواصها فأخذ عنه طريقته الشكلية فقط لا المضمون لما ينطوي على المضمون من مغالطات فيقول "من مراتب أسرار الحروف أيضا يكون آخر حرف كأوله في بعض الألسنة كالميم والواو والنون في اللسان العربي هو لساننا وهو من مراتب المخارج لا من مراتب القوم، فكلاهما على أسرار كطريقة ابن المسرة الجبلي وغيره على خواصه، فإن الكلام على خواص الأشياء يؤدي إلى تهمة صاحبه وإلى تكذيبه في أكثر الأوقات"².

2- من الناحية الدينية:

➤ اللاهوت المسيحي:

إن تأثير الفلسفة المسيحية في فكر ابن عربي واضح جدا خاصة في عقيدة التثليث عند النصارى وهي عين التوحيد ويقول ابن عربي " إن الأصل الساري في بروز أعيان الممكنات هو التثليث و أعلم أن الأحد لا يكون عنه شيء البتة، وأن أول الأعداد الإثنين، ولا يكون عن الإثنين شيء أصلا ما لم يكن ثالث يربط بينهما ببعض فحينئذ يتكون عنها ما يتكون بحسب ما يكون هذان الإثنين عليه"³ نسب إلى ابن عربي عقيدة التثليث لأن المسيحية دين التوحيد والتثليث لا يعني الكثرة أو التعدد فالمراد بالأب الذات والإبن وهو قائم الذات، وروح القدس التي هي الحياة والثلاثة هما واحد وهي نظرية الوحدة عند ابن عربي، وقال أيضا " وما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية، لأن الفرد من نعوت الواحد، فهم موحدون توحيد تركيب، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة"⁴ والمعنى من قوله أن الحقيقة واحدة والله واحد ثالث واحد في ذاته ثالث في خصائص كيانه (الوجود-الحياة-النطق) ويقول أيضا " هذا هو حكم الإسم الفرد، فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذا الإسم ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات، فما وجد ممكن من واحد، وإنما وجد من الجمع وأقل الجمع ثلاثة وهو الفرد"⁵

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج1/271-272

² ابن عربي، كتاب الميم والواو والنون، رسائل ابن عربي، حيدر اباد الهند، ج1، ط1/1367-1948، ص7

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج3، ص166

⁴ المصدر نفسه، ص نفسها

⁵ المصدر نفسه ج3، ص166

أما العقيدة الثانية فهي من فكرة أوغسطين Saint augustin (354هـ-430هـ) المتصلة بمشكلة الله بحيث يرجعها إلى علة عاقلة مدبرة، وأن الوجود الأزلي وهو الله والوجود والماهية شيء واحد، كما نجد أن ابن عربي أخذ بفكرة الكلمة الموجودة في وحدة الوجود من عند اورجانوس Origène (185م-254م) الذي يقول أن الله خلق عن طريق الكلمة وتفسيرها هو الصور السرمدية التي صدرت عن الله، فهو لا يلاحظ أن الوجود كله هو الله والأشياء تستمد وجودها من عند الله وهي تبعا لها وهذا ما يسمى بوحدة الوجود عند اورجين.¹

كتب البروفيسور ابراهام ولف في مقال في الدائرة المعارف البريطانية : "وحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت تعتب النظرية التي تقول أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله فالكون ليس خلقا متميزا عن الله فالله هو الكون والكون هو الله"²

➤ القرآن الكريم:

استمد ابن عربي عقيدته في التوحيد من القرآن الكريم، وعول على الآيات الصريحة في الدعوة إلى الإيمان الخالص دون النزوع إلى الأدلة العقلية، فقال "ولا يخفى أن الشخص إذا كان مؤمنا بالقرآن قطعاً بأنه كلام الله تعالى فالواجب عليه أن يأخذ عقيدته من غير تأويل ولا عدول إلى أدلة العقول المجردة عن الشرع، فإن القرآن دليل قطعي ، سمعي، عقلي"³ لذلك كان يحث على التمسك بالقرآن لحفظ العقيدة من الخطأ والتضليل ويردف قائلاً "من أراد حفظ عقيدته من الشبه والضلالات فيأخذها من القرآن الكريم كما هو، فإنه يواتر عقلي قطعي معصوم بخلاف من يأخذ عقيدته من طريق الفكر والنظر، ومن غير أن يعضده شرع أو كشف."⁴

حاول ابن عربي أن يسخر الآيات القرآنية لخدمة مذهبه بتأويلها وتأويل النصوص لتوافق منهجه في تقرير الوحدة الإلهية، واستخدم الرمز للتلبس به المعاني التي يقررها مذهبه وهو ما إنفرد به عن غيره من التأويلات التي سبقته، فقد كان يتقن القواعد اللغوية والعقائدية فاستخدم ما يوافق مذهبه فلو أخذنا قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ

ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

(البقرة، الآية 31) نجد في كتاب الفتوحات قوله : كان الإنسان المنصب العالي بالخلافة كان العين المقصودة من العالم

¹ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، المرجع السابق، ص56.

² ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، تر: امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص285

³ عبد الوهاب الشعراوي ، اليواقيت والجواهر، بيان عقائد الأكابر، مكتبة عيسى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة، 1909/1378، ص22

⁴ المرجع نفسه، ص23

وحدة وظهر الكمال في آدم عليه السلام¹ لو تأملنا في كتاب ابن عربي إشارات القرآن في عالم الإنسان لوجدنا أن ابن عربي إستعمل حول تدبيره وتأملاته في القرآن العظيم حيث رتب فقراته متتالية حسب تتابع السور نزولا من الفاتحة والبقرة إلى الناس، وقد أعطى لكل فقرة عنوان مناسب ولا يبين الآية المقصودة من إشارته لقوله في فقرة الفاتحة "وسرى بي في الزمان الآن، حتى أنزلي في الآن، فليل لي تأمل، فرأيت الأسماء الإلهية في الماضي والأسماء الكونية في المستقبل، فطلبت الحال فوجدت نفسي فيه"²

يقول عبد الباقي مفتاح أن إستخدام ابن عربي للقرآن كان باعتباره "أن القرآن هو أعظم ما يهبه الله تعالى لعباده وأن أهل القرآن هم أهل الله وخاصة وأن العبد يرتقي في معارج الولاية ومدارج الجنان يناظر الرؤية المحمدية للحق بمقدار تحققه بآيات القرآن"³، إن القرآن بمثابة مفتاح العلوم والأسرار الإلهية يقول ابن عربي "جميع ما نتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، اعطيت مفتاح الفهم والإمداد منه وهذا كله حتى لا تخرج عنه، فإنه رفع ما يمنح، ولا يعرف قدره إلا من ذاقه وشهد منزلته حالا في نفسه وكلمة به الحق في سره بارتفاع الوسائط"⁴

يشكل التأويل عند ابن عربي معضلة إذ يختلط الأمر بين النصوص القرآنية وكلام ابن عربي، كما يرون أن الآية الواحدة قد تثير في ذهنه دلالات عديدة وجودية ومعرفية مغايرة مثال قوله "العباد في قبضة الحق"⁵ إشارة إلى قوله تعالى ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿56﴾ (هود، الآية 56) كما أنه يستند إلى الآية التي يفسرها تفسيرا يثبت رؤيته للوحدة الكاملة للوجود من خلال قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿115﴾ (البقرة ، الآية 115) من خلال قوله "الله الإشراق على قلوبكم بالظهور بها والتجلي لها بصفة جماله حالة شهودكم وفنائكم، فأى جهة تتوجهوا حينئذ فثم وجه الله، لم يكن شيء إلا به وحده، عليم بكل العلوم والمعلومات"⁶ كما لم يجد ابن عربي صعوبة في أن يجد لكل آية فكرة فقد أشار إلى فكرته في الوجود المطلق أو في الوحدة والكثرة أو الأحدية، فيقول

¹ ابن عربي، اشارات القرآن في عالم الإنسان، مخطوط، ص22

² المصدر نفسه، ص22

³ عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، دار الكتب العلمية، ط1، 2009، مج1، ص48

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج3، ص334 (هي مجالس الذكر، وقد سلك هذا المسلك لموافقة اصحاب له موقفين سامعين له وطاعين، ويفقدانهم فقد هذا العمل الخالص وهو أشرف الأرزاق" ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج3، ص334)

⁵ ابن عربي، التراجم، مج: رسائل ابن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ، الهند، ج2-1/1367-1948م، ص51

⁶ ابن عربي، تفسير القرآن، دار اليقظة العربية، بيروت، ج1-1/1387-1968، ص80

"فإنه القائم على كل شيء القائم به كل شيء"¹ وقد أستنبطها من قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد، الآية 4) وقد كان شأنه شأن الصوفية يعتمد على عدم التوضيح ويعتد إلى التلميح والتلويح ويستخدم الإشارات فقط.^{2*}

جمع محمود غراب طرفا من كلام ابن عربي في تفسيره الظاهري لبعض الآيات في كتابه رحمة من الرحمن في تفسير إشارات القرآن من كلام ابن عربي حسب تسلسل السور في المصحف، ويرى عبد الباقي مفتاح في كتابه "مفاتيح فصوص الحكم" بأن كتاب "التجليات" مرجعية لسورة البقرة فيه 109 فصلا لكل أية منها تجل خاص وكتاب الفناء في المشاهدة مرجعية لسورة البينة، كتاب منزل القطب والإمامين مرجعية للمعوذتين، كتاب التراجم يحتوي على مقدمة و69 باب ، لكل باب آيات من سورة معينة وترتيب الأبواب حسب ترتيب السور بدء من سورة الحاقة "ترجمة القمر" وإنتهاء بسورة البقرة (ترجمة الحجاب) الفاتحة (ترجمة الرداء) كتاب "الشاهد" يحتوي على 27 باب مشابها جدا لبعضها ، كتاب منزل المطابق للباب 22 من "الفتوحات" ، وكتاب "المشاهد القدسية" المؤلف من 14 باب كل باب يتعلق بسور الفواتح³

من خلال جموع الكُتَّاب تبين أن ابن عربي له مرجعيات قرآنية جليلة وحققة، فمن كتبه التي صرح بمصدرها القرآني من حيث السور لا من حيث الآيات " كتاب إشارات القرآن في عالم الإنسان"، "كتاب الجلال والجمال" ويبين فيه جمال كل أية وقد توقف عند الآية 59 من الكهف وكتابه "القسم الإلهي والأسفار عن نتائج الإسفار" وفي ديوانه الكبير نجد قصائدها كثيرة لها مرجعيات قرآنية مباشرة في سور الآيات القرآنية.

إن استخدام ابن عربي النصوص القرآنية كأنها نصوص فلسفية منطقية أو أصولا كلامية يؤولها كيف يشاء دون قيود وكان الغرض من ذلك هو صبغ مذهب وحدة الوجود بصيغة دينية.

¹ ابن عربي، التراجم، مج: رسائل ابن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد ، الهند، ج1/ 1367-1948، ص51

^{*} اتقن ابن عربي حفظ القرآن وهو صبي، فلما جاءه الفتح الإلهي، تحقق ذوقا بحقيقة الآية ﴿وَمِنْ دَابَّتْ فِي الْأَرْضِ وَلَا تَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَأْفُوظًا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَرِّ نَوْمٍ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام الآية 38)

³ عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، المرجع السابق، ص59 (ينظر عبد الباقي مفتاح، المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي، دار البراق، بيروت، 2004/1425، ص21)

➤ الحديث:

حاول ابن عربي أن يسخر نصوص السنة النبوية لخدمة مذهبه بتأويلها لتوافق منهجه في تقرير الوحدة الإلهية وبالتالي يمكن القول بأن القرآن والسنة شكلا مصدرين أساسيين لمذهبه، ويعد هذا بمثابة تأويل النصوص وصنعة باللغة في استخدام الرمز، وقد إلتزم بما جاء في الكتاب والسنة من خلال قوله «اعلم أي أقرر بحمد الله تعالى في كتابي هذا ولا بغيره قط أمرا غير الشرع، وما خرجت عن الكتاب والسنة في شيء من تصانيفي»¹ ويأخذ من الأحاديث المروية عن الرسول ما ينتابه موقفه الصوفي وذلك لقوله «لا تقتدي بالذي زالت شريعته عنه ولو جاءنا بالأشياء عن الله»² ويذكر عبد الباقي مفتاح شغف ابن عربي بالحديث في كتابه "المبشرات" حيث يقول « كان جملة من أصحابنا قبل أن أعرف العلم قد رغبوا وقصدوني محرضين على قراءة كتب الرأي، وأنا لا علم لي بذلك ولا بالحديث، فرأيت في المنام وكأني في فضاء واسع وجماعة بأيديهم سلاح يريدون قتلي، ولا ملجأ معي أوى إليه فرأيت أمامي رسول الله ﷺ واقف فلجأت إليه فألقى ذراعه عني وضمني ضما عظيما وقال لي " يا حبيبي استمسك بي لتسلم " فنظرت إلى هؤلاء الأعداء فلم أرى منهم على وجه الأرض أحدا، فمنذ ذلك الوقت اشتغلت بالحديث »³

ومن أهم الأحاديث التي صحت لابن عربي حسب عبد الباقي مفتاح فهي كالتالي:

«إن الله من العلم كهيئة المكنون، لا يعلمه إلا العالمون بالله، فإن نطقوا به لم ينكره عليهم إلا أهل العزة بالله»⁴
 وقوله ﷺ « وما من أيه إلا لها ظاهر وباطن ومطلع»⁵ وقوله ﷺ «عن ثياب أهل الجنة إنها تشقق عنها ثمر الجنة»⁶ وقوله ﷺ « إن الله خلق آدم على صورته وطوله ستون ذراعا»⁷ سئل الرسول ﷺ عن الكسوف فقال

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج1، ص24.

² المصدر نفسه، ج2، ص364.

³ عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، المرجع السابق، ص69.

⁴ أخرجه الديلمري في مستند الفردوس، وابن شاهين، أبو عبد الرحمن سلمى 2/ص114، 3/ص48-244.

⁵ أخرجه الطبري وله عدة شواهد قريبة منه، 1/ص187، 4/ص411.

⁶ أخرجه أحمد بلفظ قريب 2/ص655، 3/ص434.

⁷ رواه البخاري وأحمد في مسنده عن أبي ربحانة ومسلم وإبي هريرة، ورواه الطبري والترمذي، فيض القدير 2/ص447، قال عنه ابن عربي حديث

صحيح ورد في الفتوحات 40 مرة، ينظر سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، 165

« وما تجلي الله لشيء الأخشع له »¹ وقوله أيضا « كنت كنزا مخفيا لم أعرف ، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت عليهم فعرفوني »²

قوله ﷺ «وما وسعني أرضي وسمائي»³ وقوله ﷺ «من عرف نفسه عرف ربه»⁴ ذكر بعض أصحاب ابن عربي أنه قال هذا الحديث وإن لم يصح عن طريق الرواية، فقد صح عن طريق الكشف* ، وقد ذكر ابن عربي في معرفته الذوقية القائمة على التجلي والمشاهدة قوله «من أراد أن يرى الحق فليرى بنفسه»⁵ وقوله ﷺ «إن نفس النفس الرحمن يأتيني من قبل اليمين»⁶ هي فكرة أصلها ابن عربي من خلال فكرة العماء حيث قال «الحق مخلوق به به كل شيء وسمى الحق بأنه عين النفس، فلهذا قلنا في الأشخاص أنها مخلوقة من وجود لا من عدم فإن الأصل

¹ أخرجه البزاز وعند أحمد وابن ماجه، 1/ص488، 3/ص107

² عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، المرجع السابق، ص78، سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، 163ص، ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1/ص331 قال ابن تيمية ليس من كلام النبي عليه الصلاة والسلام ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف وتبعه الزركشي والعسقلاني ، لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (56) (الذاريات، 56) ، أي يعرفون (ينظر: ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، المرجع السابق، م18/ص376) أخرجه الطبري بمعناه في التفسير وذكره السيوطي في الدرر المنتور 127/1، لم يصح ابن عربي بوضوح تصحيحه لهذا الحديث كشفاً، ولكن يشعر منه ذلك وورد في الفتوحات.

³ معناه وسع قلبه الإيمان بي وبمحبتي، قال السيوطي أخرجه أحمد في الزهد عن وهب بن منب ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِيحُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (4) هود الآية، 7

قال إن السموات والعرش صعقت عن أن يسعني ووسعني قلب عبدي المؤمن، ويرى عبد الغني النابلسي أنها طائفة لما نزل في القرآن في قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِيحُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (4) الحديد 4، وقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ مَأْسُوسًا يَدْعُ نَفْسَهُ وَحَنُّنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (16) سورة ق الآية 16 (ينظر الملا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى، تح: محمد الصباغ، دار الأمانة مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ص31 حديث 423، كذلك النابلسي، كتاب الوجود الحق، تح: بكرى علاء الدين ، دمشق، 112/1995، سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص164) (ابن عربي، الرسالة الوجودية ينظر في معنى قوله من عرف نفسه عرف ربه ، مكتبة القاهرة مصر، ص14

* وقال الفيروز أبادي في الرد على المعتضدين لابن عربي " ليس من الأحاديث النبوية على أن أكثر الناس يجعلونه حديث عن النبي ولا يصح أصلاً وإنما مكروه من الإسرائيليات " يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك " وقد يكون هذا أثر سقراطي مما تعود على قوله الفلاسفة، فسقراط له شعار معلق على معبد دلفي "اعرف نفسك" ولكن الحديث كما ورد عند النبي ﷺ عندما سئل من أعرف الناس عند ربك؟ قال أعرفهم بنفسه، وقد ذكر البعض أن ابن عربي مع الرسالة الوجودية السابقة قد تعرض لذلك "ينظر ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، مر: وتع: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر ، القاهرة، ص46، الهامش ص92)

⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، الصدر السابق، ج4/ص423.

⁶ قال العراقي لم أجد له أصلاً وباقي مسند أحمد 2/ص541 حدثنا عبد الله عن أبي عصام عن خالد عن جرير عن شديد أبي روح أن أعرابياً أتى أبي هريرة فقال: يا أبا هريرة حدثنا عن النبي ﷺ فذكر الحديث، قال ﷺ " ألا أن الإيمان بيمان والحكمة بيمانة وأجد نفس ربكم من قبل اليمين "

على هذا كان هو العماء من النفس وهو وجود وهو عين الحق المخلوق به، وأجناس العالم من العماء، أشخاص العالم مخلوقون من العماء أيضاً»¹

➤ علم الكلام :

نجد في الكثير من أعمال ابن عربي مسائل علم الكلام وأدلة المتكلمين في العقائد ويقول ابن عربي "عقائد العلوم السليمة وهم مسلمون مع عدم مطالعتهم لعلم الكلام لبقائهم على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله تعالى ومعرفته، وتنزيهه الوارد في ظاهر القرآن، وهم فيه على صحة ما لم يتطرق أحد منهم إلى التأويل فإن تطرق أحد منهم إلا التأويل، فإما مصيب أو مخطأ بالنظر إلى ما يناقض ظاهر ما جاء به الشرع، وفي القرآن للعاقل غنية كبيرة"² يبدو أن ابن عربي كان على علم تام بمذهب المتكلمين وجدلهم، إلا أنه لا يتبع فرقة خاصة بل يأخذ رأي الأشاعرة* في مسألة ورأي المعتزلة** في مسألة أخرى ويحاول التوفيق بينهما، ومحدثنا ابن عربي في كتابه "الفتوحات" عن دور العقل والنظر والبحث عن العقائد فيقول "كل صاحب نظر وبرهان وراء النظر العقلي، وإذا كانت العلوم على ثلاث مراتب (علم العقل) فهم كل علم يحصل لك بالضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهة في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم"³ كان مقصد ابن عربي هو القول فيما يتجلى الحق في قلبه والخروج عن حكم عامة الناس، لذا صنف ضمن أهل النظر والتأويل، ونجد علم الكلام مقرون بالتأويل ليحاول الوصول إلى ما صعب فهمه في دقة النظر.

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/ص310

* يسمى بعلم الكلام أو أصول الدين، وسماه أبو الحنيفة بعلم النظر والاستدلال ويسمى علم التوحيد والصفات وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه وتمثل مسائله في إثبات القدم والوحدة للصانع أو قضاياها، فتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء كون صفاته موجودة في ذاته، وتمثل فائدته في التزقي من خصيص التقليد إلى ذروة اليقين ويعتقد الغزالي أنه العلم الأعلى إذ تنتهي عليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت الموضوعات (ينظر: علي سامي النشار، قراءة في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، ط1/1967، 79-80). سمي بأصول الدين لكونه أصل العلوم الشرعية أما علم التوحيد لأنه علم يتعلق بالأحكام الفرعية؛ إي العملية ويسمى علم الشرائع والأحكام (علم الفقه) وجاءت تسميته بالكلام من حيث أنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات (ينظر: سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص174)

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق 34/1-35، (ينظر عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، المرجع السابق، ص99)

* الأشاعرة هم أصحاب أبي الحسن الأشعري وكان الأساس الذي قام عليه المذهب الإرتكاز على العقل والنقل داعما الأول بالثاني بإيمان راسخ، تصده الإجتهدات العقلية وتأويل الآيات المتشابهة (الشهرستاني، الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي مجّد، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1 - ط2/ 1413-1993 م، ص119)

** المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والإستنباط والحجج على من خالفهم أنواع الكلام والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل فسموا بذلك من خلال مبايعة بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة (أبو الحسين الملطي العسقلاني، التنبيه ورد على أهل البدع والأهواء، تح: مجّد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ج1/ص28)

³ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، المقدمة، ج31/1

سنحاول عرض بعض النماذج الكلامية في مذهب ابن عربي:

✓ عرف علم الكلام بعلم التوحيد باعتباره معارض الشرك والإلحاد، والتوحيد عند ابن عربي هو حصول العلم في نفس العارف بأن الله لا إله إلا هو فيقول «والوحدة صفة الحق، والإسم منه الأحد، والأوحد، أما الوحدة قيام الوحدة بالواحد، من حيث أنها لا تعقل إلا بقيامها بالواحد، فهذا معنى التوحيد كالتجديد والتغريد، وهو الحصول على الإنفراد الذي نسب إليه الموصوف به، فالتوحيد نسبة من الموحد ويحصل في نفس العالم به أن الله واحد»¹ لجأ ابن عربي كغيره من علماء الكلام إلى الخوض في مسألة التوحيد وما يتصل بها ويقول «وأعلم أن الكلام في توحيد الله من كونه إلها فرع من الإثبات لوجوده، وهذا باب التوحيد»² ومن هنا يطرق ابن عربي باب التوحيد كسائر علماء الكلام، إلا باختلاف مسألة الصفات ومسألة الكلام وما يتبعها من قضايا كقضية خلق القرآن والجبر والإختيار.

✓ عرف علم الكلام ببداية الوجود الإلهي ونفس الأمر ينظر إليه ابن عربي من حيث البحث عن أدلة وجود الله وأدلة إجحاد الله ويعتقد ابن عربي أن العارف هو الذي يدرك من نفسه الإله إدراكا مباشرا دون مقدمات أو براهين، ويعتبر أن اختلاف الفرق الكلامية في أعمال الفكر وابتداء السنة النبوية، كان بسبب المنهج العقلي والنظر في صحة وبطلان المعتقدات ويقول «رأينا المسلمين رسلا وأنبياء، قديما وحديثا منذ آدم إلى مُحَمَّد، ومن بينهما عليهم الصلاة والسلام، ما رأينا أحدا منهم قط اختلفوا في أصول معتقدتهم في جناب الله بل كل واحد يصدق الآخر، ولا سمعنا عن أحدا طرأ عليه معتقده وعلمه فانفصل عنها بدليل»³ كان قصد ابن عربي من ذلك إثبات وحدة الإتفاق بين الرسل والأنبياء فيما يخص الرسالة فالمصدر واحد وهو الله.

✓ يعرف علم الكلام بنفي الشرك وقد أعاد ابن عربي الفكرة من جديد، فمن خلال نزعه الظاهرية وقف عند ظاهر النصوص عقائديا ، مما دفع به إلى إثبات وحدانية الله وتنزيهه عن الشرك وهنا خرج ابن عربي بدليل نصي لأن القرآن معنى عن النظر في هذا المجال، قال " أما المتقدمون كالغزالي (450هـ-505هـ) وإمام الحرمين الجويني (419هـ-478هـ) Abu al maali al jouini، والشيخ أبي الحسن، فما عرجوا عن هذه وأبي اسحاق الإسفرائيني (949م-1027م) Abu ishaq al-isfara'ini * فما عرجوا عن هذه الدلالة، وسعوا في

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/ص288

² ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1/ 2010-1431، ص87.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3/ص82

* هو أبو اسحاق إبراهيم مُحَمَّد الإسرافيني محدث مجتهد شافعي الفروع ، من ابرز العلماء الأشعرية عرف بشيخ خراسان صاحب العلوم الشرعية والعقلية واللغوية على يده تفقه الطبري والقسييري (الشيرازي، طبقات الفقهاء، تح: خليل الميس، دار القلم، بيروت، ص225)

تقريرها وأبانوا عن استقامتها، أدبا مع الله تعالى وعلما بموضع الدلالة منها»¹ والمقصود هنا هو نفي الشريك عن الله وهو ما يسميه علماء الكلام بدليل التمانع والتغالب المستمد من قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾²

لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

✓ وجود الصفات والأسماء الإلهية ضمن مباحث علم الكلام واعتبارها جوهر التوحيد، وعلى ضوء مواقفهم يجمعون مسألة الصفات مع الذات أي الجمع بين مسألة التنزيه والتشبيه ونلاحظ مرة أخرى تداخل بين أفكارهم وأفكار ابن عربي ففي الوقت الذي ينظر إليه توضيحا للمسألة يتبنى هذا الاعتقاد ضمن منظومته العقيدية الكلامية الصوفية، ويطرح تمثيلا يشير الجدل فيما يتصل بالأسماء والصفات الإلهية، ويدخل بذلك إلى مسألة الوجود بطابع الرمز والتأويل ليفتح باب الإجتهد الصوفي ويقول « إن لله الأسماء بمنزلة الذات لما تحمله من الصفات، فكل إسم يدرج ومنه يخرج إليه ويعرج، وهو عند المحققين للتعلق لا للتخلق»³

خلاصة القول إن ما تطرقنا إليه من آراء كلامية وفكر ابن عربي هي فقط نقطة في بحر واسع فقد حاولنا الوقوف على أهم المسائل فقط لتوضيح مدى تأثير الفرق الكلامية في مذهب ابن عربي، وقد تميز ابن عربي ومدرسته الصوفية عن علم كلام صوفي أكبر، إمتزج فيه ثلاثية النظر والنص والكشف، كما امتزجت فيه آراء معتزلية وأشعرية وظاهرية بأراء فلسفية شكلت بهذا التركيب جزءا هاما من الفكر الصوفي الأكبر ذي طابع رمزي قابل للتأويل آخذاً بالكشف في سياق الحديث، كما لم يستعمل علم الكلام كركيزة أساسية في توحيده ويقول: « إنما كان عامل جانبي أناقش فيه القضايا التي أثبتها الكشف لأهل الله دون معاناة البحث والتدقيق»⁴ ويرى أن علم الكلام هو علم نقل وليس ذوقي وأن النقل والناقل يعجزان عن متابعة التصوف لأنه تجربة روحية يعجز العقل عن إدراكها والقيام بها.

¹ ابن عربي، فتوحات المكية، المصدر السابق، ج23/ص289، (ينظر، ساعد خميسي، المرجع السابق، ص96)

² الأنبياء، الآية 22

³ ساعد خميسي، المرجع السابق، ص104، نقلا عن ابن عربي، كتابة الجلالة وهو كلمة الله، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن،

1948/1368، ص2

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/ص363-563

➤ التصوف:

إن أفضل ما قاله ابن عربي في التصوف أنه أخلاق، فمن زال عنه الخلق زال عنه التصوف، إن تحليلنا لجذور معتقدات ابن عربي وصلته بتلك الثقافات والمذاهب القديمة ذات أهمية كبيرة في التعرف أكثر على فهم عقيدته وإستيعابها خاصة وحدة الوجود.

1- التصوف الأندلسي في فكر ابن عربي:

إشتهر الفكر الأندلسي والغرب الإسلامي بمحاربة الفكر الفلسفي والتفكير الميتافيزيقي المتحرر من تلك القيود والثوابت والحاضعة بمبدأ العقل، وهنا كان يعتقد الأندلسيون بأنه نوع من الإنفلات والتسيب الفكري والعقائدي كونه يتناول ثوابت الإسلام وأصول الجدل والتفكير وهكذا ظل التصوف في بلاد الأندلس والمغرب لا يتجاوز السلوك وتهذيب الأخلاق إلا أنه لم يكن يعرف التنظير الفلسفي، وفي مرحلة أواسط القرن الرابع هجري نشأت مدرسة أندلسية صوفية ذات طابع إشراقي وهي مدرسة ابن مسرة* في لون صوفي فلسفي كلامي وصار تصوفه أكثر إشاعة في الأندلس وإعتناق أكبر المتصوفة لمذهبه وابن عربي كان متأخرا في فترته إلا أنه لا يستبعد إطلاعاه إلى أفكاره خاصة بعد اعتناق كبار الصوفية له مثل **ابي البكر ابن برجان** Ibn barradjan (ت 536هـ)** و**ابي بكر العريف**، وهو تصوف حلولي مرتبط بالتعقيد الفلسفي.¹

تعاقب شيوخ التصوف خلال القرون الثلاث الهجرية في مدرسة بغداد **كمعروف الكرخي** Maarouf al karkhi (ت200هـ) و**بشير بن الحارث المحاسبي** Harith al-Muhasibi (170هـ-243هـ) و**السري السقطي** Sari al-suqati (160هـ-251هـ) ، و**ابو السعيد الخزاز** Abu said al kharraz (ت 277هـ) و**الجنيد والحلاج والشبلي** Al-shibli (247هـ-334هـ) وغيرهم وأعقب على ذلك **الغزالي** فلم يقبل من التصوف إلا ما

* هو محمد بن عبد الله بن مسرة فيلسوف متصوف أندلسي، أتمم بالزندقة فخرج فارا وتردد إلى المشرق ثم إلى الأندلس
** هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال اللخمي الإفريقي ثم الإشبيلي العارف بمنهج الصوفية ، مؤلف شرح الأسماء الحسنى ، ت بمراكش(ينظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، كتاب العبر في خبر من غير غير ويلييه ذيول العبر،تح:محمد السعيد بن بسويوني زغلول أبو هاجر،دار الكتب العلمية، بيروت،ج4(ط1405/1-1985، ص148) يلتقي ابن عربي ابن برجان في معرفة منزل تقرير النعم حيث يتفق في ذلك مع الغزالي والقشيري وغيرهم ويقول " اعلم أن هذا المنزل يتضمن تقرير النعم على ما ذكرت ذلك، ويتضمن علم التشریح التي تعرفه الأطباء من أهل الحكمة والتشریح الإلهي التي تتضمنه الصورة التي اختص بها الشخص الإنساني من كونه مخلوقا على صورة العالم وعلى صورة الحق، فعلم تشریحه من جانب العالم علمك بما فيه من حقائق الأكوان وقد تكلم في هذا العلم الغزالي وغيره، أما علم التشریح الثاني فهو أن تعلم ما في هذه الصورة الإنسانية من الأسماء الإلهية والصفات الربانية ، ويعلم هذا من يعرف التخلق بما من المعارف الإلهية وهذا ايضا قد تكلم فيه رجال الله في شرح يسم الله كالغزالي وأبي الحكم عبد السلام بن برجان الإشبيلي وأبي بكر بن عبد الله المعافري(ت587) وأبي القاسم القشيري ويتضمن هذا المنزل التكليف ورفع من حيث ما فيه من مشقة لا من حيث ترك العمل" (ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/649)

¹ ابن سبعين، بد العارف، تح: جورج كتورة، دار الأندلس، دار الكندي، بيروت، ط1/1978،(المقدمة) ص 17.16

كان متمشيا مع الكتاب والسنة ، كما ظهر صوفية كبار كانوا لأنفسهم طرقا لتربية المريدين منهم الرفاعي Al-rifai (512-578هـ) والجيلاني Al-jilani (470-561هـ)، وغيرهم، وقد ظل الإمتداد حتى عصر ابن عربي في القرن السادس هجري، حيث تأثر بهم تأثيرا بالغا من آراء وأقوال هؤلاء الرجال في مختلف المجالات خاصة في سنواته الثلاث الأولى التي قضاها في الأندلس في الفترة التي تم فيها تكوينه الصوفي،¹ إلى جانب الصوفي الباطني أبو بكر المايورقي Abu baker al-matyor (451-520هـ) الذي كان إماما في الحديث والفقه وزاهدا وصوفيا كبيرا وأبو القاسم بن قسي Ibn qasi (ت546هـ)² * وقد جني ابن عربي ثمار كل هؤلاء، كما أنه في هذه الفترة أيضا تقبل الأندلسيون للفكر الفلسفي الذي لبث أن أنجب عددا من الفلاسفة أمثال ابن طفيل Ibn tofail (494-581هـ) وابن باجة Ibn baja (487-533هـ) وابن رشد Ibn rochd (520-595هـ) وقد أدركه ابن عربي وجرى معه حوار فلم يخرجوا باتفاق بين الفلسفة والتصوف لم يبني ابن عربي شيئا اسلاميا أو غير اسلامي حتى وفق بينه وبين مذهبه³ .

استفاد ابن عربي من تصوف ابن العربي وابن قسي وعملا شرحا على نصوصهم وتأثر بمنحى ابن برجان في التفسير الرمزي الباطني، ونزع منزعه في تفسير القرآن ، كما نجد الكثير من المواضيع في مؤلفاته "الفتوحات المكية" " فصوص الحكم" و" مواقع النجوم" يشير فيها إلى كبار المتصوفة ويذكر أقوالهم وما بينهما وبينه من آراء وأفكار وتوافق، مما يبين لنا إطلاعه على كتبهم لكن دون أن يبين مدى تأثير هؤلاء في تصوفه، فهل يعود ذلك بأنها قطرة من بحر استقى قطراته من ينابيع مختلفة؟

إذا ارتكزنا على فكرة الوجود عند ابن عربي فإننا نجد هذه الفكرة أيضا وجدت عند الصوفي الغامض ابو عبد الله الشودي Abu abdullah al-shoudi (ت645هـ) المشهور بالحلولي صاحب المدرسة الشودية كان يشتغل بالقضاء ثم تركه وتوجه إلى التصوف وفي مدينة تلمسان التي رحل إليها تاركا اشبيلية إلتقى بابن المرأة (ابن

¹ ينظر: سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص192

* التقى ابن عربي مع ابن قسي في تونس أثناء رحلته إلى المشرق، ودرس معه كتاب "خلع النعلين" كان لقائه به في مواضيع من كتبه (ينظر: ابن عربي الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/77، 129/4) ويذكر ابن قسي بمناسبة رأيه في وحدة الأسماء الإلهية ولكنه يختلف في علم المناسبة من منزل الأسرار أي نسبة العالم بعضه ببعض ويقول " وفيه علم المناسبة التي تشمل العالم كله وكأنه جنس واحد فتصبح المفاضلة فيما تحته من الأنواع والأشخاص، فإن الإمام أبا القاسم بن قسي صاحب خلع النعلين منع من ذلك فاعتبر خلاف ما اعتبرناه، فهو مصيب فيما اعتبره، ومخطئ باعتبارنا إذ ما ثم لاحق وأحق وكامل وأكمل، فالمفاضلة سارية في أنواع الجنس للمفاضلة التي في الأسماء بالإحاطة (ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج3/326).

² ينظر: أبو العلا العفيفي ، من أين استقى ابن عربي فلسفته، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1933، ص3

³ ينظر: المرجع نفسه، ص3

الدهاق (Ibn dahaq) (ت611هـ) واتخذ تلميذا له ومعينا على نشر فكره الصوفي، إلى جانب دراسة الحديث والتفسير على المنهج الإشاري والرمزي متضمنا المعاني الفلسفية، وكان جل تصوفه متضمنا في الوحدة التي تقوم على أن العالم صورة لتجليات الحق،¹ وهي نفس فكرة ابن عربي، كما نجد اطلع على فكر ابن المرآة وأفكاره من حيث "إن ابن المرآة تطرق إلى الكثرة في الموجودات واعتبرها وهم الخيال، والموجودات المحسوسة مشروطة بوجود المدرك العقلي، والوجود المفصل مشروط بوجود المدرك البشري، والتعدد في الموجودات إنما هي مدركات فقط، وما الوجود بكل أفكاره إلا حقيقة إلهية، وإذا بلغ الصوفي درجة من الترتي الروحي سقط عنده وهم التطلع إلى الجزئيات، ولم يرى فيها إلا الحق، وما عداه وهم وخيال"² إذا قارنا المدرسة الشاذلية مع ابن عربي في وحدة الوجود فإننا نجد أنه بناها على فكرة الوحدة والكثرة، والتي تعدد نسبا واعتبارات لا حقيقة لها، وأن المخلوقات صورة الحق، كما سيظهر عند مبحث تصوير عقيدته ومذهبه.

يذكر ابن عربي طائفة أخرى من متصوفي الأندلس نجد ابن عربي يذكرهم بالكثير من التعظيم ويعترف لهم بالفضل في حياته الصوفية أمثال **يوسف بن خلف الكومي** (Ibn khalaf el-koumi) (ت576هـ) كان تلميذ **ابي المدين** (شعيب بن الحسن الأندلسي) (ت590هـ) شيخ الصوفية في بجاية، قابله ابن عربي في اشبيلية ووصفه بأنه زاهد ملامتي* قال بأنه مدين له بالكثير في نشأته الصوفية الأولى لأن الكومي كان أول من عرّفه معنى التصوف وحببه في الرسالة القشيرية،³ بالإضافة إلى ذكر **صالح العدوي** وهو زاهد آخر قابله ابن عربي في اشبيلية ووصفه بأنه أكبر اساتذته الروحانيين⁴، كذلك يشير **عمران المرتلي** (ت604هـ) ويقول "في ابن عربي أنه اتبع طريق الحارث المحاسبي البغدادي وأنه كان كثير المجاهدات والزهد التقشف"⁵

كما لا ننسى أبو المدين هو أحد الصوفية العظماء الذي التقى ابن عربي وقد شهد له بسلطان العارفين "وكلام الرجل أدل دليل على مقامه الباطن"⁶ وقد ذكره ابن عربي في الكثير من أعماله "فصوص الحكم"

¹ ينظر: ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1984، ص471، ينظر: ابن خطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تح: عبد القادر عطا، القاهرة، ط1/ ج2، ص304

² محمد بن عبد الرحمن السخاوي، القول المنبي عن ترجمة ابن عربي، ج1/1، ص282

* الملامتية: هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم أثر البتة، وهم أعلى طائفة وتلاميذهم يتقبلون في الأطوار الرجولية (عبد الرزاق الكاشاني معجم اصطلاحات الصوفية، تح وتو: عبد العال شاهين، دار المنار، ط1/ 1413-1992م، ص286) الملامية أو الملامتية وهم سادات أهل الطريق وأئمتهم وسيد العالم منهم هو محمد ﷺ وهم الحكماء الذين وصفوا الأمور مواضعها (ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج16/2)

³ ينظر: أبو العلا العفيفي، من أين استقى ابن عربي فلسفته، المرجع السابق، ص6

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص6

⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ص101، أبو العلا العفيفي، من أين استقى ابن عربي فلسفته، المرجع السابق، ص6

⁶ عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر ابن عربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2/ 1986م، ص38

"والفتوحات المكية" في دعوته إلى الأخذ بالعلم الإلهي مباشرة من الله دون نقله بالتواتر يقول "كان الشيخ أبو المدين رحمه الله إذا قيل له قال فلان يقول ما نريد نأكل قديدا أثنوني بلحم طري، يرفع هم أصحابه هذا قول فلان، أي شيء قلت أنت ما خصك الله به من عطاياه من علمه اللدني، أي حدثوا عن ربكم واتركوا فلانا وفلانا فإن أولئك أكلوه لحما طريا والواهب لم يمت وهو أقرب إليكم من حبل الوريد"¹

نلخص جملة القول أن مذهب ابن عربي كان إمتداد لصوفية الأندلس على إعتبار الوجود في جملته الإلهية والديوية وحدة متكاملة لا تنفك وسلسلة الموجودات هي مراتب اعتبارية وبهذا تتضح معالم الصوفية الأندلسية التي سبقت ابن عربي ابتداء من ابن مسرة وابن العريف ومرورا بالشوذي تركت مبادئها موهلة في الوحدة الإلهية أثرا واضحا على الفكر الأكربي.

2- التصوف المشرقي في فكر ابن عربي:

بعد التعرف على بعض آثار المتصوفة الأندلسيون ومدى تأثيرها في مذهب ابن عربي خاصة في مجال وحدة الوجود فما هو يا ترى تأثير المتصوفة المشرقين في فكر ابن عربي وما مدى إطلاعهم على نصوصهم؟ نجد أن الكثير من المتصوفة المشرقين يتعاملون مع التصوف على أنه الزهد من أمثال البسطامي والجنيد والحلاج ويذكر ابن خلدون (732هـ-808هـ) أن هؤلاء بدأوا بمجاهدة النفس ومحاسبتها والكلام في الذوات والمواجيد، وقسم علمهم إلى علم الباطن وهو علم الحقيقة وعلم الظاهر وهو علم الشريعة، ونجد في التصوف ما يدعوا إلى أحوال الفناء ولهم تصورات خاصة بعلاقة الإنسان بالله كالإتحاد والحلول ومن أمثال ذلك الجنيد **aljunied** (221هـ-297هـ) الذي تكلم في التوحيد والفناء، كما نجد البسطامي أيضا تكلم في الفناء والإتحاد وهذا الجاني يخضع أصحابه لأحوال الوجد والفناء وعرفت عباراته بالشطحات وهو أول من إستخدم الفناء بمعناه الصوفي وقد أخذها عن الهنود في عقيدتها، والواقع الفناء عنده هو الفناء عن الخلق وبقاء بالحق وشهود الحق ، وهذا النوع تطرق إليه القشيري **Al- qushayri** (346هـ-465هـ)، وهو التوحيد الصوفي، لكن الفناء الذي تحقق منه البسطامي أورده ابن عربي في باب التجلي ويعتبر علمه علما لدنيا لا اكتساب فيه² فيقول " أخذتم علمكم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت، فيحصل لصاحب المهمة في الخلوة مع الله

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج1/280.

² ينظر: سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص216

وبه جلبت هبته وعظمت منته من العلوم ما يغيب عنها من متكلم على البسيطة بكل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة".¹

إهتم ابن عربي بفكر الحلاج واطلع على مذهبه حتى أنه قام بشرح اصطلاحاته الصوفية في كتاب "اسماه السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج"² كان تأثير الحلاج في علاقة الحق بالخلق واللاهوت وبالناسوت، كما يقول بأن الذات الإلهية والخلق شيئان مختلفان من حيث الطبيعة، وأن اللاهوت قد يحل في الناسوت إذا بلغ درجة من التحقيق الصوفي ووصل إلى مستوى عالي من الصفاء إلا أن ابن عربي يقول أن اللاهوت والناسوت أمران اعتباريان يقرر العقل وجودهما لعجزه عن إدراك وحدته،³ والمقصود كان محاولة التفريق بين الرب والوجود الناتج عن قلة الإدراك وضعف التحقيق ويضيف العلاقة بالحق والخلق تكمن بأن الحق واجب الوجود وأن الخلق كثرة ممكنة الوجود، ويتوقف وجودها على غيرها، والكثرة في الوجود اعتبارية ولا أصل لها إلا عند العقل البشري القاصر ويقول:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا
وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا
من يدّر ما قلت لم تحذل بصيرته
وليس يدريه إلا من له بصّر⁴

كما نجد أن الحلاج* قد سبق ابن عربي في فكرة الوجود الواحد ومهد الطريق لابن عربي الذي خلق إلى الوحدة الإلهية، لذا أثر فيه من حيث الأسلوب وليس العقيدة.

أما فيما يخص الجنيد فإننا نجد أنه يمثل تصوف الفقهاء المستند إلى الكتاب والسنة بشكل ظاهر ولهذا يقول ابن عربي "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"⁵ لمعنى قول ذلك يضيف ابن عربي "..... وتتميز يوم القيامة عن أولئك بهذا القدر فإنهم ليس لهم من الإلهيات ذوق فإن فيضهم روحاني، وفيضنا روحاني إلهي لكوننا سلبنا على الطريقة الإلهية تسمى الشريعة فأوصلتنا إلى المشرع وهو الله، ولأنه جعلنا طريقا إليه فاعلم ذلك"⁶ قوله هذا كان للتأكيد

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، (المقدمة) ج 31/1

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 94/3

³ ينظر: سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص 205

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، نشر: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب الجديد، بيروت. ص 84.

* الحلاج لم يكن متصوفا بمعنى الكلمة، فلو كان لكانت شطحاته تعبر عن الوجدان العميق وصور لمعان نفسية قوية وهذا ما أثر عليه حتى أصبح يصيح كالمجنون أنا الحق، ولقي من جراء ذلك حتفه.

⁵ ابن عربي، كتاب الكتب، رسائل ابن عربي، حيدر اباد، ج 2: ط 1، 1367. 1/1948

⁶ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، المقدمة، ج 31/1

على مبدئه "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة"¹ وفي كلامه هذا تصريح كامل بمدى تأثيره لذا يعتبر الجنيد أعمق صوفية كلاما عن التوحيد والفناء فيه .
 هناك طائفة أخرى من متصوفي الإسلام غير الحلاج والبسطامي والجنيد وقد أكثروا في تصوف ابن عربي فهناك
 ممن يشهد بأقوالهم ويذكر لهم مواقف أمثال **أبي الطالب المكي** Abi talib al-makki (ت381هـ) * **أبي السعيد**
الخزاز Abi said al-kharraz (ت279هـ) ** و**القشيري** وأبي بكر الشبلي Abi bakr al-chibli (ت334هـ) **
 وسهل بن عبد الله التستري و**عبد القادر الجيلاني**، وتلميذه **أبو السعود بن شبل** Ibn chibl (401هـ-473هـ) **ومحمد بن عبد الجبار النفري والغزالي**.

تعلم من المكي في علم التوحيد والخزاز في الوحدة الكثرة ومن أرائهما فيها أن الوحدة من حيث إنعدام الكثرة
 فيها وتلاشيها فيكون مقام الجمع الذي تزول منه الكثرة، فالعدد الواحد يبدع الكثرة من جراء سريانه في الكثرة
 العدد الواحد يرمز الى الله والعلاقة بين الخالق والمخلوق كالعلاقة بين الواحد والأعداد الأخرى وبالتالي الذات
 الإلهية مستقلة استقلالاً مطلقاً وهكذا انطلقت نظرية الواحدية وأقامت نياتهما على أساس الموازنة بين العالم الباطني
 والعالم الظاهري على حسب لغة ابن عربي،² لذلك قال ابو النصر السراج Nasir al-din al-tusi (ت378هـ)
 «ان علم ظاهر و باطن، لا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر،»³ أما فيما يخص التستري
 فإن ابن عربي تابعه في تسميته الصوفي المحقق بالعلم نسبة إلى العلم الإلهي وإلى القول أن العلماء ورثة الأنبياء،⁴ أما
 أما الشبلي إذا تحققنا النظر في أفكاره نجد أفكاره هي نفسها ما تداوله الصوفية من حيث التوحيد ونفي الزمان
 والمكان وعن الذات الإلهية وتنزيهها ، فلا غرابة لنا أن نجد ابن عربي ضمن هؤلاء المتصوفة إذ أهما شربا من معين
 واحد، وسلكا طريقا واحدا وشهدا عينا واحدة ، فكان ذلك دليلا على أن ابن عربي قد انتفع بأفكاره بما يتفق
 وروح مذهبه في وحدة الوجود، ونجد أيضا ممن انتفع ابن عربي بفكرهم الغزالي فيشير إلى ما ينوي عليه موقفه في
 الأحكام الشرعية مبينا ندى موافقته ارائه لأراء الغزالي فيقول "اعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص

¹ المصدر نفسه، ج2/134

* هو محمد بن علي بن عطية بن حارث الواعظ المكي العجمي، صاحب قوت القلوب، كان على نحلة أبي الحسن البصري كتب في التوحيد مات ببغداد
 ** هو أحمد بن عيسى الخزاز من أهل بغداد ، صاحب ذو النون المصري وسري السقطي وبشر الحافي وغيرهم وأول من تكلم في علم الفناء والبقاء.
 ** أبو بكر جعفر بن يونس الشبلي وقيل اسمه جحدر بن دلف بن جعفر، اصله من خراسان.

² ابن عربي، التدبيرات الإلهية، تع: ابن سودكين، تح: اسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988/1408 ص113

³ أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، العراق، 1380/
 1960م. ص230

⁴ ينظر: سهيلة عبد الباعث ، المرجع السابق، ص207

ظاهره عن باطنه، ولا باطنه عن ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل وهو أهل طريق الله فإنهم بحثوا في ذلك ظاهرا وباطنا، ونبعث طائفة ضلت وأضلت فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم في الشريعة في الظاهر وتسمى الباطنية....¹

حاولنا في هذا الجانب تبيان مدى تأثير التصوف المشرقي في تصوف ابن عربي بحيث يشكل أحد الجذور أحد الجذور العقيدية في وحدة الوجود حتى أنه وسع دائرة فكره إلا أننا لا نعقل البنية الأساسية التي أسست مذهبه ويبقى السؤال مطروح، ما هي القاعدة الأساسية التي بنى عليها ابن عربي فكره الصوفي ووحدته الوجودية؟

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج1/334، (ينظر سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص ص213، 207)

II. المبحث الثاني: منهج تجديد ابن عربي للفكر الصوفي

جعلت السيرة التراثية والتجارب على ثقافة ابن عربي رجلا موسوعيا اين جمع بين الثقافة اليونانية والثقافة العربية الإسلامية لكل تياراتها ومصادرها من كيمياء ورياضيات وفلك وكلام وفقه وشريعة ومنطق وفلسفة وبلاغة ونحو وتصوف، واستطاع أن يصوغ هذه المنابع الثقافية الموسوعية بعقله الجبار ليخرج بفكر متجدد يدعو إلى الحقيقة المطلقة (الله) كما يدعو إلى الحب والتسامح، واستطاع أن يبرهن على القضايا الأساسية التي شاد عليها فكرة الضخم المتكامل المتناسق، كل هذا دفعني الى طرح هذا الإشكال "إلى أي مدى يمكن أن تكون المعرفة الصوفية عند ابن عربي مفتوحة؟ وما هي حدودها؟ وكيف استطاع ابن عربي إدراك ابعاد هذه المعرفة؟

1- المعرفة الصوفية عند ابن عربي:

ارتبط مبحث المعرفة مع مجالات الفكر الفلسفي عامة والصوفي خاصة، فهو مرتبط ارتباطا بنائيا بمجال الوجود، وهذا الإرتباط يظهر بشكل أقوى في منظار مذهب ابن عربي، وإن كان على مستوى المقدمات النظرية أو النتائج الصوفية التي ينتهي إليها، فذلك التجلي الإلهي قد فسر به ابن عربي علاقة الله بالعالم (الأنطولوجيا) الذي يفسر العلاقة بين العالم والله فالله ذلك الوجود المطلق والكنز المكنون، خلق الخلق.

إن موضوع المعرفة* عند ابن عربي مثله مثل باقي مفكري الإسلام سواء كان متصوفة، فقهاء، متكلمين فلاسفة، وهو الله ووحدانيته وحقيقته، إلا أن "ما يميز مقاربة ابن عربي ذلك التجلي في كونها ما تحصل في الذات العارفة عند التقائها بموضوع المعرفة، وعلى هذا تكون السمة المميزة للمعرفة؛ أنها في جوهرها مبنية على علاقة من نوع معين بين الإنسان والعالم"¹، ويرى ابن عربي أن ذلك الموقف هو "نمط من أنماط حضور الإنسان داخل العالم وتلك القدرة على النفاذ إلى أعماقه هي كرامة الله، فما كل ممكن من العالم والجاهل، فما هدهم أجمعين، ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون"²؛ ومعنى بهذا القول أن يهتدي إلى المعرفة الأسمى ألا وهي الله الذي خص بها عباده العارفين من الصوفية.

ميز ابن عربي ضمن مبحثه الوجودي، وجود الله بين مستويين :

- مستوى الذات الإلهية المطلقة (الأحادية*) ومستوى الأسماء الإلهية (الألوهية): فهو يميز في مبحث المعرفة بين ما هو موضوع إيمان كل المؤمنين وبين ما هو موضوع المعرفة، ذلك أن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم

* هي المعرفة في التصوف خارج النفس من الذوق والكشف وقد اعتمد على تقييد وإخفاء الظاهر لأغراض معينة ففلسفة تحمل معنيين أحدهما الظاهر أي ظاهر الشرع أما الثاني فهو باطن وهو ما أشار إليه مذهبه الصوفي وإذا دققنا النظر فإننا نجد أنه يسعى إلى إبراز صلة ظاهر الشرع بما يقدمه لأهل الظاهر من العلماء والفقهاء. (ينظر: عبد الحليم محمود ومُجدد بن الشريف. الرسالة القشيرية. دار المعارف. القاهرة. ط2. ب. س. ج. 2. ص. 117)

¹ مُجدد العدولي الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2، 2004 ص35

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ج1، ص82.

* الأحادية: وهي مشتقة من الاسم الإلهي الأحد نفي كلي غير مقيد وهي الغيب المطلق قبل أن يتجلى في شكل معين وبذلك لا يدرك الصوفي الذي بلغ حال الفناء إلا احديية وهنا كان سبب الارتباط بين الفناء والتوحيد من خلال معرفة الحق والذي يعد الفناء كلي في افعاله وقضاياه والمعرفة هنا مرتبة اعلى من العلم فقد تعلم شيئا

بوجدانيته لأن وحدانيته هي الموضوع الإيماني، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر العقلي، وإنما هي معرفة صفات وأسماء الوجدانية، التي لا يبلغها إلا من صفت مرآة قلبه وأصبحت قابلة للتجلي الإلهي، واصطفت همته فارتفع إلى منزلة الأولياء،¹ إذا نظرنا في هذه الفكرة بتمعن لوجدنا أن هذه النظرية بنفس المستويات لم تكن عند ابن عربي فقط وإنما وجدت لها مثيل عند الصوفيين الأوائل من أمثال **ذو النون (ت248هـ)** الذي كان يميز بين المعرفة الإيمانية الصرفة والمعرفة العقلية البرهانية والمعرفة الصوفية، حيث يرى ذو النون " أن المعرفة على ثلاث وجود الأول معرفة التوحيد الخاصة بعامة المؤمنين المخلصين، والثانية معرفة الحجة والبيان، وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء، والمخلصين، والثالثة معرفة صفات الوجدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهر لأحد من العالمين"،² كانت هذه نظرة ذو النون لنفسه محتوى ابن عربي، حيث حاول توضيح هذه المسألة والتعمق فيها أكثر لصلتها بمذهبه وحدة الوجود والتميز بين معرفة الوجود من حيث هو كثرة متكثرة، وهي ظاهره، وبين مستوى الأسماء والصفات الإلهية والتي تمثل باطنه لقوله "الأمور الكلية هي باطنه".³

انتقل ابن عربي إلى التصوف من خلال قراءة كتب المتصوفة، "حيث صرح بالتصوف خلال إقامته في اشبيلية على يد موسى بن عمران الميرتلي، كما تلقى كيفية الإلهامات الإلهية وقال عنه: وهو من أكبر من لقيته يقال له موسى بن عمران سيد وقته"⁴ كما تعلم من **أبو الحجاج الشيرلي** الإتصال بأرواح الموتى ومن شيوخه البارزين في الزهد **عبد الله المفكوري** وقد قال "كان أول مرشد روحي له هو الذي تعلم منه نكران الإرادة طاعة له وقطع العلائق بين الأهل لتستبدل مكانها علائق من أهل الله"⁵ اشتهر بالتصوف والزهد والتقشف وحرمان النفس من ملذات الحياة ليخلص لله تعالى، بعدما تتلمذ على يد شيوخ تركهم واعتزل الناس وخلا بالمقابر يقضي عندها النهار بطوله يتصل بالأرواح جالس على الأرض محاطا بالمقابر ومستغرقا في ذلك الساعات الطوال حتى سمح بأحد مشايخه وهو يوسف بن خلف الكومي قد انتقده بتركه مجالسة الأحياء وراح يجالس الأموات فرد عليه ابن عربي قائلاً: "لو فاجأتني لرأيت من أجالس"⁶

ولكن لا يأتي لك معرفته وهي ادنى من العيان لان الذي يشاهده شيئاً يكون أكثر معرفة ممن يعرفه ويشاهده وبالتالي تكون المعرفة دائماً ارقى من العلم لأنها ادراك الحقائق الكلية بينما العلم هو ادراك المسائل الجزئية اما الشعور فهو ارقى من الاثنين لأنه مكابدة الحقيقة ومباشرتها ومعاناتها بالقلب فهو رؤية والرؤية اعلى درجات اليقين.

¹ ينظر: مُجد العدولي الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2/ 2004م، ص39

² كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التشيع والتصوف، دار المعارف، مصر، ط2/ د.ت، ص363

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/ص230

⁴ بلاتيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، المرجع السابق، ص15

⁵ المصدر السابق، ج2/ص705

⁶ المصدر السابق، ج2/ص712

➤ المعرفة الكشفية:

إن المعرفة الصوفية عند ابن عربي مرتبطة بمعرفة الموجودات وليست منفصلة عن المعرفة الألوهية، باعتبار أن المعرفة الألوهية لا تتم بإنفصال عن الوجود، كما أقر بوحدة الوجود الأنطولوجية، فهو يقر تبعا وإرتباطا بوحدة المعرفة الإبستمولوجية، وليس هناك اختلاف بين الوجود الواقعي وحقيقته الشمولية المطلقة، فالظاهر للوجود لا ينفصل في معرفته عن الباطن الميتافيزيقي، فيقول " فكل جزء من العالم مع الحق إن تجلى له خشع له وفضى فيه، لأن كل ما هو عليه شيء من العالم هو صورة الحق لما أعطاه منه، إذ لا يصح أن يكون شيء من العالم له وجود ليس هو صورة الحق".¹

يميز ابن عربي أشكال المعرفة الصوفية بين ثلاث: المكاشفة* والتجلي** والمشاهدة*** معتبرا أن "المشاهدة تكون مع التجلي وتكون مع غير التجلي، والتجلي يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة، وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة، والكاشفة توجد بينهما"² ويعتبر ابن عربي أن المكاشفة اكمل من المشاهدة خاصة عندما تتخذ موضوعا لها في الأمور الإلهية المتعالية عن الإدراك موضوعيا ومن حيث الماهية، إن المكاشفة إدراك معنوي حيث يقول "مثال ذلك إذا شاهدت متحرك متحركا فإنه يطلب بالكشف؛ لأنه يعلم أن له محركا كاشفا ولهذا يعلق العلم بمعلومين، ويتعلق البصر الذي هو للمشاهد الواحد فيدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود، وبفضل الكشف ما هو مجمل في الشهود*" ³ والمقصود بذلك أن الكشف**** سبب معرفة الحق مادام الحق أسمى من أن يعرف في ذاته.

¹ ابن عربي الفتوحات، ج3، المصدر السابق، ص409

² تعني الحاضرة والمدانة، وقيل رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة، وكأها رؤية العين، (ممدوح الزوي، معجم الصوفية، دار الجيل ط1425-2004م، ص379).

³ يقول ابن عربي "اعلم أن التجلي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات مختلفة فمنها ما يتعلق بأنوار الأنوار، ومنها ما يتعلق بأنوار الأرواح وهو الملائكة، ومنها ما يتعلق بأنوار الطبيعة، ومنها ما يتعلق بأنوار الرياح، ومنها ما يتعلق بأنوار السماء، ومنها ما يتعلق بأنوار المولدات والأمهات والعلل والأسباب على مراتبها، فكل نور في هذه الأنوار إذا طلع من أفق ووافق عين البصيرة سالما من العمى والغشي والصداع والرمد وأفات العين كشف بكل نور ما انبسط به" (ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج4/ص171)

⁴ وهي مقام يطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومرات تطلق على رؤية الحق تعالى، والمشاهدة والمكاشفة متقاربتان، إلا أن المكاشفة أعم من المشاهدة (ممدوح الزوي، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص379).

² ابن عربي، تحفة السفر، ص14، بلاتيوس، ابن عربي ومذهبه، المرجع السابق، ص212 (ينظر إبي عبد الرحمن السلمى، المقدمة في التصوف، تح: يوسف زيدان دار الجيل، بيروت، ط1/1999-1419، ص43)

* أبو الوفا الغنيمي التنفازي، دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط1/أكتوبر1957، ص151

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/ص253

⁴ الكشف لغة: يعني رفع الشيء عما يواريه ويغويه ويكشف الأمر أي يظهره (لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ب ت، المجلد5، من تم إلى ل، ص2883) أكد ابن عربي على أنواع الكشف وهو "العقلي والقلبي والسري والروحي والخفي، فالكشف العقلي لمعاني المعقولات واسمي كشف نظري، والعقلي وهو الخاص بالمجاهدات والرياضات، أما القلب فهو الخاص بالمشاهدة وسمي كشف شهوديا، وأسري وهو الكشف عن اسرار المخلوقات، وحكمة خلق الموجودات وسمي الهاميا أما الروحي فهو الكشف عن الجنة والجحيم والمعارج والملائكة" الكشف هو ادراك المعرفة الذوقية فهي علوم باطنية مركزها القلب لا طاقة للعقل والحس لاكتشافها فيتبين لنا، إن

يقول الشيخ ابن عربي طرق المعرفة نوعين:

- 1- المعرفة الكشفية الإيمانية وما تنتجه من معرفة ذوقية عند العارفين بالله تعالى.
- 2- المعرفة العقلية البرهانية التي يتبعها الفلاسفة وعلماء المنطق والكلام، كما وصفه أفلاطون وهو يجمع بين نوعين من المعرفة بعلمها الأربعة الإلهي والمنطقي والرياضي والطبيعي ويقول ابن عربي في كتابه "الفتوحات" الباب 15 فيقول "الطريق الموصلة إلى العلم بالله طريقان لا ثالث لهما، من وحد الله من غير هذين الطريقين فهو مقلد في توحيد الطريق الواحدة، طريق الكشف وهو علم ضروري يحصل عند الكشف يجده الإنسان في نفسه لا يقبل معه شبهة ولا يقدر على دفعه، ولا يعرف لذلك دليلاً يستند إليه سوى ما يجده في نفسه، ... فإنه مالا يعرفه إلا بدليل فلا بد أن يكشف له عن الدليل، وإما أن يحصل له على تجلي إلهي يحصل له وهم الرسل والأنبياء وبعض الأولياء"¹ في سياق الحديث عن تقسيمات المعرفة أورد حواراً مع ابن رشد كنموذج للفيلسوف صاحب المعرفة العقلية والنظر الفكري.

➤ المعراج أو السلم الروحي لابن عربي:

يحمل أفق ابن عربي قوة من الإنفتاح والتجديد والتصنيف، إما في توجيه باطني وإما ظاهري، وتحويل هذا الفكر إلى وصفيات الضبط والإنضباط، ويقول كازي "قد كانت فكرة ابن عربي مجموعة من الفضاءات المتعددة المواقع وهي ما تجمع بينها وبين مسارات التجربة الشخصية والذاتية، التي يمكن تصنيفها بأنها قرآنية أو فرقانية وأنها تتجه نحو إرساء دروب للنظر في المعرفة، يتجاوز فيها كل الخيال ويتنازعان في الوقت، ويلتقي فيها كل المعقول والمحسوس ويتضاربان، إلا أن مضامين العملية لهذه التجربة تبقى ثابتة لأن مسارها خاضع لثلاثة أزمنة هي الإلقاء، اللقاء الكتابة(التدوين)"²

إن إعطاء مشروعية معرفية ومذهبية للباطن استراتيجية قدمها ابن عربي من أجل القراءة العرفانية للدين مؤسسة على وحدة الوجود، وهو الأفق المنهجي النظري للتحكم في العقل بضبطه، ورسم حدوده باعتباره أداة لتدبير المدينة وخاصة بشؤونها من أجل الإنتقال إلى ما ورائه لتدبير الذات والوجود من حيث هو كمال الكمال في مشروعه الذي ينتقل من التحول إلى علامة حقانية أو إلى ترجمان خلاق وقد يكون ابن عربي صاحب هذا التحقق أثناء عروج معارجه الروحي في ثلاث دروب (السماع، الإنصات، الإستجابة) هذا الطريق هو تعلم كيفية الكلام والمشاهدة، ثم بلورت منهج للحياة، والتفكير وتتبع الأفعال الخلاقة، إنطلاقاً من المسارات السابقة(الإلقاء- اللقاء- الكتابة) لأن الغاية من مشروعه:

أولاً- معرفة بمواقع خطاب الحق والخلق

الكشف منهج يقيني من مناهج المعرفة، يقابله الفكر لدى اهل الظاهر (ابو الوفا الغنيمي التفتازاني، دراسات في الفلسفة الاسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة. ط1/1 أكتوبر 1957، ص150) وبالتالي إن الكشف هو ادراك المعرفة الذوقية فهي علوم باطنية مركزها القلب لا طاقة للعقل والحس لاكتشافها فيتبين لنا. إن الكشف منهج يقيني من مناهج المعرفة، يقابله الفكر لدى اهل الظاهر(المرجع نفسه، ص151)

¹ ابن عربي، الفتوحات، ج2، المصدر السابق، ص507

² ينظر: احمد كازي، الوحدة والوجود في العرفان الأكبر ابن عربي، مؤمنون بلا حدود، 2015، ص1.

ثانياً- معرفة بمواقع الحق في الوجود.¹

إنطلق ابن عربي في إثبات مشروعه للوصول إلى المعرفة التي يبحث عنها من خلال نفس الطريقة التي ينطلق منه الصوفية وفي نفس المجال وقد تطرقا إلى نظرتين:

(1) العروج إلى عالم الظاهر وإلى عالم الحقيقة

(2) تحول باطني وتغيير في الصفات والتهيؤ في النفس من خلال الإتصال بمحبوبها الأعظم (الله) والأساس الذي تركز عليه هاتين النظرتين هو أن الله أو الحقيقة الوجودية المطلقة هو أصل كل موجود ومصدره² وقد أشار ابن عربي إلى هذه بجمعه بين الحقيقة والطريقة (الحقيقة والشريعة).

إن سبيل الحق إلى الله تعالى عند ابن عربي مرهون بالمشيئة الإلهية والوجود الإلهي، فهو قائم بمشيئة الله وعنايته بمن يحبه وينصره وقد صور ابن عربي معراجه على أصدق صورة خاصة في كتابه "الإسراء إلى مقام الأسرى" وهو شكل ضروري باطني روحي يشهد على أنواع الكشف فيقول "قال السالك خرجت من بلاد الأندلس أريد بيت المقدس، وقد إتخذت الإسلام جوادا والمجاهدة جهادا، والتوكل زادا، على سواء الطريق أبحث عن أهل الجود والتحقيق"³ والحقيقة هنا كما يراها ابن عربي لا تتحقق إلا بعد تحصيل الطريقة، وبعده عن فساد العقيدة بالتزام الشريعة، حيث قام تصوفه وعقيدته والتزامه بها، ويقول "لليقين مراتب في جميع المراتب، فمن أقيم في علمه كان تحت سلطان حكمه، ومن أقيم في عينه أتى عليه من بينه، ومن أقيم في حقه فقد تميز في حقه، ولكن حق حقيقة أعطته الطريقة وحقيقة حق الشهود فالحق هو الإيمان في الوجود فما كان غيبا صار عينا، والحق حق لا بد له من الحقيقة والخلق حق لا بد له من الدقيقة فحقيقة الحق أنت، ودقيقة حق الخلق من عينه بنتت، فالعالم بين تنزيه وتشبيه، والحق بين تشبيه وتنزيه، والبراءة في سورة البرادة"⁴

استطاع ابن عربي تكميل معراجه الروحي كرمز الحياة، لتحمي النفس في هذا العالم الذي وصفها الله فيه كي تحصل كمالها لتصل في النهاية إلى مقصدها وهو شهود الحق، لهذا يتخيل ابن عربي "معراجه في رجلين أحدهما تابع للرسول ﷺ وبه مقتدي، والآخر فيلسوف صاحب نظر، وهما في طريقهما إلى الله وبالمقارنة بينهما يظهر تحصيلهما للمعرفة، فينتهيان نهاية مفارقة، إذ يظهر قصور صاحب النظر في تحصيل المعرفة لما للتابع من العلم الكشفي والذوق والإلهام، وهو وارث للمعرفة الحقيقية... وذلك بالكشف عن الأسرار الإلهية، فهو مقام المعرفة الحقة، وإنعدام ذلك للفيلسوف حيث ينتهي إلى الحيرة والشك، وعدم التحقق بكمال المعرفة الحقة"⁵

إن المعرفة الحقيقية لله كما يراها ابن عربي لا تحصل إلا من خلال تجلي الذات الإلهية، فيدرك ذلك ذوقا لا دخل للعقل أو الفكر فيه أي أنه ليس للفكر نصيب في ذلك ويقول "فليس صاحب الفكر بصاحب حال ولا

¹ ينظر: احمد كازي، الوحدة والوجود في العرفان الأكبري ابن عربي، المرجع نفسه، ص5-6

² أبو العلا الغنفي، التصوف ثورة روحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، د ط.د.ت، ص133

³ ابن عربي، الإسراء إلى مقام المعراج، حيدر اباد الدكن، الهند، باب سفر القلب، ط1، ص3

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج4، ص385

⁵ المصدر نفسه، ج2، باب الكيمياء والسعادة، ص272

ذوق، وأما أهل الإعتبار فيكون منهم أصحاب أذواق، ويعبرون عن ذوق لا عن فكر، وقد يكون الإعتبار عن فكر فيلتمس على الأجنبي فيقول في كل واحد أنه معتبر وفي أهل الإعتبار، وما يعلم أن الإعتبار قد يكون عن فكر وقد يكون عن ذوق¹ ومعنى ذلك أن الذوق هو أول مبادئ المعرفة إذ أن المعرفة الذوقية يستقيها الصوفي من التجليات فيتحقق بالمعرفة الكاملة.

➤ جدلية الظاهر والباطن (ثنائية الشريعة والحقيقة)

تشكل هذه الجدلية أحد الفروع الأساسية عند ابن عربي في وحدة الوجود، حيث يعتقد على أن كل الوجود هو ظاهر وباطن {الحق، الخلق، الإنسان، الأفعال} ويقول: "اعلم ان الله تعالى خلق لعالم وجعل له ظاهر وباطن وجعل منه غيبا، وشهادة لنفس العالم، فما غاب من العالم فهو غيب، وما شاهد العالم من العالم فهو شهادة"² وهنا يؤكد على أن العلاقة بين الظاهر والباطن التي لا يدركها في حقيقتها وشموليتها إلا الله من خلال قوبه "الله لما تسمى الظاهر والباطن نفى عنه المزاحمة، وأن الظاهر لا يزاحم الباطن، والباطن لا يزاحم الظاهر، فهو الباطن من حيث الهوية، فالمظاهر متعددة من حيث أعيانها لا من حيث الظاهر فيها، فالأحادية من ظهورها والتعدد من أعيانها"³

يؤكد ابن عربي على فكرة أن الظاهر هو الحق، فأوجد أن العالم هو غيب والشهادة لإدراك العالم بغيته والظاهر بشهادته؛ أي أنه للحق صورة أصلها في العالم في مقابل الإسم الباطني الذي يعد مبدءاً وأساس المعاني وأصلها وهنا يؤكد على ذلك في قوله "إن ما نتوهمه بين الصورة والمعنى هو ملغى لا وجود له؛ لأن النسق العام الذي يؤسس عليه علاقة الظاهر بالباطن هو صورة العالم؛ هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر وهو باطنها إذ هو لباطن"⁴؛ المعنى بذلك أن الظاهر هو عالم الظاهر والغيب هو العالم الباطني.

يؤكد ابن عربي مرارا بأن النسخة الإلهية على صورة الحق وهو علم الله بالأشياء وهو علم نفسه، "فالله هو الظاهر الذي تشهده العيون والباطن الذي تشهده العقول، وسبحان من خفي في ظهوره، وظهر في خفاءه"⁵ ووصف نفسه بما يقال فيه "أنه الصمد لا إله إلا هو"⁶ وبالتالي الوجود كله واحد في الحقيقة، وهذا دعا إلى الإعتقاد أن لكل ظاهر باطن، حيث اختصت المعرفة للباطن هي كل ما يتعلق بالله لذلك قيل " لا بد لكل

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر نفسه، ج2/689

² المصدر نفسه، ج3/303

³ المصدر نفسه، ج2/93-94

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص54

⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/94

⁶ المصدر نفسه، ج3/304

محسوس من ظاهر وباطن، فالظاهر ما تقع عليه الحواس والباطن ما يحويه ويحيط به العلم به بأنه فيه وظاهره مشتمل عليه، كما قيل "إن الظاهر هو الشريعة والباطن هو الحقيقة، وصاحب الشريعة هو الرسول ﷺ صاحب الحقيقة هو الوصي"¹ باعتبار للعلوم ثلاثة: إن الإنسان له ظاهر وباطن و باطن الباطن وهذه الفكرة إعتقد بها المتصوفة؛ انطلاقاً من أفكار الشيعة ومعتقداتهم، لأن إن علم الشريعة ظاهر وعلم الطريقة باطن وعلم الحقيقة هي باطن الباطن، لذلك قال ابو النصر السراج "إن علم ظاهر و باطن، لا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر،ولو رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستبطنونه منهم، فالمستبطن هو العلم الباطن، وهو علم أهل التصوف، لأنه مستبطن من القرآن والحديث، فالعلم الظاهر والباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث الرسول ﷺ ظاهر وباطن والإسلام ظاهر وباطن"²

إن آداب الشريعة لازمة لها وهو الأدب الإلهي حسب ابن عربي إن الشريعة هي أساس العقل، والحقيقة هي أساس الشريعة فهي متوقفة في وجودها مع بعض، لذا يقول "إن الشريعة عين الحقيقة، وأن الشريعة جسم وروح فجسمها الأرواح وروحها الحقيقة فما ثم إلا الشرع"³ فرق بينهما من الناحية الشرعية ويقول أيضا "ثم موطن يجمع فيه بين الشريعة التي هي أحكام بالدنيا، وبين الحقيقة التي هي عالم الآخرة، وأحكام الحق بها فيكون علم الأحكام مسؤولاً"⁴ أن الشريعة هي كل ما ارتبط بالوجود والآخرة هو ما ارتبط بالباطن ما بعد الموت.

إن الشريعة والحقيقة مترابطان بحيث أنهما عينا واحدة لها دائرة عليا وسفلى فالعليا لأهل الكشف والسفلى لأهل الفكر، لذلك خاطب الله الإنسان بجملة ظاهره وباطنه، ومن هنا يجدر الإشارة إلى الغزالي الذي ذكر في كتابه "المستظهر" {الذي كان للرد على الفرق الظالة} وقال ابن عربي "إن السعادة إنما هي لأهل الظاهر وهم في النقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله وأحكامه"⁵

لقد أدرك ابن عربي بالكمال الروحي والشريعة على أن الحقيقة هي الشريعة، فالحقائق أمثال وأشباه والشرع ينفي ويثبت فيقول تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى، 11) وهنا نفى وأثبت وهو

¹ احسان الهي ظهير، التصوف المنشأ والمصدر، ادارة ترجمان السنة، باكستان، ط1/ 1987-1406، ص243

² المرجع نفسه، ص245

³ المرجع نفسه، ص485

⁴ ابن عربي، رد التشابه الى المحكم من الايات القرآنية والأحاديث النبوية، مر: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، ص28

⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج1/ص334

قول الحقيقة بعينها، وإن أعطت أحدية الألوهية، فما أثبت إلا أحدية الكثرة لا أحدية الواحد، فإن «أحادية الواحد ظاهرة بنفسها، وأحادية الكثرة لا يدركها كل ذي نظر، فالحقيقة هي التي لا يعلمها إلا الخواص، لذا جعلوا الشريعة لما ظهر من أحكام الحقيقة والحقيقة لما بطن من أحكامها؛ لأنها حقيقة ظهور صفة الحق وراء حجاب صفة العبد، فإذا ارتفع حجاب الجهل عن غير البصيرة، رأى أن صفة العبد هي عين صفة الحق، وأن صفة العبد هي عين الحق، وليس صفة الحق، فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهر»¹ لذلك لا بد للحقيقة الكشف عن الأسرار الإلهية من خلال " الحق سبحانه هو الباطن، فلا يظهر لشيء لو ظهر لشيء لأحرقت السبحات ما أدركه البصر وهو الحافظ للشيء فلا يظهر لها"² وكان ذلك إشارة إلى أن الظاهر هو الذي لا يعرف والباطن الذي لا يجهل، والحق وهو الباطن بذاته والظاهر بآياته وسائر مبدعاته.

إن العالم هو تجلي الحق الذي يضمن الحقائق، التي تنطبق على الحق غيبية وشهادته ظاهره وباطنه؛ لأنه صورة الحق وتجلياته ويقول ابن عربي «إن الله تعالى لما خلق هذا العالم جعل له ظاهر وباطن، وجعل فيه غيب وشهادة لنفس العالم، فمن غاب عن العالم من العالم فهو الغيب، وما شاهد من العالم فهو الشهادة، وكله الله شهادة وظاهرا، فجعل تعالى القلب من عالم الغيب، وجعل الوجه من عالم الشهادة وعين للوجه جهة يسجد لها سماها بيته وقبلته، أي يستقبلها بوجهه إذا صلى»³ فالعالم عنده هو علم الظاهر والباطن؛ إذ أن حقيقة القول أن الحق في الظاهر والباطن إذ أن الله هو الأول والآخر فلا غيبية له فهو كله حضور، وقد تعمد ابن عربي في تسمية الظاهر والباطن في مذهبه وقد يظهر في كل مفهوم ويطن عن كل فهم، ويقول ابن عربي «فإن للحق في كل خلق ظهورا، فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن في كل فهم، إلا عن فهم من قال إن العالم في صورته وهويته وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر وهو الباطن فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة»⁴

استطاع ابن عربي حسب نصر أبو زيد تأسيس باطن الشريعة على أساس إنه «انعكاس لباطن الوجود فكلمما كان الوجود ظاهرا وباطنا، كلما كان للإنسان كذلك ظاهر وباطن فالخطاب الإلهي يتضمن بالضرورة هذين الجانبين، فالشريعة تظل في النهاية بنية تعبيرية لغوية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر لكنها ثابتة من حيث الباطن»⁵ فالشريعة هي الأساس وهي الوسيلة والحقيقة وهي الطريق إلى الله تعالى لها ظاهر وباطن، فظاهرها الشريعة والطريقة، وباطنها الحقيقة، فبطون الحقيقة في الشريعة ولكن يعوزه روح الطاعة للحقيقة في الباطن، كمثل الجسد

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج3/ص563

² ابن عربي، التراجم، المصدر السابق، ص20

³ المصدر نفسه، ص398

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، (فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية)، المصدر السابق، ص68

⁵ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ب ط/2002 ص211

الجميل الذي تفارقه الروح، إن الظاهر والباطن ليس مجرد وجهة لعملة واحدة بل هما حقيقتان مستمدتان من حقائق الألوهية من الأسماء الإلهية الواردة في القرآن ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد. الآية 3) وهذا الدليل القرآني حاضر دائما في خطاب ابن عربي لذلك حرص على الكشف عن المعاني والدلالات الباطنة للشرائع والأحكام لا يمكن اعتباره تهديدا للظواهر، فلا ظاهر بلا باطن، ولا ظاهر إلا وراءه باطن روحي عميق¹ ويؤكد أن «عين ما ظهر، هو عين ما بطن في حال ظهوره، ومن ثم من يراه غيره، وما ثم من يبطن عنه، فهو الظاهر لنفسه باطن عنه، وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المخلوقات»². إن التصور الدائري للوجود عند ابن عربي يجعل الظاهر والباطن تحليلات لحقيقة واحدة، يعتمد ابن عربي في تأويل الآيات بما يتفق ومذهبه في وحدة الوجود فيقول «ما من آية وإلا لها ظهر وبطن وحد ومطلع»³ من الآية من أعطاك صورته ظاهر وما أعطاك ما تمسك عليه الصورة هو الباطن يقول «أن للخلق في كل خلق ظهور، فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن في كل فهم من قال أن العالم صورته وهويته، وهو الإسم الظاهر كما أنه بالمعنى روح ما ظهر الباطن وبالتالي يؤخذ الإنسان مثلا ظاهره وباطنه»⁴

➤ المعرفة اللدنية عند ابن عربي:

يبلغ ابن عربي تحمسه لمبدأ العلم اللدني كما يراه هو الطريق الوحيد للإيمان بالله سبحانه وعرفه صفاته ويسميه نور الإيمان ويقول إبراهيم هلال «ضرب من التجلي الإلهي لقلب المرء، من أسمه النور ومن لم يرزق هذا النور فليس من الممكن أن يؤمن بإيمان العارفين أو الإيمان الباطني المستقر في النفس والمقابل للإيمان الظاهري ولذلك تجد من يؤمن عن طريق العقل أو عن طريق المشاهدة لمعجزات الرسل جاحدا للرسالة في نفسه وإن إعترف بصدق الرسول عقلا»⁵ يذهب ابن عربي لذلك من خلال ذلك النور الذي يعتقد أنه الطريق الأساسي للوصول إلى الله ويرى إبراهيم أن العلم هو خاص بأهل الحق الذين يأخذون هذا العلم وراثته عن الرسول ﷺ ولا يقصد بهذه الوراثة هو الأخذ عن الرسول ﷺ وإنما عن الله مباشرة بعد أن رفعت الشريعة إلى الله.

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 216

² ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية ص 77.

³ سهيلة عبد الباعث الترحمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، المرجع السابق، ص 492

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 68

⁵ إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 180/1979

2- موقف ابن عربي من الفلسفة:

إن محاور ابن عربي كثيرة حتى إننا لم نستطع إحصائها، ولعل ذلك راجع إلى المنهجية التي كان ينطلق منها، قد استخدم المنهج الذوقي* ويقول «إن القلب مركز المعرفة بالله، لأن العقول لها حدا بلا تتجاوزه في الوصول إلى ربها»¹، إلا أنه لا ينكر العقل خاصة الأحكام الشرعية الظاهرة المتعلقة بالعبادات والمعاملات والأحكام، فقد كان ابن عربي دقيقاً في تمسكه بالشرع، مبرراً أن الطريق السليم لإدراك المعرفة هو طريق الشرع لا طريق العقل، وإن ضعفت الفلسفة فيعود ذلك إلى ضعف وسائلها ومنها الإستقراء الذي لا يمكن الإعتماد عليه في العقائد، وقد قدم مثالا على عقم الإستقراء في قوله «فإنه لو استقرأنا كل من ظهرت منه صنعة وجدناه جسماً، وتعالى الله على ذلك علواً كبيراً»²

لم يختزل الفكر الفلسفي عنده في مجرد أقوال عرفت بها الحكمة وجدد من خلالها قيمة الفيلسوف، بل تعداها لبناء آراء فلسفية لها وزنها مثلاً تطرقه إلى مسألة الكون، وهنا تأكيد على أن صوفية ابن عربي لم تمنعه من الإطلاع على كتب القدماء كما حاول تحديد العالم فقال «هذا المذهب بالأصل الخامس هو الصحيح عندنا وهو المسمى بالطبيعة، فإن الطبيعة معقول واحد عنها ظهر ركن النار وجميع الأركان»³ لذا تميز ابن عربي بالغموض في فهم علماء العربية المتصلين في العلوم الفلسفية حين لم يستطيعوا النفوذ إلى المعنى الحقيقي لأقواله، وذلك ما تصوفه بالغموض من حيث الشكل والأسلوب فهو ينكر العقل المنطقي وقدرته على البحث عن الحقيقة الفلسفية والدينية، كما التزم بالإشراق الصوفي كطريق وحيد، بالإضافة إلى أن مذهبه الروحي ينطلق من الدراسات النظرية التي توصل إلى المجاهدة الزهدية والإشراق* (التجلي الإلهي) كقوله: «علمنا مقيد بالكتاب والسنة»⁴

حاول ابن عربي تأسيس تصوفه على جملة من القواعد القائمة على الشريعة المرتبطة بالحقيقة واستخلاص الطريقة الأساسية التي توصله إلى قمة الصفاء الروحي القائم على المنهج الذوقي، «ونتيجة التجليات للذات الإلهية بأسمائها وصفاتها، وبذلك تمكنه بلوغ المعراج الصوفي للكشف عن الحقائق التي لم يستطع الوصول إليها أصحاب النظر، بسبب وجود الحيرة والتشكك وعدم التحقق من كمال المعرفة الحققة»⁵ لذلك لم يكن يعتمد على منهج

* الذوقي: وهو نور إلهي يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقونه بين الحق والباطل (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، 1978، ص598).

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج4/ص292

² المصدر نفسه، ج4، ط2/ص294

³ المصدر نفسه، ص156

* الإشراق هو التعبير عن العالم الدقيق، ومعنى ذلك أنه لا بد الالتصاق بالتصوف ما ليس له مما قد يؤدي إلى تناقضه

⁴ ولأن المعرفة في التصوف خارج النفس من الذوق والكشف وقد اعتمد على تقييد وإخفاء الظاهر لأغراض معينة ففلسفة تحتمل معنيين أحدهما الظاهر أي ظاهر الشرع أما الثاني فهو باطن وهو ما أشار إليه مذهبه الصوفي وإذا دققنا النظر فإننا نجد أنه يسعى إلى إبراز صلة ظاهر الشرع بما يقدمه لأهل الظاهر من العلماء والفقهاء. (عبد الحلیم محمود ومحمد بن الشریف، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، ج2- ط2/ د.ت، ص117)

⁵ المرجع نفسه نفسه. ج2. ص172

فلسفي يحمل المنطق والنظر والاستدلال العقلي والحسي وإنما «حاول الجمع بين الكمال والحكمة مستندا على الكتاب والسنة»¹

من خلال تحليلنا لموقف ابن عربي من الفلسفة، وجدنا بأنه فيلسوف وصوفي معا، ففيلسوف لأن التفكير والترابط المنطقي من صفات الفلسفة، إضافة إلى تطرقه إلى بعض مشكلات الفلسفة كالوجود، وصوفي لأن الموجودات والكشف أخص مميزات التصوف.

➤ موقف ابن عربي من العقل في المعرفة:

يذهب ابن عربي إلى تقييد جهود العقل وتجاوز طوره والإعتقاد بمحدوديته، وفي ذلك رفض العقل بمعناه المنطقي الأرسطي، ولعل لهذا النزوع ما يبرره في نسقه الفلسفي، فإذا كان العقل في الفكر العربي الإسلامي اسم يطلق على معان عدة فإننا نجد عند ابن عربي يدل على:

أولاً: الوصف الذي يميز الإنسان عن سائر المخلوقات لقوله «أنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء»² وبالتالي تنطلق على أساس التفريق بين الصواب والخطأ والخير والشر، وبهذا العقل فضل الله الإنسان عن سائر الكائنات، فكانت بدايته من

القرآن لقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى

كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء، الآية 70)

- ثانياً: إفادة الإنسان بالتجربة والعبر والأدب والنظر وهو دلالة تعني ما هو موهوب من العقل ودلالة على ما هو مكتسب، وحسب مُجَدِّ العَدُولِي فإن ابن عربي «تتقد العقل في علاقته مع المعرفة إنطلاقاً من نظريته في المعرفة القائمة على التجلي الإلهي، ويعتبر أن إستعمال العقل بمعناه الخاص من طرف ممثلي الثقافة العربية فلاسفة كانوا أم متكلمين أم فقهاء، كان فيه شطط ومغالاة، وذلك لأنهم حملوه مالا يطيق ولم يدركوا حدوده باعتباره قوة إنسانية متناهية تحاول معرفة حقيقة الذات الإلهية اللامتناهية»³ والمعنى بذلك أن ابن عربي لم يقصي العقل في جانبه الموهوب والذي جعله الله في خلقه إلى درجة التكليف والمسؤولية، بل ينتقد العقل بمعناه المكتسب، الذي يكسب علوماً خاصة، وهو العقل الذي إعتدته الثقافة العربية الإسلامية في تصوراتها ونظرياتها ضمن مبحث الوجود والمعرفة.

جل ما قصد إليه ابن عربي من إستعمال العقل كان كمحاولة لبلوغ حقيقة الذات الإلهية وتكوين معرفة ميتافيزيقية بما لذا وقعوا في إستحالة منطقية، لأن العقل بمقولاته المنطقية لا يحصر الذات الإلهية بحدودها لقول

¹ المرجع نفسه، ص 183

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 4/ص 204.

³ مُجَدِّ العَدُولِي الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي، المرجع السابق، ص 41

ابن عربي «الحق سبحانه لا حد له إذا كان الحد مركبا من جنس وفصل، وهذا ممنوع في حق الحق لأن ذاته غير مركبة من أمر يقع فيه الإشتراك، فيكون به الجنس، وأمر يقع به وما ثمة إلا الله، والخلق لا مناسبة بين الله والعالم ولا الصانع ولا المصنوع فلا مشاركة فلا جنس ولا فصل»¹ والمقصود بذلك هو أنه لا بد العقول أن تدرك قصورها وجهلها المطلق ذات الله خالقها.

أما فيما يخص المتكلمون فيعتقد ابن عربي «أنهم يستعملون العقل كأداة للمعرفة الحقيقية الإلهية ويوظفونه كوسيلة للبرهان على الخصوم، ... لإقامة الدليل والحجة لإبطال إدعائهم وكفرهم .. كان هدفهم هو الدفاع عن الوحدانية وإثبات الوجود الإلهي بالدليل والإقناع ضد الجاحدين لقوله: الذين جحدوا الإله أو الصفات أو بعض الصفات أو الرسالة (رسالة سيدنا مُحَمَّد ﷺ) خاصة أو حدوث العالم أو الإعادة إلى هذه الأجسام بعد الموت، أو الحشر والنشر وما يتعلق بهذا وكانوا كافرين بالقرآن أو مكذبين له»²

لو أخذنا لقاء ابن رشد مع ابن عربي ذلك اليوم في قرطبة، أثار ابن عربي إعجاب ابن رشد حيث ثم الإجابة على كل الأسئلة التي حاول ابن رشد أن يجمعها في ذهنه، وكأن ابن عربي كان يعلم ما يفكر به ابن رشد، لكن ذلك اللقاء لم يكن ذو نتيجة خاصة عندما سأل ابن رشد ابن عربي عن مقدار مطابقة النظر مع الكشف وقد تحدث ابن عربي في كتابه الفتوحات عن سرّ هذا اللقاء على لسان ابن رشد: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها»³ «إن إخضاع الإجابة التي رآها ابن عربي في التعبير بـ "نعم" و "لا": كانت زاوية النظر إلى العقل من جانبه أكثر شمولية يقول مصباحي: «ذلك أنه إن لم يكن الشيخ الأكبر ينكر على العقل حقه في معرفة الوجود، فإنه كان يستنكر ادعاءه احتكار معرفة الوجود، لأن المعرفة في نظره تحيل دوما على اللامعرفة»⁴ يأخذ ابن عربي العقل على مستوى جديدا داخل فضاء دائرة المعرفة ويقول عبد الباقي مفتاح «..... إن قول الشيخ (نعم-لا) يشير إلى كمال المعرفة ليس في شق الإثبات نعم فقط ولا في شق النفي لا فقط بل بجمعهما في أن واحد في عين واحدة، إطلاق في تقييد في إطلاق، تشبيه في تنزيه في تشبيه وحدة في كثرة وكثرة في وحدة وهما مالا يعقله العقل إلا بفتح الأرواح تطير بمواردها..»⁵ لم يتمكن أحدهما من إقناع الثاني لأن ابن رشد كان واسع المعرفة ذو توجه عقلائي يقوم على إخضاع الوجود لمقتضيات العقل وتحويله إلى علم وقوة لكن ابن عربي كان يؤمن بالكشف سبيلا للمعرفة، وكانت أمنية ابن عربي أن يعيد هذا اللقاء لكن لم يكتب له ذلك فقد توفي ابن رشد

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية 1، المصدر السابق، ج 1/ ص 193-194

² المصدر نفسه، ج 1/ ص 35

³ المصدر نفسه، ج 1/ ص 235

⁴ محمد المصباحي، ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا، ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق، محمد المصباحي، منشورات

كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 107، ط 1/ 2003، ص 25

⁵ مفتاح عبد الباقي مفتاح، شرح الحوار بين ابن عربي وابن رشد، مقال لم ينشر

فحزن على ذلك، إن ابن عربي لم يرفض أو ينكر المعرفة العقلية بل يعتقد أنه لا يحق للعقل الإحتكار على معرفة الوجود.

ابن عربي لا يرفض القياس* كنظر عقلي بل يثبت ضرورته «كأصل من أصول أدلة الأحكام بهذا القدر من النظر العقلي، حيث كان له الحكم في الأصول فقسا مسكوتا على المنطوق به علة معقولة لا يبعد أن تكون مقصودة للشارع تجمع بينهما في مواضع الضرورة إذا لم يجد فيه نصا معينا، فهذا مذهبا في هذه المسألة»¹ من خلال ذلك يشحب عمل العقل ويرفض المعرفة المترتبة عنه؛ لأن المعرفة من جهة الدليل القياسي هي مجرد إهداء فالله تعالى غير معلوم بالنظر العقلي القياسي الذي يستند على الحس والتجربة، وما في وسع العقل أن يفعله هو إثبات وجود الله لا العلم به، وقد نبه الشرع إلى ذلك عندما اعتبر أن «حكم النظر العقلي في إثبات وجود الله أولا وهو الركن الأعظم ثم اعتبره في توحيده في ألوهيته، فكلفنا النظر أنه لا إله إلا الله بعقولنا، ثم نظرنا بالدليل العقلي ما يجب لهذا الإله من أحكام، ثم نظرنا بالنظر العقلي الذي أمرنا به تصديق ما جاء به الرسول»² والمغزى بذلك أن طريق الله لا يدرك بالقياس لذا يحذر ابن عربي من القياس العقلي في العلم الإلهي، ويدعو إلى الوعي بحدوده وإمكاناته المعرفية، كما حذر من إعمال العقل من أجل إدراك الذات الإلهية حيث يقول "أليس من الغريب أن نستبدل الحسن بالقبيح والنجاة بالهلاك والخطة الشريفة والمرتبة الرفيعة العظيمة بالدرك الأسفل والضياغ، لذا حكم ابن العربي على من حاول الإعتماد على عقله في فهم أو ادراك الحقائق الإلهية على أنه قد وضع نفسه موضع شبهة، وسعى نحوى تقليص إيمانه بدل زيادته، أي أن العقل في هذا المجال قاعدة فاسدة لبلوغ هذه المدارك"³ ومنه نستنتج أنه ومما لا شك فيه، أن ابن عربي، هو أول صوفي إستطاع تقديم صياغة متكاملة لوحدة الوجود، وهو صاحب الصياغة النهائية لها.

* قياس الغائب على الشهادة

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/ص163

² المصدر نفسه، ج2/ص163

³ C. chitick william the death and the world of imagination IBN ARABI eslamology in the muslim world volume: LXXVIII N 1 published by the Duncan black Machdonald center at Hartford seminary jannury, page 52

III. المبحث الثالث: ابن عربي بين الأخلاق والتصوف

إن الخلق موضوعا للتصوف ويقول ابن عربي «فاعلم أن التصوف تشبيهه بخالفنا لأنه خلق فانظر ترى العجب»¹ وتعبيره هذا فيه دلالة على أن الأخلاق تتجسد في الخالق، وقد أعطى لها عناية خاصة واعتمدها كمنهج أساسي، لأن جوهر التصوف قائم في مجاهدة النفس وتطهيرها وتجليها لكل كمال* ويقول ابن عربي « إن الخلق هو حال النفس ، بما يفعل الإنسان أفعاله بلا روية واختيار»² يشير إلى فكرة أساسية مفادها أن الأخلاق فطرية في النفس وذلك من خلال قوله « ولا اختيار بمعنى أن الإنسان ليس مخيرا في أفعاله بل مجبر»³ وإذا نظرنا إلى الأمر من تلك الزاوية الصوفية فإننا قد نتبنى نظرية ابن عربي على أنها نفس الفكرة التي أشرنا إليها في التهميش والتي تعتقد بالنظرية الفطرية فالخلق صفة مستقرة في النفس فطرية أو مكتسبة، وهنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال مهم هل كل صفة مستقرة في النفس تعد من الأخلاق؟

بطبيعة الحال لا لأنه هناك غرائز وشهوات التي لا صلة لها بالأخلاق والذي يميز لها بين الخلق الحسن والغريزة هي الآثار القابلة للمدح أو الذم، وإذا أخذنا رأي ابن عربي في هذا فإنه يعتقد " أن ارتباط النفس بالجسم أدى بالضرورة إلى إكتساب مجموعة من السلوكيات الأخلاقية وغير الأخلاقية، فالخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعا في بعضهم الآخر لا يكون إلا بالرياضة والإجتهاد"⁴ وكما نعلم أن الإنسان حسب أفلاطون لا تحكمه نفس واحدة بل هناك نفس غاضبة ونفس شهوانية ونفس عاقلة، وهذا ما دفعنا إلى إنكار أي شيء يصدر عن النفس على أنه أخلاقي ومنه فالإنسان حسب ابن عربي " إذا لم تتجلى نفسه بالعلوم ومكارم الأخلاق، والتنزه عن الشهوات الطبيعية الصارفة عن النظر الصحيح لا سبيل له إلى السعادة الأبدية"⁵

فرق ابن عربي بين نوعيين من الأخلاق، إحداهما حسنة والأخرى سيئة (ردئية) كما أنه فرق بين عقليين الأول فاسد والثاني صحيح، وهناك صلة بين هذين الإثنين، حيث يعتبر ابن عربي العقل مصدر للأفعال الأخلاقية

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2، ص266

* يقول الجرجاني " الخلق عبارة عن هيئة للنفس الراسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير الحاجة إلى فكر وروية" (خالد بن جمعة بن عثمان موسوعة الأخلاق، أهل الأثر، الكويت، ط2009/1، ص21) ويقصد هنا الجرجاني بهيئة النفس هي صفة للجانب النفسي من الإنسان وحتى الراسخة أي الثابتة في النفس غير عارضة والمقصود باليسر وسهولة أي من غير تكليف، فإذا تكلف الإنسان خلقا مغايرا لطبيعته لا يكون صفة لها والملاحظ أن الجرجاني وابن عربي يرون أن الأخلاق عبارة عن سلوكيات نابعة من النفس وهي تصدر بسهولة، أما الجرجاني لم يشير إلى أن الأخلاق مفطور بما الإنسان على عكس ابن عربي

² ابن عربي ، تهذيب النفس ، تح: عبد الرحمن بدوي، حسن محمود، نكتة عالم الفكر، القاهرة، ط1/1990، ص12

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2، ص270

⁴ ابن عربي ، تهذيب الأخلاق، المصدر السابق، ص12

⁵ ابن عربي الفتوحات، المصدر السابق، ج2، ص83

وقال "العقل شرط في وجود النفس"¹؛ إذن فالأخلاق لها ارتباط بالعقل ومدى صحته من أجل الفهم السليم، وقد ركز ابن عربي وحرص بشدة على سلامة العقل إلى جانب الأخلاق بطبيعة الحال، وعند ابن عربي لا بد من التحكم في الطباع والسيطرة على الشهوات لهذا كان مصدر الأفعال الأخلاقية علم الفضيلة عند المارودي (872م-1058م) الذي يؤكد على أهمية العقل ودوره الفعال في نسج الأخلاق، مبررا أن الإمامة والنبوة هي أشرف المراتب وأزكاها لقوله تعالى ﴿وَلِنَّاكَ لَعَلَّ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم، الآية 4) فأفعال الرسول ﷺ كان مثالا حيا للفضيلة والحياء والعفة، وفي شرح لهذه الآية يقول ابن عربي "لكونك متخلقا بأخلاق الله متأيذا بالتأييد القدسي"² ومن هنا قسم ابن عربي الأخلاق إلى:

1- أخلاق لا يتخلق بها إلا مع الكون، كالرحيم.
2- أخلاق يتخلق بها مع الكون ومع الله، كالغفور فإنه يقتضي الستر يتعلق بالله من كونه غير أو يتعلق بالكون.

3- أخلاق لا يتخلق بها إلا مع الله خاصة، وهي ثلاثمائة خلق ولها من الجنات جنة مخصوصة لا ينالها إلا أهل هذه الأخلاق، وهي التي ذكر النبي ﷺ أن الله ثلاثمائة خلق من تخلق بواحدة منها دخل الجنة، وهاته الأخلاق هي التي منحت لأدم من قبل الله"³

➤ أسس الأخلاق في مذهب ابن عربي:

إن الوقوف مع الأدب الشرعية ظاهرا وباطنا هو جزء من التصوف، وهي الخلق الإلهية، وقد يقال «.. بإزاء إتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفاسفها»⁴ يرتبط التصوف عند ابن عربي بالأخلاق الكريمة فالخلق الحسن هو الشرط أساسي لسلوك طريق التصوف، ويقول ابن عربي «كلما إزداد الإنسان في الخلق درجات إزداد في التصوف ابهى الدرجات، فأمر التصوف أمر سهل لمن أخذه عن طريق التخلق الحسن، طريق الحق دون أن يستنبط لنفسه أحكاما ويخرج عن ميزانه»⁵ ربط ابن عربي التصوف بالأخلاق فمن يمتلك صفة الخلق يمكن له أن يرتفع مقامه. إن الأخلاق في التصوف عند ابن عربي هو القيام على الذوق* والمحبة وهو إمتداد لمذهبه في الوجود والمعرفة القائم على الإلهام والذي لا يحصل إلا للصوفي العارف الواصل بعد بذل جهد ومحو الصفات السيئة والإستغراق

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، لمصدر نفسه، ج4، ص344

² ابن عربي، تفسير ابن عربي، دار صادر، بيروت، مج2، ط2/2008، ص366

³ أحمد عبد الرحيم، أجوبة ابن عربي، على أسئلة الترمذي، تح: توفيق علي وهبة، المكتبة الدينية، القاهرة، ط1/2006، ص85.

⁴ ابن عربي، معجم إصطلاحات الصوفية، تح: سالم عبد الوهاب الحايي، بيروت لبنان، د ط، 1990، ص74

⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2، ص266-267

* الذوق : التجربة الإدراكية المباشرة عن طريق الحس أو العقل (ينظر: محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر. ص22)

في حبه ،وقد إرتكز ابن عربي على هذه النقطة الجوهرية(الحب) وما يربط المتصوف بالله هو المحبة حيث يقول «اعلم وفقك الله أن الحب مقام إلهي فإنه وصف به نفسه وتسمى بالودود، وفي الخير بالمحب، ومما أوحى إلى موسى في التوراة: يا ابن آدم إني وحقي لك محب فبحقي عليك كن لي محبا»¹ إن اساس التصوف والأخلاق هو الحب* ، فهو الأساس الوحيد والوصية الوحيدة للأخلاق، فالصوفي يعتقد بأن لا وجود لإنفصال الأنا* عن الأنت ولا إنفصال عن الهو*** عن الأنت فكل واحد في الذات الكلية****

✓ الحب الالهي:

إن الحب هو التجلي الأكمل للألوهية، بوصفه مبدأ أساسي وهو فطري؛ أي فطرة الله التي فطر الناس بها وفطرة الله هي التوحيد المتأصل في طبع الإنسان الذي لا يمكنه الإبتعاد عنه؛ وبالتالي لا يعبد إلا الحقيقة الواحدة وهي الله ويستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (23) (الاسراء.الاية23) والمعنى؛ أن على الإنسان ألا يعبد إلا الله، وهنا تكمن القضية الحقيقية في تكوين دين الفطرة فالدين الحقيقي هو التقييد بعقيدة واحدة.

عبر ابن عربي عن حبه الإلهي* من خلال نظريته في الحقيقة الوجودية من حيث هي حقيقة جامعة للحق والخلق*، ترى سهيلة «إن الحق فيها يعبر الوحدة أما الخلق فيعبر عن الكثرة في صورها وتعيناتها وهي عبارة عن تجلي أسماء وصفات الحق، فكل صفة وجودية ندركها في الأشياء لها مجال خاص من مجالات الصفة الإلهية المطلقة

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص322

* الحب وهو مضاة للأناية، كان الغرض منه إما جلب المنفعة إلى غير كمحبة الكرم للبائس والتجرد من المنفعة، وإما الإنجذاب إلى القيم المثالية قال تولسنوي: أساس المحبة الحقيقية الزهد في النفع الشخصي، فإذا زهد الإنسان في الأشياء المادية إرتقى إلى مرتبة من المحبة الروحانية(ينظر: جميل صليبا المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص440)
* الأنا هي جوهر قائم بنفسه، يدل على جوهر حقيقي ثابت يحمل لأعراض التي يتألف منها الشعور النفس(ينظر: جميل صليبا المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص140)

*** الهو: هو الغيب الذي لا يصح شهوده لغيره وهو ابطن البواطن، المرجع نفسه، ص525

**** الذات الكلية: الذات بمعنى الوجود، وتعني تصور الشيء لا يستلزم وجوده، المرجع نفسه، ص570، الكلية: هي كون الشيء، أو الأمر كليا من حيث قبوله من جميعهم (ينظر: محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، المرجع السابق، ص202)

* يرى ابن عربي أن الحب الغاية القصوى لكل المقامات، لا بد له أن يرتقى إلى أعلى درجات السمو و الروحانية كي يكون رمزا نبيلاً عن الحب الصوفي وأكد على ذلك من خلال "أن الله تعالى يتجلى لكل محب تحت حجاب المحبوبة التي يعشقها إلا يقدر ما يتجلى فيها مشابهاً للألوهية" (بلا تيبوس المرجع السابق، ص238)

* "إن الحب الطبيعي والحب الالهي، والحب الروحاني بينهما" (ابن عربي، الحب والمحبة الالهية، تأ.محمود محمود الغراب، مطبعة الكتاب العربي دمشق، ط2/ 1992-1412، ص171)

أو الإسم الإلهي كالحب وإن المحبوب مجلى في صورة المحبوب المطلق هو الحق»¹ وقد تكلم ابن عربي عن حبه لله تعالى في قوله « ولقد بلغ في قوة الخيال إن كان حيي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني، فلا أقدر أنظر فيخاطبني وأصغي إليه ويفهمني»² ويضيف على ذلك التعبير عن محبته بقوله «أن الله يحب قوما بسبب تقربهم منه بالعبادة والنوافل والفرائض»³ وبالتالي تعد المحبة من لوازم المعرفة، وإن كانت المعرفة قليلة، وكل معرفة تتوجب محبة وإن كانت محبة خفيفة، كملت النفس بهما وذلك نور على نور المحبوب دون تعب، فلا يصير أهلاً إلا بالمعارف والمكاشفات العظيمة، وقد تتقدم المعرفة على المعرفة أو العكس، والمعرفة إذا كملت أفضت إلى المحبة، والمحبة إذا تمت استدعت المعرفة* .

إن المحبة الإلهية محبة خالية من كل طمع، إنه يتغنى بعشقه دون أية رهبة ولا خوف فبالحبة أوجد الله الخلق فتعرفوا عليه، وجعل الحب هو القانون الإلهي ويقول ابن عربي «فإن لا يحب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب وما في الوجود إلا محب فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه»⁴ إن حب الله يجعل من المتصوف يفعل ما لله بأخلاق حميدة «فجوهر المحبة إثارة المحبوب على كل ما عداه، وفي إثارة الصوفي لله ترتكز صفاته الأخلاقية كلها»⁵، وفي هذا الصدد لابد الرجوع إلى قول الغزالي الذي أكد على فكرة أساسية تكمن في المحبة كجزء لا يتجزأ من الأخلاق والتصوف لقوله "إن المحبة هي الغاية القصوى من كل المقامات الصوفية والدرجة المبتغاة من العلي من الدرجات"⁶ وهكذا كانت جهود ابن عربي في تنصيب السلوك الأخلاقي على الجانب النظري والعملي، بالإضافة إلى وضع قواعد لها وإن إعتد على الكثير من آراء الفلاسفة اليونانية والإسلامية في ذلك.

¹ سهيلة عبد الباعث الترجمان. نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، المرجع السابق. ص 441

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 2، ص 429

³ المصدر نفسه. ص 435

* استعمل ابن عربي النظرية الميتافيزيقية في الحب الإلهي، القائمة على المعطيات الحسية للحب، إن الحديث على بعض الممكنات فيه مثل الهوى وهو الميل العاطفي إلى الحبيب، والهوى إذا نشأ من العيون يكون أشد تأثيراً وإذا نقلنا إلى المستوى الإلهي فهو الذي يتولد في النفس من الإيمان بكلمة الله أما الدرجة الثانية فهي الحب وهو مثل الهوى أما الدرجة الثالثة فهي العشق من حيث هو افراط المحبة الذي بأسر النفس ويستولي عليها وبالتالي لا يمكننا النظر إلى غير المحبوب (ابن عربي ترجمان الأشواق، تص: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، 2005، ص 266)

⁴ المصدر نفسه، ص 323

⁵ أبو العلاء المعري، الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، 1463، ص 231

⁶ الغزالي، احياء علوم الدين، دار الفكر، القاهرة، ج 4/د ت، ص 294

قيل عن ابن عربي أنه «عندما وصل إلى الحب الإلهي أدرك أن الله هو خالق جميع الكائنات كما أنه عالم بجميع المعتقدات، هو يحب خلق الله لأنه يحب الله، وهو خلق هؤلاء الخلائق الذي يجبهم الصوفي ومحبه لهم تعني مسالمتهم وعدم ايذائهم، وبالتالي محبة خلق الله ناجمة عن محبة الله فالأولى ما بين الصوفي والخلق الثاني حب عمودي ما بين الصوفي والله»¹.

انقسمت الأخلاق عند ابن عربي إلى أخلاق ظاهرية وأخرى باطنية إلا أنها ربطت بين الفعل الأخلاقي وباطنه «بحيث تتمحور الأخلاق الباطنية حول التصور الذهني، الذي يعكس الفلسفة والأخلاق الظاهرية تمثل الجانب التطبيقي الخارجي»² ومن هنا يبقى السؤال مطروحا: كيف فسر ابن عربي السلوكات الظاهرية والباطنية؟

➤ تأويل الأخلاق عند ابن عربي

حاول ابن عربي تفسير الأخلاق على أنها جانب جيد وآخر سيء ويقول «إن الأخلاق المحمودة قد تختلف بين الناس ويتفاضلون إلا المبولون على الأخلاق الجميلة قليلون جدا، وأما المستخدمون للأخلاق البذيئة، فأكثر الناس لأن الغالب على طبيعة الإنسان الشر»³ فالناس عند ابن عربي مولودين على الأخلاق، فمنهم الكامل ومنهم الأكمل وهذه الأخلاق حسب ابن عربي «خارجة عن الإكتساب لا تكتسب بعمل بل يعطيها الله إختصاصا، ولا يصح التخلق بها لأنه لا أثر لها في الكون وإنما هي إعدادات بأنفسها لتجليات إلهية»⁴؛ والمقصود والمقصود بهذه الفكرة هي أن الله هو من وضع سلوك البشر فمنهم من له أخلاق جيدة ومنهم من له أخلاق سيئة.

1- الأخلاق السيئة:

لقد أشرنا سابقا على أن ابن عربي يرى أن الأخلاق فطرية ولدت مع الإنسان وهنا يتوارى إلى أذهاننا العديد من التساؤلات نظرا لصعوبة دقة ابن عربي في هذا فأينما تظهر هذه السلوكات؟ وهل يمكن أن تكون الصفات السيئة محصورة في البخل والظلم والغش والبغض والمنكرات أم أنه هناك صفات أخرى لم يتحدث عنها؟ إذا تحدثنا عن هذه الصفات فإنه لا يسعنا إلا القول بأن هذه الصفات تعتبر من بين السلوكات السيئة لقول ابن عربي " فأما الأخلاق المذمومة، فإنها موجودة في الكثير من الناس " ⁵ وإذا كان ابن عربي يقصد في هذا الكلام

¹ إبراهيم ياسين، المدخل إلى التصوف الفلسفي، مكتبة الاسراء، المنصورة، 2006، ص 61

² محمد العدولي لإدريس، ابن عربي ومذهبه الفلسفي الصوفي، المرجع السابق، ص 60

³ ابن عربي، تهذيب الأخلاق، المصدر السابق، ص 13

⁴ أحمد عبد الرحيم الشايخ، أجوبة ابن عربي على أسئلة الترمذي، المرجع السابق، ص 85

⁵ المصدر السابق، ص 13

تلك الصفات التي تحدثنا عنها سابقا؛ فإن ذلك من بين العادات الغالبة على أكثر الناس، بل قلما يوجد في الناس من يخلو من خلق سيء ويسلم من جميع العيوب ويمكن التأكيد على ذلك من قول ابن عربي «وأما المجددون على الأخلاق السيئة فأكثر الناس، لأن الغالب على الطبيعة الإنسانية الشر»¹ وقد سبق وأشرنا إلى هذه الفكرة حيث يتماشى الإنسان مع طبيعته فلم يستعمل الفكر ولا التمييز ولا التحفظ وقد كان في الكثير من الأحيان غالب عليه طابع الحيوانات؛ لأننا نعرف أن الإنسان متميز عنهم بالفكر فقط فالناس هم من يمتلكون حرية إختيار ممارسة الخير أو الشر.

يقول ابن عربي «الأخلاق المكروهة في طباع الناس، إلا أن فيهم من يتظاهر بها، ويناقدها وهو شرار الناس وفيهم من ينتبه بجودة الفكر، وقوة التمييز لقبحها فيأنف عنها، وفيهم من إذا انتبه لما فيه من النقائص أو نبه عليها ورام العدول عنها تعذر ذلك، ولم يطاوعه طبعه وإن كان مريدا للعدول عنها مجتهدا في ذلك»² ويقصد ابن عربي بذلك أن الناس لهم طبع على الأخلاق ما دام يتصنعوا بطبيعة الحال ممكن أن يكونوا منافقين، ولم يسلم منهم إلا الأطفال باعتبار أن أخلاقهم بريئة لا يملكون الزيف بل يتصرفون على طبعهم، أما فيما يخص أنه هناك من يتظاهر فهذا قول دليل على أنه يرى هناك رذائل زائفة وأخرى حقيقية وعليه يمكن اعتبار أن الأخلاق السيئة هي إتباع الطباع دون رؤية.

2- الأخلاق الحسنة:

تتميز بالثبات في النفس الفطرية أو المكتسبة تدفع إلى سلوك إرادي محمود عند العقلاء لأنها سلوك فردي أو إجتماعي يقول ابن عربي «الأخلاق الجيدة وإن كانت في بعض الناس غريزة فليست في جميعهم، وإن الباقين قد يمكن أن يصيروا إليها بالتدريب والرياضة، ويترقوا إليها بالإعتياد والألفة»³ إضافة إلى ذلك فإن ابن عربي يرى بأن الأشياء لا توصف بالخير والشر لأنها أعراض جارحة عن ذاتها فهي تلحق بها، فالخير والشر والطيب والخبيث يظهر على حسب ما يظهر فمن حيث هو إلهي بالأصالة كله خير وطيب هو طيب، ومن حيث يحمد ويذم فهو طيب وخبيث وخير وشر»⁴ ولهذا فإن كل ما يوصف بالخير يجب وكل ما يوصف بالشر يكره لا بذاته بل ما هو عرض، ويرى ابن عربي «أن كل شيء في الوجود خاضع للأمر التكويني منفذ للإرادة الإلهية سواء في الخير أو الشر أو الطاعة أو المعصية، فإذا كان الفعل موافقا لأمر التكيف سمي طاعة واستلزم الحمد، وإن أتى مخالف له سمي

¹ المصدر نفسه، ص14

² المصدر نفسه، ص14

³ المصدر نفسه، ص15

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ج1، ص40

معصية وكفر وإستلزام الدم، وهو في كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكويني»¹؛ إن المقصود بذلك أن المشيئة الإلهية تتعلق من حيث هو لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه .

صنف ابن عربي الأخلاق إلى هذين النوعين فالأولى المسيطرة لأنه قل ما يوجد من الناس سلم من جميع العيوب، أما الثانية هي ما تم الحصول عليها بالتدريب والرياضة ويقول ابن عربي « فأما العلة الموجبة لإختلاف الأخلاق هي النفس * فالنفس ثلاثة قوى»²

3- الأخلاق بين الشر والخير:

يقول ابن عربي « فلا تعرف مكارم الأخلاق من سفاسفها حتى تعرف مصارفها فإذا عرفت مصاريفها علمت مكارمها وسفاسفها وهو علم شريف خفي»³ يعتقد ابن عربي أنه لا بد أن يسلك المرء طريق الخير بالأخلاق الجيدة ولا بد من محاولة قمع القوى الشهوانية؛ فمن أجل قمع شرها لا بد من الإبتعاد وتجنب كل ما تتوق إليه نفسه من شهوات وهذا كقيل بأن يقضي على الشهوة، فتصبح النفس مستعدة لتلقي الفضائل والخيرات ويقول « فالزم نفسك بعمل الخير ومهما حدثت نفسك بشر فاعزم على ترك ذلك الله، إلا أن يغلبك القدر السابق والقضاء الأحق»⁴

من أجل السيطرة على النفس الغضبية وقمعها وجعلها تحت سيطرة القوة العاقلة فعلى الإنسان أن يراقب أعمال السفهاء الذين يجورون في غضبهم ويطئون أوقات طيشهم محاولا الإبتعاد عنهم وأخذ العبرة منهم ويقول ابن عربي "... إذا تذكر ما إستقبحه من السفهاء إنكسر بقوة صورة غضبه وأحجم هم بالأقدام عليه"⁵ لا شك أن ضبط النفس فيه تقوية للإنسان، والتي تعد عند ابن عربي عنوان الرشده والصلاح إذ يقول "وهذه النفس إذا قويت

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق ج2، الفص 23، ص187

* إن العلة الأساسية لإختلاف الأخلاق هي النفس ثلاث وهي الشهوانية والغضبية والعاقلة فجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى الشهوانية: ويشترك فيها الإنسان والحيوان ويقول ابن عربي: من تنتهي به شهواته إلى هذا الحد فهو أسوء الناس خالا وهو من الأشرار(ابن عربي، تهذيب النفس، المصدر السابق، ص17) ومن أجل ذلك وجب على الإنسان أن يؤدب نفسه الشهوانية. ثم النفس الغضبية: يشترك فيها الإنسان والحيوان وهي التي يكون بها الغضب والجرأة ومحبة الغلبة، ثم العاقلة: وهي التي يتميز بها الإنسان عن سائر المخلوقات وبها يفهم ويميز وبها يعظم شأن الإنسان، ويستطيع ضبط القوتين السابقتين لقول ابن عربي "فضائلها بإكتساب العلوم والأداب وكيف صاحبها عن الرذائل، وأما رذائلها فالخبت والحيلة والخديعة" (ابن عربي، المصدر نفسه، ص21)

² ابن عربي، تهذيب الأخلاق، المصدر نفسه، ص16

³ ابن عربي، الوصايا، دار الإيمان، دمشق، ط2/ 1988، الوصية 22، ص57

⁴ المصدر نفسه، الوصية 7، ص19

⁵ ابن عربي تهذيب الأخلاق، المصدر السابق، ص47

متمكنة من صاحبها أمكنه أن يسوس بما قوته الباقيتين ويكف نفسه عن جميع القبائح ويتبع أبدا مكارم الأخلاق"¹

حاولنا التطرق إلى أهم الأسس الأخلاقية عند ابن عربي فتوصلنا إلى أنه يجعل من كل فضيلة غاية ولا يرضى إلا بأعلى درجة، لأن من يقع بأدنى حد من الفضائل لن يبلغ أبدا الهدف الأسمى من الأخلاق؛ وهي تحصيل الكمال الإنساني ومن لم يتمكن من إكتساب العلوم الدقيقة والإمعان فيها أو تعذر عليه ذلك، فليبدل جهده في تدقيق الفكر.

2- الثواب والعقاب عند ابن عربي:

يتماشى ابن عربي ويتناسق مع نظريته في وحدة الوجود وأرائه في الأخلاق، ففي مذهبه يعتبر الإنسان أبهى تجلي لله من حيث صفاته وأسمائه، فظهور المعصية من المعاصي يكون بفعل ما اقتضته طبيعته وما أمر به الله ﷻ وقضى أن يكون «فما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك»² فالفعل الإنساني لا يوصف بأنه شر أو خير، إلا إذا قاس بمقياس أوامر التكليف الوجودية، ومن ثمة يجب أن يوصف بأنه مجرد فعل فقط، فالله رحمته وسعت الأفعال كلها، وإن خالفت الأمر البديهي التكليفي، لقوله تعالى ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف، الآية 156)

يتأسس الإيمان عند ابن عربي بأخلاق ميتافيزيقية ترفض أن يكون هناك شر في العالم، فكل ما هو موجود هو خير، والسلوك الإنساني يعني الطاعة وهذه بطبيعة الحال نظرة جبرية مطلقة، ومن ثم لا ثواب ولا عقاب فالجميع في نعيم؛ فوحدة الوجود عند ابن عربي ترتب عليها فكرة الجبرية ونفي الثواب والعقاب كما أن حقيقة الخلق تتعلق بصورة الإنسان الباطنية التي هي في نفسه أما أوصافها ومعانيها فهي تخص الصورة الظاهرة؛ وهذا يعني أن الأخلاق سلوك له صورة باطنية وهي التي تتعلق بتهديب النفس وأخرى ظاهرة والتي ترتبط بتهديب المشاعر.

¹ ابن عربي، تهذيب الأخلاق، المصدر السابق، ص 5049

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، الفص 5 (الفص الإبراهيمي)، ص 84

3- تصوف ابن عربي بين الولاية والنبوة:

الولاية* والنبوة من المفاهيم التي أثارت إهتمام الكثير من الغربيين ودفعتهم إلى البحث في التراث الإسلامي عن معانيهما وتتبع الرؤى الإسلامية حولها وقد كان التراث الذي خلفه أحد أعمدة التصوف الإسلامي وهو ابن عربي، الذي استقطب تعددية تأويلية عند الباحثين قديما وحديثا..

إن الحديث عن (الولاية والنبوة) عند ابن عربي يجعلنا إلى الحديث عنها في الفكر الصوفي عموما خاصة بعد طرحهم قضية الولاية وعلاقتها بالنبوة بحيث أصبحتا نموذجين لا يفتقان، وتعتبر هذه الفكرة هي المنبع الأساسي الذي يعتمد عليه جل المتصوفة، كانت فكرة الولاية منتشرة في نصوص الصوفية في القرن الثاني والثالث هجري عن البسطامي والجنيد والحلاج ثم تركزت عند الترمذي (320هـ) ثم الغزالي، وواصلت مسيرتها إلى ابن عربي وقد تعامل معها بنفس معاملة هؤلاء على أنها منزلة من منازل الإقتراب الإلهي وهذا الإقتراب هو حقيقة معرفية، غاية المتصوف للوصول إليها من خلال سلوكه في طريق المقامات، إذ ما تمكن من بلوغها احتل مرتبة العارف بالحقائق الإلهية، ويعتقد ابن عربي أن هذا التعيين هو من قبل الله لأنه هو الذي يصطفي الأولياء الأمر الذي يؤدي إلى أن الولاية في جوهرها منة إلهية.

أعطى ابن عربي لهذه المسألة تلك المنزلة التي تملكها من الرفعة والقدسية، قبل الخوض في المسألة أكثر يتبادر إلى ذهني سؤال على أي أساس سعى ابن عربي إلى هذه المسألة؟ وما الغاية المرجوة من ذلك؟ وهل فعلا تطرق ابن عربي من خلال قوله بأسبقية الولاية على النبوة إلى الكفر كما إدعى ابن تيمية و آخرون أم أنه هناك جانب آخر مخفي قصد إليه؟

للإجابة على ذلك لابد أولا أن تطرق ماذا يعني ابن عربي بمسألة الولاية؟ والنبوة؟

لقد حاول المفكر الفرنسي الكبير علي شوكيفيتش في كتابه "الولاية والنبوة" عند ابن عربي إلى «جمع بعض الدلالات اللغوية للمفهوم، فإنه يترجم كلمة ولي بمقابلها الفرنسي saint لأنه لا يوجد ما يطابقها ويؤدي معنى أفضل وكلمة ولي جمعها أولياء وأصل الكلمة هي "و ل ي" أما saint فهي مشتقة من "ق د س" * وإذا تدبرنا كلمة "و ل ي" سنجد معناها والدنو هو أول ما يتبادر إلى الذهن من معاني هذه المادة، ثم تتولد عنه بعد

* الولي هو الذي يتولى الله سبحانه وتعالى بامتنال أوامره واجتناب نواهيه التي جاءت على لسان نبيه محمد ﷺ كتابا وسنة وقد وضع القرآن في عدة آيات هذا المعنى، حيث يجمع المعنيين للولي الذي زعمه ابن عربي بأن الله تسمى به أي بالولي وحده (ينظر: عبد القادر بن حبيب الله السندي، دراسات في التصوف، كتاب ابن عربي الصوفي في ميزان البحث، دار البخاري، بريدة، المدينة، ط1/1411-1991، ص138.

* القداسة: وتعني باليونانية Hieros وباللاتينية sacer أما الإنجليزية the holy ويجد the holy man تدل على الإستعمال العادي على الولي (ينظر: علي شوكيفيتش، الولاية والنبوة عند ابن عربي، تر: احمد الطيب، دار القبة الزرقاء، مراكش، المغرب، 1998/ص29)

الدلالات، دلالة على الصديق ودلالة على الحاكم والمدبر والقائم بالأمر والولي بالمعنى الدقيق هو الصديق وهو القريب وهو الناصر المدبر»¹

يعتقد شوكيفيتش، أن كلمة ولاية تستعمل للدلالة على ممارسة الفعل أو الوظيفة مثل خلافة أو إمارة والولي هو الحاكم، "والولاية أيضا تعني المحبة"² وقد أوردت سعاد الحكيم بعض المصطلحات الخاصة بالولاية في القرآن

الولي* هو الله: ﴿إِنَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة 257) ﴿وَكُفِيَ بِاللَّهِ وِليًا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ (النساء 45) وقوله تعالى ﴿إِنَّ وَلِيََّ اللَّهِ الَّذِينَ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَهُوَ تَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (الاعراف 196) وقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الجاثية 19)

2- الولي هو الإنسان: (ولي الله) ﴿الآيَاتِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (ونس 62) (62)

3- المؤمنون بعضهم ببعض الأولياء بعض: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة 71)

الكافرون بعضهم ببعض: ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الجاثية 19) ولي الشيطان: ﴿يَتَابَتْ إِلَيَّ أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ (مريم 45) وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء 119) كانت هذه الآيات أهم التعريفات التي تطرقت إليها سعاد الحكيم³، كما نجد موضوع الولاية في أساسه منبع من القرآن ويرجع إليه وقد كان ابن عربي ضمن المستعملين للآيات القرآنية،

¹ علي شوكيفيتش، المرجع نفسه، ص 29

² علي بن عثمان الهجويدى، كشف المحجوب، تر: سعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص 443.

* الولي : الولاية تولى الأمر ومباشرته، كقوله تعالى ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُجِيبَ هُوَ فَلْيُمْلِكْ لِوَلِيِّهِ﴾

بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة 282).

³ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1981/1، ص 1231-1232

فلو أخذنا الحديث القدسي « إِنْ إَغْبَطُ* أَوْلِيَائِي عِنْدِي لَمُؤْمِنٍ حَفِيْفِ الْحَالِ، ذُو حَظٍّ مِّنَ الصَّلَاةِ، أَحْسَنَ عِبَادَةِ رَبِّهِ وَأَطَاعَهُ فِي السِّرِّ، وَكَأَنَّ غَامِضًا فِي النَّاسِ لَا يُشَارُ إِلَيْهِ بِالأَصَابِعِ وَكَأَنَّ رِزْقُهُ كَفَافًا فَصَبِرَ عَلَى ذَلِكَ، ثُمَّ نَفَضَ يَدَيْهِ فَقَالَ عَجَلْتُ مَبِيئَتُهُ ، قُلْتُ بَوَاكِبِهِ قَلَّ تُرَابُهُ¹ »

ويقول ﷺ « وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عِبَادًا لَيْسُوا بِأَنْبِيَاءٍ وَلَا شُهَدَاءَ يُعْطِيهِمُ الْأَنْبِيَاءُ وَالشُّهَدَاءُ عَلَى مَجَالِسِهِمْ وَفُرْجِهِمْ مِنَ اللَّهِ، يَضَعُ اللَّهُ هَمَّ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْابِرَ مِنْ نُورٍ فَيُجْلِسُهُمْ عَلَيْهَا، فَتَجْعَلُ وَجُوهُهُمْ نُورًا وَهُوَ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ² » وروى عن النبي ﷺ « مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنِي بِالْحَرْبِ³ »

ورود عن النبي ﷺ « وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِتَقَرُّبٍ بِشَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يُبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا ، وَلَنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيْتُهُ، وَلَنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيذَنَهُ⁴ »

وعن أبي هريرة، قال رسول الله: « إِذَا صَنَعَ لِأَحَدِكُمْ حَادِمُهُ طَعَامَهُ، ثُمَّ جَاءَهُ بِهِ، وَقَدَّ وَبِي حَرَّةً وَدُخَانَهُ، فَلْيُشْعِدْهُ مَعَهُ فَلْيَأْكُلْ فَإِنَّ كَانَ الطَّعَامُ مَشْفُوهًا قَلِيلًا، فَلْيَضَعْ فِي يَدِهِ مِنْهُ أَكْلَةً أَوْ أُكْلَتَيْنِ⁵ »

فعن أبي هريرة، قال رسول الله: « أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ، فَمَنْ مَاتَ وَتَرَكَ مَالًا فَمَالُهُ لِمَوَالِي الْعَصَبَةِ وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا أَوْ ضِيَاعًا فَأَنَا وَلِيُّهُ ، فَلَا دَعَى لَهُ الْكَلُّ الْعِيَالُ⁶ »

وعن عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله قال: « من مات وعليه صيام صام عنه وليه¹ »

* الغبطة: إرادة أن يحصل له مثل ما للغير من المنافع (محمد بن الحسن النيسابوري المقرئ ، الحدود المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية، تح: محمود

يزدي مطلق، مؤسسة الإمام الصادق للتحقيق والتأليف، قسم المقدسة، إيران، 1414/ص105

¹ رواه الترمذي، 53

² الترمذي، زهد، 53، ابن حنبل 5/229-239-241-342-343 (ينظر علي شوكيفيتش، المرجع السابق، 32)

³ رواه البخاري في الرقائق، رقم 38، ابن باجة في الفتن رقم 16

⁴ رواه البخاري في الرقائق، رقم 38.

⁵ أخرجه مسلم في كتاب الإيمان برقم (1663) 3/1284.

* وعن أبي مالك الأشعري ، قال : " يا أيها الناس اسمعوا ، واعقلوا واعلموا أن الله عز وجل عبادا ، ليسوا بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقربهم من الله ، فجاء رجل من الأعراب من قاصبة الناس ، وألوى بيده إلى نبي الله ، فقال : يا نبي الله ناس من

الناس ليسوا بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقربهم من الله انعتهم لنا يعني صفهم لنا ، فسر وجه رسول الله لسؤال الأعرابي فقال : رسول الله هم ناس من أفناء الناس ، ونوازق القبائل ، لم تصل بينهم أرحام متقاربة ، تحابوا في الله وتصافوا ، يضع الله لهم يوم القيامة منابر من نور فيجلسهم عليها ، فيجعل وجوههم نورا ، وثيابهم نورا ، يفرح الناس يوم القيامة ولا يفرعون ، وهم أولياء الله ، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون " (حسن الإسناد، أخرجه أحمد في المسند برقم (22399) وأخرجه أبو داود في كتاب الصلاة برقم (677) .

⁶ أخرجه البخاري في كتاب الفرائض برقم (6745) 12/28.

وعن جرير بن عبد الله ، أن النبي قال : « الطلقاء من قريش ، والعتقاء من ثقيف ، بعضهم أولياء بعض في الدنيا والآخرة ، والمهاجرون والأنصار ، بعضهم أولياء بعض في الدنيا والآخرة »² .
 عن أبي هريرة قال أن رسول الله ﷺ قال : « إن الله تعالى قال : من آذى لي وليا فقد استحل محاربتى »³
 هذه الآيات الشريفة والأحاديث النبوية ، تدل على أن " الله تعالى أولياء اختصهم بمحبته ، وانتخبهم لأن يكونوا خلفاء منه في ملكه وأظهرهم ليظهر لك عجائب قدرته ، وأكرمهم بمختلف الكرامات ، وخلصهم من طبائع نفوسهم ، ونجاهم من إطاعة هوى أنفسهم ، حتى صارت كل أفكارهم مشتغلة به سبحانه وتعالى وعلاقاتهم معه لا غير"⁴

يعتبر الترمذي أول من عالج مسألة الولاية باعتبارها أحد أساسيات التصوف ، ففي كتاب " خاتم الأولياء " و" أولياء حق الله " و" أولياء الله " بقيت هذه الفكرة عبارة عن تساؤلات لم يستطع الإجابة عنها إلا مع بروز ابن عربي الذي حاول في كتابه " الفتوحات المكية " الإجابة عن ذلك بالرغم من إقامة المسألة مع الترمذي إلا أن ابن عربي كان له شأن آخر في بلورة نظرية الولاية ، ووضعها للتنظير والخوض في مقتضياتها ، بحيث اعتبرها البعض خطوط حمراء من أمثال ابن تيمية ، لا يمكن تجاوزها ، بالرغم من وجود عدد هائل من الباحثين الذين حاولوا البحث في أساس الولاية عند ابن عربي إلا أن علي شوكيفيتش كان له نظرة أخرى للمفهوم حيث يقول « إذا رجعنا الولاية إلى الإسلام فإننا نجد ملامح هذا المفهوم وقسماته تتحدد على يد ابن عربي ، ومن خلال أنظاره وتصوراته باعتبارها حجز الزاوية»⁵ لم توجد فكرة عند هؤلاء فقط وإنما نجدها أيضا عندي القشيري قائلا « الولي لها معنيان ، أحدهما فعيل ، وهو من يتولى الله سبحانه أمره لقوله تعالى ﴿ إِنَّ وَلِيِّ آلِ اللَّهِ الَّذِينَ نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾ (الأعراف، 196) فلا يكله إلى نفسه لحظة ، بل يتولى الحق سبحانه رعايته ، والثاني فعيل من الفاعل وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته ، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان ، وكلا الوصفان واجب حتى يكون الولي وليا ، ومن شرط الولي أن يكون محفوظا كما أن شرط النبي أن يكون معصوما ،

¹ أخرجه البخاري في كتاب الصوم برقم (1952) 26/4 .

² صحيح الإسناد ، أخرجه أحمد (18733) من طريق عبد الرحمن بن هلال .

³ رواه البخاري .

⁴ علي بن عثمان الهجويدى ، كشف المحجوب ، المرجع السابق ، ص 256

⁵ علي شوكيفيتش ، المرجع السابق ، ص 79

وكل من كان للشرع عليه إعتراض فهو معزوز مخدوع»¹ إن موقف القشيري من هذا القصد هو القول بأن الموقف الأول كان الرعاية أما الموقف الثاني فكان العبادة حيث يحذر من مخالفة الشرع أو الإعتراض عليه ، لأن القصد هن هذا هو تجب إغواء عقله بالولاية فيعارض الشرع والله تعالى .

ووجد أيضا في إحدى القواميس الصوفية «أن الولي هو من تولى الله أمره بالخصوصية مع مشاهدة أفعال الله سبحانه وتعالى، وقد يجهل الولي شيئا من أحكام الشريعة المطلوبة في حقه ولا يعرفها إلا بالتعلم والسؤال، ولا تفاض من غير تعلم إلا على النادر من العارفين، ولا يحاط بمعرفة أحكام الشريعة وجميع العلوم التي يحتاج إليها الناس إلا الفرد الجامع لأنه هو الحاصل للشرط في كل عصر وهو كان أميا لم تسبق له القراءة»²

شكلت نظرية الترمذي لابن عربي المرجعية الفكرية والصوفية العرفانية، بالإضافة إلى اعتماده فهم النصوص الدينية وربط مفهوم الولاية بالنصرة، حيث يقول «فإن الولاية نصر الله أي نصر الناصر»³؛ ومعنى هذا أن الولي هو ولي الله لا ينصب إلى الله وإنما إلى المؤمنين الصالحين لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة 257) هذا المفهوم أثمر تصورا جديدا عند ابن عربي من خلال فكرة الأنبياء والأولياء فإنطلقت بدايتها مع المشاهدة حيث يقول «شاهدت جميع الأنبياء كلهم من آدم إلى مُحَمَّد ﷺ، وأشهدني الله المؤمنين بهم كلهم حتى ما بقي منهم أحدا فمن كان ويكون إلى القيامة خاصتهم وعامتهم، ورأيت مراتب الجماعة كلها فعلمت أقدراهم»⁴ تعتبر هذه المشاهدة من بين المشاهدات الأخرى التي أقرى بها ابن عربي ويقول صدر الدين القونوي «كان شيخنا ابن عربي متمكنا من الإجتماع يروح من يشاء من الأنبياء أو الأولياء الماضين على ثلاثة أنحاء، إن شاء الله بعث روحانيته في هذا العالم وأدركه متجسدا في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية العصرية التي كانت له في الحياة الدنيا، وإن شاء الله أحضره في نومه، وإن شاء إنسلخ عن هيكله واجتمع به.»⁵

طرح مفهوم الولاية من الناحية العامة والخاصة فالولاية من الناحيتين تختلف فالولاية من الجانب الخاص هي خاصة بالألوهية إي نصره الله «لأن النصر الإلهي معه غيره إلهية على المقام الإلهي فإنه العزيز الذي لا يغلب وهذا من

¹ القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، القاهرة، مصر، ج2/1974، ص178

² أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، المرجع السابق، ص36

³ ابن عربي ، الفتوحات المكية، المصدر السابق، الباب 152، مج3، ص371

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج3/323 (كان ابن عربي ذو الخامسة والعشرون من عمره حسب كتاب الفتوحات المكية ويقول مرت المشاهدة على مرحلتين : الأولى شاهد فيها ابن عربي الأنبياء وحدهم، أما في الثانية فشاهدهم مع جميع المؤمنين ، وبنص ابن عربي قوله " أن الانبياء

يسيرون على أقدام الأنبياء" ثم بعد ذلك "الأولياء على قدم الأنبياء" (ينظر: علي شوكيفيتش، المرجع السابق، ص25)

⁵ ابن عماد، شذرات الذهب، ب د، بيروت ج5/196، ينظر علي شوكيفيتش، المرجع السابق، ص25

أسرار الولاية التي لا تشعر بها كل العالم»¹ أما من الناحية العامة فهي الخاصة بالأولياء «الولاية نعت إلهي، ولما كان هذا النعت للإله كان عام التعلق، وهكذا كل نعت إلهي لا بد أن يكون وإن لم يكن فليس بنعت إلهي، ولما كان نعتا إلهيا سرى في كل ما ينسب إليه إلهية»² إستنادا على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ وَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَانْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم 47) يقول ابن عربي «إن الموحد إذا أخلص في إيمانه وثبت النصر على قرنه بلا شك، فإذا طرأ عليه خلل لم يكن مصمت الإيمان وتزلزل خذله الحق وما وجد في نفسه قوة يقف بها لعدوه وعلى المؤمن فما نصر الله العدو، وإنما خذل المؤمن لذلك الخلل الذي داخله فما خذله لم يجد مؤيدا فانهزم فبالضرورة يتبعه عدوه فما هو نصر للعدو وإنما خذلان للمؤمن»³.

أما بخصوص النبوة يقول ابن عربي « النبوة اهي غير مهموزة فهي الرفعة ولم يطلق منها اسم ولها في الإله اسم رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده، ولها أيضا الإسم العلي والأعلى وهي النبوة المهموزة وهي المولدة عن النبوة التي هي الرفعة، فالقصر الأصل والمد زيادة، ألا ترى العرب في ضرورة الشعر تجوز قصر الممدود لأنه رجوع إلى الأصل، ولا تجوز مد المقصور لأنه خروج عن الأصل والروح بينه تعالى وبين من يشاء من عباده بالبشارة والندارة وللأولياء في هذه النبوة مشرب عظيم»⁴ نلاحظ من خلال هذا النص أن مقام النبوة هو مقام رفيع وبإمكان الولي أن يصل إلى ذلك من خلال أعماله فيكون مشاركا للنبوة.

تطرقنا إلى فكرة الولاية كبؤرة مركزية تنشده إلى فكرة أساسية وهي المعرفة، إذ يرى ابن عربي أن الولاية متاحة للإنسان طبقا لمكتسباته المعرفية حسب رأي ابن عربي «العلماء ورثة الأنبياء» وبالتالي نجد هناك علاقة بين الولاية كمعرفة والنبوة كمعرفة وهذا يثير بعض التساؤلات ما العلاقة بينهما؟

للإجابة على ذلك لا بد من الوقوف على رأي ابن عربي خاصة الذي يعتقد أن النبوة مراتب وجودية ذات محددات مميزة تتحقق في الأنبياء المرسلين والأنبياء الغير المرسلين وحتى الأتقياء من عامة المسلمين، أما الولاية فهي جذع لجميع المراتب الروحية والأسس التي تشترك فيها جميع المقامات وفق المنهج الصوفي، إلا أنها صفة إلهية إذ أن الله سبحانه وتعالى قد سمى نفسه بالولي لقوله «إن مرتبة الولاية أعلى وأشرف من مرتبة النبوة والرسالة، ومن نظر

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ص 372

² نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2002، ص 77

³ المصدر السابق، ص 372

⁴ المصدر السابق، ص 382

إلى أن مرتبة الولاية لها البقاء في الدنيا والآخرة، وأن مرتبة النبوة والرسالة منقطعة بالدنيا والحشر، قال بعلو مقام المرتبة التي لها البقاء والدوام على المرتبة المنقطعة بالدنيا.

ونظر إلى الاستناد إلى الأسماء الإلهية وأن مرتبة الولاية مستندة إلى الإسم الإلهي الولي وأن النبوة والرسالة من أسماء العبودية قال بشرف المرتبة بشرف المستند إليه، ومن نظر إلى المعنى قال أن الولاية نصره ومقام الولاية له الشرف على مقام الإخبار والتبليغ¹ والمعنى بذلك أنه أراد ابن عربي إيصال رسالة محتواها أن الرسالة البشرية التي أختص بها الله الأنبياء والرسول فإنها نعت كوني متوسط بين مرسل ومرسل إليه الذي يعبر عن الرسالة وتنقطع بانقطاع التبليغ ويزول حكمها لقوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتِهِ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة 67) وقوله تعالى ﴿مَا عَلَى الرُّسُولِ إِلَّا الْبَلِّغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة 99)

ويعتقد ابن عربي أيضا أن الولاية أعلى من النبوة من خلال قوله «ومن أسماءه الولي، وليس من أسماءه نبي ولا رسول فلماذا إنقطعت النبوة والرسالة لأنها لا مستند لها من الأسماء الإلهية ولم تنقطع الولاية، فإن الإسم الولي يحفظها»² وإدعى أن الولاية أعظم وأرفع من النبوة والرسالة وإدعاه أنه خاتم الأولياء وأن الأنبياء والرسول تحت ولائه، ويأخذون من علومه ويقول في كتابه "فصوص الحكم" «أعلم أن الولاية هي المحيطة العامة وهي الدائرة الكبرى، فمن حكمها أن يتولى الله من يشاء من عباده نبوة من أحكام الولاية وقد يتولاه بالرسالة، وهي من أحكام الولاية أيضا، فكل رسول لا بد أن يكون نبيا وكل نبي لا بد أن يكون وليا، فكل رسول لا بد أن يكون وليا، فالخصوص مقام في الولاية»³ إذا تأملنا قليلا فكرة ابن عربي سنلاحظ نوع من التشابه بينها وبين المنطق الأرسطي من خلال قوله: فكل رسول لا بد أن يكون نبيا

وكل نبي لا بد أن يكون وليا

فكل رسول لا بد أن يكون وليا⁴

¹ محمود محمود غراب، شرح فصوص الحكم، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1985، ص223.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج101/3

³ محمود الغراب، شرح فصوص الحكم محي الدين ابن عربي، المرجع السابق، ص221

⁴ شارفي عبد القادر، منزلة الولاية الصوفية عبد الشيخ محي الدين ابن عربي، الأكاديمية للدراسات الإنسانية والاجتماعية، بقسم الأداب والفلسفة، شلف الجزائر العدد12، جوان2014، 23-29.

وكأننا هنا بصدد القياس الصوري الأرسطي النتيجة متضمنة في المقدمة الكبرى في سياق الكلام هل قصد ابن عربي القول بذلك أم انها قد تكون ضمن تأثيرات الفكر الأرسطي على فكره؟

للإجابة على ذلك نجد أن النتيجة المراد إثباتها هي أن الرسالة من خصوص الولاية وهي ما أعلنه ابن عربي في نهاية قوله وبالتالي نجد خصوص الولاية بناء على النبوة التي تتوسط كل من الولاية والرسالة، فتكون الولاية هي الحد الأكبر لوروده محمولا في النتيجة؛ وبالتالي تدخل كل الحدود الأخرى ضمنه، فاستحقت الولاية الدائرة المحيطة والمستغرقة لغيرها من النبوة والرسالة، لقوله «فإذا رأيت النبي يتكلم خارج عن التشريع فمن حيث هو وليٌّ عارف ولهذا مقامه من حيث هو عالم أتم من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع، فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو يُنقل إليك عنه أنه قال: "الولاية أعلى من النبوة"، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه، لا أن الولي التابع له [أي النبي] أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه، فرجع الرسول والنبي المشرّع إلى الولاية والعلم».¹

ويقول أيضا في كتابه "تلقيح الأذهان" «فلك الولاية أعلى وأعم من فلك النبوة، ولا تحجب فنقول الولي أفضل من النبي، لا ولكن النبوة درجة في الولاية، فالولي الذي ليس بنبي ناقص عن درجة النبوة، وإنما النبي من حيث ولايته أتم منه، من حيث نبوته»² لم يتوقف هنا ابن عربي وإنما واصل فكرته إلى الإدعاء في الولاية ما هو أعظم من النبوة، فجعل أعلى الدرجات الولاية ثم دوخها في الفصل فقال:

سماء النبوة في برزخ
دُوِيْنٌ وفوق الرسول³

تكلم ابن عربي في كتابه "الفتوحات المكية" عن خاتم الأولياء فيقول «أنه أعلم بالله من خاتم الأنبياء، وإن الأنبياء جميعهم يستفدون العلم بالله من جهة هذا المسمى بخاتم الأولياء ويقول

مَقَامِ النَّبُوَّةِ فِي بَرَزَخِ
فُوَيْقَ الرَّسُولِ وَدُونَ الْوَلِيِّ⁴

أطلق ابن عربي على الولاية إسم الخلافة العامة وهي الخلافة الحقيقية التي على رأسها الروح الحمدي الذي هو منبع العلم الباطن لجميع الأنبياء والأولياء، أما من الناحية المفاضلة بين الرسول والنبي ﷺ والولي من جهة، فكل

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، المرجع السابق، 1/ص 134-135

² محمود الغراب، شرح فصوص الحكم محي الدين ابن عربي، المرجع السابق، ص 222

³ المصدر السابق، ص 62

⁴ دغش بن العجمي، ابن عربي وعقيدته وموقف العلماء المسلمين منه، أهل الأثر، الكويت، ط 1/1432-2011، ص 146.

رسول وكل نبي إنما هو وليا أولا وهذا التفضيل حسب بعض المفسرين أمثال العفيفي هو تفضيل يعول على البعد الروحي الغيبي الميتافيزيقي لا البعد الزمني.

ويقول ابن عربي في هذا السياق «فكل رسول لم يخص بشيء من الحكم في حق نفسه فهو رسول لا نبي، وإن خص مع التبليغ فهو رسول ونبي، فما كل رسول نبي على ما قلناه ولا كل نبي رسول بلا خلاف»¹ وبهذا يصير ابن عربي على أن المنقطع من الوحي هو ما تعلق بالحكم الإلهي ، فالأولياء تابعون في الشرائع لرسالة الرسول، ويعتقد ابن عربي من هذا الأمر أن كلام الرسول ﷺ «لا نبي ولا رسول بعدي» بأنه قطع الصلة بين الإنسان وعبوديته وهي نفسها قطع الصلة مع الله لذا لا بد من الولاية؛ لأن الولي هو من أسماء الله لذا أطلق العبد الرسول لأنه لا يليق بالله أن يكون رسول ويقول في كتابه "الفتوحات" « أعلم أن الحق لم يطلق على نفسه من النبوة والرسالة إسما كما أطلق في الولاية فسمى نفسه وليا وما سمي نفسه نبيا»² ويقول في كتابه "فصوص الحكم" تأييدا لموقفه بخصوص ذلك « اعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام؛ ولهذا لم تنقطع، أما نبوة التشريع والرسالة فمن قطعة، وفي مُحمد ﷺ قد انقطعت؛ فلا نبي بعده: يعني مشترعا أو مشرعا له، ولا رسول، وهو المشرع، وهذا الحديث قَصَمَ ظهور أولياء الله لأنه يتضمّن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة»³؛ هناك علاقة وثيقة بين الولي والنبي إلى درجة أن النبوة* مدرجة في الولاية** فكل نبي هو ولي ، والنبي إختصه الله بالوحي عن طريق روح قدسي ينزل بالرسالة على قلبه فتكون النبوة هنا قسمين نبوة عامة وهي المشتركة بين الولي والنبي ونبوة خاصة وهي نبوة التشريع وعيه يصح التأويل " لا نبي بعدي"

إنخرط ابن عربي في هذه المسألة وقال كلاما كثيرا فمن جهة يساوي بين الولاية والنبوة ومن جهة أخرى يفصل بينهما ويسبق إحداها ويفصل بينهما تلميحا لا تصريحاً ، فقد ادعى أن الولي يستطيع أن يأخذ الحديث من النبي حيث قال «فاسمعه ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة لمحمد ﷺ حتى إذا فرح من خطابه وفتح عن الولي عقل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة في هذه الأمة

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق ، ج3/389

² المصدر نفسه، ج2/252

³ فصوص الحكم، المصدر السابق، الفص العزيري، ص135

* فينبئه الله بما يشاء من العلوم والأسرار ويعلمه الحكمة وينهاه عن افشائها للغير ويحفظه عن المخالفة ويدفعه ذلك إلى الولاية (ينظر: عبد الرحمن الحسني التلمساني ثم الدمشقي، شرح شطرنج العارفين لابن عربي، ص43-44)

** الولاية : فيتولاه الله بالحفظ وهو يتولى الله بالطاعة والإمتثال فدفعه ذلك إلى الملكوت (المرجع نفسه، نفس الصفحة)

المحمدية فيأخذها هذا الولي كما أخذها المظهر المحمدي للحضور الذي حصل في هذه الحضرة مما أمر به ذلك المظهر المحمدي من تبليغ لهذه الأمة»¹

أما المستخلص من كلامه فيما يخص التساوي بين النبوة والولاية في تلقيه عن الله عز وجل، والإختلاف في نوعية التلقي، فالنبي يتلقى الوحي عن طريق الملك أما الولي فعن طريق التجلي الإلهي الباطني، أما فيما يخص إيمان ابن عربي بأن الأولياء والأنبياء في مرتبة واحدة من خلال قوله «إن الولاية والنبوة إجمعت على ثلاث أشياء الواحد في العلم من غير تعلم كسبي والثاني في الفعل بالهمة في ما جرت به العادة ألا يفعل إلا بالجسم أو لا قدرة للجسم عليه، والثالث في رؤية عالم الخيال في الحس ، ويفترقان مجرد الخطاب»²؛ ومعنى قول ابن عربي هو أن كلاهما لهما نفس المقاييس إلا في مسألة الخطاب فقط.

فلو نظرنا إلى كتاب "فلسفة التأويل" لنصر أبو زيد نجد أنه نفس رأي ابن عربي قد يكون ذلك نتيجة شرحه للعديد من كتبه فيقول «فالنبوة بكل مظاهرها وتجلياتها تمثل المستوى الظاهر من الشريعة والولاية بكل مراتبها تمثل المستوى الباطني ، والتفاعل بينهما يمثل في أنهما جميعا مستمدان من الحقيقة المحمدية ، وبالتالي أصلهما واحد، والفرق بينهما هو فوق الكسب والوهب فالنبوة موهوبة والولاية مكتسبة بالتعامل والسلوك والمجاهدات»³ هناك شبه واضح بين المقولتين، وقال أيضا ابن عربي «النبوة فرع من الولاية التي هي الأصل، لذلك ابتدأت النبوة بأدم وانتهت بمحمد ﷺ أما الولاية فلا تنتهي أبدا»⁴ وبالتالي نجد أن أصلها واحد وهي الوحدة وهي أسمى المقامات الكمالية لإدراك حقيقة الذات في وحدتها الكلية.

ويجدد الأمير عبد القادر مقام القرب والجمع من خلال قوله «كل ما اجتمع هو وآخر في المقام من المقامات الإلهية كان كل منهما عين الآخر في ذلك المقام»⁵؛ بهذا المعنى يشكل المكون المعرفي والوجودي أساس رابطة الولاية والنبوة، وحدة بين الوجودين الظاهري والباطني أي الشريعة والحقيقة وهذا ما يحول من الولاية إلى عين النبوة والعكس صحيح ويقول ابن عربي «وأعني بأصحابها أصحاب القلوب والمشاهدات والمكاشفات لا العباد ولا الزهاد ولا مطلق الصوفية إلا أهل الحقائق والتحقيق منهم ، ولهذا يقال في علوم النبوة والولاية إنها وراء طور العقل

¹ ابن عربي، الفتوحات، دار صادر ، بيروت، ج 1/ 150

² المصدر نفسه، ج 1/ 16

³ نصر حامد ابو زيد، فلسفة التأويل، التنوير، بيروت، دار الوحدة، بيروت، ط1/1983، 233-234

⁴ المصدر السابق، ص 234

⁵ الأمير عبد القادر الجزائري، كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار البيقظة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1966م، الموقف 14

ليس العقل فيها دخول بفكر، لكن له القبول خاصة عند العقل السليم الذي لم تغلب عليه شبهة خيالية فكرية يكون ذلك فساد نظره»¹

➤ ختم الولاية:

ظهرت هذه الفكرة في الكثير من المؤلفات عند ابن عربي فهو ختم الولاية المحمدية فيقول «ومنهم ﷺ الختم وهو واحد لا في كل زمان بل واحد في العالم ، يختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون في الأولياء المحمدين أكبر منه وثم ختم آخر يختم به الله الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي وهو عيسى عليه السلام وهو ختم الأولياء»² تطرق ابن عربي في الكثير من الأقوال بأن عيسى عليه السلام هو خاتم الأولياء وهناك قول آخر لابن عربي يثبت ذلك قائلاً «روح محمد ﷺ وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين والأقطاب من حيث النشئ إلى يوم القيامة، ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم ، أكمل مظهر في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمدي، وختم الولاية العامة وهو عيسى عليه السلام»³

حاول ابن عربي في الكثير من كتاباته الحديث عن أن عيسى عليه السلام بأنه خاتم الأولياء لكن لم يقصد خاتم الولاية المحمدية وإنما قصد خاتم الولاية العامة لأن الولاية المحمدية حسب رؤيته فهي لرجل من العرب باعتبار الختم ختمان: ختم يختم الله به الولاية العامة ، وختم يختم الله به الولاية المحمدية، فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام؛ فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً، لا ولي بعده بنبوة مطلقة فيقول «أما ختم الولاية المحمدية، فهي لرجل من العرب، من أكرمها أصلاً ويدا، وهو في زماننا اليوم موجود عرفت به سنة خمسة وتسعون وثمان مئة، ورأيت العلامة التي أخفاها الحق فيه عن عيون عباده ، وكشفها لي بمدينة فاس، حيث رأيت خاتم الولاية منه، وهو خاتم النبوة المطلقة، لا يعلمه كثير من الناس وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه، فيما يتحقق به من الحق في سده من العلم به، وكما أن الله ختم بمحمد ﷺ نبوة التشريع* .

¹ ابن عربي، فتوحات، (دار صادر)المصدر السابق، ج4/162

² المصدر نفسه، ج2/ص9

³ المصدر نفسه، ج1/ص151

* يقول ابن عربي "ختم الختم ومحل الإفشاء ومفتاح باب الأخرة جامع للولاية والنبوة والرسالة، من حيث الإقبال في جوامع الكلم وانقطع به النبوة التشريع ورسالته لم يبقى إلى إختتام الولاية بخليفة الله محله من الولاية محل محمد ﷺ فكان وليا وأدم بين الماء والطين وغيره ماكان نبيا إلا بعد تحصيل شرايط الولاية" ابن عربي، بلغة الخواص، مخطوط ص25، تحت رقم 1052 ويقول أيضا النبوة مرتبة الخلافة عن الله.

كذلك ختم الله بحتم الحمدي الولاية التي تحصل من الورث الحمدي، لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإن من الأولياء من يرث ابراهيم وعيسى، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم الحمدي¹؛ يقصد ابن عربي بقوله هذا من أن محمداً ﷺ يحوي الصور النبوية، ويحوي شخصه من خلال كلِّ المزايا الخصوصية التي لكلِّ واحد من الأنبياء، ففي شخص النبي ﷺ تجتمع صفات الأنبياء كافة، وفي طاقته ما تحلوا به جميعاً من علوم وتصريف، والولي، الذي هو الوريث الروحي لنبيِّ من الأنبياء، يرث من الحقيقة الحمديَّة الوجه الخاص بالنبي الموروث، فمن الأولياء من يرث وجه عيسى من الحقيقة الحمديَّة، يضيف إلى ذلك قوله «لولاية التي تحصل من الوريث الحمدي لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإن من الأنبياء من يرث ابراهيم وموسى وعيسى فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم الحمدي، وبعده فلا يوجد ولي على قلب مُحمَّد ﷺ هذا معنى خاتم الولاية الحمديَّة»² قوله هذا كان علامة على ما يورث كل ولي مُحمَّدٍ باعتبارها جامع للعلوم ويؤكد على ذلك من خلال بعض المعطيات التي شرحها في كتابه "فصوص الحكم" أو في "الفتوحات المكية"، حيث قال «وعلامته في نفسه أن يعلم قدر ما ورث كل ولي مُحمَّدٍ من مُحمَّد ﷺ فيكون هو الجامع علم كل ولي مُحمَّدٍ لله تعالى، وإذا لم يعلم فهذا ليس بحتم، ألا ترى إلى النبي ﷺ لما ختم النبيين أوتى جوامع الكلم، واندرجت الشرائع كلها في شرعه»³ وهكذا اختتمت النبوة، واكتملت التشريعات، ولم يبق إلا الوراثة عن الأنبياء، يقطع السالك طريق الجهد، عسى يولِّيه الله عز وجل ويورثه علماً نبوياً، فيرث عن نبي أو عن أكثر من نبي.

أضاف ابن عربي قائلاً «اعطاه العلم السكوت وهذا هو على عالم بالله، وليس هذا العالم إلا خاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا مشكاة الولي الخاتم، حتى إن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فالمرسلين من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشاة خاتم الأولياء»⁴ ويقول ابن عربي أن الرسالة والنبوة "أعني نبوة التشريع ورسالته" تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً ثم يقول ابن عربي بأنه لا خاتم للأولياء وهو أصل العلوم ومصدر الفيض للأنبياء والرسل فهم يستمدون منه ولا يستقون إلا من مشكاة خاتم الأولياء، ويقول أيضاً أن «شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الإتيان بها من كون الله تعالى تسمى (بالولي الحميد)، فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبتته مع الخاتم للولاية

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج2/ص49 (ينظر علاء فيصل، ابن عربي عارف أم ملحد، شبكة الفكر، ط1/1431-2010، ص127)

² المصدر نفسه، ج2/49

³ المصدر نفسه، ج4/442.

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ج1/62

نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي، وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب¹ يعتقد ابن عربي أن الولي من تميز بعلم الشريعة، وعلم الحقيقة، (الظاهر والباطن) والتنزيل والتأويل، بينما الرسول من حيث هو رسول ليس له علم إلا بالظاهر والتنزيل والشريعة!!

إن معنى الإنسانية عند ابن عربي هو الخلافة عن الله وإن الخلافة عن الله مرتبة تشمل الولاية والنبوة والرسالة والإمامة، وقد إنتبه عبد الباقي مفتاح في شرحه للفصوص إلى ما ذكره ابن عربي ضمن كلامه من رؤيا رأى فيها نفسه على شكل لبتين، لبنة ذهب ولبنة فضة وقد ذكر ابن عربي في الكلمة الشيشية من كتابه "فصوص الحكم" أن هذه الرؤية لا يراها إلا خاتم الأولياء، يعنى نفسه، واثبت ذلك من خلال قوله:

أنا ختم الولاية دون شك لوريث الهاشمي مع المسيح

كما أني أبو بكر عتيق أجاهد كل ذي جسم وروح".²

وذكر «إن مثلي مثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين»³ يقول عبد الباقي مفتاح: " فكل نبي من أنبياء أبواب الفصوص، هو عبارة عن لبنة في الكعبة التي ارتفاعها سبع وعشرون مقداراً على عددهم عليهم السلام، وذراع التحجير، للخاتم الثامن والعشرين" ¹ هذه الفكرة تقول بأن ابن عربي

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 62-63-64.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 1/244

³ عبد الباقي مفتاح، مفاتيح الفصوص، دار القبة الزرقاء، المغرب، ص 18

* اقتصر ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" على سبعة وعشرين فصاً، مع أنه كان من الممكن إضافة واحدٍ من الأنبياء الذين تركهم (اليسع، ذا الكفل) فيكتمل العدد 28؟ أم أنه يوحى للقارئ من بعيد بأن الفصوص ينقصها الفص الثامن والعشرون؟ ولمن يكون هذا الفص؟ فضلاً عن تقدير واهتمام ابن عربي بالرقم 28، عندما ذكر في الفتوحات أن المنازل التي قدرها الله للإنسان المفرد 28، واللغة التي أَلَّفَ الله منها الكلمات، حروفها 28، ومنازل النار 28 منزلاً، وكل درك من دركاتهما به 28 منزلاً إلخ (ينظر: عبد الباقي مفتاح، مفاتيح الفصوص، المرجع نفسه، ص 14) وقد انتبه عبد الباقي مفتاح في شرحه للفصوص إلى ما ذكره ابن عربي ضمن كلامه في أسرار الحج الباب 72 من الفتوحات المكية من أن ارتفاع الكعبة سبعة وعشرون ذراعاً وذراع التحجير الأعلى، فهو ثمانية وعشرون ذراعاً، وانتبه إلى أن صاحب المفاتيح يعيد تركيب الفصوص على نحو عكسي، بدأه بالمرتبة 28 التي وشى هامسا بأنها مرتبة ابن عربي نفسه، فأعطى لها عبد الباقي مفتاح الاسم الإلهي: رفيع الدرجات، وفي المرتبة 27 اسم: الجامع، وهو محمد عليه الصلاة والسلام، وفي المرتبة 26 الاسم: اللطيف، وهو لخالد بن سنان، وهكذا إلى المرتبة رقم 1 ولها اسم: البديع، وهو للإنسان الأول آدم (ينظر: ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 72)

هو خاتم الأولياء الذي به إكتمل ببناء الولاية الكبرى وإستكمال بناء كعبة المعرفة، وهو الذي استحقَّ الفصَّ الثامن والعشرين المستور، كل ذلك له ما يؤكِّده في نصوص ابن عربي، إذا ما قرئت الفصوص من هذه الزاوية² ويقول ابن عربي في ذلك:

أجر السرور من الكريم المرسل	جاء المبشر بالرسالة يبتغي
ختم النبوة بالنبى المرسل	فأتى به ختم الولاية مثلما
ورثا أتانا في الكتاب المنزل ³	ولنا من الختمين حظ وافر

خلاصة القول نظرا لما تم عرضه سابقا فإن العلاقة بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء حسب ابن عربي هي التصرف في الخلق بالحق، وليست الحقيقة إلا باطن النبوة.

¹ المرجع السابق، ص 37.

² المرجع نفسه، ص 73.


³ ابن عربي، الديوان، تح: أحمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1/1416-1996، ص 52

خلاصة

خلاصة القول كان تأثير الفلسفات والمذاهب الدينية واضح في فكر ابن عربي، فقد اعتنقها واستمد أصول نظريته منها، حيث أخذ من الفلسفات الشرقية والكثير من المدارس الفلسفية اليونانية والأفلاطونية المحدثة، كما تأثر بمنهج الباطنية في التفرقة بين الظاهر والباطن، وأقام هذه التفرقة في نظريته في وحدة الوجود التي شكلت تيارا واضحا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي عبر الأحقاب التاريخية.

إن التصوف الديني عند ابن عربي هو التفكير الفلسفي ضمن الوجود والمعرفة والقيم، في كل ما يتصل بالدين تفسيراً وتحليلاً، فتناول نظرية وحدة الوجود القائمة على علاقة الله بالعالم، وتناول أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بينهما، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته، أما فيما يخص المعرفة فانطلق من المعرفة اللدنية وطبيعة اللغة الدينية.

وحاول تفسير القيم من خلال الخير والشر فيما أن العالم هو وجود زائل فإنه يقتضي بالضرورة سلوكات المحمودة والمذمومة وتبنى فكرة الحب الإلهي لتمثل لب الأخلاق، بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الإيمان بالعقل، لذا يمكن القول أن فكر ابن عربي يستطيع أن يرصد جدلية الوعي في حركتها المتنامية من الإدراك الحسي إلى المعرفة العلمية في مسيرة لا تتوقف يقودها العقل الإنساني سائحا في الوجود والموجود والظاهر والغائب، تفتح للنفس البشرية فضاءات الإشراق والمكاشفة وشهود الغائب ومعرفة الحاضر، تخوض في الطبيعة وما وراءها، والنفس وبقائها والروح وانتقالها.



الفصل الثاني

الأسس التكوينية لابن سبعين الأسس التكوينية لابن سبعين :

- المبحث الأول: المرجعية الفكرية لابن سبعين
- المبحث الثاني : منهج ابن سبعين الصوفي
- المبحث الثالث: البعد الأخلاقي وتجسده في فلسفة ابن

• سبعين



يعتبر ابن سبعين ¹ iben sab'n (614-669هـ) من بين الشخصيات البارزة في الفكر الصوفي بما له من إمتيازات فكرية وعقائدية تحيله إلى أعلى المراتب من خلال ما قدمه من أطر دراسية ومناهج متميزة في بحثه عن المشكلات الفلسفية والدينية الفقهية، مزج الفلسفة بالتصوف وحاول إقامة نظريات ضمن الأسس والمبادئ الفلسفية السابقة، شكل أحد المنعطفات الفكرية والتصورات الوجودية التي عمقت طريق البحث الفلسفي ضمن إطار الدين من خلال فتح مجموعة من السبل ذات جرأة وطموح، كما تناول المشكلات الميتافيزيقية من منظور صوفي، وكانت له نظرة شاملة قائمة على أساس الوحدة المطلقة، فهو ينظر إلى الوجود من حيث هو مطلق وواحد وكان ذلك كجزء من التأريخ* للحركة الفلسفية.

أبدع ابن سبعين في عرض أفكاره والتي من خلالها يمكن التعرف على السمات العامة التي ميزت المنظومة العقيدية في المجتمعات الإسلامية لفترة من الزمن، تجاذبت فيها تيارات عديدة ومتفاوتة الدرجة والنوعية في السلوك السياسي والاقتصادي، وكان لها ردود، هيئات اجتماعية نشأت عن ذلك، فالفكر السبعيني كان فكراً شاملاً ذو ثقافة تلقينية وتعليمية يمتلك ما يكفي من الخبرات التي يتفاعل معها بحيث يصح النظر إليها أكثر حرصاً ودقة، لم يكن فكر ابن سبعين فكر جديد وإنما كان له مرجعية فكرية ذات جذور شرقية قديمة ويونانية، إلا أنه كان حريصاً جداً في إنتقاء أفكاره.

كان ابن سبعين ينتقد العديد من الفلاسفة والفقهاء وعلماء الكلام، وكانت جل الانتقادات موجهة لبناء فكر جديد يتناول الوحدة المطلقة، وهنا يظهر المدى الذي يلقي الضوء على بعض الفرق والمذاهب والمواقف التي اتخذتها السلطة إزاء الفكر الديني والفلسفي والصوفي والفقهية والأصول المعتقدة في تصنيف المفكرين، وانطلاقاً مما سبق كيف استطاع إبراز فلسفته الصوفية المحضة؟ وكيف حاول إبراز مكانة الوحدة المطلقة للوجود انطلاقاً من الفكر الفلسفي الصوفي وكيف ساهمت فلسفته في إثبات ذلك؟

¹ ابن سبعين: هو عبد الحق بن إبراهيم بن مُجَدِّد بن نصر بن سبعين الأشبيلي المرسي. أحد الفلاسفة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، ودرس العربية والآداب في الأندلس وبرع في العلوم العقلية والفلسفية، هو أشهر صوفي وفيلسوف ارتبط اسمه بغار حراء على الإطلاق، وليس ذلك لطول مكوثه فيه ولكن لكلمة قالها وتم تأويلها على وجه ربما لم يقصده الرجل ولكنها شاعت وانتشرت وصارت دليلاً عليه من مؤلفاته: بد العارف، ومجموعة من الرسائل والإحاطة، ورسائل صقلية. (أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، ط 1/1973، ص9.

*التأريخ: تسجيل الأحوال والحوادث والظواهر التاريخية، (مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، جمهورية مصر العربية، ط1، 1400\1980، ص12

I. المبحث الأول: المرجعية الفكرية لابن سبعين

شكل فكر ابن سبعين منعظا كبيرا في تاريخ العقيدة الإسلامية، فقد تبلور هذا الفكر في ظروف أغارت فيها تيارات مختلفة تريد النيل من الإسلام ومن الحضارة الإسلامية، وفي هذا المناخ ظهر التصوف* كطريق يشدد على الأخذ بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وهنا عرف ابن سبعين في الغرب النصراني وخاصة من خلال الأسئلة الصقلية والتي بعث بها الإمبراطور فريديريك الثاني (1250م)¹ كما عرف في الأوساط السياسية والدينية على حد السواء لقول بالنشيا "طار منا ابن سبعين في حياته في الأنصار وبلغت الأخبار علمه الواسع وكونت روما والبابا وعندما عرضت للإمبراطور فريديريك الثاني بضع مسائل فلسفية بعث بها يستفتي علماء العصر، وقد عهد إلى ابن سبعين الإجابة عنها"² وقد كانت الدراسات الإستشراقية عن ابن سبعين قليلة، هذه الأبحاث تناولته على أنه فيلسوف أكثر منه صوفي، في دائرة معارف الأديان، ويعد ثاني فيلسوف أندلسي بعد ابن عربي في القرن الثالث عشر إذ وصل إلى أعلى قمة في الفلسفة الصوفية في الغرب الإسلامي.

1. الأسس الدينية

➤ القرآن

استخدم ابن سبعين العديد من الآيات القرآنية التي تحدم فكره وحاول التصرف فيها من خلال لغة الرموز والإشارات التي يستعملها في خطابه الباطني، ونظرا لوجود العديد منها، اقتصرنا على ذكر البعض منها في توضيح الأساسيات التي تثبت مدى تأثر ابن سبعين به وبذلك سنشير إلى بعض الإقتباسات القرآنية التي كانت مهمة جدا له في ما قدمه في خطابه وتمثل في:

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ إِنَّا بِأَنْتَ لَنَظِيمٌ ۝١٠ قَوْمَ فِرْعَوْنَ لَا يَسْقُونَ ۝١١ ﴾ (سورة الشعراء، الآية 10-11). أشار إليها ابن سبعين من خلال قوله "هو يطلق على الحق سبحانه وهو مطلب أو ما ترى موسى صلى الله على نبينا وعليه، لما سأله فرعون وما رب العالمين أعطاه جواب فسخر منه فرعون ولم يقبله"³ كما نجد قوله هذا إشارة إلى سورة طه، ويشمل هذا الجانب من الإستشهاد عند ابن سبعين بالآيات فقط لأنهم يقبلون

*التصوف: هو امتثال لأمر واجتناب النهي في الظاهر والباطن من حيث هو وليس من حيث ترضى (أبن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفي، دار قباء، القاهرة، 2000، ص50)

¹ فريديريك الثاني: هو الملك الألماني ملك صقلية ويعد من أعظم المعادين للبابوية (ينظر برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر، ج2/1977، ص221)

² أنجل جنثال بالنشيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تر حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1928 ص388

³ ابن سبعين، بد عارف، المصدر السابق، ص53

التفسير ويحاول إنشاء فرضية تنسجم مع تفكيره في الدفاع عن حقيقة الأحادية المطلقة وقد استشهد بقوله تعالى

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ (الإخلاص، الآية 01) وكانت الإشارة إليها من أجل البرهان على ما يوافق الحق في

نفسه، وهو تفسير خفي أو ظاهر من خلال المتصوفة، ويقدم ابن سبعين تفسير من خلال قوله "أنه الأول والأخر، الخارجي والداخلي ولديه كامل المعرفة بكل شيء"¹ يحاول ابن سبعين من خلال استخدامه تلك الآيات هو التفكير في تمييز الوجود المحتمل من الوجود الضروري منذ الأول، والتي يتم إنشاؤها بواسطة النية الثانية وهو خلافا للكائن الذي أنشأه النية الأولى، وضوح الملذات الروحانية والالاروحانية ولا يمكن تحقيقها إلا بفضل

لضروريته واستشهد قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ الَّتِي تَنْظَهُرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ۝٤﴾

﴿الأحزاب، الآية 4﴾ تعتقد سعاد الحكيم في كتاب بد عارف "أن أقسام الفكر عند ابن سبعين كانت بعدد آيات

البقرة وهذا ما سمي بالمقام العمري، أما حروفه فكانت بعدد آيات يس وهو ما سمي بالمقام البكري، والقسم الخامس عنده هو المحرر حد العلم عنده سلام أهل اليمين والإستفهام"² كما حاول ابن سبعين لضبط الإنسان نفسه وقال "افهم واعذر وسلم وأحسن الظن وأحسن النظر وأنصف وأعدل واستفهم وتوقف ولازم واغتنب والله يعينك ويسهل عليك بمنة وكرمه ولا رب سواه فما عليك إلا الصبر لحكمه"³ كانت إشارة ابن سبعين منه قال

تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ۝٤٨﴾ (الطور، الآية 48) حاول ابن سبعين

إثبات موقفه الوجودي وأن كل ما هو ضروري هو صورة ونهاية لكل شيء وهذا فقط ما نحاول ارضاءه.

1- استعمل ابن سبعين العديد من الحروف والرموز وقد يفهم هذا من خلال ألم-وحم-ف وغير

ذلك وهذه الحروف كانت بدايات القرآن وسره ولا بد من فهمها، وحاول ابن سبعين استعمال القرآن في كل سر من أسرار الحروف وقسمه حسب السور والآيات، ويمكن أن تفهم تلك الحروف على أنها مقتبسة من أوائل السور.

أما فيما يخص العقل فقد استعمل ابن سبعين العديد من الآيات لإثبات موقفه فمثلا لو أخذنا قال تعالى: ﴿هَلْ

فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ ۝٥﴾ (الفجر، الآية 05)؛ والمقصود بها ذي الفهم، وقال تعالى: ﴿لَا يَتَّبِعُ لِقَوْمٍ

يَعْقِلُونَ ۝١٦٤﴾ (البقرة، الآية 164) و قال تعالى: ﴿يَتَأْتُونَ آلَ لَبَدٍ ۝١٩٧﴾ (البقرة، الآية 197) وقال تعالى:

¹ ابن سبعين، بد عارف، المصدر السابق، ص 137

² المصدر السابق، ص 129

³ المصدر نفسه، ص 135

﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهْيِ ﴾ (54 طه، الآية 54) كل هاته الآيات استعملها ابن سبعين كمفردات أو رموزاً لإثبات معقولية العقل الذي يعقل المعلوم إلا أننا نجد أن ابن سبعين لم يسلم بمصادقية العقل باعتباره معرفة ناقصة، إلا أنه لا يرفضه لأنها بالنسبة له معرفة فطرية وجدت في القرآن ولا بد لنا الإعراف به لا الإعتماد عليه.

2- نجد ابن سبعين وضع العديد من الآيات كمجال بحث فيما يخص النفس ومن أمثال ذلك، قَالَ

تَعَالَى: ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ (آل عمران، الآية 30) وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ (الإسراء، الآية 85)

نجد قول ابن سبعين "وما الأمانة والميثاق الذي أخذه على آدم وعلى ذريته ولأي شيء كان من الملائكة العتاب على خلقه أو كيف يفهم قولهم، وما الوسيلة"¹ كانت إشارة إلى الآيات الأتية: قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب، الآية 72) وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْعَيْثَ ﴾ (الرعد، الآية 20). وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (المائدة، الآية 35) كما نجد إشارة أخرى نظمها بالمشيئة الإلهية باعتبار أن الوحدة الإلهية هي أعظم ما يكون.

استشهد ابن سبعين بالكثير من الآيات واعتمد عليها كأدلة لإثبات فكرته حيث ينظر إلى وجه الله وخلقته الكلمة فيقول "جميع ما تفقهت فيه واعتقدته لا يجب أن يذكر ولا ينبغي أن يتدبر فيه ولا أن يفكر"² كانت هذه الآيات ، قَالَ تَعَالَى: ﴿ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات، الآية 21) وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَرَّكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الأعراف، الآية 54) وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ

سَجِدِينَ ﴾ (الحجر، الآية 29) وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ (التين، الآية 04) إشارة لإثبات وحدانية وقدرة الله على كل شيء دون غيره ، وما الإنسان إلا جزءاً من هذا لا يستطيع فعل أي شيء.

كما أشرنا سابقاً إلى استشهادات ابن سبعين للعديد من السور والآيات لإثبات فكرته الصوفية وقد استعملها عبارة عن رموز والإشارات، وكان القرآن المصدر الأول والأساسي في فكره من خلال الله المطلق باعتبارها واحدة من أهم القواعد ضمن مبدأ الوحدة المطلقة، تلك الإستشهادات القرآنية قد وضعت حداً لجميع

¹ ابن سبعين، بد عارف، المصدر السابق ، ص173

² ابن سبعين، بد عارف، المصدر السابق، ص174

الالتزامات التي أعلنت من قبل الأرثوذكسية ضد ابن سبعين، باعتبار أن تصنيفه كان مقصوراً على الوحدة دون غيرها.

➤ السنة النبوية:

استعان ابن سبعين بالأحاديث النبوية الشريفة، لدعم آراءه وأفكاره ونذكر في هذا المقام بعض هذه الإستدلالات وهي كالتالي:

1- قول ابن سبعين "إذا كان الحاكم يصدر الحكم، فإنه يبذل جهداً لكشف العدالة، وبالتالي إذا أصاب فيكون له أجران، وإذا لم يصب فله أجر واحد"¹ هذا حديث الإجتهد الذي رواه عمر بن العاص رضي الله عنه وما جاء في معناه وهو في الصحيحين عن النبي ﷺ « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد ولم يصب فله أجر واحد² » وهذا في العالم يعرف الأحكام الشرعية وليس جاهلاً، ولكن قد تخفى عليه بعض الأمور وتشبه عليه البعض الآخر فيجتهد ويتحرى الحق وينظر في الأدلة الشرعية من القرآن والسنة ويتحرى الحكم الشرعي لكنه لم يصبه، فهذا أجر الإجتهد ويفوته أجر الصواب وخطؤه مغفور وقد نقل ابن سبعين فيما يتعلق بالإجتهد.

2- الحديث الثاني يتمثل في « كنت كنزاً مخفياً لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً فعرفتهم بي، في عرفوني³ » هذا الحديث يفترض أنه حديث قدسي والذي يتحدث به الله عن نفسه، و ابن

¹ المصدر السابق، المقدمة

² أخرجه البخاري، في صحيحه في كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد، برقم 6805، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب أجر الحاكم إذا اجتهد برقم 3240.

³ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وما يروونه: كنت كنزاً لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً فعرفتهم بي، في عرفوني (، هذا ليس من كلام النبي ﷺ، ولا أعرف له إسناداً صحيحاً ولا ضعيفاً "الفتاوى الكبرى" (88/5)، و "مجموع الفتاوى" (122/18). ونقل كلامه هذا الإمام العجلوني رحمه الله في "كشف الخفاء" (132/2)، وذكر مثل ذلك عن الزركشي، والحافظ ابن حجر، والسيوطي وغيرهم، وقال: "وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية، وبنوا عليه أصولاً لهم". وقال الشيخ الألباني رحمه الله: "لا أصل له" "الضعيفة" (1/166). وقال الدكتور أبو شهبه في "الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير" (ص 15) وهو يبيّن أنواع الوضع: ومثال ما هو من كلام المتصوفة ما يروى: كنت كنزاً لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً فعرفتهم بي، في عرفوني "وقال أحمد بن عبد الكريم الغزي رحمه الله في "الجدّ الحثيث في بيان ما ليس بحديث" (ص 175) هو مشهور عند الصوفية، واعتمده وبنوا عليه أصولهم، وأنكره ابن تيمية، والزركشي، وابن حجر، والسيوطي، وغيرهم. "ومن صرح بأنه لا يصح لفظه ملا عليّ القاري رحمه الله في "مقاراة المفاتيح"، ولكنه صحح معناه، وأنه مستفاد من قوله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" أي: ليعرفوني، كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما. ولا بدّ أن يقيد كلامه رحمه الله فيقال: الجزء الأول من هذا الكلام صحيح، ولا يشكّ أحدٌ في أنّ معرفة الله عزّ وجلّ هي الغاية المطلوبة، وفي ذلك يقول ابن القيم رحمه الله في "الصّواعق المرسلّة": "مفتاح دعوة الرّسل، وزبدة رسالتهم، معرفة المعبود بأسمائه وصفاته وأفعاله؛ إذ على هذه المعرفة تُبنى مطالب الرّسالة كلّها من أولها إلى آخرها" ("الصّواعق المرسلّة" (150/1-151). أمّا الجزء الأوّل

سبعين اقتبس هذا الحديث لإحضار الأسباب التي دعت على خلق أول مخلوق ، وفي نظر ابن سبعين الحقيقة هنا تبدوا غير واضحة أو عبارة عن وهم بصري، إذا أول خلق هو كيان مع خالقه ، ثم هناك جوهر واحد فقط ، وهو الله وإن كان كنزا مخفيا .

3- الحديث الثالث « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا¹ » استعمل ابن سبعين هذا الحديث بتصرف عدة مرات خاصة على شكل خطبة، وما يريد قوله هو أن الحياة قصيرة للغاية كما يبدو كما لو كانت حلما، لدرجة أن الناس لا يدركون تصرفاتهم فقط عندما يكونون على باب الموت، وفي أحيان أخرى تم الإستشهاد بها لإثبات خلود الروح لأن الصحوحة الحقيقية تتم فقط بعد الموت من خلال الروح، وأن الجسد قابل للفساد وهكذا كثيرا ما تكون هذه الروح خالدة²

4- الحديث الرابع « أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر³ » حاول ابن سبعين من خلال هذا الحديث إثبات العلاقة بين الله والعقل ؛ أي أنه مخلوق إلهي كونه يتصل مباشرة بالله

منه : كنت كنزا لا أعرف (فإن لفظه منافٍ لتعظيم الله سبحانه وإجلاله، وما سمعنا النبي ﷺ، ولا أحدا من أصحابه، ولا أحدا من علماء التابعين لهم بإحسان يُطلق مثل هذه العبارات في حق المولى عز وجل).

¹ الحديث المذكور ذكره مرفوعاً دون سند الغزالي في بعض كتبه؛ إحياء علوم الدين (23/4)، والمنقذ من الضلال (10)، وفضائح الباطنية (45)؛ كذلك البطليوسي في الحقائق في المطالب العالية (72 و125) وذكره السبكي في الطبقات (357/6) ضمن أحاديث الإحياء التي لم يجد لها إسناداً قال العراقي في تخريج الإحياء (3611): لم أجده مرفوعاً، ويُعزى إلى علي بن أبي طالب، وكلامه مُشعر بعدم ثبوته عن علي ﷺ أيضاً، ونص الغزي في الجدل الحثيث (573) والعجلوني (3209) أن ابن عساكر رواه عن علي موقوفاً، ولم أهد له في تاريخه ولا غيره من مصنفاته، بل لم أجده عنه مسنداً فيما وقفت، ونص السخاوي في المقاصد الحسنة (1240)، والسيوطي في الدرر المنتثرة (427) فمن بعدهما من المصنفين في الأحاديث المشتهرة أنه من كلام علي ﷺ وليس بمرفوع، وقال الألباني في الضعيفة (102): لا أصل له، وهو بمعناه في طبقات الصوفية؛ للسلمي (207)، وعنه البيهقي في الزهد الكبير (515) من قول سهل التستري، ورواه أبو الفضل الزهري في حديثه (710) من قول بشر بن الحارث، ورواه أبو نعيم في الحلية (52/7) من طريق المعاني بن عمران عن سفيان الثوري من قوله، وقال في كشف الظنون (895/1 و1043/2): رسالة في شرح قوله عليه الصلاة والسلام: الناس نيام؛ للشيخ شمس الدين الكشي، كتبها على لسان أهل الحقيقة! هذا الكلام ليس بمحدث، بل هو من كلام علي بن أبي طالب، وقيل: من كلام سهل بن عبد الله التستري، حسب ما ذكر في "كشف الخفاء"؛ للعجلوني.

² ينظر: ابن سبعين، بد عارف، المصدر السابق، 115-118

³ حديث قدسي حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ نَاجِيَةَ، أَبُو هَمَّامٍ يَغْنِي الْوَلِيدَ بْنِ شُجَاعٍ سَعِيدُ بْنُ الْقَضَلِ الْفَرَشِيِّ، عُمَرُ بْنُ صَالِحِ الْعَتَكِيِّ، عَنْ أَبِي أَمَامَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ: "أَقْبِلْ"، فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: "أَذْبِرْ"، فَأَذْبَرَ، فَقَالَ: "وَعَرَّيْتِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، بِكَ أَحَدُ وَبِكَ أُعْطِي، لَكَ التَّوَابُ وَعَلَيْكَ الْعُقَابُ"، ابن تيمية، التوسل والوسيلة، 154: حكمه باطل عن النبي ﷺ، أبو أمامة الباهلي: العراقي تخريج الإحياء، 1/117: حكمه إسناده ضعيف، ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 196: حكمه موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، ابن تيمية، بغية المرئاد، 169، ابن تيمية، جامع الرسائل، 1/168، ابن تيمية، لجواب الصحيح، 5/39، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 11/230، ابن تيمية، منهاج السنة، 8/15، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 18/336، ابن العربي، العواصم من القواصم، 242، الصغاني، موضوعات الصغاني، 35، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 35/153: حكمه: موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث، ابن تيمية، الصفدية، 2/80، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 17/333، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 1/244: حكمه باطل

دون أي واسطة وبذلك يتخطى نظريات الفلاسفة التي حاولت أن تجعل ارتباط العقل بسلسلة من عقول أخرى أرقى وأعلى.

➤ مقام النبوة ومقام الولاية عند ابن سبعين:

إن العلم الإلهي شامل لكل شيء، وكذا هو حال العلم في النبوة، والمعنى الشمولي ذلك بما يمتلكه من العقل الفلسفي كما صورته ابن سبعين في إتصال النبي بالعقل المفارق الفعال، أو بما لديه من العقل العرفاني كالذي يصوره لنا العرفان في جعل النبوة بمنزلة العقل الأول أو الروح الأعظم «يطلق ابن سبعين صفات الولي على الوارث (المحقق) وهو الكامل وهو الوسيلة إلى النبي والعارف بالله، والنبي ﷺ هو الوسيلة إلى الله والعارف به والله هو مطلوب العالم»¹؛ يرى ابن سبعين أن الولي هو الوسيلة إلى السعادة لأنه الوسيلة إلى الله؛ بحيث أن المحقق هو الذي يفيض على العالم بجملة لأنه يقبل الخير الذي يفيض به الله على العالم، إن الولي هو الذي ينسخ الحقيقة المحمدية وأنه ينتسب إلى النبي ولكنه لا يمتله في النبوة والمماثلة وأنه صاحب شريعة جهاد وقوله كان ماثلاً لقول الباطنية في الإمامة.

يرى المقري في كتابه "نفع الطيب" «قال بعضهم عند إيراد جملة من رسائله (رسائل ابن سبعين) أنها تشتمل على ما يشهد له بتعظيم النبوة وإيثار الورع»²؛ كان هذا رداً منه على من قال بأن ابن سبعين أنكر النبوة واعتبر بأنها شيء مكتسب في حين أنه كان يعظم النبوة ويؤمن بالنبي، كما ذهب إلى بأن روحانية النبي تسري إلى الكمال من الأفراد، فتظهر في الولي كما تظهر في المحقق وهنا يتميز بقدرة خاصة على الإستمرار من النبي ثم إفاضة ما يتلقاه على العالم وهذا هو معنى "العلماء ورثة الأنبياء" ولم يقصد ابن سبعين إلى ظهور أنبياء جدد أو أن المحقق و الولي أعلى درجة من النبي بل على العكس كان يعتقد بأنهما أدنى درجة من النبي بإعتبارهما مجرد واسطة بين الله والعالم في حين لا توجد واسطة بين الله والنبي³

نسب إلى ابن سبعين أنه قال " لقد حجر ابن أمنه واسعا حيث قال لا نبي بعدي"⁴ وأنه كان يجاور غار حراء يرتجى أن يأتيه الوحي كما أتى النبي ﷺ كما نسب إليه القول بأن النبوة لا تنقطع وبأنها مكتسبة،⁵ ويقول ابراهيم أحمد في مقاله " أن ابن سبعين إنتهج نفس طريق متفلسفة صوفيين وهو طلب أن يصير نبي، ويقصد بذلك السهروردي الذي طلب أن يصير نبي وكان قد جمع بين النظر والتأله فليس لهم في النبوة كلام محصل، والواحد من

¹ ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمن بدوي، ص15

² محمد المقري التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شر وتغ: مريم قاسم طويل، ويوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415/1995 م، ج2/200

³ ينظر: أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين حكيم الإشراف، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص296

⁴ تقي الدين الفاسي، العقد الثمين، مؤسسة الرسالة، مج5، ط2/1406-1986، ص329

⁵ ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ج13، 1373، ص261

هؤلاء يطلب أن يصير نبيا، ويعتقد أيضا أنه سلك طريق الباطنية وجمع بين فلسفة الفرس واليونان وعظم أمر الأنوار وقرب دين المجوس الأول، وهي نسخة الباطنية الإسماعيلية¹.

أخذ ابن سبعين على بعض الفلاسفة والمتصوفة فكرة الولاية والنبوة وإضطر إلى تعديل فيها، كما أخذ فكرة الظاهر عن الفقهاء، وقال أنهم يهملون الجانب الباطني النفسي، ولا يدركون سر التجرد ولا يهتمون بتمثل النبي ﷺ بل فقط التعلق بأفكاره وما شاع عنه الحرص على ما كتب وهذه هي الدعوة الصريحة لتعلق ابن سبعين بالنبي ﷺ ووصفه النموذج العيني الأعلى الحي، لا كما يعتقد الفقهاء.

وينظر إليه على أنه نورا إستنادا على قول النبي ﷺ « اللهم أجعل لي نورا في قلبي » لهذا كرس ابن سبعين كتاب أسماء أنوار النبي لأن النبي أنواره تختلف حسب متعلقاته، وقد عدّها ابن سبعين في ثلاثون نور (نور العزة نور الغاية الإنسانية، نور الإدراك، نور النبوة، نور النشأة، نور السابقة، نور التشريف، نور التدلل، نور التركيب نور المولد، نور الحلقة، نور التربية، نور الإنتقال، نور النهاية، نور التضمن، نور التسخير، نور العادة، نور الإتياع، نور اللواحق، نور الجاه، نور الخطابة، نور المقايسة، نور التفضيل، نور الإحاطة، نور الحصر، نور العلامة والدلالة، نور الخصوصية، نور الخير المحض، نور اللواء، نور الإنفراد، نور العبودية، نور التزكية، نور المكانة الكبرى)² وهكذا يستمر ابن سبعين في تعداد أنوار النبي ويختتمها بقوله "إن النبي هو النور المحض"³؛ ذكر ابن سبعين الأنوار المحمدية لأن للنبي أنواره تختلف وذكر هذه الأنوار ليبين أن النبي ﷺ كثير الأنوار "الأنبياء من نوره، والأولياء من نوره، وكل نور أتى من عمل صالح، وأنواره لا تحصى"⁴

يعتقد ابن سبعين أن النفس النبوية أرفع وأعلى من جميع النفوس وينتقد الفلاسفة الذين قالوا بأن النبي ﷺ يستمد وحيه بواسطة العقل الفعال لتحصيل سعادته⁵؛ لأن النفس السعيدة هي النفس النبوية من حيث أن «النفس السعيدة تجيب دعوة الله في الأرض لماهيتها من جهة الوجود، لا أنها سمعت ففهمت فحكمت فقبلت»⁶ ويعتقد ابن سبعين أن نفس الولي «مملوءة بواحدتها وهو المستوي على جملتها، فلذلك لا تسأل عن غيره ولا تسأله عن شيء ومجموعها ينحل إليها في صفة وهم نفسها، ووجودها يرجع إليه، فشرها من نفسها أي من ذاتيتها وهي

¹ إبراهيم أحمد، تربة ابن سبعين من القول المشين، حوار المتمدن، 5-4-2017، لوحظ، 2-2018، www.m.ahewar.org.

² ابن سبعين، أنوار النبي، أنوار النبي ﷺ اسرارها وانواعها، إ.ع: احمد فريد المزيدي، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1/ 2007، الفهرس.

³ ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص11-12

⁴ ابن سبعين، أنوار النبي، المصدر السابق، ص280

⁵ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص320

⁶ محمد ياسر شرف، التصوف السبعيني، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ط1/ 1990م. ص179.

أوهامها وخيرها، أي وجودها ، وفضل الله فيها من الله»¹ ؛ كانت نظرة ابن سبعين لنفس النبي والولي نظرة مخالفة تماما من حيث أن جوهر نفس النبي ﷺ وهي دعوة الله الصحيحة التي لا يصح من صاحبها الفكر بوجه من الوجود بأنها ماهية في حين أن الولي له عين النفس الإنسانية متأثرة بوجودها في عالم الطبيعة.

إتهم بعض المفكرين ابن سبعين بالكفر والزندقة مثله مثل باقي المتصوفة الذين أنكروا النبوة وقد خرج من الإسلام بقوله " لقد حجر ابن أمنة حين قال لا نبي بعدي" لكن لو نظرنا إلى كتابه أنوار النبي سنجد قوله «فاعلم أنت وأهل الدرجات أن نور السموات والأرض رسول الله ﷺ مظهره ومشكاة مصباحه»² ومن بين الأنوار التي عرضها لنا ابن سبعين بالتفصيل نور النهاية وقال فيه «فهو نور الله تعالى الذي ختم به النبوة وانتهى الأمر عنده وصور التكميل بالجملة، وهذا ما أظهر له ﷺ أنه خير الرسل فإنه نسخ ما ظهر أنه صاحب نهاية الأمور الذي يرجع إليه والكمال الذي لا يمكن أن يزداد فيه ولا ينقص منه»³.

لم ينظر ابن سبعين نظرة ابن عربي على أن الولاية أعلى من النبوة بل على العكس لم يقارن بينهما؛ في حين أعطى كل الأهمية للنبوة وعظمتها، حتى لو وجدنا العديد من الانتقادات التي وجهت لابن سبعين خاصة من ابن تيمية، إلا أن فكرة ابن سبعين كانت قائمة على عظمة النبوة باعتبار النبي خير البشر يمتلك العصمة الإلهية والعناية الحافظة له التي لا تشترط فيها العقل وأسباب التكليف، وقد حاول ابن سبعين تجسيد جميع صفاته من خلال أنواره، أما فيما يخص فكره وقوفه بجانب غار حراء فلم يكن كما يعتقد البعض وإنما حاول ابن سبعين الوقوف على أماكن قد زارها النبي كما أنه قام بزيارة مكة والمدينة المنورة ونجد هذا الأمر لم يقم به ابن سبعين وحده وإنما قام به العديد من المتصوفة قبله وبعده.

➤ التصوف الإسلامي:

أثار ابن سبعين الكثير من الجدل حول مؤلفاته ومذهبه نظرا للاثار التي تركها من موضوعات متعددة في الدين والفلسفة والتصوف، فاختلف فيه المؤرخون والدارسون وحتى الفقهاء والمتصوفة من حيث تصنيف فكره، وما مدى تأثيره بالفلسفات السابقة، وما إذا كانت فلسفته فلسفة قائمة بذاتها أم أنها عبارة عن مزيج من الفلسفات

السابقة؟

¹ المرجع نفسه، ص178، (نقلا: ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص124)

² ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص202

³ رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، 207، ابن سبعين ، أنوار النبي ، المصدر السابق، ص77.

كان طريقة ابن سبعين صوفية تعرف بالسبعينية، وكان نماذج من الفلسفات السابقة، وسندها غريب، فقد أورد تلميذه الششتري في هذا السند هرمس، وسقراط (399، 469 ق.م)، وأفلاطون، وأرسطو والإسكندر¹ (356، 323 ق.م)، والحلاج² (858، 922 م)، والنفري³ (ت354)، والحبشي⁴ (1259، 1333 م) وقضيب البان⁵ (1079 - 1177 م)، والشوذي، السهروردي (ت1191 م)، وابن الفارض⁶ (1181-1234 م)، وابن قسي⁷ (ت546 هـ)، وابن مسرة، وابن سينا، والغزالي¹ (1111، 1057 م)، وابن

¹ الإسكندر الثالث المقدوني، المعروف بأسماء عديدة أخرى أبرزها: الإسكندر الأكبر، والإسكندر المقدوني، والإسكندر ذو القرنين (نقرة : ألكساندروس أوميغاس (هو أحد ملوك مقدونيا الإغريق، ومن أشهر القادة العسكريين والفاخرين عبر التاريخ، وتعلمذ على يد الفيلسوف والعالم الشهير أرسطو حتى بلغ ريعه السادس عشر. وبحلول عامه الثلاثين، كان قد أسس إحدى أكبر وأعظم الإمبراطوريات التي عرفها العالم القديم، والتي امتدت من سواحل البحر الأيوني غرباً وصولاً إلى سلسلة جبال الهيمالايا شرقاً، يُعد أحد أنجح القادة العسكريين في مسيرتهم، إذ لم يحصل أن هُزم في أي معركة خاضها على الإطلاق.)

² أبو عبد الله حسين بن منصور الحلاج (من أعلام التصوف لحسين بن منصور بن محمى الملقب بالحلاج يعتبر من أكثر الرجال الذين اختلف في أمرهم، لتصوف عند الحلاج جهاد في سبيل إحقاق الحق، وليس مسلماً فردياً بين المتصوف والخالق فقط. لقد طور الحلاج النظرة العامة إلى التصوف، فجعله جهاداً ضد الظلم والطغيان فيالنفوس والمجتمع ونظراً لما لتلك الدعوة من تأثير على السلطة السياسية الحاكمة في حينه الحلاج هو الحسين بن منصور الحلاج ، ويكنى أبا مغيث، وقيل : أبا عبد الله.نشأ بواسط . وقيل بتستر ، وخالف جماعة من الصوفية منهم سهل التستري والجنيد وأبو الحسن النوري وغيرهم (ينظر: عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1976م، ص 26).

³ النَّفْرِي هو مُحَمَّد بن عبد الجبار بن حسن النفري الملقب بالنفري، ولد ببلدة نفر في العراق وإليها ينسب. كان من كبار الصوفية وتنقل كثيراً بين العراق ومصر ومن أشهر كتبه كتاب المواقف والمخاطبات، ومن فرط تواضعه لم يكتب ما كان يقول، وإنما كان يؤلف كتابه شفها لمريديه، ويكتفى بذلك. من أشهر ما ذكر عنه أنه قال "كلما إتسعت الرؤية، ضاقت العبارة" (ينظر: ابن الجوزي، مرآة الزمان، قسم 1، ج8، ط1، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الهند، (د.ت)، ص378).

⁴ علي بن مُجَدِّد بن حسين الحبشي: من أعلام التصوف ومؤسس أول رباط علمي بمضرموت. له مكانة عظيمة بين الناس في سيئون ونواحيها حيث يقام له الحول السنوي في شهر ربيع الثاني من كل عام. وله المولد المسمى "سمط الدرر" في أخبار مولد خير البشر، وهو أول من نظم قصة المولد النبوي من السادة الأشراف آل باعلوي.

⁵ أبو عبد الله الحسين بن عيسى بن يحيى بن علي الحسيني، المعروف بقضيب البان وهو متصوف من أهل الموصل، كان حنبلي المذهب وله أخبار مع عبد القادر الجيلاني، وله مشهد خارج السور غربي المدينة وعلى مقدار يسير من باب سنجار، ومحل آخر متنزهات الموصل، وقيل قد تزوج من إحدى بنات الشيخ عبد القادر الجيلاني وغيره، وفي جامعة بغداد يوجد مخطوط (الرقم 541) لأبي ربيعة عيسى الحسيني الموصلية باسم «جوهرة البيان في نسب السيد قضيب البان» (ينظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار الملايين للعلم ج 2، الطبعة 15، 2002 ص 251).

⁶ ابن الفارض، هو أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي، أحد أشهر الشعراء المتصوفين، وكانت أشعاره غالبها في العشق الإلهي حتى أنه لقب بـ "سلطان العاشقين.ولما شب اشتغل بفقهِ الشافعية، وأخذ الحديث عن ابن عساكر .ثم سلك طريق الصوفية ومال إلى الزهد .رحل إلى مكة في غير أشهر الحج، واعتزل في واد بعيد عنها، وفي عزله تلك نظم معظم أشعاره في الحب الإلهي، حتى عاد إلى مصر بعد خمسة عشر عامًا.(ينظر: ابن حجر العسقلاني،لسان الميزان، تر عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996/1418، ج4 ص317).

⁷ ابن القسي: أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسيّ ، شلب متصوف أندلسي، قائد ثورة المريدين، وصاحب كتاب خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين.بعد موت كبار متصوفة الأندلس ابن برجان وابن العريف وأبي بكر المايورقي في نفس السنة، خلا له الجو، فاجتمع حوله أتباعه المريدين، فترجمهم كفرقة صوفية وأداة سياسية، استخدمها في تحقيق مطامعه للوصول إلى الحكم، فقاد مريديه مدة طويلة في الثورة، سواء ضد المرابطين، أو ضد

طفيل(575هـ) ، وابن رشد، وأبا مدين التلمساني² (1126، 1198م)، وابن عربي، والحراني(ت511هـ)³ وعدي بن مسافر(ت557هـ)⁴، كانت بهذه الطريقة تجمع بين مذاهب شتى منها ما هو إسلامي ومنها ما هو يوناني أو شرقي قديم⁵، ويبدو أن هذه الطريقة(السبعينية) استمرت إلى عصر ابن تيمية (ت 728هـ)، فقد هاجم ابن تيمية بعض أتباع هذه الطريقة في مدينة الإسكندرية حين وفد إليها، وألف في الرد عليهم رسالة خاصة هي: (كتاب المسائل الإسكندرية في الرد على الملحدة^{**} الاتحادية السبعينية)، ومن المنتمين إلى السبعينية أبو الحسن الششتري(ت668هـ)⁶، ومحيي ابن سليمان البلنسي⁷ (ت 571هـ) ، وهم من تلاميذ ابن سبعين، إلا أن الششتري فيما يبدو قد استقل عن حياة أستاذه بطريقة خاصة به هي "الششترية" وذلك حين أقام بمصر.

الموحدين، حتى بعد استسلام جل ثوار الأندلس للسلطان الموحد عبد المؤمن بن علي، وبقيت الحركة قائمة إلى آخر حياة مؤسسها والتي انتهت معها حركة المريدين بالأندلس(ينظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط1، 1966، ص335).

¹ هو أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في التاريخ، ومجدد علوم الدين الإسلامي كان فقيها وأصوليا وفيلسوفاً (ينظر: نصر الدين ابن سراي، الرؤية التوحيدية إلى العالم وصلتها بالتكامل المعرفي عند الغزالي، دار الأيتام للنشر عمان، ط1، 2015، ص60).

² أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري والمعروف باسم سيدي بومدين أو أبو مدين التلمساني ويلقب بشيخ الشيوخ ولقبه ابن عربي بمعلم المعلمين في قطينة في تلمسان، فقيه و متصوف وشاعر أندلسي، يعد مؤسس أحد أهم مدارس التصوف في بلاد المغرب العربي والأندلس، تعلم في إشبيلية و فاس وقضى أغلب حياته في بجاية وكثر أتباعه هناك واشتهر أمره، فوشى به البعض عند يعقوب المنصور الموحد بمراكش، فبعث إليه الخليفة للقدوم عليه لينظر في مزاعم حول خطورته على الدولة الموحدية، وفي طريقه مرض وتوفي نواحي تلمسان، وبني سلاطين بني مرين بضريحه مسجداً ومدرسة ولأبي مدين شعيب مؤلفات كثيرة في التصوف، وديوان في الشعر الصوفي وكذلك تصانيف من بينها "أنس الوحيد ونزهة المرید في التوحيد." (أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل نويهض، بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، 1969، ص63)

³ الشيخ حياة بن قيس الحراني قالوا أنه هذا أحد الأربعة الذين ينصرفون في قبورهم بأرض العراق سكن حران وبها توفي(داود علي الفاضل الفاعوري، فلسفة التصوف من خلال النشأة والتطور، مر: عبد الرحيم محمد السلوادي، دار زهران، المملكة الأردنية، ط1، 1432/2011، ص177).

⁴ عدي بن مسافر: عدي بن صخر بن اسماعيل بن موسى، أبو محمد الهكاري، شيخ صوفي زاهد عرف بكثرة سياحته إعتد على نفسه في معيشته ولم يأكل من مال أحد(ذكره ابن كثير: الكامل في التاريخ، 11، 190-289.)

⁵ محمد ياسر شرف، فلسفة الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد للنشر، العراق، 1981، 93

^{**} الملحدة، المقصود منها الملحدون والإلحاد (أبمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفي، المرجع السابق، ص112)

⁶ الششتري: أبو الحسن علي الششتري توفي بالطيبة من أعمال القدس قيل أنه كفر كالحلاج كان ممن كفره الشيخ البقاعي (داود علي الفاضل الفاعوري، فلسفة التصوف من خلال النشأة والتطور، المرجع السابق، ص177)

⁷ البلنسي: ألف كتابه (نزهة الأنفس وروضة التأنس في توشيح أهل الأندلس) إلى القرن السادس الهجري وما بعده، وينسب أشهرها ابن عربي ومن الصمويل بن نغريلة، وسليمان بن جبريول، وموسى بن عزرا قد كتبوا موشحات عبرية(احسان عباس، الموسوعة الشاملة، تاريخ الأدب الأندلسي، دار الثقافة، بيروت، ط1/1960، ص52)

ينتمي ابن سبعين إلى الطريقة الشاذلية التي تنسب إلى الشاذلي الإشبيلي¹، وهو أستاذ ابن دهاق² (ت 611 هـ/1214 م)، وهذه الطريقة تمزج التصوف بالفلسفة، وتعتبر امتداداً لمدرسة ابن مسرة (269، 381 هـ) الذي تأثر به صوفية الأندلس، خصوصاً المتفلسفة منهم³، ويذكر ابن سبعين ابن مسرة وتلاميذه في مصنفاته وإن كان ينتقدهم نقداً شديداً، وكذلك عرف ابن سبعين فلسفة ابن عربي، ولكنه يصفها بأنها عفتة*، ومن ثم لا يعتبر منتمياً إلى مدرسة ابن عربي كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين.⁴

كان ابن دهاق في جملة أولئك الذين قيل ابن سبعين قد استفاد منهم، حيث أخذ عنه التصوف أن هذا الذي نُسب إليه فيما أخذ عن أستاذه ابن دهاق، يخالفه ما جاء في رسالة بعث بها ابن سبعين إلى تلاميذه، وفيها نجد أنه يثُهم على التمسك بالشرعية، وتقديمها على الحقيقة، مع الوقوف على حدود الحلال والحرام، إذ يقول: «حفظكم الله، حافظوا على الصلوات، وجاهدوا النفس في اجتناب الشهوات، وكونوا أوّابين توّابين؛ واستعينوا على الخيرات بمكارم الأخلاق؛ واعملوا على نيل الدرجات العلية، ولا تغفلوا عن الأعمال السنية؛ وخلصوا مخصص الأعمال الإلهية ومهملها؛ وذوقوا مفصل اللذات الروحانية ومجملها، ولازموا المودة في الله بينكم؛ وعليكم بالاستقامة على الطريق، وقدّموا فرض الشريعة على الحقيقة ولا تفرّقوا بينهما لأنهما من الأسماء المترادفة، واكفروا بالحقيقة في زمانكم هذا، وقولوا عليها وعلى أهلها: لعنة الله، لأنها حقيقة كما سُمي اللدغي* سليماً، وأهلها مهملون حدّ الحلال والحرام، مستحقون بشهر الصوم والحج وعاشوراء والإحرام، قاتلهم الله أني يؤفكون»⁵ ويبدو

¹ الشاذلي الإشبيلي: أبو عبد الله الشاذلي الإشبيلي المعروف (الحلوي) توفي على الأرجح مع مطلع القرن السابع الهجري في تلمسان، وفي الشاذلية تخرج ابن سبعين، أبي عبد الله الشاذلي الإشبيلي المعروف بالحلوي صاحب المدرسة الشاذلية في التصوف، وذلك بتلمسان بمسجد الذي يحدق عين الكسور من المنية التي بخارج باب القرمدين" (ابن مزين، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان تح: مُجد بن يوسف القاضي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى 1431 هـ/2010 م، ص: 86)

² أبو إسحاق بن دهاق المعروف بابن المرأة (عالم في التفسير، والفقه، والتاريخ، والحديث، وعلم الكلام سكن مالقة دهرًا طويلاً، وكان يتجر بسوق الغزل، ثم انتقل إلى مرسية، باستدعاء المحدث أبي الفضل المرسي، والقاضي أبي بكر بن محرز، وقرأ بها علم الكلام وكانت العامة حزبه. (فؤاد صالح السيد، معجم الذين نسبوا إلى أمهاتهم، الشركة العالمية للكتاب، 1996 م، ص: 302).

³ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص: 13 (ينظر: لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف، موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، إشراف: مُجد بن عبد الرحمن الخميس، رسالة دكتوراه في العقيدة والمذاهب الصوفية، جامعة الإمام مُجد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1428/1429، ص: 746)

* عفتة: فاسدة متغيرة الصفات، (مجمع اللغة العربية، معجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر، ب. ط. 1994 م، ص: 425)

⁴ ينظر، مجلة الرسالة، الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية، العدد 170، ص: 17

لديغ: صفة ثابتة للمفعول من لدغ: ملدوغ، من عذته حية ونحوها: عالج الطبيب اللدغي وأخرج منه سُم العقرب، قومٌ لدغى: أي: يلدغون الناس بكلامهم (مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط 4/1425-2004 م، ص: 620)

⁵ سميح عاطف الزين، الصوفي في نظر الإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط 3، 1985، ص: 499.

واضحاً ممّا ورد في هذه الرسالة أنه يتناقض تماماً مع ما نُسب إليه وكذلك الحراني وتلميذه البوني (622هـ)**
اللدان استفاد منهما في اضطلاع به بعلم الحروف والأسماء¹.

من الملاحظ أن ابن سبعين كان له إتجاهها مذهبياً يحتوي على جميع الموضوعات الصوفية، إلا أنه قائم على الحروف والأسماء وقد اتسمت هذه المواضيع بالحديث المذهبي وجنوحها إلى الغموض وإستخدام الرمز والإعلاء إلى الجانب النظر العقلي والفكر التأملي للوصول إلى ادراك الحقيقة .

يقول مُجدُّ أبو زير أن تقي الفاسي ذكر بأنه سمع من قاضي القضاة الذي حضر مجالس ابن سبعين: «ولا شك أن الذي ظهر به ابن سبعين هو مسروق من عقيدة ابن المرأة وابن أحلى وأتباعه، إذ كانوا كلهم بمرسية»² وكان قول الفاسي لذلك القول نظراً لتشابه الأفكار بين ابن سبعين وهؤلاء يقول مُجدُّ أبو زير: «ولندكر شيئاً عن انحلال هذين الرجلين لفهم منه انحلالهما، وانحلال ابن سبعين من الشريعة، فأما ابن أحلى فهو على ما وجدت بخط أبي حيان نقلاً عن الأستاذ أبي جعفر بن الزبير أبو عبد الله مُجدُّ بن علي بن أحلى اللوزقي؛ كان لزم بمرسية ابن المرأة، ونقل عنه مذهب ابتداء لم يسبق إليه، فمن قولهم تحليل الخمر؛ وتحليل نكاح أكثر من أربعة؛ وأن المكلف إذا بلغ درجة العلماء عندهم سقطت عنه التكاليف الشرعية من الصلاة والصيام وما إلى ذلك؛ وقد استبان بهذا الشيء من حال ابن أحلى وابن المرأة، لأن ابن سبعين أخذ عنه»³

يقول ابن تيمية «أما ابن سبعين فأصل مادته من كلام صاحب الإرشاد (الجويني) وإن أظهر تنقصه ونحوه من الكلام، ومن كلام ابن رشد الحفيد ويبالغ في تعظيم ابن الصانع الشهير بابن باجة، وذويه في الفلسفة وسلك طريقة الشوذية في التحقيق، وأخذ من كلام ابن عربي، وسلك طريقاً في تحقيقهم مغايرة لطريق غيره، وإن كان مشاركاً لهم في الكثير، وهما وأمثالهما ابن عربي وابن سبعين، يستمدان كثيراً مما سلكه الغزالي في التصوف المخلوط بالفلسفة، ولعل هذا من أقوى الأسباب في سلوكهم هذا الطريق»⁴ حاول ابن تيمية عرض أبرز الفلاسفة والمتصوفة

** أحمد بن علي يوسف القريشي ، يكنى بأبي العباس ويعرف بمحي الدين ، ولد في بونة الجزائر، واشتهر بصلوغة في علم الحروف والسمياء خاصة في كتابه شمس المعارف ولطائف العوارف، (المرجع نفسه ، الهامش18)

¹المرجع نفسه، ص نفسها.

² فوزي مُجدُّ أبو زير ، المنهج الصوفي والحياة العصرية، دار الإيمان والحياة، القاهرة، ط1، 2006، ص55

³المرجع نفسه، ص56

⁴ ابن تيمية، بغية المراد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية والقائلين بالحلول والإتحاد (السبعينية) ،تح:موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم

والحكم، مج1/ط3/1422-2001ص169

التي يرتبط فكرهم مع ابن سبعين وكانت محاولته هذه لإثبات المرجعية الأساسية لفلسفة ابن سبعين، حيث لم تكن من محض الخيال وإنما وجدت سابقا.

ويرى أبو الوفا التفتازاني «أن تأثر ابن سبعين واضح في علمه بمذاهب التصوف الدقيق، ويتبين هذا كله من خلال نقده لمتقدميه من الصوفية»¹ وإن هذا النقد الذي يقصد به هو النقد الذي صرح به ابن سبعين للفلاسفة والصوفية وكان متضمناً في عدم الوصول إلى الوحدة المطلقة، أو علم التحقيق كما يسميه لذا يقول «عليك بالحق وفريقه وأهله وطريقه، فإن الرجال إذا تنوعوا دار الآخـر بينهم وفيهم وعليهم، لا زوال للحق ولا شك فيه، ولا يأخذ النقص، ولا يختلف، ولا يتغير وهو الذي به وهو الشيء وما هو، وهو الشاهد لنفسه من جميع جهاته وهو كما تقدم، وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه، فافهم فإنه المطلوب وبه يطلب، ومنه الطالب وله ومنه وعنه الكل»²

نجد أيضاً تأثر ابن سبعين بالحلاج في العديد من النظريات التي سبق وتحدثنا في تأثر ابن عربي بالحلاج وهنا يمكن أن تكون هناك مقارنة بين أفكار ابن عربي وابن سبعين خاصة وهنا نقف عند سؤال أساسي هل كان تأثر ابن سبعين بالحلاج من محض الصدف أم أنه تأثر بابن عربي الذي هو أيضاً أكتسب أفكار الحلاج؟

نعم تأثر ابن سبعين بالحلاج في موضوع "الوحدة المطلقة" ومادام الحلاج سابق عن ابن عربي فإن الفكرة نقلت لابن عربي أيضاً من عند الحلاج ويقول ابن سبعين «كيفية الوصول إلى الوحدة المطلقة هو جعل الوجود في دائرة وهمية ويجمع جزء ماهيتها ثم يحقق الأمر ثانية، ويجعلها ماهية واحدة ويقول ليس إلا "الإيس" فقط و"هو هو"³ هذا النص نقله ابن سبعين من عند الحلاج من طواسينه «الدائرة مالها باب، والنقطة التي في وسط الدائرة هي معنى الحقيقة، ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن ولا تقبل الأشكال»⁴ أما مصطلح "الهو هو" فقد نقله من لفظ ومعنى إلى الوحدة المطلقة حيث قال الحلاج عن الإنسان الكامل أو الحقيقة عند الصوفية «الحق ما أسلمه إلى خلقه، لأنه هو وإني هو والهو هو»⁵

¹ أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3/1979م، ص254

² ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص16، ابن سبعين بد عارف، المصدر السابق، ص146

³ ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، الرسالة الفقيرية، ص11

⁴ قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، الطواسين، طاسين الدائرة، رياض الريس للكتب والنشر، ط1/2002م، ص176

⁵ المرجع نفسه، طاسين السراج، ص163

كما نجد تأثر ابن سبعين بابن عربي وهو ما أشرنا إليه سابقا ويقول ابن سبعين "ينظر إليها ثانية، النقطة ومحيطها ومن المحيط ويجذف الوسائط ويصير الواسع في الضيق، وينظر الأشياء في نفسه"¹ نجد ابن عربي قد سبقه في هذا المفهوم الواسع كما سبقه إلى الوجود الضيق الذي لم يخلق من العدم وإن هذا الواحد جامع لهذه الأشياء ويقول

يَا خَالِقَ الْأَشْيَاءِ فِي نَفْسِهِ
تَخْلُقُ مَا لَا يَنْتَهِي كَوْنُهُ فِيكَ
لَوْ أَنَّ مَا قَدْ خَلَقَ اللَّهُ مَا لَاحَ
مَنْ وَسِعَ الْحَقُّ فَمَا ضَاقَ عَنْ
أَنْتَ لِمَا تَخْلُقُهُ جَامِعُ
فَأَنْتَ الضَّيْقُ الْوَاسِعُ
بَقِيَ فَجْرُهُ السَّاطِعُ
خَلَقَ فَكَيْفَ الْأَمْرُ يَا سَامِعُ"²

حاولنا في عرضنا هذا الإشارة إلى بعض المتصوفة الذي استنبط منهم ابن سبعين فكره، في إثبات وحدته المطلقة وحتى في جانب علم الحروف الرموز والسيمياء، بالرغم من أنه لم يفصح بعبارة صريحة بأنه أخذ عن هؤلاء إلا أننا نجد ضمن فكره بعض الأفكار التي توحى بذلك، كما قال ابن تيمية أن نقده هؤلاء لم يكن نقد سطحي وإنما كان من خلال النظر والبحث في فلسفتهم ونفس الأم نجد عند الكثير من الفلاسفة والمتصوفة إلا أنه لا ينبغي أبدا إجهاد ابن سبعين في الفكر الصوفي.

2. الأسس الفلسفية:

➤ الفلسفة اليونانية

يقول ابو الوفا التفتازاني "ثقافة ابن سبعين كما تبدو من مصنفاته واسعة متنوعة، فهو قد عرف مذاهب الفلسفة فلاسفة اليونان، والفلسفات الشرقية القديمة والهرمسية والفارسية والهندية ووقف على مذاهب فلاسفة المشرق كالفراي al-farabi (ت339هـ)³ وابن سينا (428هـ)⁴ وفلاسفة المغرب كابن باجة⁵ ibn

¹ المصدر السابق، الرسالة الفقيرية، ص11، ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص146.

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ج88/1

³ الفريابي: هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، نسبة إلى مدينة الفارابي بلاد الترك، كان شديد الغموض كثير الإيجاز، عرفت فلسفته بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة أي العلم بالموجود المطلق الذي لا يقيد زمان أو مكان من مؤلفاته، احصاء العلوم، كتاب آراء أهل المدينة، كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين (الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص376)

⁴ ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس من خلال رئاسته على الأطباء، كانت فلسفته نوعا ما تشبه فلسفة الفارابي أي العلم بالموجود بما هو موجود وعلم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية، من مؤلفاته كتاب الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبيهات، جامع البدائع (المرجع نفسه، ص474)

⁵ أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجة من أبرز الفلاسفة المسلمين، اهتم بالطب والرياضيات والفلك والأدب والموسيقى، كان أحد وزراء وقضاة الدولة المرابطية. يعرف عند الغرب باللاتينية أميميس موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي

bajja (ت 522 هـ) وابن طفيل ibn tofi al (ت 571 هـ) وابن رشد ibn rochd (ت 595 هـ) وله إلمام واضح لما تضمنته رسائل إخوان الصفا، ومعرفة دقيقة بمذاهب المتكلمين خصوصا الأشعرية¹ وعلمه بمذاهب التصوف دقيق، ويتبين هذا كله من نقده لمن تقدمه من فلاسفة، ومتكلمين، وصوفية، وهو إلى جانب ما تقدم عميق المعرفة بمذاهب الفقه الإسلامي.

إعتمد ابن سبعين على ثلاث مصادر أساسية وهي رسائل "إخوان الصفا" وكتاب "الخير المحض" لبرقلس² (412-485م)، وكتاب "الحدائق" لابن السيد البطليوسي³ (444-521هـ)، وإن عرض ابن سبعين لعلم المنطق كان استنادا على كتابات إخوان الصفا إلى أبعد حد، وعرض لنفس المفاهيم التي تردت في كتاباتهم إلا أن خلاف ابن سبعين معهم كان مثل خلافه مع الفلاسفة المسلمين فقط من خلال النتائج المتوصل إليها باعتبار المنطق يساعد الحواس في التعرف على العالم وفي ارساء نظرية للمعرفة، إذ أن المعرفة هي معرفة الله فقط⁴ ونجد الكثير من التفاصيل التي سردها ابن سبعين نقلا حرفيا إلا أنه لم يشير إطلاقا إلى مرجعه في الفكرة أو أفكار عموما التي عرضت نظرا لتعدد مصادره ظل انتقائيا وحاول الاستفادة من جميع المصادر.

اهتم ابن سبعين اهتماما كبيرا بدراسة النفس الإنسانية لأنه يؤمن «من لم يعرف نفسه فحقيقة عليه أن لا يعرف غيره»⁵ وهذا يذكرنا بسقراط وحكمته المنقوشة على واجهة معبد دلفي "إعرف نفسك" وقد اطلع ابن سبعين على آراء فلاسفة اليونان والإسلام حول النفس والعقل واستطاع في النهاية أن يخرج من بحثه في النفس والعقل بآراء تختلف عن آرائهم .

يقول الفاسي "كان علم الفلسفة قد غلب على ابن سبعين فأراد أن يظهره مستترا في سر وخفاء، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه حتى لا تنفر النفس عن مقاله، وقد ادعى الترقى عن الفلسفة والتصوف بما انتحله من دعوى الإحاطة والتحقيق"⁶

¹ أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 254

² هو فيلسوف أفلاطوني محدث ولد في القسطنطينية ودرس في الإسكندرية على يد ألفيودورس أصبح رئيسا للأكاديمية الأفلاطونية في أثينا عقب أفلاطون من المتأثرين بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين (ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط 2006/3، ص 15)

³ هو عبد الله بن محمد ابن السيد البطليوسي، نسبة إلى مدينة بطليوس، كنيته أبو محمد خدم في دولة عبد الملك بن رزين (ابن كثير، البداية والنهاية، المرجع السابق، ج 12/198).

⁴ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، المقدمة ص 12

⁵ حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي، بيروت، ط 1/1، ج 1، 202/2005.

⁶ أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص 94

رد ابن سبعين الوحدة المطلقة إلى كونها قوة واحدة وهي المعين لكل شيء، هذا القول وجد عند أفلاطون (الوجود قوة) ونرى أن كل نفس عنده محركة ذاتها، وهذا التوافق مع أصحاب الوحدة المطلقة التي أقرت بتعددية الفاعلين المحدثين المستبطين حقيقة الفاعل الأسمى، وفي كتاب "الطيماوس" تكلم أفلاطون عن إلهين، الإله الأزلي الخالق المبدع، والإله محدث وهو (النفس - الروح - العالم) وهنا إلمام إلى أن deminrge (خالق الكون المادي) هو شخصية خرافية، وإقترح أحد رواد المدرسة الأفلاطونية إلى أن نفس العالم هو المعبود الحقيقي عند أفلاطون وأن المبدع الخالق deminrge ما هو إلا صورة تجريدية لنفس العالم، وبهذا التفسير يعد أفلاطون الأول في الوحدة المطلقة.¹

عالج المفكر الإسباني إستبان لاثور مؤلفات ابن سبعين مثل "بُدُّ العارف" بأنه اقتصر على الجانب الأرسطي كجزء من تقديمه لأراء الفلاسفة²، كما يقول ماسينيون "هذا الفيلسوف المتصوف (ابن سبعين) الذي يصعد بإسناده الفلسفي عبر الحلاج إلى اليونانيين أفلاطون وأرسطو وهوبز"³، وذكر أماري في بحثه عن ابن سبعين "آراءه في الشك وفي التقوى وحقيقة الإيمان هي إمتداد صارخ للزندقة الفارسية"⁴.

أما جولد تسيهر فقد وصفه بكونه صوفي استغرق في الفناء ويقول {الصوفيون بإبرازهم للمثل الأعلى لكمال النفس الإنسانية، وتحديدهم الخير الأسمى يزيدون على الفلاسفة خطوة ويسبقونهم درجة، فلو أخذنا قول ابن سبعين «أن الفلاسفة الأقدمين رأوا أن الغاية المثلى هي التشبه بالله بينما الصوفية يدعون إلى الفناء في الله، إذ تغمره المنن الإلهية وتفيض عليه وأن يحوا إنفعالات الحواس» كان هناك مقارنة بين فكرة ابن سبعين وفكرة الفلاسفة في الدعوة إلى الفناء⁵ { وقد استخدم المفكر هذا الجزء لتوضيح بعض التشابهات.

وصف ماسينيون ابن سبعين بأنه غنوصي أخذ مزايا الغنوصية في مواضيعها ويقول هانيس هالم «رأى ماسينيون بأن أعلام التصوف كالحلاج وابن سبعين هم ورثة لهذا التراث الغنوصي الذي اعتبره متأثراً بالمانوية»⁶ ويرى أرنست

¹ لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف، موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، المرجع السابق، ص744.

² ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، المقدمة، ص13

³ المصدر نفسه، ص12

⁴ عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1/ 1966-1967، ص550

⁵ المرجع نفسه، ص544

⁶ هانيس هالم، الغنوصية في الإسلام، منشورات الجمل، بيروت، 2010، ص9-10

رينان بأنه مجرد ناقل عن ابن رشد «إنه كثير الشك القائل بوحدة الوجود ، وابن سبعين كان يأخذ من ابن رشد مباشرة، وكان إذا ما تناول عين السائل لم يذكر ابن رشد قط»¹

يقول بالنتيجة² عن ابن سبعين " إجاباته مصوغة في أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم، وهي تقوم في جملتها على مذهب أرسطو وأفلاطون وما فيهما مستقر من كتابات أرسطو، كما كان المسلمون يفهمونها"³ أخذ ابن سبعين عن أرسطو وأفلاطون غموض الرمزية ويقول أيضا "عندما تعرض ابن سبعين لمسألة نهاية الحياة قال أن ذلك سيكون بقاء الذات الإنسانية في ذات الله وهو هنا يأخذ بآراء الزهدية الصوفية، وهي كل التصوف الإسلامي صادرة عن الأفلاطونية الحديثة"⁴ ويقول بالنتيجة: " يستعمل ابن سبعين في كتبه الألغاز والرمز بالحروف وله اصطلاحات خاصة ذات معاني رمزية بعيدة عن المؤلف." ⁵ أما في دائرة معارف الأديان أرجع مذهب ابن سبعين الوحدة المطلقة إلى وحدة ابن عربي في ثوب أرسطي، وفسر مذهبه في مصطلحات أرسطية⁶.

يقول التفناراني "يصطنع ابن سبعين في تفسيره للوجود نظرية في الفيض تشبه نظرية أفلوطين في فيض الموجودات عن الواحد، والتي تفيض كل منهما عن الوجود السابق عليه ويتصل به إتصال المعلول بعلته"⁷ كما نجد المبدع الأول عند ابن سبعين هو نفسه المبدع الأول أو العقل الأول عند أفلوطين⁸

ونهل أيضا من فلاسفة الإسكندرية، فقد أخذ عن المشائية المسلمين ويقول ابن تيمية «أما ابن سبعين فيجعله أي الحق، الوجود الثابت الذي يختلف على صور الموجودات المعينة ، ولا يقول بإنفكاكها عن الوجود ، وهذا قول ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة ويقول أن وجوده هو قصور الماهيات، فتارة يجعله بمنزلة المادة الجسمية والأشياء

¹ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص55

²أنجل غونزالث بالثيا) بالإسبانية (Ángel González Palencia): أوركاخو دي سانتياغو، فونكة، 4 سبتمبر 1889. أوليفاريس دي خوكار، 30 أكتوبر 1949) هو مستشرق وناقد أدبي أسباني، اهتم بالفلسفة الإسلامية والأدب العربي في الأندلس من مؤلفاته المسلمون والمسيحيون في إسبانيا العصور الوسطى (1945، بالإسبانية) Moros y Cristianos en España Medieval،: صدر ضمن سلسلة "دراسات تاريخية وأدبية" تحقيق كتاب "إحصاء العلوم للفارابي" نشر عام 1953، (عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، مج1- ط3/1993، 1992)

³أنجل جنتالث بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تر حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1928، ص388

⁴المرجع نفسه، ص390

⁵، المرجع نفسه، ص388

⁶ ينظر: دائرة المعارف مجموعة مؤلفين، تر: محمد ثابت واخرون، القاهرة، 1933، ص116

⁷ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص200، (ينظر: ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية المصدر السابق، ص342، ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، شرح عهد ابن سبعين لتلاميذه، المصدر السابق، ص123، أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص201،)

⁸ ينظر: ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص148

بمنزلة صورها ، والقول بأن الجسمية مركب من المادة والصورة وقول الفلاسفة المشائية وابن سبعين يحتذى حذوهم ويقول بأنه مقدم عليهم وعلى غيرهم»¹.

حاول ابن سبعين البحث في المذاهب والديانات غير الإسلامية التي تدعو للتصوف، أو تشير إليه نوعاً ما وكان، "كما يتبين من الرسائل التي كتب، على معرفة بالنصرانية وأخبار رهبانها وعلى اطلاع تام على الإنجيل وإلمام بتجميع تفاصيله، وعلى علم بما ينبغي أن يكون عليه البابا بوصفه رأس الكنيسة الكاثوليكية في العالم، كما كانت إحاطة بمذاهب اليهود وأخبار أنبيائهم وكتبهم؛ ومذاهب الهنود القدامى كالبراهمة وأهل التناسخ والهرامسة*، فضلاً عن معرفته بالفلسفة وخاصة فلسفة أفلاطون، ... وأن ما ادعاه على الشريعة وتظاهر بالتمسك بالكتاب والسنة، لم يكن إلا لإخفاء نزعتة الصوفية، ... حين يبلغ درجة معينة في علوم التصوف"² لم تكن إطلاعات ابن سبعين صوفية فقط وإنما إطلع على جميع المذاهب وإستقى من كل واحدة ما يفي بالغرض لذا كانت نظريته شاملة على كل الأفكار والإتجاهات، التي تعتبر في حقيقتها علوماً مخالفة العقيدة أصلاً وفرعاً.

كان تأثير الفلاسفة واضح جداً في فكر ابن سبعين فلم يقف عند مفهوم واحد وإنما حاول الإسعانة بمختلف المفاهيم وإعادة تجديدها في الفكر الصوفي، بالرغم من عدم إشارة ابن سبعين إلا ذلك إلا أنه قد تظنن إليه العديد من الفلاسفة والمتصوفة من بعده.

➤ الفلسفة المريية:

المدرسة "المريية" هي مدرسة أندلسية الأصول والفروع كونت فكرها عبر العصور بدءاً من مؤسسها الأول ابن مسرة وصولاً إلى تلاميذه وأتباعه الذين كانا عددهم يزداد يوماً بعد يوماً، وهو الأمر الذي ساعد على انتشار أفكارها في أرجاء الأندلس، خاصة في قرطبة وجيان* والمريية**.

¹ ابن تيمية، بغية المرئاد، المرجع السابق، ص 147-148، (ينظر: فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، تح: حسين أتاى، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط1/ 1411-1991، ص59).

* الهرامسة: هو نص في الابتهاالات والتعاويذ السحرية والجرعات الدوائية المستخدمة لعلاج الأمراض، وقد كان مؤلفه المزعوم، وهو هرمس مثلث العظمة (هرمس ثلاثي العظمة)، شخصية أسطورية مشهورة في العوالم الكلاسيكية اليونانية والرومانية والإسلامية، فُسِم الكتاب وفقاً لترتيب الحروف العربية في النظام الأبجدي (ألف وباء وجيم ودال وما إلى ذلك). وتبدأ المناقشة الخاصة بكل حرف بتشخيص لرجل بالغ يكون صاحب الحرف، ثم تنتقل إلى علاج موصوف يتضمن تعاويذ (تكون عادةً لنصوص دينية مثل آية الكرسي من القرآن)

² ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، الرسالة النورية، المصدر السابق، ص230

* جيان: مدينة بالأندلس بينها وبين بياسة تقع في سفح جبل عالي (ينظر: الحميري أبو عبد الله بن المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2/ 1984، ص183).

** المريية: تقع بين مرسية وجيان، وهي على ساحل البحر مرسى الأندلس، تقصدها المراكب من المشرق، وهي من بناء عبد الرحمن الناصر (ت344هـ) ينظر: الزهري أبو عبد الله محمد، كتاب الجغرافيا، تح: محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، دت/101).

كان تصوف ابن مسرة وفلسفته حاضرة حضورا بالغا عند من اختلط عندهم التصوف بالفلسفة وكان أثره وحضوره في الفكر الصوفي الفلسفي بالمغرب الإسلامي واضحا، ويعتبر ابن سبعين من أهم الشخصيات الصوفية التي استخدمت ابن مسرة كمرجعية فكرية لها إلى جانب ابن عربي الذي يعد بدوره شخصية صوفية فلسفية عظيمة في الغرب والشرق الإسلاميين، من خلال نظريته في الوجود والمعرفة والقيم.

تأثر ابن سبعين بها في اعتناقه التصوف، حيث ظهر في الأندلس اتجاهات صوفية قبله، وهي الاتجاهات التي اعتبرت امتدادا لما قالت به مدرسة ابن مسرة الذي أثرت تعاليمه في جميع الصوفية في الأندلس مما مزج بين التصوف والفلسفة، إستفاد ابن سبعين من ابن مسرة ووظف آراءه الحرفية في موضوعات شتى فيما يتعلق بحقيقة الأسماء والحروف واعتبارها أصل لكل شيء، ونجد أيضا إستخدام ابن سبعين لابن مسرة أكثر من إستفادته من التراث الصوفي عموما والفلسفي خاصة، فمعها عرف التصوف الفلسفي مرحلة تطوير هامة ونجد تأثره واضح في كتابه "بد العارف" ومختلف رسائله¹.

إذا وقفنا على فكر ابن مسرة لسجلنا فيه ظهور الأفكار الأفلاطونية المحدثه وعقائد الإسماعيلية ونظريات الهرمسية والغنوصية في الفكر المنسوب إلى هذه المدرسة الأندلسية، ولاحظنا تأثر ابن سبعين أيضا بهذه المدارس فهل كانت دراسة ابن سبعين لهذه المدارس من خلال فكر ابن مسرة أم أنه تطرق إليها فعلا ؟

لم يكن ابن سبعين يقف عند فكر واحد أو فيلسوف واحد وإنما تجاوز ذلك الأمر والدليل على ذلك لم نجد ابن سبعين متأثر فقط بابن مسرة وإنما تجاوزه بالتأثر بتلاميذه وأتباعه من أمثال ابن برجان والذي يعد من تلاميذ ابن مسرة والذي كان تصوفه ينحو منحى باطني، كما نجده قد تأثر بابن العريف والذي كان يشغل بعلم المعتنين بالقراءات وجمع الروايات متعمقا في العبادة والزهد وصولا إلى ابن عربي.

يقول صاعد الأندلسي(462هـ-1069م) "كان ابن مسرة أول مذهب حاول الاشتغال على الجمع بين معاني صفات الله تعالى، وأنها كلها تؤدي الشيء ذاته، وأنه وصفه بالعلم والجودة والقدرة، فليس هو ذا معاني متميزة تحتص بهذه الأسماء المختلفة ، بل هو واحد بالحقيقة التي لا يتكرر بوجه أصلا، وبخلاف سائر الموجودات فإن الوحدة العالمية معرضة للكثير إما بأجزائها إما بمعانيها وإما بنظائرها، وذات الباري متعالية عن هذا كله"² من خلال هذا القول نجد تأثر ابن سبعين واضحا في طريقته في البلاغة وتدقيق اللغة وفي غموض إشارات الصوفية إضافة إلى الوحدة ورفض الكثرة، وبما أن ابن مسرة حسب صاعد الأندلسي أول من قام بذلك فحتما ابن سبعين

¹ ينظر: محمد العدولي الادريسي، نصوص من التراث الصوفي الغربي الإسلامي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1429/2008، ص108

² صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، نشره: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، بيروت، 1913/21-22

إستمد الأمر منه وحاول بناء فكر تحقيق جديد ويقول مُجَّد ياسر شرف " دخل في تكوين ثقافته وأرائه الصوفية تأثيرات علم الحروف والأسماء، وما ينشأ عن ذلك من اعتقاد الاقتدار بالهمة على تصريف المجريات الكونية ومعرفة معييات المستقبل (علم الجفر) وما يتعلق به من مدركات"¹؛ اعتنى بعض المستشرقين بدراسة الجانب الفلسفي من فكر ابن سبعين كما ترجمت مؤلفاته التي تخصصت في هذا الجانب مثل كتابه "بد العارف"، أما نظريته الخاصة التي عرف بها في العالم العربي "الوحدة المطلقة" فقد أغفلت تماما ولعل من الأسباب في ذلك هو ذلك التعقيد والألغاز الذي أوغل فيه لإخفاء مذهبه حتى صارت كتاباته متحيزة للباحثين الغرب فضلا عن غير الناطقين بالعربية فذكر مايسون " أن ابن سبعين رمزي معقد وأن تلميذه الششتري أوضح منه."²

➤ المدرسة الإشراقية:

هي مدرسة أندلسية عرفت من معين الفكر الإشراقي الغنوصي وسلكت طريق التأويل وغرقت في بحر الرموز والإشارات وقد تبنى ابن سبعين البعد الأخلاقي واعتبر هذا التوجه والإختيار أسلوب في تربية الروح وتعميق التوحيد.

عاشت المدرسة الإشراقية* في بلاد الفرس إلى القرن السابع عشر ومؤسس هذه المدرسة السهروردي (ت1191م) كان له اطلاع واسع وخبرة عامة على مختلف الفرق الفلسفية وفلاسفة الإسلام السابقين باعتبارهم يسعون لنشر نظرية ثابتة، وينطوون تحت لواء فلسفة واحدة كان من أشد المتأثرين بفيثاغورس وأفلاطون أرسطو وابن سينا والفارابي والأفلاطونية المحدثة وبوذا وهرمس إلى غيرهم، يرى إبراهيم بيومي " إن تأسيس الفلسفة الإشراقية كان لأجل الله نور الأنوار وهي عماد العالم المادي والوحي، والعقول المفارقة باعتبارها ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها، فالفلسفة الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية"³

حاولت أنا شيميل تلخيص نظرية السهروردي كما يلي: "إن جوهر النور الأول المطلق(الله) يهب إشراقا متواصلًا ليكون من خلاله أكثر تجليا، ويأتي بجميع الأشياء إلى الوجود باعنا فيها الحياة من خلال شعاعه وكل

¹ مُجَّد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص111.

² عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، المرجع السابق، ص556

* الإشراقية: هي الحكمة اللدنية التي يشكل الإشراق أصلها، باعتبار أنه يمثل ظهور وإشراق الكائن معا وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن، وهي فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ومعرفة مشرقية تنتسب إلى مشرق المعقولات الخاصة(هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة،

مر: موسى الصدر، عويدات للنظر والطباعة، بيروت لبنان، ط1/198، ص321-322)

³ إبراهيم بيومي مذكور، الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة العدد 170، ar.m.wikisource.org، بتاريخ، 05-

10_1936، وقام بالتعديل 8-5-2015، ص4

شيء في العالم مشتق من نور ذاته، وكل الجمال والكمال من فضله، والسلامة في بلوغ هذا الإشراق¹ كان قصدها أن العلام برز من إشراق الله وفيضه فالنفس تصل إلى السعادة بالفيض والإشراق، فإذا تجردنا عن كل الملذات فإنه يتجلى علينا نور إلهي لا ينقطع وهذا النور صادر عن كائن منزلته كمنزلة بابا ؛ وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها، ويسمى الروح المقدسة أو العقل الفعال.

ويقول السهروردي «إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، .. يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاعلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتلخص أحياناً إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العاملة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقتضيها كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نفس»².

ويرى المستشرق توشيهكو أسوتسو «في نظرية النور وفيضها وصدور العالم عنها أنها تمثل صورة واضحة عن الوحدة عند ابن عربي وابن سبعين»³ إن الوجود عند السهروردي ليس إلا تفاوت درجات شدته، وجميع الأشياء تتضح بفضله والنور المحض الذي يطلق عليه السهروردي إسم (نور الأنوار) هو الذات الإلهية والنور الأعلى هو مصدر الوجود كله، ما دام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور⁴ ويضيف السهروردي «النور المجرد الغني واحد وهو نور الأنوار وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده ولا شيء أشد جوداً ممن هو في حقيقة نفسه، وهو متجل وفاض لذاته على كل قابل والملك الحق هو من له ذات كل شيء، وليس ذاته لشيء وهو نور الأنوار»⁵ إن نظرية الوجود عند السهروردي ارتبطت بفكرة الفيض والصدور التي تنطلق من واجب الوجود الذي يفيض عنه العقل الأول ومنه العقل الثاني وهكذا إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال، وهنا نجد السهروردي متأثر بالفارابي الذي أسس نظريته على العقول العشر، كما حاول حل مشكلة الفلاسفة في وضع عالم وسيط بين العقول المجردة والعالم المادي المحسوس؛ لأن الإشراقي لا يقنع بالإتصال بالعقل الفعال وحده بل يطمع

¹ آنا ماري شيمبل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد اسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا(ألمانيا)، بغداد، ط1، 2006، ص 295

² مجلة الرسالة، المرجع السابق، ص 5.

³ لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف، موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، المرجع السابق، ص 651، نقلا عن

the encyclopeda of religion ,vol 7,p297

⁴ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، تر: صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، ط2/1986، ص 63

⁵ السهروردي، حكمة الإشراق الكتاب التذكاري، تق: ابراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1394-1974، ص 93-97

في الإتحاد بالله مباشرة والإمتزاج بنور الأنوار (الذي تحدث عنها السهروردي)، فكأن السهروردي يحاول المزج بين تصوف الحلاج وفيض الفارابي ليخرج بنظرية جديدة.

بنى السهروردي التصوف العقلي على فكرة الفيض التي لاقت حضور عند ابن سبعين من بعده، وأقامها في تدقيق وتعميق الأفكار في نظرياته والمراسلات التي دارت بينه وبين الملك فريدريك الثاني وقد كانت هذه المراسلات متضمنة في كتابه "رسائل صقلية" التي وقفت على أربعة أسئلة متعلقة بقدوم العالم والمقولات العشر وما وراء الطبيعة في غاياتها ومبادئها وطبيعة النفس، ويعتقد إبراهيم بيومي « أن الله في رأي ابن سبعين أصل العقول المنصرفة في الكون، صدرت عنه بمحض الفيض والأنعام، والعقل الفعال وهو أحدها يدير شؤون الأرض وتمتد الكائنات بصدورها النباتية وهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق، وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائما إلى الإتصال به ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته، فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر في المعرفة الكاملة والحقيقة المجردة وسما إلى درجة العقل الفعال"¹ إن نظرية الفيض عند ابن سبعين هي إعادة حرفية لفكرة الفارابي وابن سينا دون أن ننسى أرسطو، بالرغم من إنتقاد ابن سبعين لهم إلا أنه تناول لبعض أفكارهم ليبنى تصوفا عقليا على أساس فلسفي.

إذا قارنا بين ابن سبعين وفكر السهروردي فإننا نجد تأثير واضح وحرفي لبعض الأفكار كما أنهما حاول بناء فكر على دعائم فلسفية ففي رأيهما أن الكائن الممكن يستلزم كائنا آخر واجب الوجود بذاته ليمنحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع، وهذا الكائن الواجب الوجود هو الله.

انطلاقا مما عرضناه يمكن القول أن ابن سبعين كان مفكرا استوعب ثقافات عصره الدينية والفلسفية، وكون لنفسه شخصية متميزة تتجلى معالمها بوضوح فيما صنف من مصنفات اشتملت على آرائه الفلسفية والصوفية وقد حاز ابن سبعين "بذلك المنزل والشهرة ليس في العالم الإسلامي لوحده بل في العالم المسيحي وذلك في حياته وبعد مماته، وقد تعارضت الآراء في تلك الفلسفة والثقافة"²

¹ مجلة الرسالة، المرجع السابق، ص5

² أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص148

II. المبحث الثاني: منهج ابن سبعين الصوفي

إن فكر ابن سبعين في موضوعات التصوف إفادة بالغة الأهمية لما قام به في مسيرة هذه الحركة الدينية من دور فاعل، وقد وضع بعض المفكرين في التصوف دأبة في كل موضوع تناول نظرات شخصية تتسم ببجدة، وإذا وضعنا دراستنا على جانبين نظريين من تفكيره المتميز فإننا نجد دراسته متصوفاً يطلعون على منحى ثالث من حيث اجتياح الطرق الصوفية لفئة من المفكرين من مختلف النزاعات* والأهواء والميول، وقد ظهر هؤلاء باستعداداتهم الانفعالية وعواطفهم الجياشة وطرفهم الخاصة في الفهم والتمثل والتعبير*.

«وقد كان الاختلاف بين الطرق الصوفية اختلاف طموحات عقلية في الوقت الذي كان ناشئ عن تفاوت بالدرجة في الاستعدادات النفسية والأنماط الشخصية العامة ومن الضروري الاعتراف بأن الثقافة الغربية والبيئة الإجتماعية تلعبان دورهما الذي لا ينكر في تكوين الإتجاه الذي يتأثر باهتمام المتصوف ويغيره بالبحث والتأليف فالرياضي تصوف بلمحه في المدرسة الفيثاغورية، والفيلسوف تصوف في الأفلاطونية المحدثه وللمنطق تصوف أشار إليه ابن سبعين في تأليفه»¹؛ تناول ابن سبعين أدوات المنهج الصوفي فذكر الكشف*** والخاطر والبوادر والإهتمام وجعلها دون الأدوات التي يستعملها الصوفي «فذكر القضايا الوجودية والأخبار الذاتية في الضمير المعتدل والخاص به والروح البصارة من عين ذاته وكنه المحيط والكلمة المطلقة والهوية المجردة لمدرجاتنا عن الزمن الشرق الذي يثبت الآليات في كل مكان هذه الأدوات يختلط فيها»² فما هو المنهج؟ وما هي نتيجة المنهج وتداعيات ابن سبعين المطلقة للإنفلات، حيث لا يجدها نهايات الورق؟.

تابع ابن سبعين التصوف من الناحية الإنسانية بمنحيه الإجتماعي والمعرفي لأن الأقطاب متفقون على عدم تمييز العقائد وعلى مبدأ التسامح بين أهل الأديان لأنهم مجتمعون على شد الحق بطريقته الخاصة، حيث لن نبحت

* النزاعات: الصراعات (معجم الوجيز، المرجع السابق، ص210)

* الفهم: حسب تصور المعنى وجوده استعداد الذهن للاستنباط، أما التمثل: فهو تصور الشيء مثاله، والتعبير: هو القول الذي يبين ما في النفس من معان لقوله تعالى: إن كنتم للرؤيا تعبرون" (مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، ص404، 522، 483)

¹ احمد الزروق الفاسي، قواعد التصوف، تح عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424\2003، ص34

*** الكشف: مطالعة الحقائق من وراء الستر رقيق والاضطلاع على ما وراء الحجاب من معان غيبية وأمور حقيقية (أمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفي، المرجع السابق، ص86)

² هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دفاتر النهج، بيروت، ط1، 1997، ص90

في غاية ابن سبعين ولا الهدف الذي كان يسعى إلى تحقيقه، بل سوف نبحت فيما اعتمدَ من طريقة وما أنشأ من أساليب، وهما كفيلا بأن يُظهرا لنا معتقده ومدى توافقه مع جدلية الوحدة والكترة.

ابتدع ابن سبعين نظرية جديدة سميت "الوحدة المطلقة" أو "نظرية المحقق"^{*}، أراد من خلال إتباع طريقة تختلف عن طرق السابقين التي تعرف عليها، فأسس طريقة سماها على اسمه "الطريقة السبعينية"^{**1} ونظرا لإدراكنا أصول فكره لا حظنا أن طريقته لم تكن جديدة وإنما سبق ذكرها، فقد بنيت على الجمع بين آراء وأفكار المذاهب الأخرى، كانت نظرية ابن سبعين قائمة على التوفيق بين مختلف النظريات الفلسفية والدينية من القديم إلى المحدث كما جاءت لتعالج نفس المسائل السابقة خاصة الوجود.

كان ابن سبعين يأمر تلاميذه بإتباع طريقته، ويقول ابن عجيبة² (1748 - 1809 م): «.. الششتري مع ابن سبعين، لأن الششتري كان وزيرا وعالما، وأبوه كان أميراً، فلما أراد الدخول في طريق القوم (أي الصوفيين) قال له شيخه ابن سبعين: لا تنال منها شيئا حتى تبيع متاعك وتلبس قشبانية وتأخذ بنديرا وتدخل السوق، ففعل الششتري جميع ذلك، وجاء فقال لابن سبعين: ما نقول في السوق؟ فقال له: ابدأ بذكر الحبيب، فدخل الششتري السوق يضرب بنديره وينادي بذكر الحبيب، وقد بقي ثلاثة أيام وهو يغني في الأسواق.....³!» حاول ابن عجيبة أن يوضح لنا الأسلوب الذي كان يتعامل به ابن سبعين مع تلامذته للوصول إلى الكمال الصوفي.

ويقول علي النشار: «كان لهذا التوجيه (ابن سبعين) أثره البالغ على الششتري، فصار طوع إشارة ابن سبعين" كان تأثير ابن سبعين واضحا جدا خاصة الششتري الذي سمى نفسه في العديد من أعماله عبد ابن سبعين، ويضيف علي النشار: «وكان الششتري يدعو ابن سبعين بكعبة الحسن، وكثر حياته وشمسها وبدرها

^{*} نظرية المحقق: هو التحقق بالحق من يراه في كل متدين بلا تعيين والتحقق بالحق والخلق يرى في كل ذرة في الوجود لها وجه على الإطلاق (مدوح الزوي، معجم الصوفية، دار الجيل ط1425/1-2004م، ص184)

^{**} السبعينية: طريقة إسلامية صوفية أسسها ابن سبعين للتأكيد على خير أن الله إذا تجلى لشيء خشع له (المرجع نفسه، ص205)

¹ محمد ياسر شرف، حركة التصوف الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، مج 1، ص1986

² ابن عجيبة، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثاني عشر الهجري في المغرب (الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار الملايين للعلم ج 2- ط 15 / 2002 م، ص145).

³ ديوان أبي الحسن الششتري، تح الدكتور علي سامي النشار، منشأة المعارف، الطبعة الأولى 1960، ص09

ومحبي الرسم، وممدّ الذات، وذات الخير، وكمية السعادة، وإكسير الذرات¹، ومغناطيس النفوس، ويظهر أن الششتري قد فرع عن طريقة أستاذه طريقة خاصة به....، وقد عرفت بالطريقة الششترية²، وفيها يظهر الششتري أنه أقرب إلى التصوف المبني على التوحيد منه إلى تصوف الوحدة التي نادى بها أستاذه ابن سبعين.

➤ موقف ابن سبعين من الفلسفة

عبر كل المتصوفة من هذا الاتجاه في تلك الحقبة حيث أقام ابن سبعين أيضا نظريته في ثوب فلسفي خاصة بعد رجوعه إلى النظر في نصوصها كما أن الرجوع إلى الفلسفة كان عنصر من عناصر التشكيل لثقافة الحقبة التي انتسب إليها هؤلاء الفلاسفة وقد كانت مؤلفاتهم شاهدة على ذلك، خاصة النظريات الصوفية القائمة على نظرية الوحدة الإلهية، يقول هادي العلوي «إن مهمة الصوفي هي مهمة الفيلسوف حيث يتولى التعميم من جزئيات العلوم ليضع منها نظرية في الوجود وقد استهان ابن سبعين ومن قبله ابن عربي بالعقل الفلسفي لأنهما نظرا إليه في قيد المنطق الصوري الأرسطي وحقيقة الحال عقل الفيلسوف يمكن أن يفتح على أفق أعلى بقدر ما يملك من خلفيات وأسس معرفية شاملة»³ حقيقة نجد ابن سبعين كان من أكبر اللمنتقدين لأرسطو في المنطق والمقولات لكن نجد أن تأثيره كان واضحا وبالرغم من نقده له إلا أن ابن سبعين كان ذا مكتسبات صوفية مبنية على أسس فلسفية ولا أحد ينكر ذلك ويضيف هادي العلوي«.....لكن فلاسفة آخرون جنحوا وراء المدرسة الأرسطية فأنجوا فلسفة متقدمة أو متكافئة مع فلسفة صوفية ويمكن في الحقيقة الإشارة إلى فلسفة الرازي المستقلة وفلسفة صدر الدين الشيرازي المتقدمة كثيرا على أي فلسفة صوفية وهذا دليل على أن الفلاسفة الذين مشوا على منطق أرسطو...، ولم يكن ابن سبعين منصفاً مع الفارابي وابن سينا وابن سبعين بل هو في الحقيقة لا يتجاوزهم إلا في منهجه الديالكتيكي»⁴، أوجد فكر أرسطو منظومات فلسفية عالية كان لها الدور أساسي في المساهمة في تطوير الفكر الفلسفي، فبرغم من تصغير ابن سبعين لفكر أرسطو إلا أنه أقام نظرية على أسسه الفلسفية فلو قلنا أن ابن

¹ إكسير الذرات: كان مادة يمكن أن تحول المواد الرخيصة إلى مواد ثمينة فالحديد مثلا يصير بالإكسير ذهباً، وعند الفلاسفة يُطلق عليه (حجر الفلاسفة)، وصاروا يسمون كل مادة عجيبة التأثير (إكسيرا) فقالوا عن غذاء ملكات النحل إنه إكسير الحياة، ولما اكتشفت الدكتوراة أنا أصلان فيتامين (H3) لحقته هذه التسمية بعض الوقت، (صابان، سهيل. المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية. مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض. 1421 هـ / 2000 م صفحة 11)

² ديوان أبي حسن الششتري، المصدر السابق، ص9

³ هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دفاتر النهج، بيروت، ط1/1997م. ص91

⁴ المرجع السابق، ص91

سبعين إعتد على المنهج الديالكتيكي أليس هذا المنهج هو منهج الجدل والفلسفة الوحيدة التي تعتمد على الجدل لأن لا جدل في القضايا الدينية وبالتالي بالرغم من نفور ابن سبعين من فكر الفلسفي إلا أنه وقع فيه.

تبدو طريقة ابن سبعين فلسفية أكثر منها صوفية؛ ونجد ابن تيمية يقول ابن سبعين أقرب للفلسفة من ابن عربي، كما نجد أسلوبه يعتمد على الدقة والغموض الفلسفي حتى إنه استعصى فهمه من قبل المتصوفة آخرين تلك هي الطريقة السبعينية التي احتوت آراء ابن سبعين ومعتقداته فكيف كان الأسلوب الذي عالج به طريقة تفكيره أو أظهر فيه مذهباً الصوفي؟

• أسلوب ابن سبعين الفلسفي

حاول ابن سبعين رفع التصوف إلى مستوى الفلسفة أو بناء التصوف على أسس فلسفية وهذا الكلام يقودنا إلى موقفه من الفلسفة إلا أنه لم يكن يتقبل كل شيء فقد كانت صفته الانتقاء ما يميز فكره، لأنه قد يؤثر في أسلوبه ويزيده غموض وهو ما يريده، مما دعاه للتعبير بطريقة الرمز أو اختيار الغموض ورده إلى أشكال محددة غالباً كمجال للتعبير عما يريد، كانت نظرية ابن سبعين أكثر صعوبة في محاولة تمييز آرائه عن آراء الغير أو تقديم فكرة على أنها الرأي الذي يريد أن ينشره أو يثبتها ويطلع إليه مريده وقد أشار عدد من معاصرين ابن سبعين بالذات لمثل هذه الصعوبة "رأيت ابن سبعين يمكن يتكلم بكلام تعقل مفرداته ولا تعقل جملة"¹ والصعوبة الأخرى التي تطلعتنا هي استعمال الضمير المتكلم المفرد عادة ثم الانتقال من ذلك فجأة إلى الضمير المتكلم الجمع.

إن خيوط فلسفة ابن سبعين تتجلى في مصنفاته الغامضة وقد كان لكامل مصطفى رأيه في ذلك حيث قال: «هي طريقة مزجها بين ما هو إلهي بما هو دنيوي ليسهل عليه طبعاً وصل الإنسان بالله فلا يعني ذلك الإمام بكل فلسفته والمجال لا يتسع هنا وإنما يحاول إبراز مجموعة من الأفكار على أنها ليست إلا تحليلاً موجزاً لكتابة بد العارف أما فلسفته العملية أو الطريقة العملية التي اندرج فيها من خلاله علوم التصوف أو علم السفر كما يسميه، كما حاول إغماضه في التعبير عن مذهبه لاصطناع الألغاز والقارئ لمصنفاته لا يكاد يفهم»² ما يعنيه ابن سبعين على وجه التحقيق فيضطر إلى إعادة قراءة كلامه مرة بعد مرة حتى يظفر بالفكرة التي يريدها، وقد يضيف الشيخ

¹ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 16

² الشبي كامل مصطفى، صفحات مكتفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار مناهل، بيروت، ط 1، 1997/1418، ص 220.

تقي الدين بن دقيق العيد (625 - 702هـ)¹ أنه جلس مع ابن سبعين من صحوة إلى قريب الظهر وابن سبعين يسرد كلاما تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته، وذكر الصوفي الأندلسي ابن عباد الرندي² (1333-1390م) كذلك أنه حاول فهم كتب ابن سبعين فلم يقدر وتعذب في ذلك وحرق مزاجه وعانى ما عانى ثم خرج بعد ذلك خاوي اليدين ووفي ذلك بقوله لبعض تلامذته «والله ما بخلت عليك بسر ولا هذا ألقى بطوق، وما زال قلبي سبعين في منزع ابن سبعين لا إنكار عليه ولا اعتقادا بشيء مما نسبته أهل الجهل المركب إليه، ولكني رأيت كلامه كثيرا أما يعذب ويعيب القلب ويتعب، وحينئذ لا يحصل لي منه شيء يشفي صدري، ولا يثلج به خاطري وسري، كيف وهو الذي قال في ذلك الكلام الأخير وكل غير قاطع، وكل قاطع معذب ناقص»³ وجد الكثير من الفقهاء والمتصوفة يعلقون على أسلوب ابن سبعين لغموضه لكن ابن سبعين اتخذ كذريعة لكي لا يفهم كلامه إلا خاصة الخاصة.

استعصى على كبار المتصوفة الأندلسيين فهم مصنفات ابن سبعين لغموض كلامه ورمزيته فقد وقع عليه الإنكار ولم تقدر مصنفاته حتى قدرها، فقد ذكر المؤرخ ابن عبد الملك «أن مصنفات ابن سبعين لا يخرج أحد

¹ هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع ابن أبي الطاعة القشيري المنفلوطي الشافعي المالكي المصري، فحقق المذهبين، وأفتى فيهما، وسمع الحديث من جماعة، وولي قضاء الديار المصرية، ودرّس بالشافعي ودار الحديث الكاملة وغيرها. صنف التصانيف المشهورة منها: الإمام "في الحديث وشرحه وسماه" الإمام، وله "الاقتراح" في أصول الدين وعلوم الحديث، و"شرح مختصر ابن الحاجب" في فقه المالكية ولم يكمله، وشرح "عمدة الأحكام" للحافظ عبدالغني، وله غير ذلك. (ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، مج8، ط1/1406-1986، ص11، 12، 13) عبد الوهاب السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1413هـ، 1992، ص68).

² ابن عباد النفري الرندي، هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن مالك بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن إبراهيم بن يحيى بن عباد النفري الحميري، المعروف بـ "ابن عباد" أحد علماء السنة، ومن أعلام التصوف في القرن الثامن الهجري، من أهل رندة في الأندلس، يعتبره كثير من الدارسين الناشر الفعلي والمنظر الأساسي للمدرسة الصوفية الشاذلية بالمغرب الأقصى، وتشاغل بعد طلب العلوم النحوية، والأدبية، والأصولية، والفروعية...، ثم أخذ في طريق الصوفية، والمباحث على الأسرار الإلهية، حتى أشير إليه، وتكلم في علوم الأحوال، والمقامات، والعلل، والآفات، وألف فيه تأليف وتصانيف عجيبة...، وله أجوبة كثيرة في مسائل العلوم، نحو مجلدين، "جامعا بذلك بين علمي الشريعة والحقيقة". (ينظر: معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 2005، 5867/17) أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المرجع السابق، ص: 341-342).

* يثلج: يطمئن (مجمع اللغة العربي، المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص86)

³ أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص92

منها بطائل وهي إلى وساوس المخبولين وهذيان المريرين أقرب إلى منازع أهل العلم»¹ ووصف الغبريني² (ت 675هـ) أسلوب ابن سبعين قائلاً «له مواضيع كثيرة موجودة بأيدي الناس وله فيها ألغاز وإشارات كحروف الأجد وله تسميات مخصوصات في كتبه هي نوع من الرموز ، وله تسميات ظاهرة هي كالأساس المعهودة»³

اشتغل ابن سبعين على تاريخ الحياة العقلية والروحية في الإسلام ومثلها في مذهب الوحدة الوجودية المطلقة وهذا شغل أذهان المسلمين من خصومه وأنصاره بما صنف من مصنفات الفلاسفة، حيث كان مفكراً ناقداً استوعى كثيراً من الآراء والفلسفات الإسلامية وغير الإسلامية، ونقدها نقداً يدل على ذكائه وفطنته وله بهذا أهميته في نقد المذاهب الفلسفية في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ويرى جورج كتورة «.. الألفاظ التي يقصد بها ابن سبعين الإخفاء والستر على من بايعه في طريقته وتجعل أسلوبه غامضاً فمناها مثلاً الكلمة المردودة، ونديم الدهر والانفصال الصادق، والانزعاج المتعدي، وصاحب الوجهين، والجائز المتقدم، والمحب بذاته، والأندية المتعلقة، ووالد النفس، والميل الحادث المراد، والقضاء المحتم والفصل، والقلم، القريب، المعلول الشريف، القضية، النكتة الخاصة، المظهر، باب العوالم الكريمة، وغير ذلك من الاصطلاحات التي يشير بها إلى العقل الأول الذي فاض عن الله»⁴

كانت أفكار ابن سبعين ذات خفايا لا أحد يمكن له أن يفهم ما قصد إليه وهل كان فعلاً يخفي عقيدته الفلسفية أم أنها فقط أسلوب يمكن الخواص من فهمه.

استخدم ابن سبعين مفهوم الإحاطة والكل والهو والمنسوب إليه والجامع والآبين والأصل والأصح وأصح وغير ذلك مشيراً إلى الوحدة والله والحق الذي هو حقيقة الوجود الواحدة، لذا يمكن اعتبار أسلوب ابن سبعين أسلوب اصطلاحى معقد غير مألوف للعامّة .

¹ ابن سبعين، الإحاطة، نشر عبد الرحمن بدوي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1958، ص281

² الغبريني: الفقيه المحدّث قاضي الجماعة ببجاية أبو العباس أحمد بن مُجّد الغبريني، ببجاية أو ببني غبرين كان يحضر الحلقات العلمية في المسجد الأعظم ببجاية وجامع الزيتونة بتونس، فأخذ العلم على أيدي علماء أجلاء منهم أبو مُجّد عبد الحق الأنصاري البجائي وأبو الفارس عبد العزيز بن مخلوف وأبو عبد الله التميمي القلعي ومُجّد الأموي وأبو عبد الله الكناني الشاطبي وأبو الحسن الأزدي.

³ المصدر نفسه، ص282

⁴ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص33

غلب علم الفلسفة على فكر ابن سبعين «فأراد أن يظهره في ستر وخفاء وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه، حتى لا تنفر النفس عن مقاله، وقد أدى الترفي عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الإحاطة والتحقيق»¹ وقد حرص على تجاوز الفلسفة بما هو شائع عنها من دقة المعاني واستخدام المصطلحات وعسر الفهم، كما يبرز انتاجه في البحث، فأظهر « أن الواجب يقتضي إجابة الفيلسوف عن مسأله بما هو أظلم وصعب وبما هو أعسر وأبعد عن الفهم وقد عمد في الكثير من المسائل الرئيسية المشكلة إلى الإيضاح لمواقف سابقه من الفلاسفة، ثم حدد رأيه الخاص فيها فجعله دائم التوجه إلى آراء الآخرين، حريصاً على التعرف لها بغية الكشف عن مواطن الجدة أو التقليد»²

من البديهيات التي لا تقبل الجدال أن معظم الصوفية في العالم الإسلامي، هم من المسلمين بلا ريب في ذلك ولا شك أن المسلمين يؤمنون بالإسلام ومعظمهم ممن كان يقوم بتعاليمه، وإن هم أخطئوا أو أصابوا فيما أنشئوا من أفكار، أو أسسوا من مذاهب وطرق، أو بما قاموا به من أفعال وتصرفات، لأن هذه أمور أخرى قد تأتي متوافقة مع إسلامهم أو قد تكون مخالفة له، ولكن مع ذلك أليس على المسلم، في كل زمان ومكان، واجبات أساسية لا يمكنه التفات منها ولا العمل بخلافها؟ فالمسلم الحق، من أولى واجباته تلك أن يدعو إلى الله على بصيرة فيكون عالماً بالغاية والهدف والفكرة والطريقة والخطة والوسيلة والأسلوب ولكي يكون عالماً بما يجب عليه أن يفهمها فهماً سليماً.

أقام ابن سبعين منهجه مثل العديد من الفلاسفة والصوفية على غاية وهدف وخطة فهي أسلوب أي عالم أو مفكر لأن تحديد اتجاهه لا يكون هكذا وإنما يكون ضمن خطة مدروسة ليستطيع بناء فكر واضح :

- **الغاية:** كانت غاية ابن سبعين الدعوة إلى نظرية التحقيق التي تعتبر السبيل الوحيد لبلوغ الكمال الإلهي وتكون هذه هي أسمي الغايات لأن البحث لا يكون دون غاية وغاية ابن سبعين هي كسب رضا الله.
- **الهدف:** كان هدف ابن سبعين تحقيق علم جديد يصل به العرف إلى مرتبه أعلى من المراتب الإنسانية.

¹ ابن سبعين، بد العارف، المصدر نفسه، نفس الصفحة

² محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، الدار الوطنية بغداد، 1981م، ص110

الفكرة: كل عارف إلا ويحمل في طياته فكرة ويعمل على نشرها وفكرة ابن سبعين كانت عقيدة التوحيد وهي عقيدة تدعو إلى الواحد كمطلق، عن الكون والإنسان والحياة ككثرة ، كانت فكرة ابن سبعين هي إثبات الوجود .

الطريقة: تختلف الطريقة من عارف إلى آخر وطريقة ابن سبعين كانت الطريقة العملية فقد كان من متابعي الرسول ﷺ التي سار عليها سواء في مكة أو في المدينة امثالاً لقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ﴾ (يوسف، الآية 108)

الخطوة: يعتمد عليها لابن سبعين لتحديد وجهاته التي لا بد أن يسير وفقها سواء في نظريته أو حتى في الوصول إلى أعلى مراتب الكمال والعروج بها إلى المقامات.

الوسيلة: الوسائل تختلف من شخص إلى آخر وهي أيضا تختلف من فيلسوف إلى عارف فلو اتخذ الفيلسوف العقل لبلوغ المعرفة فان ابن سبعين اتخذ الكشف كوسيلة لنظرية الوحدة المطلقة

الأسلوب: أسلوب ابن سبعين غامض لا يفهم من قبل من هب ودب وإنما لا بد أن تتدبر على يد ابن سبعين لتستطيع فك رموزه فقد كانت ذا طابع فلسفي صوفي استخدم لغة الحروف وتمكن من نسج شبكة حلها حتى إنه استعمل اللفظ ذا دلالة فحتى إذا أدركت المفردات لن تدرك المغزى من ذلك.¹

ظهر ابن سبعين في مرحلة من مراحل حياته متخفيا لعقيدته الصوفية خوفا من نقد الفقهاء وكراهية الناس ولذلك كان اعتماد ابن سبعين على الغموض والإبهام في الرموز والحروف والإشارات حتى لا يفهمها إلا من وقف على أسرارها واعتنق بواطنها، وقد غلب على ابن سبعين هذا الأسلوب حتى صار طابعه مميز في كافة إنجازاته ويعتقد ابو الوفا التفتازاني أن ابن سبعين ليس الوحيد الذي إعتد على هذا الأسلوب ويقول: "فالصوفية إجمالا كانوا يستخدمون الرموز والإشارات والألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم، لإخفاء أذواقهم، والتستر بمعتقداتهم بحيث يكون لعباراتهم في الغالب معنيان: أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر لا يمكن الوقوف عليه إلا من خلال

¹ سميح عاطف الزين، الصوفية في الإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط3، 1985، ص513

التحليل والتعمق فيما ذهبوا إليه»¹، كان ابن سبعين يعتمد على المعنى الباطني أكثر منه ظاهري لكي لا يتمكن من هو غير صوفي من فك رموزه، وقد أشار إلى ذلك الطوسي حين قال: «الرمز معنى باطن، مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله»²؛ كما أن الرمز عند الصوفية، يعني: «دمج معان كثيرة في ألفاظ قليلة، غيرة عليه واتقاء لحاسد أو جاحد* لمعانيه ومبانيه، أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم»³

استعمل ابن سبعين الأحاجي** في أسلوبه الرمزي مصطنعا الألفاظ لتكون مصنفاة غامضة، صعبة الفهم بشكل مروع، وقد ذلك عند الكثير من العلماء وبعض الصوفية، وقد ذكر الرندي في شرح أن ابن سبعين قال: «فبينما أنا في كلامه أطلع وأهبط، وأخط وأخلط، وأستنزل معاني كلامه بلطائف الحيل، وأكابد النظر فيه بالقلب والعين إذ انقلبت عنه صفر اليدين بخفي حنين، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها»⁴ كانت هذه نظرة إحدى الصوفية في أسلوب ابن سبعين ليبين لنا والغموض والإبهام الذي يعتري مصنفاة ابن سبعين، بحيث لا يمكن فهمه إلا من خاصة الصوفية، فكيف بغيرهم من أصحاب الفكر والرأي؟

ولم يقتصر أسلوب ابن سبعين على الرمز والاصطلاح الوضعي، بل حاول أيضا بناء فكر جديد مقرر بأسرار الصوفية، فاهتدى إلى علم الحروف الذي أتقنه اكتسب من ورائه شهرة واسع، وله مؤلفات تتضمنه سمي بعلم السيمياء يعرفها ابن خلدون(ت808 هـ) بأنها: «علم أسرار الحروف، وهو المسمى لهذا العهد بالسيمياء»⁵، نقله المتصوفة واستعمله استعمال خاص، ويقول أيضا«وحدث هذا العلم في الملة بعد صد منها وظهور لغلاة من المتصوفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحس، وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه، وزعموا أن الكمال الأسمائي مظاهره أرواح

¹ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، "ابن سبعين وحكيم الإشراف"، الفصل العاشر من الكتاب التذكري: "شيخ الإشراف: شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته"، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص296

² أبي نصر عبد الله الطوسي، اللمع، تح عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960\414، ص96
* الجاحد: هو ناكر الأمر لقوله تعالى " وتلك عباد جحدوا بآيات ربهم وعصوا رسله،" (مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص93)

³ أحمد زورق، قواعد التصوف، تح عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424\2003، ص23.

**الأحاجي: هو المجادلات ومعناه أيضا المجادلة بالحجة(مجمع اللغة العربية، لمعجم الوجيز، المرجع السابق، ص135)

⁴ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص289

⁵ ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت ط6، 1406\1986، ص89

الأفلاك والكواكب، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء ولذا فهي سارية في الأكوان على هذا النظام والأكوان من لدن الإبداع الأول تنتقل في أطواره وتُعرب عن أسرارها، فحدث لذلك علم أسرار الحروف، وهو من تفاريع علم السيمياء وحاصله عندهم المشتغلين به وثمرته تصوف النفوس الريانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنی والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان»¹ وينقل ابن خلدون عن البوني² (520، 622 هـ)، أستاذ ابن سبعين، أن علم الحروف لا يتوصل إليه بالقياس العقلي وإنما بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي.

تناول ابن سبعين علم الحروف والأسماء، وكانت له براعة في ذلك، فألف كتابه "الحروف الوضعية في الصور الفلكية" و "شرح كتاب إدريس عليه السلام" حيث يقول في مقدمة هذا الكتاب "الحروف الوضعية في الصور الفلكية" عن علم الحروف: «اعلم أن الحروف خزنة الله، وفيها أسرارها وأسماءه وعلمه وأمره وصفاته وقدرته ومراده فإذا اطلعت على شيء منها فأنت من خزنة الله فلا تخبر أحدا بما فيها من المستودعات، فمن هتك الأستار عذب بالنار»³ ووقال ابن سبعين أنه لم يكن هو من أبدع هذا الفكر وإنما تم نقله من عند إدريس عليه السلام أما طريقة فكه فقد أخذها من الفلاسفة اليونانيين وابن مسرة يقول: «واعلم أن علم الحروف علم شريف وسر لطيف من تأليف إدريس عليه السلام، حلّ رموزها وفك معانيها أرسطوطاليس اليوناني لأجل الإسكندر ذي القرنين»⁴، كان قصد ابن سبعين أن هذه الحروف وجدت في بداية السور القرآنية وهذه الحروف لا يعرف سرها إلا الله حتى وإن قال المسلمون بغير ذلك باعتبار لغتهم وتخطبهم وإستعمالهم لغة القرآن إلا أن لم يفقهوا شيئا في سر تلك الحروف، والدليل على ذلك لم يستطع لا العرب ولا غير العرب وحتى الراسخين في العلم على تأليف قرآن،

** اللدن: هو العلم الذي يتعلمه العبد من الله من غير واسطة بالمشاهدة والمشاهدة (مدوح الزوي، المرجع السابق، ص295)

¹ ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص96

² أبو العباس أحمد بن علي البوني. ولد بمدينة "بونة" في الجزائر تسمى حاليا بعنابة. ألف "كتاب شمس المعارف الكبرى"، ومثله كتاب "منع أصول الحكمة" المنسوب لنفس المؤلف. وكتاب شمس المعارف الكبرى ليس كتاب لمقاربة الأزواج بل هو لضرر الناس وكفري وشركي حيث يقوم من يعمل به بالاشراك بالله عز وجل من خلال تسليم الشخص نفسه وبيته واهله ملكا للشيطان الذي لا ينفع الساحر ابدا فهو كتب للشرك بواسطة الكاهن الساحر الصوفي احمد بن علي البوني. عند شراء الشخص للشخص للكتاب ستحدث له اشياء غريب وقد يرى ايضا بمجرد الشراء لوجود خدام من الجن يحيطون بالكتاب وما شابهه من كتب، الكتاب مملوء بالتوسلات الشيطانية والطلاسم والحروف والرموز التي هي تكفيرية بالحقيقة من خلالها التوسل يكون للشيطان ليس لله عز وجل، وبعد قراءة سطر او عدة كلمات يخرج الجان ويحضر بشكل المرعب وقد يفتك بالانسي ان شاء الله! وكل من يمتلك يشترى يقرأ الكتاب يصاب بمس من الشيطان او سحر جان وغيره من الاعتداءات التي تظهر بشكل كوابيس او قدرة على التنبؤ وغيرها لان لا يعلب الغيب الا الله سبحانه وتعالى.

³ الحروف الوضعية في الصور الفلكية

⁴ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، 300

اكتشف ابن سبعين علم الحروف والأسماء «تلك الأسرار السارية في الأكوان»¹ فكان خليقا به أن يبين هذه الأسرار، ووصف الغبريني ابن سبعين بقوله: «وله موضوعات كثيرة موجودة بأيدي الناس، وله فيها ألغاز وإشارات بحروف أبجدية، وله تسميات مخصوصات في كتبه هي نوع من الرموز وله تسميات ظاهرة كالأسماء المعهودة»² إن شأن ابن سبعين هو شأن غيره من الصوفية، الذين كان لهم تأويلا ويقول ابو الوفا التفتازاني، «فإننا نرى أن مثل هذا التأويل أو أي دفاع عن أصحاب "الوحدة" و"الحلول" *... هذا الدين الإسلامي هو لله تعالى ...، ولا يجوز لأحد أن يُدخل عليه ما لا يتلف مع مضامينه وجوهره، ولا نظن آراء ابن سبعين في الوحدة المطلقة والمتحقق، إلا أنها لغو** بلغو وباطل بباطل، لأنها تخالف القرآن نصاً وروحا، وهي في آن معا تخالف السنة النبوية الشريفة لأنها لا تتفق مع حقيقة الوحي، ولا تسير على طريقة الرسول العظيم في العيش الكريم»³، وهذا ما يخالف قول الله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (الحشر: 7) ووله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّبُوَّةِ ﴾ (طه: 54)

طريقة ابن سبعين غريبة في الكتابة، فكلامه غامض، قليل الفهم، وهو ما نجده في كتاب "الإحاطة" «إيه! أو قوله: الله فقط وتكرار لكلمة إيه اثنتي عشرة مرة في سطر واحد، واستعماله حروف أبجد بطريقة من الصعب استخراجها، كقوله في رسالة الألواح: علمه في الإنسانية إنسان، وفي ح ح، وفي ن ن، وفي ج ج، وفي العلمانية علم، وفي المعقولية عقل»⁴.

إن مذهب ابن سبعين في تفسير الوجود يعتبر غاية في التعقيد والألغاز لأن التعبير عن هذا المذهب يصعب جدا تبين كلامه فيه، ولا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية في بعض عبارات ابن سبعين حتى نجدها قد غابت عن الفهم بالتدرج وانقطعت بما يليها من العبارات.

● العقل عند ابن سبعين

¹ سميح عاطف الزين، الصوفية في الإسلام، المرجع السابق، ص 517

² ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص 56

* الحلول: المقصود بما أن الله حال في كل شيء على غير ما قال به أهل السنة (مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص 169)

** اللغو: ما لا يعتد به من كلام ولا يحصل منه فائدة ولا نفع، فالكلام يدر من اللسان ولا يراد معناه في اليمين، وهو مالا يعقد عليه القلب لقوله تعالى " لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم" (مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص 565)

³ أبو العلا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص 65

⁴ لسان الدين بن الخطيب، لإحاطة في أخبار غرناطة، تح: بوزيانى الدراجي، دار الأمل للدراسات، الجزائر، الطبعة الأولى 2009، ص 780

إتبع ابن سبعين طريقة الفلاسفة وآرائهم المتباينة المتعددة في مسألة العقل، ونهى الباحث في أمرها عن تحيل الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الإنسانية في اتصال الإنسان بالفعل الفعّال، على مذهب أرسطو وشيعته، أو بالعقل الكلي على مذهب بليناس¹ (100 ق.م) السماوي، أو بالنفس الكلية على مذهب فيثاغورس² (495،570 ق.م)، أو بالفصل المتوهم على مذهب ديوجانس³ (421 - 323 ق م)، أو بالكلمة على حدس هرمز؛ لأن ذلك يعني أن الباحث رجل يقسم الواحد ويجمعه على ظنه، ويحسب أنه مختلف في نفسه⁴.

لم ينكر ابن سبعين فعل العقل بل قيده وجعله أداة ضبط العلوم وميزان لها وهذه مرتبة صحو رأى فيها حقائق العلم والوصفي أما العقل بالنسبة للعلم أو بدونه لا يتحقق علم ولا يوزن بميزان دقيق ويدخل العقل والعلم في منهج صوفي إلا أنه يحكم عليهما ولا يحكمان عليه وهذا هو الانفصال في ساحة الفعل بين عالم ووصفي وإذا هو يعطي العقل والعلم للعالم ولا يحتكرهما عليه ويفتح لنفسه أفق التقويم خارج مستجدات العقل فيلود بالديالكتيك، ويتخذ موضوعات حدسية ليحقق ماهيات الوجود العليا في عالم ما وراء الطبيعة الجزئية التي يبحثها العالم⁵، ويقول ابن سبعين: «وأنت إذا خاطبت نفسك ونظرت إلى الحقيقة من حيث هي عكس مع المقرب وإذا

¹ بليناس الحكيم: فيلسوف من المدرسة الفيثاغورية الجديدة من الطوارة (Tyana) بأسيا الصغرى، لا يعرف عنه إلا القليل وقد كان الكيميائيون العرب يجلونه كثيراً واعتبروه أول من تكلم في الطلسمات.

² فيثاغورس هو فيلسوف وعالم رياضيات يوناني، مؤسس الحركة الفيثاغورية كما يُعرف بمعادلته الشهيرة) نظرية فيثاغورس، حيث أنشأ مدرسة لمناقشة موضوعات فلسفية مختلفة من مثل ماذا يحدث للروح عندما يموت الجسد، واهتم فيثاغورس كثيراً بعدد من المواضيع العلمية والرياضية والموسيقية مثلا، قد بين العلاقة بين شد ورخوة السلك والنغمة الموسيقية التي يبعثها عندما يُنقر عليه في فترات منتظمة، وتكون النتيجة سلماً موسيقياً هرمونياً.

³ ديوجانس الكلي: هو فيلسوف يوناني، يُعتبر أبرز ممثلي المدرسة الكليية الاوائل ولد في سينوب بتركيا، ودرس في أثينا على انستانس، قال صاحب الملل والنحل: «كان حكيماً فاضلاً متقشفاً لا يقبني شيئاً ولا يأوى إلى منزل» عاصر الاسكندر المقدوني، والذي روي أنه قال «لو لم أكن الاسكندر لوددت أن أكون ديوجانس» جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، صفحة 309 (ينظر: أبي الفتح مُجّد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي مُجّد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2/ 1413 هـ - 1993 م، ص 472، ينظر: البعلبكي منير، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين بيروت، ط1/ 1992 ص 198.

⁴ مُجّد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، متفرقات عراقية، ص96

⁵ المرجع نفسه، ص92

جادلت فكن مع الفيلسوف ،وإذا أعطيت الإقناع ودفعت الخصم عن نفسك فكن مع المتصوفة، وإذا خالطت وخطبت المجانين فكن مع الأشعرية وإذا شرعت في التخلف العملي فكن فقيها.¹

إن الاعتقاد بالتوحيد هو اعتقاد خاص يتفق مع فكرة إحاطة أو وحدة المطلقة وهو توحيد لا يصح معه توحيد غيره بل كما يقول ابن سبعين: " يكفر به من لا يعلمه"²، وهذا التوحيد* عند ابن سبعين مقدمة لقضية مقدمتها الأخرى رفض البراهين العقلية وحدها الأوسط خير الأمور والأصغر الوقار والأكبر التغريد، والنتيجة الغبطة** والقياس والاستنارة .

ويقول ابن سبعين: «لا تغلط كما غلط بعض الفلاسفة وزعماء النصارى»³ فوصفوا الذات الإلهية والعلم والقدوة، بحسب القوى الثلاث «... العقل والنفس والطبيعة، التي هي أول القوى المنبعثة عنها، وذكر أن ذاتا واحدة بالموضوع كثيرة بهذه الصفات، فإذا وصف بالحياة دعي أبا وإذا وصف بالعلم دعي ابنا.. وإذا وصف بالقدوة دعي زوجا، ومن الناس من وصف تلك الذات بالصفات التي تخصها في ذاتها، لا بحسب إضافتها إلى أشياء وإضافة الأشياء إليها، وهم فرقة من النصارى المحققين في هديانهم، قالوا إنها العقل وأشاروا إليها باسم العقل والمعني به الذات.. فصار لذلك عندهم الجوهر أعني الذات واحداً والأقانيم ثلاثة...»⁴، ويعني بذلك أن الذات أخذت صفة ثلاث أقانيم فيه فيكون أقنوم**** الأب، هو الجوهر التي تحصل من خلاله الوحدة الإلهية وما غير ذلك يعتبر كثرة.

¹ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص172

² ابن سبعين، الإحاطة، نشر عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص03

* التوحيد: يعني معرفة الله معرفة ثابتة في الأزل والأبد وذلك بأ؟ن لا يحصر في شهوده غير الواحد ﷻ (ممدوح الزوي، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص96)

** الغبطة: الدفاع وذلك لقوله ص"إن الله عباد ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء" (ممدوح الزوي، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص303)

³ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص123

⁴ محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المرجع السابق، ص98

**** أقنوم: باليونانية هي Hypostasis ، وهي مكونة من مقطعين: hypo وهي تعني تحت، stasis وتعني قائم أو واقف، وبهذا فإن كلمة hypostasis تعني تحت القائم ولاهوتيا معناها ما يقوم عليه الجوهر أو ما يقوم فيه الجوهر أو الطبيعة، والأقنوم هو كائن حقيقي له شخصيته الخاصة به، وله إرادة، ولكنه واحد في الجوهر والطبيعة مع الأقنومين الآخرين بغير انفصال. من هم الأقانيم الثلاثة؟ الأقانيم الثلاثة هم الأب والابن والروح القدس: فالأب هو الله من حيث الجوهر، وهو الأصل من حيث الأقنوم، الابن هو الله من حيث الجوهر، وهو المولود من حيث الأقنوم، الروح القدس هو الله من حيث الجوهر، وهو المنبثق من حيث الأقنوم.

حدد ابن سبعين موقفه من العقل من خلال طريقة أسماها "تركيب الحروف" فهي الوحيدة التي تستطيع أن تحصل على الفهم بها، قال «نبدأ بتركيب الحروف: العقل والنفوس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجوه والشيء والحق والأمر والذات والآنية والهوية والوحدة، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة»¹، هذه القضية كلها دعوة إلى الوجود المطلق، فلا وجود سواه، لذا لا بد أن نعلم، إن الوحدة المطلقة فكرة ثابتة تستحق الأفراد والبقاء، فالله يعلم الله، والعبد يذهب عند الله، يقول "واسمع الكلام على النفس بمذهبي، واعذر في ذلك: النفس صراط الخواص، وكوكب القصاص، ونور التذلل، وجهد التذلل، وغبطة القرائن، وسراج "أني" وكون "كن" لا كن وعذاب نفي، وسلام يمين رضيت، وسلام شمال دعيت، ونعمة الزيادة، ونقمة العبادة، وخليفة النظام المضاعف "بما"، وفاصل الجهاد المحاسب "عما"، والحروف على حرف بك، فافهم"² وقد اعتبر أبو الوفا التفتازاني هذا النص "مثالا لانغلاق كلام ابن سبعين"³؛ والسبب في ذلك أن تحديد مذهبه القائم على ما جاء في "بد العارف"، خاصة أنه الطريق الأساسي الذي يصل من خلاله إلى الحقيقة ويقول أبو الوفا التفتازاني: "الطريق الذي يوصل الخواص إلى الوحدة المطلقة، وأنها التي تظهر لنا أن جزاء المعصية قصاص لا بد منه، فهي نور الإنسان الذي يتميز به عن العجم وسائر الموجودات الأخرى بما يشتمل عليه من عقل وعلم، وهي التي تمكننا من كبح جماح الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا، فتجعلنا مغتبطين بسعادة الوصول إلى الوحدة"⁴.

يقول ابن سبعين: «هذه الحروف قد ركبت يا فيلسوف، فاسمع الكلام المصروف هو بعينه الذي قبل والمقبول هو بعينه صرف، والعباد له القول عليهم واحد، والصمدية والنظر إليها مختلف، والتصريف إذ كان عن مراجعة فهو الكلمة، وإذا كان في وجوده الثابت فهو الأول، وإذا كان حمل وتعدد فهو الآخر، والحمل والعدد والثبوت والكلمة والمراجعة والتصريف والصمدية** هو القديم، والقديم إذا أخبر به وعنه يقال له إله، فإنه هو الأول والآخر، والثابت

¹ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 107

² المصدر نفسه، ص 108

³ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، "ابن سبعين وحكيم الإشراف، المرجع السابق، ص 256

⁴ المرجع نفسه، ص 260

** الصمدية من الصمد وهو الباقي الذي لا يزول وقيل الدائم الذي لا يطعم وقيل أيضا الذي يصمد إليه الخواص ويقصد إليه على الدوام بالاحتياج إلى، فالكل مفتقر إليه ولا يفتقر إلى شيء (معجم الألفاظ الصوفية، المرجع السابق، ص 192)

والمتكلم، والمصرف، وبالجملة كل شيء هالك إلا وجهه»¹ يحاول ابن سبعين الوصول إلى حقيقته المطلقة وينهينا عن التعدد والكثرة.

أفاد تلامذة ابن سبعين أنه لا بد من: «زمان حائل، ومكان آفل، ومضاف زائل، وطالب نائل، وخبير خيره ذات مخبره، وعليم علمه عين معلومه، وحصر ممتد، وقضية تتجدد، وفرع هو ذات أصله، ونوع لا عموم لجنسه»²، كان قول الششتري لتسهيل الطريق الذي يؤدي بدوره إلى أن معرفة الذات الإلهية "لا طريق لها إلا العلم والوحي معه والتأله والفهم عن الأمور، لأن جنس ما يكتسب»³، وبالتالي ما الوحدة إلا ما ارتبك بما هو إلهي وهو أساس التوحيد «معرفة الوحدة هي العلم الإلهي، والمقصود منه التوحد، والموحد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المطلقة»⁴.

يرى ابن سبعين « أن العقل مخلوق إلهي وكونه كذلك يتصل مباشرة بأصله دونما صلة ودونما واسطة وبذلك يتخطى نظريات الفلاسفة التي حاولت أن تجعل ارتباط العقل بسلسلة من العقول الأخرى أرقى وأعلى وفي نهاية سلسلتها العقل الفعال ومن جهة أخرى يرفض ابن سبعين رأي الفلاسفة هذا لأن الإتصال بالعقل الفعال لا يعني الإتصال بالله فالوصول الذي تخيله الفلاسفة وانحوا إليه سلسلة المراتب ليس إلا وصولا لما هو دون إلهي وبذلك وصولهم لا يبلغ الدرجة القصوى التي يريدونها محقق كابن سبعين جعل دأبه الإتصال بالله»⁵ يعتبر ابن سبعين الوصول إلى الدرجة القصوى ما هو إلا تجربة داخلية لا تعتمد على أصول الفلاسفة ولا مقدماتهم، لأن الطريق الذي يبحث عنه ابن سبعين هو طريق برهاني إختباري على كشف معين تتجلى فيه الحقيقة حتى يشعر الصوفي بأن الله أقرب إليه من حبل الوريد ومادام ابن سبعين ينادي بالوحدة فإن العالم غير منفصل عن الله .

يعتبر العقل بوصفه (محققا) عند ابن سبعين حقيقة لا وجود لها خارج الوجود الواحد؛ أي الوجود المطلق وكل ما تحدث عنه الفلاسفة في علاقته الإتصالية مع النفس، هو الحديث عن العقل الإنساني وإتصاله بالعقل الفعال الذي يقول به الفارابي لأنه نظرية هي تعبير عن الكثرة والكثرة عند ابن سبعين هي وهم، أما العقل المحقق الذي

¹ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص212

² ديوان أبي حسن الششتري، المصدر السابق، 63

³ ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المرجع السابق، ص93

⁴ المرجع نفسه، صفحة نفسها

⁵ ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص147

يرمي إليه ابن سبعين هو الذي يتضمن الوحدة والكثرة في ذاته لا يقبل لا تعدد ولا الإنقسام ولا يختلف مع نفسه لهذا يقول: « يا هذا أن كنت تريد تخلص البعض عن النفس بالمطالب المذكورة (عند الفلاسفة) وتحصيلها وتقييم عليها برهانك فأنت خائب السعي وباطل القصد وظالم لها فإنك طلبت العسير وهو في الأصل لا حقيقة له، فأنت تطلب ضالتك في ظلام الليل غربا وهي دونك سارية شرقا»¹ انتقد ابن سبعين الفلاسفة فيما يخص العقل الفعال لأنه يتضمن الإثنيانية في حين أن الوجود واحد مطلق.

➤ نقده للفلاسفة:

يعمد ابن عربي إلى عرض آراء الفلاسفة المسلمين، فيرى أن جملة ما وقف عليه ابن باجة هو جعل الإنسان مؤلفا من شيئين: فناء وبقاء، والذي رآه ليس بحق، وأن بحثه مكتسب من فكر أرسطو، وقد اخطأ من اعتقد أما فيما يخص ابن رشد فإنه من أكبر المقلدين لأرسطو خاصة في النفس والعقل، أما الفارابي فيرى أن تناقض في العقل الهبولي*، ثم شك في النفس الناطقة، أما ابن سينا فقد اعتبر أن فكره إستقاه من أفلاطون وبعض الصوفيين مثل فكرة قدم العالم وحدوثه، وأن الظاهر من كتب الغزالي ويقول ابن سبعين بأن الغزالي ضعيف في الفلسفة مثل أصله²، وبعد هذا النقد، يرى ابن سبعين أن هؤلاء الفلاسفة «كلهم خلط وتكلم وطنطن وتبرسم، ولم يأت بفائدة ولا دل عليها، وجميع ما ذكروه لم يتخلص لهم فيه الحق، ولا هم على شيء، وجهلهم بالأمر الإلهية أبين من براهينهم المنطقية والهندسية»³ كان نقد ابن سبعين للفلاسفة المسلمين متضمن بعض المسائل خاصة فيما نقل عن أرسطو.

رفض ابن سبعين المنطق الأرسطي «أن يكون المنطق الصوري أداة كفيلة بالوصول للكشف عن حقيقة الوجود، من حيث هو وجود، وعرض علم التحقيق بديلاً في المنهج والأداة، وقدر أن حقيقة العلم تتبين عند معرفة النفس والعقل وماهيتهما، والوجود المطلق والمقيد والمقدر، والمحو والنظام القديم، والانسلاخ عن الآنيات المضافة

¹ المصدر نفسه، ص 189

* العقل الهبولي: هو ما صور في العالم على حسب ما اقتضته الهبولة من الفرز والمهلة، وهو العقل المدرك للأمر الموجودة في اللوح المحفوظ (ممدوح الزوي معجم الصوفية، المرجع السابق، ص 24)

² ياسر شرف، المرجع السابق، ص 98

³ المرجع نفسه، صفحة نفسها.

والذوات المفارقة، وتقدير العلل الموضوعية أولاً وفساد نظامها في الذهن»¹ أن ذلك كله لا يتوافر إلا في علم موضوعه الوحدة المطلقة يفيد من مكتسبات العلوم السابقة، بتوحيدها، ربط كل علم بالوحدة المطلقة وكل ما هو مخالف لها إنتقده وقلل من شأنه، تخطاه إلى ادرك الحقيقة مطلقة.

إن الموضوع الأساسي الذي يتبناه ابن عربي هو الحق كوحدة مطلقة «هو (الحق)، ومنهجه (الحق)، وغايته (الحق)، وهو هو فلا زوال للحق ولا شك فيه، ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغير، وهو الذي به الشيء ما هو، وهو الشاهد لنفسه، المتفق من جميع جهاته وكل حائر فمن أجله كانت حيرته فيه وبه، إنه هو المطلوب، وبه يطلب، ومنه الطالب، وله، ومنه وعنه الكل»² لكن هذا العلم لا يمكن بالمنطق المعروف الأرسطي أن يتبناه لقصوره والمحقق المقرب " وإنما يتكلم من حيث ما يقبله المخاطب، ولا بد له أن يقدم له كلاماً هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند المتعلم"³ لذا فالمحقق يستخدم اصطلاحات وألفاظاً وعبارات وأحوال الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة جميعاً، حتى يتمكن من الإشارة إلى ماهية هذا العلم.

إن الوصول إلى الحقيقة عند ابن سبعين يحصل «في الانصراف إلى ما يجده الإنسان من نفسه ومن القوة الشاعرة بالقوى التي فيه المتوهمة التي تنصرف إليها المعلومات والمدركات، كلها وهي مثل الكليات التي أحاطتها بها، وكالمركز بالنظر إلى جذبها إياها، وكالصور المقومة بالنظر إلى وجودها معها، وكالصورة المتممة بالنظر إلى اعتبارها»⁴، وقد ذهب ابن سبعين مذهباً خاصاً في ذلك عندما قال: «إن هذه القوى ترجع إلى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة»⁵ المحيطة بكل ما يتوهم أو يتحقق أو يتوسط في أمره، وهي المعنى المشار إليه والمعول بحول الله تعالى عليه»⁶؛ ويعني ذلك أن جميع ما ذكر من تسميات وما سلف من تقسيمات، إنما هو إلى الكلمة الجامعة ينصرف، وهي له كالأغودج أو الهيولى، بوجه ما عند الضعفاء، وهي الكل عند القوي المدرك، على حد تعبير ابن سبعين.

¹ أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص 370

² ياسر شرف، الوحدة المطلقة، المرجع السابق، ص 189

³ المرجع نفسه، ص 190

⁴ سميح العاطف الزين، الصوفية في الإسلام، المرجع السابق، ص 496،

⁵ الكلمة الجامعة المانعة وتعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

⁶ محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المرجع السابق، ص 100

وضع ابن سبعين مجموعة من القوى :

- **القوة النزوعية*** الجاذبة الدافعة، أو هي الإرادة.
- قوة التعلق التي تربط في الوهم الصفة بزائد على المحل، وتكون داخل الذهن وخارجه، أو هي الإدراك.
- القوة المحدثة التي يتكلم بها الضمير، وتتأتى بها المخاطبة في الخلد، وهي لسان الوارد والإلهام وبعض أنواع الوحي ، أو محله بوجه ما، أو هي المفصلة والخبر، فجميع ذلك يرجع إليها.
- قوة الملكة، وهي المعرفة والمحركة والباردة والمسكنة، أو هي القدرة والحيلة¹.

➤ علم التحقيق كمال للمعرفة :

إن الحركة الفكرية في الأندلس قبيل عصر ابن سبعين تعد من أكثر العهود استقرارا فكريا بالنسبة إلى الفلسفة، فقد كان من نتاج ذلك العصر فلاسفة كبار امتلأت بهم الدنيا من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وتوزعوا في مذاهبهم بين أرسطيين وإشراقيين، وبما كان لهم مكانة كبرى في ذلك الوسط فلا يمكن أن لا يتطرق ابن سبعين إلى فكرهم ولو حتى قليلا، واستطاع من خلالهم التعرف على فكر اليوناني، لأنهم كانوا يحملونه على سبيل التأثير والشرح، وبما إن ابن سبعين كان مسلم فإنه اطلع أيضا الفقه الإسلامي، لم يترك فرصة إلا ونظر في جميع المذاهب وكل الفلاسفة، كما إنه اطلع أيضا على ما قدمته الفرق الكلامية التي كانت تنطوي تحت ستار الإسلام.

كان تصنيف ابن سبعين صوفيا إلا أنه لا يمنعه من البحث في الفلسفة والميتافيزيقا، ومن الطبيعي أن يكون له موقف من كل علم من هذه العلوم، فقد هاجم الفلسفة، لأن الفلاسفة يقلدون، أرسطو تقليدا أعمى ، وهاجم الفارابي وابن سينا، وكان له موقف من الفقه والكلام والتصوف منطلقا من موقفه القائل بالوحدة المطلقة، والتي ينبغي على القائل بها أن يصل إلى رتبة (المحقق) أو أن يكون ملما بعلم التحقيق.

إن الوحدة المطلقة عند ابن سبعين «هي موضوع علم التحقيق ، ذلك العلم الذي يحوي صاحبه كل الكمالات الوجودية والدوقية؛ حيث لا يصل المحقق إلى هذه الدرجة إلا بعد سلوك طريق شاق وطويل يسميه ابن

* القوة النزوعية، هي التي تشنق إلى الشيء وتكرهه؛ فهي رئيسة، ولها خدم. وهذه القوة هي التي بما تكون الإرادة. فان الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعمما أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك.

¹ محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المرجع السابق، ص 111

سبعين بالسفر، والمحقق.... يكون حاله أكمل الأحوال وأعلاها،... علم التحقيق هو وحده العلم الإلهي، وبما انه كان قد اطلع على سائر القوانين الشرعية والفلسفية والأدبية، فقد حصرها في خمسة علوم أو مذاهب وصف أربعاً منها بـ (الناقصة) وهي علوم الفقه والكلام والفلسفة والتصوف، وواحد فقط عده كاملاً وهو المذهب الذي يسميه ابن سبعين بمذهب التحقيق¹.

ابتدأ ابن سبعين في كتابه "بد العارف" بتوجيه النقد إلى العلوم، كان نقده كمحاولة لتثبيت علم التحقيق «إن هدفه كان التنبيه على بعض النقص في تلك العلوم قياساً بعلم التحقيق، بل ويؤكد أن هذه العلوم لا بد منها للمسترشدين أو الباحثين عن علم التحقيق، كما تبين لنا ونحن نخوض في هذا الموضوع انه قد ألم بكل هذه العلوم التي انتقدها، إلاما يجعله على أعلى درجات العلم بها، فكان فقيهاً كبيراً وفيلسوفاً بارعاً ومتكلماً نابغاً وصوفياً ذوقياً عرفانياً² ممتازاً»، وهذا يدل على ثقافة ابن سبعين وسعه وتفطنه وفهمه .

بدأ ابن سبعين في استعراض العلوم التي انتقدها، إلا أنه لم ينفي دورها فقد أكد أن لكل علم من هذه العلوم دوراً في عملية التحصيل المعرفي وانه لا يذمها ذماً مطلقاً وإنما فقط يعلق عليها، يقول ابو الوفا التفتازاني أن ابن سبعين «يعد علم التحقيق أو ما يصل إليه المقرب أفضل العلوم، فمن أسباب كمال علم الفقه، هي معرفة لسان العرب ومعرفة اللغة العربية وحفظ الكتاب والسنة ومعرفة تاريخ الآيات والأحاديث والعلم بالناسخ والمنسوخ^{*} والنظر في المحكم والمتشابه وغير ذلك مما هو متعلق بعلوم الكتاب والسنة»³ إن علم الفقه هو طريق إلى الاجتهاد لذا يعد من أفضل العلوم ويعد ابن سبعين بقوله أنه قائم على «معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد ومعنى العلم عنده "الفقيه" ما يفهم منه خطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ، وينظر ذلك من كلام العرب والسلف الصالح⁴» لم يكن ابن سبعين يؤيد الفقيه فقط وإنما حتى الأشعري كان له نصيب من ذلك حين قال

¹ ابو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص 507

^{*} العرفان: واحد من العلوم التي نشأت في خضم تعاليم الدين الإسلامي، واستقت منه أسسه وقواعده، وأخرجته في مرحلة لاحقة على نزول الوحي إلى عالم الوجود الخارجي، فأضحى منذ القرنين الثالث والرابع على أقل تقدير، علماً قائماً بنفسه، يمتلك كل المقومات الأساسية للعلم. وهذا يعني أنّ العرفاء حدّدوا لهذا العلم موضوعاً خاصاً به مستقلاً عن كافة العلوم، ومسائل يجري البحث فيها، وبيّنوا المنهج المعرفي الذي يمكن من خلاله القيام بمهمة الإثبات والنفي والقبول والرفض على مستوى المسائل (ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، 1405، مادة عرف، ج 9، ص 236

² ابو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص 508

^{*} الناسخ والمنسوخ: وهو ما نسخه عن العلماء والأئمة عن الحديث (ممدوح الزوي، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص 92)

³ المرجع نفسه، ص 509

⁴ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 290

«إن السبيل إلى معرفة الأشياء عند الأشعري والدلالة على معرفتها من أربعة أوجه: أولها ما يعلم بالحواس، ثم بالبدية وهو علم الضرورة عنده، ثم بالخبر ثم بالدليل»¹ وهي من أسباب الكمال عند الأشعري لأنه يملك سلامة العقل والفطرة، والاجتهاد الكلي، والبحث المسدد، والمعلم الخبير الناصح.

يعتقد ابن سبعين أن الفلسفة تحصيل المطالب الأصلية، من خلال العلوم المنطقية*، خاصة بما تحمله من معطيات وتجريدات فلو نظرنا إلى كتاب "إيساغوجي"^{**} ما حمله من مقولات وبرهن عليها في المقولات العشر*** فالفلسفة قائمة على البرهان والإستدلال، حسن التعلم، والتجرد** والرياضة، أما أسباب كمال التصوف "فالصوفي يأخذ مقدماته من الفقيه في الأعمال الشرعية، ومن المتكلم الأشعري في الاعتقاد، ويركب على ذلك التوجه والمشاهدة والتوكل والتسليم والتفويض والرضا وهذا النوع الأول، والصوفي يرى سبب الكمال التخلي عن غير الله، والتحلي بصفات الله، والتجلي ثمره ذلك كله هذا النوع الثاني، والصوفي يرى سبب الكمال الصدق والإخلاص، واستصحاب الحال، وثبوت القدم، والتجرد المحض، والتخلق الكلي"².

¹ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* العلوم المنطقية: هي دراسة مناهج الفكر وطرق الاستدلال السليم، وفي المقام الأول يدرس في تخصصات الفلسفة والرياضيات وعلم الدلالة وعلم الحاسوب. ويعتبر أرسطو أول من كتب عنها بوصفه عالماً قائماً بذاته، وسميت مجموعة بحوثه المنطقية اورغانون، فكان القياس في نظر أرسطو هو صورة الاستدلال، ولكن بقيام النهضة الأوروبية ونهضة العلوم الطبيعية أصبح المنطق عالماً مختلفاً نوعاً ما عن منطق أرسطو فظهر منطق الاستقراء الذي كان الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، 1985، ص: 251).

* إيساغوجي هو عنوان مخطوط في شرح كتاب إيساغوجي للأهمري كتب في عام 1265هـ / 1849 الذي وضعه فرفوربوس الصوري ليكون مدخلا للمقولات أو المنطق وكلمة إيساغوجي لفظة يونانية بمعنى المدخل أو المقدمة، وتأتي بمعنى الكلليات الخمس أيضاً، محل شك (لتهانوي مجّد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت ج2، ط1/ 1996 ص 293)

*** اصطلاحاً المقولة: هي معنى كلي، يمكن أن تكون محمولاً في قضية ما. وعليه فالمقولات محمولات، كما حددها أرسطو من قبل، وهي عشر، جمعها بعضهم في بيت واحد هو: 1 القمر، للجوهر، 2 الغزير، للكم 3 الحسن: للكيف 4 اللطف: للإضافة، 5 مصره: للأين 6، قام: للوضع 7 يكشف: للفعل 8 غمّي: للملك، 9 لما: للمتي 10 اثني: للانفعال، وهذه المحمولات موجودة في الكون، ويلاحظ أن المقولات هي أنواع الصفات أو المحمولات التي نستطيع أن نصف بها فرداً معيناً كائناً ما كان. فإذا سألت عن أي شيء: ما هو؟ كان حتماً أن يقع الجواب تحت واحد منها (المقولات العشر، مجّد الحسنى البليدي، تص: ممدوح حقي، دار النجاح، بيروت ط 1، 1974م، ص 12).

** التجرد، وهو خلو قلب العبد وسره عما سوى الله بمعنى أن يتجرد بظاهره عن الأعراض وباطنه عن العوض (ممدوح الزوي، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص77)

² إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج1، ص55، دار المعارف، القاهرة 1983. ص130

يبحث ابن سبعين على الأخذ بعلم التحقيق وبمجموعه ، فهو علم غير العلوم حيث ينفي إثنية الوجود ينظر إلى كل شيء في ضوء الوحدة «أسباب الكمال عند المحقق زمان حائل، ومكان آفل ومضاف زائل، وطالب نائل وخبير خبره ذات مخبره، وعليم علمه عين معلومه، وحصر ممتد، وقضية تجدد، وفرع هو ذات أصله، ونوع لا عموم لجنسه»¹ لأن الوحدة المطلقة كما يراها لا مجال فيها للقول بالزمان والمكان والإضافة، والفرق بين الطالب والمطلوب والخبير والمخبر والعليم والمعلوم ، والنوع والجنس إلى غير ذلك مما يلزم عن مذهبه في الوحدة المطلقة تنتفي فيه جميع الإضافات والنسب نفيا مطلقا .

يقول ياسر شرف «الكامل المحقق لا ينظر إلى كمالات غيره ممن هم في رتبة أدنى من رتبته، بل الكمال عنه على حد تعبيره هو في إهمال ذلك الكمال الذي هو لغيره وتركه لأنه من قبيل الحشو، إذ الكمال الذي للمحقق هو الكمال الذي لا يتصور فيه الزيادة ولا النقصان، ولا كذلك الشأن في الكمال الذي يكون في الإضافة إلى مذهب أو إلى رجل، فالكمال في الحقيقة واحد بالنظر إلى ماهية الإنسان وإن كان كثيرا بالنظر إلى لواحقه وكونه فالمحقق أو المقرب عند ابن سبعين هو كهف الكمالات ، وكنهه الإمكانيات»² لذلك يعتقد ابن سبعين أن «المقرب لا يذكر مع احد من هؤلاء الفقهاء والاشعرية والفلاسفة والصوفية بوجه، ولا يقع بينهم وبينه مقارنة، لأن المقاربة لا تقع إلا في الأنواع المتفقة بالحدود المختلفة بالكيف ، والمحقق خارج عما ذكر»³

➤ نقد علم الفقه وعلم الكلام:

يرى ابن سبعين « إن الفقيه يستند إلى الشريعة، والتي هي حق بلا شك، إلا انه يرى إن الفقيه يفسد الشريعة بتقدمه تذييعات عديدة تتفرع من الأحكام التي يستخرجها منها ويرى أيضا انه الفقيه يفتي أحيانا من عند نفسه بفتاوى قد تختلف مع الشريعة ، ويتمسك كثيرا بالتقليد الأعمى فيقيس اليوم بالأمس، ويدع الكثيرين فهم الكتاب والسنة في ذلك والأمر ليس كذلك»⁴ كان يعتقد أن هذا التصرف قد يكون له تأثير سلبي على الشريعة ويرى «إن ذلك التصرف ينفر الناس من الشريعة ويصددهم عنها، وبالجملة فإن الفقيه حسب رأي ابن سبعين فهو في ضلال ليس بعده ضلال لقوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾

¹ ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص86

² محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص63.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ الرسالة النورية، المصدر السابق، ص231

ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٧﴾ (الزمر، الآية 7) فلزم تحقيق الإيمان، فلزم العمل بالإسلام فلا تصوف إلا بفقّه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق التوجه إلى الله، ومنه قول "مالك رحمه الله" من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق¹

وقال الشيخ عبد الوهاب الشعراي² (ت 973 هـ) : « إن طريق القوم مشيدة بالكتاب والسنة ومبينة على سلوك أخلاق الأنبياء، وهي لا تكون مذمومة إلا إن خالفت صريح القرآن أو السنة أو الأحكام لا غير وأما إذا لم تخالف فغاية الكلام أنه فهم أوتيه رجل مسلم، فمن شاء فليعمل به ومن شاء تركه، ومن بقى باب للإنكار إلا سواء الظن بهم، وحملهم على الرياء وذلك لا يجوز شرعا، فمن دقق النظر علم أنه لا يخرج شيء من علوم أهل الله تعالى عن الشريعة، وكيف تخرج علومهم عن الشريعة، والشريعة هي وصلتهم إلى الله عز وجل في كل لحظة³؛ إن الشريعة هي عين التصوف.

اطلع ابن سبعين على كل ما يتعلق الفقه واجتهده فيه فكان «لا ينام.... حتى يكرر ثلاثون سطرا من كلام غيره»⁴ كان ابن سبعين بارعا في كل شيء وهو المشهود له في «كثرة نظره وظهوره فيها على العلوم كلها، ثم انفرادها وغرابتها وخصوصيتها بالتحقيق الشاذ عن أفهام الخلق»⁵ تعرف على مذاهب الفقهاء واستطاع أن يبين نقاط الاختلاف والإتفاق، ولا سيما مع اختلاف الفرق كالباطنية والخوارج والإباضية والصفوية* شرقا وغربا

¹ ابن عجيبة، محور إيقاظ المهم في شرح الحكم، الناشر مصطفى الحلبي، مصر. 5-6 .

² أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري المشهور بالشعراي، العالم الزاهد، الفقيه المحدث، المصري الشافعي الشاذلي الصوفي . يسمونه الصوفية بـ "القطب الرباني، عرف الشعراي بنفسه في كتابه لطائف المنن، (ينظر: عبد الوهاب الشعراي، البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر المطبعة الأزهرية المصرية ط3/ 1321 هـ، المقدمة).

³ عبد الرحمن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الكتب العلمية، بيروت، 161

⁴ محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المرجع السابق، ص35

⁵ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* الخوارج فرقة قديمة محسوبة على الإسلام، مغالية في معتقداتها الدينية، ظهرت في السنوات الأخيرة من خلافة الصحابي عثمان بن عفان؛ اشتهرت بالخروج على علي بن أبي طالب بعد معركة صفين سنة 37هـ؛ لرفضهم التحكيم بعد أن عرضه عليه

الإباضية أحد المذاهب الإسلامية، سمي بهذا الاسم نسبة إلى عبد الله بن إباض التميمي، بينما ينسب المذهب إلى جابر بن زيد التابعي، الذي كان من تلامذة السيدة عائشة و ابن عباس وتنتشر الإباضية في سلطنة عُمان بصفة عامة.

واستفاد من ثغراتها ومعضلاتها، لذا قام بنقدها والإدلاء بأرائه معارضة لها، اشتملت ثقافة ابن سبعين على كم هائل من المنهجية والنظر في مختلف المسائل الدينية ومعالجتها، سميت بعلم الكلام* الذي جعل منه مسألة تختلف عن مسائل الإعتقاد والعقيدة موضوع برهنة جدلية باجتلاب البراهين النظرية لسند القضية المعروضة¹، وغاية هذا هي معرفة الله بصفاته «الواجب ثبوتها له، مع تنزيهه عمّا يستحيل اتصافه بها والتصديق إلى جانب ذلك برسله على وجه يقين الدليل، أما الأسلوب الذي يتبع لتحقيق تلك الغاية، فهو قسمة "المعلوم" إلى ممكن لذاته، وواجب لذاته، ومستحيل لذاته؛ والوسيلة المنهجية بعد هذه القسمة هي إثبات القدم والبقاء، ونفي التركيب والقسمة، أو الحديث في ما يسمى "أحكام الواجب"².

سادت ردود كثيرة في أوساط المسلمين في علم الكلام من قبل ابن سبعين، على الأشعرية خاصة، وبقية المتكلمين الآخرين كالمعتزلة*، حيث «عمد إلى معارضة علم الكلام المشتهر لديهم بكلام بديل يحمل في روحه المذهب الخاص به، ويجري في أوصاله نسخ النظر الذي يميز جميع ما كتب عبد الحق ويفرده، وعد الإيمان إيمان الماهية والنطق الصالح نطق الوجود، والدعوة التامة دعوة الظاهرة على الظاهر بالحقيقة الباطنة عن الوهم بالمجان»³

الصفريه هي فرقة من الخوارج ظهرت في المغرب الأقصى وسيطرت عليه، أبرز قادتها ميسرة المطعري. قامت لهم دولة في سجلماسة تدعى دولة بني مدرار (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2/1982 ص184).

الأشعرية: نسبة إلى الأشعري، والشهرستاني هي مدرسة إسلامية سنية، اتبع منهاجها في العقيدة عدد كبير من فقهاء أهل السنة والحديث، فدعمت اتجاههم العقدي، ومن كبار هؤلاء الأئمة: البيهقي، والباقلاني، والقشيري، والجويني، والغزالي، والفخر الرازي، والنووي، والسيوطي، والعز بن عبد السلام، والتقي السبكي، وابن عساكر، وابن حجر العسقلاني، وابن عقيل الحنبلي، وتلميذه ابن الجوزي وغيرهم كثير، حتى إنهم مثلوا جمهور الفقهاء والمحدثين من شافعية ومالكية وأحناف وبعض الحنابلة (احمد السنان وفوزي العنجري، أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم، دار الضياء للنشر والتوزيع، ص7-248-258). (ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، صح وع: عليه أحمد فهمي مُجد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2/1413 هـ - 1993، ج1/137).

* علم الكلام: يعرف "أبو نصر الفارابي" علم الكلام بقوله " : صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء و الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة و تزييف ما خالفها بالأقوال" (الجرجاني، كتاب التعريفات، المرجع السابق، ص134)

¹ مُجد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المرجع نفسه، ص36

* أحكام الواجب في علم أصول الفقه الإسلامي، أحد أنواع الأحكام التكليفية ومعناه: " ما اقتضى الشرع فعله على جهة الإلزام" فهو بهذا المعنى مرادف لمعنى الفرض، إلا أنه يختلف عن الفرض في بعض الخصائص

² المرجع السابق، صفحة نفسها.

* المعتزلة: أول المدارس الكلامية تؤمن بالعقل وتحاول التوفيق بين العقل والنقل وتلجأ إلى التأويل (مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص417)

³ مُجد ياسر شرف، المرجع السابق، ص37

كان للنظر العقلي السبعيني دوراً في إتخاذ صيغة مغايرة لتلك الاستنباطات الكلامية السابقة، وغدا ابن سبعين يتبع خطوات منهجية تقوده إلى الحقيقة وهي خطوات مسلسلة بدقة، يقول: «اطلب الأمور الذاتية بالنظير، وحرر القول في الكل بالعين، وعول على الوجه الغير بالشعور الخلاف، بالعلم الأمثل، بالحال البعيد عن ذلك، بالإلزام القريب منه، بالدليل الجميع بالمجموع، بل الفرد بالفرد، بل البد المفروض الذي لا ينسب له ومنه، أو هو أو كذلك بتشكيك، أو قريب بنوع من أنواع الصفح، أو هذه، أو هذا، أو هو، أو ما في الصدور، أو الذي إذا نظر في المكتوب أجابك وكان جوابك»¹.

كون ابن سبعين ماهية الوجود أوهم الوهم فيها، وبسطها حيث قبضها، وغيبها الذي أظهرها وجعل طريقته الجدلية تدخل في علم الكلام؛ أي في مبدأ وحدة الأضداد ومبدأ عدم التناقض الذي يعتمد عليه علماء الكلام في مناقشاتهم وأصولهم، وارساء قواعده، في حقيقة الماهية^{**} كصورة علمية، تظهر الذات بحسبها، فظن أنها ذات مغايرة تماماً، فتصبح مظهر من مظاهر الذات الإلهية.

من ضمن جميع المعطيات ينفي ابن سبعين حقيقة إلى الربط بين البسط والقبض^{*}، ويقرر أن «البسط حيث القبض ناشئ من الظن أن للذات في البين وجود ما تماثل به الذات في الوجود وتشاركه فيه، فتقول الذات: أنا عين موجودة»²؛ وهذا يعني أنها انبسطت وادعت الظهور، ويكون ذلك "عين قبضها" لأن الحقيقة هي أن «الظاهر الموجود إنما هو الذات بحسب مظهر من صور علمه، فهو الظاهر والصورة له، والعكس وهم لا أصل له تبعاً لذلك يرى ابن سبعين "أن الكثرة المنسوبة إلى وحدانية الله تشير إلى جميع الأسماء والمسميات له، وأن أسماء الله اعتبارية فلذلك لا تنتقل، ولكون مسماها واحداً، فبعضها يتبدل من بعض الله فقط، هو الأول من حيث هو الآخر، وهو الظاهر من حيث هو الباطن»³، ومدول ذلك هو القول بظهور التنزيه وبطلان التشبيه وبنى رأيه في

¹ المرجع نفسه، ص 39

^{**} الماهية: تعني أم الكتاب وهي عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر عنها من بعض وجودها بالماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها إسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم ولا حق ولا خلق (رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط 1/1999، ص 412)

^{*} البسط والقبض: في مقام القلب بمثابة الرجاء في مقام النفس، أما القبض فهو حال القلب في حالة الحجاب وهو حال بدون تكلف أي أن حصوله لا يكون بالكسب ولا نهاية بالجهد (مدوح الزوي، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص 327، 62)

² محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المرجع السابق، ص 115

³ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 153

ذلك على أن «الجسم ما بين نهايتين وعدمين، لأنه هو الذي كان في النظام القديم يشمل كلية النظام العام، فخرج من العدم والجواز إلى الوجود المشخص والثبوت؛ ويمكن منه وفيه أن يرجع إلى ما كان عليه، فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال، وهو واقف من صفة نفسه على حاشيتي النقيض»¹.

إن الفقيه عند ابن سبعين في ضلال ليس بعده ضلال ويقول في ذلك : «وأما الفقيه فهو صالح الأصل (يقصد الشريعة التي يستند إليها وهي ذاتها صالحة) ، فاسد الفرع ، صادق الجنس كاذب النوع، يتكلم من عند نفسه ، وقيس اليوم بأمره ، ويفتي السائل ، ويترك نفسه في رتبة المسؤول، يزعم انه يفهم كلام الرسل وخير الرسل ويعلل دينه ويتممه برأيه واجتهاده، ويعطل قوله على خبر الذي أخرجه من عبادته ، ويدفع اليقين بالجهل ويفعل فعل أبي جهل ، يحجب نور الله تعالى عن عبادته بالفروع المعللة ، ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة ، ويصد الناس عن موارد الشريعة ويرحانها ، ويحضهم على حميمها ، جهله»² ، يعتقد ابن سبعين أن الفقيه ليس بعالم ولا بصاحب حقيقة ، وهو في مذهبه على الحق أكثر من الأشعري فإنه لم يتعد غير مذهبه ولا تحطاه .

يسرف ابن سبعين كثيرا في الحط من قيمة الفقيه وعلم الفقه بصفة عامة لأنه على يشما على القواعد الأساسية في التحقيق، كما أن محصور فقط في التفقه في الدين التي تفرضها الشريعة على لسان الشارع، وما نلاحظه في مذهبه أنه متناقض من جهة ينقد ويحط من قيمة الفقه والفقيه ومن جهة يدعو إلى النظر والتفقه والاجتهاد في الكتاب نفسه إذ يستدل بحديث النبي ﷺ «والأصح من هذه الأدلة ، الأولى لقوله ﷺ إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد واخطأ فله اجر واحد»³ نجد ابن سبعين يشن حملته على الفقهاء لأن بعضهم ركن إلى التقليد وترك الاجتهاد ، وبعضهم الآخر قام بتفريغ المسائل الفقهية أكثر مما ينبغي هذا ما جعل ابن سبعين يحول مسائل الفقه إلى أحاجي والألغاز، لذا يؤشر مأخذه على الفقهاء وعلمهم مما جعله ينسف علم الفقه ويستبعده من دائرة العلوم هذا الأمر فتح باب إنتقادات كبيرة من الناس التي وجدت في الفقهاء مخرجا من

¹ المرجع السابق، ص116

² الجوزي، تلبيس إبليس، المصدر السابق، ص162

³ اخرجه البخاري، في صحيحه في كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد، برقم 6805، ومسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب أجر الحاكم إذا اجتهد برقم 3240.

كثير من الأمور التي صعبت عليهم وإستعصت على إفهامهم، لذا لا يمكننا إنكار دور الفقهاء في شرح العقيدة وأحكامها حتى وإن اختلفوا فيها، يبقى لكل منهجه في البحث والتقصي والحكم والاستنباط¹.

إن الحقيقة علم الكلام عند ابن سبعين لا حاصل له هو تحصيل حاصل لأنه قائم على أساس الجدل والبراهين، وعقائد الشريعة التي يدافع عنها المتكلم حق، ففي نظرهم الحق شاهد لنفسه، لذا لا حاجة برأيه أن يجدل الأشعري، في دفاعه عن الشريعة، فيقول: « علم الأشعرية فاسد الأصل قبيح الفرع لا نتيجة له كعلم، وإنما نتيجته من أجل ماذا، ولماذا وضع، ولما كان المراد بمذهبه من حيث قطع المخالف للشريعة، والشريعة حق، قيل له صاحب حق بالعرض، وهو في استدلاله وبرهانه مثل من يقول: الثلاثة اقل من العشرة بدليل أن الملك يموت غدا قيل له: الذي قلت حق، ومثلك باطل !... وان كان الأشعري يأخذ مذهبه من الكتاب والسنة ويبني عليه فهو بتأويل وتقرير، وهما بالجملة على استقامة شرعية ووعي عقلي والله يلطف بالجميع بمنه وكرمه² » هاجم ابن سبعين أحد أعلام علم الكلام الأشعري وهو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (419، 478هـ)³ والذي اسماه . صاحب (الإرشاد) وهو من ابرز مؤلفات المتكلم الأشعري وأفدعه بأفطع الألقاب وقرنه بأبي جهل وهامان، كما طعن بالفخر الرازي⁴ (864، 923م) ويؤكد تقصيره وقصور صنائعه .

إن حملة نقد ابن سبعين على الأشاعرة كانت من ضمن إن أولوياته وأهدافه؛ لأن علم الكلام كان قائم الدفاع عن الشريعة على الوجه العقلي، وهو كان يرفض تدخل العقل بصفة خاصة، بالرغم من تعرض ابن سبعين

¹ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 310

* الاستنباط هو انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا (المقدمات) إلى قضية أخرى (النتيجة) وفق قواعد المنطق، وليس بالضرورة أن يكون انتقالاً من العام إلى الخاص أو من الكلي إلى الجزئي؛ ومن أوضح صورة البرهنة الرياضية

² ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص 260

³ هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوة الجويني، الملقب بـ "إمام الحرمين"، فقيه شافعي وأحد أبرز علماء الدين السنة عامة والأشاعرة خاصة، ولد في بيت عرف بالعلم والتدين؛ وله مؤلفات كثيرة في التفسير والفقه والعقائد والعبادات، وقد حرص على تنشئة ابنه عبد الملك تنشئة إسلامية صحيحة فعلمه بنفسه العربية وعلومها، واجتهد في تعليمه الفقه الخلاف والأصول.

⁴ أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا الرازي: عالم وطبيب مسلم من علماء العصر الذهبي للعلوم، وصفته سبغريد هونكه في كتابها شمس الله تسطع على الغرب " أعظم أطباء الإنسانية على الإطلاق"، حيث ألف كتاب الحاوي في الطب، الذي كان يضم كل المعارف الطبية منذ أيام الإغريق حتى عام 925 م وظل المرجع الطبي الرئيسي في أوروبا لمدة 400 عام بعد ذلك التاريخ درس الرياضيات والطب والفلسفة والفلك والكيمياء والمنطق والأدب (ينظر: عبد اللطيف محمد العبد، أخلاق الطبيب للرازي، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1977، ص 5)

لعلم الكلام إلا أننا نجد، قد ظهر على شكل دعوة تجديدية، تطهير الشريعة مما علق بها من شوائب كثيرة على يد خصوم الإسلام من متكلمي الديانات الأخرى .

حاول ابن سبعين حصر الكمال الإنساني في علمه (علم التحقيق) وحده وقام باستبعاد كل العلوم الأخرى من دائرة الكمال حيث شن حملة إنتقادية على الفقهاء والأشعرية والفلاسفة والصوفية، وكأنه كان يستبعد سائر المذاهب الفكرية على حساب قبول مذهبه الفكري، وهو ما لم يعتده المفكر العربي.

III. المبحث الثالث: البعد الأخلاقي وتجسده في فلسفة ابن سبعين

ساهمت الأخلاق كمظاهر أساسي في نشر القيم الدينية الإسلامية، بجملة من السلوكات تصدت لها بالكشف والحديث وكان من أهمها الأحاديث التي وضعها الزهاد والصوفية وبعض الصالحين «من المعروف أن الغالب على المتصوفة القول بعلم الأخلاق وتميزهم فيه بين الصحيح والسقيم* ، ولا غرور في ذلك ولا عجب فمن تنكب الهدى النبوي وساير الطريق الحق لا محالة سيصل وسيكون لوصوله آثار كثيرة»¹؛ وسنقوم في هذا البحث بتسليط الضوء على أهم القائلين من المتصوفة (ابن سبعين) ، الذي حمل ذاك وبنى أصول تصح وهي من أرقى الأحاديث، فهذا حاله عند من عرفه ولاسيما المتصوفة المتأخرين بهذا العلم المنيف والعلم الشريف، وقد أشار الكثير من علمائنا رحمهم الله تعالى إلى هذه حقيقة والمتمثل بعلم ابن سبعين بعلم الأخلاق وتجسيده في فلسفته المطلقة .

➤ الأخلاق المحمودة والمذمومة

هي الأخلاق التي يجب أن يكون عليها الداعي إلى الله أو المرشد الرباني، فهي أخلاق الله، وأخلاق رسوله ومن أخلاق ابن سبعين التي يدعو بها أن يكون حكيما، رحيفا، حريصا على النفوس، معتقدا عند الناس، مشهورا باتباع الكتاب والسنة والإجماع والقياس والعمل بهما، والإبتعاد عما ينفر القلوب، وأن يكون عارفا أصول التوحيد، وأن يألف بين الناس ويحسن معاشرتهم ، ويتحمل أذاهم، حتى يألفوه ويرغبهم في الأخلاق الكريمة.

- 1- فرق بين الناس إلا بالتقوى وليس بسبب الفقر أو الغنى أو الجاه أو النسب.
- 2- عدم الإستحياء من طلب العلم ممن فوّه
- 3- بذل ما في اليد للناس، تأليفا لهم وعدم التطلع إلى ما في أيديهم.
- 4- الصبر، والإحسان بدل الإساءة
- 5- الإبتعاد عند نفر الخلق، وسوء النية، وعمل الشر، والعزم عليه، والتكلام بما لا يليق، النميمة .
- 6- الإسراع في عمل الواجبات، والفضائل والمكرّمات.

* السقيم: هو المستقيم (مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص314)

¹القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق، ص108

7- الاجتهاد في دفع المصائب ، وتخفيف آلامهم.¹

الاجتهاد في تنبيههم لترك المعاصي التي يقع فيها بعضهم، وعمل الفضائل التي تركها بعضهم، بطريق محفوظ من أن يتوهم أحدهم، أنه مقصود بالذات، الغضب لله، والرضا لله، والحب في الله، والبغض في الله.

1- الدعوة حسب العقول

2- الابتعاد عن ذكر مساوئ الناس، ستر العيوب في الغيب.

3- التحصن بالحصون الشرعية .

4- حفظ أسرارنا وخصوصيات المرشد، الإستماع إلى المرشد والعمل بما يملي به

5- ترك كلام الناس والانشغال بالله

6- ترك عمل الدنيا على الله، الابتعاد عن الكبائر فالواجب علينا المحافظة على وصايا القرآن الشريف، وكمال الإقتداء بسيدنا ومولانا محمد في السر والعلن.

7- وبأن يخفي مواجيدته وأحواله وأسراره عن العامة حتى يكون مع الخاصة².

فهذه هي الأخلاق التي يجب أن يكون عليها المتصوف بصفات الداعي إلى الله، أو النائب عنه، «لأنها من أخص صفات رسول الله، والخادم إذا ناب عن سيده يلزمه أن لا يخالفه، فإن خالفه هلك وأهلك، فمن أقامه الله بدلاً عن الصديقين والشهداء، ونائباً عن العلماء الربانيين، وغلبته نفسه فغضب، أو شتم آخر أو سب، أو كرهه بقلبه أو ظن في أخيه سوءاً، أو قطع أحياناً له لغرض من أغراض الدنيا، أو لعلّة من علل الحظوظ، أو تهاون بواجب، أو ترك المنافسة في عمل الخيرات، ونافس في عمل الشرور، فكأنه يريد أن لا يقبل فضل الله ونعمته»³، لأن الفضل يمنح من الله فقط لذا لا بد على كل عارف أن يتصف بكل هاته الصفات حفظاً له من كل شر.

➤ الأخلاق النظرية والعملية عند ابن سبعين

يرى ابن سبعين أن علاقة الله بالإنسان في التصوف الإسلامي ذات طابع خاص حيث عملت على تأويلات المتصوفة، بتأثير العقائد والثقافات المتنوعة، ويظهر هذا الطابع في إحاطة الوجود الإلهي وفاعليته لقوله

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص32

² انا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد اسماعيل، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل بغداد، ط1/ 2006، ص206

³ المرجع نفسه، ص207

تعالى ﴿ مَا يَكْفُوتُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةِ آلِهَةٍ رَابِعُهُمْ وَلَا حَمْسَةَ آلِهَةٍ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ آلِهَةٍ مَعَهُمْ ۗ ﴾ (سورة المجادلة، الآية 07)

وقوله تعالى ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسْلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ

تَعْمَلُونَ ۗ ﴾ (سورة النحل، الآية 93) كما يظهر طابع هذه العلاقة في إقرار لفاضل الخلق في العبادة، وطرق

الوصول إلى معرفة الله، اتضاحا وغرضا ورمزية قوله تعالى ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ

أَيْبِهِمْ أَقْرَبَ ۗ ﴾ (الإسراء الآية 57) وقوله تعالى ﴿ يَتَأَيَّمُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْ يَرْتَدِدُ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِمْ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۗ ﴾ (المائدة، الآية 54) ولهذا سمح الصوفية لأنفسهم أن يعودوا بأرائهم في الكشف والعلم الباطن

والخوارق والكرامات في الإسلام لأنهم أولى العباد بذلك.

لخص ابن سبعين الأخلاق في طريقة التصوف وقال أن أساسها هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والأعراف عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة لذا يمكن اعتبار التصوف مذهباً في الأخلاق ضمن:

✓ انه غاية في الحياة بتحقيق العبودية لله.

✓ مصدر الإلزامي بتحقيق الخير المحض الذي هو الله .

وعلى هذا النحو يمكن أن نفهم بعض الأسباب التي تحدث عنها الباحثين للقول "بأن المتصوفة كانوا في شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه، بل لعل النظر العقلي لوجد لكان حائلاً أو معوقاً دون خصوبة تجاربهم أو شدة مواجيدهم"¹ ومهما كانت الأخلاق عند الصوفية، فإننا لا بد من الإقرار بأن ابن سبعين كان يدعو لها «فدعي في كتاباته الأخلاقية بالبحث في الأصول الحقيقية للفعل الأخلاقي، بما هو فعل إنساني وفي مدى انتسابه إليه أو إلى الله، وقد بحث بالاستناد إلى ذلك احتمال الشر وانعدامه في الوجود والمنابع التي يصدر عنها والصيغات الممكنة له والنتائج اللاحقة وجوداً أو عدماً، وتتسم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمنحة من الزهد ضافية وهي الأنفاس المعتقد الإيمان الكامن ورائها»².

¹ أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط3، مج1، 1992، ص210

² محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص134

✓ النفس:

لم يعتمد ابن سبعين على أسلوب أرسطو كما فعل العديد من الفلاسفة المسلمين في النفس ومقتضياتها، وضع ابن سبعين أقسام للنفس غير متعارف عليها وربطها بعلم في التوحيد، لأنه يعترف أن النفس والعقل لا وجود لهما دون الوجود المطلق، يعتبر ابن سبعين أن العقل والنفس وجميع الجواهر هي عين الوجود فالنفس هي الطريق الذي تصل به الوحدة بحيث تظهر كجزء من المعصية لا قصاص فيها، لأنها نور الإنسان الذي يتميز به عن سائر الموجودات وما يشتمل عليه من علم وعقل وهي التي تمكننا من كبح جماح الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا فتجعلنا مرتبطين بسعادة الوصول إلى الوحدة.

انقسمت النفس عند ابن سبعين كما انقسمت عند العديد من الفلاسفة والمتصوفة السابقين إلا أنه يرى أن النفس الناطقة اشرف من النفس النباتية والنفس الحيوانية، وهي وحدها التي تخلد بعد الموت لكونها بسيطة روحانية وفي ذلك يقول «النفس على مراتب ثلاث ، إحداهما النفس الناطقة ، والثانية النفس الحيوانية والثالثة النفس النباتية، وان اشرفها هي الناطقة لانها قابلة للعلم والحلم، معرفة للمحمودات والمذمومات راغبة في الفضائل متجنبية الرذائل، وهذه النفس باقية بعد الموت لا تغنى ولا تتغير بل الموت يزيدنا حسنا وبهاءً وهو ولادتها، والروحاني لا يغنى بالمفارقة والنزاهة التي جعلها الله فيه، فأن الغناء إنما هو فيه المركبات»¹

ويرى ابن سبعين «المعروف هو الخير المحض، والمنكر هو الشر المحض، ونقول المعروف هو النفس الناطقة المطمئنة الفاضلة ، التي أمرت بوصل حبلها، والمنكر، وهو النفس الأمانة الشريفة فأمرت بقطع حبلها والمسترشد هو الإنسان العاقل الذي هو في مرتبة النفس اللوامة ، ونقول المعروف هو العالم الروحاني الشريف العارف بالله وبالذات والمقدس له بالذات ، والمنكر هو الجسماني الخسيس الذي فيه الموت والجهل، والشهوة والغضب والفساد بالذات والمسترشد هو النفس الناطقة الجامعة بين الروحاني والجسماني فأمرت أن تصل العالم الروحاني وتقطع الجسماني»²

والنفس مصدر السلام الذي يستشعره العبد بعد ثوابه ودخوله الجنة راضيا كما أنها مدركة الحساب الذي يلقاه المنكر بعد عودته لذوق عذاب الحريق " وهي التي تميز نقمة أن يقف السالك عند حد العبادة دون تحقيق

¹ ابو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص352-353.

² ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص74

الوحدة والتي يمكنها إبصار غاية الفعل وأنها لفاصل مجاهدة الشهوات الذي يحاسب عما يكسب الإنسان من أمره ما سعى ومفطورة على الدلالة على الواحد، إذ ليس يوجد سواه»¹

ويرى ابن سبعين أن في النفس الناطقة «تظهر الصورة الشريفة والقوة الإلهية النبوية وهي النفس النبوية التي تتلقى الوحي الكريم والإلهام وتقوم النفوس المنحرفة عن الحق وترشد الإنسان ليفعل ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، وبواسطة هذه النفس النبوية يكون خلاص الفطر الناقصة بوضع السنن والأحوال الموافقة والوعد والوعيد»² وهذه النفس النبوية عند ابن سبعين تأخذ الأمر من الأول الحق والكلمة المعظمة، والذات المنزهة بغير واسطة ولا تركيب ولا بقوة ولا بحث.

ويعتقد ابن سبعين أن النفس هي السراج الذي يضيء سبيلنا لتحقيق قول الحق: «أني الله شك فاطر السموات والأرض، فنعلم أن الحق واحد، وينكشف لنا أنه القادر على جعل ما هو كائن خلاف ذلك، من حيث هو وجود مقيد أو مقدر، أنا أو أنت أو ما يحدث في المستقبل، فإذا أعرض الإنسان عن درك الوجود، من حيث هو، بسبب الأوهام من أحوال الضمير، تخطئه العذاب لنفي هذا الوجود»³، والنفي مصدر السلام الذي يستشعره العبد بعد ثوابه ودخوله الجنة راضيا، كما أنها مدركة الحساب الذي يُلَقَّاه المنكر بعد دعوته لذوق عذاب الحريق وهي التي تميز نقمة أن يقف السالك عند حد العبادة دون تحقيق الوحدة، حيث «مكنتها إبصار غاية الفعل، فتخلف "الواحد" في معرفة المستقبل، مما أثبتته في اللوح المحفوظ*، وبما هو يعلم غيب السموات والأرض، وهو بصير بما يعمل الخلق، وأن النفس لفاصل مجاهدة الشهوات الذي يحاسب عما يكسب الإنسان من أمره ما

¹ مُجَّد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المرجع السابق، ص148

*الوعد والوعيد: من أهم المواضع القرآنية التي عرض لها العلماء والمفسرون، وقد أدلى العلماء بكثير من الآراء فيما يعود إلى ما هو واجب بالسمع، وما هو واجب بالعقل، (أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412، ص574).

² ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص98

³ المصدر نفسه، ص108

* اللوح المحفوظ: وهو محل للتدوين وهو نور إلهي حقي متجل في مشهد خلقي انطبعت الموجودات فيه انطبعا أصليا (مدوح الزوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص38)

سعى، ومفطورة على الدلالة إلى الواحد الذي يقابله الواحد (أ) أول ما تسمى به الإنسان، إذ ليس يوجد سواه، وهو هو»¹.

1. الأخلاق النظرية :

الأخلاق عند ابن سبعين هي امتداد طبيعي لمذهبه في الوجود الواحد المطلق، وابن سبعين «لا يضع لنا القواعد الأخلاقية المعيارية تعلمنا ما ينبغي أن يكون في حياتنا المادية كما يفعل علماء الأخلاق بقدر ما يضع لنا الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها الأخلاق، ... ويمكن أن تسمى بميتافيزيقا الأخلاق ومن هنا يختلف علم الأخلاق عند ابن سبعين عن علم الأخلاق عند الصوفية الخالص لأن الاتجاه الغالب على ابن سبعين في بحثه في الأخلاق لما قلنا هو الاتجاه الميتافيزيقي، على حين أن الاتجاه الغالب على الصوفية الخالص في مبحثهم في الأخلاق هو الاتجاه السيكولوجي»² يعتقد ابن سبعين أن الأخلاق هي ما يغلب عليها الجانب الميتافيزيقي فمن هو الفاعل الحقيقي لأفعالنا، وهل هو الله أم نحن؟ وهل هو في الوجود شر أم كل ما في الوجود خير؟ وما مصدر كل من الخير والشر، وما هي السعادة؟ وهل هي شيء خارج عنا أن نحن عين السعادة وما إلى ذلك من المباحث التي هي أدخل في مبحث الميتافيزيقا منها في مبحث الأخلاق؟

تقوم إن الأخلاق عند الصوفية على تحليل النفس الإنسانية لمعرفة ما إذا كانت أخلاقها محمودة أم مذمومة، حيث يمكن القول أن التكامل الخلقى لا يكون إلا بإحلال الأخلاق المحمودة في النفس محل الأخلاق المذمومة وهذا هو معنى المجاهدة عندهم ويقول القشيري «... بالنفس ما كان معلولا من الأوصاف للعبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله، ثم أن المعلومات من أوصاف العبد على ضربين: أحدهما يكون كبسالة كمعاصيه ومخالفته الثاني أخلاقه الدنيئة فهي في أنفسنا مذمومة، فإذا عاجلها العبد ونازلها تنتقي عنه بالمجاهدة لتلك الأخلاق»³ كان مقصده هو خلق الإرتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم النفس، وهو ما يحاول ابن سبعين الوقوف عليه.

ينزع الأخلاق في مذهب ابن سبعين على جملة الزهد، «فالتحقق باللذة عنده في ترك الحواس ورفض العالم المحسوس على أن يكون ذلك في البداية أما النهاية فيحقق الإنسان بالوحدة الوجودية المطلقة فيظهر عندئذ اللذة

¹ محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المرجع السابق، ص112

² ابو الوفا التفتاراني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص387

³ القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق، ص44

الحقيقية وبالسعادة التي ليست ورائها سعادة ، وقد بحث في مسألة التكليف الشرعي وذهب إلى القول أن الرحمة الإلهية سارية في الوجود كله، وفي الفاعلة فيه، وهي كما تتعلق بالمؤمن تتعلق بالكافر، وهو في ذلك خاضع من غير شك لروح مذهبه في الوحدة المطلقة التي ينتمي إليها»¹ ويبدأ ابن سبعين بحثه في البواعث الأخلاقية من خلال الباعث الأخلاقي الذي يتصف أما الخيرية أو الشر.

أ- الخير:

إن ما يدعو به الإنسان إلى الشر هو الغفلة أو التفاعل التغافل وما يدعو إلى الخير وهو التشبه بالسيرة الجميلة والأفعال الحميدة وفي ذلك يبين ابن سبعين «وإياك والغفلة والتغافل فإنهما يهملان الخير ويخصمان الشر والغافل والمتغافل واحد، لان الغافل تؤديه غفلته إلى الفساد وليس ينفع المتغافل معرفته بما تفاعل عنه إذا لم يستعمل فيه ما يجب لأنهما قد اتفقا في الإضاعة وتباينا في العلم والجهل وعليك بالسيرة الجميلة التي هي الأفعال المحمودة التي يدور عليها في حياته ويجعل وكده أن يفعلها ويتخلق بها ويعامل بها ذاته وغيره ويجعلها مقدمة لمقاصده الكريمة»² وقسم ابن سبعين الخير إلى ثلاث :

- ✓ الخير المطلق: وهو الله أي الشيء الذي يراد لأجل ذاته، ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل غيره وهذا الخير هو الذي يسميه ابن سبعين المطلق .
- ✓ الخير المقيد: وهو الشيء الذي يراد لأجل نفسه، ويراد في نفس الوقت لأجل شيء آخر غيره ، وذلك مثل طلب العلم، فإنه يراد لذاته ولغيره.³
- ✓ الخير المقدر: وهو الشيء الذي يراد ويؤثر دائما لأجل غيره، ولا يؤثر أصلا ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل ذاته مثال الأشياء المؤذية المؤلمة كشرب الدواء المر الشنيع الطعم بالرغم من مرارته إلا انه يداوي⁴ ؛ والمعنى من ذلك أن الخيرات الثلاثة هو الخير بالإطلاق وهو وحدة مطلوب العقلاء، فالعاقل من رأى الخير وهو الله لم يطلب الخير الممكن ولا إرادة لنفسه ولا ابتغاه.

¹ ابو الوفا التفتاراني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص388

² القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق، ص241

³ المرجع نفسه ص242

⁴ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص27

ب- الخير والسعادة:

يبين لنا ابن سبعين أنه هناك صلة بين الخير والسعادة قائلاً «أن الحياة شرط في العقل والعقل شرط في العلم، والعلم شرط في العمل، والعمل الصالح شرط في الفضل، والفضل شرط في السعادة والسعادة شرط في الكمال، والكمال شرط في الخير، والخير شرطه وأصله التخصيص بل العناية الإلهية الخاصة»¹

أن السعادة عند ابن سبعين مرتبطة بالخير من حيث هي شرط الكمال ورد ذلك كله في النهاية عنده أي في العناية الإلهية التي هي مصدر الخير كله، من خلال «أن العناية الإلهية هي مصدر الخيرات، وذلك حين يقول "فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً بذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله، فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان»²؛ فهذا هو معنى العناية والخير عند ابن سبعين لا يطلق حقيقة ولا يعقل إلا في الخير الذي هو أصل السعادة، ولعله يقصد به الخير المطلق أو الله فيقول ابن سبعين «لا يطلق الخير حقيقة ولا يعقل إلا في الخير الذي هو سبب السعادة والسعادة توجد عنده أو به أو معه أو فيه أو منه أو إليه أو عليه أو عنه أو له»³

ت- اللذة والسعادة:

عرض ابن سبعين العديد من المسائل الأخلاقية ومن بينهما «مسألة اللذة واللذة عنده قد تكون روحانية وقد تكون جسمانية»⁴ وهي تعتبر أيضاً من جهة ما هو جليل وخسيس فإن كانت تتعلق بما هو جليل قيل فيها أنها جليلة وإن كانت تتعلق بما هو خسيس قيل فيها بأنها خسيصة «فكان لكل متوجه خيراً ما يتشوق إليه أو لذة ما يطلبها ومن مضافها يحقر أو يعظم، ولولا الفكر في لذة الأفضل لم ينتقل الإنسان عن لذة الخسيس ولا طلب عليها زيادة»⁵.

¹ القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق، ص 241

² المرجع نفسه، ص 284

³ المرجع نفسه، ص 241

⁴ ابن سبعين، الألواح، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص 180

⁵ المصدر نفسه، ص 179

إن اللذة الحقيقية عند ابن سبعين ليست اللذة الحسية وإنما هي اللذة التي تحقق للإنسان بتركه الحواس ورفضه للعالم الحسي فتصير نفسه مفارقة وهذه اللذة هي الموجودة بالفطرة في جوهره الإنسان السعيد وفي ذلك يقول ابن سبعين «ومنها من اللذة ما هي مركزة في جوهرها السعيد وهي تصدر منه عنه ويجدها إذا انصرف إلى نفسه، لا سيما إذا ترك حواسه ورفض العالم المحسوس، وتشبه باللطيف منه وكان كالمفارق عنده وتوجه بالمفارق إلى المفارق»¹

يشبه ابن سبعين ما قاله الفارابي من قبل في أن سعادة النفس الإنسانية تكمن عندما تصير بريئة عن الأجسام ويجعل لكل نفس من النفوس الحيوانية والحكمية والنبوية لذة وسعادتها بخصائصها، فالنفس الحيوانية لذتها وسعادتها كما يرى ابن سبعين «نيل الأغراض المادية كالجماع والأكل والشرب والانتقام وبالملة لذتها وسعادتها في الشيء الذي يوافيها في حال إدراكها في حين اللذة الحيوانية ما هو في الإنسان طبيعي ولازم ومنها ما هو غير طبيعي وغير لازم فالتطبيعي يكمل به جوهر النفس الحيوانية ويحفظ جنسها وذلك مثل الأكل والشرب والنوم، وغير طبيعي مثل اللباس والأكل الطيب وركوب الخيل والفناء وهذه الأمور ليست بضرورية لوجود الإنسانية ولا شرط في حياتها»²

ويظهرنا ابن سبعين على أن النفس الحكمية عند الفلاسفة ثلاث لذات:

- ✓ اللذة الأولى: تكمن في الوقوف على حقائق الأشياء وماهيتها وصلاح الحال فيها وحصول على التصور الدائم والتصديق المستقيم الثابت واتصالها بالعقول الفعالة، وأن تتصف بالكمال الإنساني.
- ✓ اللذة الثانية: فهي العلم بالمبدع الأول وشرفه وما هو عليه من الفضل والعزة العلو والكمال القرب الأول من الحق وجوهرها النفس الناطقة والجوهر واحد فلا خلاف بين العقول التسعة والعقل الفعال والنفس الكلية والنفوس الجزئية والمفارقة الروحانية³ وهنا يقول ابن سبعين «بالجملة ما فرقه الموضوع عند الفلاسفة جهة النفس وفي الحقيقة لا جنس هناك ولا عدد ولا قيمة ولا زمان ولا مكان وإنما العبارة يضطر إليها لضرورة البيان بين المخاطب فنتوهم باللذة»⁴

¹ المصدر نفسه، ص179

² ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص108

³ ينظر: المصدر نفسه، ص108

⁴ المصدر نفسه، ص108

✓ اللذة الثالثة: هي ما يقف عليه الفلاسفة من معرفة الحق الواجب والوجود والسرور به والفناء في حبه واستحقاق آنيته لجميع الآنيات وهويته لجميع الهويات، فالغيبية عنها وعن جوهرها والحضور عنده وتقسيم الاتصال والمعراج ثم يظهرنا ابن سبعين بعد ذلك على أن السعادة عند الفيلسوف هي ثمرة تمام الإنسانية وكما لها، وكمال الإنسان لا يمكن إلا بصلاح عقله وعقله لا يصلح إلا بالعلم والجوهر بالعقول المجردة والسلوك إليها حتى يكون عقلا بالفعل وذلك إلا بالتمرن والجد والعزم والبحث ومعرفة الصنائع العلمية والعملية وفعل ما ينبغي كما ينبغي.¹

لا يقر ابن سبعين بالدين حين قالوا أن النبي ﷺ يستمد وحيه عن طريق العقل الفعال فيكون في ذلك سعادته، فتمثل هؤلاء الفلاسفة في رأي ابن سبعين قد غلطوا في حق النبوة ما ليس بصحيح وفي ذلك قوله: «لقد غلط من ظن وقال أن اتصالها (النفس النبوية) بالعقل الفعال هو البعد والمعراج والوحي، وقال ما قال هيئات لو علم بالنبوة لم يغلط، وإنما يحكم بحسب مبادئه، وقال من سنة مذهبه، وقال ما ليس بحق»² يبين ابن سبعين أن لذة المحقق ماهيته، فلا يعقل للإنسان هوية كاملة إلا عند القرب من الحق الأول، والسعادة لا تتحقق ولا تقدر إلا من خلال التقرب إلى القصد الأول ويقصد المطلق (الله)، فالسعادة الحقيقية هي معرفة الله ومعرفة ما يجب أن يعمل من أجله فاللذة لا تصح إلا بالسعادة ويشير ابن سبعين «لا يتم القصد الأول الواجب الذي هو في الأصل في السعادة واللذة والذي فيه عقلت اللذة الروحانية وهو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو الخير المحض وهو السعد وهو اللذة وهو وكل شيء هالك إلا وجهه، وهو البدء الذي يلزم لكل موجود سواه»³. يعتقد ابن سبعين أن السعادة الحقيقية هي ما اتصل بالقصد الأول (الله) الواجب الوجود ونجد ابن سبعين قوله هذا له علاقة من مذهبه الوجودي.

ث- التكليف بين الشريعة والحقيقة:

ارتبطت مسألة التكليف ارتباطاً وثيقاً بمبحث الأخلاق، التي عرض لها ابن سبعين، وما سنتبعه من الكلام عن الخير والشر والطاعة والمعصية والثواب والعقاب، يعالج ابن سبعين هذه المسألة بتأثر من غير شك بفكرته في

¹ ينظر: ابن سبعين، بد العارف، المصدر نفسه، ص 109

² القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق، ص 130

³ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 109

الوحدة المطلق، فالله عند ابن سبعين هو الخير المطلق، وهو الوجود الواحد الحقيقي وما عداه من الموجودات الأخرى وهم على التحقيق، وهذا الأخير الخير المطلق لا يمكن أن تصدر عنه الشرور، فلا مجال للقول بوجود الشر.

يقول ابن سبعين «كل ما يفعله الإنسان من خير أو شر إذا اعتبر من حيث الحكمة والفتنة والجبروت حمد واستحسن وعظم ونسب إلى الخير بموصوفه وإلى الشر بفعله وجعل الخير في المحل والقصد الأول والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني»¹؛ المقصود باللواحق والمضافات الموجودة هي العالم وهي ما يقول عنها بالقصد الثاني، وبحكم نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين فإنه لا حقيقة لها إلا بالقصد الأول، وجودها الذي نعتقده نحن حقيقيا ليس إلا وجودا وهميا، ترتب على ذلك أن يكون وجود الشر وهميا، كما يفرق ابن سبعين في مسألة الثواب والعقاب بين قسدين:

✓ **القصد الشرعي:** يتضمن التفرقة بين الثواب والعقاب أو الخير والشر.

✓ **القصد العقلي:** فلا مجال فيه للتفرقة بين هذه الأمور لأن الرحمة الإلهية يندرج تحتها الكل ويدخل فيها الجميع ويقول ابن سبعين «صح أن الرحمة هي الفاعلة ولها يرجع، ولا يعتبر العمل معها، و بها يدخل الكل الجنة فإن الله لا يحب عليه شيء»² الرحمة لا تكون إلا في يد المقصد الأول؛ أي الله لذا يمكن له أن يغفر للإنسان خطاياهم ويقول أيضا «هذا دخل الجنة بعمله، وهذا أعطى على عمله الصالح الدرجات السنية، وهذا جوزي بعمله وهذا من الأبرار وهذا من المقربين، إنما قصدنا بهذا القول كله القصد الشرعي، وإنما القصد العقلي رحمة الله هي الفاعلة وهي العامة وهي مهياة للخير وقد جاءت للخير وقد عصمت من الشر وهي حفظت وهي هدت وهي أرشدت وهي هو ولا شيء مثلها»³ كان كلام ابن سبعين معقولا في هذا الجانب لأنه يعتقد أن العمل الصالح أو العلم أو الخير هو الذي يضمن الدخول إلى الجنة والرحمة هي كل شيء.

¹ ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص 245

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص 244، 245

إن الرحمة الإلهية هي أساس الوجود لذا يقف ابن سبعين على أن «الرحمة الإلهية هي الفاعلة في الوجود، حيث تشمل المؤمن وتشمل الكافر، كما تتعلق بالمطيع تتعلق بالعاصي وبمقتضاها يدخل الكل الجنة، وسبب ذهاب ابن سبعين باعتبار أن الرحمة الإلهية سارية في كل الوجود وتشمل جميع الكائنات»¹ لقوله تعالى

﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا

يُؤْمِنُونَ ﴿156﴾ (الأعراف، الآية 156) كما أضاف ابن سبعين فتح باب الرجاء في الله حين يقطن الإنسان من رحمة

الله تعالى: ﴿ قُلْ يَعْبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا

إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿53﴾ (الزمر، الآية 53) دعوة ابن سبعين صريحة، فهو يدعو إلى الإيمان بالله فهو الوحيد إلى

يحقق السعادة لذا لا بد على أن الإنسان أن يعيش قريب من الله فلا يستطيع الإنسان أن يدرك متى تنزل رحمة الله، ويضيف إلى ذلك «تصور الرحمة الإلهية المطلقة لا يحدها شيء ومن ثم لا مجال للقول بأنها معللة بشيء جانب الإنسان وهذا هو الذي يقول به ابن سبعين وهو غاية في التأدب مع الله وليس فيه ما يتعلق من قريب أو بعيد بإسقاط التكليف»².

2- الأخلاق العملية :

إن البحث عن الله يطيل العذاب فكيف يجب أن يكون الموقف القيمي، لذا «تعد الأخلاق حالة علم إذا أقامت على أسس ومفاهيم محض خالصة والخير هو المحور الذي ارتكزت عليه المفاهيم التي قامت عليها المذاهب الأخلاقية مع اختلاف النظر في اعتباره بين المطلق والنسبي، والتمايز في تحديد طبيعته السببية أو الغائية فكان من النتائج ذلك تباين الفلسفات حيث يصل إلى حد التعارض الكلي، فالخير عند ابن سبعين خبر مطلق ميتافيزيقي في نهايته وهو غاية الإنسان حين يتشوق إليه وهو فيه ويطلبه ويعتبر ما نراه من خيارات مشخصة العالق الذي يحجب الأخلاق في نظرة العابرة»³؛ وعلى هذا النحو كان لابد تحديد غاية الأخلاق بالتحقق المطلق والأحكام التي تشكل جملة مذهب ابن سبعين في الله والإنسان والعالم وهي الزمرة العقيدية التي تشمل منظومته القيمة؛

¹ محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص 263

² محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص 264

³ المرجع نفسه، ص 264

فحكم القيمة يغدوا اعتقادا بالمعنى الدقيق «يغدوا إيمانا عندما لا يتناول قيمة متحققة مدركة بل قيمة ما تزال مثالية»¹ إلى جانب هذا الإيمان السبعيني الذي تمثله «جملة أحكامه تفيض المختزنات العاطفية ولواعج* النفس السبعينية بنوع من الحب الذي هو أساس مطلق بالذات وهو إرادة بلوغ الحقيقة في ذاتها شيء واحد فالذي أحبه أراد أن يوجهه، بل أنه لم يلتمس الوجود في ذاته إلا بعد أن أحبه»² ومع ذلك عمل على الاستمرار وتوكيد أن الإيمان الذي ينطلق منه ليس إيمانا بعيدا عن البرهان.

أ- السفر والوحدة

وضع ابن سبعين الوسائل العملية في السلوك لتحقيق تلك المثل الأخلاقية العليا التي دعا إليها، ويسميتها الطريق العملي الذي لتحقيق بالمثل الأخلاقية العليا بالسفر؛ حيث يسلك العارف هذا الطريق بالسفر وأن يتحقق عمليا بالمثل العليا بما يصطنعه من رياضات عملية، إلا أنه لابد أن يتجاوزها إلى غاية يعدها ابن سبعين بأنها أسمى من كل غاية أخرى وهي التحقق بالوحدة المطلقة، وهنا أخضع ابن سبعين الأخلاق العملية لنظريته كما أخضع الأخلاق النظرية من قبل لمذهبه في الوجود.

يرى ابن سبعين «أن السفر ليس فقط وسيلة إلى التحقق بالمقامات والأحوال التي هي مظهر تكمل السالك من الناحية الخلقية عند الصوفية الخالص، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك مؤدي إلى التحقق إلى الوحدة المطلقة فالذكر عند ابن سبعين هو ذكر المحقق، ويكون في نهاية التحقيق بصيغة (لا موجود إلا الله)»³، وعند ابن سبعين (لا إله إلا الله) والذاكر في هذا الذكر هو المذكور حقيقة.

وهكذا فسر ابن سبعين السفر أو السلوك حيث جعل غايته الأساسية والميتافيزيقية هي التحقق بالوحدة المطلقة، على حين أن الصوفية يجعلون غايته الأساسية أخلاقية على نحو ما يفهم من كلام الجنيد عن السلوك أوردها السهروردي البغدادي في "عوارف المعارف" فيقول «أكثر العوائق والحوائل والموانع في فساد الابتداء فالمريد في أول سلوك هذا طريق يحتاج إلى أحكام النية وأحكام النية تنويعها من دواعي الهوى وكل ما كان للنفس فيه

¹ احمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص54

*لواعج: الهوى المحرق (مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص558)

² احمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع نفسه، ص55

³ ابو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص409

حظ عاجل حتى يكون خروجه (إلى الله) خالص لله¹ ربط السهروردي مسألة السفر بالنية خاصة وأن النوايا تختلف.

ب- السفر ومجاهدة النفس

تقوم المجاهدة عند ابن سبعين على مجاهدة النفس، باعتبار أن النفس ليست خيرا محضا ولا شرا محضا، وإنما هي مركبة من الأمرين، ومن ثم ينبغي على السالك أن يقهر جانب الشر في النفس وفي ذلك يقول ابن سبعين لمريده «وقل لجملتك يا مركبة بين الخير والشر والمفارق (النفس) وغير المفارق والسعيد والشقي ها وديني إن لم تفعلي تقابلك بطبيعة الخير وتندرج بالمفارق وتظفر بك بأمر السعيد فإني مجتهد»² ولكن ابن سبعين يعتقد أن هذه المجاهدة هي المجاهدة الحقيقية التي تستدعي من النفس في إلزامها الإيمان بأن لا موجود إلا الله وفي هذا يخاطب مريده في (رسالة الفتح المشترك) قائلا «يا هذا غص بصر إدراكك عن غير الله، ثم قل لنفسك يا خسيصة المنزل متى ثبت سواه تستري فيه وتغضي بصرك عنه هو الله فلا هو إلا هو لا يمكن غير ذلك»³

ويسمى ابن سبعين مجاهدة النفس على هذا الوجه من إلزامها بالوحدة إلى السفر^{**} والمجتهد لنفسه بالمسافر وهو يجعل علم السفر موجودا في الشريعة بالقوة، ويقول «أن أحدا من علماء الملة الإسلامية لم يقف عليه ولا حصل الفرض المطلوب من علوم القرآن والحديث، وهو التحقيق وقد تمكنهم ذلك بفضل الله المودع في خزائن عنايته يظهر ذلك كله»⁴ و يجعل ابن سبعين السفر موصلا إلى علم التحقيق وبعد ذلك نهاية التصوف وفي ذلك يقول «التصوف تسعة أوجه بعدها حبل التحقيق وبعد الحبل نبدأ بعالم السفر وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين»⁵ وضح ابن سبعين أولويات التصوف في التحقيق الذي يبدأ أولا بالسفر كأساس في مذهب الوحدة المطلقة.

¹ السهروردي، عوارف المعارف، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، ج4، ص413، 412

² ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، المصدر السابق، ص270

³ أحمد فريد المزيدي، موسوعة مصطلحات ابن سبعين، دار الكتاب ناشرون، ص216

^{**} السفر: من آداب الصوفية محبة السفر وصحبة الغرباء لقول سفيان الثوري "وجدت قلبي يصلح بين مكة والمدينة بين قوم غرباء وأصحاب هباء" والمقصود بذلك هو السير نحو الحق بالذكر (ينظر: حسن الشقراوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1/1987م، ص209)

⁴ ابن سبعين، مجموعة رسائل ابن سبعين، تح عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص187، 186

⁵ ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص209

يظهر ابن سبعين في رسالة الإحاطة على أنه «لابد للمسافر من أن يخلص للأوهام العقلية، العلم، القياس، الحد، النفس، العادة، الإضافة، الزمان، المكان، فإن عجز (المسافر) عن دفعها قبل السفر ويسوف نفسه يخاف عليه أن يعذب عذابه في لظى أو في سفر»¹ وقد قسم الأسفار إلى ثلاثة:

✓ السير إلى الله من منازل النفس من خلال رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة وإزالة التكشف من المظاهر والاختيار إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو نهاية مهام القلب.

✓ السير إلى الله في الله بالإتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه مما يرفع حجاب الوحدة عن وجوده الكثرة العلمية الباطنية، وهو السير في الحق بالحق إلى الأفق الأعلى وهو نهاية حضرة الواحدية.

✓ الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحادية، لإزالة التقيد بالضدين الظاهر والباطن بالحصول على أحدية عين الجمع، وهو مقام قاب قوسين وما بقيت الأثينية فإذا ارتفعت وهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية.

✓ السير بالله عن الله للتكميل؛ أي الرجوع عن الحق إلى الخلق وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق في الخلق واضمحلال الخلق في الحق حتى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة وصورة الكثرة في عين الوحدة وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع²

ت- الشيخ المرشد

حاول ابن سبعين من خلال طريقته «أن يخضع سفره لمشرف شيخ مرید كامل وعلى الطريق القريب المسافة الأيمن من الآفات وهو الطريق الذي يطلبه السعيد»³ بحيث أن الشيخ المرید** يدير أمر آخره المرشد وبعينه عليها وفي ذلك يقول ابن سبعين «وحبيبك (شيخك) من يدير أمر آخرتك ويعينك عليها ويذكرك بها ويهجرك ويصلك من أجلها»⁴ يعتقد ابن سبعين أن الشيخ المرید هو سندك الذي يعينك على أمورك ويوجهه نحو الطريق السليم كما يعينك على أمر آخرك "فاعمل لأخرك كأنك تموت غدا" ويقول أيضا «الحبيب هو الذي تتعلق به

¹ ابن سبعين، الإحاطة، المصدر السابق، ص 467

² ينظر: ابو الوفا التفتاراني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المصدر السابق، ص 415

³ ابن سبعين، رسالة العهد، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص 67

** المرید: هو الذي عرف جلال الربوبية وما لها من الحقوق في مرتبة الألوهية على كل مخلوق وأنها مستوجبة من جميع عبيده دوام الدؤوب بالخضوع والتذلل له (ينظر: أمين حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دراسة تراثية مع شرح إصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م، ص 87)

⁴ ابن سبعين، رسالة العهد، المصدر السابق، ص 2

الإرادة وتنصرف إليه همه الحب وتميل إلى محبته تأكيد أو تقول الحبيب هو الذي غلبت صفاته على قلب المحب وانطبعت صورته فيه مجردة ومنعه ذلك الانطباع من قبول صورة غيرها ونقول الحبيب الذي يمتلك حسنة وكماله قلب المحب وجملة عوامله حتى يظهر الحبيب في ذاته وجملته»¹

إن الصلة بين المريد وشيخه صلة حب قوي يسيطر على النفس للمريد ويستولي على جملة مشاعره فيؤدي هذا الحب إلى ظهور صفات المحبوب في المحب وعلى هذا الوجه يقول ابن سبعين «ما أعظم الحكماء مشايخهم وفضولهم على آبائهم إلا لكونهم سبب الحياة الباقية والآباء سبب الفانية إلا إن كان الأب من كل الجهات»² المعنى من ذلك يقصد أن الأب والشيخ مرشدا في وقت واحد وعلى هذا الأساس فإن ابن سبعين وتلميذه شارح رسالة العهد يفلسفان العلاقة بين الشيخ والمريد على أساس الإيمان بالوحدة المطلقة والتحقيق وتبين هذه الفلسفة على الحقيقة التي قامت بها الكمالات كلها سواء الوجودية أو العرفانية.

ث- الذكر والمقامات

أهمية الذكر عند ابن سبعين تكمن من خلال قوله «إذا أهمل كان من أعظم سيئات المقربين ولا شيء عندهم أعظم من إهمال الذكر، وبالجملة لا بد من الذكر وهو يتقدم ويتأخر ويقارن المقامات واللذات والأحوال والجميع»³ ويتفق ابن سبعين في اعتباره للذكر هذه الأهمية الكبرى في السفر أو السلوك مع سائر الصوفية الذين اعتبروا الذكر عمدة الطريق إلى الله وبذلك يقول القشيري «الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى بل عمدة في هذا طريق ولا يصل أحدا الله تعالى إلا بدوام الذكر»⁴ ويبين ابن سبعين كغيره من الصوفية أن رياضة الذكر تستند إلى الكتاب والسنة، ويورد عدديدا من الآيات القرآنية والأحاديث فمن الآيات التي يوردها وتستند إلى الذكر قوله تعالى ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (البقرة، الآية 152) وقوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ (الأحزاب، الآية 41) ومن الأحاديث يذكر ابن سبعين قول النبي ﷺ «خير ما قلته أنا والنبيين من قيل (لا إله إلا الله)

¹ المصدر نفسه، ص 74

² ابن سبعين، الألواح، المصدر السابق، ص 152

³ ابن سبعين، الرسالة النورية، المصدر السابق، ص 86، 93

⁴ القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق، ص 101

وقوله ﷺ "ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من إعطاء الذهب أو الورق، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتدقوا أعناقكم ويضربوا أعناقكم قالوا بلى قال ذكر الله" ¹

يرى ابن سبعين «أن الذكر من الناحية الشرعية هو الصورة المقومة والمتممة لجميع الوظائف الشرعية والجدير بالذكر أن وصول الذكور إلى الوحدة الوجودية المطلقة عند ابن سبعين وهو من الناحية النفسية تعلق شعور الذكر المستمر بموضوع واحد يسمو عن عالم المادة وهو الله، أما فيما يخص المقامات فقد ذهب ابن سبعين إلى أن الذكر بماهيته في كل المقامات من حيث هو جزء ماهيتها» ² يعتبر ابن سبعين أن مسألة الذكر هي من أرقى المقامات في حين تتقرب من الوحدة المطلقة فتحقق ماهيتها .

ج- الخلوة والعزلة:

يرى ابن سبعين بأن مسألة الخلوة والعزلة طرحت في مبحث الأخلاق باعتبارها مسألة ضرورية وكانت له نظرة متابعة لما سبقه من الصوفية الذين نجد لهم منذ نشأة التصوف ويفرق ابن سبعين بينهما حيث الخلوة عنده تعني الانقطاع عن الخلق وكذلك العزلة فهي مجرد إقرار النفس عن القبيح ولا تقتضي من المعتزل أن يترك صور الناس ويقول ابن سبعين «فإذا ذكرنا صاحب الخلوة عظم الله الذكر تكبر الصحة ويصفر كل شيء عنده ويبصر الأشياء ساجدة خاضعة لله تعالى ويصبيه حال الإخلاص الذي إذا قام به أي محتلي تقرر أمامه الكاذبة لأنه الأفراد المطلق» ³ إن الخلوة والعزلة مسألة أساسية في التصوف الإسلامي لما لها من إيجابيات في التقرب من الله حيث يعتقد الصوفي أن العزلة عن العالم والخلوة مع ربه هي طريقة صحيحة باعتبار الوسيلة المباشرة في الحديث دون واسطة، ويقول أيضا «الخلوة** الصحيحة التي من أجل الله ينبغي أن نكون بالله والله و إلى الله ولا يوجد في المحل ذكر أحد غير الله وأيضا من ذكر يحسم أتعبته الحواس ومن كان كذلك مع نفسه أتعبته الأماني والأوهام ومن اعتزل عن ذلك وخلا بحبيبه وذكره أعانه الله على الجميع وملكه على الكل وبلغه إلى غاية أماله وتسهيل لنفسه إلى قوله

¹ ابن سبعين، الرسالة النورية، المصدر السابق، ص 83

² ابن سبعين، الرسالة النورية، المصدر السابق، ص 104

³ المصدر نفسه، ص 99

** الخلوة: يدل على العزلة عن بعضهم البعض، وقيل الخلوة من الأغيار والعزلة من النفس وما تدعو إليه ويشغل عن الله، فالخلوة كثيرة الوجود ويقال العزلة أعلى منزلة من الخلوة (ينظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1/1999م، ص 155)

الله ثلاث فيتحقق بذلك وحدة الوجود»¹ يعتقد ابن سبعين كغيره من المتصوفة أن الخلوة هي ما اقيمت على الله فقط وليس ما وجد غيرها لأن الخلوة تتعدد ، فما قصد إليها ابن سبعين هي الخلوة مع الله فيشعر بنوع من النشوة والراحة النفسية والاطمئنان في حديثه إلى الله.

ح- الصوم

الصوم عبادة أخرى إلى جانب العبادات العملية اللازمة عند ابن سبعين وعند غيره من الفلاسفة وفائدة الصوم*** عند الصوفية مثلها مثل عند ابن سبعين رياضة النفس الإنسانية لقول السهروردي «آداب الصوفية في الصوم ضبط الظاهر والباطن وكف الجوارح عن الآثام»² كان قول السهروردي نفس قول ابن سبعين فجعل المتصوفة لهم نفس النظرة على أن الصوم هو من آداب الأخلاق كما أنه يساعد على تصفية النفس من الشوائب ويقول ابن سبعين «وما تحتاج إليه أيضا وظيفة الصوم فإنه يحقق رطوبة الأسباب القاطعة عن وجه المطلوب ويلين الأحوال المانعة من الشأن الموهوب، وتقل الحركة القوى الهيلانية وتستقيم القوى الروحانية وتركد الحواس الخمس وينام الجسم وتستيقظ النفس وتعمل ما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب»³ يتفلسف ابن سبعين في مسألة الصوم في اعتقاده ان الصوم هو نوم الجسم واستيقاظ النفس وبالتالي تكون النفس هي المسيطرة على الجسم لكن ما دامت النفس هي فأيهما تكون مسيطرة؟ لم يوضح ابن سبعين وجهة رأيه في هذا وإنما اكتفى القول بهذا القدر.

يتفلسف ابن سبعين كعادته بالكلام ابن في الصوم ويجعله كغيره من الرياضات الأخرى منتها إلى الوحدة المطلقة فيقول «بالصوم يفارق المحقق العالم المجموع الكثير الكليات الطبيعية والعقلية والمنطقية في واحدة، وتحد المجد المنتظم في شاهده، وإذا استعمله السالك على جادة المخلصين تتحدث الجلالة بمناقبه التي اشتهرت اشتهار الصباح ومكارمه التي عمت بل ستقع عموم المطر هبت به هبوب الرياح وكذلك لما يجعل الله فيه من الفضائل البسيطة الخالصة العربية عن شوائب الاحتيال المقدر في مجموعها الذي يصح به صدق التحدي ولا يمكن فيه فعل

¹ ابن سبعين، لرسالة النورية، المصدر السابق، ص100

*** الصوم: إشارة عن الإمتناع عن إستعمال المقتضيات البشرية ليتصف بالصفات الصمدية فعلى قدر إمتناعه تظهر الصفات الحقيقية (ممدوح الزوي، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص257)

² السهروردي، عوارف المعارف، المصدر السابق، ج3، ص238

³ ابن سبعين، مجموع رسائل ابن سبعين ، المصدر السابق، ص142

التعدي كذا ويكون واحدا لأن مفهوم ما بسبيله (أي ما بسبيل الصائم) ماهية الوحدة والتوحيد .. حدة بالنظر إلى ذاته ¹ ربط ابن سبعين الصوم بماهية الوحدة والتوحيد واعتبر أن الله لا يتكفل إلا لمن هو معه و به وهذا بطبيعة الحال مرتبط بمسألة الوحدة المطلقة.

خ- الدعاء

يلزم ابن سبعين التوجه إلى الله بالدعاء وهو بذلك متابع للصوفية الذي يصطنعونه في سلوكهم ويضعون له آداب وشروط معينة وفائدة الدعاء هو استعمال بعض الأمور لقوله «منها البركة والنفع المحض وهو كلمات يتحقق فيها رضوان الله ومن تقرب إلى المطلوب بما يرضاه نفعه ووقفه وقربه واصطفاه»² إن الدعاء عند الصوفية هو التوجه إلى الله بالسؤال وقت الحاجة والاضطرار آملا في أن يقضي الله حاجة السائل، ويكتشف عنه الضرر الذي هو فيه، ولا معنى له عندهم غير ذلك أما عند ابن سبعين فهو يجعله وسيلة إلى التحقق بالوحدة المطلقة.

د- السماع

يعد السماع* إحدى كلام الصوفية الذي يتبين عندهم على أنه يعين على الطاعات ويجنب الزلات وصفاء الواردات وهو يقوي الواحد في النفس أما ابن سبعين فيرى « بأنه وسيلة من الأحوال تؤدي إلى حركة الفقراء في سلوكهم أي تلك الراحة التي تحدث في النفس عند السماع فيقول "السماع يكون وقت الحاجة»³ إليه أي يطالب حسب الفضائل:

- أولها رد الفئات من الأحوال
- الثاني حفظ ما يحث الملكة.
- الثالث استحلاب* ما لم يفهم بالمدرک الفقير(العقل)

¹ المصدر نفسه، ص142-143

² ابن سبعين، مجموع رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص188

* السماع: يطلق على المجلس الذي يجتمع فيه الصوفية للذكر والإنشاد وهو عندهم الإستحمام من تعب الوقت وترويح عن النفس، كما قيل يذكر عند سماع القرآن من قبل السالك ليحصل المجاهدة(ممدوح الزوي، معجم الصوفية، المرجع السابق، ص215)

³ زروقي الفاسي، قواعد التصوف، المرجع السابق، ص102

* استحلاب: استحلب الشيء أي إستدره(المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص166)

- رابعا حديث النفس بالأمر الذي لا من جنس ما يكتسب وخامته إحداث راحة للفقراء لأن القلوب في السماع منشرحة¹

إن نظرية القيم الأخلاقية السبعينية ترتبط نسقيا بمبحث الوجود والمعرفة، ذلك لأن الأخلاق عنده متوجهة في الأساس إلى إثبات الوحدة المطلقة، الخير الأسمى الذي فيه وبه ومنه الكمال والسعادة والرقعة حسب اعتقاده.

¹ابن سبعين، مجموع رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص186

خلاصة

لم يكن فكر ابن سبعين منعزلاً عن تيار الفكر الإنساني، بل كان له علاقة ضمن دلالات نابضة بالمعاني الكاشفة عن الحالات النفسية والقناعات الفكرية والمطامح الخلقية التي كرس حياته لتحقيقها وتأكيدها وجودها وتبدوا آراء آخرون ومواقفهم حبا أو كراهية، أو نفورا ذات شأن لا ينكر في رسم انطباعات التأثير الشخصي التي تساعد في الإمام بما على بناء الأحكام البديلة سلبا وإيجابا مما يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل، فقد كان رحلة ذوقية مع النظريات الصوفية التي عاشت في تلك الحقبة كما كان ثمة صحبة روحية لرجال التصوف الإسلامي في تلك الحقبة، ممن نسميهم الصوفية الكبار من هنا تعرفنا على الصوفي ابن سبعين حيث اشتغل على سبيل التحقيق فجاءت أفكاره بالدقيق من أهل الطريق الروحي عن طريق الأخبار والأولياء فجاءته من فيض* الجود الإلهي عناية، أخذت بيده إلى المعالي فوضعت ضمن طبقة خاصة الخاصة، حيث عاجل موضوعا واحد بعينه وهو غاية مراتب السلوك والوصول إلى مراتب الكمال، بدون واسطة بين الله والعالم والقطب الذي يدور عليه فلك العلم والأمر الإلهي، دون تجاوز عقائد الإسلام.

تعد نظرية ابن سبعين نظرية دينية بأسس فلسفية، فلم يترك ابن سبعين مجالا إلا وبحث فيه وكانت نظريته هي خلاصة ذلك البحث الواسع، إلا أن ما يلاحظ على فكره هو ذلك الغموض الذي يعتري كتاباته وألفاظه حيث نجد الكثير من التابعين له يعلقون على طريقة الأسلوب التي يكتب بها ابن سبعين وهي شاملة لتلك الرموز المهمة، بإعتبار أن ابن سبعين كان يحاول التعالي والإرتقاء بكتاباته أثار الحس، وكان الغرض الأساسي هو أن يفهم من قبل ذلك الشخص الذي يمتلك ذوقا كشافيا للفكر الصوفي للوصول إلى إدراك الكمال، وهذا فقط ما يطلق عليه التجربة الصوفية، بحيث يمكن لها أن تقترب بنوع من التنظير فتدعى تصوفا فلسفيا، وقد تتخذ في ثقافته الأخرى، شكلا نظريا فتعرف حينذاك بالمثالية، لهذا قيل بأن ابن سبعين فيلسوفا أكثر منه صوفيا.

* الفيض: وهو ما يفيدته التجلي الإلهي، فإن ذلك التجلي هولاني الوصف ويتعين حسب المتجلي عنه (ينظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص236)

الفصل الثالث

مشكلة الوجود بين طرح ابن عربي وابن سبعين

● المبحث الأول: مصادر وحدة الوجود في التصوف الإسلامي

● المبحث الثاني: الوجود بين الوحدة والتعدد

● الوجود من ابن عربي إلى ابن سبعين (دراسة مقارنة)



توطئة

تميز الفكر الفلسفي عن غيره من الفكر الإنساني من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فقد كانتا مصدر العديد من الإنجازات الفكرية الإسلامية، وتعد فلسفة وحدة الوجود هي صورة من صور الفكر الإسلامي بحيث تهدف إلى توضيح العلاقة بين الله والعالم ولتوضيح هذا المصطلح يجدر بنا طرح مجموعة من التساؤلات أهمها:

- هل وحدة الوجود عقيدة أصيلة في الفكر الإسلامي أم دخيلة؟ وما الذي يميزها كوحدة إسلامية عن الوحدة الفلسفية؟

تجسد مفهوم الوحدة والكثرة عند الكثير الفلاسفة الوضعية والعقلية، مما مزجه بالذوق والنظر العقلي فاستطاعت نظرية وحدة الوجود خلط التصوف بالفلسفة، واشغل هؤلاء بتفسير الكثرة التي في العالم والوحدة التي يتصف بها الله، وهذه الوحدة المطلقة التي يقول بها برترند رسل بأنها سمة التصوف، إلا أننا نجد بعض الصوفيين يؤمنون بالوحدة ابتداء من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود وهذه الجزئيات هي متعارضة نظرا للموجودات المتكثرة المتعددة والمتنافرة، إذ تختفي ورائها الوحدة المطلقة، وهنا نجد أن الصوفية يؤمنون بالوحدة من الزاوية سيكولوجية لأن الإيمان بالوحدة يضيف شعورا بالأمن.

إن الحديث عن الوحدة والكثرة لم يكن أمرا ضروريا تحتاجه ظروف الإعتقاد حيث تم تناوله من قبل العديد من المتصوفة وقد ارتبط بمنطلق العقيدة في الإسلام " الكتاب والسنة " حيث قُرر بأنها فعلا مشكلة تحتاج لحل شعوري لا عقلي لأن كلاهما نستشعرهما بالنسبة للأشياء، فيمكن لنا إدراك الشيء الواحد بأنه كثير، كما يمكننا أن ندرك الكثير على أنه واحد، وبهذا الشكل نرى أنها وحدة شهودية وليست وجودية، وإذا نظرنا إلى الكثرة من حيث أنها فعل الله وصنعتة في هذا العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة فقد نجد ابن عربي يفسح المجال للقول بوحدة الوجود الممكنات والمخلوقات على نحو ما، ومنهم من يطلق القول بالوحدة وبالتالي قد لا يثبت إلا وجود الله فقط، وهي ما تسمى بالوحدة المطلقة التي ناد بها ابن سبعين.

اتفق كل من ابن سبعين وابن عربي على أصل المذهب وإن اختلفت تفسيراتهم للعلاقة بين الوحدة والكثرة، إلا أنهم استطاعوا الاتفاق على ترتيب تلك العقيدة مثل وحدة الأديان والحقيقة المحمدية حتى وإن اختلفت بعض الأسماء، ويعتقد ابن عربي أن الوحدة الوجودية هي الحقيقة الواحدة وأن الكثرة هي وهم الحس الذي يفرق بين

الذات والممكنات تفرقة حقيقية وهذا ما قصدنا به سابقا العقل القاصر، أما الحقيقة كـمعتقد فإنها شيء واحد، لأن وجود المحدث هو عين وجود القديم وهو عين الموجودات فالمسمى محدثات غي العلية لذاته وهي عين الظاهر والباطن وهذا ما عبر عنه من خلال قوله " سبحان من خلق الأشياء ، وهو عينها"¹

اعتقد ابن عربي كغيره من المتصوفة بأن العالم يخلق من عدم ولذلك لم يناقض فكرته في الحقيقة الوجودية الواحدة، واستخدم الممكنات في مقابل الواجب، بإعتبارها أعيان ثابتة لذاتها ضرورية، موجودات بالقوة أي ضرورية الوجود؛ وبالتالي يمكن القول بأن وجودها هو وجود الحق،² وقد حاول ابن عربي التفسير بأن العالم كله خير في ذاته ويعتقد أن الأفعال الشريرة أو المعاصي ليست أثارا أو مظاهر لله، فليس للشر وجود حقيقي بالنسبة لله ووجوده قاصر في عالم الظواهر حيث تعرف الأشياء بأضدادها .

- ففيما اقتصر ابن عربي على الدعوة الى الوحدة الوجودية؟ وهل ايده ابن سبعين في ذلك ؟
- وإذا كان كذلك فهل كانا من صنف الوجودية الملاحدة أم الموحدة ؟ وهل كانا من دعاة الوحدة أم الثنائية ؟ أم أنهما سار في طريق ثالث يتوسط بين القائلين بالوحدة المحضة والثنائية البحتة ؟ .

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، 1/ 1604

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 48

I. المبحث الأول: مصادر وحدة الوجود في التصوف الإسلامي

يرى الدكتور إبراهيم¹ أن وحدة الوجود ليست وليدة التاريخ الوسيط ولا الحديث، وإنما وجدت منذ ميلاد الفكر الشرقي أو الغربي القديم، كما ظهرت مع تطور التفكير البشري، بين مختلف الشعوب والحضارات كالسومرية والمصرية والهندية واليونانية والعربية الإسلامية والأوربية الحديثة والمعاصرة²، نجد أصول وحدة الوجود في البراهمة والكونفوشية، والفلسفة الأيونية والرواقية والأفلاطونية، حيث حاولوا رد الكون إلى أصل إلهي، وتعد هذه النزعات دينية لا تسلم إلا بما هو إلهي وروحي، كانت نظرات فلسفية ومنطلقات عقلية تحاول أن توفق بين الوحدة والكثرة، و تربط النهائي باللائهائي، والمطلق بالنسبي، فأصبحت جزء من الفلسفة الإلهية، وطريقاً تصوير عقيدة التوحيد تصورياً عقلياً لا يسلم إلا بوجود الواحد المطلق، كما وجد في صورة جديدة عند سبينوزا؛ أي كوحدة وجود مثالية³، وهي عين الوجود الواحد كما يعتقد كل من ابن عربي وابن سبعين؛ أي أن الكل هو الله الواحد المتجلي في صور كل المعبودات التي تعبر عن الكثرة الوجودية.

- ما المقصود بوحدة الوجود عند الفلاسفة والمتصوفة؟ وهل كانت هذه الفكرة متضمنة في ذاتها نفس المعطيات أم أنه هناك إختلاف بينهم والإسم يبقى واحداً؟

➤ التعريف بوحدة الوجود:

● وحدة الوجود لغةً:

قال ابن فارس (الواو والحاء والذال: أصلٌ واحد يدلُّ على الإنفراد، من ذلك الوَحْدَةُ)⁴

ويقال: رأيتُه وحده وجلس وحده أي: منفرداً، وتَوَحَّدَ برأيه: تفرَّدَ به، ووَحَّدَ الشيءَ تَوْحيداً: جعله واحداً وكذا أَحَدَهُ.⁵

¹ إبراهيم مدكور (1902م - 1996م) عالم لغة ومختص بالفلسفة وأستاذ جامعي مصري ومصالح اجتماعي وسياسي. رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ عام 1974م خلفاً لطفه حسين .

² نظلة احمد نائل الجبوري، فلسفة وحدة الوجود ، أصولها وفتحها الإسلامية ، ص 15

³ ينظر: كرم أمين، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، دار الأمين القاهرة، ط1/1417، ص44-45، ينظر: كامل عويضة، باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1413، ص57 .

⁴ ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق ، 3/450

⁵ معجم المقاييس، مادة(و ح د)، تهذيب اللغة للأزهري(مادة و ح د)، لسان العرب، مادة(وحد)

• وحدة الوجود في اللغة الإنجليزية:

تقابل الكلمة العربية وحدة الوجود كلمة pantheisme في اللغة الإنجليزية وهي مكونة من جزئين pan وتعني الكل أو الجميع¹ و theism وتعني الإيمان بوجود إله وهي خاصة بالتوحيد². «ترجع كلمة pantheism إلى أصل يوناني في اليونانية pan تعني الكل و theos تعني الإله وكلمة pantheism تعني الكل في الإله»³

وفي القاموس الإنجليزي pantheism تعني الاعتقاد أو النظرية القائلة بأن الإله والعالم متطابقان (الإله هو نفسه العالم)⁴

أما في المورد تعني كلمة pantheisme وحدة الوجود : وهي المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وبأن الكون المادي والإنسان ليس إلا مظاهر للذات الإلهية⁵

• وحدة الوجود في المفهوم الفلسفي:

✓ وحدة الوجود في الإصطلاح هي "القول بأن وجود الكائنات عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة".⁶ ومذهب وحدة الوجود بأوسع معنى له هو نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككل⁷.

✓ يقول الدكتور جميل صليبا : « الواحدية عند المحدثين مذهب فلسفي يرد جميع الأشياء إلى مبدأ واحد، سواء أكان ذلك من ناحية الجوهر، أم من ناحية القوانين المنطقية، أو الطبيعية، أو الأدبية، إن هذا المذهب يرد الكون كله إلى المادة، أو إلى المثال، أو إلى الروح، ومن لواحق هذا المعنى إطلاق الواحدية على مذهب (أوستوالد) الذي يرد جميع ظواهر الطبيعة إلى حقيقة جوهرية واحدة، وهي الطاقة»⁸.

¹ ينظر: البعلبكي منير، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين بيروت، ط1/1992م، ص653

² ينظر: نفسه، ص962

³ The encyclopeda, of religion, vil 9 , p 165

⁴ Longman modern english dictionray, p80

⁵ المرجع السابق، ص655.

⁶ ابن تيمية، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام، المرجع السابق، 140/2، وينظر: الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص250، ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، 548/2، ينظر: مراد وهبة ويوسف كرم ويوسف شلال، المعجم الفلسفي، القاهرة، ط2 / 1970م، ص736،

ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، مصر، ط1/1410-1990م، ص380

⁷ ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، تر: امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي القاهرة، 1999م، ص258.

⁸ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ج2 ص584

✓ ويقول الأستاذ نديم مرعشلي: «الواحدية مذهب يرد الكون إلى مبدأ واحد، كالروح المحض، أو كالطبيعة المحضة، فالمادية ترد الوجود إلى المادة وحدها، بينما الواحدية الروحية ترد إلى الروح الواحدية المثالية»¹ معنى أن الوجود واحد والله والعالم هو ما حقيقة واحدة.

✓ يرى مراد وهبة "مذهب وحدة الوجود pantheism هو مذهب الذين يوحدون الله والعالم ويزعمون أن كل شيء هو الله، وبهذا يعتبر صورة من صور الواحدية" وتتجلى في المفاهيم التالية:

1- أن يكون الله وحده هو الموجود الحق وأن العالم مجموعة من الظواهر والأحوال ليس لها وجود حقيقي دائم و متميز وقائم بذاته فما مظاهر العالم إلا إعلان عن ذات الله.

2- أن يكون العالم هو وحدة الوجود الحق وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة في العالم وهذه الصورة تسمى وحدة الوجود المادية²

✓ أما في المعجم الفلسفي: «فهو مذهب الذين يوحدون الله والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله....ومن القائلين به المتصوفون القائلون أن الله هو الحق، وليس هناك إلا موجود واحد هو الموجود المطلق، أما العالم فهو مظهر من مظاهر الذات الإلهية وليس له وجود في ذاته، لأنه صادر عن الله المتجلي»³

✓ أما مصطفى صبري فيرى: «أن الله هو الوجود الذي يوجد في كل موجود وكل موجود هو موجود بوجود الله لا بوجود نفسه، إذ لا وجود له وإنما الوجود لله، بل الله عين الوجود»⁴

✓ يرى التفتازاني «هو تصوف مبني على القول بأن ثمة وجودا واحدا فقط وهو الله، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة؛ فالوجود واحد لا كثرة فيه»⁵ وهي نفس الفكرة التي تطرق إليها ابن سبعين في وحدته المطلقة وكرد على القائلين بالكثرة.

✓ الموسوعة الفلسفية «تعالم فلسفية تذهب إلى أن الله مبدأ لا شخصي ليس خارج الطبيعة ولكنه متوحد معها، ومذهب وحدة الوجود يثبت الله في الطبيعة، ويرفض العنصر الخارق للطبيعة»¹

¹ عبد المنعم الخفجي، معجم اصطلاحات الصوفية، بيروت، 1980، ص 263

² مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 469، ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ج 2، ص 569-570، ينظر: mecintyre, a, the ency of philosophy, london, 1972, v 6, pp 31-35، ينظر: كرم أمين، حقيقة العبادة عند ابن عربي،

المرجع السابق، ص 44

³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ج 2/596

⁴ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط 2/1401-1981، ص 88/3

⁵ أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 234

✓ **المعجم الفلسفي:** «أنّ الله لا يوجد مستقلاً عن الأشياء، أو أنه نفس العالم، والأشياء مظاهر لذاته تصدر عنه بالتجلي، أو تفيض عنه مثل فيوض النور عن الشمس».²

✓ **يقول ابن خلدون:** «أن الوجود له قوى ذاتية فالقوة الحيوانية فيها قوة المعدن وزيادة، والقوة الإنسانية فيها قوة الحيوان وزيادة، والفلك يتضمن الإنسانية وزيادة، وكذلك الذوات الروحانية(الملائكة) ثم القوة الجامعة التي انبثت في جميع الموجودات، فالكل واحد هو نفس الذات الإلهية».³ اجتمعت جميع التعريفات على أنه المقصود به هو وحدة الوجود أي الله والعالم حقيقة واحدة.

ما المقصود بوحدة الوجود، وما مفهومها عند المتصوفة؟

• وحدة الوجود في المفهوم الصوفي

وحدة الوجود نظرية فلسفة عقلية تلغي الثنائية بين الحق والخلق، وتجعل الوجود واحداً، لا فرق فيه بين العالم العلوي والعالم السفلي، فالحب يفني في محبوبه وبحب بكل دقة حتى لا يكون هناك فرق بين محب ومحبوب⁴؛ فنظرية وحدة الوجود هذه، تحمل العديد من المعاني:

✓ « هذه النظرية تقول بأنه لا موجود إلاّ الله، ومع ذلك فالتعدد بتعدد التعينات تعدداً خفياً واقعاً في نفس الأمر وهذا التعدد لا يوجب تعدداً في ذات الوجود⁵ »

✓ وحدة الوجود تعني أنه لا وجود إلاّ الله، فهي « تلغي كل ثنائية أخرى أو تعدد آخر⁶».

✓ ويكاد الإجماع يتفق على « أن القول بوحدة الوجود لم يظهر في صيغته المتكاملة إلا على يد الصوفي الفيلسوف محي الدين ابن عربي، ويكاد الإجماع كذلك ينعقد على أن هذا المذهب إنتقل من المغرب إلى المشرق على يد ابن عربي وابن سبعين، حيث إنتهى بهما الأمر إلى المشرق وقاما بنشر تعاليم هذا اللون من التصوف⁷ »

✓ يقول ابن عربي : «أعلم أن المعلومات ثلاثة لا أربع لها، وهي الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله وهو وجود الله تعالى الواجب لنفسه، والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه وهو الذي لا يتقيد

¹ روزنتال بودين، الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء، تر: ترجمة سمير كرم، بيروت، 1981، ص 580

² عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 380.

³ ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص 471.

⁴ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ج 2، ص 559

⁵ قمر الكيلاني، في التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره وأعلامه، دار مجلة شعر، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط/1962، ص 105-106

⁶ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر، ط 1119/2هـ، ص 57

⁷ عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والإقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ط/1987، ص 345

أصلاً وهو المحال، والمعلوم الثالث هو البرزخ الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق وهو الممكن، وسبب نسبة الثبوت إليه مع نسبة العدم، هو مقابلته للأمرين بذاته»¹ وهنا نستنتج أن الحق كما يبدو لنا في تجلياته * في وحدة الوجود خلقاً، ولذلك كانت للحقيقة الوجودية وجهان، خلق وحق فمن أي جهة نظرت إليه وجهه كالمرآة.

✓ ويقول: «فإنَّ للحق في كل معبود وجهها يعرف من يعرفه ويجهل من يجهله "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه" أي يعلم من عبَد وفي أي صورة ظهر حتى عبُد، فما عبد غير الله في كل معبود»² صور ابن عربي تجليات الله في المخلوقات واعبر أن الله يرى صفاته في عبادته، وقال « أن الحق المنزه هو الخلق المشتبه، وإن كان قد تميز الخلق عن الخالق فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك عين واحدة لا وبل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة»³ وحدة الوجود عند ابن عربي لا تتضمن الفصل بين الله والعالم بل تعتبر العالم جزء من الكل لا يستطيع الانفصال عنه فيتحد كوحدة واحدة، ويقول مبينا وحدة الوجود وأن الله يحوي في ذاته كل المخلوقات:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلق جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع⁴

✓ يرى ابن عربي «أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعددية على الرغم مما يقرره العقل من ثنائية بين المادة والعقل بين العالم أو الخلق، فالخلق والحق عنده وجهان لحقيقة واحدة، إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً، وان نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً، ولكنهما إسمان لمسمى واحد.

الحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا»⁵

والمقصود بذلك أن الوجود هو حقيقة واحدة لا غنى عنها .

¹ ابن عربي، فصوص الحكمة، تح و ج وتأ: محمود محمود الغراب ، مطبعة زيد بن ثابت، 2000 ، ص45

*التجلي: هو الظهور، والتجلي بالأسماء الإلهية، يكون لكل عارف حسب قدر مرتبته والفرد الجامع هو المحيط بجمعي ذلك، والعارف يرى نفسه أن ليس ثم غيره يتجلى بتلك السماء والصفات إلّا هو، كل عارف على قدر مرتبته، ينظر: أمين حمدي، موسوعة مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص48

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص72.

³ المصدر نفسه، ص78.

⁴ المصدر نفسه، ص73.

⁵ ابن عربي، فصوص الحكم، تق: أنطوان موصللي، سلسلة العلوم الإنسانية، الأنسين، د ط / 1990، ص 43

✓ يميز ابن عربي « بين وجود الله الخالق ووجود الكائنات المخلوقة، والمفتقرة إليه تعالى في وجودها، فهو الذي أفاضى عليها هذا الوجود، وما زال يحفظه عليها من خلال خلقه المتجدد لها، وتجلياته بأسمائه الحسنى على كل مظاهرها وأشكالها»¹، ويرى في إيضاحه لوحدة الوجود، أنها تتكون من وجهين:

أ- **الوجه الأول:** « أن العالم الكبير كذات الإنسان في التمثيل، فإنك إذا نظرت إليها وجدتها متحدة مع اختلاف ما تركبت منه من الصورة والخاصية من شعر وجلد ولحم وعظم وعصب ومخ ... وكذلك اختلاف جوارحه وطبائعه التي ركبت فيه وبها قيام بنيانه، فإذا تم فهم هذا ظهر بطلان ما ألزمه من نفي الوحدة، كرد على أهل الظاهر الذين يقولون بعدم الوحدة لا تستلزم تساوي الشريف والوضيع واجتماع المتنافيين والضدين... إلخ»² كان قول ابن عربي اعتقاد بوحدة الوجود بالرغم من وجود إختلافات في أصل ماهي إلا ممكنات عن الله.

✓ **الوجه الثاني:** «إتحاد ذات العالم في كونه مخلوقا كله للخالق الواحد سبحانه وتعالى وأثر لأسمائه، فلا يخرج فرد من أفراد العالم عن هذا الحكم، وان اختلفت أنواعه فالأصل الذي برز منه واحد، فبهذا النظر هو متساوي فيلزم إتحاده وان اختلفت أجزائها، كما ذكرت في ذات الإنسان، وإنما تختلف نسبة بحسب ما فصلته مشيئة الحق فيه من بين شريف ووضيع وعال وسافل وذليل وعزيز وعظيم الشأن وحقيقه، إلى آخر النسب وان إرتفاع وجهة في غاية الشرف، وانخفاض محله الإهانة، يخرج عن كون ذاته مع إختلاف الخواص، مثل ما هو في ذات الإنسان»³ كان ابن عربي يقصد الوحدة واحدة مهما اختلفت صفاتها وأوجهها مثلا أو تحدثنا عن إنسان وما يتضمنه من الصفات والأعضاء والإضافات لا ينقص من النظر إليه على أنه شخص واحد وليس عدة أشخاص بالرغم من أن صفاته تختلف أجناس فجمال الوجه ليس هو نفسه جمال الأخلاق ولا جمال الأسلوب وحتى بالنسبة لأعضائه عينه ليس هي يده أو رجله وهكذا سائر الأعضاء والأجزاء، فالرغم من الاختلافات تبقى الوحدة واحدة، ووحدها لا تنافي إختلاف أجزائها.

إن نظرة ابن عربي هي نظرة باطنية؛ أي رؤية قلبية؛ وهي الرؤية الأسلم والأكثر صحة، والتي تفيد أنه لا خلاف بين الله والعالم إلا من حيث الصورة، وبعد أن يعدد أسماء هؤلاء يقول « فرأيت نفسي والجماعة في بيت شديد الظلمة، وليس لنا فيه نور سوى ما ينبعث من ذواتنا»⁴ وفي الوقت الذي كانوا يستضيئون من الأنوار

¹ رفيع العجم، مصطلحات التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص1034

² أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأنبياء، المرجع السابق، ص91

³ المرجع نفسه، ص92

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص122.

المنبعثة من أجسامهم، كما يؤكد «فدخل علينا شخص من أحسن الناس وجها ومنطقا فقال " أنا رسول الحق إليكم، فكنت أقول له: فما جئت به في رسالتك؟ فقال: أعلم أن الخير في الوجود، والشر في العدم»¹ هذه الرؤيا التي رآها ابن عربي، توحى بأنه جوهر هذه الرسالة يؤكد بأن الوجود خير، والعدم شر، أي أنه ليس في الوجود باطل، بل كله خير وحق، إضافة إلى ذلك نستنتج أن هذه الرؤيا كانت بمثابة إرهابات لنظريته في وحدة الوجود، يقول ابن عربي « بأنه أخبر زمرة الصالحين برؤياه، فسروا بها وشكروا الله عليها»²

إن المبدأ الأساسي للتصوف هو الوجود، ومهمة الصوفي أن يعيش العالم الواقعي بضرب من السيطرة على هذا الواقع، نظرا لما للوجود من أبعاد، ونجد ابن عربي أحب الوجود وبما أن المحب يغني في محبته، وبجبه بكل قلبه، فإن هذا الحب كما يراه، لم يقتصر على حبه لله ، بل امتد إلى محبة الرسول ﷺ مما أدى إلى ظهور نظرية تعرف بالإنسان الكامل.

يقول عبد الغني النابلسي: «ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد بذلك ما اتفق عليه جميع الخاص والعام وما هو معلوم من الدين بالضرورة، من غير إنكار أصلا من المؤمنين، ولا يتصور فيه إنكار عند العقلاء من الأنام، إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها، وأنواعها، وأشخاصها، موجودة من العدم بوجود الله تعالى، لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود في كل لحظة بوجود الله تعالى لا بنفسها.... فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد، وهو وجود الله تعالى فقط، وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً.»³ حاولت النابلسي بهذا الطرح تجسيد نظرية الوجود ضمن معطيات التصوف حيث أعطى لها صورة متكاملة من حيث تصوراتها وبنائها، حيث يعتقد أن الوجود هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى، والعالم هو عدم من غير وجود الله أما بوجود الله فإنه موجود، وكانت فكرته منطلقة من قوله تعالى ﴿لِدَاوُدَ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾ (سورة ص، الآية 27) والمغزى من ذلك أن الوجود لم يوجد هكذا وأن الله هو المتحكم فيه لقوله ما خلقنا السماء والأرض وما بينهما دليل على أنه هو الوحيد والواحد القادر على هذا الكون.

✓ يقول محمد بن عبد الرسول البرزنجي : إن الوجودية طائفتان : ملاحدة وموحدة ، فالملاحدة يرون « إن الله تعالى وتقدس ليس موجوداً في الخارج بوجود مستقل ممتاز عن عالمي الأرواح والأجسام بل هو مجموع العالم،

¹ محمد الراشد، وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط3 / 2010، ص191-192

² المرجع نفسه، ص192

³ عبد الغني النابلسي، إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، تح: عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، د ط / 1389-1969م، ص59-60.

فالعالم هو الله والله هو العالم وليس ثمة شيء غير العالم يقال له : الله ¹ . قسم البرزخي الوجود أو المتصوفة إلى إثنان ويعتقد أن الملاحظة هم القائلين بوحدة الوجود في حين الموحد هو القائلين بالتوحيد والمعترفين بوجود العالم. ✓ يقول داود علي الفاضل الفاعوري* : « نظرية وحدة الوجود تعني أنه لا يوجد إلا وجود واحد فقط هو وجود الله ، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة العاجزة عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ² . كان تفسير تعبير على القول بوحدة الله والعالم وإلغاء الثنائية.

➤ مصادر وحدة الوجود في التصوف الإسلامي:

تعددت مصادر وحدة الوجود بداية من ظهورها كفكرة أو دين إلى اتخاذها كنظرية بحث أساسية يدافع عنها، تناولنا سابقا بعض التعريفات الخاصة بالوحدة و الخاصة بوحدة الوجود، باعتبار أن الوحدة إنقسمت إلى ثلاث ، الدينية وهي ما إعتمدها الديانات السابقة، أما الوحدة الفلسفية وهي ما تناولها الفلاسفة الخاصة بالعلاقة بين الله والعالم في جانبها الفلسفي ، أما ثالثا فهي الوحدة المادية وهي ما وجدناها عند بعض الفلاسفة وهي القائمة على أساس عقلي محض ، وبالرغم من تعدد الوحدات تبقى الفكرة الأساسية هي الوحدة الإلهية وهي نفس الفكرة التي إجتمع عليها كل من المتصوفة والفلاسفة، ووحدة الوجود هي هذه الفكرة التي تعددت وجودها بين النظريات المختلفة، وسنحاول التطرق إليها بالتفصيل.

● وحدة الوجود في الهندوسية:

وجدت فكرة وحدة الوجود في هذه العقيدة الهندوسية* من خلال وصفهم لله على أنه المطلق أو الموجود الواحد، وقد ظهر ذلك من خلال كتابهم الأوبانيشاد** بأن الله هو الظاهر ، بالإضافة إلى كتاب "الفيدانتا" فقد تضمن أيضا عقيدة وحدة الوجود وذلك من خلال قولهم « هذا الكون كله ليس إلا ظهور للوجود الحقيقي الأساسي وأن الشمس والقمر، وجميع جهات العالم، وجميع أرواح الموجودات أجزاء لذلك الوجود المحيط المطلق، وأن هذه الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية، وأن الجبال والبحار والأنهار تفجر من ذلك الروح

¹ الجاذب الغيبي في شرح الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ ابن عربي ،نسخة مخطوطة حديثة من مكتبة رياض المالح / دمشق - ق296

* الدكتور داود علي الفاضل الفاعوري رئيس قسم العقيدة والدعوة في الجامعة الأردنية

² علي الفاضل الفاعوري، فلسفة التصوف من خلال النشأة والتطور ، المرجع السابق، ص175

* الهندوسية وتسمى أيضا البراهمية، دين وثني نشأ في الهند في الق20 قبل الهجرة ، عقيدة الشعوب الآرية التي غزت الهند، وعقيدة اهل البلاد الاصيلين
** الأوبانيشاد، كتاب مقدس عند الهنود.

المحيط، الذي يستقر في سائر الأشياء»¹ كانت فكرتهم تتضمن أن الله في كل شيء وهو الروح المحيطة بكل العالم وهو أصل كل ما هو موجود حيث يرجع الكل إليه وجميع البشر يتنفسون ويعيشون داخله

• وحدة الوجود في الطاوية:

يعتقد أصحاب هذا المذهب بأن مصطلح الطاو*** يعني الوجود وهو الأساس؛ لأن كل أمر لا يمكن توضيحه يستحيل أن يكون من الإنسان لأنه يظهر بأشكال مختلفة وهو أصل كل موجود وليس له أصل حيث يكون فراغ هائل وعميق يحوي كل ما هو موجود لا يتغير ولا يعجز ولا يفشل هو الذي يقدر على الإتجاه وهو شيء كبير من خلال ذلك يعتقد الطاويون أن دينهم هو الطريق الذي يجب أن يسلكه الناس ليستطيعوا أن يتصلوا بالوحدة التامة بينهم وبين الطاو، أو القانون الأعظم أو الوجود، ولن يكون ذلك إلا من خلال هذه المراحل:

- خلو الفرد من نفسه وقطع كل صلة بالمحسوس وترك كل الأعمال والإقتصار على التأمل
- الإمتناع عن كل ما من شأنه بين الروح الحقيقية المجردة بمعنى التجرد من الماديات لتأتي مرحلة الإشراق مباشرة دون أي واسطة.

- الإندماج التام بين الفرد والطاو بحيث يغنى ذات الفرد في الروح الكلية²

• وحدة الوجود عند الفلاسفة:

وجدت وحدة الوجود عند الكثير من الفلاسفة لذا حاولنا فقط الإقتصار على البعض منهم الذي اعتقد بعقيدة وحدة الوجود:

• أناكسمندر: ANAXIMANDRE (610-547 ق.م)

يعد من بين الفلاسفة الذين آمنوا بوحدة الوجود، حسب حسن الفاتح فإنه « إدعى أن المادة الأولى هي اللاهائي أو اللامحدود كما وكيف، وإن المادة عنده أزلية وخالدة وهي تحتوي على جميع العالم ، ذلك لأنها تعود ثانية حسب دور عام تتكرر إلى مالا نهاية، فالوجود على هذا عنده غير محدود في الزمان والمكان»³ ، لم تكن نظرة أناكسمندر مخالفة لوحدة الوجود الصوفية؛ لأن الأساس كان واحد وهو العالم والله حقيقة واحدة، فقد اختلفت المفاهيم وكل منهما سماها على حسب نظريته الفلسفية

¹ احمد بن عبد العزيز قصير، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، المرجع السابق، ص68، وللتوضيح أكثر ينظر كتاب الكارما والنيرفانا وقد كان لهذين العقيدتين اتصال وثيق مع وحدة الوجود.

² ينظر: المرجع نفسه، ص70-71-73.

³ حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ، ط1/1997، ص26.

• برمينيدس: PARME'NIDE (515 ق.م)

حاول هذا الأخير البحث حول مسائل الوجود، فاعتقد أن الشيء الأساسي هو الوجود، أما ما عداه فهو عدم الوجود لا يمكن أن يفهم، كما يعتقد أن للوجود صفات يفهم من خلالها فهو واحد، قديم وثابت وكامل، وهذه الصفات لازمة لمعنى الوجود الذي لا وجود إلا للكل وهذا الكل هو الواحد¹، ويعتقد حسن الفاتح أن برمينيدس «إدعى أن صفات الأشياء فانية ومتغيرة إلا صفة واحدة هي الوجود being وعنده صفة الوجود أو الكينونة هي جوهر الكون وهي أصل الكائنات»² يعتقد برمينيدس من خلال هذا المفهوم أن الحقيقة تكمن في الخلق والخالق كما يسميها الصوفية؛ إلا أن حقيقة المخلوق كامنة في الخالق وهي ما تطرقها إليها ابن عربي الكثرة ناتجة بالضرورة عن الوحدة ألا وهي الوحدة الإلهية.

• أفلاطون: PLATON

تطرق إلى العديد من القضايا التي إقتبستها الصوفية وكان له التأثير الواضح عليهم ومن أن القضايا فكرة وحدة الوجود، فقد قسم ابن أفلاطون العالم إلى قسمين عالم واقعي وهو ما سماه المتصوفة العالم أو الخلق، وهو عالم زائل، أما العالم الثاني وهو عالم الحقيقة أو الله أو الواحد فقد تعدد أسماء من فيلسوف إلى آخر، وسماه العالم المثالي وتفرع أفلاطون في هذا العالم و ما فيه من خصائص حقيقة حيث يعتبر مصدر كل شيء ومنه يبدأ كل شيء وينتهي إليه، وبالتالي كان فكر أفلاطون منحصر في العالم والله وإنه هناك علاقة بينهما، والعالم الواقعي هو جزء لا يتجزأ من العالم المثالي حيث يكون عبارة عن تصورات أو صور عن العالم الحقيقي أو المثالي، وهي نفس الأمر نجده في وحدة الوجود التي تعتمد على العلاقة أو الصلة بين الله والعالم؛ حيث يصدر الخلق عن الخالق وهو جزء لا يتجزأ منه.

• أرسطو: ARISTOTE (384-322 ق.م)

تناول أرسطو مفهوم وحدة الوجود لكن ليس بالمعنى الشائع؛ أي لم تكن طريقته مباشرة، نجد الوجود عند أرسطو هو عبارة عن موجودات و مبدئها الأساسي هي المحرك الأول (الله) ويقول حسن الفاتح في كتابه فلسفة الوجود أن فكر أرسطو مبني على أساس الهيولى والصورة وهما مبدأ الماهية وقد كانت من تعاليمه أن الأجسام المتحركة لا بد لها من عجلة تحركها (الخالق هو ما يحرك كل شيء في العالم الواقعي) وتسلسل العلل إلى غاية المحرك

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسلة الفلسفية، 1936-1355، ص28

² المرجع السابق، ص28.

الأول وهو العقل الفعال¹ ويرى أرسطو أن هذا المحرك الأول أو العقل الفعال التي تصدر عنه جميع العقول ليست أجسام ؛ بمعنى لا يمكن أن يكون شيئا ملموسا وإنما هو حقيقة مطلقة أو هو وحدة الوجود.

● افلوطين: (205-270 م) PLOTIN

يرى بأن الوجود الحقيقي هو الله، أما الكون فهو ظل له، ويعتقد أن الكون وجد فيفيض من الله دون إختيار بل فيضا إضطرابيا مثل شعاع الشمس ومن خلال ذلك يفهم مذهبه على أنه مذهب وحدة الوجود بمعنى الكثرة في الواحد، ويعتقد أن الوجود المحسوس مشتق وصادر عن الوجود الأول أو الرب وإن ما عدا ذلك فهو عرض وليس بجوهر²، تطرقنا سابقا إلى عرض مفصل عن تأثير أفلوطين على الصوفية إذا لم يطن جميعا فقد يكون أغلبها وقد كانت فكرة وحدة الوجود ضمن تأثيرات الأفلاطونية المحدثة على الفلاسفة الصوفيين خاصة ابن عربي وابن سبعين حيث إعتبر العالم عبارة عن فيض وصدور عن الله، ثم إن تأثيره من خلال نظرية الفيض الإلهي EMANATION جعلت كل من ابن عربي وابن سبعين وجميع القائلين بوحدة الوجود يعتقد نسبيا بينه وبين الله ويقول عبد الحميد فتاح في هذا الموضوع «..... ولاسيما أفلوطين ، كمحاولة لتجاوز الصعوبة التي تلزم في رأيهم عن صدور الكثير ، العالم المادي بجزئياته عن الواحد البسيط وهو الله صدور مباشر في صورة الخلق والإتحاد دون أن تعترى ذات الواحد الكثرة والتغيير لذلك قالوا أن الواحد البسيط، بما هو إنما يلزم عنه الواحد، ومن ثم فالموجودات الجزئية في نظرهم تصدر عن الله ضرورة في صورة فيض وإنبثاق، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ العقلية المفارقة تعرف بالعقول المفارقة»³ ظهرت فكرة وحدة الوجود عند أفلوطين من خلال مسألة الخلق والصدور وقد تطرق إليها من خلال كتابه المشهور (التاسوعات) من خلال مقولته «إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» وقد تأسست هذه النظرية في الفكر الفلسفي الإسلامي بمعالم واضحة حاولت تفسير الصلة بين الله والعالم وبين الخالق والمخلوق، وبالتالي إن الواحد أو المبدأ الأول أو العلة الأولى هي التي تفيض عنها كل شيء، علما بأن الواحد عنده هو جوهر حقيقي.

¹ حسن الفتاح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، المرجع السابق، ص31

² عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1- ط1/1984م، ص201

³ عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1/1993، ص246

• اسبينوزا: (1632-1677م)

اشار سبينوزا¹ إلى فكرة وحدة الوجود من خلال بناء الوجود في ذاته؛ أي كل الأشياء والحوادث، كما يشير بدوره إلى العالم، الذي يمثل الجوهر بالطبيعة والله، وهو يتصور الطبيعة أو الكون ذات مظهرين فهي فعالة حيوية بالطبيعة، وهي منفعة مخلوقة يقول يوسف كرم: «إني أتصور الله والطبيعة في صورة تختلف تماما عن الصورة التي صورها المسيحيون المتأخرون عادة، لأنني أعتقد أن الله هو الأصل وليس الطارئ، وأن الله هو السبب لجميع الأشياء، أقول: إن كل شيء كامن في الله، وكل شيء يحيا ويتحرك في الله»²؛ نعتقد أن فكرة سبينوزا هي نظرية قائمة على فكرة التوحيد بين الله وبين العالم، أي الجمع بين المخلوق والخالق كوحدة واحدة، ويعتقد أن العالم هو المنفعل من حيث هو مادة؛ (من أشجار، وهواء وماء وجبال وحقول.. الخ) والطبيعة كلها من إنتاج الواحد وخلقها، وعندئذ يكون في الكون قوة خالقة تخلق الأشياء وهي التي يسميها (الجوهر أو الله) وفيه أشياء مخلوقة وهي الأعراض أو الخلق، فعلى حد قول حسن حنفي «نعم ليس الله عنده جزءا من مادة العالم، بل هو روح العالم وقوانينه»³؛ باعتبار أن الله خالق كل شيء وما العالم إلا جزء لا يتجزأ منه، وهذه هي أصل وحدة الوجود التي قال بها اسبينوزا، فقد أخذنا هذين النصين لتوضيح بالضبط المراد من وحدة الوجود عند سبينوزا، وهي كما نرى فإنها مطابقة تماما لمفهوم وحدة الوجود التي كانت عند كل من ابن عربي وابن سبعين.

كان لسبينوزا رأي في علاقة الله مع العالم أو الله مع الطبيعة god and nature وإنطلق من ثلاث مفاهيم أساسية الجوهر والصفة والعرض، فالله هو الجوهر أي موجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته ولا يحتاج إلى شيء،

¹ باروخ سبينوزا فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن 17، ولد في 24 نوفمبر 1632 في أمستردام، وتوفي في 21 فبراير 1677، درس العبرية والتلمود في يشييا (مدرسة يهودية) من 1639.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص111، ويقول يوسف كرم " أن الجوهر علة ذاته، أي ماهيته تطوي على وجوده، أن الجوهر لامتناهي، إذ لو كان متناهيا لكان متصلا بجواهر أخرى تحده وكان تابعا لها متصورا بما لا بذاته، وأن الجوهر واحد، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحده الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهر أي متصورا بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود، سرمدى لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه لم يمكن أن يكون هذا الشيء إلا صفة للجوهر الأوحده أو حالا جزئيا يتجلى فيه الجوهر، وبعبارة أخرى إن الجوهر هو الطبيعة الطابعة أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو الطبيعة المطبوعة أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها." (المرجع نفسه، ص111)

³ حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4/1410-1990، ص68 ويضيف حسن حنفي "إن الله هو الطبيعة الطابعة والعالم هو الطبيعة المطبوعة"، "إن قدرة الطبيعة هي قدرة الله، وقدرة الله ماثلة لماهيته"، (المرجع نفسه، ص69)

أما الصفة فهي التي من خلالها يدرك العقل الجوهر لأن الصفة تحدد طبيعة الجوهر ، وأما العوض ففي طريقه يمكن إدراك مشاعر وعواطف الجوهر¹.

ويؤكد سبينوزا على " أن جوهر آخر سوى الله لأنه حاز على كل الصفات المطلقة والأزلية"² ومن هنا نستنتج أن الله واحد ولما أنه في الطبيعة لا يوجد إلا جوهر واحد، وهو المطلق الأزلي ، نجد تقارب كبير بين أفكار سبينوزا وابن عربي فهما يقرران معا أن الله والعالم شيئا واحدا.

• هيغل:

وجدت وحدة الوجود عند الكثير من الفلاسفة سواء الفكر الشرقي القديم أو الفلسفة اليونانية والمشائية والأفلاطونية والمحدثة وتواصلت الفكرة إلى الفلسفة الحديثة وإقتبسها هيغل من عند السابقين لم يكن هيغل الوحيد الذي تبني هذه الفكرة وإنما تداولت عند الكثير ، إلا أننا إقتصرنا على هيغل كنموذج من الفلسفة الحديثة حيث قال يوسف كرم «أخذ هيغل على فخته أن المنطق؛ هو الأنا الذي يحدث اللا أنا، ويحدث الأنا لكي يتغلب عليه مجهود حر؛ فالمطلق أحد طرفي التضاد، وليس ليس مطلقاً»³ فيتفق على أن هيغل كان له محتوى يتضمن وحدة الوجود، ويرى زكريا إبراهيم «أن المطلق هو الوجود الواقعي بما في من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم، وأن الطبيعة والفكر حال له، فيظهر الفكر في وقت من أوقات تطور الطبيعة، لا أنهما وجهان له متوازيان»⁴؛ إذا تصورنا هذا القول بأننا نستطيع أن نثبت أن فلسفة هيغل كانت لها صورة عن وحدة الوجود وقد كانت نتيجة التأثر بالديانة المسيحية، ولكن هيغل بدل أن يعتبر المسيح هو الله، صار عنده الوجود كله عين الله، وما في الوجود من أشياء فإنما هي مجرد إعتبرات فكرية لله أو للوجود.

¹ ينظر: بدران بن الحسن، وحدة الوجود بين ابن عربي و سبينوزا، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد 2010/10، ص66

² Gret books of the west world, edituon in chief : philip , goetz encyclopedia britannica, i n c , yirmiyahu yovel : godand nature in spinoza's metaphysics, e j brill , chocago, v 28,p589
leiden 1991,p3

³ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص275:

⁴ زكريا إبراهيم، هيغل والمتالية المطلقة، "ومن الآثار التي خلفها لنا هيغل أيضا في هذه الفترة قصيدة أهداها إلى هلدزلن بعنوان إلويزيس، وهي قصيدة صوفية يتغنى فيها هيغل بروعة ذلك الكل الذي هو مستغرق فيه مأخوذ بسحره، مذهول لسره، ولئن كان بعض النقاد حاول أن يخلع عن هذه القصيدة كل طابع صوفي، خصوصا وأن هيغل نفسه كان قد ألغى بجرة قلمه بعض أبيات منها كانت تتضمن معاني الوجد الصوفي، إلا أن من المؤكد أن في هذه القصيدة إيمانا ضمينا بوحدة الوجود ونشوة دينية هي نشوة العابد المستغرق في حب الله" ويضيف وقال: "وليس الواقع في نظر هيغل مجرد مجموعة من الموجودات المنفصلة، بل هو حقيقة كلية أو مبدأ واحد يطوي في ثناياه كل ما في الوجود من كثرة." ص47- 61

يقول حنفي: «الدين المطلق هو نهاية تطور الأديان كلها وهو في رأي هيغل الدين المسيحي أو دين الوحي أو الدين الذي يكشف، فهو الدين المطلق لأنه استطاع أن يتجاوز حسية الدين الطبيعي وماديته كما استطاع أيضا أن يتعدى صورية دين الفردية الروحية وضرورياتها، وهو دين الوحي لأنه هو الوحيد في رأي هيغل، الذي تلقى رسالة من السماء أي إنه دين الكلمة»¹؛ كان هذا أهم ما توصل إليه لعقيدة وحدة الوجود.

ونجد من جهة أخرى الدكتور زكريا ابراهيم على نفس الفكرة حين قال «ولكن الإرتداد إلى الكل أو إلى الوحدة لا يتحقق إلا عبر الإنسان»² وهو عين ما توصل إليه القائلين بالوحدة، وهذا يمكن أن يكون نتيجة تأثر هيغل بالسابقين لهذه النظرية، وهو الإحتمال الموجود، وهذا راجع لدراسة هيغل لأفكار غيره، ونفس الأمر نجده عند البعض الآخر من أمثال ديكرت، وليبنتر، لم تكن فكرة هيغل بعيدة تماما على القول بوحدة الوجود سواء الفلسفية أم الصوفية لأن الفكرة الأساسية التي تجمع بينهما هي العلاقة بين الله أو العالم، والوحدة تبقى وحدة بالرغم من وجود الكثرة.

تبنّت وحدة الوجود العديد من الأقوال الفلسفية، فنجد من معظم الصوفية متأثرين بالفلسفة سواء الفكر الشرقي القديم أو الفلسفة اليونانية وحتى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهكذا تواصلت الفلسفة الصوفية فيما بعد فلم تقف عند ابن عربي وابن سبعين وإنما أصبحت متواصلة لحد الآن، وخلاصة القول يتبين لنا أن وحدة الوجود تصور قديم ظهر في تاريخ البشرية، تبناه بعض الفلاسفة في اقرار العلاقة بين مذهبهم والفلسفات السابقة ويقول يوسف جشتي* حسب إحسان ظهير «إن التصوف لم يقتبس ولم يأخذ إلا فلسفته في الإلهيات التي تدور حول وحدة الوجود، وهذا عين ما كان يؤمن به ابن عربي»³

¹ حسن حنفي، في الفكر الغربي، المرجع السابق، ص 186

² زكريا ابراهيم، المرجع نفسه، ص 35 ويضيف "الظاهر أن عقلية هيغل الشاب قد وقعت في تلك الآونة تحت تأثير بعض النزعات التأليهية الطبيعية، إن لم نقل بعض الاتجاهات القائلة بوحدة الوجود." (المرجع السابق، ص 36) وقال: "ثم كانت صداقة هيغل لكل من هلدزلن وشلنج فلم يلبث فيلسوفنا أن اتجه نحو عبادة اليونان، كما انحاز إلى المذاهب الواحدية القائلة بضرب من الحقيقة الإلهية الشاملة" (المرجع السابق، ص 37)

* يوسف جشتي: يوسف بن سليم صوفي هندي معاصر من اتباع الطريقة الجشتية له مؤلفات منها تاريخ التصوف.

³ احسان ظهير، التصوف المنشأ والمصدر، المرجع السابق، ص 114

➤ المصدر الإشراقي:

تعددت فكرة وحدة الوجود في الفلسفة الإشراقية كما تعددت عند القائلين بها ونظرا لتعدد الفلاسفة الإشراقيين حاولنا الوقوف عند بعض النماذج التي لم يسبق وأن تحدثنا عنهم في المصادر السابقة سواء عند ابن عربي أو ابن سبعين، وكان من أهم البسطامي الفارابي وابن سينا.

● البسطامي: (188-261هـ)

إن الحديث عن البسطامي يميلنا إلى الحديث على فكرة الفناء والتي بدورها تؤدي إلى وحدة الوجود؛ وذلك من خلال القول بأن «الله هو الوجود، وهو الكون الحقيقي والله هو شيء واحد»¹ لم تكن فكرة وحدة الوجود عند البسطامي أولا وإنما وجدت عند السابقين عنه، وهو إعتنقها مثل غيره، ربط البسطامي فكرة وحدة الوجود بشطحاته، كما قال بالإتحاد والحلول كجزء لا يتجزأ من وحدة الوجود، وحاول المزج بينهما وبين العشق الإلهي من خلال الحلول في الذات الإلهية.

إنطوت تجربة البسطامي الصوفية على أهم المسائل الميتافيزيقية البسيطة، وتصور نظريته بين الإنسان والله من الفناء والنزوع إلى الشطح من دون الإغفال عن المجاهدات البدنية والرياضات الروحية، وحياة الزهد فأصبحت سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية تخضع للإرادة الإلهية في مقام الفناء على وجه التحديد، وتحقق من خلال هذا المصطلح (الفناء) بأنه فناء النفس (الذات) في الوجود الكلي (الله).²

تعتقد نظلة أحمد جبوري "أن الفناء عند البسطامي هو تطهير الروح لأنه يفنى عن كل ما سوى الله عن الوجود السوى أو عبادة السوى وهي حالة ما قبل الوجود؛ أي العدم المحض بقيام الحق عن نفسه بالواحدية فلا خلق قبل ولا عالم كان أي شهد الحق في ذاته ولذاته، وفي ذاته الخاصة في الذات الإلهية فما من وجود إلا الله فغدا وجودها واحدا"³ كانت نظرة الكاتبة عبارة عن تحليل فكرة وحدة الوجود عند البسطامي وكيف ربطها بفكرة الفناء كفكرة أساسية والتي عرف فكره من خلالها، إعتقد البسطامي بفكرته الوجودية مثل باقي القائلين بها وهي العلاقة بين الله والعالم إلا أن الله يبقى واحدا.

وصف ابو يزيد البسطامي فكرة الفناء وربطها بفكرة التوحيد وكأنهما مترادفان، وقصد إلى فناء عن شهود السوى بمعنى التوحيد الشهودي على حسب الدكتورة نظلة الجبوري، وللدلالة على تجلي الوحدة الإلهية عند

¹ ينظر: سميح عاطف الزين، البسطامي دراسة وتحلي، سلسلة أعلام التصوف، دار الكتاب العلمي، ب ط / ب س، ص 36

² المرجع نفسه، ص 37

³ نظلة أحمد جبوري، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، دار المدى، ط 2016/1، ص 43

البسطامي فإن الفاني يقصد عبر شهوده الوحدة الإلهية وفي حال غيبة تامة عن الحس، والتحقق بالوحدة المطلقة لا يكون إلا من خلال المشاهدة والمكاشفة كما عمل على ذلك كل المتصوفة القائلين بها، وبعدها يفنى الصوفي عن وجوده في الحقيقة الإلهية، وكان وحدة العالم والله وهي وحدة الوجود عند الصوفي¹.

• الفارابي (260-339)

وجدت فكرة الوجود عند الفارابي كما وجدت عند العديد من الفلاسفة المسلمين وإن اختلفت تفسيراتهم، حاول الفارابي البحث في وحدة الوجود من خلال «أصل الأشياء ومنبعها الأول هو واجب الوجود الفني في ذاته، إذ لا علة لوجوده، منزه عن كل نقص فهو وجود تام لا ماهية له، وهو الحي قادر عالم حكيم ونسبته إلى جميع الأشياء الواحدة، وإذ هو مبدعها ولا واسطة بينه وبينها، فاصل العقول هو العقل الأول الذي يعلم ذاته ويعلم الموجود الأول، ومن إدراكه لموجده يتولد العقل الثاني وهكذا سلسلة بالعقل العاشر، ومبادئ المعرفة الماورائية التي تعرف بها العلل الأولى من حيث أصولها ومراتبها وتناجها»² ارتبطت فكرة وحدة الوجود عند الفارابي من خلال فكرة العقول العشرة التي تفيض عن العقل الأول وهو الله.

وجدت إشكالية الوحدة والكثرة عند الفارابي كما سبق وأن وجدت عند أفلوطين، وهي نظرية قائمة على صدور الموجودات عن الواحد، وهذه الموجودات العليا الصادرة عن الواحد، هي هذه النظرية الكونية المتمثلة في وحدة الوجود، وقد إنتقلت فكرة هذه العقول الكونية التي سبق وأن أشار إليها أفلوطين، وذهب الفارابي إلى «أن الله واحد من كل جهة، ولا يقبل الكثرة ولو صدرت عنه الكثرة بفعل مباشر لكانت مؤدية إلى الكثرة من جهة الفاعل»³.

قال الفارابي بنظرية العقول العشرة حتى لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، وهو العقل الأول ومن هذا العقل تبدأ الكثرة حينما يعقل (الله) وهو الأول فيصدر عنه عقل آخر ويدرك ذاته فيصدر عنه وجود السماء الأولى ويقول الفارابي «ومتى وجد الأول الذي له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان وإختياره على ماهي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه الآخر معلوم بالبرهان»⁴ كانت فكرة الفارابي تنطلق من مبدأ العقول، إلا أن العقل الأولى أو المحرك الأول يبقى الله وبالتالي العلاقة بين الله والعلاقة هي

¹ ينظر: نظلة أحمد جبوري، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، المرجع نفسه، ص44

² أحمد عماد الدين خواني، زهراء زرقين، بناء المنظومة المعرفية الفلسفية العربية والإسلامية، الأصول والحوار، إصدارات مؤسسة الشارقة، مؤتمر دولي لتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، جامعة الشارقة، مج1/ديسمبر2017، ص13

³ المرجع نفسه، ص14

⁴ الفارابي، آراء في المدينة الفاضلة، مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص55

عبارة عن سلسلة من الصدور وهكذا من العقل الأول إلى العقل العاشر، وتقريباً هي نفس الفكرة التي إستخلصها ابن عربي في فكرة وحدة الوجود وبنى عليها الصوفية معطيات جديدة.

• ابن سينا (370-428هـ)

تتجلى فكرة وحدة الوجود عند ابن سينا من خلال العقل الذي يمثل القوة الناطقة (تأسيس فكرة النفس) حيث يتميز بها عن كافة الكائنات، و«إن العقل المستفاد الذي يدرك الكلّيات بسبب غير طبيعي؛ أي مفارق للمادة وهو مدبر للمعرفة في عالم الكون والفساد وهو المسمى بالعقل الفعال والأُن الإتصال بالعقل الفعال هو مؤدي بالضرورة إلى حصول المعرفة لكن ذلك لا يتم إلا من خلال وجود قوة فطرية يسميها ابن سينا بالعقل القدسي يهبه الله تعالى للقليل من الناس فيجعلهم يحدسون بالحقائق بقطع النظر عن قياساتها»¹ كان موضوع وحدة الوجود عند ابن سينا كموضوع مفارقة بين المادة والحركة فحين أن الله منزّه عن العالم فهو يهتم بالمعاني الكلية وهي صفة وحدانية؛ أي الإعتماد حسب ابن سينا على أن الواجب بذاته هو الله وهو المبدأ الأول لكل الموجودات وأنه واحد وذاته واحدة وأنه لا ينقسم وهنا إتفق ابن سينا مع الفارابي ، وكانت غاية ابن سينا من هذه هي إبراز الغاية من وحدة الوجود كطبيعة إتصال قائمة بين المبدأ الأول ومظاهر العالم.

تناول ابن سينا كغيره من الفلاسفة فكرة الأفلاطونية المحدثة القائمة على أساس الفيض الإلهي، كما بحث في فكرة القدم والحدوث كعلاقة الله بالعالم، حيث نلاحظ أن ابن سينا يقيم العلاقة بينهما على أساس التوازنات إنطلاقاً من منهجه التوفيقي ورؤيته العقلانية باعتبارها توازن بين القائلين بقدّم العالم وحدوثه، ويؤكد أن كل شيء مألّه إلى الله ، وهو الذي يدير ويحرك كل شيء، ويرى حسب المفكر شكري أن علاقة الله بالعالم هي علاقة علة بمعلول ، وتقدّم الله على العالم ليس تقدّم بالزمان وإنما تقدّم بالعلية ، كما يقول ابن سينا أن «صدور الفعل عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول، لا بزمان بل بحسب الذات، لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عبروا عن العلية.....»² كانت فكرة وحدة الوجود متضمنة في فكر ابن سينا كما تضمنه العديد من الفلاسفة حتى وإن لم يصرح بها بعبارة فقد صرح بها بإشارة .

➤ المصدر اللاهوتي:

كان للفلسفة اللاهوتية دور كبير في وحدة الوجود ولم تكن هي فقط وإنما نجد الفكرة متضمنة أيضاً عند الغنوصية، كانت هذه النظرية متضمنة أو موجودة في كامل الفكر الفلسفي إن لم يكن في كامل الفكر البشري

¹ أحمد عماد الدين خواني، زهراء زرقين، بناء المنظومة المعرفية الفلسفية العربية والإسلامية، الأصول والحوار، المرجع السابق، ص 14

² حسان شكري الخط، تاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الإسلامي، إتحاد كتاب العرب، دمشق، 1997، ص ص 47-56

عموما وكانت لهذه النظرية صدى في العالم أجمعين فلم نتطرق إلى فكرة إلا ونجد هناك علاقة بينهما، وفيما يخص هذا الجانب حاولنا الإقتصار على فلسفة أوغسطين وفلسفة موسى بن ميمون وكان بودنا أيضا أن نتقل إلى فلسفة توما الإكوييني لما له علاقة مع الفلسفة اللاهوتية عامة وفلسفة وحدة الوجود وابن ميمون خاصة حيث وقف كلاهما على نفس الفكرة إلى جانب ابن عربي.

• أوغسطين: (354-440م)

تجلت فكرة وحدة الوجود عند الفيلسوف اللاهوتي كما تجلت عند العديد من المفكرين إلا أن إنطلاقات أوغسطين كانت ضمن الحقيقة الواحدة ونفس الأمر كان الفكر الصوفي يحاول فيه، والحقيقة الإلهية التي نقصد إليها هي الحقيقة الإلهية أو الوحدة الإلهية، وهي في الواقع ما يرتبط بالله باعتباره عينة واحدة، كما يراها أوغسطين، ويرى أيضا أن الله أو الوحدة تتجه بدورها إلى العالم وتتجسد في الخلق، ويرى أن الحقيقة الواحدة هي كل ما يتعلق بالسعادة؛ معنى ذلك أن الحقيقة مربوطة بكمية السعادة التي يحصلها الإنسان، والوحدة يمكن فقط بلوغها عند الإتصال بهذه الحقيقة أي عند الإتصال بالله، وتبقى الوحدة واحدة وهي الله والعالم عبارة عن خلق، ويرى حسن الفاتح «أن أوغسطين يرى أن حقيقة الله في الإنسان شوهتها الخطيئة وهي لن تعود إليه إلا من خلال التجلي المتعالي للنظام الإلهي، وعندنا يستمتع الفرد بالسعادة يصل إلى الحقيقة»¹

• موسى ابن ميمون* : (1138)

يعد من أهم رواد الفكر والفلسفة والتشريع اليهودي في العصور الوسطى، تأثر بالكثير من الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، كما تأثر بالفلاسفة اليونانيين خاصة أرسطو، وقد استطاع كفيلسوف أن يحدد قضايا الشريعة اليهودية، والتوفيق بين الفلسفة والدين خاصة في كتابه "دلالة الحائرين" الذي إنقسم إلى ثلاث أقسام فكان القسم الأول يتضمن تفسير بعض المصطلحات الأساسية وتوضيح صفات الله مميزا بين نوعين من الصفات الوجود والحكمة أما الجزء الثاني فقد خصصه لمسألة الوجود الإلهي والأدلة على هذا الوجود كما أنه يوضح عملية الإستدلال على مشكلة أصل العالم من حيث الحدوث أو القدم، وختمه بفكرة النبوة والتي قد تم

¹ حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، المرجع السابق، ص34

* ولد ابن ميمون في قرطبة 1138، كان والده قاضيا في المحكمة الشرعية اليهودية، وعلى يده تلقى مبادئ الديانة اليهودية والأدب التلمودي، وأبدى في وقت مبكر إهتماما بالفلسفة الإسلامية واليونانية، نظرا للظروف التي توصل إليها أهله سافر إلى فاس ودرس الطب والفلسفة بجامعة القرويين، كما درس اللاهوت اليهودي على يد الحاكم الشهير يهودا بن شوشان، ثم تعرض أهله إلى الضغط اليهودي سافر إلى فلسطين ثم إلى الإسكندرية ومكث فيها، أسلم مع عائلة وبد غضب اليهود وطائفته عاد إلى اليهودية وكتب العديد من الرسائل، بعد وفات أخويه في غرق السفينة، عين رئيسا للطائفة اليهودية سنة 1177، وبدأ بالعمل على رفع مستوى اليهود دينيا وعلميا كتب العديد من الرسائل ومن أشهر كتبه دلالة الحائرين، (ينظر: اسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون، حياته ومصنفاته، لجنة الترجمة والتأليف، القاهرة، 1936، ص1-4)

تناولها أيضا عند كل الصوفية تقريبا، أم القسم الثالث فقد خصصه لمجال الأخلاق ؛ فكرة الخير والشر وهنا أستطاع أن يوفي بكل الحقائق الوجود والمعرفة والقيم، كما استطاع إثبات إستحالة التناقض بين الحقائق التي يتوصل إليها العقل البشري والحقائق التي يوحى بها الله.

بحث موسى ابن ميمون في العديد من القضايا اليهودية وتعرف على العديد من القضايا الإسلامية وقد وجد نظرية وحدة الوجود من ضمن القضايا التي تطرق إليها فمثلا لو أخذنا كتاباه السراج والمشناه تورا وكتاب السراج فإن كلاهما تضمن مبادئ الإيمان الثلاثة عشر الشهيرة للديانة اليهودية والتي باتت إلزاما على كل يهودي العمل بها ومن بين هذه المبادئ الثلاثة عشر إقتصرت على المبادئ التي تشير إلى وحدة الوجود :

1- الله موجود وهو المدبر للمخلوقات كلها ، والصانع لكل شيء من القديم ومستقبلا.

2- لا أحد يشبه الله والله لا يشبه أحدا في وحدانيته وهو وحده الإله منذ الأزل وإلى الأبد.

3- الله هو روح وليس جسما أو مادة ولا يشبه شيء في العالم.

4- الله أزلي، وهو الأول والأخير.

5- الله وحده من يحق له أن يُعبد ولا أحد يمكن له العبادة غيره.

أما ما بقي فقد اقتصر على النبوة والتوراة والمعرفة الإلهية للإنسان والموت إلى غير ذلك¹؛ وكل هذه القضايا إشارة ابن ميمون بعلم التوحيد أو ما يسمى بوحدة الوجود المستنبطة من المتصوفة، وبالرغم من رفض هذه المبادئ في بادئ الأمر عند الطوائف اليهودية إلا أن هذا الأمر أصبح اليوم إجباريا العمل به عند اليهود.

قيل الكثير بأن فكر ابن ميمون هو وليد بيئته الإسلامية، ونظرا لتأثره بالفلسفات الإسلامية، هذا فقط ما يُمكنُ ابن ميمون أن يكون فيلسوف يهوديا بفكر إسلامي، تعرض ابن ميمون للكثير من الضغوطات مثل العديد من المتصوفة الذين رفضوا فكرهم وكفروهم وقوبلت فلسفته أيضا بالرفض باعتبارها هدم للأركان الإيمانية اليهودية، إلا أنه لم يتوقف عند ذلك بل واصل إجهاده وكتب رسائل باللغة العربية وإحتفظ بهويته الدينية اليهودية، وهو ما شكل عنصرا مهما في الفكر الديني، بحث في الفقه والعبادة واللاهوت ، إتجه إتجاهات الفلسفة اليونانية التي تعد أساس جميع مدونات الحكمة، كتب العديد من الكتب في اللاهوت اليهودي ورسائل بالعربية إلى يهود المغرب واليمن.²

¹ حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1971، ص159-160

² همدان زيد دماج ، الرسالة اليمنية، النزعة الدينية، والقومية للفيلسوف موسى بن ميمون، تبين tabayyun العدد 5/21 ، 2017، دراسات وأبحاث، ص32-43. ينظر:عبد الحميد الكياني، اليهود في المجتمع العربي، موسى بن ميمون فيلسوف اليهودية، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، ص98.

إعتقد ابن ميمون بخلود العالم وحاول التوفيق بين العالم والله، من خلال خلق العالم وفق الإرادة الإلهية وفي هذا السياق نجد نظرية وحدة الوجود متضمنة في فلسفته مقارنة بفلسفة المتصوفة وحتى الفلسفات اليونانية؛ باعتبار أن ابن ميمون استمد جل فلسفته منهما ووضعها في مقارنة بينها وبين الفكر اليهودي .

• وحدة الوجود عند علم الكلام:

عرف تاريخ الإنساني نزعتين أساسيتين في فهم العلاقة بين الخالق والمخلوق؛ أي العالم والله وهو ما يسمى التيئية (theism) مذهب التأليه الديني عند المتكلمين، والبانتيئية (pantheism) ومذهب وحدة الوجود والإله في التيئية مطلق (absolute) أي خلق العالم من عدم وهو يعلو على العالم المخلوق وهو يتحكم في كل شيء فهو الفعال لما يريد¹ ، تناول العديد من المتكلمين هذا المفهوم إلا أنهم اختلفوا في تسمية المفاهيم فعلى سبيل المثال كان المفهوم المتناول عند المتكلمين هو البانتيئية الذي يغدو رمزا لقانون الكوني يصبح الإله نفسه مرادفا للعالم، المأخوذ من وحدته وكنيته ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى، 11)، فإذا تمعنا جيدا في هذا التعليل لوجدنا أن وحدة الوجود تعني نفس الأمر فلا فرق بينهما، وعلى قول عرفان عبد الحميد فإنه طهو اتصاف الإله بأوصاف البشر مثل السمع والبصر وفي هذه الآيات التأويل بمعنى محاثة الإله للعالم² وقوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد، 3) وقوله ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ (الانعام، 3) وقوله ﴿فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِيَّاكَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْكَ﴾ (البقرة، 115) وقوله ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أَحِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة 186) وقوله ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ مَأْتِسُونَ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق، الآية 16) وقوله ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا بُصْرُونَ﴾ (الواقعة، 85) وقوله ﴿الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكْتُوْنَ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدِنٍ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ

¹ توفيق سلوم، ارثور سعديف، الفلسفة العربية الاسلامية، (الكلام، المشائية، والتصوف) دار الفارابي بيروت لبنان، ط1/2000، صص 73-79
² ينظر: عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية تطورها، المرجع السابق، صص 235-236، ينظر: عبد القادر عطا، والتصوف الإسلامي بين الأصالة والاقباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ط 1/1407، ص 345 .

عَلِيمٌ ﴿٧﴾ (المجادلة، 7) كانت هذه الآيات عبارة عن تأكيد فكرة وحدة الوجود ووجودها في القرآن كما وجدت هذه الفكرة في السنة؛ فلو أخذنا ما روي عن الرسول ﷺ فإننا نجد العديد من الأحاديث، التي تشعر بقرب الإله من العالم وبوحدته معه ضمنها « كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان »¹ و « لو أنكم دليتم بجبل إلى الأرض السفلى لهبط إلى الله² » وعن أبي موسى الأشعري أنه قال « كنا مع الرسول صلى الله عليه وسلم في غزة، فلما قفلنا أشرفنا على المدينة فكبر الناس تكبيرة ورفعوا بها أصواتهم فقال ﷺ إن ربكم ليس بأصم ولا غائب هو بينكم وبين رؤوس رحالم »³ كانت هذه بعض الآيات التي تدعي إلى وحدة الوجود ووحدانية الله التي أكد عليها المتكلمين في نظريتهم الوجودية، ففي الأخير ما يسعنا القول إلا أن نقول وجدت فعلا نظرية وحدة الوجود عند المتكلمين وحتى ولو لم توجد عند كلهم فقد وجدت عند البعض منهم من أمثال الجويني وغيره.

ويقول نيكلسون « إن القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي راجع إلى علم الكلام من خلال :

1- شعور الصوفي في حالة وجدته بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق

2- فهمه التنزيه جسما عرفه المتكلمون فهما أدى به القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هي وحدها العلة في وجود كل شيء في العالم»⁴ وجد في علم الكلام بعض من مقتطفات وحدة الوجود فقد كانت لهم نفس المبادئ يقول دي بور «بعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء»⁵ كان أصل المصطلح واحد واختلفت الأعراس فقط، فإذا قلنا الذات الإلهية أو قلنا الوحدة المطلقة لا إختلاف لأن كليهما يعبر عن الوحدة.

نجد في دائرة المعارف يخص الأشاعرة « إن ما يبين ذلك التحول المفاجئ فيما وراء الطبيعة (المتنازقة) الإسلامية، أن ابن عربي أخذ مجموعة أفكار وتعاليم الأشعري ووظفها في منطقته، ويؤكد الأشعري على قدرة الله

¹ أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، ج6/ص286 بلفظ (كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرش على الماء، ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء)

² يرويه قتادة عن الحسن بن أبي هريرة واختلف على قتادة فيه فرواه ادم بن ابي الياس (الأسماء والصفات للبيهقي 287/2 ح: 849، ويونس بن مَجْد المؤدب (جامع الترمذي ح: 3298 عن شيبان النحوي وعبد الرحمن بن عبد الله بن سعد الرازي عن ابي جعفر الرازي (السنة لابي عاصم، 253/1، ح: 577)

³ رواية الترمذي وفي تؤكد على اله المطلق ذي الإرادة الحرة، المتسامي على الكون والمتعالي عليه وفي الإسلام، وخاصة في مذهب اهل السنة. في رواية ابن داود السجستاني، جاء الحديث كما يلي " كنت مع الرسول ص في سفر، فلما ذمونا من المدينة كبر الناس، ورفعوا اصواتهم فقال الرسول ﷺ " يا ايها الناس، إنكم لا تدعون أصم ولا غائب إن الذي تدعو له بينكم وبين أعناق ركابكم"

⁴ قمر الكيلاني، في التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره وأعلامه، المرجع السابق، ص119.

⁵ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص110

الكلية وتدييره للكون وتضمينه أن الإله هو القوة الفاعلة، الحقيقة الوحيدة فمن غير المخالف للمنطق أن يقترح ابن عربي أن الإله هو كذلك الموجود الحقيقي الوحيد»¹

➤ المصدر الصوفي:

وجدت وحدة الوجود سابقا عند العديد من المتصوفة السابقين عن ابن عربي وابن سبعين وقد تعرفنا سابقا على بعض النماذج من التعريفات عند القائلين بها، حيث دخلت الصوفية من باب "التشبه بالإله على قدر الطاقة" فحاولوا إثبات علاقة الله بالعبد من خلال تجلي الله في العبد في الذات والصفات والأفعال، كما فعل الغزالي ومن تبعه في كتابه "المضنون به على غير أهله"² أن الغزالي كان يعتقد بفكرة الحلول والاتحاد التي تعتبر أكثر من وحدة الوجود وهي دعوة صريحة بإتحاد الله والعالم في الحقيقة الواحد إذ يقول "أنه لا يرى في الوجود إلا واحدا، فلا يرى الكل من حيث أنه كثير، بل من حيث أنه واحد، وهي الغاية القصوى في التوحيد"³

إن وحدة الوجود على المفهوم الإسلامي تناوله أهل التصوف حتى لا يخرج عما اتفق عليه علماء المسلمين باختلاف مذاهبهم، وقبله صرح بالحلول* والاتحاد** وجاء بعده الغزالي فصرح بوحدة الوجود، فقال: « لا يرى في

¹ The encyclopaedia of religion, vol13,p115 ينظر: لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف، موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، ص700
² ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام بالرياض، ط 1، 1401هـ/1981م، 82/5.

³ ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، 212/4.
* الحلول في اللغة: حلٌّ بمعنى نَزَلَ، يُحْلَى، يتعدَّى بنفسه أو بالباء، فيقال: حَلَّ المَكَانَ، أو حَلَّ بالمَكَانِ، بمعنى: نزل به (عرفان عبد الحميد فتاح، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، أبحاث في علم الكلام والتصوف والإشراق والحركات الهدامة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1/ 1412هـ - 1991م ص 291).

** الاتحاد في اللغة فهو مصدرٌ من اُتْحِدَ يَتَّحِدُ اِتِّحَاداً، وأصل مادة الاتحاد من وَحَدَ وهي تدور على معنى الانفراد(ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المرجع السابق، مادة وَحَدَ، ص1016، ينظر: الجرجاني: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ج34/1)

الفرق بين وحدة الوجود وبين الحلول و الاتحاد: جل ما نراه في بعض أقوال الفلاسفة ذلك الخلط بين المصطلحات الثلاث حيث يعتبر أهل وحدة الوجود التي تشعر بمعنى الحلول، إنهم يرون أن من سماهم حلولية أو قال هم قائلون بالحلول رأوه محجوبا عن معرفة قولهم" (انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج 450/2)، فوجود الحق حل في ثبوت الممكنات، وثبوتها حل في وجوده" (ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام، المرجع السابق، ج2/ 140، 308) وبعضهم قد يجمع بين قوله بالحلول أو الاتحاد مع قوله بوحدة الوجود من جهة "أن وجود الحق هو الوجود الثابت ابتداء، الذي هو كالمادة، ووجود الخلق هو الوجود المنتقل الذي هو الصورة، فيكون مرادهم من الاتحاد: الاتحاد بين المادة والصورة للموجود الواحد، ومن المعلوم أن هذا النوع من الاتحاد لا يستلزم تعددية الوجود عندهم، فهذا جمعوا بين قولهم بالاتحاد مع قولهم بوحدة الوجود" (ابن تيمية، عبد الحليم، بغية المرئاد (المعروفة بالسبعينية)، تح: سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1/ 1990م، ص418)

الوجود إلا واحدا وهي مشاهدة الصديقين»¹ كان مذهب الغزالي موافق تماما لمذهب ابن عربي وابن سبعين في الواحد، حيث قال: « موحد بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث أنه كثير بل من حيث أنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»²، لقد تكلم الصوفية كثيرا في وحدة الوجود لكن غايتهم واحدة، إنهم يريدون الوصول إلى الوحدة التي تكون بالله والله ومع الله هو غاية الصوفي وغرضه، وكما قال الغزالي «وبالجمل فمأذا يقول القائلون في طريقة طهارتها، وهي أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها، الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله»³.

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع نفسه، ج4/359.

² المرجع نفسه، ج4/360.

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص378.

II. المبحث الثاني: الوجود بين الوحدة والتعدد

1. أنواع الوحدة

تعد نظرية وحدة الوجود نظرة عامة لعموم الفكر البشري بمضاراته المختلفة والممتدة شرقاً وغرباً، وانطلاقاً من ذلك حاول بعض الباحثين الغربيين تقسيم وحدة الوجود إلى ست أشكال يمكن تلخيصها بما يلي:

(a) وحدة الوجود الهيلوزوستية: هي أن الله هو أساس العالم، والعالم جزء منه، محدثاً قوة الحركة، و قابل للتغيير، متكثراً بتعدد عناصره¹.

(b) وحدة الوجود الشامل: هي بأن العالم جزء من الله، وهو غير منفصل عنه، بل تتصل جزئته بكليته بالرغم من حلوله فيه².

(c) وحدة الوجود الواحدي المطلق: هي أن الله مطلق ومتوحد في العالم، والعالم غير متغير³.

(d) وحدة الوجود الواحدي النسبي: هي أن العالم واقع حقيقي، ومتغير في ذات الله إلا أن الله مطلق ولا يتأثر بالعالم⁴.

(e) وحدة الوجود النافية للعالم: هي أن الله هو بنية الحقيقة الكلية للعالم، وما العالم إلا مظهر غير حقيقي في ذاته⁵.

(f) وحدة الوجود الموحدة للأضداد: هي أن الله في علاقة دائمة بالعالم، يوصف بتعابير متعارضة شكلياً إنا نعتقد أن حقيقة الله ليست موضوعاً للوصف⁶.

➤ قواعد وضوابط عامة في وحدة الوجود

حاولت العديد من الفلاسفة والمتصوفة تأسيس وحدة الوجود على مجموعة من الضوابط والأسس وتمثلت في ما

يلي:

أولاً: الوجود الممكن والوجود الواجب:

¹ ينظر: ابن تيمية، مجموع فتاوى، المرجع السابق، ج5/79.

² ينظر: المرجع نفسه، ج5/231.

³ ينظر الغزالي، احياء علوم الدين المرجع السابق، ج4/360.

⁴ ابن تيمية، ابن تيمية، دره تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام بالرياض، ط 1، 1401/1981م، ج6/156.

⁵ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، بتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 5، 1998، ج3/444.

⁶ نظرة احمد نائل الجبوري، فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، المرجع السابق، ص 19.

وجد هذا المصطلح عند العديد من أهم الفلاسفة المسلمين، ونظرا للتأثير الحاصل تطرق حتى المتصوفة إلى نفس المفهوم، وقيل بأنه أخذ من أهل السنة والذين يعتقدون أن الوجود هو وجودين: الأول وجود واجب ويقصد به وجود الله تعالى، أما الثاني وجود جائز ممكن؛ وهو بطبيعة الحال وجود العالم، وهو كل خلقه الله تعالى من الموجودات والعالم، أخذت هذه الفكرة كتعليل عن وجود الكثرة ضمن الوحدة، بحيث أن الوجود الممكن لم يكن ليوجد إلا بقدرة الله تعالى، وهو محدث*؛ وهنا قدمت فكرة قدم العالم وحدوثه؛ بمعنى أنه هذا الموجود وجد من العدم؛ أي إنه موجود بعد عدم نفسه، وإيجاده هو فعل الله تعالى، ووجود العالم هو إثر وجود الله تعالى له، ونفس الإيجاد كان في وحدة الوجود.

إن الحديث عن وحدة الوجود هو «فهم الاعتقاد أنه لا وجود إلا الوجود الواجب، وهو وجود واحد لا يتعدد ولا يتكرر، وأما العالم فهو موجود بنفس وجود الله تعالى، لا بإيجاده؛ بمعنى أن العالم إنما هو صورة ومظهر للوجود الإلهي»¹؛ إن المغزى من هذا النص أنه لم يحدث وجود العالم إلا بوجود الله، هو صورة عن عين المظهر الإلهي ولذلك يقولون إن الله تعالى تجلى لنفسه.

ثانياً: الممكنات غير مستحيلة الوجود

قسمت الموجودات إلى واجب وممكن حتى قالوا: «إن الممكنات غير مستحيلة الوجود؛ ومعنى ذلك أن أي أمر ممكن، فإنه يمكن إمكانه و يمكن وجوده ويمكن عدمه، وعند وجوده يجوز عليه الإتصاف بالصفات المتقابلة كالحركة والسكون إن كان جسماً، أو الصفات المتقابلة إن لم يكن جسماً»²؛ والمعنى بذلك أنه يمكن إيجاد وجود غير الأجسام، فالملائكة ليسوا بأجسام ويجوز عليهم الاتصاف بالصفات المتقابلة فليس كل الملائكة على نفس الصورة كما يعتقد البعض، فإذا الإنسان يختلف صورته عن الكائنات الأخرى فبطبيعة الحال يوجد اختلاف في العالم إلا الجوهر الأساسي التي يمكن أن يكون واحدا لا يتغير.

يعتقد أصحاب وحدة الوجود أنه «لا يمكن أن يقولون بإمكان وجود الممكن، بل يقولون بإستحالته، لأن الممكن ينحصر بأحكامه، وماهيته، والممكن عندهم مستحيل الوجود؛ فمعنى إمكانها إنما هو قدرة الله تعالى على

* والمحدث: هو الذي يحدث في سره وقلبه الشيء فيكون كما يحدث به (ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، المرجع السابق، ج1/49).

¹ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، المرجع السابق، ص96.

² بالي زادة، مصطفى بن سليمان الحنفي، شرح فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2/2003، ص83.

التلبس والظهور بأحكامها»¹؛ معنى ذلك أن الظاهر في المظاهر، فالجسم مثلا ليس موجودا بوجود ممكن، والماهية الجسمانية أيضا ظاهرة بعين الوجود الإلهي، وبالتالي فالله هو فقط من تصور أحكام الجسمانية من الطول والعرض والارتفاع والحركة.

إن الحقيقة التي تكمن وراء الموجودات المتكثرة ما هي إلا حقيقة واحدة وهي الوجود الإلهي، «فهو الظاهر في المظاهر، ولا وجود خاص لنفس العالم، بل الوجود كله لله تعالى، ولكن الله تعالى أظهر صورة العالم في ذاته، أي إنه تجلى بصورة العالم، وتجلي بصورة الممكنات، وهذه الصور هي التي يسمونها بالقيود التي إذا تجرد الواحد عنها وتخلص منها بالمجاهدات عرف أنه هو، لا غيره»²؛ أي إذا استطاع الإنسان أن يتجرد من ملاحظة هذه الصور، فإنه سيعرف أن حقيقة وجودها هي عين وجود الله تعالى لا غير وجود الله تعالى.

ثالثاً: الوجود العيني والوجود العرضي

قسمت الموجودات إلى أعيان وأعراض، فإذا تحدثنا عنها جميعاً فيمكن القول «الأعيان جمع عين إشارة إلى الموجود الذي لا يحتاج في قيامه إلى محل، وذلك كالجسم، فهو قائم بنفسه، وأما الأعراض فهي الأمور التي وجودها في نفسها هو عين وجودها في غيرها، والعرض لا يقوم بنفسه فاللون لا وجود له إلا في وجوده في الجسم، ولا وجود له في الخارج إلا كذلك، فالعرض محتاج إلى الجسم لكي يتحقق له وجود»³؛ إن حقيقة الأمر تستدعي منا القول أن الأعراض لا وجود لها في الخارج بوجود استقلالي محض بل على العكس فهي تابعة للوجود الإلهي فقط باعتبارها حالات للجسم، أو أمور تطرأ على النفس، فهي متغيرة وحصولها في الجسم يستلزم حصول تغيرات على نفس الجسم، «فالأعراض والأجسام (الأعيان) ثابتة في الخارج، وكون الأجسام لا تحتاج إلى محل لتقوم فيه كالأعراض عندما تحتاج إلى الجسم في قيامها»⁴.

يرى أصحاب وحدة الوجود، أنه لا يوجد إلا موجود واحد قائم بذاته، لا يحتاج إلى محل ليقوم فيه، وهو واجب الوجود، وأما ما نلاحظه في العالم من أجسام وأعراض، فإنما هي صور الأجسام والأعراض القائمة يتجلى

¹ عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، المرجع السابق، ص 120.

² عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص 136.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 69.

⁴ المصدر نفسه، ص 70.

الله تعالى عندهم بصورة العالم بما فيها من تنوع وتقييدات، ولكن يبقى هو هو، وليس هو عين العالم، لأن العالم هو محض الصور، والله تعالى محض الوجود، فلا عالم حقيقي غير الله تعالى، وحقيقة وجود العالم إنما هو عين وجود الله، ولا يعني هذا أنهم لا يفرقون بين الجوهر والعرض، ولكن بناء على المعطى فإنهم يقومون بذلك لاحقاً.

رابعاً: لا وجود إلا لله تعالى:

تعتبر هذه المسألة أساس فكرة وحدة الوجود والقائلين بها باعتبار أن الله واحد لا وجود لغيره في صورته الكاملة، وما العالم إلا صور وتجل عنه وبالتالي ليس له وجود خارج عن وجود الله، وقد اتفق جل الفلاسفة والمتصوفة على نتيجة نهائية أن الله هو الوجود المطلق وهو الحقيقة المطلقة أو الواحدة، لم ينكروا وجود العالم إلا أن العالم لا يستطيع فعل شيء مقارنة بالله.

خامساً: الشرك والإيمان:

قيل عن العديد من المتصوفة والفلاسفة بأنهم كافرين ومشركين بالله بمجرد قولهم بعقيدة وحدة الوجود وذلك لأن «الإنسان يكون مشركاً عند القائلين بوحدة الوجود إذا قال بوجود سوى وجود الله تعالى، وما ذلك إلا لأن حقيقة الله تعالى عندهم، هي محض الوجود، فلا وجود إلا لله، والله عين حقيقة الوجود، ولهذا السرّ فإنهم ينفون الوجود عن كل ما سوى الله تعالى، فكل السوى عدم، وإطلاق الوجود على العالم إطلاق مجازي محض، وليس حقيقياً»¹، كان هذا الأمر نفي حقيقة الوجود الواقعي واعتباره وجود مطلق، فإذا كانت حقيقة الله عندهم هي الوجود، فلا يجوز أن ينسب الوجود إلى غير الله تعالى، لم يتوقف الأمر عند ذلك وإنما حاول البعض أهل السنة القول «... لا يقولون بأن وجود العالم مجازي، بل إنه وجود حقيقي، ولكنه مع ذلك مخالف لوجود الله تعالى في الحقيقة، فلا اشتراك في الحقيقة، ولذلك لا يلزم الشرك عندما نثبت الوجود للعالم»²؛ كان هذا الأمر تقريباً حقيقة لأن إطلاق اسم الوجود على العالم إنما هو إطلاق حقيقي، وقد يكون ذلك من باب الاعتراف حتى لو لم يكن إذا مجرد إشارة له، إن الكائن مشركاً عند القائلين بالوحدة ما دام مُعتقداً بوجود العالم، ولكنه يصل إلى أعلى مراتب التوحيد إذا اعتقد بعدم العالم، وإن وجوده هو عين وجود الله تعالى.

¹ محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت: 1980، ص 318-435.

² بالي زادة، مصطفى بن سليمان الحنفي، شرح فصوص الحكم، المرجع السابق، ص 36.

سادسا: الوصول إلى الله تعالى

طرق للوصول إلى الله؛ كان من خلال الفناء كأحسن طريقة، كما مال البعض الآخر إلى الكشف والتجلي والمجاهدات والرياضات الروحية وغيرها من الوسائل لبلوغ غاية السعادة إلا أن «التصوف طريق إلى الاعتقاد بفناء ذواتهم فناء فعليا؛ أي الفناء عن شهود السوى* وعدم وجودهم بوجود مغاير لوجود الله تعالى، بل وجودهم عندهم هو عين وجود الله تعالى، والمجاهدات عندهم طريق إلى الإنعتاق عن التقييدات الوهمية التي يتوهمون بها أنهم موجودون»¹؛ إن قولهم ما هو إلا عبارة عن تقييد حادثة باعتبار اعتقاد عامة الناس بأنهم موجودين، أما الخاصة فيعتقدون أن وجودهم هذا ما هو إلا وجود مجازي، قابل للزوال، فهم يحاولون مجاهداتهم إلى الترقى عن ذلك الوهم، ليصلوا إلى عين الذات الإلهية؛ أي يصلوا إلى أن وجودهم هو عين وجود الذات الإلهية*.

سابعاً: لا فعل إلا لله تعالى:

إن فكرة وحدة الوجود مبنية على أن العالم موجود، والله موجود، ولا اشتراك بين وجود الله ووجود العالم وهذا العالم هو أثر فعل الله تعالى، كون وجوده غير وجود الله، فمثلا لو نظرنا إلى الله والعالم، وتأملنا بينهما لأدركنا أن عدة مسائل: «إما أن يقال بتكثر الوجود أو وحدته، فعلى القول بكثرة الوجود، ثلاثة أمور الله، والعالم والنسبة بينهما، والعالم عبارة عن وجود + ماهية، فتصبح الأمور المقابلة لله تعالى ثلاثة، الوجود والماهية والنسبة، فالسؤال

* يقول ابن القيم: "الفناء عن شهود السوى: هو الفناء الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين ويعدونه غاية، وهو الذي بنى عليه أبو إسماعيل الأنصاري كتابه وجعله الدرجة الثالثة في كلِّ أبوابه. وليس مرادهم فناء وجود ما سوى الله في الخارج، بل فناؤه عن شهودهم وحيثهم.... وقد يُسمى حالٌ مثل هذا سكرًا واصطلاحًا ومحوًا وجمعًا، وقد يفرقون بين معاني هذه الأسماء.... وفي هذه الحال قد يقول صاحبها ما يُحكى عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: (سبحاني!) أو (ما في الجبة إلا الله) ونحو ذلك من الكلمات التي لو صدرت عن قائلها وعقله معه لكان كافرًا. ولكن مع سقوط التمييز والشعور، قد يرتفع عنه قلمُ المؤاخذه." (ينظر: ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، المرجع السابق، ج 1/ ص 175)

¹ المرجع نفسه، ج 1، ص 173.

* الوصول عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود عبارة عن ظهور أن وجودنا هو عين وجود الله تعالى، فهو ظهور اتحاد وجودنا بوجود الله تعالى، ولكن لا بعد تعدد وتكثر، بل نفي الكثرة أصلا، واعتقاد أنها مجرد وهم.

هنا عن فاعلية الله تعالى بماذا تتعلق»¹. أصبحت هذه النظرية كمعادلة خلاصتها الوجود الإلهي هو عين كل شيء.

يقول ابن عربي «إن الله تعالى فاعل بالإرادة للماهيات والوجود الخاص والنسبة لازمة لذلك، لأن النسبة لازمة على ضرورة الربط بين قدرة الله تعالى وبين أثر القدرة الذي هو الوجود المتعين للعالم»²، وهذا القول بناه ابن عربي على أن الله تعالى فاعل للماهيات، أما المتكلمين فقالوا «.. إن الله تعالى فاعل بالإرادة للوجود الخاص للعالم وبالتالي تلزم النسبة الرابطة بين العالم وخالقه، وذلك لعدم إستغناء العالم بعد وجوده عن فاعله»³؛ نفس الفكرة توصل إليها القائلين بوحدة الوجود أن الله الواحد هو المتحكم بكل شيء وهو الفاعل للعالم.

وأما الفلاسفة فيقولون «بأن الوجود الخاص أثر لله واجب الوجود، ولكن على سبيل التعليل لا على سبيل الفعل، وهذا مبني على قولهم بأن الله بذاته علة لوجود العالم، وعلى نفي الإرادة»⁴ إن الوجود واحد وهو على حسب ابن سينا مبني على فكرة العلة والمعلول وقد سبق وتحدثنا في هذا الأمر بالتفصيل سابقاً، وأما اشراقيون «بعدم تكثر الوجود، فهم يبنون قولهم هذا على استحالة وجود العالم بوجود خاص به، مغاير لوجود العالم، فيقولون أن ماهية العالم لها أحكام، والماهيات ليست مجعولة لله تعالى، فالله ليس بفاعل إلا للنسبة والنسبة هذه ليست بين طرفين كما في الأقوال السابقة، لأنه لا وجود إلا وجود الله تعالى، بل هي نسبة من طرف واحد ويسمونها نسبة إشراقية، لأن الله تعالى تشرق ذاته بالنسبة، ثم إما أن تكون هذه النسبة عدمية محضة بناء على تواطؤ وجود الواجب الواحد، أو النزعة الشكية القائمة على أن الوجود الواجب الواحد، قابل للشدة والضعف»⁵؛ إن هذا الإعتقاد راجع بإعتبار أن الواحد من المخلوقات إذا تجرد عن قيوده التي هي عين النسبة، رأى أن وجوده هو عين وجود الله تعالى، ولكن كان ينبغي أن يقولوا أن هذه القيود هي قيود للذات الإلهية ونسب لاحقة لها، ولا يقولوا أنها قيود للمخلوقات، لأنه لا وجود للمخلوقات، ومن ليس له وجود فكيف يتجرد عنه.

¹ عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، المرجع السابق، ص 136.

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، 1/126.

³ فخر الدين الرازي، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، المرجع السابق، ص 59

⁴ محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 375

⁵ موجز دائرة المعارف الاسلامية، 1/256

➤ التصور التعددي لوحدة الوجود

إن جدلية الوحدة والكثرة في التصوف تستدعي منا الوقوف على أهم الإشكاليات الأساسية في الوجود، لذا تطرقنا إلى التصور الواحد وهو الله فإنه لا بد لنا الانفلات قليلاً إلى تعدد الوجود أو ما سمي بمفهوم الكثرة بما أن الله واحداً فإن العالم متعدد أو كثير، فلو تأملنا قول ابن عربي في كتابه "الفتوحات" «إن المراتب المتعينة عن السريان تارة تفسر فلسفياً بحسب ما عليه تنزلات الوجود وكثرته، وأخرى تفسر عرفانياً بحسب الماهيات وطبائعها المختلفة، فالتكثّر بحسب الطريقة الفلسفية هو تكثّر في الوجود المنبسط الواحد، أما بحسب الطريقة العرفانية فإنه في الماهيات والأعيان الثابتة»¹ وقد كان لابن عربي نظرة أخرى للعالم فهي عبارة عن أعيان ينتج عنها الكثرة لكن هناك ثلاثة تصورات لهذه العلاقة الأخيرة الأمر الذي يجعل فهم السريان قائماً على تصورات ومنها التصور الفلسفي، وما يرتبط بالتصور العرفاني، وهكذا يتخذ تحديد وحدة الوجود تصورياً ثلاثي الأبعاد وتوضيح ذلك كما يلي:

1- إن القول «إن الوجود هو النور فان سريانه تارة يُمثّل به وفقاً للطريقة الفلسفية وأخرى وفقاً للطريقة العرفانية، ومن أقرب الأمثلة على الأولى مثال الشمس وكيفية تنزلات نورها وضعفه درجة فأخرى، ابتداءً منها ومروره كشعاع إلى القمر، ثم إلى مرآة على الأرض وبعد ذلك انعكاسه على عارض مقابل كالجدار، فهذه التنزلات هي كمراتب تنزلات الوجود بحسب القوة والضعف وفقاً لمنطق السنخية، فرغم أن النور واحد إلا أن مراتبه من الضعف والشدة مختلفة»²؛ وبالتالي فإن حقيقة النور هي مما يعرض لها بحسب ذاتها سواء التفاوت بالشدة أو الضعف، أما التعدد والكثرة فتكون بحسب الهيئات والشخصيات، وكذا الاختلاف بالواجب والممكن والجوهر والعرض، والغنى والفقر، وتبقى الحقيقة واحدة، أما التعدد فيعرض بحسب اختلاف المظاهر والماهيات وكما يقول ابن عربي: « فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف الصور هو أعيان الممكنات».³

2- إن الحقيقة العرفانية قائمة على "أن العرفاء يمثلون هذه الحالة بإنحاء مختلفة، وكل منها له أهمية خاصة في التوظيف العرفاني، فهم من جانب يمثلون على ذلك بنور الشمس الملقى على زجاجات مختلفة

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، 505/2

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، 25/2

³ القاشاني، شرح الفصوص، المرجع السابق، ص 412

الألوان.....»¹؛ لو تأملنا النور فإنه لا يظهر له لون أبداً، لكن الشمس تكشف ألوانها وتبرق حين سريانه فيها، فمع أن النور واحد، لكن الألوان التي تظهر فيه مختلفة؛ مما يعني أن النور متحد في لونه وقوة سريانه في الجميع، حيث أن تعدد اختلافه وأشكاله فإنه لا يعود إلى ما هو عليه في ذاته، بل إلى ما عليه الأعيان والماهيات من تعدد واختلاف.

إن المبدأ الحق الظاهر وفاض بذاته كالنور، ومظهر لغيره بالعرض، ولو لا ظهوره ما ظهر شيء من الأشياء، كما يرى الغزالي، "هو إشراق نور الله الذي تلاً في ذاته، كالذي يرى كوكباً في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء، فيمدّ يده إليه ليأخذه وما هو ببالغته"² إذ أن الأشياء من حيث ذاتها حسب قوله تعالى ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ (النور/39) كانت نظرية الشمس كمثال واقعي نستطيع من خلال تصور الوجود في تعدده طبقاً لتعدد معطياته أو ألوانه، أما فيما يخص الجانب العرفاني فقد كان له تصور والمغزى من هذا الطرح وهو التوصل إلى حقيقة أن الحق عندما يفيض بنوره على الخلائق أو الممكنات ستصبح مشرقة ظاهرة بنوره، لحملها صفاته، بحيث يعبر عنها بهذا الاعتبار أنها (هي هو) أو (الهو هو) حسب ابن سبعين.

3- إن تمثيل فكرة الكثرة لا يكون إلا من خلال تمثيلها في عين الوحدة باعتبار أن «التمثيل يعد أقرب الأنحاء وأشملها، وهو التقريب بظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعددة، فرغم أنها واحدة في العين إلا أنها تظهر بأشكال مختلفة»³؛ وكأن تكون هناك أشياء متشابهة يتقدم بعضها على البعض الآخر، وفي هذا التصور نجد اعتراض ابن عربي على الفلاسفة حين تصوروا الفلسفة هي التشبه بالإله، فاعتبر أن هذا خطأ، حيث قال «ما تشبه أحد بأحد بل الصفة في كل واحد كما هي في الآخر وإنما حجب الناس التقدم والتأخر وكون الصورة واحدة، فلما رأوها في المتقدم ثم رأوها في المتأخر قالوا: إن المتأخر تشبه بالمتقدم في هذه الصورة وما علموا أن حقيقتها واحدة»⁴ رد ابن عربي على هذه المسألة بالتحديد لأنه يعتقد أن الفكرة في أصلتها واحدة بالرغم من تقدم الفكرة

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج1/70-71.

² الغزالي، الكشف والتبيين في غرور الخلق اجمعين، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1414-1994 م، ص 185.

³ القاشاني، شرح فصوص الحكم، المرجع السابق، ص337-338.

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، 471/2.

أو تأخرها فمثلا لو اتخذنا فكرة وحدة الوجود القديمة والحديثة فإننا ندرك أن النظرية لم تتغير في جوهرها وإنما فقدت تغيرت التصورات لها بين المتقدم والمتأخر.

ويقول ابن عربي «الكل صفة كمال لله تعالى فهو موصوف بما كما تقتضيه ذاته، وأنت موصوف بما كما تقتضيه ذاتك، والعين واحدة والحكم مختلف، والعبد يعبد والرحمن معبود، فليس التحلي في الحقيقة تشبه فإنه محال»¹ كان هذا النص توضيحي لمعالم الوحدة وتجليات الكثرة وعلى هذا الحكم يشير ابن عربي إلى «أن العين واحدة مع كثرة العيون، وهو هو، فمثلاً أن الوالد عين ابنه، وإن إبراهيم ما هم إلا بذبح نفسه المسمى اسحاق وأنه هو نفسه ظهر بصورة كبش، وظهر بصورة ولد، وهو نفسه من يظهر بصورة صاحبه، وما نكح سوى نفسه فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد؛ إذ ظهر الوجود الحق الواحد في مراتب عدة بصور مختلفة وصيغ مفترقة، فكان لكل مرتبة وصورة وتعين باسم غير الآخر، فمنه الصاحبة والوالد والولد والزوج والفرد والواحد، فمع كثرة الصور غير المتناهية فالعين واحدة هي الوجود الحق الذي لا كثرة فيه»² كان تصور ابن عربي أكثر لتوضيح فكرة الوحدة والكثرة، وبحسب هذا المعنى فإن الصورة من حيث الاختلاف والتعدد يُعبّر عنها بالخلق، لكنها باعتبار التشابه وعودتها إلى حقيقة واحدة فإنه يُعبّر عنها بالحق، فهي حق في خلق.

إن مذهب ابن عربي القائل أن الحق هو الوجود، والخلق فهو الوهم والخيال، فما من خلق نراه إلا عينه حق من خلال قوله «هو الحق المسمى بالخيال والوهم في العرف خلقا، فإن الخلق لغة، وأيضا خلق بمعنى قدر، فإن الموجود المشهود حق تقدره أنت في وهمك وخيالك إنه غير الحق، وذلك زور وبهتان واختلاق ليس للقائل به عند الله خلاق بالوهم يخلق الإنسان في ذهنه ما يشاء ويسميه بموجب تعينه في ذهنه بما يشاء»³ كان المعنى من ذلك، أنه من حيث النظر إلى الصورة بنحو الاختلاف فإنها تعبر عن المعنى الأول، ومن حيث النظر إليها بنحو التشابه فإنها تعبر عن المعنى الثاني؛ فهي بالتالي جامعة بين المعنيين السابقين باعتبارين مختلفين، والوجود في مراتبه العلوية

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر نفسه، 473/2

² يقول الخميني "واعلم أن ظاهر القرآن يدل على أن كبش الفداء عن اسماعيل... ظهر اسماعيل عليه السلام في عالم الملك من العبودية التامة والفناء التام فاخبر عما ظهر عليه من العين الثابتة وهذه المكاشفة صحيحة إلا أن عدم الظهور في عالم الملك لقوة العين الثابتة الإسماعيلية..ومن كلام الشيخ وقوعه بالنسبة لإسحاق في عالم الملك فصدق ذلك وقال دام ظله: يمكن أن يكون كشفه صحيح إلا أن خياله لما كان مشوباً تمثل له المعنى المجرد عن اللباس في خياله بصورة إسحاق فإن المكاشفات تقع مجردة عن الصورة لكن الخيال يمثلها بأي صورة" (الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، بإصدار اسلام، ايران، ط2/ 1410، ص124).

³ القاشاني، شرح فصوص الحكم، المرجع السابق، ص 423

يظهر بحسب المعنى الثاني، لكنه في مراتبه الضعيفة يظهر بحسب المعنى الأول، لذلك كان الشكل الثالث جامعاً بين المعنيين السابقين، وإنه حامل للاعتبارات المتضادة، وبه يمكن حل العديد من الإشكالات.

حسب قول ابن عربي فإنه لو «تصورنا أن الكثرة هي عين الوحدة وفيها نسبتها وإضافاتها فأنا من أهل الله وإن كان مشهدنا حجابات الكثرة والأشياء ولا نرى غير العالم فنحن من أهل الحجاب، وإن رأينا حقاً بلا خلق فنحن أصحاب شهود حالي، وإن رأينا حقاً في خلق وهو غيره فأنا قائلون بالحلل أو الإتحاد، وإن رأينا خلقاً في حق مع أحدية العين فأنا على الشهود الحقيقي، وإن شهدنا حقاً في خلق وخلقاً في حق من وجهين، بإعتبارين مع أحدية العين فإننا كامل الشهود»¹ كانت هذه نظرة ابن عربي الخاصة بالكثرة في عين الوحدة، أو كما يقول القيصري: «إن كنت ترى الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الإثنية، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسينين»².

كانت هذه الفكرة كنظرة جامعة بين التصورات الصوفية وما تفتن إليه من تعدد التصور في عين الوحدة، فلم يكن الوجود قائم على الوحدة فقط، وإنما تعدد إلى فكرة الكثرة باعتبار الوجود هو علاقة بين الله والعالم، فإذا كان التصور الإلهي يعبر عن الوحدة، فحتماً التصور الكوني أو العالم يعبر عن الكثرة، إلا أن الوحدة تبقى عين ذاتها في حين تنتقل الكثرة إلى عين الوحدة.

¹ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج 1/70-71

² القاشاني، شرح فصوص الحكم، المرجع السابق، ص 413-414.

III. المبحث الثالث: إشكالية العلاقة بين الوحدة والكثرة

طرح إشكالية علاقة الوحدة والكثرة في التصوف الإسلامي، وتعدد الآراء بين قائلين بوحدة الوجود وتزعمها ابن عربي، والقائلين بالوحدة المطلقة وتزعمها ابن سبعين، وبالرغم من الاختلافات الحاصلة بينهما إلا أن الفكرة الأساسية كانت واحدة وهي الله.

1- تجليات الوحدة والكثرة عند ابن عربي:

➤ نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:

إن دراسة فكر ابن عربي هي دراسة عميقة تنطوي على جانبين أساسيين الجانب الفكري والوجداني، من خلاله فكر أن يؤسس أفكار مختلفة فلم يترك مجال إلا وتطرق إلى البحث فيه سواء من الجانب الفلسفي أو الصوفي أو الشعري وحتى الفقهي، وكانت فلسفته ذا قيمة كبرى في العالم .

يرى الكثير الباحثين أن مذهب ابن عربي صوفياً فلسفياً كاملاً خاصة في طبيعة الوجود، فهذا ما لا سبيل إلى إنكاره أو الشك فيه، غير أنه إعتد في المذهب رؤية شاملة كاملة للوجود من أعلى رتبة فيه إلى أدناها، وقد نشر مفردات هذه الرؤية في مؤلفات كثيرة ، وعند محاولة تجميع متفرقات هذه الرؤية نجد من مجموعها بناء هيكلية ينتظم الوجود بأسره بمراتبه المختلفة، ولهذا يجب على من يريد أن يظفر بهذا المذهب أن يجمع عناصره المبعثرة في كل مكان من مؤلفاته وأن يعيد ترتيب تلك العناصر حتى يظهر في وحدته المتناسكة، وبعد تجميع هذا البناء الهيكلي وتحليل علاقته مع بعضه البعض تتضح نوعية الوحدة الوجودية وحقيقتها في عند ابن عربي .

نظراً لدراسة ابن عربي للوجود قرر أن العالم ما هو إلا (ظل الله)، فيقول «المعول عليه سوى الحق أو مسمى العالم هو، بالنسبة إلى الحق، كالظل للشخص؛ فهو ظل الله»¹ وفكرة ابن عربي هذه كانت للإقرار بوجود "سوى" الله معناه الإقرار بوجودين إثنين: وجود الله من جهة، ووجود العالم من جهة ثانية؛ فإذا تصورنا هذا وقعنا في مشكلة "الإثنينية الوجودية" التي اعتبرها ابن عربي وغيره من الصوفية شركاً منافياً للتوحيد الخالص.

قسم ابن عربي الوجود إلى الوحدة إلا أن هذا الوجود له وجهين مختلفين وكلاهما يحقق وحدة متكاملة فيما

بينهما:

* إن لفظ "السوى" لفظ تعارف عليه الصوفية حتى يميزوا بين الله والعالم في النظر العادي. وحقيقة الأمر أنه لا يوجد هناك "سوى" في نظرهم؛ إذ ليس في الوجود إلا الله وأسمائه ليس غير.

¹ ابن عربي، محي الدين، تفسير القرآن الكريم، دار البيضة العربية، بيروت، ط 1: 1968.

-وجه حقيقي: يعتقد ابن عربي أن هذا الوجود هو الحقيقة، هو أساس الوجود؛ أي وجود الله الذي لا يحتاج الوجود إلى غيره؛ وهو «الوجود من حيث هو وجود، بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الإضافة، وهو الهوية المطلقة»¹

-وجه مجازي: وهو وجود العالم والكائنات، وهي حسب عبد الرحمن بدوي «وُجِدَت من العدم بوجوده تعالى، لا بنفسها، ووجودها محفوظ عليه في كلِّ لحظة بوجوده، لا بنفسها، وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كلِّ لحظة هو وجود الله تعالى؛ وأما ذاتها وصورها من حيث هي، فلا وجود لأعينها أصلاً»² وهذا الوجود هو فقط متعلق بالوجود الإلهي، وهنا يمكن أن يكون العالم عبارة عن إضافات إلى الله تعالى على حسب الجرجاني "كالظل للشخص"³

يؤكد ابن عربي أنه إذا نظرنا إلى العالم من حيث أحدية موجد (الله)، قلنا عنه هو الحق الواحد الأحد وإذا نظرنا إليه من حيث كثرة الصور والتعدد العارض له بالإضافة، قلنا عنه إنه العالم أو "اسم السوى" أو "الغير"⁴ وبالتالي إن كل ما ندركه هو عبارة عن وجود الأعيان الممكنات «وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات»⁵ بناءً عليه، يبيّن ابن عربي الوجود الواحد وينفي فكرة العدم لأن الوجود واحد وإذا قلنا أن العالم من عدم سنثبت أن الله من عدم وهي فكرة باطلة يمكن لنا القول أنه «ما ثم إلا وجود واحد، وإن ظهر لنا أنهما وجودان؛ إذ الوجود الذي هما موجودان به وجود واحد، وهو للقديم بالذات وللحدث بالغير»⁶ فيتضح أن وحدة الوجود بهذا المعنى هي «وحدة وجود إيمانية روحية»⁷ هي فكرة قائمة على أساس التوحيد لا إله إلا الله ولا يوجد سوى الله.

شبه الدكتور عفيفي ابن عربي بذلك الفنان الذي ألف لنا موسيقيا عظيما ثم أخفاه عن الناس فمزقه ويعثر نغماته بين نغمات الألحان أخرى، فاللحن الموسيقي العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من

¹بالي زادة، مصطفى بن سليمان الحنفي، شرح فصوص الحكم، المرجع السابق، 38

²عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص 320

³الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص 260

⁴الأمير عبد القادر، المواقف، دار اليقظة العربية، ط 2/ 1966. ص 130

⁵خالد غسان، أفلوطين، منشورات عويدات، بيروت، ط 1: 1983. ص 23

⁶رضوان حسن، روض القلوب المستطاب، ديوان عموم الأوقاف المصرية، القاهرة، ط 1: 1322 هـ. ص 60

⁷طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي، مكتبة الخانجي، مصر، ب ط/ د ت، ص 56

جديد، حيث سجل على نفسه قصد إخفاء مذهبه والظن به بأن يظهره كاملاً في أي كتاب من كتبه في عبارة وردت في "الفتوحات المكية"، حيث يقول بعد أن ذكر عقيدة العوام ثم اردفها بعقيدة الخواص «وأما التصريح بعقيدة خاصة الخاصة، فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق»¹؛ كان فكر ابن عربي منسجم خاصة في وحدة الوجود حيث استطاع الربط بين الله والعالم وما العالم إلا جزء من الله.

يستدعي الوجود عند ابن عربي الحديث عن الوجود الإلهي الواحد والوجود العالم، ويرى ابن عربي «أن الوجود كله واحد، وأنه ليس إلا مظهراً من لذات إلهية»²، وبالرغم أنه يقوم على هذا العالم المتنوع، في أشكاله، فهو بالحقيقة «مظاهر متعددة كحقيقة واحدة هي الوجود الإلهي وهي نظرية تفرعت جميع آراء ابن عربي وأفكاره»³ وهي نفس الفكرة التي ذهب إليها المستشرق بلاثيوس وأكد على أن «ابن عربي مهد للأسس الميتافيزيقية لهذا المذهب في الإتحاد، فإذا كان العالم يصدر عن الله والمخلوقات فهي علامات وأثار وتجليات له، وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة، وهي الحقيقة الإلهية فمن الواضح إن إدراك هذه الوحدة في الوجود ينبغي أن يكون المطلب الأسمى للتصوف، فالنفس مثالية ترجع إلى الإتحاد بالله الذي صدرت عنه بالصدور المتنامي»⁴

ذهب أبو العلا عفيفي إلى أن ابن عربي من القائلين وحدة الوجود بل في رأيه أنه «لم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده»⁵ انتبه ابن عربي إلى التفرقة الأساسية في فكره بين الذات الإلهية والعالم، وقد علل الدكتور أبو زيد نصر هذا الموقف من عفيفي بأنه راجع إلى إن الدكتور عفيفي قد فهم وحدة الوجود عند ابن عربي في ضوء المفهوم الغربي متابعا في ذلك أستاذه نيكلسون.

¹ الشيخ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 11.

² دائرة المعارف مجموعة مؤلفين، ترجمه ثابت واخرون، القاهرة، 1933، ص 18.

³ فروح عمر، التصوف في الإسلام، المرجع السابق، ص 179.

⁴ بلاثيوس، ابن عربي، المرجع السابق، ص 252.

⁵ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ج 1/ 25.

ذكر المستشرق ماسينيون أن ابن عربي هو أول من صاغ مذهب وحدة الوجود¹، ويؤكد نيكلسون على نفس الأمر حينما نفى « أن يكون هذا المذهب (وحدة الوجود) قد ارتبط بأي إسم آخر غير ابن عربي»² وتابع كل من إبراهيم بيومي المذكور ومحمود قاسم وأبو العلا عفيفي في رؤيتهم لفكر ابن عربي، يقول الدكتور إبراهيم بيومي المذكور « إن مذهب وحدة الوجود لم يستكمل صياغته في الإسلام، ولم يعرض العرض الكامل إلا في القرن السابع الهجري، وعلى أيدي الشيخ ابن عربي الفيلسوف المتصوف، الذي اتخذ أساساً لدرسه وبجته، وبني عليه آراءه كلها، فصل القول فيه، بحيث أضحى مذهباً مكتمل المراحل، متماسك الأجزاء، تأثر به من جاءوا بعده ممن قالوا بوحدة الوجود، أمثال ابن سبعين وجلال الدين الرومي، وعبد الكريم الجيلي الذي استطاع أن يزيد المذهب وضوحاً، ويصوغه صياغة أيسر...»³

تمحورت فكرة ابن عربي في نظرية وحدة الوجود وفق هذا القول «ليس كمثلته شيء غير الله»⁴ وعلى هذا الأساس يقسم البرهان على القضية القائلة بان الله يتجلى في كل شيء موجود، فهو الواحد الأحد، وإن ابن عربي على الرغم من أنه ذات نفسه محض من غير صفات، فإنه يتكشف عن بعض الصفات حالما يتجلى في مظهر من مظاهر الوجود والكون، بيد أن الله تعالى لم يخلق الكون أو يسببه كما نؤمن نحن بل على وفق فكرة ابن عربي «أن الكون لا يعدو أن يكون تجلداً لشيء موجود، فيحل في ذات الله تعالى»⁵ لهذا وضع ابن عربي مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية، وخصص له مصطلحاً صوفياً كاملاً استمدته من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن الكريم، الحديث، علم الكلام، الفلسفة المشائية، والأفلاطونية وغيرها.

لاقت نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي اهتماماً كبيراً وترحيباً واسعاً بين أوساط المستشرقين، وكان أكثر المعجبين فيها المستشرق الإنجليزي نيكلسون الذي قال « أنه من الإنصاف أن نعتزف بفضل هذا الفيلسوف (ابن عربي)، الذي لم يكن مؤمناً بوجود الله سبحانه وتعالى فحسب، بل نادى كذلك بأن جوهر الحقيقة الإلهية إنما يقوم على الحب، وليس في مقدور إنسان كائن من كان أن يكشف عن أسمى ما فيه من الاستعدادات من غير أن يدين بهذا المبدأ الأزلي الذي يجعل من الوجود كله وحدة متماسكة»⁶ إن شعور نيكلسون بالوحدة الجوهرية بين

¹ ماسينيون، التصوف، تر: خورشيد واخرون، القاهرة، لا.ت، ص 42

² ابن عربي، فصوص الحكم، تع: أبو العلا عفيفي، المصدر السابق، ص 63

³ الكتاب التذكاري لمحي الدين الشيخ ابن عربي، ص 379 - 370

⁴ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج 1، ص 230

⁵ عمر فروخ، المرجع السابق، ص 180

⁶ نيكلسون، في التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 100

الإنسان والله على غرار ما استحدثه ابن عربي وعبر عنه في رموز متعددة الخطاب كان له أن يعبر عن ذلك المحيط والأمواج والفناء والقطرات التي تبدو متباينة في حين أنها نفس الماء، ويدوا أن النفري هو أول من استخدم رمزية البحر الإلهي وكان ابن عربي يقول «قد رأى الذات الإلهية في صورة المحيط الواسع وتبعه في ذلك الرومي إلا أن الاختلاف العابر كان يستخدم صورة البحر من الناحية النفسية عما تعبر عن توك الفرد إلى الوحدة مع الكل حتى وإن من لا يقبلون مذهب الوحدة الوجودية من الشعراء فقد استخدموا صورة البحر تلك»¹

إذا نظرنا مليا في دراسات الباحثين في فلسفة ابن عربي فإننا نجد « أن وحدة الوجود عنده هي الله والطبيعة شيء واحد»² وكان التأكيد على فكره نستدل على بعض النصوص من نصوص ابن عربي مثال " فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"³ وقوله أيضا " هو عين كل شيء"⁴ ثم ينتقل إلى القول " ولا موجود على الحقيقة إلا الله"⁵ وقوله "من أثبت شيئا فقد اشترك به تعالى"⁶، كانت هذه بعض النماذج التي تؤكد على قول ابن عربي.

يرى بعض أن ابن عربي لم يقل بوحدة الوجود استنادا على قوله « العالم ما هو عين الحق، وإنما هو ما ظهر في الوجود الحق، إذ لو كان عين الحق، ما صح كونه بديعا»⁷ وقول آخر «ولا مناسبة بين الله والعالم»⁸ وقوله « الطبيعة الطبيعية إله لا إله»⁹ وقوله «ولا زلت إقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ما ثم إلا ما ترى فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس امرا آخر، وسببه هذا المشهد لكونهم ما تحققوا به تحقق أهله فلو تحققوا ما قالوا بذلك»¹⁰، وقوله «إذا أخلت العالم من حفظ الله، لم يكن للعالم وجود وفني»¹¹ يوجد تناقض كبير في نصوص ابن عربي فمرة يقول بأن العالم والله وحدة متكاملة وما الموجودات إلا تجليات لله ومرة يقول بعكس ذلك فهل

¹ أنا أميل، الابعاد الصوفية في الاسلام، المرجع السابق، ص319.

² Macyregor geddes,ph ;losophical issues in religious thought , usa 1973, p727

³ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج4، ص133

⁴ المصدر نفسه، ج6، ص253

⁵ المصدر نفسه، السفر13، ص80، السفر3، ص166، السفر4، ص244، السفر7، ص224، السفر12، ص303349، السفر13، ص400359، السفر14، ص368، ج4، ص18484، ج5، ص99، ج6، ص349253.194.

⁶ ابن عربي، الرسالة الوجودية، المصدر السابق، ص10

⁷ مابن عربي، مجموعة الرسائل، المصدر السابق، ج2، ص19

⁸ المصدر نفسه، ج8، ص47

⁹ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، السفر9، ص80

¹⁰ ابن عربي، مجموعة الرسائل، المصدر السابق، ج2، ص19

¹¹ ابن عربي، فتوحات، المصدر السابق، السفر3، ص194.

يمكن أن يكون أسلوب ابن عربي الغامض وراء ذلك؟ أم أننا نحن من صعب علينا تحليل نصوصه؟ هذا الموضوع يثير الكثير من التساؤلات لذا سنحاول الوقوف قليلا لطرح بعض الاسئلة الفلسفية المهمة وهي:

هل يمكن لهذه الرؤية الواسعة بلا نهاية والديناميكية بلا توقف ان تحتويها ألفاظ تدعي بوحدة الوجود؟ وهل يصح لنا أن نخضع رؤية ابن عربي العميقة بلا حدود، والمعبرة عن حقائق الوجود الكبرى إلى هذا القول؟ وأخيرا هل يمكننا حقا بقدرتنا المحدودة وغير المحدودة، أن نحيط علما بهذا الوجود اللانهائي؟ أو نحيط علما بالخالق سبحانه؟

إن محاولة الإجابة على هذه الاسئلة أو غيرها يدعو إلى التأمل والبحث كما يساعد في فهم الاتساع الإلهي ومعنى هذا أنه ثمة ثقافات واسعة كانت تميل إلى القول بوحدة الوجود وكلها وقف عليها ابن عربي، كما يمكن إضافة إلى ذلك أمرين:"

1- ميل ابن عربي إلى النظرة الواحدية الشاملة للكون والتي تنتهي في نهاية الامر بالقول بوحدة الوجود.

2- بعض نصوص القرآن التي يمكن أن تسمح أو تساعد على تأكيد القول بوحدة الوجود"¹

من خلال موقفه هذا نعتقد أنه بات واضحا فقد فهم فهما خاص، كما يرى أن العالم وجد قبل أن يخلق تماما كالأفكار التي تولد في ضمير الإنسان قبل تجسيدها؛ بمعنى آخر أن الأشياء لم تخلق من العدم، ويرى «أن الطبيعة هي مظهر من المظهر الخارجي للذات الإلهية، أما الانسان فهو العلم الصغير الذي تتحد في ذاته جميع صفات الله»² إن نظرة ابن عربي لم تتغير إطلاقا فقد ناد بفكرة وحدة الوجود وأثبت أن الوجود هو الوجود الإلهي الواحد الذي لا يتجزأ، كما أنه لم ينفي العالم واعتبر وجوده هو وجود ثان لا يمكن الاستغناء عنه، ونجد أنه دعا إلى وحدة الوجود في الكثير من أعماله حيث يعتقد أنه النور الإلهي الأسمى الذي تتعلق به أبصارهم وتترف له أرواحهم وتذهل له عقولهم من التجلي والمشاهدة، فما رأوا في الوجود سواه تعالى، يقول ابن عربي

وفي كل شيء له أية تدل على أنه الواحد³

ويقول أيضا في عقيدته الوسطى «أعلم أن الله تعالى واحد بإجماع الواحد يتعالى، أنه يُحَلُّ فيه شيء، أو يُحَلُّ هو

في شيء، أو يتحد بشيء»⁴ ويقول في الباب الثالث من "الفتوحات" «أعلم أنه ليس في أحد من الله شيء، ولا

¹ فيصل بدير عون، التصوف الاسلامي، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1983، ص292(ينظر: أبو العلا عفيفي، في مقال نشره في مجلة كلية الاداب

بعنوان من أين استقى ابن عربي فلسفته، المجلد، 1، ج1/1933، ص

² نيكسون، المرجع السابق، ص328

³ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج1، ص325

⁴ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج1، ص429

يجوز ذلك عليه بوجه من الوجود»¹ إذا رجعنا إلى النص الأول نجد أن ابن عربي لم يعترف بوحدة الوجود فقط وإنما أيضا قال بالحلول والإتحاد، وهو نفس الأمر الذي تطرقت إليه سابقا بأنه ينفي الحلول والإتحاد ويقول بالوحدة فقط فهل كان هذا مجرد قول أم أنه اتخذها فعلا؟ ويبقى السؤال مطروح، وأما في باب الأسرار قال « لا يجوز لعارف أن يقول أنا الله، ولو بلغ أقصى درجات القرب، وحاشا العارف من هذا حاشاه»² وقال في باب التاسع والتسعين والمئة من " الفتوحات" « القديم لا يكون قط محلا للحوادث، ولا يكون حالا في المحدث، وإنما الوجود الحادث والقديم مربوط ببعضه ببعض، ربط إضافة وحكم، لا ربط وجود عين بعين، فإن الرب لا يجمع مع عبده، في مرتبة واحدة»³ اعتمد ابن عربي على العديد من النصوص خاصة في كتابه "الفتوحات المكية" لإثبات نظرية وحدة الوجود وبأن الله والطبيعة هما جوهر واحد لا ينفصلان وبالرغم من العلاقة بينهما إلا أن لكل واحد منهما دوره الأساسي فالله هو الحق والخالق والعالم هو الإنسان والموجودات ولكن في كل موجود واقعي يتجلى الله بصورة من صورته المختلف، لم يقل ابن عربي أن الله هو الإنسان وإنما قال بأن الإنسان هو صورة من صورته الله التي تشبه بها بالله.

(a) أسس نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:

يقول المستشرق أزييري أن نظرية الوجود عند ابن عربي تتلخص في بعض المسائل الأساسية أهمها:

- 1- الله هو الموجود المطلق، وهو الريح لكل موجود.
- 2- العالم في وجوده سواء كان حقيقي الوجود أو ممكن الوجود كلاهما يكون العالم أزلي في وجوده، زائل في وجوده؛ فهو أزلي في وجوده لكونه معلوم الله، وهو زائل الوجود بعبده عند الله.
- 3- الله تعالى متعالى عن العالم، كما أنه جوهر هذا العالم، وعلوه وجوهره، لهذا العالم يكونان أساسيين لوجه الحقيقة.
- 4- الوجود مستقل عن الله، يبقى ويعيش بفعل إرادة الله، فهو يتحرك نحو الأفضل وفق النواميس الدينية⁴.

¹ ابن عربي، المصدر نفسه، الباب الثالث، ص952

² ابن عربي، الفتوحات، باب الأسرار، المصدر السابق، ص1025

³ طه عبد الباقي سرور، ابن عربي، المرجع السابق، ص131

⁴ IBN ARABI, L'interpréte des désirs, Présentation et traduction de Maurice Gloton , Avant -propos de pierre Lory , Albin Michel, PARIS, 1996p36. ينظر.

- 5- قبل خروج الأشياء إلى الوجود أي عالم الظواهر، فكان كامن معلوم في عقل الله ثابت معلوم هو (عين الثبات) وهو ذات الجوهر الالهي وفهمه ووعيه، وهذا النموذج الأصلي واسطة بين المطلق (الحق) وعالم الظواهر.
- 6- لا يوجد شيء مسمى الإتحاد بالله في فكرة الوحدة مع الله، لكن هناك تحول واقع وموجود حقيقة أن الصوفية متوحدين مع الله¹.

إذا كانت نظرية وحدة الوجود تقول بأن الله والطبيعة واحدة، وأن الله هو الموجود ويعتبرون الله صورة هذا العالم المخلوق، فإن ابن عربي يعتقد «بأن الله هو الطبيعة، فالعالم المادي المتكثر إما هو تجلي عقلي للجوهر الكلي أو صفات وأحوال لكل الإلهي الواحد، وتغدوا الألوهية الحقيقة الكلية، المطلقة، الأزلية، الأبدية، فكل الأشياء في العالم الواحد، والله هو الكل، وتعرف هذه الصورة بنفي العالم^{**} وهي صورة موعلة في الروحانية الخالصة»² ويرى ابن عربي أنه لا وجود إلا الله، فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد، والكثرة التي تشهد بها الحواس؛ إنما هي مجرد صورة تتجلى فيها الصفات الإلهية أو الأوهام يخترعها العقل ويتضح ذلك في قوله:

"عجبت لموجود حوى كل صورة
من الملائم العلوي والجن والبشر
ومن عالم أدني ومن عالم العلا
ومن حيوان كان أو نبات أو حجر
وليس سواه لا ولا هي عينه
وفي كل شيء شاء من صورة ظهر"³

وانطلاقاً من هذا يقر ابن عربي بأن الله متجلي في الموجودات، كما يمكن اعتبار أن وحدة الوجود قد ظهرت على يده وهو من أحدث عليها بعض التجديدات، ونقلها من ميدان التجربة الذهنية إلى مناخ ذاتي، وهذا ما ميزه عن الفلاسفة السابقين، وأعطى لها طابع روحاني، وأن ترتيب الأمر مستند في وجوه الكوني إلى حقيقة إلهية، وهو الأمر الذي عول عليه أهل الجمع لأنهم رفضوا عين واحدة، كما قال تعالى ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ

بِالْبَصْرِ﴾⁴ وفي هذا تثبت لقول أهل الوحدة بأن الوجود هو الله الواحد لا شريك له، تفصله بذلك العالم ملك لرب العالمين، ولا معنى لكون العالم ملك الله تعالى إلا تصرفه فيه على ما يشاء من غير تحجير وما تنوع الحالات التي تطرأ على العالم إلا تصرف الحق فيه على حكم ما يريده، وهذا الرأي يحدد لنا موقف ابن عربي

¹ Sufism.p100,101.

^{**} النفي: هو امتناع الوجود (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، المرجع السابق، ص16)

² عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجليل، بيروت، لبنان، 1993، ص268

³ ابن عربي، الديوان، الكتب العربية، 2003، دب، ص294

⁴ القمر، الآية50

فيقول «لما كان وجود العالم مرتبطاً بوجود الحق فعلاً وصلاحية،... كان إسم الملك له تعالى أزلاً، وإن كان عين العالم معدوماً في الغيب لكن معقولة مرتبطة باسم الملك، فهو مملوك الله تعالى وجوداً وتقديراً قوة وفعلاً»¹

إن العلاقة بين الخالق والمخلوق حسب ابن عربي لا تقوم على الوحدة الذاتية، تلك الوحدة التي يقال فيها أن الله هو العالم أو أن العالم جسم الله أو ما شابهه، كما أنه لا يرى التمايز الحاد بين الخالق والمخلوق أي الفصل التام بينهما كما يذهب القائلين بالإنثنية، بل يرى أن هناك عالماً وسيطاً بين مرتبة الذات الإلهية الاحدية وبين مرتبة عالم الخلق، وبذلك فإن الوجود عنده عبارة عن ثلاث مراتب رئيسية، ليس بينها فصل تام كما أنها ليست متحدة مع بعضها البعض.

يبدوا أن ابن عربي لم يميز بين فكرة الوجود بمعانيه المختلفة، لأنه صرح بأنه هناك وجود أول ووجود ثان، وكان هذا التمييز هو من خلال أن الله هو الوجود الأول وهو الوجود بوجود كوني وهو ما أشار إليه في المشاهد القدسية بأنه كان الوجود الأول ليس عين الثان فلا عدم سابق لذلك ولا وجود حادث وقد ثبت حدوث العبد فقال «ليس الوجود الأول عين الوجود الثاني، فالوجود الأول كوجود للكليات والوجود الثان هو وجود الشخصيات»²

يقول بلاثيوس «إن إدراك هذا الوجود المطلق إنما يكون بالاستبعاد التدريجي لكل معرفة متميزة أي كل معرفة حسية وخيالية ومنطقية، موضوعها ومحتواها هو المخلوقات»³ وبهذه الفكرة حاول ابن عربي تأسيس فكرته الوجودية عن ابن عربي وهو ما أكد عليه هانز شيدر حيث اعتقد أن مذهب ابن عربي قائم على الواحدية الأساسية التي تقوم على مبدأ «وحدة الوجود وهي خير وسيلة لهذا التحرر لمعرفة الانسان لنفسه»⁴ وحاول بالنيثا بدوره إبداء رأيه من خلال أسس نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي فيقول «أن الشك هو أساسها من خلال إنكار قدرة العقل الإنساني الوصول إلى الحق المطلق وإدراك ذات الله، وعجز ملكات والقوى الإنسانية عن بلوغ المعرفة الحقيقية»⁵ وبهذا نعتقد أن نظرية ابن عربي قامت على مجموعة من الأسس أهمها:

1- "القول بوحدة الوجود

¹ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج1، ص237

² ابن عربي، مشاهد الاسرار القدسية، مخطوط، لوحة17، رقم8، ص2

³ بلاثيوس، ابن عربي، المرجع السابق، ص251

⁴ نظرية الانسان الكامل، ضمن وحدة الوجود في الاسلام، ص20

⁵ الفرق الصوفية في الاسلام، المرجع السابق، ص245

2- الشك الصوفي

3- المذهب الميتافيزيقي للإسكندرانيين الثلاثة: أفلاطون، وفورفوربوس الصوري، ويرقليدس

4- مذهب أفلوطين في الصدور

5- مذهب الصوفية في النفس¹

لم تكن نظرية ابن عربي تختلف كثيرا عن القائلين بوحدة الوجود لأن أسسها كانت متشابهة نوعا ما فلو عدنا إلى نظرية ابن ميمون سنجد نفس الأسس التي أقامها في مذهبه اليهودي بالرغم من أن ابن ميمون عاصر ابن عربي ببعض السنوات إلا أن مذهبه كان مشابه لابن عربي فلا ندري أين كان التأثير والتأثير.

(b) الحق والخلق:

إجتهد ابن عربي في نظرية الحق والخلق من خلال عقيدته الوجدانية حيث يرى ابن عربي أن الأشياء وجدت قبل أن تخلق كأفكار تحول في ضمير المبدع الخلاق، حيث يعتقد أن « الأشكال المعرفية متزامنة موجودة في نفس الوقت الذي يفكر الإله بها لذا فهو ليس (الحق) الذي هو نظير وشبيه لكل العالم المخلوق»²

يقول ابن عربي « أعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها، وهي الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله تعالى وهو واجب لنفسه، والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم نفسه وهو الذي لا يتقيد أصلا وهو المحال، والمعلوم الثالث هو البرزخ الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق وهو الممكن، وسبب نسبة الثبوت إليه هو نسبة العدم، وهو مقابلته للأمرين بذاته»³ يعتقد ابن عربي أن الوجود هو ثلاث الله والعالم والبرزخ الذي يتوسطهما ومن هنا نستنتج أن الحق يبدو لنا في تجلياته* في وحدة الوجود خلقاً، وهذا ما نسميه خلقاً، ولذلك كانت الحقيقة الوجودية وجهان، خلق وحق لقول ابن عربي « أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعددية على الرغم مما يقرره العقل من ثنائية بين المادة والعقل وبين العالم والخلق، فالخلق والحق وجهان لحقيقة واحدة، فإذا نظرت إليها من ناحية وحدتها مسبقا حقا، وإذا نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقا، ولكنهما اسمان

¹ تاريخ الفكر الاندلسي، المرجع السابق، ص381

² The encylopedia , of religion, vol , 8, p908

³ محمود غراب، فصوص الحكمة، مطبعة زيد بن ثابت، 2000، ص45

* التجلي: هو الظهور والتجلي بالاسماء الالهية يكون لكل عارف حسب مرتبته والفرد الجامع هو المحيط بجمع ذلك (ابن حمدي، المصطلحات الصوفية، المرجع السابق، ص48)

لمسمى واحد¹ نظرة ابن عربي لم تتغير اتجاه الحق (الله) والخلق (العالم) لا يفصل بينهما لأنهما حقيقة واحدة ويعتقد أن الانفصال لا ينتج إلا كثرة وتعدد وما الكثرة إلا وهم.

يميز ابن عربي بين وجود الله الخالق وبين وجود الكائنات المخلوقة المفتقرة إليه في وجودها، فهو الذي افاضى عليها هذا الوجود، وما زال يحفظه عليها من خلال خلقه المتجدد وتجلياته بأسمائه الحسنى على كل مظاهرها وأشكالها²، كانت هذه فكرة ابن عربي المستمدة من الفيض الإلهي عند أفلوطين، ويرى بلاثيوس أن العلاقة بين الحق الخلق عند ابن عربي هو الحب ويقول "أصل كل موجود هو الحب الإلهي، والخلق ليس في الواقع غير نتيجة وهكذا تمكن هذا الانبثاق وهذا التعدد والكثرة عن الواحد أو كيفية عملية الخلق هي نوع ما موافقة لعملية الصدور عند أفلوطين.

(C) نظرية الكلمة:

أقام ابن عربي فكرته الوجودية على نظرية الكلمة (logos) وقد استعمل مالا يقال عن الاثنين وعشرين مصطلحا لكي يعرف هذه الفكرة، ويمكن أن يرجع ذلك إلى تنوع المصادر وأعماقها في وأحدية الوجود، حيث تؤكد على الجانب الإنساني للكلمة وعلى العلاقة المشتركة بين الله الطبيعة، إلى حد أنه يعتبر وجود الإنسان ضروريا لله لأنه السبب في ظهور كماله وقد صاغ ابن عربي فكرته هاته في الآيات التالية:

"فاني بالفتى وأنا	أساعده وأسعده
لذلك الحق أوجدني	فاعلمه فأوجد
بذا جاء الحديث لنا	وحقق في مقصده" ³

حاول ابن عربي من خلال نظرية الكلمة التعبير عن المحول وعرضه بشكل خاص، ووفقا له فإن العالم باجمعه قد نظم وجعل حيا بكلمة إلهية، واللغة البشرية، بشكلها المقدس القرآني تتعلق بهذا الخطاب الكوني، إذ أن القرآن يعبر عن البنية الداخلية للعالم والعالم قرآن شاسع، وحاول في مقارنته بين الديانتين الإسلام والمسيحية، فالكلمة الرسالة الوحي ليس لها المغزى عينه في كل نظام حيث يقول لوري "إذا كانت المسيحية هي الأساس قبول المسيح والإقتداء به، قبل الكتاب المقدس؛ فالإسلام في المقابل هو قبول القرآن قبل الإقتداء بالني، وفي الإسلام كل مسألة كلامية هي في النهاية مشكله تأويل"⁴

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 43

² ينظر: رفيق العجم، مصطلحات التصوف، المرجع السابق، ص 1034

³ القاشاني، فصوص الحكم، المصدر سابق، ص 125

⁴ لوري بيير، تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، تر: لويس صليبا، بيروت، 2011، ص 55

• المرتبة البرزخية كرفع للتعارض بين الوحدة والكثرة :

إن المرتبة مفهوم يدل على إمكانية اجتماع عدة عوالم في مكان واحد وزمان واحد دون أن يؤثر أحدهما على الآخر أو يفقد أحدهم من خصائصه الذاتية والوجودية والمعرفية شيء، فمن الممكن أن يكون جني الآن في نفس المكان الذي أجلس فيه أنا الآن، ولا تعارض في هذا لأننا من مرتبتين مختلفتين، كما يمكن أن تكون مرتبة الجنة والنار والسموات والعوالم الغيبة الأخرى كلها موجود في مكان واحد دون تداخل أو تأثير بعضها على البعض الآخر، وذلك لأن كل منها قائما في بُعد وجودي أو مرتبة وجودية تغاير الأخرى* ، ويقول الأمير عبد القادر «ومن مرتبة الوحدة أنشأت الأحادية والواحدية التي هي المرتبة الثانية للوحدة والثالثة للأحادية، فكانت برزخا جامعا بينهما من وجه، موحدا وفاصلا بينهما من وجه معدد لهما، ولهذا كان من الأسماء هذه المرتبة مرتبة الجمع والوجود وأحادية الجمع، لأن الأحادية مرتبة العدم المطلق، والواحدية مرتبة الوجود المطلق»¹ وليس هذا الأمر فقط بل إننا نجد إشارة الحق سبحانه وتعالى إليه بقوله ﴿يَمَعَشَرِ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنْ إِسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾² ، وهو نص يشير إلى إمكانية النفوذ عبر مراتب الوجود في التعبير الصوفي والفضاءات الموازية في التعبير العلمي وأقطار السماوات في التعبير القرآني إن توفرت الظروف المناسبة، ونجد تأكيد ابن عربي على نفس الفكرة «ونهاية نقطية واحدة وهو متواصل بعضه مع البعض الآخر، مع احتفاظ كل عالم أو مرتبة بخصائصه الوجودية بصورة مستقلة»³.

للتأكيد على نفس الفكرة نأخذ قول العفيفي الذي يوضح هذا الأمر بشكل أوسع " أن هذه المراتب التي يتكون منها الوجود ذات طبيعة برزخية كالبرزخ الذي ذكره تعالى بين البحران، فلا هما منفصلان ولا هما متحدان

¹ قد يكون التحليل العلمي لهذا التداخل في العوالم هو أن هذه العوالم موجودة في فضاءات متوازية بحسب العلماء الذين يتبنون هذه النظرية، وربما يمكننا أن نعبر عن هذه العوالم بالسموات ، إذ كل عالم بالنسبة إلى الآخر هو سماء أو بعد وجودي لا يمكنه الوصول إليه إلا بظروف خاصة بالنسبة للمخلوقات الكثيفة أو التجسد بالنسبة إلى المخلوقات اللطيفة أو بواسطة التقدم العلمي والتكنولوجي إن استطاع الوصول إلى صناعة آله تبلغ سرعتها سرعة الضوء أو تزيد وهي الحالة التي قال إينشتاين عنها أنها تمكن الجسم من أن يكون في مكانين أو أكثر في وقت واحد، وبهذا تحرق أقطار الأرض، أي الفضاءات الموازية في عالمنا الأرضي، ولعل هذه الآلة مع بعض التعديل والتطوير تقترب من صفة البراق الذي استطاع النفوذ من كل مراتب الوجود خارج حدود الزمان والمكان،(ينظر: ابن عربي الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج1/315)

¹ الأمير عبد القادر، المواظف، المرجع السابق، ج2/ص2.

² الرحمن، 33.

³ ينظر : ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1/306 – 307، وينظر حامد ابو زيد، فلسفة التأويل ، المرجع السابق، ص95

وبالنتيجة لا ينبغي أحدهما على الآخر أي الأعلى يبقى أعلى والأدنى يبقى أدنا وكل في مرتبته¹؛ بمعنى أن الحالة البرزخية عند ابن عربي تعبر عن الوسيط الجامع للبحرين بذاته الفاصل بينهما بحيث لا يتصل أحدهما على الآخر «أنه يحفظ التمايز الحاد والفرق الوجودي بين البحرين، واللذان يشيران من الناحية التأويلية عند ابن عربي إلى بحري الوجود والعدم»² كان فكرة سعاد الحكيم نفس الفكرة التي ينطلق منها ابن عربي في تعدده العالم البرزخي ويقول ابن عربي «فما من متقابلين إلا بينهما برزخ لا يبغيان، أي لا يوصف أحدهما بوصف الآخر، الذي به يقع التمييز، فهو الحال الفاصل بين الوجود والعدم، فهو لا موجود ولا معدوم، فإن نسبته إلى الوجود وجدت فيه رائحة لكونه ثابتاً، وإن نسبته إلى العدم صدقت، لأنه لا وجود له، ثم إن هذا البرزخ الذي هو الممكن بين الوجود والعدم سبب نسبة الثبوت إليه مع نسبة العدم هو مقابلته للأمرين بذاته»³

من خلالنا تحليلنا مراتب الوجود عند ابن عربي قلنا بأن العالم الوسيط هو مجموعة وسائط، بمعنى أنه ليس حالة واحدة بل هو عبارة عن مجموعة من الوسائط المتداخلة المتواصلة التي تربط بين الذات الإلهية والعالم ويمكن التعرف عليه أكثر من خلال:

• العالم الوسيط ومراتبه:

يرى ابن عربي في الكثير من أعماله أن العالم الوسيط يتكون من أربع مراتب برزخية وهي:

أولاً : الألوهية

تعطي معنى واحد وهو الذات الإلهية الواحدة التي لا تقبل التعدد، ويقول ابن عربي «لما تحققنا الألوهية ما وجدنا سوى ما ندعوه بها من الأسماء الحسنى، فليس للذات من حكم في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية، ولا يعرف

¹ حاول الدكتور ابو العلا عفيفي جاهداً ان يرد مفهوم البرزخ إلى تأثير (فيلون الاسكندري) ، حيث رأى أن تأثير هذا المفهوم بارز بوضوح في التشابه في المصطلحات التي يستخدمها كل منهما، وقد رد الدكتور نصر حامد ابو زيد على هذا الرأي بقوله : إن ابو العلا عفيفي منطلقاً من تصوره الأساسي لفلسفة الشيخ ابن عربي قد وحد بين مصطلحات كثيرة ، واعتبرها اسما تدل على حقيقة واحدة . ورغم تنبه ابي العلا عفيفي إلى الأصل القرآني الذي يمكن أن يفسر مفهوم الكلمة وكذلك البرزخ عند الشيخ ابن عربي ، فإنه يرجح التأثير اليهودي والمسيحي على التأثير القرآني (ينظر : حامد ابو زيد، فلسفة التأويل ، المرجع السابق، ص 38-39)

² سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1/1981م، ص 186 ، وينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية،

سفر 1 المصدر السابق، ص 482

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج47/3

من الحق غير هذه الأسماء الإلهية»¹؛ بمعنى أن الأسماء الحسنى ما هي إلا وسائط برزخية قائمة على توطيد العلاقة بين الله والطبيعة، ونحن نعلم أن الأسماء تدل على صفات الله القائمة بذاتها، لذا لا يمكن اعتبار أن الله هو الطبيعة ولا الطبيعة هي الله فتبقى الألوهية فكرة قائمة بذاتها؛ تحدد المثل العليا، ويرى أيضا أنه لا يمكن الجمع بين الذات والعالم وإنما لكل واحد منهما دوره مثل الوسيط البرزخي الذي يجمع بين البحرين إلا أن البحرين لا يلتقيان.

يرى حامد أبو زيد أن الألوهية عند ابن عربي فيها تشابه كبير مع العلة الفاعلة عند ابن سينا إلا أن العلة الفاعلة تكون منفصلة عن العلة المفعولة؛ أي فصل الله عن الطبيعة، لا يقوم على هذا الانفصال، كما أنه لا يقوم على أساس الاتحاد التام وأمر آخر يشير إليه وهو " أن العلة الفاعلة عند الفلاسفة هي علة مادية هيولية، ومنها تكون العالم، بينما الألوهية في منظور ابن عربي يمكن اعتبارها علة ميتافيزيقية وليست مادية"².

ثانيا : حقيقة الحقائق الكلية:

إن الحقيقة الكلية عند ابن عربي هي تلك الأسماء التي تعد الكينونة هي المصدر الأولى لتلك الأحكام، وتعبير أرسطو تعد الهيولى هي المادة الأولى لتلك الأحكام، نظرا لتأثره بأرسطو يطلق ابن عربي على حقيقة الحقائق أسماء مثل الهيولي الكلي، المادة الأولى، جنس الأجناس، يقول «هي الهيولى التي أوجد الله العالم من مادتها الموجودات العليا والسفلى، فهي الأم الجامعة لجميع الموجودات، وهي معقولة في الذهن غير موجودة في العين وهو أن تكون لها صورة ذاتية، لكنها في الموجودات حقيقة من غير تبعض ولا زيادة ولا نقص، فوجودها عن بروز أعيان الموجودات قديمها وحديثها، ولولا أعيان الموجودات ما عقلناها، ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات، فوجودها موقوف على وجود الأشخاص، والعلم بالأشخاص موقوف على العلم بها»³ إن الحقيقة الكلية هي مرتبة أساسية في الوجود المعقول كما أنها لا تقل أهمية عن الوجود المحسوس دون وحدة الوجود بالمعنى الفلسفي التقليدي.

ثالثا : العماء (الأعيان الثابتة):

إن مفهوم العماء عند ابن عربي له علاقة مع العلة الصورية عند الفلاسفة انطلاقات من تماثله الأولى كصورة غير محدودة فيقول ابن عربي «العماء أصل كل الصور في العالم، أو المادة الهيولية الأولى لكل الصور، وهو في

¹ المصدر نفسه، ج 4/ 208.

² نصر حامد ابو زيد ، فلسفة التأويل ، المرجع السابق، ص 67.

³ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ص ص 24 - 26.

الوقت نفسه يتضمن كل صور الموجودات الروحية والحسية في العالم»¹ صورها ابن عربي على أنها تمثل كل الصور الكلية ومن حيث العالم فإنه يمثل الصورة المقيدة للموجود.

تقول ميسون مسلائي «إن العماء هو بدء الوجود والأعيان الثابتة هي ظل الوجود والموجودات هي ظل الظل فالأمر كله ظل فعمد ابن عربي إلى إظهار أعيان الممكنات وهو الوجود الظاهر الخارجي الذي يظهر به كل شيء وهي عملية الخلق المستمرة... فالجوهر الثابت هو العماء والعالم هو جميع ما ظهر من الصور في العماء وهي اعراض فيه، لا تقوم بذاتها إنما حكمها يظهر بظهور الجوهر لنفسه عندما ابرزه الحق من غيبه..»² إن العياء أو الأعيان الثابتة هي جوهر الممكنات باعتبار أن الخلق في عملية مستمر.

رابعاً : الحقيقة الحمديّة*

إذا كانت الألوهية كما أسلفنا سابقاً تمثل العلة الفاعلة، وحقيقة الحقائق تمثل العلة الهيولانية، والعماء أو الأعيان الثابتة تمثل العلة الصورية، فإن الحقيقة الحمديّة تمثل العلة، يرى حسين البغدادي «أن الحقيقة الحمديّة هي الحقيقة التي أوجدها الله تعالى من تجلي ذاته لذاته لتكون له كالمرآة ليُشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وهي أصل نوع الإنسان في الحضرة العلمية، فوجدت حقائق العالم كلها بوجودها إجمالياً ثم أوجدتهم فيها تفصيلاً»³؛ كانت فكرته نوعاً ما تشبه فكرة ابن عربي حيث علق هو الأخير على غائية إيجاد العالم التي تتلخص في إظهار سلطان الأسماء الإلهية وأحكامها من جهة، والظهور في صورة غيرية من جهة أخرى، كما يقول «إن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة»⁴، فالغاية من ظهور العالم هي إظهار فاعلية

¹ ابن عربي نظرية خاصة في الصورة أسميناها (نظرية الصورة) ، أنظر تفاصيلها في الباب الثاني من كتاب الفتوحات.

² ميسون مسلائي، قراءة معاصرة لابن عربي، دار أقنطة للنشر، حلب، سوريا، ط1، 1997م

* الحقيقة الحمديّة: هي أول المخلوقات، ومبدأ خلق العالم، وهي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء، أو هي العقل الإلهي الذي تجلّى الحق فيه لنفسه فكان هذا التجلي بمنزلة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود، وهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود، فالحقيقة الحمديّة مزيج من الغلو في رسول الله صلى الله عليه وسلم والتأثر بالفلسفة اليونانية في تقريرها لأول مخلوق، والتأثر بالنصرانية، التي أضفت صفات الربوبية على المسيح عليه السلام، ويستحيل علينا أن نفهم ما يريد المتصوفة بقولهم "الحقيقة الحمديّة" إلا بمعرفة عقيدتهم في الله. (عبد الرحمن عبد الخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط3/1406-1986، ص 175-176 .

³ الشيخ حسين البغدادي ، مخطوطة الرسالة الحسينية في كشف حقائق الإنسانية ، ص 22 - 23

⁴ ابن عربي ، الفتوحات المكية ، المصدر السابق، ج 1/ص 739 ..

الأسماء الإلهية من جهة، ورؤية الله ذاته في مرآة من جهة أخرى، وهو المشار إليه في الحديث « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فتعرفت إليهم في عرفوني»¹

إذا كان الأمر هكذا لا بد لنا أن لا نغفل عن الاختلاف بين مفهوم الغائية عند الفلاسفة وعند ابن عربي فحسب حامد أبو زيد فإن « فالانقسام إلى علة فاعلة وعلة هيولانية وعلة صورية وعلة غائية عند الفلاسفة هو تقسيم واقعي بينما هذا التقسيم عند الشيخ ابن عربي هو تقسيم توضيحي لا يعني كثرة، إذ كلها مراتب متعددة لحقيقة واحدة هي البرزخ الأعلى أو الخيال المطلق أو برزخ البرازخ الذي يمثل وسيطاً بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى»².

إن الحقيقة المحمدية هي إتحاد الحقائق في الوظيفة البرزخية الوجودية والمعرفية، وكانت فكرة ابن عربي مبنية على هذا الأساس ويقول « فتتوحد بالعماء من حيث كونها الموجود الأول الذي اصطفاه الله من في هذا العماء فكانت أول العقول، وقد جعلها الله بسيطة بحيث لا تغفل ولا تنام ولا تنسى، فصارت أحفظ الموجودات واضبطه لما علمه الله من ضروب العلم»³؛ معنى ذلك إن هذه الحقيقة كانت في العماء عبارة عن العقل الأول أو الكلي وهي أول الأعيان الثابتة، وهي ذات وظيفة برزخية وجودية ومعرفية بين الله والعالم والإنسان، ونجد هذه الفكرة تحديداً عند الفلاسفة المسلمين الذين يعتقدون بالعقل الأول الذي يصدر أو يفيض عند العقول الأخرى، وإذا توحدت هذه الحقيقة بالعماء، فإنها تتوحد بحقائق العلم الإلهي، أي الحقيقة الكلية (الله)، فالعلوم التي يعرفها العقل الأول بالتجلي الإلهي ويحصيها ويُدونها باعتبارها حقائق العلم الإلهي.

يقول ابن عربي الوجود « أشبه بدائرة مركزها الذات الإلهية، والعلاقة بين مركز الدائرة ومحيطها لا تقوم على الانفصال ولا على الإتصال، فالحيط بطبيعته يطلب المركز، والمركز يطلب المحيط»⁴ والمعنى بذلك هو الوجود عند ابن عربي كان أشبه بدائرة النقطة الأساسية فيه هي الله أو الحقيقة الواحدة أما باقي الحلقة فهي خاصة بالعالم ونجد نفس الفكرة استعارها ابن سبعين في الوحدة المطلقة.

¹ المصدر نفسه، ص 365

² نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 94.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 2، ص 422.

⁴ المصدر نفسه، ج 1/ 125.

إشكالية صدور المحدث عن القديم، دون أن يؤدي ذلك إلى حداثة القديم أو قدم المحدث، وينسحب ذلك على نظرية المعرفة حيث يمثل هذا العالم وسيط الرموز والدلالات الحقيقية، و هو المجال الذي يتصل به الخيال الإنساني فيستمد منه معرفته وعلمه، وعلى مستوى النص الديني، يمكن لهذا العالم الوسيط أن يحل إشكالية التشبيه والتنزيه، الذات والصفات، الوحدة والكثرة، المحكم والمتشابه، الجبر والاختيار، العدل الإلهي والمشية المطلقة، الخ هذه الثنائيات المتناقضة.

➤ الوجود بين الوحدة والكثرة عند ابن عربي:

لقد شاعت فكرة الوحدة والكثرة عند ابن عربي من خلال نظرية وحدة الوجود، وقد حاول ابن عربي المطابقة بين الواحد والكثير لصالح الوحدة، وقد رأينا ذلك في كتابه "فصوص الحكم" وهو فكر ينطلق من الوحدة، إلا أننا نجد ابن عربي بالرغم من دعوته إلى الوحدة والعقل الأحادي فهو يصوغ تصورات للعالم ولا يتجاهل مفهوم الكثرة فكيف يمكننا أن نجمع بين مفهوم الوحدة وحضورها في العالم وبين الكثرة في العالم التجريبي عند ابن عربي؟

نجد الجمع بين المفهومين عند ابن عربي هو أمر ضروري، ففي كتابه "الفتوحات المكية" حاول الحفاظ على مفهوم الوحدة التي اتخذها العالم الإسلامي وعلى الصفات الإلهية التي تفتح الكثرة في العالم والتي لا تقل أهمية عن الوحدة، فإذا قلنا بالوحدة فيصعب علينا فهم العلاقة بين الله والعالم (الحق والخلق) ويقول الدكتور أجهر «إن الوحدة أصل العالم ولكن هذه الوحدة لا يمكن فهمها ولا مقاربتها، دون الكثرة وحتى الله الواحد فإنه يريد نفسه في الكثرة وإلا فإنه يبقى خفياً ولا يستحق من أسمائه إلا صنفاً واحداً فقط»¹ ، إن مفهوم الوحدة عند ابن عربي هو أصل العالم وهو الوجود الذي يمنح الوجود وجوده وهو الذي تصدر عنه الكثرة، وقد أكد نص الدكتور أجهر أن مفهوم الكثرة والوحدة قد رجح له حيث أعتبر أن الكثرة هي مفهوم وهمي غير حقيقي وهذا تقريباً ما وجد عند فيلسوف الوحدة المطلقة ابن سبعين، مقابل أن الوحدة هي فقط من يمكن لها أن تتمتع بالحقيقة وقد نجد عكس الأمر عند ابن عربي حيث أعطى أهمية كبيرة للكثرة وجعل منها ممثلة أصيلة للوحدة وعلى العلاقة جوهرية بما باعتبار أن الكثرة ليست شيئاً منفصلاً لا قيمة له فهما وجهان لعملة واحدة.²

نجد مفهوم الكثرة في كتاب ابن عربي "الفتوحات المكية" وهو عبارة عن كثرة حقيقية ولكنها ليست كل شيء فالموجود لا يستغرق كل أبعاده في هذا الوجود، فهو موجود من جهة وعدم من جهة أخرى «لأن الكثرة في العالم

¹ عبد الحكيم أجهر، سؤال العالم الشيخان ابن عربي وابن تيمية (من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف) المركز الثقافي العربي، المغرب،

ط1/2011، ص142

² ينظر: عبد الحكيم أجهر، المرجع نفسه، ص143.

هي مظاهر الوجود الحقيقي وهي الحال الذي يكشف فيها الله عن نفسه، وهذا الأمر يمنح الكثرة في العالم قيمة نظرية كبيرة، ولكن هذه الكثرة كانت عدما عندما كانت أعيان ثابتة في علم الله، وهي لم تصبح وجودا إلا بعد أن منحها الله هذا الوجود وبالتالي فإن الكثرة لا تطابق حقيقتها حقيقة إله، لذلك يصف ابن عربي العالم بأنه هو وليس هو هو الله وليس هو الله¹ كان هذا النص تجسيد لفكر ابن عربي الذي يعترف بالكثرة كتجلي للوحدة كما أن وجودها ناتج عن الأعيان الثابتة وقد وضح ذلك الدكتور العفيفي في هذا القول «أليس لأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية، بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد في عقولنا وهي حقائق ثابتة ولكنها معقولة، بل هي أصل الموجودات الخارجية....وهي مقتضيات الأسماء الإلهية التي تتعين بها الذات في صور أعيان الممكنات، وليس في الوجود سوى الله وأسمائه، وليس سوى الذات الإلهية، وهذه الأعيان الثابتة، أو ما يسمى بالعالم فليس إلا مرآة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية»².

إن مبدأ الوجود عند ابن عربي ينقسم إلى قسمين : الوجود المطلق والوجود النسبي وتكلم عن مصطلحين أساسيين هما الأحادية* والواحدية** وهذه المراد بها بالوجود المطلق والوجود النسبي تطلق على الحق والخلق، على الحق من جهة الفيوضات الوجودية الصادرة عنه والتي بها تخرج أعيان الممكنات إلى التعيين لتصبح موجودات حسية، والوجود النسبي هو أيضا لهذه الموجودات التي فاض عنها الوجود من الحق، وقد تكون هذه الفكرة حسب الأفلاطونية الجديدة في تصورهما صدور الكثرة عن الوحدة من دون وقوع تغير في الذات الواحدة فلجأت حلها إلى افتراض سلسلة مصادر الفيض البادئة بالعقل الأول الذي يفيض عنه الواحد وهو النفس ثم تفيض النفس فتظهر عنها الموجودات المتعددة، نظرا لقوله "سبحان من خلق الممكنات وهو عينها"³

إن تأكيد ابن عربي على مفهومي المطلق والنسبي هو لتقريب العلاقة بين الواحد والكثير وقد استعمل العديد من المصطلحات : الله المنزه، الله المشبه، وقد عبر عن الكثرة من خلال مفهوم التجلي كما استخدم مفهوم الظل ليشير إلى العالم بوصفه ظلا للواحد ويقول «... وإنما قبضة إليه، لأنه ظلّه فمن ظهر وإليه يرجع الأمس كله فهو لا

¹ عبد الحكيم أجهر، المرجع السابق، ص143 نقلا عن

ronaldo.nettler.sufi metaphysics and qur'anic proplets, cambridge the islamic texts society.2003) p8

² ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلا الغففي، المصدر السابق، 2/132

* الأحادية : هي وحدته المطلقة التي لا يصح فيها التبعض والتجزئة وتكون مجردة عن الأسماء والصفات

** الواحدية: هي صفة الذات المتصفة بالأسماء والصفات وهذه الذات الواحدية هي التي تتجلى في صور أعيان الممكنات الثابتة

³ ينظر: هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الإشتراكية في العالم العربي، دمشق، دفاتر النهج، ط1/1997، ص71، نقلا عن فصوص الحكم.

غيره فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات فلا يزول عنه باختلاف الصور إسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور إسم العالم أو إسم سوى الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم¹؛ ومعنى هذا القول أن الكثرة هو الله ذاته في مستوى الظهور، فالظهور هو الله وقد كشف عن ذاته تماما مثل الظل والمرآة، وإن مفهوم الوحدة والكثرة طعن على فكر ابن عربي وكان حضورا ملحوظا لأن جوهر الفكرة تقوم على هذين المفهومين.

إن تفسير ابن عربي للكثير في الوجود على أنه ضروري تتجلى فيه الصفات كعين للذات، وكان ناتج عن تأثره بنظرية الفيض عند أفلوطين في الواحد والكثير؛ باعتبار أن الوجود يستحيل من العدم إلى المحض وإن أصل كل موجود وسبب كل موجود هو الفيض الإلهي المتصل باللائهائي الذي يطلق عليه إسم الخلق الجديد، ويقول ابن عربي:

فله ما لله من عين كوننا
وللكون ما للكون من نور ذاته
ونحن كثير والمهيمن واحد
توحد في أسمائه وصفاته²

ويعتقد ابن عربي أن الوحدة هي ذات مطلقة تظهر في صور ما لا يعد من الموجودات والموجودات تختلف باختلاف وجودها، وإن الوجود مهما تعددت صورته فالعالم مع الله يشكلان حقيقة واحدة بالذات وكثيرة بالإضافات في الصور والأشكال لكن تبقى الحقيقة ما هي إلا ذات واحدة وهنا المقصود أن الذات الواحدة ترى صورها في مرآيا متعددة، يرى العفيفي أن ابن عربي يواجه فكرة الكثرة في الوجود من حيث هذه الكثرة ناتجة في الحواس ويحاول العقل تفسيرها على أنها صور ومجال تجلى فيه الصفات الإلهية التي هي عين الذات وهي عبارة عن أوهاام يخترعها العقل بأدواته المختلفة³، وكان هناك تشابه كبير بين فكرة ابن عربي وابن الخلاج الذي يعتقد هو الآخر أن الكثرة ما هي إلا تجليات للحواس.

عرفت جدلية الوحدة والكثرة التفريق بين الأزلية والحدوث « فكان الوجود منه أزلي وغير أزلي هو الحادث فالأزلي وجود الحق لنفسه، وغير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت، فيسمى حدوثا لأنه ظهر بعضه لبعض وظهر لنفسه بصورة العالم، فكم الوجود فكانت حركة العالم تابعة للكمال، فافهم ألا تراه كيف نفس عن الأسماء

¹ فصوص الحكم، المصدر السابق، فص حكمة نورية في كلمة يوسفية. ص 103

² ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج 3/514

³ ينظر: أبو العلا العفيفي، التصوف ثورة روحية في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط 1/1963، ص 190

الإلهية، ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم»¹ ويستدل ابن عربي ببعض الآيات القرآنية ليثبت موقفه لوحدة الحق فيرى أن ما في ذاته ليس كثرة، وإنما هو أحدي الكثرة بأسمائه الحسنی وصفاته، ويرفض الكثرة إذا لم تجتمع مع الوحدة باعتبار الكثرة ترد إلى الوحدة لقوله "كل مشهد لا يريك الكثرة في عين الوحدة الواحدة لا تعول عليه، وكل باطن لا يشهدك ظاهره لا تعول إليه"² و يقول تعالى ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلِيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾³ وقوله تعالى ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدِي﴾⁴ وقوله تعالى ﴿تَجَرَّعَ بِأَعْيُنِنَا﴾⁵ وترى سهيلة الباعث «أنه فكرة الوحدة والكثرة هي صميم مذهب ابن عربي في وحدة الوجود وتمثل هذه الفكرة في تعريف الوجود الكوني القائم على ذات واحدة لها نسب وإضافات، يظهر فيها التكثر والتعدد على حين أنها عين واحدة لا كثرة فيها»⁶؛ معنى هذا أن ابن عربي يعتقد بفكرة الكثرة فقط من نظرية الحق والخلق التي هي عبارة عن إضافات ويذكر أبو العلا العفيفي «أن ابن عربي يقول بإثنية الخالق والمخلوق أو الحق والخلق أو الوجود الظاهر والله ليس في الحقيقة، أثر للإثنية في مذهبه، وكل ما يشعر بالإثنية يجب تفسيره على أنه إثنية اعتبارية، فليس الوجود في نظره إلا حقيقة واحدة، وإذا نظرنا إليها من جهة سمينها حقا وفاعلا وخالقا وإذا نظرنا إليها من الجهة الأخرى سمينها خلقا وقابلا ومخلوقا.... وأما أصل كل موجود وسبب كل وجود ففيض إلهي دائم يعبر عنه أحيانا بالتجلي الإلهي. .. فيراه الناظر في صور متعددة التي يظهر بها»⁷ و حصر ابن عربي إدراك هذا الأمر ويقول «صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت، فإنها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة»⁸ لا يمكن نفي الكثرة بمجرد القول بوحدة فإذا كان الله واحد لا بد أن يستلزم عنه الكثرة التي تتجلى في الممكنات كصور.

¹ فصوص الحكم، المصدر السابق، فص حكمة علوية في كلمة موسوية، ص 204

² ابن عربي، رسائل ابن عربي، (رسالة لا يعول عليه)، حيدر آباد الدكن، ج 1/ط 1، 1367-14/1948

³ سورة المائدة، 64

⁴ سورة ص، 75

⁵ سورة القمر، 14

⁶ سهيلة عبد الباعث، ابن عربي والجيلي، المرجع السابق، ص 313

⁷ ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلا العفيفي، المصدر السابق، 8/2

⁸ المصدر نفسه، ص ص 104-105

خلاصة القول أن فكرة الوحدة والكثرة من الأفكار الأساسية التي استعملها ابن عربي في وحدة الوجود وحاول معالجتها وهي فكرة تتضح بتوحيد الذات، والله يبقى واحد أحد له تجليات يتجلى بها في أسمائه وصفاته وهذه التجليات هي الموجودات وهي الكثرة واستخدام بعض المصطلحات الأرسطية مثل الهيولى والصورة والجوهر لتقريب فكرة الوحدة والكثرة.

• التجلي والفيض في تعدد الصور عند ابن عربي:

إن فكرة التجلي من أهم الأفكار الأساسية التي انطلق منها ابن عربي في فكرة الوحدة والكثرة باعتبار العالم عبارة عن تجليات لصور الله ويرى ابن عربي «ان اهل الكشف يرون ان الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي ويرون أيضا أن شهودا في كل تجلي يعطي خلقا جديدا بخلق فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر»¹

وتؤكد الدكتورة سعاد الحكيم «أن التجلي الخاص الواحد للواحد عند ابن عربي هو تجلي الحق للعبد بعد دخوله الجنة في مملكة ما حيث يوجد التجلي الدائم وهو التجلي الوجودي من ناحية والشهودي من ناحية وتقول أنه تجلي وجودي من حيث أن الحق هو دائم التجلي في صور الموجودات وهو تجلي شهودي من حيث العلماء الذين علموا أن الحق عين كل صورة فعلماء الله بشهوده»² وتؤكد أن للتجلي ضرورة تتخذ في العيان الصوفي، وهو عبارة عن ظهور نوراني للذات الإلهية أي الوحدة وصفاتها، وقد أكد على أن الله بؤرة نور تجلياتها هي المخلوقات وهي الكثرة فكل موجود بوصفه صادر على الله مستنير، يرى ابن عربي «إن وجود الحق لم يوجد من العدم به إنه تجلي الأسماء الإلهية التي فاضت على الموجودات بوجودها وقد درج أغلب الفلاسفة المتصوفة على معالجة القضايا الصوفية معالجة فلسفية، فصلوا قضية الخلق تصوير أبعد عن روح التصوف، كاستعمال مصطلحات الصدور والفيض والتجلي* وقد وجدت في نظرية الفيض عند افلوطين»³ اقتصرت فكرة الخلق على كل من الفيض والتجليات*؛ لأن كلمة الفيض وإن دلت فإنها تدل على فيض الموجودات وكذلك فكرة التجليات؛ لأن الحق

¹ ابن عربي. فصوص الحكم. المصدر السابق. ص 126

² سعاد الحكيم، ابن عربي مولد لغة جديدة، ندرة المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 1، 1991/1411.

* أن الفيض في مجال التصوف هو ان الوجود فائض عن الواحد متجل في صور اعيان ممكنات لا تنتهي. ويرى ابن عربي انه قد اشار الى الروحانيات بالمغادرين والمسافرين وحزنه وكمده ودعمه وخوفه كل ذلك من مفارقات الروحانيات اللطيفة لجسده الثقيل فهو يستغيث بالروح الكلي ليظل قلبه متصلا بالتنزيلات الالهية التي تبعته وتحييه والإشارة بمعالم الجمال الى التجلي على القلب ووقوع الاستحياء فيه من هيبه التجلي.

³ عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر ابن عربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1986، ص 96

* أن التجلي الالهي هو التجلي المعرفي وهو الكشف الصوفي الذي يفنى المتجلي له ويورثه علم

يتجلى في صورة الموجودات ولا تفيض على الموجودات إذ أنها تجليات لأسماء الذات الإلهية وصفاتها، ويقول ابن عربي « من خلق ذلك الحجاب ليكون التجلي في الدنيا للعارفين، ولو بلغوا أعلى المقامات التمكين، وليس بين الدنيا والآخرة فرق عند العارف في التجلي من غير الإطاحة بالحجاب الكلي، وهو في حقنا حجاب العزة، وإن شئت رداء الكبرياء كما أن ذلك الحجاب يكون تجلي الحق خلف حجاب البهاء وإن شئت رداء الشاء»¹

يرى ابن عربي «أن العالم بكافة مظهره هو صور تجلي إلهي له من حيث الإسم الظاهر لذلك يقول "وتجلى الحق بكل من تجلى لهم أي عالم كان، أي عالم الغيب أو عالم الشهادة؛ وبالتالي يكون عبارة عن الإسم الظاهر فهو حقيقة له لا تقع إلا من خلال التجلي لا في الدنيا ولا في الآخرة، ويمكن القول أن التجلي وإن كان واحدا فإن قبول الموجودات له يختلف بحسب مراتبها واستعدادها، ولهذا فإن التجلي الواحد يكثر في مظهره لا اختلاف الاستعداد المتجلي فيه»² إن ذلك التجلي الإلهي الدائم هو الخلق المستمر الذي يقيمه ابن عربي معتمدا على بعض الآيات القرآنية لقوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ۗ (15) إِنَّ يَسْأَلُ يَذُوبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۗ (16)﴾³ وقال تعالى ﴿وَقَالُوا أَمْ دَأْبُ اللَّهِ عِظَمًا وَرُفْنًا إِنَّا لَمُبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۗ (49)﴾⁴ وقوله تعالى ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۗ (29)﴾⁵ وعلى هذا الأساس القرآني ذهب ابن عربي إلى أن الله يخلق العالم على بصفة مستمرة من خلال الصور والكائنات التي تتغير باستمرار والتجلي الإلهي ثابت في كل صور الكائنات؛ ويقول ابن عربي «إن النور الإلهي يصل إلى النفس من خلال الروح الحيواني، فإنه لما كان مخلوق فانيا فإنه لا يستطيع أن يتحمل الشعاع الساطع الحي للموجود الأزلي الأبدي فيبهره إلى ساحل القلب، فينشأ الوجد الذي يسبغه القلب الروحي»⁶ لأن التجلي عبارة عن ظهور إلهي إشراقي يتم بواسطة الروح أو مباشرة من الله.

¹ ابن عربي، عنقاء مغرب الأولياء وشمس المغرب، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط1997/1، ص37.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج1/ص60

³ فاطر، الآية 15-16

⁴ الاسراء، الآية 49

⁵ الرحمن، الآية 29

⁶ عبد الرحمن السلمى، المقدمة في التصوف، المرجع السابق، ص46

إن فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي ردت الوجود إلى أسماء والأسماء إلى صور، لكن لا الصور التي يدركها العقل وإنما الصور التي يدركها الحس والخيال وهذه هي حقيقة التجلي، ويقول «إن ما يميز الكثرة والوحدة هو ما تنطوي الكثرة عليه من صور متعددة بفعل التجلي الإلهي، إذ لا بد من تقرير الوحدة للذات الإلهية لأن التكثر غير قائم فيها فعلا، وإنما هو ناتج عن تجلي الأسماء فالكثرة إذن إنما تقع في صور الأسماء الإلهية الكثيرة»¹؛ واتخذ ابن عربي تجلي الصور كأفق للتفكير والنظر من منظور يتخذ منها مناسبة لمقارنة الحقائق وتشكيلها من أجل التفكير في التطابق ولا تطابق وبين تشكيلات الوحدة والكثرة أو وحدة الوحدة وكثرة الوحدة وكان الغرض من ذلك هو العمل على إمكانية حصر الحقائق وضبطها، مما حرك النظر والبحث في منزلة الصورة في الوجود، باعتبار الصورة هي قوة الخيال وعلى هذا تكمن قوة الخيال في فعالية الصورة، لأن بطلان الوجود هو بظهور الإسم وغياب المعنى لذلك فالظهور هو بالمعنى الوجودي للصورة أو وضع الصورة في الوجود، يقول مصباحي «إذا كانت الوحدة مرجعا إيجاديا لبناء الوجود في غيابه وحضوره، فإن الوجود في صورته هي إنفتاح على المغاير والسوى والمضاد والمخالف فأسمى ما يعشقه الوجود هو المودة الكامنة في عمق الاختلاف..... وإن مسكن الوجود هو تلك الرابطة الواصلة والفاصلة ما بين الجمع والتعدد والتي يشكل مرجع الوحدة بناءها الوجودي ومعناها العلمي»²

يعتقد ابن عربي أن تجليات الصور هي تجسيد للحق في الوجود وهي البناء الرمزي ورابطة الهو (الله) المعبر عنه بالغيب وهو عين الذات، بالضمائر الأخرى (الأنا، والأنت، والنحن) وهي المعبر عنها بالكون، ويقول «من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته»³؛ وبالتالي تكون هذه التجليات مرآة عاكسة ويمكن التعبير عنها بأنها أحادية الكثرة، ويقول ابن عربي «فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، لأنه على صورة الرحمن أوجده الله، أي ظهر وجوده بظهر الإنسان، كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية، فنحن صورته الظاهرة وهويته روح هذه الصورة المدبرة له»⁴

● حل المفارقة بين الوحدة والكثرة عند ابن عربي:

إن الحديث عن الوحدة والكثرة شكل تشويش على نظرية وحدة الوجود من خلال تلك المفارقة بين الكثرة والوحدة أو وضع حل لها فكيف يمكن الكلام عن الكثرة في مذهب يدعي وحدة الوجود؟ وكيف استطاع ابن

¹ سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص 315

² محمد مصباحي، ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، منشورات كلية الرباط لأدلب، ط 2003/1، ص 71

³ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، فص حكمة قلبية في كلمة شعبية، ص 125

⁴ المصدر نفسه، فص حكمة غيبية في كلمة أيوية، ص 172.

عربي أن يجمع بين الوحدة والكثرة وهو لا يضعهما في نفس المرتبة الأنطولوجية فالكثرة هي مقام العرض والوحدة في مقام الذات؟

للإجابة على ذلك لابد من الوقوف على بعض النصوص الأساسية لتوضيح الأمر، حيث يرى مصباحي « أنه ليس هناك مذهب لوحدة الوجود مهما بلغت غلوه وتعلقه بالوحدة المطلقة قادر على نفي الكثرة، وكل ما يستطيع عمله هو تفسيرها وردها إلى الوحدة..... وأن وحدة وجود لا تستند على مبادئ العقل الاستدلالي كمبدأ الذاتية، بل تقوم بالخصوص على مبادئ تنتمي إلى مجال العقل الخيالي متحدية بذلك مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع¹ » لم تكن هذه نظرة الدكتور فقط وإنما نجد نفس الفكرة متواصلة عند المتصوفة عامة وعند ابن عربي خاصة وكمثال على ذلك نأخذ تصور ابن عربي للعديد من المعاني والمصطلحات لوضع المفارقة بين الوحدة والكثرة.

نجد تقسيم الوحدة إلى عدة مراتب مثلها مثل الوجود وقسم بين الأحادية والواحدية كما تطرقنا سابقا «فالأحادية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحادية الكثرة، وأحادية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحادية العين، وكلاهما يطلق عليه الأحد»² لم يقف عند ذلك بل واصل هذه المفارقة إلى التشبهات فمنها السريان ومنهما الظل النور، العدد، الألف للحروف، الهيولى بالصور، الجوهر بالأعراض، كانت هذه التشبهات لتوضيح العلاقة بين الله والعالم وبين الوحدة والكثرة، فإذا تحدثنا عن الواحد وعلاقته بالأعداد فإن الواحد جزء أساسي لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة للأعداد فلا يمكن أن توجد الأعداد بدونها، وقوله «ومن عرف ما قرناه في الأعداد وأن نفيها عين إثباتها، علم أن الحق المنزه وهو خلق المشبه»³

أما فيما يخص السريان فإن ابن عربي مثله بسريان الماء الذي يعد مصدر الحياة وقد ورد ذلك في الكثير من الآيات ولوصف العلاقة بين الوحدة والله والكثرة التجليات يقول ابن عربي «... الحياة سار في جميع الموجودات وكذلك الواحد سار في جميع الأشياء...»⁴ أما فيما يخص النور فقد تحدث ابن عربي حين قال « فالنور المجهول في الممكن ما هو إلا وجود الله، إذ لو لا النور ما وجد له عين ولا اتصف بالوجود فقد اتصف بالحق»⁵ أما الظل

¹ محمد مصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الأمان الرباط، منشورات الإختلاف، الجزائر، مكتبة التنوير، ط1/1433-2012، ص222

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص105.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص78(ما قرره في الأعداد هو أن الواحد أصل الأعداد المركبة، فهو مثبت من حيث أنه أصل لها ومنفي من حيث وجوده في ذاته)

⁴ المصدر نفسه، ص196

⁵ الفتوحات، المصدر السابق، 276/3

فقد تحدث عنه في الكثير من المرات حين قال «فمن الأحذية كونه ظلا وهو الحق، لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم»¹ وقوله أيضا «... الشخص وإن كان واحدا فلا تقل له ظل واحد، ولا صورة واحدة ، فعلى كل عدد ما يقابله من الأنوار يظهر له ظلال وعلى عدد المرايا تظهر له الصور فهو واحد من حيث ذاته متكرر من حيث تجليه في الصور، أو ظلاله في الأنوار، فهي المتعددة لا هو، وليس صور غيره»²

لا نستطيع الفصل بين الوحدة والكثرة أو وحدة الحق الواحد بالموجودات المتعددة لأننا نعلم الصور المتعددة إلا أن الواحد يبقى واحد والتعدد يبقى مختلف ويقول ابن عربي «في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها وترجع الحقيقة إلى جوهر واحد، هو هيولاهها»³

تقول سهيلة عبد الباعث «إن العالم له صورة الوحدة والكثرة، فهو واحد بالجوهر وهو العين الواحدة وكثير بالصور وهي صور الأسماء الكثيرة التي تعود إلى العين الواحدة»⁴

2- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

الوحدة المطلقة هو اتجاه ضمن نظرية الوجود، وقد يكون هذا الموضوع ذو أهمية كبيرة في التصوف الإسلامي إلى جانب وحدة الوحدة، ليس لأنه المميز فيه اتجاه يتزعمه ابن سبعين مقابل ابن عربي، بل لأنه يوضح ناحية مهمة من تاريخ الفكر الصوفي عامة، قد تكون هذه نظرية غامضة في تساؤلاتها إلا أنها تحمل فكر عميق في طياتها، إستطاع ابن سبعين من خلال نظريته هذه الوصول إلى أعلى مراتب التصوف حيث برز فكره في الشرق والغرب الاندلسي إلى جانب كبار الصوفية وبالرغم من الإنتقادات التي تعرض لها والتكفير إلا أنه واصل بفكره إلى مستوى عالي، ابن سبعين شخصية غامضة وقد سبق وتعرفنا على جزء من فكره سواء الفلسفي الميتافيزيقي أو الصوفي العرفاني، قد الدخول في محتوى نظرية الوحدة المطلقة لا بد من التعرف عليها كما سبق وأن تعرفنا على وحدة الوجود من كل الجوانب المعرفية فهل إستطاع ابن سبعين أن يصل بفكرة الوحدة المطلقة إلى مراتب الكمال؟ وما الذي حاول ابن سبعين الوصول إليه من خلال نفي العالم والإرتكاز على المطلق فقط؟ وهل إستطاع الصمود بفكرة الوحدة المطلقة بحيث لم يقتصر على فكرة الكثرة؟ أم أنه لم يستطع تحقيق ذلك؟

● الوحدة المطلقة لغة:

¹ المصدر نفسه، ص 103

² ابن عربي، التراجم، المصدر السابق، ص 31.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، 124-125

⁴ سهيلة عبد الباعث، المرجع السابق، ص 315

الوحدة سبق وعرفناها.

المطلق من فعل أطلق وهو غير المقيد، ما لا يقيد بقيد أو شرط، غير مقيد، حر، يتمتع بسلطة مطلقة، وهو ما تناول واحداً غير معين باعتباره حقيقة شاملة أو هو ما يتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات¹ أما المطلق: معنى المطلق هو من الإطلاقية ومعناها الترك والإرسال² وأطلقه هو مطلق وطلق؛ أي سرحه³ المطلق: هو الذي لا استثناء فيه، المطلق: عكس النسبي وهو التام والكامل.

● الوحدة المطلقة في اللغة الإنجليزية:

الوحدة المطلقة تعني panentheism وهي كلمة يونانية متكونة من ثلاث أجزاء pan وتعني الكل و theis وتعني الإله و en وتعني في وبالتالي تعني هذه الكلمة الكل في الله وهي تختلف عن كلمة pantheism التي تعني الكل هو الله.⁴

● الوحدة المطلقة إصطلاحاً:

- حاول العديد من الفلاسفة والمفكرين والعرفانيين والمتصوفة التعريف بهذه النظرية وقد كان تعريفها كالتالي
- تعني الوحدة المطلقة الواحد لا إله إلا هو.
 - تعني الجوهر الإلهي، وهي الكامل المتعري عن كل قيد أو حصر أو استثناء وهي وحدة وجود كاملة.
 - هي الموجود في ذاته وبذاته وواجب الوجود المتجاوز للزمان والمكان وإن تجلى فيهما.
 - تعني الكل في الواحد والإعتقاد بأن الله يحوي بكل الكون، وعليه فالله هو الوحدة المطلقة، ولا وجود غيرها وكل جزء من العالم يوجد فيه.

● الوحدة المطلقة في التصوف:

- حاول ابن تيمية التعبير عن مفاد نظرية الوحدة المطلقة فقال بأنها «الوجود المطلق، هو الحق والفرق بينه وبين الخلق من جهة التعيين، فإن عين كان خلقاً وإذا أطلق الوجود كان حقاً»⁵ كان تفسير ابن تيمية مفاده أن

¹ ينظر: معجم عربي عامة.

² ينظر: لسان العرب، المرجع السابق، ص 229

³ ينظر: نفسه، ص 227

⁴ The encyclopaedia, of religion, vol,9 ,p165

⁵ ابن تيمية، بغية المرئاد، المرجع السابق، ص 146

الوحدة المطلقة إما تشتمل على الحق وإما تشتمل علة الخلق والفرق بينهما هو فقط في التعيين فكل واحد يراه من الجانب المعين

- يعتقد عبد المنعم الحفني في موسوعته الصوفية بأن الوحدة المطلقة تقتصر على الوجود «الوحدة المطلقة في الوجود، والله هو الوجود والوجود هو الله»¹ إذا كان الوجود هو الله والوحدة المطلقة قائمة في الوجود فإن وحدة المطلقة هي الله

- يرى سميح عاطف أن الوحدة المطلقة عند ابن سبعين هي فكرة تعبر عن الله الواحد «الفكرة التي التي يبرر حولها مذهبه في الوحدة المطلقة هي أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط»²؛ حاول المفكر البحث في فلسفة ابن سبعين وتناول نظرية الوحدة المطلقة كجزء من البحث ويعتقد أن الوحدة المطلقة هي فكرة قائمة على الذات الإلهية فقط.

- عبد الرحمن بدوي، من خلال رسائل ابن سبعين تناول نظرية الوحدة المطلقة وكان له رأي حول مفادها ويقول «هي التوحيد المطلق، أي القول بالوحدة المطلقة في الوجود، وأنه ليس ثم غير ولا سوى بل كل شيء هو الله»³ ربطها ابن خلدون بالتوحيد واعتبرها هي الوحدة الذاتى الإلهية.

- التفتازاني تناول هو الآخر جانب من دراسة الوحدة المطلقة عند ابن سبعين ويرى بأنها «هي الوجود الواحد وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجود، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثانية»⁴ كان له نفس فكرة ابن سبعين تدعو إلى الواحد لا شريك له.

- تناول يوسف زيدان هو الآخر نظرية الوحدة المطلقة وكان له وجهة في ذلك حيث يقول «الوحدة المطلقة هي التي تقوم على اعتبار أن الوجود الإلهي المطلق وهو وحدة الوجود الحقيقي وغيره مراتب الموجودات لاحقاً بهذا الوجود محاط به»⁵ كان تعريف زيدان مخالف نوعاً ما التعريفات السابق حيث لم ينفي العالم أو الموجودات وإنما

¹ عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، المرجع السابق، ص 331

² سمح عاطف، الصوفية في الإسلام، المرجع السابق، ص 504

³ رسائل ابن سبعين، المصدر السابق المقدمة، ص 10

⁴ أبو الوفا التفتازاني، المرجع السابق، مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 255 أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع

السابق، ص 198

⁵ يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، المرجع السابق، ص 212

حاول الربط بين الوحدة المطلقة ووحدة الوجود، حتى وإن كانت الوحدة تعتبر الوجود مطلق إلا أنه هناك جانب آخر من وجود الموجودات.

- ابن خلدون بالرغم من الانتقادات التي وجدها المفكر الكبير إلا أنه لم يتجاوز التعبير عن نظرية الوحدة المطلقة حيث يقول «الوحدة المطلقة هي مجموع ما ظهر وما بطن ولا شيء خلاف ذلك»¹ كان تعريف ابن خلدون يشمل الظاهر والباطن معا أي يشمل الله الواحد ولا خلاف لذلك.

تناولنا العديد من وجهة نظر المتصوفة والمفكرين في التعريف بالوحدة المطلقة وقبل المضي قدما لابد من

الوقوف على كيف يرى ابن سبعين الوحدة المطلقة؟

حاول ابن سبعين عن الوحدة المطلقة في مجموع رسائله وقد كانت تعريفاته كالتالي:

- جاءت في الرسالة الفقيرية، « هي الوحدة المطلقة والوجود الواجب وهو العدم... ولا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله، إلا الحق، إلا الكل، إلا الهو هو، إلى المنسوب إليه إلا الجامع إلا الأيسر إلا الأصل إلا الواحد، إلا الأصح»² كانت فكرة ابن سبعين تتمحور فقط حول الله والمطلق ولا علاقة له بالعالم.

- يقول في الإحاطة «الوحدة المطلقة هي قول الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة، وقد يقال معها تواطؤ، بل هي الكل وإن صح أن يقال كل الكل، والعموم والخصوص، والفرد والزوج، والعدد والمعدود لأنها إذا كانت الكل كانت بمعنى الواحد ليس إلا»³ كانت للوحدة المطلقة عند ابن سبعين العديد من المرادفات وكانت الإحاطة من بين مرادفتها ويعتقد ابن سبعين أن الإحاطة أو الوحدة المطلقة هما مفهوم واحد يعبر عن الله أو الواحد الأحد.

- ويقول أيضا في الإحاطة «الوحدة المطلقة شبه المغناطيس والموجودات شبه الحديد، والنسبة الجامعة بينهما هوية الوجود، والذي فرق بينهما هو وهم الموجود»⁴ وكان المقصد أن الوجود هو حقيقة لا يمكن إلا الاعتراف بها والعالم أو الموجود هو وهم فلا يمكن التقريب بين الحقيقة والوهم.

- ويقول في بد العارف «إن الوحدة المطلقة هي جامعة شاملة لكل المتضادات والمتناقضات وهي العلم عند المحقق والمعرفة والعالم والعارف والشيء الموجود والحق والأمر والواجب وجميع ذلك يجده في نفسه متى حققه أعدمه،

¹ ابن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، تح: الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1959م ص52

² رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص12

³ رسائل ابن سبعين، رسالة الإحاطة، ص134-135

⁴ رسائل ابن سبعين، الإحاطة، ص145

ومتى جهله أوجده، فهو إذا حد كما حده، من التقدم كان لا شيء ولا حق ولا وجود ولا أمر ولا عارف ولا معرفة ولا عالم ولا علم إذا لم يجده كان ذلك كله»¹ جمع كل شيء ضمن الوحدة المطلقة للتأكيد على فكرة واحدة وهي أنها تعني الكل في الكل.

- ويقول في الرسالة الرضوانية «الوحدة المطلقة هي الوجود المطلق، والمطلق هو الله»²
- ويقول في الألواح «الوحدة المطلقة هي الحق الواحد، وما عداه وهم والأوهام هي المستندة، والمستند إليها بوجه ما، والعالم (نحن) تلك الأوهام بل نحن نحن، وهو هو، ولا يقال نحن ولا هو من حيث الإشارة والميل»³
- حاول الفصل بين الوجود المطلق هو هو والعالم نحن نحن ويعتقد أننا لست إلا أوهام والحقيقة تكمن فيه فقط.
- ويقول في رسالة العهد «الوحدة المطلقة هي التي لا تحتاج أن تعلم أن الأولى وأن يطلق العلم الإلهي على معرفة الوحدة، وأن المقصود منها هو التوحيد، وأن الموحد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المحضة» ربط فكرة الوحدة المطلقة بفكرة التوحيد لأن التوحيد هو الله لا إله إلا هو.

➤ الوجود والوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

ربط ابن سبعين العديد من النظريات الصوفية بمذهب الوحدة المطلقة، فقط كانت ناتجة عن تعدد الأفكار الفلسفية والصورة وقد اختلف مع نظرية وحدة الوجود فيها هذا الأمر حيث اعتبر الوجود هو وجود الله فقط دون غيره باعتبار العالم زائل لا ضرورة للاعتراف به، فيقول في شرحه للوحدة المطلقة «... كيفية الوصول إليها تجعل الوجود في دائرة وهمية، ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها والمطلق في محيطها ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء من ماهيتها ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة ويقول "ليس إلا الأيس فقط" هو هو»⁴ كانت نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين هي المطلق والكامل وهي الله حيث لا يوجد شيء يقارن به. إن الوحدة المطلقة عند ابن سبعين هي الحق وهي الوجود المطلق، فالله هو الوجود ويقول يوسف زيدان «إن نظرية ابن سبعين تقوم على اعتبار أن الوجود الإلهي المطلق هو وحدة الوجود الحقيقي أو الوحدة المطلقة القائمة على كل شيء أما باقي الموجودات فهي لا شيء»⁵ وقد ذكر بعض الباحثين الآخرين أن مضمون فلسفة ابن سبعين كانت متجلية في رسائله ويقول ابن سبعين في الرسالة الفقيرية «الوحدة المطلقة هي لا توجد حقيقة وراء

¹ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، 127

² رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، المصدر السابق، ص 328

³ ابن سبعين، الألواح، المصدر السابق، 276

⁴ رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص 11

⁵ يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، المرجع السابق، ص 212

حقيقة الله»¹ هو أمر صعب أن يعترف ابن سبعين بوجود العالم فلو كان الأمر كذلك لقال هو الآخر بوحدة الوجود المتضمنه العلاقة بين الله والعالم ولا فرق بين وجودهما معا وهذا الأمر الذي خالفة ابن سبعين عن أمر عربي فهو لا يريد الاعتراف بما اعترف بيه ابن عربي.

يقول في رسالته الألواح المباركة «الوحدة المطلقة لا تتضمن غير الحق واحد، وما العالم والوجود الواقعي إلا وهم والوحدة تتضمن الله فقط أما العالم يتضمننا نحن فيبقى الله هو هو ونبقى نحن العالم وما نحن إلا أوهام»² حاول ابن سبعين الوقوف على نظرية الوحدة المطلقة دون غيرها باعتبارها أساس الوجود المطلق والمعرفة والعالم والحق والواجب ، ولا حق ولا وجود ولا أمر ولا عارف ولا معرفة ولا عالم ، فإذا لم تكن هو .

(a) الله أو الوحدة عند ابن سبعين:

يبدأ ابن سبعين في الكثير من رسائله بعبارة (الله فقط) وتعتبر هذه قضية كبرى في مذهبه في الوحدة المطلقة، فالله عنده هو المطلق ويقول في الرسالة الرضوانية «أن الله هو الوجود المطلق»³ وهو الحقيقة التي لا بد لنا من القول بما فقط ولا مجال للمقارنة بين الله والعالم، وعليه فالوجود المطلق هو الوجود الحقيقي في حين ما عداه لا شيء على التحقيق، ويقول ابن تيمية « قد علم أن المطلق بشرط إطلاقه لا وجود له في الخارج عن محل العلم فليس في الخارج انسان مطلق بشرط الإطلاق، ولا حيوان مطلق بشرط الإطلاق... فإذا قال أن الحق تعالى هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق فهذا لا وجود له في الخارج، وإنما الذهن يقدر وجودا مطلقا... وإما أن يقال هو الموجود في الخارج لكن بشرط التعيين إذ ليس في الخارج إلا وجود معين فعلى أحد التقدير لن يكون وجود الحق هو الوجود المعين المخلوق وعلى الآخر لا وجود له في الخارج»⁴ جعل ابن سبعين الله حاويا للعالم، إذ يصور الله هو الوجود المطلق ، ثم يقول «يصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة»⁵ كان تصوير ابن سبعين للوحدة المطلقة قائم على فكرة الله فقط وتجاوز جميع الموجودات باعتبار أنه لا ضرورة لوجود الأوهام ضمن الحقيقة الإلهية.

¹ رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص12

² رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص276

³ المصدر نفسه، ص328

⁴ ابن تيمية، بغية المرئاد، ص146، ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، 102/2 - 106

⁵ رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص11

يقول ابن تيمية أن "ابن سبعين يجعل وجود الحق هو الثابت الذي هو كالعادة، والخلق هو المتنقل الذي في الصورة، وان قال بأن الوجود واحد فهو يقول بالإتحاد والحلول من هذه الوجهة، ولكن الحق عنده محل للخلق"¹ كان تصريح ابن تيمية وكأنه يقول ان ابن سبعين كان من القائلين بفكرة الحلول والإتحاد التي قال بها الغزالي سابقا إلا أننا لم نلتمس هذا الأمر عند ابن سبعين، لأننا لا حظ وجود فكرة واحدة لا غيرها وهي الوحدة المطلقة كيف تكون الوحدة المطلقة تنادي بالله فقط؟ وفي نفس الأمر تنادي بالإتحاد والحلول؟ يبدو الأمر نوعا ما غامضا لأن ابن سبعين لم يقل لا بالإتحاد ولا بالحلول المعروف عنهم وإنما اكتفى بفكرة الوحدة ونفي كثرة العالم أو الموجودات، وهذا ما صرح به ابن سبعين إذ يقول « كل كلام منطوق فأني قسم على عليه فأحكم به، فإن كان الكثرة والتعداد وأخوتها فاعلم أن المخاطب به هو الصورة والخلق ولتصورها وصفها، وإن غلب الوحدة وأخواتها فالمخاطب بذلك المتصور والحق... فالموجود واحد هو القائم بجميع الصور، عين الخالي عنا على التعاقب والصورة هي الهالكة دوما المتعاقبة دوما، كائنة بئنة، شاهدة غائبة، قديمة حديثة، موجودة معدودة»² كان هذا النص دلالة على القول بالوحدة فقط وما الكثرة إلا أوهام أو صور غير الحقيقة، ويقول ابن سبعين «...أن الحق (الله) هو الموجود، والوهم هم المراتب (العالم) الزائلة... وهي مراتب وهمية إلا الله فهو المجد والوجود وهو الأمر الذي لا تخرج عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود، ولا وصف له ولا نعت ولا حد ولا رسم بالنظر إلى ذاته سوى أنه موجود»³ كما استعرض ابن سبعين العديد من الآيات القرآنية التي تثبت قوله من أمثال قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا﴾⁴ وقوله تعالى ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾⁵ وقوله تعالى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁶ وقال في رسالة الألواح "الله عين كل ظاهر"⁶

كانت فكرة الله هي منبع نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، حيث اعتبرها أساس الوجود المطلق الذي يحوي العالم بصوره وموجوداته، وأن الوجود واحد وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى، فوجودها

¹ ابن تيمية، بغية المرئاد، المرجع السابق، ص 151

² رسائل ابن عربي، رسالة خطاب الله بلسان نوره، المصدر السابق، ص 242

³ الألواح، المصدر السابق، ص 132

⁴ سورة هود، 123

⁵ طه، 6

⁶ رسائل ابن سبعين، الألواح، المصدر السابق، 129

عين وجود الواحد، فهي زائدة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثابتة لا ظل لها . وهذه الوحدة المطلقة، هي الوحدة الخالصة أو الوجود المطلق؛ الذي ينكر كل التَّسبب والإضافات والأسماء على حدّ تعبير ابن سبعين؛ فهي بذلك وحدة منزهة عن كل المفهومات الإنسانية التي يمكن أن تُخلع عليها.

(B) الوجود عند ابن سبعين:

حاول ابن سبعين دراسة الوجود مثل العديد من الفلاسفة وحاول التمييز بين الوجود والعدم باعتبارهما من أهم المرتكزات الهامة في كل فلسفة، يقول ابن سبعين «الوجود في كل موجود هو الحق فيك (الإنسان) والحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم (العالم الأكبر، والعالم الأصغر) وهي أمور الله..... وإلى الله ترجع الأمور»¹ جعل ابن سبعين الحق صورة لكل شيء وغاياته فلا حقيقة للوجود دونه، والوجود هو الحق الواحد، وقد قسم الوجود إلى ثلاث أقسام اعتبارية انطلاقاً من وحدته الوجودية:

- **الوجود المطلق**: وهو الله ولا موجود ولا حقيقة من غيره على الإطلاق، هو كل شيء وهو واجب الوجود والكل وهو الهو.

- **الوجود المقيد**: وهو العالم والذوات والإضافات والصور والأسماء وكل ذلك هو ذات الله، ووجودها هو وجود وهمي.

- **الوجود المقدر**: يمكن القول بأنه نفس نفس الوجود المقيد بنفس الامتيازات ، إلا أنه يستند على ما يقع في المستقبل، بمعنى القضاء والقدر، يقول ابن سبعين «قسم الوجود إلى مطلق ومقيد ومقدر، والتزم في ذلك كله الأدب تسعد وتصد وتنال الكمالات وتكون بحيث لا يمكن أن يزداد فيك، ولا ينقص منك... ولا يبقى لك توجه إلا للحق الواحد الحق وحده»²

كان تقسيم ابن سبعين للوجود على الوجود والمقيد والمقدر لأن الوجود قائم على الصلة بين الله والعالم ولا يمكن نفي حقيقة وجود العالم والموجودات، إلا أن الحقيقة الجوهرية هي المطلقة ولا حقيقة إلا ما يسري للحق منه بالفعل فكل شيء تابع له وقائم به، لذلك لا يمكن اعتبار إلا للوحدة المطلقة كأساس للوجود المطلق ويقول ابن سبعين «فالوجود المطلق هو الله والمقيد هو أنا وأنت والمقدر جميع ما يقع في المستقبل»³ نظر ابن سبعين

¹ محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص 133.

² رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص 233

³ رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، المصدر السابق، ص 253

للموجودات على أنها أوهام وما الصورة إلا الصورة الواحدة ويقول ياسر شرف «الوجود عند ابن سبعين هو الوجود كله في صورة واحدة محيطه بظاهره وباطنه، وأن باطن تلك الصورة محيط بظاهرها وظاهرها مواز لباطنه، وأن تلك الصورة المحيطة بكل مشملة على كل صورة ومحتوية عليها، ولا تشد عنها صورة من صور الموجود، لا ظاهرها ولا باطنها»¹؛ كان دلالة تعني المطلق والواحد والله فقط ولم تتجاوز ذلك، وكان المطلق هو عين كل الحقيقة ظاهرها وباطنها، ويقول ابن سبعين «المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء، والمقيد إذا ذكر نفسه ذكر لا شيء، وعاد لا ذاكرة ولا مذكورا، والمقدر مثل المقيد بأخرة أمره»²

إن الوجود المطلق هو أساس كل شيء؛ فهو الوجود الحقيقي أما الباقي فلا شيء على التحقيق، لذا يعترف ابن سبعين بالوحدة المطلقة ولا يعترف بالعالم لأنه زائل وفاني ولا حقيقة تابعة له، ووجود العالم هو عين وجود الله فلا يبقى إلا الحق المحض، ويقول «ما خالف الوحدة المطلقة، والوجود الواجب، هو عدم من جهة ووجود من جهة أخرى فلا موجود لا الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله، وهو الكل وهو الهو»³ وبالتالي الوجود المطلق عنده هو كل الوجود وهو الحاوي للوجود المقيد ولا خلاف بينهما، إلا من خلال الوهم، لأن ماهيتهما واحدة والوحدة بينهما مطلقة.

فرق ابن سبعين في الوجود بين ما يسمى (الهوية) وهي الكل، وبين ما يسمى (الماهية) وهي الجزء؛ وكانت الهوية هي كل ما يتعلق بالحق، أما الماهية فهي ما يتعلق بالعالم، ويقول أبو الوفا التفتازاني «الوجود هو واجب الوجود، وهو الكل والهوية، أما ممكن الوجود فهو الجزء والماهية، فالربوبية هي الهوية وهي الكل، والعبودية هي الماهية وهي الجزء»⁴؛ إذا كان الحق هو الهوية والعالم هو الماهية، فهل في الحق هوية بدون ماهية؟ وهل تكون الماهية بدون هوية؟ وفي هذا يقول ابن سبعين «...فما من حقيقة منسوبة إلى الهوية بالأصالة إلا وإسمها الكل وما من حقيقة منسوبة إلى الماهية بالأصالة إلا وإسمها جزء... ولا وجود لكل إلا في الجزء ولا وجود لجزء إلا في الكل، فاتحد الكل بالجزء فارتبط بالأصل وهو الوجود، وافترقا وانفصلا بالفرع، فالعامة غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة العلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود»⁵

¹ محمد ياسر شرف، المرجع السابق، ص 196

² رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، المصدر السابق، ص 253

³ رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص 234

⁴ أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص 199-200.

⁵ رسائل ابن عربي، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص 256

➤ جدل الوحدة والكثرة عند ابن سبعين:

● تجلي الكثرة من خلال نظرية الفيض:

إستعان ابن سبعين نظرية أفلوطين في فيض الموجودات عن الله، والتي يفيض كل منهما عن الوجود السابق عليه ويتصل به إتصال المعلول بعلته، ويرى ابن سبعين «أن الله مبدع الأشياء ومفيض الخيرات علينا فيضا تاما، وكل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على نحو قوته والله يفيض ولا يفاض عليه، وسائر الأشياء العقلية كانت..... غير مستغنية بأنفسها بل تحتاج إلى الواحد الحق المفيض عليها جميع الخيرات»¹ وإن الله عند ابن سبعين هو العلة الأولى التي تتقدم كل العلل، والأول هو الذي تفيض عنه كل الأشياء وهذه العلية يكون فيها الحق والخلق أو العلة والمعلول حسب تعبير ابن سينا، وهي شيئا واحدا، ويسمى ابن سبعين بالقصد الأول أما الموجودات أو الممكنات فيسميها القصد الثاني؛ القصد الأول يفيض على القصد الثاني.

ويرى ابن سبعين أن «ما يصدر عن القصد هو ضروري لأنه صادر عن الله أما ما يصدر عن الثاني فهو ممكن وعرضي لأن الله هو النور المطلق والخير المحض»² ويقول ابن سبعين «الله هو مبدع الكلليات بأمره وكلمته وقدرته ومدبر الجزئيات بحوله وقوته وحكمته، وأمره بالرجوع فعاد للواحقه مجازه وأنيته، فكان من إقباله وجوده واجب ومن قهقرته وجوده الكاذب،....وهو في حقيقته مع الحق والقدم وفي مجازه مع الممكن والعدم، وهو بالحق هوية خاصة وبالممكن هو ماهية عامة، وهو بالهوية خاص يفيض ويفاض عليه، وبالعامية يَضْطَرُّ (يقصد الله) ويضْطَرُّ إليه، وهو الذي يفاض عليه بالقصد الأول، وبالذي يفيض مبدع بالقصد الثاني»³ كان مقصود ابن سبعين أن المبدع الأول أو القصد الأول (الله) يفيض على القصد الثاني (الموجودات) حيث القصد الأول له وجه من الله الواجب الوجود ووجه من الممكنات ويسميه الوجود الكاذب، ويتصور ابن سبعين فيض الموجودات عن الله مستمر لا ينقطع وفي ذلك يقول " ..وجود يسيل ولا يتوقف ويستمر ولا يختلف... " ⁴

● تعدد مراتب الوجود:

¹ محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص 201، نقلا عن بد العارف، المصدر السابق، ص 40

² ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 2

³ المصدر نفسه، ص 2

⁴ ابن سبعين، الإحاطة، المصدر السابق، ص 446

يقسم ابن سبعين الوجود إلى نوعين الكليات والجزئيات؛ فالكليات منها تسعة مراتب كتسعة أحاد: أولها الله عز وجل وفاعل الكل وخالق كل شيء، ثم العقل الكلي المبدع الأول، ثم النفس ثم الطبيعة ثم الهيولى ثم الجسم المطلق ثم الفلك ثم الأركان (وهي عناصر أربعة) ثم المولدات:

الله

↓

العقل الكلي (المبدع الأول)

↓

النفس

↓

الطبيعة

↓

الهيولى

↓

الجسم المطلق

↓

الفلك

↓

الأركان

↓

المولدات¹ (الشكل يوضح فيض الكليات عند ابن سبعين)¹

إذا كانت الكليات تنتقل من الأعلى إلى الأسفل أي من الله إلى المولدات فإن الجزئيات تصاعدياً من الأسفل

إلى الأعلى وهي كالتالي:

العقل الفعال

العقول المجردة

الله

¹ أبو الوفا التفتاراني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص 206.

↑	↑	↑
النفس الكلية	العقل الفعال	الملك
↑	↑	↑
العقل	النفس الناطقة	النبي
↑	↑	↑
المركب الذي يعلم	الحيوان	الحكيم
↑	↑	↑
المركب الذي يعقل	النبات	العاقل
↑	↑	↑
المركب الذي لا يتحرك	المعدن	الحساس
		↑
		النامي
		↑
		الجماد

(الأشكال الثلاثة توضح فيض الجزئيات عند ابن سبعين)¹

يقول ابن سبعين «...العقل الكلي هو أول موجود أوجده الحق سبحانه وتعالى، وهو جوهر بسيط في صورة كل شيء أو الجائز المقدم على الجائز المتأخر، وهو الكلمة المرددة، أو هو الفصل المانع، أو هو المحب بذاته، أو هو الإثنين بطبيعة الإضافة، أو هو الأنية المتعلقة.... أو هو والد النفس وهو المفارق على الإطلاق... أو هو العلم المتصل»² كان هذا النص توضيح لفيض الله على الموجودات كما هو موضح عندنا في الأشكال السابقة سواء من ناحية الكليات أو من ناحية الجزئيات يبقى الله أو القصد الأول هو المركز الأساسي الذي يفيض منه كل الموجودات، ولم يتناول ابن سبعين مصطلح الله فقط وإنما عدد الأسماء بتعدد الموجودات؛ وكانت فكرة للتوضيح على أن كل الموجودات مهما بلغت كثرتها وكثرة صفاتها فهي في ذاتها واحدة وتبقى وحدتها مطلقة.

يقول ابن سبعين «أن الذات هي أول وأحق علل الموجودات بالوجود والوحدانية، وأولها بها وهي المبدأ الأول التي تنبعث منه القوى المتكثرة نحو غاياتها وإليها تتصاعد متأخرة»³ المقصود من قول التفتازاني هذا أن الذات الإلهية أو الوحدة المطلقة هي العلة الأولى التي تنبع منها سائر الموجودات وهذه العلة مرتبطة بالمعلول على حسب

¹ المرجع نفسه، 207

² ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 22

³ أبو الوفا التفتازاني، المرجع السابق، ص 209

قول ابن سينا سابقا، وينتهي ابن سبعين في فكرة الوجود على أن جميع الجواهر والأعراض الجسمية والروحية التي تناولناها في مراتب الوجود لا وجود لها خارج الواحد، فالأولوية ممتدة فيه وهو ملازم لها وهي (الموجودات) ولغيرها وكأنه كان يحاول القول بأنها كلها تشتمل داخل آنيته فيقول «...إن وجود هذه المراتب المختلفة هي عين وجود الله، فلا كثرة في الوجود بوجه من الوجود، لأن الوجود واحد، ومن المحال أن يختلف الواحد في نفسه أو يعدم في طبع جنسه»¹.

➤ حل مفارقة الوحدة و الكثرة في فكر ابن سبعين:

بالرغم من دعوة ابن سبعين إلى الوحدة وإلا نجد ابن سبعين تطرق إلى الكثرة والتعدد في نظرية الوحدة المطلقة حتى وإن ظهرت كهم كما يقول إلا أنه لم ينفي وجودها القطعي، تطرق ابن سبعين إلى فكرة الكثرة من خلال نظرية الفيض الذي استمدتها من عند أفلوطين والتي تعتبر دعوة واضحة إلى الكثرة النابعة عن الوحدة، ويرى ابن سبعين أن هذا الوجود هو سيلان مستمر يقول «لكنه وجود يسيل ولا يقف ويستمر ولا يختلف»²؛ إذا كانت الوحدة المطلقة هي وجود ثابت فمن يقصد ابن عربي بالوجود الذي يسيل؟

كان قصد ابن سبعين خاص بالموجودات لأنها في حركة مستمرة، ويقول «لا ظهور له إلا المراتب، ولا وجود لها إلا به... والمراتب الزائلة، والوجود ثابت... المراتب العوارض، والعرض لا يبقى زمانين... فثبت أن الحق هو الوجود والوهم هي المراتب الزائلة والباطلة... فالعامّة والجهال غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة العلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود»³ حاول ابن سبعين التعبير عن الكثرة على أنها موجودات زائلة لا وجود لها لأن الوجود المطرق الثابت هو وجود الله فقط، أما وجودنا نحن فلا ضرورة له.

يقول أبو الوفا التفتازاني «..... يغلب على ابن سبعين إنكار الوجود المقيد، وإثبات وجود واحد جامع لكل شيء، وهو الله فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود المطلق فلا إثنية مطلقا»⁴ لم ينفي ابن سبعين الوجود المقيد وإنما لا يعترف به، لأنه هناك فرق بين نفي الوجود وعدم الاعتراف به، إذا كان ابن سبعين نفي الوجود المقيد فكأنما ينفي وجوده، والمغزى هنا حاول ابن سبعين تجاهل الوجود المقيد والنظر فقط على الوجود المطلق الذي يحتوي على كل شيء.

¹ المصدر السابق، ص 62

² رسائل ابن سبعين، كتاب الإحاطة، المصدر السابق، ص 193، انظر بد عارف، المصدر السابق، 146-193

³ رسائل ابن سبعين، رسالة دون معنى، ص 193.194

⁴ أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص 217-219

يقول ابن خلدون «إن تعدد هذه الحقيقة والآنية الجامعة التي عين كل أنية والهوية التي هي عين كل هوية، وإنما وقع بالأوهام من الزمان والمكان والخلاف والغيبية والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم، فقالوا هذه كلها إذا تحققت إنما هي أوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحدا وذلك الواحد هو الحق»¹ كان تعبير ابن خلدون قائم على الموجودات التي يعتبرها ابن سبعين أوهام، لأن الآلام والأفراح والسعادة والزمان والمكان والعالم والغيبية واللذة وكل شيء زائل، ما بقي شيء إلا وجوده ونلاحظ في حياتنا اليومية سواء الزمان أو المكان يتغير بين لحظة وأخرى وحتى الأشخاص والغايات وكل شيء قابل للتغير فكيف يمكننا أن نثق في أشياء ونحن نعلم أن وجودها وجود عرضي قابل للتغير بين لحظة وأخرى.

يقول شارح عهد ابن سبعين «البقاء بعد الفناء هو ثبوت الحقيقة بعد رفع المجاز، وظهور الوحدة الأزلية بعد رفع الغيرية، وخرج من ذلك أن الله هو وجود كل شيء، وهو الوجود وحده، والغيرية وهم أثمره الحجاب، والحجاب خبر الضمير عن صور الشهوات وسكنوها إليه، ولا حقيقة له من خارج الذهن»² الأمر واضح لأن الكثرة قابلة للزوال مثل زوال التميز بين شريف الأمر وفاسقه، وبين الحق والخلق وبين خير والشر، إذا ما تم إلا حق واحد.

يقول ابن سبعين الوحدة «... كل الكل، والعموم والخصوص والفرد والزوج، والعدد والمعدود... هي الذكر والذكر والمذكور... مثل قصة حي بن يقظان فيها والجاهل من الناس بل الحيوان والنبات والمعدن كالشيء الواحد... اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد واتحد فيه النجو* مع الورد، واتفق فيه السفر مع الفرد، وبالجملة السبت هو الأحد، والموحد هو عين الأحد ويوم الغرض هو يوم العرض، والذاهب من الزمان هو الحاضر... والمؤمن في الجنان هو الكافر، والفقير هو الغني»³ اشتملت الوحدة على كل شيء لذلك هو يبحث عن الشيء وليس اللا شيء، كما استخدم قول النظام في الأعراض في تفسير الكثرة بقوله «كل ما عقل أو حدس فهو وحدة مرتبة، والمراتب زائلة، والوجود ثابت، والزائل وهم، أما كونه باطلا فبين لأن المراتب عوارض للوجود، والعروض لا يبقى زمانين في التحقيق»⁴ الموجودات والممكنات هي عوارض والعارض لا بقاء له حسب ابن سبعين، ومادام لا بقاء له فلا يمكن تصوره على أنه أساس الوجود.

¹ رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص 119

² رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص 120، بد عارف، المصدر السابق، ص 148

* النجو: ما يخرج من البطن من ريح أو غائط، لسان العرب، 15/306

³ رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص 134 - 143

⁴ رسائل ابن عربي، المصدر السابق، ص 193

ويقول «كل شيء هالك الصورة والخلق إلا وجهه، لأن العوارض وهي الصور لا تبقى زمانين أصلاً، بل تتبدل في كل نفس، إما بالمثل أو الضد، أو خلاف لأنها لذاتها فانية»¹ كان مقصود ابن سبعين هنا هو القول بأن لكل شيء نهاية إلا الله لا نهاية له فهو الحي القيوم الذي لا يموت ولا يفنى وهو الوحيد الذي أوجد العالم وأبقى، لم يستطيع ابن سبعين التنازل عن فكرته الواحدة وحاول بشتى الطرق الدفاع عنها، وبالرغم من وجود نظرية الوحدة المطلقة التي لا تعترف بشيء سوى الله، فقد وجدنا ابن سبعين يقع في خطأ الإعتراف بالعالم أو الموجودات تحت غطاء أنها زائلة وعبرة عن أوهام.

3- الوجود من ابن عربي إلى ابن سبعين (دراسة مقارنة)

إن الحديث عن الوجود في التصوف الإسلامي يحيلنا إلى الحديث عن كل من ابن عربي وابن سبعين في نظريتي وحدة الوجود والوحدة المطلقة، وانطلاقاً من دراستنا السابقة لاحظنا وجود تشابه واختلاف بين الفيلسوفين، وهذا بطبيعة الحال راجع إلى التأثير والتأثير، يقول الإمام ابن تيمية في حديثه عن وحدة الوجود، «يقولون: أن الوجود واحد، ابن عربي، وابن سبعين من الله ما يستحقونه فيأثم لا يجعلون للخالق سبحانه وجوداً مبايناً لوجود المخلوق وهو جامع كل شر في العالم، ومبدأ ضلالهم من حيث لم يثبتوا للخالق وجوداً مبايناً لوجود المخلوق، وهم يأخذون من كلام الفلاسفة شيئاً، ومن القول الفاسد من كلام المتصوفة والمتكلمين شيئاً ومن كلام القرامطة والباطنية شيئاً فيطوفون على أبواب المذاهب ويثنون على ما يذكر من كلام التصوف المخلوط بالفلسفة»². كانت فكرة ابن تيمية كدليل على أنه هناك علاقة وطيدة بين الفكر الواحد عند ابن عربي والوحدة المطلقة عند ابن سبعين، وسنحاول الوقوف على أهم النظريات التي تربط كل منهما.

1- الوحدة الإلهية:

إن الحديث على هذا المسألة لم يكن عند ابن عربي فقط وإنما وجد عند الكثير وسبق وتعرفنا على ذلك، إلا أننا وجدنا هذه النظرية عند ابن عربي تتلخص في إنكاره لعالم الظاهر، ولا يعترف بالوجود الحقيقي إلا الله، فالخلق ظل للوجود الحق، فلا موجود إلا الله فهو الوجود الحق، كما يقرر أنه ليس ثمة فرق بين ما هو خالق وما هو مخلوق، ومن أقواله التي تدل على ذلك سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها و يقول «.....هو من حيث

¹ رسائل ابن عربي، المصدر السابق، ص 242

² ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، طبعة المنار، القاهرة، 1349، 167/1.

الوجود عين الموجودات؛ فالمسمى محدثات هي العلية هي لذاتها، وليست إلا هو»¹ كانت فكرته واضحة تفسر مدى وحدانيته وأنه عين كل ما ظهر وبطن، ويقول أيضا «فإن للحق في كل معبود وجهها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله.....؛ أي الحكم فالعالم يعلم من عبّد وفي أي صورة ظهر حتى عبّد، وإن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة والقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عبد غير الله في كل معبود»² كل الصور والموجودات ما هي إلا صور لله تعالى، حيث يعتبر هو الصورة الأصلية وما وجد في الواقع ما هي إلا تجليات له.

وقال أيضا«..... إن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وكان قد تميز المخلوق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك هو عين واحدة، وعين الواحد في عيون كثيرة....»³ كانت فكرة ابن عربي تدعو أنه لا فرق بين الخلق والحق وما الخلق إلا صور وممكنات لله تعالى و ليس من حقها الفصل في هذا الأمر حتى إنه يعتقد أنه هناك علاقة وطيدة بينهما وقد قيل بأن ابن عربي كان من القائلين بفكرة الإتحاد والحلول.

- أما فيما يخص ابن سبعين فإننا نجد سلك طريقا مغايرا لابن عربي في تحقيقه ، وإن كان مشاركا له في الكثير، إلا أن نظرة ابن سبعين بالنسبة للوجود كانت مخالفة تماما لأنه كان يدعي الحقيقة المطلقة ولا شيء غيرها وقد نفى أنه هناك صلة بين الله والعالم، لأن الله هو الحقيقة الواحد والعالم هو أوهام.

- سبق ابن عربي ابن سبعين لمصطلح (الضيق الواسع) كما سبقه إلى أن الوجود الضيق لم يخلق من الأشياء، وأن هذا الواحد الجامع لهذه الأشياء، ووجود هذا المصطلح عند ابن سبعين بطبيعة الحال لم يكن من خلال الصدفة خاصة وأنه قد ألقى نظرة على فلسفة ابن عربي الذي يقول في هذا المصطلح:

"يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع

لو أن ما خلق الله ما لاح بقى فجره الساطع

من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الأمر يا ساطع⁴

نقل ابن سبعين نظريته بتفاصيلها الكاملة عن ابن عربي والذي صاغها الصياغة النهائية بعد أن مرت في أطوار

عديدة عند الصوفية .

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص76.

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص72.

³ المصدر نفسه، ص78.

⁴ المصدر نفسه، 88/1

2- الحقيقة المحمدية :

المتمثلة في شخصية النبي مُحَمَّد ﷺ الأسطورة عند الصوفية وهي المخالفة لشخصية التاريخية الدينية، كان نظرة ابن عربي على أن الحقيقة المحمدية «هي البرزخ الجامع بين الحق والخلق وجوديا، وهي الجامع بين الظاهر والباطن معرفيا، وبين الشريعة الحقيقة وبين النبوة والولاية، وإذا كان الحق وجوديا فإن الباطن هو الحقيقة معرفيا وإذا كانت النبوة تمثل الشرائع ومستواها العالم، فإن الولاية تمثل الباطن والمستوى الخاص»¹ كانت نظرة نصر أبو زيد تنطلق من قول ابن عربي على أن الولاية هي الأصل والنبوة ما هي إلا فرع فقد بدأت بآدم وإنتهت بمحمد، الذي بظهوره إكتمل ظاهر الشريعة، أما دورة الولاية فهي مستمرة لأن الباطن لا يتوقف عند صورة من صور الظاهر، في بداية الأمر وجدنا ابن سبعين من أكثر المقربين لشخصية النبي، حتى إنه كتب كتابه أنوار النبي، ولخص أنواره في ثلاثة وثلاثين نور حسب صفاته، إلا أننا نجد هناك تشابه بين ابن عربي وابن سبعين في تفسير مقام الولاية والنبوة.

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين النبوة والولاية، بين ابن عربي وابن سبعين؛ فإن ابن عربي يجعل من الولي في مكانة الرسول، والرسول محبوب غير سعيد لأنه لم يتحقق بالوحدة الكاملة، التي تكون من غير واسطة، وهذا مذهب في المعرفة يسقط النبوة من الاعتبار ويقلل من أهميتها، ويقول ابن عربي «أن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه تلاوة فينظر الولي ما تلى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه، فعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر»² ومعلوم الفرق بين التلاوة والتنزيل، أما ابن سبعين فلم يقلل من النبوة ويطعن في ختمها، وجعل من النبوة ذات أهمية مع الولاية، كما قال نفس الأمر مع ابن عربي على أن الولاية ما زالت مستمرة استمرار وجود الأولياء .

3- الفيض الأقدس والفيض المقدس:

تكلم ابن عربي عن نوعين من الفيض الإلهي، الفيض الأقدس والفيض المقدس، والأول سابق على الثاني في منطلق النظام الوجودي لا في الواقع، «إذ الفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحادية لنفسها في صدور جميع الممكنات المتصور وجودها فيها بالقوة، وهي تعينات معقولة وهي التي يطلق عليها (الأعيان الثابتة) أما الفيض المقدس وهو التجلي الوجودي، أو التجلي الواحد في صورة الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من عالم المعقول إلى العالم المحسوس»³ وقد تناول أيضا ابن سبعين نظرية الفيض واعتبر «أن الله هو العلة الأولى التي تتقدم

¹ نصر أبو زيد، فلسفة التأويل عند ابن عربي، المرجع السابق، ص 234

² ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر نفسه، ص 62 - 64، ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 2/ص 298

³ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، 98/2، 4948/1

جميع العلل وبالقصد الأول فاضت عنه الأشياء، وفي المقابل هذا القصد الأول يوجد القصد الثاني وهو العلية بين الذوات الممكنات»¹ ونفس الفكرة وجدت عند ابن عربي حيث يعتقد أن العلاقة بين الله والعالم هي عبارة عن العلاقة بين العلة والمعلول وهي نفس الفكرة التي تطرق إليها ابن سينا.

- سميت الذات عند ابن سبعين «بالذات الأزلية، أو الموجود الأول قبل الفيض بالقصد القديم، الذي وجد منه الأزل بمقتضى قانون أزلي يسميه ابن سبعين بالنظام القديم»² وهذه الذات وجدت قبل الفيض على حسب ابن سبعين وهي ذات بسيطة ويقول ابن سبعين «وحدانية محضة لأنها مبسطة (بسيطة) في غاية البساطة والتنزيه والعلم بأن الذات الأزلية فوق ما يتوهم الحكيم بصانعه وفوق كل إسم تسمى به»³ ونفس الأمر نجده عند ابن عربي حيث يقول أن العالم أزلي ويرفض فكرة العدم، كما نجد قول ابن سبعين «وهذا الأول لا يفرض التمام والنقصان عليها لأن الناقص لا يستطيع تكميل شيء والتام غير قادر على إيجاد الشيء المذكور قبل»⁴ إقتصر ابن سبعين على ما إختص به ابن عربي في مسألة القدم والعدم وكان لهما نفس الفكرة.

- وهذه الذات المقتصر في الثناء عليها والمقصر والجميع على حظر لأنها «فوق كل أنية وفوق كل علة وهي النور المحض الذي ليس فوق النور»⁵ وقد فاض بالقصد الأول عن الله المبدع الأول ولهذا المبدع وجهان وجود من الله الواجب الوجود ووجه من الممكنات، والممبدع الأول بالوجه الأول يعتبر هوية خاصة، وبالوجه الثاني هوية عامة⁶ وعليه فإن كل «ما في الوجود عند ابن سبعين قد فاض عن الله أو الخير المحض بواسطة المبدع الأول، وأن المبدع الأول قد وجد بالقصد الأول، ثم عن المبدع الأول، فاضت جميع المبدعات الأخرى بالقصد الثاني»⁷

4- الأعيان الثابتة:

وقفت العديد من الدراسات تضم ابن سبعين إلى وحدة الوجود عند ابن عربي، لكن بالنسبة إلى ابن تيمية فالأمر يختلف حيث أدرك حقيقة المسلمين، واستطاع أن يفرق بين وحدة الوجود عند ابن عربي والوحدة المطلقة عند ابن سبعين فقال عن ابن عربي «هو أقربهم إلى الإسلام»⁸ كانت نظرة ابن تيمية في تقريب الأفكار بين ابن

¹ ابن سبعين، بد عارف، المصدر السابق، ص28

² الرسالة الرضوانية، المرجع السابق، ص242، ينظر: بد عارف، ص14625

³ رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، المصدر السابق، ص343

⁴ المصدر نفسه، ص343، انظر بد عارف، المصدر السابق، ص133

⁵ رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص341

⁶ ابن سبعين، بد عارف، المصدر السابق، ص148

⁷ أبو الوفا التفتازاني، بن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص204

⁸ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، 91/2

عربي وابن سبعين واضحة حيث تناول بعض المواضيع الأساسية التي لا بد لنا الوقوف عليها في المقارنة، وقال بأن «مذهب ابن عربي فاسد من جهة تفريقه بين وجود الأشياء وثبوتها، فهو يمكن أن يجعل للحق وجودا خارجا عن أعيان الممكنات، وأنه فاض عليها، فيكون منه إعتراف بوجود الرب القائم بنفسه الفنى عن خلقه، وإن كان فيه كفر من جهة أنه جعل المخلوق هو الخالق»¹، ذكر ابن سبعين الأمر من خلال إلزام أن يكون وجود الأشياء غير ماهيتها، وهو عنده عين وجود الأشياء، ولا بد من إثبات مغايرة الأشياء، وأن يجعل الأشياء ثابتة في الأعيان، وهو ما ذهب إليه ابن عربي، حيث جعلها «عين علمه فوق في شر ما فر منه حيث جعل نفس الأشياء الثابتة في الخارج عن علمه، وهذا من جنس قوله أنه عين وجود الأشياء، وهو في الحقيقة تعطيل لنفسه، إذ يجعل وجوده وجود الأشياء وعلمه هو الأشياء»²

يعد ابن سبعين فيلسوفا أكثر منه صوفيا، وهو ما تميز فيه عن ابن عربي ويقول ابن تيمية « ابن سبعين اعلم بالفلسفة من ابن عربي»³ وهنا يظهر ابن سبعين ملما بالفلسفة اليونانية القديمة والمشائية ومشائية العرب وفلاسفة المتصوفة، ونجد الأمر ذاته عند ابن عربي حيث لم يترك مجال إذا وبحث فيه، حيث جمع فكر من بين الأفكار التي تناولها، يقول ابن تيمية «... ابن سبعين يجعله أي الحق، الوجود الثابت الذي يختلف على صور الموجودات المعينة ولا يقول بانفكاكها عن الوجود، وهذا قول ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة.... ويقول أن وجوده هو قصور الماهيات، فتارة يجعله بمنزلة المادة الجسمية والأشياء بمنزلة صورها، والقول بأن الجسمية مركب من المادة والصورة قول الفلاسفة المشائية، وابن سبعين يحتذي حذوهم ويقول أنه مقدم عليهم وعلى غيرهم»⁴ لم يكن ابن سبعين وحده من كان ملما بالفلسفة فنفس الأمر نجده عند ابن عربي.

إذا تأملنا هذه النصوص قليلا سنلاحظ أن ابن سبعين نقل فكرة كاملة عن ابن عربي من خلال قوله «..رب مالك وعبد هالك وأنتم ذلك، الله فقط والكثرة وهم موافق لأصله الفاسد في أن وجود المخلوق وجود الخالق، ولهذا قال وأنتم ذلك، فإنه جعل العبد هالكا، أي لا وجود له، فلم يبق إلا وجود الرب، فقال: وأنتم ذلك وكذلك قال: الله فقط، والكثرة وهم، فإنه على قوله لا موجود إلا الله، ولهذا كان يقول هو وأصحابه في ذكرهم

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر نفسه، 2/102

² ابن تيمية، بغية المرئاد، المرجع السابق، ص167

³ المرجع نفسه، ص168

⁴ المرجع نفسه، ص184، 147، وينظر إلى أقوال الفلاسفة بإثبات الماهيات المطلقة في الأعيان مع قولهم المواد للجسم، ينظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المرجع السابق، ص59

(ليس إلا الله)، بدل قول المسلمين (لا إله إلا الله)¹. نفس الفكرة وجدت عند ابن عربي حين قال " ومن أسمائه العلي وما هو إلا هو، فعلؤه لنفسه، ومن حيث الوجود فهو عين الموجودات، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليس إلا هو".² كانت فكرة كلاهما تنطلق من الوحدة الإلهية كأساس للوجود المطلق .

5- وحدة الأديان:

تعتبر وحدة الأديان فرع من فروع القول بوحدة الوجود، والإيمان بوحدة الوجود؛ يعني الإيمان بوحدة الأديان مباشرة؛ إذ أن الخلق عين المخلوق، و الموجودات جميعا من مظاهر لتجلي الحق ، وليبيان الحقيقة يكون بالحديث عن الأسس التي قامت عليها عقيدة وحدة الوجود فهذه النظرية في ظاهرها وباطنها إنما هي دعوة صريحة للوحدة بين الأديان، وقد كان ابن عربي وابن سبعين من أهم القائلين بذلك ويظهر من خلال قول ابن عربي: «رحمة الله واسعة وسعت كل شيء وجودا وحكما»³ وأنها " عمت كل عين"⁴ ويقول أيضا:

فرحة الله في الأكوان السارية وفي الندوات وفي الأعيان جارية

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية⁵

أما ابن سبعين فقد ذهب إلى القول بأن الرحمة الإلهية هي الفاعلة والعامّة في هذا الوجود، والمستمرة في الكل بملكها الجميع، وشاملة لكل إنسان كان مؤمن غير كافر، مطيع غير عاصي، ومقتضاها يدخل الكل إلى الجنة، كيفما كان الذي يصدر عن الإنسان خيرا غير شرير، مؤمنا غير كافر ويقول ابن سبعين «صح أن الرحمة هي الفاعلة، ولها يرجع ، ولا يعتبر العمل معها، وبها يدخل الكل إلى الجنة، رحمة الله هي الفاعلة وهي العامة، وهي المهياة للخير، وقد جاءت للخير، وهي عصمت من الشر، وهي حفظت، وهي هدت، وهي أرشدت، وهي هو ولا شيء مثلها»⁶ ؛ وبهذه الرحمة فإن الشر لا يبقى له أي أثر؛ لأن مشمول الرحمة عامة لا تضر النار، يقول ابن سبعين «لابد للنار أن يعدم عامرها فينتقل بذلك إلى أحسن حال، ويستدع بالرحمة الخاصة إلى الرحمة العامة وفي ذلك قوله تعالى ﴿ قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ۖ فَرَبُّكُمْ ۖ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴾⁷ واطلق القول على

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق 306/2.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ص 76.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 177

⁴ المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

⁵ المصدر نفسه، ص 177-178

⁶ ابن سبعين، الرسالة الرضوانية المرجع السابق، ص 320

⁷ الإسراء، 84

المؤمن والكافر وجعل الرحمة عليهما¹ حاولنا من خلال هذا عرض ابن عربي وابن سبعين والدعوة إلى وحدة الأديان من باب الإنسانية، وفي هذا تشابه واضح للأفكار والمعتقدات سواء لمفهوم الكثرة أو الوحدة أو الدين حتى الإنسانية بصفة خاصة، وبالتالي تبقى الفكرة واحدة واضحة بذاتها.

اختلف ابن عربي وابن سبعين بالوحدة، والحقيقة الكلية، التي تربط الحق والعالم، حيث يرى ابن عربي بأنها لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم، وهي في القديم، وفي المحدث لأن المعلومات تختلف ولا يمكن لنا أن نعرف حديثها من قديمها، فإن وجد شيء من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها، موجود قديم لا تصاف الحق بها، وإن وجد شيء من عدم كوجود سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة، ومن خلال هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم، أما ابن سبعين فيرى أن الحقيقة لا تتصف على العالم المعقول، لأنها الحق، ولا تقبل التعدد بتعدد العالم، وتتزه بتزيه الحق؛ ومعنى ذلك أنه إذا نظرنا إلى الموجودات من أشياء و صور وأشكال فإننا لا نتصور إلا تلك الأموات التي تأخذ معها شيء بل مجرد أجسام هزيلة آخرها فناء، لذا لا يمكن أن نحكم على الحقيقة على أنها كل ما ارتبط بالموجود.²

إن تغيير الموجودات والعوالم البرزخية والمادية والأرضية له علاقة بالوحدة الوجودية إذ يقول في وحدانية الله «اعلم أن الله تعالى واحد يتعالى على أن يحل فيه شيء»³ كان تعبيره عن نظرية الحلول وكذلك قوله «لا يجوز للعارف أن يقول أنا الله، ولو بلغ أقصى درجات القرب، وحاشا العارف من هذا حاشاه، أنت أنت وهو هو فأياك أن تقول أنا من أهوى أنا»⁴ كان في هذا النص تعبير على أن الله يبقى واحد مطلق والخلق يبقى مغايرا له ولا سبيل إلى القول بأنهما واحد، وهو ما واصل ابن سبعين ذكره والقول بالوحدة في الوجود، وأنه لا فرق بين الوجود المقيد والوجود المطلق، وهنا يتفق مع ابن عربي لكنه يفوته في إطلاق الوحدة "نفي الإثنينية"⁵ أسهم ابن عربي بشكل كبير في حركة الفكر الإسلامي، وفكر ابن سبعين خاصة من خلال ما قدمه من أفكار تربط الفلسفة بالتصوف وقد وردت نصوص هامة تعتمد على وحدة الوحدة عند ابن عربي؛ في معرجه وتحقق الحقائق الله الذي يظل مختصا بمهيته له وحده.

¹ الرسالة الرضوانية، المصدر السابق، ص 317

² الكتاني، نور الهدى، الأدب الصوفي، ص 259.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، 99/4

⁴ المصدر نفسه، 100/1

⁵ ابو الوفا التفتازني، ابن سبعين وفلسفة الصوفية، 215 - 216

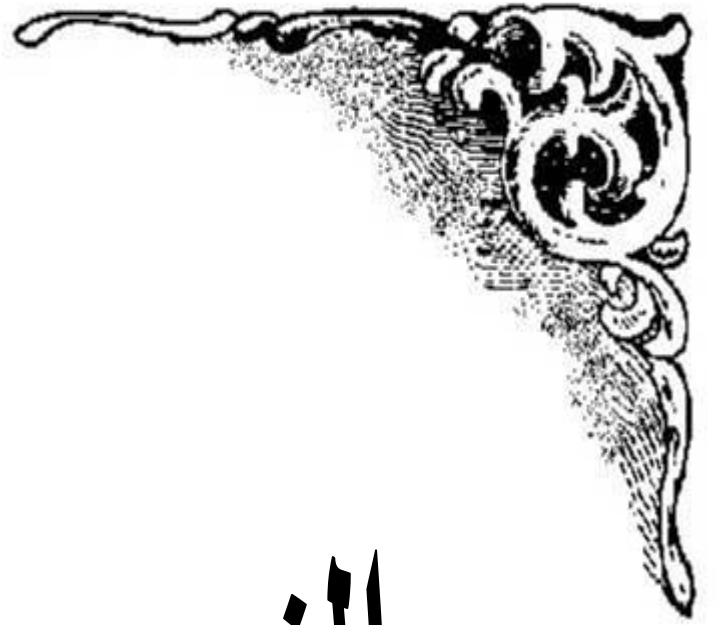
خلاصة

إن حديث الصوفية عن وحدة الوجود وكثرته لم يكن إلا حديثاً عن حقيقة التوحيد، وقد كان مذهب وحدة الوجود نموذجاً لتلك الأفكار والمذاهب التي ظهرت في صورتها البدائية البسيطة ومحاولات تعكس رؤيا الإنسان إلى الطبيعة وموقفه من الآلهة، واستمرت لتتحول إلى نظريات فلسفية كبيرة في الفكر الإنساني، وإن سؤال الوحدة والكثرة عند ابن عربي هو السؤال الذي يقرر الإجابة عنه من خلال علاقة الله بالعالم فالله دائماً يمثل الوحدة والعالم دائماً ما يمثل الكثرة والتغير والتعدد، إن الله لا يمثل الوحدة فقط بل يمثل كل ما يجعل من هذه الوحدة أمراً ثابتاً ودائماً لذلك ترتبط فكرة وحدة الله بفكرة الذاتية بينما العالم يمثل التعدد في الموجودات وقابلية كل موجود منه إلى الانقسام والولادة والفساد، فالموجودات في العالم حادثة ولها بدء وتنتهي في زمن وتتجدد بعد شيء أما الوحدة فلا تعرف لا البدء ولا النهاية.

على حسب الفكر الإسلامي والفلسفي والصوفي والعرفاني والكلامي إن العلاقة بين الوحدة والكثرة (الله والعالم) علاقة يتقابل فيها قطبان مستقلان عن بعضهما طرفان لا يمكن التداخل فيما بينهما، علم الكلام صور الله على أنه كل شيء يخالف العالم المتكثر والمتغير، فهو بريء عما يجري في هذا العالم إلا من إرادته التي تفعل دون أن تتأثر بهذا الفعل، والله وحدة لا يخالطها شيء يتعلق بعالم الخلق أما الفلسفة الفيضانية بدورها وضعت الله بعيداً عن عالم الكثرة وحتى صفاته ذهبت إلى تأويلها بطريقة أفقدتها قيمتها الفلسفية وجعلت الكثرة تحصل بعيداً عن الله بعد سلسلة من الفيوضات المتتابعة وقد أدى الإمعان بتجريد الله عن أي علاقة بالكثرة بتصويره وكأنه فكرة ذهنية خالصة لا صلة لها بوحدة العالم العينية .

إن مسألة الوحدة والكثرة في الوجود من أهم المباحث العقلية التي تعرض لها العديد من الفلاسفة والمتصوفة باختلاف نظرة كل واحد فيهم إلا أن خلاصتها كانت القول أن كثرة الموجودات هو أمر حقيقي ووحدها أمر اعتباري والكثرة الحقيقية هي صفة الموجودات والوحدة الاعتبارية العرضية صفة لمفهوم الوجود، فالكثرة لشيء والوحدة لشيء آخر في حين يرى ابن سبعين أنه لا كثرة حقيقية لا في الماهيات ولا في وجود الأشياء وإنما الكثرة هي أمر وهمي وظني والوجود بأكمله موجود بوصف الوحدة المحضة.

إن الوحدة أمر حقيقي كما الكثرة أمر حقيقي، لكن ليس على شكل أن تكون الكثرة لشيء والوحدة لشيء آخر، ولكن على شكل أن الوحدة الوجود لأن الوجود الأصيل والمشارك في المعنى بين الموجودات في عين كثرة الوجود والكثرة في عين وحدته، بعبارة أخرى صفة حقيقية كحقيقة الوجود والكثرة صفة حقيقية لمراتب الوجود المختلفة بالشدة والضعف، وليست الوحدة عدد التنافي في الكثرة الحقيقية.



الفصل الرابع

قراءة فلسفية على ضوء رؤية تقيية

• المبحث الأول: طروحات ابن عربي بين النقد والتأييد

• المبحث الثاني: طروحات ابن سبعين بين النقد والتأييد

• المبحث الثالث: قراءة فلسفية معاصرة



توطئة:

إن الحديث عن ابن عربي وابن سبعين هي رحلة بحث عن المعنى عبر القراءات النقدية وحتى الفلسفية التي تعرض لها هؤلاء في نصوص الفقهاء والفلاسفة المعاصرين سواء من الجانب النقدي أو من جانب القراءات، فيما يخص الجانب النقدي فإننا نجد أنه هناك نقصا ما أو التباسا معين استجد لدى الفقهاء مما أتيح لهم فرصة النقد أو التأييد، فكما وجدنا تعرض هؤلاء للضغط وجدنا أيضا من دافع عنهم، وهذا بالضرورة يؤدي إلى اكتشاف أمر ما غامض، ينطلق ملما بجملة من التساؤلات، إن دراسة هذا الفصل كان كمحاولة لتصحيح بعض التصورات التي تعرض لها ابن عربي وابن سبعين والقائمة على حقيقة وحدة الوجود الصوفية وإرجاعها إلى وحدة الوجود غير الإسلامية؛ أي الحلولية التي تعتقد بحلول الخالق بال مخلوق وإتجاههما، فجاء البحث ليوضح الفرق الشاسع بين الوحدتين، مع إبطال بعض المفاهيم التي تعرض إليها الصوفيين. فهل عقيدة ابن عربي عرفانية صحيحة أم أنها كما يعتقد البعض هي فقط مزيج من الكفر والزندقة؟

- هل وفقًا كل من ابن عربي وابن سبعين في نظريتهما الوجودية وإلى أي حد؟
- هل وفقا للفلاسفة المعاصرين في قراءة فكر ابن عربي وابن سبعين؟ وإلى أي مدى كان التقارب بينهما؟

- ما الذي يميز الوحدة المطلقة الصوفية عند ابن سبعين عن الوحدة الفلسفية المعاصرة؟
- فيما تجلت قراءة الفلاسفة المعاصرين لفكر ابن عربي وابن سبعين؟

I. المبحث الأول: طروحات ابن عربي بين النقد والتأييد :

تعرض ابن عربي إلى العديد من الضغوطات والمناوشات حول كتاباته الفلسفية خاصة في مذهبه القائل بوحدة الوجود سنحاول في هذا الجزء التطرق إلى أهم الانتقادات التي تعرض لها، ثم نقوم بالرد عليها بما يلزم.

➤ عرض الإنتقادات:

حاول العديد من الفلاسفة والصوفية ورجال الدين تكفير ابن عربي في فلسفته الصوفية وقد استند العديد منهم على الأدلة القرآنية والأحاديث النبوية، وقد كان حافظ الذهبي ابن تيمية وابن خلدون وابن جوزية والكتاني من أهم خصوم ابن عربي وقد وجد قولهم كالتالي:

1. ابن تيمية* (673-748)

- يقول: «مذهب ابن عربي فاسد من جهة تفريقه بين وجود الأشياء وثبوتها، فهو يمكن أن يجعل للحق وجودا خارجا عن أعيان الممكنات، وأنه فاض عليها فيكون منه اعتراف بوجود الرب القائم بنفسه الغني عن خلقه، وإن كان فيه كفر من جهة أنه جعل المخلوق هو الخالق»¹ كان نقد ابن تيمية موجه إلى ابن عربي من خلال قوله ابن الله والعالم شيء واحد في نظريته وحدة الوجود، فلا يمكن أن يكون الله والعالم في نفس الدرجة.

- ويقول: «وحدة الوجود هي هدم الإيمان الثلاث لأن أصل الإيمان الإيمان بالله، الإيمان برسله، الإيمان باليوم الآخر»² يعتقد ابن تيمية بأن القول بوحدة الوجود هي ضد قواعد الإيمان وهذا لا يمكن أن يقال به لأن الوجود قائم على التوحيد، إلا أن وحدة الوجود عند ابن عربي تقول بالعكس حسب ابن تيمية، أن الله واحد مطلق ومصدر الوجود ووجوده عين ذاته.

- قال: «ما تضمنه كتاب فصوص الحكم، وما شاكلة من الكلام فإنه كفر باطلا وظاهرا، وباطنه أقبح من ظاهره، وهذا ما يسمى مذهب أهل الوحدة.... وأقوال هؤلاء شر من أقوال النصارى»³ تعرض كتاب ابن عربي الفصوص للكثير من الانتقادات على ما يحتويه من الكفر والكذب في قوله بالوحدة الإلهية وما هو خاص بالأنبياء

* هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن السلام النمري الحراني، المشهور بابن تيمية، فقيه وعالم مسلم مجتهد، شديد التأثير بأصول الإيمان أحمد ابن حنبل (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، المرجع السابق، ص278)

¹ ابن تيمية، مجموع فتاوي ابن تيمية، المرجع السابق، ج1/102

² المرجع نفسه، ج2/149

³ المرجع نفسه، ج2/364-368

حتى إنه خصص كل فص بواحد حتى الفص الأخير الفص المحمدي الخاص بسيدنا محمد ﷺ وبالنسبة بفكرة الظاهر فقد عاب ابن تيمية قوله بأن الله هو عين وما ظهر وبطن.

- قال لأحد المتأثرين بابن عربي: «هذا الكلام الذكره ابن عربي عن موسى وهارون في الفصوص، يوافق القرآن أو يخالفه؟ قال بل يخالفه، قلت: فاختر لنفسك إما القرآن وإما كلام ابن عربي»¹ إن كلام ابن تيمية فيه معزى أنه بإبطاله لفلسفة ابن عربي سوف يقنع الكثير كما أقنع نفسه لكنه نوعا ما لم ينجح لأنه كما وجد خصوم هناك أيضا مؤيدين.

- قال: «جعل وجود الأشياء هو عين وجود الحق كافر، وصاحبه كافر، بعد قيام الحجة عليه، وإن كان جاهلا أو مؤولا لم تقم عليه الحجة»² إذا كانت فكرة ابن عربي المقصود الأصلي فيها بأن الموجودات هي عين وجود الله وهذا بطبيعة الحال قولاً باطلاً، لأن الموجودات منفصلة تماما عن الله عند ابن تيمية وزملائه، أما فيما يخص الجاهل فإن ابن تيمية يعتقد أن من هم بمكانة ومستوى ابن عربي لا يمكن لهم أن يقعد في مثل هذا وبالتالي لا بد أن تقام عليه الحجة، إن الله يمتاز عما خلق ومع ذلك يبقى الحق (الله) والخلق شيء آخر.

- قال: «فكل من أخبر بباطن هذا المذهب ووافقهم عليه كان أظهر كفرا وإحادا وأما الجهال الذين يحسنون الظن بقول هؤلاء ولا يفهمونه، ويعتقدون أنه من جنس كلام المشايخ العارفين، الذين يتكلمون بكلام صحيح لا يفهمه كثير من الناس، هؤلاء تجد فيهم إسلاما وإيمانا ومتابعة للكتاب والسنة بسحب إيمانهم التقليدي»³ كان قول ابن تيمية موجه إلى عامة الناس الذين لا يفقهون شيئا في كلام ابن عربي ويتبعونه وهي محاولة منه للتشكيك في اتباعهم خاصة وأن كلام ابن عربي كان ذا طابع رمزي اشاري لا يفهمه إلا الفلاسفة والمتصوفة وحتى الفلاسفة كثيرا ما لا يفهم المقصود منه إلا إشاريا.

- قال: «القائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو قول ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون، ما ثم موجود إلا هذا العالم المشهود، وهو واجب بنفسه، وهو القول الذي أظهره فرعون لكن هؤلاء ينازعون أولئك في الاسم فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله وهؤلاء لا يسمونه بأسماء الله..... وأولئك لهم توجه إلى الوجود المطلق وأولئك لهم توجه إليه»⁴ قارن فكر ابن عربي بفكر الطبيعيين خاصة وقيل أن نظرية وحدة الوجود قد استنبطت من

¹ المرجع نفسه، ج13/192

² المرجع نفسه، ج2/143

³ المرجع نفسه ج2/366

⁴ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، المرجع السابق، ج3/163

عند الفلاسفة الطبيعيين والهنود والطاويين إلى غيرهم وتلك المناطق كان لها إتجاهات مختلفة أي قائلين بتعدد الأله والأصنام وعبادة الحيوانات ولهذا كان فكر ابن تيمية في نقده منحاز إلى ذلك الجانب أكثر، وبالنسبة إليه عقيدة وحدة الوجود هي عقيدة مخالفة ومناهضة للإسلام، كما قال سابقا هادمة للإيمان ومخالفة للمعلوم من الدين وبالتالي ما هي إلا شرك وكبر بالله.

حاولنا قدر المستطاع الارتكاز على بعض الانتقادات سواء لابن تيمية أو غيره لأن حوصله بحثنا غير قائمة على عرض الانتقادات وإنما فقط محاولة منا لتجاوز ذلك الأمر.

2. زين الدين الكتاني: * (353 هـ)

- يقول: «لابن عربي الحق هو الخلق فهو قول معتقد الوحدة وهو قول كأقوال المجانين بل أسخف من هذا للعلم الضروري بأن الصانع غير مصنوع.....ومن صدق المذكور في هذه الأمور أو بعضها مما هو كفر يكفر»¹ كانت فكرة الفقيه حسب فهمه بأن ابن عربي لما قال بالوحدة المطلقة فإنه يقول بالعلاقة الاتصالية بين الله والعالم، وبما أنه رجل دين فإنه لا يعاب على ذلك.

3. الحافظ الذهبي:

- قال: «فإن كان لا كفر فيه، فما في الدنيا كفر نسأل الله العفو والنجاة فو أغوثاه بالله»² كان رد الحافظ على ابن عربي من خلال كتابه فصوص الحكم الذي لم يوجد في العالم ما هو أكفر منه، لأنه يعتقد أن قول ابن عربي بفكرة تعدد الأديان وإن كان منها ما لا يحوي غير قسم من الحقيقة، ولذا بات على المسلم ألا يعتنق دين واحد، والنزاع بأمر الأديان أمر باطل فقد حاول ابن عربي أن يقرب بين المسيحية والإسلام فاتخذ هذا التقريب أسس، باعتبار أن الثالوث المسيحي يكون وحده يقابلها في القرآن الكريم الله والرحمن والرب وإن المسيحية قائمة على مبدأ المحبة وإن المحبة قوام الإيمان في الإسلام وهو أمر باطل .

- قال: «من أمعن النظر في فصوص الحكم، أو أنعم التأمل لاح له العجب، فإن الذي إذا تأمل من ذلك الأقوال والنظائر والأشباه، فهو أحد رجلين، إما إتحادية في الباطن، وإما من المؤمنين بالله الذين يعدون أن هذه النحلة أكفر، نسأل الله العفو...قالو الله لأن يعيش المسلم جاهلا خلف البقر لا يعرق شيئا من العلم إلا بعض

* هو زيد الدين عمر بن أبي الحزم بن عبد الرحمن الكتاني، من فقهاء الشافعية أصله من دمشق، ولد بالقاهرة تولى القضاء في دمياط ودرس في عدة مدارس الكبار (ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية، المرجع السابق، 183/14)

1 تقي الدين الفاسي، العقد الثمين، مؤسسة الرسالة، مج5، ط2/1406-1986م 174/2

2 الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: محي هلال الريحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1/1405/1985، ج48/23

السور ليصلي بما خير له من هذا العرفان وهذه الحقائق....»¹ كان تصريح الذهبي وكأنما علم ابن عربي لا ضرورة له وكأنه لا شيء، خاصة بالنسبة لكتاب مثل كتاب الفصوص.

4. سعد الدين الحارثي²: (652هـ-711هـ)

- قال: «ما ذكر من كلام إلى الكتاب المذكور يتضمن الكفر.... وكل هذه التمويهات ضلالة وزندقة»³ كان مقصوده هو كتاب فصوص الحكم الذي يحمل في طياته الكثير من الكفر والزندقة خاصة فيما يحتويه من فصوص الأنبياء.

5. ابن الجوزية:

- قال: «فناء القائلين بوحدة الوجود، هو فناء باطل في نفسه، مستلزم جحد الصانع وإنكار ربوبيته وخلقه وشرعه وهو غاية الإلحاد والزندقة»⁴ كان قول ابن الجوزية فيه تكفير للفناء الخاص بالمتصوفة بإعتباره إيذاء للنفس وهو شيء باطل.

- قال: «هذا عين الإلحاد والانسلاخ من الدين بالكلية.... فهذا مذهب خبيث لا يصلح عليه دنيا ولا دين»⁵

6. الحافظ ابن حجر :

- قال بأنه جرى بينه وبين أحد أتباع ابن عربي منازعة حول فكر ابن عربي حتى أن ذلك الشخص حاول استدعاء السلطات بمصر لفك النزاع لكن ابن حجر رفض وقال أنه لا ضرورة للتدخل ولا بد أن يحسم الأمر من خلال التباهل، فقال له لكن لو تباهل وكان أحدهما كاذب إلا وأصيب فوافق على ذلك فقال له ابن حجر قل ورائي إن كان ابن عربي على ضلالة فالعني بلعنتك فقال ذلك فرد ابن حجر ورائه وإن كان ابن عربي على هدى فالعني بلعنتك وافترقا وكان قد حصل الأمر في رمضان 797هـ، ثم ذكر ابن حجر أنه في شهر ذي القعدة من نفس السنة كان ذلك الشخص في عشاء مع أصدقائه وما شارف الليل حاول الذهاب ورفض المبيت وأثناء سيره أخبر أصدقائه أنه هناك شيء ناعم مر على رجله لكنهم لم يجدوا شيئاً فذهب إلى بيته فما إن وصل إذا وأصابه

1 الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج 660/3

2 هو سعد الدين مسعود بن أحمد بن زيد الحرثي، من علماء الحديث وعلماء الحنابلة نسبة إلى الحارثية، قرب بغداد ولد بمصر ونشأ فيها، وسكن في دمشق وله مؤلفات عديدة منها: شرح المقنع لابن قدامة، شرح سنن اب داود (ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، المرجع السابق، 64/14)

3 تقي الدين الفاسي، العقد الثمين، المرجع السابق، 172/2

4 احمد بن عبد العزيز قصير، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، المرجع السابق، ص 628

5 ابن القيم، مدارج السالكين، المرجع السابق، 129-128/3

العمى فلم يصبح إلا ووجوده ميتاً¹ كان قول ابن حجر كدليل على القدرة الإلهية على أن ابن عربي كان على ذلك وأن ما أصاب ذلك الشخص من جراء اللعنة التي أصابته خاصة عند قوله أنه هناك شيء ناعم لمسه.

7. البقاعي* (809-885)

- قال: «فإني رأيت الناس مضطربين في ابن عربي المنسوب إلى التصوف، الموسوم عند أهل الحق، بالوحدة ولم أرى من القلب في ترجمته، وكان كفره في كتابه فصوص الحكم أظهر عند غيره، أحببت أن أذكر منه ما كان ظاهراً حتى يعلم حاله، فيهجر مقاله ويعتقد انحلاله وكفره وضلالته... وينبغي أن يعلم أولاً أن كلامه دائر على الوحدة المطلقة، وهي أنه لا شيء سوى هذا العالم، وأن الإله أمر كلي، لا وجود له إلا ضمن جزئياته ثم أنه يسعى إلى إبطال الدين من أصله...»² كان للبقاعي تقريباً نفس الآراء مع ابن تيمية وغيره كفره في كتابه الفصوص وفي قوله بالوحدة القائمة على علاقة الله بالعالم علاقة ارتباط وتام وكلاهما واحد.

8. مُجَدَّ فِهْر شَقْفَةَ:

- قال: «وحدة الوجود تنقلب كلها إلى أوهام وخرافات، وعقائد باطلة منهارة لا فائدة منها مادام الإنسان جزءاً من الله فكيف يعاقب الله الإله»³ كان نقده من ناحية إذا كان الله هو العالم كما قال ابن عربي فهل يحاسب الله نفسه كإنسان يوم القيامة مادام كلاهما واحد فمن الذي يحاسب؟ أثارت فكرة الوحدة عند ابن عربي الكثير من الالتباسات والشكوك والتساؤلات خاصة لمن ليسوا من أهم التخصص وكانت فلسفة ابن عربي موجهة لخاصة الخاصة وليس للعامة على ما يبدو الأمر.

9. ابن خلدون* (1332-1406)

- قال: «ومن هؤلاء المتصوفة ابن عربي وابن سبعين وابن برجان وأتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بنحلتهم ولهم تواليف كثيرة تداولونها مشحونة من صريح الكفر... وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجود وأقبحها... مثل

1 ينظر: البقاعي، مصرع التصوف تنبيه الغبي للبقاعي، المرجع السابق، ص150، وينظر: الفاسي، العقد الثمين، المرجع السابق، ج2/198. *برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسين البقاعي، مؤرخ مفسر في البقاع بالشام، وتنقل بين البيت المقدس والقاهرة ودمشق، من مؤلفاته: عنوان الزمان في تراجم الشيوخ والأقران (ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، مج8، ط1/1406-1986م، 7/339)

² البقاعي، مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تح: علي الوكيل، ص18-19.

³ التصوف بين الحق والخلق، ص72.

*هو عبد الرحمن بن مُجَدَّ ابن خلدون أبو زيد ولي الحضرمي الإشبيلي، مؤرخ من شمال إفريقيا، ويعتبر مؤسس علم الاجتماع الحديث (مُجَدَّ يعقوبي، المرجع السابق، 286)

الفصوص والفتوحات لابن عربي فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها إذا جدت بالتحريف بالنار والغسل بالماء حتى يمحي أثر الكتاب»¹ كانت نظرة ابن خلدون نظرة دينية حتى اعتقد أن كتاب الفصوص والفتوحات هو ما كتابان لا يحملان إلا التصوف، بالإضافة لم تكن قراءة ابن خلدون لابن عربي قراءة عقلية وإنما كانت أكثر منه نقلية، وبطبيعة الحال نجد ابن خلدون نظر في فكر ابن تيمية وكانت استنتاجاته نابعة من ذلك المنطق.

10. محمد بن يوسف الشافعي:

قال: «الحمد لله قوله فإن آدم عليه السلام إنما سمي إنسان، تشبيهه وكذب باطل،.... وقوله إن الحق المنزه هو الخلق المشبه كلام باطل متناقض وهو كفر، وقوله في قوم هود، أنهم حصلوا في عين القرب افتراء على الله ورد لقوله فيهم.... فقد دلت الشريعة دلالة ناطقة، إن لا بد من عذاب طائفة من عصاه المسلمين»² كان قول الشافعي مثل الإسقاط على ابن عربي من خلال قوله أنه يوجد في القرآن من هم عاصين لله وابن عربي من ضمن هؤلاء كان قوله استنادا على الفقه والشريعة وهو جانب ديني بطبيعة الحال وما قال به كان نتيجة علمه الديني وليس نتيجة فقهه الصوفي، فليس بالضرورة ما يقوله العارف أو الصوفي يفهمه الفقهي على حسب قول ابن سبعين.

11. ابو زرعة حافظ العراقي: (762-826هـ)

- قال: "وأما قوله فهو عين ما ظهر وعين ما بطن، فهو كلام مسموم ظاهره القول، بالوحدة المطلقة، وقائل ذلك والمعتقد له كافر بإجماع العلماء"³ كان قوله هذا كتبعه لما سبق وقال به ابن تيمية بأن قول ابن عربي لم يكن قوله ظاهريا فقط كما يعتقد البعض وإنما كان ظاهر الكلام وباطنه شيء واحد وهو كفر.

- قال: "لا شك في اشتغال (الفصوص) المشهورة على الكفر الصريح الذي لا شك فيه، وكذلك فتوحاته المكينة، فإن صح صدور ذلك عنه، واستمر عليه إلى وفاته، فهو كافر مخلد في النار بلا شك"⁴ كان قوله موجه لكتابات ابن عربي خاصة الفصوص والفتوحات باعتبارها الركيزة الأساسية لتصوف ابن عربي .

¹ البقاعي، مصرع التصوف، المرجع السابق، ص 150

² تقي الدين الفاسي، عقيدة ابن عربي وحياته، مكتبة ابن الجوزي، السعودية، ط2/1988، ص 31-32.

³ البقاعي، مصرع التصوف، المرجع السابق، ص 64

⁴ تقي الدين الفاسي، عقيدة ابن عربي، المرجع السابق، ص 60

12. شرف الدين الزواوي المالكي* (664-743هـ)

قال: «ما تضمنه هذا التصنيف من هذيان والكفر والبهتان فكله تلبيس وضلال، وتحريف وتبديل، ومن صدق بذلك أو اعتقد صحته كان كافرا ملحدا، صاد عن سبيل الله مخالفا لملة مُحَمَّد ﷺ ملحدا في آيات الله مبدلا لآيات الله، فإن أظهر ذلك وناظر عليه كان كافرا»¹ كان يقصد بالتصنيف هو كتاب فصوص الحكم حاول الزواوي نقد تفسير ابن عربي للقرآن وأنه استدل على أدلة قرآنية واستخدمها بما يفيد نظريته، وكان ذلك كفرا منه، بالإضافة على عدم استخدام فصوص الحكم في معطيات دينية واستخدامه في عرض فصوص الأنبياء بنظرة عقلية، كان الفقيه المالكي ينظر لفكر ابن عربي على أنه فكر ذا طابع عقلي فلسفي أكثر منه ديني وهو ما يعتقد أنه مخالف للشرع.

13. سراج الدين البلقيني* (724-805هـ)

- قال حافظ ابن حجر: «سألت شيخنا الإمام سراج الدين البلقيني عن ابن عربي، فبادر الجواب بأنه كافر، فسألته عن ابن الفارض، فقال لا أحب أن أتكلم فيه، فقلت فما الفرق بينهما والموضع واحد؟ وإشدته من التائية فقطع علي، بعد أن إنشاد عدة أبيات بقوله: هذا كفر هذا كفر»² لم يوضح ابن حجر السبب الرئيسي لتكفير ابن عربي، ولكن على ما يبدو كان له نفس آراء فقهاء الشافعية والمالكية، فيما يخص قول ابن عربي «أن الله لا ينزه عن شيء، لأن كل شيء هو عينه وذاته، وأن من نزهه عن الموجودات قد جهل الله ولم يعرفه، أي جهل ذاته ونفسه، قال أعلم أن التنزيه عن الحقائق في الجانب الإلهي عين التحييد والتقيد فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب»³ لم يكن فهم البلقيني صوفيا لذا لم يفهم محتوى ما قاله به ابن عربي آنذاك.

14. الشوكاني* (1173-1250هـ)

* هو شرف الدين عيسى ابن مسعود الزواوي الحميري، من فقهاء المالكية ولد في زاوية بلدة بالمغرب وتفقه ببجاية والإسكندرية، وولي قضاء فاس، ثم إنتقل إلى مصر ودرس في الأزهر ثم ذهب إلى دمشق وبقي ينتقل وانتهد إليه رئاسة الفتوى في المذهب المالكي، بمصر والشام له مؤلفات منها شرح صحيح المسلم، وسماه إكمال الإكمال، وشرح مختصر ابن الحاجب توفي بمصر (ينظر خير الدين الزركلي، الأعلام، المرجع السابق، 109/5).

1 تقي الدين، العقد الثمين، المرجع السابق، ج2/176.

* هو سراج الدين عمر بن رسلان بن نصير الكناني من فقهاء الشافعية عسقلاني الأصل، ولد بلقينة من مصر تعلم بالقاهرة، واشتغل بالإفتاء والتصنيف والتدريس له مؤلفات: تصحيح المنهاج (الزركلي، الأعلام، المرجع السابق، 46/5).

² ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تر عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996/1418م، 318/4.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، 86.

* هو مُحَمَّد بن علي بن الشوكاني، فقيه محدث ومفسر من كبار علماء اليمن، سنة كان على مذهب الزيدي ثم هداه الله إلى لزوم السنة ومن مؤلفاته: فتح القدير في التفسير (ينظر: الزركلي، الأعلام، المرجع السابق، 298/6).

- قال: «وعلى الجملة فالرجل وأهل نحلته يصرحون بأنهم أنبياء، تصرّحاً لا يشك فيه ولم يكتفوا بذلك حتى جعلوا أنفسهم أعظم من الأنبياء وزاد شرهم وترقى إلى أن بلغ إلى الحط من الأنبياء، بل الرضع بجانب الملائكة إنا لله وإنا إليه راجعون.... ولولا محبة النصح ومداواة القلوب المرضى، التي غاب فيها نصل هذا البلاء، كما استجرت رقم حرف واحد»¹ كان رده على نظرية الوحدة والنبوة من خلال قول ابن عربي بأن الولاية أعظم من النبوة والأنبياء هم عبيد يفعلون ما يأمرهم الله به، كما أن مقام الولاية أعلى من مقام النبوة وهو ضم له، اشتمل هذا القول عند ابن عربي على العديد من الانتقادات.

15. عبد الرحمن بن عبد الخالق:

- قال: «إن أعظم فتنة ابتلى بها المسلمين قديماً وحديثاً هي فتنة التصوف هذه الفتنة التي تلبست للمسلمين برداء الطهر والعفة والزهد والإخلاص، وأبطنت كل أنواع الكفر والمروق والزندقة، وحملت كل الفلسفات الباطلة ومبادئ الكفر والزندقة.... وأول ذلك ما يسمى بوحدة الوجود... الذي لا يفرق بين الخالق والمخلوق وشرك وتوحيد، وكفر وإيمان وطهر وفجور»² كان تكفيره من ناحية نظرية وحدة الوجود القائمة على الصلة بين الله والعالم، كما أنهم زعموا أن جميع صفات العالم هي صفات الله إلا أنه لا أحد يشبه الله لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾³.

- قال: «إن ابن عربي أكبر زنديق عرفه تاريخ الإسلام بل تاريخ الإنسانية كلها من خلال قوله أنه خاتم الأولياء وأنه أفضل من النبي»⁴ قام عبد الخالق بتكفيره فيما قاله ابن عربي في النبوة حين قال «هذا الإسم (النبي) هو لفظ خاص بالأنبياء والرسول، ما هو لله ولا للأولياء، بل هو إسم خاص بالعبودية التي هي عين القرب من السيد، وعدم مزاحمة السيد في رتبته بخلاف الولاية فإن العبد مزاحم له في اسم الولي تعالى»⁵ كانت فكرة ابن عربي بالنسبة لهم واضحة بأن الولي أحسن من النبي والولي يزاحم الله من أجل الحصول رتبة الولي.

- قال «الزندقة الذي كذبوا على الرسول ﷺ قد افتروا عليه في وضع بعض الأحاديث أو تأويل البعض أما هذا المجرم الخبيث فقد أدى أن النبي ﷺ هو الذي سلمه كتاب (فصوص الحكم) يد بيد وهو أعظم كتاب في

¹ أحمد بن عبد العزيز قصير عقيدة صوفية وحدة خفية، المرجع السابق، ص 643

² عبد الرحمن بن عبد الخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، المرجع السابق، ص 5-6.

³ الشورى، 11

⁴ عبد الرحمن بن عبد الخالق، بين ابن تيمية وابن عربي، مركز الوسط الدعوى، ب ط، ب ت، ص 4

⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، 250/2

الأعم.... ولا شك أن في هذا تقديس للطبيعة وجحود للألوهية»¹؛ كان موقف محمود موقف تكفيري لابن عربي جراء نظرية وحدة الوجود التي تشبه نظرية الحلول إلى حد بعيد والتي تقول أن الله والعالم هي مطلق واحد ووجود واحد.

19. زكي مبارك:

- قال: «ابن عربي يظهر شخصية جارفة، يقتحم في الفقه ويقتحم في التصوف، ولا يكاد مع عنفوانه ينير العقل أو يشرح الصدر وهل تشرح الصدور بالغطرسة والكبرياء؟... إن كل صفحة من صفحات تشير مشكلة أمام العقل»² فلو أخذنا قول ابن عربي قال: "ومن أسمائه العلي، العلي على من، وما ثم إلا هو... فهو العلي لذاته أو عن ماذا؟ وما هو إلا هو، فعلوه لنفسه، ومن حيث الوجود فهو عين الموجودات فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليس إلا هو» كأنما يقول أنه علي على نفسه ما دام الوجود واحد والله واحد فمن يقصد أنه علي عليه هل يقصد الله علي عن ذاته أو وجوده؟

20. العز بن عبد السلام:

- قال: «هو شيخ سوء وكاذب، يقول بقدم العالم ولا يجرم فرجاً»،³ إذا كان ابن عربي عربي يقول بقدم العالم والله والعالم هو حقيقة واحدة فكأنما يحاول القول أن الله قديم، هذا كان تصور عبد السلام.

21. علي القاري* (ت 1514هـ)

- قال: «أعلم أن من اعتقد حقيقة ابن عربي فكافر بالإجماع... فلا شك في كفر جماعة ابن عربي، ولا تتوقف في ضلالة هذا القوم القوي، والجمع الغيبي، فإن قلت هل يجوز السلام عليهم ابتداء؟ قلت لا ولا رد السلام عليكم، بل لا يقال لهم عليكم فإنهم شر من اليهود النصارى، ويجب حرق كتبهم المؤلفة...»⁴ يعتقد القاري أن نظرية وحدة الوجود هي الاعتقاد بأن الله هو الوجود المطلق الذي يظهر بصور الكائنات والإدعاء أن الله سبحانه وتعالى والعالم شيء واخذ لا خلاف في ذلك، فليس هناك خالق ومخلوق بل العالم عندهم مخلوق باعتبار ظاهره، وهو خالق باعتبار باطنه والظاهر والباطن حقيقة واحدة.

¹ عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، المرجع السابق، ص 515.

² زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 196.

³ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المرجع السابق، 48/23.

* هو علي بن سلطان مُجد الهروي القاري، محدث فقيه حنفي، ولد في أفغانستان وتعلم بها ثم إنتقل إلى مكة ومن مؤلفاته شرح مشكلات الموطأ، وشرح الفقه الأكبر (معجم المؤلفين، 100/7)

⁴ القاري، الرد على القائلين بوحدة الوجود، ص 155-156.

إضافة لو أخذنا قول ابن عربي بفكرة الخير والشر فهي قضية مرتبطة بمشكلة الخلق والحق، ولا فرق برأيه بين الخير والشر في المطلق، وإن كان الله مصدر الخير فلا يجوز اعتبار الله مصدر الشر. كان إدراك أئمة الصوفية لفكرهم من خلال استخدام الأسلوب الإشاري حينما يريدون الكلام عن وحدة الوجود وهذا أسلوب يعتمد على الإيماءات لذا كان تكفيرهم نوعا ما راجع إلى صعوبة فهم المجال الروحاني أو الكشفي الخاص بكل متصوف، وهو ما لم يستطيع أئمة الفقه فهمه.

➤ الرد على الاعتراضات وبعض المؤيدين

تناولنا سابقا بعض آراء الفقهاء والمفسرين الراضين لفكر ابن عربي واعتباره نوعا من الكفر والزندقة، لذا سنحاول عرض بعض الردود الفكرية على موقف المعارضين، خاصة وأننا نجد ابن عربي من بين المتصوفة الذي بحث في حقيقة الوجود في الفكر الإسلامي، والقائل بعلاقة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) منطلقا من الوجود بحد ذاته، وقد لاحظنا سابقا أن الصوفي لا يزال محل ارتياب عند رجال الدين، خاصة المالكية والشافعية، ونفس الأمر نجده عند الحديثين والمعاصرين، الذين رفضوا فكره القائم على نظرية وحدة الوجود، واعتبروه مزيجا من الفلسفة والميتافيزيقا والخيال، ولا ننسى أسلوبه الغامض المتضمن في الرموز والإشارات التي لا يفقهاها إلا الصوفي في حد ذاته، أسلوبه الذي لا صلة له بالعلم الجديد و رواء الكشفية الواسعة هذا ما دفعه إلى التعبير عن فكرته الواحدة بعدة أساليب، تركز على المجالات المعرفية في التوحيد بين المعرفة الذاتية ومعرفة الله، لذا جاء أسلوب ابن عربي مزيجا من الفكر الفني والمنطق الاستدلالي الدقيق حتى أنه ابتكر لغة جديدة تكشف عن عقل مبدع خلاق، ويعد هذا إبداعا صوفيا على مستوى التصوف الإسلامي.

1- عبد الوهاب الشعراني (898-973)

- قال: "إن الشيخ ابن عربي من عمل العارفين بإجماع العارفين أصل طريق وكان جليس رسول الله صلى الله عليه وسلم على الدوام"¹ كان يشير إلى أن ابن عربي بنى مذهبه من خلال مبدئين أساسيين يقومان على أن الله هو الوجود الحق، ثم عبر عنه بصراحة قوله "الوجود هو أصل الأصول وهو الله" وقوله "الحق هو عين الوجود" ولهذا لا بد التمييز الدقيق بين الوجود والموجود، ودون ذلك يحدث الخلط لأن الموجودات كثيرة بينما الوجود في ذاته واحد لا يتعدد ولا يختلف فالوجود أصل، والموجودات تابعة له، صادرة عنه، قائمة به وهو المتحكم بما يشاء من تغيير وتعديل، وهو ما لم يستطع الفقهاء فهمه.

1 عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد أصل الكبائر، دط، دم، دار إحياء التراث العربي، 1997، ج2/205

2- ابن حجر الهيتمي الشافعي* (909-973هـ)

- قال: «الذي أثرناه من أكابر مشايخنا العلماء الحكماء الذين يستقسي بهم الغيث وعليهم يعول وإليهم المرجع في تحرير الأحكام وبيان الأحوال والمعارف والمقامات والإشارات أن الشيخ محي الدين ابن عربي من أولياء الله العارفين ومن العلماء العاملين، فقد اتفقوا على أنه كان أعلم أهل زمانه بحيث كان في كل فص متبوعاً لا تابعا، وانه في التحقيق والكشف والكلام على الفرق والجمع بحر لا يجارى، وإمام لا يغلط ولا يمارى، أنه أروع أهل زمانه والزمهم السنة وأعظمهم مجاهدة»¹ إن إيمان ابن عربي كان له تأثير في إحداث التوازن النفسي للإنسان عامة والصوفي خاصة ليجعل وجدانه آمناً من المشاعر القلق والضياع والخوف، كما أننا نلتمس لدى ابن عربي فهم مميز للإنسان المؤله (الإنسان الكامل) بعد تصوره في الذهن، مشروطاً بقدراته وتلك الاستعدادات المعرفية. كانت لعقيدة ابن عربي أثر كبير على ذلك الشعور بطمأنينة الفرد وأمنه، بحيث تميز بذلك الوجدان الروحي المنفتح الذي يتأمل في الأبدية، حتى أنه يقود إلى عقيدة البقاء المرتبطة بانكشاف حقيقة الذات بإطلاعها على الحقيقة الأصلية المتصلة بالإنسان فهو عين ثابتة باقية سواء في حال الوجود أو في حال العدم ليعانق عندها الإنسان الحياة ولا يكدره العدم وبالتالي يصبح الموت تأكيداً للبقاء فيسمى موتاً وليس إعداماً؛ لأنه تفريق بين الإنسان والوهم ليسافر إلى الحقيقة بجانب الله.

3- السهروردي:

- يقول العفيفي: «كان ابن عربي يأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير باعتبار أن ما يعالج من المسائل يستعصي على غير اللغة أن تفصح عن أسرارها»² إذا كان الأمر كذلك فإن فكر ابن عربي لا بد له من تأويل والتفسير باعتبار أنه هناك قول متشابه لا يستقيم إلا بضروب من التأويل ولعل هذا سبب قول «أنه ظاهري المذهب في العبارات، باطني النظر في الإعتقاد»³ كان يرى أنه لا بد من التعرف على فكر ابن عربي ظاهرياً وباطنياً لأنه لا يمكن أن يفهم على أنه كافر أو زنديق فقط من خلال الدراسة السطحية له، ولنفس السبب كان ابن عربي يعتقد بأولوية المعرفة القلبية لأنها تدرك المعارف أحسن من

* هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، السعدي الأنصاري الشافعي، فقيه شافعي ومتكلم على طريقة أهل السنة من الأشاعرة والمتصوفة (تقي الدين الفاسي، عقيدة ابن عربي وحياته، المرجع السابق، ص32)

1 ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الحديثية، دار المعرفة، بيروت، ط2/215

2 ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلا العفيفي، المرجع السابق، المقدمة، ص9

3 صلاح الدين خليل الصفدي، الوافي بالوفيات، دار الاحياء التراث العربي، 2000، 478/2

العقل في إدراك الحقائق، ونجد أن ابن عربي لم يصل إلى درجة نفيه له وإنما حاول رسم حدود له خوفاً عليه من التجاوز فيصبح مدخلاً للوهم (خصوم ابن عربي كان يعتمدون على العقل لأساس للمعرفة وهو سبب لعدم تدارك فكر ابن عربي)، كما القلب هو تلك القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية ادراكاً واضحاً جلياً لا يخاطبه شك بينما يستحيل على العقل الخروج من دائرة الصواب والخطأ.

لو تداركنا اللقاء بين ابن عربي وابن رشد ذلك اليوم في قرطبة فقد أثار ابن عربي إعجاب ابن رشد حيث تم الإجابة على كل الأسئلة التي حاول ابن رشد أن يجمعها في ذهنه وكأنه كان يعلم ما يفكر فيه ابن رشد، لكن ذلك اللقاء لم يكن ناجحاً ذو نتيجة خاصة عندما سأل ابن رشد ابن عربي عن مقدار مطابقة النظر مع الكشف فكانت إجابة ابن عربي محصورة بنعم ولا فلم يتمكن أحدهما من إقناع الثاني لأن ابن رشد كان واسع المعرفة ذو تجربة عقلائي يقوم على إخضاع الوجود لمقتضيات العقل وتحويله إلى علم وقوة لكن ابن عربي كان يؤمن بالكشف سبيلاً للمعرفة، وكانت أمنية ابن عربي أن يعاد هذا اللقاء لكن شاءت الأقدار وتوفي ابن رشد فحزن ابن عربي كثيراً، ابن عربي لم ينكر المعرفة العقلية إلا أنه اعتقد أنه لا يحق للعقل الاحتكار على معرفة الوجود ووضعه فقط حرصاً على توضيح حدوده وضرورة الدعوة إلى دعمه بالخير والمشاهدة.

4- الفلاسفة المشركين:

- يقول المستشرق نيكلسون: "إنه من الإنصاف أن نعترف بفضل هذا الفيلسوف (ابن عربي) الذي لم يكن يؤمن بوجود الله سبحانه وتعالى فحسب، بل نادى كذلك بأن جوهر الحقيقة الإلهية إنما يقوم على الحب، وليس في مقدور أي إنسان كان أن يكشف عن أسمى ما فيه من استعدادات من غير يدين بهذا المبدأ الأزلي الخالد الذي يجعل من الوجود كله وحدة متماسكة"¹ استطاع ابن عربي أن يحصل بفكره ما لم يستطع غيره تحصيله وبالرغم لانتقادات التي وجهت له فإنه بقي شامخ حيث البعض أن ابن عربي هو عارف رباني فما يملكه من الحقائق وهو شيخ طرقة حالاً وعلماً وإماماً، فقد أعتبر إمام الحقيقة فعلاً وإسماء، وحول المعارف إلى حقيقة رسماً، غلب عليه التوحيد فصار له علماً وخلقاً.

- قال: "أنه من أعظم متصوفي الإسلام"² كانت نظرة نيكلسون إيجابية لابن عربي وهو من المتميزين عنده حيث دافع عليه دفاعاً مطلقاً على أن فلسفية من أفضل ما يدرس.

1 نيكلسون، في التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 100

2 فروخ عمر، التصوف في الإسلام، المرجع السابق، ص 175

- يقول **بلاتيوس**: «يكفي ابن عربي فخرا أنه أثر في صوفي العرب والفرس تأثيرا كبيرا، وكانت كتبه الينبوع الدافق للإلهام عند أولئك الذين أرادوا أن يشفوا غليلهم للمثل العليا الدينية من مفكرين روحانيين في إيران، وفي البلاد الناطقة بالعربية إلى تفسير الكون تفسيرا صوفيا منذ أيام ابن عربي حتى الوقت الحاضر، وكتبه لا تزال حتى اليوم تخرج من مطابع القاهرة وبومباي وإسطنبول»¹ أبدى المفكر إعجابه الكبير بفكر ابن عربي وانتاجه وإن تلك الانتقادات التي وجهت له في وحدة الوجود كانت باطلا، أنه لا زال إلى يومنا هذا الناس تقرأ له وإن الانتقادات كانت نتيجة الخلط بين المعتقدات الإلهية والفلسفية ولا يأخذون العرفان باعتباره منفصل عن الذات الإلهية، فاتهام ابن عربي بأنه حلولي المذهب شك باطل لأن الحلولية نظام فلسفي في حين أفكار ابن عربي لم تدعي الفلسفة والحلولية بل تقتضي إتصالا جوهريا بين الله والعالم فحين ابن عربي أول من يقول بالتعالى المطلق لله على المقولات جميعا خاصة الجوهر، وإضافة لو أخذنا قول لا إله إلا له، فإن هذا القول قد بدأ بالنفي بمعنى أنه لا يوجد إلا الله ونفي الفكرة تطرق إليها ابن عربي أنه لا وجود إلى الله وحده المطلق قد تغيرت فقط رمزية الكلام وليس بالضرورة أن يعاب عليه.

- **بروكلمان**: «هو من أخصب المؤلفين عقلا وأوسعهم خيالا، وإذا قيس سواه من كبار الفلاسفة والمؤلفين في الإسلام كابن سينا والغزالي فإنه يفوقهم جميعا في هذا الميدان من ناحيتي الكم والنوع معا»² ميز بروكلمان بين الفلاسفة المسلمين وابن عربي وكانت نتيجة أن ابن عربي لم يفق هؤلاء معرفيا وإنما حتى بالنسبة للكم والنوع لأننا نجد أن هؤلاء كان فكرهم محدود إلا أن ابن عربي لم يجد بابا إلا وطرقه بحث في كل شيء الفلسفة والعقيدة والفقہ والأدب والشعر وهو ما ميز فكره من ناحية التنويع إلا أن النظرية الأساسية التي عرف بها كانت نظرية وحدة الوجود.

- يقول **براون**: «أنه أعظم متصوفة العرب ومن أعظم الصوفيين الذين ظهوروا في الإسلام»³ ضم رأيه إلى رأي نيكلسون بأن ابن عربي من أعظم الشخصيات في الفكر الإسلامي عامة.

- يقول **كارادوفو**: «إذا ما نظرنا إلى هذا المؤلف من حيث تاريخ الفلسفة العام، نجد أنه لا يستحق الإهمال على الرغم من صعوبة أسلوبه... وقد مثل ابن عربي دور موسوعي بجمعه أفكار من هنا وهناك ومزجه لها كان

1 بلاتيوس، ابن عربي، المرجع السابق، ص 97

2 كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تع: عبد الحليم نجار، دار المعارف، 1977، ج 441/1

3 بلاتيوس، ابن عربي، المرجع السابق، ص 97

ضمن منهاج ملائم ظهر بروح فلسفية¹ كان تفكيره نوعا ما مختلف عن ما سبقه لأن تأييده لابن عربي كانت نتيجة وعيه بمنهج ابن عربي الذي كان مزيج من أفكار السابقين، وكأنا كان يحاول أن يقول أنه لا داعي لقراءة الكل فقط يكفي أن تنظر إلى فكر ابن عربي وتجد فكر الكل سواء الروحي أو الفلسفي، كما أن رؤية ابن عربي الفلسفية كان لها صدى آخر.

- يقول لاندو: «أنه أحد المفكرين الأكثر أصالة عند العالم العربي، أحدث تركيا موفق ما بين الصوفية والفلسفة، وكان مؤلفا خصب الإنتاج، وضع الفلسفة اللائائية، حل معظم المشكلات التي أعيتت من سبقوه، استطاع ابن عربي أن يفتن معظم المتصوفة والمفكرين المسيحيين وأثر فيهم، كما أثر في بعض المفكرين النصارى من أمثال برونيتو لاثيني ودانتي الذي يبدو أنه اقتبس كثير من مفاهيم ابن عربي عربي للجنة والنار، وقد أعيد اكتشافه في الغرب خلال السنوات الأخيرة فشرع كثيرا من العلماء الغربيين يدرسون آثاره»² كان قوله محصور في ذكر إيجابيات ابن عربي الذي حاول جمع الفلسفة وبالروحانيات والارتقاء بها إلى الفكر الواحد، وبالرغم من أن لب الفكرة لم تكن من إنتاج ابن عربي إلا أنه استطاع أن يبدع فيها ويصل بها إلى الفكر الكامل، وإن التأكيد على مبدأ الثنائية فلا يجتمع مع عبده في مرتبة واحدة أبدا

- يقول ابن عربي: «أنت أنت وهو هو، فإياك أن تقول كما قال العاشق (الإشارة إلى قول الحلاج) «أنا من أهوى، ومن أهوى أنا» فهل قدر هذا أن يرد يرد (العين الواحدة) لا والله ما استطاع فإنه جهل والجهل لا يتعقل حقا.. إياك أن تقول أنا هو وتغالط فإنك لو كنت هو لا حطت به، كما أحاط الله تعالى بنفسه... ولو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته والملك عن ملكيته ويتحد بخالفه لصح انقلاب الحقائق وخرج الإله عن كونه إلهما وصار الحق خلقا وحقا معا، وما وثق أحد بعلم، وصار المحال واجبا، فلا سبيل إلى قلب الحقائق»³ اختصر علينا ابن عربي في هذا القول كل الرد على الخصوم الذين كفروه فهذا دليل على أنه استحالة الجمع بين العالم والله في وحدة مطلقة واحدة إنما كان من المفروض الفهم على أن الله في حد ذاته وحدة مطلقة والعالم ما هو إلا صورة لذلك الحق، فالله والكون لا يجتمعان في مرتبة واحدة وإنما لكل منهما مرتبة خاصة به.

1 كارادوفو، البارون، الغزالي، تر: عادل زعتر، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 224/1959

2 ابن عربي، لطائف الأسرار، تح: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، دار القلم العربي، 1961، مقدمة المحقق.

3 ابن عربي، الفتوحات المكية، باب الأسرار، المصدر السابق، ص 99

II. المبحث الثاني: طروحات ابن سبعين بين النقد والتأييد

تعرض ابن سبعين للكثير من الانتقادات والتكفير إلى جانب ابن عربي، كما لم يسلم باقي المتصوفة من ذلك وكان الذهبي والسكوني والقسطاني وابن تيمية وابن كثير وابن خلدون وآخرون من بين المعارضين على فكر ابن سبعين وقد مالوا إلى تكفيره أو تسفيه آراءه أو الرمي في نوايا موقفه العقيدية وسوف نعرض أم الانتقادات التي تعرض لها:

1- شمس الدين الذهبي (ت748هـ)

- قال: «كان (ابن سبعين) صوفيا على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم وله كلام كثير في العرفان على طريقة الإتحاد والزندقة نسأل الله السلامة في الدين ، وقد ذكرنا محط هؤلاء الجنس... فيا حسرة على العباد كيف لا يغضبون لله تعالى ولا يقومون بالذب عن معبودهم... ومن عرف هؤلاء الباطنية عذرتني... ومن لم يعرف فالله يشبهه على حسن قصده... أما مقالاتهم فلا ريب في أنها شر من الشرك»¹ أدرج الذهبي ابن سبعين ضمن القائلين بوحدة الوجود وهاجمه إلى جانب ابن عربي وابن الفارض وغيرها من المتصوفة الموحدة، القائلين بوحدة الله والعالم، كما قام بحقيقه من خلال قوله "لقد حجر ابن آمنه واسعا بقوله لا نبي بعدي" ونسب إليه أن الله هو الحقيقة الواحدة ، كما ادعى أن ابن سبعين مات منتحرا في مكة ليحقق الفناء في الله وهذا في حد ذاته كفرا.

2- المناوي:

قال: «إن ابن سبعين من أعداء الشريعة المطهرة بلا ريب.... وإدراكه في العلوم أضعف من خيط العنكبوت، وذكر في كتاب البد صاحب الإرشاد إمام الحرمين (الجويني) إذا ذكر أبو جهل وهامان فهو ثالث الرجلين»² يعتقد المناوي أن إتباع ابن سبعين لعقيدة وحدة الوجود هو في حد ذاته خرج من الشريعة، كما نقد كتابه "بد العارف" ومعارفة بأنها معارف سابقين عنه ولا جديد قدمه.

3- ابن تيمية:

- قال: «أما عبادة الأصنام فباح بهما متأخروهم كالرازي صنف فيها مصنفا وابن عربي وابن سبعين وأمثالهما يصرحون بجواز عبادتها وبالأفكار والإنكار على من أنكر ذلك...»³ قال بأنه من عبدة الأصنام على

¹ أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص154

² ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير مج8، ط1/ 1406-1986م، ج330/5

³ ابن تيمية، رسالة الفرقان، مجموعة رسائل الكبرى، المرجع السابق، ج166/1

إعتبار الله هو الوجود كله وأن عباد الأصنام لم يعبدوا إلا الله والله هو العابد والمعبود، وكان ابن تيمية يعارض ابن سبعين في الوحدة المطلقة التي لا نفرق فيها بين وجود الخالق ووجود المخلوق.

- نقده في مسألة النبوة على أن ابن سبعين قال بأنها مكتسبة، وأن مقام الولي أعلى من مقام النبي على اعتبار أن الولي يأخذ عن الله بلا واسطة، إذ ليس هناك ملائكة منفصلة تنزل الوحي، فإن الله هو وجود المخلوقات، وأن معنى النبوة هو الأخذ عن القوة المتخيلة التي تسمى بالقوة القدسية ولهذا كله قيل أن ابن سبعين كان يطلب أن يصير نبيا، وكان يتردد على غار حراء أثناء مقامه بمكة¹، عارض ابن تيمية ابن سبعين في مجموعة من المسائل إن لم تكن كلها فكما كان له موقف معارض كان أيضا له مؤيدا، أما بخصوص مسألة النبوة فقد ارتكز ابن تيمية على قول أنها مكتسبة وأن مقام الولي أعلى من مقام النبي ونفس الفكرة انتقد فيها ابن تيمية ابن عربي.

- قال: "وما ذكر عن بعضهم من قول يحكم عليه بالإلحاد والكفر «عين ما ترى ذات لا ترى» (كان هذا قول ابن سبعين) ومن أكابر أهل الإلحاد وأهل الشرك والسحر والإلحاد... «رب مالك وعبد هالك وأنتم كذلك...» (قول ابن سبعين) من موافقه لأصله الفاسد² كان رد ابن تيمية واضح على أقوال ابن سبعين الصوفية وكان يعتقد أن تلك الأفكار لا يقولها إلا من أهل الإلحاد والشرك.

- قال: «وكذلك قال ابن سبعين الله فقط والكثرة وهم، فإنه على قوله لا موجود إلا الله ولهذا كان يقول هو وأصحابه في ذكرهم ليس إلا الله بدل قول المسلمين لا إله إلا الله وكان يسميهم الشيخ الدين القسطلاني اللبسية وكان يقول احذروا هؤلاء اللبسية»³ إن إعتقاد ابن تيمية بالكثرة الوهم عند ابن سبعين وإنما ينفي العالم والوهم، إذا كان هناك وهم فلا بد من وجود متوهم وإذا كان الوجود هو واحد فإن الوهم هو الله.

4- ابن كثير: (ت774هـ)

- قال: «قد اشتمل (ابن سبعين) بعلم الأوائل والفلسفة فتولد له ذلك نوع من الإلحاد وصنف فيه وكان يعرف السيمياء، وكان يلبس بذلك على الأغنياء من الأمراء والأغنياء ويزعم أنه حال من أحوال الصوفية»⁴ كان

¹ ينظر: محمود شكري الألوسي، غاية الأمان في الرد على النبهاني، تح: ابو عبد الله الداني، مكتبة الرشد، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/1422-2001، ج1، ص439.

² ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، المرجع السابق، ج1/ص77-78.

³ المرجع نفسه، ج1/ص78

⁴ ابن كثير، البداية والنهاية، المرجع السابق، ج13/261

نقد ابن سبعين في علم الحروف كما يسمى علم السيمياء وقد سبق وعرفناه، ونقده باعتباره يستغل الأمراء والأغنياء، وكان موافق لنقد ابن تيمية لمسألة النبوة بأنها مكتسبة وأنها فيض يفيض على العقل إذا صفا، كما نقده في طريقة تفكيره وقال بأن ابن سبعين عندما يرى الناس تطوف على البيت يقول بأنهم مثل الحمر حول المدار وكان أولى لهم أن يطوفوا حوله.

5- خطب الدين القسطيني: (ت686هـ)

- كان من بين المعارضين على فكر ابن سبعين وتلاميذه كان يطلق عليهم الليسية، وقد كتب العديد من المصنفات للرد على ابن سبعين من أهم ما قاله عنه "احذروا الليسية..."

6- ابن خلدون:

- قال: «ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس وتوغلوا في ذلك ، فذهب الكثير إلى الحلول والوحدة.. وملقوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين... وكان سلفهم مخالطين للإسماعلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة مذهب لم يعرف لأولئهم، فاشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابحت عقائدهم»¹ يرى ابن خلدون أن مذهب ابن سبعين هو مذهب حلوي مختلط بمذاهب الإسماعلية والباطنية لا يمكن الاعتراف به أو تقبله فهو كافر خارج عن الإسلام لا يعترف إلا بالوحدة المطلقة القائمة على أن العلاقة بين الله والعالم هي ذات واحدة تنبع عنها الوحدة.

- وقال: «كان ابن سبعين الصوفي نزيلا بمكة بعد أن رحل من بلدة مرسية إلى تونس وكان حافظا للعلوم الشرعية والعقلية، وسالكا مرتاضا بزعمه على الطريقة الصوفية ويتكلم بمذاهب غريبة ، كما ذكرناه في المتصوفة الغلاة، ويزعم بالتصوف في الأكوان على الجملة فأرهق في العقيدة، ورمي بالكفر والفسوق»² كان فكر ابن خلدون رافضا لمذهب ابن سبعين خاصة في نظرية الوحدة المطلقة بإعتبارها دعوة إلى الكفر والفسق فهي مثل وحدة ابن عربي مبنية على وحدة الله مع العالم.

¹ ابن خلدون، المقدمة ، المرجع السابق، ص394-395

² ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحادة، سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1421-2000، ج416/2.

-7- السكوني*:

- قال ابن خلدون: «وأعلن بالنكير له (ابن سبعين) والمطالبة له شيخ المتكلمين باشيلية ثم تونس أبو بكر خليل السكوني، فتنمر له المشيخة من أهل الفقه وحملة السنة، وسخطوا إحالته، وحشي (ابن سبعين) أن تأسره البيئات، فلحق بالمشرف ونزل مكة، انتقده فيما يخص في الوحدة المطلقة أي وحدة الخالق والمخلوق من خلال قوله أنا هو وهو أنا»¹ قول ابن خلدون هو تعبير على موقف السكوني اتجاه ابن سبعين الذي كان يرفض مذهبه في الوحدة كما أنه طرد من تونس بسببه؛ لأنه بلغ كل الفقهاء وأهل السنة بأن ابن سبعين كافر ولا بد من طرده من تونس، كما لم يتوقف عند ذلك بل تابعه ولحقه في مصر وأشار إليه بذلك، أما فيما يخص قوله بأنا هو وهو أنا فقد كان نتيجة تأثره بقول الحلاج أنا من أهوى ومن أهوى أنا، وهذه هي نظرية الحلول.

-8- ابن تغري بردي: (874)

قال: «قلت له (ابن سبعين) زنديق فيلسوف بلا مدافعة وإن كان ما ذكره الذهبي من قتله لنفسه حقا فهو أيضا في جهنم لأننا نفترض أنه كان صحيح الإسلام وكل ما نسب إليه كذب، فقد قتل نفسه، فهو عاص بلا شك، وبالجملة فإنه كان أحبب الناس وأسوأهم حالا وإعتقادا، وعليه ما أستحقه من الله، جزاه وقابله بأفعاله القبيحة»² لم يترك بردي مجالا إلا وانتقده فيه وهو يعتقد أن موته كان عقاب الله له جزاء من كفره لأن الانتحار كفرا وحتى وإن كان صاحب علم وفقه وفلسفة وذو لسان لكن بمجرد انتحانه فإنه مات كافرا وهذه الميتة ما هي إلا جزاء من رب العالمين له.

- العسقلاني:

- قال: «اشتهر عنه مقالة ردية، هي قوله، لقد كذب ابن أمانة علة نفسه حين قال أنه لا يني بعدي... وكان يدعو إلى مقالة ارتسم بها من غير تحصيل وصنف في ذلك تصانيف شهرها أتباعه. لا يخلو منها أحد البطائل وهي بوساوس المتجردين الأقرب»³ انتقده في مسألة النبوة والقول الذي نسب إليه على أنه حط من مقام النبي وكذبه، وقوله بالوحدة المطلقة التي لا تقل بثنائية الله والعالم.

* هو أبو بكر محمد بن أحمد بن خليل السكوني، وصفه أحمد بابا في نيل الإنهاج بأنه كان فقيها صالحا وذلك في ترجمته الحاج محمد بن إبراهيم البلقيني تلميذ السكوني ومن مؤلفاته كن العوام فيها خطأ علق بعلم الكلام، (ابو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص150)

¹ الشعراني، الطبقات الكبرى، تح: توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، ج1، ص15

² أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص157

³ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، المرجع السابق، ج3/292.

شكيب أرسلان:

- قال: «من أولئك المفتونين بوحى الشيطان من ظن أنه تجاوز درجة الأنبياء ومنهم ابن سبعين»¹ أنتقده في مسألة النبوة والحط من درجة النبي وأنه أعلى هو أعلى درجة منه.
- **دي بور:** «ابن سبعين أخذ ينتقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين.... ولكن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتابا، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور»² هنا المقصود هو كتاب مسائل الصقلية بمعنى أن ابن سبعين بمجرد أن كتب للإمبراطور فإنه يعتقد بأنه وصل إلى أعلى درجات الكمال، والفكر الخاص ما هو إلا نقل من الفلسفات التقليدية.
- **بالنشيا:** «إن المسائل المصوغة في أسلوب عن الرغبة في التظاهر بالعلم، وهي في جملتها على مذهب أرسطو وأفلاطون....»³ كانت نظرتة موافقة لدي بور أن كتاب المسائل الصقلية التي كتبها ابن سبعين ما هي إلا للتظاهر بالعلم ولم يكن في المستوى المطلوب.
- **ماري:** «إن ابن سبعين وأرائه في الشك والتقوى وحقيقة الإيمان هي امتداد للزندقة الفارسية»⁴ إن فكر ابن سبعين لم يكن مبني عليه وإنما له تاريخ عظيم بين الفلاسفة التقليديين كما أنه جزء من الفلسفة الفارسية التي يمكن القول بأنها زندقة وبما أنه أصل الفكرة زندقة فلا يمكن إلا اعتبارها أنها جزء من تلك الزندقة.
- **برتراند رسل:** «فريدريك الثاني نسب إليه أنه مؤلف الكتاب الذي عنوانه المخادعون الثلاثة والمخادعون هم موسى والمسيح ومحمد ﷺ»⁵ وقد اعتقد أنه كان للإمبراطور فريدريك الثاني وابن سبعين وكانت بينهم علاقة وطيدة في الفكر فلا يكون هناك رابطة أكثر من الزندقة، فكيف نعلق على وجود مخاريق الأنبياء وكتاب نقص الأديان، في مدرسة ابن سبعين وعلى الأرض الثقافية له.
- **ابن عباد الرندي: (792هـ)**

¹ محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص 53.

² دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق، ص 400

³ بالنشيا، تاريخ الفكر الأندلسي، المرجع السابق، ص 289

⁴ عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، المرجع السابق، ص 550

⁵ حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ج 2/221

قال: "والله ما بخلت عليك بسر ولا هذا لي بطوق ومازال قلبي سبعين (كان يقصد سبعين يوما) في منزع ابن سبعين لا إنكار عليه ولا اعتقاد شيء مما نسبته أهل الجهل المركب إليه، ولكني رأيت كلامه كثيرا ما يعذب القلب ويتعب وحينئذ لا يحصل لي منه شيء يشفي صدري ولا يثلج به خاطري وسري..."¹ يقول أنه وجد أسلوب ابن سبعين صعب نوعا ما وكلامه غير مفهوم وأنه يتعب كثيرا ويتعذب في قراءته فكلامه لا يشفي صدره، وأنه مرة كان يحاول قراءة نصية من الصباح حتى المساء وهو معها وآخرها خرج صفر اليدين فهو يرى أن أسلوب ابن سبعين غامض تارة وواضح تارة أخرى وأنه مثل حال الفيزياء ولا ينصح بقراءته.

- قال: "وهذا ما عندي في هذا الأمر ومنه يفهم مذهبي في الكتب التي اسميتها لذلك ابن سبعين لو قدر أن تقع بيدي لكنت أتخلل عن مطالعتها من غير أن أحرق مزاجي في ذلك ولا أتكلف استنساخها ولا ابتياعها بثمن بال وما ذلك إلا لما قلته لكم"² يعتقد أن ابن سبعين يفوق المعقول في غموضه في التعبير عن مذهبه واصطناع الألغاز بحث لا يستطيع القارئ لمصنفاته أن يفهم ما يعنيه على وجه التحقيق فيضطر إلى القراءة عدة مرات حتى يفهم الفكرة التي يريدتها إلا أن ذلك يتعب كثيرا ويبدل جهدا أضعف، فقد قال تقي الدين العيد أنه جلس مع ابن سبعين من الصحوة إلى الظهر وابن سبعين يسرد الكثير من الكلام الذي تعقل مفرداته ولا تعقل معناه.

- أحمد زروق* (846-899هـ)

- قال: «التوقف في محل الاشتباه مطلوب كعدمه فيما يتبين وجهه من خير وشر ومبنى الطريق على ترجيح الظن الحسن عند موجهه وإن ظهر معارض، حتى قال ابن فورك رحمه الله: الغلط في إدخال ألف كافر بشبهة إسلامية ولا الغلط في إخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه..... فمن اختلف في جماعة أهل التصوف... ابن سبعين والحاقمي...»³ لم يكن زروق مكفرا لابن سبعين وإنما منكره عليه لأن يعتقد أن التكفير خطرا وتعظيمه ربما عاد على صاحبه بالضرر من جهة إتباع السامع لمبهماتة لذلك هو يسلم ما بينهما لا يكفره ولا يدعو إليه،

¹ أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص163

² المرجع نفسه، 164

* هو الشيخ أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي الشهير بزروق يصفه ابن مريم في البستان بأنه كان فقيها محدثا علامة صوفيا وليا صالحا زاهدا قطبا غوثا عارفا بالله له كتاب قواعد في التصوف

³ أحمد زروق، قواعد التصوف، المرجع السابق، القاعدة 85، ص44-45

من خلال قوله: «وفي أحزاب ابن سبعين كثيرا المبهمات والموهمات، فوجب التجنب جملة كمحل الحظر إلا لعالم يعتبر المعنى فلا يتقيد باللفظ فيه»¹ كان زروق نفس فكرة الرندي لا مع ولا ضد.

- قال: «حذر الناصحون من تلبيس ابن الجوزي وفتوحات الحاتمي بل كل كتبه أو جلها لابن سبعين والفارض.... فلزم الحذر من شوارد الغلط، لا تجنب الجملة ومعاداة العلم، ولا يتم ذلك إلا بثلاث قريحة صادقة وفطرة سليمة وأخذ ما بان وجهه، وتسليم ما عداه.. وإلا هلك الناظر فيه باعتراض على أهله وأخذ الشيء على وجهه»² علق زروق في غموض أسلوبه في التعبير لأنه في الكثير ما يكون المقصد مختلف.

تعرض ابن سبعين للعديد من الانتقادات من خلال الوحدة المطلقة وغموض مفرداته، وهجومه على بعض أعلام التصوف أو الفلسفة ومخالفته ما شاع من رأي الكبار وإجلالهم وصواب ما ذهبوا إليه، حرصه الدائم على توكيد ذاته من خلال عرضه مواضع هفوات أو تناقضات الذي تناولهم بالنقد من فلاسفة اليونان والمسلمين، كان أغلب خصوم ابن سبعين من الفقهاء والمؤرخين ولم يكن حكمهما منصفاً بما أنهما ليسوا من أهل التصوف، فلا يمكن لهما تذوق علوم الصوفية، فلم يصلوا إلى مستوى إدراكه كما أنهم لم يتهيأ لهم ما تحبباً له من دراية واسعة بعلم الفلسفة.

➤ المؤيدين لابن سبعين:

كما تعرض ابن سبعين لمجموعة من المعارضين لفكره وجد الكثير ممن وقفوا ودافعوا عن فكره، وتماشوا فيه ولحد الآن نجد فكر ابن سبعين لم يتأثر بتلك الاعتراضات.

1- سليمان البنسي:

- قال: "ما الدليل على أن هذا الرجل (ابن سبعين) هو الوارث المشار إليه؟ قلنا عدم النظر واحتياج الوقت إليه وظهور الكلمة المشار إليها عليه، ونصيحته لأهل الملة، ورحمته المطلقة للعالم المطلق، ومحبهته لأعدائه، وقصده لراحتهم مع كونهم يقصدون أذاه، وعفوه عنهم مع قدرته عليهم، وجذبهم إلى الخير مع كونهم يطلبون هلاكه، وهذه كلها من علامات الوراثية والتبعية المحضة التي لا يمكن أحد أن يتصف بها إلا بمجد أزي وتخصيص إلهي"³ كان رده موجه إلى المعارضين عنه حيث يعتقد أن ابن سبعين شخصية بارزة ذو أخلاق عالية لا يقابل السيئة بالحسنة

¹ المرجع نفسه، القاعدة 108، ص 54

² المرجع نفسه، القاعدة 206، ص 104-105

³ المقرئ، نفخ الطيب، المرجع السابق، ج 2/396-397

فبالرغم من أن يعلم أن هؤلاء يكفرونه إلا أنه كان يدافع عنهم دفاعاً مطلقاً يحاول دائماً توجيههم إلى باب الخير ليس من أجل هدف معين وإنما من باب الإيمان فقط.

- قال: "وأسرار الحج ونكته ومثاله هو سيدي وسيدك الذي نحن نقندي به ونحن تحت نعمة التي لا تحصى، بل نحن نشؤه وماهيتها له من كل الجهات، فعليك بمحبته واستغراق الحال في ذلك وامثال أمره... والتشبه به والتخلق بأخلاقه على قدر الاستطاعة واستجلب رضوانه، ولازم الطريقة وراقبه في القرب والبعد، وأحمد الله، الذي قبلك وجعلك من أصحابه، وإحترم أصحابه إخوانك وتعلق بكبارهم وأطلب طريقة معرفته منهم فهم مظاهره، ولا توافق نفسك في مرادها فيقد عليك جميع ما ذكره وقد نصحتك،..."¹ كان تعبير البلنسي عن ابن سبعين شامل للأخلاق والأفكار فلم يترك كلام إلا ومدحه بيه، إذ لم يكن صاحب كفر ولا زندقة وإنما حاول الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وقد كان الناظم الأساسي للأفكار العقلية من خلال المحاولة للوصول إلى الله (اليقين والمطلق، اللانهائي) وعلى حسب البلنسي فإن فكر ابن سبعين يعد مطلباً جديداً من العقلية التي لا تستقر إلا عند الوحدة، والتي ترد كل شيء إلى المطلق.

2- أبو العباس الغبريني: (644-704هـ)

- قال: "الشيخ الفقيه الجليل النبيه العارف النبيل الحاذق الفصيح البارع... عن أهل مرسية له علم وحكمة ومعرفة ونباهة وبرائه وبلاغة وفصاحة... له مشاركة في معقول العلوم ومنقولها، وله فصاحة لسان وطلاقة قلم وفهم وجنان، وهو أحد الفضلاء"² كان مؤيد الغبريني لابن سبعين من خلال كتاباته والتي كانت موجهة للدين ثم حاول إحالتها إلى كل ما هو أخلاقي، جعل الأخلاق جزءاً من الذات الإنسانية، لأنه المهدف من الفكر هو تحقيق الفكر في أسمى نقائه وطموحه، ولهذا كان فكر ابن سبعين بالنسبة للغبريني هو فكر مُكَمَّل للوحدة للانهائي والمطلق لهذا قال: "كان له (ابن سبعين) أتباع كثيرة من الفقراء ومن عامة الناس"³

3- ابن الخطيب (ت764)

- قال: "الذي يقرب من الحق أنه (ابن سبعين) كان من أبناء الأصالة ببلده... وبيته وبنه ونشأ ترفاً مبجلاً في ظل جاء وعز نعمة لم تفارق معها نفسه البأو... كان وسيماً جميلاً ملوكي البزة، عزيز النفس قليل التصنع، أما

¹ ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص125

² أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل نويهض، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1969م، ص139

³ المرجع نفسه، ص140

اضطلاعه فمن وقف على البد من كتبه رأى سعة دركه ، ... لما اضطلع به من أراء والأوضاع والأسماء والوقوف على الأقوال والتعمق في الفلسفة، والقيام على مذاهب المتكلمين بما يقتضي منه بالعجب¹ " يعتقد أن ابن سبعين يدرك أن لا يمكن الحد بين المعاني المفارقة في الصياغات اللغوية التي ينتقل بها، ويرى أنه ليس من الممكن في ذلك الكلام إلا من خلال الرمز والإبهام، بوجود ماهيات حقيقية غير قابلة للتحقيق في الوقت الذي لا بد من التأمل العقلي، ولهذا لا بد من الانطواء على مصادره تتجاهل أن تتفاهم مع الآخرين إلا من خلال تلك اللغة، وهذا ما يجعل سلوكنا حسب ابن سبعين قابلة للتنسيق مع سلوكات العامة ليغدو التفكير نوع من الكلام الباطني.

4- نصر المنيجي:

- يقال: "ثم بعد ذلك بمدة طويلة ظهر الشيخ نصر المنيجي، واستولى على أرباب الدولة بالقاهرة وشاع أمره وانتشر، فقبل لابن تيمية (أي نصر المنيجي) إتحادي وأنه ينصر ابن سبعين وابن عربي، فكتب ابن تيمية إليه نحو ثلاثمائة سطر ينكر عليه"² كان الشيخ من بين المؤيدين لطريقة ابن سبعين في التفكير ويعتقد أن فكرة ابن سبعين فكرة غنية بالمعاني الممكنة التي يمكن لها أن تدفع الفكر الفلسفي الديني، وإن ابتعاده عن الإنسان والعالم هي من أجل معالجة العالم والإنسان.

5- عبد الوهاب الشعراي(ت923هـ)

- "بأنه كان من المشايخ الأكابر"³ يعترف الشعراي بقيمة الفكر السبعيني وما كان له النظر في الواقعية واللا واقعية ودعمه الإيمان الميتافيزيقي من حيث هو إيمان لا متناه بالإنسان معجب عميق.

6- ابو العباس أحمد المقرئ: (1041هـ)

قيل: "وصار وصيته وعظم أمره وكثر أتباعه حتى أنه تتلمذ له أمير مكة، فبلغ من التعظيم الغاية"⁴ كان المقرئ من أشد المعجبين بفكر ابن سبعين فقد استبقى الذات الفردية وصرف النظر عن المخططات والرسوم حاول ابن سبعين من خلال إحاطته أن يقف بإنتاجه على التعبير عن ميل عقلي لا يستقر دون تحقيق الوحدة التامة، ولا يركع إلا للمطلق بما هو واحد لا يقبل التعدد ولا النسبة ولا الإضافة.

¹ ابن سبعين، الإحاطة، المصدر السابق، لوحة، 281-282

² محمود شكري الألويسي، غاية الأمان في الرد على النبهاني، المرجع السابق، ج2/182، وتوجد الرسالة لابن تيمية في مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية ج1/161-183

³ الشعراي، الطبقات الكبرى، المرجع السابق، ج1/177

⁴ المقرئ، نفع الطيب، المرجع السابق، ج2/402

7- ابن شاکر الکتبی: (764هـ)

- قال: "كان ابن سبعين صوفيا على قواعد الفلاسفة، وله كلام كثير في العرفان وتصانيف وله إتباع ومريدين،.... وكلامه فحل محشو بكلام الفلاسفة.... وله عدة رسائل بليغة المعنى فصيحة الألفاظ"¹ يعتقد الکتبی أن ما قدمه ابن سبعين في فكره كان غني بالألفاظ ولم يخرج من مجال الدين والعقيدة، بالإضافة إلا أنه مبني على أسس فلسفية عقلية للوصول إلى المطلق اللانهائي.

8- ابن عبد المالك: (743هـ)

- قال: "كان ابن سبعين صوفيا حسن الأخلاق صبورا على الأذى، أيه في الإيثار، أبدع الناس قط"² كان عبد المالك من الشاكرين في سلوك وأخلاق ابن سبعين بإمتياز، وكان يعتقد أنه من أهم شيوخ المتصوفة عرفانا وفكرا ودينا فلا يمكن أن يعاب على فكره ولا وحدته وإنما متابعة والإقتداء به، لذا قال: "وكثر أتباعه (أي ابن سبعين) على مذهبه الذي يدعو إليه من التصوف بنحله ارتسموا بها من غير تحصيل، وصنف في ذلك أوضاع كثيرة تلقوها منه، وتقلدوها عنه وبتوها في البلاد شرقا وغربا"³.

9- ابن هود* (633-697هـ)

- يقول ابن تيمية: "كان عندنا بدمشق الشيخ المشهور الذي يقال له ابن هود، وكان من أعظم من رأيناه من هؤلاء الاتحادية زهدا ومعرفة ورياضة، وكان أشد الناس تعظيما لابن سبعين، ومفصلا له على ابن عربي وغلामه إسحق القونوي"⁴ كان في تعبير ابن تيمية إشارة إلى تأثير ابن هود بفكر ابن سبعين أكثر منه من ابن عربي لأن ابن سبعين كان منفتحا على الفكر الفلسفي العقلي وكان فكره ديني عرفاني يمتلك امتيازات خاصة من ناحية الألفاظ والرموز الذي كان يستخدمها وهي ما أثارت نحوه الاعتراضات بما تحتويه من ظاهر يختلف عن باطني فلا يفهمه حسب ابن سبعين إلا الخواص الخواص الخواص، هكذا كان يقولها بأنه لا يعبر للعامة ولا يمكن لفكره أن يقع بين الجاهلين للعرفان والفلسفة.

¹الصفدي، الوافي بالوفيات، المرجع السابق، ج1/247-248

²ابن سبعين، الإحاطة، المصدر السابق، لوحة 281

³المصدر نفسه، ص281

*ابن هود هو الزاهد الكبير ابو الحسن بن عضد الدولة أبي الحسن أخي المتوكل على الله ملك الأندلس، بن يوسف بن هود الجذامي المرسي، أحد كبار في التصوف على طريقة الوحدة وكان أبوه نائب السلطنة حصل له زهد مفرط، إشتغل بالطب والحكمة وزهديات الصوفية(دائرة المعارف البستاني، بيروت، 1876/ مج1، مادة ابن الهود)

4ابن تيمية، الرسالة السبعينية، مج رسائل والمسائل، المرجع السابق، ص135.

10- الشششري:

- كان الشششري من تلاميذ ابن سبعين وكان من أكثر الواقفين على جانب أفكاره ومن المتأثرين به وحول ما لديه حتى صار يعبر عن نفسه في منظوماته بعبد ابن سبعين.¹

يذكرني تفكير ابن سبعين بقول سقراط "إن عاشق المعرفة الحقيقي يسوق كل عرق نابض في جسمه لإدراك الوجود الحقيقي، نائب أقصى.. عن الوقوف عند الظاهرات الكثيرة التي تنحصر وجودها في دائرة التصورات فيتخطاها ولا ينتهي عزمها ولا يفتر شغفا حتى يفهم طبائع الأشياء على ما هي عليه في ذاتها... ومن بلغ الوجود الحقيقي ولاذ به تفجرت في نفسه ينابيع الحكمة، وحينذاك ليس إلا، يعرف الحياة ويتمتع بها ويحصل على الغذاء الحق"² هنا كان شغف ابن سبعين بالمعرفة وبمخته لإكتشاف الوجود الحقيقي المطلق بأي ثمن، وعلى الرغم مما تقدم عليه إلا أن الفيلسوف الحقيقي يستبد به ميل شديد إلى الوحدة والتركيب والتعميم، بل يتحكم به طموح إلى نظره في شتى مظاهر الكون متجانسة وموحدة وإلى ترابط كلي بين هذه النظرة وقاعدة سلوك ناجمة عنها.

➤ نقد نظرية وحدة الوجود والوحدة المطلقة والرد عليها:

إن الحديث عن وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة هو الحديث عن الوحدة في حد ذاتها(القائلة بوحداية الله ونفي الكثرة أو القول بأن الله والعالم شيء واحد)، وقد تعرضت هذه النظرية للعديد من الانتقادات والإبطال باعتبار تبطل وحدانية الله وربوبيته وصفاته وأسمائه كما كان لها تأثير سلبي على الأخلاق والمجتمع وقد حاولنا في هذا الجزء التطرق إلى إبطال وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، استنادا على الأدلة النقلية والعقلية:

أ- الأدلة النقلية: تناول ابن عربي وابن سبعين إثبات فكرة الوحدة استنادا على الأدلة القرآنية

والأحاديث النبوية وموقف العلماء منها، والآن نحاول إبطال النظرية بنفس المعطيات:

قول بأن الله والعالم شيء واحد: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (62) (الزمر، 62) وقوله

تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِةِ رُسُلًا أُولَئِكَ أَجْنَحَةٌ مِّثْنِي وَثَلَاثٌ وَرُبْعٌ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا

يَشَاءُ إِنْ أَلَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (1) (فاطر 01) وقوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (6) (الذم

¹ ينظر: المقري، نفع الطيب، المرجع السابق، ج2/384-385

² المرجع السابق، ص186

خَلَقَكَ فَسَوِّدَكَ فَعَدَّلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ (الإنفطار، 6، 8) وقوله تعالى ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ (الحشر، 24) تدل هذه الآيات على أن الله خالق كل شيء؛ وإما أن الله خلق نفسه أو خلق العالم ولا يجوز أن يكون خلقهما معاً، وبالتالي إن الله والعالم ليسوا في مرتبة واحدة والله هو الخالق والعالم هو المخلوق ولا سبيل لقبول نظرية الوحدة على أنهما كل لا يتجزء فالله هو الحق المطلق وهو الكل أما العالم ما هو إلا جزء من ذلك الكل.

قال تعالى ﴿وَتَبَرَّكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٥﴾﴾ (الزخرف، 85) وقال تعالى ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾﴾ (المائدة، 120) إن المغزى من هذه الآيات أن الله مُلِكُ كل شيء وهو مُلِكُ نفسه فلا يجوز أن يكون ملك أي أحد.

قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ﴿٦٦﴾﴾ (سورة الحج، 66) وقوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٥٦﴾﴾ (ال عمران، 156) إن الله هو الذي يحي ويميت وبالتالي إذا كان العالم والله واحد فلا يجوز أن يحي الله نفسه ويميتها.

قوله تعالى ﴿زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢١٢﴾﴾ (البقرة، 212) وقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ (الذاريات، 58) فلا يجوز أن يكون الله والعالم وحدة واحدة؛ لأنه كيف يمكن لله أن يرزق نفسه.

قوله تعالى ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ (البقرة، 21) ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ (الذاريات، 56) وقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ (الأنبياء، 25) ما خلقنا الله إلا لنعبده وبالتالي هنا يوجد عبد ومعبود ولو كان الوحدة واحدة كما يدعون لكان الله هو العبد.

قوله تعالى ﴿ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿36﴾ (النساء، 36) وقوله تعالى ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۚ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ ﴿72﴾ (المائدة 72) وقوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿48﴾ (النساء 48) تدل بعض النصوص أن العالم شريك لله وكان الوجود واحدا لكان التوحيد هو الشرك الأكبر.

قوله تعالى ﴿ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿11﴾ (الشورى، 11) وقوله تعالى ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَىُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿255﴾ (البقرة، 255) وقوله تعالى ﴿ قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَىٰ ﴿52﴾ (طه، 52)

قوله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿1﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿2﴾ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿3﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿4﴾ (الإخلاص، 1، 4) إن الله لا يتصف بصفة النقائص ولا بمائل المخلوقات من خلال التجلي والفيض للصور، والله منزه عن مماثلة المخلوقات.

قوله تعالى ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿50﴾ (النحل 50) وقوله تعالى ﴿ ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ ﴿16﴾ (الملك، 16) وقوله تعالى ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴿5﴾ لَهُ مَا فِي

السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ ﴿٦﴾ وَإِنْ جَحَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ ﴿٧﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴿٨﴾ (طه 5،8)

وقوله تعالى ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ ﴿١٩﴾ (الأنبياء، 19) دلالة هذه الآيات على أنه هناك وجود الله والعالم وكلاهما لا يمثل حقيقة واحدة وإنما يمثل وجودين مختلفين.

• قول النبي « إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته¹ » وقوله أيضا « إن أحد منكم لن يرى ربه عز وجل حتى يموت² » وقوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ ﴿١٥﴾ (المطففين/15) فلو كان الله والعالم شيء واحد وحقيقة واحدة لكان الله في صورة مرئية في الدنيا والآخرة ولكن الكفار غير محجوبين عنه وهنا تثبت الغيرية وتبطل الوحدة.

كانت هناك بعض الأدلة التي تثبت أن العالم والله ليسا بحقيقة واحدة وإنما الله هو أصل الوجود وما العالم إلا مخلوق، وهنا تم إبطال وحدة الوجود عند ابن عربي وابن سبعين اللذان نادا بفكرة الوحدة المطلقة وإلغاء الثنائية الوجود باعتبار أن الوجود الإنساني أو العالم هي فقط تجليات للوحدة المطلقة ولا يعترف بوجودها إلا ضمن الكلية المطلقة.

ب- الأدلة العقلية لنقد وحدة الوجود والوحدة المطلقة:

تناولنا بعض الإبطال سابقا فيما يخص وحدة الوجود عند ابن عربي لذا سنحاول تجاوز ذلك الأمر مجددا وسنركز على عرض أفكار جديدة متناسقة مع محتوى البحث.

- يقول ابن تيمية: "إن تصور مذهب هؤلاء كاف في بيان فسادهم، ولا يحتاج مع حسن التصور إلى دليل آخر، وإنما تقع الشبهة لأن أكثر الناس لا يفقهون حقيقة قولهم وقصدتهم لما فيه من الألفاظ المجملة والمشتركة"³ يعتقد ابن تيمية أن حقيقة قولهم إن الله هو الوجود المطلق هو قول باطلا، لأنه من الثابت عقلا أن

¹ أخرجه البخاري في صحيحه (419/13 مع الفتح) كتاب التوحيد باب قوله تعالى "وجود يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" (القيامة، 22-23) عن رقم

7434، أخرجه مسلم في صحيحه 1631، كتاب الإيمان باب المعرفة، باب معرفة طريق الروية، برقم 182

² أخرجه مسلم في صحيحه (4-2245) كتاب الفتن، باب ذكر ابن العبيد برقم (169)

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 125/2

المعنى المطلق ليس لله وجود في الخارج¹ والإطلاق هو شرط من شروط الثبوت والعدم وما دام الله يتميز بهذه الميزة فعلى أي أساس يكون الله والعالم حقيقة واحدة ونحن نعلم أن العالم هو وجود خارجي، فما هو كلي مطلق في الأذهان لا يكون في الخارج إلا معينا.

- قولهم أن الوجود واحد، فوجود السماء هو عين وجود الله : هو قولاً باطلاً عقلياً، لأنه قد ثبت العقل أن ما في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم² إن المحدث في نظره لا بد له من محدث والممكن لا بد له من واجب، كما أن الكائنات لا تزال تنفي ويحدث في العالم غيرها، لأنه لو كان وجودها وجود الله لزم عن ذلك أنه كلما كان فني الشيء نقص من وجود الله، وهذا باطل بالإجماع عند العقلاء لأنه يثبت أن الله واجب الوجود ووجوده أزلي وأبدي لا بداية لوجوده ولا نهاية.

- قولهم أن الكون مظهر من مظاهر لذات الإلهية: إذا كانت القول بأن المظاهر هي مخلوقات موجودة وهي غير الله فإنه كان إثبات على وجود خالق ومخلوق وهنا تنفي الوحدة

- أن تكون المظاهر معدومة: إذا كانت المظاهر هي من عدم فيبطل حينئذ قولهم بظهور الله في الكون لأنه ليس هناك كون يظهر فيها الله³ إذا قيل بأن الموجودات معدومة ثم ظهر الله في صورها، وقولهم لا يخلو من ثلاث احتمالات:

- أن تكون من عدم لا وجود لها
- أن تكون موجودة هي الله
- أن تكون موجودة وهي غير الله

فإنه لا يسعنا إلا القول أن الاحتمالان الأولان باطلان عقلياً لأنه: إذا كانت الكائنات من عدم غير موجودة يلزم عن ذلك أنه لا شيء موجود وهذه المكابرة للحس والعقل، أما الثاني فإنه باطل عقلياً لأنه يلزم منه أن الله كان معدوماً ثم وجد وقد ثبت أن الله واجب الوجود فإذا بطلا الاحتمالات فإنه لا بد من الثالث، فلا تكون الكائنات هي الله بل تكون خلقه وعنده وهنا تبطل الوحدة⁴

¹ ينظر، أحمد بن عبد العزيز قصير، عقيدة الصوفية والوجود الحفية، المرجع السابق، ص 596

² ينظر، ابن تيمية، درء التعارض العقل والنقل، المرجع السابق، 3/163-164

³ ينظر: ابن تيمية، بغية المرئاد، المرجع السابق، ص 350.

⁴ ينظر ابن تيمية، حقيقة مذهب الإتحادين، المرجع السابق، ص 27

- قولهم أن العالم والكثرة وهم: هو قول لا أساس له من الصحة ومتناقض فإن قولهم كلمة وهم يقتضي عنها بالضرورة المتوهم فإن كان المتوهم هو الوهم فيكون الله هو الوهم، وإن كان المتوهم غير الوهم فقد تعدد الوجود، وبالتالي تنفى الوحدة بوجود الكثرة.

- قال ابن القيم الجوزية: "زعم أهل الإتحاد القائلون بوحدة الوجود أن الفناء هو غاية الفناء عن وجود السوى، فلا يثبت للسوى وجود البتة، لا في الشهود ولا في العيان، بل يتحقق بشهود وحدة الوجود، فيعلم حينئذ أن وجود جميع الموجودات هو عين وجود الحق. فما ثم وجودان، بل الموجود واحد، وحقيقة الفناء عندهم أن يفنى عما لا حقيقة له، بل هو وهم وخيال"¹.

إذا كانت الوجود يعبر عن وحدة بربط الصلة بين الله والعالم فإن لا بد من إبطال هذه الفكرة عقليا ودينيا لأنه لا يمكن حتى وجود احتمال ترابط واحد بينهما فالله هو كل شيء وما العالم إلا شيء فكيف يمكن إجتماع النقيضين معا، ولو فكرنا عقليا ووقنا لحظة وتأملنا في الوجود فإنه لا يسعنا إلا القول أن هذا الوجود لا يمكن أن يتصف بصفة الله لأنه حسب أفلاطون هو وجود زائل لا يمكن الوثوق فيه فبين اللحظة والأخرى تحدث حادثة جديدة وبين الإنسان وأخيه الإنسان تحدث تغيرات سواء من الناحية النفسية أو الجسدية فكيف يمكن مقارنة هذه الأشياء بين الله الثابت الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم في حين أن الكائنات تأكل وتشرب وتنام وحتى تموت إلا أن الله لا يموت؟ كانت هذه بعض الأفكار التي يمكن التعقيب بها نقدا على الوحدة بنفيها الكثرة والإعتراف بالوجود الواحد دون غيره .

➤ التعقيب على إبطال الوجود الواحد عند ابن عربي وابن سبعين:

إن التعقيب لا يستدعي دائما الرد على كل شيء فقط كانت كمحاولة عقلية لتوضيح بعض الأفكار التي على ما أعتقد كان ينظر إليها بنظرة نقد من خلال بعض الفقهاء والمفسرين.

تعرضت نظرية الوحدة الوجودية للكثير من الاعتراضات والتي بطبيعة الحال لم تُنقص من أهميتها العلمية، إذا تناولنا نظرية الوحدة الوجودية عند ابن عربي وابن سبعين فإننا نرى أن هذه الفكرة لم يُنظر إليها من جانب التصوف(الدليل على ذلك لم نجد نقدا من المتصوفة، وإنما حصر فقط بين المالكين والشافعيين أي أهل الدين

¹ السهروردي، عوارف المعارف، المرجع السابق، ملحق في كتاب احياء علوم الدين.

والعقيدة والبعض الآخر كانوا بطبيعة الحال ناقمين على الفكر الوجودي الصوفي) إن فكر هؤلاء المتصوفة لم يكن موجه لعامة الناس وإنما كان فكر خاصة الخواص، فلو أخذنا فكر الفلاسفة اليونان لقبيل فيهم نفس الأمر بأنهم فلاسفة كفر وإلحاد وتبقى الأفكار تختلف، وبما أننا في موقف رد فإننا سنتخذ بعض نصوص ابن عربي كدليل عن صدق نيته وفكره قال في كتابه الفتوحات (من بين الكتب التي تعرضت للاعتراض) "إنه لا وجود إلا لواجب الوجود وإن الله واحد أحد، لا يتعدد ولا يتغير، وهي حقيقة معترف بها عند الكثير وإنه منزه عن الكائنات موجود بذاته لا يفتقر إلى أحد وهي أيضا حقيقة معروفة يفتقر إليه كل الموجود والعالم هو جزء وما الأشياء إلا جميعا تجليات لأسمائه وصفاته ولم يقصد ابن عربي كل الصفات الوجودية من خير وشر وإنما كانت مجرد استعارة وظفها ابن عربي لتأكيد موقفه وهو ما لم يستطع الفقهاء تقبله.

إذا أخذنا فكرة الجمال أو العدالة أو الخير أو المعرفة كأفكار مثالية مطلقة عند أفلاطون فإننا نجد الفكرة المطلقة هي جزء من الفكرة الكلية في العالم المثالي أو الوجود المطلق حسب تعبير ابن عربي وابن سبعين فو تأملنا في صفات الله أو أسمائه التسعة وتسعين إلا ونجد شيء يعبر عن تلك الأسماء في الوجود الواقعي لتبين لنا الفكرة المطلقة.

ميز بين ابن عربي وابن سبعين بين الذات والفيض باعتبار أن لا يوجد تماثل بين جوهر الإنسان والمصدر الواحد أما فيما يخص فكرة الموت عندهم فيعتقد ابن عربي أن الموت هي ميلاد جديد للإنسان حيث يغادر من عالم الوهم إلى عالم الحقيقة، ليعيش في عالم أبدي، لأن العالم ما قبل الموت لا يمكن تحقيق فيه الحقيقة ولذا يرى أنه لا بد من الفناء ليستطيع التقرب من الله لأنهم يعتقدون أن الموت ليس إعدام كما يتوقع البعض وإنما هو بشارة من الله ليلتقي بعبده ويأخذه إليه وبجانبه وتبقى هذه الفكرة تصور عاشق يحاول التقرب من معشوقه.

حققت نظرية وحدة الوجود أثر كبير على العالم من خلال زرع الأمان والطمأنينة في نفس الفرد والمجتمع خاصة الذين كانوا يعتقدون بفكرة أن الموت هو عذاب فوضح ابن عربي أن الموت ما هو إلا سبيل للوصول إلى الله، وتجاوز هذا الواقع الوهمي الذي بمثابة الخيال، أما فيما يخص الخير والشر فإن قولهم كان نتيجة أن الإنسان ما دام يعيش في هذا الواقع الزائل فالضرورة لا بد أن يتميز بالخير والشر ما هي إلا إجراءات للواقع لأن الوجود الحقيقي هو عند الله وليس ما نعيشه قبل الموت.

إن الحديث عن تعدد الأديان قد اشتمل عند كل من ابن عربي وابن سبعين كما أنهم ابن عربي أنه متأثر بالثالوث المسيحي، لكن لم يكن الأمر كذلك بل يعتقد الصوفية أن الله حاضر في كل الأديان فلا فرق بينهم ما دام الإنسان في كل الحالات يعبد الله ومتقرب إليه .

أما فيما يخص مشكلة النبوة والولاية فإن كل من ابن عربي وابن سبعين يعتقد أنه بفكره ومستواه العرفاني يمكن له أن يصل إلى أعلى المقامات، كما يمكن القول أن فكره هذا كان نتيجة تأثرهم بالمتصوفة السابقين أو الفكرة التي قيلت بأنه هناك أنبياء لم يذكرهم الله، فاعتقد كل منهما أنهما يمكن لهما تحصيل تلك المرتبة بمجاهداتهم الكشفية وتبقى الصورة الحقيقية عند كلاهما فقط.

III. المبحث الثالث: قراءة فلسفية معاصرة

تطور الفكر الصوفي لابن عربي وابن سبعين بعد أحقاب الزمن فلم يبق محصوراً في الأندلس أو في العالم العربي، وإنما تجاوز ذلك وتحول إلى القراءات الفلسفية عند الغربيين المعاصرين الذين تبنا نظرية وحدة الوجود في مفهومها الصوفي، ولن هذا فقط وإنما تعداه إلى الاستناد على الكتابات والأسلوب وحتى غموض المصطلحات لم تسلم منهم، فإذا تأملنا هيدغر لوجدنا فكره الوجودي فإننا نجد في ثوب ابن عربي، ناهيك عن هيغل وبرادلي وشوبرهاور وفخته وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين الذين تناولوا الوحدة في بعدها السبعيني، إن التحول من القراءة الصوفية إلى القراءة الفلسفية أضفى العديد من الإنتقالات، فبعد أن كنا نحاول في البحث عن وحدة الوجود المطلقة أصبحنا نبحت في معنى هذه المسألة، وبعد أن كنا نبحت في أهمية العالم ككثرة ناتجة عن الله، أصبحنا نفكر في القيمة المترتبة في هذا القول، وبعدها كنا نفكر في كيفية الارتقاء للوصول إلى الله كوحدة مطلقة، أصبحنا نفكر في كيفية تحصيل تلك المعرفة المطلقة تحصيل المعرفة. فكيف كانت القراءات الفلسفية المعاصرة لابن عربي وابن سبعين؟ وما مدى التطابق بين هيغل وابن سبعين وبرادلي؟ وهل توافق الفكر الهيدجري مع فكر ابن عربي؟

1- سؤال الوجود من ابن عربي إلى هيدغر¹ (1889-1976م).

يشكل الوجود مسلماً لمقاربة الحقيقة، بالاعتماد على آليات وإمكانيات للتفكير خارج العقل الخالص والنقل الحرفي، مع الانفتاح على قوة الخيال كبؤرة معقولة، مما أدى بهذا الفكر إلى الرغبة في تشكيل أو تصوير حقائق متجاوزة للحس والعقل، للتأكيد على الأساس النظري ضمن معطيات معاصرة لإنتاج صور جديدة يمكن لها الإتصال بمسألة الذات والغير سواء في النص الفلسفي أو الصوفي وقد ارتبطت فكرة الوجود والصورة وما يصدر عنها بفكر ابن عربي، واعتبرت إحدى القضايا التي طرحت في فكر

¹ وُلد هايدغر في جنوب ألمانيا، ودرس في جامعة فرايبورغ، حيث تتلمذ على يد الفيلسوف هوسرل، ثم صار أستاذاً فيها عام 1928. تابع التعليم اللاهوت في معهد فرايبورغ حتى 1909، ثم توجه إلى البحث في مشكلة الوجود من خلال رسالة فرانتس برنتانو، تحت عنوان "في المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو" أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان 1927، دروب مُوصدة 1950، ما الذي يُسقى فكراً 1954، ما هي الفلسفة؟ 1956، المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا 1961 (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المناطق، المتكلمون، اللاهوتيين) دار الطليعة، بيروت، ص 640.

نيتشه وهوسرل وهيدغر وساتر وميرلوبونتي ثم انتقلت إلى فوكو ودريدا ودولوز، سبق وإن تطرقت إلى دراسة الفيلسوف الألماني هيدغر ومسألة الوجود والعدم وبما أن بحثي الآن ينحصر في مذهب ابن عربي فمن خلال تناولي كتاب "فصوص الحكم" لاحظت مقارنة كبيرة بين الشخصيتين رغم التباعد الزمني بينهما إلى أن فكن ابن عربي كان ضمن فلسفة هيدغر الوجودية، وهذا يشير بوضوح تأثير هيدغر بفكر ابن عربي، فإلى أي مدى وصلت فكرة الوجود لابن عربي في النسق الفلسفي الهيدغري؟، وما الذي جعل هيدغر يحصر فكر الوجود على أساس صوفي؟ وهل كان هناك علاقة قرابة فكرية بين الموقفين؟

بالرغم من الاتساع الشامل بين فكر ابن عربي هيدغر إلا أننا التمسنا فكر ابن عربي من جديد ضمن قراءات الوجودية عند هيدغر، ويمكن أن يكون نفس الأمر الذي تطرق إليه مُجّد مصباحي من خلال كتابه ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة" لم يكن الأمر محض صدفة وإنما كان ذلك راجع إلى تأثير هيدغر خاصة في القضايا الوجودية والفكرية، حيث يمكن من خلالها مجاوزة مسألة الذات في صيغتها العقلانية واعتبارها قضية انطولوجية (وجودية) إلى جانب الفروق والتطابق والهوية والاختلاف واعتبار التفكير في الذات كهوية واختلاف في نفس الوقت، ويقول: "إن استعمال ابن عربي للمتقابلات الأربع في إجاباته دليل على أن لغته كانت تدور في أفق الوحدة؛ أي أفق الهوية والاختلاف، المناسبة والتغاير، الإتصال والإنفصال، الإضافة والمكيال، السلب والحركة، وهو أفق يجري فيه بين المتضادات دون أي حرج نظري أو انفعالي وهذه.... إحدى السمات القوية التي تجمع ما بين ابن عربي وروح ما بعد الحداثة"¹ وهذه الفكرة سبق ابن عربي إليها حيث طرحها كفكرة أساسية (علاقة الذات بالآخر) كهوية (غيرية) وتصنيفه للوجود من خلال (الحق، الخلق، الصور) واعتبارها برزخ يجمع الكثرة عن الوجود من حيث هو هوية.

1- من ابن عربي إلى هيدغر:

إن الولوج إلى أعماق الذاتية والفكرية، والسفر في فكريين وتجربتين من زمنين وثقافتين مختلفتين، أمر ليس بالهين غير أن تبريره "النظري" نجده لدى هيدغر حيث قال بأن الفلاسفة ما قبل السقراطيين (هيراقليطس وانكسماندر وانكسمانيس وغيرهم) أقرب إليه زمنًا من الفلاسفة المعاصرين له، فما الذي

¹ مُجّد مصباحي، نعم لا الفكر المنفتح ابن عربي، المرجع السابق، ص32

سيجعل ابن عربي إذن غريبا عنه وعن رؤيته، بالرغم من الاختلافات الكثيرة التي تطبعهما في التفكير وطريقة الكتابة والتأويل؟

كانت فلسفة هيدغر مزيج من المفاهيم الأرسطية والأوغسطينية والتوماوية (أوغسطين ، وتوما الإكويني) ودرس تاريخ الميتافيزيقا ومقولاتها، وظل يسائل التاريخ انطلاقا من مفاهيم الفلسفة (الوجود-الزمن) كما نجد الكثير من النصوص الهيدغرية يسائل فيها ماهية الفكر لبناء بُعد صوتي يختزله في الكثير من الأحيان في القصيدة والشعر (لدى هولدرلين) وأحيانا أخرى في رهبان المعبد.

أ- الوجود والزمن من ابن عربي إلى هيدغر:

إذا تحدثنا عن حياة هيدغر فإنه ينحدر من عائلة مسيحية، وقد قاده فكره إلى الإحالة الدائمة للفكر المسيحي الذي يدخل في نظره إلى تجاوز مفهوم الدازين (الوجود لذاته) كما كرس حياته للبحث عن اللاهوت الكاثوليكي والبروستنتاني وللتصوف، كما سعى إلى المواجهة بين الفينومينولوجيا والتصوف، وهي الدراسات التي قادتته إلى صياغة مفهوم الدازين، وبالرغم من إعلان هيدغر للقطيعة الفلسفية مع اللاهوت ومفهوم الألوهية إلا أن حوار مع البروستنتانية بقي قائما، إن فكرة القطيعة وجدت أيضا عند ابن عربي من خلال إحداث انقلاب داخل الانقلاب الذي قامت به الفلسفة على غيرها من أجناس القول اللاعقلاني منذ ميلادها، يقول مُجدِّ مصباحي: "لم يكن الشيخ ينكر حقه في معرفة الوجود، فإنه كان يستنكر إدعاء العقل احتكار لمعرفة الوجود ، لأن المعرفة في نظره تحيل دوما على اللامعرفة، أما ما بعد الحداثة التي كانت نتيجة الانقلاب الجذري على العقل وبالضبط على العقل التنويري، فلم تعد تؤمن بما تسميه أوهام العقلانية المعرفية والأخلاقية والإنسانية حيث كفت عن الإعتقاد بأن العلم هو الوجه الوحيد للحقيقة"¹ وكانت الغاية من ذلك هي إستعادة الوجود لشرعيته بعد أن اغتصبها العقل، حيث حاول تحويل الوجود إلى العلاقة بين الله والعالم وكان ابن عربي يحاول الأمر ذاته في العلاقة بين الإنسان والوجود، فبدل أن يكون الإنسان أساس الوجود يصبح تابعا له، وهنا توقف الوجود كموضوع ليصبح ذات ناطقة للإنسان وشأنه في ذلك مع هيدغر الذي يعتقد أن الأساس للموجود ليتوقف الإنسان عن فرض سيطرته على الوجود ليصبح تابعا له².

¹ مُجدِّ مصباحي، نعم لا الفكر المنفتح ابن عربي، المرجع السابق، ص29.

² ينظر: هيدغر، رسالة في الإنسية، ص119

اتفق هيدغر مع ابن عربي في انتقاد العقل ليس من أجل إصلاحه وتقوية فعاليته أو الزيادة من هيمنته على الوجود، وإنما من أجل الذوق والكشف عند ابن عربي والفكر المرادف من المقولات والماهيات والمبادئ الأولى، يقول مُجدِّ مصباحي "يلتقي ابن عربي مع هيدغر فهما معا لم ينتقد العقل من أجل إصلاحه وتقوية فعاليته أو الزيادة من هيمنة على الوجود، بل انتقده لغاية استبداله إما بفكر المرادف للشعر بالنسبة لهيدغر وإما بالذوق والكشف بالنسبة لابن عربي، وهذا الاستبدال الذي من شأنه تحرير الوجود من المقولات والماهيات والمبادئ العقلية؛ أي الحجب التي تنسي الوجود"¹ وكان انتقاده راجع لبيان حدوده ولا بد من دعمه ليكون في طريق الخير والمشاهدة والكشف، ورفض ابن عربي طريقة استعمال العقل كمصدر أساسي ووحيد للمعرفة وللوجود رغم حدوده وهذا الأمر لم يعجب ابن عربي فحاول توضيح عدم قدرة العقل على الكشف، ويقول "قد أوصيك به أيها الأخ الإلهي.. أنه عليه مع اعتمادك على ما اقتضاه البرهان الوجودي مما ينبغي أن يكون الحق عليه سبحانه من التنزيه والتقدیس فتجمع بين العلم الذي أعطاك الإيمان وبين علم الذي اقتضاه الدليل العقلي، ولا تطلب الجمع بين الطريقتين، بل خذ كل طريقة على انفرادها"² يعترف بنور العقل على أنه مساوق لنور الإيمان ولذلك لا بد من استعمال النورين (العقلي-الإيماني) وعدم الجمع بينهما.

يشهد ابن عربي نور الإيمان لنور العقل، ولا يشهد نور العقل بصحة ما أعطاه الإيمان والكشف لأن ما تقتضيه البرهان الوجودي من السلب والتنزيه بالنسبة للذات الإلهية غير ما يقتضيه الإيمان ويقول ابن عربي "احذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاك الإيمان، فتحرم عن اليقين فإن الله أوسع من أن يقلده عقل عن إيمان، أو إيمان عن عقل، وإن كان نور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السلب، ولا يشهد نور العقل، من حيث فكره بصحة ما أعطاه نور الإيمان والكشف"³ ابن عربي لم يرفض العقل بل ساهم بتطويره مع نور الإيمان لتتصل بالمعرفة الكشفية ويقول:

للشعر نور وللألباب ميزان
والشعر للعقل تأييد وسلطان

¹ المرجع السابق، ص 38

² ابن عربي، الوصايا، رسائل ابن عربي، المصدر السابق، ج 1/2

³ المصدر نفسه، ج 2/ص 2

والكشف نور ولكن ليس تدركه إلا عقول لها في الوزن رجحان"¹

إن البحث عن معقولية الوجود لم تكن من اهتمامات ابن عربي، فقدم مشروع عملي لمقولات العقل كما أنه لم يحاول قراءة الوجود من خلال حجاب الفكر فيراه ماهية في أعماق الظواهر والممكنات، وهو نفس الأمر الذي قدمه هيدغر حيث يرى مُجَّد مصباحي "نادت ما بعد الحداثة إلى إعادة النظر في الوسائل المعرفية التي كان يقصدها العقل، كالخيال والأسطورة وعملت على إلغاء الازدواجيات التي يقوم بها الفكر الاستدلالي كالازدواجية بين الصورة والأصل بين الذات والأعراض وبين المبدأ والأثر"² وقد أراد أن يبقى قريباً من الوجود بما أنه مجرد موضوع للعلم كتجلياً في صورة خيالية، وكان ابن عربي يحاول إبعاد الإنسان عن العقل الحاصر للحقيقة فقط، والبحث عن العقل الجامع (عقل اللوغوس) أي العقل المنفرد بالوجود، فمارس البرهان لأن إستعمال العقل البرهاني هو استخلاص لمعارف جديدة وإثباتها من المقدمات والمبادئ وكان يركز على الجانب الذاتي منها دون النظر في الباقي وهنا حضر انتقاد هيدغر لمفهوم المكان الفلسفي، فإذا نظرنا إلى الفلسفة برهانياً فإنه لا بد من الاستناد إلى مبادئ تلغي وظيفته الفعلية والإنفعالية، وهو بالضرورة يؤدي إلى نقص المعاني المعبرة عن العلاقة بين الوجود والإنسان³، إن كان موقف ابن عربي من المكان الهيدغري هو التعامل معه كذات مؤنثة، فيقول "المكان إذا لم يؤنث لا يعول عليه، يعني المكانة"⁴ أي من حيث المكانة لا من خلال المجال الفارغ.

يربط هيدغر المقدس والإلهي بحقيقة الوجود فيقول "لا ينصاع جوهر المقدس للتفكير إلا انطلاقاً من حقيقة الوجود، ولا يمكن التفكير في جوهر الألوهية إلا من خلال الجوهر المقدس، وليس في غير نور جوهر الألوهية، ويمكن التفكير وقول ما يلزم أن يسمى أي كلمة الله"⁵ أما بالنسبة لابن عربي فإن يقرب الألوهية من الإنسان ليقترّب في حقيقته من جوهر الألوهية (وحدة الوجود) غير أن الكشف هو ما جعل الإنسان صورة للألوهية وكذلك من خلال القول "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقنا الخلق لأعرف" وكان الهدف منه هو جعل الحقيقة الإلهية تكشف للصورة التي تمثلها في الواقع (الإنسان) وهذه

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، ج 289/1.

² مُجَّد مصباحي، نعم لا الفكر المنفتح ابن عربي، المرجع السابق، ص 30

³ Heidegger, l'etre et le temps ,tr,alphonse de woelhens,paris,gallinard,1964,p131

⁴ ابن عربي، رسائل ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، المصدر السابق، ص 12

⁵ هيدغر، رسالة في الإنسية، ص 97

العملية الوجودية هي التي مكنت من جعل عالم الصور(البرزخ) عالم اللقاء الممكن بين الله والإنسان فهو بمثابة الجسر الذي يعبر عن الجوهر كملافة العرض.

تحدث أبو العلا العفيفي عن وحدة الوجود التامة عند ابن عربي وكانت مماثلة الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، وكانت العلاقة لدى ابن عربي بين الوحدة والكثرة مبنية على أساس المفارقة والتباين والإختلاف سماها هيدغر Mêmété فالأسماء الإلهية بهذا المعنى يصعب تحديدها بالعلاقة مع الذات لقول ابن عربي "فلا يقال هي هو وهي غيره"¹ لأن ابن عربي يعتقد أنها تعيين من المخلوق للخالق باعتبار أنه جعله بألوهيته "إن الذات وإن تعرت عن النسب لم تكن إلهاً"² وفي هذا النفي يقول دريدا بأنه عين المغامرة من حيث ليست ذات الجوهر، وهذا النفي لا يمكن اختزاله في الإثبات المزدوج باعتباره انفصالاً لا تعدداً ولا كثرة وإنما مبني على الإختلاف لا التضاد وعلّة مبدأ الإنعكاس والمرآة ، باعتبار أن العلاقة بين الموجودات لا تبنى على التناقض (الخير والشر - الجميل والقيح - الطيب والسيء)³ لا يمكن إلا اعتبار أن ذلك الوجود مرتبط بحقيقة الله وليس شيء دونه وما العالم إلا إمكانات، ويقول مُجّد مصباحي "سؤال التطابق أو التقابل بين الكشف والبرهان بحكم إيمانهم بالغاية التي كان يؤوم إليها الفكر السابق، وهي تحقيق الإتصال بالمبدأ الأقصى، أو أنهم على الأقل لم يعودوا يعبئون بالبحث عن هذه الغاية، وهكذا تكون العقبتان الرئيسيتان عقبة هيمنة العقل على الوجود وعقبة سؤال التطابق، قد زالتا لتفتح الطريق أمام توارد معالم التشابه والتناظر بين فكر ابن عربي وهيدغر"⁴

أكد هيدغر على عبث العالم وعدمية الحياة حيث دعى الإنسان (الدازين المنفتح على العالم) إلى الخلاص من ذلك القلق والعذاب الذي يعيشه خوفاً من الموت، وتجاوزه لسماع صوت الوجود وتقبل النعمة التي تقدم إليك وما يكشف عنه وهذا لا يختلف عن لاهوت الأزمة الوجودية من خلال وضعنا أمام باب مغلق أولاً ثم دعوتنا لدخول باب الخلاص الأوحى المتبقي؛ أي الرجوع إلى الله، ويرى هيدغر أن الإله هو حي ظاهر وهو المصدر الحقيقي للأشياء الموجودة حتى أنه وصفه بالوجود المطلق، فإذا كان هيدغر يدعو إلى الوجود المطلق فكيف يمكن التمييز بين الوجود واللاموجود؟ يقوم هيدغر بتعميق

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص79

² المصدر نفسه، ص81

³ ينظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي، المصدر السابق، ج2/2

⁴ مُجّد مصباحي، نعم لا الفكر المنفتح، المرجع السابق، ص32

السؤال بفهم الوجود من خلال شرط إمكانه في الإنسان، وليس من خلال الأشياء والموجودات وإنما من الفعل الجوهرى للدازين (الذي يتمركز في الحقيقة) ويتمثل في ترك أو تقديم الأشياء كما هي متجلية مستعينا بإمكانية بروز وجود الموجود ويقول مُجد البوبكري: "يمثل الوجود الخاصية المتعالية بالنسبة للموجود (العالم) إنه يلتفت صوب الموجود الذي يظهره ويعمد هو على تأسيسه، وإذا كان الوجود هكذا بحاجة إلى موجود وبالتحديد الدازين فلأجل إعطاء الموجود خاصية وجوده، وذلك بإرجاع الموجود إلى جوهره الخاص يتجلى الوجود من وجهة نظر حقيقة الوجود ذاته"¹

ينظر هيدغر على أن الوجود قائم على العلاقة بين الوجود والـ *sein and werden* وقد وجد هذان المصطلحات في تاريخ الفلسفة وحتى عند ابن عربي باعتبار الوجود في صيرورة وانطلاقا من هذه العلاقة المتناقضة بين الوجود والـ *sein and werden* يمكن إثبات المعنى الحقيقي لفكرة هيدغر المتجلية عند ابن عربي فهل هي مجرد صدفة؟ أم أن لها معنى آخر؟ لم يكن ذلك ما حصل ما حصل وإنما يعتقد هيدغر أن فكرة الوجود والـ *sein and werden* وجدت مع الفلسفة اليونانية وبطبيعة الحال كان ابن عربي متأثرا بها فقد وجت هذه الفكرة في فكر برمينيدس وهيرقليدس ، كما نجد أن هيدغر يرى أن ماهية الوجود هي التحجب والبقاء وإن كان لها علاقة بالظاهر الذي يبرهن عليها أفلاطون من خلال أسطورة الكهف التي ترمز إلى التمييز الفلسفي بين الظاهر والحقيقة *appearance and reality* وقد حاول ابن عربي البرهنة على جدلية الوجود والظاهر *sein and schein* لإثبات الظاهر الذي يتبنى الحقيقة كباطن² قسم هيدغر الظاهر إلى ثلاث أوجه:

- 1- الظاهر بوصفه سطوعا وضوءا *glanz und leuchten*
- 2- الظاهر والتبدى *scheinen* بوصفه ظهورا *enscheinen* وما هو ظاهر أمامنا *vor-schein* والظاهر بوصفه الظاهر المجرد أي *anschein* الذي يجعل شيئا ما ظاهرا³ وحسب معرفتنا فإن الظاهر الذي يقصد إليه هيدغر قد حصر في وحدة الوجود عند ابن عربي.

¹ برتراند ريكس: مفهوم الحقيقة عند هيدغر وتوما الإكويني، تر: مُجد بوبكري، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 15 أغسطس 2018/8.

² جمال مُجد أحمد سليمان، الوجود والموجود عند هيدغر، دار التنوير، 2009، ص 239.

³ ينظر المرجع نفسه، ص 240.

ارتبط فكر هيدغر الوجودي بمسألة التفكير أو ما يقول بها ابن عربي التذكر وإن التفكير هو التذكر حسب هيدغر *andenken* وهناك فرق بين التذكر في الفلسفة والتذكر في التصوف *gedenken* وهنا ذكر هيدغر فكرة "أن العبد في التفكير والعبد في التدبير"¹ إذا قمنا بتأول نص هيدغر فإننا نجد فكرة هيدغر كجزء لا يتجزأ من فكرة ابن عربي القائلة "أهل الكشف والوجود"² وقوله "...أهل التذكر"³ كان مقصود ابن عربي الوجود إثني الأول الوجود المطلق (الله) والوجود المفكر أو المتذكر لخلق الله (العالم)، وطرح هيدغر مشكلة النسيان على مستوى تاريخ الفلسفة وتاريخ الميتافيزيقا كما فعل ابن عربي إنما كان على مستوى تاريخ الوجود البشري من حيث هو تاريخ لنسيان الله، وقد كانت لغة ابن عربي لغة زاخرة بالنسيان (الغفلة، النوم السهر، والحجاب من ناحية واليقظة والشعور والكشف والتذكر من ناحية أخرى ومن هنا نعتبر أن التقابل بين الحضور والنسيان يعد من بين المحركات الأساسية للتجربة الصوفية،⁴ ويقول "وحده... الذي يدخله السهو"⁵ وعلى حسب ابن عربي إن الفكر هو علة النسيان الوجود وما يقابله من التذكر كأداة حضور والكشف الجديد وهو نفس التقابل الذي سبق وأن تقدمنا به، وقد وجدت هذه الفكرة في القاموس الهيدغري، ويعتقد ابن عربي أن ففكرة النسيان متعلقة بالعقل على عكس التذكر المرتبط بالقلب حيث يكون الله دائما حاضرا في قلوبنا نرجع إليه مباشرة أم العقل فلا يكون إلا من خلال الاستدلال الفكري أو الرؤية العقلية، وإما فيما يخص هيدغر فإنه يربط نسيان الوجود بالإنسان في حد ذاته وبمصير الوجود ذاته، من حيث هو أمران متلازمان.⁶

تناول هيدغر النسيان كما تناوله ابن عربي بحيث لم يرتبط بالوجود الإلهي ولا حتى وجود الموجود أو موجود الموجودات وإنما كان حقيقة الموجود وكان ينتمي إلى مجال الميتافيزيقا (باعتبارها تاريخ هيمنة العقل على الوجود) وهذا ما يسميه هيدغر مرة بالإنسية ومرة بالعدمية، وصار هنا الحضور هو حضور العقل باعتباره حجابا على الوجود وهنا يصير العقل باعتباره عقلانية وتقنية والإنسان من حيث هو إنسية هما

¹ المرجع نفسه، ص 243

² ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، 1/38-2/523

³ المصدر نفسه، 1/180.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، 1/618

⁵ المصدر نفسه، 2/482

⁶ ينظر- heidegger, inroduction à la métaphysique, tr, g kahn, paris, gallinard, 1967. pp 31

58. p. « temps et être » in questions i v .cf : 121

الوحيدان مصدران عن نسيان والوجود،¹ وهنا المقصود النزعة الذاتية أي إرجاع الوجود إلى الذات وقد وجد هيدغر بين كل من النسيان وربطه بالعدمية والإنسية والذاتية والتقنية لأن المشترك بينهما هو الإنسان، إذا استحضرننا هنا مقابلة ابن عربي مع قاضي قرطبة ابن عربي فإن ابن عربي في تلك المقابلة استعمل النفي من خلال إجابته ب(نعم-لا) وهذا النفي في حد ذاته هو العدمية عند هيدغر ويقول مُجَّد مصباحي: "النفي الصارم يؤول إلى العدمية"² وقد حاول هيدغر تعويض الذاتية بالموضوعية رفضاً لاستغلال الإنسان للموجودات وهو مقام الفناء عند ابن عربي وليس ككشف عن الوجود وإنما بوصفه موضوعاً بحجة أنه أداة لتحويل الموجودات إلى علم وتقنية أي أداة تحويله إلى إرادة القوة والهيمنة.

تجاوز هيدغر فكرة الظاهر والصورة والزمان والمكان إلى دراسة الواجب وهو واجب الوجود عند ابن عربي، كان تأثير هيدغر في هذا المجال بأفلاطون ويمكن أن يكون هو سبب التقابل بين ابن عربي وبينه، لأن أصل الفكرة وجد عنده حتى قال: الواجب هو شيء يفوق الوجود" ونفس الأمر قال به هيدغر على أن "الواجب هو شيء يفوق الوجود"³ فلم يعد الوجود هو الأساس وإنما فقد دوره إلى جانب الواجب فإذا كان الوجود هو الحقيقة الإنسانية فحتماً الواجب هو الحقيقة الإلهية وهنا تحققت فكرة الثنائية بين الله والعالم لكن تبقى الحقيقة الواحدة هي مصدر كل شيء، فبما أن الواجب هو أصل الأشياء عند هيدغر فإن واجب الوجود(الوحدة الإلهية) هي أصل الوجود.

يقول هيدغر "...فإذا كنا نود أن تتضح لنا مسألة الوجود عن طريق تاريخي فينبغي أن ينتعش تراث قد تحجر وإن يطهر من الشوائب التي علقت به عندما قطع الزمن ونحن ننظر إلى هذه المهمة كتعويض للرصيد الذي أبقى عليه التراث وادخره واحتفظ به في الانطولوجيا القديمة"⁴ كان قول هيدغر فيه تصريح بتصريح بالمرجعية الفكرية التي أسس بها فكرته الوجودية فحتى إذا لم تكن من عند ابن عربي فإنه نظر في كتب ابن عربي ولو حتى من أساس الإطلاع فقط، يرى مُجَّد مصباحي أن هيدغر صرح بحوار قد نشر بعد وفاته بخمس سنوات وكان الحوار كان متضمن مجموعة من الأسئلة منها هل كان للفلسفة دور في العالم يطحنه طغيان العولمة التقنية؟ كان جواب هيدغر بأنه تكمن قيمة ومهمة الفلسفة في إعدادنا

¹ ينظر، رسالة الإنسية، ص125

² مُجَّد مصباحي، نعم لا الفكر المنفتح ابن عربي، المرجع السابق، ص33

³ أحمد عبد الحليم عطية، الوجود والموجود، المرجع السابق، ص247

⁴ ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1/1427-2006، ص64

لانتظار إله هو وحده القادر على انقادنا مما ينتظرنا، كانت إجابة هيدغر مطابقة نوعا ما كلن ابن عربي يبحث عنه من خلال الكشف والمشاهدة لأهل النظر بالرغم من أنها طريق غير حتمية ولا مضمونة النتائج، وبالرغم من أنها قائمة على الانتظار فهي تدريب على الكشف وكسب الفضيلة والاستعداد لانتظار المدد الإلهي¹ لقول ابن عربي "فمن طلب الله بعقله من طريق فكره ونظره فهو تائه، وإنما حسبته التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك"² كان هناك تطابق بين الفكرتين.

➤ مشكلة التأويل:

نظر هيدغر إلى التأويل من الناحية الفلسفية على أنه تحليل وجودية الوجود، وكان نفس التأويل الذي تطرق إليه الفلاسفة واللاهوتيين باعتباره فن تفسير النصوص الكلاسيكية أو المقدسة والقانونية وقد استخدم هيدغر هذا المفهوم للدلالة على تلك القواعد التي تعالج النصوص وهي نفس الفكرة التي أسس عليها دلثاي نظريته التي تتوسع في مسألة التأويل كفت تفسير وحاول الربط بين الأسلوب الفني وبين الفن ذاته وجعله منهجا للعلوم التاريخية المتعلقة بالإنسان وقد رأى هيدغر ازدواجية الدلالة التي يتسم بها فكر دلثاي، وكان تأويله مشابها نوعا ما التأويل عند ابن عربي من الجانب المنهجي إلا أن ابن عربي ربطه بالجانب الباطني لقول الأستاذ شوقي زين "التأويل هو مدخل نحو الباطن، ويشكل الباطن عصب العرفان الإسلامي.."³ ربط قوله بأن التأويل هو كل ما اتصل بالجانب الباطني، وقد عرض هنري كوربان (تلميذ هيدغر) أن التأويل عند ابن عربي مرتبط بالرمز والخيال وكانت قراءاته محورا أساسيا ينطلق من ثنائية الظاهر والباطن ويقول الأستاذ شوقي الزين "أن الخيال منتج الرموز التي تستدعي التأويل لأن الخيال لا ينفك بدوره عن الطابع الإبداعي للوجود الذي سماه ابن عربي الخلق الجديد"⁴.

ارتبطت مسألة التأويل بمصطلح الهيرمينوطيقا التي كان لها دور أساسي وعلاقة تقارب لا يستغنى عنها مع التأويل لأن العقل التأويلي عند هيدغر هو استخدام فن الهيرمينوطيقا كمنهج لتغيير النصوص الدينية وكنمط للنظر العقلي في مجال تفكيك الرموز، أما من الناحية الفلسفية فإنه ينطلق من نظرة خاصة إلى الوجود والشعور أو العقل ولم يكن هناك اختلاف بين منهج هيدغر ومنهج ابن عربي لأن

¹ ينظر، مُجد مصباحي، نعم لا الفكر المنفتح، المرجع السابق، ص40

² ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج1/95

³ شوقي الزين، بحر بلا ساحل، قراءات معاصرة في فكر التأويل عند ابن عربي، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، يونيو 2019، ص5

⁴ المرجع نفسه، ص24

التأويل عند ابن عربي مبنى ومنحصر في الرموز؛ لأن الحقيقة الرمزية هي حقيقة تأويلية ويقول ساعد خميسي "إن الرمز يقضي بالضرورة إلى التأويل، وفي علاقة الرمز بالتأويل نجد محدودية في واضعي الرموز وتعدد في المؤولين، ثم التعدد في المتلقين للرمز، ولتأويلاته (ابن عربي) وبين هؤلاء (باقي المؤولين) جميعاً تنبئ الحقيقة....." ¹ كان قصد الأستاذ هنا إذا تعددت واختلفت التأويلات فإن المعنى الأساسي للفكرة يغيب وإذا كانت تعدد الفكرة فقط ينتج نوع من الإخفاق في الوصول إلى المعرفة فما بالناس إذا تعددت الحقيقة الإلهية فطبيعة الحال لن يكون هناك لا حقيقة إلهية ولا وجود حقيقي وإنما تبقى مجرد تصورات، لهذا حاول هيدغر الحفاظ على الفلسفة التأويلية كهيرمينوطيقا الفعل وتأويل الظاهرة التاريخية للدين التي تتعرض إلى تجربة الخيال التي تعرض لها ابن عربي في ربط التأويل بالرمز والخيال كهيرمينوطيقا وبالتالي يكون هناك بين الفكر التأويلي عند هيدغر والفكر الرمزي الخيالي عند ابن عربي خاصة فيما ينتج صورة أساس الفكر الوجودي.

ربط هيدغر مسألة التأويل بالجمال الفني كأسلوب وهي نفس الفكرة التي تطرق إليها دلثاي إلا أنا الفن هنا كفرة تقاربت بين الكتابين الأساسيين "الجلال والجمال" عند ابن عربي و"أصل العمل الفني" عند هيدغر بطبيعة الحال سنجد بعض المقاربات إلا أن هناك مفارقات في الأخير، فإذا كان البحث الفني عند ابن عربي ذا طابع صوفي، فإن الفن عند هيدغر كان من نفس الطابع فمن قراءة هيدغر لهولدرلين باعتبار أن الشعر هو جزء من الفكر، والشعر هو مسكن الوجود وهو أشبه بعالم الصور والوجود والزمان، تحدث هيدغر عن الفن وقال أن المعبد هو المكان الروحي (تأثره بأوغسطين والإكويني في ذلك) الذي يتجلى فيه المحسوس والروحاني وهذا الأمر قد وجد عند ابن عربي من خلال قوله

الأذن عاشقة والعين عاشقة شتان بين عشق العين والخير

فالأذن تكشف ما وهمي يصوره والعين تعشق محسوساً من الصور ²

اجتمع ابن عربي وهيدغر من جديد من خلال الأسلوب الفني وكأنما كان لهما نفس الذوق الإبداعي ويقول ابن عربي "لا شك عندنا أن معرفة هذا الفن؛ أعني معرفة الأماكن، والأحاساس بالزيادة والنقصان من تمام معرفة العارف وعلو مقامه وشرفه على الأنبياء وقوة ميزه" ¹

¹ ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، المرجع السابق، ص 254

² ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج 2/340

اشترك كل من ابن عربي وهيدغر في جانبين إثنين الأول الخاص بالفلسفة وتاريخها وكان الهدف منها هو التفكيك (قبل وجود التفكيك عند جاك دريدا) والثاني كان في التصوف والهدف يمكن أن يكون مشابها له وهو نقد العقل والنظر العقلي وثنائياته الميتافيزيقية، التي أقامها هيدغر بشكل أساسي ووجدت أيضا عند تلميذه جاك دريدا لكن أكثر تعقيدا، ولذا فالعلاقة بينهما وبين ابن عربي شملت على التنزيه والتقيد الذي وجدت بكثرة في فكره والعلاقة بين الحقيقة والمجاز التي تغدو أكثر تراكبا وتعقدا وثنائية الحق والخلق تنحل لصالح التواصل والوصال للمرأة والخيال والصورة.

خلاصة القول كان فكر ابن عربي متغلغل في الفلسفة المعاصرة عامة وعند هيدغر خاصة فقد كان يناشد للكشف الحجب عن الوجود، والقرب منه والقرب كان كمصدر في ذاته، والهدف الذي كان يرمي إليه هيدغر هو القرب من الطبيعة، دون المبالاة أو الاهتمام عن سبب ظهورها في حوادث وظواهر وموجودات ومن الغير السؤال عن لماذا؟ أي لماذا يحصل ذلك؟ ولماذا كان هكذا؟ إلى غيرها من الأسئلة التي تتطلب ذلك، خاصة بمناداة ابن عربي بفكرة السببية والسؤال الماهوي لكن للأسف تعرض للكثير من الضغوطات حتى أنه لم يستطيع تحرير الأشياء خاصة الإنسان ولم يستطع أن ينظر إلى الشيء في ذاته من حيث هو موجود فقط لا من حيث هو مقيد بسؤال وهنا وجد هيدغر لإتمام ما لم يقم به ابن عربي.

1- من ابن سبعين إلى هيغل وبرادلي:

ساد الاعتقاد بأن الوحدة المطلقة عند ابن سبعين قد انتهت عد وفاته في الأندلس وحتى في العالم العربي، لكن هذا الاعتقاد ليس صحيح تماما والدليل على ذلك هو سير الدراسات المعاصرة من هيغل. Hegel George Wilhelm Friedrich (1770-1831م)² إلى برادلي (1846-1924)*، خاصة وأنها طبقت الوظيفة الحقيقية للفلسفة في ظل الميتافيزيقا كمنهج

¹ ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، ج 99/1

² جورج فيلهلم فريدريش هيغل، فيلسوف ألماني، ولد في المنطقة الجنوبية من ألمانيا من مؤسسي الفلسفة المثالية في ألمانيا تأثر سقراط وارسطو افلاطون ديكارت، سبينوزا لايبنتز من أهم مؤلفاته: فنومينولوجيا الروح، محاضرة في تاريخ الفلسفة، موسوعة العلوم الفلسفية.

* ولد الفيلسوف البريطاني هربت فرنسيس برادلي عام 1846، تلقى تعليمه في جامعات إنجلترا وعمل بها، فتعلم في جامعة كوليدج ياكسفورد وعمل زميلا في كلية ميتون Meaton في جامعة إكسفورد من عام 1870 إلى 1924، توفي 1924، من أهم مؤلفاته (the presupposition) مسلمات التاريخ النقدي) و (collected - مجموع المقالات) و (ethical studies دراسات أخلاقية) و (the pinciples of logic مبادئ المنطق) و (appearance and reality الظاهر والحقيقة) (ينظر: مُجد توفيق الضوى، مفهوم المكان والزمن في فلسفة الظاهر والحقيقة دراسة في الميتافيزيقا برادلي، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصدر، 15/2003.

فلسفي وكوسيلة للتفسير وهو ذات الأمر الذي سار فيه ابن سبعين فقط ربط التصوف بأسس فلسفية وببحث في الميتافيزيقا، وأقام فكر مبني على الوحدة وربطها بالطلق لبناء مفهوم جديد لفحص الوجود بصفة عامة، ولو أمعنا النظر لوجدنا أن هيغل وبرادلي استخدموا نفس أسلوب ابن سبعين في تفسير العالم بمعطيات فلسفية عقلية من شأنها أن تأسس لعلم جديد، ولذلك يوجد هناك التقاء بين الفيلسوفين وابن سبعين يتمثل في الاتفاق على تفسير الوجود بمعطيات الوحدة كما نجد أحيانا أخرى خاصة برادلي الذي استخدم نفس طريقة ابن سبعين في نقد المقولات (الجوهر-العلية) إلا أننا نجد لكل واحد منهما رؤية خاصة تختلف من الرؤية الفلسفية إلى الرؤية الصوفية.

إن محاولة البحث عن الحقيقة هي محاولة السعي والاندماج والارتباط الكلي العالم بوصفه نظاما كونيا ويبدو هذا النظام متجلي في المطلق absolute والغاية البرادلية من المطلق هي الغاية الهيكلية بفكر ابن سبعين فهو بناء انطولوجي يضم كافة الموجودات بظواهرها وحقيقتها، والمطلق عند ابن سبعين لا يمكن أن يكون إلا واحدا لأنه المرحلة النهائية التي تضم جميع الممكنات، فإذا حاولنا بتقبل ما هو موجود من معطيات وظواهر فإننا بطبيعة الحال أن نصل إلى المعرفة الكلية وتلك المعرفة التي يعبر عنها كل هؤلاء هي الوحدة التي تضم كل الموجودات ، وما يميز الوحدة بأنها مطلقة بكل الحالات بالرغم من تنوعها في الموجودات إلا أن هذا التنوع لا يؤثر على وحدتها وإطلاقها. **فإلى أي مدى وفق كل من هيغل وبرادلي في إعادة فكر ابن سبعين من جديد في رؤى فلسفية؟**

➤ الوجود:

بني التصور المطلق عند ابن سبعين من خلال فكرة الظاهر والباطن كحقيقة واحدة، لذا تم حصرها في مفهوم الوحدة المطلقة وتحليلات في المخلوقات ككثرة وما ينطبق عليها من أسماء وصفات لقد تناول كل من هيغل وبرادلي لمفهوم الظاهر كحقيقة حيث يرى هيغل أن الظاهر هو كل ما بني على التعارض بين الحقيقة وظاهرها بحيث يصبح الوجود قسما وجود محض ووجود عيني، والظاهر هو ما ارتبك بالوجود المحض القائم على الفراغ والعدم واللاشيء أما الوجود العيني فهو الوجود الحقيقي المطلق وقد نجد أن هيغل مع اتفاق برادلي وابن سبعين لك يرفض الظاهر وإنما اعتبره لا حقيقة وغير حقيقي ويرى برتراند رسل أن هي الحقيقة عند هيغل كانت راجعة إلى انجذابه إلى النزعة الصوفية في شبابه ويمكن اعتبار أن

آخر أفكاره كانت تحمل نفس المبادئ،¹ في حين تناول برادلي الظاهر appearance والحقيقة reality وكتب كتب أسماه "الظاهر والحقيقة" فقسم فيه الوجود إلى ظاهر وهو عالم الوقائع والأحداث التي تستمد منه المعرفة الأولية عند الحصول على المعطيات الحسية إلا أنها لا تمثل الحقيقة وإنما الموجودات والتصورات الواقعية متغيرة ولكنها ليس مرفوضة وإنما متصلة على العالم الواقعي للإنسان، وثانيا الوجود الحقيقي هو عالم الحقيقة لأنه امتداد للمطلق وتكون فيه الأفكار صادقة وصحيحة وخالدة في كل مكان وزمان ويسود فيها معيارين الإتساق coherence والشمول comprehensive² كان نظرة برادلي في كتابه الظاهر والحقيقة هي بناء صوفي سبعيني جديد فقد اتفق مع ابن سبعين من خلال نقد المقولات (الكيف والجوهر والعلية والذات والموضوع) بأنها تابعة للواقع واعتبرها "ظاهرا" كما رفضها ابن سبعين واعتبرها "وهما" وبما أن الظاهر عند برادلي هو عالم الكثرة فإن الوهم أيضا عند ابن سبعين كان متصل بالكثرة وكلاهما كانا يرفضانها بأن الحقيقة هي ما تجاوز المقولات.

سار كل من هيغل وبرادلي على تيار وحدة الوجود التي اعتنقها ابن سبعين حيث يرى هيغل يرى أن المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح (إن الروح الذي يتحدث عنها هيغل هي الروح الإنسانية وهي ترادف الله) لا متناه والروح هو ما ارتبط بالعقل الكلي وهو الخالق لكل شيء وما الطبيعة والفكر إلا حالان له، فالفكر هو جزء من الطبيعة ؛ أي وحدة الوجود الايجابية التي تعترف بالعالم كحقيقة واقعية ويقول ياسر شرف "...أو هو ما به كل موجود هو موجود ، فالوجود ليس شيئا ، لأنه يقابل أن يكون كل شيء، وتعقله هو تعقل اللا موجود .."³ أما برادلي فإنه يعتقد أن الوجود الحقيقي لا يتف بنوع من التوحد لا نظير له في مجال التفكير العقلي، بل هو توحد يعلو على جميع الموجودات ويتجاوزها وهذا التعريف كان أقرب إلى الإحاطة عند ابن سبعين.

➤ الوجود المقيد والوجود المقدر:

قسم ابن سبعين الوجود إلى ثلاث أقسام الوجود المطلق والوجود المقيد والوجود المقدر ، لقد تناولنا سابقا بالتفصيل كل واحد منهما، هناك تقابل أقسام الوجود عند كل من هيغل وبرادلي حيث يرى هيغل أن تحقيق الوجود يفترض أن يصير الوجود المقيد والمقيد إلى المطلق ويدخلان فيه ليصيران وحدة

¹ ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر:مُجد فنجي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية، مصر، ج3/ 1977 ص352.

² مُجد توفيق الضوى، مفهوم المكان والزمن في فلسفة الظاهر والحقيقة عند برادلي، المرجع السابق، ص15

³ مُجد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، 382

واحدة وهنا يمكن أن تكون فكرة هيكل مستمدة من الصوفية التي تنادي بمبدأ الإتحاد والحلول ، فبرغم من التناقض بين الوجود الوجود إلا أنها ادخلت (المقيد- المقدر) في المطلق يضفي عليهما حقيقة جديدة وهي الوحدة المطلقة عند ابن سبعين وهذه ضرورة لتحقيق الوجود،¹ كما ظهر المقيد والمقدر عن المطلق وبه عند برادلي وربطها بالخبرة المتناهية، إلا أنه لا يمكن النظر إليها ويقول مُجَّد شرف ياسر "... ليس في مقدورنا النظر إليها بسبب الظروف المتباينة والأشكال المختلفة التي تتخذها في إطار الطبيعة والإنسان، وإن المعلومات التي دخلت في كل تلك الفلسفات تختلف عن الأخرى في مدى استفادتها من منجزات الفكر البشري التي توافر في زمان ولادتها وحياتها"² يعتقد أنه لا يمكن النظر إليها بسبب تغير الظروف من صوفية إلى فلسفية، كما تختلف رؤية كل فيلسوف للفكرة في اللحظة الراهنة فتقبلها في لحظة ابن سبعين غير تقبلها في لحظة برادلي لأن الزمن غير الزمن الحال، كما أن تلقي المسلمات أو القضايا التي يعتبرها كل من برادلي وابن سبعين أولية أو واضحة بذاته إذا كان العقلي يعتقد أن كل المعارف عقلية فحين أن يوجد من يعتقد أنها ليست عقلية وبالتالي لا بد من التعود على الاختلاف.

ينتمي برادلي إلى المثالية المطلقة التي تتجه وتقوم بفرض الوحدة والتكامل على الوجود وعلى التجربة الذاتية من أجل الواحدية قررت المثالية المطلقة وجود عقل لا متناه أو مطلق تتجه إليه الطبيعة وسائر الموجودات في حركتها وصورتها، وبذلك تصير كل ظواهر الكون تابعة للمطلق³ كان هنا عرض برادلي مشابه للفيض عند ابن سبعين بحيث تفيض الموجودات عن المطلق فتبقى في صيرورة متواصلة للوصول إلى المطلق، ويقول هيكل بأن المطلق كان منذ البداية وجودا خالصا بلا كيفيات، وإن هذا الوجود ليس عدما أو لا شيء وإنما هو الحقيقة النهائية كأساس للحقائق جميعا تتمثل في الروح وهي لديها وعي بأنها كل الحقيقة، في حين أن الكون هو عملية نمو وتقدم حتى يظهر المطلق في مرحلة من مراحل التقدم كروح سارية في الأشياء ذاتها⁴، كان قول هيكل وبرادلي منسوب إلى فكرة تجلي المطلق في الموجودات التي تعد جزء لا يتجزأ منه وهي على خد تعبير ابن سبعين مجموعة من الفيوضات للوصول إلى المحرك الأول أو الله عند ابن سبعين.

¹ ينظر مُجَّد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص 383

² المرجع نفسه، 387.

³ مُجَّد توفيق الضوى، مفهوم المكان والزمن في فلسفة الظاهر والحقيقة دراسة في ميتافيزيقا برادلي، المرجع السابق، ص 13

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص 121

يرى هيغل "أن الوجود يستحيل ذاتا ويرسخ فروقه بمعية الهو والتعينات التي لهذا الجوهر لا تكون إلا صفات لا تربو القيام الذاتي بل تظل مجرد أسماء للواحد ذي الأسماء المتكثرة وهذا الواحد يكون مدثر بالقوى المتنوعة التي للكيان بأشكال الحقيقة كأن بزينة عرية من الهو وهذه القوى والأشكال ما هي إلا موجودات..."¹ استعمل هيغل مصطلح الهو الذي قصد إليه ابن سبعين بقوله "انت انت وهو هو" والتي كانت سابقة عند الحلاج ويعتقد هيغل أن المعينات التي هي الموجودات هي مجرد أسماء أو صفات للواحد وهنا طرح هيغل مفهوم الكثرة الناتجة عن الوحدة ، ويعتقد أن الكل فقط من يدعو إلى المطلق والمطلق هو روحي، حيث رفض قول سبينوزا الذي يقول بأن له صفة الامتداد كما له صفة الفكر ويقول "الوحدة هي المطلق وهي الحقيقة كلها وهي الفكرة التي تفكر في ذاتها"² ونفس الأمر ذهب إليه برادلي حيث يرى بأن الحقيقة هي تجربة فريدة من نوعها وهي المباشرة *immediae experience* وهي تجربة باطنية راقية تجمع بين الحدس والفكر وتنكر الواقع المادي العرف وهي تجربة لا تعبر إلا عن ما هو حقيقي وحاضر على الدوام وواضح لنا في هيئته الحقيقية ويعتقد أن التجربة المباشرة تكون شاملة لعناصر الإدراك من وجدان وإرادة وحكم، ويحدد برادلي عدم انتسابه للكثرة لأن الموجودات الحدوث والتناهي وهاتين الصفتين لا تنطبق مع المطلق.³

تحدث هيغل عن الروح؛ أي الروح الإنسانية التي ترادف الله عند ابن سبعين، فيعتبر أنها غير موضحة فهو لا يؤمن بإله مفارق، وإنما يؤمن بأنه هناك قوة خارقة للعادة يمكن لها تغيير وتطور العالم المادي والإنساني، فتعد بذلك أسمى وأشرف بحيث يمكن لها أن لا تبلغ وعيها بذاتها، إن المطلق أو الروح الذي يعترف به هيغل ما هو إلا الإنسان وحدة فيتغير الله الهيجلي إلى الله السبعيني ويصبح إنساني مطلق فيتحول المتخيل إلى وهم، ويرى هيغل أن الوجود هو تعقل اللا موجود نفسه ويعتقد أن هذا ما يسمى بالتناقض من حيث الوجود يمكن له أن يجمع بين المتناقضين (الوجود واللاموجود) الوجود وهو ما نعرفه أما اللا موجود فهو الذي لا يوجد أصلا وهكذا تتم الصيرورة في الوجود.

تناول برادلي الكيف في الوجود وقال: "كل كيف يتضمن التنوع *diversity* والتنوع يعني وجود علاقات داخلية تعمل على إيجاد الوحدة لجمع كثرة الكيفيات"⁴ كان إهتمام برادلي مبني على سبين في

¹ هيغل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2006، ص676

² برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص358

³ ينظر محمد توفيق الضوى، مفهوم المكان والزمن في فلسفة الظاهر والحقيقة دراسة في ميتافيزيقا برادلي، ص39

⁴ المرجع نفسه، ص24

إثباته الوحدة السبب الأول هو رفض الكيفيات وإيجاد وحدة تجمعها والثاني رفض نظرية الكثرة في حد ذاتها كان توجه برادلي واضح في إتباع نظرية الوحدة ورفض الكثرة مشابه تماما لما جاء به ابن سبعين حيث كان يرفض الكثرة لأن وجودها غير معترف بيه وهو وجود وهمي كانت توجهات الفيلسوفين في نظرية الوحدة متقاربة حتى أنه لما نفس الأسلوب في القبول والرفض وتقديم أسباب فقط تختلف نوعية الإثباتات معناها الأول كان له أسلوب فلسفي؛ أي أدلة عقلية على عكس ابن عربي كان يقدم الجمع بين الأدلتين النقلية والعقلية بما أن التصوف يعتمد على معطيات الكتاب السنة في أول المصادر فإن ابن سبعين لم يفوته ذلك كما قيل بأن ابن سبعين كان فيلسوف أكثر منه صوفيا وبما أن الفلسفة تعتمد على النظر العقلي فإن ابن سبعين تقارب مع برادلي في نفس التوجهات.

نجد أيضا إهتمام برادلي في أن الحقيقة هي الموجودات دائمة وهذه الموجودات توجد دون الإعتماد الواحد على الآخر ونحن نعلم أن الله دائما موجود وهو لا يعتمد على أحد أبدا فهو القادر على كل شيء وبه وله يقدم كل شيء فهل كان يقصد برادلي هنا إله ابن سبعين؟

إن الاستقلال المستمر لله يمكن له أن يؤدي إلى الحضور والغياب بالضرورة (أي حضور الموجود أو غيابه وهنا الموجود ليس الله وإنما الوجود الإنساني) لأن وجود الإنسان لا يؤثر أبدا على غيره والدليل على ذلك فكرة الموت بالرغم من وفات العديد من الأشخاص عبر قرون من الزمن لم يهتز الزمن لحظة لأن الحياة في استمرار دائم وهذا وهم عند ابن سبعين وهو وجه التقارب من حيث نجد أن نظرية الكثرة تشتمل على العلاقات داخل العلاقات ومادامت تلك العلاقات متغيرة فإنه حسب برادلي لا بد من رفضها وهنا يرفض نظرية الكثرة والرفض كان من أجل استحالة وجود كثرة في عالم الحقيقة ويحاول البرهنة عليها هيجل فقد اعتبر أن حركة الوجود بين المباشر واللا تعيين هي الصيرورة والتي يمكن لها أن تكون بمثابة الوحدة العينية وتحولاته وبهذا أقام هيجل الماهية السبعينية الحقة هي علاقة الوجود بتلك الصيرورة.

سعى كل من هيجل وبرادلي في نظرية الوجود في إظهار التقابل بين الأقوال الفلسفية والمبادئ العقائدية السبعينية وهو واضح حيث يقول برادلي بضرورة افتراض وجود مطلق كامل يتجاوز نطاق الفكر حيث يجتمع فيه المتناقضات جميعا، فكل شيء نتصوره ما هو إلا صورة من صور الحقيقة لأنه لو كان الوجود مختلف أو متعدد فإننا نجد أن الوجود متناقض مع نفسه، والمتناقضان لا يجتمعان معا، وبالتالي الوجود لا يكون معقولا إلا في علاقته مع الموجودات وهو لب نظرية الوحدة المطلقة التي تفيض

عنها الكثرة فيصير الكل يتضمن الكل حسب ابن سبعين أما عند برادلي فإن الوجود الحقيقي هو ما تضمن الكل.

أعتمد ابن سبعين في نظريته على المنهج الديالكتيكي وإن الجدل المتطور أو الديالكتيك بمفهومه الهيجلي، خاصية أساسية في فكر ابن سبعين فهو المنهج الأساسي لبلوغ المعرفة الحقيقية والوصول بالوحدة المطلقة، التي يستطيع من خلالها المتصوف أن يغير من المخالفة إلى القبول، ويستطيع الارتقاء من الكثرة إلى الوحدة فهو ملم بالكل والكل ملم به وأن الموجودات هي فيض الواحد ويقول "سبحان من جعل من كل فرد زوجين إثنين وجعل من كل زوج فردين ولم يكن قط في الوجود ثاني لإثنين"¹ إن ابن سبعين كثيرا ما يطلب من المطلق النظر إلى الموجودات بهذا المنظار الديالكتيكي الروحي الذي يعتبر الوجود مطلق.² استعمل ابن سبعين العقل كأداة لضبط العلوم وميزان لها وهذه مرتبة الصحو رأى فيها العلم أو الصوفي بأنه يكشف عن العلم أثناء الصحو أما العقل، بالنسبة للعلم أو بدونه لا يمكن له التحقق وبهذا يفتح أفق جديدة خارج مستجدات العقل فيلوذ بالديالكتيك، لقد صاغت فلسفة ابن سبعين بشكل منظم في النظرة "الديالكتيكية" إلى العالم المشابهة لفلسفة هيغل؛ وما يوافق ذلك من المنهج الديالكتيكي في البحث عن المعرفة، ولقد كانت صاغية هيغل لمصطلح الديالكتيك صياغة فلسفية تمكنه منه الوصول إلى المعرفة، وانطلاقا من تلك القوانين الشاملة التي تساعد على تطور العالم الموضوعي، وقد كانا لهذين الفيلسوفين أسلوب راقى في الكتابة ليصوغ بشكل مثالي فيحقق قوانين الديالكتيك.

إن الفكرة الأساسية التي بنيت عند هؤلاء الفلاسفة وكانت القاسم المشترك بينهم هي تلك التجارب العقلية المختلفة من خلال الوصول إلى الله الذي يعد (المطلق - الوحدة - اللاهائي..) فكل يسميه كما يعتقد به ويبدو هذا الأمر أنه مطلب إلهادي وهو غاية في الإنسانية حيث يُفَرِّزُ العقل للتغلب على المتناقضات والمتناهي وغير المتناهي ويقول ابن سبعين "إن العقل مخلوق إلهي كونه متصل مباشرة بأصله دونما صلة ودونما واسطة وبذلك يتخطى نظريات الفلاسفة التي حاولت أن تجعل العقل مرتبط بتلك السلسلة من العقول الأخر الأعلى والأرقى وفي نهايتها العقل الفعال..."³ لم ينكر ابن سبعين دور العقل

¹ ابن سبعين، الإحاطة، المصدر السابق، ص 26-27.

² ينظر: مجلّد العدولي الإدريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دار البيضاء، ط 1/ 2006، ص 26-27.

³ ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص 147.

وإنما قيده في مضماره لأن العقل العادي أو عقل الفيلسوف ليس هو العقل المطلق وإنما عقل العارف أو الصوفي يختلف بامتيازاته واعتقد أن العقل ما بني على تركيب الحروف ويقول "نبدأ بالحروف العقل والنفوس الروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجوه والشيء والحق والأمر والذات والآنية والهوية والوحدة جميع ذلك محمول على قضية ثابتة"¹

اجتمع هيغل وابن سبعين وبرادلي على إشكالية الوجود وما تتطلبه من قضايا تتجلى في الوحدة والمطلق والهوية والذات والعقل والأنا (أخذ هيغل على فخته الذي يعتقد أن المطلق هو الأنا، ولا يحدث هذا الأنا إلا ليتغلب عليه مجهود حر، فالمطلق أحد طرفي التضاد، وهو ليس المطلق، وأخذ على شيلنغ أن المطلق هو أصل كل الوجود المشترك المتجانس للأنا الإلهي وغير الأنا الواقعي التي تتحد فيه الأضداد والمتناقضات كلها فالمطلق بهذا يكون أصل كل الوجود الذي لا يكشف عن سبب صدور العالم وكيفيته) لم تكن القراءات الفلسفية المعاصرة لابن سبعين عند هيغل وبرادلي فقط وإنما وجدت عند الكثير من الفلاسفة خاصة وأن الوجود كان محور الدراسات الفلسفية المعاصرة باختلاق نظرياتها، وهذا أمر جيد نوعاً ما باعتبار أن فلسفة ابن سبعين ارتقت من الوجود الصوفي إلى الوجود الفلسفي بمشاكله التي تنشأ من خلال رد أحدهما إلى الآخر مثل المطلق هنا الذروة القصوى لتصور العلاقة بين الله والعالم، إذ يبدو أن الفكر الفلسفي لم يستطع حتى الآن أن يجد ما هو أبعد من الوحدة المطلقة في تصور الوجود وإن كان قد ذلك بأشكال مختلفة.

اتسم أسلوب الفلاسفة (هيغل - ابن سبعين - برادلي) بالتجريد والتعقيد وكثرة المصطلحات خاصة ابن سبعين الذي عرف بغموض المفاهيم والمصطلحات، لمذهب نظرية الوحدة المطلقة، فالارتقاء إلى المطلق هي الوجود الحقيقي الذي يسعى إليه الكل، كما أن وجود الوحدة المطلقة لا تتم إلا من خلال التعيين والتجسد في العالم، وهذا التجسد يعني التوحيد، طرح هؤلاء المسألة الوجودية بصيغة جدلية: (القضية النقيض، فالقضية لا يمكن أن توجد وحدها وإلا كانت تصورات صادرة عنها) (طرح مسألة الله والعالم) كما أن العالم لا يمكن له اكتساب كماله إلا بتجسد الصورة فيه، وبالتالي وجب طرح الوحدة المطلقة كإتحاد بين المطلق والنسي أو الله والموجودات .

¹ ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 107

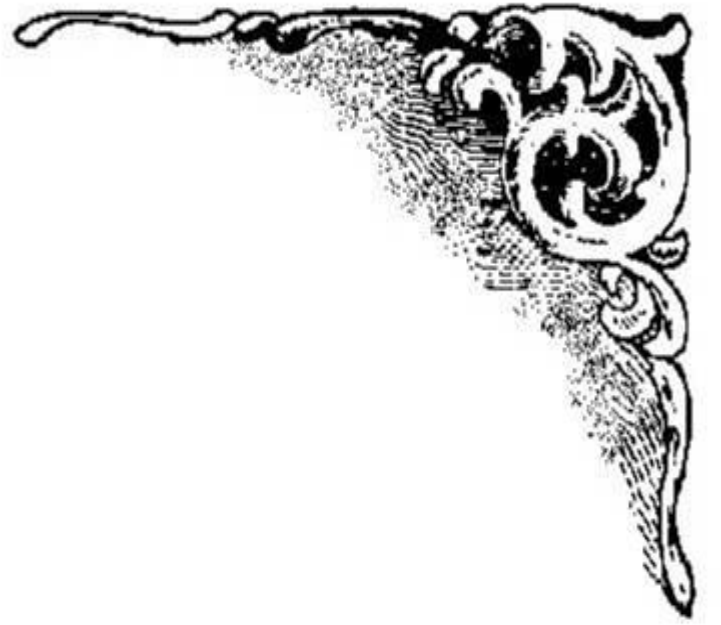
إن منظومة ابن سبعين كان لها صدى داخل الفلسفة المعاصرة في المذهب الهيكلية والبرادلي وحتى في فكر شوبنهاور باعتبار أن أفكارهم كانت شاملة الطبيعة و المطلق، وهي الجانب الرجعي من فلسفة ابن سبعين ، ابتداء من المنهج الديالكتيكي عند هيغل إلى وحدة الوجود عند برادلي وقد كانا فلسفتها هما شكلين من أشكال وجود الفكرة المطلقة.

وفي الأخير يمكن القول أن قراءات الفلاسفة المعاصرين(هيغل-برادلي-هيدغر) لابن عربي وابن سبعين لم تكن من حضيض الصدف وإنما كان نتيجة الانغماس في قراءة نصوصهم الصوفية، وهذا التحول من القراءة الصوفية إلى القراءة الفلسفية، كان ناتج عن ذلك التغيير المرتبط بالجانب الفلسفي المترتب على اعتناق فكرة جديدة، عموماً كان فضاء هؤلاء ملماً بأفكار الصوفية بطريقة عقلية حتى شعرت لبرهة من الزمن أنني مازلت ألامس قراءاتي الصوفية نظراً مغريات للقراءة الفلسفية بطبعة صوفية فبعدها كانت الفلسفة هي البحث عن العلاقة بين الإنسان والتقنية وقضايا المستقبلات وماهية الوعي، أصبحت تبحث في العلاقة بين الوحدة والكثرة ضمن الوجود.

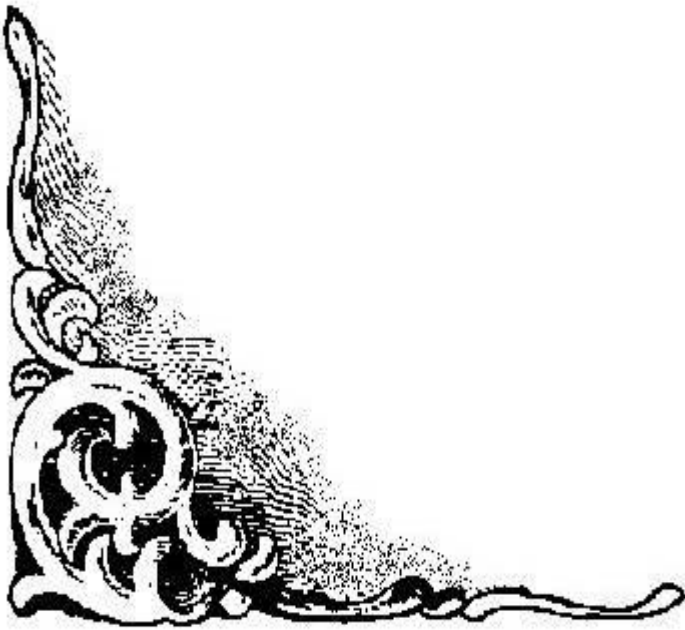
خلاصة:

خلاصة القول يمكن اعتبار فلسفة ابن عربي وابن سبعين من أهم التيارات الايجابية بالرغم من تعرضها إلى الكثير من الانتقادات إلا أنها وفقت في الوصول بفكرها إلى أعلى وأرقى المراتب والدليل على ذلك وجود مجموعة من القراءات الفلسفية التي تبنت فكرها بطريقة معاصرة، في البداية لم تكن الرؤية واضحة للوحدة المطلقة لكن بعد خوضها في غمار الفلسفة، فالاهتمام بهذا الجانب لم يكن وليد الصدفة وإنما نجد الكثير من الفلاسفة يحملون لغة التصوف داخليا من أمثال هيغل ونتيجة للتدرج في القراءات الصوفية خرج طرحهم بهذا الشكل، فما هو معروف عن الفلسفة كان الإعتقاد بأنها انتقال من فكرة إلى أخرى ومن فيلسوف إلى آخر وهكذا.

إن طرح النقدي التي تعرضنا له في البحث لم يكن للتقليل من شأن ابن عربي أو ابن سبعين وإنما كان للنظر على ما تعرض له هؤلاء من قساوة أما فيما يخص القراءة الفلسفية فقد كانت لارتباط هؤلاء بالفلسفة ذاتها، بقدر ما هي مرتبطة بالقراءة كأسلوب جديد وعادة نكتسبها نتيجة الشعور بالثقة عندما نتعلم أشياء جديدة، وبطبيعة الحال كما كان النقد غاية فإن القراءة كانت وسيلة، ولا ننسى أن التصوف يتحول في مرحلة ما إلى وسيلة ولغاية أرقى تتمثل في الحكمة العملية من خلال صراع الأفكار الذي يكون نهايته تفلسف.



خاتمة



خاتمة عامة:

الحمد لله الذي أعانني على إنجاز هذا العمل، وقد توصلت من خلاله إلى نتائج البعض منها كان إجابة عن بعد التساؤلات التي طرحتهم سابقاً والبعض الآخر كان خلاصة عامة استخلصتها من خلال البحث كان من أبرزها:

1- التصوف هو معادلة بين النجاح أو الفشل في نطاق التفكير الذي يرمي إلى تنظير وحدة الوجود وعرقلته، دون المساس بمسئمة "الثنائية" بين الله والعالم.

2- تعددت مواقف المتصوفة بين القول بمسألة الوحدة وبين مسألة الكثرة التي تخللتها وحدة الوجود فكان منهم المعتقد والمتوقف والمنكر.

3- اتجه ابن عربي في عقيدة الوحدة والكثرة إلى التعبير على أن الوجود كله واحد وأنه لا يوجد فرق بين الله والمخلوقات من حيث هما حقيقة واحدة، أما ابن سبعين فإنه ينظر إلى الله على أنه وحدة متكاملة دون وجود الموجودات وهي عين الوحدة المطلقة، لذا يكمن الفرق بينهما في أن الإنسان ينظر إلى الله بوجه، وينظر إلى غيره من المخلوقات بوجه مختلف لأنه لو كانت لهما نفس النظرة لزال ذلك الفرق.

4- لم يكن الحديث عن عقيدة الوحدة والكثرة خارج الوجود فإذا قلنا أن وحدة الوجود ما هي إلا دعوة إلى توحيد الله تعالى، فإن الكثرة ما هي إلا التحقق بتلك العبودية التامة لله تعالى هو الطريق الذي يسلكه الصوفي في حياته وقد كانت معظم المتصوفة ينادون بذلك وبينون هذه النظرية على أسس متينة .

5- تعددت نظرية الوحدة والكثرة إلى القول بوحدة الوجود والتي صنف إلى مجموعات من الناس وهما كالتالي:

أ- الصنف الأول القائل بالحلول والإتحاد (سبق وتعرفنا عليهما) هم أصحاب الديانات الهندية والصينية وبعض الفلاسفة وطائفة المتصوفة الحلولية من أمثال الحلاج، وهذه العقيدة باطلة ومرفوضة لأنها تعتقد أن الموجودات تنحل في الله، وقد تطرقنا في الفصل إلى عرض الفرق بين الحلول والإتحاد ووحدة الوجود لأن الكثير من المتصوفة وقعوا في القول أن هذه المصطلحات تعبر عن نفس الفكرة.

ب- الصنف الثاني والذي اعتبرها على أنها وحدة إسلامية توحيدية ، نجد فيها كبار الصوفية وأتباعهم ومن يوافقهم من عامة الموحدين على المضمون التوحيدي؛ والمقصود بذلك أنهم فهموا أن وحدة الوجود تعني التوحيد فكلاهما يحمل نفس المعنى والدلالة.

6- تطرق ابن سبعين إلى التصوف الأخلاقي وما تضمنه من السلوك والمقامات والأحوال والرياضات العلمية، وحاول البحث في غاية التكامل وتحدث عن السفر والتكيف والخير والشر في الوحدة المطلقة وبهذا يعد متميز عن غيره من الصوفية.

7- لم يتوقف أهل نظرية الوحدة بالقول بوحدة الله فقط، وإنما حاول إنكار الكثرة الوجودية على أنها مجرد وهم لا بد التخلص منه، حيث لم يكن توقعهم عن إنكار هكذا وإنما كان لعدم المعرفة بحقيقة المقصود فسلموا به لأهله وتوقفوا دون اعتقاد ولا إنكار.

8- إن محاولة البحث في مسألة الوحدة والكثرة هو البحث في الوجود عينه، فلا يوجد فرق بين الوجود المقيد والوجود المطلق وهنا يكمن وجه الاختلاف بين ابن عربي وابن سبعين، إلا أنهما اتفقا في إطلاق الوحدة ونفي الكثرة، واعتقدا أن مراتب الوجود هي وهم على التحقيق، إلا أنه هناك عقول قاصرة التي ميزت بين الذوات المجرد وغيرها، وبين الواجب والممكن، وفي آخر المطاف اعتقدا أن الحقيقة هي هذا التميز وهو باطل ووهم لأن الوجود واحد.

9- إن نظرية الوحدة والكثرة في التصوف الإسلامي هي اعتقاد جازم بأن الوجود الحقيقي هو القائم بذاته الذي لا يحتاج إلى غيره، والكل محتاج إليه، هو وجود واحد، وجود الله؛ أي الوحدة، أما وجود غير الله تعالى فهو وجود بالله بإيجاده (الكثرة)، ولولا إيجاده له لما وجد، فالوجود كله لله وبالله، فالصوفية يعترفون بالموجودات المتعددة لكنهم يؤكدون أن الوجود الذي به الموجودات موجودة هو وجود واحد لله وبالله، وفرق بين القول بوحدة الوجود والقول بوحدة الموجود.

10- إن عقيدة الوحدة والكثرة تتأسس على هذا مفهوم وحدة الوجود باعتبارها عقيدة كل موحد وهي اختصار كلام أهل الكلام المطول في إثبات وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله، تحاول إثباتها باعتبار أن البعض يرى أنها مستمدة من الكتاب والسنة.

11- إن مسألة الوحدة والكثرة تتبنى معطياتها ضمن أهم الأفكار أساسية والتأكيد عليها؛ أي أن الوجود كله لله وبالله تعالى، ذلك أن العالم هو: "ما سوى ذات الله وصفاته؛ فالعالم هو: أفعال الله تعالى، إذ كل ما سواه هو من آثار قدرته، فلا وجود إلا وجود الله: "ذاتا وصفات وأفعالا"، والوجود كله هو بإيجاد الله تعالى،

12- يعتقد الصوفيين أن فكرة الوحدة والكثرة تترابط بين مفهومين أساسيين، أن الله أو الخالق أو الحق كل واحد يسميه بمعطى أنه هو الوحدة والموجودات هي الكثرة، لكن بإيجاد واحد هو إيجاد الله تعالى لا غير، فلا وجود إلا لله تعالى ذاته وصفاته وأفعاله، وكل الموجودات في العالم ما هي إلا أفعال لله تعالى، فالوجود واحد من

حيث ذات الله تعالى ومن حيث رجوع الموجودات جميعها إلى الله عز وجل، وحتى وأن كانت هناك الكثرة إلا أن الوحدة أساس كل الوجود.

13- كان لنظرية الوحدة والكثرة اتصال دائم مع بعض المصطلحات الصوفية وحتى أصبحت لا تفارقها نوعاً ما مثل التجلي والحب الإلهي والفناء، وتؤيد صحتها نظرية الجوهر الفرد الكلامية، وهي أيضاً عقيدة أصيلة مستمدة من الكتاب والسنة وأسماء الله تعالى الحسنى، وعلينا أن لا نقف عند المصطلحات فقط فقد نجد البعض الآخر يعبر عنها مثل التوحيد والحلول والاتحاد.

14- تختلف وسائل الصوفية علماء وعملاً، لأن إثبات كل من ابن عربي وابن سبعين اعتقادها بوحدة الوجود والوحدة المطلقة التي تتحقق إلى الله تعالى، إذ أن الوجود كله لله وبه، ولولا الله تعالى لكنا هالكين فانين معدومين، ولا يقصد الصوفي من (مسألة الوحدة) الفلسفة النظرية بل المقصود هو تطبيق هذه المعرفة وانعكاسها على سلوك العبد، ليصبح ربانياً قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّكُمْ نِعْمَ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكُتُبَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾¹ فيحيا الصوفي بالله والله ومع الله.

15- إن الحديث عن الوحدة الوجودية أو الكثرة يستلزم الحديث عن المؤيدين والخصوم لهما من الفقهاء والفلاسفة وبعض الصوفية وهؤلاء صنفان من الناس:

أ- الصنف الأول الذي يحسن الظن بالصوفية ويحاول الدفاع عنهم وتبرئتهم من نظرية الحلول التي نسبت لهم، وقد أخطأ هذا الصنف من حيث أن (الوحدة الإلهية) ليست تهمه لنبراً أصحابها منها، بل هي حقيقة التوحيد، وإن الجهل بمراد أصحابها هو سبب إنكارها، والدفاع عن الصوفية لا يكون بإنكار نسبة وحدة الوجود إليهم بل بتوضيحها.

ب- أما الصنف الثاني فهو صنف مسيء للظن بالصوفية أنكروا عليهم مسألة الوحدة بسبب الجهل بمرادهم، والخلط بين وحدتهم الوجودية ووحدة الحلوليين، فلو عرفوا حقيقة مرادهم لما أنكروا عليهم.

16- حاول العديد من الفقهاء والفلاسفة الرد على القائلين بوحدة الوجود وانكارها من جانب دلالتها، إلا أنه لو حاول كل واحد تكفير الآخر فلن نستطيع التمييز بين القول الصحيح والقول الخاطئ وعليه لا يجوز تكفير أحد من المسلمين المشهود لهم بالعلم والدين لمجرد احتمال في كلامهم، كما أن اقتطاع نصوص دون تحري البحث والقراءة التفصيلية لا يعبر عن فهم مذهب القوم، وإنما لما كنا نرد المتشابه من كلام الله تعالى إلى

¹ آل عمران: 79

المحكم، فالواجب كذلك أن نرد المتشابه من كلام الصوفية إلى المحكم المصحح بموافقة أهل السنة وعدم الخروج عن الشرع ، وإن جرأة البعض في تكفير ابن عربي وابن سبعين وغيرهم من القائلين بالوحدة ما هو إلا بسبب الجهل والمنافسة التي لا علاقة لها بأهل العلم ، وكما قيل: قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد ويُنكر الفم طعم الماء من سقم.

17- تتبع نظرية الوحدة والكثرة عند ابن عربي وابن سبعين أهمية في تراثنا الغربي الإسلامي من كون آرائنا في الفلسفة الإلهية لا تشكل مذهبا متكاملًا، وبهذا يمثل إشكالية الوحدة والكثرة في التصوف الإسلامي نقطة إنعطاف داخل التراث الصوفي.

18- استطاع ابن عربي وابن سبعين الارتقاء بمكانة معرفية خاصة، بحيث لم يوجد لدى أي واحد منهما إلا لمحات بارقة من النور تضيء جانبًا من الحقيقة التي تهم المتصوف، وقد إستطاع ابن عربي وضع هذا المذهب منظما في تفسير العالم، هدفه الأساسي هو رفع كل تعدد وتكثر في الحقيقة العقلية إلى الموجود الأول الإلهي الواحد، وقد كان لابن سبعين نفس المسار .

19- كانت لنظرية الوحدة والكثرة تأثير كبير في حياة التصوف والمتصوف، وفقد استطاعت الانتشار في جميع العالم الإسلامي واصبحت ضمن المواضيع الهامة التي لا بد أن نتمعق فيها.

20- تعد إشكالية الوحدة والكثرة نموذجاً حياً للمشكلات التي أثرت جميعها، من حيث أن الإيمان الديني يفترض المسلمات الإعتقادية، يتطلب الوقوف عند حدود الممارسة العقلية في الإستخدام، حالما يصل إلى البحث في نقاط معينة، وهو مطالب بالإقلاع عن النظر في مطارح هي من أمر الله. وفي الختام أوصي بقراءة متأنية موضوعية منصفة لكتب الصوفية لفهم كلامهم على مرادهم، مع إخلاص النية لمعرفة الحق والصواب، ومن ذاق عرف ومن حُرّم انحراف والسلام.



الملاحق

● فهرس الآيات القرآنية

● فهرس الأحاديث النبوية

● فهرس الأعلام

● فهرس المصطلحات



**** فهرس الآيات القرآنية ****

الصفحة	السورة والآية	الآيات القرآنية
33	البقرة 31	﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿31﴾ ﴾
34	البقرة 115	﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثُمَّ وَجَّهُ اللَّهُ إِلَيْكَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿115﴾ ﴾
34	هود 56	﴿ إِنِّي نَوَّكْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿56﴾ ﴾
35	الحديد 04	﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿4﴾ ﴾
37	سورة ق الآية 16	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ فَنَسَهُ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿16﴾ ﴾
37	هود 04	﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿4﴾ ﴾
85	الشعراء 10-11	﴿ وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ابْتَئِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿10﴾ قَوْمٌ فَرَعَوْنَ آلَ يُنْفُونَ ﴿11﴾ ﴾
85	الإخلاص 01	﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿1﴾ ﴾
85	الأحزاب 04	﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ، وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ مِنَ الَّذِينَ تَظَاهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ

		بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴿٤﴾
85	الطور 48	﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٤٨﴾﴾
86	الفجر 05	﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ ﴿٥﴾﴾
86	البقرة 164	﴿لَا يَأْتِيَنَّ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾
86	البقرة 197	﴿يَتَأُولَىٰ آلَ لَبِئٍ ﴿١٩٧﴾﴾
86	آل عمران 30	﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴿٣٠﴾﴾
86	طه 54	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهْيِ ﴿٥٤﴾﴾
86	الإسراء 85	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴿٨٥﴾﴾
86	الأحزاب 72	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾
87	الرعد 20	﴿الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَتَّقُونَ الْمِيثَاقَ ﴿٢٠﴾﴾
87	المائدة 35	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾﴾
89	الذاريات 21	﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾
87	الأعراف 54	﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَرَّكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾
87	الحجر 29	﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾
87	التين 04	﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾
88	الفجر 05	﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ ﴿٥﴾﴾
88	البقرة 164	﴿لَا يَأْتِيَنَّ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾
88	البقرة 197	﴿يَتَأُولَىٰ آلَ لَبِئٍ ﴿١٩٧﴾﴾
88	طه 54	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهْيِ ﴿٥٤﴾﴾
88	آل عمران 30	﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴿٣٠﴾﴾

88	الإسراء 85	﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ (85)
88	الأحزاب 72	﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (72)
88	الرعد 20	﴿ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْعَيْثُقَ ﴾ (20)
166	سورة ص الآية 27	﴿ لِدَاوُدَ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ﴾
265	الزمر 62	﴿ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (62)
265	الفاطر 01	﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِئِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مَثْنِي وَثُلُثَ وَرُبْعٍ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (1)
265	الانفطار 6-7-8	﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَكَ بِرَبِّكَ الْكُرْبُ ﴿6﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّدَكَ فَعَدَّلَكَ ﴿7﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿8﴾ ﴾
266	الحشر 24	﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (24)
	الزخرف 85	﴿ وَتَبَرَّكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (85)
266	المائدة 120	﴿ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (120)
266	الحج 66	﴿ وَهُوَ الَّذِي أَحْبَبَ كُمْ ثُمَّ يَمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ﴾ (66)
266	آل عمران 156	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يَحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (156)

266	البقرة 212	﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْحَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ (212)
266	الذاريات 58	﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ (58)
267	البقرة 22	﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (22)
267	الذاريات 56	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (56)
267	النساء 36	﴿ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴾ (36)
267	المائدة 72	﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۗ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْبَارٍ ﴾ (72)
267	المشورى 11	﴿ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (11)

**** فهرس الأحاديث النبوية ****

الصفحة	التخريج	الأحاديث النبوية
36	أخرجه الديلمري في مستند الفردوس	«إِنَّ اللَّهَ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ، لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا الْعَالِمُونَ بِاللَّهِ، فَإِنْ نَطَقُوا بِهِ لَمْ يَنْكُرْهُ عَلَيْهِمْ إِلَّا أَهْلُ الْعِزَّةِ بِاللَّهِ»
36	اخرجه الطبري	« وَمَا مِنْ أَيْهٍ إِلَّا لَهَا ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ وَمَطْلَعٌ »
36	اخرجه احمد	«عَنْ ثِيَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِنَّهَا تَشْفُقُ عَنْهَا ثَمْرُ الْجَنَّةِ»
36	رواه البخاري واحمد	« إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ وَطَوَّلَهُ سِتُونَ ذِرَاعًا »
34	اخرجه البزاز واحمد وابن ماجه	« وَمَا تَجَلَى اللَّهُ لِشَيْءٍ الْأَحْشَعُ لَهُ »
37	اخرجه الطبري	« كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًا لَمْ أَعْرِفْ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَتَعَرَّفْتُ عَلَيْهِمْ فَعَرَفُونِي »
90	اخرجه البخاري	« إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ وَلَمْ يُصِبْ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ »
71	رواه الترمذي	«إِنَّ إِعْبَاطُ أَوْلِيَائِي عِنْدِي لِمُؤْمِنٍ حَفِيفِ الْحَالِ، دُو حَظٍّ مِنَ الصَّلَاةِ، أَحْسَنَ عِبَادَةٍ رَبِّهِ وَأَطَاعَةٍ فِي السِّرِّ، وَكَانَ غَامِضًا فِي النَّاسِ لَا يُشَارُ إِلَيْهِ بِالْأَصَابِعِ وَكَانَ رِزْقُهُ كَقَفَا فَصَبَرَ عَلَى ذَلِكَ، ثُمَّ نَفَضَ بِيَدِهِ فَقَالَ عَجَلْتُ مَنِيَّتَهُ، قُلْتُ بَوَأكِيهِ قَل تَرَابُهُ »
71	الترمذي	«وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عِبَادًا لَيْسُوا بِأَنْبِيَاءَ وَلَا شُهَدَاءَ يَعْبِطُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ وَالشُّهَدَاءُ عَلَى مَجَالِسِهِمْ وَفُرَجِهِمْ مِنَ اللَّهِ، يَضَعُ اللَّهُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ فَيَجْلِسُهُمْ عَلَيْهَا، فَتَجْعَلُ وُجُوهُهُمْ نُورًا وَهُوَ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ»
71	أخرجه مسلم في كتاب الإيمان	«إِذَا صَنَعَ لِأَحَدِكُمْ حَادِمَهُ طَعَامَهُ، ثُمَّ جَاءَهُ بِهِ، وَقَدْ وَلِيَ حَرَّهُ وَدُخَانَهُ، فَلْيُقْعِدْهُ مَعَهُ فَلْيَأْكُلْ فَإِنْ كَانَ الطَّعَامُ مَشْفُوهًا قَلِيلًا، فَلْيَضَعْ فِي يَدِهِ مِنْهُ أَكْلَةً أَوْ أُكْلَتَيْنِ»
71	رواه البخاري	« مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنِي بِالْحَرْبِ »
71	رواه البخاري في	« وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ بِمَا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَلَا يَزَالُ

	الرفائق	عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوْافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَّهُ الَّتِي يُبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَلَكِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَقَدْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيدَنَّهُ»
72	أخرجه البخاري في كتاب الفرائض	« أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ، فَمَنْ مَاتَ وَتَرَكَ مَالًا فَمَالُهُ لِمَوَالِي الْعَصَبَةِ وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا أَوْ ضِيَاعًا فَأَنَا وَوَلِيِّهُ ، فَلَا دُعَى لَهُ الْكُلُّ الْعِيَالُ »
72	أخرجه البخاري في كتاب الصوم	« مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيَّهُ »
72	صحيح الإسناد أخرجه أحمد	« الطُّلُقَاءُ مِنْ قُرْبَى ، وَالْعَتَقَاءُ مِنْ ثَقِيفٍ ، بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، وَالْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ ، بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ »
72	رواه البخاري.	« إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ أَدَى لِي وَوَلِيًّا فَقَدْ اسْتَحَلَّ مُحَارَبَتِي »

**** فهرس الأعلام ****

الصفحة	اسم الشخصية
-29-27-26-25-23-21-16-13هـ، ج، د، هـ -42-41—39-38-37-36-35-34-33-32-31 -53-52-51-50-49-48-47-46-45-44-43 -61-60-59-58-57-56-55-54-53-52-54 -72-71-70-69-68-67-66-65-64-63-62 -95-82-81-80-79-78-77-76-75-74-73 -190-189-188-166-165-164-163-107 -198-197-196-195-194-193-192-191 -206-205-204-203-202-201-200-199 -214-212-212-211-210-209-208-207 -235-234-233-232-231-230-216-215 -243-242-241-240-239-238-237-236 -271-250-249-248-247-246-245-244 -279-278-277-276-275-274-273-272 -296-293.295-284-283-282-281-280 .298-297	ابن عربي
-124-106-104-103-102-94-29-28-27-26 271-201-169	أفلاطون
26	عين القضاة الهمداني
-94-93-92-91-90-89-87-86-26هـ، ج، د، هـ، -104-103-102-101-100-99-98-97-96-95 -112-111-110-109-108-107-106-105 -120-119-118-117-116-115-114-113 -128-127-126-125-124-123-122-121 -136-135-134-133-132-131-130-129 -144-143-142-141-140-139-138-137 -151-151-150-149-148-147-146-145 -219-218-217-163-155-154-153-152 -227-226-225-224-223-222-221-220	ابن سبعين

-235-234-233-232-231-230-229-228 -255-254-253-252-251-238-237-236 -263-262-261-260-259-258-257-256 -285-284-273-272-271-265-265-264 -293-292-291-290-289-288-287-286 .298-297-296-295-294	
124-95-45-39-17	الغزالي
94-26	سقراط
175-124-111-106-100-28-27-26	الفارابي
211-201-175-170-31-30-29	افلوطين
171-170-169	سبينوزا
-290-289-288-287-286-285-284-170 292-291	هيغل
175-124-111-106-100-95-28-26	ابن سينا
27	برونيدس
27	هيرقليدس
169-104-103-102-94-29-28-21	أرسطو
173-45-43-29	البسطامي
45-29-26	وسهل التستري
29	ابن عطاء الله الإسكندري
95-29	ابن الفارض
99-94-45-44-43-41-26	الحلاج
95	الحرابي
95	قضيبي البان
41	لسان الدين ابن الخطيب
29	الرومي
29	الجيلي

105-104-96-95-31	ابن مسرة
176-33	أوغسطين
39	الجويني
-39	أبي اسحاق الإسفرائيني
41	ابي البكر ابن برجان
41	ابي بكر العريف
178-177	موسى ابن ميمون
41-16	معروف الكرخي
41	بشير بن الحارث المحاسبي
41	السري السقطي
45-41	الشبلي
41	الرفاعي
45-41	الجيلاني
41	أبو بكر المايورقي
41	أبو القاسم بن قسي
100-95-41	ابن طفيل
102-100-95-41	وابن رشد
100-41	وابن باجة
96-41	ابو عبد الله الشوزي
97-96-41	بابن المرأة
42	يوسف بن خلف الكومي
42	ابي المدين(شعيب بن الحسن الأندلسي)
42	عمران المرتلي
107-95-26	السهروردي

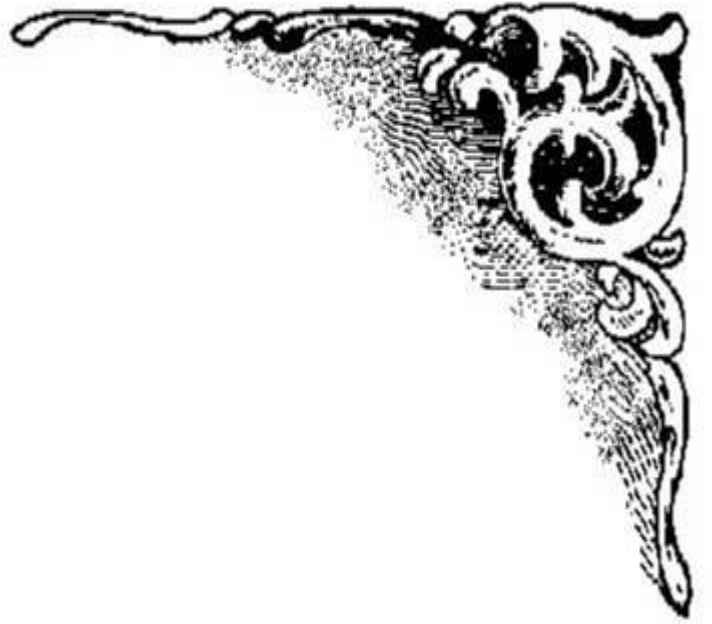
45-43-41	الجنيد
43	القشيري
45	أبي الطالب المكي
41	ابو السعود بن شبل
56-45-41	ابي السعيد الخزاز
45	مُجَّد بن عبد الجبار النفري
258-245-218-43-14	ابن خلدون
49	ذو النون
-222-217-103-97-95-92-91-90-89-72 270-269-257-256-242-241-231	ابن تيمية
94	النفري
94	الحبشي
95	ابا المدين التلمساني
262-95	البلنسي
265-109-95	الششتري
-280-279-278-277-276-275-274-273 284-283-282-281	هيدغر
292-291-290-289-288-287-286-285-284	برادلي

فهرس المصطلحات عربي فرنسي انجليزي

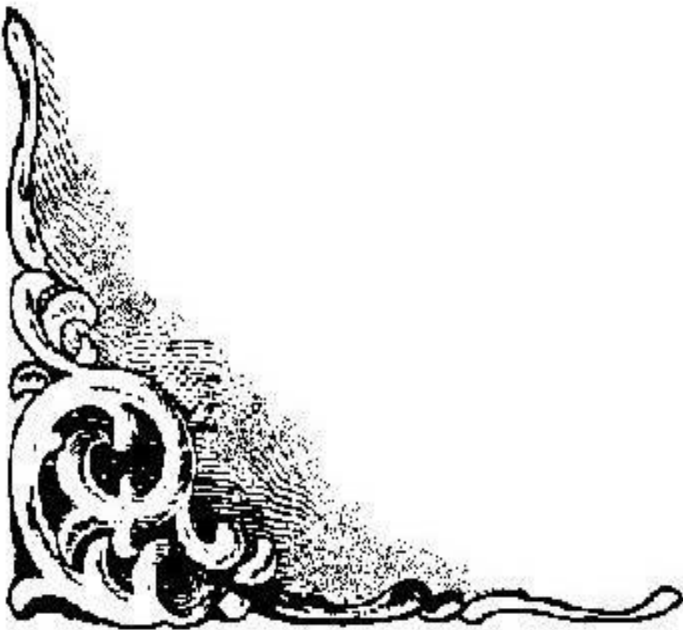
عربي	فرنسي	إنجليزي
الإتحاد الأقيومي	Union hupostatique	Hypostatic union
الإتحاد الصوفي	Unio mytica	Mystical union
إتصال	Union	Union
إجتهداد	Appréciation personnelle	Personal appreciation
اجلال	Vénération	Veneration
احاطة	Délimitation	Delimitation
احاطة (منطقية)	Absurdité	Absurdity
احادية الكثرة	L'unité du multiple	Multiple unity
الاحادية المطلقة	L'unitude divine absolue	The absolute divine unitude
الأحوال (الصوفية)	Etats mysique	Mystical states
أزل	Pré-ternité	Pre-eternity
إستجابة	Exaucement	Granting, responding
الأسماء الإلهية	Noms divins	Divine names
اعتكاف	Retraite pieuse	Pious retirement
أعيان	Essencs	Essences
الاعيان الثابتة	Heccéités éternelles	Eternal hecceities
أفاض	Débordes, émaner	To overflow, to emanate
الأفلاطونية المحدثة	Néo-platonisme	Neo-platonism
الإله المتجلي	Deus revelatus	Revealed god
الألوهية	La divinité	The divinity
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	Ordonner le bien et interdire le mal	To order good and forbid evil
الأنا	Ego	Ego
الأنا الآخر الإلهي	Alter ego divin	The divine other ego

The universal man (perfect)	L'homme universel, parfait	الإنسان الكامل
Mystical theosophists	Thésopbes mystiques	أهل الكشف
The interior	L'intérieur	الباطن
The istmus	L'isthme	البرزخ
Meditation	Méditation	تأملات، أفكار
Interpretation, exegesis	Interpretation, exégésis	تأويل
Irradiation	L'irradition	التجلي
Theophany	Théophanie	التجلي الإلهي
Monothéism	Monothéisme	التوحيد (مذهب)
Verity, truth	Vérité	حقيقة
Theosophy of light	Théosophie de la lumière	حكمة الإشراف
Infusion	Infusion	حلول
Seal of the prophet	Le sceau du prophète	خاتم النبوة
Summit	Sommet	الذروة
Recall	Rappel	ذكر
Seigniority	Seigneurie	ربوبية
The mystic way	L'itinéraire mystique	السفر الصوفي
Spiritual audition	Audituin spirituel	السمع
Lucidity-intoxcation	Lucidité-ivressc	الصحو- السكر
The initiated	L'initié	العارف، السالك
Perishable world	Monde périssable	عالم الفناء
World of mystery	Monde du mystère	عالم الغيب
World of imaginative intuition	Monde de l'intuition imaginative	عالم الكشف
Active intellect	Intellect agent	العقل الفعال
Sacred intellect	Intellect sanctus	العقل المقدس
Speculative theology	Théologie spéculative	علم الكلام

Emanation	Emanation	فيض، صدور
Spasm	Angoisse de la tristesse	القبض (حالة صوفية)
The hidden treasure	Le tresor caché	الكنز المخفي
Multiple	Multiple	الكثرة
Theology	Théologic	اللاهوت
The guarded table	La table gradée	اللوحة المحفوظ
Product	Produit	محدث
The willign	Le voulant	المريد
Unconditioned	Absolu	مطلق
Esoteric abodes	Demeures ésotériques	المقامات
Apocalupsis	Apocalupsis	المكاشفة (الرؤيا)
Necessary being	Ens necessarium	واجب الوجود
Ecstasy ,trance ,rapture	Extase	الوجد
Bi-unity	Bi-unité	الوحدة الثنائية
Panentheism	Pancnthéisme	وحدة الشهود (مذهب)
Pantheisme	Panthéisme	وحدة الوجود (مذهب)
Menace, threat	Menace	وعيد
Revelation	La révélation	الوحي
Existence	Existence	وجود
Opinion	La faculté conjecturale, l'opinion	الوهم - الظن
Certainly, certitude	Certitude	اليقين



قائمة المصادر والمراجع



✓ المصادر:

✓ القرآن برواية ورش

✓ السنة النبوية

(a) ابن عربي:

- 1- الإسرا إلى المقام الاسرى، تح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1 1988/1408.
- 2- الاسراء إلى مقام المعراج، حيدر اباد الدكن، الهند، باب سفر القلب ، ط1
- 3- اشارات القرآن في عالم الإنسان.
- 4- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، ، ط2، 1863م.
- 5- التجليات، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1947/1367.
- 6- التدبيرات الإلهية .تع: ابن سودكين.تح: اسماعيل يحي.مركز نشر دانشكاهي. طهران.1408.1988.
- 7- التدبيرات الإلهية في اصلاح المملكة الانسانية، منشورات مُجد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1424/2003.
- 8- التراجم، مج: رسائل ابن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد ، الهند، ج2 1948/1367م.
- 9- ترجمان الأشواق، تص: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة. بيروت. 2005 .
- 10- تفسير ابن عربي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 2008م.
- 11- تفسير ألفاظ الصوفية، تح: موفق فوزي الجبر، دار معد، دار النمير، دمشق، سوريا، ط1، 1997م.
- 12- تفسير القرآن، دار اليقظة العربية، بيروت، ج1، ط1، 1968/1387.
- 13- تهذيب الأخلاق، تح: عبد الرحمن بدوي، حسن محمود، ط1، القاهرة، عالم الفكر، 1990م.
- 14- ديوان ابن عربي، شرو: تق: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.
- 15- الديوان، تح: أحمد حسن ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1/1416-1996.
- 16- رد التشابه الى المحكم من الايات القرآنية والأحاديث النبوية، مر عبد الرحمن حسن محمود ،عالم الفكر مصر.

- 17- الرسالة الوجودية، مكتبة القاهرة، مصر.
- 18- الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ج2.
- 19- فصوص الحكم، تقديم أنطوان موصللي، الأنسين سلسلة العلوم الإنسانية، د ط، 1990.
- 20- فصوص الحكم، نشر أبو العلا عفيفي، دار الكتاب الجديد، بيروت.
- 21- الفناء في المشاهدة، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1361.
- 22- الكتاب التذكري، دار الكتب العربي للطبع والنشر، القاهرة، 1969.
- 23- كتاب الكتب، رسائل ابن عربي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، ج2، ط1 /1367-1948
- 24- كتاب المعرفة، رسائل ابن عربي، تح: مُجَّد أمين ابو جوهر، دار التكوين، دمشق، 2003.
- 25- كتاب الميم والواو والنون، رسائل ابن عربي، حيدر اباد الهند، ج1/ط1، 1367-1948.
- 26- كتاب اليقين والمعرفة، رسائل ابن عربي، تح: سعيد عبد الفتاح، الإنتشار العربي.
- 27- كتابة الجلالة وهو كلمة الله، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1948/1368.
- 28- لطائف الأسرار، تح: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، دار القلم العربي، 1961.
- 29- لوازم الحب الالهي، تح: موفق فوزي الجبر، دار معد ودار نخير للطباعة والنشر، دمشق سوريا، ط1 1998.
- 30- ماهية القلب، تح: قاسم مُجَّد، دار المدى للثقافة، ط1، 2009.
- 31- معجم إصطلاحات صوفية، حققه سالم عبد الوهاب الحابي، بيروت لبنان، ط1، 1990م
- 32- الوصايا، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1948.

(b) ابن سبعين:

- 1- انوار النبي ﷺ اسرارها وانواعها، إ.ع: احمد فريد المزيدي، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1 / 2007.
- 2- رسالة الألواح، ضمن رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمن بدوي.
- 3- الرسالة الرضوانية، ضمن رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمن بدوي.
- 4- الرسالة الفقيرية، ضمن رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمن بدوي.

- 5- الرسالة النووية، ضمن رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمن بدوي.
- 6- شرح رسالة العهد لبعض تلاميذ ابن سبعين ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين.
- 7- الإحاطة، نشر عبد الرحمن بدوي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1958.
- 8- الكلام على المسائل الصقلية، نشر شرف الدين بالنقاي، بيروت، 1941.
- 9- بد العارف، تح: جروج كثورة بيروت، ط 1/ 1978.
- ❖ المخطوطات:
- 1- ابن عربي، مشاهد الاسرار القدسية، مخطوط، لوحة 17، رقم 8،
- 2- الجاذب الغيبي في شرح الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ ابن عربي ، نسخة مخطوطة حديثة من مكتبة رياض المالح ، دمشق، ق 296
- 3- الشيخ حسين البغدادي، مخطوطة الرسالة الحسينية في كشف حقائق الإنسانية.
- 1- IBN ARABI, L'interprète des désirs, Présentation et traduction de Maurice Gloton , Avant -propos de pierre Lory , Albin Michel, PARIS, 1996.
- ❖ المراجع:
- 1- ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ط1/1427-2006م.
- 2- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، مصر دار المعارف، ط2، 1119 هـ-1983م.
- 3- ابراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979م.
- 4- ابن الجوزي، مرآة الزمان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الهند، قسم 1/ ج 8/ ط 1، د.ت.
- 5- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير مج 8، ط 1/ 1406-1986م.
- 6- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: مُجدد رشاد سالم، جامعة الإمام بالرياض، ط 1/ 1401-1981م.
- 7- ابن تيمية، عبد الحلیم، بغية المرتاد (المعروفة بالسبعينية)، تح: سعيد اللحام، دار الفكر العربي بيروت لبنان، ط 1، 1990م.

- 8- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن مُحمَّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1425/2-2004م.
- 9- ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، طبعة المنار، القاهرة، 1349هـ.
- 10- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تر عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4/ ط1، 1418/1996م.
- 11- ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الحديثية، دار المعرفة، بيروت، ط2.
- 12- ابن خطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تح: عبد القادر عطا، القاهرة، ط1.
- 13- ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1984م.
- 14- ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تح: الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1959م.
- 15- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحادة، سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1421-2000، ج2
- 16- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، بتحقيق مُحمَّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي بيروت، ط5، 1998م.
- 17- ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ج12، ج13/ 1373هـ.
- 1- أبو العلا عفيفي، في مقال نشره في مجلة كلية الآداب بعنوان من أين استقى ابن عربي فلسفته المجلد1، ج1، 1933 م.
- 2- أبو العلا المعري، الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، 1463هـ.
- 18- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، 1420/2000م.
- 19- أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ط3/1979م.
- 20- أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1973.
- 21- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وحكيم الإشراف، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975م.

- 22- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ط1، أكتوبر 1957م.
- 23- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، العراق، 1380 / 1960م.
- 24- ابي عبد الرحمن السلمى، المقدمة في التصوف، تح: يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط1 1419/1999م.
- 25- احسان الهى ظهير، التصوف المنشأ والمصدر، ادارة ترجمان السنة، باكستان، ط1 1406/1987م.
- 26- احمد الزروق الفاسي، قواعد التصوف، تح عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 2003/1424م.
- 27- احمد السنان وفوزي العنجري، أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم، دار الضياء للنشر والتوزيع. دط، د.ت.
- 28- أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل نويهض، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1969م.
- 29- احمد بن عبد العزيز قصير، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون المملكة العربية السعودية ، الرياض، ط1/1424-2003م.
- 30- أحمد بن محمد الحسني ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، القاهرة: مكتبة ام القرى، ط1، 2002م.
- 31- أحمد عبد الرحيم، أجوبة ابن عربي، على أسئلة الترمذي، تح: توفيق علي وهبة، المكتبة الدينية القاهرة.
- 32- ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1957م.
- 33- اسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون، حياته ومصنفاته، لجنة الترجمة والتأليف، القاهرة 1936م.

- 34- اسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلومصرية القاهرة، 1965م.
- 35- الأمير عبد القادر الجزائري، كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة العربية بيروت، لبنان، ط2، 1966م.
- 36- أمين عثمان، الفلسفة الرواقية، سلسلة أعلام الفلسفة، القاهرة، 1945/1364م.
- 37- انا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: مُجَّد اسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا(المانيا)، بغداد، ط1، 2006م.
- 38- أنجل جنثالث بالنتيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تر حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ط1، 1928م.
- 39- بالي زادة، مصطفى بن سليمان الحنفي، شرح فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2/ 2003م.
- 40- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ، تر: مُجَّد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية، مصر، ج3/1977م.
- 41- تقي الدين الفاسي، عقيدة ابن عربي وحياته، مكتبة ابن الجوزي، السعودية، ط2، 1408/ 1988م.
- 42- تقي الدين الفاسي، العقد الثمين، مؤسسة الرسالة، مج5، ط2/1406-1986م.
- 43- جمال مُجَّد أحمد سليمان، الوجود والموجود عند هيدغر، دار التنوير، بيروت، 2009م.
- 44- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني، الإسكندرية، 1992/1413م.
- 45- حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1/1997م.
- 46- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة، 1971م.
- 47- حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي، بيروت، ط1، ج1، 2005م.
- 48- حلمي مُجَّد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتب العربية، القاهرة، 1945/1364م.
- 49- الحميري أبو عبد الله بن المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2/1984م.

- 50- خالد غسان، أفلوطين، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1983م.
- 51- داود علي الفاضل الفاعوري، فلسفة التصوف من خلال النشأة والتطور، مر: عبد الرحيم مُجّد السلوادي، دار زهران، المملكة الأردنية، ط 1، 2011/1432م.
- 52- دائرة المعارف مجموعة مؤلفين، تر: مُجّد ثابت واخرون، القاهرة، 1933م.
- 53- دغشن بن شعيب العجمي، ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه، مكتبة اهل الأثر، الكويت، ط 1، 2011/1432م.
- 54- ديوان أبي الحسن الششتري، تح الدكتور علي سامي النشار، منشأة المعارف، ط 1/ 1960م.
- 55- ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، الجزائر، د.ت.
- 56- ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1431/2010هـ.
- 57- سعاد الحكيم، ابن عربي مولد لغة جديدة، دندرة المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 1، 1991/1411.
- 58- سميح العاطف الزين، الصوفية في الإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط 3، 1985 م.
- 59- سميح عاطف الزين، البسطامي دراسة وتحليل، سلسلة أعلام التصوف، دار الكتاب العالمي، ب ط/ب.ت
- 60- السهروردي شهاب الدين، حكمة الإشراق الكتاب التذكاري، تق: ابراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1394-1974م.
- 61- السهروردي، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، لبنان، ط 1، 1966م.
- 62- سهيلة عبد الباعث، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، منشورات مكتبة خزعل، لبنان ط 1، 1422/2002هـ.
- 63- سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، تر: صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، ط 2/ 1986م.
- 64- الشبي كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار مناهل، بيروت ط 1، 1997/1418م.
- 65- الشهرستاني أبي الفتح مُجّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي مُجّد ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2/ 1413هـ - 1993 م.

- 66- الشيرازي، طبقاء الفقهاء، تح: خليل الميس، دار القلم، بيروت.
- 67- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، نشره: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للأباء الياسوعيين، بيروت، 1913 م.
- 68- طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي، مكتبة الخانجي، مصر، د.ت.
- 69- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت المغرب، لبنان، ط2، 1997م.
- 70- عبد الباري محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، الدار المصرية اللبنانية القاهرة، ط1/1997م.
- 71- عبد الباقي مفتاح، المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي، دار البراق بيروت، 2004/1425م.
- 72- عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، دار الكتب العلمية، مج1، ط1، 2009م.
- 73- عبد الجبار الوائلي، وحدة الوجود العقلية، دار النضال، بيروت، لبنان، ط2/1994م.
- 74- عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، الشيخ الأكبر ابن عربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1986م.
- 75- عبد الحلیم محمود ومحمد بن الشريف، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة ط2، ب ت، ج2.
- 76- عبد الحلیم محمود ومحمد بن الشريف، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية لابن عباد الرندي، الناشر رضا عفيفي، ج1، ج2.
- 77- عبد الحميد الكياني، اليهود في المجتمع العربي، موسى بن ميمون فيلسوف اليهودية، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.
- 78- عبد الرحمن الجوزي، تلبیس إبليس، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 79- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1976م.
- 80- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1963م.
- 81- عبد الغني النابلسي، إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، تح: عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، د ط / 1389-1969م.

- 82- عبد القادر احمد عطا، التصوف الاسلامي بين الاصاله والاقتباس، دار الجيل، بيروت، ط1
1407/1987هـ.
- 83- عبد القادر بن حبيب السندي، كتاب ابن عربي الصوفي في ميزان البحث والتحقيق، دار
البحاري، بريدة، المدينة، ط1، ج2، 1991/1411م.
- 84- عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ط2، د.ت.
- 85- عبد اللطيف محمد العبد، أخلاق الطبيب للرازي، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1977م.
- 86- عبد الله ابن عجيبة، معراج التشوق الى حقائق التصوف، تح: عبد الحميد خيالي، مركز التراث
الثقافي المغربي، الدار البيضاء.
- 87- عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد
الطناحي، دار هجر للطباعة، الجيزة، مصر، ج6، ط2/ 1992م.
- 88- عبد الوهاب الشعراي، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، المطبعة الأزهرية المصرية مصر
ط3، 1321هـ.
- 89- عرفان عبد الحميد فتاح، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، أبحاث في علم الكلام والتصوف
والإشراق والحركات الهدامة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط/ 1412- 1991م.
- 90- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1/
1993م.
- 91- علاء فيصل، ابن عربي عارف أم ملحد، شبكة الفكر، ط1/ 1431- 2010م.
- 92- علي بن عثمان الهجوبدي، كشف المحجوب، تر: سعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية
بيروت، 1980م.
- 93- علي سامي النشار، قراءة في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، ط1/ 1967م.
- 94- علي شوكيفيتش، الولاية والنبوة عند ابن عربي، تر: احمد الطيب، دار القبة الزرقاء، مراكش
المغرب، 1998م.
- 95- الغزالي، احياء علوم الدين، دار الفكر، القاهرة، ج4، ب ت.
- 96- الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، ط4، د.ت.

- 97- الغزالي، الكشف والتبيين في غرور الخلق اجمعين، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1414هـ 1994م.
- 98- الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والإكرام، تح: عبد الحلیم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1/ 1979م.
- 99- الغزالي، مشكاة الأنوار للغزالي، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، الناشر دار الكتب العلمية بيروت.
- 100- فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، تح: حسين أتابي، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط1/ 1411- 1991م.
- 101- فروح عمر، التصوف في الإسلام، بيروت، 1947م.
- 102- فوزي محمد أبو زير، المنهج الصوفي والحياة العصرية، دار الإيمان والحياة، القاهرة، ط1، 2006م.
- 103- فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1983م.
- 104- قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، الطواسين، طاسين الدائرة، رياض الريس للكتب والنشر، ط1/ 2002م.
- 105- القاشاني، شرح فصوص الحكم، مطبعة الباي الحلبي وأولاده، مصر، ط3/ 1407- 1987م.
- 106- القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، القاهرة، مصر، ج2/ 1974م.
- 107- قمر الكيلاني، في التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره وأعلامه، دار مجلة شعر، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، د ط، 1962م.
- 108- كارادوفو البارون، الغزالي، تر: عادل زعتر، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1959م.
- 109- كامل عويضة، باروخ سبينوز فيلسوف المنطق الجديد الناشر دار الكتب العلمية، بيروت ط1/ 1413هـ
- 110- كامل مصطفى الشيبلي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، لبنان ط1/ 1997- 1418*.
- 111- كرم أمين أبو الكرم، حقيقة العبادة عند ابن عربي، دار الأمين، القاهرة، ط1/ 1417- 1997م.
- 112- كمال محمد عيسى، نظرات في معتقدات ابن عربي، دار المجتمع للنشر، جدة 1405/ 1985م.

- 113- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: بوزياني الدراجي، دار الأمل للدراسات، الجزائر، ط1/ 2009 م.
- 114- لوري بيير، تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، تر: لويس صليبيا، بيروت، 2011م.
- 115- ماسنيون، التصوف، تر: خورشيد واخرون، القاهرة، د.ت.
- 116- مجموعة رسائل الامام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1/1414-1994 م.
- 117- مُجَّد ابراهيم فيومي، الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية، لبنان.
- 118- مُجَّد الحسنى البلدي، المقولات العشر، تص: ممدوح حقي، دار النجاح، بيروت ط 1/ 1974م.
- 119- مُجَّد الراشد، وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، دمشق، صفحات للدراسات والنشر، ط3/2010م.
- 120- مُجَّد العدولي الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2 2004م.
- 121- مُجَّد العدولي الإدريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دار البيضاء ط1/2006م.
- 122- مُجَّد العدولي الإدريسي، نصوص من التراث الصوفي الغربي الاسلامي، دار الثقافة، الدار البيضاء ط1، 1429/2008م.
- 123- مُجَّد المصباحي، ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة، مقام نعم ولا، ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، منشورات كلية الآداب، جامعة مُجَّد الخامس، الرباط، المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 107 ، ط 1/ 2003 م .
- 124- مُجَّد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شر وتع: مريم قاسم طويل، ويوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1/1415/ 1995م.
- 125- مُجَّد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، حقق وخرج أحاديثه: يحيى توفيق، مكتبة الآداب القاهرة، ط1، 1988م، وطبعة دار الفكر، 1981م.
- 126- مُجَّد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، بيروت، لبنان، ط3، 1407/1987م.

- 127- مُجَّد بن عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411/1990م.
- 128- مُجَّد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تح: أحمد مُجَّد شاکر وآخرون، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، ط2، 1403/1989م.
- 129- مُجَّد توفيق الضوى، مفهوم المكان والزمن في فلسفة الظاهر والحقيقة دراسة في الميتافيزيقا برادلي منشأة المعارف بالإسكندرية، مصدر، 2003م.
- 130- مُجَّد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، دار مكتبة الهلال بيروت، ط5/1986-1406م.
- 131- مُجَّد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربيدار الجليل، بيروت، مكتبة الزهراء، القاهرة، لبنان، مصر، 1416-1995م.
- 132- مُجَّد غلاب، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب الغربية، القاهرة، 1366-1947م
- 133- مُجَّد ياسر شرف، التصوف السبعيني، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ط1/1990م.
- 134- مُجَّد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت الدار الوطنية بغداد، 1981م.
- 135- مُجَّد ياسر شرف، حركة التصوف الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، مج 1986/1م.
- 136- مُجَّد ياسر شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت 1980م.
- 137- محمود شكري الألوسي، غاية الأمان في الرد على النبهاني، تح: ابو عبد الله الداني، مكتبة الرشد، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/1422-2001، ج1
- 138- محمود محمود الغراب، الإنسان الكامل والقطب من كلام الشيخ محي الدين ابن عربي دار الفكر، دمشق، 1990م.
- 139- محمود محمود غراب، الحب والمحبة الإلهية، مطبعة الكتاب العربي، دمشق، ط2 1412/1992هـ.
- 140- محمود محمود غراب، فصوص الحكمة، مطبعة زيد بن ثابت، 2000.

- 141- مذكور ابراهيم فيومي، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، القاهرة، ط2، 1968م.
- 142- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط1401/2-1981م، 3 أجزاء.
- 143- موسى الدويش، رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي، ط1، 1410هـ .
- 144- ميسون مسلائي، قراءة معاصرة لابن عربي، دار أقتة للنشر، حلب، سوريا، ط1 1997م.
- 145- نصر حامد ابو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، المغرب، لبنان، ط3، 1996م.
- 146- نصر حامد ابو زيد، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983م.
- 147- نصر الدين ابن سراي، الرؤية التوحيدية إلى العالم وصلتها بالتكامل المعرفي عند الغزالي، دار الأيتام للنشر، عمان، ط1/ 2015م.
- 148- نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ب ط/2002م.
- 149- نظلة أحمد جبوري، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، دار المدى، ط1/2016م.
- 150- النووي، يحي بن شرف الدين، صحيح المسلم، دار إحياء التراث العربي.
- 151- هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دفاتر النهج، بيروت، ط1/1997م.
- 152- هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، منشورات الجمل، بيروت، 2010.
- 153- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، مر: موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، ط1/1998م.
- 154- هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسوم الرباط، ب ط، ب ت.
- 155- هيغل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2006م.
- 156- ول ديورانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، تر: زكي نجيب محمود، بيروت ج3/مجلد1، د.ت.
- 157- ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، تر: امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي القاهرة، 1999م.
- 158- يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين، مصر ط2، 1998/1419م.

159- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسلة الفلسفية 1355-1936م.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Addas (claude) ,ibn arabi ou la quété du soufre rouge, Gllimard, paris,1989.
- 2- chitick william the death and the world of imagination IBN ARABI eslamology in the muslim world volume: LXXVIII N 1 published by the Duncan black Machdonald center at Hartford seminary jannury.
- 3- Gret books of the west world, edituon in chief : philip , goetz encyclopedia britannica, i n c , chocago, v 28.
- 4- yirmiyahu yovel : godand nature in spinoza's metaphysics, e j brill, leiden 1991.
- 5- H corbin tmagination creatrice et priere créatrice.
- 6- Hampshire, Stuart, Spinoza, Pelican, Dallas, Pennsylvania, USA, 1953.
- 7-heidegger,intruccion à la métaphysique, tr, g kahn, paris, gallinard, 1967.
- 8- Heideggar,l'etre et le temps ,tr,alphonse de woelhens, paris, gallinard, 1964.
- 9- Macyregor geddes, ph losophical issues in religious thought , usa 1973.
- 10- mecintyre,a ,the ency of philosophy, london,1972, v 6
- 11- T izutsu ,the basic stucture of metapysicalin islem. 1971.

- 12- The encylopeadia , of religion, vol , 8,
 13- the mystical philosophy of muhyid din ibenul, arabi.1936.
 14- william c chittick. The sufipath of knowledge, Albany state university of new york press ,1989.

المعاجم والموسوعات والقواميس:

➤ المعاجم:

- 1- أنور فؤاد أبي حازم، معجم المصطلحات الصوفية، مر: جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1/ 1993م.
- 2- البعلبكي منير، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين بيروت ، ط1/ 1992م.
- 3- الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، 1985م.
- 4- الجرجاني، التعريفات، مصطفى باي الحلبي، القاهرة، 1938م.
- 5- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الناشر دار الكتاب اللبناني بيروت ، ج2/ 1982م .
- 6- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة، ط3/ 2006 م.
- 7- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 3/ د.ت.
- 8- حسن الشقراوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1/ 1987م.
- 9- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1/ 1981م.
- 10- صابان سهيل، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض، 1421- 2000 م .
- 11- عبد الرزاق القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح وتق وتع: عبد العال شاهين، دار المنار، ط1/ 1413-1992م.
- 12- عبد المنعم الحفني ، المعجم الفلسفي ، الدار الشرقية، مصر، ط1/ 1410- 1990م.
- 13- عبد المنعم الحفني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، بيروت ، 1980م.
- 14- مجمع اللغة العربية، معجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر، ب.ط/ 1994م.

- 15- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط4/1425-2004م
- 16- محمد بن الحسن النيسابوري المقرئ ، الحدود المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية، تح:محمود يزدي مطلق، مؤسسة الإمام الصادق للتحقيق والتأليف، قسم المقدسة، إيران، 1414هـ.
- 17- محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1-ج4/1998م.
- 18- محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر.
- 19- مراد وهبة ويوسف كرم ويوسف شلال، المعجم الفلسفي ، القاهرة ، ط2 / 1970م.
- 20- مصطفى ابراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، اسطنبول، ط2، دت.
- 21- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، دت.
- 22- ممدوح الزوي، معجم الصوفية، دار الجيل ط1/1425-2004م.
- 23- أبو هلال العسكري ، معجم الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412

➤ الموسوعات

- 1- احسان عباس، الموسوعة الشاملة، تاريخ الأدب الأندلسي، دار الثقافة، بيروت، ط1/1960م.
- 2- الحنفي عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية ، الناشر دار ابن زيدون ، بيروت، ط1، دت.
- 3- الحنفي عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار الرشد القاهرة، ط1 / 1992م.
- 4- زكي نجيب محمود ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، دار القلم، بيروت لبنان، تر: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، د ط / د ت.
- 5- رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1 / 1999م.
- 6- خالد بن جمعة بن عثمان، موسوعة الأخلاق، أهل الأثر، الكويت، ط1 / 2009م.
- 7- خير الدين الزركلي، الأعلام ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج6- ط10 / 1992م.
- 8- روزنتال بودين، الموسوعة الفلسفية ، وضع لجنة من العلماء ، تر: سمير كرم ، طبعة بيروت ، 1981م.
- 9- الزركلي، خير الدين ، الأعلام، دار الملايين للعلم ج 2- ط 15 / 2002 م.
- 10- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2- ط1/1984م.

- 11- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت، ج2-ط1/د.ت .
➤ القواميس:
- 1- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دراسة تراثية مع شرح إصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.
- 2- معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر لمطابع سلا، الرباط، ج17 / 1429-2008م.
- الدوريات :**
- 3- أحمد عماد الدين خواني، زهراء زرقين، بناء المنظومة المعرفية الفلسفية العربية والإسلامية، الأصول والحوار إصدارات مؤسسة الشارقة، مؤتمر دولي لتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، جامعة الشارقة مج1/ديسمبر 2017م.
- 4- احمد كازي، الوحدة والوجود في العرفان الأكبر ابن عربي، مؤمنون بلا حدود، 2015م.
- 5- بدران بن الحسن، وحدة الوجود بين ابن عربي و سبينوزا، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر العدد 2010/10م.
- 6- شاربي عبد القادر، منزلة الولاية الصوفية عبد الشيخ محي الدين ابن عربي، الأكاديمية للدراسات الإنسانية والإجتماعية، بقسم الآداب والفلسفة، شلف الجزائر العدد 12، جوان 2014
- 7- برتراند ريوكس، مفهوم الحقيقة عند هيدغر وتوما الإكويني، تر: محمد بوبكري، مؤمنون بلا حدود، الرباط المغرب، 15 أغسطس 2018م.
- 8- خالد ابو الروس، ابن سبعين فيلسوف له اسلوبه في الكتابة، جريدة النهار الكويتية، القاهرة، العدد 2015 / 2506م.
- 9- سامي شهير مشكور، الفلسفة الأخلاقية عند ابن سبعين، مجلة كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الكوفة العدد 2- 2012م.
- 10- شوقي الزين، بحر بلا ساحل، قراءات معاصرة في فكر التأويل عند ابن عربي، مؤمنون بلا حدود، الرباط المغرب، يونيو 2019م.
- 11- الصوفية، ابن عربي نشأته وثقافته وأفكاره، العدد 7 / صفر 1429هـ.
- 12- طلعت مراد بدر، ابن عربي الفيلسوف المفتري عليه، المجلة العربية للعلوم الإنسانية.

- 13- عبد الرحمن بن عبد الخالق، بين ابن تيمية وابن عربي، مركز الوسط الدعوى، ب ط، ب ت .
- 14- عبد الرضا حسن جواد، أقطاب المدرسة الصوفية في بلاد المغرب والاندلس في عهد الموحدين، مجلة القادسية للعلوم الانسانية، المجلد3- العدد 2/ 2010م.
- 15- علوي بن عبد القادر السقاف، الصوفية، موسوعة الفرق، الدرر السنوية، الباب 10/ 1436هـ
- 16- ابراهيم بيومي مدكور، الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة العدد 170. ar.m.wikisource.org، بتاريخ، 05-10-1936، وقام بالتعديل 8-5-2015
- 17- مفتاح عبد الباقي مفتاح، شرح الحوار بين ابن عربي وابن رشد، مقال لم ينشر
- 18- همدان زيد دماج ، الرسالة اليمينية، النزعة الدينية، والقومية للفيلسوف موسى بن ميمون، دراسات وأبحاث، تبين tabayyun العدد 5/21- 2017،.
- 19- Yousef alexander casewit , the objective of metaphysics In ibn sabin's , answers to the sicilian questions , published by the journal of the iqbal academy, pakistan, april 2008

المقالات:

- 1- ابراهيم أحمد ، تبرئة ابن سبعين من القول المشين، حوار المتمدن، 5-4-2017، لوحظ، 2-2019
www.m.ahewar.org.
- 2- عصام علي مفوض فودة، الذات والصفات بين الفلسفة والتصوف، قسم الدعوة وأصول الدين كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية essam.foda@mediu.ws
- 3- H . Bergson, Les deux sources de la morale et de la paris, religion press universitaire de France 1976.

رسائل الدكتوراه:

- 1- عبد العزيز بن حمد الداوود، الكثرة والقلة واثرتها في مسائل اصول الفقه، رسالة دكتوراه مقدمة الى كلية الشريعة بالرياض، 2008.

- 2- لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف، موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، إشراف: مُجَّد بن عبد الرحمن الخميس، رسالة دكتوراه في العقيدة والمذاهب الصوفية، جامعة الإمام مُجَّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1428/1429.
- 3- صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ومن عباده المرسلين، م س، ج: 03. نقله الشيخ عن صاحب الأسفار ورد عليه بعد ذلك.
- 4- مُجَّد بن عبد الرحمن السخاوي، القول المنبي عن ترجمة ابن عربي، ج1/1461.
- 5- Abdellah.el moussaoui taib,El sufismo esotérico de ibn sabin, (s.vii.xiii.d.c)memoria paraoptar algrado de doctor , universidad complutense de madrid. tesis doctoral, Madrid 2012.
- 6- Monsieur saleh oudaimah, L'imahination chez ibn arabi et andre breton, These pour doctoral de troisieme cycle,paris 1983.

المواقع الإلكترونية:

- 1- عصام محفوظ، حوار مع ابن عربي، www.pdfactory.com
- 2- Soufisme, Les cinq premiers conseils d'ibn arabi, [://www.oumma.com](http://www.oumma.com)

Sujet : Controverse d'unité et d'abondance dans le soufisme islamique
andalousie

Ibn Arabi et Ibn Sabin –modèle–

résumé

Le sujet du soufisme et de ses méthodes revêt une grande importance dans notre vie intellectuelle contemporaine, car il est l'un des principaux problèmes en raison de sa complexité dans l'histoire culturelle et religieuse et de l'ampleur des développements. Le rôle central qui tourne autour du monde en général et du monde islamique en particulier repose sur trois éléments fondamentaux: l'écriture soufie, la pratique spirituelle et la réforme soufie, cette dernière ayant une grande importance dans la vie intellectuelle à travers ces idées. Flash et complexe dans l'histoire culturelle et religieuse.

Le soufisme est un mouvement religieux qui s'est développé dans le monde islamique après les conquêtes en réaction à l'indulgence de certaines personnes face au luxe et aux plaisirs variés, dans le but de soumettre l'âme à divers types de sports spirituels afin de parvenir à la connaissance de la vérité absolue. L'unité de la présence est une tendance claire de l'histoire de la pensée islamique à travers les étapes et l'ensemble du cycle, mais elle est devenue l'axe unique d'un vaste secteur au sein de la «dialectique de l'unité et de l'unité». Cela pourrait donc être l'un des facteurs les plus importants de l'effondrement de la civilisation arabe et de sa chute.

Il a mis l'accent sur deux points fondamentaux et leur force pour interpréter le monde d'abord, le découvrir et le changer dans le sens de l'évolution du second. Où le "panthéisme" monogame était limité au premier point, à savoir l'interprétation et l'interprétation du monde. Par conséquent, l'étude du problème du panthéisme et du pluralisme est

une étude du mysticisme islamique et nous ne pouvons parler de ce dernier sans parler des soufis les plus en vue qui s'occupaient de ce problème, en particulier du soufisme. La philosophie de l'Andalousie, qui représente ibn Arabi et ibn sab'in, mais la doctrine du panthéisme n'est pas devenue la source d'une philosophie à part entière à un jour quelconque, mais seulement par un fils arabe avant les autres.

C'est la grande innovation que le cheikh a ajoutée à l'histoire des doctrines mondiales. Il a ensuite présenté la théorie du panthéisme au sein d'un tissu saturé de dialectique vivante, de sorte qu'il serait juste de prétendre qu'Ibn Arabi était le premier philosophe controversé de l'histoire de la race humaine. En outre, la notion de "sentiment" du champ de l'abstraction aride à l'atmosphère subjective, qui combine la pensée avec le goût transparent de l'âme, et surtout l'amour, qui est un moment nécessaire pour cette doctrine universelle. Grâce à ce dernier avantage, Ibn Arabi diffère des philosophes grecs, ainsi que de Spinoza, Schilling et Hegel, qui adopteront le principe du panthéisme de manière abstraite, de nature mécanique, pauvre en spiritualité ou en toute émotion et imagination.

La doctrine du panthéisme a atteint un point où il a déclaré que le principe de l'amour universel, qui parlait beaucoup de l'ancien cheikh dans les conquêtes, parlait également de ravitaillement, en particulier de beauté et de femme. Le cheikh est convaincu que le monde est la manifestation parfaite de la beauté et qu'il n'y a que la beauté seule. Il loue Dieu parce qu'il a montré la beauté et déguise la laideur. Et cette beauté est la cause de l'amour, et il est beau d'aimer immédiatement. Ibn Arabi, dans l'histoire du soufisme, occupe le statut d'imam de la doctrine de ce qu'on appelle le terme de panthéisme, position qui est le résultat de l'application ontologique du principe "d'interprétation" évoqué plus

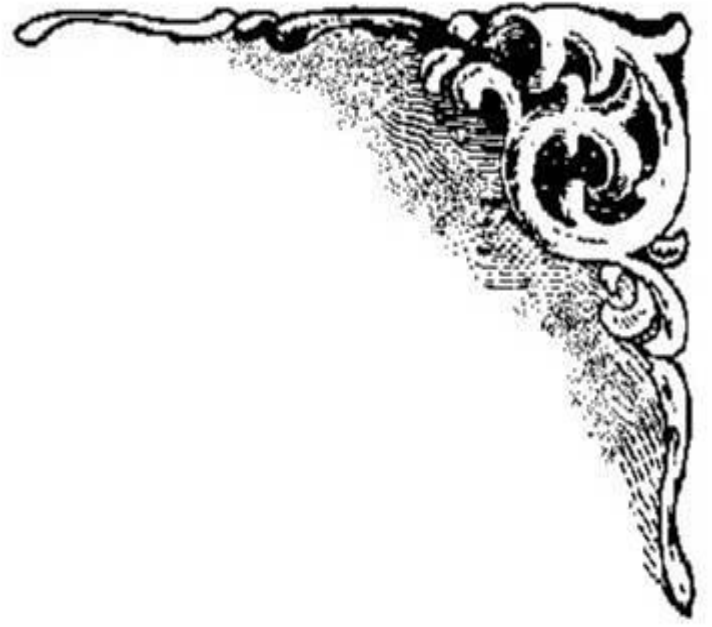
haut à travers l'expérience soufie. Et l'interprétation que nous connaissons commence par une méthode d'interprétation verbale, allant de l'expression linguistique apparente à la signification interne.

L'unité de la vérité existentielle signifie que la partie ne représente pas tout, en d'autres termes, que la partie symbolise et ne représente pas le tout, car les parties existent à travers les manifestations de l'Absolu, ses versions et ses assignations. Ainsi, la première essence divine absolue reste une en soi, ce qui signifie la transcendance des noms et des attributs selon le soufisme, ou la transcendance du Soi divin et de ses versions selon la philosophie. La ligne publique est philosophique et mystique à ses débuts, c'est l'unité de l'existence sur la base de l'application de la vérité divine à l'homme et aux êtres. Le nombre un symbolise Dieu, la relation entre le Créateur et les créatures en tant que relation entre l'Un et les nombres qui en émanent, et le Soi Divin est indépendant de l'indépendance absolue en tant qu'indépendance par rapport aux nombres suivants.

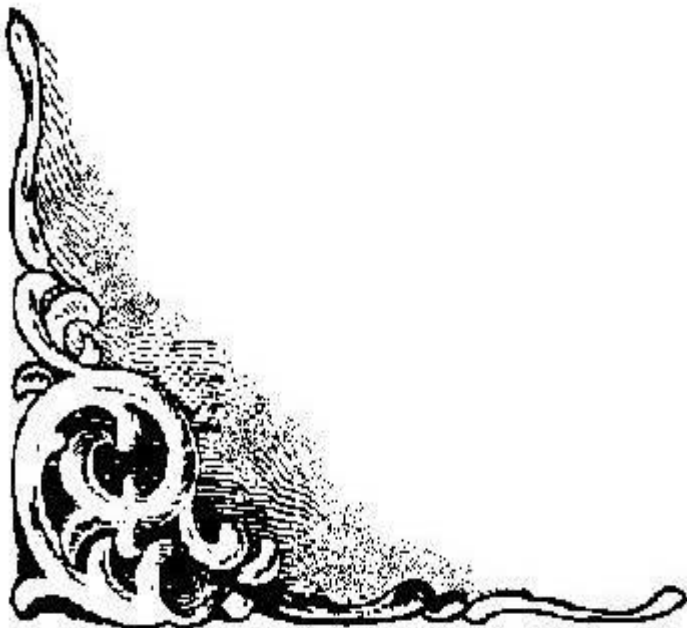
Si nous voulons parler de ce sujet, nous ne pouvons pas cesser de partir des idées d'Ibn Arabi et d'Ibn Sab'in parce que tous deux ont mis fin à son commandement en disant l'unité de l'existence et que l'existence du devoir ancien Créateur est l'existence possible de la créature créée, puis rien d'autre, mais quand ils ont vu la multiplicité des créatures, ils disent parfois Thèmes ,
Que les propriétaires du panthéisme, en tant que fils arabe, cèdent le pas pour dire l'existence de choses ou de créatures d'une manière ou d'une autre, et certains d'entre eux appellent les paroles de l'unité, et ce, dans la mesure où cela ne prouve pas seulement l'existence de Dieu. Ce sont les propriétaires de l'unité absolue,

C'est l'unité absolue, ou la pure unité pure, et l'unité de l'univers, Ou entouré des paroles de ibn sab'in lui-même est presque dépourvu de la description de la même unité d'individualité excessive, et parce qu'il a nié tous les rapports, additions et noms, ils sont ainsi libérés des concepts humains qui peuvent être enlevés et le ibn sab'in existe parfois dans le cercle, et son environnement est l'existence d'absolu ou de large, La présence D ou étroit, il est à l'intérieur du cercle. La vérité est qu'il n'y a pas de différence entre les deux entités, sauf en termes d'illusion, parce que c'est une, et donc vous êtes la compréhension absolue de la restriction et l'unité entre elles est absolue.

Le panthéisme est un mysticisme basé sur le dicton selon lequel il n'y a qu'une existence, c'est l'existence de Dieu et que l'abondance de scènes dans le monde est une illusion d'investigation régie par l'esprit du déficient. S'il y en a un, il n'y en a pas beaucoup.



الفهرس



*** فهرس المحتويات ***

الصفحة	المحتويات
	الشكر
	الإهداء
أ - و	مقدمة عامة
19-11	I. مدخل مفاهيمي: التعرف على بعض المصطلحات الأساسية
11	• الوحدة
12	• الكثرة
13	• جدل الوحدة والكثرة
14	• التصوف
82-21	II. الفصل الأول: الأصول الفكرية لتصوف ابن عربي
21	توطئة
47-23	➤ المبحث الأول: المرجعية الفكرية لتصوف ابن عربي
23	1- من الناحية الفلسفية
23	• المصادر الشرقية
26	• الفكر اليوناني
32	2- من الناحية الدينية.
32	• اللاهوت المسيحي
33	• القرآن الكريم
38	• علم الكلام
41	• التصوف
60-48	➤ المبحث الثاني: منهج تجديد ابن عربي للفكر الصوفي
48	• المعرفة الصوفية عند ابن عربي:

53	• جدلية الظاهر والباطن (ثنائية الشريعة والحقيقة)
57	• موقف ابن عربي من الفلسفة
82-61	➤ المبحث الثالث: ابن عربي بين الأخلاق والتصوف
62	• مقامات الأخلاق في مذهب ابن عربي
63	• الحب الالهي
65	• تأويل ابن عربي للخير والشر
69	• تصوف ابن عربي بين الولاية والنبوة
83	خلاصة
156-85	.III الفصل الثاني: الأسس التكوينية لتصوف ابن سبعين
85	توطئة
86	➤ المبحث الأول: المرجعية الفكرية لابن سبعين
86	1- الأسس الدينية
86	• القرآن
91	• مقام النبوة ومقام الولاية عند ابن سبعين
94	• التصوف الإسلامي
100	2- الأسس الفلسفية
100	• الفلسفة اليونانية
104	• الفلسفة الميرية
106	• المدرسة الإشراقية
109	➤ المبحث الثاني: منهج ابن سبعين الصوفي .
111	• موقف ابن سبعين من الفلسفة
126	• علم التحقيق كمال للمعرفة
130	• نقد علم الفقه وعلم الكلام

155-136	➤ المبحث الثالث: البعد الأخلاقي وتجسده في فلسفة ابن سبعين
136	● الأخلاق المحمودة والمذمومة
137	● الأخلاق النظرية والعملية عند ابن سبعين
141	● التكليف بين الشريعة والحقيقة
156	خلاصة
237-158	I. الفصل الثالث: وحدة الوجود بين طرح ابن عربي وطرح ابن سبعين
158	توطئة
160	➤ المبحث الأول: وحدة الوجود في الفكر الإنساني
160	● التعريف بوحدة الوجود
167	● مصادر وحدة الوجود
168	- وحدة الوجود عند الفلاسفة
173	- المصدر الإشرافي
176	- المصدر اللاهوتي
178	- علم الكلام
180	- التصوف الإسلامي
183	➤ المبحث الثاني: الوجود بين الوحدة والتعدد.
183	● أنواع الوحدة
183	● قواعد وضوابط عامة في وحدة الوجود
189	● التصور التعددي لوحدة الوجود
193	➤ المبحث الثالث: الاشكالية العلاقة بين الوحدة والوجود
193	1- تجليات الوحدة والكثرة عند ابن عربي
203	● المرتبة البرزخي كرفع عن التعارض
208	● الوجود بين الوحدة والكثرة

212	• التجلي والفيض في تعدد الصور عند ابن عربي
215	• حل المفارقة بين الوحدة والكثرة
217	2- الوجود والوحدة المطلقة عند ابن سبعين
222	• الله أو الوحدة عند ابن سبعين
221	• الوجود عند ابن سبعين
223	• جدل الوحدة والكثرة عند ابن سبعين
225	• تجلي الكثرة من خلال نظرية الفيض
228	• حل مفارقة الوحدة و الكثرة في فكر ابن سبعين
230	3- الوجود من ابن عربي إلى ابن سبعين (دراسة مقارنة)
238	خلاصة
240	V. الفصل الرابع: قراءة فلسفية على ضوء رؤية نقدية
240	توطئة
241	➤ المبحث الأول: طروحات ابن عربي بين النقد والتأييد
251	• عرض الاعتراضات
	• الرد عليها ببعض المؤيدين
256	➤ المبحث الثاني: طروحات ابن سبعين بين النقد والتأييد
	• عرض الاعتراضات
261	• الرد عليها ببعض المؤيدين
265	• الاعتراض على نظرية وحدة الوجود والوحدة المطلقة والرد عليها
271	• التعقيب عليها
273	➤ المبحث الثالث: قراءة فلسفية معاصرة.
273	• سؤال الوجود من ابن عربي إلى هيدغر
284	• من ابن سبعين إلى هيغل وبرادلي

293	خلاصة
295	خاتمة
305-300	فهرس الآيات والأحاديث
306	فهرس الأعلام
310	فهرس المصطلحات عربي فرنسي
317	قائمة المصادر والمراجع
338	ملخص الأطروحة بالفرنسية
343	فهرس المحتويات

الملخص : تعتبر الوحدة الحقيقية الوجودية الجزء لا يمثل الكل؛ أي أن الجزء يرمز إلى الكل ولا يمثله، باعتبار الاجزاء تحقق وجودها عبر تجليات المطلق وتعيناته فالجوهر الإلهي الأول المطلق يبقى واحد في ذاته وهذا يعني تعالي الذات الإلهية عن الأسماء والصفات حسب التصوف، لأن تعالي الذات الإلهية يكون بالإصدار حسب الفلسفة فالعالم خطأ فلسفيا وصوفيا، تقام وحدة الوجود على سريان الحقيقة الإلهية في الإنسان والكائنات فالعدد الواحد يبدع الكثرة من جراء سريانه، ومن غير يمكن القول أنه يتكاثر في ذاته مثل العدد الذي يرمز إلى الله، ومن هنا تبدوا لنا العلاقة بين الخالق والمخلوقات كالعلاقة بين الواحد الاعداد المنبثقة عنه والذات الإلهية مستقلة استقلالاً مطلقاً كاستقلال الواحد عن الاعداد اللاحقة ، لذا بني تصوف الوحدة وأقيم على أساس انه ثمة وجود واحد فقط وهو وجود الله ، أما الكثرة فلا تعبر إلا عن الوهم في التحقيق، فالوجود واحد لا كثرة فيه.

الكلمات المفتاحية: الوجود، الوحدة، ابن عربي، ابن سبعين، الكثرة، التصوف.

Résumé :

Le soufisme est un mouvement religieux qui s'est développé dans le monde islamique après les conquêtes en réaction à l'indulgence de certaines personnes face au luxe et aux plaisirs variés, dans le but de soumettre l'âme à divers types de sports spirituels afin de parvenir à la connaissance de la vérité absolue. L'unité de la présence est une tendance claire de l'histoire de la pensée islamique à travers les étapes et l'ensemble du cycle, mais elle est devenue l'axe unique d'un vaste secteur au sein de la «dialectique de l'unité et de l'unité». Cela pourrait donc être l'un des facteurs les plus importants de l'effondrement de la civilisation arabe et de sa chute.

La philosophie de l'Andalousie, qui représente ibn Arabi et ibn sabin, mais la doctrine du panthéisme n'est pas devenue la source d'une philosophie à part entière à un jour quelconque, mais seulement par un fils arabe avant les autres.

Les mots clés : panthéisme, mysticisme, l'unité absolue, La vérité, religieuse.

Summary : the study of problematic of pantheism and its multitude considered to be part the issues of islamic sufism it most important pioneers are ibn arabi and ibn sabin but the doctrine of pantheism did not become of its own spring of a philosophy of its own in any day only by ibn arabi.

the sufi pantheism is sufism based on the saying that there is only one existence is the existence of god, but the multitude of scenes in the world is an illusion contols the deficient minds,so the existence of one ,not much of it.

keys words : pantheism, multitude, sufism , philosophy, ibn arabi ,ibn sabin