

المبحث الثالث: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:-
المطلب الأول: وحدة الوجود كما عرفها المستشرقون:

1- وحدة الوجود في اللغة الإنجليزية:

تقابل الكلمة العربية وحدة الوجود كلمة (Pantheisme) في اللغة الإنجليزية. وهي كلمة مكونة من جزئين (Pan) وتعني "كل، جميع، شامل جميع أجزاء مجموعة معينة"⁽¹⁾.

كما تأتي بمعنى "إله الجمهور والدهماء كقائد لأسراهم وقطعانهم ويصور كرجل له ساقاً معز وقرناً وأذنان معز"⁽²⁾.

(theism) وتعني "الإيمان بوجود إله أو إله، وبخاصة: التوحيد"⁽³⁾.

وترجع الكلمة (panthisme) إلى أصل يوناني "في اليونانية (pan) تعني كل، و (theos) تعني إله، وكلمة (pantheisme) تعني الكل في الإله"⁽⁴⁾.

وفي القاموس الإنجليزي (Pantheism) الاعتقاد أو النظرية القائلة بأن الإله والعالم متطابقين، (الإله هو نفسه العالم)"⁽⁵⁾ وفي المورد (Pantheism) وحدة الوجود: المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد، وبأن الكون المادي والإنسان ليس إلا مظاهر للذات الإلهية"⁽⁶⁾.

2- المعنى الديني لوحدة الوجود عند الغرب:

يطلق على نظرية ابن عربي في وحدة الوجود كلمة يونانية قديمة ظهرت في التاريخ الديني للغرب هي (Pantheisme) "التوحيد الذي يتعارض غالباً مع وحدة الوجود؛ يمكن إيجاد صورة من صور وحدة الوجود فيه كعقيدة ظاهرة في الأديان العليا . الكبرى - فهي توجد في مصطلحات (كل المعرفة)، و(كل القوة) و(خالق كل شيء) والعديد غيرها، حتى أن اللاهوت الغربي والذي يوصف توحيده بالتوحيد التقليدي الذي يقول أن

(1) المورد . ص653.

(2) Longman Modern English Dictionray P.805.

(3) المورد . ص962.

(4) The Encyclopediad, of Religion, vol,9, P.165.

(5) Longman Modern English Dictionray P.807.

(6) المورد . ص655.

عالم الخلق خارج الإله يقول أيضاً أن الرب عالم بكل شيء حال به العلم بكل الأشياء⁽¹⁾... "وعندما قال بولص قاصداً الرب "من أجله نحيا ونتحرك ونوجد" هل كان وحده وجود لاهوتي (Pan-theologain)"⁽²⁾.

يقول ولتر ستيس "مذهب وحدة الوجود (Pantheism) بأوسع معنى له هو نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككل، وهناك معنى أضيق للمصطلح شائع في كتابات التصوف المسيحي يشير إلى العلاقة بين الله وجزء خاص من العالم وهو الذات الفردية للمتصوف عندما يصل إلى حالة الاتحاد، إن الرأي الذي يقول أنهما يصبحان أو هما بالفعل في هوية واحدة، هو الرأي الذي يطلق عليه الكتاب المسيحيون اسم وحدة الوجود، ويعتبرونه (هرطقة)"⁽³⁾.

وهذا المعنى أقرب إلى معنى الحلول أكثر منه إلى معنى وحدة الوجود. ولذا كان تعريف أنا شميل أقرب تقول "كل شيء يستمد وجوده من خلال إيجاد الله له، أي علم الله له، وليس لشيء من حقيقة إلا ماتجه إليه الله، أما البقية فإنه عدم مطلق"⁽⁴⁾، إلا أن المستشرقة كانت أقرب إلى الإشراقية منها إلى وحدة الوجود.

3- فهم الغرب وحدة الوجود عند ابن عربي:

واجه الباحثون الغرب مشكلة في فهم نظرية ابن عربي (وحدة الوجود) وقد كانت محاولتهم لترجمة الكلمة من العربية إلى لغاتهم أشبه بالمعضلة إذ تميزت كتابات ابن عربي بالغموض والإرباك للقارئ.

يقول آريي "أسلوب ابن عربي أخاذ ومعقد محير من وجهة النظر العقلية، وقد صبغ كتاباته بهذا الأسلوب لدرجة أنها أصبحت مربكة ومحيرة للدارسين، كما أنها جعلت تلك الكتابات عسيرة على الترجمة"⁽⁵⁾.

(1) The Encyclopaedia, of Religion, vol,9, P.166.

(2) السابق نفس الجزء والصفحة.

(3) التصوف والفلسفة . ولتر ستيس . ص258.

(4) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص302.

(5) Sufism, P.99.

ويقول كاردوفو "إن من الصعب تكوين حكم عن هذا الأثر الواسع المجهول لدى المستشرقين تقريباً... وبسبب كثرة كتبه وغموض أسلوبه والدقة المتناهية في تحليلاته مكنت من الاعتقاد بأن بعض عباراته ذات ظاهر إلحادي في أحد مؤلفاته فهمت فهماً نقصاً أو فسرت تفسيراً في غير محله"⁽¹⁾.

ويقول جان شوفيلي عن تعارض الأقوال في ابن عربي بين زنديق وموحد "السبب راجع إلى أن إنتاجه يشتمل في الحقيقة على عناصر شتى، سنية، وشيعية، وغنوصية، وهيلينية يهودية ومسيحية وزرادشتية"⁽²⁾.

وتقول أنا شميل "فلسفة ابن عربي مرتبطة في عمومها بمصطلح (وحدة الوجود)، وترجمة هذا المصطلح ترجمة صحيحة هي مفتاحنا لمعظم نظريات ابن عربي الأخرى، وقد أشار ماريان موليه (Marianmole) إلى مدى صعوبة ترجمة كلمة وجود ترجمة صحيحة"⁽³⁾.

وقد سبب غموض ابن عربي وانغلاق معانيه إلى فهم نظريته فهماً خاطئاً وذلك إما بالمقارنة بينه وبين من سبقه من المتصوفة المسلمين أو مقارنته بوحدة الوجود المعروفة في التصوف النصراني تارة أو بالاضطراب في تقدير مذهبه تارة أخرى. فقد ارتبطت وحدة الوجود الفلسفية عند الغرب بوحدة الوجود الشاملة التي ترجع في أصولها إلى أفلاطون والذي اعتقد بوجود النفس الإلهية للعالم وهي نفس تعلم الخلق وجسمها هو العالم، وقد بين بشكل جلي أنه لا يوجد شيء خارج الألوهية، وقد تكلم أفلاطون في محاوره (طيمائوس) عن إلهين، إله أزلي خالق مصور، وإله افتراض وجوب وجوده نفس العالم"⁽⁴⁾.

وقد وصفت نظرية ابن عربي بصورة مشابهة لرأي أفلاطون ففي دائرة معارف الأديان "بافتراض أن الله متعالى كل الأشياء فيه وفي عبارة أخرى ليست الله... بافتراض أن الله متعالى، العامل الآخر الذي لا يمكن وصفه بأنه موجود أو غير موجود هذا العامل

(1) انظر الغزالي . ص 224.

(2) التصوف والمتصوفة . ص 64.

(3) الأبعاد الصوفية . ص 301.

(4) The Encyclopaedia, of Religion, vol,9, P.160.

يلعب دور هام جوهري في كشف الحقيقة هذا العامل ليس الله ولا العالم وإنما هو شيء ثالث هو العامل الثالث هو إله مع الله وخلق مع العالم⁽¹⁾.

وهناك من قارنه بالتصوف المسيحي يقول جولد تسيهر "صيغة وحدة الوجود هي الاصطلاح العربي الفني على ذلك المذهب من إنكار الذات الذي تسمو عقيدة التصوف في مجرى نموها المتدرج"⁽²⁾.

وممن قارنه بالمتصوفة المسلمين فون كريمر نسب له ذلك نكلسون وأنكر عليه "إن وصف كريمر التصوف بأنه قد صبغ بصبغة وحدة الوجود ووصفه الحلاج بأنه واضح هذا المذهب، هو وصف لا ينطبق في نظري على الحلاج وعلى التصوف في جملة لأن مذهب وحدة الوجود قد ظهر في التصوف بعد الحلاج بزمن طويل، وكان أكبر واضع لدعائمه محي الدين بن عربي"⁽³⁾ ويقول دي بور "نشأ مذهب وحدة الوجود مخالفاً لمذهب جمهور المسلمين من شأنه أنه جعل العالم خيالاً لاحقيقة، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله"⁽⁴⁾، وهنا خلط بين ابن عربي والحلاج.

كما قارب مارين موليه بن وحدة الوجود ووحدة الشهود إلى حد أن جعل أحدهما مرادفاً للآخر⁽⁵⁾.

ومن المستشرقين من أبعد في وصفه حتى جعل غرض هذه النظرية هو تأليه الذات الإنسانية بل الفردية فقط يقول هانز شيدر "إعتداد بالذات متهم، صادر عن فكر لا ينعكس أبداً إلا على نفسه، وعن ذاتية تتشد في ذاتيتها اللازمة الضرورية للألوهية والتجلي الذاتي الإلهي"⁽⁶⁾ وربما ينطبق هذا الوصف على الحلاج وليس ابن عربي.

وقد اختلفت عبارات المستشرقين في شرح نظرية ابن عربي، ولعل استغراق البعض فهم في تاريخه القديم هو الذي حفزهم إلى وضع فكر ابن عربي في قالب صوفي مسيحي أو فلسفة يونانية، إلا أن منهم من كان قريباً من فهم النظرية خاصة نكلسون الذي

(1) Ibid, vol,7, P.315.

(2) مذاهب التفسير الإسلامي . ص 201.

(3) في التصوف الإسلامي . ص 131.

(4) تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص 109.

(5) انظر الأبعاد الصوفية في الإسلام . أنا شميل . ص 302.

(6) نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص 71.

استطاع أن يحدد الفرق بين ابن عربي والحلاج من جهة وفكرة ابن عربي والأفكار الأخرى سواء كانت يونانية أو مسيحية يقول "نستطيع أن نستدل من بعض كتابات ابن عربي أنه يبدي مسافة بين الإلهي وبين طبيعة الإنسان، وهو في وحدة وجوده (Pantheism) لاترفع به أو تقوده إلى مذاهب التجسد (incarnation) أو الاتحاد (identification)، لا يمكن للرجل أن يقول كما قال الحلاج (أنا الحق). إذ وبسبب طبيعة عقله لا يستطيع أن يعتقد أن كل الأشكال المعرفية متزامنة في الوقت نفسه كما يفكر الإله بها، ولذا فهو ليس (حق) وليس الحق الذي هو نظير وشبيه لكل العالم المخلوق"⁽¹⁾.

وهذا الرأي قال به كوربان ونقله عنه جان شوفيلي "إن مذهب ابن عربي ليس في التوحيد ولا في الحلول، بل الأول إن مذهبه إن شئت تفريد الواحد (theomnisme) وتأليه العالم (panentheisme)"⁽²⁾.

ويقول سبنسر ترمنجهام "هو المذهب الذي يقول أن الله والطبيعة شيء واحد، وأن الكون المادي والإنسان ليس إلا مظاهر للذات الإلهية"⁽³⁾. ويقول واير (Weir) "ذهب ابن عربي إلى أن الوجود كله واحد، وأنه ليس إلا مظهراً للذات الإلهية"⁽⁴⁾.

ويقول فيليب حتى "جميع الوجود في أساسه واحد، مظهر للذات الإلهية. فالأشياء تفيض من الجوهر الإلهي، وقد كانت هذه الأشياء في ذات الله قبل مُثلها"⁽⁵⁾. وفي دائرة معارف الأديان توصف نظرية ابن عربي بأنها "الوحدانية (Oneness) مشخصة في وحدة متعددة متكثرة، وحدة هي الطابعة لكل الموجودات الكاملة"⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ The Encyclopaedia, of Religion, vol,8, P.908.

⁽²⁾ التصوف والمتصوفة . ص 65 . وقد أصاب كوربان في النصف الأول من كلامه إلا أنه أخطأ في النصف الثاني إذ كلمة (panentheisme) هي الوحدة المطلقة والتي ظهرت عند ابن سبعين وسيأتي الكلام عليها.

⁽³⁾ الفرق الصوفية في الإسلام . ص 230.

⁽⁴⁾ موجز دائرة المعارف الإسلامية . 1/248-251.

⁽⁵⁾ الإسلام منهج حياة . ص 136.

⁽⁶⁾ The Encyclopaedia, of Religion, vol,13, P.115

وقد وصفت المستشرق أن شميل نظرية ابن عربي وصفاً دقيقاً حيث كانت أقرب المستشرقين إلى حقيقتها⁽¹⁾، تقول "إن الله هو يعلو على كل الأشياء، وهي ليست هو ولا شيء غيره، وهو إنما يتجلى من خلال الأسماء، أما من خلال الذات فلا، فهو على مستوى الذات لا يمكن إدراكه، وهو فوق كل معرفة عقلية، وعليه فإن وجود الحوادث لا يماثل ذاته، بل هو انعكاس لصفاته"⁽²⁾، وقد رفضت المستشرقة مثل الاصطلاحات الغريبة التي وصفت بها هذه النظرية مثل (pantheism) و (Panetheism) و (oneness) ورأت أن هذه المصطلحات يجب إعادة النظر فيها⁽³⁾.

المطلب الثاني: مصادر وحدة وجود ابن عربي عند المستشرقين:
عرض المستشرقون عدة مصادر لنظرية وحدة الوجود عند ابن عربي منها خارجية أجنبية ومنها من الفرق الإسلامية سواء كانت من داخل التصوف ذاته أو من خارجه كعلم الكلام.

أولاً: المصادر الخارجية:

تتفق أبحاث المستشرقين إلى حد بعيد على أن مصادر وحدة الوجود إما أنها من الشرق ممثلة في الهند وبلاد فارس وإما من الغرب من الأفلوطينية الحديثة ومنهم من جعل من الجهتين مصدراً واحداً، ومنهم من جعل ابن عربي جَماع لخليط من الأفكار الشائعة في عصره.

يقول فون كريمر "الفكرة العالمية عن وحدة الوجود ظاهرة معروفة لمدرسة الفيدنته والبوذية والأدريّة المسيحية، ومن هذا وحده لانستطيع أن نقرر بأي درجة من التجريد رأياً يختص بالمصدر الذي أخذت عنه الفكرة العالمية"⁽⁴⁾.

(1) تقول أنا شميل "لعل منهج ابن عربي يلاقي اليوم تفهماً أعمق لم يكن ممكناً قبل أكثر من خمسين سنة . الأبعاد الصوفية . ص 308 . والمستشرق أنا شميل متأخرة . ونظراً لتوافر الدراسات الإستشراقية عن ابن عربي وترجمة العديد من مؤلفاته . مع توافر الشروح عليها مكن المتأخرين من إدراك المعنى الصحيح لنظرية ابن عربي في وحدة الوجود .

(2) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص 302 .

(3) السابق . نفس الصفحة .

(4) الحضارة الإسلامية . ص 119 .

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفي رأي المستشرق دوزي أنه يرى أن التصوف جاء إلى الصوفية من فارس وأنه جاء إلى هذه البلاد من الهند فقد ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله ورجوع كل شيء إلى الله⁽¹⁾.

ويقول براون "اتخذ التصوف في إيران إتجاهاً حاداً في طريق وحدة الوجود... ومنذ زمن طويل وقبل أن تتجه الفلسفة الأفلاطونية الجديدة نحو العرب وصلت هذه الفلسفة إلى إيران... فهناك احتمال كبير من وجهة النظر التاريخية أن يكون الصوفية قد استعاروا عقيدة وحدة الوجود من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة أكثر من استعاروها من مذهب الفدا وبوذا"⁽²⁾.

ويقول نكلسون "الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود ربما كان أشد اتصالاً بفكرة الفيدانتا، ومماثلها من الأفكار الهندية"⁽³⁾.

أما كاردوفو فيقول "لن يلقي القارئ عناء في أن يجد في هذه النظرية مذاهب ذات طابع معروف، أي نظرية من النوع الأفلاطوني الجديد حول الكليات تميل إلى التأليف بين المذهب الإسمي (الذهني) والمذهب الواقعي"⁽⁴⁾.

ويذهب آريبي إلى أن مصادر ابن عربي عديدة شتى وامتد نظام ابن عربي ضخامة واتساعاً، فقد قبلت نظرياته وتأملاته ومصطلحاته المتنوعة بتنوع مصادرره⁽⁵⁾.

وقال كاردوفو "مثل ابن عربي دور موسوعي، وذلك بجمعه أفكاراً من هنا وهناك، ومزجه ما بينها ضمن منهاج ملائم لطرق تمثّل حال روح فلسفية، وحال العنعنات الأفلاطونية الجديدة.. والتي أتت لتنظم إلى القبالا بعد أن جاوزت المدرسية الشرقية الفلسفية"⁽⁶⁾.

(1) في التصوف الإسلامي وتاريخه . المقدمة.

(2) تاريخ الأدب في إيران . 145/1.

(3) في التصوف الإسلامي . ص75.

(4) الغزالي . ص228.

(5) Sufism, P.99.

(6) الغزالي . ص224.

ويقول كارديه "فيها يلتقي القول الأفلاطوني المحدث بالذرة، وتلتقي إلهيات أرسطو المنحولة بالنزعة الأشعرية، التي تتصرف إلى إثبات الإله الواحد فيتجرد الخلق من كل وجود فعلي مميز"⁽¹⁾.

ويقول جان شوفيلي "يتلاقى فيها الحكمة المشرقية للسهروردي وعلم الكلام السني، والتفكير الشيعي، وامتشاج الفلسفات الهيلينية، وكل هذه المصادر تشكل تياراً أصيلاً لا يمكن رده إلى أي واحد من تلك المكونات"⁽²⁾.

ثانياً: المصادر في التصوف:

يقول براون "يمكن القطع بأن فكرة وحدة الوجود قد ظهرت أول مظهرت في أواخر القرن التاسع وبداية العاشر الميلادي، وقد كان ظهورها مقترناً بظهور شخصين من العرفاء:

1- أبو يزيد البسطامي القائل سبحانه ما أعظم شأني.

2- والجنيد القائل "تحدث الله تعالى مع البشر ثلاثين عاماً بلسان جنيد، ولم يكن لجنيد وجود، ولم يكن عند الخلق خبر"⁽³⁾.

وإذا كان براون متأكد في رأيه بشأن الرجلين فإن نكلسون ينسب وحدة الوجود إلى أبي يزيد بشيء من الشك يقول "إنك لتملح نزعة أبي يزيد إلى وحدة الوجود، ماثلة في الأقوال المعزوة إليه، ولو أن في نسبتها إليه جميعاً بعض الشك ومثال ذلك: خرجت من الحق إلى الحق حتى صاحوا مني في يامن أنا أنت، وقوله إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني..."⁽⁴⁾.

وقد جعل ماسينيون الحلاج أصلاً لابن عربي في وحدة الوجود وخاصة في الذات والصفات يقول "اختفت الكلمتان اللاهوت والناسوت لقرنين من الزمان من المصطلح الصوفي بعد الحلاج، ولا تظهر إلا في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي في مؤلفات ابن الفارض (632هـ) وعند ابن عربي وقد تطورت كثيراً... فاللاهوت يصبح عند ابن

(1) موجز دائرة المعارف الإسلامية . 1124/4-1125.

(2) التصوف والمتصوفة . ص 61.

(3) تاريخ الأدب في إيران . 332/1.

(4) في التصوف الإسلامي . ص 75.

عربي المظهر الدائم الأزلي الروحي في الكل الكبير بينما الناسوت هو مظهره المتغير المتقل المتوالد المادي، وهكذا نرى مدرسة ابن عربي تعدل من بعض جمل الحلاج⁽¹⁾.

ويقول هانز شيدر "إن من الطبيعي أن يقارن ابن عربي بالحلاج ونظرته في الإنسان... فبينما يتمسك الحلاج بفكرة علو الله، لكن مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول في بعض اللحظات إذا نزل الله في وعي العاشق فيُحلُّ الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية... ونجد ابن عربي قد جعل من هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية، فالطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، ليستا بعد إلا المظهرين المتمثلين لمذهب في الواحدة"⁽²⁾.

ويقول كاردوفو "يمكن تقديم مبدأ وحدة الوجود والنفوذ الهندي في الدور السابق للغزالي ممثلاً بصوفي مشهور هو الحسين بن منصور الحلاج"⁽³⁾.

ويقول براون "عرض الحلاج وحدة الوجود لأول مرة في عام (299-300هـ)"⁽⁴⁾.

يقول نكلسون "يدين التصوف الإسلامي للحلاج بدين لا يمكن تقديره فإن مذهبه هذا الذي رفضه المسلمون هو الذي أدخل في الإسلام تلك الفكرة التي أحدثت فيه انقلاباً، أعني فكرة الكثرة في الوحدة المطلقة أو مبدأ التباين في الوحدة"⁽⁵⁾.

ويقول الدكتور فيليب حتى "قتل الحلاج ولكن البدع التي جاء بها بقيت بعده، ومن أشهر هذه البدع وحدة الوجود المستمدة من الإسكندرية، الأفلاطونية المحدثة ومن كتاب الربوبية (أثولوجيا) المنسوب إلى أرسطو، وأول من ألقى على هذه النظرية شكلها المعهود محي الدين بن عربي"⁽⁶⁾.

إلا أن المستشرق أنا شمیل ترفض هذه المصدرية تقول "إن عبارة (أنا الحق) جعلت كثيراً من المتصوفة يعتبرون الحلاج وجودياً يؤمن بوحدة كل الموجودات، إلا أن تعاليم

(1) مذهب الحلاج . ترجمة شعبان بركات . الآداب فبراير . 1954 . ص 127.

(2) نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص 70.

(3) الغزالي . ص 175.

(4) تاريخ الأدب في إيران . 338/1.

(5) في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص 85.

(6) الإسلام منهج حياة . ص 136.

الحلاج الحقيقية تقول بالتعالى الإلهى المطلق، وبالقدم الذى ينفصل عن كل حادث ولا تتحد الذات الأزلية مع الروح البشرية الحادثة إلا فى لحظات نادرة من التصوف⁽¹⁾.

ثالثاً: علم الكلام:

يقول نكلسون "إن القول بوحدة الوجود فى التصوف الإسلامى يرجع إلى عاملين:

- 1- شعور الصوفى فى وحالة وجدته بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق.
- 2- فهمه التنزيه حسبما عرفه المتكلمون فهماً أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هي وحدها العلة فى وجود كل شيء فى العالم⁽²⁾.

ويقول دي بور "بعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء"⁽³⁾.

وفى دائرة معارف الأديان يخص الأشاعرة بهذا الوصف "إن ما يبين ذلك التحول المفاجئ فيما وراء الطبيعية (الميتافيزيقا) الإسلامية، أن ابن عربى أخذ (مجموعة أفكار وتعاليم) الأشعرى ووظفها فى منطقة إلى أقصى حد. فحينما يؤكد الأشعرى على قدرة الله الكلية وتدبيره للكون، وتضمنه أن الإله هو القوة الفاعلة الحقيقة والوحيدة فمن غير المخالف للمنطق أن يقترح ابن عربى أن الإله هو كذلك الموجود الحقيقى الوحيد"⁽⁴⁾.

رابعاً: أصالة النظرية عند ابن عربى:

يذهب نكلسون إلى أن نظرية وحدة الوجود هي فكرة أصيلة لابن عربى وعليه فقد انتقد الأبحاث التى جعلت من ابن عربى مجرد ناقل لفكره يقول "ذلك الظن الذى لم يولي اهتماماً يذكر وهو أن ابن عربى قد أخذ من المدارس الأوروبية، إنه ومن المستحيل إعطاء تفصيل دقيق لتعاليمه، ومن السابق لأوانه تكوين شهادة أكثر إيجابية تتعلق بسماته الثيوصوفية والتي فى أغلبها ترجع أصولها لنظريات الصوفية الشائعة، ولكن

(1) الأبعاد الصوفية فى الإسلام . ص 85.

(2) فى التصوف الإسلامى . ص 119.

(3) تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص 110.

(4) The Encyclopadia, of Religion, vol,13, P.115

هناك كم فكري ظهر أصيلاً قائماً على مقدار هائل من تجاربه الصوفية التي حصل عليها بجذبه الصوفي واستطاع تسجيلها وتحليلها⁽¹⁾.

ويقول أسين بلاثيوس "أول خاصية تبرز للعيان هي الأثر الأفلاطوني العميق والمتغلغل في كل مذهب ابن عربي وبخاصة في تصوفه، ومع ذلك نستبعد كل اتهام بالمحاكاة الأدبية المباشرة، وترغمنا على الاعتراف بأن مذهب ابن عربي الروحي من وراء الاصطلاح الأفلاطوني المحدث الذي يعبر عنه يعكس حياة شخصية مشعوراً بها حقاً"⁽²⁾.

ويقول هانز شيدر "وضع ابن عربي مذهباً منظماً في تفسير العالم يتعلق بالجانب التأملي من التقوى لا بالجانب العلمي العقلي، وجذور هذا التفسير للعالم لم تعد التجربة الدينية بل عقلاً بارداً مرهفاً يبذل كل طاقته في تشييد مذهباً منظماً على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجيمية"⁽³⁾.

إلا أن من المستشرقين من رفض فكرة أصالة النظرية عند ابن عربي ومنهم مارتن لنجر يقول "تعرض صفحاً عن بعض الباحثين الغربيين والذين فرضوا خطأ أن وحدة الوجود هي فكرة ابن عربي الدقيقة وأنه المدرسة الأصلية للفكرة"⁽⁴⁾.
المطلب الثالث: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:
أولاً: أساس نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:

حاول المستشرق أربري تلخيص نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي فقال:

- 1- الله هو الموجود المطلق، وهو مصدر الروح 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 لله، وهو زائل الوجود ببعده عند الله.

(1) The Encyclopadia, of Religion, vol,8, P.908

(2) ابن عربي . ص 261.

(3) نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص 63.

(4) What is Sufism, P.115.

- 3- الله تعالى متعالى عن العالم؛ كما أنه جوهر هذا العالم، وعلوه وجوهريته لهذا العالم يكونان أساسين لوجه الحقيقة.
- 4- الوجود مستقل عن الله، يبقى ويعيش بفضل إرادة الله، وهو يتحرك نحو الأفضل وفق النواميس الدينية.
- 5- قبل خروج الأشياء إلى الوجود إلى عالم الظواهر، كان كامن معلوم في عقل الله ثابت معلوم هو (عين الثبات) وهو ذات الجوهر الإلهي وفهمه ووعيه، هذا النموذج الأصلي واسطة بين المطلق (الحق) وعالم الظواهر.
- 6- لا يوجد شيء مسمى الاتحاد بالله في فكرة الوحدة مع الله، ولكن هناك تحول واقع وموجود حقيقة أن الصوفية متوحدين مع الله⁽¹⁾.

ويقول نكلسون "الذات الإلهية بما هي ذات لا يمكن معرفتها، ولذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها... ولا بد أن نميز بين الذات والصفات التي هي العالم، والحقيقة أن الذات عين الصفات وليست شيئاً غيرها فالمسمى بالعالم وهو عالم الصفات ليس أمراً متوهماً، بل هو موجود على الحقيقة لأنه المجلي الذي ظهر فيه الحق أو هو النفس الثانية للحق"⁽²⁾.

ويقول في أحد أبحاثه "أدرك ابن عربي حقيقة التصوف المتناغمة والمتوافقة مع عقيدة التنزيه والتشبيه فتعبد الله كما أنه إله متعالى مقدس، وكما أنه متدرع متجسد في الطبيعة"⁽³⁾.

ويقول أسين بلاثيون "وحدة الوجود نصفه صدوري، ونصفه محايث، وفيه يقوم مذهب ابن عربي في الدين وفي الكون، وقد مهد الأسس الميتافيزيقية لهذا المذهب في الاتحاد"⁽⁴⁾.

(1) Sufism, P. 100-101.

(2) في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص46 بتصرف يسير .

(3) The Encyclopaedia, of Religion, vol,8, P.909

(4) ابن عربي . ص251.

ويقول "إن إدراك هذا الوجود المطلق إنما يكون بالاستبعاد التدريجي لكل معرفة متميزة إي كل معرفة حسية وخيالية ومنطقية، موضوعها ومحتواها هو المخلوقات" (1). ويقول هانز شيدر "ابن عربي مذهبه الذي يقول بواحدية أساسية تقوم على مبدأ أو وحدة الوجود، وخير وسيلة لهذا التحرر هي معرفة الإنسان لنفسه بنفسه" (2). ويقول سبنسر ترمنجهام "ابن عربي بمذهبه في وحدة الوجود كان يعلم إن كل الأشياء تتواجد أولاً كأفكار في علم الله، وهنا تتبع وإلى هنا تعود في النهاية" (3). أما بالنثيا فيرى أن "أساس النظرية الذي بنى عليه ابن عربي مذهبه هو الشك، وهو إنكار قدرة العقل الإنساني الوصول إلى الحق المطلق وإدراك ذات الله.. وعجز الملكات والقوى الإنسانية عن بلوغ المعرفة اليقينية البينة" (4). كما أورد بالنثيا ستة أصول قامت عليها النظرية وهي:

- 1- زهد أهل النظر من الصوفية، ومذاهبهم في العلوم الباطنية.
- 2- القول بوحدة الوجود.
- 3- الشك الصوفي.
- 4- المذهب الميثافيزيقي للإسكندرانيين الثلاثة "أفلاطون، وفرفوريوس الصوري، وبرقلس".
- 5- مذهب أفلوطين في الصدور.
- 6- مذهب الصوفية في النفس (5).

وإذا كان بالنثيا يرجع أساس وحدة الوجود عند ابن عربي إلى شك العقل البشري في قدرته وحاجته إلى اليقين فإن المستشرقة أنا شميل ترجع هذه الحاجة إلى الإله تقول "إن الله أخرج المسميات إلى الوجود بسبب الحزن الأزلي لأسماء الله والعطش

(1) السابق . ص 228.

(2) نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص 20.

(3) الفرق الصوفية في الإسلام . ص 245.

(4) تاريخ الفكر الأندلسي . ص 382 بتصرف يسير .

(5) انظر تاريخ الفكر الأندلسي . ص 381.

اللامتناهي عند الله في عشقه قد انعكس بشكل مافي العطش اللامتناهي عند أهل الحنين من خلقه"⁽¹⁾.

ثانياً: الحق والخلق:

يقول جولد تسيهر "التصوف الذي يتحول إلى الحلول إنما يعترف بوجود واحد يثبتته للألوهية، أما العالم الفاني الكثير الصور والألوان فلا يختصه بواقعية حقه، إلا من حيث هي انعكاس أو سفور وتجل، لذلك الوجود الحقيقي الفذ"⁽²⁾.

ويفرق جولد تسيهر بين حلولية الحلاج ووحدة وجود ابن عربي في الحق والخلق فيقول "اجتهد ابن عربي إزاء عقيدة وحدانية الوجود والتي استطاع أن ينسبها إلى أسلاف مشهورين فحاول أن يسلب هذه العقيدة افتراض الاتحاد الجوهرى المادي بين الألوهية والطبيعة، وأن يقصرها على العلاقة الخلقية المعنوية"⁽³⁾.

أما نكلسون فهو الأكثر فهماً لفكر ابن عربي إذ يقرر أن ابن عربي "يرى أن الأشياء وجدت قبل أن تخلق كأفكار تجول في ضمير المبدع الخلاق"⁽⁴⁾.

ويقول "إلا أن ابن عربي لا يمكنه أن يعتقد أن الأشكال المعرفية متزامنة موجودة في نفس الوقت الذي يفكر الإله بها لذا فهو ليس (حق) وليس الحق الذي هو نظير وشبيه لكل العالم المخلوق"⁽⁵⁾.

وهذا تصريح من نكلسون لمخالفة ابن عربي للحلاج في حلوليته.. إلا أن نكلسون يرى بعد وجود الأشياء أن العلاقة بين الألوهية والطبيعية هي علاقة تلازم يقول "الله والعالم مكمل للآخر ومتلازم له، فالعالم لا يمكنه الظهور منفكاً عن الله، وإذا لم يتمكن العالم من الظهور لا يمكن أن يعرف الإله"⁽⁶⁾.

(1) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص303.

(2) مذاهب التفسير الإسلامى . ص201.

(3) انظر السابق . ص245.

(4) التصوف ضمن تراث الإسلام . ص328.

(5) The Encyclopeadia, of Religion, vol,8, P.908.

(6) Ibid, vol, 8, P.908.

وَيَصُورُ كُورْبَانِ هَذَا التَّلَازِمِ بِقَوْلِهِ "إِنَّ اللَّهَ لَازِمٌ لَوْجُودِنَا بَيْنَمَا نَحْنُ لَازِمٌ لَهُ حَتَّى يَنْجَلِيَ هُوَ لِنَفْسِهِ"⁽¹⁾.

وَيَرَى أَسِينُ بَلَاثِيُوسُ أَنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْخَلْقِ عِنْدَ ابْنِ عَرَبِيٍّ هُوَ الْحُبُّ يَقُولُ "إِنَّ أَصْلَ كُلِّ مَوْجُودٍ هُوَ الْحُبُّ الْإِلَهِيُّ وَالْخَلْقُ لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ غَيْرُ نَتِيجَةِ حُبِّ اللَّهِ مَزْدُوجٍ لِأَنَّهُ أَحَبُّ أَنْ يَعْرِفَ فَتَجَلَّى خَارِجَ ذَاتِهِ... إِنَّ اللَّهَ إِذْ يُحِبُّنَا مِنْ أَجْلِ ذَاتِهِ حَتَّى نَعْرِفَهُ وَنُحِبَّهُ، وَمِنْ أَجْلِ ذَوَاتِنَا لِأَنَّهُ خَلَقَنَا مِنْ أَجْلِ أَنْنَا بِحُبِّنَا لَهُ وَعِبَادَتِنَا لَهُ نَسْعِدُ السَّعَادَةَ الْأَبَدِيَّةَ"⁽²⁾.

وَتَقُولُ أَنَا شَمِيلٌ "يُمْكِنُ تَلْخِيصُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقَاتِ فِيمَا يَلِي: إِنَّ الْمَطْلُوقَ كَمَا يَشْعُرُ بِالشَّوْقِ فِي وَحْدَتِهِ وَذَلِكَ تَبَاعاً لِلْحَدِيثِ "كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأُحِبِّبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْعَالَمَ... فَخَلَقَ الْخَلْقَ مِرَّةً لَتَجْلِيَاتِهِ"⁽³⁾.

وَيَرَى جَانُ شُوفِيلِيٍّ أَنَّ الْحَاجَةَ هِيَ الْعَامِلُ الرَّئِيسِيُّ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ يَقُولُ "الْعِلَاقَةُ الْكَلِيَّةُ لِلْمَخْلُوقِ بِالْخَالِقِ كَانَتْ بَحِيْثٌ لَا يَقُومُ شَيْءٌ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا يَنْكَشِفُ إِلَّا بِالْمَخْلُوقِ... وَلَوْ دَفَعَ الصُّوفِيُّ هَذِهِ الْقَضِيَّةَ إِلَى نَهَائِهَا لِأَمْكَنَهُ أَنْ يَسْتَنْتِجَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي يَعْرِفُ ذَاتَهُ فِي وَجُودِ الْمُتَصَوِّفِ وَبِمَقْدَارِ مَا يَتَأَلَّهُ الْمُتَصَوِّفُ يَعْرِفُ"⁽⁴⁾.

أَمَّا كَيْفِيَّةُ انْبِثَاقِ هَذَا التَّعَدُّدِ وَالْكَثْرَةِ عَنِ الْوَاحِدِ أَوْ كَيْفِيَّةُ عَمَلِيَّةِ الْخَلْقِ فَيَرَى نَكْلَسُونُ مُطَابَقَةً لِنَظَرِيَّةِ الْفَيْضِ وَالصَّدُورِ عِنْدَ أَفْلُوطِينٍ يَقُولُ "فِي شَرْحِهِ الْمَحْدَدِ لِكَيْفِيَّةِ التَّعَدُّدِ أَنَّ تَأْتِي مِنَ الْوَحْدَةِ الْمَطْلُوقَةِ يُوظِفُ ابْنُ عَرَبِيٍّ نَفْسَ تَرْجِيحَةِ أَفْلُوطِينٍ، وَأَفْضَلَ شَرْحَهُ عَلَى الْوُجُودِ انْتِشَارِ النُّورِ"⁽⁵⁾.

وَيَفْسِرُ بَلَاثِيُوسُ عَمَلِيَّةَ الْخَلْقِ بِالْفَيْضِ وَالصَّدُورِ أَيْضاً "إِذَا كَانَ الْعَالَمُ يَصْدُرُ عَنِ اللَّهِ... وَإِذَا كَانَ الْجَوْهَرُ أَوْ الْحَقِيقَةُ الْعَدَدِيَّةُ لِلْكَوْنِ وَاحِدَةً هِيَ الْحَقِيقَةُ الْإِلَهِيَّةُ... فَمِنْ

(1) الأبعاد الصوفية في الإسلام . أنا شميل . ص 301.

(2) ابن عربي . ص 241.

(3) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص 303.

(4) التصوف والمتصوفة . ص 66.

(5) The Encyclopaedia, of Religion, vol,8, P.908.

الواضح أن إدراك هذه الوحدة في الوجود هي المطلب الأسمى للتصوف، فالنفس بعودة مثالية ترجع إلى الاتحاد بالله الذي صدرت عنه بالصدور المتنامي⁽¹⁾.

وبلاثيوس يشير ضمناً إلى أثر فلسفة ابن سينا المشائية على ابن عربي.

أما أنا شميل فإنها تعرض عملية الخلق ظاهرة التأثير بعلم الكلام وخاصة عملية خلق الأعراض المتتابعة عند الأشاعرة تقول "إن الوجود المطلق قد حبس أنفاسه إلى حد ما، حتى لم يعد يحتمل ذلك، وهكذا ظهر العالم أثراً لنفس الرحمن إن الكون يخلق ويعدم في لحظة مثل النفس، إنه يرد إلى أصله في الغيب تماماً كما يرد النفس إلى الرئة"⁽²⁾. وفي دائرة معارف الأديان "زفرة الإله الطويلة المشتاقة أوجدت الكون الذي يمثل المرأة التي يرى الإله ذاته فيها... هذه العملية ليست ساكنة؛ وإنما حركية لأنه وفي نفس الوقت الذي يزفر الإله هو أيضاً مجال لعودة هذه النفس مرة أخرى للواحد"⁽³⁾.

رابعاً أثر نظرية وحدة الوجود على التوحيد:

وصف المستشرقون ابن عربي ونظريته في وحدة الوجود إنها أبعد شيء عن الإسلام وعقيدة التوحيد السنية. فوصف آبري ابن عربي بأنه "الصوفي الغنوصي العربي العظيم"⁽⁴⁾.

ووصفه كاردوفو بأنه "مؤلف من طراز الأفلاطونية الجديدة"⁽⁵⁾.

ووصفه هانز شيدر بقوله "اعتداد بالذات متهم صادر عن فكر لاينعكس أبداً إلا على نفسه وعند ذاتية تتشد في ذاتها اللازمة الضرورية للألوهية والتجلي الذاتي الإلهي"⁽⁶⁾.

وبصفه واير (Weir) "ابن عربي مع قيامه بفرائض الإسلام وتمسكه بعقائده كان رائده الوحيد هو ذلك النور الباطني الذي أفاضه الله عليه على مايعتقد"⁽⁷⁾.

(1) ابن عربي . ص252.

(2) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص303.

(3) The Encyclopeadia, of Religion, vol,13, P116.

(4) Sufism, P.97.

(5) الغزالي . ص233.

(6) انظر نظرية الإنسان الكامل ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص71.

(7) موجز دائرة المعارف الإسلامية . 248/1.

ووصفه جان شوفيلي "الشيخ الأكبر لباطنية الإسلام"⁽¹⁾.

ويذهب نكلسون إلى أن نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي هي هدم للإسلام يقول "إن الإسلام يفقد كل معناه ويصبح اسماً على غير مسمى لو أن عقيدة التوحيد المعبر عنها بلا إله إلا الله أصبح المراد بها لا وجود على الحقيقة إلا الله، وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود في صورتها المجردة قضاء تام على معالم الدين المنزل ومحو لهذه المعالم كاملاً"⁽²⁾.

ويقول "تحول معنى التوحيد إلى وحدة الوجود، فحلت محل صورة الله الواحد المنزه عن صفات المحدثات؛ صورة الوجود الواحد المطلق (الحق) الظاهر في كل مظهر من مظاهر الخلق"⁽³⁾.

وتصف المستشرقة أنا شمیل رأي الغرب عن هذا الأثر فتقول "الرأي التقليدي عنه في الغرب أنه ممثل مذهب وحدة الوجود أو الواحدية، وأنه بأفكار الواحدية تلك قد حطم فكرة إسلامية أساسية تقول بأن الله حي فعال، وبذلك فإنه مسؤول عن إسقاط الحياة الدينية الحقة في الإسلام"⁽⁴⁾.

وتقول "هذا المذهب يتناقض تمام التناقض مع تعاليم الإسلام السني"⁽⁵⁾.

ويقلل كاردوفو سبب انتشار مؤلفات ابن عربي بين العامة بالرغم من مخالفتها عقائد الإسلام "العقيدة القائمة على التوحيد من حيث الأساس لا يمكن أن تتسع حتى وحدة الوجود، وأجدر من هذا أن يقال أن ذلك القبول . لمؤلفاته . شاهد على عدم اكتراث عميق، والحق أن الفلسفة التي كان ابن عربي يجهر بها عادة لاتتطوي على خطر في ذلك العصر وذلك أنها كانت فلسفة ميتة"⁽⁶⁾.

(1) التصوف والمتصوفة . ص 61.

(2) في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص 103.

(3) السابق . ص 83.

(4) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص 297.

(5) السابق . ص 308.

(6) الغزالي . ص 234.

تعقيب ورد:

أولاً: وحدة الوجود في اللغة العربية واصطلاح الصوفية:

1- وحدة الوجود في اللغة العربية:

الوحدة في اللغة الانفراد، يقال رأيتُه وحده، وجلس وحده أي منفرداً⁽¹⁾.

الوجود ضد العدم، وجد الشيء عن عدم، فهو موجود⁽²⁾.

2- وحدة الوجود في المصطلح الصوفي:

هو "اصطلاح أطلقوه على معتقدات بعض الفرق الصوفية، من أن الحقيقة الوجودية واحدة، وأن الكثرة الظاهرة مظاهر وتعيينات فيها، أي أن الخلق الظاهر، هو الحق الباطن"⁽³⁾.

وهو "مذهب الذين يوحدون الله والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله... ومن القائلين به المتصوفون القائلون: إن 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"⁽⁴⁾.

وهو مذهب يقرر "أن العالم شيء واحد، وأنه هو الله جل شأنه... واحدية لاتعدد فيها ولا كثرة، ولاخلق ولاصدر، ألوهية شاملة تستوعب الكون كله، وهذا العالم خاضع لقانون الوجود العام"⁽⁵⁾.

وهو تصوف "مبني على القول بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة فالوجود واحد، لاكثره فيه"⁽⁶⁾.

(1) لسان العرب . 450/3.

(2) السابق . 446/3.

(3) الموسوعة الصوفية . ص1326.

(4) المعجم الفلسفي . جميل صليبا . 596/2.

(5) وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا . الدكتور إبراهيم مذكور . ضمن الكتاب التذكاري محي الدين عربي . ص378.

(6) مدخل إلى التصوف الإسلامي . دكتور أبو الوفاء التفتازاني . ص243.

وهو مذهب يرى أن "الله هو الوجود الذي يوجد في كل موجود وكل موجود، موجود بوجود الله لا بوجود نفسه، إذ لا وجود له وإنما الوجود لله، بل الله عين الوجود"⁽¹⁾. يقول أحد الباحثين "لأنكاد نعثر على تعريف لدى أئمة مؤرخي التصوف الإسلامي والباحثين فيه، أمثال الكلاباذي والقشيري والطوسي، لكننا نجد إرهابات أولية أدت فيما بعد إلى وحدة الوجود، بل أن القشيري والسراج حذرا من وحدة الوجود: "إن الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بلا جمع تعطيل"⁽²⁾.

3- وحدة الوجود وما يقابلها في اللغة الإنجليزية:

قابل المعجم الفلسفي بين اللفظ العربي (وحدة الوجود) وبين اللفظ الإنجليزي (pantheism)⁽³⁾.

كما قابل الدكتور أبو العلا عفيفي بين اللفظين⁽⁴⁾، والدكتور أبو الوفاء التفتازاني⁽⁵⁾، ويوسف زيدان⁽⁶⁾.

يقول مصطفى صبري عن اللفظ الإنجليزي "مذهب وحدة الوجود مثله في أنه يضع الله موضع العالم ثم ينفي العالم فكأنه لا شيء موجود فيما وراء هذا العالم المشهود"⁽⁷⁾. ويذهب سيد حسين نصر إلى "الاصطلاح القائل بأن الله حالّ في جميع الأشياء (panentheism)... ويبدو أقرب إلى المعقول" إذ يرى نصر أن لفظ (pantheism) تعني الحلولية وهو وصف يراه إتهاماً باطلاً في حق مدرسة ابن عربي⁽⁸⁾.

(1) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين . مصطفى صبري . 88/3.

(2) وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي . محمد الراشد . ص17.

(3) المعجم الفلسفي . جميل صليبا . 596/2.

(4) انظر بحثه "من أين استقى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية . مجلة كلية الآداب . المجلد الأول . الجزء الأول . مايو 1933 . ص3.

(5) انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص241.

(6) الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي . ص177.

(7) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين . 90/30.

(8) ثلاثة حكماء المسلمين . ص138.

ورأى نصر مخالف لمعنى اللفظين الوارد في موسوعة الأديان وفي معجم الكنيسة كما سبق في عرض معاني اللفظين.. إذ ينطبق معنى لفظ (pantheism) على وحدة الوجود، وينطبق لفظ (panentheism) على الوحدة المطلقة.

4- النسبة إلى ابن عربي:

تكاد تجمع الأبحاث المعاصرة على أن ابن عربي هو المرسي الدعائم لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي أو على أقل تقدير المخرج له في صورته النهائية. يقول الدكتور عفيفي "إنه لا ينكر على ابن عربي القول بوحدة الوجود إلا جاهل، أو مكابر فإن كل فقرة من فقرات كتابه فصوص الحكم، وكثيراً مما يقوله في الفتوحات المكية ينطبق بما لا يدع مجال للشك بأن له مذهباً في وحدة الوجود ملك عليه زمام عقله وروحه، وتفرع عنه كل ما ذكره من مسائل الفلسفة والتصوف الكبرى كمسائل الألوهية والبشرية"⁽¹⁾.

ويقول الدكتور الشيبلي "كانت فكرة وحدة الوجود التي كان هو . أي ابن عربي . أول من طلع بها على العالم الإسلامي آخر درجة صعداها التصوف في رقيه إلى التصوج وبلوغ غاية الطريق من التطور"⁽²⁾.

ويقول سيد نصر "نجد في آثار ابن عربي اصطلاحات، كوحدة الوجود، والإنسان الكامل، قد أعطيت هذه الدلالة للمرة الأولى؛ مع أن مضمونها كان معروفاً منذ بدء التراث الصوفي"⁽³⁾.

وهذا الرأي وهو أن ابن عربي قام بصياغة المذهب الصياغة النهائية والتمتامة في التصوف الإسلامي رأي يغلب على عدد من الباحثين⁽⁴⁾.

(1) التصوف الثورة الروحية في الإسلام . ص 176.

(2) الصلة بين التصوف والتشيع . 376.

(3) ثلاثة حكماء مسلمين . ص 121.

(4) انظر الصوفية في نظر الإسلام سميح عاطف الدين . ص 459 . وانظر وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي . محمد الراشد . ص 190 . والدكتور إبراهيم بيومي . في وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا . ضمن الكتاب التذكاري . محمد الدين عربي . ص 369.

ومن الباحثين من يرى أن ابن عربي لم يصرح بهذا المصطلح، وإنما كان يومئذ إليه يقول الدكتور زكي مبارك "تأملت طويلاً الفتوحات، فرأيت ابن عربي يدور حول فكرة وحدة الوجود، دوراناً لبقاً، ولا يكاد يفصح عنها إلا عن طريق الإيماء"⁽¹⁾.

ومن الباحثين من ينكر هذه النسبة إلى ابن عربي، يقول الدكتور محمد غلاب "زعم فريق من المستشرقين أن الإمام محي الدين كان من القائلين بوحدة الوجود، وقد تبع هذا الرأي الخاطئ عدد من كتابنا المحدثين"⁽²⁾.

5- أصالة المصطلح والمذهب عند ابن عربي:

يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن من "يعد ابن عربي أول من طلع على العالم الإسلامي بفكرة وحدة الوجود" مخطئ خطأ كبيراً⁽³⁾.

وهذا الرأي مخطئ موغل في الخطأ إذ يرجع أغلب الباحثين في التصوف عامة وفي الرد أو دراسة وحدة الوجود عند ابن عربي خاصة إلى أن ابن عربي هو أول من أرسى دعائم هذا المذهب في العالم الإسلامي. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله . بعد أن عرض لمذهب ابن عربي ومن تلاه من أصحاب الوحدة "وأعلم أن هذه المقالات لا أعرفها لأحد من أمة قبل هؤلاء على هذا الوجه، ولكن أتت في بعض كتب الفلسفة المنقولة عن أرسطو أنه حكى عن بعض الفلاسفة قوله: أن الوجود واحد، ورد ذلك، وحسبك بمذهب لا يرضاه متكلمة الصابئين"⁽⁴⁾.

ويقول الدكتور أبو الوفاء "ابن عربي هو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي"⁽⁵⁾، وهذا قول الدكتور الشيباني⁽⁶⁾.

(1) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق . 173/1 . وانظر الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي . يوسف زيدان . ص199.

(2) انظر بحثه المعرفة عند محي الدين بن عربي . ضمن الكتاب التنكاري . ص202.

(3) انظر وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي . محمد الراشد . ص202.

(4) مجموعة الفتاوى 107/2 . وانظر مجموعة الرسائل والمسائل . 179/1.

(5) مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص245.

(6) انظر الصلة بين التصوف والتشيع . ص406.

ويقول سيد نصر عن مذهب ابن عربي "مذهب كامل مترامي الأبعاد ، يبدو لأول وهلة أنه يدل على انقطاع أو نقطة تحول داخل التراث الصوفي"⁽¹⁾.

ويقول الدكتور عفيفي "لم يكن لمذهب وحدة الوجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته، والمفصل لمعانيه ومرامييه، والمصور له بتلك الصورة النهائية، التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده"⁽²⁾.

ويقول "وإن ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين حين وآخر في أقوال الصوفية السابقين عليه"⁽³⁾.

يؤمن ابن عربي بعقيدته التي أشرب بها وملكت عليه عقله وروحه حتى أودعها جل مؤلفاته يقول ابن عربي مفتتحاً موسوعته الصوفية الفتوحات:

الرب حق والعبد حق ألا ليت شعري من المكلف
إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب أني يكلف

فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه، وينصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه، فليس إلا أشباح خالية، على عروشها خاوية، وفي ترجيع الصدى، سر ماأشرنا إليه لمن اهتدى"⁽⁴⁾.

ويصرح بأن الخلق هم مجلى الأسماء والصفات الإلهية يقول "تلك الأسماء حكم أثار استعداد أعيان الممكنات فيه، وهو سر خفي لايعرفه إلا من عرف أن الله هو عين الوجود، وأن أعيان الممكنات على حالها ماتغير عليها وصف في عينها... إذا الوجود ليس غير عين الحق فما في الوجود شيء سواه"⁽⁵⁾.

(1) ثلاثة حكماء مسلمين . ص120.

(2) فصوص الحكم والتعليقات عليه . المقدمة . ص25.

(3) التصوف الثورة الروحية في الإسلام . ص175.

(4) الفتوحات المكية . 35/1.

(5) الفتوحات المكية . 505/2.

ويقول:

فلولا لمنا كنا	ولولا نحن ماكانا
فإن قلنا بأننا هو	يكون الحق إيانا
فأبـدانا وأخفاه	وأبـداه وأخفانا
فكان الحق أكونا	وكننا نحن أعيانا
فيظهرنا لنظـهـره	سـراراً ثم أعلنـا ⁽¹⁾

ويقول:

والعين واحدة والحكم مختلف لذا تنوعت الأرواح والصور
كذلك الحق أصل الوجود الواحد الأحد الذي لايقبل العدد⁽²⁾.
ويقول في فصوصه "الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من
الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك من عين واحدة، بل
هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة"⁽³⁾.
هذا الحق الذي يذكره ابن عربي كثيراً ليس سوى الإنسان وإن فرق بينهما فهو يجعل
مقام الإنسان أعلى . والعياذ بالله . من مقام الألوهية.
يقول "الإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة؛ إذ هو القابل لجميع الموجودات
قديمها وحديثها، وماسواه من الموجودات لا تقبل ذلك، فإن كل جزء من العالم لا يقبل
الألوهية، والإله لا يقبل العبودية.... والإنسان ذو نسبتين كاملتين نسبة يدخل بها إلى
الحضرة الألوهية ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية"⁽⁴⁾.
وقال في ديوانه:

وجودي وجود العرافين لأنهم	كمثل الذي أشهدته أشهدوا حقاً
فعينهم عيني ولست سوى لهم	ولو أطلقوا جمعاً ولو أطلقوا فرقاً
وكونهم كون الإله كما أنا	فقل إن نشأ حقاً وقل إن نشأ خلقاً ⁽⁵⁾

(1) الفتوحات الملكية . 47/2.

(2) السابق . 389/2.

(3) فصوص الحكم . 78/1.

(4) إنشاء الدوائر . بذيل عنقاء معزب . ص148.

(5) ديوان ابن عربي . ص314.

وهو يصرح بأنه السابق إلى هذا المذهب يقول:

لم يأت عندي بمثل قولي	فكل ماقلت عنه قلت
لا بل هو العين من وجودي	فحيث ماكان ثم كنته
حقاً فما في الوجود غير	تراه عيني إذا شهدته
والله لولا وجود لولا	ماجهل الخلق ماأردته ⁽¹⁾

وابن عربي على ولعه بمذهبه إلا أنه سلك به مسلك التقيّه بيده في مؤلفاته يقول في عقيدته "أما عقيدة خلاصة الخلاصة في الله تعالى فأمر فوق هذا، جعلناه مبدداً في هذا الكتاب لكون أكثر العقول المحجوبة بأفكارها تقصر عن إدراكه لعدم تجريدها"⁽²⁾.

6- نبذة عن حياة ابن عربي:

هو أبوبكر، محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبدالله الحاتمي الطائي، ولد في مدينة مرسية جنوب الأندلس، سنة (560هـ)، وأسرته من أصل عربي تنتمي إلى قبيلة طي، اشتهر في العالم العربي باسم ابن عربي، كما لقب بالشيخ الأكبر، ويكنى بمحي الدين، انتقل بعد سنواته المبكرة إلى إشبيلية حيث نشأ وتلقى علومه الأولى، وقد ساعده ثراء أسرته على توفير حياة رغدة مريحة وهنيئة، اتصل في هذه الفترة من حياته بامرأتين صوفيتين هما ياسمين المرشنية وفاطمة القرطبية، ويرجع لهما دوراً أساسياً في توجيه حياته، وقد تنقل في مدن بلاد الأندلس حيث قابل العديد من الرجال والنساء المتصوفين، كما التقى في زيارته لمدينة قرطبة بالفيلسوف ابن رشد الحفيد، كما استطاع ابن عربي من التردد على بعض المدارس التي تعلم سراً مذهب الأمبيذوقلية المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية، والأروفيوسية والفطرية الهندية، وتعد (المرية) مركزاً لمدرسة ابن مسرة.

رحل ابن عربي أثر رؤيا أوحى إليه بالهجرة إلى الشرق سنة (595هـ) وفي هذه الرحلة حج إلى مكة للمرة الأولى سنة (598هـ)، وهناك التقى بفتاة من عائلة صوفية إيرانية من أصفهان، تعلق بها ونظم في مودتها قصائد ضمنها ديوانه (ترجمان الأشواق)، كما

(1) السابق . ص 70.

(2) عنقاء مغرب . ص 34.

بدأ في تأليف كتابه الفتوحات المكية. ثم ارتحل ابن عربي من مكة إلى مدن عديدة منها الموصل، ثم ارتحل إلى القاهرة، وفي سنة (604هـ) افتضح أمره على يد الفقهاء فخشي على حياته فيها فارتحل إلى مكة وقضى بها ثلاث سنوات، ثم ارتحل إلى (قونية) بتركيا، وهناك تزوج بوالدة صدر الدين القونوي وهو أحد تلاميذه، ثم لايلبث أن يرتحل إلى أرمينيا ثم إلى بغداد، حيث يلتقي بالصوفي المعروف شهاب الدين عمر السهروردي، ثم يعود إلى مكة، وتتناوله انتقادات الفقهاء أثر قصائده الغزلية بالفتاة (نظام) ابنه صديقه الإيراني، فألف كتاب يشرح فيه هذا الديوان على معاني صوفية تجريدية وهو "ذخائر الأعلاق" ثم يرتحل إلى حلب، ثم يرتحل منها إلى دمشق بعد أن طبقت شهرته العالم الإسلامي، حيث أتم "الفتوحات المكية".

توفي ابن عربي سنة (638هـ) ودفن عند سفح جبل قاسيون شمال دمشق⁽¹⁾.

7- أقوال العلماء فيه:

يمثل قول شيخ الإسلام ابن تيمية في ابن عربي؛ الأكثر موضوعية، وقرباً إلى الحقيقة، وبعداً عن الهوى، يقول رحمه الله بعد أن عرض أقوال الاتحادية أمثال ابن عربي والتلمساني وابن سبعين وقال عن مقالته "وهي مع كونها كفراً، فهو أقربهم إلى الإسلام، لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيراً، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو كثير الاضطراب فيه، وإنما هو قائم مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة، والباطل أخرى، والله أعلم بما مات عليه"⁽²⁾.

وقد بين (رحمه الله) هذا القرب بقوله "ذلك أنه على القول الأول . قول ابن عربي . يمكن أن يجعل للحق وجوداً خارجاً عن أعيان الممكنات، وأنه فاض عليها، فيكون فيه اعتراف بوجود الرب القائم بنفسه الغني عن خلقه، وإن كان فيه كفر من وجهة أنه

⁽¹⁾ انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء: 119/14 . وانظر فوات الوفيات: 435/3 . وانظر شذرات الذهب . 190/5

وانظر مرآة الجنان: 100/4 . وانظر نفح الطيب . 180/2 . وانظر ترجمته في: المعرفة عند محي الدين ابن

عربي . الدكتور محمد غلاب . ضمن الكتاب التذكاري . محي الدين بن عربي . 183-189.

⁽²⁾ مجموع الفتاوى . 91/2.

جعل المخلوق هو الخالق، والمربوب هو الرب، بل لم يثبت خلقاً أصلاً، ومع هذا فما رأيته صرح بوجود الرب متميزاً عن الوجود القائم بأعيان الممكنات⁽¹⁾.

وقد ذكر رحمه الله تعالى جملة من أقوال العلماء فيه منها "شيخاً نجساً، يكذب بكل كتاب أنزله الله، وبكل نبي أرسله الله".

"هو شيخ سوء كذاب مقبوح يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجاً"⁽²⁾.

وقد ذكر البقاعي في كتابه جملة من أقوال العلماء فيه والتي تطعن فيه وتكفره على أقواله في الفتوحات والفصوص ومنها قولهم عن كلام ابن عربي "كلام ضلال وشرك وإتحاد، وإلحاد"⁽³⁾.

كما كفره ابن القارئ على ماورد عنه من الفتوحات المكية ورد على أقواله⁽⁴⁾.

وفي رأي الوجوديين العرب المعاصرين ما يكون أقرب إلى الموضوعية يقول عبالرحمن بدوي "ابن عربي، كان مجرد فيلسوف في الوجود، وليس في حياته كما نعرفها مايدل على أنه حسيّ شيئاً من آرائه، ولذا لاتشوقنا شخصيته... فهو رجل معرفته أكبر من روحه، وهذا واضح خصوصاً في نزعتة الانسكلوبيدية الواضحة، مما من شأنه أن يجعل شخصيته غير واضحة المعالم، لأنها لاتستقر على عمود محدود، ولا تلبس صورة معينة"⁽⁵⁾.

ويذكر بعض الباحثين أن ابن عربي مجرد ناقل عن الفلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين، والباطنية والمتكلمين⁽⁶⁾، والحقيقة أن ابن عربي وإن نقل عنهم فقد صاغ وأول وتعسف مانقله وبدل وقرأ فيه من معاني مذهبه في وحدة الوجود⁽⁷⁾ وماقرأ، فهو ليس مجرد ناقل بل له أصالته وفلسفته ومنطقه الخاص به.

(1) السابق . 102/2.

(2) السابق . 84/2-85.

(3) انظر تنبيه الغبي . ص 52 . وانظر ص 75، 76، 77.

(4) انظر الرد على القائلين بوحدة الوجود . ص 21.

(5) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي . ص 104-105.

(6) انظر الروحية عند محي الدين بن عربي . ودكتور علي عبدالجليل راضي . 435-458.

(7) انظر من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته . الدكتور عفيفي . مجلة كلية الآداب . مجلد 1 . جزء 1 . ص 21 و 39.

8- فلسفته الصوفية:

يقول الدكتور عفيفي "هو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة، ولكنه فيلسوف أثر أن يهمل منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب، ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز، والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير" وقال "يعوزه المنهج الفلسفي الدقيق والتحليل العلمي المنظم"⁽¹⁾.

ويرى الدكتور توفيق الطويل أن فلسفة ابن عربي فلسفة المتناقضات وخاصة فلسفته الأخلاقية "فلسفته الأخلاقية تبدو متضمنة في تأويلاته لتعاليم الإسلام الخلقية؛ وهذه التأويلات تستدعي النظر بكثرة مافيهما من تناقضات"⁽²⁾.

ويرى الدكتور عثمان يحيى أن فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي "نظرية معقدة في طبيعة الوجود وشئونه وأحكامه"⁽³⁾.

ويذهب سيد نصر في تفسير هذا التعقيد والتناقض إلى أن "ابن عربي على العكس من الفيلسوف إذ التشابه بين عرفانه وبين الفلسفة تشابه ظاهري أكثر منه واقعي، إذ يكتب ابن عربي تحت إحياء سريع مباشر، لذا لايتوافر لكتابات شئ من التماسك"⁽⁴⁾.

وهذا الرأي من سيد نصر بعيد عن منهج ابن عربي في صياغة مذهبه إذ يجعل سيد نصر التجربة الصوفية سابقة على المذهب في حين أن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي سابق على التجربة الصوفية، يقول الدكتور عفيفي "كانت قضية وحدة الوجود نقطة الابتداء في مذهب ابن عربي، وجاءت التجربة الصوفية لتحقيقها وتشهد بصحتها، وذلك لأنه لما حاول أن يتغلب بطريقة عقلية على التناقض بين الوحدة والكثرة، وجد بطريق الذوق الصوفي تأييداً لرفع هذا التناقض فأحال من لايفهم كلامه على الذوق الصوفي"⁽⁵⁾.

(1) فصوص الحكم والتعليقات عليه . المقدمة . ص 9.

(2) فلسفة الأخلاق عند ابن عربي . ص 178 . ضمن الكتاب التذكاري . محي الدين بن عربي .

(3) نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي . ص 236 . ضمن الكتاب التذكاري . محي الدين بن عربي .

(4) ثلاثة حكماء مسلمين . ص 134.

(5) التصوف الثورة الروحية في الإسلام . ص 187-188.

ولعل من أسباب تناقض ابن عربي وتقلبه في فلسفته هو ذلك التحفظ الذي أبداه في تصانيفه يقول الدكتور زكي مبارك "لولا تحفظ ابن عربي لما استطاع أن ينجو في حياته من القتل، ولما استطاع مريدوه من بعد أن ينفوا عنه القول بوحدة الوجود أو الحلول"⁽¹⁾.

ويقول الدكتور عفيفي "أدرك ابن عربي خطورة الجهر بهذا المذهب، والتصريح به في صورة واضحة متكاملة في كتاب أو جزء من كتاب خشية اعتراض المعترضين وإنكار المنكرين، فأذاعه مشتتاً بين التفاصيل، مختلطاً بمسائل الفقه والحديث والكلام والتفسير... إمعاناً في إخفاء حقيقته الكاملة، وضناً على من ليس أهلاً لفهمه"⁽²⁾. ويقول أنور الجندي "ابن عربي هو أجراً من عرف في التعبير، وكانت مراوغته أبرز معالم أسلوبه المجازي الذي مزج به الكثيرين، وسر ذلك هو خوفه من القتل، وحرصه على إفساد العقيدة"⁽³⁾.

ثانياً: أصول نظرية وحدة الوجود:

إن من الأمور التي دفعت بالاتحادية عامة وابن عربي خاصة، أنهم ظلوا في مسائل أخرجتهم عن ربة الإسلام والعقل. فأتوا بما يرفضه العقل وتنبو عنه الفطر السليمة. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "أصل ضلال هؤلاء أنهم لم يعرفوا مباينة الله سبحانه للمخلوقات وعلوه عليها، وعلموا أنه موجود فظنوا أن وجوده لا يخرج عن وجودها، بمنزلة من رأي شعاع الشمس فظن أنه الشمس نفسها"⁽⁴⁾.

"والأصل الثاني الاحتجاج بالقدر على المعاصي بترك المأمور وفعل المحذور"⁽⁵⁾. وقد حصر شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال الناس في مباينة الله لخلقه: القول الأول: قول السلف والأئمة: إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه.

(1) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق . 191/1.

(2) ابن عربي في دراساتي . ص 16 . ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي.

(3) المؤامرة على الإسلام . ص 53.

(4) مجموعة الرسائل والمسائل . 82/1.

(5) السابق . 86/1.

القول الثاني: معطلة الجمهية ونفاتهم، وهم الذين يقولون لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ولا محايث له، فينفون الوصفين المتقابلين. وهذا قول أكثر المعتزلة ومن وافقهم من غيرهم.

القول الثالث: قول حلولية الجمهية أنه بذاته في كل مكان كما تقول النجارية وهؤلاء القائلون بالحلول والاتحاد من جنس هؤلاء.

القول الرابع: من يقول أن الله بذاته فوق العالم وهو بذاته في كل مكان، وهو قول طوائف من أهل الكلام والتصوف⁽¹⁾. وقد ذكر البغدادي بعض هذه الأصناف⁽²⁾.

وذكر ابن خلدون الأصناف الأربعة فذكر قول علماء الحديث والفقهاء أنه تعالى مباين لمخلوقاته، وقول المتكلمين أنه لا مباين ولا متصل، وقول الفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه، وقول المتأخرين من المتصوفة، أنه متحد بالمخلوقات، إما بمعنى الحلول فيها، أو بمعنى أنه هو عينها، وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلاً⁽³⁾.

1- أصول وحدة الوجود عند ابن عربي:

وحدة الوجود عن ابن عربي مبنية على أصليين:

الأول: أن المعدوم شيء ثابت في عدم، موافقة لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة.

الثاني: إن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه.

وهذا الأصل هو ما انفرد به الاتحادية عن جميع مثبتة الصانع من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين، وإنما هو حقيقة قول فرعون والقرامطة المنكرين لوجود الصانع⁽⁴⁾.

وقد وجد ابن عربي في نظرية المعدوم الثابت توافقاً في منطق مذهبه، يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "يقتضي مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عدم القول بالممكن

(1) انظر السابق . 83/1-84.

(2) انظر أصول الدين . ص76-77.

(3) انظر المقدمة . ص465.

(4) انظر مجموعة الفتاوى . 91/2 . وانظر مجموعة الرسائل والمسائل . 182/1-183.

في مقابل الواجب... لأن هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لابد لها من أن توجد بالفعل، فهو يقول بمرتبتيهما الضروري والممتنع، وابن عربي في هذا الصدد مستق مع منطق مذهبه لأنه إذا اعتبر العالم ممكناً ترتيب عليه أن العالم وجد في زمان وأنه غير موجود، وهذا مخالف لمذهبه الذي يقرر فيه أن الوجود واحد في الحقيقة فتكثر تكثراً وهمياً⁽¹⁾.

يقول ابن عربي "الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ماهي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها"⁽²⁾.

2- الحق والخلق:

ينطلق ابن عربي من مقولته (الأعيان الثابتة) إلى إنكار الخلق، يقول ابن تيمية "ما يدعيه من أن الحق يتغذى بالخلق، لأن وجود الأعيان مغتذ بالأعيان الثابتة في العدم، ولهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، وبالفارق من حيث الماهية والأعيان، ويزعم أن هذا هو سر القدر... فتدبر كلامه كيف انتظم شيئين: إنكار وجود الحق، وإنكار خلقه لمخلوقاته"⁽³⁾.

ويقول الدكتور عفيفي "معنى الخلق عنده خروج أعيان الممكنات من عالم الثبوت إلى عالم الظهور، أو من القوة إلى الفعل"⁽⁴⁾.

ويقول الدكتور التفتازاني "يؤمن ابن عربي في نظريته في الوجود بالفيض وهو يعني بالفيض أن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني"⁽⁵⁾.

ويقول الدكتور عفيفي "يتكلم ابن عربي عن خلق العالم، ولكنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه في زمان معين؛ وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور"⁽⁶⁾.

(1) انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي . 246.

(2) فصوص الحكم . 96/1.

(3) مجموعة الفتاوى . 101/2.

(4) من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته الصوفية . مجلة كلية الآداب . المجلد الأول . الجزء الأول . ص 35.

(5) مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص 246 . وانظر ثلاثة حكماء مسلمين . سيد حسين نصر . ص 146.

(6) فصوص الحكم . المقدمة . 48/1.

ونظرية التجلي أو الفيض أو الانبثاق تتوافق مع نظرية وحدة الوجود في إنكار الخلق من عدم ذلك أن الخلق من عدم "يقتضي بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق، وبالتالي يؤكد لديهم وحدة الوجود، ولو اقرروا بالخلق لتناقضوا مع أساس مذهبهم"⁽¹⁾.

يقول ابن عربي "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة"⁽²⁾.

ويقول عن الخلق "ومن شأن الحكم الإلهي إنه ماسوى محلاً إلا وبقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة بقبول الفيض (المتجلي) الدائم الذي لم يزل ولا يزال، ومابقي إلا قابل والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس"⁽³⁾ فما ثم إذن إلا الحق.

ويعلل ابن عربي الكثرة بقوله "فإن قلت هذه الكثرة المشهودة: قلنا هي نسب أحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود (الحق) والنسب ليست أعياناً ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب، فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه فليس مثله شيء لأنه ليس ثم"⁽⁴⁾.

3- الجبرية في وحدة الوجود:

تسود نظرية وحدة الوجود جبرية صارمة تشمل الحق والخلق وتسيطر عليها وكأنها قوانين سارية لا ينفك عنه شيء منها.

يقول ابن تيمية عن هذه الجبرية "وإن الله تعالى إنما علم الأشياء من جهة رؤيته لها ثابتة من العدم خارجاً عن نفسه المقدسة، ويقولون أن الله تعالى لا يقدر أن يغير ذرة من العالم، وأنهم قد يعلمون الأشياء من حيث علمها الله سبحانه، فيكون علمهم وعلم

(1) الفلسفة الصوفية في الإسلام . الدكتور عبدالقادر محمود . ص516.

(2) فصوص الحكم . 48/1.

(3) السابق . 49/1.

(4) الفتوحات المكية . 505/2 . وانظر فصوص الحكم . 79/1-81/1.

الله تعالى في معدن واحد⁽¹⁾، يقول ابن عربي "فإنه يعلم ما في علم الله فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به، وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها"⁽²⁾.

يقول الدكتور عفيفي "إن الله إرادة، ولكنها تتعلق بالناحية التي تقتضيها الأعيان الثابتة فهو يريد كذا أو كذا، أي يخرج إلى الوجود الشيء المراد على نحو ما هو عليه في عينه الثابتة، وعلى نحو ما علمه ولكن علمه تعالى شيء تعطيه الأعيان الثابتة عن نفسها"⁽³⁾.

يقول ابن عربي "إن الله [أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ] فينزل بقدر ما يشاء، وما يشاء إلا ما علم فحكم به، وما علم إلا بما أعطاه المعلوم. فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشئمة تبع للقدر"⁽⁴⁾.

ويفرق ابن عربي بين الأمر التكويني والأمر التكليفي فظهور العاصي بمعصيته والمطيع بطاعته خاضع للأمر التكويني، لأن العاص والمطيع إنما يفعلان ما اقتضته طبيعة العين الثابتة في كل منهما وقد قضى الله أن يكون ذلك منذ الأزل، ولكن الذي اقتضته العين الثابتة.

يقول ابن عربي "[وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ] أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون فلذلك قال: [وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ] فلما قال مثل هذا قال أيضاً [مَا يُبْدَلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ] لأن قولي على حد علمي في خلقي. [وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ] أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به. بل ما علمناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه"⁽⁵⁾.

(1) مجموعة الرسائل والمسائل . 180/1.

(2) فصوص الحكم . 60/1 . وانظر إنشاء الدوائر . بذيل عنقاء مغرب . ص 144.

(3) الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي . ضمن الكتاب التذكاري . 218.

(4) فصوص الحكم . 132/1.

(5) فصوص الحكم . 30/1.

يقول الدكتور توفيق الطويل عن جبرية ابن عربي "مؤداها القول بأن القوانين المغروسة في جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً، وهي التي تقرر مصير العالم... كل شيء في العالم يجري بمقتضى قانون الجبرية الأزلية"⁽¹⁾.

فلا عاص ولا مطيع ولا معصية ولا طاعة والكل عابد لله مطيع لأمره، فالعاص يطيع أمره التكويني والمطيع يطيع أمره التكليفي، والأتان مطيعان للأمر التكويني، "ومعنى هذا أن الأمر التكويني وهو المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه"⁽²⁾.

يقول ابن عربي

مشيئته إرادته فقولوا	بها قد شاءها فهي المشاء
يريد زيادة ويرد نقصاً	وليس مشاءه إلا المشاء
فهذا الفرق بينهم فحقق	ومن وجهه فعينهما سواء ⁽³⁾

ويقول "العبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع للأحكام، فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك"⁽⁴⁾.

أما ما يترتب على ذلك من الجزاء من السعادة أو العذاب يقول "فقد علمت من يتلذذ ومن يتألم، وما يعقب كل حال من الأحوال وبه سمي عقوبة وعقاباً، وهو سائغ في الخير والشر، غير أن العرف سماه في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً"⁽⁵⁾.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية "ذكر الله في كتابه الفرق بين الإرادة والأمر والقضاء، والأذن... بين الكوني الذي خلقه وقدره وقضاه، وإن كان لم يأمر به ولا يحبه ولا يشيب أصحابه... وبين الديني الذي أمر به وشرعه وأثاب عليه وأكرمهم.." ثم قال:

(1) فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي . ص 164-165 . ضمن الكتاب التذكري محي الدين .

(2) فصوص الحكم . المقدمة 41/1 .

(3) فصوص الحكم . 187/1 .

(4) السابق . 95/1 .

(5) السابق . 96/1 .

1- الإرادة الكونية: هي مشيئته لما خلقه وجميع المخلوقات داخلة في مشيئته وإرادته الكونية قال تعالى: (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ) [الأنعام : 125] وقال نوح عليه السلام لقومه (وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ) [هود : 34].

والإرادة الدينية: هي المتضمنة لمحبه ورضاه المتناولة لما أمر به وجعله شرعاً وديناً وهذه مختصة بالإيمان والعمل الصالح قال تعالى: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [المائدة : 6] وقال تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا * يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) [النساء: 26-28].

2- والأمر: فقال في الأمر الكوني: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) [النحل : 40] وأما الأمر الديني فقال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) [النحل : 90].

3- القضاء: فقال في الكوني (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ) [فصلت : 12] أي أمر، وليس المراد به قدر ذلك فإنه قد عبد غيره كما أخبر في غير موضع كقوله تعالى: (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) [يونس: 18] ⁽¹⁾.

وقال رحمه الله "إن الله إذا أمر العبد بشيء فقد أراده منه إرادة شرعية دينية، وإن لم يرد منه إرادة قدرية كونية، فإثبات إرادته في الأمر مطلقاً خطأ، ونفيها

(1) انظر مجموعة الفتاوى . 147/11-148.

عن الأمر مطلقاً خطأ، وإنما الصواب التفصيل... وأن محبته ورضاه مستلزم للإرادة الدينية والأمر الديني وكذلك بغضه وغضبه وسخطه مستلزم لعدم الإرادة الدينية. فالمحبة والرضا والغضب والسخط ليس هو مجرد الإرادة هذا قول جمهور أهل السنة⁽¹⁾.

ثالثاً: مصادر ابن عربي في نظريته:

مذهب وحدة الوجود مذهب قديم أخذت به البراهمانية التي ترد كل شيء إلى الله ويعتقدون أن براهمان هو الحقيقة الكلية ونفس العالم، وأن جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة.

وأخذت به الرواقية إذ يقولون أن الله والعالم موجود واحد وأن العالم لايفصل عن الله. وأخذت به الأفلاطونية الجديدة فقالوا: إن الله واحد، وأن العالم يفيض عنه كفيضان النور عن الشمس وأن للموجودات مراتب مختلفة.

وأخذت به الصوفية المسلمين كابن عربي.

وأخذت به بعض الفلسفات الحديثة كمذهب وحدة الوجود الأسبنوزية، التي ترى أن الله وحده هو الموجود الحق.

ووحدة الوجود المثالية التي ترى أن الله هو الروح الكلي الكامن في الأرواح الجزئية⁽²⁾. وأساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية، لاتسلم إلا بما هو إلهي وروحي، ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية تحاول أن توفق بين الواحد والمتعدد⁽³⁾.

والأندلس منذ نشأتها بلداً إسلامياً عرفت بكراهيتها الشديدة للفلسفة، وحبها للزهاد والنساك البسطاء، ثم بدأ يظهر ونوع جديد من التصوف في حوالي سنة (540هـ) في مدينة (المرية) أعظم مركز للتصوف في الغرب في ذلك العهد. إلا أن الفلسفة لم يلبث أن تسربت إلى الأندلس وأقبل عليها أهلها بالدراسة فظهر فلاسفة أندلسيين منهم ابن

(1) السابق . 194-193/11.

(2) انظر المعجم الفلسفي . جميل صليبا . 569/2.

(3) وحدة الوجود بن ابن عربي واسبينوزا . الدكتور إبراهيم بيومي مذكور . ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي . ص 369.

باجة⁽¹⁾ وابن طفيل⁽²⁾، وابن رشد⁽³⁾، ومن هؤلاء من حاول مزج الفلسفة بالتصوف، وقد غنيت مكتبات الأندلس بكتب الفلسفة القديمة التي استجلبها الرحالة الأندلسيين معهم من المشرق أو إبتاعها الأمراء الولعون بهذه العلوم، فعرفت فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة، كما شاع كثير من كتب الفرق والمذاهب الفلسفية والكلامية وشاع استعمال رسائل إخوان الصفا⁽⁴⁾.

استطاع ابن عربي أن يتصل بالمدارس الفلسفية والرمزية في الأندلس⁽⁵⁾. كما استطاع أن يطلع على المذاهب الفلسفية والكلامية، وأقوال الصوفية فجاءت فلسفته مختلطة متعددة المصادر، يقول ابن تيمية رحمه الله "مذهب هؤلاء الاتحادية كابن عربي وابن سبعين والقونوي والتلمساني مركب من ثلاث مواد: سلب الجهمية وتعطيلهم، ومجملات الصوفية، ومن الزندقة الفلسفية التي هي أصل التهجم"⁽⁶⁾.

ويقول "وهو جامع كل شيء في العالم... وهم يأخذون من كلام الفلاسفة شيئاً، والكلام الفاسد من كلام المتصوفة والمتكلمين شيئاً، ومن كلام القرامطة والباطنية شيئاً، فيطوفون على أبواب المذاهب ويفوزون بأخس المطالب"⁽⁷⁾.

ويقول الدكتور عفيفي عن مصادر ابن عربي في صياغته لمذهبه "استمد من كل مصدر وسعه أن يستمد منه، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية، والفلسفة

(1) محمد بن يحيى بن باجه، يعرف بابن الصائغ، أبو بكر التجيبي، الأندلسي، السرقسطي، من فلاسفة المسلمين، ينسب إلى التعطيل ومذهب الحكماء، توفي سنة (533هـ).

انظر الأعلام: 136/7. وانظر تاريخ الفلسفة في الإسلام. دي بور. ص 301.

(2) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي، أبوبكر، فيلسوف وطبيب، صاحب قصة حي بن يقظان، توفي سنة (581هـ).

انظر الأعلام: 249/6. وانظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 18.

(3) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد الفيلسوف، من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، جمع إلى نبوغه بالفلسفة نبوغه في الفقه، عرف في الغرب بشارح أرسطو، توفي سنة (595هـ).

انظر الأعلام: 318/5. وانظر الموسوعة الفلسفية المختصرة. ص 15.

(4) انظر من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته التصوفية. الدكتور أبو العلا عفيفي. مجلة الآداب. ص 5-6.

(5) المعرفة عند محي الدين بن عربي. الدكتور محمد غلاب. ص 185. الكتاب التذكاري.

(6) انظر مجموعة الفتاوى. 109/2.

(7) جامع الرسائل. 168/1.

الأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية، والرواقية، وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه⁽¹⁾.

1- الصوفية:

يمثل الحلاج أبرز شخصية صوفية لها الأثر في ابن عربي يقول الدكتور عفيفي "الظاهر من كلام ابن العربي عن الحلاج ومن إشارات العديدة إليه في الفتوحات أنه كان على علم كبير بسيرته وأقواله وأنه عنى به عناية خاصة من بين متصوفي المشرق"⁽²⁾.

وقد ذكر الدكتور المسائل الهامة التي هي في صلب مذهب ابن عربي والتي تلقى بذورها عن الحلاج منها:

- أ- الواحد والكثرة والتي تأثر بما يقوله الحلاج عن اللاهوت والناسوت أو الطول والعرض⁽³⁾.
- ب- الإنسان الكامل والتي استمد عناصرها مما يسميه الحلاج (هو هو).
- ج- في طبيعة العلم الباطن وأنه منبعث من نور محمد الذي من مشكاته أخذ الأنبياء والورثة والأولياء علومهم.
- د- في نظريتهما في الحب الإلهي الذي هو أصل كل حب وهو الحب المشار إليه فيما يرويه الصوفية عن بعضهم البعض "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني".
- هـ- في الفرق بين المشيئة والإرادة⁽⁴⁾.

2- الباطنية:

(1) فصوص الحكم والتعليقات عليه . 7/1 المقدمة.

(2) من أين استقى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية . مجلة كلية الآداب . المجلد الأول . الجزء الأول . 1933 . ص28.

(3) يصرح ابن عربي بهذين اللفظين في تفسيره للوجود . انظر الدرة البيضاء . ص19 وما بعدها.

(4) انظر من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته . ص28-29.

يقول الدكتور الشيبلي "قد يعترض معترض على سلطنا ابن عربي في قائمة المتصوفة الصادقين عن مثل التشيع؛ لأنه كان صوفياً عميق الصلة بالتصوف بعيد الصلة بالتشيع بعيداً عن مؤثراته، قد يكون ذلك صحيحاً من حيث ظاهرة ولكن نظرة فاحصة تبين لنا أنه قد استخدم مثل الشيعة فكرة الإمام في مذهبه"⁽¹⁾.

ويقول الدكتور إبراهيم هلال "فكرة الشيعة، والسهورودي في عدم انقطاع النبوة واستمرارها بعد محمد (صلى الله عليه وسلم) في أشخاص الأولياء والأئمة هي مايعتقده ابن عربي ويدين به"⁽²⁾.

ويقول الأستاذ عباس العزاوي عن عقيدة وحدة الوجود عن ابن عربي أنها "لا تختلف بوجه من الوجوه عن عقائد الباطنية، ولا عن عقائد الإسماعيلية، وكتاب سمط الحقائق وهو من أهم كتب الإسماعيلية لم ينحرف عنه ابن عربي قيد شعره"⁽³⁾.

ويقول الدكتور عفيفي "استمد ابن عربي الشيء الكثير من مادة مذهبه من رسائل إخوان الصفا، لاسيما الأجزاء التي أصلها من الأفلاطونية الجديدة... والناظر في مؤلفات ابن العربي لايعجزه أن يرى صورة مصغرة لكل ذلك إلا أنه لم يقف عند حد النقل عن إخوان الصفا بل أول مانقل كغيره وحوار فيه وبدل وقرأ فيه من معاني مذهبه في وحدة الوجود ماقرأ"⁽⁴⁾.

3- الفلاسفة:

عرف ابن عربي الفلسفة الهيلينية وخاصة فلسفة الأفلاطونية الجديدة، وفلسفة فيلون، والرواقيين، وهو من إتباع المذهب الأفلاطوني الجديد الذي عرفه لافي أصله به عن طريق إخوان الصفا.

وإذا كان هناك شبه بين نظرية ابن عربي في تجلي الحق في صور الموجودات ونظرية أفلوطين في صدور الكثرة عن الواحد، فإن بينهما فرق واختلاف.

(1) الصلة بين التصوف والتشيع . ص 376.

(2) التصوف الإسلامي . ص 197.

(3) محي الدين بن عربي وغلاة التصوف . ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي . ص 137.

(4) من أين استقى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية . مجلة كلية الآداب . المجلد الأول . الجزء الأول . مايو

1933 . ص 20-21.

وقد جعل بعض المستشرقون نظرية الفيض الأفلوطينية هي ذاتها نظرية التجلي عند ابن عربي وهذا خطأ.

تقوم نظرية الفيض عند أفلوطين عن صدور الواحد عن الواحد المطلق فلا يصدر عن الواحد إلا واحد يقول أفلوطين "فإننا وإن قلنا في الواحد أن بعده أمراً آخر، لابد لنا من القول أيضاً إن هذا المتأخر إنما هو مع الواحد يدور حوله ويوجه وجهه إليه... هذا وإن الحقائق في الملاء الأعلى كثيرة موزعة بين مقام أول وثن وثالث"⁽¹⁾.

فلا يصدر عن المطلق إلا واحد فبدائية التعدد عند أفلوطين تبدو بصورة العقل الأول عن (الواحد) وهذا العقل الأول بتأمله للواحد ولذاته يصدر عنه عقل ثاني ونفس وجسم، وكذلك الحال في العقل الثاني والعقل الثالث وهكذا حتى يصل الوجود إلى هذا العالم الحسي⁽²⁾ وأفضل ما توصف به عملية الفيض أنها تشتت تدريجي للوحدة الأصلية تتحول به إلى كثرة مطردة الزيادة وفي سلم تنازلي للوجود⁽³⁾.

وهذا يخالف عملية التجلي للذات الإلهية في الموجودات عند ابن عربي فهو تجلي في كل الموجودات وليس حصراً على العقل الأول.

يقول الدكتور عفيفي "ننكر أن نظرية الفيوضات الأفلوطينية نظرية في وحدة الوجود خلافاً لكتاب الذين يميلون إلى اعتبارها كذلك. أما نظرية ابن عربي فنظرية في التجليات الإلهية"⁽⁴⁾.

نعم هناك وجه شبه كبير بين عملية الفيض عند أفلوطين وبين التجلي عند ابن عربي ولكن الأول قصره على واحد والأخير وزعه على كل موجود، "ومع هذا فلا ينبغي أن نفهم من لفظة الفيض ولفظة الواحد والكثرة وما أشبهها من الألفاظ التي يستعملها ابن عربي أي معنى يفسد مفهوم الوحدة في الواحد أو يكثر وجوده أو يجعل أي وجود غيره

(1) تاسوعات أفلوطين . ص 602 وما بعدها.

(2) انظر الفلسفة عند اليونان . الدكتورة أميرة حلمي مطر . ص 442.

(3) انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة . ص 62.

(4) التصوف الثرة الروحية . ص 185.

وجوداً ذاتياً مستقلاً فإن الوجود في نظره حركة مستديرة تنتهي إلى حيث تبتدي، أما الوجود في المذهب الأفلاطوني الجديد فحركته في خط مستقيم لا يلحق آخر بأوله⁽¹⁾. وهذا التجلي عند ابن عربي في حركة مستمرة بالذهاب والعودة فهو أشبه بالنفس الذي يخرج ليعود⁽²⁾.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "لكن الصابئة الفلاسفة خير من هؤلاء، فإنهم يقرون بواجب الوجود الذي صدرت عنه العقول، والنفوس، والأفلاك والأرض لا يجعلونها إياه وهؤلاء يجعلونها إياه"⁽³⁾.

كما تأثر ابن عربي في (الأعيان الثابتة) والتي تعد أحد أصول فلسفته في وحدة الوجود تأثر بنظرية المثل الأفلاطونية بل يقال أنها صورة من صورها، إذ الأعيان هي الحقائق والذوات والماهيات الثابتة أي الموجودة أصلاً، وهو يقصد الوجود العقلي فهي تعني الوجود العقلي للموجودات إلى جانب العالم الخارجي المحسوس⁽⁴⁾، وهذه صورة من صورها إذ المثل عند أفلاطون والتي تقول "أن المحسوسات على تغييرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع... فهي عالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، مفارقة للمادة، بريئة عن الكون والفساد... فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال"⁽⁵⁾.

فالمثال عند أفلاطون "الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير"⁽⁶⁾. ويرى الدكتور عفيفي أنه وبالرغم من وجود ذلك التشابه القوي بين الفكرين إلا أن هناك أوجه اختلاف فيها.

فمن وجه أن الأعيان الثابتة عند ابن عربي ليست صوراً أو معاني كلية كالمثل الأفلاطونية، بل هي صور جزئية، لكل منها مايقابله في العالم المحسوس.

(1) انظر التعليق على مادة ابن عربي . مؤلف مجهول . موجز دائرة المعارف الإسلامية . 1/256.

(2) انظر الفتوحات المكية . 2/385 . وانظر 3/194.

(3) مجموعة الفتاوى . 2/119.

(4) انظر الفتوحات المكية . 2/62 . وانظر 1/826.

(5) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم . 72-73.

(6) الفلسفة عند اليونان . الدكتورة أميرة حلمي مطر . 169.

ومن وجهة أنها تعيينات في ذات الواحد الحق بمعنى أن الحق إذ يعقل ذاته يعقل في الوقت نفسه ذوات هذه الأعيان، وليس شيء من هذا في نظرية المثل الأفلاطونية، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين الأسكندري في طبيعة الواحد والعقل الأول⁽¹⁾.

⁽¹⁾ انظر الأعيان الثابتة في مذاهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة . ضمن الكتاب التنكاري محي الدين بن عربي . 219.

4- علم الكلام:

لا يتبع ابن عربي فرقة خاصة من فرق الكلام، بل يأخذ برأي من هذه وآخر من الأخرى وهو فيما يأخذ يصوغه في مذهبه وحدة الوجود.

أ- الجوهر والأعراض عند الأشاعرة:

تقول الأشاعرة أن العالم كله واحد بالجواهر كثير بالأعراض، وأنه مؤلف من جواهر بسيطة أو أجزاء لا تتجزأ⁽¹⁾، ويقولون أن الجواهر لا وجود لها إلا بالأعراض، كما أن الأعراض لا قوام لها بدون الجواهر، وهي في حالة تغير وتبدل مستمرين بحيث إذا عدت عدم بعدمها الجوهر وليس للجواهر والأعراض وجود إلا في لحظات متجددة⁽²⁾، واستدلوا على حدوث الجواهر كونها محلاً للحوادث "مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، فإذا كان الجوهر ثابتاً والأعراض هي التي لا يصبح بقاءها وهي التي تعرض في الجوهر"⁽³⁾.

كما ذهب الأشاعرة إلى أن الأجسام والجواهر تفتنى إذا لم يخلق الله تعالى فيها البقاء، في الوقت الذي يريد فيه تعالى فناءها⁽⁴⁾.

وقد سعى الأشاعرة في هذا المذهب لإثبات حدوث العالم والرد على القائلين بقدمه، فهي نظرية خلق هذا العالم المادي لم تدفع بهم إلى إنكار خالق للعالم مخالف في ذاته وصفاته⁽⁵⁾.

والمتكلمون على العموم استدلوا على وجود الله تعالى بحدوث العالم فقالوا: إن العالم يتكون من أجسام وأعراض، والأجسام تتكون من جواهر مفردة والعالم بجميع أجزائه حادث، ولا بد له من محدث وهو الله تعالى فالله تعالى هو الخالق للأجسام ولأعراض الحالة بالأجسام⁽⁶⁾.

(1) انظر نهاية الأقدام . الشهرستاني . ص 505 . وانظر الفصل . ابن حزم . 249/3.

(2) انظر كتاب أصول الدين . البغدادي . ص 35.

(3) انظر كتاب التمهيد . الباقلاني . ص 38.

(4) انظر أصول الدين . البغدادي . ص 230.

(5) انظر نهاية الأقدام . الشهرستاني . ص 5 . وانظر ص 54.

(6) انظر نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي . الدكتور عبدالعزيز سيف النصر . ص 9.

أما ابن عربي فيتفق مع الأشاعرة في جميع تفصيلات مذهبهم تقريباً إلا أنه يخالفهم من ناحية جوهرية ذلك أنه يسمى الجوهر العام الذي تتألف منه سائر الجواهر، بالذات الإلهية، ويطلق على المظاهر الكونية، التي هي الممكنات الوجودية، اسم الأعراض ويسمى التغير الدائم المستمر الذي ينتاب الجوهر لاختلاف الأعراض عليه باسم الخلق الجديد.

وقد أثنى ابن عربي على الأشاعرة حين ظفروا بهذه النظرية (الجواهر والأعراض) إلا أنه خطأهم يقول "قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض... وما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان... أما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي، ويرون أيضاً أن كل تجلي يعطي خلقاً جديداً، ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر"⁽¹⁾.

ب- ثبوت المعدوم عند المعتزلة:

ارتبطت الأعيان الثابتة عند ابن عربي بنظرية المعتزلة في الثابت من المعدوم. ذكر الفخر الرازي قول المعتزلة في المعدوم "إن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه"⁽²⁾.

وقال ابن حزم "قال سائر المعتزلة المعدوم شيء"⁽³⁾.

وقال الشهرستاني "الشحام"⁽⁴⁾ من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقة في الوجود مثل قيام العرض بالجواهر وكونه عرضاً

(1) فصوص الحكم . 125/1-126.

(2) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . ص 59.

(3) الفصل . 217/3.

(4) يوسف بن عبدالله بن إسحاق الشحام، أبو يعقوب، من أصحاب أبي الهذيل، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته.

أنظر: الفرق: ص 123.

ولوناً وكونه سواداً وبياضاً، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر⁽¹⁾.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية "أول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام: أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائي⁽²⁾، وتبعه عليها طوائف من القدرية المبتدعة من المعتزلة والرافضة، وهؤلاء يقولون: إن كل معدوم يمكن وجوده فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم، لأنه لولا ثبوتها لما تميز عن المعدوم المخبر عنه من غير المعلوم المخبر عنه..."⁽³⁾.

وقد فرق شيخ الإسلام ابن تيمية بين قول المعتزلة في المعدوم وبين قول ابن عربي والاتحادية في الأعيان الثابتة فذكر أن المعتزلة وطوائف من القدرية وإن ابتدعوا هذه المقالة التي هي باطلة في نفسها وكفرهم بها طوائف من متكلمة السنة، فإن بينهم وبين ابن عربي فروق منها:

- 1- أنهم يعترفون بأن الله تعالى خلق وجود هذه المعدومات.
- 2- لا يقولون أن عين وجود المعدومات هو عين وجود الحق.
- 3- لزم ابن عربي في جعله الأعيان ثابتة وجود كل ممكن، وهذا ليس قول المعتزلة⁽⁴⁾.

يقول ابن عربي: "الأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ماهي عليه من العدم، أو يكون الحق الوجودي ظاهراً في تلك الأعيان وهي له مظاهر... فيقال قد استفادت الوجود وليس إلا ظهور الحق..

كما بين ابن عربي قول الأشاعرة والمعتزلة فقال: "طائفة تقول لأعين لممكن في حال العدم، وإنما يكون له عين إذا أوجده الحق وهو الأشاعرة. وطائفة تقول: إن لها أعياناً ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن، وما لا يمكن وجوه كالمحال فلا عين له ثابتة وهم

(1) نهاية الأقدام . الشهرستاني . ص 151.

(2) محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان، الجبائي، أبو علي، شيخ المعتزلة، لم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة والإقرار له بالتقدم والرياسة بعد العلاف مثل ما اتفق له، توفي سنة (303هـ).

انظر: وفيات الأعيان: 358/2 . وانظر الفرق: ص 126.

(3) مجموعة الفتاوى . 91/2.

(4) انظر السابق . 91/2.

المعتزلة، والمحققون من أهل الله يثبتون ثبوت الأشياء أعياناً ثابتة، ولها أحكام ثبوتية أيضاً بها يظهر كل واحد منها في الوجود على حد ماقلناه (1).

يقول الدكتور أبو العلا عفيفي "ليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا هي 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، ليس سوى الذات الإلهية، وهذه الأعيان الثابتة، أو مايسمى بالعالم فليس إلا المرآة التي تتعكس عليها الأسماء الإلهية" (2).

ويقول عبدالرحمن بدوي "الوجود الماهوي هو الأعيان الثابتة... ومن الواضح أن تسميتها بالأعيان إنما قصد به تأكيد إضافة الوجود الحقيقي إليها فهي ليست مجرد معقولات في عقل الله، بل لها كيانه ووجودها الثابت" (3).

وهنا تكمن مشكلة المعتزلة والفلاسفة، وهو التفريق بين الماهية والوجود أي بين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة قد تتحقق وقد لا تتحقق في الخارج.

قال ابن تيمية "الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته وليس وجوده وثبوته في الخارج زائداً على ذلك" (4).

وقال ابن القيم "الوجود والماهية إن أخذ ذهنين، فالوجود الذهني عين الماهية الذهنية، وكذلك إن أخذنا خارجيين، أتحداً أيضاً فليس في الخارج وجود زائد على الماهية الخارجية، بحيث يكون كالثوب المشتمل على البدن هذا خيال محض" (5).

(1) انظر الفتوحات المكية . 212/4-213. وانظر إنشاء الدوائر بذيّل عنقاء مغرب . ص142.

(2) الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي . ص214.

(3) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي . ص80.

(4) مجموعة الرسائل والمسائل . 19/4 . وانظر درء التعارض 170/1 . وانظر جامع الرسائل . 172/1.

(5) مدارج السالكين . 450/3.

وقال رحمه الله "وأعظم الخلق كفراً وضلالاً من زعم أن ربه نفس وجود هذه الموجودات وأن عين وجوده فاض عليها، فاكتمت جلباباً من وجوده"⁽¹⁾.

وقال ابن تيمية رحمه الله "غلط هؤلاء . المعتزلة والرافضة . من حيث لم يفرقوا بين علم الله بالأشياء قبل كونها وأنها مثبتة عنده في أم الكتاب في اللوح المحفوظ، وبين ثبوتها في الخارج... فإن مذهب المسلمين أهل السنة والجماعة أن الله سبحانه وتعالى كتب في اللوح المحفوظ مقادير الخلائق قبل أن يخلقها، فيفرقون بين الوجود العلمي وبين الوجود العيني الخارجي"⁽²⁾.

رابعاً: الأخلاق في نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:
أهمل المستشرقون هذه الجزئية في تناولهم لفلسفة ابن عربي، وهي من الملاحظات التي تناولها الباحثون العرب حول هذه الفلسفة سواء قديماً أو حديثاً، وما يترتب عليها من مشاكل دينية واجتماعية وسلوكية على الفرد والمجتمع.

1- أثر فلسفة وحدة الوجود على الدين:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن أثر هذه الفلسفة أنها "هدم أصول الإيمان الثلاثة فإن أصول الإيمان؛ الإيمان بالله، والإيمان برسله، والإيمان باليوم الآخر.
فأما الإيمان بالله: فزعموا أو جوده وجود العالم، ليس للعالم صانع غير العالم. وأما الرسول: فزعموا أنهم أعلم بالله منه، ومن جميع الرسل، ومنهم من يأخذ العلم بالله .
الذي هو التعطيل ووحدة الوجود . من مشكاته وأنهم يساوونه في أخذ العلم بالشرعية عند الله.

وأما الإيمان باليوم الآخر: فقد قال:

وبالوعيد الحق عين تعالين
على لذة فيهم نعيم يباين

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم

(1) السابق . نفس الصفحة.

(2) مجموعة الرسائل والمسائل . 182/1.

وحينئذ فلا خوف ولا محذور ولا عذاب، لأنه أمر مستعذب"⁽¹⁾.

ويقول الدكتور توفيق الطويل "فأدت به . ابن عربي . هذه النظرية إلى القول بوحدة الأديان . المنزل فيها وغير المنزل . وإبطال العبادة... كما باعدت بينه وبين الإسلام الذي أكد أثينية الخالق والمخلوق وصور الله خالقاً للموجودات مدبراً للكون معنياً بأمره"⁽²⁾.

ويقول محمد فخر شقفة "بوحدة الوجود تنقلب الديانات كلها إلى أوهام وخرافات، وعقائد باطلة منهارة لا فائدة منها مادام الإنسان جزءاً من الله فكيف يعاقب الله الإله"⁽³⁾.

وبالرغم من موضوعية الدكتور عفيفي في تناوله للفكر الصوفي وابن عربي خاصة إلا أنه انزلق في حميته للشيخ الأكبر حين حاول أن يدفع عن ابن عربي تهمة هدم الدين يقول "منطق مذهب وحدة الوجود الذي تقضي القضاء التام على كيان أي دين منزل، ويضيع معالم الألوهية بمعناها الديني الدقيق، لم يكن له ذلك الأثر الهادم في مذهب ابن عربي، فهو يهدم من ناحية ليبني من ناحية أخرى، بل يبني أحياناً على انقاض في ظاهر الشريعة ديناً أعمق في روحانية وأوسع في أفقه وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ماتصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين"⁽⁴⁾.

وقد أصاب الدكتور كبد الحقيقة في تأويله لمذهب ابن عربي في الدين إذ يدعو ابن عربي إلى ديانة تأليه الإنسان⁽⁵⁾، وهو ما أشار إليه الدكتور بقوله أكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة. وهي حقيقة لم يستطيع الدكتور الانفلات منها يقول في مؤلف آخر "الجانب الميتافيزيقي لمذهب ابن عربي في طبيعة الوجود، يلزم عنه منطقياً أنه لامحل فيه لفكرة الألوهية بمعناها الديني المعروف، أي لامحل فيه لإله خالق العالم بالمعنى المعروف لكلمة الخلق"، ثم يبين الدكتور عفيفي أن ابن عربي لا ينكر الصفات وإنما يؤولها من خلال حيل لغوية ثم يقول "ابن عربي موزع الفكر بين تصورين مختلفين

(1) انظر مجموعة الفتاوى . 149/2.

(2) فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي . ص 178-179 . ضمن الكتاب التذكري محي الدين بن عربي .

(3) التصوف بين الحق والخلق . ص 72.

(4) فصوص الحكم والتعليقات عليه . المقدمة . ص 43.

(5) وهذا ماتسعى إلى تأكيده الفلسفة المعاصرة والعلوم الإنسانية في الغرب . انظر الدين من منظور يونغ . فقرة نيتشه الذي أعلن موت الإله . ص 61 وما بعدها.

للألوهية، بين إله وحدة الوجود الذي هو مبدأ متافيزيقي مجرد من الصفات المشخصة، وإله الأديان الذي له هذه الصفات، وهو يحاول جاهداً أن يوفق بين التصورين، فلا يصيب في هذا التوفيق إلا قليلاً من النجاح، ولكن الذي لا شك فيه أنه يدين بوجود إله ما يتشبت بعبادته وحبه والتقرب إليه⁽¹⁾.

من المرجح أن هذا الإله (ما) إنما يشير إلى الإنسان، يقول الدكتور إبراهيم هلال "يبلغ به . بابن عربي . تيهه بلفظ (ولي) وإغرامه به أن يلتبس من تسمي الله به أن هناك تأله من جانب الولي زاحم فيه الرب سبحانه بهذا الاسم، وأن اسم النبي لا ينهض لهذا المقام"⁽²⁾، يقول ابن عربي "هذا الاسم هو لفظ خاص بالأنبياء والرسل، ما هو لله ولا للأولياء، بل هو اسم خاص للعبودية التي هي عين القرب من السيد، وعدم مزاحمة السيد في رتبته بخلاف الولاية، فإن العبد مزاحم له في اسم الولي تعالى"⁽³⁾.

ولا يعنى أن ابن عربي مستقر على تأليه الإنسان بل هو في عقيدته مضطرب حتى يحار المرء فيمن يؤله وإن كان لا ينفك عن اعتقاد واحد ظاهر هو وحدة الوجود يقول سيد نصر "إنه لمن مظاهر الإدعاء المفرط أن يحاول المرء حتى عرض الخطوط العامة لعقائد ابن عربي، وهي عقائد تأملها أجيال من أهل الحدس والحكمة، وأنفق جل أعمارهم في إدراكها"⁽⁴⁾.

ومهما كان ابن عربي مؤلهماً إلا أنه يجعل من إلهه مفرغاً من صفاته وأسمائه، بل هو أشبه بإله أرسطو وأفلاطون، إذ هو ينفي عنه صفة الخلق ويقتصر على الفيض فقط. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "ابن عربي يجعل الأعيان ثابتة في العدم وقد صرح بأن الله لم يعط أحداً شيئاً، وأن جميع ما للعباد فهو منهم لأمه"⁽⁵⁾.

يقول ابن عربي "ماكنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجوداً، فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق، وإن ثبت

(1) التصوف الثورة الروحية . 181-182 بتصرف يسير .

(2) التصوف الإسلامي . ص 198.

(3) الفتوحات المكية . 250/2.

(4) ثلاثة حكماء مسلمين . ص 134.

(5) جامع الرسائل . 104/1.

أنك الموجود فالحكم لك بلا شك، وإن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجد عليك والحكم لك عليك، فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إضافة الوجود لأن ذلك له لا لك، فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود⁽¹⁾.

2- المشكلة الأخلاقية:

يقول الدكتور عفيفي "كان من الضروري أن يؤدي مذهب ابن عربي الصريح في وحدة الوجود إلى نتائج لها خطورتها في ميدان الدين، فنظريته في أن العلم تابع للمعلوم، وأن علم الله بنا تابع لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال... كل ذلك أدى إلى القول بأننا مسؤولون من الناحية الصورية على الأقل، عما يصدر عنا من الأفعال... ولكن ما قيمة هذه المسؤولية⁽²⁾."

يقول أحد الباحثين عن هذه المسؤولية "هذه النظرية في الجزاء تنفي المسؤولية عن الإنسان، التي هي مناط الجزاء، بحيث لا يعود معها من مجال للتفريق بين مؤمن وكافر، وبين صالح وطالح، وبين خير وشر..."⁽³⁾.

وقد فصل الدكتور توفيق الطويل في هذه المسألة، وأن هذه المشكلة إنما برزت من جبرية ابن عربي المغايرة للجبرية من الجهمية أو الأشاعرة أو جبرية وحدة الوجود الرواقية فهي تعني أن القوانين المغروسة في جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً، وهي التي تقرر مصير العالم⁽⁴⁾. وهي تتضمن أمور منها⁽⁵⁾:

1- فعل الشر لا يوصف في ذاته بأنه خير أو شر، وإنما يوصف بذلك حينما يقاس بالمعايير الأخلاقية أو الدينية، فأفعال الناس جميعاً تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية، والإنسان مجرد قابل لا يملك إتيان فعل، والفاعل هو الله.

(1) فصوص الحكم . 83/1.

(2) فصوص الحكم والتعليقات عليه . المقدمة . ص 39.

(3) الصوفية في نظر الإسلام . ص 464.

(4) انظر فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي . ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي . ص 164.

(5) انظر فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي . ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي . ص 165-174.

2- من يصل إلى عين القرب من الله فيتحقق بوحدته الذاتية مع الله (غاية وحدة الوجود) يسير مجبراً على الوصول إلى الله، فهو إن وصل إلى الله كان مجبراً على هذا الوصول، وإن لم يصل كان مجبراً على الحرمان.

3- معنى الثواب والعقاب من خلال هذه النظرية أنهما مجرد تعبير عن فطر البشر وما ينشأ عنها من لذة أو ألم في الحياة الدنيا، إنما ليسا جزاء إلهية في الدار الآخرة، بل هما جزاء طبيعي لأفعال الإنسان وتصرفاته.

4- لاتفسح فلسفة ابن عربي مكاناً للالزام الخلقى بمعناه الدقيق، فالإنسان يأتي الشر استجابة لأمر قضى به الله منذ الأزل (الأمر التكويني)، فهو إذا أتى شراً أو امتنع عن إتيان خير (عصى الأمر التكليفي) كان بذلك يطيع أمره التكويني.

5- إن دعوة ابن عربي للعزلة كفيلة بأن تمنع قيام قواعد للأخلاق، إذ تصبح غير ذات موضوع متى اعتزل الإنسان غيره من الناس، ولعل ابن عربي يجد في هذا مسوغاً لضياع الواجب مبدأ أخلاقياً بالعزلة، فهو بهذه العزلة أضاع واجبه كفرد في أسرة، ومواطن في أمة.

6- الدعوة إلى الفضائل السلبية من مجاهدة نفس، محاربة لنوازع الحس، التزام الزهد، والفقر، والصبر، والجوع، والتواضع، وتوخي الرذائل من حقد وغضب وكبر وحسد، وبهذا اختفت الدعوة إلى إكبار الفضائل الإيجابية من عمل، شجاعة، تقدير للواجب.

يرى الدكتور إبراهيم هلال أن ابن عربي في مسألة الخير والشر أو الأخلاق "قد خرج عن مبدئه أو مذهبه في وحدة الوجود كما هو حاله في كثير من المواقف... وأن مافيه من جبرية لاتصل إلى إسقاط الالتزام الأخلاقي عن البشر... وما يشير إليه الدكتور الطويل من تلك الجبرية الصارمة التي تسيطر على معالجة ابن عربي لهذا الموضوع نتيجة قوله بوحدة الوجود فليست بظاهرة في هذا الموضوع"⁽¹⁾.

(1) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة . ص 165 . هامش (1).

وهذه مغالطة من الدكتور إبراهيم، إذ ابن عربي لا يرى لهذا الإله وجود، فلا أسماء ولا صفات يقول "قال الله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) [الأعراف : 180] وليست سوى الحضرات الإلهية، التي تطلبها وتعنيها أحكام الممكنات، وليست أحكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق، فالحضرة الإلهية، اسم لذات وصفات وأفعال.." (1).

وجبرية ابن عربي تطال هذا الإله وتجعله مقيداً في حدود هذا العالم يقول "إن يشاء" فهل يشاء؟ هذا مالا يكون. فمشيئة أحدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك" (2).

فإذا كان لا ثم إله وإن وجد فهو مقيد بهذا المعلوم، وإذا أمر ونهى فهو الأمر والمأمور يقول "أعني بالعبادة التكليف، والتكليف لا يكون إلا لمن له الاقتدار على ماكلف به من الأفعال، أو مسك النفس في المنهيات عن ارتكابها، فمن وجه ننفي الأفعال عن المخلوق، ونردها إلى المكلف، والشيء لا يكلف نفسه، فلا بد من محل يقبل الخطاب ليصح، ومن وجه نثبت الأفعال للمخلوق بما تطلبه حكمة التكليف والنفي يقابل الإثبات فرمانا هذا النظر في الحيرة، كما وأن التنزيه والحيرة لاتعطي شيئاً" (3).

يقول الدكتور زكي مبارك "ابن عربي يظهر بشخصية جارفة، يقتحم في الفقه ويقتحم في التصوف، ولا يكاد مع عنفوانه ينير العقل أو يشرح الصدر وهل تشرح الصدور بالخطرة والكبرياء؟... إن كل صفحة صفحات الفتوحات تنثير مشكلة أمام العقل" (4).

لقد أثار ابن عربي مشكلة أخلاقية تعمد إلى الفرد فتهدم ما بينه وبين ربه، وتهدم ما بينه وبين مجتمعه، إذ لا رب ولا مربوب، لاخير ولاشر ، ولاثواب ولا عقاب.

يقول عن الشرك "فما عبد غير الله في كل معبود" (5) ويقول عن العقاب (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ) [نوح : 25] فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وهو الحيرة [فَأَدْخِلُوا نَاراً] في عين الماء في المحمديين" (6).

(1) الفتوحات المكية . 198/4.

(2) فصوص الحكم والتعليقات عليه . 82/1.

(3) الفتوحات المكية . 200/4.

(4) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق . 196/1.

(5) فصوص الحكم . 72/1.

(6) السابق . 73/1.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "معلوم أن من أسقط الأمر والنهي الذي بعث الله به رسله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى بل هؤلاء قولهم متناقض لا يمكن أحداً منهم أن يعيش به ولا تقوم به مصلحة أحد من الخلق"⁽¹⁾.

ويقول رحمه الله "الحب الذي ليس معه رجاء ولا خوف يبعث النفس على اتباع هواها، وصاحبه إنما يحب في الحقيقة نفسه، وقد اتخذ إلهه هواه، فلهذا كان زنديقاً، ومن هنا دخلت الملاحدة الباطنية كالقائلين بوحدة الوجود، فإن هؤلاء سلوكهم عن هوى محبة فقط، ليس معه رجاء ولا خوف"⁽²⁾، ويقول أنور الجدي عن فكرة وحدة الوجود "هي فكرة ترددت في الفلسفات البشرية، وهي من أهواء الإنسان التي تحاول أن تحرر الإنسان من تبعة أعماله، ومن مسؤوليته الأخلاقية، ليندفع لشهواته إلى غير غاية فهي لا تفرق بين الخير والشر ولا بين التقوى والفساد، ولا بين الزهد والجشع..."⁽³⁾.

3- المادية عند ابن عربي:

ينفي الدكتور عفيفي عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود المادية منكرًا على من وصفوه بذلك مدافعاً عنه يقول "إنه لاشك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليه التجربة ويعتبر الله اسماً على غير مسمى. على العكس هو مذهب روحي في جملته وتفصيله، يحل الألوهية من الوجود المحل الأول، ويعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل مكان وما هو كائن أو سيكون"⁽⁴⁾. يقول الدكتور عبدالقادر محمود "هل وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية؟ إن ابن عربي لا يؤكد ذلك، لأن الوجود الحقيقي هو وجود الله وقد لجأ ابن عربي إلى التوريات والأحاجي حجباً في الواقع لمقصوده عن فهم الجماهير"⁽⁵⁾.

(1) القضاء والقدر . ص 114.

(2) جامع الرسائل . 1/112.

(3) المؤامرة على الإسلام . ص 51.

(4) فصوص الحكم والتعليقات عليه . المقدمة . 1/26. وانظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام . ص 184.

(5) الفلسفة الصوفية . 499.

ويقول "نظرية وحدة الوجود تؤدي إلى الإلحاد وعلى أساس توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة، إلى حد يجعل القيام بالذات، أو الاستقلال عن هذه الأجزاء أمراً مستحيلاً في نظر أتباع مدرسة وحدة الوجود على الوجه الأعم... ولاشك أن في هذا تقديساً للطبيعة وجحوداً للألوهية"⁽¹⁾.

ويقول الدكتور زكي مبارك "ابن عربي كان رجلاً مشهوراً بالنزوات والأهواء، كان رجلاً محبوساً عن اللذات الحسية، فاندفع يطوف حولها في رحاب عقلية لها رونق ورواء، وآية ذلك أنه أطلق لنفسه العنان في امتلاك ناصية المجد، والمجد له طعم معسول يفوق طعم الشهوات، وهو المنزع لكل نفس طامحة ضاعت حظوظها في ميدان الحواس"⁽²⁾.

يمثل ديوان ترجمان الأشواق الجانب الحسي المادي عند ابن عربي وإن كانت محاولاته في ذخائر الأعلاق من عسف تلك الأبيات للتوافق مع رموزه، فقد وقف في ديوانه الشعري موقف العاشق الشاعر وفي شرحه موقف الناثر، يقول الدكتور زكي نجيب محمود "صدر في الشرح والتأويل عن رغبته في أن تكون الرموز الواردة في ذلك الشعر صالحة للتفسير الصوفي، مما اقتضاه من عملية الشرح أعمال العقل وذكائه. وإظهار القدرة على تخريج معان من رموز لم تكن في الأصل مقصودة لها، فوجدناه موفقاً في مواضع، متعسفاً في مواضع أخرى، كما وجدنا الفرق هائلاً بين سلاله الشعر ودفء العاطفة فيه، وبين التواء العبارة النثرية التي جاءت تشرحه"⁽³⁾.

(1) السابق . ص515.

(2) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق . 165/1 . وانظر الصوفية في نظر الإسلام . سميح عاطف الدين . ص452.

(3) طريقة الرموز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق . ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي . ص70-71.

المبحث الرابع: نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:-
المطلب الأول: الوحدة المطلقة كما عرفها المستشرقون:

1- الوحدة المطلقة في اللغة الإنجليزية:

تقابل الكلمة العربية (الوحدة المطلقة) في اللغة الإنجليزية كلمة (panentheism) وهي كلمة يونانية مكونة من ثلاثة أجزاء (Pan) تعني كل و (theos) تعني إله و (en) تعني في... وكلمة (panentheism) تعني الكل في الإله".

وهي تختلف عن الكلمة الإنجليزية (pantheism) والتي تعني الكل هو الإله⁽¹⁾.

2- المعنى الديني للوحدة المطلقة عند الغرب:

فرقت اللغة الإنجليزية بين كلمتين (pantheism) وتعني الواحد في الكل وبين (panentheism) وتعني الكل في الواحد كما فرق بين الكلمتين بالمعنى الديني، ففي معجم الكنيسة النصرانية (panentheism) هي الاعتقاد بأن وجود الرب يحوي ويتخلل بكل الكون، وعليه فكل جزء من الكون يحيا . يوجد . في الرب، وتخالف (panentheism) الـ (pantheism) لأنها ترى أن وجود الرب أكثر وأنه ليس مستهلكاً للكون⁽²⁾.

أما في دائرة معارف الأديان فتجعل الاختلاف بين المصطلحين في جوابهما للسؤال: هل يملك الخلق الحرية الحقيقية لاختيار الخلق، أو أن الرب هو المعين لكل شيء؟ أصحاب وحدة الوجود يرون أن الرب هو المختار المعين لكل شيء وبهذا قالت الرواقية اليونانية القديمة واسينيوزا.

وقد رد أصحاب الوحدة المطلقة ذلك بأنه إذا كانت قوة واحدة هي المعين لكل شيء، فهناك فاعل واحد في كل حدث... ومن قول أفلاطون (الوجود قوة) نرى أن كل نفس عنده محرك ذاتها، وهذا متوافق مع أصحاب الوحدة المطلقة، والتي أقرت بتعددية الفاعلين المحدثين المستبطنين حقيقة الفاعل الأسمى⁽³⁾.

(1) The Encyclopaedia, of Religion, vol, 9, P.165.

(2) The concise Oxford Dictionary of the Christian Church. P.425.

(3) The Encyclopaedia, of Religion, vol, 9, P.168.

وفي الطيماوس تكلم أفلاطون عن إلهين، الإله الأزلي الخالق المبدع والإله الذي كان . بعد أن لم يكن وهو نفس . روح . العالم. وهنا إلماح إلى أن (Deminrge) ⁽¹⁾، هو شخصية، صورة خرافية، وأن نفس العالم بجسمها الكوني تبدو أنها هي المرادة بالنص الحرفي، واقترح أحد رواد المدرسة الأفلاطونية إلى أن نفس العالم هي المعبود الحقيقي عند أفلاطون وأن المبدع الخالق (Demiurge) ما هو إلا صورة تجريدية لنفس العالم، وبهذا التفسير يعد أفلاطون الأول في الوحدة المطلقة ⁽²⁾.

المطلب الثاني: ابن سبعين في الأبحاث الإشرافية:

1- شخصية ابن سبعين عند المستشرقين:

عرف الغرب النصراني ابن سبعين، وخاصة من خلال الأسئلة الصقلية والتي بعث بها الإمبراطور فريدريك الثاني ⁽³⁾.

كما عرف في الأوساط السياسية والدينية على حد سواء يقول بالنشيا "طار صيت ابن سبعين في حياته في الأمصار، وبلغت أخبار علمه الواسع مسامع كونت روما، والبابا، وعندما عرضت للإمبراطور فريدريك الثاني النرمانى ملك صقلية بضع مسائل فلسفية، بعث بها يستفتي فيها علماء العصر، وقد عهد إلى ابن سبعين للإجابة عليها" ⁽⁴⁾.

وقد نسب العديد من المستشرقين هذه الإجابات لابن سبعين منهم المستشرق أماري (Amari) ومهرن (Mehren) ⁽⁵⁾، وجولد تسيهر ⁽⁶⁾، ودي بور ⁽⁷⁾، وأرنست رينان ⁽⁸⁾.

(1) خالق الكون المادي عند أفلاطون . المورد . ص 260.

(2) The Encyclopaedia, of Religion, vol, 9, P.160.

(3) فريدريك الثاني الملك الألماني، ملك صقلية بعد النورمانديين ويعد من أعظم المعاديين للبابوية، في القرن الثالث عشر الميلادي، له علاقات ودية توقف إثرها عن الحروب الصليبية معهم مما أغضب الكنيسة حتى أخرجته منها.

انظر: الفلسفة الغربية . برتراند رسل . 221/2.

(4) تاريخ الفكر الأندلسي . ص 388.

(5) نقلاً عن الفلسفة الصوفية في الإسلام . الدكتور عبدالقادر محمود . ص 549.

(6) العقيدة والشريعة . ص 139.

(7) تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص 328.

(8) ابن رشد والرشدية . ص 55.

ومن المستشرقين من عرض لهذه المسائل دون أن يذكر دور ابن سبعين فيها مثل كارل بكر⁽¹⁾.

إلا أن الدراسات الاستشراقية عن ابن سبعين كانت قليلة، وأن هذه الأبحاث تناولته على أنه فيلسوف أكثر منه صوفي.

في دائرة معارف الأديان "يعد ابن سبعين ثاني فيلسوف أندلسي بعد ابن عربي في القرن الثالث عشر، إذ وصل إلى أعلى قمة في الفلسفة الصوفية في الغرب الإسلامي"⁽²⁾.

وحين عالج المستشرق الأسباني استبان لاتور مؤلفات ابن سبعين مثل بد العارف اقتصر على الجانب الأرسطوي الذي عرضه ابن سبعين كجزء من تقديمه لآراء الفلاسفة⁽³⁾.

ويقول عنه ماسينيون "هذا الفيلسوف المتصوف الذي يصعد بإسناده الفلسفي عبر الحلاج إلى اليونانيين أرسطو وأفلاطون وهرمز"⁽⁴⁾.

إلا أن أغلب المستشرقين قد أجمعوا على أن ابن سبعين كان بعيداً عن الإسلام. فقد ذكر أماري في بحثه عن ابن سبعين آراء ابن سبعين في الشك، وفي التقوى، وحقيقة الإيمان؛ بأنها امتداد صارخ للزندقة الفارسية⁽⁵⁾.

أما برتراندرسل فقد ذهب مثل ذلك إذ جعل بين الإمبراطور فردريك الثاني وابن سبعين رابطة قوية في الزندقة يقول "فردريك الثاني نسب إليه أنه مؤلف الكتاب الذي عنوانه المخادعون الثلاثة، والمخادعون الثلاثة يقصد بهم (موسى والمسيح ومحمد) . صلوات الله عليهم."⁽⁶⁾ وهنا نصل إلى صلة نسب ممتازة بين هذا الكتاب وبين كتابين كان لهما

(1) انظر تراث الأوائل في الشرق والغرب . ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . ص21.

(2) The Encyclopaedia, of Religion, vol, 5, P.276.

(3) انظر مقدمة تحقيق بعد العارف . الدكتور جورج كتوره . ص13.

(4) آلام الحلاج . ص81.

(5) انظر الفلسفة الصوفية في الإسلام . الدكتور عبالقادر محمود . ص550.

(6) تاريخ الفلسفة العربية . 221/2.

وجود خطير هما مخاريق الأنبياء وكتاب نقض الأديان، وهذه المؤلفات كان لها وجود في مدرسة ابن سبعين، أو على الأرض الثقافية، لابن سبعين⁽¹⁾.

أما جولد تسيهر فقد وصفه بكونه صوفي استغرق في الفناء يقول "الصوفيون بإبرازهم للمثل الأعلى لكمال النفس الإنسانية، وتحديد لهم للخير الأسمى، يزدنون على الفلاسفة خطوة ويسبقونهم درجة" ثم يذكر قول ابن سبعين "أن الفلاسفة الأقدمين رأوا أن الغاية المثلى هي التشبه بالله، بينما الصوفية يدأبون على الفناء في الله، إذ تغمره المنن الإلهية وتفيض عليه وأن يحوا انفعالات الحواس"⁽²⁾.

ويصف ماسينيون ابن سبعين بأنه غنوصي حين أبرز مزايا الغنوصية من خلال مواضع من (أم الكتاب)، يقول هانيس هالم "رأي ماسينيون بأن أعلام التصوف كالحلاج العراقي، وابن سبعين الإسباني هم ورثة لهذه التراث الغنوصي الذي اعتبره متأثراً بالمانوية"⁽³⁾.

إلا أن ماسينيون يجعل من ابن سبعين في نقده للمذاهب المحيطة به (مذهب الفقهاء، المتكلمين، الفلاسفة) في الوصول إلى الحق، قيمة كبرى إذ يرى فيه نقداً نفسياً يظهر لأول مرة في تاريخ الثقافة الإسلامية"⁽⁴⁾.

ويرى فيه آرنست رينان أنه مجرد ناقل عن ابن رشد "إنه كثير الشك القائل بوحدة الوجود ابن سبعين، كان يأخذ من ابن رشد مباشرة، وكان إذا ما تناول عين السائل لم يذكر ابن رشد قط"⁽⁵⁾.

ويقول بالنثيا عن ردوده "إجاباته مصوغة في أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم، وهي تقوم في جملتها على مذهب أرسطو وأفلاطون، وما فيها مستقى من كتابات أرسطو، كما كان المسلمين يفهمونها"⁽⁶⁾.

(1) انظر الفلسفة الصوفية . ص 544.

(2) العقيدة والشريعة . ص 133 . بتصرف يسير .

(3) الغنوصية في الإسلام . ص 9-10.

(4) انظر مقدمة تحقيق بعد العارف . الدكتور جورج كتوره . ص 5 . وانظر الفلسفة الصوفية في الإسلام . الدكتور

عبدالقادر محمود . ص 556.

(5) ابن رشد والرشدية . ص 55.

(6) تاريخ الفكر الأندلسي . ص 388.

ومنهم من أرجعه إلى حملة التصوف الإسلامي. يقول بالنثيا "عندما تعرض ابن سبعين لمسألة نهاية الحياة قال إن ذلك سيكون بفناء الذات الإنسانية في ذات الله وهو هنا يأخذ بآراء الزهدية الصوفية، وهي ككل التصوف الإسلامي صادر عن الأفلاطونية الحديثة"⁽¹⁾.

وقد صور دي بور نظرية ابن سبعين بشكل واضح يقول "تستطيع أن نستشف من كلامه، ذلك السر الصوفي، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها"⁽²⁾. وقد اعتمد ماسينيون ملاحظات المسلمين في محاولته لفهم نظرية ابن سبعين يقول "أصبح الششتري تلميذ ابن سبعين وتلقى منه الخرق السبعينية ونعلم عنها نقلاً عن ابن تيمية أن الذكر فيها كان "ليس إلا الله"⁽³⁾.

3- مذهب ابن سبعين الصوفي:

اعتنى بعض المستشرقين بدراسة الجانب الفلسفي من فكر ابن سبعين، كما ترجمت مؤلفاته التي تخصصت في هذا الجانب مثل كتاب بد العارف، أما نظريته الخاصة التي عرف بها في العالم العربي (الوحدة المطلقة) فقد أغفلت تماماً. ولعل أهم الأسباب في ذلك هو ذلك التعقيد والألغاز الذي أوغل فيه ابن سبعين لإخفاء مذهبه، حتى صار كتاباته محيرة للباحثين العرب فضلاً عن غير الناطقين بالعربية. فذكر ماسينيون أن "ابن سبعين رمزي معقد، وأن تلميذه الششتري أوضح منه"⁽⁴⁾. ويقول بالنثيا "يستعمل ابن سبعين في كتبه الألغاز والرمز بالحروف، وله اصطلاحات خاصة ذات معان رمزية بعيدة عن المؤلف"⁽⁵⁾.

أما مذهبه فقد أرجع في غالب الأمر إلى وحدة وجود ابن عربي في ثوب أرسطي. ففي دائرة معارف الأديان "فسر ابن سبعين مذهبه في وحدة الوجود في مصطلحات أرسطية"⁽⁶⁾.

(1) تاريخ الفكر الأندلسي . ص390.

(2) تاريخ الفلسفة الإسلامية . 328.

(3) موجز دائرة المعارف الإسلامية . 6259/20.

(4) الفلسفة الصوفية في الإسلام . الدكتور عبدالقادر محمود . ص556.

(5) تاريخ الفكر الأندلسي . ص388.

(6) The Encyclopaedia, of Religion, vol, 5, P.276.

تعقيب ورد:

أولاً: الوحدة المطلقة في اللغة العربية والاصطلاح الصوفي:

1- الوحدة المطلقة في اللغة العربية:

"الإطلاق بمعنى الترك والإرسال" (1) و"أطلقه، فهو مطلق وطلق: سرحه" (2).

2- الوحدة المطلقة في الاصطلاح الصوفي:

قد حاول الباحثون وضع تعريف لهذا المذهب أو شرح له.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية "مضمونها أن الحق هو الوجود المطلق، والفرق بينه وبين الخلق من جهة التعيين، فإن عين كان خلقاً وإذا أطلق الوجود كان هو الحق" (3). وقال ابن خلدون عن مضمونها "الباري جل وعلا هو مجموع مظاهر ومابطن ولاشيء خلاف ذلك" (4).

يقول الدكتور التفتازاني "هي أن الوجود واحد، وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثانية" (5).

وقال الدكتور عبدالرحمن بدوي "التوحيد المطلق، أي القول بالوحدة المطلقة في الوجود، وأنه ليس ثم غير ولاسوي، بل كل شيء هو الله" (6).

ويقول سميح عاطف "الفكرة التي يدور حولها مذهبه في الوحدة المطلقة، هي أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط" (7).

وفي الموسوعة الصوفية "الوحدة المطلقة في الوجود: فالله هو الوجود والوجود هو الله" (8).

(1) لسان العرب . ص229.

(2) السابق . ص227.

(3) بغية المرتاد . ص146.

(4) شفاء السائل . ص52.

(5) مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص255 . وانظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية . أبو الوفاء التفتازاني . ص198.

(6) رسائل ابن سبعين . المقدمة . ص10.

(7) الصوفية في نظر الإسلام . ص504.

(8) الموسوعة الصوفية . الدكتور عبدالمنعم الحفني . ص331.

ويقول يوسف زيدان "أنها تقوم عل اعتبار أن الوجود الإلهي المطلق هو وحدة الوجود الحقيقي وغيره من مراتب الموجودات لاحق بهذا الوجود محاط به"⁽¹⁾.

وقد ذكر الباحثين هذه التعاريف أو المضامين لهذه الفلسفة من خلال أقوال ابن سبعين المبنوثة في رسائله.

يقول ابن سبعين في الرسالة الفقيرية عن الوحدة المطلقة "الوحدة المطلقة والوجود الواجب هو عدم... لا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله، إلا الحق، إلا الكل، إلا الهو هو، إلى المنسوب إليه إلا الجامع إلا الإيس، إلا الأصل، إلا الواحد، إلا الأصح"⁽²⁾.

ويقول في رسالة الألواح المباركة "الحق واحد، وماعداه وهم، والأوهام هي المستندة، والمستند إليها بوجه ما، ونحن تلك الأوهام، بل نحن نحن، بل هو هو، بل لا يقال نحن ولا هو من حيث الإشارة والميل"⁽³⁾.

وفي وصية ابن سبعين لأصحابه يقول "الذي تحتاج إليه أن تعلمه أن الأولى أن يطلق العلم الإلهي على معرفة الوحدة، وأن المقصود منه هو التوحيد، وأن الموحد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المحضة"⁽⁴⁾.

وسمى ابن سبعين هذه الوحدة المطلقة بالإحاطة يقول "قولك الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة؛ وقد يقال معها بتواطؤ، بل هي الكل وإن صح أن يقال كل الكل، والعموم والخصوص، والفرد والزوج والعدد والمعدود... لأنها إذا كانت الكل كانت بمعنى واحد ليس إلا"⁽⁵⁾.

ويقول "الإحاطة شبه مغناطيس والموجودات كالحديد، والنسبة الجامعة بينهما هوية الوجود، والذي فرق بينهما هو وهم الموجود"⁽⁶⁾.

(1) الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي . ص212.

(2) رسائل ابن سبعين . ص12.

(3) رسائل ابن سبعين . ص276.

(4) السابق . ص314.

(5) السابق . ص134-135.

(6) السابق . ص145.

وهذه الإحاطة أو الوحدة المطلقة جامعة شاملة لكل المتضادات والمتناقضات يقول "اعلم أن العلم عنده المحقق والمعرفة والعالم والعارف والشيء والموجود والحق والأمر، والواجب، جميع ذلك يجده في نفسه متى حققه أعدمه، ومتى جهله أوجده، فهو إذاً حدّ كما حدّه من تقدم كان لاشيء، ولاحق ولا وجود ولا أمر ولا عارف ولا معرفة ولا عالم ولا علم، وإذا لم يجده كان ذلك كله... فلا حد إذاً إلا في الألفاظ المجازية، فلا علم إذاً إلا في الاصطلاح الذي يمسك بالأوهام، ويرمي على ذات الحقيقة بالسهام"⁽¹⁾.

3- نبذة عن حياة ابن سبعين:

عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين العكي الغافقي يكنى ابن سبعين وكذلك أبي محمد، ولد في (رقوطه) من أعمال (مرسية) بالأندلس عام (614هـ).

أعرض ابن سبعين عن الرياسة إذ كانت في أسرته واشتغل منذ طفولته بالتطلع إلى العلوم شرعية وفلسفية وأدبية، كما تتلمذ على عدد من الصوفية كما اهتم ابن سبعين بتعلم علم السيمياء وبرع فيه.

كانت أفكار ابن سبعين منكراً وجريئة مما أثار فقهاء الأندلس عليه، فاضطر إلى مغادرتها إلى المغرب، وبقي فيها يدرس ويدرس التصوف واستطاع أن يؤلف معظم أعماله، ومالبث أن دارت حوله الشكوك فقامت بينه وبين فقهاء (سبته) مناظرات عنيفة، طرد على أثرها من تلك المدينة... وأخذ ينتقل من مدينة إلى أخرى في الشمال الأفريقي إذا ما لبث أن يستقر ويسفر عن آراءه إلا وتوجه إليه الاتهامات ثم الطرد، حتى وصل مصر حيث سبقته وصمته بالكفر إليها، فما لبث أن تركها إلى مكة، بقي ابن سبعين فيها، إذا لقي من شريف مكة (أبي نمي) محمد بن أبي سعد، وافر الرعاية، وأصبح تلميذاً له، وقد لقي ابن سبعين من أهل مكة المودة، بل إنه كتب لهم الرسالة التي بعث بها أهل مكة يبايعون فيها السلطان المستنصر بالله تعالى أبا عبدالله محمد بن السلطان زكريا عبدالواحد بن أبي حفص ملك أفريقية. ويظهر أن بقاء ابن سبعين

(1) بد العارف . ص127.

بمكة كان بسبب موقفه السياسي فقد قال حين سئل عن سبب إقامته بها "انحصرت
القسمة في قعودي بها، فإن الملك الظاهر يطلبني بسبب انتمائي إلى إشراف مكة،
واليمن صاحبها لي فيه عقيدة، ولكن وزيرة حشوي يكرهني".

ظل ابن سبعين في مكة حتى توفي بها سنة (669هـ)، وفي وفاته ثلاث روايات:
الأولى: أن عبدالحق وافته المنية فقضى.

الثانية: أنه مات مسموماً، بفعل خصومه الذين حنقوا عليه، لما تميز به من خطورة
علي أمير مكة.

والثالثة: إن عبدالحق فصد يديه، وترك الدم يخرج حتى تصفى ومات، وقد أخذ بها
كثير من المؤرخين⁽¹⁾.

ترك ابن سبعين مؤلفات منها كتاب بد العارف، ومنها مجموعة رسائل تدور على فكرة
واحدة سيطرت على مؤلفها هي الوحدة المطلقة.

وقد أهمل ابن سبعين وفلسفته إهمالاً بيناً مقارنة⁽²⁾، بالدراسات التي تناولت الفلسفة أو
الصوفية المتفلسفة كابن عربي ولعل السبب هو إلغاز وغموضه بل تعمده، قال ابن
سبعين "هذا كلام لايسعني فيه الكلام، ويسعني فيه الرمز والإبهام"⁽³⁾.

ومن ذلك قوله "فعلمه في الإنسانية إنسان، وفي ح ح، وفي ن ن، وفي ج ج، وفي
العالمية علم، وفي العاقلية عقل، وفي ح ح، وفي ذ ذ، ..."⁽⁴⁾.

قال الدكتور بدوي "لابن سبعين طريقة في الكتاب غريبة، فكلامه مفكك قليل
الاتصال"⁽⁵⁾، وقال الدكتور زيدان "كتابات في قالب موغل في التعمية والاستغلاق"⁽⁶⁾.

(1) انظر ترجمته نفح الطيب . المقري . 196/2 . البداية والنهاية . ابن كثير . 261/13 . العقد الثمين . الفاسي . 5/4 .
سير أعلام النبلاء . 103/15 . فوات الوفيات 253/2 . وانظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية . الدكتور أبو الوفاء
التفتازاني . 66-25 . وانظر رسائل ابن سبعين . تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي . ص 1-5 .

(2) انظر الإنسانية والوجودية في الفكر العربي . عبدالرحمن بدوي . ص 104 . وانظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية .
الدكتور أبو الوفاء التفتازاني . ص 8 .

(3) رسائل ابن سبعين . الألواح . ص 243 . وانظر نفس الكلام في بد العارف . ص 135 .

(4) رسائل ابن سبعين . ص 193 .

(5) رسائل ابن سبعين . المقدمة . ص 6 .

(6) الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي . يوسف زيدان . ص 118 .

ولذا قال ابن دقيق العيد "جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلاماً، تعقل مفرداته، ولاتعقل مركباته"⁽¹⁾.

وقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية لفلسفة ابن سبعين وبين مكانتها⁽²⁾ بين أصحاب الوحدة وعقد مقارنات بينها كما أورد نصوصاً لابن سبعين في عرضه لفلسفته والرد عليها وفرق ابن خلدون بين وحدة وجود ابن عربي والوحدة المطلقة عند ابن سبعين في مقدمته⁽³⁾، وفي كتابه شفاء السائل⁽⁴⁾.

وفي دوائر الاستشراق "لم يعن الباحثون من المستشرقين بابن سبعين وبمصنفاته عناية لائقة كما عنوا بغيره، وبحوثهم التي تناولت ابن سبعين بحوث جزئية، تقف على سبيل المثال عند حد دراسة بعض جوانب حياته، وثقافته وموضوعات بعض مصنفاته كما فعل المستشرق الأسباني (لاتور) في بحث له عنوانه "ابن سبعين المرسي وكتابه بد العارف" أو عند حد ترجمة جزء من مصنف له كما فعل المستشرق الدنمركي (مهرن) حين ترجم إلى الفرنسية جواباً واحداً من أجوبة ابن سبعين عن أسئلة فردريك الثاني الأربعة، أو عند حد اقتباس بعض نصوص قصيرة من مصنفاته كما فعل المستشرق الفرنسي ماسينيون في كتابه (مجموعة نصوص غير منشورة).

تلك بحوث لم تتعرض لدراسة حياة ابن سبعين دراسة تحليلية مفصلة، كما لم تتعرض للإجابة عن مذهبه⁽⁵⁾.

ثانياً: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

1- الله سبحانه وتعالى في الوحدة المطلقة:

يبدأ ابن سبعين أغلب رسائله بعبارة (الله فقط)⁽⁶⁾، وعليه فهي القضية الكبرى في مذهبه في الوحدة المطلقة.

(1) سير أعلام النبلاء . 103/15.

(2) انظر مجموعة الرسائل والمسائل . رسالة إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها . 75/1 . وانظر بغية المرتاد . ص146-171.

(3) انظر المقدمة . ص466 . وما بعدها.

(4) انظر شفاء السائل . ص52 وما بعدها.

(5) انظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص14-15.

(6) انظر على سبيل المثال . رسالة الألواح ورسالة في أنوار النبي.

والله عند ابن سبعين هو المطلق يقول في الرسالة الفقيرية "قسم الوجود إلى مطلق ومقيد ومقدر"⁽¹⁾.

ويقول في الرسالة الرضوانية "الوجود المطلق هو الله، والمقيد أنا وأنت والمقدر جميع مايقع في المستقبل، والمطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء والمقيد إذا ذكر نفسه ذكر لاشيء عادلاً ذاكراً ولا مذكوراً. والمقدر مثل المقيد بآخر أمره فالمقدر لاشيء وأنت وأنا لاشيء"⁽²⁾.

وعليه فالوجود المطلق هو الوجود الحقيقي في حين ماعداه لاشيء على التحقيق. يقول ابن تيمية "قد علم أن المطلق بشرط إطلاقه لا وجود له في الخارج عن محل العلم فليس في الخارج إنسان مطلق بشرط الإطلاق، ولاحيوان مطلق بشرط الإطلاق... فإذا قال أن الحق تعالى هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق فهذا لاوجود له في الخارج وإنما الذهن يقدر وجوداً مطلقاً... وإن قال إنه المطلق لا بشرط فهذا إما أن يقال أنه لاوجود له في الخارج أيضاً، وإما أن يقال هو موجود 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"⁽³⁾.

ويجعل ابن سبعين هذا الوجود المطلق حاوياً للوجود المقيد، إذ يصور الوجود المطلق هو محيط دائرة، ويجمع في نقطتها الوجود المقيد ثم يقول "يصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة ويقول "ليس إلا الأيس فقط" و"هو هو"⁽⁴⁾.

ثم يقول "ماخالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب هو عدم... فلا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله إلا الحق إلا الكل إلا الهو هو..."⁽⁵⁾.

(1) رسائل ابن سبعين . ص10.

(2) السابق . ص328.

(3) بغية المرتاد . ص146 . وانظر مجموعة الفتاوي . 102/2-106.

(4) رسائل ابن سبعين . الفقيرية . ص11.

(5) السابق . ص12.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "ابن سبعين يجعل وجود الحق هو الثابت الذي هو كالمادة، والخلق هو المتقل الذي هو الصورة، فهو وإن قال بأن الوجود واحد فهو يقول بالاتحاد والحلول من هذه الوجهة، لكن الحق عنده محل للخلق"⁽¹⁾.

وهذا ما صرح به ابن سبعين إذ يقول "كل كلام منطوق به فأني قسم غلب عليه فاحكم به، فإن كان الكثرة والتعداد وأخواتها فاعلم أن المخاطب به هو الصورة والخلق ولمتصورها وصفها، وإن غلب الوحدة وأخواتها فالمخاطب بذلك المتصور والحق... فالوجود واحد هو القائم بجميع الصور، عين الخالي عنا على التعاقب، والصورة هي الهالكة دواماً المتعاقبة دواماً، كائنة بئنة، شاهدة غائبة، قديمه حديثه، موجودة معدودة"⁽²⁾.

ويقول "الموجود إما واجب الوجود وهو الكل والهوية، وإما ممكن الوجود فهو الجزء والماهية، فالربوبية هي الهوية التي هي الكل والعبودية هي الماهية التي هي الجزء"⁽³⁾.
2- تعليل الكثرة:

يرى ابن سبعين أن هذا الوجود هو سيلان مستمر يقول "لكنه وجود يسيل ولا يقف، ويستمر ولا يختلف"⁽⁴⁾.

ويقول عن الكثرة "لا ظهور له إلا بالمراتب ، ولا وجود لها إلا به... والمراتب زائلة، والوجد ثابت... المراتب عوارض، والعرض لا يبقى زمانين... فثبت أن الحق هو الوجود، والوهم هي المراتب الزائلة والباطلة... فالعامة والجهال غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة العلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود"⁽⁵⁾.

يقول الدكتور أبو الوفاء "الذي يغلب على ابن سبعين هو إنكار الوجود المقيد، وإثبات وجود واحد جامع لكل شيء، وهو الله فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود المطلق فلا أثنينية مطلقاً"⁽⁶⁾.

(1) بغية المرتاد . ص 151.

(2) رسائل ابن سبعين رسالة خطاب الله بلسان نوره . ص 242.

(3) السابق . رسالة دون عنوان . ص 194.

(4) السابق . كتاب الإحاطة . ص 131 . وانظر بد العارف . ص 146 . ص 193.

(5) السابق . رسالة دون عنوان . ص 193-194.

(6) ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص 216-217.

يقول ابن خلدون "إن تعدد هذه الحقيقة المطلقة والآنية الجامعة التي عين كل آنية والهوية التي هي عين كل هوية، إنما وقع بالأوهام من الزمان والمكان والخلاف والغيبة، والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم، قالوا هذه كلها إذا حققت إنما هي أوهام راجعة إلى أخبار الضمير، وليس في الخارج شيء منه، فإذا اسقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسرة ومافيه واحداً وذلك الواحد هو الحق"⁽¹⁾.

ويقول 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 وسكونها إليه، ولا حقيقة له من خارج الذهن"⁽²⁾.

ويترتب على رفع الغيرية وانتفاء الكثرة زوال التميز بين الأمور بين شريفها ووضيعها، بين خالق ومخلوق بين خير وشر إذا ما ثم إلا حق واحد، يقول ابن سبعين في الإحاطة "هي الكل... كل الكل، والعموم والخصوص، والفرد والزوج، والعدد والمعدود... هي الذاكر والذكر والمذكور... حي بن يقظان فيها والجاهل من الناس بل الحيوان والنبات والمعدن كالشيء الواحد... اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النجو"⁽³⁾ مع الورد، واتفق فيه السفر مع الفرد، وبالجملية السبب هو يوم الأحد، والموحد هو عين الأحد ويوم الفرض هو يوم العرض، والذاهب من الزمان هو الحاضر.. والمؤمن في الجنان هو الكافر، والفقير هو الغني..."⁽⁴⁾.

من النص السابق تتضح عقيدة ابن سبعين في الوحدة المطلقة والتي تزول معها كل قيمة دينية وأخلاقية وذلك مما يلي:

أ- أن لم يكن في الوجود غيره . تعالى . بوجه من الوجوه لزم أن يكون كلام الخلق، وأكلهم وشربهم، وكفرهم وشركهم وكل ما يفعلونه من القبائح هو نفس وجود الله⁽⁵⁾.

(1) شفاء السائل . ص 52.

(2) رسائل ابن سبعين . ص 120 . وانظر بد العارف . ص 148.

(3) النجو ما يخرج من البطن من ريح وغائط . أنظر لسان العرب . 306/15.

(4) انظر رسائل ابن سبعين . ص 134-143.

(5) انظر مجموعة الفتاوى . 214/2.

ب- أن يكون الرب تعالى عنده جزء من كل مخلوق، أو يجعله جملة المخلوقات، أو هو عدم محضاً لا وجود له إلا في الأذهان لا في الأعيان⁽¹⁾.

ج- ابن سبعين لا يفرق بين مسلم وكافر فالأديان جميعها باطلة إذ هي من المراتب الزائلة، إذ الدين الحق عنده هو الوقوف على الوحدة المطلقة، يقول عن الحق "أي شيء يخطر ببالك سمه به... الله لا اسم إلا الاسم المطلق... قال لك . يعني قال لك الله . أنا كل شيء وجميع من تتادي أنا هو"⁽²⁾.

د- ينكر ابن سبعين البعث والنشور، إذ ماثم إلا موجود ولا زمان ولا مكان فهو عنده (يوم الفرض، ويوم العرض... والذاهب من الزمان هو الحاضر...) فالدنيا هي أيام الفروض والواجبات والآخرة هي يوم العرض.

هـ- لافرق عن ابن سبعين بين الخير والشر إذ ماثم إلا واحد، فالعالم لا يفضل الجاهل، بل القاذورات هي في منزلة الورد عنده.

و- يقول محقق رسائل ابن سبعين متحسراً على المؤلف "يجمع دائماً بين الأضداد في الوجود، فالموجود يجمع بين الضدين بخلاف مايزعمه المنطق الأرسطي، وفي هذا بذور قوية لوضع دياكتيك، ولو كان ابن سبعين توسع في هذا الباب، وطبق هذا الدياكتيك على الوجود العيني لكان مبشراً بهيجل⁽³⁾ والدياكتيك عامة"⁽⁴⁾.

وهذا الأسى من المحقق إنما كان دافعه أن ابن سبعين كان أشبه بالمؤسس للوجودية المعاصرة لو جعلها على الوجود العيني. يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي عن شخصية ابن سبعين وانتحاره "كان فعله وجودية، من الطراز الأول، لابد أن تكون قد قامت على أسس وجودية ونعني بذلك انتحاره بقطعه أحد شرايينه"⁽⁵⁾.

(1) انظر بغية المرتاد . ص160.

(2) رسائل ابن سبعين . ص184. وانظر بد العارف . ص148.

(3) رسائل ابن سبعين . المقدمة . ص10.

(4) جورج فلهم فردريك هيجل، فيلسوف ألماني، من المؤثرين في الفلسفة بالغ التأثير، بنيت أغلب الفلسفات من بعده على نقد فلسفته، توفي سنة (1831م) . انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة . وانظر مقدمة في علم الاستغراب . ص244.

(5) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي . ص104.

ثانياً: مصادر ابن سبعين في فلسفته الصوفية:

نظر ابن سبعين إلى من سبقه ومن عاصره من العلماء والفلاسفة والمتكلمين نظرة المتفوق، وازدري ما خلفوه من فنون العلوم، وهو وإن أخذ منهم جل أفكاره فهو لا ينسب إليهم مجده في ذلك، يقول "أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمي حيث معلمي من توقف أرسطو... ومن شكوك المشائيين، وحيرة أبي نصر، وتموية ابن سينا واضطراب الغزالي وضعفه، وتردد ابن الصائغ، وتتويع ابن رشد، وتلويحات السهروردي، وتشويش ابن خطيب الري وتخليط الأقدمين ورموز جعفر المحتملة، ومن شطحات بعض رجال الرسالة... ومن تصريف ابن مسرة الجبلي..."⁽¹⁾.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "أما ابن سبعين فأصل مادته من كلام صاحب الإرشاد"⁽²⁾، وإن أظهر تنقصه ونحوه من الكلام، ومن كلام ابن رشد الحفيد، وبيالغ في تعظيم ابن الصائغ الشهير بابن باجه، وذويه في الفلسفة، وسلك طريقة الشودية⁽³⁾، 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 أبو حامد في التصوف المخلوط بالفلسفة ولعل هذا من أقوى الأسباب في سلوكهم هذا الطريق"⁽⁴⁾.

يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "ثقافة ابن سبعين كما تبدو من مصنفاته واسعة متنوعة، فهو قد عرف مذاهب فلاسفة اليونان، والفلسفات الشرقية القديمة الهرمسية، والفارسية والهندية، ووقف على مذاهب فلاسفة المشرق كالفارابي وابن سينا، وفلاسفة المغرب كابن باجه، وابن طفيل وابن رشد، وله إلمام واضح بما تضمنته رسائل إخوان

(1) انظر رسائل ابن سبعين . الفقيرية . ص 14 . وانظر بد العارف . ص 141 وما بعدها.

(2) أمام الحرمين الجويني.

(3) هي طريقة تنسب إلى الشوذي الإشبيلي . وهو أستاذ ابن دهاق . المعروف بابن المرأة . شارح الإرشاد للجويني . وهذه الطريقة تمزج التصوف بالفلسفة . وتعتبر امتداداً لمدرسة ابن مسرة . الذي تأثر به صوفية الأندلس . خصوصاً المتفلسفة منهم . انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي . أبو الوفاء التفتازاني . ص 254 . وانظر ابن سبعين وفلسفة الصوفية لنفس المؤلف . ص 72-75.

(4) بغية المرتاد . ص 169.

الصفاء، ومعرفة دقيقة بمذاهب المتكلمين خصوصاً الأشعرية، وعلمه بمذاهب التصوف دقيق، ويتبين هذا كله من نقده لمقدميه من فلاسفة ومتكلمين وصوفية⁽¹⁾.

ويذكر الدكتور أبو الوفا أن سبب هذه النقمة على الآخرين وذلك الاعتداد بالذات والمذهب الذي وصل به إلى الغرور سببه "أنهم جميعاً لم يتوصلوا إلى الحق، فلا غناء من علومهم ومعارفهم، وما ذلك إلا لأنهم لم يتحققوا بالوحدة المطلقة على الوجه الذي يؤمن به، ولم يصلوا إلى رتبة المحقق الكامل الذي أسقط الكثرة من الوجود"⁽²⁾.

وهو وإن نقم عليهم فقد أخذ منهم ذلك أنه غلبت على فكره الفلسفة "فأراد أن يظهره في ستر وخفاء وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه، حتى لا تنفر النفس عن مقالة، وقد أدعى الترقى عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الإحاطة والتحقيق"⁽³⁾.

وهذا ما صرح به ابن سبعين بعد أن وجه نقده الشديد لجمهور الفلاسفة والمتكلمين والصوفية السابق والمعاصر له، أن سبب حيرتهم هو عدم وصولهم إلى الوحدة المطلقة يقول "عليك بالحق وفريقه وأهله وطريقه، فإن الرجال إذا تنوعوا دار الأمر بينهم وفيهم وعليهم، لا زوال للحق ولا شك فيه، ولا يأخذه النقص، ولا يختلف، ولا يتغير، وهو الذي به هو الشيء وما هو، وهو الشاهد لنفسه من جميع جهاته، وهو هو كما تقدم، وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه، فأفهم فإنه هو المطلوب وبه يطلب، ومنه الطالب، وله، ومنه وعنه الكل"⁽⁴⁾.

وهذا ما غفل عنه المستشرقون حين وقفوا على اعتداد ابن سبعين بفلسفته بالرغم من أخذه عن غيره.

1- المتكلمون:

(1) مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص 254.

(2) ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص 268.

(3) العقد الثمين . الفاسي . 9/4 .

(4) رسائل ابن سبعين . الفقيرية . ص 16 . وانظر بد العارف . ص 146.

قال شيخ الإسلام "أما ابن سبعين فأصل مادته من كلام صاحب الإرشاد وإن أظهر تنقصه ونحوه من الكلام"⁽¹⁾.

ويرجع تأثر ابن سبعين بالجويني من خلال تتلمذ ابن سبعين على كتب ابن دهاق⁽²⁾ المعروف بابن المرأة، الذي كان متقدماً في علم الكلام، إذ شرح كتاب الإرشاد لأبي المعالي الجويني⁽³⁾.

ويدرج شيخ الإسلام قول ابن سبعين "أن الصور أعراض والعرض لا يبقى زمانين... ويحكي عن النظام"⁽⁴⁾ أنه قال الأجسام لا تبقى زمانين"⁽⁵⁾.

قال الشهرستاني عن مذهب النظام أنه قال "الألوان والطعوم والروائح، أجسام، فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضاً، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساماً"⁽⁶⁾.

وقد استخدم ابن سبعين قول النظام في الأعراض في تفسير الكثرة بقوله "كل ماعقل أو أحس فهو وجود مرتبة... والمراتب زائلة، والوجود ثابت، والزائل وهم وباطل، أما كونه باطلاً فبين لأن المراتب عوارض للوجود، والعروض لا يبقى زمانين في التحقيق"⁽⁷⁾.

ويقول "كل شيء هالك الصورة والخلق إلا وجهه، لأن الأعراض وهي الصور لا تبقى زمانين أصلاً، بل تتبدل في كل نفس إما بمثل أو ضد أو خلاف لأنها لذاتها فانية"⁽⁸⁾.

2- الصوفية:

(1) بغية المرتاد . ص169.

(2) إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي يكنى بأبي إسحاق ويعرف بابن المرأة، كان متقدماً في علم الكلام، ذكراً لكلام الصوفية متحدثاً في مجالسه بأخبارهم توفي سنة (611هـ) في مرسية بالأندلس.

انظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية . الدكتور أبو الوفاء التفتازاني . ص38.

(3) انظر نفح الطيب . المقرئ . 202/2.

(4) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولي آل حارث، البصري المتكلم شيخ المعتزلة، تكلم في القدر، وانفرد بمسائل توفي سنة (231هـ) . انظر سير أعلام النبلاء: 617/7 . وانظر الإعلام: 43/1.

(5) بغية المرتاد . ص152.

(6) الملل والنحل . 49/1.

(7) رسائل ابن سبعين . رسالة تبدأ ب الله فقط . ص193.

(8) السابق . رسالة خطاب الله بلسان نوره . ص242.

نقل ابن سبعين العديد من نظريات الصوفية المتقدمين عليه وطعم بها مذهبه في الوحدة المطلقة، يقول ابن سبعين في شرحه للوحدة المطلقة "كيفية الوصول إليها بأن يجعل الوجود "دائرة وهمية، ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها والمطلق في محيطها.. ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة ويقول (ليس إلا الإيس)، فقط، و(هو هو)"⁽¹⁾.

ومن هذا النص ينقل ابن سبعين عن الحلاج، وهو كعادته لا ينسب شيئاً للآخرين يقول الحلاج في طواسينه "الدائرة مالها باب، والنقطة التي في وسط الدائرة هي معنى الحقيقة، ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن ولا تقبل الأشكال"⁽²⁾.

أما مصطلح (الهو هو) فقد نقله ابن سبعين لفظاً ومعنى إلى الوحدة المطلقة يقول الحلاج عن الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية عند مجموع الصوفية، والمحقق عن ابن سبعين "الحق ما أسلمه إلى خلقه، لأنه هو، وإني هو، وهو هو"⁽³⁾.

وهو ينقل عن ابن عربي وإن وصف فلسفته بأنها مخموجة (أي عفنة)⁽⁴⁾ يقول ابن سبعين "ينظر إليها ثانية . النقطة ومحيطها . من المحيط ويحذف الوسائط ويبصر الواسع في الضيق، وينظر الأشياء في نفسه"⁽⁵⁾.

فقد سبق ابن عربي ابن سبعين لهذا المصطلح (الضيق الواسع) كما سبقه إلى أن الوجود الضيق لم يخلق من العدم وأن هذا الواحد جامع لهذه الأشياء يقول ابن عربي:

يا خالق الأشياء في نفسه	أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيك	فأنت الضيق الواسع
لو أن ما قد خلق الله مالا ح	بقى فجره الساطع

(1) رسائل ابن سبعين . الرسالة الفقيرية . ص 11.

(2) الطواسين . طاسين الدائرة . ص 126.

(3) السابق . طاسين السراج . ص 121.

(4) مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص 254.

(5) رسائل ابن سبعين . الفقيرية . ص 11 وانظر بد العارف . ص 146 وما بعدها.

من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الأمر ياسامع⁽¹⁾

وأخذ عن ابن عربي نوعاً من أنواع الفيض فالله عند ابن سبعين هو العلة الأولى التي تتقدم جميع العلل وبالقصد الأول فاضت عنه كل الأشياء، وفي مقابل هذا القصد الأول يوجد القصد الثاني وهو العلية بين ذوات الممكنات⁽²⁾.

وسمي ابن سبعين الذات الأزلية، أو الموجود الأول قبل الفيض بالقصد القديم، الذي وجد منذ الأزل بمقتضى قانون أزلي يسميه ابن سبعين بالنظام القديم⁽³⁾.

هذه الذات في تلك المرحلة مرحلة قبل الفيض هي ذات بسيطة بل هي "وحدانية محضة لأنها مبسوبة (بسيطة) في غاية البساطة والتنزيه، والعلم بأن الذات الأزلية فوق مايتوهم الحكيم بصانعه وفوق كل اسم تسمى به"⁽⁴⁾.

وهذا الأول لايفرض التمام والنقصان عليها لأن الناقص لايستطيع تكميل شيء والتمام غير قادر على إيجاد الأشياء المذكورة قبل⁽⁵⁾.

وهذه الذات المقتصد في الثناء عليها والمطفف والمقصر والجميع على حظر لأنها فوق كل آنية وفوق كل علة... وهي النور المحض الذي ليس فوق نور⁽⁶⁾.

وقد فاض بالقصد الأول عن الله المبدع الأول ولهذا المبدع وجهان وجود من الله الواجب الوجود ووجه من الممكنات، والمبدع الأول بالوجه الأول يعتبر هوية خاصة، وبالوجه الثاني هوية عامة⁽⁷⁾.

(1) فصوص الحكم . 88/1.

(2) انظر بد العارف . ص 28 . وانظر رسائل ابن سبعين . رسالة خطاب الله بلسان نوره . ص 241.

(3) انظر السابق . الرسالة الرضوانية . ص 342 . وانظر بد العارف . ابن سبعين . ص 25 . وانظر ص 146 . ومابعدها .

(4) رسائل ابن سبعين . الرسالة الرضوانية . ص 343.

(5) انظر السابق . نفس الصفحة . وانظر بد العارف . ص 133.

(6) انظر رسائل ابن سبعين . ص 341.

(7) انظر بد العارف . ص 148.

وعليه فإن كل مافي 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⁽¹⁾.

ويسمي شارح عهد ابن سبعين لتلاميذه هذه المبدع الأول "بالنبي صلى الله عليه وسلم" يقول "العالم كله طالب لله، والله لا يظفر به ولا يوجد ولا يعلم ولا يعرف إلا بالنبي عليه السلام، فصار النبي هو مطلوب العالم ومقدمتهم إلى السعادة والخير"⁽²⁾.

ويقول "الله هو النظام المطلق في الكل والمحيط بالكل، والمحيط الثاني النبي صلى الله عليه وسلم، والثالث المحقق، وكذلك وارثه محيط رابع"⁽³⁾.

نقل ابن سبعين نظريته بتفاصيلها الكاملة عن ابن عربي والذي صاغها الصياغة النهائية بعد أن مرت في أطوار عديدة عند الصوفية ومنها:

1- الحقيقة المحمدية المتمثلة في شخصية النبي محمد الأسطورية عند الصوفية وهي المخالفة لشخصيته التاريخية الدينية عليه الصلاة والسلام.

2- الفيض الأقدس والفيض المقدس: تكلم ابن عربي عن نوعين من الفيض الإلهي، الفيض الأقدس والفيض المقدس، والأول سابق على الثاني في منطق النظام الوجودي لافي الواقع، إذ الفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات المتصور وجودها فيها بالقوة، وهي تعيينات معقولة وهي التي يطلق عليها ابن عربي (الأعيان الثابتة) أما الفيض المقدس وهو التجلي الوجودي أو تجلي الواحد في صور الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس⁽⁴⁾.

وقد وقفت الدراسة الاستشراقية على قتلها الشديدة عن ابن سبعين إلى ضمه إلى وحدة وجود ابن عربي وهذا خطأ بين أدرك حقيقته المسلمين وخاصة شيخ الإسلام ابن تيمية

(1) انظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص204.

(2) رسائل ابن سبعين . شرح عهد ابن سبعين . ص121.

(3) السابق . ص123.

(4) انظر فصوص الحكم والتعليق عليه . الدكتور أبو العلا عفيفي . 8/2-9 . وانظر معنى حكمة إلهية في كلمة

آدمية . فصوص الحكم . 49-48/1.

إذ استطاع رحمه الله أن يفرق بين وحدة وجود ابن عربي والوحدة المطلقة عند ابن سبعين.

فقال رحمه الله عن ابن عربي "هو أقربهم إلى الإسلام"⁽¹⁾، وقد بين رحمه الله السبب في ذلك إذ أدرك تلميذ ابن عربي القونوي⁽²⁾ الذي كان أكفر وأقل علماً وإيماناً، وأقل معرفة بالإسلام وكلام المشايخ، فلما كان مذهبهم كفرةً، كان كل من حذق فيه، كان أكفر، فلما رأى أن التفريق بين وجود الأشياء وأعيانها لا يستقيم، وعنده إن الله هو الوجود ولا بد من فرق بين هذا وهذا، فرق بين المطلق والمعين، فعنده أن الله هو الوجود المطلق، وأنه إذا تعين وتميز فهو الخلق.

ومذهب ابن عربي فاسد من جهة تفريقه بين وجود الأشياء وثبوتها، فهو يمكن أن يجعل للحق وجوداً خارجاً 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⁽³⁾.

وذكر رحمه الله أن ابن سبعين لما ألزم أن يكون وجود الأشياء غير ماهيتها، وهو عنده عين وجود الأشياء، ولا بد من إثبات مغايرة الأشياء، واستقبح أن يجعل الأشياء ثابتة في الأعيان. وهو ماذهب إليه ابن عربي. جعلها عين علمه فوق في شر مافر منه حيث جعل نفس الأشياء الثابتة في الخارج عين علمه، وهذا من جنس قوله إنه عين وجود الأشياء وهو في الحقيقة تعطيل لنفسه، إذ يجعل وجوده وجود الأشياء وعلمه هو الأشياء⁽⁴⁾.

3- الفلاسفة:

(1) مجموعة الفتاوى . 91/2.

(2) محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، صدر الدين، من كبار تلاميذ ابن عربي، تزوج ابن عربي أمه فترى عليه، توفي سنة (673هـ).

انظر الأعلام: 30/6. وانظر كشف الظنون: 1956/2.

(3) انظر مجموعة الفتاوى . 102/2.

(4) انظر بغية المرتاد . ص167.

يمكن أن يعد ابن سبعين فيلسوفاً أكثر منه صوفياً، يقول ابن تيمية "ابن سبعين أعلم بالفلسفة من ابن عربي"⁽¹⁾.

ويظهر ابن سبعين ملماً بالفلسفة اليونانية القديمة والمثائية ومشائية العرب وفلاسفة المتصوفة، ويظهر هذا الاطلاع قوياً في نقده الشديد⁽²⁾ الذي لا يتوقف حين يعرض آراءهم⁽³⁾. وهو مع نقده لهم يأخذ عنهم.

يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "يصطنع ابن سبعين في تفسيره للوجود نظرية في الفيض تشبه نظرية أفلوطين السكندري في فيض الموجودات عن الواحد، والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته"⁽⁴⁾.

والمبدع الأول واحتوائه على كل ماتحته عند ابن سبعين هو نفسه المبدع الأول أو العقل الأول عند أفلوطين⁽⁵⁾.

وكما يأخذ عن فلاسفة الإسكندرية، فقد أخذ عن مشائية المسلمين يقول ابن تيمية "أما ابن سبعين فيجعله . أي الحق . الوجود الثابت، الذي يختلف على صور الموجودات المعينة، ولا يقول بانفكاكها عن الوجود، وهذا قول ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة.. ويقول إن وجوده هو قصور الماهيات، فتارة يجعله بمنزلة المادة الجسمية والأشياء بمنزلة صورها، والقول بأن الجسمية مركب من المادة والصورة قول الفلاسفة المشائية، وابن سبعين يحتذى حذوهم ويقول أنه مقدم عليهم وعلى غيرهم"⁽⁶⁾.

(1) بغية المرتاد . 168.

(2) انظر رسائل ابن سبعين . الرسالة الفقيرية . ص 14-15.

(3) انظر السابق . رسالة تبدأ بقوله "من كف عن المهلكات" . ص 266-273.

(4) ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص 201 . انظر بد العارف . 200 . وانظر رسائل ابن سبعين . الرسالة الرضوانية . ص 342 . وما بعدها . وانظر شرح عهد ابن سبعين لتلاميذه . ص 123 . وما بعدها . وانظر على سبيل المقارنة تاسوعات أفلوطين . ص 457 . وانظر ص 603.

(5) انظر تاسوعات أفلوطين . ص 459 . وقارن بد العارف . ص 148.

(6) بغية المرتاد . ص 147-148 . وانظر إلى أقوال الفلاسفة بإثبات الماهيات المطلقة في الأعيان . مع قولهم بإثبات المواد للجسم . انظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . الفخر الرازي . ص 59.

المبحث الخامس: نظرية الإنسان الكامل عند عبدالكريم الجيلي:-

يمثل الإنسان الكامل حجر الأساس في الفكر الصوفي العالمي، إذ يمثل السعي الحثيث للطريق الصوفي سواء كان فلسفياً أو عملياً إلى غاية واحدة وهدف منشود عند الجميع هو الوصول إلى درجة عالية ترتفع بالسالك إلى مرتبة التأليه. أو على أقل تقدير تصوير أنموذج بشري قديم بصفات إلهية.

المطلب الأول: الإنسان الكامل في الفكر الغربي:

أولاً: الإنسان الكامل في اللغة الإنجليزية:

لم أجد كلمة متفق عليها في اللغة الإنجليزية لتقابل الإنسان الكامل عند الصوفية وإن وجدت فإنها تختلف اسماً ومعنى في مراحل الفكر الغربي.

فهناك (The divine man) وتعني الإنسان الإلهي، وهناك (Anthropos model) الإنسان المثالي، وهناك (Perfect man) وهي الترجمة الحرفية التي قدمها المستشرقون لتقابل الإنسان الكامل عند الصوفية.

ثانياً: أصول الإنسان الكامل عند الصوفية في الفكر الغربي:

1- اليهودية:

ذكرت دائرة معارف الأديان تحت عنوان (the divine man) أن النبي حزقيال (Ezekiel) أخبر في إنجيله المسمى باسمه أنه "وفي الدار البابلية شاهد الشخص (البشري) للمجد الإلهي ولم يكن تشخيصه عقاباً بالنفي والطرده هذه الشخصية البشرية هي في نفس الأمر نور ورجل. ووصف بأنه صورة من خروج آدم" هذا الوصف عن حزقيال يمثل الرؤية التي أصبحت جذور وأصل الرجل المثالي في التصوف اليهودي، وقبل القرن الثاني قبل الميلاد أصبح آدم قدمون الشخصية الرئيسية في الكتابات القبلية.

تلى ذلك كتابات دانيال (Daniel) عن نفس الشخصية إلا أنه سماه بابن الإنسان "الإنسان الإلهي".

وقد تطورت الفكرة عند الهرمانيوطيقية (Hermetic) والتي نشرت على أيدي يهود الإسكندرية، وقد وصفت هذه الكتابات أن الرب ولد ابناً خلق الخلق من أجله إلا أنها جعلت من هذا الابن ختنوي (ذكر وانثى) عشق الطبيعة بعد أن انحدر عن أصله

واتخذ الجسم المادي، ولذا أصبح الإنسان فان وغير فان كما اتخذ شكل الإنسان شكل الإنسان الأصلي، هذه الرؤية يهودية ترجع إلى النص اليهودي إن الإنسان خلق على صورة الرب.

أما المرحلة الثانية فتتمثل دور اليهودي فيلون، حيث عرف هذه الشخصية من خلال التصوف اليهودي، إلا أن فيلون يسمي هذه الشخصية شبيه الرب بـ (Logos) أو إنسان الرب، كما رفض فكرة خنثوية هذا الإنسان وقال بأن الإنسان روحياً ليس ذكر ولا أنثى، وقال أن الرب صنع الإنسان على صورة الرب، صنع الذكر والأنثى، فالإنسان ليس هو بل هم⁽¹⁾.

وقد ذهب عدد من المستشرقين إلى أن فكرة الإنسان الكامل عند صوفية المسلمين إنما ترجع إلى هذا الأصل يقول ماسينيون "إن فكرة الإنسان الكامل قد نشأت في الرؤى السامية... فهي عند أبناء إسرائيل فكرة (عبد يهوه) فكرة العادل المبطل المزمع أن يعود ظافراً إلى كرامته في آخر الزمان"⁽²⁾.

ويقول "اسم (هو هو) عند الحلاج استعريض عنه شيئاً فشيئاً بتأثير أفكار أجنبية، حول (العالم الكبير) والإنسان (كعالم صغير) باسم الإنسان الكامل، أي الإنسان القديم عند المانوية، وآدم قدمون في القبالة"⁽³⁾.

وقال نكلسون "أخذ الصوفية الأثر اليهودي "إن الله خلق آدم على صورته" وقد فهم الحلاج هذا الأثر على معنى أن الله تعالى قد ظهر بصورة آدم الذي تجلت فيه الطبيعة الإلهية الكاملة بصفتيها اللاهوت والناسوت، وتطورت هذه النظرية على يد محي الدين ابن عربي وعبدالكريم الجيلي"⁽⁴⁾.

(1) The Encyclopaedia, of Religion, vol,5, P567-568.

(2) الإنسان الكامل . مجلة المشرق . ص132 . العدد 52 آذار . نيسان . 1958 .

(3) مذهب الحلاج . ترجمة شبعان بركات . ص127 . الآداب . فبراير 1954م .

(4) في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص159 . بتصرف يسير .

2- الفلسفة:

تكلم أفلاطون في الطيماوس عن إلهين، الإله الأزلي وإله كان بعد أن لم يكن هو نفس العالم (روح العالم) وجسمه الكون⁽¹⁾، ومع هذا فلم يقل أفلاطون نفسه بأن هناك شيئاً هو (فكرة الإنسان)، ففي محاوره برمنديس استهجن هذا الفيلسوف الفكرة القائلة بالإنسان الأول، وقد تعكس هذه الجزئية من المحاوره شك الأفلاطونيين فيما بينهم وبين المدارس الفلسفية الأخرى، حتى أصحاب مذهب الشك (Skeptics) أنكروا (فكرة الإنسان) كوجود منفصل⁽²⁾.

وقد ذكر هانز شيدر أن أفلوطين ذكر الإنسان الأول يقول في التاسوعات "فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً، وأن يكون له حواس قوية لاتحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها، وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع في جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى"⁽³⁾.

وقد عرضت دائرة معارف الأديان مذهب ابن عربي في الإنسان الكامل في عرض مشابه لفكرة (نفس العالم) عند أفلاطون "ابن عربي يقر بأن الله متعالى متقدم، كما يقر بأن هناك عامل آخر وهو عامل لايمكن وصفه بأنه موجود أو غير موجود، هذا العامل يلعب دور جوهري في كشف الحقيقة، وليس هذا العامل هو الله، وليس هو العالم، وإنما هو شيء ثالث، كما أنه إله مع الله، وخلق مع الخلق"⁽⁴⁾.

وتقول أنا شمیل "إن الله قد خلق ذاتاً مصغرة هي الإنسان الكامل، الذي من خلاله تتجلى لله قوته، والإنسان الكامل هو الروح الذي هو أصل كل الأشياء، والوسيلة التي من خلالها يدرك الله ذاته في الخلق... هذه الحقيقة يمكن مساواتها (بالعقل الفعال) في الفلسفة اليونانية"⁽⁵⁾.

(1) The Encyclopeadia, of Religion, vol,9, P.168.

(2) Ibid, vol, 5, P.568.

(3) نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص 47.

(4) The Encyclopeadia, of Religion, vol,7, P.314

(5) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص 255.

3- النصرانية:

وجدت الشخصية التي ظهرت في كتابات حزقيال، ظاهرة في الأناجيل النصرانية، ففي الإنجيل الرابع "إن الإنسان المنسوب إلى مجد الرب، والذي أتى من الفردوس ولامس الأرض للحظات قد تشخص . تجسد . في عيسى الإنسان، وقد عاد أخيراً إلى الجنة، وفي رسائل بولص (Paul) "هذا المجد يسمى آدم الأخير، القادم من الجنة، والذي يجب أن يفرق بينه وبين آدم الأول والمصنوع من الأرض"⁽¹⁾.

يقول جولد تسيهر عن هذا الإنسان الكامل والمتمثل في الحقيقة المحمدية "هذه النظرية ترجع في أصلها إلى الغنوصية المسيحية أي إلى الفكرة التي عبرت عنها المواعظ المنسوبة إلى القديس كليمانس فقال "ليس ثمت غير نبي صادق واحد، هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس، يمر خلال عصور العالم منذ البدء، وأسماء وصور متغيرة، حتى يشمل الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعصر التي حددت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أدائها"⁽²⁾.

ويقول جوستاف جرونباوم "الرجل الكامل هو مايسميه الأديون أصحاب المذهب الغنوصي في أوائل أيام النصرانية باسم (Anthropost Teleios) أي الرجل المثالي التام المواهب"⁽³⁾.

4- امتزاج الإرث الإيراني بالحضارة الهيلنستية:

يقول هانز شيدر "لتخطيط صورة إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة (الإنسان الكامل) إيرانية وكيفيتها الهيلينية حتى تكونت على نحو كلاسيكي نظري في الغنوص الإسلامي"⁽⁴⁾.

ويعتمد هانز شيدر على وثيقتين هما البويماندريس (Pomandres) والخطبة النعاسنة، ويرى أن بويماندريس قد صورت الإنسان بصفات الألوهية، في حين أن الخطبة النعاسنية قدمت اللفظ الاصطلاحي الإنسان الكامل لأول مرة، ويرى أن صورة الإنسان

⁽¹⁾ The Encyclopaedia, of Religion, vol,7, P.567.

⁽²⁾ العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث . ضمن التراث اليوناني . ص236.

⁽³⁾ حضارة الإسلام . ص181.

⁽⁴⁾ نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص34.

الكامل التي تضمنت كتب كليمناس مرتبطة بما ورد في النصوص الإيرانية، إلا أن المستشرق هانز شيدر يتوقف عن مسألة الانتقال التاريخي ويكتفي بالقول أن الفكرة إنما انتقلت عن طريق المشافهة. وكما هو الحال في الكتابات التي ظهرت عند آباء الكنيسة يرى أن هذا الأثر سابقاً أيضاً في الفرق اليهودية الغنوصية وقد اكتفى المستشرق هانز في تأكيد رأيه بقوله "كان علينا أن (نفترض) وجود سنة مورثة منتشرة على نطاق واسع، كانت نقطة ابتدائها ومسقط رأسها (من المحتمل) جداً أن يبحث عنها في التربة الآرامية"⁽¹⁾.

وقد أنكر ماسينيون كون إيران مصدراً لفكرة الإنسان الكامل يقول "إن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت حسب رأينا في الرؤى السامية، لا في الفلسفة الهيلينية التي تحجرت فيها من بعد في قالب تنظيمي"⁽²⁾.

ولعل مسألة الأسر البابلي هي التي أثارت الجدل بين المستشرقين ولذا يميل ماسينيون إلى أن المؤثر هم اليهود والمتأثر هم الإيرانيين، يقول "هنا اعتراض: أليست الفكرة اليهودية عن البشير (المسيح) ترجع إلى أصل إيراني... أجل إن التاريخ الإيراني كله في العهد التالي للعهد المزدكي قد نمتى نزوعاً خارقاً إلى العدالة (المخلصون المنتظرون، ساوشيننت، بهرام، سروش، الرسل المانوية) لكن يلاحظ مع ذلك أن إيران قد ضمت دائماً عنصراً، طبقة من الكتاب المتساميين . الذين صاروا ساميين قبل أن يكونوا . من الممكن جداً أن يكونوا هم الذين ألهموها هذا المعنى في القرن السادس قبل الميلاد وهو العصر الذي نمت فيه النزعات بالتبشير تحت تأثير المنفى في الجالوت البابلي بين أولئك المشردين الذين أجلوا عن أرض الميعاد"⁽³⁾.

(1) نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص 33-35.

(2) الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص 107.

(3) السابق . ص 113 بتصرف يسير.

المطلب الثاني: الغلو في النبي صلى الله عليه وسلم والحقيقة المحمدية:

1- الغلو في النبي صلى الله عليه وسلم:

يمثل الغلو في محبة الرسول صلى الله عليه وسلم الشرارة التي قدحت هذه الفكرة الباطلة، إلا أن الحقيقة أن هذه المحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن هو المقصود بها، وإنما استغل اسمه وفضله للتمويه عن نظرية الإنسان الكامل، هذا ما عرفه المستشرقون من خلال أبحاثهم في الإنسان الكامل عند الصوفية.

يقول جولد تسيهر "تلك العقيدة التي نشأت مع تقديس نبوة محمد القائلة بأن النبي جوهرًا نورانيًا قائمًا به قيامًا حقيقياً واقعياً، وضع أول ماوضع في جبهة آدم، وانتقل من آدم إلى العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الإلهية حتى وصل إلى النبي وتجلي فيه هو نهائياً"⁽¹⁾.

وينقل نكلسون قول تور أندريه في كتابه شخصية محمد "محمد بالمعنى الصوفي ليس هو الرسول الذي أرسله الله إلى الناس، بل هو الأمين الذي استودعه الله خزائن أسرارهِ، وليس الكتاب الذي جاء به محمد إلى الناس هو الهدى والفرقان، بل الهدى والفرقان شخصه وذاته.. وليس الإيمان به هو الاعتقاد في صدق رسالته، بل هو الصلة الشخصية التي تربطه بالناس ارتباطاً صوفياً، ولهذا اتحد به الأولياء الكاملون عن طريق المحبة والحياة الروحية"⁽²⁾.

ويقول نكلسون "في نظرية ابن عربي والجيلي أريد بمحمد لا الشخصية التاريخية المعروفة بنبي المسلمين بل الكلمة الإلهية والإنسان الكامل"⁽³⁾.

ينمو هذا الغلو من خلال المحبة لهذه الشخصية القديمة تقول أنا شمیل "إن الشوق إلى الإنسان الكامل المعبر عنه نظرياً في كتابات ابن عربي والجيلي، قد سبق مثل تلك النظريات في القدم . وذلك يبدو واضحاً في التعظيم للنبي"⁽⁴⁾.

(1) العناصر الأفلاطونية المحدثّة والغنوصية في الحديث ضمن التراث اليوناني . ص 234.

(2) في التصوف الإسلامي . نكلسون . ص 163.

(3) السابق . ص 160.

(4) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص 316.

ويقول نكلسون "كانت الصلة التي تربط أهل التصوف بمحمد أقوى وأكد من تلك التي تربط أهل السنة به مهما كانت درجاتهم في التقوى، ومهما عظمت محبتهم له، لأن التعظيم والتوقير شيء والمحبة شيء آخر، والمحبة بالمعنى الصوفي معناها فناء المحب في المحبوب"⁽¹⁾.

ويذهب نكلسون إلى أن السبب هو انحراف الصوفية عن التوحيد إذ لا تتفق هذه النزعة مع عقيدة التوحيد الإسلامية يقول "لما صور الصوفية محمد بصورة أخرى واعتبروه روح الله والعقل الكلي ونحو ذلك، سهل عليهم الكلام في حبه وتقديسه"⁽²⁾.

ومن المستشرقين من جعل بداية هذا الغلو في الشيعة ومنهم من جعلها في السنة. جولد تسيهر يقول بأن عناصر هذه النظرية . الإنسان الكامل . وأقدمية روح محمد صلى الله عليه وسلم موجودة ومُعترف بها عند أهل السنة في صورة أحداث موثوق بصحتها منتشرة في البيئات السنية:

1- "كنت نبياً وآدم بين الطين والماء".

2- إني عبدالله وخاتم النبيين، وإن آدم لمنجدل في طينته"⁽³⁾.

أما نكلسون فيستشهد بقول الخليفة الراشد عمر بن الخطاب "لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن رسول الله والله مامات ولكنه ذهب إلى ربه..." هذه الأفكار التي أشار إليها عمر سرعان ما نمت وتطورت بعد انتشار الإسلام في غربي آسيا واتصاله بحضارات قديمة وتقاليده وعقائده استعصى عليه أن يجتثها من جذورها فأثرت فيه"⁽⁴⁾.

ويذهب كلاً من جولد تسيهر⁽⁵⁾ وتور أندرية⁽⁶⁾ أن الشيعة توسعوا في الاعتقاد بوجود النبي الصادق الموجود منذ الأزل الذي تتوارث روحه وفضله سلسلة الأنبياء، التاريخيين.

(1) في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص 161.

(2) السابق . ص 162 بتصرف يسير .

(3) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث . ص 226.

(4) في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص 159.

(5) انظر العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث . ص 235.

(6) انظر نظرية الإنسان الكامل . هانز شيدر . ضمن الإنسان الكامل . ص 66.

ويرى نكلسون "أن الشيعة هم من توسع في هذا الاعتقاد أولاً ثم أخذ به أهل السنة من بعدهم، وقد أشير إليه في طائفة من الأحاديث الموضوعة مثل الحديث المشهور "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"⁽¹⁾.

2- الحقيقة المحمدية واللوغوس (Logos):

"لوغوس (Logos) كلمة يونانية، معناها الحرفي يفيد الكلمة"⁽²⁾.
"لوغوس (logos) تعني حكمة، وسبب يعتبر منظم ضابط مبادئ الكون. ولوغوس في اللاهوت النصراني تعني كلمة الرب المتحدة بالمسيح"⁽³⁾.
ارتبطت هذه الكلمة عند الفيلسوف هيرقليطس⁽⁴⁾ (Heracleitus) بمعنى "حكمة كلية عليا.. المشترك الإلهي.. وهو العقل الإلهي... يذهب هيرقليطس إلى القول بأن جوهر العقل الإنساني من حقيقته هذا الجوهر الإلهي الكلي، فالإنسان يعرف الحقيقة بأن يتحد بها اتحاداً كلياً... ومنهج هيرقليطس في الاتحاد أقرب ما يكون إلى مناهج التصوف"⁽⁵⁾.

وقد تأثر فيلون بنظرية اللوغوس عند هيرقليطس فقال "اللوغوس كائن وسيط بين الله ومخلوقاته... وقد عرفت الكلمة أو اللوغوس في التراث اليهودي بأنها حكمة الله ومجموع الحكم الإلهية في الأسفار الخمسة وهي أسفار موسى"⁽⁶⁾.

وفي معجم الكنيسة النصرانية "اللوغوس في اللاهوت النصراني ترجع إلى الأَقْنوم الثاني للثالوث المقدس، وفي العهد القديم لم تكن حكمة الرب هي الوسيط في اتصاله بالبشر، فما قاله الرب كان قوة خلاقية، وبتعاقب الأنبياء كانت كلمة الرب ينظر لها بأنها ذات وجود مستقل... وفي العهد الجديد انحصر المصطلح في معناه الفني،

(1) في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص159.

(2) الفلسفة اليونانية . دكتورة أميرة مطر . ص57.

(3) Longman Modern English Dictionray P. 648.

(4) هيرقليطس، فيلسوف أيوني، عرف باحتقار العامة ومعتقداتها الدينية، كما عرف بنقمة على هوميروس وهزيود، ملخص مذهبه الأشياء في تغير متصل.

انظر تاريخ الفلسفة اليونانية . ص17 . وانظر الفلسفة عند اليونان . ص53.

(5) الفلسفة عند اليونان . دكتورة أميرة حلمي مطر . ص58 بتصرف يسير.

(6) السابق . ص420.

ووصفت اللوغوس كرب من الأزلية، الكلمة الخالقة، والتي أصبحت متجسدة في الإنسان عيسى مسيح الناصرية⁽¹⁾.

وقد تأثر أوريجن باللوغوس بالمعنى الفلسفي فقد أصر على جوهرية اللوغوس الإلهية وهو يعده من ضمن مخلوقات الرب الروحية، وأن هذا اللوغوس ليس محلاً لحلول الحوادث كما أنه يحوي المعرفة المحضة . الخالصة . وبهذه الأشياء تكونت الطبيعة الإلهية والتي هي محل لانتقال الصفات الإلهية⁽²⁾.

يقول ول ديورانت "الله عند أوريجن هو الجوهر الأول لجميع الأشياء وليس المسيح هو الإنسان الآدمي الذي يصفه العهد الجديد، بل هو العقل الذي ينظم العالم، وهو بهذا الوصف خلقه الله الأب، وجعله خاضعاً له"⁽³⁾.

وقد ارتبطت الحقيقة المحمدية الصوفية عند المستشرقين باللوغوس سواء كان فلسفياً وثنياً أم نصرانياً فلسفياً غنوصياً.

يقول نكلسون "يصف ابن عربي شخص محمد في طبيعته الحقيقة بكونه حقيقة الحقائق، هذا المصطلح استخدمه أوريجن في وصف الكلمة (logos) وبكونه (العقل الفعال) في فلسفة أرسطو وعليه فهو وكيل في خلق العالم وخليفة الله على الأرض والقطب"⁽⁴⁾.

ويقول "النور المحمدي عند الصوفية، هو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم، أو هو شيء أشبه بالعقل (Nous) الذي قال به أفلوطين، وعده أول الفيوضات التي صدرت عن الواحد الحق، أو أشبه بالكلمة الإلهية (Logos) التي ذكر بعض الغنوصيين أنها تظهر بصورة الأنبياء وأنها مصدر الوحي"⁽⁵⁾.

(1) Oxford concise Dictionray of the christian church, P. 352-354.

(2) Encyclopeadia, of Britannica, vol, 16, P.02.

(3) قصة الحضارة . 311/11.

(4) التصوف . نكلسون . ضمن تراث الإسلام . ص329.

(5) في التصوف الإسلامي . ص159.

ويقول جرونباوم "الرجال الكاملون في كل عصر مظهر خارجي لجوهر محمد الذي يصور بذلك في صورة إسلامية بكلمة الله (Logos) وبيتدي محمد بوصفه الطراز المثالي للإنسانية أي الرجل الكامل، والرجل الكامل صورة من الله"⁽¹⁾.

ويقول هانز شيدر "أتم ابن عربي التفكير الخاص بالإنسان الأول مما كان في أصله إيرانياً غنوصياً ثم عُذِّل عن طريق متيافيزيقا العقل (النوس) والكلمة (اللوعوس) الهيلينية، وربط بينه وبين نظرية النبي والولي"⁽²⁾.

ويقول بلاثيوس "محمد هو التجلي (التجسد) الأخير لهذا النور هو الإنسان الكامل الوسيط للطف الإلهي للناس كافة وللأولياء بخاصة"⁽³⁾.

ويذهب أربري إلى أن ابن عربي قد جعل من هذه الحقيقة قوة خلاقة يقول "الحقيقة المحمدية هي الأداة الخالقة لهذا العالم، ولذا فإن الإنسان الكامل هو سبب وعلة هذا العالم"⁽⁴⁾.

ويقول ترمنجهام "طور ابن عربي مذهب النور المحمدي، فهو يرى الرسول صورة الله في تقررها الأولي، وهو الوعي الإلهي وهو النور السابق والذي خلق منه كل شيء ويسمى الحقيقة المحمدية"⁽⁵⁾.

وتقول أنا شمیل "الحقيقة المحمدية يمكن مساواتها بالعقل الفعال في الفلسفة اليونانية وبهذا يمكن القول بأن كل العالم خلق من نوره"⁽⁶⁾.

ويذهب ماسينيون إلى أن العلاج أول من صاغ هذه الفكرة، في كتاب (طاسين السراج)، يقول ماسينيون "تأمل الله في الأزل فأخرج من العدم صورة لذاته فيها كل صفاته وكل أسمائه ألا وهي صورة آدم وأصبحت هذه الصورة "هو هو"، وبهذه الفكرة دعى إلى وجود طبيعتين في الله اللاهوت والناسوت، وناسوت الإله هي "هو هو"، والطبيعة الإلهية لاتستطيع الاتحاد بالمركب الإنساني إلا عن طريق الحلول، ويسمى

(1) حضارة الإسلام . ص 182.

(2) نظرة الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص 68.

(3) ابن عربي . ص 258.

(4) Sufism, P. 101.

(5) الفرق الصوفية . ص 245.

(6) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص 255.

الحلاج هذه الطبيعة بالروح، وهي عنده (العقل الفعال)، وهي عبارة عن شخص إلهي يتحدث إليه، ومؤلفات الحلاج الشعرية أحاديث متواصلة لروحه مع هذه الروح الإلهي⁽¹⁾.

المطلب الثالث: نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي:

1- عبدالكريم الجيلي شارح النظرية:

يذهب المستشرقون إلى أن دور الجيلي في هذه النظرية لم يكن أكثر من صياغة واحدة من الأفكار التي تضمنتها مؤلفات ابن عربي.

يقول أربري "طورت عقيدة الإنسان الكامل من قبل عبدالكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل، متلقياً بالقبول فكرة ابن عربي في وحدة الوجود... إن فكرة أصل روح العالم كانت مألوفة للفكر الصوفي قديماً وقبل وقت الجيلي، وماقدمه الجيلي أو ما يميزه هو بلورته للفكر تحت تأثير تعاليم ابن عربي العامة إلى ميتافيزيقياً واضحة ومتمينة"⁽²⁾.

ويقول مارتن لنجر "من المؤلفات المهمة والتي من خلالها بلورت الطرق الصوفية وحظيت باهتمام كتاب الإنسان الكامل لعبدالكريم الجيلي حيث تضمن شرح واضح وعميق للمعتقد الصوفي"⁽³⁾.

وتقول أنا شمیل "من الكتب النظرية التي كان لها دور كبير في انتشار فكر الشيخ الأكبر كتاب الإنسان الكامل لعبدالكريم الجيلي، فقد بذل الجيلي مافي وسعه لتنظيم أفكار ابن عربي، وإن كان يختلف عنه في بعض النقاط"⁽⁴⁾.

ويقول هانز شيدر "هذا الكتاب ليس شيئاً آخر غير عرض أوجز وأعم لغنوص ابن عربي، أُعد إلى حد كبير من أجل تيسير فهمه بيد أنه لايقدم جديداً في موضوعنا هنا"⁽⁵⁾.

2- عبدالكريم الجيلي المطور للنظرية:

(1) انظر مذهب الحلاج . ترجمة شعبان بركات . الأدب . فبراير . 1954م . ص125.

(2) Sufism, P. 105.

(3) What is Sufism, P. 121.

(4) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص316.

(5) نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص68.

يذهب بعض المستشرقين إلى أن دور الجيلي في نظرية الإنسان الكامل كان أكثر من شارح لها، بل مطور للفكرة وساعياً لتلافي تناقضاتها.

يقول نكلسون "إذا نظرنا إلى الذات الإلهية في بساطتها وتجردها عن جميع الصفات والنسب (إذ لا بد من التمييز بين الذات والحق وبين الصفات الخلق) فهي العماء كما يسميها الجيلي... ويتجلى الحق في صورة الألوهية بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود"⁽¹⁾، ويقول "صفات الله تتميز عن ذاته بالفكر، على أنها في الواقع ليست إلا هو نفسه، ومجموع الصفات الإلهية التي تطلق عليها اسم الكون"⁽²⁾.

ونكلسون يشير إلى العماء ومراتب الوجود الخمس عند الجيلي يقول مارتين لنجز "التخميس للوجود الإلهي لا ينقاض الواحدية إذ أن واحدية الوجود دائماً لها نفس الوجود... التخميس إنما هو خداع ووهم، فمن نقطة الاعتقاد والاعتبار بأن التسلسل الهرمي قد طوي"⁽³⁾.

وتقول أنا شميل "ناقش الجيلي في دراسة ميزة المستويات المختلفة للتجليات الإلهية وأنواع الوحي الإلهي من مستوى الذات إلى مستوى الصفات ومستوى الأعمال... فقد ميز بين الدرجات المختلفة التي قد يعايشها المريد على درب تطوره الروحي، فنورانية الأعمال تأتي بعدها نورانية الأسماء وثم نورانية الصفات، وأخيراً تنتهي الخبرة إلى نورانية الذات، التي لا يصلها إلا الإنسان الكامل"⁽⁴⁾.

ويرى نكلسون أن في نظرية الجيلي نقد للنصارى يقول "من عبارة الجيلي يجد فيها قائلها أن المسيحيين أخطأوا في قصر تجسد الشخصية الإلهية على شخص المسيح فهو يقول "ونفخت فيه من روحي" وليست روحه غيره"⁽⁵⁾.

(1) في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص 87.

(2) التصوف ضمن تراث الإسلام . ص 304.

(3) What is Sufism, P. 71.

(4) الأبعاد الصوفية . ص 316.

(5) التصوف ضمن تراث الإسلام . ص 340.

تعقيب ورد:

أولاً: نبذة عن حياة الجيلي:

1- حياته:

هو عبدالكريم بن إبراهيم بن عبدالكريم بن خليفة بن أحمد بن محمود وكنيته قطب الدين، ويلقب بالجيلي وبالجيلاني نسبة إلى جيلان وبالكيلاني. وقد لقب الجيلي نفسه بهذا اللقب في أبيات شعرية له منها:

العبدك الجيلي منك عناية صباغة صبغ المحب حبيبه⁽¹⁾

ولد في بغداد سنة 767هـ، وقد كان كثير التنقل لايفتأ يرحل من أرض لأرض يرى في نفسه متوحداً بما ناله من كمالات متفرداً فيما وصل إليه من مقامات أهل زمانه يقول عن نفسه:

قطبي يدور على رحي فلك تدور به الغرائب
رمزي الذي لي في الهوى أعياء قراءة كل كاتب⁽²⁾

وقد تنقل الجيلي بعد مغادرته جيلان منها إلى الهند ثم إلى فارس حيث تعلم الفارسية ثم إلى جنوب الجزيرة العربية، ويصل إلى زبيد باليمن وتنقل بعدها إلى مكة ثم القاهرة ثم صنعاء اليمن ثم بعد إلى زبيد وبقي فيها حتى وفاته سنة 826هـ.

يقول عنه يوسف زيدان "كان الجيلي واحداً من تلك الشخصيات القلقة في تاريخ التصوف الإسلامي... فهو لا يستقر بأرض، بل يسبح في الأرض على طريقة الصوفية بحثاً عن تلك المعالي التي ذكر في النادرات أنها كانت تطلبه منذ كان طفلاً"⁽³⁾.

وللجيلي مؤلفات عديدة منها الإنسان الكامل، والكهف الرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، والمناظر الإلهية الإلهية، وقصيدة النادرات العينية، وحقيقة اليقين، ومراتب الوجود، وشرح مشكلات الفتوحات المكية والناموس الأعظم والقاموس الأقدم وغيرها⁽¹⁾.

(1) الإنسان الكامل . 69/2.

(2) السابق . 16/1.

(3) الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي . ص 25.

2- الجيلي ونظرية الإنسان الكامل:

تأثر الجيلي بابن عربي بأفكاره ومصطلحاته ومنهجه التألّيفي، وهو يقع وقوعاً تاماً تحت تأثير ابن عربي، ويلخص مذهبه في وحده الوجود.

والجيلي في كتابه الإنسان الكامل يعالج مشكلة الوجود، ويحدد المصطلحات الفلسفية والصوفية التي يستعيرها من ابن عربي تحديداً يجعله أقرب إلى الأخذ بالمنهج العلمي من أستاذه⁽²⁾.

كما كان للجيلي عند بعض الباحثين الصياغة النظرية للفكرة أكثر دقة منها عند ابن عربي إذ الفكرة عند ابن عربي "مشتتة بين صفحات مؤلفاته موزعة بين شتى الموضوعات"⁽³⁾.

وقد شرح الجيلي الفتوحات وضمنها إشارات تومئ إلى أن الجيلي كان يرى في نفسه أنه فاق ابن عربي، وتعدى درجته ومنزلته ولذا فقد رأى الجيلي من الحقائق ما فات ابن عربي وتنبه إلى ما سها عنه الشيخ الأكبر⁽⁴⁾

ولعل المقارنة بين ماتضمنته مؤلفات ابن عربي عن وحدة الوجود عامة والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية خاصة تظهر بوضوح أن الجيلي ناقل ليس عن الشيخ الأكبر وإنما عن تلميذه القونوي⁽⁵⁾، وإن رأى المستشرقين في أنه لم يأتي بجديد كان في محله.

(1) انظر ترجمته في الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي . يوسف زيدان . ص19 وما بعدها . وانظر الأعلام . 50/4 . وكشف الظنون . 181/1 . وهداية العارفين . 610 .

(2) انظر ابن عربي في دراساتي . الدكتور أبو العلا عفيفي . ضمن الكتاب التذكاري . محي الدين بن عربي . ص26 . وص29 .

(3) الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي . يوسف زيدان . ص104 .

(4) انظر السابق . ص106 وما بعدها .

(5) قارن بين مراتب الوجود للقونوي بذيل الإنسان الكامل في الإسلام . عبدالرحمن بدوي ومراتب الوجود للجيلي . كتاب من الحجم الصغير .

ثانياً: الإنسان الكامل في الاصطلاح الصوفي:

تقابل نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي عدة مسميات عند غيره من الصوفية فهي نظرية (هو هو) عند الحلاج⁽¹⁾، والحكيم المتأله عند السهروردي المقتول⁽²⁾، وهو القطب عند ابن الفارض⁽³⁾، والإنسان الكامل عند كل من ابن عربي⁽⁴⁾، وتلميذه القونوي⁽⁵⁾، وابن قضيب البان⁽⁶⁾، وهو المحقق عند ابن سبعين⁽⁷⁾، هذه المصطلحات لا تكاد تختلف في المعنى عن الإنسان الكامل عند الجيلي أو غيره، إلا أن اللفظ المرتبط بالإنسان الكامل في الفكر الصوفي عامة هو الحقيقة المحمدية، وسأقف عند هذين المصطلحين عند الصوفية.

1- الحقيقة المحمدية:

يقول الجرجاني "هي الذات مع التعيين الأول، وهو الاسم الأعظم"⁽⁸⁾.
يورد ابن عربي في (محاضرة أزلية على نشأة أبدية) عن ظهور هذه الحقيقة المحمدية بأن الأسماء اجتمعت بحضرة المسمى في غير مادة ولا أمد كالأسماء والصفات الإلهية... إلى أن قال "تعطشت الأسماء إلى ظهور آثارها في الوجود ولاسيما الاسم المعبود... فلجأ الاسم الأعظم إلى الذات كما لجأت الأسماء والصفات... فظهر أصل العدد والكثرة... وأول النشء نشأ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على أكل وجه وأبدع نظام... ولما تعلقت إرادة الحق سبحانه بإيجاد خلقة وتقدير برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصمدية، في الحضرة الأحدية وذلك عندما تجلى لنفسه بنفسه..".

(1) كتاب الطواسين . ص 121.

(2) انظر رسالة في اعتقاد الحكماء . ضمن السهروردي المقتول . ص 15. وانظر كتاب المشارع والمطارحات . نفس المرجع . ص 74.

(3) انظر ديوان ابن الفارض . التائية الكبرى . ص 93.

(4) انظر عقلة المستوفز . بذيل عنقاء مغرب . ص 163.

(5) انظر كتابة مراتب الوجود . المرتبة الأربعون . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي . ص 147.

(6) انظر كتاب المواقف الإلهية . لابن قضيب البان . ضمن المرجع السابق . ص 202.

(7) انظر بد العارف . ابن سبعين . ص 95 وما بعدها . وانظر شرح عهد ابن سبعين . ضمن رسائل ابن سبعين . ص 122.

(8) التعريفات . ص 122.

ثم قال.... وقد ظهرت "الحقيقة المحمدية على صورة حكمة سلخها الحق من غيب نفسه اقتطع من نورغييه قطعة مضاهية لصورة الحكمة فانشأ منها محمداً صلى الله عليه وسلم، واقتطع العالم كله تفضيلاً على تلك الصورة متفرقاً إلا الصورة الآدمية الإنسانية فإنها كانت ثوباً على تلك الحقيقة المحمدية، ومحمد صلى الله عليه وسلم نسخة من الحق، وآدم نسخة من محمد وكنا نحن نسخة منهما⁽¹⁾.

هذه الحقيقة المحمدية هي حقيقة مثلية للحق سبحانه⁽²⁾.

وهذه الحقيقة التي أسفر بها ابن عربي في كتابه عنقاء مغرب جعلها سرّاً لا يباح به يقول "خلق من الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لمخلوق العنصر الأعظم.. مخزون من غيب الغيب... وهذا العنصر أكمل موجود في العالم ولو لا عهد الستر الذي أخذ علينا في بيان حقيقته لبسطنا الكلا منه فيه وبيناه..."⁽³⁾.

ويجعل قوله صلى الله عليه وسلم "أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك فالحق يفيض على العقل أو الجوهر الفرد المعلومات كلها إلا علمه بالله تعالى فإنه . أي هذا العقل . ما أحاط به علماً البتة... فقله (أو استأثرت به) هو ما أردنا فهذا الموجود اختلفت الأسماء عليه الألقاب وذكر منها "العقل، العلم، الروح، الحق المخلوق، العدل، الإمام المبين، واللوح المحفوظ...."⁽⁴⁾.

ويقول الجيلي: الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح بالخلق المخلوق به، وبالحقيقة المحمدية، نظر الله تعالى إلى هذا الملك بما نظر به إلى نفسه، فخلقه من نوره وخلق العالم منه... وهو أشرف الموجودات وأعلاها مكانة وأسمائها منزلة⁽⁵⁾. والجيلي يردد عبارة ابن عربي تماماً فهو ينقل ما ذكره في الدرة البيضاء "العلم هو العقل الأول، وهما وجهان للروح المحمدي، والروح المحمدي عبارة عن جوهر فرد..."⁽⁶⁾.

(1) انظر عنقاء مغرب . 60-63.

(2) السابق . ص 65.

(3) عقلة المستوفز . ص 165-166.

(4) انظر الدرة البيضاء . ابن عربي . ص 8-16.

(5) انظر الإنسان الكامل . 15/2.

(6) السابق . 9/2.

2- الإنسان الكامل:

يقول الجرجاني "هو الجامع لجميع العوالم الألهية، والكونية، الكلية والجزئية. وهو كتاب جامع للكتب الألهية والكونية، فمن حيث روحه وعقله: كتاب عقلي سمي بأم الكتاب. ومن حيث قلبه: كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه كتاب المحمو والإثبات، فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة... فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير، وحقائقه بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه..."⁽¹⁾.

يقول ابن عربي في باب الكمال الإنساني "خلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لمافي العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية، من الأسماء... ويكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة"⁽²⁾، صحت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم"⁽³⁾.

وقال عن الإنسان "هو الكلمة الجامعة، وهو المختصر الشريف" وقال عن ألوهيته "وانزله في الأرض خليفة جامعاً للأسماء الإلهية والكونية، كلها لجمعيته التي خلقه الله عليها، فهو المشار إليه وإلى كل كامل من الناس بقوله (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ) [الزخرف : 84]. من نفسه [وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ] من طبعه [وَهُوَ الْحَكِيمُ] بما علمه الحق من الأسماء و[الْعَلِيمُ] بتعيين المراتب وإطلاق الأسماء على مسمياتها"⁽⁴⁾.

وقال عن بقاءه ودوامه "فكل كامل خليفة، وما يخلو زمان عن كامل أصلاً فما يخلو عن خليفة الأرض عن ظهور صورة إلهية يعرفها جميع خلق الله معينة ماعداً الثقلين الإنس والجن"⁽⁵⁾.

وقال ابن قضيبة البان "الإنسان الكامل، قطب الشأن الإلهي، وغوث الآن الزماني، أول ما أسلم له: التصريف في قطر نفسه حتى يبلغ الأشد، ثم أسلم له ما وافقه من

(1) التعريفات . ص56.

(2) ذكر ابن عربي حديث (إن الله خلق آدم على صورته).

(3) عقله المستوفز . بذيل عنقاء مغرب . ص263.

(4) السابق . ص190-191.

(5) السابق . ص192.

أقطار الأقاليم ثم أسلم له الأرض، ثم يسلم له الملك، ثم يجمع له الملك والملكوت، وهذا هو النائب الرحماني⁽¹⁾.

والإنسان الكامل عند الجيلي هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم يقول "مطلق لفظ الإنسان حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به محمداً صلى الله عليه وسلم... إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق وليس لأحد من الكمل ماله من الخلق والأخلاق"⁽²⁾.

ويعرف الإنسان الكامل بقوله "هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين"⁽³⁾.

وهذه الشخصية الأسطورية المسماة محمد صلى الله عليه وسلم أو الإنسان الكامل ذات قدرة على التصور في شخصيات الكمل من البشر وهي بخلاف التناسخ يقول "إياك أن تتوهم شيئاً في قلبي من مذهب التناسخ... بل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم من التمكن في التصور بكل صورة حتى يتجلى في هذه الصورة، وقد جرت سنته صلى الله عليه وسلم أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلى شأنهم وبقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر، وهو في الباطن حقيقتهم"⁽⁴⁾.

وقد لخص الجيلي مقولته في الإنسان في المرتبة الأربعون من مراتب الوجود قال "به تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق تعالى لظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته، فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة وأعلاهم مرتبة في الكمالات، فليس لغيره ذلك، وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية جملة وتفصيلاً حكماً ووجوداً بالذات والصفات لزوماً وعرضاً حقيقة ومجازاً وكل ما رأيت أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان أو اسم لحقيقة من حقائقه. فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو السموات، وكواكبها وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنيوي، وهو

(1) المواقف الإلهية. ضمن الإنسان الكامل في الإسلام. ص 189.

(2) الإنسان الكامل. 72/2.

(3) السابق. 74/2.

(4) السابق. 75/2.

العالم الآخر، وهو الوجود وماحواه، وهو الحق وهو الخلق، وهو القديم وهو الحادث⁽¹⁾.

أما عن مرتبة الإنسان الكامل عند ابن عربي فإنها تقوم على أساس مذهب في الأعيان الثابتة يقول "الإنسان قديم محدث موجود معدوم، أما قولنا قديم فلأنه موجود في العلم القديم متصور فيه أزلاً... العلم عبارة عن حقيقة في النفس تتعلق بالمعدوم، والموجود على حقيقته التي هو عليها... وأعلم أن الإنسان لولا ما هو على الصورة لما تعلق بالعلم أزلاً، إذ العلم المتعلق أزلاً بالحادث إنما حصل ولم يزل حاصلًا بالصورة الموجودة القديمة التي خلق الإنسان عليها والعالم كله بأسرة على صورة الإنسان"⁽²⁾.

يقول في الفصوص "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله... فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلي له، وقد كان الحق سبحانه قد أوجد العالم كله وجود شبح سوي لاروح فيه، فكان كالمرآة غير مجلوة... فافتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء لكل المرآة وروح تلك الصورة.. سمي هذا المذكور إنساناً وخليفة... فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة قيام العالم بوجوده... وهو العلامة التي بها يختم الملك على خزائنه فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك، فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل"⁽³⁾.

يذكر الجيلي أن مرتبة الإنسان الكامل هي مرتبة تجلي الذات الإلهية، والذات التي تتجلى على العبد في تلك المرتبة هي الذات الصرف أو ذات (واجب الوجود القديم) ويسمى الجيلي الذات الساذج ويرى الجيلي أنها حقيقة الوجود البحت التي هي ظلمة الأنوار فيها أي مجهولة من كل الجهات لاسبيل إلى معرفتها بوجه من الوجوه، فإذا

(1) مراتب الوجود . الجيلي . ص 53-54.

(2) إنشاء الدوائر . بذيل عنقاء مغرب . ص 141-144.

(3) فصوص الحكم . 1/ 49-50.

تنزلت الذات عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاث مجالات (الأحدية، والهوية، والآنية) ⁽¹⁾.

فإذا تنزلت الذات من صرافتها خلال تلك المجالي في الهيكل الإنساني كان ذلك الهيكل هو الإنسان الكامل والغوث الجامع الذي يدور عليه أمر الوجود ⁽²⁾. ويقول "اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي... فمثاله للحق مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الحق أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل" ⁽³⁾.

ويجعل الجيلي الحديث "خلق الله آدم على صورته" دليلاً على أن الإنسان نسخة الحق تعالى الذي تقدس بذاته عن أوصاف الخلق من الذل والنقص فهو حي عليم قادر مريد... وكذلك الإنسان حي عليم الخ، ويقابل الجيلي بين الحق تعالى وبين الإنسان الهوية بالهوية والآنية بالآنية، والذات بالذات والكل بالكل والشمول بالشمول والخصوص بالخصوص، بل له مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية ⁽⁴⁾.

ثالثاً: الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في نظرية الفكر الصوفي:

تدور هذه النظرية على فكرة قوامها قدم النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية وأسبقيتها في الوجود، وعلى فيض العلم والحكمة والنبوة منها، وعلى تجليها في أشخاص الكمل من البشر.

هذه النظرية عرفت في الفكر الصوفي منذ بداياته وبين رموزه سواء كانوا معتدلين أو مفرطين، فقد أشار سهل التستري إليها في تفسيره بقوله "بلغني أن الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام: ياداوود انظر، لا أفوتك أنا فيفوتك كل شيء، فإني خلقت محمداً

(1) انظر مراتب الوجود . ص 15.

(2) الإنسان الكامل . 72/1.

(3) السابق . 77/2.

(4) انظر السابق . 77/2.

صلى الله عليه وسلم لأجلي، وخلقت آدم عليه السلام لأجله"..." ويقول "خلق آدم عليه السلام من طينة العزة من نور محمد صلى الله عليه وسلم"(1).

ويعد الحلاج أول من دفع بهذه الفكرة كنواه للإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية في التصوف والفلسفة(2)، هذه الفكرة في طاسين السراج من طواسينه فقال "سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السرج وساد... أنوار النبوة من نوره برزت... وليس في الأنوار نور أنور وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الحرم... الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنه وهو واني هو، وهو هو"(3).

ظهرت هذه النظرية في بيئة مشبعة بالأفكار الفلسفية، سواء كانت يونانية أو أفلاطونية حديثة، يهودية أو غنوصية نصرانية أو تشيع باطني أو صوفية متسننه منحرفة تسعى في رغبة ملحة إلى غاية منشودة هي التأليه البشري أو هي "فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعاً خاصاً من الخلق لايدانيه في اللاهوتية نوع آخر"(4).

ولايمكن بحال إغفال المصادر التي غدت هذه النظرية، إن لم يكن الإنسان الكامل هو الامتداد الحقيقي لها(5).

فهو عند هيرقليطس "الجوهر الإلهي الظاهر أثره في كل مافي الوجود"(6).
وعند انكساغوراس(7) هو العقل الإلهي أو القوة المدبرة للكون(8).

(1) تفسير القرآن العظيم . لسهل التستري . ص14-15.

(2) انظر الحياة الروحية . محمد مصطفى حلمي . ص121 . وانظر فصوص الحكم والتعليقات عليه . المقدمة . 36/1.

(3) الطواسين . بذيل الديوان . ص121.

(4) فصوص الحكم والتعليقات عليه . الدكتور أبو العلا عفيفي . المقدمة 36/1.

(5) انظر على سبيل التوسع نظريات الإسلاميين في الكلمة (The logos) أبو العلا عفيفي . مجلة كلية الآداب . المجلد الثاني . الجزء الأول . مايو 1934 . وانظر الحياة الروحية . محمد مصطفى حلمي . ص54.

(6) الفلسفة عند اليونان . دكتورة أميرة حلمي مطر . ص58.

(7) انكساغوراس، فيلسوف أيوني، نزح إلى أثينا فكان قطب الحركة الفكرية، وهو يفسر الكون تفسيراً آلياً مثل من سبقه من الطبيعيين.

انظر تاريخ الفلسفة اليونانية . ص41 . وانظر تاريخ الفلسفة اليونانية . ولتر ستيس . ص70.

(8) انظر الفلسفة عند اليونان . ص104.

وعند الرواقين "العقل المنبث في العالم... يربط أجزائه ويؤلف منها كلاً متماسكاً وهو قانون العالم وهو العقل الكلي"⁽¹⁾.

وهو عند اليهود "الإنسان الإلهي، وابن الرب الذي من أجله خلق العالم، وعند فلاسفتهم شبيه الرب والإنسان الرب، وصورة الرب"⁽²⁾.

وهو لا يبتعد في الفكر النصراني عنه في الفكر اليهودي فهو في إنجيل يوحنا هو الكلمة المتجسدة في المسيح وهو الأقنوم الثاني في الثالوث الإلهي⁽³⁾.

والاتجاه الباطني في الفكر الشيعي معتمد في فكره الفلسفي على الفلسفة اليونانية عامة والفلسفة الأفلاطونية الحديثة خاصة، فالذات الإلهية مجردة عن الأسماء والصفات وعليه كان المبدع الأول هو الإنسان الكامل عند الصوفية يقول الكرمانى⁽⁴⁾ "إذا كان الله عرياناً عن كل صفة فإن صفات الكمال موجودة في أول مبدع أبدع، فهو . أي المبدع . الحق والحقيقة، وهو الوجود الأول والموجود الأول، وهو الوحدة، وهو الواحد، وهو الأول، وهو الأزلي، وهو العقل الأول، وهو المعقول الأول، وهو العلم، وهو العالم الأول..."⁽⁵⁾.

هذه النظرية لا يمكن بحال أن تفصل عن مسارها الذي انتقلت فيه من دور إلى آخر فهي واحدة في المعنى متلونة بالأسماء فقط. فهي أجنبية على العالم الإسلامي غريبة عنه⁽⁶⁾.

(1) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم . ص 226-228.

(2) The Encyclopaedia, of Religion, vol,5, P.567.

(3) Oxford concise Dictionary of the Christian church, P.353.

(4) أحمد بن عبدالله الكرمانى، حميد الدين، من دعاة الإسماعيلية وكتابهم، من أعظم كتبه راحة العقل، توفي سنة (412هـ).

انظر: الأعلام: 156/1.

(5) راحة العقل . الكرمانى . ص 189 . نقلاً عن العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها . الدكتور صابر طعيمه . ص 96.

(6) انظر محاولة يوسف زيدان لتأصيل هذه النظرية من داخل الإسلام وذلك من خلال أشخاص نسجت حولهم كرامات جعلوا على إثرها مصدراً لفكرة القطب والغوث وبالتالي الإنسان الكامل . انظر الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي . ص 132 وما بعدها.

إلا أنه والحال كذلك لا يمكن أن ترد أصول هذه النظرية إلى جهة واحدة، فقد توقف شيدر عند الأصل الفارسي جاعلاً فكرة الإنسان الأول وليدة الديانة الإيرانية القديمة، وليس معه إلا افتراضات مسبقة واحتمالات مرسومة⁽¹⁾.

وهذا ينطبق على الأصل اليهودي أو ما يسميه ماسينيون الأصل السامي⁽²⁾، كما أن وجود هذه الفكرة في الفكر الفلسفي اليوناني القديم أو الفلسفة الأفلاطونية والغنوص والتشيع لا يعطي لجهة ميزة اختصاص.

ولعل رأي ماسينيون هو الأقرب إلى الحقيقة في قوله "إن فكرة الإنسان الكامل ظهرت منذ عهود متقدمة في تاريخ المبادئ الإنسانية"⁽³⁾، وقد ذكر ماذهب إليه الباحثون في مقارنة الأديان من إرجاع هذه الفكرة إلى أصل سواء كان الأساس الآري، أو المزدكي، أو القبالة اليهودية أو المانوية المستعربة، أو عند النصاري... وماظهر في العالم الإسلامي سواء كان في الفكر الباطني الإسماعيلي أو في الفكر الصوفي كل هذه الاعتبارات عند ماسينيون وماشاكلها هي مضللة⁽⁴⁾.

رابعاً: الغلو والإنسان الكامل:

ارتبط الغلو في الإنسان الكامل بالغلو في الحقيقة المحمدية وابن عربي ومن بعده الجيلي وسلفهم من المتصوفة لايعنون (بالحقيقة المحمدية) أو (حقيقة محمد) أو (النور المحمدي) محمداً النبي صلى الله عليه وسلم بل الروح النبي محمد النبي وغيره من الأنبياء والأولياء صور لها⁽⁵⁾.

فالإنسان الكامل المرموز إليه بآدم هو الجنس البشري في أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه، والإنسان الكامل، وإن كان مرادفاً

(1) انظر نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص34.

(2) انظر الإنسان الكامل . ماسينيون . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص107.

(3) الإنسان الكامل وميزته النشورية في الإسلام . ماسينيون . المشرق . السنة الثانية والخمسون . مارس إبريل . 1958م . ص135-136.

(4) السابق . ص137.

(5) انظر نظرية الإسلاميين في الكلمة (The logos) أبو العلاء عفيفين مجلة كلية الآداب . المجلد الثاني . الجزء الأول . مايو 1934 . ص54.

للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي، لا يصدق في الحقيقة إلا على أرقى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء، وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم لا النبي المبعوث عليه الصلاة والسلام بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي (1).

وقد ذكر الصوفية في مصنفاتهم أحاديث جعلوها أدلة على الحقيقة المحمدية، أو الإنسان الكامل، وقد تلقف المستشرقون هذه الأحاديث مدللين بها على وجود أصل لهذه النظرية في الإسلام وعند أهل السنة والجماعة خاصة (2).

روى الصوفية في مؤلفاتهم أقوال جعلوها أحاديث ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية فقال "ما يرويه هؤلاء الجهال . كابن عربي في الفصوص وغيره من جهال العامة (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين) و(كنت وآدم لا ماء ولا طين)، فهذه لا أصل له ولم يروه أحد من أهل العلم الصادقين، ولا هو في شيء من كتب العلم المعتمدة بهذا اللفظ، بل هو باطل، فإن آدم لم يكن بين الماء والطين قط" (3).

وقال رحمه الله "النبي صلى الله عليه وسلم خلق مما يخلق منه البشر ولم يخلق أحد من البشر من نور" (4) بل قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم" (5).

أما ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن مسيرة الفجر قال: قلت يا رسول الله، متى كتبت نبياً؟ قال: وآدم عليه السلام بين الروح والجسد" (6).

(1) انظر فصوص الحكم والتعليقات عليه الدكتور أبو العلا عفيفي . المقدمة . 37/1.

(2) انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه . نكلسون . ص 167 ومابعدا . وانظر رأي الدكتور أبو العلا عفيفي المتفق مع شيخه نكلسون في ذلك إذ لا يخرج بحثه في الكلمة عما سطره نكلسون في كتابه السابق . بحث نظريات الإسلاميين في الكلمة (the logos) أبو العلا عفيفي . مجلة كلية الآداب . المجلد الثاني . الجزء الأول . مايو 1934.

(3) مجموعة الفتاوى . 93/2.

(4) مجموعة الرسائل والمسائل . 163/1.

(5) صحيح مسلم . كتاب الزهد والرقائق . 2294/4 . حديث رقم (2996) . ومسند الإمام أحمد . 153/6 . حديث رقم (25235).

(6) مسند الإمام أحمد . 59/5 . حديث رقم (20615) . وسنن الترمذي . 585/5 . حديث رقم (3609).

وقوله عليه الصلاة والسلام "إني عبدالله لخاتم النبيين وإن آدم عليه السلام لمنجدل في طينته"(1).

هذه الأحاديث لاتعني أقدمية الوجود العيني لرسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو تقدير الله السابق لخلقه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة"(2).

وقال عليه الصلاة والسلام أن "أول ما خلق الله القلم فقال: اكتب. قال رب وما أكتب؟ قال اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة"(3).

وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله معنى كونه عليه الصلاة والسلام نبياً وآدم بين الروح والجسد، بأن هذه الحالة فيما يقدر التقدير الذي يكون بأيدي ملائكة الخلق، فيقدر لهم ويظهر لهم ويكتب مايكون من المخلوق قبل نفخ الروح فيه، أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن الملك يكتب رزق العبد وعمله وأجله وشقي أو سعيد بعد خلق الجسد وقبل نفخ الروح، وآدم هو أبو البشر كان أيضاً من المناسب لهذا أن يكتب بعد خلق جسده، وقبل نفخ الروح فيه مايكون منه ومحمد صلى الله عليه وسلم سيد ولد آدم فهو أعظم الذرية قدراً وأرفعهم ذكراً، فأخبر صلى الله عليه وسلم أنه كتب نبياً حينئذ، وكتابة نبوته هو معنى كون نبوته، فإنه في التقدير الكتابي، ليس كوناً في الوجود العيني، إذ نبوته لم يكن وجودها حتى نبأه الله تعالى على رأس أربعين سنة من عمره صلى الله عليه وسلم(4).

ومن الأحاديث التي ذكرها الصوفية، قوله صلى الله عليه وسلم "خلق الله آدم على صورته، طوله ستون"(5).

قال ابن حجر "اختلف إلى ماذا يعود الضمير؟ فقيل إلى آدم، أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن هبط وإلى أن مات... وقيل الضمير لله، تمسك قائل ذلك بما

(1) مسند الإمام أحمد . 127/4 . حديث رقم (17190) . والمستدرک . 656/2 . حديث رقم (4175) .

(2) مسلم . كتاب القدر . 2044/4 . حديث رقم (2653) . وسنن الترمذي . 458/4 . حديث رقم (2156) .

(3) سنن أبي داود . 225/4 . حديث رقم (4700) .

(4) انظر مجموعة الفتاوى . 93/2-94 .

(5) البخاري . كتاب الاستئذان . 2299/5 . حديث رقم (5873) .

ورد في بعض طريقه [على صورة الرحمن] والمراد بالصورة الصفة، والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع وغير ذلك، وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء⁽¹⁾.

وقد رد النووي هذا الاستدلال، بأن الحديث [على صورة الرحمن] ليس بثابت عند أهل الحديث⁽²⁾.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا الحديث وغيره من أحاديث الصفات "نقبلها ولا نحرفها ولا نكيفها، ولا نعطلها ولا نتأولها، وعلى العقول لا نحملها، وبصفات الخلق لا نشبهها، ولا نعمل رأينا وفكرنا فيها، ولا نزيد عليها ولا ننقص منها، بل نؤمن بها ونكل علمها إلى عالمها، كما فعل ذلك السلف الصالح وهم القدوة لنا في كل علم"⁽³⁾.

أما ماورد عن قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم "مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يموت حتى يقتل الله المنافقين"⁽⁴⁾. إن مابدر من الخليفة الراشد قد رده من هو أعلم منه، الصديق أبو بكر حين خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وعمر يكلم الناس فقال: أجلس يا عمر، فأبى عمر أن يجلس، فأقبل الناس إليه وتركوا عمر، فقال أبو بكر: من كان منكم يعبد محمداً صلى الله عليه وسلم فإن محمداً قد مات، ومن كان منكم يعبد الله فإن الله حي لا يموت، قال الله: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ) [آل عمران : 144] قال . عبدالله بن عباس :. والله لكأن الناس لم يعلموا أن الله أنزل هذه الآية حتى تلاها أبوبكر فتلقاها منه الناس كلهم"، ولما سمع عمر بن الخطاب ذلك قال: والله ما هو إلا أن سمعت أبابكر تلاها فعقرت حتى مائتقنني رجالي، وحتى أهويت إلى الأرض حين سمعته تلاها، علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد مات⁽⁵⁾.

(1) فتح الباري . 3/11.

(2) شرح النووي على صحيح مسلم . 166/16.

(3) مجموعة الفتاوى . 112/4.

(4) فتح الباري . 184/8.

(5) السابق . 183/8.

كما رد العباس على عمر رضي الله عنهما نفيه موت النبي صلى الله عليه وسلم حتى يفني الله المنافقين فقال له "هل عند أحد منكم عهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك؟ قال: لا، قال: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات، ولم يمت حتى حارب وسالم، ونكح وطلق، وترككم على محبة واضحة"⁽¹⁾.
قال ابن حجر: في الحديث قوة جأش أبي بكر وكثرة علمه، وقد وافقه على ذلك العباس، وقال "يؤخذ منه أن الأقل عدداً من الاجتهاد قد يصيب، ويخطئ الأكثر فلا يتعين الترجيح بالأكثر، ولا سيما أن ظهر أن بعضهم قلد بعضاً"⁽²⁾.

(1) مصنف عبدالرزاق . 428/5 . وابن حجر في الفتح . 184/8 .

(2) فتح الباري . 185/8 .

الخاتمة

وبعد فالحمد لله تعالى على توفيقه وتيسيره لهذا البحث والذي وصلت فيه إلى نتائج منها:

أولاً: الاستشراق قديماً وحديثاً، بإسمه القديم أو بما يوصف به في الوقت الحاضر بأسماء جديدة كعلم الإنسانيات ونحوه، يختلف في جوهره فالغاية واحدة والأهداف ذاتها، هو دراسة الشعوب للسيطرة عليها واستغلالها لصالح أمة المستشرق ودينه.

ثانياً: الاستشراق في العالم الإسلامي يختلف عن غيره في مكان آخر، إذ الغاية مزدوجة، السيطرة على الشعوب الإسلامية من جانب، وإقامة صورة مشوهة للإسلام في الغرب للحد من دخول النصارى في الإسلام.

ثالثاً: مثل التصوف في المجتمع الإسلامي، البوابة التي نفذ منها المستشرقون للطعن في أهل السنة خاصة، ولذا لا يخلو كتاب لمستشرق عن العالم الإسلامي إلا ويتطرق لهذه الفئة.

رابعاً: التصوف من خلال حدوده وتعاريفه التي وضعها الصوفية أنفسهم، غامض وملغز حير العديد من المستشرقين مما حمل كل واحد منهم إلى حمل التصوف وفق آرائه ومعتقداته الخاصة، كما قدم التصوف من جهة أخرى للمستشرق مساحة أوسع للبحث عن ذاته وأهدافه وغاياته.

خامساً: لا توجد مناهج ذات معايير مميزة تناول من خلالها المستشرقون التصوف، إذ يختص كل مستشرق في تناوله للتصوف وفق المدرسة التي ينتمي إليها، متجاهلين خصوصية المادة المبحوثة وما يناسبها من المناهج وما لا يتوافق معها، مما أدى بهم إلى الخروج بنتائج مغلوطة وخاصة المنهج التاريخي والمنهج الظاهراتي.

سادساً: سعى المستشرقون من خلال دراسة التصوف لمهاجمة أهل السنة في مقابل الشيعة ومهاجمة العرب في مقابل الفرس، ويفسر ذلك بالاهتمام البالغ بالتصوف الفارسي والعمل على إبرازه كواجهة للفكر الفارسي المتحرر.

سابعاً: تعد النتائج التي وصل إليها المستشرقون في عقائد الصوفية ومدى مخالفتها لعقائد الإسلام شهادة ثانية بعد شهادة أهل السنة على زيغ كالصوفية في التوحيد، ووقوعهم في الشرك، وغلوهم في رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي أوليائهم، وهذه النتائج ترد على من إتهم أهل السنة وخاصة أهل الحديث منهم بأنهم متحاملين على الصوفية.

ثامناً: إن التشابه الظاهر بين الطريقة الصوفية ومراتب السلوك لديهم، وما وجد في طقوس الديانات الأخرى ليس دليلاً كافياً لتأكيد التأثير أو التأثير، وهو الأمر الذي تسبب في توجيه النقد لأبحاث عدد من المستشرقين وخاصة من الباحثين العرب.

تاسعاً: التصوف والصوفية، يمثل فكراً ورسوماً، وتقاليد، سعى الصوفية لالتماس أصل له في الإسلام من خلال الكتاب والسنة، وهذا حال الفرق الأخرى، هذا التراث الصوفي الفكري ساعد المستشرقين في إقامة دعوى تعددية الإسلام، ثم تحويل الإسلام ليتوافق مع النصرانية من خلال تأويل نصوص الوحي وخاصة القرآن الكريم وفق آليات الترميز وأسبغية التجربة الصوفية على معنى النص، ومن ثم جمود الحرف وفضاضة المعاني.

عاشراً: سعى الغرب ومن خلال شخصيات التصوف الفاعلين إلى تقديم الإسلام في ثوب التصوف الغالي إلى الغرب، وقد أثمرت هذه الجهود حيث قامت جمعيات تحمل أسمائهم مثل جمعية الحلاج في فرنسا وجمعية محي الدين بن عربي العالمية في إكسفورد في بريطانيا، ولهما فرع في سان فرانسيسكو في أمريكا.

أحدى عشر: واجهت المستشرقين عقبات عديدة في دراستهم للنظريات الصوفية، منها اللغة ووجود مرادف للمعنى في لغة المستشرق مع جهل العديد منهم باللغة العربية، إضافة إلى الغموض والرمز الذي ساد كتابات الصوفية مما زاد من استغلاق المعاني

الأمر الذي أقر به العديد من المستشرقين. كما مثلت الشروح على كتابات الصوفية مشكلة أخرى أمام المستشرق، وذلك لحرص بعض شراح الصوفية تأويل أو إخفاء حقيقة المعنى الصوفي عند صاحب النظرية.

إثنا عشر: مثلت النظريات الصوفية تساوقاً وفق منظومة فكرية واحدة، فكل نظرية تدفع بنظريته أخرى لاحقة عليها وهذا يفيد الباحث في التصوف عند تناول تطوره الفكري فلا تكاد تخرج هذه النظريات على بعضها وإن طعن بعضهم في بعض.

ثلاثة عشر: لاحظ بعض المستشرقين أن التصوف عند بعض الصوفية كان وسيلة وليس غاية، وأن التصوف الذي خدم أولئك الصوفية للوصول إلى أهداف سياسية، ومادية، يمكن أن يخدم الأغراض السياسية التوسعية الإحتلالية لدول الغرب في العالم الإسلامي.

أربعة عشر: التصوف في العالم الإسلامي موجود ولم يختفي إلا أنه يضعف أحياناً وذلك لمواجهة أهل السنة له وفضحه وكشف زيغه وغلوه، إلا أنه يقوى أحياناً أخرى وينشط، وهو في الوقت الحاضر متحرك نشيط يغزو معاقل أهل السنة، وقوى الاحتلال تسانده لما يثير التصوف من الإنزواء والضعف وإنماء الفضائل السلبية، وطمس الفضائل الإيجابية، والإعراض عن إصلاح المجتمع ومكافحة العدو والاشتغال بإصلاح الروح ومجاهدة النفس. ولذا نشطت جهود المستشرقين على نشر مؤلفات الصوفية وبعث ذكر شخصياتها وأفكارها وقد كان هذا النشاط في البيئات التي يغلب عليها انتشار البدع والخرافات أما الآن فإن مؤلفات الصوفية بما فيها من بدع وشركيات تطبع من خلال دور نشر متخصصة في ذلك، وتنتشر بين طبقة المثقفين، وقد استطاع المستشرقون تخريج عدد من أساتذة الجامعات ممن تسربل بالتصوف وصار منبراً للدعوة إليه والله المستعان.