الوجود بين الوحدة والكثرة
قراءة في الية التعامل الصوفي عند ابن عربي

م.د إياد مطلگ كطان الزيدي
جامعة واسط- كلية الآداب

الملخص

يُعد ابن عربي من ابرز الشخصيات الصوفية في تأريخ التصوف الإسلامي ، والذي عمل على اثراء الساحة المعرفية من خلال انتاجاته الكثيرة والكبيرة ، والتي أضحت منهلاً للعديد من الفلاسفة والصوفية الباحثين عن الحقيقة، وكان ابرز ما قدمهُ ابن عربي نظرية وحدة الوجود التي عدت عند الباحثين من كبريات افكارة التي ربط الوحدة والكثرة في وجود متصل من خلال سريان الوجود فيهما ،بمرتب الأسماء الإلهية المتجلية في الموجودات فأضحت حقاً وخلقاً .وعملت في هذا البحث على تحليل النصوص ودراستها في ضوء معطيات الأدلة التي وردت فيها.

summary

Presence between unity and abundance readability in the Sufi dealing process by Ibn al-Arabi Abn Al Arbi considered being one of the famous figures in the Sufi Islamic history. He enriched the cybernetic area through his numerous & huge references ,which became as references for others philosophers & researchers who seek the truth ,one of the famous references by Ibn al-Arabi was the theory of unity of presence . This theory considered as one of his main ideas which links the unity & abundance in a continuous presence between them through the divine names represented by the creatures. In this research paper I have analyzed & study the texts in relation to the data it has.

المقدمة :

إن دراسة أية فكرة من الأفكار العقلية تستدعي الوقوف على عناصر الألتقاء والأفتراق بين بعض الأفكار، لذا من الممكن إن نجد لها حدوداً عقلية تتصف بها عناصرها التابعة في معانيها والتي يُستشف منها إدراكاً إنسانياً تتحدد به قيمة هذه الفكرة ،فما ضنك بتجربة روحية من نوع باطني عالي،لا يتصف فيها إلا النذر من بني أبناء الإنسان الذين اختصهم الله برحمتهِ،وأطلعهم على معادن العزة والكرامة من غيبة، فمنهم من ترجمة بلغة المقال ومنهم من ترجمة عنة لسان الحال ، واخرون تركوا الكلام اذ لا يمكن للألفاظ ان تحاكي المعاني فتجربتهم لا توصف بمقال او حال اذ هي ابلغ من كلاهما فكان الصمت احجى لهم من الكلام .

لذا جاءت فكرة وحدة الوجود لتقض مضاجع الكثير من الباحثين مابين مؤلف ومخالف كما تقتضيها طباعها الأشياء.

ومادامت هنالك أطواراً فوق مستوى العقل يحصل فيها لغطٌ كثير ومقال عسير، فلا معنى اليها بالألفاظ ولا سبيل فيها للبيان والكتمان،إذ إن التجربة صورة حقيقة يعانيها السالك المريد ولا يتصف بها غيرة ، لذا جاء في الأثر(لو رايتهم ما رآينا لقلتهم كما قلنا) ..

فما بالك إذا ما علمت أنها صدرت من صوفي كبير كابن عربي الذي اجمع المتصوفة ألا ما شذ منهم على انه متصوف عريق وصاحب روح متسامية كبيرة وذو ذوق من طراز عالي وصاحب معارف عالية تدل عليها إثارة.

التمهيد:

ذهبَ بعض الصوفية ، الى اعتبارِ الوجود كلهُ في وحدة مع الله ، وهي عقيدة كبرى من عقائد الصوفية ، تعني،بأوجز عبارة،:ان الله تعالى والعالم شيء واحد [١] .

واذا كانت هذه الوحدة هي الحاكمة لمعاني الكثرة ، فما ثم الِا موجود واحد هو الحق المتجلي في صورة الخلق، اذ به كان ما يكون وهذه الفكرة كما سنعرض لها ذات اصول قديمة،هندية،وفارسية، ويونانية، تمخضت عنها نقطة التقاء عند المتصوفة الذين لهم تجربتهم الخاصة، التي يجد منها الباحث بعض التقارب في السبل الموصلة الى النتيجة المتوخاة ، وليس حرفية الأفكار بتمامها، اذا ان المتصوف يتصف بها وجداً وذوقاً لا أقولاً فقط ، لذا نرى ان الكلام قد كثر فيها قديماً وحديثاً، لذلك فان القائلون بها هم العلماء العارفون والفضلاء المحققون اهل الكشف والبصيرة ،الموصفون بحسن السيرة، وصفاء السريرة ، كالشيخ الأكبر محمد ابن عربي ، والشيخ شرف الدين ابن فارض،

والعفيف التلمساني ، والشيخ عبد الحق ابن سبعين ، والشيخ عبد الكريم الجيلي وأمثالهم [٢].

هذه النظرية:

((اعتنقها جماعة من الصوفية بعد انحطاط الدراسات الفلسفية في الإسلام، وقد تكونت في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي وانتشرت بعد ذلك في بلاد الأندلس والمشرق [٣]).

لذا عُدَ ابن عربي من الصوفية الأكابر القائلين بوحدةِ الوجود التي شاعت في العديد من الكتب ، والبحوث المعرفية التي ذهبت الى ان وحدة الوجود تمثل نظر روحي وواقعي يعيشها السائر الى الله سبحانه ، وذاتي تتحد فيها الرؤية الروحية ، والعقلية من جهة الإثبات كما عمل بعض الصوفية والعرفاء اللذين جاءوا بعد الشيخ ابن عربي . لذا يرى القائلين بها ان زعيم النظرية ابن عربي ، لذلك ألحقت به ، واتصفت بأنها من أمهات الأفكار التي عبر عنها في مصنفاته ، كالفتوحات المكية ، وكتاب فصوص الحكم وغيرهما.

لذا فان هذه الوحدة معناها ان الله والطبيعة بشتى مظاهرها ، شي واحد ولا اثنينه ، بل كل شي منها هو الله سبحانه وتعالى. [٤]

ولهذه الوحدة معنى روحي وبعد غيبي تتصف به ذات العارف الحق بعد ان يطوي مراحل عديدة في السير والسلوك حتى عُدت من مظاهر توحيد خواص الخواص.

ان العالم الكبير كذات الإنسان في التمثيل .. الأصل الجامع لها ذات واحد كذات الإنسان سواء بسواء [٥]

المطلب الأول

جذور نظرية وحدة الوجود

لو رجعنا قليلاً إلى الأزمان الماضية الغابية الغاوية ، إلى زمن كثرة المقال وتعارض القيل والقال سوف نرى إن هنالك جذوراً قديمة وأصولاً راسخة ساهمت في ولادةِ هذه النظرية ، والتي وصلت ألينا بعد إن صيغت بلغةٍ اجلى وضوحاً وأكثر نصعاً مما جعلها بحلةٍ جديدة وذات معاني فريدة فكانت وحيدة أهلها وغاية فتيانها وطلابها .

يرى أصحاب النظر والفكر إن هذه النظرية لها أصولاً يونانية وأخرى هندية ترسبت ألينا منهم كما جاء أن ((أوليات هذا المذهب نجدها عند بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط ونجدها عند انكسمندر في قول (الابيرون) إي الواحد اللا محدود ، اللا مخلوق ، اللا زماني وهو يشمل كل شي ويحكم كل شي)) .[٦]

ومن الملاحظ إن النصوص الواردة من اليونان تصر على إن عنصر واحد، ومعنى فارد يتحكم في كل شي ، ولازم القول إشارة ضمنية لوحدة حقه تقع في قبال الأثنينه التي

ماهي إلا مبدأ أولي لمفهوم التكثر الذي يقع في رأي ابن عربي، ومن قال بهذه النظرية التي ترى ان الوجود مجلى تجلت فيه الذات الإلهية .

وهنالك نص أخر روي عن اسكينوفان الأيلي يرى فيه إن الله هو الموجود الثابت السرمدي، وهو وحده مزوده بعقل (كلهُ يرى وكلهُ يُفكر وكلهُ يسمع)[٧]

ويحكم كُلَ شيء بقوةِ عقلهِ وقال بوحدةِ كل شي، وسماها الله. إما بالنسبةِ الى تلميذة بارمنيدس الأيلي نراهُ يقرر إن الوجود ثابت لا يتغير، ولا يفنى ، ويبقى دائما هوهو، و العقل والوجود فيه متحدان[٨] .

وما ذلك الاتحاد في صورته الحقيقة الا إشارة واضحة لمعنى تلك الوحدة حيث (جعل الألهه هي الطبيعة وقال بوحدة الوجود)[٩].

وكذلك قال هيرقليطس بـ (اللوغوس) اي العقل المسيطر على الكون كله ، وهو الله وكان الاتجاه اظهر مايكون عند فلاسفة اليونان السابقين.[١٠]

ومن الملاحظ عند اليونان ان التغيرات التي جاء بها الفلاسفة اتخذت طابعين احدهما داعي الى تغيرات مافي الوجود بنظره واحدة ، وتغير أخر بنزعة ثنائية كما جاء في أقوالهم الدالة على ذلك .

ومما يرى ان هذه النزعة قد ارتبطت بما يعرف بـ النزعة الأورفية ...

(فكان كل الفلاسفة السابقين على سقراط اورفيين في نفس الوقت ، وكان طاليس يقول بحياة للطبيعة كحياة الألهه ...) [١١].

ويرى الحفني ان هذه النظرة التأليهيه للطبيعة تُترجم بأنها ((الكل في الله)) ، وأحياناً أخرى ((حلول الله في كل)).[١٢]

وبقى طريق هذه النظرية معبداً حتى جاء الرواقية فقالوا بنوع من وحدة الوجود الديناميكية التي جاء فيها : ان العالم جسم ، وان الله هو النفس الحال به ويشرح ذالك فلوطرخس فيقول ((انه موجود واحد هو نفسه يتجلى مرة على شكل وحدة فردية (الله)، ومرة أخرى على شكل كثرة منقسمة العالم)).[13]

بمعنى ان الله والعالم موجود واحد ، وان العالم لا ينفصل على الله. [١٤] إذ ان الناظر في هذه الأقوال يجد هنالك بيان وافي يتجاوب مع المضامين التي قال بها ابن عربي، سيما اذا ما تتبعنا النصوص التي ستأتي على لسان ابن عربي الذي أطلق العنان لقلمه في القول بهذهِ الفكرة التي نجد انها وبلا إغفال كما عبرت عنها هذه النصوص التي ارى أنها تسربت منهم الينا،بعد ان تجلت هي الأخرى بمظاهر متعددة وتمظهرت بصورة مكررة فتارة بوحدة الوجود المقيد واخرى بوحدة الوجود المطلق او بوحدة الوجود والموجود معاً او بوحدة الوجود المشككة ، وكل هذه التعبيرات دارت

على معنى الوجود الواحد، فكل مافي هذه العبارات من إطلاق وتقييد واتحاد وتشكيك لم تخرج عن ذالك الإطار العام الذي ما هو الا كالشمس ظاهر بذاته ومظهر لغيرة ، فمناط الإحتياج في الإمكان ما خرج عن حد الوجود الحق ، وكل ما فيه ما هو إلا منه وجوده ، وبه تتجلى الحقائق الإمكانية في سائر مراتبها ومدارجها.

وعند افلوطين نجد نوعاً خاصاً من وحدة الوجود فهو يقرر علو الله على الكون، ولكنة يقرر ان الكون ((صدر))عن الله[١٥]. وان العالم يفيض عنه كفيضان النور عن الشمس ، وان للموجودات مراتب مختلفة الا انها لاتؤلف مع الله الا موجوداً واحداً[١٦] ، ومن الملاحظ ان افلوطين تحدث عن اربعة من الموجودات هي :.

(١) الأول:وهي ما يعبر عنها بالطبيعة العليا او (الواحد) فهو اصطلاح فلسفي حيث نجده يتحدث في الواحد المحض الذي هو علة الأشياء كلها وليس كشي من الأشياء.[١٧]

(٢) الثاني: العقل وهو الذي كان صدورهُ مباشر عن الأول، وهو يلي المرتبة الأولى في الوجود.

(٣) الثالث: نفس العالم او النفس الكلية .

(٤) الرابع : العادة وهي أصل هذا العالم المشاهد وهو ما تحت النفس الكلية ، ووجوده كشعاع لها فقط ، وهذا العالم ليست لهُ حقيقة ذاتيه، فهو صورة لعالم المجردات وشعاع لضوئه.[١٨]

وبذالك يكون هذا تصويراً مميزاً للارتباط بين هذه السلسلة اي وحده الوجود عنده ونشوء الكثرة عن الواحد من كل جهة وارتباط العالم بعضه ببعض .

((يبدأ التعدد في الوجود على مذهب افلوطين لدور العقل الأول عن الواحد، إذ العقل الاول هو المعلول الأول ومثلث الجهات يصدر عنهُ باعتبارها هذه الجهات الثلاث عقل ثانٍ في نفس وجسم ، وكذلك الحال في العقل الثاني ، والعقل الثالث وما يلهيما من العقول وتستمر الصدورات حتى تصل في نهاية حلقات السلسلة الى العالم الذي نعرفه))[١٩]

اما بالنسبةِ الى الهنود فنجد ان حكماء ، وعلماء الهندوس ، يعتقدون بان ((هذه الأعداد الهائلة من الألهة انما هي مظاهر لإله واحد عظيم ، وان الموجودات قاطبة تشكل اجزاء هذه الإله العظيم، وهذا العالم بجميع ما فيه ليس في الواقع الا خيالاً ويطلق على هذا الخيال اسم مايا (maya) اي الوهم والخداع ، وحسب تصوراتهم فان هذه الصور الوهمية سوف تفنى ويبقى براهما حقيقة ثابتة لاتزول)).[٢٠]

وبذالك ترتبط هذه المظاهر الخاليه التي ماهي في حقيقه الأمر إلا أشباحاً متجسدة ، وان الحق ماهو الا براهما الثابت القار

القاهر تحت سلطانه جميع المظاهر الوهميه ، لذا فان ((البراهمانيون يردون كل شي الى الله ويعتقدون ان براهمان هو الحقيقه الكلية ونفس العالم، وان جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة))[٢١] .

لذلك فالاعتقاد الجاري عندهم ان الله مجلى في المظاهر الخارجية ، وفي سائر الموجودات من إنسان ، وحيوان ، وجماد، بحسب القابليات وبظهورات متفاوتة، وبذلك تنطلق الهندوسيه بعدة مراحل تبدء بهجرة الحياة وقطع جميع العلائق الى ان يصل في نهاية المطاف الى الفناء بلغة المتصوفة و((النرفانا)) او ((السمادهي)) بلغة باتنجالي حيث الهدوء التام في الخير المطلق والحكمة الأبدية.[٢٢]

وتوجد عندهم نظرية تعرف ((الروح الواحدة للعالم)) وانها نظرية مقاربة لوحدة الوجود عند العرفاء ، والصوفية من جهة انها غير قابله للتعريف والإدراك، وانها غيب مطلق وان المراسم الدينية ليست الإ طقوس وان الكثرة وهمية .[٢٣]

المطلب الثاني

"وحدة الوجود عند ابن عربي"

اختلفَ الباحثون في إثبات نسبة مسألة وحدة الوجود الى ابن عربي الى فريقين :

(أ) فريقٌ دافع عنه دفاعاً حاداً مثل مجد الدين الفيروزابادي ، والشيخ سراج الدين البلقيني ، الشيخ المخزومي ، وتقي الدين السبكي ، وكان الشيخان ينكران علم ابن عربي في بداية أمرهما ثم رجعا عن ذلك حين تحقق كلامهُ ، وتأويل مراده [٢٤].

فقد شهد لأبن عربي بالولاية كل من فخر الدين الرازي ، والأمام ابن اسعد اليافعي ، والشيخ شهاب الدين السهرودي ، وكمال الدين الكاشي ، وأثنى عليه الشيخ محمد المغربي الشاذلي ، والشيخ الجلال السويطي ووصفه بانه مربي العارفين.[٢٥]

هذا في الأزمان الماضية التي كانت معاصرة له اوالتي جاءت بعده عَرفت شخصه بما فيه تميزه وانفراده في علم الباطن وسياسة الذات.

أما في العصر الحديث نجد ان هنالك جملة من الباحثين اللذين نفوا هذهِ الوحدة عنه " ومنهم د. محمد غلاب، وطه عبد الباقي سرور، ينكرون نسبة القول بوحدة الوجود الى ابن عربي ، ويرون أنها من تشويه الخصوم والمستشرقين [٢٦].

وكذلك نجد الدكتور الدماصي يدفع عن الشيخ الأكبر شبهة الحلول، والإتحاد ، والوحدة ، وفندَ اراء مهاجميه من القدماء والمحدثين ، واستند الى ان كلام الشيخ الأكبر كلهُ أشارات ، ورموز، وإيحاءات، و أن الألفاظ ليست مراده لذاتها ، ولكن لما رُمزت له والدليل على ذلك أيات أمثال القرآن

، ومن ثم يمكن تأويل كلام أبن عربي بما يتلاءم مع العقيدة [٢٧].

(ب) اما الفريق الذي هاجم الشيخ وأتهمهُ بمقولةِ وحدة الوجود ، وبمفهوم الإتحاد المساوي بين الله والعالم ، ومن ثم نعتوه بالكفر والإلحاد ، مثل برهان الدين البقاعي، والعلاء البخاري، والحسن ابن الأهذل. وسار على نهجهم في عدم تذوق رموز الصوفية وفهم مقصدهم المتعالي،عبد الرحمن الوكيل ، وعباس العزاوي، ومن هذا الفريق تجد الأهذل يضع (ابن عربي) ضمن الحشوية ، بل يعتبره وإتباعه "من اشد الحشوية جسارةً على التشبيه ، التجسيد الصريح ، ووصف الحق بصفات الخِلق والخِلق بصفات الحق."[٢٨]

(ج) هناك فريق ثالث اثبت الوحدة للشيخ الأكبر ، ولكنه رأى انهُ لا عيبَ في ذلك ، لانها وحدة ، تعلو من شأن الرب، ولا تعترف بالوجود الحقيقي الا لله اما الخلق فظله سبحانه . وممن دافع عن هذه الوحدة طلعت بدر [٢٩] ، ورد على ما يدعيه "الذهبي" بأن القرآن الكريم لا يمد الصوفي بأي سند يتماشى مع تعاليمه .

وثمة امر اخر الى جانب هذه المسائل المهمة التي تداولها الباحثون في مسفوراتهم الا وهي ان لفظة (وحده الوجود) هل أطلقها ابن عربي في كتبهِ او انها متأخرة عليه ، فمنهم من يرى انها غير واردة عند ابن عربي ، وان هذا المصطلح قد صاغه تلامذتهِ ودارسيهِ ، عندما تناولوا الفكرة ، وهنالك عدة نظريات تُوصل لهذه أللفظه، حيث اختلفت الأقوال في ذلك، فمنهم من قال أن ابن تيمية (٧٢٨ هـ) هو اول من استعمل مصطلح (وحدة الوجود)[٣٠] .

واطلق ابن خلدون (٨٠٧ هـ) مصطلح " الوحدة المطلقة" على نفس الفكرة، ولكن بعض الباحثين يرون ان هنالك رسالة في التصوف ، يذكر فيها ابن عربي هذا المصطلح صراحة ، حيث يقول :-

(والواحدية لها مرتبة نسبية وهي الأخص من المعاني التي يصح الاشتراك فيها بمرتبة ليس فوقها غاية ومرتبة حقيقية وهي وحدة الوجود الأولى بالصفات والثانية بالذات). [٣١]

بل في نفس الرسالة يستخدم مصطلح " الوحدة المطلقة" أيضا، حينما يتكلم عن قولة تعالى " (ياأيها الذين امنوا أذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع .....")[٣٢]

ويستشف ان المقصود بترك البيع ترك كل ما سوى الحق تعالى ، ومن ثم يكون الصوفي ، كما صرح الشيخ الأكبر في " حضرة يقين بلا معارضة وتوحيد بلا مغايرة ولا مناقضه فالوحدة المطلقة ليست فيها معارضه " [٣٣] .

والحق أقول ان وحدة الوجود وان تعدد الأنباء واختلفت الآراء فيها الا أنها موجودة في

مرجعيات ابن عربي الذي كرسها في العديد من مصنفاته ، حيث نرى ان هذا المعنى ظاهر، جلي وواضح غير خفي ،إذ لهُ كلام طويل ومعنى جليل تتراءى فيه تلك الوحدة ، وللنظرة الاولى معاني هذه الوحدة التي صاغها في ضوء تجربته الصوفية ، والتي عبر عنها بلسان المقال بعد أن كانت مكتومة في صورة "الحال" الذي كان يعيش فيه ابن عربي ، ومهما يكن من امرِ هذه الوحدة التي هي في حقيقتها نضرة شمولية كونية، تُفسَر فيها معاني كثيرة،غير ما هي عليه عند غيره،اذ بها يرى ابن عربي ان الكون ما هو إلا عبارة عن وحدة جامعة لجميع هذه التكثرات الحاصلة في مجلى الظهور، لذا سوف نحدد معنى وحدة الشهود للكشف عن معنى وحدة الوجود الظاهرة في عالم الظهورات .

اذاً عُدت وحدة الوجود هي " حال" او تجربة يعانيها الصوفي لا عقيدة ولا علم ولا دعوى فلسفية يحاول برهنتها او يطالب الغير بتصديقها [٣٤].

لذا " عين التوحيد" ترتبط بوحدة الشهود اذ هي مرادفه لها وهي تختلف عن وحدة الوجود والتي تختلف عن هذهِ الوحدة اذ هي نظرية ممكن ان يقول فيها الصوفي وغير الصوفي [٣٥] .

وهي طريق الجذب والفناء في الله عند الحلاج يشهد فيه الله في نفسه، ويحل فيه على المجاز لا على الحقيقة[٣٦].

لذا فان وحدة الشهود حالة عالميه جربها كبار الصوفية من جهة الطريق الموصل اليها في الحاله التي تعبر عن الذات . وهي الحالة التي تعبر عن الذات وهي الحال التي يسميها صوفيه الإسلام بالفناء، وعين التوحيد، وحال الجمع وهكذا [٣٧].

ومادامت وحدة الشهود تعبر عن مرحلة كبيرة هي غاية في ذاتها، اذا ما علمنا انها تتصل بمفهوم الفناء الذي هو غياب النفس بحضور رب الأرباب، حتى راح المتصوفة يعبرون عن ذالك بقولهم يا اهل يثرب لا مقام لكم بها او ليس في الدار سوى الديار .

بمعنى ان كل مافي الوجود بكافة عوالمه في نظر السالك الى الله ذائب في حضرة الله منمحي الآثار، اي لا يوجد سواه في محضر القرب الإلهي، وهذا الأمر واضح جلي في القرأن الكريم في قصة موسى (عليه السلام) عندما راى ناراً، وحين التجلي على الجبل حصل الدك وخر موسى صعقا، وهذا هو معنى الفناء الصوفي المقارب لمعنى النرفانا عند الهنود.

لذا ان بذور(وحدة الشهود قد نمت وتكاملت على امتداد أربعة قرون لتستوي شجره كبيره اسمها وحدة الوجود التي أرسى محي الدين دعائمها الفلسفية من غير ان ينفصل عن

ظروف البيئة والتراث التي وصلت بابن سيعين الى الوحدة المطلقة)[٣٨]

إذا علمنا ان الخوض في هذه النظرية يعتمد على مقدمة أساسية حسب ما تقتظيه طبيعة البحث الا وهي : ان معظم النظريات الفلسفة في التصوف إبتدات من الحديث النبوي الشريف :

"خلق الله ادم على صورته"[٣٩] فالإنسان أكمل مجلى اتصفت به تلك الصورة التي ظهر بها، إذاً نحن بصدد نظرية تقدس الإنسان وتُعلي من شانه ، ولكن هل هذا الكمال الإنساني من حيث هو الكائن الأخلاقي الذي يميز الطيب من الخبيث ويسعى الى الخير ؟[٤٠]

فتقدير الإنسان لكمال الصورة ، إنما يتم محصلهُ بكمال المعنى والذي من اجلهِ اتصف بأحقية الخلافة الإلهية على الأرض، مع قيام التوحيد وإفراد الواحد الحق بإطاعتهِ على نحو التعبد الحقيقي حتى يكون متصفاً بأسمائه وصفاته.

كمال الإنسان لدى أصحاب نظرية وحدة الوجود لأنة قد اجتمعت فيه كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي لا فرق بين اي من هذه المظاهر.[٤١]

فهذه النظرة تفسر كل ما في هذا الوجود، في ضوء الوحدة الحقه التي أصبحت أساً عظيماً بنى عليه ابن عربي نظريته .

لذا انطلق ابن عربي من أساسين مهمين، هما الخالق والمخلوق (الحق والخلق) ، في بيان تلك الوحدة الروحية التي تجلى بها سبحانه، في عالم الإمكان فلا شيء سواه في هذا الوجود ، اذ الكل ما هم الا مظاهر تجلياته سبحانه لذا قال :

فلا تنظر الى الحقِ
وتعريهِ ، عن الخلق
ولا تنظر الى الخلقِ
وتكسوه سوى الحق

وهذه واضح البيان "اي الحقيقة تستلزم الخليقة استلزام الرب للمربوب ، والخالق للمخلوق ، والإله للمألوه ، لما بينهما من التضايف ، فلا يلاحظ احدهما بدون الأخر. (42)

وهذا الاستلزام نابع من ان للحق عند ابن عربي وجودان : وجود حقيقي في ذاتهِ، ووجود إضافي تحقيقاً لاسمه الظاهر ، وهذا الوجود الإضافي يشمل جميع الممكنات من حيث انهُ تجلى بها.[43]

لذا عَبر ابن عربي عن ذلك المعنى الذي هو تجلى الحق في عبده الظاهر بالمظاهر الإنسانية مع شدة غناه المطلق حتى تجلت الأفعال في كل شيء، مع ذلك المعنى الأوحدي للذات الأحدية،التي تجلت في الأسماء الإلهية بمرتبتي الأحدية التي هي عين الجمع ثم تنزلت بمرتبة الواحدية التي

هي تفصيل تلك الأسماء بقوس النزول .اذا ان الذات الأحدية ما هي إلا عين الجمع وهي تقتضي سر الأجمال دون التفضيل، ولما يتجلى في مراتب الواحدية ، تتعين الأسماء الألهية بحقيقة كل الأسماء اللازمة لها ولمرتبة الإمكان المقتضي له.

لذا قال ابن عربي (فقلت الأمر حق كلهُ او خلق كلهُ، فهو خلق بنسبة وحق بنسبة ، والعين واحدة ، فعين صورة المتجلي والمتجلى له، فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق اسمائة الحسنى)).[٤٣]

لذا يعلق القاشاني على ذالك في بيان معنى الأسماء المنطوية تحت مرتبة الأحدية، التي هي تبقى رغم تجليها عين واحدة لا تتكثر، وان تكثر الأسماء الا بالاعتبار، فهي كما يراها حق باعتبار الحقيقة وخلق باعتبار التعين لذا يرى ((إن اعتبرت نسبة الواحدة الى الكثرة قلت :اله ،وان اعتبرت ظهور الواحد الحق في صورة الكثرة قلت : المتجلي هو المتجلى له ، وان اعتبرت أحدية الجمع نفيت الغير وقلت العين واحدة ، فان أحدية جميع الوجود يحكم بنفي السوي ويشهد قولة : كل شي هالك إلا وجهة)).[٤٤]

فانظر عجائب امر الله من حيث هويته . فانهُ احد لا كثرة فيه بحسب ذاته وحقيقته ، واله واحد من حيث نسبته الى العالم بالمعاني المختلفة التي هي حقائق الأسماء.[٤٥]

فأعجب ولا تغب عنه في التجليات الغير متناهية فأنه امر واحد لا موجود غيره على الإطلاق فالكل ما شم رائحة الوجود إلا من خلال رشحات جودة وبركات وجودة تقدس وتعالى .

لذا فإن كل ما تجلى فيه الله من جهة الأسماء، هو في حقيقتهِ حق ، أذ ان كل مظهر من مظاهر الوجود ما هو إلا فيض من اشراقات وجودة ، ولمعة من بروق جودة، فهو الفياض على عبادة بالمظاهر، مادامت هذه المظاهر تحكمها الأسماء الإلهية، فما ثم اسم إلا وله حقيقة وجوديه سارية بفعل الفيض الرباني لذا قال ابن عربي :

فحق قولنا فيه فقولنا كله حق
فما في الكون موجودا تراه ماله نطق [٤٦]

لذا ان ذلك الوجود الساري ((ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر الا بنسب واعتبارات ، وهي النعوت التي تلحقهُ بواسطة التعلق بالمظاهر،كالظهور والتعين والتعدد الحاصل باقترانه بالمظاهر، وقبول حكم الاشتراك بينهما وغير ذلك من إحكام المظاهر))[٤٧].

لذلك ترى ان هذه النسب مظاهر حقيقية في صورة خلقية.

لذا قال في ترجمانه:-

اني عجبت لصَبٍ من محاسنه
تختال ما بين إزهار وبُستان
فقلتُ لا تعجبي ممن ترين فقد
أبصرت نفسك في مرأة إنسان[٤٨]

يشرح ابن عربي هذه الأبيات بقوله: لا تعجبني ممن ترين فأنا لك كالمرأة، وهذه أخلاقك التي تخلقت بها فنفسك أبصرت لا انا ، ولكن في إنسانيتي القابلة لهذا التجلي فهي لها كالبستان وهذا مقام رؤية الخلق في الحق . وعند بعضهم مقام رؤية الحق في الخلق اعلى من مقام رؤية الخلق في الحق[٤٩] .

لذا يفرق ابن عربي بين توحيد الذاتي (الأحدي) والتوحيد الواحدي اذ يقول " أن يكون هو الناظر وهو المنظور " وهذا في التوحيد الأحدى اي بمعنى لا يكون لحكم الكون فيه اثر بخلاف التوحيد الواحدي ، فأنه وان كان عائداً فيه الحقيقة ايظاً منه اليه ، ولكن بحسب حكم المحل المتجلي له فأن الأعيان الإمكانية التي هي ظاهر العلم في التجلي الواحدي هي قابليات تحاذي تجليات الأسماء، التي هي ظاهر الوجود،ولها في تلك التجليات حكم واثر.[٥٠]

لذلك يرى الباحث فيما جاء به ابن عربي انه يركز على الوحدة كأساس تقوم عليه جميع الإمكانات الظاهرة (الكثرة) إذ بهِ تحققت ، وبه اكتست حلة الوجود، وأسندتها حقيقة الشهود ، فنظر بعين الجمع، ووحدة العالم . فما ثم كثرة إلا وهي في وحدة ، وما ثم وحدة الا وهي في كثرة ، اذ ان العين حقيقتها وان تمظهرت فهي هي " اما العين الواحدة فلا يدركها الا ذلك الرجل الذي أوتي معدن الذوق الرفيع، يدركها العارفون بالله، أولئك الذين شاهدوا الوحدة في الكثرة بعد علمهم بحقيقة الأمر على ما هو علية.[٥١]

لذا قال ابن عربي .

يا خالق الأشياء في نفسه
آنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه
فيك فأنت الضيق الواسع [٥٢]

يُعلق عبدالرزاق القاشاني بكلام جميل يرى فيه ان كل ما وجد إنما وجد بوجوده ، وكان ذلك الكل فيه ، وهو الجامع لما يتناهى من خلقه في ذاته، فلا وجود لغيره وهو بأحديته موجود في كل واحد جامع للكل ، فهو الضيق في كل واحد ، الواسع لكل ما وجد وما يوجد الى ما لا يتناهى بأحديتهِ الجامع لجمع الجميع .[٥٣]

لذا قال في فصوصه (كلمه عيسوية):.

فانا أَعبدُ حقاً
وان الله مولانا
وانا عينهُ فاعلم
اذا ماقلت: إنسانا
فلا تُحجب بإنسان
فقد أعطاك برهانا

فكن حقاً،وكن خلقاً تكن بالله رحمنا

لذلك يقف (صائن الدين بن تركه) وهو احد شراح الفصوص على عبارة (وأنا عينه)

فيقول تحتمل وجهين فعلى الأول ضميرهُ عائد الى الحق ، وعلى الثاني يرى انهُ عائد الى البيت الذي يقول

فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا

فهو يحمله على (الذي كان) وهو عبارة عن الإنسان، اي إنسان عين الحق. (٥٤)

ومادام ذلك الإنسان في عماءه الذي انطوى علية ، فلن ولم ينكشف له سر هذا الغيب كما يرى اذ يقول : اعلم الحجب النورانية والظلمانية التي بين الحق تعالى وبين العالم ، إنما هي ما اتصف به الممكن في حقيقته في الظلمة والنور لكونهِ وسطاً فهو لا ينظر إلا في نفسه .. فلو ارتفعت الحجب عن الممكن ارتفع الإمكان. (٥٥)

اذا مادامت الحجب موجودة كانت ستاراً عن إدراك المعارج الروحية التي ينالها السائر في سلم ترقية ، والتي تعجز عنها أقلام الكاتبين وتخرس أصوات الناطقين وتسكن حركات المتحركين عن وصف أحوالها لعظمت معانيها ولطافة مبانيها.

والله هو المتجلي الذي لا يمكن للمتناه ان يحيطه وكيف لمفتقر في وجودة ان يكون شاهداً على وجودة وقد قال علي ابن الحسين ع ((بك عرفتك وآنت دللتني عليك)) (٥٦)

لذا ابن عربي في حديثة عن الفطرة يقول والله مظهرها فهو نورها فظهور المظاهر هو الله (٥٧)

وفي الختام ان ابن عربي من أكابر الصوفية العرفاء الذين أسدوا للساحة المعرفية الشيء الكثير وذلك من خلال ما جاءت به كتبه الدالة على ذلك، اختلفت الآراء فيه لانه مفكر شامل لا ينتمي الى مذهب معين فهو مفكر كوني مستقل وهو القائل:

أدين بدين الحب آنا توجهت ركائبهُ فالحب ديني وايماني

لذا كانت نظرية وحدة الوجود أحدى إبداعاته التي أخذت صداً واسع عند الكثير من الفلاسفة والمفكرين أمثال صدرالدين القونوي وعبدالكريم الجيلي وصدر الدين الشيرازي في وحدة الوجود التشكيكية التي قال بها واخرون.....

وما أراه ان ابن عربي يعتبر رائداً في قصديه إثبات هذه الوحدة التي عُدت من أهم المقاصد التي دونتها كتبة وعليها بنا منظومته الفكرية.

الهوامش :

(١) القصير،احمد،عقيدة وحدة الوجود الخفية ، ط١، مكتبة الرشد،الرياض،٢٠٠٣، ص ٢٨.

(٢) النابلسي ، العارف عبد الغني ، إيضاح المقصود في معنى وحدة الوجود ، التحقيق والتقديم،سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية،القاهرة ط ١٤٢٣هـ . ٢٠٠٣ م ، ص ٥٨ .

(٣) مدكور ، إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتدقيق ، دار المعارف مصر ص ٥٧.

(٤) مغنية، محمد جواد، مذاهب فلسفة وقاموس مصطلحات، دار ومكتبة الهلال، دار الجواد بيروت . لبنان ص ٢٣١.

(٥) حمدي ، أيمن ، قاموس مصطلحات الصوفية ، دار قباء للطباعة والنشر ، والتوزيع القاهرة ٢٠٠٠م ص ٩٢ . ٩٣.

(٦) بدوي، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة /ط رقم /إيران ١٤٢٧هـ ص٦٢٥.

(٧) بدوي ،عبد الرحمن ،،موسوعة الفلسفة ، ج٢ ص٦٢٥.

(٨) المصدر السابق ج٢ ص ٦٢٥.

(٩) الحفني،عبد المنعم ،المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ط٣...مكتبة مدبولي القاهرة ص٧٨١.

(١٠) المصدر السابق، ص ٧٨١.

(١١) المصدر السابق ، ص ٧٨١.

(١٢) المصدر السابق ، ص ٧٨١.

(١٣) بدوي،عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ، ص ٦٢٥.

(١٤) صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ط١، الأولى ،قم ،إيران ج٢ ص ٥٦٩.

(١٥) بدوي،عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ج٢ ص ٦٢٥.

(١٦) صلبيا ، جميل ، المعجم الفلسفي ج٢ ص ٥٦٩.

(١٧) افلوطين،اثلوجيا،ضمن كتاب افلوطين عند العرب حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي الطبعة الأولى ، مطبعه امير قم ، ص ١٣٤.

(١٨) المصدر السابق، ص٢٢.

(١٩) عفيفي ، ابو العلا ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، دار الشعب ، بيروت ، لبنان ص ١٨٥.

(٢٠) توفيقي ، حسين ، دروس في تاريخ الأديان ، تعريب أنور الرصافي المركز العالمي للدراسات الإسلامية،إيران ط ١ ص ٤٨ .

(٢١) صلبيا ، جميل ، المعجم الفلسفي ج٢ ص ٥٦٩.

(٢٢) طعيمة،صابر ، التصوف والتفلسف،الوسائل والغايات ، مكتبة مدبولي القاهرة . مصر ص ٧٣.

(٢٣) السند، محمد ،العقل العلمي ، ط١ ، منشورات الاجتهاد قم إيران ١٤٢٩ هـ /٢٠٠٨ م ص ٣٦.

(٢٤) أيمن ، كرم ، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي ، دار الأمين ، ط١ ١٤١٧هـ –١٩٩٧ القاهرة ، مصر ص[٤٩].

(٢٥) المصدر السابق ص[٤٩].

(٢٦) جودة، ناجي حسين ، التصوف عند فلاسفة المغرب – ابن خلدون أنموذجا – ط١ ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٦ دار الهادي بيروت – لبنان ص [١٢٥].

(٢٧) امين، اكرم ، حقيقة العبادة ص[٤٩] .

(٢٨) المصدر السابق ، ص [٥٠].

(٢٩) المصدر السابق، ص[٥١].

(٣٠) الأمين، كرم ، حقيقة العبادة ، ص ٤٧.

(٣١) ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ، القاهرة ، ١٩٦٥ ص٤١٠ –٤١١

(٣٢) القران الكريم سورة الجمعة " أية ٩".

(٣٣) كرم،أمين حقيقة العبادة ، ص٤٧ نقلا عن رسالته في التصوف لابن عربي (مخطوط).

(٣٤) عفيفي ، ابو العلا ، التصوف الثروة الروحية في الإسلام ص[٦٧٣].

(٣٥) المصدر السابق ، ص ١٧٤.

(٣٦) ألحفني،المعجم الشامل ، ص ٩٣٧.

(٣٧) عفيفي ، ابو علا ، التصوف الثروة الروحية في الإسلام ص ١٧٤.

(٣٨) مطلك ، د.فضيلة عباس ، الأصول الأشراقيه عند فلاسفة المغرب مراجعه أ.د. عبد الستار الراوي بغداد ٢٠٠١ ط١ ص ٢٣٤ . ٢٣٥.

(٣٩) الكاشاني،محسن الوافي،ط١، تحقيق ضياء الدين الحسيني، المطبعة نشاط أصفهان،ايران،١٤٠٦ص٤١٥.

(٤٠) صبحي ، احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر ، ط ٣ دار النهضة العربية ، ١٩٩٢ ص [٢١١].

(٤١) المصدر السابق، ص [٢١١].

(٤١) ابن عربي ، محي الدين ، فصوص الحكم، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني،مؤسسه التاريخ العربي ط ١ ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م ص١٦٦.

(٤٢) ابن عربي ، فصوص الحكم شرح القاشاني ص[٢٤٢] .

(٤٣) ابن عربي ، فصوص الحكم شرح القاشاني ص[٢٤٢] .

(٤٤) القران الكريم القصص : الايه ٨٨.

(٤٥) ابن عربي ، فصوص الحكم ، شرج القاشاني ص٢٤٢.

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٢٠٥.

(٤٧) ألفناري ، محمد بن حمزة ، مصباح الإنس ، شرح مفتاح الغيب لصدر الدين

القونوي ، مدرسة التاريخ العربي للطباعة والنشر ص ١٩٩٠.

(٤٨) ابن عربي محي الدين ، ترجمان الأشواق ، ضبط نصوصه وقدم له الدكتور عمر الطباع ، بيروت لبنان ، ص١٤٦.

(٤٩) ابن عربي، محي الدين، الأعراق في شرح ترجمان الأشواق، ط١ -١٤١٧- ١٩٩٧ ص ١٤٦.

(٥٠) ابن عربي ، محي الدين ، التجليات الإلهية مع تعليقات لابن سودكين، منشورات محمد علي ، ط١دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،٢٠٠٢ ص١٦٣.

(٥١) إبراهيم ، مجدي محمد ، مشكله الاتصال بين ابن رشيد والصوفية . تصدير أ د عاطف العراقي . مكتبة الثقافة الدنية ط١ ١٤٢١ . ٢٠٠١م القاهرة ص ١٥٨.

(٥٢) ابن عربي ، فصوص الحكم .، شرح القاشاني ص ١٥٢.

(٥٣) المصدر السابق ص ١٥٢.

(٥٤) ابن عربي،فصوص الحكم ، شرح صائن الدين بن تركه . تحقيق محسن بيدارفور . مطبعه أمير . ج٢ ط١ . ص٥٩١.

(٥٥) ابن عربي ، محي الدين ، الرسائل كتاب نص المعرفة تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح دار الانتشار العربي بيروت ط١ ٢٠٠٤ ص ١٨٩.

(٥٦) الحسين،علي : الصحيفة السجادية، تحقيق : السيد محمد باقر الموحد الابطحي الأصفهاني،الطبعة : الأولى، المطبعة : نمونه – قم١٤١١ص٢١٤.

للمزيد يراجع الخراساني، وحيد، توضيح المسائل ، ١٤٢١، الناشر : مدرسه باقر العلوم (ع) – قم،ص٢٧.

(٥٧) ابن عربي ، محي الدين ، الفتوحات المكية في معرفه الأسرار المالكية إعداد مكتب التحقق بدار إحياء التراث الإسلامي، بيروت لبنان ط١ ج ٢ ص ٧٠.