Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

الأساس الميتافيزيقي لنظرية "وحدة الوجود" في صوفية محي الدين بن عربي.
...أو سؤال الإمكان الصوفي لإسلامية الميتافيزيقا بين التأصيل الديني والاستنساخ الفلسفي

The Metaphysical Foundation of the Theory of "Unity of Existence" in the Sufist Thought of Mahy Eddine Ibn Arabi.
...The Question of Whether Possibly Sufism Can Create an Islamic Metaphysics and Whether or Not It Is Purely Religious or Derived from Philosophy

عبدالقادر بلعالم Belalem Abdelkader
جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف Universite Hassiba ben bouali/ Chlef
belalemabdelkader@yahoo.fr

تاريخ الاستلام : 2019-05-18 تاريخ القبول : 2019-11-30

ملخص:

لقد اهتم ابن عربي بسؤال "الميتافيزيقا" لِمَا وجد فيه من دعامة منهجية وسند معرفي لبناء رؤيته الصوفية حول إشكالية "وحدة الوجود" التي شغلت فكره وتفكيره، ولازمة تلك الدعامة وذاك السند؛ هو أن "الوحدة" ميتافيزيقية في ماهيتها وجوهرها. وبما أن الفلسفي هو الأساس الذي قامت عليه الميتافيزيقا، فإن ابن عربي حاول نقل المفهوم من حقله الفلسفي الأصلي لمحاولة استنباته صوفيا، ليخلص من تلك المحاولة إلى بناء ميتافيزيقا إسلامية، جعل من "مبدأ التناقض" قِوامًا لها، ومن "الخيال المنفصل" آلية منهجية لتأويل قضاياها، واضعا بذلك قطيعة إبستيمولوجية مع الميتافيزيقا الفلسفية ومبدأ عدم التناقض الذي تقوم عليه، ورافضا للعقل أداة للتأويل. إلا أن رفضه للفلسفة لم ينف الحاجة إليها، بل وظّف مقولاتها الميتافيزيقية (الفيض . الوحدة . الكثرة . الوجود . العدم...) ليمنحها حمولة مفهومية صوفية، ونتج عن ذلك؛ أن تصوفت الفلسفة وفُلسِف التصوف، لينبثق من هذا المركب فلسفته الصوفية التي استهدفت إشكالية "وحدة الوجود" كموضوع محوري لبحثها.

الكلمات المفتاحية: الميتافيزيقا، وحدة الوجود، الحق والخلق، الخيال المنفصل، التجلي.

Abstract:

Ibn Arabi paid great deal of attention to “metaphysics” for he believed that it provided a methodological foundation and an epistemological basis for his construction of a Sufist vision to the problematic of “Unity of Existence”. The necessity of metaphysics lies in the fact that “unity” is metaphysical in essence. In this context, since metaphysics is basically philosophical, Ibn Arabi attempted to transfer the concept of unity from its philosophical context to a Sufist one. This attempt led to the creation of Islamic metaphysics which the “principal of contradiction” served as its foundation and “separate imagination” (or known as metaphysical imagination which its source is divine) its methodological mechanism for the interpretation of its issues. Doing this, Ibn Arabi succeeded in making an epistemological rupture. In other words, he managed to strip metaphysics from to its philosophical foundation and the concept of exclusion of contradiction which this former is based on, only to create a Sufist metaphysics. With this regards, Ibn Arabi rejected a mechanism of interpretation which the mind could use. That being said, Ibn Arabi’s rejection to philosophy did not exempted him from using it. In this sense, he used its concepts (emanation, unity, plurality, existence, nothingness…) only to make metaphysics loaded with Sufist conceptualisation. This Sufist conceptualisation of metaphysics created a Sufist philosophy and a philosophised Sufism, a discipline which its pivotal problematic is: “unity of existence”, a problematic which the Sufist philosophy of Ibn Arabi aimed to discuss .

Key Words: Metaphysics, Pantheism, the creator and created, separate imagination, embodiment.

ما يميّز تصوف ابن عربي في أفقه التأملي النظري؛ هو استبطانه للمعقول الفلسفي القائم على التزاوج بين الذوق الروحي والنظر العقلي. والمسحة الفلسفية التي انطوت عليها صوفيته، اتسمت بمنازع وأبعاد ميتافيزيقية، تجلت بشكل عميق ومكثف فيما عرف لديه بـ "نظرية وحدة الوجود" التي تعتبر القضية المركزية في مذهبه. حيث "ملكت عليه زمام تفكيره، فصدر عنها، وعاد إليها، في كل ما قاله، وأحس به" على حد قول أبو العلا عفيفي. حيث تمكّن بن عربي من خلالها أن يمارس فعل التعقل العرفاني والفلسفي. وما يكشف عن لازمة وتلازم الصوفي والفلسفي؛ هو مقولة "الوجود" في أساسها الميتافزيقي.

وقياسا على كون "الوجود"/ أو الأنطولوجيا بحث فلسفي في الوجود بذاته، أو الوجود بما هو موجود، مستقلا عن أشكاله الخاصة، فإن نظرية "وحدة الوجود" لابن عربي، تدخل في صميم مبحث الوجود. وذاتية الوجود وإطلاقيته وتجوهره وانفصاله، هو ما يكسبه الخاصية الميتافيزيقية.

وما يرتقي بقضية "وحدة الوجود" إلى أفق الطرح الوجودي الميتافيزيقي في التجربة الصوفية لابن عربي على سبيل الأصالة والتميز، هو مكوناتها البنيوية ومضامينها المعرفية المتمثلة في: حقيقة الذات الإلهية وصفاتها، والعلاقة بين الحق والخلق، وفيض الله وتجليه وصلته بالعالم و"الإنسان الكامل"، أو "الحقيقة المحمدية".

وبهذا الانزياح والنزوع الصوفي لابن عربي نحو الفلسفي من خلال مشترك "الميتافيزيقا" كتأصيل نظري لسؤال "وحدة الوجود"، تشكل نظرية "وحدة الوجود" لديه؛ ولادة جديدة قائمة على الجمع بين العقل الفلسفي والذوق أو الكشف الصوفي.

ومن عمق هذا التلازم والارتباط الوثيق بين الميتافيزيقا والتصوف فيما يتصل بقضية وحدة الوجود، ينتصب . بالبداهة وعلى الفور . سؤال إمكانية استيعاب الفضاء المعرفي الصوفي بما هو فضاء روحاني لامعقول للميتافيزيقا باعتبارها مبحث فلسفي معقول. وهو سؤال ينتهي بالتفكير إلى عتبة أفق إشكالي يؤسسه التناقض الذي يعتري الإحالة الميتافيزيقية بين المعقول الفلسفي واللامعقول الصوفي في استهدافها لقضية وحدة الوجود كأفق معرفي لها.

إشكالية البحث:

كيف تمكّن ابن عربي من استنبات وتوطين "الميتافيزيقا" في الحقل المعرفي الصوفي، وهي منبت فلسفي أصيل؟ هل يتعلق الأمر بتبيئة الميتافيزيقا وأسلمتها انطلاقا من الطابع والطبيعة الدينية (الإسلامية) للتصوف؟ وبأي معنى، وبأية قراءة إبستيمولوجية يمكن الحديث عن (ميتافيزيقا إسلامية) في السياق المعرفي الصوفي، ومن خلال أنموذج "وحدة الوجود" في إخراجها وتخريجها المعرفي لدى بن عربي؟ وما مدى راهينية وفعالية هذا الاتجاه والتوجيه الصوفي الروحاني للتساؤلات الميتافيزيقية حول إشكالية الوجود المطلق وتجلياته وتمثلاته الشهودية في الفكر الإسلامي المعاصر وما يشغله ويستثيره من أسئلة دينية مرتبطة بوجودية وموجودية الإنسان في ذاته وعلاقاته، ومستقبله ومصيره؟

2 . ميتافيزيقية الوجود من المنبت الفلسفي إلى محاولة الاستنبات الصوفي:

إن التفكير في أفق الحقيقة الميتافيزيقية والسؤال عن ماهيتها ووظيفتها؛ يحيل العقل بالبداهة والفور إلى سؤال "الوجود"، من منطلق أن الوجود معادل للميتافيزيقا، وملازم لها، ودالا عليها دلالة مطابقة ولزوم. فالوجود في ماهيته ومبدئه وبذاته وبما هو موجود، هو وجود ميتافيزيقي، إنه عالم ما وراء الطبيعة الذي يشكل عالم الطبيعة والحس مظهرا وتجليا له. ومن ذلك يتبيّن أن المشكلة الأساسية في الميتافيزيقا، هي تلك المتعلقة بسؤال "الوجود" كجوهر. ومحاولة الكشف عن ماهيته (Essence de l'être). فإذا كان الوجود جوهر، وأن ثمة علة مفسرة له، فإن هذه العلة هي "الماهية".

والوجود في ماهيته وتجوهره ومفارقته الميتافيزيقية، مبحث فلسفي خالص على سبيل الأصالة والتفرد والتميز. والفلسفة الأولى هي التي تتناول بالدراسة الوجود الميتافيزيقي بما هو «جواهر مفارقة للمادة»، وأعلى أنواعها الجوهر الأول، الله. وقد كان سؤال الفلسفة الأول هو سؤال حقيقة الوجود، في سياقه الفيزيائي مع الفلاسفة الطبيعيين. وفي إطاره الإنساني مع سقراط وأفلاطون، وفي بعده الكلي الجامع (الفيزيائي والإنساني) مع أرسطو.

انتقل مبحث الوجود في منبته وأصله الفلسفي اليوناني إلى المنظومة المعرفية الإسلامية في توجهها الكلامي والفلسفي. وكانت أول مساهمة مفهومية مع الكندي في اجتهاده لترجمة "الوجود" إلى "الأيس" مقابل "الليس"، وهو العدم، ليعرف هذا المفهوم تنظيرا فلسفيا أعمق مع الفارابي، حيث عالج في كتابه "الحروف"؛ إشكالية العلاقة بين الوحدة والكثرة، الوجود المطلق والوجود المتغير، انطلاقا من نظرية الفيض الأفلوطينية التي تأثر بها. ومع ابن سينا بلغت إشكالية الوجود ذروتها، حيث خصص في كتابه "الشفاء" فصولا كثيرة، لبحث موضوع "الإلهيات". وأهم قضية استوقفته في هذا السياق، هي قضية العلاقة بين الوجود والماهية، وسؤال الأسبقية. حيث خلص إلى أن الماهية أولى وأسبق من الوجود على مستوى الخلق، وهي عين الوجود على مستوى الحق. أما موقف ابن رشد؛ فهو امتداد للتصور الأرسطي مع بعض التجاوز، معتبرا أن الله بما هو السبب الأول للوجود، فهو الموضوع الملائم لقضايا الماورائيات. وبهذا

فالميتافيزيقا في نظره تدرس سببية الله في الكون. وهو بذلك يرفض تصور بن سينا في ربط الوجود بالماهية.

وقد انتقلت إشكالية الوجود من فضائها الطبيعي/ الفلسفي الذي ولدت ونشأت فيه إلى الحقل العرفاني الصوفي، في القرن الثالث الهجري، فتلقفها الحلاج والجنيد، لتتعزز مع النّفري في القرن الرابع الهجري. وقد ارتبط "الوجود" مع هؤلاء بـ "الوجد" في أساسه الروحاني الخالص. ومع ابن عربي في القرن السادس، عرفت إشكالية الوجود تحولا معرفيا رؤيويا ورؤياويا مختلفا في صيغة إبستيمولوجية ومنهجية قوامها الجمع بين العقل الفلسفي والذوق الصوفي.

وقد شكل "الجوهر الأول"/ الألوهية؛ محور النظرية الوجودية. وإذا كان الفلاسفة والمتكلمون، انطلاقا من التفكير في أفقها، قد بنوا طرحهم حيالها على ثنائية الحق والخلق، الله والعالم، تأسيسا على مبدئي التنزيه والمحايثة، وقد انتهوا إلى فرق ومفارقة بينهما (الحق والخلق)، على أساس المنطق العقلي الاستدلالي، فإن المتصوفة وعلى رأسهم ابن عربي، قد انزاحوا بإشكالية الألوهية في إطار وحدة الوجود؛ من التصور العقلي التجريدي الخالص إلى الصورة الروحانية الخيالية، وابن عربي إذ ينزع بمسألة الوجود الإلهي في خلفيته الميتافيزيقية على أساس مبدأ الوحدة، إنما "يهدف إلى إشاعة ضرب من العلاقة والوصل بين الوجودين ؛ الإلهي والإنساني، والمطلق والمحدود، وتقريب المسافة بينهما بطريقة أخرى"[1] كشفية روحانية. وقد اختلفت المسالك الصوفية في دراسة قضية وحدة الوجود في خطها وتوجهها الألوهي الخاص والخالص، من ردها إلى توحيد إرادي (افناء عن عبادة السوى)، أو إلى التوحيد الشهودي (الفناء في شهود السوى)[2]، أو إلى التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السوى)، وهو ما يعرف بـ"وحدة الوجود ". التي تقترن في التاريخ الإسلامي باسم محي الدين بن عربي.

2 . 1. الأصول والمرجعيات الفلسفية لميتافيزيقية "وحدة الوجود" لدى ابن عربي:

يظهر من خلال فحص وتأمل نصوص ابن عربي في "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" حول مسألة وحدة الوجود ، إحالته ورجوعه إلى مصادر إسلامية أصيلة كالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وعلم الكلام، والفقه...إلا أن اللافت في رجوعه إلى هذه المصادر، الانطلاق منها في أصولها النقلية وفضاءاتها الفكرية الاجتهادية؛ لتجاوزها من خلال تعاطيه معها بروح فلسفية عقلانية موجهة بإشراقات اللاعقل، وهو ما يكشف عن تأثره الكبير وميله الشديد إلى المنطق الفلسفي. مما يعني أن المرجعيات والمصادر الفلسفية الدخيلة والوافدة هي الغالبة على تفكيره وفكره، والأكثر حضورا في المقدمات التأسيسية لبناء مذهبه الصوفي حول مسألة وحدة الوجود، وما يؤكد ذلك، هو أنه حينما يحيل إلى نص قرآني، أو حديث نبوي للاستئناس به في تأويله لأية قضية وجودية، أو في نقده التفسيرات الفقهية أو الكلامية حولها، سرعان ما يكتفي بالإشارة إليها وينفذ إلى مضامينها برؤى وتصورات فلسفية، وهو ما جعل تصوفه يتسم بأنه تصوفا فلسفيا. ولذلك فهو ما يلبث أن يُحضر المصادر الداخلية الأصيلة ليغيّبها، مما أتاح للموروث الفلسفي أن يتسلل إلى بنية تفكيره، ويستوطن جغرافية أفكاره. ولذلك فالبحث في الأصول الفكرية لميتافيزيائية وحدة الوجود عند بن عربي يحيل ابتداء وتلقائيا إلى الموروث الفلسفي. وبالفعل فإن ما تؤكده مضامين "الفتوحات المكية"، و"فصوص الحكم"؛ هو أن الفلسفة المشائية، والفلسفة الأفلاطونية المحدثة، والرواقية، وفلسفة فيلون اليهودي والغنوص الفارسي... هي الدعائم والمنطلقات التأسيسية لمذهبه حول وحدة الوجود. وبما أن "الفيض" هو المقولة المحورية التي شدت تفكير ابن عربي لما لها من دلالة مفهومية وعلاقة تكوينية بنيوية بحقيقة وحدة الوجود، نجده يبدي تأثرا قويا واهتماما كبيرا بفلسفة أفلوطين، حيث وجد في نظرية الفيض لديه، والتي تشرح كيفية فيض الصفات الإلهية على العالم؛ ما يفيده في توضيح رؤيته الصوفية لوحدة الوجود في بعدها الميتافيزيقي. حيث إن القول بالفيض والصدور من خلال نظرية "التدرج الكوني" الذي يفيض عن الواحد كثرة، وينتهي بالإنسان، ثم عودة هذا الإنسان في تجاوزه للكثرة الظاهرة إلى أصل الواحد[3]؛ تأكيدٌ صريحٌ وفصيحٌ لإثبات ميتافيزيائية وحدة الوجود في توجهها الصوفي ذي المسحة الفلسفية. وهذا ما لفت انتباه آسين بلاثيوس، وحمله على الاستنتاج إلى "أن أول خاصية تبرز للعيان هي الأثر الأفلوطيني العميق المتغلغل في كل مذهبه، وبخاصه في تصوفه"[4].ومن ملامح تأثر ابن عربي بالأفلاطونية المحدثة؛ "استخدامه للمصطلحات الفلسفية الأفلاطونية في تفسيره لمبدأ الخلق"[5] لكن أبو العلا عفيفي يرى أن ابن عربي وإن كان يستخدم كلمة فيض وما يتصل بها من اصطلاحات، وقد ذكر فيوضات أفلوطين بأسمائها، وعلى النحو الذي ذكره أفلوطين، ولكن للفيض عنده معنى مختلف تماما عن معنى أصحاب الأفلاطونية الحديثة. فمعنى كون الوجود فاض عن الواحد . عند ابن عربي . هو أن الواحد متجلي في أعيان الممكنات التي لا تتناهى . منذ الأزل، وسيبقى على الدوام . فالواحد قد ظهر بصور أعيان الممكنات المتكاثرة في الوجود الخارجي، أي أن الكثرة قد صدرت عن الواحد... خلافا للقاعدة التي وضعها الفلاسفة، وهي : أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد"[6].

فالفيض في فلسفة ابن عربي الصوفية حول علاقة "الحق" بـ "الخلق" في إطار خصوصية رؤيته لوحدة الوجود؛ يأخذ

معنى "التجلي"، بمنظور إبستيمولوجي تجاوزي، مؤسس على آليتي الهدم والبناء؛ أي إفراغ "الفيض" من محتواه الفلسفي الأفلوطيني، وتحميله دلالة مفهومية ومضمونا معرفيا عرفانيا مختلفا. فهو عند ابن عربي (أي التجلي) صدور الصور أو الموجودات كلها عن الحقيقة المطلقة في أحديتها ووحدتها، والتي يمثل العالم مظاهر وتجليات لوجودها. بخلاف الفيض الذي قال به أفلوطين والذي هو في نظره سلسلة من الأشياء المتدفِّقة، يكون أولُها سببًا لثانيها، وثانيها لثالثها، وهكذا إلى ما لانهاية، بصورة يكون فيها السابق علَّة اللاحق، وبأن هذا الأخير معلول لما سَبَقَه.

والتجاوز المفهومي لـ "الفيض" بما هو جوهر "وحدة الوجود" في بعده الإبستيمولوجي والأنطولوجي من أساسه الفلسفي الأفلوطيني إلى إعادة بنائه وتأصيله الصوفي عند بن عربي؛ يحيل إلى سؤال الخصوصية الميتافيزيقية لوحدة الوجود في صوفيته. فما طبيعة وحقيقة الرؤية الصوفية لميتافيزيقا وحدة الوجود عند ابن عربي؟ وإذا كان الصوفي يتداخل مع الفلسفي في البناء المفهومي والوظيفي لهذه القضية في مذهبه، فإلى أي مدى ساهم ذلك في ولادة ميتافيزيقا إسلامية حول سؤال الوجود الذي هو في صميمه وجوهره سؤالا فلسفيا؟ أي ما هي حدود الإمكان الإبستيمولوجي لقيام فلسفة إسلامية . حول مبحث الوجود، فضلا عن المعرفة والقيم . على أساس روحاني لا معقول متجاوز للفلسفة التقليدية في منطلقها العقلاني ومنطقها الأرسطي الذي احتكم إليه فلاسفة الإسلام؟

2.2 . ميتافيزيقية "وحدة الوجود" لدى ابن عربي من الأصول الفلسفية إلى التأصيل الصوفي:

تجدر الإشارة ابتداء إلى أن "وحدة الوجود" هي نظرية ابن عربي الميتافيزيقية حول الحقيقة. وقد ضمن أفكاره حولها في كتابيه: "فصوص الحكم" و"الفتوحات المكية". ويلخص مضمون هذه القضية؛ قضية حقيقة وحدة الوجود بأصولها وفصولها في قوله: "سبحان من خلق الأشياء هو عينها"[7]. ومفاد هذا القول أن الوجود كله واحد، ووجود المخلوقات عين وجود الخالق ومجلاه، ولا فرق بينهما من حيث الحقيقة في جوهرها وحدتها. وبن عربي بهذا التصور حول حقيقة الوجود؛ يسقط الإثنينية والكثرة في الوجود العيني. ويلازم بين الوجود والميتافيزيقا تلازما مهويا ووظيفيا.

وهذا التلازم المفهومي والوظيفي بين حدي "الوجود" و"الميتافيزيقا" عند ابن عربي؛ يتحدد ابتداء في اللحظة الاصطلاحية، فـ"اصطلاح "الوجود المطلق"*، أو "الوجود الكلي" الذي يستخدمه ، إنما يشير إلى الحقيقة التي هي الأصل المطلق لكل ما يوجد[8]. وهذا التحديد يكشف بدقة ووضوح عن الطبيعة االماورائية المفارقة لحقيقة الوجود، بأنه "جوهر" في ذاته، "واحد" في استقلاله وتفرده وتعاليه، وهي الخواص المفهومية والماهوية لإطلاقيته. وهذا المفهوم/ الماهية يحيل بداهة إلى العلاقة؛ علاقة الواحد بالكثير أو "الحق" و"الخلق". فوحدة الوجود التي قوامها ومصدرها الله الواحد/ الحق، يستدعي مقابله الوجودي/الخلق. ومن ثم فوحدة الوجود هي جماع واجتماع النقيضين(الحق والخلق). وهو ما يعني أن حقيقة الوجود في نظر ابن عربي واحدة في وحدتها الجوهرية الحقية، أوفي كثرتها الظاهرية الخلقية. فهي، إذن، "واحدة في جوهرها، متكثرة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات. وهي قديمة أزلية لا تتغير، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها"[9]: "فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها؛ قلت هي "الحق"، وإذا نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت هي "الخلق". فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات، لكنها متناقضات لاختلاف الاعتبارات لا في الحقيقة"[10]. وعن حقيقة "الوحدة" كخاصية ميتافيزيقية للوجود يقول ابن عربي: "فما وقع التميّز بين الأشياء آحادا أو كثيرين إلا بالوحدة، ولو اشترك فيها إثنان لما وقع التميّز. والتميّز حاصل: فالوحدة لابد منها في المجموع. فما ثم إلا واحد أصلا وفرعا نظريا"[11]. وبالتالي فما يبدو أنه ثنائية توحي بها المقابلة بين الواحد والكثير/ الحق والخلق، هو ثنائية من الناحية الإبستيمولوجية. أما أنطولوجيا لا توجد إلا حقيقة واحدة. ولذلك، "فالواحد في علاقته بالكثير يمثل علاقة الدائم بحوادثه، أو الجوهر بالنسبة لأعراضه، وهو مختلف عنه منطقيا [إبستيمولوجيا] لكنه بالفعل واحد معه[أنطولوجيا]"[12]. وبهذه الصيغة يتقاطع ويتداخل الأنطولوجي مع الإبستيمولوجي في نظرية وحدة الوجود لديه.

هذا التميّز في ارتباطه بالوحدة هو قوام ميتافيزيقا بن عربي وأساسها، فكل قضايا مذهبه الوجودي موصولة ومشدودة إلى هذا التميّز الوحدوي. وابن عربي بهذه النزعة الميتافيزيقية في تحليله لمعنى الوجود، ينفي عن الوجود المطلق البينية الزمانية والمكانية، بل إن الوجود بأكمله وحدة واحدة، فوجود الأشياء هو عين وجود الحق، "فليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة هو الوجود كله ..."[13]

وفي هذا السياق يؤكد بلاثيوس أن ابن عربي قد مهد الأسس الميتافيزيقية لهذا المذهب في الاتحاد، فإذا كان العالم يصدر عن الله، والمخلوقات هي علامات وآثار وتجليات له، وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة، هي الحقيقة الإلهية فمن الواضح أن إدراك هذه الوحدة في الوجود ينبغي أن يكون المطلب الأسمى للتصوف، فالنفس بعودة مثالية ترجع إلى الاتحاد بالله الذي صدرت عنه بالصدور المتنامي".[14]

وهذا ما يكشف عن التأسيس الديني في خطه وتوجهه الصوفي لدى ابن عربي لتكوين وبلورة نظرية ميتافيزيقية حول وحدة الوجود. فموقفه هذا إنما "هو حصيلة تصور ديني لله بما هو الحقيقة الأبدية، المحيطة بالوجود إحاطة تامة. وهو تصور عادة ما يكون له جذوره المتأصلة في الخبرة الصوفية"[15] ذات الميول الفلسفية. فما هي الخصوصية الميتافيزيقية لـ "وحدة الوجود" في إخراجها وتخريجها الصوفي عند بن عربي؟

3 . الخصوصية الميتافيزيقية لـ"الوحدة" الوجودية في إخراجها الصوفي عند ابن عربي:

خلافا وتجاوزا للتصور الفلسفي اليوناني وورثه الإسلامي حول مفهوم الميتافيزيقا في تمفصلها بحقيقة الوجود؛ والقاضي بأن ثمة صفة أو درجة ميتافيزيقية واحدة (غير قابلة للتعدد)، تخص الوجود الماورائي في وحدته وتعاليه، فإن ابن عربي بقول بوجود صفتين أو درجتين ميتافيزيقيتين يتأسس عليهما مبدأ وحدة الوجود، إحداهما موصولة بـ"الماهية" أو "الحق" بما هو جوهر الغيب المطلق ، والأخرى متصلة بـ "الوجود" أو "الخلق" بتوصيفه. وهذا التراتب الثنائي الميتافيزيقي في علاقته بثنائية الماهية والوجود، يحدده ابن عربي من خلال وقوفه على مفهوم وحالة "الحضرة" الوجودية، حيث يميز بين حضرتين إلهيتين: الأولى ترتبط بالغيب المطلق حيث الصفة الميتافيزيقية خاصية للماهية وهي الحق/ الله في ذاته، أي "الوجود الخالص في ذاته، والوجود في ذاته"[16]. والحضرة الثانية تتعلق بالوجود الإلهي بما هو مصدر "الخلق"، أي "حضرة" تجليه من خلال الكائنات والأسماء المتكثرة في لاتناهيها. وعن هذا التمييز بين الحضرتين اللتين تخصان الوحدة الوجودية في أصلها وتأصيلها الميتافيزيقي الروحاني؛ يقول ابن عربي: "و حضرة الواحدية، هي الحضرة (أزلية الآزال) الأولية المطلقة التي لا تعدد فيها (الوحدة)؛ اما "الأزلية الالهية فهي متعددة بتعدد الأسماء والأسماء لا تحصر كثرتها "[17]. ويوضح ذلك من خلال مثال شارح مفصح يتمثل في وصفه لآدم(الإنسان)، حيث يقول: انه "الحضرة الجامعة الشاملة لجميع الاسماء الالهية (الكثرة) كما هو جامع بحقائق الأكوان كلها"[18]. وأن حضرة الجمع الجامعة؛ هذه قد استوعبت كل شيء، وألغت كل تفرقة، بحيث تكون الأشياء من عين واحدة، بل تكون عبارة عن هذه العين الواحدة، إذ الكل من حيث الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة، مثله في ذلك كمثل الواحد من بقية الأعداد، إذ يتكرر فيها على أشكال متكثرة...

وتجدر الإشارة إلى أن الحضرات عند ابن عربي خمس[19] هي: حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العالمية؛ وحضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك؛ وحضرة الغيب المضاف وعالمها عالم الأرواح الجبروتية؛ وحضرة الملكوت وعالمها عالم النفوس المجردة والعقول؛ وحضرة الإنسان الجامع وهي الحضرة الجامعة للحضرات الأربعة.

يتبيّن هذا التخريج الصوفي لميتافيزيقا وحدة الوجود في مذهب ابن عربي، أن هناك انزياح من الفلسفي المعقول إلى العرفاني اللامعقول؛ من العقلاني إلى الروحاني. وأن الروحانية هي الفضاء المعرفي الأنسب والأرحب للوقوف على الحقيقة الوجودية في ميتافيزيائيتها، من منطلق أن غيبية الوجود هي عين ميتافيزيائيته، والغيب عالم روحاني بطبيعته، ومن ثم فطبيعة المنهج والرؤية تفرضها طبيعة الموضوع، أي أن روحانية التفسير من روحانية المُفَسَّر. مما جعل "مذهبه روحانيا خالصا"[20] وهو ما يفيد في اعتقاد ابن عربي أن الفلسفة بما هي تفكير عقلاني قاصرة عن إدراك ما هو في جوهره روحاني، فإذا كان ما هو روحاني يرتبط بما يصطلح عليه فلسفيا بـ "الإلهيات"، فإن "الفلسفة قد ظلت في الإلهيات، لأن ما وراء الطبيعة من فوق مدارك العقل، ولا أمان فيها إلا لطريق الوحي والإلهام"[21].

وإذا كانت "الميتافيزيقا" مبحث فلسفي في مفهوميته وتاريخيته، فإن التصوف قد التقي مع الفلسفة واشترك معها في هذا المبحث وافتكه منها، مع اختلاف وتجاوز في الرؤية والمنهج من العقلاني إلى الروحاني، وبهذا "تحول التصوف إلى نوع من الفلسفة الإلهية.. وأصبح بحثا في الحقيقة الإلهية وتجلياتها"[22]. وهذا ما جعله" بلا ريب [أي التصوف] فلسفة الإسلام، والمتصوفة هم فلاسفة الإسلام بالتعريف المحمدي، والحدود الربانية"[23]. والفلسفة الإسلامية في مسحتها وتوجهها الصوفي لدى ابن عربي، هي "شريعة إدريس" عليه السلام، وأنها من المعارف الروحانية السماوية، وأنه أعمل فكره كثيرا للوقوف على سر ما أصابها من ضلال في المعاني الإلهية. وفي هذا يقول: "لقد دخلت الخلوة، وعملت على الاطلاع على الحقيقة الإدريسية، فرأيت الخطأ إنما دخل على الفلاسفة من التأويل، وذلك لأنهم أخذوا العلم عن إدريس، عليه السلام، فلما رفع إلى السماء، اختلفوا في شريعته، كما اختلف علماء شريعتنا، فأحلّ هذا ما حرّم ذلك، وبالعكس، ثم جرت بهم الأيام، فارتكبوا هذه الأخطاء في فهم الإلهيات". فالخطأ والضلال الذي وقعت فيه الفلسفة أصاب الماورائيات الغيبية/ الإلهيات، وقد تنبّه ابن عربي إلى أن العلاج إنما يكون بالإشراق الصوفي الذي يعرج بالصوفي إلى أفق ومقام الإنسان الإلهي بما هو "حضرة جامعة شاملة لجميع الأسماء الإلهية"، فيدرك حقيقة الوجود في ألوهيته والتي هي عين ميتافيزيقيته. أي أن مدار إدراك حقيقة الوجود المطلق في وحدته وماهيته الميتافيزيقية؛ هو التجربة الروحانية الصوفية، وليس الممارسة الفكرية العقلانية.

إن ابن عربي بهذا التأسيس الروحاني الصوفي المفلسف لإشكالية وحدة الوجود، أسهم في بناء ميتافيزيقا

إسلامية خاصة ومتميّزة عن أصلها الفلسفي اليوناني وما خالطه وانبثق عنه من غنوص شرقي، ووريثه العربي الإسلامي(من الكندي إلى ابن طفيل)، وكذا التصوف السني في خطه الكلامي الأشعري، ومرجعيته الفقهية الظاهرية.

وقد أسس ابن عربي هذا البناء الميتافيزيقي لنظرية وحدة الوجود على مرتكزات منهجية تمثلت في جملة مقولات ومحددات؛ فلسفية في شكلها ومبناها، صوفية في مضمونها ومعناها. فما هي هذه المقولات والمحددات الميتافيزيقية الوجودية؟

4 . المقولات والمحددات الميتافيزيقية لوحدة الوجود في توجهها الصوفي المُفلسَف:

إذا كان ابن عربي يقول في نظريته حول طبيعة الوجود بوحدته من الناحية الميتافيزيقية؛ فإن ثمة مقولات ومحددات فلسفية استدعاها وضمنها مذهبه الصوفي ليؤسس ويبلور من خلالها تفسيره الميتافيزيقي لهذه النظرية وهي:

1.4. الفيض: وهو ما يسميه ابن عربي بـ "التجلي الدائم"، والذي يعني أن وجود الممكنات يكون بـ "الفيض"، أي ظهور الحق في الخلق في كل آن، في ما لا يحصى عدده من الصور. ويرى أن الفيض بما هو تجلي قد تحقق في أكمل صوره ومظاهره في الأنبياء عليهم السلام من آدم (عليه السلام) إلى محمد (صلى الله عليه وسلم). فكل نبي تتجلى فيه صفة من الصفات الإلهية، فالألوهية تتجلى في الفص الآدمي، والنفثية في الفص الشيثي، والسبوحية في الفص النوحي، والقدوسية في الفص الإدريسي، والحقية في الفص الإسحاقي، والعلمية في الفص الإسماعيلي، الفردية في الفص المحمدي"[24]. وعن زمنية الفيض/ التجلي؛ يربط ابن عربي ذلك بتاريخ آدم عليه السلام، وقرر أنه وقع الفيضان الأول الذي عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور، والثاني هو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد. وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات، واستعداداتها المحددة لها في العلم الإلهي، وعن الثاني نتج التحقيق الخارجي لهذه الأشياء، ونتائجها المرادة منها[25]. والفيض بهذه الكيفية يكشف عن مدى تأثر ابن عربي بالتراث الغنوصي والفلسفة الأفلاطونية المحدثة في كيفية فيض الصفات الإلهية على العالم مع الاختلاف والتجاوز الذي أشرنا إليه سابقا حول الخصوصية الصوفية لميتافيزيقا الوجود عنده. والقول بالفيض والإحالة إلى مقولته؛ يفضي بداهة إلى:

2.4. الواجب الوجود والممكن الوجود: انطلاقا من إيمان ابن عربي بالوحدة الوجودية وقوله بجوهريتها المجردة من الأعراض؛ فإنه لا وجود لـ "ممكن" مقابل "الواجب". لأنه متغير وحادث، وبما هو كذلك، فهو العدم مقابل الوجود. ومن ثم فالعلاقة بين "الممكن" و"الواجب" الوجود هي علاقة بما يسميه ابن عربي بـ "الضروري والممتنع". وبالتالي فما تعتبره المذاهب الفلسفية العقلانية والعقائد الكلامية النقلية "ممكنا" وجوديا ممثلا في الموجودات الطبيعية بما هي مخلوقات للخالق/ الحق، ومقابلة له مقابلة الممكن بالواجب تأسيسا على مبدأ الثنائية وعدم التناقص في صورته المنطقية الفلسفية، فإنها في نظر ابن عربي(أي الموجودات الطبيعية) هي عين الحق ومظهره بلغة الفيض والتجلي. فليس هناك وجود، إذن، إلا وجود الحق بصور ما عليه الممكنات في ذاتها وأعيانها. والذات الإلهية من هذا المنظور الوحدوي الصوفي في أساسه الميتافيزيقي؛ هي الحق والخلق في الآن ذاته بناء على مبدأ التناقض الصوفي الجامع. وهذا ما دفع ابن عربي إلى النظر إلى الذات الإلهية من وجهين: أ . ذات بسيطة مجردة من النسب والإضافات، وهذا هو معنى اتصافها بأنها جوهر ووجود مطلق في ذاته، بما هو "الحق". ب . وهي ذات متصفة بصفات وأسماء، ووجودها من هذا الوجه؛ متجلي ومتعيّن في صور أعيان الممكنات المعبر عنها بـ "الصفات". وهي "الخلق" بما هو تجلي لـ"الحق"، ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق. وبالتالي، فوجود الممكنات هو عين وجود الله. والعلاقة بين مقولة "الواجب والممكن" الوجود تحيل إلى مبدأ أو مقولة "الوحدة والكثرة".

3.4. الوحدة والكثرة: أية علاقة؟ تأسيسا على مقولة "الواجب والممكن" المشدودة إلى مقولة" الفيض/ التجلي، فإن الوجود في نظر ابن عربي واحد، ومن ثم فلا وجود لكثرة تقابله، وبالتالي فما يُعتقد بأنه كثرة ما هو إلا تكرار مستمر للواحد في طبيعته العددية الرياضية. أي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها، ولا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، إذا نظرت إليها من حيث صفاتها؛ قلت هي "الخلق"، وإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي "الحق". وبالتالي فما يُنظر إليه على أنه كثرة في الموجودات، فما هو إلا نتيجة للحواس الظاهرة، والعقل القاصر. ومن ثم فالتفرقة بين الواحد والكثير؛ تفرقة منطقية يقرها العقل الفلسفي، وهي كالتفرقة بين الجوهر وأعراضه.

ما تفيده هذه المحددات الميتافيزيقية في ثلاثية مبادئها، هو أنه "لا موجود إلا لله، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق، وجوده أزلي أبدي، بل هو الوجود كله، ولا وجود سواه"[26]. والعالم الطبيعي مجرد تجلي للوجود الإلهي، وبالتالي فلا وجود له. وفي هذا يقول ابن عربي: "وقد ثبت عند المحققين أن ما في الوجود إلا الله، ونحن إن كنا موجودين؛ فإنما كان وجودنا به، فما ظهر من الوجود بالوجود إلا الحق، فالوجود الحق وهو واحد، فليس ثم شيء هو له مِثْلٌ، لأنه لا يصح أن يكون ثم وجودان مختلفان أو متماثلان"[27]. وقد خلص ابن عربي من هذا التفرد والانفراد

والتجوهر الإلهي للوجود، إلى أن ثمة ثلاث مراتب وجودية للذات الإلهية: الأولى؛ وهي مرتبة الأحدية المطلقة، وهي مرتبة الذات، أو "العماء". أي "الحق" في تنزيهه، وتعاليه، منفصلا عن "الخلق"، وهي تأكيد لـ "واجب الوجود". والثانية هي مرتبة الواحدية، حيث يتجلى "الحق" في "الخلق"، أي المرتبة التي تتجلى فيها الذات. وهذه المرحلة تجسيد لمبدأ "الفيض" أو "التجلي" الإلهي في الوجود. وقد وظف ابن عربي هذه المرحلة لحل المشكلة الميتافيزيقية المتعلقة بعلاقة الله بالعالم. حيث وجد في عملية التجلي أو الخلق المستمر دليلا لتجاوز الثنائية الوجودية، وبالتالي، تأكيدا لوحدتها. كما لجأ في ذلك إلى التشبيه والتمثيل، واستعمال المجاز مثل "التجلي في المرآة"، و"التخلل"، و"السريان في الوجود". وانتهى من ذلك إلى أن "الخلق" مجرد تجلي دائم لـ "الحق". أما المرتبة الثالثة: فهي مرتبة شهود الحق في القلب. حيث تتحول "وحدة الوجود" من حقيقة مطلقة في أفقها النظري الموضوعي؛ إلى تجربة وجودية ذاتية، حيث تمحى الكثرة، ويختفي التناهي، وتتحقق الوحدة، وينفتح الوجود على اللاتناهي، لتتحول الوحدة الوجودية من حقيقة معرفية إلى حال وجداني، حيث لا يرى الصوفي نفسه ولا العالم، بل يرى الله وحده، ويتحقق بوحدته معه، فتكون تجربته الصوفية تلك؛ تجسيدا لوحدة "الحق" بـ "الخلق". وهذا ما يكشف عن طبيعة الأساس الميتافيزيقي لوحدة الوجود في مذهب ابن عربي، وهي طبيعة روحانية لاعقلية، وهي روحانية ميتافيزيقية متجاوزة للميتافيزيقا الفلسفية المعقولة، والتي تصارعت وتعارضت فيها المتقابلات الوجودية، عمقت الجدل بين الثنائية والوحدة فيما يتعلق بسؤال وحدة الوجود. كما أنها متجاوزة أيضا للمنقول الديني في خطه السني حول حقيقة الوجود الإلهي الذي يعتبره خالق للعالم ومنزه عنه وغير متجل فيه.

وقد انتهى ابن عربي من روحانيته الميتافيزيقية حول وحدة الوجود، إلى تجاوز السببية الطبيعية إلى السببية الإلهية، ففي نظره، بما أنه لا وجود إلا لله، فإنه لا فاعل في الكون إلا هو، فهو يرى أن "الحق" وحده هو الفاعل لكل شيء، والمتجلي فيه. وقد أفضى هذا الموقف الصوفي من السببية إلى عتبة أفق إشكالي حول قضايا القضاء والقدر، والحرية والمسؤولية الإنسانية، بل السؤال الوجودي الإنساني في هويته وعليته وغائيته.

إذا كان "عدم التناقض" هو المبدأ المحرك للعقل الفلسفي في بحث القضايا الوجودية والمعرفية والقيمية، حيث لا التقاء ولا ائتلاف بين الأضداد، ومن ثم فلا إمكان ولا إمكانية للوحدة بينها، بل يبقى التقابل هو الوسيط الفاصل والمميّز بين الوحدة، والثنائية والتعدد الوجودي. فإن العكس هو الأصل والأساس في اللاعقل الصوفي بما هو نشاط معرفي روحاني، حيث إن "التناقض" هو قوام الرؤية الصوفية حول الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية: فالحق هو الخلق، والواحد هو المتعدد ، والوحدة هي الكثرة، والظاهر هو الباطن، والأول هو الآخر ... ؟؟؟ والسؤال الذي يطرح نفسه عند هذا الأفق الإشكالي المعرفي: ما هو الأساس الإبستيمولوجي، والمسوغ المنطقي الذي يستند إليه "مبدأ التناقض" في المقاربة الصوفية للحقيقة الوجودية في طبيعتها الماورائية المفارقة؟

5. "التناقض" أساس الرؤية الصوفية في التأويل الميتافيزيقي لـ"وحدة الوجود":

إن حقيقة وحدة الوجود . بما هي حقيقة غيبية ميتافيزيقية . في نظر ابن عربي؛ تكمن في التناقض، فهو إذ يتحدث عن الحضرة الأزلية الالهية ويصفها بأنها "متعددة بتعدد الأسماء والأسماء لا تحصر كثرتها"[28]. فإنه ينظر إلى خاصية التعدد من خلال التناقض الذي يحكمها ، فأسماء الله الدالة على ذاته في تعددها متقابلة بالتناقض. وفي وصفه تعالى بأنه الأول والآخر، والظاهر والباطن... تأكيد فصيح وصريح على ذلك. ولذلك؛ فإن تحقق "مبدأ التناقض يظهر" أول ما يظهر في إدراك وحدة الوجود في أفقها الميتافيزيقي الحقي الذي هو عين الذات الإلهية في ماهيتها. فحقيقة الذات الإلهية لا تدرك في أحديتها الماهوية ووحدها الوجودية إلا بمنظار التناقض. والذي يقول فيه ابن عربي: "إن الله تعالى لا يُعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره. و ما تم من يراه غيره، وما ثمة من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه، باطن عنه"[29]. وعن التناقض بما هو أساس الوحدة الوجودية في جوهرها الحقي الإلهي؛ يقول: "فما ثم إلا هو، وما هو إلا هو... وهو من حيث الوجود عين الموجودات. فالمسمى محدثات ليست إلا هو... لذلك نقول فيه هو لا هو، أنت لا أنت"[30]. فابن عربي، واستنادا إلى مبدأ التناقض يسمي الله بإسمين متقابلين بالتناقض: فهو الحق وهو الخلق في نفس الوقت: من حيث مظاهره المتكثرة المختلفة هو الخلق، ومن حيث إن تلك المظاهر ليست إلا تجليات له؛ فهو الحق: فـ "ما هو إلا هو" يعني ما الوجود إلا الله، وفي نفس الوقت فإن " هو لا هو" يعني وجود الحق غير وجود الخلق. فـ "هو" و"لا هو" جانبان لحقيقة واحدة. وبناء على ذلك؛ "فإن حقيقة الوجود لا تعقل إلا بمنظار التناقض"[31]، الذي يرفض ويستبعد ابتداء وفورا؛ العقل والحس كمصدرين لإدراكها. وبالتالي؛ فإن الفضاء المعرفي الأنسب والأرحب لاستيعاب "التناقض" هو الفضاء الروحاني الصوفي، حيث تستخلص الوحدة الوجودية من داخل عناصرها المتناقضة عن طريق الإلهام والذوق والبصيرة. وحاسة البصيرة، طاقة روحانية باطنية تمكن من

النفاذ إلى عمق المعاني الإلهية واختلافها. والمبرر الإبستيمولجي لذلك؛ أن الحقيقة الوجودية بما هي حقيقة غيبية في جوهرها؛ وبما هي الوحدة الكامنة في التناقض، فإن السبيل إلى إدراكها هو الكشف الصوفي، ومرد ذلك إلى "أن المعرفة الكشفية لا تقوم على مبدأ الذاتية وعدم التناقض، وإنما على مبدأ المفارقة، والإلمام بكل مظاهر الحقيقة المتعارضة، ولا تبحث عن الوحدة الذاتية، وإنما تبحث عن الوحدة المتكثرة"[32].

والكشف الصوفي باعتباره إمكان معرفي لحقيقة الوجود في وحدته وتجوهره، فإن طبيعة هذه الحقيقة "غيبية" مفارقة ومتعالية متمركزة في الألوهية. وبالتالي فهي حقيقة مفارقة في جوهرها. ومن ثم فإن طبيعتها الغيبية، هو ما يجعل الكشف الطريق الأنسب لأدراكها من منطلق أن "الكشف هو فن الاطلاع على الغيب". والكشف عند هذا الأفق الميتافيزيقي لحقيقة وحدة الوجود، يعني وظيفيا، في التقليد المعرفي الصوفي، رفع الحجاب أمام القلب. ومعرفة الحقيقة الغيبية تحصل فيضا وبلغة ابن عربي تجليا. وبفعل التناقض يرى القلب في الكثرة التي يظهر بها "الخلق" في تجليه؛ وحدة مجلية لحقيقة "الحق".

وفي نظر ابن عربي، فإن التقابل بين المعرفة التي تحصل بالعقل، والحقيقة التي تكشف بالقلب، هو تقابل بين الفيزيقا والميتافيزيقا. وانطلاقا من هذا التقابل يتساءل عن مدى وإمكانية تأسيس خطاب ميتافيزيقي حول وحدة الوجود في ثلاثية أبعاده: الله، الإنسان، العالم؟

تجدر الإشارة هنا، إلى أن ابن عربي إذ يلتفت إلى "التناقض" كمبدأ يستند إليه في منهجه الروحاني الصوفي لمقاربة سؤال حقيقة وحدة الوجود في أفقها الملكوتي المتعالي؛ إنما يسعى إلى إمكانية تأسيس ميتافيزيقا (صوفية) إسلامية، في رؤيته للوجود(الحق/ الخلق).

وحول إمكانية تأسيس ميتافيزيقا(إسلامية)* تستهدف قضية وحدة الوجود كلحظة معرفية تتجسد فيها الماهية الإلهية، يستبعد ابن عربي، ابتداء، العقل سبيلا إلى ذلك، وفي نظره، أنه من الاستحالة بمكان، الإحاطة بحقيقة الألوهية. "واستحالة معرفة الذات الإلهية عنده تعني؛ اعترافا بقصور المقولات والكليات المنطقية، فعندما يحاول الفيلسوف أن يؤسس خطابا ميتافيزيقيا، يفقد أهمية المنطق، وذلك لأن الذات الإلهية ليس لها جنس أو نوع"[33].

وفي نظر ابن عربي؛ فإن الوقوف على حقيقة الذات الإلهية في جوهرها، وفي منطلقها وأفقها المتعالي المفارق غير ممكنة، والإمكان المعرفي الصوفي لها، هو "البحث في العلاقة الممكنة بين الأسماء الإلهية، وبين كائنات العالم، وهي العلاقة التي تفسرها نظرية التجلي الإلهي عند بن عربي. وهذه العلاقة وحدها . في اعتقاده . التي تسمح بإمكانية خطاب حول المعاني الإلهية، التي تبطن العالم، أما الذات الإلهية، فهي "اللامعرّف" أو سر المطلق"[34]. وهو ما يفيد أن تأويل الحقيقة؛ حقيقة الوجود في فلسفة ابن عربي الصوفية؛ هو الدين في أبعاده الروحية الميتافيزيقية. وهو الفلسفة . في نفس الوقت . انطلاقا من كون الميتافيزيقا مبحث فلسفي أصيل. وهذا ما دفعه إلى اعتبار "التصوف بلا ريب فلسفة الإسلام، والمتصوفة هم فلاسفة الإسلام بالتعريف المحمدي والحدود الربانية"[35].

ما هي الآلية المنهجية التي لجأ إليها بن عربي لتمكين كشفه الصوفي من الجمع بين المتناقضات الوجودية لرؤيتها في وحدها الجوهرية؟

إذا كان الكشف، بما هو أسلوب معرفي صوفي، ينزع نحو التقيد بالوجود في وحدته، فإن هذه الوحدة الوجودية "جامعة جمعا بنيويا للمتقابلات المتناقضة: فالحق/ الله هو الأول والآخر، الظاهر والباطن... ولا يجمع بين هذا التضاد إلا الخيال"[36]. "لأن حقيقة الوجود؛ حقيقة خيالية، تصبح به علاقة الظاهر بالباطن علاقة تضايف لا ينفصل أحدهما عن الآخر. ويعرف أحدهما بالآخر"[37]ومن ثم فالقدرة الكونية للخيال هي الوظيفة الأقرب للدلالة على الحق[38] في وحدته وتجليه. فبالخيال، إذن، كان الكشف الصوفي إدراكا جامعا لمظاهر الوجود المتكثرة، وكاشفا عن وحدته من خلالها.

5 . 1. الخيال بما هو آلية معرفية أنسب لدور التناقض في التأسيس الميتافيزيقي لوحدة الوجود:

إن كون مضمون "وحدة الوجود" هو "البحث في مسائل الذات الإلهية وصفاتها، والعلاقة بين الحق والخلق، فيض الله وتجليه، وصلته بالعالم، والإنسان الكامل والحقيقة المحمدية، أو قدم النور المحمدية، والاتحاد بالله، ووحدة الأديان"[39]، فإن ذلك ما جعلها ميتافيزيقية الطابع والخصوصية، ومن ثم تجاوز إمكانية معرفتها بالنظر والاستدلال العقلي، والاستناد، في ذلك، إلى آلية الخيال لما له من نسبة وتناسب مع الكشف الروحاني، أو الإلهام والعلم اللدني.

وقد لجأ ابن عربي إلى الخيال كآلية معرفية لحل التناقض الملازم لحقيقة وحدة الوجود، وما ينبثق عنها من متقابلات متعارضة من قبيل: الحق والخلق، الوجود والعدم، القدم والحدوث، الكثرة والوحدة... وبالتالي التساؤل لمعرفة السر الكامن وراء تواقف وائتلاف هذه المتناقضات في صورة وحدة وجودية محكمة. وبما أن ائتلاف المتناقضات غير ممكن عقليا وحسيا، فإنه مستساغ وارد في عالم الخيال. ومن هنا كان التناقض هو الخاصية المشتركة التي تربط الخيال بالميتافيزيقا، فكان خيالا ميتافيزيقيا، يسهم في فهم وحدة الوجود في ميتافيزيائيتها. ولذلك فـ "إن نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي

نتيجة للخيال الذي يعتبره الأداة التي تستطيع أن تجمع بين المتناقضات، وتخترق عالم الغيب والبواطن، لاستنباط ما لم يقدر عليه العقل في عالم المحسوسات"[40]

وعن الخيال كوسيط معرفي لتقريب الحقيقة الميتافيزيقية للوجود؛ يقول هنري كوربان موضحا موقف ابن عربي حيال ذلك: "... وفي الحقيقة؛ فإن المفهوم الميتافيزيقي للخيال بكامله يتم الزج به في إنشاء هذا العالم الوسط. فكل حقائق الوجود تتجلى فيه في صور واقعية. وبمقدار ما أن كل شيء يظهر للحواس أو للعقل يملك دلالة، وهي دلالة تتجاوز المعطى المباشر، وتجعل من ذاك الشيء رمزا وإشارة، بمقدار ما تتطلب في حالها ذاك التأويل، أي أن الحقيقة الرمزية لذاك الشيء تتطلب إدراكا في مستوى حضرة الخيال"[41]. فلهذا العالم الوسيط (الخيال الوجودي) وظيفة في التأويل الرمزي للحقيقة الميتافيزيقية، انطلاقا من اتصال للصوفي العارف بهذا العالم . علم الخيال والرموز . من خلال ممارسته التخييلية.

وميتافيزيائية الحقيقة في بعدها التخييلي اللامعقول ذات بنية ثلاثية مركبة: فهي ابتداء، ماهوية، أي أنها تتحدد بـ "الحق" أو الذات الإلهية بما هي وحدة جوهرية في أحديتها المنفصلة عن أسمائها وتجلياتها. وهي وسطا؛ تتحيّز وتتموقع وجوديا في دائرة/ برزخ الخيال، أو الخيال الوجودي الذي هو خيال ميتافيزيقي في اتصاله بـ "الحق" في ماهيته. وهي انتهاء؛ تجليا؛ تتجسد في "الخلق" الذي هو مظهر "الحق". وجوهر وروح هذا المركب الميتافيزيقي لحقيقة الوجود في ثلاثيته، هو "الحق" (الحق في ماهيته، والحق في وجوده، والحق في تجليه)، وبالتالي فلا وجود ولا موجود إلا "الحق"، وفي هذا نفي لكونية ووجودية "الخلق". فوجود الحق، إذن، خيالي، يدرك بالبصيرة والكشف والرؤيا، ولذلك اعتبر بن عربي أن ميتافيزيقا الخيال من ميتافيزيقا الوجود، وأنه وسط ووسيط روحاني لاستقبال الحقيقة الروحانية وتشكيل صورها، ولذلك رأى أنه(أي الخيال) "أوسع الكائنات، وأكمل الموجودات، ويقبل الصور الروحانيات، وهو التشكل في الصور المختلفة من الاستحالة الكائنة"[42]. فهو، إذن، حضرة أو عالم ميتافيزيقي قائم بذاته، منفصل عن الخلق (الإنساني والفيزيائي)، وبتوصيف ابن عربي: هو "العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الأجسام"، وهو "أول مخلوق لله يخلق به الأشياء". وقوة معرفية مختصة بنقل صور الحقيقة من الماهية إلى الوجود

لقد لجأ ابن عربي إلى الخيال في معالجة القضايا الميتافيزيقية (الوجودية). وقد تمركزت الصورة الخيالية في خطابه الصوفي حول حقيقة الوجود، وشكلت آلية لمنهجه التأويلي، فبنى عليها نسقه الصوفي الفلسفي في مقاربتها. ووجد فيها سر قوته وفعاليته في استكناه واستبطان الحقائق الميتافيزيقية، فهو "يجسد ويصور ما ليس بجسد ولا صورة، فهو حس باطن بين المعقول والمحسوس"[43].

ويجب التوضيح أن الخيال عند ابن عربي مراتب* والمرتبة التي يستهدفها فيما يتعلق بوظيفته المعرفية في بعدها الميتافيزيقي، هي مرتبة "الخيال المطلق/ المنفصل. الذي يعرفه بأنه "الحضرة الجامعة"، وهو تعريف وظيفي أداتي، يكشف عن طبيعة وقيمة وأفق وظيفته المعرفية. فـ"الحضرة الجامعة التي تخصه مفهوميا ووظيفيا؛ هي عين برزخيته/ وسطيته بين صور المعقولات وواقع المحسوسات، عالمي الميتافيزيقا والفيزيقا. ومن ثم فإن خاصية "الجامعة"، هي في ذاتها آلية الجمع بين المتناقضات الوجودية في عالم "الخلق" وردها إلى وحدتها الميتافيزيقية في عالم "الحق". وتأسيسا على ذلك؛ فالمعقول هو المحسوس، والباطن هو الظاهر، والوحدة هي الكثرة وبالجملة؛ المتناقض هو المتوافق... فدور الخيال هو إظهار العالم المتناقض في صورة وحدة، وبالتالي فالوجود كله خيال، وأن الوجود الحق هو وجود الله "من حيث ذاته وعينه، لا من حيث أسمائه، فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة"[44]. ومن هنا، نفهم دلالة ما يقصده ابن عربي بقوله: "... والعالم ما ظهر إلا في خيال"[45]. وما يظهره الخيال هو الكثرة(الخلق) الدالة على الوحدة(الحق).

فالخيال المطلق/ المنفصل، إذن، هو الرحم المعرفي الذي تتشكل فيه الصور(لا التصورات) الميتافيزيقية للوجود في حقيقته الحقية، وفي تجلياته الخلقية. وابن عربي إذ يسمي الخيال المطلق بـ "العماء"*، "وموطن الممكنات التي لا تنتهي"[46]. فهو "يعني به الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة. وهو يقبل كل صور الكائنات، ويقبل تصوير ما لم يكن، وعن حقيقته ووظيفته يقول: "فتح الله تعالى في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم، إلا أن ذلك العماء هو الخيال المحقق؛ ألا تراه يقبل صور الكائنات كلها، ويصور ما ليس بكائن، وذلك لاتساعه، فهو عين العماء لا غيره. فالصور بما هي صور، هي المتخيلات، والعماء الظاهرة فيه هو الخيال[47]:. ومفاد ذلك أن "الحضرة البرزخية"(الخيال المطلق) للصور الوجودية ليست إلا ظلا للوجود المطلق/الحق. وليست التجليات/الموجودات الا ظلال لهذا الظل. وهذا الظل/الظاهر هو الصور التي تمثل نموذجا في العلم الإلهي قبل خلق الخلق.

انطلاقا من هذا الدور المعرفي للخيال المطلق في نظرية وحدة الوجود الميتافيزيقية؛ يخلص ابن عربي من خلال نظرته الصوفية حول سؤال الوجود إلى أن العالم عالمين، لهما حضرتين: عالم الغيب أو عالم الملكوت، وله حضرة الغيب، وهو عالم المعاني وعالم العقل، ويدرك بالبصيرة. وعالم الحضور أو عالم الملك، وله حضرة الشهادة، وهو عالم الحروف والحس،

ويدرك بالبصر. ويتوسط العالمين، ويتولد من اجتماعهما "عالم الجبروت" الذي هو ذاته عالم الخيال وحضرة الخيال[48]. والملاحظ في هذه التراتبية الوجودية الثلاثية؛ أن حضرة الخيال هي أوسع "الحضور" لأنها تجمع بين العالمين. والتي يعبر عنها ابن عربي بـ "مجمع البحرين". والله بما هو الوجود الحق، يتجلى بالصورة في حضرة الخيال. "وما يعد ظهوره محالا ، يقبل الظهور في هذه الحضرة(الخيال)[49]. بمعنى أن الخيال بما هو وجود برزخي يتوسط الوجودين الحق والخلق، هو الفضاء المعرفي الوحيد الذي يقبل صورة "الحق"/ الله. وهو ما يفيد أن الخيال مرادف للحقيقة الوجودية، ومن ثم فإن الحضرة الوجودية؛ هي حضرة الخيال.

إذا كان التموقع البرزخي للخيال المطلق وجوديا ومعرفيا، بين عالمي الملكوت والملك، هو ما جعله فضاء أنسب وأرحب لتشكل الصور الميتافيزيقية للحقيقة الوجودية في وحدتها وتجوهرها، فما هو سبب هذه النسبة والتناسب بين آلية المعرفة(الخيال)، وموضوع المعرفة(حقيقة الحق)؟ وكيف يمكن لهذا الوسط(البرزخ) والوسيط المعرفي أن يستوعب المتناقضات والمتضادات الوجودية ليؤلف منها وحدة وجودية؟

عن هذا السؤال، وعن المسوغات التي تجعل من التناقض أساسا للحقيقة في عالم الخيال بما هو موطن الممكنات المعرفية، يقول ابن عربي: "وخلق عالم الخيال هو من أسرار الإسم الإلهي، فقد خلقه ليجمع بين الأضداد، إذ يمتنع حسيا وعقليا الجمع بينهما، ومن ثم كان الخيال الأقرب في الدلالة على الحق، لأن "الحق (الله)" هو الأول والآخر، والظاهر والباطن. والخيال في صورته العليا ما هو محال الوجود موجود فيه[50].

بهذا التحديد المفهومي والوظيفي للخيال، وبهذه القيمة الوجودية التي أبانت عنها المعرفة الصوفية، أراد ابن عربي أن يجعل منه أداة معرفية قوامها الكشف الصوفي لتأويل الوجود في كليته وإطلاقيته، وتصويرا لحركة التجلي الإلهي، والانطلاق من التناقض كمبدأ للتوحيد بين القضايا والمفاهيم المتعارضة، الظاهر/الباطن، الحق/ الخلق، الإنسان/ العالم... وبهذا الإجراء الإبستيمولوجي في توجهه الصوفي المتجاوز للمنطق الفلسفي السائد أراد أن يحرر الخيال من حتمية السيكولوجي الضيق الذي حصرته وحاصرته فيه المعرفة الفلسفية، ليرتقي به إلى الأفق الوجودي في كماله وإطلاقيته ووحدته. معتبرا إياه المرادف الوجودي والمعرفي للحقيقة.

هل لجوء بن عربي إلى الخيال لتجاوز إشكالية التناقض كعائق إبستيمولوجي أمام التأويل الصوفي لحقيقة وحدة الوجود، يشكل قطيعة نهائية مع العقل الفلسفي؟ أم أن ثمة تكامل وظيفي بينهما؟

6 . استبطان الصوفي للفلسفي في التأويل الميتافيزيقي لسؤال وحدة الوجود:

وراء التأويل الصوفي في خطه التخييلي الروحاني الظاهر لميتافيزيقا الوجود في وحدته؛ فرضية فلسفية ومنطق عقلي، والوحدة التي تحدث عنها ابن عربي في مذهبه الصوفي، هي، في العمق، وحدة فلسفية للوجود، تتمثل في استبطان هذه الوحدة لجدلية ثنائية فاعلة في القوة العاقلة المتمركزة في أعماق اللامعقول الصوفي. وهذه الثنائية هي الحق والخلق، التي رآها وأرادها ابن عربي وحدة جوهرية بينهما. فهو لم يقل بالوحدة إلا انطلاقا من الضرورة المنطقية للثنائية الوجودية التي سعى إلى نفيها. "إن وحدة الوجود الفلسفية هي هنا الوسيلة المفهومية الضرورية لوصف هذا التلازم الدائم بين الحق والخلق، باعتبار أن وحدة الإثنين قد تم تذوقها في تجربة صوفية لا يمكن أن تكون، ولا هي كانت تجربة وحدة وجود صوفية"[51]. وفي نفس السياق يقول أحدهم: "وحتى نتمكن من بناء فهم تقريبي لهذه العلاقة، لا بد أن نبيّن مسألة أساسية في فلسفة "وحدة الوجود" الصوفية عند ابن عربي، وهي: أنه رغم قوله بوحدة الوجود، وأن لا وجود إلا الله، فإنه يؤكد مع ذلك على ثنائية الذات الإلهية . العالم"[52]. والقول بـ"الثنائية" من صميم المعقول الفلسفي، وبالتالي فالتصوير الخيالي الصوفي مهما وحّد بين النقيضين(الحق والخلق)، إلا أن التقابل الثنائي الوجودي يبقى قائما: فالحق غير الخلق، وتبقى العلاقة، هي علاقة خالق بمخلوق، يستدل عليها عقليا. وابن عربي نفسه يؤكد هذه الثنائية الوجودية بالبرهان الفلسفي الصريح الفصيح؛ حيث يقول: "لا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبدا من حيث الذات. لكن من حيث أن هذه الذات منعوتة بالألوهية، فهذا حكم آخر، تستقل العقول بإدراكه"[53]. وهو إذا يحكم بعدم الجمع بين الحق والخلق؛ يقر صراحة بالفاعلية المعرفية الفلسفية لمبدأ عدم التناقض في تأويل حقيقة الوجود المطلق. ولذلك فهو حينما يقول: "تستقل العقول بإدراكه، يقصد الإمكان المعرفي الفلسفي لحقيقة وحدة الوجود استنادا إلى مبدأ عدم التناقض في سياق العلاقة بين الحق والخلق. أما عن الحق/ الله في أحدية . لا وحدته التي تجليه في الخلق . فإن الفاعلية المعرفية للعقل الفلسفي تتعطل، وتنتفي معها وظيفة مبدأ عدم التناقض حياله، ليحل محله العقل الصوفي مسنودا بمبدأ التناقض. وعلة ذلك أن "أحدية الذات الإلهية في نفسها لا يعرف لها ماهية حتى يُحكم عليها"[54]. فهي غيب وتعالي مطلق، تمتلك معقوليتها الخاصة التي تميزها عن معقولية العالم. ولا سبيل إلى معرفة الحق في أحديته وتنزيهه إلا الخيال الصوفي. أما حينما يتعلق الأمر بعلاقة الحق بالخلق، فيمكن للعقل الفلسفي أن يحلل ويفهم طبيعة هذه العلاقة،

مسنودا بالتوجيه الصوفي. ولا يمكن التعويل على العقل في ذلك منفردا، لأنه "وحده عاجز عن إدراك ذلك، خاصة والدليل العقلي يمكن أن يهدمه دليل عقلي معارض له، ووراء العقل الجزئي المحدود؛ عقل إيماني لا محدود".[55] و"العقل الإيماني" عند بن عربي هو العقل الذوقي، والذي يستعمله بمعنى القلب الخاص، وهو يستبطن العقل البرهاني. ولذلك فهو في سلوكه المعرفي الصوفي لتأويل حقيقة الوجود المطلق؛ "يأخذ بمنهج الذوق المدعم بالعقل القائم على التصوير العاطفي والرمز والإشارة والمعتمد على أساليب الخيال في التعبير"[56]. والعقل غير المؤيد بالذوق يستعصى عليه إدراك حقيقة الوجود المطلق.

وتجدر الإشارة عند هذا الأفق المعرفي؛ أن انزياح الصوفي إلى الفلسفي، في مذهب ابن عربي حول وحدة الوجود، فرضه الطابع والطبيعة الفلسفية للحقيقة الوجودية والمفاهيم المرتبطة بها: فالوجود والماهية والوحدة والكثرة والقدم والحدوث... مقولات فلسفية أصيلة، جعل منها ابن عربي أطرا مفاهيمية ضمّنها حمولة فكرية صوفية، "ولذلك نراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات من أجل إيضاح أدق المعاني الفلسفية في مذهبه الصوفي الفلسفي"[57]. وجوهر ولب التداخل الوظيفي بين الفلسفي والصوفي؛ أن "ابن عربي "يقر قضية عامة في طبيعة الوجود، ثم يفرّع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان: وهذه هي ناحيته الفلسفية، ويلتمس تأييد هذه الفلسفة بالذوق الصوفي والتجربة الشخصية: وهذه هي ناحيته الصوفية"[58]. وهو بهذه المزاوجة بين الصوفي والفلسفي في تأويله لحقيقة وحدة الوجود؛ تمكّن من أن يكون صاحب نظرية ميتافيزيقية في الوجود. وبهذا التداخل الوظيفي بينهما؛ خلّص مقولة الوجود من التجريد العقلي الجاف، ومن التأمل النظري المجرد، إلى جعله تجربة ذاتية وجدانية معاشة. كما أفرغ مفهوم الميتافيزيقا من حمولته العقلانية ليعطيه مضمونا روحانيا. وليخترق العقل البرهاني لينزل إلى أعماق الروح لتفجير ينابيع الإشراق الوجداني.

7 . الخاتمة:

الحاصل من تحليلنا لإشكالية ميتافيزيائية وحدة الوجود؛ أن ابن عربي قد انتهى من اشتغاله وانشغاله الفكري بهذه الإشكالية إلى بناء نسق معرفي ميتافيزيقي على أساس صوفي كشفي . ذو توجه فلسفي جامع بين الخيال والعقل، ومتجاوز له في نفس الوقت من خلال رسم حدود الإمكان المعرفي للعقل. وقد تمكن من توظيف الميتافيزيقا في الجمع بين الفلسفة والتصوف، ليجعل من الفلسفة تصوفا ومن التصوف فلسفة، ليستخلص من هذا الجمع فلسفته الصوفية الخالصة التي أبان عن أسسها وخواصها المعرفية في بحثه لقضية وحدة الوجود التي شكلت القضية المحورية في مذهبه الصوفي. وقد كان السؤال الميتافيزيقي هو محور وأفق تفكيره حول هذه القضية، والبحث في إمكانية استنباته في الحقل الصوفي الإسلامي، دون أن يفقد طبيعته الفلسفية. وقد تحرك تفكيره فعلا ليتدرج بالإشكالية الميتافيزيقية لبنائها على أسس جديدة نلخصها فيما يلي:

أ . تأويل المسائل الوجودية كلها، ظواهرها وبواطنها، بردها جميعا إلى مبدأ أول، ينطلق من أساس لاعقلي يرتكز على "التناقض" متجاوز لسلطة ومنطق العقل ومبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه.

ب . الاهتداء إلى الخيال . نتيجة اعتماده على مبدأ التناقض . كآلية منهجية لتأويل القضايا الميتافيزيقية بديلا للآلية العقلية، لتمكين الذات من النفاذ إلى عمق عالم الروحانيات والوقوف على أسرارها، والتي يعجز العقل عن ولوجوه، بل مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه يرفض هذا العالم أصلا.

ج . إحلال صفة "الغيب" في مرجعيتها الدينية وتوجهها الصوفي محل صفة "ما وراء الطبيعة" التي ألحقتها الفلسفة بالميتافيزيقا كخاصية بنيوية لها، ليصبح مصطلح "الميتافيزيقا" دالا دلالة مطابقة ولزوم على مصطلح "الغيب" في أصالته القرآنية وتأصيله الإسلامي، ليكون الحاصل من ذلك هو بناء ميتافيزيقا إسلامية، والتي يمكن من خلالها أن تكون الفلسفة إسلامية ومستقلة عن الوصاية اليونانية، تنهل من موروثها وتتجاوزه.

د . وجه الفرادة والتميز والجدة في هذه الميتافيزيقا الإسلامية هو أن وحدة الوجود وعاء وجودي يجمع بين الحق والخلق، وهو ما يعني تجلي الحقيقة الميتافيزيقية في عالم الناسوت، أي أن الميتافيزيقا ليست مجرد جوهر وجودي مفارق، بل هي تجلي/ فيض في عالم الشهادة. وهذا التجلي الميتافيزيقي ينبثق عنه ما يسمى بـ "الإنسان الإلهي"، ولكن ليس بمفهومه الفلسفي، بل في نحته الصوفي.

هـ . في إطار وحدة الوجود الإسلامية في أساسها الميتافيزيقي، انتقل ابن عربي بالتصور الإسلامي للألوهية من "لله" الواحد الأحد إلى إله الحقيقة الميتافيزيقية، ومن المذهب الإسلامي في التوحيد إلى مذهب وحدة الوجود الفلسفي. أي من القول بـ "لا إله إلا الله إلى "لا شيء يوجد في الوجود إلا الله". أي أن الوجود في مفارقته ومحايثته، ميتافيزيقيته وفيزيقيته، هو الوجود الإلهي ابتداء وانتهاء. وفي هذا بيان للخصوصية الإسلامية للميتافيزيقا في نظر بن عربي: فالوجود كله غيبه وشهادته ميتافيزيقي، ولا وجود غيره، ولا وجود يقابله، وما الفيزيقا (العالم والإنسان) إلا تجلي وفيض له.

8 . قائمة المصادر والمراجع:

1 . إبراهيم محمد ياسين: "مدخل إلى التصوف الفلسفي"، منتدى صور الأزبكية، 2002.

2 . أحمد محمود صبحي: "التصوف إيجابياته وسلبياته"، مجلة عالم الفكر، عدد 6، 1975.

3 . ابن عربي: "الفتوحات المكية" ج1، دار صادر، بيروت، طبعة بولاق القاهرة، 1923.

4 . ابن عربي: "رسالة أسرار الذات الإلهية، مجموعة رسائل ابن عربي، تحقيق: سعيد عبد الفتاح ، دار الانتشار العربي، بيروت 2001.

5 . ابن عربي: "فصوص الحكم"، تحقيق والتعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د . ت).

6 . أبو العلا عفيفي: "الفلسفة الصوفية عند ابن عربي"، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، دار الكتب والوثائق القومية، ط1، 2003.

7 . آسين بلاثيوس: "ابن عربي حياته ومذهبه"، ترجمة عبد الحمن بدوي، دار القلم بيروت، 1979.

8 . أفلوطين: "التساعية الرابعة في النفس" ، تحقيق ودراسة : فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر ، 1970.

9 . الحسيني حسيني معدي" "موسوعة الصوفية"، كنوز للنشر والتوزيع، 2013.

10 . طه عبد الباقي سرور: "محي الدين بن عربي"، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.

11 . سعاد الحكيم: "المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة"، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

12 . عبدالقادر محمود: "الفلسفة الصوفية في الإسلام"، دار الفكر العربي، ط1، 1966.

13 . عرفان عبد المجيد فتاح: "نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها"، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

14 . محمد العدلوني: "ابن عربي ومذهبه الفلسفي"، دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 2004.

15 . محمد زياني: "فلسفة اللامعقول في لخطاب الصوفي، ابن ربي نموذجا"، إصدارات إي . كتب، لندن، ط1، 2017.

16 . نضلة أحمد نائل الجبوري: "فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية"، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، البحرين، ط1، 2009.

17 . هنري كوربان: "الخيال الخلاق في تصوف بن عربي"، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، مطبعة بورقراق، الرباط، 2003.

18 . ولتر ستيس: "التصوف والفلسفة"، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د . ط)، 1999.

9. الهوامش

[1] . عرفان عبد المجيد فتاح: "نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها"، ط1، دار الجيل، بيروت، 1993، ص: 175.

[2] . المرجع نفسه، ص: 179.

[3] . أفلوطين: "التساعية الرابعة في النفس"، تحقيق ودراسة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1970، ص 27 .

[4] . آسين بلاثيوس: "ابن عربي حياته ومذهبه"، ترجمة عبد الحمن بدوي، دار القلم بيروت، 1979، ص: 260.

[5] . الفتوحات المكية ج1، دار صادر، بيروت، (د.ت)، طبعة بولاق القاهرة، 1923، ص: 192.

[6] . أبو العلا عفيفي: "الفصوص والتعليقات عليه"، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د، ط . د، ت)، ص: 178.

[7] . الفتوحات المكية، ج2، ص: 604.

[*] . الملاحظ أن بن عربي يستخدم حد "مطلق" في إلحاقه بالوجود بأربعة معاني: 1 . "المطلق" بمعنى الوجود غير المحدد بصورة من الصور، بل هو ما يكون عاما لكل الصور. 2 . ويعني به عدم الوجود في كل الصور، بل الذي يعلو على الصورة. 3 . ويقصد به ما لا يكون علة لأي شيء، ويسميه: "الباقي بذاته، والوجود المستقبل بإطلاق".(أنظر "الفتوحات المكية"، ج1، ص:52). 4 . ويستخدمه بمعنى "حقيقة الحقائق". كما يشير إلى "الوجود المطلق" في كتاباته بشكل متكرر بحد "العماء"، أو "النقطة"، أو "مركز الدائرة".

[8] . أبو العلا عفيفي: "الفلسفة الصوفية عند بن عربي"، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، دار الكتب والوثائق القومية، ط1، 2009، ص: 33.

[9] . فصوص الحكم ، ص: 24.

[10] . تقديم المترجم لكتاب: أبو العلا عفيفي: "الفلسفة الصوفية عند بن عربي"، مرجع سابق، ص: 13.

[11] . "الفتوحات المكية"، ج1، ص: 623.

[12] . فصوص الحكم"، ص: 101.

[13] . الحسيني حسيني معدي: موسوعة الصوفية، كنوز للنشر والتوزيع، 2013، ص: 383.

[14] . آسين بلاثيوس: "ابن عربي، حياته ومذهبه"، مرجع سابق، ص: 252.

[15] . أبو العلا عفيفي: "الفلسفة الصوفية عند بن عربي"، مرجع سابق، ص: 100.

[16] . ولتر ستيس: "التصوف والفلسفة"، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د . ط)، 1999، ص: 227.

[17] . محيي الدين ابن عربي: رسالة أسرار الذات الإلهية، مجموعة رسائل ابن عربي،، تحقيق: سعيد عبد الفتاح ، دار الانتشار العربي، بيروت 2001، ص: 199 - 200.

[18] . محي الدين ابن عربي، كتاب: نسخة الحق، مجموعة رسائل ابن عربي ، الجزء الأول، المرجع السابق ص: 273.

[19] . سعاد الحكيم: "المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة"، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

[20] . عرفان عبد الحميد فتاح: "،نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها"، مرجع سابق، ص: 268.

[21] . طه عبد الباقي سرور: "محي الدين بن عربي"، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، (د . ط)، ص: 95.

[22] . إبراهيم إبراهيم محمد ياسين: "مدخل إلى التصوف الفلسفي"، منتدى صور الأزبكية، 2002، ص: 23.

[23] . طه عبد الباقي سرور: المرجع نفسه، ص: 96.

[24] . عن هذه "الفصوص بما هي شرح للفيوضات أو التجليات الإلهية؛ يذكر بن عربي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم حينما كان في دمشق، وأعطاه كتاب الفصوص، وقال له اخرج به على الناس، فقام بتبليغه، ولم ورد في الرؤيا، ولم يزد على ما رأى شيئا، أنظر الفتوحات المكية، ج1، ص: 373.

[25] . عبدالقادر محمود: "الفلسفة الصوفية في الإسلام"، دار الفكر العربي، ط1، 1966، ص: 495.

[26] . عرفان عبد الحميد فتاح: "نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها"، مرجع سابق، ص: 269

[27] . الفتوحات المكية، ج2، ص: 517.

[28] . محيي الدين ابن عربي: رسالة أسرار الذات الإلهية، مصدر سابق، ص: 199 - 200.

[29] . "فصوص الحكم": (فص حكمة قدسية في كلمة إدريسية)، ص: 76.

[30] . "فصوص الحكم": (فص حكمة قدسية في كلمة إدريسية)، ص: 77.

[31] . أحمد محمود صبحي: "التصوف إيجابياته وسلبياته"، مجلة عالم الفكر، عدد 6، 1975، ص: 69.

[32] . محمد زياني: "فلسفة اللامعقول في لخطاب الصوفي، ابن ربي نموذجا"، إصدارات إي . كتب، لندن، ط1، 2017، ص: 141.

[*] . إن بن عربي بمحاولته توجيه المسار الوجودي الإبستيمولوجي لوحدة الوجود في أساسها الميتافيزيقي من التوجه الفلسفي الموروث إلى التأصيل والاستنبات صوفي، إنما كان يتطلع إلى بناء ميتافيزيقا إسلامية أصيلة موصولة بالنص الديني في تأويله الصوفي، وبالتالي القطع والقطيعة مع الموروث اليوناني في تصوراته الفلسفية الميتافيزيقية لحقيقة الوجود، والترجمات والأفكار المنبثقة عنه في هذا السياق داخل المنظومة المعرفية الإسلامية في اتجاهاتها الفقهية والكلامية والفلسفية. ومن ثم فكل حديث عن أصالة الفلسفة الإسلامية يكون من بوابة السؤال الميتافيزيقي حول وحدة الوجود في مرجعيتها الصوفية الكشفية اللاعقلية. وبهذا التأسيس الصوفي لميتافيزيائية الوجود(الحق/ الخلق). انتهى بن عربي إلى قاعدة إبستيمولوجية مفادها أن الفلسفة التي لا تتحرك من منطلق ديني روحاني، لا ينفذ نورها إلى قلب الحقيقة.

[33] . الفتوحات المكية، ج1، ص: 193.

[34] . فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي، مرجع سابق، ص: 150.

[35] . طه عبد الباقي سرور: "محي الدين بن عربي"، مرجع سابق، ص: 96.

[36] . الفتوحات المكية، ج4، ص: 325.

[37] . فلسفة اللامعقول في لخطاب الصوفي، مرجع سابق، ص: 142.

[38] . الفتوحات المكية، ج3، ص: 508.

[39] . نضلة أحمد نائل الجبوري: "فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية"، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، البحرين، 2009، ط1، ص: 31.

[40] . فلسفة اللامعقول الصوفي، مرجع سابق، ص: 63.

[41] . هنري كوربان: "الخيال الخلاق في تصوف بن عربي"، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، مطبعة بورقراق، الرباط، 2003، ص: 165.

[42] . "الفتوحات المكية"، ج1، ص: 396.

[43] . الفتوحات المكية، ج3، ص: 377.

[*] . صنف بن عربي الخيال إلى أربعة مراتب، وهي: 1 . الخيال المطلق: وهو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، يقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها، وليس ذلك إلا العماء. 2 . الخيال المحقق: وهو الخيال المطلق أو "العماء" نفسه، ولكن بعد قبوله صور الكائنات. 3 . الخيال المنفصل: وهو عالم له حضرة ذاتية، يظهر في الحس، ويدرك منفصلا عن شخص المتخيل الناظر. 4 . الخيال المتصل: وهو القوى المتخيّلة في الإنسان، وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيل.

[44] . فصوص الحكم، ج1، ص: 104.

[45] . الفتوحات المكية، ج2، ص: 313.

[*] . "العماء" في منظور بن عربي: هو حقيقة الخيال المطلق، ويعني به أول ظرف قبل الكينونة الحق.

[46] . الفتوحات المكية، ج2، ص: 96.

[47] . الفتوحات المكية، ج2، ص" 310.

[48] . الفتوحات المكية، ج3، ص" 445.

[49] . الفتوحات المكية، ج3، ص" 445.

[50] . الفتوحات المكية، ج3، ص" 440.

[51] . هنري كوربان: "الخيال الخلاق في تصوف بن عربي"، مرجع سابق، ص: 166.

[52] . محمد العدلوني: "ابن عربي ومذهبه الفلسفي"، دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 2004، ص: 23.

[53] . الفتوحات المكية، ج1، ص: 41.

[54] . الفتوحات المكية، ج1، ص: 289.

[55] . محمد العدلوني الإدريسي: "ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي"، المرجع نفسه ص: 13.

[56] . فصوص الحكم، ج1، ص:9

[57] . محمد العدلوني الإدريسي: "ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي"، مرجع سابق، ص: 14.

[58] . فصوص الحكم، ص: 24.