Middle East Journal of Humanities and Cultural Studies
Homepage: http://meijournals.com/ar/index.php/mejljs/index
ISSN: 2710-2238 (PRINT)
ISSN: 2788-4686 (ONLINE)
مجلة الشرق الأوسط
للعلوم الإنسانية والثقافية

دحوض الفتوحات التّوحيديّة لوحدة الوجود والواحديّة: ابن عربي في عيون نيكيلسون

د. مصطفى العليمي

مدرّس وباحث أكاديمي بجامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، 9 أفريل، تونس
الايميل mstphalimi@gmail.com

استلام البحث:21-04-2023 مراجعة البحث :28-09-2023 قيول البحث :04-10-2023

ملخص

حين فرض المستشرق الإنجليزي نيكيلسون فكرة "وحدة الوجود"مدخلا ضروريّا لفهم متن ابن عربي، فإنّه قد ألزم الدّارس لهذا الفكر أن يشتغل عليه تحت سقف حكم مسبق وتأويل جاهز سرعان ما بيّنت الدّراسات الإستقصائيّة، والتّحقيقات العلميّة زيفه لأنّ ابن عربي ذو فكر توحيدي لا واحديّ. من أجل ذلك ستعمد هذه الدراسة إلى تنقية فكر هذا الحكيم من الأحكام الجاهزة والمتعجّلة التي تشوّهه، ولا تدرك حقيقة مضامينه، استفادة من أعمال مستشرقين جدد مثل ويليام تشيتيك، الذي بدا أكثر موضوعيّة ودقّة في فهم نظريّته الأنطلوجيّة.

الكلمات المفتاحية: وحدة الوجود، التوحيد، الإستشراق، ابن عربي، الحكم المسبق، النظريّة الأنطلوجيّة.

Abstract:

To understand the thinking of Ibn Arabi, the English orientalist Nicholson imposed the idea of unity of being as a key. So he obliges the student to work under the roof of this prejudice and this ready interpretation. However, Surveys and scientific investigations showed the extent of its falsity, since the thinking of Ibn Arabi has a monotheistic theorie and not a monestic one. Therefore, this study tries to rid all ready and hasty judjment that misunderstand it, by benifiting from the works of new orientalists such as William Chittick who was more objective and accurate in understanding his ontological theory.

Keywords: unity of being, monotheism, orientalist, Ibn Arabi, prejudice, ontological theory.

مــقدّمـــة:

إذا كأنّ الغرب قد نجح في تأسيسه لذّاتيّته كنموذج يحاور من داخله بقيّة موارد الفكر الإنسانيّ ويتحدّاها، فإنّه قد رسم بينه وبينها فوارق أنطلوجيّة حوّلت تلك الموارد إلى مجرد نسخ ونظائر من درجة ثانية، وقد انعكس ذلك على مدى قدرة الشعوب والحضارات على التّعرّف عن حقيقة تراثها الحضاري والثّقافي. ويزداد الأمر ارباكا واستفزّازا حين نطرح علاقة هذه الوثيقة التّصنيفيّة بأنفسنا وبذاتيّتنا كإنسانيّة عربيّة إسلاميّة تريد فهم ما بتراثها الحضاريّ والفكريّ من نفائس لم تعد متاحة إلاّ من داخل مقدار ما يسمح به مستشرقو الغرب الذين انكبّوا على دراسة مخزون الشّرق، حيث صارت نزعتهم تستحقّ الكثير من التّأمّل، وإعادة التقييم بشكل يتيح لنا أن نقرأ القوّة غير المقروءة فيها، من أجل التّعرّف إلى الإبداعات التي رسمها علماؤنا وفلاسفتنا في زمانهم الخاصّ. ذلك أنّ المشتشرقين لم يعملوا إلاّ على إجلاء ما يروق لهم من إبداعات هؤلاء في العلوم والفلسفّة والأدب... فكانوا ينوبونهم في الغالب ، مثلما ينوبوننا نحن في تقصّي قواهم الإبداعيّة. ضمن هذه السّياق نفترض ضرورة وضع هذه النّزعة على محكّ النّقد والتّقييم، والإعلان عن بطلان مقدّماتها التي جعلتنا نتأرجح بين قول يعتبرها ظاهرة موضوعيّة لأنّها أنصفت مفكّرينا، وبين قول يعتبرها نزعة لم تزد تراثنا إلاّ تشويها

بتكريسها لتصوّرات منفّرة من ذاكرتنا التّاريخيّة والحضاريّة والثّقافيّة، لأنّها تميل إلى التّمسّك بالرّوايات الضّعيفة والشّاذّة وتغلّبها على الرّوايات الصّلبة والمتينة، وتأسيس آراء مسبقة وأحكام إيديولوجيّة.

وإنّ الدّارس بعين النّقد للإستشراق يلاحظ أنّ أهله قد انقسموا إلى طبقات مختلفة من جهة موقفهم من تراث الشّرق: فلئن اتّسم شقّ منهم بقدر من النّزاهة والموضوعيّة مثل الألماني يوهان رايسكة (1716_1774) والإنجليزي جون فيليبي اللّذين لم يخفيا انبهارهما بالحضارة الإسلاميّة، فإنّ شقّا آخر لم يسلم من الأخطاء ومن صياغة الاستنتاجات البعيدة عن الحقّ، في مقابل شقّ ثالث يكنّ عداء خفيّا للشّرق يموّهه بعبارات مدحيّة تجعلنا نخطئ الحكم عليه، مثلما أخطأ الباحث شكيب أرسلان حين جعل قولد سيهر أحد المصنّفين، بل ذهب به الحدّ إلى وصفه بسيّد المدقّقين. وهكذا بدا الاستشراق نزعة ناطقة عن المعقوليّة الغربيّة مسارعا إلى ممارسة تصنيفات وإصدار أحكام حول فكر الشّرق، سواء بتحريف المعاني أو تغيير ترتيبها إمّا بالتّرجمة أو بالتفاسير الفاسدة، فلم يكن ما يطلعنا عليه المستشرقون حول مفكرينا وعلمائنا وفلاسفتنا إلاّ بالقدر الذي يرونه مناسبا، وقد ساد ذلك ردها من الزّمن إلى حدود اليوم أين بدأنا نشهد بدايات التّدوين الأكاديميّ في التّراث عموما وفي التّصوّف خصوصا، فتحوّل هذا المبحث إلى مستودع كبير يفيض معارف أخذت تشغل حيّزا مركزيّا لمعظم الباحثين.

بيد أنّ اللاّفت في هذه الدّراسات الأكاديميّة أنّها تدين بشدّة إلى الدّراسات الإستشراقيّة وتتّخذها مرجعا في معظم إقراراتها وأحكامها من ذلك مثلا الحالة الخاصّة بابن عربي التي لا يخفى عن الباحثين الاهتمام المتعاظم بمتن هذا الحكيم الرّوحيّ، واستيلاءه على نصيب متنام من نظر المستشرقين، رغم أنّه لم يسلم من تشويه فكره وإساءة فهمه سواء عن قصد أو عن سوء نيّة أو عن جهل بخصوصيات فكره، ونخصّ بالذّكر ما اقترفه في حقّه نيكيلسون، الذي وإن كان يُعترف له بفضل إعادة تقديم ابن عربي إلينا، وتعريفنا به عن طريق التّحقيق أو التّفسير أو التّرجمة أو النّشر، فإنّه لم يفلح في الإفصاح عن حقيقة نظريّاته المتّصلة بالوجود، فأخطأ حين عمد إلى ربطها بمنوال الإدراك المادّي أو المسيحيّ، وتغاظى عن عمقها الرّوحيّ. ولم يكن هذا الصّنيع المستشنع مستغربا من مستشرق ينكر عن الإسلام أفاقه الرّوحيّة، بدعوى أنّه دين مادّي لا يسموّ بالرّوح. ولمّا كانت النّظريّة الأنطلوجيّة من أخطر الموضوعات طرحا في الفكر العربي الإسلاميّ، فإنّ تمثّل حقيقتها كفيل بتوجيه فهمنا لفكر ابن عربي إمّا بالوقوف على أبرز طلائعه وإدراك خصوصيّته، أو بتحريف مقاصده مثلما عمد نيكيلسون، خصوصا وأنّ الأمر يمسّ جوهر العقيدة ويوجب التّصادم مع من يسمّيهم علماء الرّسوم[1]. وأمام هذا الوضع، كان لزاما علينا أن نستأنف مرافعة لفائدة حكيمنا الرّوحيّ، عبر إدانة كلّ من أساء الظنّ بنظريّته الأنطلوجيّة، وأقفل الحديث عن تفكيره، ولم يقبل بحضوره إلاّ في لحظات الأزمة والحروب والفواجع، تلك اللّحظات التي تذكّرنا بإفلاس العقل وتفاقم أزمة القيم. لذلك وجب حسن الإصغاء إلى متنه، والكفّ عن اخضاعه إلى أحكام استشراقيّة مسبقة، وذلك كفيل بانتشالنا من منطقة هي مزلّة للأقدام ومظلّة للأفهام. فما الذي يعنيه ابن عربي بالوجود؟ ما الدّافع الذي جعل نيكيلسون يفهم نصوصه من داخل فكرة وحدة الوجود؟ هل نشاطر رأي ناشر **ترجمان الأشواق** أنّ وحدة الوجود هي المقدّمة النّظريّة لدراسة ابن عربي؟ بأيّ معنى نقبل قوله أنّ في ابن عربي ما يذكّرنا بسبينوزا؟ ما الذي يتوجّب علينا اليوم تصحيحه داخل فكر الإستشراق الذي قيّدنا بطائفة من الأحكام حول مفكّرينا؟ وكيف نقدّم حقيقة تفكير ابن عربي اليوم خارج كلّ الإنزياحات الإستشراقيّة؟

1. وحدة الوجود، مقاربة مفهوميّة وتاريخيّة:

قد يذهب بنا الاعتقاد أنّ مرجع نظريّة وحدة الوجود هو التّاريخ الحديث الذي رافق الثّورة الكوبرنيكيّة، التي غيّرت مفهوم العالم، وجدّدت منوال علاقة الإنسان به، لكنّ المتأمّل في أصول هذه الفكرة يلاحظ ارتباطها بجذور حضارية مختلفة: فقد ظهرت في الفلسفة الهنديّة[2]، كما في الفلسفة الصينيّة[3] واليونانيّة[4] خصوصا مع كسينوفاس وبارمنيدس مؤسّس المدرسة الإيليّة، الذي يرى أنّ الواحد هو

---

[1] عند التحقيق في جذور هذا النعت الذي يطلقه ابن عربي على علماء الملة من فقهاء وعلماء كلام وعلماء اللغة وفلاسفة...سرعان ما نضطر إلى العودة إشكاليا إلى متن الغزالي، وبالتحديد إلى مواضع بعينها يبدو أنها قد ساهمت بقسط كبير في توفير الجهاز المفهومي وحتى التقني والإجرائي لتيسير مواجهته لعلماء الملة، فهو يستعمل هذا الوصف مثلا في رسالته الشهيرة أيها الولد لتعيين طائفة محددة من المشتغلين بالعلوم المجردة، الذين يعتقدون أنه بفضلها ستكون النجاة وخلاص النفس واستغناؤها عن العمل. (أنظر: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، نسخة منقحة مصححة بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان2010، ص257). وقد استعمل ابن عربي هذا النعت في رسالة مخصوصة بهذا الرسم. أنظر: "المعلوم من عقائد أهل الرسوم"، ضمن الرسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2002، ص73 ـ 106.

[2] حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ص 21 ـ 22.

[3] René Guénon, *Aperçu sur l'ésotérisme islamique et le taôisme* , édition Gallimard,1973, p 115

الكلّ، ثم مع الرّواقيّة ومع الأفلاطونيّة المحدثة. وبالإجمال ينقسم القائلون بنظريّة وحدة الوجود إلى طائفتين، الأولى: أصحاب وحدة الوجود المادّية أو الإلحاديّة، إذ يعتبرون أنّ الموجود بحقّ هو العالم، وما الله إلا فكرة تمثيليّة للأشياء، أمّا الثّانية: فتخصّ أصحاب وحدة الوجود الإيمانيّة، إذ يرون أنّ الله هو الحقّ، وأنّ العالم أو الخلق هو تجلّ من تجلّياته.

لكن المحقّق في علاقة هذا التّصوّر بمعقوليّة ابن عربي سرعان ما يصطدم بمشكلات فلسفيّة وعقائديّة، مثل فهم كيفيّة تأسيس قواعد يتطابق فيها المكلّف والمكلّف غاية التّطابق، ويكون ضمنها الحقّ والخلق سيان، وعلاقة ذلك بالجانب الرّوحيّ للإنسان وكيفيّة ربط صلته بالله عن طّريق التّصوّف. وإذا كان ابن عربيّ أوّل من أسّس نظريّة التّجلّي الأسمائي، فإنّه بهذا المعنى يمكن فهم موقف نضلة الجبوري[5] الذي يؤكّد أنّه أوّل من أسّس فكرة وحدة الوجود، وهو موقف ينبغي ألاّ يفهم في معناه المرسل أو المادّي، وإنّما في معنى خاصّ يدلّ على الوصول إلى الله، والإتّحاد به عن طريق التّدرّج العرفانيّ، لأنّ ابن عربي يؤسّس فلسفة الوجود على جعل الحقيقة متضمّنة لموجود واحد هو الله، وكلّ ما سواه صيغ وملامح ووقائع عاكسة لأسمائه ولصفاته ولأفعاله. مثل هذه العلاقة تختلف عن واحديّة الرّواقيّين التي تقرّر أنّ الله هو روح العالم، وعن التّصوّر الفيضيّ لأفلوطين باعتبار أنّ الواحد هو الله، وعن واحديّة سبينوزا التي تؤكّد على وجود جوهر واحد بمظهرين مادّي وروحيّ هو الطّبيعة أو الله.

إذن يمكن مقاربة النّظريّة الأنطلوجيّة عند ابن عربي من داخل ميراث عقائديّ وصوفيّ هائل صنع من خلاله معقوليّته الخاصّة، وليس من داخل ما انتهى إليه المستشرقون من استنتاجات مسيئة لعمق تفكيره، فهو ناقد راديكالي لعلماء الرّسوم وللمشّائيّة، يقع فكره بين إيحاءات الغزالي ومكاشفاته، وشطحات الحلاّج والبسطامي، ومواقف النفّري. فيخطئ كلّ مستشرق يرى أنّه أوّل واضع لنظريّة وحدة الوجود ضمن ترتيب نسقيّ متكامل[6] والحال أنّه لا دليل طوبولوجيّ يؤيّد ذلك، وأنّ هذا الزّعم هو من باب التّعسّف والعنف التّأويليّ المسلّط على نصوصه، وإلاّ كيف نفسّر تطبيق مقولات فلسفة غربيّة حديثة لا علاقة لها بالتّصوّف على فكر ابن عربي[7].

3. وحدة الوجود، الإتّحاد والحلول:هل تصلح للتفكير في الموجود أو في الوجود؟

نلاحظ أنّ هذه القضيّة هيّ الأشدّ تعقيدا، والأدقّ مسلكا، لما تنطوي عليه من استفسارات تطرح حول حسن سير العلاقة بين ما يسمّيه ابن عربي الحقّ والخلق، (الله والوجود، الوحدة والكثرة)[8] ، وهي علاقة لا تتصادم في شيء مع عقيدة التّوحيد بما هي موقف من الإلوهيّة ومن الواحديّة: فإذا كان مفهوم الوجود يمثّل المرتكز الصّلب الذي تدور حوله كلّ التّصوّرات المؤلّفة لتفكير ابن عربي، فإنّه يمكن الإقرار أنّ هذا المفهوم قد تحوّل إلى قضيّة مركزيّة تصدر عنها بقيّة القضايا ذات الصّلة، حيث يعود إلى حكيمنا فضل السّبق إلى تأسيس معالم نظريّة أنطلوجيّة متكاملة تستفيد من النّظريّة اليونانيّة[9]، ومن تطوير الفلاسفة العرب والمسلمين لها[10] ولكنّها تطوّرها تّناغما مع المرتكز العقائديّ الذي سمح لأوّل مرّة في تاريخ الفكر الإسلاميّ من الانتقال من التّركيز على الموجود إلى التّركيز على الوجود، بمقتضى تجربة روحيّة وتحوّل بمقتضاها ابن عربي إلى قطب فكريّ ووجهة للدّارسيين في العصر الرّاهن[11].

إنّ تّحقيقا إضافيّا في نظريّة الوجود الأكبريّة يكشف عن آفاق متشابكة يتآلف فيها الأنطلوجيّ والمعرفيّ والأخلاقيّ، وينظّمها جهد الذّات العارفة: فمن يتأمّل مفهوم الوجود يلاحظ صلته الاشتقاقية بجذر ذا منزلة خاصّة في التّجربة الصّوفيّة وهو و. ج . د. الذي منه يشتقّ الوجد والوجدان والتّواجد والجود في معنى العطاء والتّفضّل. لكنّ اللاّفت أنّ هذا المفهوم إذا جمعناه بمفهوم آخر هو الوحدة، فإنّه يطرح مشكلات عويصة يصعب التّعامل معها، فاصطلاح الوحدة وإن كان ينتسب إلى نفس الجذر الذي يشترك فيه مع التّوحيد والواحد

---

[4] بدوي (عبد الرحمان) ، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، ج2، ص 268 ــ 269.

[5] الجبوري (نظلة)، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2009، ص 151.

[6] انظر: محمد بين الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 168.

[7] Stoddart (w), *:Le soufisme doctrine métaphysique dans l'islam*, traduit de l'anglais par Roger du Pasquer, Lausanne, édition du trois continents, 1979, p 38.

[8] أبو العلا عفيفي، تصدير فصوص الحكم لابن عربي، دار الشعاع للنشر، دمشق، الطبعة الثانية، 2008، ص 7.

[9] James Shohfi, *Ibn Arabi's philosophy of unicity and multiplicity*, Islamic philosophy submitted, May3, 2012, p 4.

[10] IZutsu (T), *unicité de l'existence et création perpétuel en mystique Islamique*, Traduit de l'anglais par Marie Charlotte Grandry, Paris, les deux oceans m, 1980, p 54.

[11] Chittick (w), *Ibn Arabi on the Benifit of knowledge*, edited by seyyed Houssine Nasr and Catherine Obrien, the essential Sophia 20, word wisdom, INC, p 126.

والواحديّة والأحدية، فإنّ اجتماع المفهومين من شأنه أن يحدث تغييرا شاملا للسّياق يستدعي حضور إحداثيّة مغايرة للتّوحيد عمل المعتقد على ترسيخها في نصّ الشهادة **لا اله إلا الله.** وعليه، ينبغي التّنبيه إلى ضرورة التّمييز بين مفهوم وحدة الوجود الذي كشف عنه مسلك العقل ورسّخه التّراث المشّائي وكرّسة سبينوزا، وبين وحدة الوجود لدى المتصوّفة التي يؤسّسها مسلك الكشف والذّوق والتّواجد[12].

نلاحظ أنّ الاستشراق قد لعب دورا محدّدا ومصيريّا في توجيه مسار فهم الباحثين في متن حكيمنا الرّوحيّ، توجيها أثّر سلبا على تمثّل حقيقة نظريّة الوجود لديه، فلا نستغرب تفرّق آراء المختصّين في تصوّفه بين من يقرّ أنهّ يفكّر بوحدة الوجود، وبين من ينفي عنه هذه النّظريّة ويعتبرها من قبيل التّنسيب التّعسّفيّ والمجّانيّ[13]، وبين من يمنح معنى خاصّا جدّا لهذه النّظريّة[14] معتقدا أنّ ابن عربي يفكّر في الوجود من منطلق يفصل بين الفلسفيّ والعقائديّ، وذلك حين يعمد إلى إنكار وجود العالم الخارجيّ الظّاهر وإثبات وجود واحد هو الحقّ. أي أنّه يدرك الموجودات من حيث هي سوى وأغيار لا حقيقة وجوديّة لها، طالما أنّ النّظر إليها لا يزيد على مجرّد اعتبارها ظلالا للوجود ومظاهر له، قياسا إلى الوجود الفعليّ والحقيقيّ بما هو وجود لله الذي تتجلّى حقيقته عبر أفعاله وصفاته وأسمائه في الموجودات.

إنّ مساءلة حقيقة تصوّر ابن عربي للوجود يستوجب منّا عملا ترتيبيّا يتمثّل في بسط الفرق بين مفردات متقاربة دلاليّا لكنّها متداخلة سّياقيّا، لانّ مثل هذا الفرق يعرّفنا بالإحداثيّات التي نحاور من داخلها مفهوم الوجود لديه ويجنّبنا سوء فهم نظريّته، معيارنا في ذلك هو التّحقيق في متنه، والتّدقيق في جملة ما يصرّح به، وأوّل هذه المفردات التي عسّرت على الباحثين فهم موقفه الأنطولوجيّ وجعلتهم يميلون أحيانا إلى تشويهه نجد الحلول والإتّحاد: فالحلول يعني لدى الجرجاني أن يحلّ أحد الشّيئين في الآخر، ويقسّمه إلى حلول سريانيّ وحلول جواريّ[15]. في حين يدلّ الإتحاد عل امتزاج الشّيئين واختلاطهما حتّى يصيرا شيئا واحدا، وباصطلاح القائلين به إتّحاد الله بمخلوقاته أو بأحدها: أي اعتقاد أنّ وجود الكائنات أو بعضها هو عين وجود الله تعالى[16]. ويتلخّص الفرق بين الحلول والإتّحاد في أنّ الحلول هو إثبات لوجودين، على خلاف الإتّحاد الذي يدلّ على وجود شيء واحد، فالأوّل يقبل الانفصال عكس الثّاني.

لقد ذهب أهل القول بالحلول أو الإتّحاد إلى نفي الصّفات عن الله: فبما أنّ لله وجود مطلق لا صفة له فهذا الوجود هو عين ذاته، وهو قول فيه اختلاف داخل الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتّصوّف. لكنّ اللاّفت ليس الاختلاف بحدّ ذاته، وإنّما إصرار نيكليسون على جعل ابن عربي أحد أرباب نظريّة وحدة الوجود المشتقّة أصلا من مفهوم الحلوليّة ممّا يدفعنا إلى طرح الاستفسار التّالي: ما الذي يدفع نيكيلسون إلى جعل فكرة وحدة الوجود المستندة إلى مفردات صادرة عن الفلسفة الغربيّة كالـ patheisme و panentheismeتسحب ميكانيكيّا على نظريّة الوجود الأكبريّة؟

من جانب مغاير وبالعودة إلى الموسوعة الفلسفيّة للالاند نعثر على تمييز طريف بين المألوهيّة وبين الحلوليّة: فالمأهوليّة pantheisme هي مذهب يرى أنّ الكلّ هو الله أو الكل في الله، وقد استعملها جاكوبي، وهي فكرة لا تفترض علاقة بين الوحدة والكثرة بحيث تكون هذه العلاقة صادرة عن تلك بكيفيّة أو أخرى... أمّا الحلوليّة (واحديّة الوجود) pantheisme فتعني أ. "بالمعنى الحقيقيّ مذهب يرى أنّ الكلّ هو الله، أنّ الله والعالم ليسا سوى واحد.

[12] انظر: محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته، م، م، ص 164.
[13] يمكن تصنيف القائلين بوحدة الوجود لدى ابن عربي إلى ثلاثة أصناف هي:

المؤيدون:	نيكيلسون أنظر كتاب legacy of Islam وأبو العلا عفيفي وإبراهيم مذكور، أنظر: في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص 74.
الرافضون:	ويليام تشيتيك، كوربان، Arbery في ترجمة المواقف للنفري بطلب وبأمر من نيكيلسون، عثمان يحي، نصر حامد أبو زيد، وأنا بدوري أميل إلى تغليب هذا الرأي.
الوسطيون:	محمد بن الطيب، نظلة الجبوري، الأخضر قويدري، محمد العدلوني الإدريسي....

[14] نظلة الجبوري، وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، م، م، ص 153 – 154.
[15] الجرجاني (الشريف)، معجم التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسيل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2003، ص 10.
[16] نفس المصدر، ص 82.

ب . في معنى غامض أدبيّ أكثر منه فلسفيّ موقف ذهنيّ قوامه تمثّل الطّبيعة بوصفها وحدة حيّة يقام لها نوع من الطّقس والعبادة"[17].

من الواضح أنّ نيكيلسون في تناوله للمسألة الأنطلوجيّة عند ابن عربي قد سارع إلى إلحاقها بتأويلات مفكري الغرب للنّصوص بدل تمعّنها ارتباطا بخصوصيّات تفكير أصحابها: فهو يندفع بلا تردّد إلى جعل متن حكيمنا مرجعا لنظريّة وحدة الوجود، ويتبع تلاميذه . وعلى رأسهم أبو العلا عفيفي . نفس التّمشّي مستندين إلى مسلّمات أكبريّة حول العالم لا تناقش، والحال أنّ مفهوم العالم نفسه لدى حكيمنا لا يزيد تصوّره عن وضعه ضمن مشروع نظريّ وعقائديّ ذي ملمح مختلف.

قد يكون السّبب المركزيّ الذي دفع نيكيلسون وغيره من الباحثين العرب إلى جعل ابن عربي أحد أرباب نظريّة وحدة الوجود هو البحث عن مرتكز صلب يمنح قدرا من المشروعيّة لتّراث العرب والمسلمين ضمن منظور حداثيّ. وهو نزوع كثيرا ما نجده لدى الباحثين إذ يبذلون جهودا هائلة لمقارنة تراثهم الفكريّ بالتّراث الأوربيّ، بهدف جعل مقولات الحداثة العربيّة واقعا قابلا للاعتراف طالما يوجد وجه شبه ممكن بينه وبين التّراث الغربيّ، ظنّا منهم أنّ عين الإشكال إنّما ينحصر في كيفيّة الاندماج في صلب الحداثة من داخل بوّابة الهويّة الخاصّة بالثّقافة العربيّة عن طريق البحث عن صكوك توبة أو صكوك غفران لإرضاء الحداثة: كالقول بوجود عقلانيّة لدى ابن رشد شبيه بعقلانيّة الغرب، أو فكر سياسيّ ديمقراطيّ في فلسفة الفارابيّ، أو موسوعة علميّة طبيّة لدى ابن سينا...وهو زعم قد يؤثّر على طريقة فهم القضايا النّظريّة الشّائكة لهذا التراث.

لقد ضيّق علينا نيكيلسون وتلاميذه[18] الأفق النّظريّ الذي نفهم منه فكر ابن عربي، وفرضوا علينا القول أنهّ مؤسّس فكر حلوليّ يشبه الإلحاد المقنّع، لا سيّما في الجانب الذي يتّصل بالإقرار أنّ الله حقّ وأنّ ما سواه ليس سوى فيوضات أو مظاهر لا حقيقة لها فيتماهى مع سبينوزا، أو في الإقرار بأنّ العالم وحده حقّ وأنّ الله ليس سوى كلّية ماهو موجود، وهو قول يتناغم مع حلوليّة دولباخ وديدرو واليسار الهيقلي[19]. وهذا مجاف للصّواب لأنّ تصوّر ابن عربي للوجود يختلف عن هذه المرجعيّات الإستشراقيّة، فيكون بذلك نيكيلسون قد سلك الوجهة الخاطئة في تأويل فكره عندما طابق بين مفاهيمه الصّوفيّة وبين وحدة الوجود، فاستنتج أنّ الله هو الوجود وأنّ الوجود هو الله، والحال أنّ المتن الأكبري لا يستجيب لهذا الفهم المادّيّ، فيكون بذلك قد باعد بين الدّارسين وبين فهمهم لنظرية الوجود عند ابن عربي.

4. من الوحدة الخالصة إلى التّوحيد الخالص:

تقودنا العودة إلى مؤلّفات بعينها لعبد الوهّاب الشّعراني[20] مثل: **اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر والكبريت الأحمر في بيان علوم الشّيخ الأكبر** إلى إيجاد ضرب من الوضع الرّوحي يرافع من خلاله هذا الأخير عن ابن عربي، نافيا ما علق به من تهم القول بالحلوليّة أو بالإتّحاد أو بوحدة الوجود، مستندا في ذلك إلى نصوص صريحة مقتطعة من **الفتوحات المكّية**، وهو دفاع نستخلص منه أنّ تلك المزاعم الإستشراقيّة، تعود رأسا إلى موقف علماء الرّسوم منه، وإلى أحقادهم الخاصّة وعصبيّتهم العمياء، وهو يحيلنا إلى الباب 198 من **الفتوحات المكّية** الذي يبطل كلّ قول بالحلول أو بالإتّحاد[21]. ولو عدنا إلى النّصوص التي أسّس فيها ابن عربي مفاهيم ومقولات توضّح نظريّته في الكون وعلاقته بالله وموقع الإنسان، للاحظنا كيف يتحاشى القول بالحلول وبالإتّحاد رغم اعترافه أحيانا بتأثّره بالقائلين بها من شيوخ الطّائفة كالحلاّج والجنيد والبسطاميّ. إنّه يقرّ صراحة باستحالة القول بمنوالين من الوجود يقتضيهما

---

[17] لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، تعهد وإشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الثاني Q ــ H الطبعة الأولى، 1996، ص 931 ــ 934.

[18] ابراهيم مذكور، وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي، الهيأة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة 1389/1969، ص 370.

[19] لالاند، الموسوعة الفلسفية، م، م، ص 933.

[20] الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، الجزء الأول، ص 8).

[21] ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، 2006، الجزء الرابع، ص 29 ــ 36.

الإتّحاد قبل حدوث الاقتران والامتزاج والاختلاط، لأنّه لا يوجد إلاّ وجود واحد، فالإتّحاد لا يصحّ إلاّ إذا كان "بمنزلة ظهور الواحد في مراتب العدد فيظهر العدد فقد يصحّ الإتّحاد من هذا الوجه"[22].

ولا يفوتنا ألتّنبيه إلى نّص يقع في **رسالة الفناء بعد المشاهدة**"[23]. حيث يدفع التّحقيق فيه إلى تصحيح أفهامنا للنّظريّة الأنطلوجيّة لابن عربي خارج كلّ الإحداثيّات والاشتراطات التي رسمها الإستشراق مع نيكيلسون نظرا إلى أنّنا أمام أحد النصّوص الأكثر وضوحا والأشدّ صراحة في رفض فكرة وحدة الوجود: فقبول ابن عربي بنظريّة الحبّ الإلهيّ، لا يعني قبوله فكرة الحلوليّة أو الإتّحاد التي تمثّل امتدادا طبيعيّا لها. صحيح أن الحبّ الإلهيّ يحوّل سلوك الطّريق الصّوفيّ إلى تجربة عميقة في الإيمان من شأنها أن تحقّق الاتّصال بين الذّات العارفة وبين العالم، وبين الله عن طريق الكشف والذّوق ، لكنّ هذه النّظريّة (الحبّ الإلهيّ) تطرح ضمن سياق عام ينتمي إلى المجال العمليّ والأخلاقيّ، يدفع بحكيمنا إلى الجمع بين المجالين المعرفيّ والأنطلوجيّ، مستندا في ذلك إلى أنّ الحبّ هو سّبب إيجاد الوجود، وهو ما يكشفه الحديث القدسيّ الذي يرويه النبيّ عن ربّه بالقول: "كنت كنزا مخفيّا وأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني". ذلك ما يكشف سرّ النّشأة الأولى للعالم الموجّهة عن طريق الرّغبة والإرادة الإلهيّة في ظهور الله لخلقه ظهورا اعتباريّا عن طريق الصّفات والأسماء والأفعال الإلهيّة.

مثل هذا الموقف يدعمه تشيتيك في كتابه **ابن عربي وريث الأنبياء** ويتأثّر به روم لاندو[24] في مقاله الخاص بفلسفة ابن عربي مستفيدا من فكرة دين الحبّ[25] التي تشرّع لمثل هذا الشّعور أو الشّوق الصّادر عن النّفس الرّحمانيّ الذي يسري في الموجودات، والذي أثبت ابن عربي وجود ثلاثة عوامل توقد سعيره وهي: أوّلا: الجمال (الله جميل يحبّ الجمال)، والإحسان، وإتيان النّوافل من قبل العارف.

ثانيا: أنّ تجربة التّوحيد كما يطرحها ابن عربي تملك ملامح خاصّة تجعل من التّصوّف تجربة إيمانيّة ورحلة في مجال التّفريد أو التّوحيد دون أن تكون تجربة في الوحدة. كأنّه يعلن بذلك عن اختلافه الكلّي مع علماء الرّسوم، جاعلا من التّوحيد تجربة في الفناء عن السّوى أو عن الأغيار كضرب من الغياب عن الموجودات والاقتراب من الله بمفعول المكاشفة واستقبال الأنوار في مقام الجمع، الذي يرتقي فيه السّالك إلى درجات تعيّنها ثنائيّات السّكر والصّحو، الغيبة والمحو، الفناء والبقاء، القبض والبسط... فيجتاز كلّ مقامات الفرق ليبلغ مقام الجمع، فجمع الجمع الذي لا يستجيب إلى مقاييس العبارة فتتدخّل البشارة والإشارة[26]. بذلك يكون ابن عربي قد خاض أشرس المعارك ضدّ خصومه مجسّدا بذلك حالة خاصّة من التناقض بين أهل الظّاهر وأهل الباطن، أو أهل الكشف وعلماء الرّسوم، أو أهل العرفان وأهل البرهان.

لقد استطاع حكيمنا تأسيس نظريّة في الوجود تحلّ جميع الإشكالات التي عطّلت الفكر الإسلاميّ بخصوص التّوحيد، والتّنزيه والتّشبيه، الذّات والصّفات، مثلما استطاع تجاوز التّعارض النّظريّ بين المعتزلة التي رفضت فكرة تنزيه الله معتبرة أنّ معرفته واجبة بالنّظر العقليّ حتّى نفصل بين الحقّ والخلق، وبين المجسّمة أو المشبّهة الذي يفضي تصوّرها لله إلى جعل الكمال الإلهيّ مطابقا لصفات مخلوقاته النّاقصة، وذلك عن طريق تأسيس مفهوم التّجلّي الأسمائي، حيث نعثر على معالم هذا التّأسيس في الباب الثّالث من

---

[22] ابن عربي، المسائل، ضمن الرسائل، تحقيق عبد الرحمان حسن محمود، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، الطبعة الأولى 1996، ص 2 – 29.

[23] ابن عربي، رسالة الفناء بعد المشاهدة، حققه وضبطه وقدم له عبد الرحيم مارديني، دار المحبة للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، دار آية بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 39.

[24] Rom Landu, *The Philosophy of Ibn Arabi*, Ruskin House, George Allen&unwin LTD, meseum street, London, First published 1959.

[25] ابن عربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ضمن الرسائل، م، م، ص 72- 88.

[26] انظر: ابن عربي، شرح التجليات الإلهية، قدم لها جمعها ولخصها بن سودكين النوري، تقديم وتحقيق تعليق الأستاذ الدكتور محمد العدولي الإدريسي، مؤسسة دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ص 177 – 179. وكذلك الرسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى بيروت، 2002، ص197 – 204. مثل هذه الملاحظات سينبهنا إليها ويليام تشيتيك وهو المحقق الأبرز في متن ابن عربي معلنا أن متن ابن عربي يخلو تماما من فكرة وحدة الوجود، وهو لم يستعمل هذا المفهوم إطلاقا في متنه، وهو إقرار يتكرر في مجمل كتاباته نذكر بالخصوص: (Chittick c.w) *Ibn Arabi Heir to the prophets*, op cit, p 44. ,(Chittick c.w) Ibn'Arabi on the benfit of knowledge, in: *From the world wistdon online library*. وقد نشر هذا المقال الأخير بالموقع التالي: www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx .

الجزء الأوّل، وفي الجزء التّاسع من أثره العمدة **الفتوحات المكّية**[27]، وهو إذ يستند إلى القرآن يعلن صراحة أنّ الشّريعة لم يرد فيها ما يفيد التّشبيه، وأنّ كلّ الذي حصل من تأويلات يعود إلى عادة اللّسان العربي في التّجوّز بالقول الذي يحتمل وجوها من المعاني قد تفضي إمّا إلى التّشبيه أو إلى التّنزيه.

غاية كلّ ذلك هو ما أفادتنا به تحليلات ويليام تشيتيك حول هذه المسألة بالتّحديد: فالذّات الإلهيّة كما يفهمها ابن عربي هي ذات مطلقة وغير معلومة، في حين تبقى صفاتها متعدّدة غير مقيّدة ولا منحصرة، وقد فشلت جهود علماء الرّسوم في تمثّل ماهيّة هذه الذّات واقتصروا على تقديم صفات سلبيّة لم تزد على تعريف الذّات بضدّها أو بسلب بعض الأوصاف عنها. فما يميّز موقف ابن عربي من هذه المسألة خلافا لممثّلي العلم الرّسمي أنّه لم يصف الذّات الإلهيّة بالشّبيه ولا بالنّظير ولا بالضدّ، وإنّما وصفها بالتّنزيه تماشيا مع عقيدته الأشعريّة التي أثبت الانتساب إليها في رسالة **روح القدس في محاسبة النّفس** [28] كما في **رسالة تذكرة الخواص وعقيدة أهل الإختصاص**[29].

ثالثا: إنّ المتأمّل في نظريّة الوجود الأكبريّة ما يلبث أن يستخلص أنّ ابن عربي لا يدين بشيء إلى فكرة الحلول أو الإتّحاد، بل إنّه يفصل وبحدّة بين الحقّ والخلق، أو بين الله والعالم. وقد أثبت ويليام تشيتيك كما أوضحنا أنّه يستحيل أن نجد موضعا واحدا في متنه يفيد قبول حكيمنا بفكرة المطابقة أو الإتّحاد أو الحلول، وأنّها على الأرجح فكرة مدسوسة لم يقل بها حتّى مريدوه الذين عاصروه والذين تتلمذوا على يديه، وأنّ أوّل من استعمل مفهوم وحدة الوجود هو سعد الدّين الفرغيني، أحد تلاميذ صدر الدّين القونوي، أوّل تلاميذ ابن عربي، ولم يعلن هذا الأخير أنّ هذا المفهوم منسوب إلى حكيمنا، أو إلى أحد مريديه، وإنّما استعمله في سياق المبدأين الإلهيين الواحد والكثير الذين صدر عنهما الكون[30]. وبالرّغم من أنّ فكرة وحدة الوجود توحي في ظاهرها بتناسق المتنافر، وتناغم المتعدّد ضمن مبدأ موحّد أو ضمن كينونة متآلفة، فإنّ ابن عربي يستبعد القول بذلك، بل ينكره بشدّة من منطلق توحيديّ يشكّل المرجع الوحيد الذي يوجّه تصوّره للعالم[31]، الذي يثبت من خلاله أن لا وجود لأيّ شيء إطلاقا إلاّ الله، وأنّ بقيّة الخلق أو جملة الموجودات في الكون ليست سوى كثرة صادرة عنه بمقتضى الأمر التّكوينيّ "**كن**" الوارد في القرآن، وذلك في إشارة إلى الفكرة العقائديّة الخاصّة التي تقول بالخلق من العدم والذي يستمدّ منه سرّ تسمية الكون، الذي صار بمقتضى سلوك الطّريق الصّوفيّ غير قابل للإدراك النّظريّ باستعمال العقل لأدواته التّحليليّة والبرهانيّة المعهودة، التي تخضعه إلى تلك ألأبعاد الفيزيائيّة المعروفة مثل الزّمان والمكان، والطّول والعرض والارتفاع، وإنّما تحوّل إلى موضوع لعلوم القلب كالذّوق والكشف الذين مكّنا حكيمنا من تأسيس نظريّة أنطلوجيّة نحسب أن لا أحد من الحكماء أو الفلاسفة قد سبقه إليها[32].

لقد عمل نيكيلسون في تقديمه لفكر ابن عربي على حجب عصارة تفكيره في مسألة الوجود المتّصلة بالتّصوّر البرزخيّ للعالم، الذي لا يمكن إدراكه إلاّ باستعمال الخيال الخلاّق/المبدع[33] للفصل بين الذّات الإلهيّة وبين العالم، فلم يقف رائد الإستشراق على التّمايز بين الحضرتين المتجسّد في ثنائيّة الحقّ والخلق أين ينفصل الوجود عن العدم، والملك عن الملكوت، والوجود عن العدم، والغيب عن الشّهادة... بقدر ما وجد ظالّته في إلحاق تفكيره بمقولات الفلسفة الغربيّة الحديثة وتدقيقا فلسفة سبينوزا، تاركا جانبا مجموع الثّنائيّات التي يعجّ بها متن ابن عربي، والتي تقيم الحجّة على أنّه لا الفناء ولا الإتّحاد ولا وحدة الوجود تمثّل المقولات المناسبة التي تستوفي حقيقة الوجود لديه. وهو يقترح تفعيل دور الخيال المبدع كطريقة أنسب لتمثّل كيف وجد العالم من العدم وكيف صدر عن الأمر التكويني "كن" ليصبح الخلق نتاجا لتخيّل مبدع للذّات الإلهيّة، يكون المتخيّل والباقي هو ذاته وهو الله الذي يتجلّى في العالم أو

---

[27] ابن عربي، الفتوحات المكية، م، م، الجزء الأول، ص 148.
[28] ابن عربي،رسالة تذكرة الخواص وعقيدة أهل الاختصاص دراسة وتحقيق علي ساسي، الدار العربية للكتاب، 2012.
[29] ابن عربي،رسالة روح القدس في محاسبة النفس دراسة تحقيق علي بن أحمد ساسي، الدار العربية للكتاب، 2004.
[30] Chittick (c.w ,One world,Oxford ,*Ibn Arabi the Heir to the prophets*, p , 2005 71.
[31] شودكوفيتش، بحر بلا ساحل ابن عربي الكتاب والشريعة، ترجمة أحمد الصادقي، مراجعة سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2018، ص 51 ــ 54.
[32] أنظر: أطروحتنا حول ابن عربي نقد العقل عند ابن عربي، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية 9 أفريل تونس، مارس 2019، ص 80 ــ 104. وقد عدنا إلى نصوص محددة من متنه مثل الفصل 4، 6 ـــ 11، 16، و371 من الفتوحات المكية، إضافة إلى رسالة شجرة الكون، ورسالة إنشاء الدوائر أين يجري تحقيقا مستفيضا في الوجود من داخل وضعية أنطلوجية قلقة، موجهة بأسئلة تخص الماهية والغاية التي من أجلها وجد الكون، ومن ثمة تشخيص مكوناته ومراتبه، وشرح ثنائية الحق والخلق والتجلي الأسماني الذي يفيض على العوالم مثل: التجلي الأقدس والفيض المستمر... أنظر:
Souad Hakim, Unity of Being In Ibn Arabi, A Humanist perspective, in *Journal of the Muhiddin Ibn Arabi society*, Volume 36,2004).
[33] كوربان (هنري)، الخيال الخلاق في تصوف بن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الطبعة الثانية، ص 114 ــ 126، وكذلك ص 161 ــ 169.

في ما يسمّيه الأعيان الثّابتة، بواسطة تواتر أنطلوجيّ لأسمائه وأفعاله وصفاته وعبر التّمثّلات الخياليّة الحافظة للصّور البرزخيّة بصفتها شؤونا يديرها الحقّ ولا يدركها إلاّ قلب العارف.

إنّها واحدة من أخطر نظريّات ابن عربي تلك المتعلّقة بالأعيان الثّابتة التي لو انتبه نيكيلسون إلى مضامينها لأعفى الدّارسين عناء التّصنيف المجّانيّ لفكره ولما نعته بفكر في وحدة الوجود، وهي نظريّة على درجة قصوى من التّعقيد يتحدّث عنها حكيمنا بوصفها أعيانا فرديّة مشروطة بسببيّة تعود إلى الذّات الإلهيّة، وهي عبارة عن أشياء ممكنة في الذّات وخارج الذّات، أي بين ثبوت وجودها في مرحلة الممكن أو عدم وجودها، إذ لم تحصل على الوجود من الله: فالأعيان الثّابتة هي أشياء متعيّنة وموجودة، لكنّها غير قابلة للوجود بذاتها، طالما هي في حالة افتقار دائم لمن يوجدها (الله)، وابن عربي يتحدّث عنها في نصّ **الفتوحات المكّية** في حالتها المتعدّدة، أي في حالة كونها عينا أو هويّة مجرّدة في الذات في مرحلة أولى، وحين تتخلّق بالأسماء الإلهيّة وتتحقّق بها، لكنّه يعود في **فصوص الحكم** (الذي حاول نيكيلسون ترجمته ولم يفلح واعتبره كتابا عويص الفهم وأعوص منه شرحه وتفسيره ونقل معانيه)[34]، ليستعمل مفاهيم أخرى تعتبر الأعيان الثّابتة بمثابة التّعيّنات الأولى للأسماء الإلهيّة الكلّية التي تتجلّى في مرحلتين: الأولى داخل الذّات يسمّيها التجلّي الأقدس، والثّانية تقع خارج الذّات يسمّيها الفيض المقدّس، وهي تعبيرات رمزيّة لمفاهيم الغيب والشّهادة[35].

بذلك يكون حكيمنا قد ركب الموجة الأعلى في تأسيس نظريّة في الوجود تتجاوز تصوّرات علماء الرّسوم حين جعلت الوجود أشمل من العقل، ومنحته دورا تابعا للوجود وليس العكس، نافية أن تكون ملكاتنا الإنسانيّة بأدواتها التّحليليّة والبرهانيّة قادرة على استيفاء حقيقة الوجود، وإدراك سرّ التّناظر بين ثلاثة أكوان متمايزة هي: القرآن والعالم باعتبارهما كتابان يختصر الواحد منهما الآخر ويتضمّنه ويحيل إليه، يضاف إليهما الإنسان بصفته كونا صغيرا يملك شعورا خاصّا بالحبّ وعشق الحكمة التي تسري في الكون على شاكلة أسرار ومعاني خفيّة تعبّر عن نفسها في شكل فتوحات لا تستوفيها إلاّ تجربة روحيّة تصل وتفصل بين العقل والوجود والله والإنسان وتنظّم العلاقة بينهم.

خاتمـة:

نستخلص من كلّ ما تقدّم أنّ تغاضي المستشرقين ومنهم نيكيلسون عن مفاهيم بعينها صلب النّظريّة الأنطلوجيّة لابن عربي كالتّجلّي الأسمائي، والأعيان الثّابتة والمرآة المجلوّة والحبّ الإلهيّ... قد جرّ الباحثين إلى الانحراف بفهم حقيقة فكره إلى وجهات مغايرة للأفق الذي يفكّر من داخله في الوجود بما هو أفق توحيديّ وليس واحديّ، فإنّ مبلغ الفهم لتصوّراته تتوقّف على إيلاء نظريّة التّجلّي الأسمائيّ العناية اللاّزمة التي تستحقّها بما هي النّظريّة المفتاح . في تقديرنا. التي تمكّننا من فهم أطروحاته، كيف لا وهي النّظريّة التي تمكّن بمقتضاها من حلّ معظم المشكلات العالقة في الفكر الإسلاميّ كالوحدة والكثرة والقدم والحدوث والذّات والصفات والتّنزيه والتّشبيه... لكن حريّ بنا أن ننبّه إلى أنّ هذه النّظريّة لا يمكن استيعابها بالتّحليل العقليّ والبرهان النّظريّ الذي يستخلص النّتائج عن المقدّمات، وإنّما بتفعيل طاقاتنا الرّوحيّة والتّخييليّة والذّوقيّة كموضوعات لعلوم القلب[36] التي تدرك نوعا من الحقائق تعاش ولا تروى، ولا تستوفي مضامينها أدوات التّعبير المألوفة.

مثل هذا الإنجاز النّظريّ لم يعمل نيكلسون وتلاميذه إلاّ على تحريفه ليجعلوا منه قولا في الواحدية أو وحدة الوجود أو الحلولية حين استبعدوا المعطى التوحيدي الذي يتمسّك به ابن عربي. والحقيقة أنّ سّبب ذلك يعود إلى الانتصاريّة المطلقة للعقل وتقديمه على الوجود بدافع إبستيمولوجيّ، والحال أنّ المتن الأكبري يقلب هذا التّصوّر ويعكسه ليجعل الوجود يتقدّم على العقل ولكن بدافع أنطلوجيّ، ممّا يكشف عن تجربة توحيديّة منفتحة على الذّوق والخيال والجمال تترجم نتائجها في شكل فتوحات واشراقات تدرك الحقائق وتعايشها وتؤلّف بين المعاني الظّاهرة والمعاني الباطنة في سياق ميتافيزيقيّ جديد هو تركيبة عجيبة من التّصوّف ومن المعتقد ومن المعارف والعلوم التي تفضي إلى التّناغم بين العالم الكبير(الماكروكوسم) وبين الإنسان بصفته عالما صغيرا (الميكروكوسم).

---

[34] ابن عربي، فصوص الحكم ، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشعاع للنشر الطبعة الثانية 2007، ص 12.
[35] عبد الحكيم أجهر، سؤال العالم الشيخان ابن عربي وابن تيمية من فكر الوحدة إلى فكر الإختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 2011، ص 86 – 87.
[36] علوم القلب، هي نعت للعلوم الوهبية واللدنية أو علوم الخضر مثلما يسميها ابن عربي، ودونت من أجلها كتبا أنظر: أبو طالب المكي، علم القلوب حققه وعلق عليه عبد القادر أحمد عطا ، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 2004.

من أجل ذلك ينبغي على كلّ محقّق في متن ابن عربي أن يميّز بدقّة بين فائض المعرفة لهذا الحكيم وبين فائض الجهل لدى النّاسخين أو المترجمين أو المؤوّلين لتفكيره وخاصّة المستشرقين منهم. وقد تمّ الانتباه إلى ما اقترفه نيكيلسون في حقّ حكيمنا عندما أخطأ فهم تصوّره الأنطولوجيّ فألحقه بفكر الواحديّة والمألوهيّة دون تدقيق أو تحقيق في خلفيّاته النّظريّة والعقائديّة، وهو أمر مستغرب بحدّ ذاته من رائد الإستشراق الذي قضّى ما يربو عن نصف قرن يدرس التّصوّف ويترجم متونه الكبرى ويحقّق فصولها وينقل أبوابها. وقد آن الأوان لوضع الإستشراق على محكّ النقد، وكشف مراوحاته بين الحقيقة والتّظليل، فكان لزاما علينا كباحثين أن نعيد تصويب ما وقع تشويهه في حقّ حكيم روحي شهد فيه الشّاعر الألماني جوتة بالقول:

"إذا كان هذا الشّيخ محي الدّين ابن عربي قد عاش بيننا على الأرض يوما من الأيّام، وكان بهذا العقل والحكمة والرّؤية، فإنّني أعترف بأنّ كلّ من لم يصب فطرة الإسلام على يديه، فإنّه قد خسر كثيرا، ولكأنّ ابن عربي أحقّ بأن يكون بوّابة الإسلام الموشّاة بسجوف الحكمة والحبّ"[37].

قائمة المصادر والمراجع

المـــصادر:

. ابن عربي، الفتوحات المكّية، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت . لبنان، 2006.

. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر الطّبعة الثّانية 2007.

. ابن عربي، رسالة الفناء بعد المشاهدة، حقّقه وضبطه وقدّم له عبد الرّحيم مارديني، دار المحبّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع دمشق، دار آية بيروت، الطّبعة الأولى، 2002 –2003.

. ابن عربي، شرح التّجلّيات الإلهيّة، قدّم لها، جمعها ولخّصها بن سودكين النّوري، تقديم وتحقيق تعليق الأستاذ الدّكتور محمد العدولي الإدريسي، مؤسسة دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى.

. ابن عربي، رسالة تذكرة الخواصّ وعقيدة أهل الاختصاص، دراسة وتحقيق علي ساسي، الدّار العربيّة للكتاب 2012.

. ابن عربي، رسالة روح القدس في محاسبة النّفس، دراسة تحقيق علي بن أحمد ساسي، الدّار العربيّة للكتاب 2004.

المراجع باللّسان العربي:

. أجهر(عبد الحكيم)، سؤال العالم الشّيخان ابن عربي وابن تيميّة من فكر الوحدة إلى فكر الإختلاف، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 2011.

. الجبوري (نظلة)، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق، 2009.

. الجرجاني، التّعريفات، تحقيق ودراسة محمّد صدّيق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير.

. الفاخوري (حنّا) وخليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربيّة، مؤسّسة بدران للطّباعة والنّشر بيروت 1996.

. الشّعراني (عبد الوهّاب)، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشّيخ الأكبر، بيروت . لبنان، دار إحياء التّراث العربي، مؤسّسة التّاريخ العربي.

. المكّي (أبو طالب)، علم القلوب، حقّقه وعلّق عليه عبد القادر أحمد عطا، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004.

. بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الأولى.

. بن الطيب (محمّد)، وحدة الوجود في التّصوّف الإسلامي في ضوء وحدة التّصوّف وتاريخيّته، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر بيروت . لبنان، الطّبعة الأولى 2008.

. جوتة، الدّيوان الشّرقي للمؤلّف الغربي، ترجمة عبد الرّحمان بدوي، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، 1944.

. عفيفي(أبو العلا)، تصدير فصوص الحكم لابن عربي، دار الشّعاع للنّشر، الطّبعة الثّانية، 2008.

[37] جوتة، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1944، ص 76.

. مذكور (ابراهيم)، وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، الكتاب التّذكاري لمحي الدّين ابن عربي، الهيأة المصريّة للتّأليف والنّشر، القاهرة 1969/1389.

. لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، تعهّد وإشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلّد الثّاني H . Q الطّبعة الأولى، 1996.

المراجع باللّسان الفرنسي:

.*Chodkiewiz*, *Un océan sans rivage : Ibn Arabi, le livre et la loie* , Paris ,1992.

.Corbin (Henri), *Histoire de la philosophie islamique,* Collection Folio essais (n° 39), Gallimard, 1986.

.Corbin (Henri), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Eutrelacs,2006.

.IZutsu (T), *unicité de l'éxistence et création perpétuel en mystique Islamique*, Traduit de l'anglais par Marie Charlotte Grandry, Paris, les deux océansm, 1980.

.René Guénon, *Aperçu sur l'ésotérisme islmique et le taôisme ,* édition Gallimard,1973.

.Stoddart (w), *Le soufisme: doctrine métaphysique dans l'islam*, traduit de l'anglais par Roger du Pasquer, Lausanne, édition du trois continents 1979.

المراجع باللّسان الإنجليزي:

.Chittick (w), *Ibn Arabi on the Benifit of knowledge*, edited by seyyed Houssine Nasr and Catherine Obrien, the essential Sophia 20, word wisdom, INC.

.Chittick(w), *Ibn Arabi the Heir to the prophets,*Oxford ,One world, 2005.

.James Shohfi, *Ibn Arabi's philosophy of unicity and multiplicity*, Islamic .Nicholson (R), *The mystics of Islam*, London, Rout ledge, 1966.

.Nicholson(R), *Legacy of Islam,* London, 1994.

. Hakim(s), Unity of Being In Ibn Arabi, A Humanist perspective, in *Journal of the Muhiddin Ibn Arabi society*, Volume 36,2004).