مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (40) العدد (5)2018
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (40) No. (5) 2018

تفسير الوجود عند المتصوف ابن عجيبة الحسني

الدكتور برهان مهلوبي*
الدكتور حامد ابراهيم**
ميساء يوسف علي***

(تاريخ الإيداع 9 / 5 / 2018. قبل للنشر في 14 / 10 / 2018)

□ ملخّص □

قدم التصوف بصفته تجربة روحية ذوقية تأملية خاصة وأخلاقية، تقوم على نمط من المجاهدة النفسية والحسية من حيث هي الطريق الموصلة للحقيقة الإلهية، وتستند على أسس نظرية وممارسات عملية، تصوره الخاص للوجود وماهيته ، واختلفت التصورات حول تفسير الوجود منها مااستند إلى الكتب السماوية والأديان التوحيدية ومنها ما خرج عن النظرة الدينية متأثراً بالفلسفة والديانات الوثنية ومنها ما كان مزجاً من هذا وذاك. وفي دراستنا هذه صورة معتدلة ومتكاملة عن الوجود وتفسيره كما تبدت عند المتصوف ابن عجيبة الحسني الذي رفض كلاً من مذهبي الحلول ووحدة الوجود في تفسير العالم، وأكد الثنائية (الله– العالم) بعد تحققه بالوحدة الشهودية في إطار التوافق بين الشريعة والحقيقة والطريقة.

الكلمات المفتاحية: وحدة الوجود الحلول– الشهود، الله–العالم، الإيجاد– الإمداد.

*أستاذ–قسم الفلسفة–كلية الآداب والعلوم الإنسانية–جامعة تشرين –اللاذقية–سورية.
**أستاذ مساعد– قسم الفلسفة– كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة تشرين– اللاذقية– سورية.
***طالبة دراسات عليا(دكتوراه)– قسم الفلسفة– كلية الآداب– جامعة تشرين–اللاذقية– سورية

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (40) العدد (5)2018
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (40) No. (5) 2018

Explaning Existence By IBN AGIBA LHASNY

Dr.Brhan Mhlobe*
Dr.Hamd Ibrahim**
Maissa Ali***

(Received 9 / 5 / 2018. Accepted 14 / 10 / 2018)

□ ABSTRACT □

Mysticism as a spiritual speculative and desent special and moral experience, based on a sensual strife which lead to the holy truth of god theoricly and practecly; has offerd its special vision of existence.

While it has been different thought about explening the existence and its relatation with god.som of it was based on holy books some was based on heathenism or philosophy ,and other some was mix both.

In this study ,we are trying to present an integral moderate picture about the existence and its explination as the **sufi IBN AGIBA lhasny.**

Has offered it .who has refused the immanentism either pantheism to explain the existence.he affirmed the duality**(GOD-EXISTENCE**) to prove to be true the witnessing of god presence harmonizing between Islamic law and Sufism and the truth of god.

Key words: Pantheism- Immanentism-Witnessing-god-world.creat-Given.

***professor. department of philosophy, faculty of ants and humanities, tishreen university, lattakia, Syria**
****Professor, department of philosophy, faculty of arts and humanities, tishreen university, lattakia, Syria**
*****ph.d.student, department of philosophy, faculty of arts and humanities, tishreen university,lattakia,Syria.**

مقدمة:

تعدُّ مسألة الوجود وتفسيره إشكالية كبيرة شغلت الفكر الإنساني سواء الفلسفي أوالديني أوالصوفي ، يعود ذلك إلى صعوبة وضع تعريف خاص به؛ لأن كلمة الوجود كلمة فضفاضة من حيث دلالتها ومعناها الشائع ،فقد يندرج تحتها العديد من مستويات الوجود كالوجود المطلق"الله"والوجود الإنساني ووجود العالم .إلا أننا يمكننا القول بوجود محاولات حثيثة من أصحاب الفكر لإدراك الوجود بكافة أبعاده وإن لم تتفق بينها. فالوجود مغري وذو طبيعة استفزازية ومثيرة للعقل الذي كان ولا زال شغوفاً بالبحث عن المعرفة والتمحيص والتدقيق، وكل النتائج التي خَلُصَ إليها الفكر بقيت رهينة ذلك الوجود الذي يكشف عن نفسه على قدر ما تسمح به طبيعته بالتعري أمام العقل من جهة أولى ،ومن جهة ثانية على قدر معاينة هذا الوجود عن كثب و تشكيل صلة معه نابعة من الخبرة الذاتية للمعايشة العميقة له. ولكن تختلف الخبرة الذاتية عند الفيلسوف عنها عند المتدين وكذلك عند الصوفي ،وبالتالي ستختلف الرؤى والتصورات، وخاصَّةً أن لكل من هؤلاء وسيلته الخاصة التي يعتمد عليها في استخلاص نتائجه .فالفيلسوف يعتمد الإستدلال من الصنعة على الصانع وعلى المنطق العقلي في إثبات ما يعتقده على عكس المتدين الذي يبقى حبيس ميتافيزيقيته الخاصة وما تسمح به شريعته ،إلا أنَّ الأمر يختلف عند الصوفي الذي أداته الكشف أو ما يُعرف بالحَدْس القائم على الخبرة الذاتية، وقد أوضح ذلك وليم تشيتيك قائلاً:(ولكن مفهوم الوجود في الفكر الصوفي استخدم ليشير إلى أن "نَجِدَ الله "والذي يشير مباشرة إلى الوعي والإدراك للحقيقة الإلهية ولقد كان عملياً مرادفاً لكلمة الشهود أو الكشف)[1]. إذاً لابدَّ من النظر إلى الوجود من وجهين الوجه الأول: والذي يعني واقعية الوجود والوجه الآخر: الوجود الواعي أو المدرك؛ لذلك كان العارف وحده حسب ابن عربي (يدرك الوجود كغياب إذ ليس كمثله شيء،وكحضور لأنّ ذاتية العارف ليست إلا تجلٍ إلهي)[2]. كما أنَّ شهود الله يتم على مراحل عند الصوفي وفقاً لدرجة معرفته وترقيه في سلم الأحوال والمقامات والبحث في تفسير الوجود يقتضي حتماً البحث في (الله– الكون –الإنسان) وإدراك العلاقة بين عناصر هذا الثالوث وعلاقتهما ببعضهم البعض والتي تبدت وانتظمت في مذاهب متعددة : كمذهب الإتحاد ووحدة الوجود والحلول والإشراق وواحدية الوجود وغيرها من المذاهب. فعلى سبيل المثال :الإتحاد كمصطلح فلسفي صوفي يندرج تحته الكثير من المفاهيم كما وضحتها المتصوفة تيريزا اليسوعية بقولها عن درجات الإتحاد(التأمل –الصلاة –النشوة الروحية–الزواج الروحي الناجم عن الإتحاد بالله)[3]وهذا غيض من فيض .أما المصطلح الآخر وهو الحلول الذي يشير لغوياً إلى كون الشيء حاصلاً في الشيء ومختصاً به،بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً)[4]وحسب اعتقاد المتصوفة يكون الحلول:(فكرة تجزم بأن الحق اصطفى أجساماً حلَّ فيها بمعاني الربوبية ،وأزال عنها معاني البشرية)[5]وبشكلٍ عام يشير إلى حلول اللاهوت بالناسوت وتأليه الإنسان، أما من أطلق وحدة الوجود بالمعنى التطابقي بمعنى الله والعالم متطابقان جون تولاند (1670–1722)[6]. حتى أن معظم الفكر الهندوسي قائم على فكرة وحدة الوجود، والتي ظهرت أيضاً لدى بعض المتصوفين المسيحيين أمثال (ديونيسيوس الأريوباغيتي–إرجينا –نقولا

1–وليم تشيتيك.*محي الدين بن عربي وارث الأنبياء*، تر:ناصر ضميرية،(دمشق:دار نينوى)،ط1، 2015م، ص67.

2- *المرجع السابق نفسه*، ص 67.

3 –جون فيرغسون.*الموسوعة الصوفية والديانات السرية*،تر:محمد الجورا،(دمشق:دار الفرقد)،ط1، 2014م، ص 20.

4 –الإدريسي،محمد العدلوني.*معجم المصطلحات* الفلسفية ،ص236.

5 –الحفني،عبد المنعم.*معجم المصطلحات الصوفية*،بيروت:دار المسيرة ،ص82.

6 –المرجع السابق نفسه،ص287.

الكوزي–إكهارت–بوم، وبعض الفلاسفة أمثال اسبينوزا الذي وحد بين الله والطبيعة الطابعة ومثله هيجل)[7]. وهناك من يرى أن العلاقة بين الله والعالم علاقة محايثة على الرغم من تعالي الله أيضاً وبمقتضى ذلك يكون كل جزء بالكون له وجوده في الله ولكن الله هو وحدة هذه الأجزاء وليس مجموعها ، وصاحبه كراوس(1781–1832) تحت مسمى واحدية الوجود. [8] أما التصوف الإسلامي بحسب نظرة معظم المستشرقين عُدَّ اجتراراً لما قدمته الفلسفات اليونانية والديانات الوثنية والأفكار المسيحية ،ولكن مهما كانت درجة التأثر بتلك التصورات لا يمكننا أن ننكر العناصر الأصيلة الخاصة بالتصوف الإسلامي؛ كونه يستند في مقولاته على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة الذي مهما حاول التحرر من التصورات المستندة إليهما يبقى رهيناً لها يدور في فلكها محاولاً تأكيدها بشتى الطرق والوسائل. ناهيك عن العوامل الأخرى التي أثرت عليه كسلطة الفقهاء الأربعة في عصر الإسلام الأول، ورجال الدين من جهة أولى ،والخوف من بطش السلطات السياسية من جهة أخرى . ولكن السؤال المحوري الذي شغل الفكر الصوفي وتباينت حوله الأراء وانتظمت في مذاهب متعددة هو: هل وجود العالم ظل للوجود الإلهي الحق، أما أن وجود العالم هو الحاصل المادي للذات الإلهية بصفاتها وأسمائها أو أنّ وجود العالم هو وجود الله؟ للوقوف على تلك الأسئلة آثرنا البحث في أفكارالمتصوف **ابن عجيبة الحسني*** صاحب النزعة التوفيقية بين الشريعة والطريقة والحقيقة الذي *ولد عام (1160هـ)*، وتوفي في عام (1224هـ) .

أهمية البحث وأهدافه :

يستمد البحث أهميته من خلال تسليط الضوء على الخطاب الصوفي الطرقي في تفسير الوجود كما جاء عند صاحب الطريقة الدرقاوية ابن عجيبة الحسني في فترة فقد التصوف فيها عناصره الأصيلة ؛بحكم دخول الممارسات والطقوس الغريبة و الوحشية عليه، وتدني وانحطاط قيمه وأفكاره الإنسانية ؛جراء انتساب كثير ممن يدعون معرفة الحقيقة ولا تطيق أرواحهم فهم معانيه الروحية.ابن عجيبة هو واحد من الذين حملوا راية الدفاع عن التصوف في تلك الآونة من خلال التركيز على أهمية الوجود بكافة أبعاده وإعادة الحياة الروحية إليه، كما يركز البحث على إبراز ما يميز طريقة ابن عجيبة عن غيره من المتصوفة في التعاطي مع نفس الأفكار الصوفية والتعبير عنها وصياغتها من جديد محاولاً إزالة كل لَبْس أو غموض ؛ليكون فكره سهل المنال ومنسجم في آنٍ واحدٍ مع ماجاء في القرآن الكريم و السنة النبوية

[7] –المرجع السابق نفسه،ص 246–247.

6–المرجع السابق نفسه،ص287.

***الشيخ ابن عجيبة: «أحمد بن محمد بن المهدي بن الحسين بن محمد بن عجيبة الحجوجي بن... بن... ، زار علماء وفقهاء تطوان وإلتقى بالفقيه أحمد الورزازي والفقيه محمد السوسي السملالي ، الذي أعجب به وأخذه معه إلى خارج تطوان لتعليمه وهناك عكف على الدراسة حتى أهمل نفسه و أصيب بالحمى ،فعاد إلى تطوان وبقي فيها حوالي عشرين سنة من عام (1180هـ إلى 1200هـ) ، وهو العام نفسه الذي رحل فيه إلى مدينة فاس لتعلم العلوم الظاهرة وأنتج خمسة عشر كتاباً وأصبح عالماً مشهوراً إلاّ أنه أدرك عقم هذه العلوم بمفردها ،ورأى ضرورة وجود علوم روحانية أكثر عمقاً وبعد سنين الحيرة والقلق والتخبط الروحي انتهى به إلى اعتزال الناس، وانقطاعه بشكل كامل للعبادة. و الذي ساعده على توجيه تفكيره نحو دراسة التصوف هو الشيخ محمد الجنوي، وأما قرار ابن عجيبة في تحوله من العلم إلى العمل، فجاء بعد دراسة كتاب لابن عطاء الله السكندري، وهو كتاب الحكم ثم سنحت الفرصة لابن عجيبة للقاء الشيخ العربي الدرقاوي مؤسس الطريقة (الدرقاوية)، الذي وجد في ابن عجيبة ضالته المنشودة في نشر الدعوة الصوفية الدرقاوية انظر كتاب الفهرسة لابن عجيبة الحسني ص3–4**

الشريفة، سالكاً منهجاً وسطيًّاً توفيقيًّاً مفاده :«الاقتصاد في الاعتقاد» فجاءت أفكاره معتدلة قريبة من العامة والخاصة على السواء ، ويضاف إلى ذلك أنه لم يحظ بالاهتمام والدراسة حتى الآن بالرغم من أهميته في عالم التصوف.

منهجية البحث:

يتناول موضوع هذا البحث المنهج التحليلي الذي يعمد إلى تحليل النصوص والأشعار الواردة في هذا البحث ومقارنتها وفقاً للمنهج المقارن مع أقوال بعض المتصوفة السابقين عليه ؛بغية تقديم صورة واضحة عن مفهوم الوجود في الفكر الصوفي وتحديداً عند ابن عجيبة الحسني ، واعتمدنا أيضاً المنهج الوصفي الإستدلالي الذي يسمح بطرح أسئلتنا حول الوجود ،وما يتعلق به من أفكار عند ابن عجيبة الحسني، و جمع المعلومات والتفسيرات والتحليلات مع وصف ظاهرة الوجود ومتعلقاتها عند ابن عجيبة ؛ للربط فيما بين الأفكار بأسلوب منظم . إضافة إلى اعتماد المنهج التاريخي الذي يسعفنا في التتبع التاريخي وتطور بعض المصطلحات والمفاهيم تاريخياً وصولاً بها إلى زمن المتصوف .وباعتمادنا لتلك المناهج يمكننا على الأقل مقاربة موضوعنا ،وتقديم صورة تعبر عن نضج هذا المفهوم وبلورته في سياق التجربة الصوفية ،الذي يُعَدُّ ابن عجيبة واحداً من ممثليها و نموذج معتدل، ومثال واضح للتوافق بين الأفكار الصوفية القديمة والفلسفية ضمن المحافظة على أصالة الفكر الإسلامي وتعاليمه عن طريق تفسيره الوجود وماهيته ،وطبيعة العلاقة بين الحق والخلق ، وتأكيد الثنائية (الله–الوجود) التي هي أساس مذهبه القائم على وحدة الشهود بغية تحقيق ما يصبو إليه البحث.

النتائج و المناقشة:

1–يناقش البحث تفسير الوجود عند ابن عجيبة الحسني بعيداً عن مذهبي الحلول والإتحاد ووحدة الوجود ...وغيرها من الأفكار الفلسفية والصوفية السابقة عليه.

2– ثم يجيب البحث عن ماهية الوحدة التي تحقق بها ابن عجيبة الحسني من خلال تجربته الصوفية ،كما يسلط الضوء على الفرق بينها وبين وحدة الوجود من حيث أنها وحدة شهودية وهي" حالة أو تجربة ذاتية تؤدي إلى الفناء في الذات الإلهية. مبرزاً نتائجها التي تأكد على انفراد الخالق وحده بالوجود وما سواه عدم محض لحظة الشهود حصرياً من جهة أولى، ومن جهة ثانية تأكد على وجود الثنائية (الله–العالم) على مستوى الوجود ؛ لأن صاحبها لا ينفي وجود الكثرة وإنما ينفي شهود الكثرة أثناء الفناء .

هذا ما سوف يناقشه البحث من خلال الأدلة والشواهد في أقوال ابن عجيبة الحسني ، ومن ثمَّ استخلاص النتائج التي تتمخض عنه.

1–حقيقة العالم عند ابن عجيبة:

يعتقد ابن عجيبة أنّ وجود الأكوان مرهون بوجود الله، فالله هو خالقها يعطيها صفة الوجود ويمدّها باستمرارية الوجود بفعلي الإيجاد الذي يعني "إخراج ماهو بالقوة إلى ماهو بالفعل " والإمداد الذي يعني"قيام الخالق تعالى بالأشياء بعد وجودها وإمداده إياها بما تقوم به بنيتها"، ثم أنَّ كل من لم يصل إلى إدراك هذه الحقيقة سيثبت الوجود الذاتي للعالم، وبذلك يكون قد أشرك مع وجود الله وجوداً آخراً ،و تعالى الله أن يكون له شريك في أي شيءٍ كان،فوجود الأكوان وجوداً اعتبارياً، بمعنى أنّ الأكوان لها وجود مستقل بالنظر لها بمفردها ،أما إذا أخذنا بعين الإعتبار خالقها فتكون تجليات

متعددة لوجوده المطلق، وقد حاول ابن عجيبة إزالة الغموض حول ذلك من خلال تشبيه وجود الكائنات بوجود الظل، وقد كان في هذا التشبيه _ أشعرياً _ بامتياز مما يدل على تأثره بالأشاعرة في هذا الطرح فقال: «وأشبه شيء بوجود الكائنات هي وجود الظلال، فالظل لا موجود باعتبار مراتب الوجود، ولا معدوم باعتبار مراتب العدم، واعتباره عدم في الظاهر أقرب، لأنّه خيال لا حقيقة له، وتشبيه الكائنات بالظل لأنّه يُنْسَخ ويُعدم عند وصول الشمس إلى محله، وكذلك حس الكائنات أو الأواني يُعدم ويُفقد عند طلوع شمس العرفان عليه»[9] ثم يستشهد بآيات قرآنية كقوله تعالى: «ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل»[10]. لجأ ابن عجيبة إلى اعتبار الظل خيال، لأن الخيال في نظره لا حقيقة له ،وبالتالي لا يدخله في مراتب الوجود على المستوى الوجودي، وبناءً على ذلك يكون أيضاً لا مرتبة له على المستوى المعرفي. عمد ابن عجيبة إلى ذلك التشبيه لينسجم مع فرضيته متجاهلاً ما قال به أسلافه الصوفيين من حيث أن للخيال وجود قائم بذاته ،وهو عالم الممكنات الذي لا يقل أهميةً في وجوده عن وجود مُوجِدِه ،وخير مثالً على ذلك ما قال به ابن عربي:(وهذه الموجودات الممكنات التي أوجدها الحق تعالى هي للأعيان التي يتضمنها هذا البرزخ"الفاصل بين الوجود والعدم" بمنزلة الظلال للأجسام ،بل هي الظلال الحقيقية ....،والحضرة البرزخية هي ظل الوجود المطلق من الاسم النور الذي ينطلق على وجوده،فلهذا نسميها ظلاً،ووجود الأعيان ظل لذلك الظل، والظلال المحسوسة ظلال هذه الموجودات في الحس،ولما كان الظل في حكم الزوال لا حكم الثبات وكانت الممكنات وإن وُجِدت في حكم العدم سميت ظلالات ليفصل بينها وبين من له الثبات المطلق في الوجود وهو واجب الوجود ،وبين من له الثبات المطلق في العدم وهو المحال)[11]،ونحن نعلم أن الظل ليش شيئاً مادياً ،بل مجرد أثر في المكان لجسم مادي متغير مع الزمان .فإذا غاب أيٌّ من الزمان أو المكان،زال مفهوم الظل الذي تبقى نسبيته من نسبية الزمان أو المكان. وإذا كان ابن عجيبة يقول بعدم "الظل" فهذا معناه أن ليس له وجود ملموس مادي أو لا وجود مستقل له من ذاته .وقد عبر شارح المواقف للنفري الدكتور جمال المرزوقي عن الظل فقال:(الظل:لا حقيقة له في ذاته،وهو العدم الإضافي ،وإنما يتحقق بالنور)[12]. فالجدير بالذكر أن ابن عجيبة جعل "الظل أقرب إلى العدم الذي لا يعتقد بوجوده إطلاقاً إلا في الذهن . ولتقريب المعنى أكثر نطرح وجهة نظر جان بول سارتر عن العدم كونها تتفق ووجهة نظر متصوفنا من حيث أنَّ العدم عند سارتر هو:(صفة مصطنعة ،لأنه لا معنى له إلا من جهة ماهو نفي شيء أو فقدان شيء،ومعنى ذلك أنه لا وجود للعدم لذاته،وإنما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الأشياء،فكأن العدم لا يجيء إلى العالم إلا بطريق الإنسان وبالتالي العدم معطى لا وجود له على الحقيقة إلا في وعي الإنسان أما الوجود لذاته فله القدرة على الإعدام ،فالوجود لذاته يتحقق معه العدم)[13] . وبذلك لايكون ثمة أي وجود للعالم من ذاته وإنما وجوده مرهون بمَن يمنحه الوجود.

يبدو للقارئ أن ابن عجيبة أوقع نفسه في إشكال لمّا شبه وجود الكائنات بوجود الظلال؛ لأن الظل حسب رؤيته شيء وهمي لا وجود له إلا في تفكيرنا وهو معدوم حقيقة، أي لا وجود للكائنات في حقيقة الأمر ومن ثم لا وجود إلا لموجود واحد هو الحق فأين هي الثنائية (حق وخلق)الذي يؤمن بها .

---

9 – الحسني، ابن عجيبة. *شرح صلاة القطب بن مشيش*، جمع وتقديم: العمراني الخالدي عبد السلام،(المغرب: دار الرشاد الحديثة)،بلا تاريخ. ص64.

10 –القرآن الكريم. *سورة الفرقان*، آية: 45.

11 –ابن عربي،محي الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحاتمي الطائي.*الفتوحات المكية* ،بيروت:دار صادر ،بلاط، ج3، بلاتا، ص47.

12 –المرزوقي،جمال.*تجربة التوحيد للنفري*، القاهرة:الزهراء للإعلام العربي،1994م.ص220.

13 –صليبا،جميل.*المعجم الفلسفي*،بيروت:دار الكتاب اللبناني،ج1، 1982م ،ص 65..

إن الاعتراف بعدمية وجود الكائنات لا يلغي وجودها حقيقة؛ لأن الدلالة ما بين الحق والخلق دلالة سببية فالحق سبب وجود الموجودات وهو العلة الأولى والمبدأ الأول لكل وجود ،وليست دلالة هوية لأنهما مختلفان بالجوهر، فلا يمكن أن يكون الحق خلق ولا الخلق حق حسب ابن عجيبة . كما أنَّ نفي صفة الوجود عن العالم كان على مستوى الشهود ولم يكن أمراً واقعياً، يحصل بعد التحقق بالفناء الذي تتضمحل وتتلاشى فيه الذات الإنسانية في الذات المطلقة فلا يعد يشعر العارف بفناءه ولا نفسه ولا السوى .وعلى اعتبار أنّ الكون واجب رفضه ونفيه وانكاره حسب رأي ابن عجيبة، يقتضي أنّ الإنسان الذي هو جزء من هذا الكون مرفوضٌ أيضاً ،ولكنّ عملية الرفض تتم من قبل الإنسان نفسه، وهذا بحد ذاته إشكال ، فالرافض هو عين المرفوض. ينطلق ابن عجيبة ليحل هذا الإشكال من أصل الإنسان وحقيقته .

فحقيقة الإنسان ناسوتية ولاهوتية، وهما في صراع دائم وأبدي حتى ينتصر الجزء الروحاني على الجزء الظلماني ،ليعود بعدها للارتباط بعالم الروح أو ما يسمى بعالم الذر، وبشكل تلقائي تعود الروح الى معرفتها السابقة، ومن ثم يكون الإنسان جزءاً من الحقيقة الكلية المطلقة ووجوده حقيقة أيضاً، ثم يبرز دور عالم الحس بشكل واضح في وصول الإنسان إلى مبتغاه وغايته وهي معرفة الحق، يقول: «...فلّما برزت الرُّوح من عالم اللطافة والصفاء إلى العالم الحسي انسدل عليها الحجاب، من جملة من انسدل عليهم فما فتحت عينيها إلا في هذا العالم الحسي فعشقته ومالت إليه، وتاهت في فروقه ونسيت أهلها وجهلت ربّها فبعث الله تعالى من يعالجها من الأنبياء والرسل وخلفائهم من الأولياء الفحول، فأمروها بالأدب مع الربوبية في الظاهر فعلموها، ثم أمروها بالأدب في الباطن معه وهو ترك الحظوظ واللحوظ، ورفض كل ما يشغل عن الله وهو المعبّر عنه بالسوّى، فإذا فعلت ذلك رجعت إلى أصلها وشاهدت أسرار ربّها، وتنزهت في جمال ذاته حيث ارتفع عنها رداء الحس...»[14].

فالعالم الحسي محطة مهمة في حياة الإنسان يقف فيها الإنسان ليتخلص من النواقص والشوائب والرذائل، ويتحلّى بالفضائل والأخلاق الكريمة، وإلى ذلك أشار الدكتور عبد المجيد الصغير، فقال: «...العالم الحسي لا يحمل دائماً معنى الانحطاط والغفلة والجمود المطلق إلا بالنسبة للذين قصروا عقولهم على الظواهر السطحية،ولم يستطيعوا أن يتفكروا فيه بتعبير القرآن)[15]. وعلى الرغم من عدم إغفال دور العالم الحسي في شهود الأحدية عند الشيخ ابن عجيبة، إلّا أنّه يبقى فانياً وزائلاً ولا وجود مستقلاً له، وإذا كان الإنسان ينسب له وجود ذاتي فهذا ناجم عن نقص في الإدراك والوهم، والذي يعده ابن عجيبة أكبر حجاب يبعد الإنسان عن إدراك كنه الحقيقة، لأن الوهم معنى تصوري لا وجود له إلّا في ذهن الإنسان، فالله موجود في كل مكان وهو عين الدليل على نفسه وعلّة الوجود، فهو ليس بالبعيد بل على العكس إنه أقرب من كل شيء إلى كل شيء.

يخلص ابن عجيبة إلى هذه النتيجة حول حقيقة الأكوان فيقول: «لم نجد حقيقة الكون عند انكشاف ظلمة الحس إلّا توهماً أي عدماً محضاً، توهم الناس أنّه شيء ثابت مع الله، وليس شيئاً ثابتاً معه، وإنما هو كالهباء في الهواء، إنْ فتشته لم تجده شيئاً خارجاً عن أنوارالألوهية، وإنما الوجود لله وحده، كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه»[16]، وهكذا نجد أنّه يقرّ بالوحدة وينفي الغيرية، ثم يعود ويسوغ وجود هذه المظاهر والكائنات والأكوان بوجود النور فيها أي النور الإلهي، فهي قائمة به موجودة بوجوده .لكنَّ الوحدة التي نادى بها ابن عجيبة وحدة شهودية، وهي ذات مستوى معرفي خالص، وليست من قبيل وحدة الوجود التي تنفي الثنائية (حق – خلق)، وتنظر إليهما أنهما حقيقة

---

14 – ابن عجيبة الحسني. *شرح صلاة القطب ابن مشيش*، ص367.

15 –المصدر نفسه،ص365.

16 – المصدر نفسه، ص 358 .

واحدة، الله هو العالم متجلياً و العالم هو الله مجرداً، مستخدمة براهين العقل واستدلالاته وعملياته المنطقية لإثباتها. والاتحاد الذي يقول به هنا لا يعني الإمتزاج الذي يتضمن وجود كائنين امتزج أحدهما بالآخر فصارا شيئاً واحداً، وإنما هو نوع من الفناء في الحق، أو فناء عن شهود السوى أو إرادة السوى، أو كما يقال «اتحد فلان وفلان اتحاداً إذا عمل كل منهما بمراد صاحبه»[17] لذلك يعود السالك فور انتهائه من شهود الأحدية ليؤكد الثنائية على مستوى الوجود دون أي تردد أو خوف.

ثمّ يعمد ابن عجيبة إلى عرض مراتب الموجودات اعتماداً على لفظتي النور والظلمة .حيث إن النور يرمز إلى الحق، والظلمة ترمز إلى الحجب الكثيفة أو السوى، قائلاً: «... فمنها ما رقّ غزله ولطف نسجه فكان فيه النور قريباً من الظهور، ومنها ما غلظ غزله وكثف نسجه فخفي النور لأجل غلظ الستور،فما رق غزله ولطف نسجه منه ما هو نور محض وهم الملائكة، ومنهم ما هو نور وظلمة وغلبت عليه النور وهم بنو آدم. ومنه ما هو نور وظلمة وغلبت عليه ظهور الظلمة وهي الجمادات وما لا يعقل من الحيوانات»[18].

يسلّم ابن عجيبة بوجود الله في الأكوان وهذا يعني أنه يتجّلى في تلك المظاهر و الأكوان بصفاته وأسمائه التي تعتبر كوسائط ، إذْ لو ظهر كما كان في أزليته لتلاشى كل شيء من شدة نوره وكمال عظمته ، وفي هذا لطف وعناية كبيرة من الحق الخالق فيقول: (إنّ الأكوان هي ما ظهر في عالم الشهادة وما دخل عالم التكوين، فهي موجودة بوجود الحق، قائمة به، ثابتة بثباته ليُعرف بها، ممحوة بأحديّة ذاته لانفراده بالوجود، فمن رآها قائمة بنفسها فقد جهل الحق فيها وحجب عن شهود موجدِها، ومن رآها موجودة وقائمة بالله فقد عرف فيها الحق وشهد فيها مولاها، فالثبوت للأكوان أمرٌ عرض ، ...إنّ ظهوره بواسطة تجليات الأكوان فيه لطفٌ كبير، إذْ لا يمكن شهوده ومعرفته إلا بواسطة هذه التجليات، ولو ظهر بالأوصاف التي كان عليها في الأزل بلا واسطة لتلاشت الكائنات واضمحلت»[19].

2- مكانة الإنسان في الوجود وعلاقته بالله:

يقول ابن عجيبة بالخَلق من عدم، وبيّن ذلك من خلال نص وجهه إلى العارفين الكاملين في الإنسانية على لسان الحق، فقال: «يا عبادي اعبدوني بقلوبكم بالتوحيد والإيمان وبجوارحكم بالطاعة والإذعان، وبأرواحكم بالشهود والعيان، فأنا الذي أظهرتكم من العدم . أنتم ومن كان قبلكم . وأسبغت عليكم سوابغ النعم، فالأرض تقلكم والسماء تظلكم والجهات تكتنفكم»[20]. ويتم الخلق عند ابن عجيبة بفعلي الإيجاد والإمداد، وذلك بإخراج الإنسان من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، ثم يتولى الله إمداده بالمدد المعنوي والحسي، يقول:«... وأنعمت عليكم أولاً بالإيجاد وثانياً بتوالي الإمداد، فبي عرفتموني وبقدرتي عبدتموني، فلا شريك معي ولا ظهير ولا احتياج إلى معين ولا وزير»[21] ثم يبين ابن عجيبة فعل الإيجاد والإمداد، فيقول: «الإيجاد يعني الإظهار من عالم الغيب إلى عالم الشهادة أو من عالم الأمر إلى عالم الخلق...أمّا نعمة الإمداد فهي قيامه تعالى بالأشياء بعد وجودها وإمداده إياها بما تقوم به بنيتها، هاتان النعمتان

---

17 - صابر طعيمة. *التصوف والتفلسف" "الوسائل والغايات*، (القاهرة: مكتبة مدبولي)،2005، ص146.

18 - ابن عجيبة الحسني. *الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية*، ج1،(القاهرة:مطبعة والدة عباس الأول)،1960م، ص40.

19 - ابن عجيبة الحسني. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، تح: محمد عبد القادر نصار، (القاهرة:دار جوامع الكلم)، بلا تاريخ. ص73.

20 - ابن عجيبة الحسني. *البحر المديد في تفسير القرآن الكريم*، تح: احمد بن عبدالله القرشي رسلان،(القاهرة) ، مج1، ج1، ص68 .

21 - المصدر نفسه، ص 86.

عامتان»[22]، وهنا إشارة صريحة من ابن عجيبة بتنزيه الخالق عن مخلوقاته، إنه وحده الخالق والصانع والمدبِّر والقيّوم والآمر الناهي والمدد و...، من الصفات التي يتحلّى بها وحده دون غيره، فصفة الخالق على سبيل المثال هي صفة انفرد بها الله عز وجلّ، وهذا ما أوضحته سعاد الحكيم في معجمها الصوفي من حيث إنّ «الخَلقْ في الأصل فعل للحق بل مرتبط بالألوهية، وقد يُضاف إلى الإنسان ويحتفظ الحق باسم التفضيل" أحسن" كقوله تعالى: (قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا في الأرض)[23]، وقد ذكر ابن عجيبة صفات انفرد بها الله ليؤكد الإثنينية بين الخالق والمخلوق بأبيات بيّن فيها ابن عجيبة تميّز الخالق عن مخلوقاته، وتفرّده وتنزيهه عن كل صفات المحدثات فقال على لسان الحق:

أنا الذي خُصِصتُ بالتصوير والخلق والتدبير للعباد

أنا القيوم بالأمور طراً وليس شيء يخرج عن مرادي[24]

ويرى ابن عجيبة بأن هناك وجودين للإنسان، وجود بالفعل وهو الوجود الحسي، و وجود آخر بالقوة وهو الوجود الزمني السابق، والذي يمثل نموذج الإنسان أو مثال الإنسان ويتضمن جميع أرواح البشر المخلوقة في عالم الذر، والتي تمثل القبضة المحمدية النورانية (مبدأ الخلق)، ويجعلها رمزاً لنور النبي محمد(ص): إن الله سبحانه كرّم الإنسان بأنّ جعل فيه طبيعة مزدوجةأي(الإنسان كما هو والإنسان كما ينبغي"الله")، وهذه هي حقيقته فهو يجمع بين اللاهوت والناسوت، أو المعنى والحس، حيث يقول: «حقيقة الإنسان هي روحانية، وهي لطيفة نورانية لاهوتية، ثم احتجبت ببشرية كثيفة ناسوتية»[25]. وقد أعطى الله سبحانه وتعالى الإنسان صفات تشبه صفاته، إلا أنّها ضعيفة وذلك لسببين، هما كما يقول ابن عجيبة: «...جعل الله روحه اللطيفة النورانية في قالب كثيف»[26]، والسبب الثاني أنّ هذه الصفات هي جزء من الكل، وكما تعلم أن الجزء أضعف من الكل، ضعفت بإحاطة القهرية حيث يقول: «وهذا الشبه بالصمدانية الذي حازه الإنسان دون غيره فهو اتصافه بشبه أوصاف الحق سبحانه حيث جعل الله فيه قدرة وعلماً وحياة و... كلاماً وجعله نسخة من الوجود بأسره وخليفة عن الله في حكمه يتصرف في الأشياء باختياره في ظاهر أمره. وخصّه أيضاً فجعله خزانة لسائر أسمائه، ففي الآدمي تسعة وتسعون اسماً كلها كامنة في سره ثم يظهر على ظاهره ما سبق له في علم الغيب، فبعضهم يظهر عليه اسمه الكريم، وبعضه يظهر عليه اسم الحليم والآخر..... وقد يتعاقب عليه أسماء كثيرة في وقت واحد»[27] وبفضل المعنى أو السر الذي أودعه الله في الإنسان حاز رتبة عالية في سلم المخلوقات، وبإمكانه الوصول إلى رتبة الكمال بعد مجاهدات ورياضات، وقهر النفس والتغلب على ملذات الحياة، والتخلي عن الرذائل والتحلّي بالفضائل الكريمة، يكون عندئذ خليفة الله في الأرض، يأمر بأمره ويُنهي بنهيه لذلك قامت الحجة عليه. فعلى الإنسان أن ينطلق دائماً من ذاته، فهي نقطة البداية للوصول إلى الكمال وتحقيق مبتغاه، فلولا هذه الطبيعة المزدوجة لما استطاع الإنسان الوصول إلى معرفة الله، فهي حافز على أن يقهر الجزء الروحاني الجزء الناسوتي، الذي يعدّ سجناً للروح في الإنسان حتّى يصبح كلّه نوراً ولاهوتاً، عندها يعود الجزء إلى الكل .ويعتقد ابن عجيبة أن الإنسان مهما

22 – ابن عجيبة الحسني. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، تح: عبد القادر نصار، ص 238.

23 –القرآن الكريم. *سورة الأحقاف*، آية 46.

24 – ابن عجيبة الحسني. *الفهرسة*، ص120.

25 – ابن عجيبة الحسني. *الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية*، ص41.

26 – المصدر نفسه ، ص41.

27 – المصدر نفسه، ص41+42.

حاول أن يشابه الله أو يماثله أو يحاكيه في صفاته وأفعاله لن يستطيع بحكم بشريته فأفعاله وصفاته محدثة فانية وزائلة وناقصة، فالأجدر بهذا المخلوق أن يعرف حقيقته، ويعمل جاهداً كي يكون عبداً لله، حتى يكون عبداً حراً.

إن أفعال الله وأحكامه منزهة عن أن تكون لها علّة، فهي صادرة عن الله واجب الوجود المطلق، وليس لها علّة من جانب الله حتّى يكون لها علّة من جانب الإنسان، وهي صادرة عن الله من شدة كماله وفيض قدرته وإرادته، وهذا بالطبع كله يصب في تنزيه الله عن مخلوقاته، وفي هذا الصدد قال: «محال أن يتقدم الحادث على القديم لا وجوداً ولا حكماً. فلا شك أنّ الله سبحانه قدّر في الأزل ما كان وما يكون إلى أبد الأبد، يعني أنّ سبب وجود الأشياء وظهورها هو صنع الحق لها، وصنع الحق لها لا علّة له... فما كونته القدرة وأظهرته لا يمكن أن يكون أبدع منه من حيث تعلّق العلم القديم، فلا يمكن أن تخلقه وإن كان العقل يجوّز أنْ يخلق الله تعالى أبدع منه، والقدرة صالحة ولكن كما سبق به العلم ونفذ به القضاء لم يكن أبدع منه»[28].

فإذا أراد السالك أن يصل إلى شهود الأحدية، فما عليه إلا أن يفنى عن كل ما سوى الله، ويدرك أنّه زائل فان لا وجود له، وأنَّ وجوده مجرد وجود وهمي، والوجود الحقيقي لله وحده، وبذلك لا ينسب للإنسان أيّ صفة لأنها بالأصل هي صفة للخالق، لذلك عليه أن يتعلق بأوصاف الحق وذلك بأن يتكل عليه في كل أموره، بحيث يكون الخالق الملاذ الوحيد للإنسان، يقول: «... يلتجئ في أموره إليه ويعتمد في حوائجه عليه... ... فإذا نظرت إلى عزِّهِ وكبريائه وعظمته تعززت به ولم تعزز بغيره وصغر في عينيك دونه كل شيء، وإذا نظرت إلى وصفه تعالى بالغنى تعلقت بغناه واستغنيت عما سواه، ولم تفتقر إلى شيءٍ واستغنيت به عن كل شيء وهكذا، فالأمر أيضاً ينطبق على غيرها من الصفات...»[29].

3-طبيعة الذات الإلهية:

جميع المحاولات التي ساهمت في وضع تعريف للذات الإلهية بقيت مجرد محاولات لم تَخلصْ إلى تعريف شامل وكامل متعارف عليه في شأن الألوهة . ولقد حاول ابن عجيبة كغيره من المتصوفين أن يوضح وجهة نظره حول طبيعة الذات الإلهية بشكل ينسجم ويتسق مع منهجه الفكري العام ،لإماطة الحجب عنها والغموض ومحاولة تقريبها من أذهاننا ، يقول: «فذات الحق تعالى واجبة الوجود قائمة بنفسها ، متصفة بصفات المعاني و المعنوية، و المعنى في نفسه لا يقوم بنفسه، ولا يتصف بصفات المعاني و المعنوية»[30].

يبدو كلامه عن الذات الإلهية شديد الغموض، حيث استخدم عبارات عصية على الفهم عند العامة ، انطلاقاً من إيمانه بأنَّ الذات الإلهية صعبة المنال وعصية على الفهم ، ولا يليق بوصفها سوى العبارات و الإشارات التي تجلّ عن فهم الناس العاديين، فلا بدَّ للمرء أن يصل إلى درجة رفيعة من درجات المعرفة كي يعي حقيقة الذات الإلهية، وما يجدر بها من نعوت، وما يستحيل عليها من نعوت وأوصاف، فلذلك وضح ما قاله سابقاً، فقال: «المعنوية هي اللطافة الأصلية، وقد قلت في رسمها، هي ذات قديمة أزلية لطيفة خفية متجلية بالرسوم و الأشكال، متصفة بأوصاف الكمال ،واحدة في الأزل وفيما لا يزال»[31].ويرى سبب إطلاق العامة لفظ "المعنى"على الذات الإلهية من قبيل المجاز

---

28 - ابن عجيبة الحسني. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم* ، ص363 .

29 - ابن عجيبة الحسني . *إيقاظ الهمم في شرح الحكم* ، ص290.

30 - ابن عجيبة الحسني. *تقيدان في وحدة الوجود "نعوت الخمرة الأزلية قبل التجلي وبعد التجلي"*، تر: جان لويس ميشون، (المغرب:دار القبة الزرقاء)، 1998، ص25.

31 -المصدر نفسه ،ص 26.

والتشبيه، يقول : « ... فإنه مجرد اصطلاح عبروا عنه بالمعنى على وجه التشبيه و المجاز ، وذلك أن ذات الحق تعالى لما كانت لطيفة خفية لا تُدْرَك، أشبهت المعنى في الخفاء ، فأطلقوا عليها معنى ، ... كما اصطلحوا على إطلاق القدرة على الذات و الحكمة على الأثر وما يتعلق به من الأسباب و العلل ، وإطلاق الذات على ما ظهر من التجليات والصفات على ما يلزمها من التشكيلات والتخصيصات والتلوينات التي هي آثار الصفات»[32]. أما العلاقة القوية ما بين الذات الإلهية وصفاتها والتي شغلت جمهور العلماء من الفقهاء والمتصوفة والمتكلمين يوضحها ابن عجيبة بقوله: «الذات عين الصفات، والصفات عين الذات، ولمّا كان لا ظهور للذات إلاَّ من أنوار الصفات، ولا قيام للصفات إلاَّ بالذات، والصفات لا تفارق الموصوف صار كأنَّ هذا عين هذا»[33].

فعلى ذلك تكون الأشياء الموجودة في عالم الحس هي تجلّي للصفات، وكل ما بقيّ باطناً من أسرار الذات الإلهية هو ذات ومعنى. وهذا يؤكد قوله إنَّ تجلّي الذات الإلهية مستحيل، بينما الصفات الإلهية أمرٌ مقبول، وبتجلّي هذه الصفات تحصل المعرفة بالذات الإلهية «إنَّ تجلّي الصفات كله جمال، فهو محل نزهة أرواح العارفين، وبه يرتقي أهل الدليل إلى معرفة رب العالمين، بخلاف تجلّي الذات فإنَّه جلال محض، إذْ لو ظهرت ذرة من نوره الأصلي بلا واسطة لاحترق الكون من أصله»[34].

يفهم من هذا القول إن كل ما يمكن للنفس الإنسانية أن تفهمه وتتقبله وتدركه هو جمال، وكل ما يشق على النفس إدراكه هو جلال، وبذلك تكون الصفات الإلهية بتجليها في عالم الحس بمثابة الواسطة كي تُعرف الذات الإلهية من خلالها وبالوقت نفسه الحجاب الساتر لها.

تفسير الوجود عند ابن عجيبة:

1 – طبيعة الخلق :

يعرف ابن عجيبة الأحديّة فيقول: «الأحديَّة مبالغة في الوحدة، ولا تتحقق إلا إذا كانت الوحدة بحيث لا يمكن أن يكون أشد وأكمل منها، فمن مقتضى حقيقتها محو الأكوان وبطلانها بحيث لا توجد، إذْ لو وجدت لم تكن أحدية، ولكان في ذلك متعدداً واثنينية»[35].

نلاحظ في هذا التعريف قصداً صريحاً بنفي وجود السوى وهذا شرط تحقق الأحدية مقابل أن الحق وحده الذي يتمتع بالوجود.ولكن مايميز ابن عجيبة عن أصحاب وحدة الوجود أنّه رفض التمييز بين الذات العارية عن الأسماء والصفات، أو ما يسمى بأحدية الذات الإلهية، أو أحدية العين، وهي الذات الخالصة عن الظهور في المظاهر التي تقتضيها أسماؤها، و بين مرتبة الألوهية، أو ما يسمى بأحدية الكثرة أو الواحدية الظاهرة في المظاهر الأسمائية[36].

وبناءً على نظرية الرفض التي نادى بها ابن عجيبة، يكون الخلق عنده من عدم عكس أصحاب وحدة الوجود الذين بنوا على التمييز ما بين الذات العارية أو أحدية العين، وبين مرتبة الألوهية عملية الخلق من الفيض. وكان الفيض عندهم على نوعين، هما: الفيض الأقدس، والفيض المقدس، فالفيض الأقدس عندهم هو «تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها بالقوة. فهو أول درجة من درجات التعينات في طبيعة (الوجود المطلق)،

---

32 – المصدر نفسه، ص25.

33 – ابن عجيبة الحسني. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، تح: محمد أحمد حسب الله، (القاهرة:دار المعارف)، 1983، ص 325.

34 – ابن عجيبة الحسني. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، تح: محمد أحمد حسب الله، (القاهرة:دار المعارف)، 1983، ص 326.

35 – ابن عجيبة الحسني. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، ص324.

36 – ابن عربي. *فصوص الحكم*، تعليق: أبو العلا عفيفي، 1946، ج2، ص8.

ولكنها تعينات معقولة، لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية ، بل هي مجرد قوابل للوجود، وهو ما يطلق عليها ابن عربي اسم الأعيان الثابتة، وهي أشبه ما يكون بالصور الأفلاطونية، وإن كانت تختلف عنها في بعض الوجود»[37].
«أما الفيض المقدس: وهو الذي يوصف عادة باسم التجلّي الوجودي، أو تجلي الواحد في صورة الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، أو هو ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعل»[38]. هذا يعني أنّ الخلق عند أصحاب وحدة الوجود هو «تجلي إلهي دائم فيما لا يُحصى عدده من صور الموجودات، وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن. ذلك هو الذي يطلق عليه أحياناً اسم (الخلق الجديد)»[39]، بينما نجد عند ابن عجيبة الخلق من عدم الذي لا قوام له ولا ماهية له من نفسه .يقول: «الخلق في التحقيق عدم، إنما الوجود لله الواحد الأحد فوجود السوى كالهباء في الهواء أو كظلال الأشخاص إن فتشته لم تجده شيئاً»[40]، وبناءً على ذلك تكون الكائنات ليست عين الحق ولا الحق عين الكائنات، والله وحده واجب الوجود، وكل موجود يستمد وجوده من الله بفعلي الإيجاد والإمداد، وبالتالي تكون هذه الكائنات ممكنة الوجود، وتحتاج إلى من يخرجها إلى الوجود، قال ابن عجيبة:

من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين محال[41]

ويذهب ابن عجيبة إلى أن لحظة شهود الأحدية لحظة ذوقٍ ووجدٍ، فشهود الأحدية لا يتم وفقاً لبراهين واستدلالات العقل المنطقية، فهي ليست أكثر من حالة ذوقية يكون صاحبها في حال الفناء حيث يشهد الوجود للحق وحده وبالمقابل يشهد نفي الكثرة والتعدد فهي بذلك ليست بالاعتقاد ولا بالفكرة حتى تحتاج إلى دليلٍ أو برهان عليها، يقول: (... ويذوق ذلك ذوقاً ويغرق فيه غرقاً، ويُقال لأهل هذا المقام الأفراد والآحاد وهم أكمل من القطب في العلم بالله– كما قال الحاتمي– وخارجون عن دائرة تصرفه)[42]. نلاحظ من قوله إهمال دور العقل وعملياته المنطقية والاستدلالية في شهود الأحدية، وأنّ كل من يعتمد على العقل في شهود الأحدية لن يصل إلى مبتغاه، فهو لا يزال في طريقه الصوفي، لكنّ عندما يصير الصوفي في غيبة تامة عن كل ما سوى الله، ويفنى عن نفسه ولا يعود يشعر بحالة فنائه، عندئذ يشهد الأحدية: (... ليست طريقنا طريقة الاستدلال لفهم الطريق حتى تحتاج إلى العقل، إنما هي طريقة أذواق ووجدانٍ، فيغيب الدليل في المدلول، والذاكر في المذكور، والواصل في الموصول، فنستدل بالله على غيره فلا نجده، مادام السالك يفتقر إلى الاستدلال فهو في الطريق، فإذا استغنى عن الدليل بشهود المدلول عليه ورؤيته فقد تحقق وصوله)[43].
وقد وضح الدكتور أبو الوفا التفتازاني هذا المعنى، فقال: (... ولا يتحقق الصوفي بشهود الأحدية في الوجود باستدلالٍ منطقي أو بحث نظري، وإنما يتحقق بشهود الأحدية في حال ذوقية خاصة لا يشاركه فيها غيره من الناس ويشعر فيها بأن عالم الظواهر لا يتصف بالوجود الحقيقي لتلاشيه في وجود الله كما يتلاشى ضوء المصباح في ضوء الشمس)[44]

---

37 –المصدر نفسه، ج2، ص9.
38 – المصدر نفسه ،ج1، ص9.
39 – المصدر نفسه، ص8.
40 – ابن عجيبة الحسني. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، ص355.
41 – المصدر نفسه، ص80.
42 – ابن عجيبة الحسني.*معراج التشوف إلى حقائق التصوف*، ص29.
43 – ابن عجيبة الحسني. *شرح صلاة القطب بن مشيش*، ص382 – 383.
44 – جمال أحمد المرزوقي. *تجربة التوحيد للنفري*، (القاهرة:الزهراء للإعلام العربي)، 1994م، ص 222.

.إذاً نلاحظ أنَّ الأحديّة عند المتصوف ابن عجيبة صفة للذات الإلهية، لذلك لا تتعلق بزمنٍ معين، كانت ولا زالت وستبقى صفة للذات الإلهية، وسيشعر بها المتصوف في حالة ذوقية خاصة متعالية على المكان والزمان.

ومن جهة ثانية لابدّ للمتصوف أن يصل للفناء وبالأخص الفناء عن شهود السوى، فهو شرط لازم وضروري كي يصل المتصوف إلى لحظة شهود الأحدية.

2- ثنائية (الحق- الخلق):

يحاول ابن عجيبة أن يعمّق الفرق أكثر ويظهر التمايز والاختلاف ما بين الحق ذي الوجود المطلق وواجب الوجود، والخلق ذي الوجود الحادث الفاني المتغير الذي لا يملك إلا رتبة الاضطرار إلى الحق، فهو دائم الحاجة إليه حسب قول ابن عجيبة: «وجه كونه أي (الإنسان أو الخلق) لا يزول اضطراره، فلتحقق قيومة الحق به، إذ الحس لا يقوم إلا بالمعنى، فحس العبودية لا يقوم إلا بمعنى الربوبية، فبقدر تحقق العبد بقيومية الربوبية يشتد اضطراره في ظاهر العبودية... فالعارف لا يزال مفتقراً للزيادة على الدوام، فلا يزول اضطراره على الدوام... وأما وجه كونه لا يكون مع غير الله قراره، فلأن قلب العارف رحل إلى الله من الكون بأسره، فلم تبق له حاجة إلى غيره، فقراره إنما هو شهود الذات الأقدس»[45]. وحرصاً من ابن عجيبة على إبراز ثنائية (الحق والخلق) كتب رسالة أسماها (رسالة العقائد) وضح فيها تنزيه الله عن مخلوقاته، وبالوقت نفسه دحض فيها الفرق المخالفة للسنة قائلاً: «عليك أن تعتقد أنّ الله موجود قبل الأكوان، قديمٌ لا أول له بمعنى أن الله هو علة ذاته وعلة كل معلول، أزليٌّ لا بداية له، مستمر الوجود لا آخر له، أبديٌّ لا نهاية له.... وأنه لا يماثل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام، وأنه ليس بجوهر ولا تحلّه الجواهر، ولا بعرض ولا تحلّه الأعراض، بل لا يماثل موجوداً، ولا يماثله موجودٌ وليس كمثله شيء، ولا هو مثل شيء، وأنه لا يحدّه المقدار ولا تحويه الأنظار، ولا تحيط به الجهات، هو أقرب إلى العبد من حبل الوريد وهو على كل شيءٍ شهيد، تعالى على أن يحويه مكان، كما تقدس أن يحدّه زمان...»[46].

نلاحظ أنه لم يخرج عن نطاق الشرع والإسلام الذي أكد وجوب الاعتقاد بثنائية (الرب الخالق والعبد المخلوق)، والرب البائن والمفارق والمغاير لخلقه المتصف بالكمال المطلق من جهة أولى، وتباين طرفي هذه الثنائية من جهة ثانية على عكس ما نادت به وحدة الوجود، والتي تعترف بالوحدة مقابل إلغاء الثنائية، «إنّ الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث، وإنّه بمقدار ما يتحقق في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية يكون استعدادها لمعرفة الله، وأن العبد عبد والرب رب، ولن يصير إحداهما الآخر البتة، أمّا علمنا بالله فموقوف على إرادته تعالى، وهو يعرّفنا بنفسه عن طريق ما يوحي به إلى الأنبياء والأولياء الذين هم من خلقه»[47]، بينما تكون وحدة الوجود «عقيدة أو نظرية ميتافيزيقية تنظر إلى الله والعالم على أنهما كينونة واحدة، أو هي تقول بإلغاء ثنائية الحق والخلق وإثبات الوجود للحق وحده وقد يعبر عنها بعضهم بالحلول»[48]

---

45 – المصدر نفسه، ص248.

46 – ابن عجيبة الحسني. *البحر المديد في تفسير القرآن الكريم*، مج 1، ج1، ص24.

47 – نهاد خياطة. *دراسة في التجربة الصوفية*،(دمشق: دار المعرفة)،1994، ص9.

48 – آرنولد نيكلسون. *في التصوف الإسلامي وتاريخه*،تر: أبو العلا عفيفي،(القاهرة، 1964، ص84.

3- التنزيه و التشبيه :

أما بالنسبة لمبدأ التنزيه والتشبيه أوما يسمى بمبدأ المحايثة والإطلاق لا وجود له في اعتقاد ابن عجيبة، الذي يؤمن بـ التنزيه فقط ويرفض التشبيه يقول: «الله تعالى منزه عن الأين والجهة والكيف والمادة والصورة»[49].

وقد يفهم من كلام ابن عجيبة أحياناً أنّه يتبنى وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود في أن الأشياء هي عين الله، أو الله عين الأشياء أو كلاهما (الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة)، وربما أخرج نفسه من هذا المأزق بمثال أخذه من الجيلي المتوفى (805 هـ)، وهو من مذهب أصحاب وحدة الوجود، يقول الجيلي:

وما الكون في التمثال إلّا كثلجة وأنتَ لها الماء الذي هو نابعٌ[50]

ابن عجيبة هنا لا يقول بالمماثلة لأنّه يعتبر الثلج حالة من حالات الماء أو صفة من صفاته، ويعطي مثالاً على ذلك بـ (الصفات والذات)، فيقول :«الثلجة ظاهرها ثلج وباطنها ماء، فالثلج صفات والماء ذات، الثلج حس والماء معنى للطافته وخفائه، صار كأنّه معنى»[51]، فكاف التشبيه حسمت الأمر فلا الثلج هو الماء ولا الماء هو الثلج، كما أن الصفات ليست عين الذات، ولا الذات هي عين الصفات،: «إعلم أنّه لمّا كان لا ظهور للذات إلّا من أنوار الصفات ولا قيام للصفات إلّا بالذات، والصفات لا تفارق الموصوف صار كأن هذا عين هذا، فنطقوا بهذا تحويشاً للجمع وفراراً من الفرق واصطلاحاً منهم سمّوا ما تكثّف وظهر للحس صفات وما بطن من سر الربوبية ذاتاً ومعنى»[52]. إذاً فالحس والمعنى متلازمان، ولكن لا يفهم من هذا أنهما واحد، بل المعنى يتجلّى بالحس كي يُعرف ويُدرك، والحس لا يقوم إلّا بالمعنى أي لا وجود له من ذاته، فهو دائم الافتقار إليه.

ولكن قد يعترض أحدهم قائلاً إنَّ ابن عجيبة يرفض التشبيه فكيف يقول به؟! فمن الظاهر أنه لم يقصد على الإطلاق القول بالتشبيه، دلالةَ ذلك أنّه أولاً: يعتقد بمبدأ المفارقة بين الله والخلق ، وثانياً :وجود السوى عنده عدم محض. وإذا قال بالتشبيه الذي يتضمن معنى الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، فهذا من قبيل إحاطة الحق بكل شيء، وقد أشار كثيراً إلى أن مثل هذه الألفاظ التي يدل ظاهرها على التشبيه مفهومة فقط عند أهلها وهم أهل الذوق والواصلون من الصوفية السالكين.يقول: «الحق منزّهٌ عن الأين والجهة والكيف والكم والصور، ومع ذلك لا يخلو منه أين ولا مكان ولا كم ولا كيف ولا جسم ولا جوهر ولا عرض، لأنّه للطفه سار في كل شيء ولنوريته ظاهر في كل شيء، ولإطلاقه وإحاطته متكيف بكل كيف غير متقيد بذلك، فمن لم يعرف هذا ولم يذقه ولم يشهده فهو أعمى البصيرة محروم من مشاهدة الحق تعالى، وهذه الإشارات لا يفهمها إلّا أهل الذوق من أهل المعاني»[53].

وقد ذهب إلى مثل هذا سبنسر حين قال: «يتمسك الصوفية تمسكاً شديداً من حيث مفهومهم لله بالعقيدة الإسلامية الأصلية القائمة على تنزيه الله عن الحوادث والممكنات. ولذلك إذا فهمنا كلمة الحلول على معناها الحقيقي، وهي القول

---

49 - ابن عجيبة الحسني. *البحر المديد في تفسير القرآن الكريم*، مج1، ج1، ص214.

50 - عبد الكريم الجيلي. *الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل*، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 1997 ، ص51.

51 - ابن عجيبة الحسني.*إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، ص318.

52 - المصدر نفسه، ص318.

53 - ابن عجيبة الحسني.*البحر المديد في تفسير القرآن الكريم*، مج1، ج1، ص214.

بأن الله متحد بالعالم في الزمان والمكان اتحاداً تاماً، وحصرياً لم نجد فيهم من يعتقد بشيءٍ كالحلول على الرغم مما يقال عنهم خلاف ذلك»[54]، وقد وضح نيكلسون أيضاً ذلك، فقال: «ما دامت المفارقة أمراً معترفاً به، فإنّ أشد التوكيدات المتضمنة معنى الكمون ليست من قبيل الحلول بل من قبيل إحاطة الألوهة بكل شيء»[55]. ونذكر بهذا الخصوص رفض ابن عجيبة لمذهب الحلول في قصيدته التائية والتي يقول في بعض أبياتها في الخمرة الأزلية:

تَنزّهت عن حكمِ الحلولِ في وصفِها فليس لها سوى في شكله حلّتْ[56]

إن تجلّي الذات الإلهية في عالم الحس يكون من خلال وسائط كثيفة. ولولا هذه الوسائط لتلاشى الكون واضمحل كل شيء أمام عظمة تجلّي الذات، فظهور الذات في الأشياء ليس ظهوراً حلولياً أو اتحاداً تاماً معها، بل كل ما في الأمر هو ظهور الذات من خلال تجلّي أسمائها وصفاتها ونعوتها التي تقوم بها الأشياء، وهذا ما أوضحه ابن عجيبة في كثير من النصوص التي سنورد بعضها، مثل قوله : «في كل شيء اسم من أسمائه واسم كل شيء من اسمه، فإنّما أنتَ بين أسمائه وصفاته وأفعاله، باطناً بقدرته، ظاهراً بحكمته، ظهر بصفاته وبطن بذاته، حجب الذات بالصفات وحجب الصفات بالأفعال، وكشف العلم بالإرادة، وأظهر الإرادة بالحركات، وأخفى الصُنع في الصنعة، وأظهر الصنعة بالذات، فهو باطن في غيبه و ظاهر بحكمته و قدرته»[57].

ولكن ما يلفت الانتباه أن ابن عجيبة لم يكن متسقاً مع نفسه ،فقد خرج في بعض المواضع عن مراميه التي سعى إلى تأكيدها. حيث استخدم ألفاظ وردت عند ابن عربي صاحب وحدة الوجود بنفس المعنى كمفهوم "الكنزية" ذلك الوصف الذي أطلقه ابن عجيبة على حالة الخمرة الأزلية قبل التجلي بقوله:(وليس لها في حالة الكنزية شكل ولا رسم ولاجسم ،وإنما هي معاني صافية لا حس فيها ،وربوبية محضة لا عبودية فيها.)[58]،ويقول أيضاً:(اعلم إن الله تعالى كان كنزاً خفياً أزلياً لم يعرفه أحد،فلّم أراد أن يُعرف تجلّى بتجليات من ذلك الكنز كشفها وأظهرها بمقتضى اسمه الظاهر ،ثم أبطنها وسترها بمقتضى اسمه الباطن)[59].

أما ابن عربي استخدم مفهوم الكنزية مشيراً به إلى ذات الحق المتعالية عن التجلي في الوجود،وقد علق أبو العلا عفيفي قائلاً:(لا يُعرف الحق سبحانه من حيث ذاته،فهي الكنز المخفي ...،وإنما يُعرف من حيث صفاته وأسماؤه متجلية في صفحة الوجود)[60] .

ومفهوم التجلي يرادف (الظهور –الفيض–التنزل–الفتح)[61]،وهو مفهوم جعله ابن عربي الركيزة واللبنة الأساسية في بناء نظرياته في طبيعة الوجود والمعرفة فقال :(ففي الفيض الأقدس عرف الله ذاته بذاته،أي تجلّى الحق لذاته في قوابل أو صورة الوجود)[62].

---

54 – نهاد خياطة. *دراسة في التجربة الصوفية*، ص18.

55 – نهاد خياطة. *دراسة في التجربة الصوفية*، ص18.

[56] – ابن عجيبة الحسني.*الفهرسة*،تح: عبد المجيد صالح حمدان،القاهرة:دار الغد العربي،1990م،ص105.

57 – ابن عجيبة الحسني. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، ص318.

[58] –ابن عجيبة الحسني. *تقييدان في وحدة الوجود*،ص12.

[59] –ابن عجيبة الحسني،*كشف النقاب عن سر لب الألباب*، تح:عبد المجيد خيالي،المغرب:مركز التراث الثقافي،بلاتا،ص99–100.

[60] –ابن عربي،فصوص الحكم،تح:أبو العلا عفيفي،1946م،ص91.

[61] –الحكيم،سعاد.المعجم الصوفي،ص257.

[62] –ابن عربي،فصوص الحكم،ص60.

أما عند ابن عجيبة عبر عن المعنى بصورة أقل وضوحاً فقال:(...نعم العلم بظهر العبودية قديم،وكذلك المعاني التي هي مادة الأشكال والرسوم)[63] .في هذا القول إشارة صريحة من ابن عجيبة على الظهور القديم للمعاني التي ترادف الأعيان المعقولة للكائنات عند ابن عربي.ويزداد الأمر تداخلاً مع أصحاب وحدة الوجود عندما يؤكد تجلي الخمرة الأزلية في المظاهر والأشكال والرسوم وذلك بتجلي تلك المعاني .بقوله:(...ثم ظهرت بعد تجليها آثار أسمائها وصفاتها في مظاهر الأشياء،...فلما ظهرت الخمرة في الأشكال والرسوم كساها رداء الكبرياء والعز الحي القيوم وهي أوصاف البشرية وأحكام العبودية)[64] .

الاستنتاجات والتوصيات :

ونعتقد أن في التصوف بعض الفلسفة، وفي الفلسفة بعض التصوف، وهذا ما يسوغ مشروعية بحثنا، في التناول الفلسفي للوجود إنها مشكلة فلسفية بامتياز، قديمة قدم الفلسفة ذاتها، بحيث جاء سؤال الوجود ذو المولد اليوناني سؤال الفلسفة الأبدي،ويؤكد هذا الموقف الطبيعة الجوهرية للفيلسوف والمتصوف، فكلاهما شخصية قلقة متمردة متحفزة شكاكة، فإذا كان الفيلسوف لا يشعر بأمنه المعرفي، فإن المتصوف لا يطمئن إلى اعتقاد، ولا يركن إلى أي يقين دوغمائي، لذلك حمل التصوف شعلة البحث عن الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية بعد فشل المشروع الفلسفي فيها. وبالرغم من الدور الكبير الذي أدَّاه التصوف النظري في تطور الفكر العربي الإسلامي، إلا أنه بسبب طبيعته النظرية القائمة على العقل والبرهان والمشابهة لطبيعة الفلسفة المجردة، أُتهم بالكفر والخروج عن الدين كما اتهمت الفلسفة،وابن عجيبة واحد من الذين اتهموا بالكفر والخروج عن الإسلام ،والقول الفصل حسب ما توصل إليه البحث أن ابن عجيبة وقع في تناقض وحيرة كما بدا لنا ،فتارةً يقول الخلق من عدم، وتارةً يقول الخلق من فيض. ربما نجم هذا عن عدم جرأته في إظهار حقيقة اعتقاده التي تخالف عقيدة أهل الظاهر من جهة أولى ،ومن جهة ثانية خوفه من سلطة الفقهاء وبطش السلطة السياسية ومحاربتها إياه.إلا أننا لا يمكن تجاهل أهميته في عصره ؛كونه ساهم في إعادة الحياة الروحية للتصوف ،وتوصل إلى إدراك أهمية التوازن بين الأضداد والثنائيات دون التضحية بأحد طرفي المعادلة على حساب الطرف الآخر، وأكد أنّ الوصول إلى الكمال في الجمع بين الأضداد (خالق – مخلوق)، (حس – معنى)، (كثرة – وحدة) ...، لتؤلف نسقاً متكاملاً ونسيجاً من المعارف والأفكار مع الحفاظ على روح الشريعة، والبقاء ضمن إطار القرآن الكريم وسنة الرسول محمد (ص)، وهذا ما ألمحت إليه سعاد الحكيم، فقالت: «التجربة الصوفية قابلة للنظر العقلي وليست خاصة له مبنية عليه»[65].

ويمكن وصف منهج ابن عجيبة في التصوف ككل :بأنه منهج في وحدة الشهود التي ميزته عن غيره من المتصوفة، وهي لا تعني لديه القول بالحلول، ولا بوحدة الوجود ولا الاتحاد، بل شهود الوحدة على مستوى المعرفة لا على مستوى الوجود، عندئذ يكون الشهود حالاً أو تجربة ذاتية فردية، تبنى على أساس الذوق والكشف والمشاهدة، وتؤدي إلى الفناء في الذات الإلهية، أو الفناء في التوحيد والاستغراق بعظمة الربوبية، فجاء فناؤه فناء عن شهود السوى وإرادته لا فناء عن وجود السوى، فالفرق واضح وجليّ للعيان، ما بين هاتين العبارتين، ففي الفناء عن شهود السوى دليل على تلاشي الإحساس والشعور بكل شيء بما فيه الذات الإنسانية لذوبان الوجود المتناهي في اللامتناهي، لا

---

[63] –الحسني،ابن عجيبة *تقييدان في وحدة الوجود*،ص 13.

[64] –المصدر نفسه،ص 12–13.

65 – سعاد الحكيم. *عودة الواصل*، (بيروت: مؤسسة دندرة للدراسات) ، 1994، ص90.

يلبث أن يعود الوعي بالسوى والأنا فور انتهاء لحظة الشهود، ويرى العارف كل شيء قائماً بالله ونوراً من أنوار الله، وأن العالم ما خلق عبثاً إنما هو تجل من تجليات الذات الإلهية، وقد عبر أدونيس عن لحظة الشهود فقال: «يفقد الوجود تعيناته وتحديداته وقيوده ويعود إلى أصله اللا تحديد اللاتعيين، وبالفناء يتم التطابق بين الحالة الذاتية للعارف والحالة الموضوعية للعالم المعروف»[66].

يبقى الكمال في إثبات ثنائية (الله – العالم) لديه، وهذا فرق كبير بينه وبين صاحب وحدة الوجود الذي «يرى الكثرة وشهوده يعطيه الكثرة، بل يجعلها كثرة معقولة لا وجود حقيقي لها ويعتبرها ابن عربي . خيال ويقولها في حالة من الصحو، ويقرر نفي وجود الكثرة»[67]، وعلى النقيض نرى صاحب وحدة الشهود لا ينفي وجود الكثرة، وإنما ينفي شهود الكثرة في أثناء فنائه، لأنه يثبتها لحظة إحساسه وعودة الوعي إليه والشعور بأناه. وخير عبارة قالها ابن عجيبة تلخص مذهبه في وحدة الشهود، هي: «إياك أن تقول أناه، واحذر أن تكون سواه..»[68].يعني أنَّ لا وجود للإنسان لحظة شهوده الأحدية وانكشاف قدس الحق وعلومه العليَّة ،حيث يشهدهم الحق أنّ وجودهم عدم فينطوي وجودهم في وجود الحق وعظمته،وفي تلك الحالة كل ما يصدر عن العارف إنما يصدر عن الله ومن الله وبالله وإلى الله،فالعارف في تلك اللحظة لا إشارة له لفنائه في وجود الحق وانطوائه في شهوده وهي حالة من الجذب والتلاشي وهذا ما يؤكد حقيقة وحدة الشهود عنده.

المصادر والمراجع:

1 –القرآن الكريم.

2 – الحسني،ابن عجيبة. *الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية*، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمد محمود،(القاهرة: دار الشباب)، بلا تاريخ. ص 412.

3 – الحسني، ابن عجيبة.*الفهرسة*، تحقيق: عبد المجيد صالح حمدان، (القاهرة:دار الغد العربي) ، 1990. ص156.

4 –الحسني،ابن عجيبة. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، تحقيق: محمد عبد القادر نصار، (القاهرة:دار جوامع الكلم)، بلا تاريخ. ص667.

5 – الحسني،ابن عجيبة. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم والفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية*،(القاهرة:مطبعة والدة عباس الأول)،ج1، ج2، 1960. ص878.

6 – الحسني،ابن عجيبة. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حسب الله، (القاهرة:دار المعارف)، 1983. ص402.

7 – الحسني،ابن عجيبة. *البحر المديد في تفسير القرآن الكريم*، تحقيق: أحمد بن عبدالله القرشي،(القاهرة: ج1، ج2، ج8: 1999.ص1033.

8 – الحسني،ابن عجيبة. *تقيدان في وحدة الوجود (نعوت الخمرة الأزلية قبل التجلي وبعد التجلي)*، تحقيق وتقديم وترجمة :جان لويس ميشون،(المغرب: دار القبة الزرقاء)، ط 8، 1991. ص112.

66 – أدونيس. *الصوفية والسريالية*،(دمشق: دار الساقي)، ط3، ص33.

67 – سعاد الحكيم. *المعجم الصوفي*، ص1146– 1145.

68 – ابن عجيبة الحسني. *الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية*، ص359.

9. الحسني،ابن عجيبة. *شرح صلاة القطب بن مشيش (سلسلات نورانية فريدة)*، جمع وتقديم: العمراني الخالدي عبد السلام،(المغرب: دار الرشاد الحديثة)،بلا تاريخ.ص415.

10–الحسني،ابن عجيبة.كشف النقاب عن سر لب الألباب ،تقديم:عبد المجيد خيالي،(المغرب:مركز التراث الثقافي)،بلاتنا.ص112.

10 . التفتازاني،*أبو الوفا الغنيمي. مدخل إلى التصوف الإسلامي*،(القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر)، 1976. ص346.

11– الجيلي،عبد الكريم. *الإنسان الكامل في معرفة الأواخر و الأوائل*، تحقيق: أبو عبد الرحمن بن عويضة، (بيروت:دار الكتب العلمية)،.1997.ص285.

12–الصغير،عبد المجيد. *إصلاح الفكر الصوفي في القرنين (18–19م)*،(*المغرب*،دار الآفاق الجديدة)، ط2، 2001م، ص302.

13– المرزوقي،جمال أحمد. *تجربة التوحيد للنفري*، (القاهرة:الزهراء للإعلام العربي)، 1994،ص250.

13 – ابن عربي، *فصوص الحكم*، تعليق: أبو العلا عفيفي،(بيروت:دار إحياء الكتب العربية)، ج2، 1946.ص374.

14–تشيتيك،وليم، *محيي الدين ابن عربي وارث الأنبياء*"،تر:ناصر ضميرية،(دمشق:دار نينوى)،ط1,2015م.ص168.

15 – خياطة،نهاد. *دراسة في التجربة الصوفية*،(دمشق: دار المعرفة)، 1994. ص165.

16 – طعيمة،صابر . *التصوف والتفلسف الوسائل والغايات*،(القاهرة: مكتبة مدبولي)،2001.ص377.

17– عفيفي،أبو العلا. *التعليقات على فصوص الحكم*، ج2، 1946.ص374.

18 – نيكلسون،أرنولد. *في التصوف الإسلامي وتاريخه*، ترجمة :أبو العلا عفيفي، (القاهرة:لجنة التأليف والترجمة)، ط2، 1964. ص185.

19– الحكيم،سعاد. *عودة الواصل*، (بيروت:مؤسسة دندرة للدراسات)،1994، ص.211

20– المرزوقي،جمال.*تجربة التوحيد للنفري*، (القاهرة:الزهراء للإعلام العربي)،1994م.ص250.

21–أدونيس، *الصوفية والسريالية*، ط3،(دمشق: دار الساقي)،ص286.

– المعاجم و الموسوعات :

1–الحكيم،سعاد. *المعجم الصوفي*، (بيروت:دار ندرة)، 1988.ص 1311.

2– -صليبا،جميل.*المعجم الفلسفي*،(بيروت:دار الكتاب اللبناني)،ج1، 1982م ،ص1418...

3- فيرغسون،جون. *الموسوعة الصوفية والديانات السرية*، نقل: محمد الجورا،(دمشق، دارالفرقد)،ط1، 2014م.ص557.

4–الإدريسي،محمد العدلوني.*معجم المصطلحات الفلسفية*،(المغرب:دار الثقافة)،2000م.ص675.

5–الحفني،عبد المنعم.*معجم المصطلحات الصوفية*،(،بيروت:دار المسيرة)،1980م.ص701.