

د. محمد باقر شرف

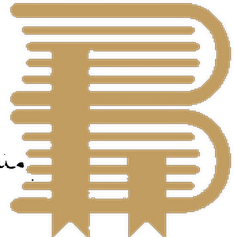
فلسفۃ التصوف السبعینی

فلسفة التصوف السبعيني

د. محمد باسر شرف

فلسفة التصوف السبعيني

شبكة كتب الشيعة



منشورات وزارة الثقافة

الجمهورية العربية السورية

دمشق ١٩٩٠

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

فلسفة التصوف السيميني / محمد ياسر شريف - ط ١ - ٢٠٠٠
دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٨٧ - ٢٠٠٠ ، ٤٢٤ ص ، ٢٥ سم

١- ١٨٩١٢ ترررر ف ٢- العنوان ٣- شرف

مكتبة الأمد

الإياع القانوني : ع - ١٩٨٧/٦/٥٤١

تصدير

راودتني أثناء إعدادي هذا البحث للنشر ذكرياتٌ عنه كثيرة ، تراقت جميعها بالفكرة القائلة إن صاحب الفلسفة الصوفية السبعينية قد لقي معارضةً وعتناً من مخالفيه في كل مكان ، وعمد خصومه الجامدون إلى صرف الناس عن فلسفته الرائدة وبحثه المثوق ، فلم يدخروا وسعاً في ذلك واستغلوا مختلف الظروف .

فهو صاحب فكر مستنير ، يجدُّ في طلب الحقيقة غير عابئٍ بالأخطار ، لا يني عن تناول القضايا الإشكالية بجرأة الباحث الوائق وتفاؤل المفكر الأمين ، ناظراً إلى غايته المثلى باعتبارها المسوغ الكافي لكل أداة بحث ووسيلة تنقيب، يملؤه شعور فاغم بإثبات الوجود مختصاً، من لبس الشوائب ودرن الخوف والضياع .

وإني لأذكر حديثي عشية الثالث والعشرين من حزيران عام ١٩٧٥ م مع الصديق الدكتور أبو الوفا التفتازاني - القطب العام للطرق الصوفية حالياً - في منزله بمصر الجديدة ، حيث نصحتني آنذاك أن أقتصر بحثي على الجانب الأخلاقي أو الجانب التعبيري الرمزي أو المنطقي عند ابن سبعين . فقد أخبرته إن دراسة كهذه لا يمكن أن تحقق أصالتها وفرادتها دون التعرض للمشكلات التي فجرها ابن سبعين كافة، ولن يكون أحد هذه العناوين سوى تسمية لكل باسم بعض أجزائه أو هروباً من ذلك .

فهاهو ذا فيلسوف الوحدة المطلقة بين ظهرانينا من جديد، أقلمه إلى قراء العربية وأنا على يقين أنه من أهم الشخصيات الصوفية في الفكر الاسلامي ، أملاً أن تسهم هذه القراءة في سد ثغرة من مكتبتنا الفلسفية ، التي اصطفت بالتاريخ الثقلي لفترة غير قصيرة .

وأذكرُ بمزيد من العرفان جهود أساتذتي الدكتور عادل العوا الذي أشرف على هذا البحث وناقشه مع الدكتور عبدالكريم اليافي والدكتور محمد طيب تيزيني ومنحوه أول درجة ماجستير في الفلسفة من جامعة دمشق ، وأستاذي الجليل أنطون مقدسي الذي كان له فضل التشجيع على نشره ، والدكتور عبد الرحمن بدوي على مكاتبته ، والدكتور الثمنازي على مداولاته، وجميع الذين ساعدوني من المستشرقين والعرب في الحصول على مخطوطات ابن سبعين ، وخاصة من اسكوريال مدريد ومكتبة استانبول ومعهد المخطوطات العربية ، فلولاهم مايسر لي إظهاره في هذه الصورة .

د . محمد ياسر شرف

مقدمة

تشمل فلسفة المغربيين رقعة هامة من الأرض التي نمت فيها الفلسفات اليونانية والرومانية والهندية والصينية بالمعنى الاجمالي ، وسواها من العقائد المذهبية المختلفة الأخرى ، التي اطلع عليها العرب والمسلمون بشكل مباشر أو غير مباشر . وذلك لما قدمته من أطرٍ دراسية ومناهج متميزة في بحث المشكلات التي أثارتها الفلسفات السابقة ، ولاسيما بعد امتزاجها بالفكر الديني الاسلامي ، بما يتوحي في أحشائه فقهاً وعلم كلام .

لقد أسهم فلاسفة المسلمين عامة ، والمغربيون منهم بالتحديد ، في إقامة صرح الفلسفة الأوروبية ، وعلى نحو ظاهر ، فكانوا مرتكز عبور حضاري لثقافات سابقهم ، إلى جانب تقديمهم الإضافات الفكرية المضئنة مما لا يمكن التفاوض عنه بحال ، مهما تكن الأسباب الداعية لهذا الموقف .

وفلسفة ابن سبعين ، موضوع هذا الكتاب ، تشكل أحد المنعطقات الفكرية والإضافات التي عمقت طريق البحث الفلسفي ، ضمن إطار الدين . فهي قد فتحت السبيل ، بكل جرأة وطموح ، إلى تناول المشكلات الميتافيزيقية من منظور يتمتع بقلدر من الطرافة لا ينكر ؛ أعني نظرة الوحدة المطلقة للوجود ، من حيث كان .

إلا أن ابن سبعين لبث في زاوية ثانوية من التاريخ للحركة الفلسفية الإسلامية ، في المغرب منذ القرن الثالث عشر وحتى قرننا ، لأسباب دينية وفلسفية وعقيدية بحت . فهو - حتى اليوم - موزع التصنيف بين مؤمن ومنكر تارة ، ومنطقي وصوفي تارة أخرى ؛ ومتستر بالفلسفة . والمراجع الأوابد الأمهات . فيما تكتب عنه ، مقلة لا تورد غير النزر اليسير ، مما ليس قادراً - وحده - على إلقاء الضوء الكاشف على مسارب كافية من فكره الذي يمكننا من الاطلاع على آرائه وأغراضه ثم تقويمه .

وقد أسهم الدكتور عبد الرحمن بدوي وعدد من المستشرقين أمثال : كولن ، أماري ، لانور ، ميرن ، وماسينيون في الكشف عن جوانب هامة من فكر نتاج ذلك الفيلسوف ومعتقده ، فيما نشره من رسائله أو دراسات متعلقة بها . وزاد تلك الجهود فائدة جلي البحث القيم الذي وضعه الأستاذ أبو الوفا التفتازاني عن « ابن سبعين وفلسفته الصوفية » فحصل به درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٦١ م ، ولم يصدر إلا من فترة قريبة العهد ، بغني المكتبة العربية ؛ وبعد أن كان الدكتور بدوي قد حقق عدداً كبيراً من رسائل هذا المفكر ، وأصدرها عام ١٩٦٥ م مسبوقة بمقدمة كتبت في « برن » بسويسرا سنة ١٩٥٦ م .

لكن النهج الذي اتبعه كل من أوائل الباحثين ، عرباً ومستشرقين ، كان يتلمس جزءاً مفرداً من فكر ابن سبعين - كما فعل ماسينيون مثلاً حين قصر تناوله على الجانب التقليدي للفلاسفة - أر أنه لم يتجاوز إطار التعريف التحليلي العام لاتجاهه العقيدي - كما فعل التفتازاني -

والبحث عن مكانته بين المتصوفين من أقرانه . بالقياس لما رمى اليه ابن سبعين وجعل وكلمه عليه .

ولدى اطلاعي على المصادر التي يستقى من مخطوطاتها اتجاه الفيلسوف المغربي ومنهجه ، وجدت مجالاً رحباً لقراءة جديدة عن فلسفته ، تأخذ على عاتقها فرز أساسات منهجه ومكوناتها ، حريصة على الموضوعية ما أمكن ، في رؤية لا ترمي إلى إثبات أن يكون مفكرنا ضمن الدين لاخارجه .

انطلاقاً من هذه القناعة عمدت إلى تناول ما نقل من الآثار السبعينية ، ناظراً في نقاط الاستناد المتعلقة بها ، دون أي موقف مسبق ، وغير مبال إن كانت النتيجة تضيف اليه المجد في إبداع الحديد أو تسلكه في زمرة الحفظة المقلدين .

لذا ، فاني أقر - منذ البداية - أن ما أقدمه هو رؤية مقترحة ممكنة لتحديد ورسم صورة ابن سبعين مفكراً وفيلسوفاً ، في وقت جهلت فيه لانتزاع الشواهد الحية من مؤلفاته تأييداً لما ذهب اليه .

فإن استطاع هذا البحث أن يري مفكرنا هنا من وجهة مسوغة النظر ، يزينها الاعتماد على النصوص الأصيلة لفكره ، تكن الغاية الرئيسة التي طمحت اليها قد تحققت ، لأن هنا يجلي نقطة خلافية انعطافية في منحى الفكر الفلسفي الاسلامي العربي الصريح ، أرسنت لبنة خطيرة الموضوع في البناء التاريخي لتلك الحقبة من الزمن .

أما الهدف الثالث الذي سأعمل على تحقيقه ، فهو جلاء التخصيلات الجزئية في مله ابن سبعين ، مما صرف عنه التفتازاني النظر ، ولم

يتحقق بعد ، خاصة فيما يتعلق بالنظرة السبعينية لوجود العالم والنفس
والمعرفة الانسانية المحصلة .

وفي هذا السياق ، حرصت على أن لأسوق الموضوعات متشابهة
كما عالجها ابن سبعين في نصوصه . بل أفردت لها فصولاً مستقلة
نسياً ، بفرض المنهج والتسهيل فقط ، وكما يتسنى الاطلاع المتنامي
على الأصول النظرية التي يعتمد عليها في بناء فلسفته وطرح آرائه وعرض
فكره .

وهذا مادفعني إلى الحديث عن أهم الأحداث التي رافقت تطور
حياته وطرق تعبيره عن معتقداته ووجهات نظره ، التي أثرت في
الأطر العريضة لطرق أدائه اللغوي في عرضه الأسس المكونة مناظيره
الخاصة . فشكل هذا رابع النقاط التي رميت إليها .

وقد أفاد تناولي هذا الموضوع - مجدداً - في العنود على كتاب
« المقاليد الوجودية » لابن سبعين ، الذي هو نسخة رابعة من كتابه :
« بد العارف » ، وأشارت إلى وجود نسخة خامسة منه في الاتحاد
السوفيتي دأبت للحصول عليها ، ولم أتلق - حتى الآن - أي رد
حول استقصائي وجودها .

كما حققت نفي نسبة كتاب « جواهر السر المنير في أصول البسط
والتكسير » لابن سبعين .

وأظهرت وجود بعض الرسائل ظنّ بعض الباحثين أنها مفقودة .
وقد استكملت سعياً بالدلالة إلى رسائل مذكورة لابن سبعين مما لم
يعثر على نسخها بعد ، لم تيسر لسابقي ، وأشارت لجميع ذلك في
مواضع .

وقسمة الكتاب المتبعة أربعة أبواب ، فيها أربعة عشر فصلاً :
يضم أول الأبواب الحديث عن ابن سبعين ، مولداً ونشأة ومراحل
حياة ، ثم يعرض للثقافات والاتجاهات الفكرية الرئيسة التي كانت
سائدة أو شائعة في عصره ، في إطار البيئات الاجتماعية التي توزعت
سنوات عيشه أثناء إقامته باختلاف البلدان والأقطار . ويأتي - بعد -
عرض الروايات في وفاة مفكرنا ، وصنوف الاختلافات والنتائج
المتحصلة عنها ، لينتهي الفصل الأول من هذا الباب .

ويتبع ذلك عرض لمؤلفات ابن سبعين وآراء للمتقدمين والمحدثين
فيه ، نحدد بعض جوانب المواقف التي اتخذوها إزاءه ، والأشكال
التي رسمت شخصيته بخطوطها العامة - مستشفةً من جملة أحكامهم
التقويمية التي أطلقت .

أما الباب الثاني : فهو تحليل لمجمل الميزات والأطر الفكرية التي
شهرت ابن سبعين ، منظوراً إليها من ثلاثة محلات :

أولها : الفقه ومايشتمل عليه من استنباط الأحكام الشرعية من
النصوص المقدسة ، وما يتعلق بذلك من أحوال التأويل الذي كان قد
وصل إليه العصر في تلك الحقبة من تاريخ الفكر الاسلامي في ذلك الصقع .

وثانيها : الكلام الذي استوى علماً لدى المسلمين ، ينطوي
على استخدام أدوات الحجاج في المسائل الدينية وإثباتها ، عن طريق
دحض حجج الخصوم وبيان تهافتها ، في حدود ماوصل هذا النوع
من النتاج الفكري إلى الاندلس والمغرب خاصة .

والثالث فيها : اتجاه التصوف الذي سلك فيه ابن سبعين وعُددَ قطباً
للدين ، يؤخذ برأيه ويتبع ، وتسمى به شيعة ومريلون . يدقق - أثناء

ذلك - النظر في مصادر الطريقة السبعينية ومناهلها وتعاليمها التي ارتسمت بها واشتهرت عليها ومآلها .

وقد جعلت ثالث أبواب الكتاب للحديث عن فلسفة الوحدة المطلقة ، ذلك الاتجاه الذي يفرد مفكرنا عن سابقه ، وبه تكتمل صورة فكره وممته . عرضت فيه الأصول التكوينية والمبادئ الرئيسة التي أصلها واتبعها في تكوين مذهبه ، والعقائد التي ارتآها كافية ، قمينة بتحقيق الوجود ، ومعرفة الأوضاع والأحوال المتلاحمة خلقتها صورُ التحصيل المعرفي والادراك لوقائع حياتنا والظواهر الطبيعية التي تتبلى في كل آنٍ جليد .

ثم أنتقل لتقرّي الأصول والبواعث الأخلاقية التي ارتضاها الفيلسوف للمجتمع الانساني التام ، بعد طموحه إلى رسم المؤشرات الموصلة إليه ، وتبعاً لمنظومة مبدئية لا يصانع فيها .

واستغرق تقوم الاتجاه السبعيني - أصولاً ومبادئ وإشكالات - رابع أبواب هذا الكتاب : فعرضت للأفكار والآراء التي تم بسطها بتحليل يدفع - عن طريق المناقشة - بالأصول إلى نهاياتها اللازمة عنها . ويربط بين ذلك والمعين الديني الذي ضوعَّ جهدها الأساس وسلكتها في منظومة الفكر الاسلامي ، تعتمد على نصوصه المقدسة ووقائع مجتمعه السلوكية ، وترمي إلى إعادة بنائه بما يتلاءم ونظرة الشمولية التي يرغب فيها .

وقد حصّلت - إكمالاً - لذلك - بعض الجوانب المقاربة للفكر الفلسفي اللاحق لدى الغربيين ، باعتماد جملة النتائج المترتبة عن الأصول التي اعتمدها ابن سبعين وتابعوه - كلٌ على حدة - في بناء مذهبه الخاص ، ونقاط الاشتراك المتخلّصة بعد ذلك الطراز من السعي لمعرفة الوجود .

باب اللؤلؤ

ابن سبعين وعصره

الفصل الأول

من حركة الحياة

تخضع بنية كل شخصية لحملة من القابليات والامكانيات المتباينة ، كما لصنوف من المواقف والحاجات والرغبات ، وللبيئة التي تحياها ضمن إطار معطياتها بأنواعها المتعددة .

وللاطلاع على الأطر الفكرية التي انتظمت في اتجاه ابن سبعين ، لابد من معرفة النشأة الفكرية ومراحل تطور تلك العقلية المبدعة . كما لابد من التعرف على السمات العامة التي ميزت المنظومات العقيدية في المجتمعات الاسلامية ، طوال فترة من الزمن ، تجاذبتها فيها تيارات عديدة ومتفاوتة الدرجة والتنوع في السلوك السياسي والاقتصادي ، والردود والهبات الاجتماعية التي تنشأ عن ذلك .

فالسلوك السبعيني والثقافة التي صدر عنها خلال المراحل التلقينية والتعليمية والحبرات التي تفاعلت معها ، يصح أن ينظر إليها بما هي مستقاة الفعل سلباً وإيجاباً من الحالة الاجتماعية عامة ، ومن الأوضاع التي اتخذتها الحركة الثقافية في تلك الآونة ، والفلسفية خاصة ، وما ارتبط بها من أحوال متغايرة ذات تأثيرات على المشتغلين بهذا النوع من الجهد العقلي ، وما بها من أمور .

إذ يظهر - في هذا السياق - المدى الذي تشير إليه الأحداث من صنوف الردود التي استدعتها والأسباب التي اقتضتها والنتائج المتحصلة عنها . ويلقي ضوءاً على بعض الفرق والمذاهب والمواقف التي اتخذتها السلطة إزاء الفكر الديني الفلسفي والصوفي والفقهية ، والأصول المعتمدة في تصنيف المفكرين .

ثم تبدو دوافع الإجراءات التي اتبعت بحق الذين خرجوا على ما كانت الحكومات الرسمية تفره من أساليب للبحث والتأليف ، تقرب وتبتعد التقاءً ومعاودة تعاملاً لما تملبه الظروف والسياسات الاجتماعية الدينية . إن حركة الحياة السبعينية لم تكن منغزلة عن تيار الحياة العامة ، بل إن نقاط التقاء وابتعاد الواحدة عن الأخرى تحول إلى دلالات نابضة بالمعاني الكاشفة عن الحالات النفسية والقناعات الفكرية والمطامح الخلقية التي كرس مفكرنا حياته لتحقيقها وتوكيد وجودها . وتبدو آراء الآخرين ومواقفهم ، حباً أو كراهية - أنساً أو نفوراً ، ذات شأن لا يبتكر في رسم انطباعات التأثير الشخصي التي يساعد الإلمام بها على بناء الأحكام البديلة ، سلباً وإيجاباً ، مما يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل .

مولده ونشأته الفكرية

ولد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين العمري الغافقي في (رقوطة) من أعمال (مرسية) بالأندلس ، من أسرة كريمة النسب والمحتد ، عام (٦١٤ هـ ١٢١٧ م) (١) أواخر عصر الموحدين .

(١) الصفدي : الوافي بالوفيات ج ١٨ ص ٢٠ . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣

ص ٢٦١ . ابن تفرج بردي : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٣٢ .

وقد أمضى طفولته وسني مراهقته ، كما يخبرنا أحد تلامذته (٥) ، بعيداً عن « اللهو واللعب . . واللذة الطبيعية التي هي في جملة البشرية » وعزف عن « الرياضة العرضية الموعول عليها عند العالم ، مع كونه وجدها في آبائه . . وهي الآن في أخوته » . وأنفق صباه وأكثر فنتوته طالباً العلم على الأساتذة الأندلسيين ، حتى توافر له التكوين اللغوي والديني والفلسفي . وقد اطلع « على القوانين المتقدمة كلها الشرعية والفلسفية والأدبية ، وحصر الكتب المنزلة فيها والغير المنزلة (١) ، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها » (٢) .

وكان ابن دهاق (٥٥) في جملة أولئك الذين قيل إن ابن سبعين قد استفاد منهم ، حيث أخذ عنه التصوف (٣) ، وكذلك الحراني (٥٥٥)

(٥) يحيى بن محمد بن أحمد بن سليمان النبلسي : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . وقد نقل صاحب نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٧ - ٢٠٠ « ما يتعلق بالفرض بما في الرسالة في شأن الشيخ ابن سبعين » الذي اختصر اسمه على الشكل « فعرف بابن دارة أو الدائرة لأن الدائرة علامة الرقم ٧٠ عند المغاربة .

(١) كذا وردت ، وصوابها : حصر الكتب المنزلة فيها وغير المنزلة .

(٢) شارح رسالة المعهد لابن سبعين . مجموعة رسائل ابن سبعين ص ١١ .

(٥٥) ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأندلسي الأوسي ، يكنى بأبي اسحق ، ويعرف بابن المرأة . اشتهر في مالقة ومرسية بحفظه الحديث والتفسير والفقه والتاريخ ويتخصصه في علم الكلام والتصوف . وجميع تصانيفه « نافعة في أبوابها حسنة الوصف والمباني » . مات بمرسية سنة (٦١١ هـ) .

(٣) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .

(٥٥٥) أبو الحسن بن علي بن محمد بن ابراهيم بن محمد الحراني ، سكن حماة واشتهرت عنه حكايات عجيبة ، وكان فائق اللسان في علم الحروف والاسماء ، عارفاً بمراتب الخواص ، مات سنة (٥٣٨ هـ) . انظر : البوني : شمس المعارف الكبرى ج ٤ ص ١٤١ .

وتلميذه البوني(٥) اللذان استفادا منهما في اصطلاحه بعلم الحروف
والأسماء .

« اشتغل ابن سبعين بعلم الأوائل والفلسفة ، فتولد له نوع من
الإلحاد ، وصنف فيه ، وكان يعرف السيمياء »(١) ، وكان له « علم
وحكمة ومعرفة ونباهة وبراعة وبلاغة وفصاحة »(٢) و « يؤدي ماعنده
من المعاني أداء حسناً »(٣) . فزاد ذلك هجوم فقهاء الأندلس عليه ،
وأذكى اشتداد الحملة ضد آرائه الجريئة المخالفة لما هي عليه جماهير
المسلمين ، في وقت بدأ فيه ضعف سلطة حماته من الحكام (٤) .

اضطر إلى مغادرة الأندلس حوالى سنة (٦٤٠ هـ) مع فريق من
أتباعه الذين صحبوه في رحلته ، تاركاً (غرناطة) التي كان دخلها
في طريقه إلى شمال افريقيا (٥) . فتزل (ستة) وعكف على التصوف ،
دراسة وتربياً ، ولقي استحساناً لدى العامة التي غشيت مجلسه (٦) ،

(٥) أحمد بن علي يوسف القرشي ، يكنى بأبي العباس ويعرف بمحمي الدين . ولد في
(بونة) بالجزائر ، واشتهر بفضله في علم الحروف والأسماء ، خاصة في كتابه (شمس
المعارف ولطائف المعارف) . مات سنة (٦٢٢ هـ) - انظر : حاجي خليفة : ج ٢
ص ١٠٦٢ .

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٢ ص ٢٦١ .

(٢) النبريني : عنوان الدراية ص ٢٠٩ .

(٣) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ . أشير بالمناسبة إلى أن أحمد أمين
أخطأ في هذا الموضوع إذ نسب لعبد الحق حادثة لقاء أخيه أبي طالب « بابا روما » موثقاً
من ابن هود . انظر : شكيب أرسلان : الحلل السنديّة ج ٣ ص ٥٠١ .

(٤) انظر : الفصل الثاني من هذا الباب .

و Macdonald : Muslim Theology , P. 265

(٥) ابن الخطيب : المرجع السابق ص ٢٨١ .

(٦) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٣ .

وبعد أن « كان علم الفلسفة قد غلب عليه . فأراد أن يظهره متسترأ في ستر وخفاء ، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه . حتى لا تنفر النفس عن مقاله » (١) .

تزوج ابن سبعين من امرأة موسرة أعجبت به في سبته ، وشيدت له منزلاً أقام فيه وزاوية للعبادة (٢) . وقد أنجب منها ذكراً أسماه « محمداً » أو « أحمد » ، ولقبه شهاب الدين . أو نور الدين ؛ وإليه وجه رسالته (النصيحة) التي يقول فيها : « وسميتها النورية منسوبة إلى لقبه . فانها مرسومة برسمة ومشهورة باسمه » (٣) . ولبث محمد بن عبد الحق في المغرب حتى وفاته (سنة ٦٦٦ هـ) في حياة أبيه (٤) .

قضى ابن سبعين الفترة الحسنة من حياته الفكرية والنفسية في المغرب ، حيث ألف معظم أعماله . وهناك دارت مناظراته العنيفة مع الفقهاء ، من أعداء الفلسفة والتصوف . فظهرت عليهم حجته ، وخصمهم بمتانة استدلاله وسعة اطلاعه ، فاستطارت شهرته بالآفاق . أوغر ذلك صدور الفقهاء عليه فراحوا يتهمونهم بالكفر . واضطر حاكم سبته (ابن خلاص) إلى طرده منها (٥) . فسكن (العدة) ثم (بجاية) . حيث لقبه أناس كثيرون « أخلصوا عنه وانتفعوا به في فنون خاصة » (٦) .

(١) القاضي : المقدم الثمين ج ٣ ص ٢٩٢ .

(٢) اقتبس بدوي والتفتازاني عن كولن ، من :

Archives Marocaines , XXV, P. 181 .

(٣) ابن سبعين : الرسائل ص ١٠٩ .

(٤) القاضي : المرجع المذكور ج ٣ ص ٣٠١ .

(٥) عبد الرحمن بدوي : مقدمة رسائل ابن سبعين ص ٣ .

(٦) الغبريني : عنوان الدراية ص ١٣٩ وتاليها .

لكن المقام لم يطب له « إذ لما توافرت دواعي النقد عليه من الفقهاء
 زياً وانتبأذاً ونحلة وصحبة واصطلاحاً ، كثر عليه التأويل ،
 ووجهت لألفاظه المعارض ، وقلبت موضوعاته وتعاورته الوحشة » (١) .
 فدخل (قابس) في تونس ، ولم يمكث فيها ملياً بعد ان اتهمه
 شيخ الفقهاء أبو بكر بن خليل السكوني بالزندقة ، فقد انقطع مقامه
 فيها سنة (٦٥٢ هـ) (٥) بسبب ماجرى بينه وبين الكثير من أعلام
 المشرق والمغرب من خطوب يطول ذكرها (٢) .

خلف ابن سبعين المغرب إلى مكة ، ماراً بمصر ، التي كان قد وصل
 إليها صيته الموسوم بالكفر والحيدة عن سواء السبيل ، مع رسول أوفده
 فقهاء المغرب لينقل أنه « ملحد قائل بوحدة الخالق والمخلوق » (٣) ،
 فما أطال بمصر بقاءه . لكنه لزم مكة حتى وفاته .

وقد لقي ابن سبعين من شريف مكة « أبي نجي ، محمد الأول »
 وافر الرعاية والاحترام ، فذاع صيته وأمر سخائه ، وانتشر علمه ،
 وكثر أتباعه ، واعتمد أهل مكة على أقواله واهتدوا بأفعاله ، ولاسيما
 بعد أن تتلمذ أميرهم على يديه ، حتى لقد بلغ من التعظيم الغاية (٤) .

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .
 (٥) أورد بدوي أن « خروجه من المغرب سنة ٦٤٢ هـ ، وهو في الثلاثين من عمره .
 ومعنى هذا أنه أقام بالمغرب حوال خمس وعشرين سنة » (مقدمة الرسائل ص ٣) .
 وهذا خطأ ، لأنه يعني أن ابن سبعين غادر الأندلس وعمره يقل عن عشر سنوات ، ولا معنى
 - آتئذ - لما تواتر من شهرته وطريقته وأتباعه . وهو مخالف لما ذكر بدوي نفسه عن حال
 خروجه . والصواب ما أثبت . (انظر : المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٦) .

(٢) المقرئ : الموضع نفسه .

(٣) الشمراني : الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٥ .

(٤) ابن الخطيب : المرجع المذكور ص ٢٨٢ .

الأوضاع السياسية والاجتماعية :

ترافقت طفولة ابن سبعين والمدة التي قضاها في الأندلس ، مطلع حياته ، بمجموعة من الأحداث السياسية والعسكرية الهامة على مستوى الحياة الاجتماعية والرودود الثقافية والاتجاهات الفكرية في تلك المنطقة .

فقد هزم (الموحدون) (٥٠) في موقعة (العقاب أو التل) سنة (١٢١٢ م) بمشارف قرطبة (٥٠) ، على نحو أدى إلى إخراجهم عن شبه الجزيرة العربية (١) .

كان قائد الجيش العربي الخليفة محمد الناصر (١١٩٩ - ١٢١٤ م) ابن المنصور ، ومعه ستمائة ألف . وكان في الجانب المعادي جيش (الأوراغون) بقيادة ملكها . وجيش (نافار) بملكها . وجيش البرتغال المؤلف من (الهيكليين) وسواهم من الفرسان ، وأمير جميع هذه الوحدات (ألفونسو الثامن) ملك (كاستيل) وفي جنوده بعض المحاربين (الصليبيين) الفرنسيين . وقد وقع بالعرب دمار بالغ ، حيث لم ينج إلا ألف (٢) .

(٥) حركة دينية سياسية قام بها رجل من قبيلة « مصمودة » البربرية ، اسمه محمد ابن تومرت (حوالى سنة ١٠٧٨ - ١١٣٠ م) اتخذ لنفسه لقب المهدي ، ونادى بأنه جاء لإحياء السنة الإسلامية الصحيحة . فدعا أبناء قبيلته والقبائل الأخرى الجاخمة من أهالي جبال الأطلس بمراكش إلى مذهب التوحيد ، انتصاراً لعقائد السلف واحتجاجاً على التماذي في نسبة الصفات إلى الله - الأمر الشائع بين جماعات إسلامية كثيرة آنف - وقد سمي أتباعه بالموحدين من بعده . (انظر : ابن خلدون : كتاب العبر ج ٦ ص ٢٢٥) .

(٥٥) عل بعد سبعين ميلاً منها .

(١) حقي ، جرجي ، جبور : تاريخ العرب (مطول) ج ٣ ص ٦٥٢ .

(٢) المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ٦٩٦ .

فأدى ذلك إلى أن تصبح الأندلس لقمة سائغة لفتحها، يتقاسمها
الأمراء الأعراب والعرب (٥) .

وكانت الحكومة الموحدية عندئذ - حكومة دينية (ثيوقراطية)
يعاون الإمام فيها صحبه العشرة الأوائل المسمون بالجماعة . في ما يمكن
وصفه بالوزارة ، وكان هؤلاء يضطلعون بمشورة الامام في جلائل
الأمر . بيد أنه كان إلى جانب هؤلاء أفراد آخرون من ذوي النفوذ،
كان الإمام يرجع اليهم في تدبير الشؤون السياسية والاجتماعية الهامة .
ثم كان هنالك من صحب المهدي (أهل خمسين) وهم يشتركون في
بحث الشؤون التي تلي أهميتها ماذكر ، ثم (أهل سبعين) الذين يشركون
في بحث بقية الشؤون (١) .

قامت الدولة الموحدية في بدايتها على فكرة الإمامة والتوحيد ،
فلما توفي المهدي ابن تومرت ، قام في رياسة الدولة زعيم لايتشع
بثوب المهديّة أو الإمامة الروحية واتسعت رقعة الدولة ، وعظمت
صولتها العسكرية والسياسية ، وتحولت الخلافة الموحدية على يد عبد المؤمن
إلى « ملك دنيوي باذخ وغازت فكرة الإمامة المهديّة شيئاً فشيئاً ،

(٥) كان من بين أولئك الأمراء العرب الذين استقلوا بمناطقهم عن الجسد الأم
« بنو نصر » في غرناطة . وقد ألفوا أقوى جماعة أحييت معالم السلطة الاسلامية لآخر
مرة في الأندلس . وقد أسس هذه الدولة (١٢٣٢ - ١٤٩٣ م) محمد بن يوسف بن نصر
(١٢٣٢ - ١٢٧٢ م) . وأرجعوا أصلهم إلى سعد بن عباد من قبيلة الخزرج في المدينة ،
وسموا (بني الأحمر) نسبة إلى أحمر الشعر ، محمد المذكور . (انظر : ابن خلدون
كتاب العبر ج ٤ ص ١٧٠ وما بعدها . خليفة ، مراد ، الشراوي : تاريخ العرب في
أفريقية والأندلس ص ٢٥٧) .

(١) ابن القطان : نظم الجمان . ص ١٠ و ٢٣ .

وإن كانت الدولة الموحدية قد لبثت حريصة على تقديس ذكرى المهدي ،
ونعته دائماً في الخطب والرسائل الرسمية بالإمام المعصوم . المهدي
المعلوم ، وذكر اسمه في السكة ، والمناداة بشعائره البربرية القديمة
في أوقات الصلاة ، (١) ، فعدت العقيدة الموحدية مجرد شعار اسمي .

وقد وضع عبد المؤمن لتنظيم الموحدين نظاماً جديداً غير الذي
وضعه ابن تومرت ، صنّف الموحدين في ثلاث طوائف :

١ - طائفة السابقين الأولين ، وهم الذين سبقوا إلى مبايعة الإمام
المهدي أو غزوا معه ، أو صلّوا خلفه ، والذين اشتركوا في موقعة
البحيرة الفاصلة سنة (٥٢٤ هـ - ١١٣٠ م) .

٢ - طبقة الذين دخلوا في زمرة الموحدين منذ موقعة البحيرة
حتى فتح وهران سنة (٥٣٢ هـ - ١١٣٨ م)

٣ - الجماعات التي دخلت في زمرة التوحيد منذ فتح وهران
وما بعدها .

وقد حافظ في هذا للإطار التصيبي على هيكل النظام القبلي السائد
في ذلك الوقت . و غلب منذ ذلك الحين لون الخلافة الدنيوي بتضخم
صرحها السياسي ، ونحوّت في الواقع إلى ملك باذخ ، (٢) . وكانت
المعاملات والمناصب والمراتب الاجتماعية تتأثر بهذه التصيمات ونحسب
حسابها .

(١) محمد عبده عنان : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس . ج ٢ ص

١٣٠ .

(٢) عنان : المرجع نفسه ص ٣٩٨ وناليتها .

أما بالنسبة للأوضاع في المغرب (١) ، فقد كان الموحدون قد انقضوا بمراكش على عبد الواحد المخلوع (٦٢١ هـ - ١٢٢٣ م) وخنقوه ، وخلص الأمر « للعادل » الذي عزل ، بعد ، بتواطؤ « عرب الخلط » و « بربر هسكورة » ، فخنق على يد الموحدين أيضاً .

وقد انتصب « ادريس » أميراً باشيلية (٦٢٤ هـ - ١٢٢٦ م) وتلقب بالمأمون ، وثار « محمد بن أبي الطواحين الكتامي المتني » في (غماره) سنة (٦٢٥ هـ - ١٢٢٧ م) ، ومثله « محمد بن يوسف ابن هود الجزامي » في (سرقسطة) بالسنة ذاتها .

وفر « يحيى بن الناصر » إلى (تينمل) سنة (٦٢٦ هـ - ١٢٢٨ م) ، وجدد أشياخ الموحدين البيعة للمأمون الذي توفي آخر يوم (٦٢٩ هـ) بعد حصار سبتة ، فبويع ابنه « عبد الواحد » الملقب بالرشيد ، حيث طارد يحيى وأمينَ الموحدين المشغيين .

وقد انضم الاشبيليون وأهل سبتة للرشيد سنة (٦٣٥ هـ - ١٢٣٧ م) ، ومثلهم ابن الأحمر الذي عاد إلى الحظيرة الموحدية من جديد سنة (٦٣٦ هـ - ١٢٣٨ م) .

وتعتبر الفترة الواقعة بين (١٢٠٤ - ١٢٧٦ م) بالنسبة للمغرب عصر جمود وانحلال ، فقد قضى المغاربة هذه الفترة في الجهل والتأخر ، في وقت اقتسم فيه التربع على عرش الدولة المغربية ثلاثة ملوك (٢) ، هم :

(١) انظر : عبد العزيز بنعبداق : تاريخ المغرب ج ١ ص ١٣٠ ومابعدها .

(٢) محمد بن عبد السلام بن عبود : تاريخ المغرب ج ٢ ص ٦٩ ومابعدها .

١ - اليزيد بن محمد ، وقد حكم من (١٢٠٤ م إلى ١٢٠٦ م) .
وكان قوي الإرادة حاول بكل ماأوتي من قوة أن يحتل سبتة ، لكن أخاه
هشاماً ثار عليه فاضطر لترك حصارها قاصداً مراکش لمحاربة أخيه ،
فمات أثناء الحرب .

٢ - سليمان بن محمد ، خلف سابقه وكان رجلاً صالحاً
فاضلاً فقيهاً زاهداً في الدنيا ، ولم يكن من رجال السياسة ، فلم يهتم
بنظام الدولة أو الجيش ، لذا كثرت الثورات في عصره وضعف المغرب ،
واشتد طمع زعمائه في القضاء على الدولة فتحقق لهم ذلك سنة (١٢٣٨ م) .

٣ - ولي الأمر ، بعد ضعف سليمان ، ابن أخيه عبد الرحمن
ابن هشام حتى سنة (١٢٧٦ م) . وكان فاضلاً متديناً قوي الإرادة .
استطاع أن يعيد للدولة العلوية بعض مجدها الغابر .

واستمرت الأزمات الاقتصادية في المغرب طوال أيام الفتنة والحروب
الأهلية بين الرشيد والحلط والرشيد ويحيى بن الناصر ، وخضت حداثها
أيام السعيد والمرتضى ، وكان القحط يقترن بوقوع الوباء (١) . وفي
سنة (٦٤٧ هـ) وقعت بمدينة سبتة وأحوازها مجاعة عظيمة وغلاء
فاحش ، بسبب الفتن والحروب الأهلية المستمرة (٢) .

وكان صدى هذه الأزمات الاقتصادية يحدث أثره في الأندلس .
وكان من أثر المحن والأحداث السياسية في الأندلس أن كانت أهوال
الغلاء والجوع تعصف بالناس من آن لآخر . وحدث ذلك في بلنسية

(١) عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٢ ص ٦٢٧ .

(٢) ابن عذارى : البيان المغرب في أخبار الأندلس ص ٣٤٧ .

حين حصارها ، ووقعت شدة ماثلة بأشبيلية وقت حصارها ومات كثير من أهلها بسبب الجوع (١) .

وبعد سقوط دولة الموحدين في المغرب والأندلس ، ظلت الدعوة الموحدية في تونس ، حيث أقيمت على أيدي الخفصيين (٥) (٦٢٦ هـ - ١٢٢٨ م - ٩٤١ هـ - ١٥٣٤ م) ، فقد أسس هؤلاء دولة مستقلة امتد نفوذها من طرابلس شرقاً إلى سبتة غرباً ، وأعلن أبو عبد الله محمد ابن زكريا نفسه خليفة وتلقب بأمر المؤمنين المستنصر بالله ، سنة (٦٥٧ هـ - ١٢٥٩ م) (٢) .

أما أوضاع مكة التي تتصل بذلك فتبدأ منذ ظهر « أبو نجي محمد الأول » للمرة الأولى سنة (٦٤٧ هـ - ١٢٤٨ م) على المسرح السياسي فيها . فقد كتب له والده « الحسن بن علي بن قتادة » حاكم مكة ، يستنجد به من ابن عمه « راجع بن قتادة » الذي ينوي مهاجمته بقوة من المدينة .

خرج أبو نجي ، وهو لا يتجاوز السابعة عشرة أو الثامنة عشرة ، ومعه أربعون من قومه ، فقطع الطريق على الغزاة وهزمهم . ودخل « الموفور » النشاط المعروف بالشجاعة « مكة منتصراً » ، فأكرمه أبوه ، واتخذ شريكاً له في الإمارة . فكان ذلك « أول شراكة ابتدعت في إمارة مكة » .

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٨١ وتاليها .

(٥) هم فرع من الموحدين ، يتسبون إلى الشيخ حفص يحيى بن عمر الهنائي ، من أحد بطون مصمودة ، الذي قام بدور هام في نشر دعوة المهدي محمد بن تومرت واستناد الخلافة لعبد المؤمن ، ودعم نفوذ الموحدين في المغرب والأندلس ، بفضل زعامة لقبائل مصمودة التي تعتبر أكبر قبائل المغرب كافة . (انظر : المراكشي : المصجب ص ٣٣٩ وما بعدها) .

(٢) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ص ٣١٧ وما بعدها .

وفي هذه الأثناء ، دالت دولتا الأيوبيين والعباسيين اللتان « كانتا تهيمنان على المقدرات السياسية في الحجاز إلى حد ما » (١) .

وبعد أن تداول « الحسن » وعمه « راجح » وأبناؤه الحكم في مكة - غصباً - ثماني مرات ، « ومُنيت مكة خلال هذه الفترة بغلاء عظيم وعطش بيعت فيه شربة الماء بدرهم كما بيعت الشاة بأربعين درهماً » ؛ تغلب أبو نمي وابن عمه إدريس على « غانم بن راجح » وانتزعا منه الأمر عام (٦٥٢ هـ - ١٢٥٣ م) ، واضطاع الاثنان بالحكم في مكة مشتركين ؛ وقد دافعا ضد الطامعين بها مراراً ، وسفكت دون ذلك دماء كثيرة .

بقي أبو نمي في الحكم حتى وفاته (٧٠١ هـ - ١٣٠١ م) تاركاً نحو ثلاثين ولداً ، كان يعتد بأكثرهم في مامر من شدائد . وقد بايع شريف مكة وأهل الحجاز سنة (٦٥٧ هـ - ١٢٥٩ م) الخليفة الحفصي في تونس باعتباره وارثاً للخلافة العباسية التي كان قد انقضى على زوالها سنة واحدة ، على أيدي التتار وقتل المستعصم العباسي ، ودعي له على منابر مكة ، ولقب بأمر المؤمنين (٢) .

وقد أكسبت هذه البيعة الخلافة الحفصية صبغة شرعية : وأقيمت الخطبة للخليفة الحفصي على منابر المغرب ، كما أقيمت له الخطبة على منابر الأندلس بعد هزيمة الموحدين في موقعة العقاب .

وقد فوّتت هذه البيعة الفرصة على مصر التي كانت حريصة على مد نفوذها إلى الحجاز والسيطرة على تجارة البحر الأحمر ، حيث عمل

(١) أحمد السباعي : تاريخ مكة ج ١ ص ١٦٢ وما بعدها .

(٢) السلاوي : الاستفصا لأخبار دول المغرب الأقصى ج ٢ ص ١٩٦ وما بعدها .

السلطان « بيبرس » على إحياء الخلافة في مصر بعد زوالها من بغداد (٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ م) ، وقد رغب من وراء ذلك في « تقوية عرشه وجعل حكمه شرعياً في البلاد ، كما كان يرمي إلى مد سلطانه على الحجاز والبحر الأحمر ، وإلى إضعاف نفوذ الحفصيين في المشرق » (١) .

تلك هي الأطر السياسية العامة للبيئات الاجتماعية التي تغلب عيش ابن سبعين في أقطارها : طفولة بعيدة عن كل شغل سياسي تجتذبه الفتن والثورات والحركات الانفصالية في أصقاع الاندلس وأمصارها . وشباب تتلامح في مخيلته مناصب الزعامة المتاحة لكل أسرة عريقة ، حولها من الرجال المحاربين ما يؤمن لها الاستقلال الذاتي وإنشاء الدولة . ورجولة تسمع بأبناء القتل والخنق وتترأى وجوه المغتالين في مخيلتها بين آونة وأخرى ، وتحمّل إلى الأسماع الأخبار المتداولة أسباب الخوف مع كل مستقص الأمر في الدولة أو عابر سبيل .

وكهولة تستقر برعاية رجل ، أبي نعي ، استتب له البقاء في السلطة حاكماً مع قلوب ابن سبعين إلى مكة (٦٥٢ هـ - ١٢٥٣ م) بعد أن انتصر على جميع محاولات الاستيلاء على مقاليد الحكم والتخلص منه .

وتروي الأخبار أن محمداً هذا أصيب في إحدى الوقعات بجروح قاتلة في رأسه ، فتولى ابن سبعين معالجته ، وصنع له « غطاء للرأس » خاصاً (٢) ، مكته من التغلب على الإصابات وأبراه . فلما تحقق هذا على يديه ، حاز من المكانة العالية ، ما لم يحظ به سواه ، وفضل في رهط

(١) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ج ٤ ص ٣١٩ .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

البلاط وأصحاب الرأي والاستشارة . وطابت بذلك نفس مفكرنا ،
وأعطى الناس نموذجاً في التأمل والتخيلة حسناً ، حتى لقد جاور بفار
« حراء » (١) برنجي سمو .

وأثر جميع ذلك في تناول ما عرض له من أفكار وآراء ومشكلات ،
أو قضايا خلافية في الدين والفلسفة ، والحياة عامة .

الحركة الفلسفية والثقافية :

وكما تؤثر الأوضاع السياسية والعسكرية والاقتصادية في البيئات
الاجتماعية ، والسلوكيات الفردية ، كذلك فعلت الثقافات التي سادت
في الأقطار التي انتقل ابن سبعين من بعضها إلى بعض ، طلباً لإنقاذ
حياته تارة ، وصوناً لإبداعه من ضغط المنع تارة أخرى .

ولقد أدى ذلك إلى جملة من السمات التأليفية ، ظهرت في الموضوعات
التي طرقها مفكرنا ، يعبر عن وجهات نظره في مشكلات وقضايا
عصره ومجتمعه الشاغلة ، من طرف ، ويحقق تلاؤمه الشخصي مع
المجتمع الذي يعيش فيه ، من طرف ثان . فيعطي ، ويمتنع ، وتختلف -
في كل ظرف - أساليب الكف والمنح ، وتختلف التطورات بالأوضاع .

وكان للترعة العلمية التي غلبت على معظم الخلفاء الموحديين ،
أثر كبير فيما جرت عليه الدولة الموحدية طوال أيامها ، من رعاية
للعلماء والمفكرين من كل ضرب ومترع ، وحشدها الأعلام الكتاب
والمفكرين حول البلاط الموحد ، حيث جرت الخلافة الموحّدية

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج١٣ ص ٢٦١ .

على سياسة إطلاق حرية البحث والتفكير «(١)» . وشجعوا كل طريف ومجتهد .

إلا أن السمة المميزة لسير الحركة الفكرية الأندلسية منذ أواخر القرن السادس الهجري ، هي تماوجها وعدم استقرارها . ثم لما وقع الانهيار العام في شرقي الأندلس ، وسقطت بلنسية وغيرها في أيدي الأوراغونيين (٦٣٦ هـ - ٦٤١ هـ) غادرها العلماء والخاصة . فاضطربت في تلك الفترة أوضاع الحياة الاجتماعية ، واستأثر باهتمام الناس الاتجاه « إلى العلوم الدينية والآداب ، بينما لم تحظ العلوم الدنيوية المحضه منها إلا بالقليل النادر »(٢) .

وكانت الثقافة الأندلسية أقل تنوعاً عنها في المشرق . وكان أهلها يأخذون بمذهب (مالك) في الفقه والعقائد ، حتى انقراض دولة بني أمية وظهور ملوك الطوائف . الذين وجد خلال عصرهم بالأندلس « أعلاق من العلوم الفلسفية ، كانت أفلتت من أيدي المنصورين عامر وأعوانه ، وأخذت الرغبة في طلبها تزداد شيئاً فشيئاً . . . وأتت ثمرها بعد دخول مؤلفات الفارابي وابن سينا واخوان الصفا »(٣) .

ويدل البحث في الثقافة الأندلسية . والأصول التي اعتمدها نقلة الفلسفة اليونانية والرومانية والاسلامية ، من مفكرين وباحثين على أن « الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة ظاهرة بوجه مسفر ، وإنما وفدت عليه مستترة في ثنايا بدع الاعتزال وبعض المذاهب الباطنية »(٤) .

(١) محمد عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٤ ص ٦٤٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٦٤٩ .

(٣) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٠٢ .

(٤) آسين بلاسيوس ، وقد نقله عنه بالنشيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٢٥

ومآئليها .

وخلط كتاب الأندلس في محاكاة المذاهب المشرقية ونماذجها ،
« فلم يتقيد أحد منهم بمذهب معين من جهة ولم يدرسوا مذاهب المشرقيين
دراسة علمية منظمة من جهة أخرى ، بحيث تتيح لهم هذه الدراسة
أن يبتكروا مذهباً أو يستحدثوا اتجاهات ، فقد كانوا جميعاً يعيشون في
في إطار المذاهب المشرقية » (١) .

ونظراً للأوضاع الدينية السياسية ، والحركات المتعاضدة المتباغضة
التي سادت الفترة التاريخية لتلك المنطقة - مما مر معنا - فقد اجتهد
أصحاب الفلسفة والمذاهب الأخرى ، التي كان الناس يتحاشونها
« للنجاة بأنفسهم من تعقب الفقهاء وأهل الدولة ، بالظهور في مظهر
التدين والتنسك » (٢) .

ظهر في الأندلس اتجاهان فلسفيان رئيسان ، هما الأفلاطونية
الحديثة والأرسطية . تمثل الاتجاه الأول بمحمد بن عبدالله بن مسرة
القرطبي (٨٨٣ - ٩٣١ م) الذي يعتبر « أول مفكر أصيل أطلعته الأندلس
الاسلامي ، وكان يسر آراءه وراء نسكه وزهادته » . فأنهم بتلقيهم
تلامذته بدعة الاعتزال ، ونشره آراء (انباد وقليس) التي تنحو نحو
وحدة الوجود . ولما كانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه الغنوصية التي
قالت بها الأفلاطونية الحديثة - كما كونها الاسكندرانيون ، فقد
ذهب الفقهاء إلى أن ابن مسرة وتلامذته زنادقة (٣) .

لكن الظروف التي خلقها المنصور بن عامر وتمسكه بالحمية للدين ،

(١) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ص ٣٢٧ .

(٢) بالتبنا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

(٣) المرجع نفسه ص ٣٢٧ وما بعدها .

أدت إلى توقف تطور الفلسفة ودراساتها في الأندلس ، بحيث لم تنشط إلا بعد سقوط الخلافة وانتشار أمر الجماعة وقيام ممالك الطوائف في النواحي .

وقد ساد نواحي الأندلس في ذلك العصر تدهام عظيم جعل أصحاب الآراء يتكلمون بما يريدون دون خوف ، وظهرت الاتجاهات المتعددة : من الفقهاء المتشددین خصوم كل تأويل ، إلى الفلاسفة العقلیین الذين قالوا بدين واحد للبشرية جمعاء .

ومن ذلك شيوع آراء المدرسة المشائية مع أبي الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني (٤٥٩ هـ - ١٠٦٧ م) الذي ألف كتابه (تقويم الذهن) موجزاً آراء أرسطو في المنطق بأمانة ودقة . ثم تتابع المفكرون الأعلام أمثال :

البطليوسي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

كما توافر ببلاد الأندلس منذ أقدم العصور الاسلامية ، زهداً اجتهلوا في تعذيب أبدانهم ، وحرمان أنفسهم من اللذات « مؤثرين الفقر طواعية ، يمضون الليل في تلاوة القرآن ، يصومون الدهر ويمتنعون عن التداوي بحال اعتلال أبدانهم ، ويخرجون عما بأيديهم للفقراء أو لافتداء الأسرى ، قاطعين العمر متوحدين في عزلة وتأمل ، أو مرابطين على الثغور طلباً للشهادة » (١) .

وبعد أفول نجم أولئك الفلاسفة ظهر من جمّع بين الفلسفة والتصوف ، وأطرف في ذلك بعيداً ، أمثال محيي الدين بن عربي (١١٦٤ - ١٢٤٠ م) ومفكرنا ابن سبعين .

(١) بالسيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

ولم تكن هذه الروح أوتلك المؤثرات والرودود الثقافية والعقيدية والفلسفية ، حصراً في بلاد الأندلس وحدها ، بل كانت تجتازها إلى بلاد المغرب ، لما كان بينهما من الاتصال بالتجاور ، ولاجتماعهما في دولة واحدة غالباً . فتشابهت الأوضاع وتكررت الحالات وجرى الاتصال أخذاً وعطاء .

والقرن الرابع الهجري أول عهد المغرب بالفلسفة ومباحثها ، بعد أن نقاها الفاطميون مع دعوتهم ، ومزجوا عقيدتهم بمسائلها (١) فأخذت تظهر في ربوع المغرب مكروهة مضطهدة ، يجرمها العامة والفقهاء . وقد ذاعت كتب الفلسفة بعد انتهاء دولة الموحدين حيناً ، وخمدت حيناً آخر ، بعد أن « ألفت الأندلس بأفلاذ كبدها من أهل تلك المملكة بالجللاء إلى أفريقية ، ولم يلبثوا أن انقضوا ، وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة ، لعسر قبول أهل العدو لها ، وصعوبتها عليهم ، ورسوخهم في العجمة البربرية » (٢) .

فالفلسفة — في هذين الصقعين — ماكادت تشرق وتينع حتى كان (نفي ابن رشد) وإحراق كتبه ، وحرمان الناس من الاشتغال بالفلسفة ، بحجة أن أصحابها « خاضوا في بحور الأوهام . . فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق . . بعدوها عن الشريعة بعد المشرقين .

(١) محمد عبد المنعم خفاجة : قصة الأدب في الأندلس ج ٢ ص ٣٠٨ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٥٦٥ .

وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، (١). فسببت هذه الاجراءات ضد الفلسفة كيوية لم تقل عثرتها على نحو جدير (٥).

إلا أن هذه الاجراءات القمعية لم تنجح في إيقاف حركة التقدم الثقافي وازدهار المد الحضاري الذي أصاب المنطقة ، خلال رده من الزمن غير يسير . فقد ظهرت إشارات مضيئة في الأدب واللغة والتربية ، ووضعت كتب ومؤلفات على جانب من الأهمية عظيم (٢) ، ولاسيما بعد أن وفد إلى الأندلس ، وغرناطة خاصة ، كثير من أبناء الشام واليهود، (٣) ، وراجت صناعة الورق المحلية التي سرت من مراکش في منتصف القرن الثاني عشر ، بعد انتقالها من الشرق (٤) .

في حمأة تلك التيارات الزاخرة بالأحداث – توتراً وخموداً –
والأفكار المتصارعة ، والمجادلات العنيفة والسياسات المتعاندة والمناظرات

(١) منشور حظر الفلسفة . صدر بأمر الخليفة أبي يوسف ، وأنشأه جده ابن هاشم . أورده كاملا : محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية في المغرب ص ٦٣ وما بعدها ، محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٣٦ وما بعدها .

(٥) لا بد في هذا الموضوع من ملاحظة التأثير المتبادل بين المغرب العربي والمغرب الأوروبي في الوقوف ضد الفكر الفلسفي الذي انتشر بذيوع الفلسفة اليونانية وازدهار ترجمتها . فقد منع المجمع المنعقد في باريس (١٢١٠ م) قراءة مؤلفات أرسطو التي تعالج الفلسفة الطبيعية ، تحت طائلة الحرم . وفي عام (١٢١٥ م) منع أحد مبغوثي البابا أن تدرس في جامعة باريس مؤلفات أولئك الذين يعالجون النبيات والفلسفة الطبيعية . وأصدر غريغوار التاسع سنة (١٢٣١ م) تفويضاً بإزالة فساد أرسطو . (انظر : ألبير بايه : تاريخ الفكر الحرص ٦٩ وما بعدها) .

(٢) جرجي زيدان : تاريخ ادب اللغة العربية ج ٤ ص ١٠٠ وما بعدها .

(٣) المقرئ : فصح الطب ج ١ ص ١٠٩ .

(٤) ياقوت الحموي : معجم البلدان ج ٣ ص ٢٣٥ .

بين دعاة الفرق والانجهاات الفكرية المختلفة المتنازعة ، وفي إطار التعبير عن مشكلات العصر وهمومه ومعالجة قضاياها المشكلة وعيوبه ، وضع عبد الحق بن سبعين مؤلفاته وصنف رسائله ، وأرسى قواعد مذهبه ، متأثراً بجميع ماقدمته جوانب الثقافة المتنوعة التي حملها ، فجاء ماكتب شاهداً على العقل المكوّن والمكوّن .

أما شأن مكة - في هذا المنظور - فيبدو في حالة أكثر هدوءاً ، فيما يتعلق بالأحداث السياسية المتأججة في المنطقة ، كما أنها أبعد تأثيراً عن مركز الثقافة الرائدة الغنية بصراعات الأفكار المتناقضة . وقد ساعد تثبيت أبي نمي بالسلطة وإصراره الدائم على الاحتفاظ بها ، ونجاحه في ذلك رغم الأخطار ، على تحقيق قدر من الاستقرار الاجتماعي لاينكر .

ومكن هذا الجو الشيخ ابن سبعين ، وقد أنعبته الأسفار ، ومالت به عناية الحاكم وحمايته إلى الإغراء بالسكينة والتدبر ، من قطع شوط بالغ في تدريسه ونشر مذهب اعتقاده . فمضى في طريق رياضاته الفكرية والنفسية ودعوته الأخلاقية ، لاينغص عليه عيشه إلا نفر من الحاسدين أو المخالفين في الاعتقاد ، قهروا عن النيل منه ، وامتنع عليهم .

ويستشف من إنشائه « بيعة أهل مكة » مدى اعتماد حاكمها على آرائه أو ثقته به ، وتقريبه من سدة الحكم وأمور السياسة ، أو الأمور الاجتماعية والهيئات التي تتخذها الدولة . ففي هذه المرحلة - وبعد أن كان ابن سبعين قد أرسى الدعائم النظرية كاملة لمذهبه - اتم سلوكه بالعمل أكثر من النظر . حتى لقد كان الجزء اليسير من مؤلفاته

الوجيزة التي كتب في مكة أعني رسالة النصيحة (أو النورية)
التي وجهها لابنه محمد في المغرب - يهتم بالعمل والسلوك تصديقاً
للأصول الإيمانية المتعلقة المحصلة .

ومثل ذلك مناقشاته العلماء الوافدين إلى مكة ، فقد روى الشيخ
صفي الدين الهندي : « حججت سنة ست وستين ، وبخثت مع ابن سبعين
في الفلسفة ، فقال لي : لا ينبغي لك المقام بمكة ، فقلت له : كيف
تقيم أنت بها ؟ قال : انحصرت القسمة في قعودي بها ، فان الملك الظاهر
يطلبني بسبب انتمائي إلى أشرف مكة ، واليمن صاحبها له في عقيدة .
ولكن وزيره حشوي يكرهني » (١) .

ويستمر النشاط الذهني الباحث ، تأملاً في غار حراء ، وممارسة
في محبة الناس وودهم ، وأملاً غامراً في إدراك الحقيقة ؛
بعد أن سرت في أوصال الجسد مؤثرات سني الشيخوخة وهواجس
الراحة وكوامن النفس المكابدة من عناء طويل السبيل .

وفاته :

مات ابن سبعين في مكة سنة (٦٦٩ هـ - ١٢٧٢ م) (٥) على الأرجح ،
وفي وفاته ثلاث روايات :

مفاد الرواية الأولى أن عبد الحق وافته المنية فقضى (٢)

(١) ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

(٥) ابن الخطيب : الاطاحة ص ٢٨٣ . المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .

ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ . النبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ .
التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٦٥ .

(٢) ابن الخطيب : الموضوع ذاته . ابن كثير : الموضوع السابق . النبريني : الموضوع

أما الثانية فترى أنه قد مات مسموماً (١) . بفعل خصومه الذين
حقنوا عليه وتميزوا منه غيظاً : لما كان يتمتع به من حظوة عند أمير
مكة ويسد طولى في توجيه دفعة الحكم : فأوغروا الصدر عليه .
وتم قتله بأمر من « الملك المظفر » صاحب اليمن (٥) . وبتحريض
« وزيره الحشوي » الذي كان يكره ابن سبعين : كما مر .

وتحكي ثالث الروايات أن عبد الحق قد « فصد يديه » وترك الدم
يخرج حتى تصفى ومات « . وقد أخذ بها كثيرون أولهم الشيخ شمس
الدين الذهبي (٢) .

إن الروايتين الأولى والثانية ، في كيفية وفاة عبد الحق بن سبعين
لا تثيران أي جدل مذهبي أو اعتقادي في دراسة هذا المفكر . أما
الثالثة منها ، فسأعود إلى مناقشتها في الباب الرابع من الكتاب ، بعد
الاطلاع على جوانب فلسفته .

(١) الفاسي : المقدمتين ج ٣ ص ٣٠١ .

(٥) قال بذلك « كولن » : Archives Marocaines, XXV, P. 181

(٢) تاريخ الإسلام ج ٣٠ ص ٢٨ . وقد ترجم الذهبي ابن سبعين في كتابين
آخرين له ، قائلا : « مات في مكة الشيخ قطب الدين عبد الحق بن سبعين الموحد الصوفي
الفيلسوف ، كان من رؤوس القائلين بوحدة الوجود ، وله تصانيف وأتباع يأتون
يوم القيامة تحت لوائه . مات في شوال كهلا . ولم يزد . (انظر : دول الإسلام ج ٣ ص ١٣٠
وتاليها . العبر في خبر من غير ج ٥ ص ٢٢٩ وتاليها) . ومن الذين أثبتوا هذا الوجه :
ابن شاکر : فوات الوفيات ج ١ ص ٥١٦ .

الفصل الثاني

مؤلفات وآراء

يظهر التسع الخطي لإطارات الحياة التي عاشها ابن سبعين المدى الذي قطعته الشخصية في مواجهة البيئات التي عاندها بصنوف من المواقف الدينية الرسمية والشعبية والقيادية ، إلى جانب اعتبارات الثقافات المتعددة التي قوبلت بها آراؤه .

فقد امتلأت حياة مفكرنا بحالات المواجهة الدائمة ، تطلبت منه الاختيار بين الاستقرار والصمت ، أو الانتقال والجهر بما رآه حقيقة لا بد من إدراكها . ولذا اتسمت الآثار المتأخرة من نتاجه بالقصر ، وصاحبها الاعتذار بسبب ضيق الوقت أو الانشغال . وكانت تعتمد على قدر من الغموض ، لتأمين استمرار تأثيرها وحماية المشتغلين بها .

ويزداد انضاح الصورة الصادقة للخلفية الفكرية التي تمتعت بها العقلية السبعينية ، وتنكشف عن بعض جوانبها غشاوة قدم العهد ، يعرض أهم المؤلفات التي أبدعتها والصور التي عكستها في الأذهان .

مؤلفاته :

نقسم أعمال ابن سبعين الكتابية بحسب تصنيفها التأليفي قسمين : كتب ورسائل : وجميعها متكاملة نضاجة بمذهب ، تشف عن

الروح التي تعكس رؤاه العقيدية ومخايله وآماله الفكرية ، من خضلال ماتصف به من إمكانات عقلية وثقافية ، فتميزه عن سواه .

أ - الكتب :

اثان ، تبدو فيهما - خاصة - روح المعالجة والتأليف والتفنيد ظاهرة وملحوظة ، وإن كانا لا يخلوان من استطرادات تطول في بعض المواضع . صوغهما واضح الاعتماد على المصطلحات المنطقية ، رشيق الأسلوب . ومذهبه الخاص معروض بلمحات .

١ - جواب صاحب صقلية : يظهر فيه مدى اطلاع ابن سبعين على الفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو وأتباعه ، ولاسيما فلاسفة المسلمين . كما ينطوي هذا المؤلف على جوانب عرضية لمذهب ابن سبعين الفكري والاعتقادي غير وفيرة .

وقد ألف هذا الكتاب اجابة لأسئلة فريدريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠ م) ملك النورماندين في صقلية ، وكرسه للبحث - من وجهة النظر الشرعية الاسلامية - في المسائل الأرسطية التالية :

١ - الحكيم يفصح في جميع أقاويله بقدم العالم ، ولاشك أنه رأيه . إلا أنه إن كان قد برهن عليه فما برهانه ؟ وإن لم يبرهن ، فمن أي قبيل كلامه فيه ؟ (١) .

٢ - المقصود من العلم الالهي ؟ وما مقدماته الضرورية ، إن كان له مقدمات ؟ (٢)

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤ .

٣ - أي شيء هي المقولات ؟ وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها ؟ وكم عددها ؟ وهل يمكن أن تكون أكثر وأقل ؟ وما البرهان على ذلك ؟ (١)

٤ - ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ وأين خالف الحكيم فيها الاسكندر الأفروديسي ؟ (٢) .

وقد رأى بالثبوت أن هذه الاجابة « تقوم في جملتها على مذهبي أرسطو وأفلاطون ، وما فيها مستقى من كتابات أرسطو ، كما كان المسلمون يفهمونها » (٣) .

هذا الكتاب نسخة مخطوطة في مكتبة البودليانا بأكسفورد ، رقمها ١،٤٥٦ . وقد نشره شرف الدين يالتقايا بالتركية عام ١٩٣٤ م في استانبول ، ثم حققه بالعربية سنة ١٩٤١ م في بيروت مسبقاً بمقدمة لهزري كوربان ، وبعنوان « الكلام على المسائل الصقلية » .

٢ - بد العارف وعقيدة المحقق المجرب الكاشف والطارق السالك المتبتل العاكف : وهو أحد أعمال ابن سبعين التي تكشف عن مذهبه وثقافته العامة في الفقه والتصوف والكلام والفلسفة . ويعتبر مرآة للمعلومات التي سادت المناقشات فيها آنذاك ، وللآراء الخلافية الشاغلة .

وفيه يظهر الفكر النقدي عند ابن سبعين ، إلى جانب اشتماله على آرائه المذهبية ، كما يبدي أفانين علاجه وأسس اعتقاده .

(١) المصدر نفسه ص ٤٦ .

(٢) المصدر ذاته ص ٦٥ .

(٣) انجيل جثالک بالشيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٨ .

من هذا الكتاب خمس مخطوطات ، هي :

١ - نسخة ولي الدين جار الله ، في المكتبة السليمانية باستانبول ، رقمها ١٢٧٣ . متوافر عنها صورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة ، رقمها ٦٢ من قسم التصوف والآداب الشرعية .

٢ - نسخة كالسابقة ، في مكتبة برلين ، رقمها ١٧٤٤ .

٣ - نسخة بغدادلي وهبة ، باستانبول ، رقمها ٨٢٣ . فيها بعض الاختلاف عن السابقتين ، وقد ورد عنوانها « إفتاء الحكمة الآلهية » (١) . متوافر عنها صورتان : الأولى بمعهد المخطوطات العربية ، رقمها ٢٧ فلسفة ، والثانية بالمعهد المصري بمليد .

٤ - نسخة عثرت عليها في مكتبة دار البلدية بالقاهرة ، رقمها ٢٠٦٢ . وقد ورد عنوانها « رسالة المقاليد الوجودية » لابن سبعين . بقلم نسخ قديم . تاريخها القرن الثامن الهجري تقريباً . عدد الأوراق ١٣٠ ، القياس ١٤ × ٢٠ ستمتراً . مسطرتها ١٧ سطرأ .

٥ - نسخة أُخبرت عن وجودها في مكتبة كازاخستان بالاتحاد السوفيتي .

وقد سعى الدكتور عبد الرحمن بلوي والدكتور أبو الوفا التفتازاني - كل على حدة (٥) - إلى تحقيق كتاب ابن سبعين هذا ، بقصد إضافة قيّمة للمكتبة العربية .

(١) ذكرها التفتازاني (كتابه المذكور : ص ١٠٥) بعنوان « إنشاء الحكمة الآلهية » وهذا خطأ ، ربما كان مطبعياً ، تكرر ولم ينوه عنه في جدول التصويبات . وقد ذكر التفتازاني تلك الثلاث النسخ من (البد) دون سواها .

(٥) أخبرني ذلك الدكتور بلوي برسالة من الكويت في ١٩٧٥/٢/٢٨ م . مما جاء فيها : « أفيدكم بأنني انتهيت من تحقيقه (بد العارف) منذ مدّة وأعدته للطبع ، ولكن

ب - الرسائل :

عديدة ، تتصف بالايجاز والاختصاص ، بل والاكتفاء بالاشارة البعيدة في كثير من المواضيع . أسلوبها متحرر من الأفراد والتصنيف إجمالاً ، وملئة بالاستطرادات والإرشاد . وهي أميل إلى المقالات والإفادات الشخصية منها إلى روح التأليف المقتن والمناقشات المبوبة المحددة المسارب والمسالك . وسمتها الأساسية الحرص على الاختصار لسبب ضيق الوقت أو الارتحال أو الانشغال .

يلاحظ فيها اتجاه ابن سبعين المذهبي مبثوثاً في جميع الموضوعات ، وقد تحرر من كل أسر وقيد ، خلا قليلاً منها - مما هو في علم الحروف . وتسم مواضيع الحديث المذهبي فيها بالأحوال الانفعالية والأخيلة الشعرية ، وجنوحها للغموض واستخدام الرمز وإعلاء مكانة البصيرة ، إلى جانب النظر العقلي والفكر التأملي ، والربط بينهما للوصول إلى درك الحقيقة التي ليس بعدها غاي ولا مطلب . ومن هذه الرسائل قسط يسير لم يعثر عليه بعد :

١ - ماهو متواتر من الرسائل :

١ - كتاب العهد . مخطوط ضمن مجموعة رقم ١٤٩ تصوف

لم يتيسر طبعه حتى الآن، وعسى أن يتم ذلك قريباً ضمن منشورات دار الشرق - المطبعة الكاثوليكية - في بيروت كما وعدتهم . وكذا أفادني الدكتور الفتازاني ، في مقابلة شخصية بمنزله في القاهرة بتاريخ ١٩٧٥/٦/٢٣ م ، أنه مزع إصدار (بد العارف) بتحقيق يتوخى فيه الدقة . وقد أخبرته إفادة الدكتور بدي السالفة الذكر .

وإني - بدوري - ألقت النظر إلى المخطوطتين اللتين ذكرتهما برقمي (٤ ، ٥) فقد يكون لذلك فائدة في تحقيق أفضل وأنفع في سياق ذلك الجهد العلمي .

بالحزاة التيمورية في دار الكتب المصرية . ص ٢ - ٣ ، وبله شرح عليه لمؤلف مجهول .

٢ - كتاب النصيحة (الرسالة النورية) . ضمن المجموعة المشار إليها . تقع في ص ٨٢ - ١١٢ (٥) .

٣ - كلام لابن سبعين . أوله : استمع لما يوحى ويستقرأ . (م . ت) ص ١١٢ - ١٢٥ .

٤ - كتاب القوسية . (م . ت) ص ١٢٥ - ١٢٨ .

٥ - رسالة . أولها : الله فقط . الله المستعين والمستعان . (م . ت) ص ١٢٩ - ١٣٧ .

٦ - خطاب الله بلسان نوره . (م . ت) ص ١٣٧ - ١٦٥ .

٧ - كلام لابن سبعين . أوله : من كفّ عن المهلكات بالكلية . (م . ت) ص ١٦٥ - ١٧٥ .

٨ - كتاب الألواح . (م . ت) ص ١٧٥ - ١٨١ .

٩ - كلام لابن سبعين أوله : الله الله الله . رسمه الفقير إلى عفو الله . . يا هذا لا يعبد ولا أيضاً يحمد . (م . ت) ص ١٨١ - ١٩٣ .

١٠ - كلامه في وصية . أوله : اعلم هداك الله وأسعدك . (م . ت) ص ١٩٣ - ١٩٩ .

١١ - رسالة أولها : اعلم ، علّمك الله حكّمته ، أن العلم هو الكمال الاول . (م . ت) ص ١٩٩ - ٢٠٢ .

(٥) سأشير لبقية رسائل هذه المجموعة بذكر الصفحات فقط بعد الاختصار :

(م . ت) .

- ١٢ - كلامه في وصايا لأصحابه أوله : سلام عليكم ،
 حفظكم الله . (م . ت) . ص ٢٠٢ - ٢٠٤ . والصفحة ٢٠٥ بيضاء .
- ١٣ - رسالة التوجه . أولها : بسم الواحد ، الواجب الوجود ،
 الموجود وحده . (م . ت) ص ٢٠٦ - ٢٠٩ .
- ١٤ - رسالة الفتح المشترك . أولها : كل مكتوب في كتاب
 بد العارف يعجز عن فكه العليم (م . ت) ص ٢٠٩ - ٢١٧ .
- ١٥ - كلامه مشتمل على أنواره (صلعم) . (م . ت) ص
 ٢١٧ - ٢٢٥ .
- ١٦ - الرسالة الفقيرية . (م . ت) ص ٢٢٥ - ٢٤٢ . والصفحة
 ٢٤٣ بيضاء .
- ١٧ - الرسالة الرضوانية . (م . ت) ص ٢٤٤ - ٢٧٧ .
- ١٨ - كتاب فيه حكم ومواعظ . أوله : ان تجذبي عنايتك ،
 فما أبعديني عن باب حضرتك ومشاهدتك . (م . ت) ص ٢٧٧ - ٢٨١ .
- ١٩ - كلامه في عرفة . (م . ت) ص ٢٨٢ - ٢٩٢ . ثم
 يأتي حتى الصفحة ٤٤٤ من المخطوط بياض ، أو ماهو لغير ابن سبعين .
- ٢٠ - كتاب الإحاطة . (م . ت) ص ٤٤٤ - ٤٧٤ .
- وقد حقق هذه الرسائل جميعها الدكتور عبد الرحمن بلوي عن
 المخطوط المذكور ونشرته الدار المصرية للتأليف والترجمة ، سنة
 ١٩٦٥ م . وقد دل بعنوان « رسالة » على « رسالة التوجه » الواردة
 أعلاه برقم ١٣ ، وعلى « رسالة الفتح المشترك » دلت بعنوان :
 « ملاحظات على بد العارف » كتبها ابن سبعين .

وفي المخطوط - إلى جانب ما ذكر - رسائل لم تُحقق ، هي :

٢١ - كتاب بيعة أهل مكة . ذكرت في فهرسة المخطوطة السابقة ، ولم ترد . وقد أنشأ ابن سبعين هذه الرسالة بيعة من أمير مكة ، محمد الأول ، للسلطان المغربي المستنصر بالله . فهي ليست تمثل فلسفة ابن سبعين أو آراءه الخاصة ، وقد أوردها ابن خلدون في تاريخه كاملة ، لدى ترجمة المستنصر المذكور .

٢٢ - كتاب القسط . أوله : أعوذ بالجامع من الجميع . (م . ت) ص ٤٧٤ - ٤٧٧ .

كما أن لابن سبعين رسائل أخرى معروفة غير الذي ورد ، هي :

٢٣ - كتاب الدرّج أو الحروف الوضعية في الصور الفلكية . مخطوط رقم ٢٠٢ مجاميع م بدار الكتب المصرية . ص ١٥ - ٣٤ .

٢٤ - دعوة حرف القاف . مخطوط بمكتبة برلين ، رقمه ٣٦٥٤ .

٢٥ - الدرّة المضيئة والحافية الشمسية . مخطوط بمكتبة الرباط ، رقمه ٤٧١ .

٢٦ - لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . مخطوط بمكتبة آصاف ، رقمه ١,٨٠٢,١٠٩ .

٢٧ - حزب ابن سبعين . مخطوط بدار الكتب الوطنية بالقاهرة ، رقمه ١٦٣٤ . ضمن مجموعة يقع في ص ٩١ - ٩٣ .

وقد أورد التفتازاني الرسائل المتضمنة ، خلا المذكورتين في الرقمين (١١) و (٢٧) فقد أفاد (١) أن الوصية التي أولها : « اعلم علمك

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٣٨ وما يليها .

الله حكيمته ، إلى قول ابن سبعين : « الإضراب عن الشيء الحسيس هو بغية الإقبال على الأمر الرئيس ، والتي ذكرها شارح العهد - دون سواه - غير موجودة ولم يعثر على نسخة منها .

وهذا خطأ ، لأن الوصية - كما تدل بدايتها ونهايتها المذكورتان - هي جزء من بداية رسالة أخرى ذكرها التفتازاني برقم (٩) من ثبت مصنفات ابن سبعين (١) . وقد وردت هذه الرسالة بتمامها في مجموعة الرسائل التيمورية ص ١٩٩ - ٢٠٢ ، مبدوءة بما ذكر ، ومنهيّة بقول ابن سبعين : « والسلام على إنسانك الغريب وإحسانك القريب ، ورحمة الله وبركاته » .

أما فيما يتعلق برسالة « حزب ابن سبعين » التي أغفلها التفتازاني أيضاً ، فقد عثرت عليها ضمن مخطوطة في دار الكتب الوطنية ، رقمها ١٦٣٤ من قسم التصوف والأخلاق .

وقد قرأت أول كلام ابن سبعين فيها : « بسم الله . افتتح به ، وبه المعتصم ، وعليه أتوكل ، الله الله الله حسي الله . لاحول ولاقوة إلا بالله . ياكافي يا حافظ يا وكيل يا قوي يامتين يا نور يامين . . . » وأخر قوله : « . . . صلتى الله عليه (محمد) وعلى آله وأزواجه وذريته وأهل بيته وتابعيهم معالم منازلته وعوالم تنزلاته - وسلم تسليماً كثيراً ، والحمد لله رب العالمين » .

تبدأ هذه الرسالة من اللوحة (٩١) وتنتهي في اللوحة (٩٣) .

(١) المرجع نفسه ص ١٢٤ .

خطها نفيس أسود وأحمر . فواصلها وحواشيها بماء الذهب . قياس
المخطوط ٢١ × ١٥ سم ، ومسطرته ١٧ سطرأ .

٢ - ١٥ لم يثر عايه من الرسائل :

١ - رسالة في أسرار الكواكب والدرج والبروج وخواصها .
فقدت من مكتبة دار البلدية بالاسكندرية . وكانت مرقمة : (١٢)
حروف .

٢ - كتاب البهت . ذكره ابن سبعين في رسالة ص ١١٢ من
(م . ت) .

٣ - الرسالة الحكمية . ذكرها ابن سبعين في رسالة عرفة
ص ٢٨٩ من (م . ت) . وذكرها شارح رسالة العهد . ص ٢٢
(م . ت) .

٤ - شرح كتاب إدريس . ذكره ابن العماد في الشنرات
ج ٥ ص ٣٣٠ .

٥ - لمحة الحروف . ذكرها حاجي خليفة في الكشف ج ٢
ص ١٥٦١ .

٦ - حزب الفتح والنور . ذكر في عداد (م . ت) ولم يرد .

٧ - حزب الفرج والاستخلاص . ذكر في (م . ت) ولم يرد .

وقد أوردتها التفتازاني في ثبته ، وأغفل ذكر مخطوطات أخبر عنها
لابن سبعين ، هي - كما جاء الكلام عنها بحسب المواضع - ما يأتي :

٨ - حزب الحفظ والصوت . ذكر في عداد (م . ت) ولم يرد .

٩ - البحث في الشأن العزيز . ذكره ابن سبعين في رسالة
ص ١١٢ (م . ت) بعد ذكره كتاب « البهت » . ولاأجزم أنه أراد به
بحثاً منفصلاً مفرداً غير متوافر في أيدينا من رسائل مغفلة العنوان .

١٠ - كتاب البلو . ذكره خير الدين الزركلي في الأعلام ج ٤
ص ٥١ . ولعل المقصود كتاب « البد » ، أي : « بد العارف » ،
وورد كذلك تصحيفاً .

١١ - كتاب اللهو . ذكره الزركلي في أعلامه ، في الموضوع
المشار إليه .

١٢ - كثر المغرمين في الحروف والأوفاق . ذكره البغدادي
في هدية العارفين . المجلد الأول ص ٥٠٣ .

كما ذكر التفتازاني بعض المخطوطات في ثبته مما قال : إنه
لم يعثر على نسخ منه بعد ، ولي فيها بعض آراء :

١٣ - نتيجة الحكم : ذكرها شارح العهد ص ١٠ ، ١١ (م . ت)
وفيها حديث عن الخير وأنواعه . أرجح أن المقصود بهذه الرسالة ماجاء
ص ٢٤٥ ومابعدها (م . ت) ، من الرسالة الرضوانية . (انظر :
ص ٢١١ من هذا البحث) .

١٤ - الرسالة الاصبعية : ذكرها شارح العهد ص ٢١ ، ٢٢
(م . ت) وهي حديث في معنى الحكمة ، قد تكون هي الرسالة
الحكمية المشار إليها بالرقم (٣) من هذه الرسائل .

١٥ - الكتاب الكبير : ذكره شارح العهد ص ٢٦ (م . ت)
في الحديث عن أنواع الخير . وأميل إلى أن المقصود به « كتاب بد
العارف » الكبير بالقياس إلى الرسائل الأخرى ، والمتعلق بهذا الموضوع
ص ٢٧ منه . (انظر : ص ٢١١ من البحث) .

١٦ - ونقل ابن شاکر (ج ١ ص ٢٤٨) أن لابن سبعين « مجلة
صغيرة في الجوهر » . . . أعتقد أن المراد بها كلام ابن سبعين الذي يقدم
رأيه الخاص « في الجوهر » ، مما جاء في « الكلام على المسائل الصقلية » .
ص ٥٠ وما بعدها ، أو ماجاء في « بد العارف » ص ٧ وما بعدها .

١٧ - كتاب الكد : ذكره ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢
والمقري : نفع الطيب ج ٢ ص ٤٠٢ . ويبدو أن المقصود هو « البد »
وورد كذلك تصحيفاً .

١٨ - كتاب السفر : الذي قال المقري (الموضع السالف) :
إنه ذكر في ترجمة أحد أكابر العلماء لابن سبعين . وأرى أنه الرسالة
التي أولها : « استمع لما يوحى ويستقرأ » الواردة ص ١١٢ - ١٢٠
(م . ت) ، وفيها الحديث عن السفر وتعاليمه .

ج - المؤلفات المنحولة :

وقد نسب لابن سبعين عدد من الرسائل والكتب ، هي :

١ - أسرار الحكمة المشرقية : هو رسالة « حي بن يقظان »
لابن طفيل .

٢ - كتاب الأدوار : وهو لصفي الدين عبد المؤمن .

٣ - كلام في العرفان ، رسالة الوصايا والعقائد ، رسالة ترتيب

السلوك : ظنت أنها عناوين مصنفات مفردة ، وهي ليست كذلك (٥) .

ووقع تحت يدي مؤلف منسوب لابن سبعين ، لم يذكره أحد من

قبل ، هو :

٤ - جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير - الجزء

الأول : وهو كتاب في علم الحروف . مخطوط محفوظ بدار الكتب

الظاهرية بدمشق في نسخة رقمها ٧١٢٧ . خطها مقروء وبعضها مكتوب

بالحمرة ، بأولها فهرس للموضوعات . تقع في ٢٦٢ ورقة . قياس ٢٢,٥

× ١٧,٥ سم . مسطرتها ٢١ سطراً . أنهى نسخها ، رجب فردي

الكليبولي ، سنة (١٣٤٣ هـ) . منها صورة في مكتبة المجمع العلمي

بدمشق ، رقمها ١٣٨٤ .

ولهذا الكتاب نسخة ثانية ، فقد ورد في الجزء الخامس من

فهرست الكتب المحفوظة بالمكتبة الخديوية ، ص ٣٣٥ : جواهر

السر المنير في أصول علم البسط والتكسير . لبعض العلماء . أولها الحمد لله

الذي اخترع في علم غيبه الأشياء ويسرّها . رتبها على مقدمة وتسعة

أبواب وخاتمة . الموجود منها الجزء الأول . ينتهي إلى القسم الثالث

من الباب الثاني . وهو بقلم عادي . ومطابق لنسخة الظاهرية .

وورد ذكر الكتاب نفسه في قسم الكيمياء من الجزء المشار إليه

ص ٣٧٨ ، دون ذكر مؤلفه . وأورده حاجي خليفة في الذيل (ج ١

ص ٣٧٦ وتاليتها) مغفلاً من الإشارة لمؤلفه .

(٥) اتفق استقصائي مع نفي التفاضلي الذي ورد في كتابه ص ١٤٤ - ١٤٧ .

وبعد مطالعة النسخة التي بدار الكتب الظاهرية ، تحقق لدي ان المخطوط ليس لابن سبعين: فقد ورد في الصفحة (٦ أ) من المقدمة : « فلا يعرف ترتيب هذا النظام (نظام التصرف بالحروف) إلا من كان مثل فيثاغورس النوراني وأفلاطون الآلهي وأرسطوطاليس الطبيعي من الحكماء المشائين ، ومثل البوني والغزالي وابن عربي والحدلي (٥) وتلميذه ابن سبعين ، والحكماء المحمدية الذين راضوا بقربهم وكشف الله تعالى لهم عن أسرار الحروف » .

وورد في الصفحة (٢٣ ب) : « . . إلا أن ابن سبعين وشيخه الحرلي (٥) ، فان الحروف النارية عندهم أع ط ح ف ش » . كما ورد في الصفحة (٢٦ أ) : « فان ابن سبعين وشيخه الحرلي موافقين (٥٥) لحكماء الهند واليونان في روحانية البروج والمنازل ورؤساء الطبايع » . وغير ذلك في الصفحات : (٢٧ أ ، ٢٨ أ ، ٢٥ ب) وسواها ، مما يظهر غلط نسبة هذا الكتاب لابن سبعين .

آراء للمتقدمين والمحدثين :

أثار ابن سبعين كثيراً من الجدل أثناء حياته وبعد وفاته ، نظراً للأثار الخطيرة التي تركها في مؤلفاته ، من موضوعات متعددة للدين والفلسفة والتصوف . فاختلف فيه المؤرخون والدارسون ، بل والفقهاء والمتصوفة ، من حيث تصنيفه الاعتقادي ومكانته الاجتماعية وأغراضه الدينية ، ومدى أهميته المذهبية .

(٥) كذا وردت . وصواها « الحرلي » كما سيظهر بعد . ولم أعثر على ترجمة له ، وأظن أن المقصود هو « الحراني » الذي ذكرته قبل ، ووقع الخطأ من التناسخ .
(٥٥) كذا . وصواها : موافقان .

أ - الساخطون عليه :

يعتبر الذهبي والسكوني والقسطلاني وابن تيمية وابن كثير وابن خلدون وابن تغري بردي (١) ، من أولئك الذين مالوا إلى تكفير ابن سبعين ، أو تسفيه آرائه ، أو الرمي في نوايا موقفه العقيدي .

و يقف في هذا الصف المناوي الذي يرى أن عبد الحق « من أعداء الشريعة المطهرة بلا ريب (إن صح قوله) في شأن الغزالي: إدراكه في العلوم أضعف من خيط العنكبوت . . . وذكر في كتاب البد صاحب الارشاد إمام الحرمين (الجويني) : إذا ذكر أبو جهل وهامان فهو ثالث الرجلين » (٢) .

ومثلهما المسقلاني الذي يرى في مفكرنا أنه قد « اشتهر عنه مقالة رديّة ، هي قوله : لقد كذب ابن أبي كبشة على نفسه حيث قال : لاني بعدي . . . وكان يدعو إلى مقالة ارتسم بها من غير تحصيل ، وصنف في ذلك تصانيف شهرها أتباعه ، لا يخلو منها أحد بطائل ، وهي بوساوس المتجردين أقرب » (٣) .

وقد أورد شكيب أرسلان عن رشيد رضا أن « من أولئك المفتونين بوحى الشياطين من ظنّ أنه تجاوز درجة الأنبياء ، ومنهم ابن سبعين » (٤) .

(١) أوردهم التفتازاني ص ١٥٠ وما بعدها ، دون من يلهم .

(٢) نقله عن طبقات المناوي ابن السامد : شفرات الذهب ج ٥ ص ٣٣٠ .

(٣) المسقلاني : لسان الميزان ج ٣ ص ٣٩٢ .

(٤) شكيب أرسلان : الحلل السنية ج ٣ ص ٥٠٤ .

ويقول دي بور : إن عبد الحق « أخذ ينقل في شيء من الزهو
الناشيء عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القلماء والمحدثين . . ولكن
الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه
قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الامبراطور « (١) . وأفاد
بالشيا في حديثه عن « المسائل الصقليّة » أن هذه الاجابة « مصوغة
في أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم » (٢) .

فاذا عدنا إلى هذه المواقف رأينا أنها تحصر نقود ابن سبعين فيما يلي :

١ - قوله بوحدة الوجود التي لاتقر ثنائية الله - العالم .

٢ - غموض أسلوبه في التعبير واستخدامه السيمياء أو علم
الحروف .

٣ - هجومه على بعض أعلام التصوف أو الفلسفة ومخالفته
ماشاع من رأي في إكبارهم وإجلالهم وصواب مذهبوا إليه .

٤ - حرصه الدائم على توكيد ذاته من خلال عرضه مواضع
هفوات أو تناقضات الذين تناولهم بالنقد من فلاسفة اليونان أو المسلمين .
وللوقوف على مدى الانصاف أو الحيف الذي تبدى عن هذه
المواقف ، لابد من تقويم الاتجاه السبعيني ومعالجة قضاياها المشكلة ،
وهذا مما سيأتي برابع أبواب الكتاب .

ب - الراضون عنه :

يظهر من خلال ماوردده الشمراني والغبريني وابن الخطيب وابن هود

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٤٠٠ .

(٢) آنجيل بالشيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٩ .

وابن شاذان والمقرئ والبليسي والمنجي وابن عبد الملك ، عن ابن
سبعين أنهم من الذين يعلون كعبه ويحترمون منزلته ويعترفون بمكانته
الرفيعة (١) .

ومثلهم اليوناني الذي يقول في أبي محمد : إنه « كان أحد المشايخ
المشهورين بسعة العلم وبعدد المعارف ، وله تصانيف عديدة ومكانة
مكينة عند جماعة من الناس » (٢) .

و كذلك ابن حبيب الذي ترجمه بأنه « صوفي متفلسف مترهد
متعبد متعسف ، يتكلم على طريق أصحابه ، ويدخل البيت من غير
أبوابه . شاع أمره واشتهر ذكره ، وله تصانيف وأتباع وأقوال تميل
إليها بعض القلوب وينكرها بعض الأسماع . وقال لأبي الحسن الششتري
عندما لقيه ، وقد سأله عن وجهته . . إن كنت تريد الجنة فشأنك
ومن قصدت ، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلينا » (٣) .

وقد حاول بعض الذين كتبوا عن ابن سبعين التزام الحياد أو جانب
الحنف في الحكم ، أو أنهم امتنعوا عن الإدلاء بأرائهم فيما يتعلق بمعتقده
وفكره أو مذهبه ، كالنفرى الرندي وأحمد البرنسي (٤) ، ولكنهم
ما استطاعوا أن يخفوا ذلك الميل إلى بصره ابن سبعين وعدم مجافاته ،
وسجلوا ما كان أسباب شهرته من قدرات عالية وثقافة شاملة ، فرضت
الاعتراف بسبقه حتى على أعدائه .

(١) ذكرهم التفتازاني في كتابه المذكور ، ص ١٥٧ ، ولم يزد عليهم .

(٢) اليوناني : ذيل مرآة الزمان ج ٢ ص ٤٦ .

(٣) نقله ابن الصاد : شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٢٩ .

(٤) ذكرها التفتازاني في كتابه ص ١٦٢ .

ويدخل هذه الدائرة صاحب الوافي بالوفيات الذي يتحدث عن مفكرنا قائلاً : « قال الشيخ شمس الدين : ذكر شيخنا قاضي القضاة نقي الدين بن دقيق العيد: جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ، ولا تعقل مركباته . . . واشتهر عن: أنه قال : لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله : لانبي بعدي . . . ولما خرج من وطنه « خرج في خدمته جماعة من الطلبة والأتباع ، وفيهم الشيوخ . . . ويحكون عنه أشياء من الرياضة ، وكلامه مفحل محشو بقواعد الفلاسفة . . . وله عدة رسائل بليغة المعنى فصيحة الألفاظ جيدة » (١) ، ثم يورد « رسالة العهد » كاملة .

وكذا موقف ابن العماد الذي يفيد أن وصايا ابن سبعين « لتلامذته وأتباعه (هي) : عليكم بالاستقامة على الطريق ، وقدّموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينهما ، فانهما من الأسماء المترادفة » (٢). وقد اعتبر محقق الرسائل « ابن سبعين شخصية فذة فريدة في نظراتها الانسانية العامة . فهو رجل إنساني عالمي . . . (رسخ في اعتقاده) أن رسالته الروحية يجب أن يعم خيرها كل البشرية » (٣) .

وسجل مؤلفو « تاريخ العرب » إعجابهم بابن سبعين الذي أكسبته زعامته في طبقات المتصوفة لقباً بحسد عليه هو قطب الدين ، والذي رفض قبول المكافأة المالية التي أرسلها فريدريك الثاني مع أسئلته الفلسفية ،

(١) الصلبي : الوافي بالوفيات ص ١٩ وماتليها .

(٢) ابن العماد : المرجع السابق ص ٣٣٠ .

(٣) عبد الرحمن بعوي : رسائل ابن سبعين ص ١٥ .

حتى لقد عرض على الامبراطور أن يسدد له خطاه ، إذا رغب في
مقابلته (١) .

ورأى أحمد أمين أن « من أشهر متصوفة الأندلس ابن سبعين . .
الذي كان مشهوراً بحبه الإيثار وعطفه على الإنسانية كلها ومحبه
لأعدائه » (٢) .

هكذا تلاحت الأحكام متفاوتة على الامكانيات التي صاغ بها
ابن سبعين جهوده في تحصيل المعرفة ، وتكوين الرأي ، والتعبير
عن وجهة النظر الشخصي ؛ وكانت موضع أخذ ورد طوال حياته ،
ولم تتوقف أو ترغ بعد وفاته . وليت شاهداً حياً يتترع الإعجاب
بتلك المهمة الشريفة الداعية إلى « رب الجنة » بجهد لا يفتقر . وفي الأبواب
الآتية بيان ذلك .

(١) حتى ، جرجي ، جبور : تاريخ العرب (مطول) ج٣ ص ٦٩٧ وتاليتها .

(٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج٣ ص ٧٠ .

والباب الثاني
الأطر الفكرية

سأعمل في ثنايا هذا الباب ، على أن أكسو الصورة التي حددت خطوطها في الباب الأول ألواناً . تظهر ماتزخر به تلك الشخصية الانسانية التي نحن بصدد دراستها ، والاطلاع على نتائجها الذي تركته موحياً مغرباً بالتقليب النظري .

ولقد قسمت الباب فصولاً ثلاثة ، لأسباب البحث المنهجي بحسب الموضوعات التي يشتمل كل من الفصول عليها ، وليس بسبب التباعد الاعتقادي أو الاختلاف المذهبي في أفكار ابن سبعين التي وردت في موضوعاته المطروحة على بساط البحث .

ففي الفصل الأول عرضت للفقهاء من خلال الحالة الدينية والاجتماعية التي آل إليها في تلك الحقبة من الزمن ، خلال حياة ابن سبعين . وعرضت مجمل ما يجعل هذا المفكر شيخاً فقيهاً : يظهر تأثيره في استيعاب الأمور المتعلقة بالفقه وتفهم أوضاعه .

وقد قدمت الآراء الانتقادية التي رفعها عبد الحق في وجوه الفقهاء ، من معاصريه ، شاهداً حياً على طريقتهم العقيمة في الوصول إلى الغاية الأخيرة من كل بحث ديني . فظهر في هذا الشأ آراؤه في عدد من المسائل الفقهية الخلافية .

أما الفصل الثاني فقد انحصر فيه الحديث عن علم الكلام وحالته في ذلك العصر ، والاتجاهات الكلامية المذهبية في المسائل التي يشتمل عليها البحث في التوحيد . وما يستتبع الأصول منها . ثم ينبسط الموقف

التقدي الذي اتخذته ابن سبعين في مقابل كلام الأغيار في مواد هذا الموضوع ، وآراؤه البديل .

ووقفت ثالث الفصول على دراسة التصوف واتوابعه التي ظهر فيها ، عبر المراحل التي اختطها السابقون ، للوصول به مسلماً منهجياً في تدبر مسائل الإيمان والاعتماد الدينيين ، واشتماله على المواقف النظرية التي امتزجت بها واقعات الفهم الشخصي للنصوص المقدسة وماورد في الأثر المحمدي .

وأدى هذا إلى توضيح الردود الرفضية للطرائق السابقة على عبد الحق ، والهئات التي اتخذها أداة يبطل بها التوقف ، الذي حرص عليه أعلام الصوفية من المتقدمين والمتأخرين ، فوصلت بهذا عرض مصادر الطريقة السبعينية ، وإيراد قواعدها ونظامها وآدابها ، وكما وأغراضها العقيدية والأشخاص الذين استمرت فيهم بعد أن درج رأسها ولحقتها صنوف الأحوال .



الفصل الأول

الفقيه

لا يمكن للباحث الذي يتعرض لدراسة ابن سبعين ، بحال ، أن يهمل الآراء التي قال بها ، ولا الأمور التي اعتمدها في تقرير بعض حقائق اعتقاده الأولية ، معتبراً إياها بمثابة قضايا أولية ليس عنها من محيص . لذا ، فالحديث هنا سيتوجه للشيخ الذي استقطب حوله الكثيرين من الناس باختلاف المستويات والقدرات والبيئات ، يقتلون بسلوكة في إصلاح أحوالهم ، وتحسين مآلهم وكسبان الثواب والرضى ، ويتخذونه مثلاً بما كفى في فهم تعاليم الدين .

الفقه ، دلالة :

ولابد - لتحقيق هذا الشأن - من أن يعرض للفقه تعريفاً ومعنى ، بما يكفل تحديد المجال الذي تجري فيه المعالجة .

يعرف ابن خلدون الفقه بأنه « معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحذر والندب والكراهة والإباحة ، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة » (١) . ويرى أنه « اذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه » .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٤٥ .

فلذا تساءلنا عن « الأصول في الأدلة الشرعية » هذه ، ألفينا حصرها في أربعة هي : الكتاب الذي هو القرآن ، ثم السنة المبينة له ، ثم يتزل الإجماع منزلتهما ، ويأتي القياس آخر الأدلة .

أما استنباط الأحكام من تلك الأصول ، فلا يتم إلا بتوافر شرط ضروري هو : « معرفة اللغة وطبيعتها » وقواعد فهمها وطرق صرفها ومعاني ألفاظها وبيانات منحائها ومرادها . واختلاف الأئمة المجتهدين من الرواد في ذلك أدى إلى حدوث مذاهب في الفقه عديدة : أشهرها أربعة قرنت بأسماء الأعلام القائلين بها . يضاف إليها فروع مذهبيات ابتدعتها الفرق والشيع والسياسات : حيث كثرت الخلافات في هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية ، بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم . واتسع اتساعاً عظيماً (١) .

أول المذاهب الفقهية السنية الأعلام جملة ما استنبطه « أبو حنيفة النعمان (٥) » الذي بوب الفقه وفرع له فروعاً . وعمدته فيما قال « القياس » .

(١) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٤٨ وما بعدها . جرجي زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية ج ٣ ص ١٠٠ وما بعدها . ابن خلدون : المقدمة ص ٤٤٦ وما بعدها .
(٥) النعمان بن ثابت ، مولى بني تميم من أهل الكوفة ، مولود سنة (٨٠ هـ) . كان عالماً زاهداً كثير المشوع دائم التضرع ، رفض الولاية في القضاء عند الخليفة أبي جعفر المنصور . وكان حسن المجلس شديد الكرم حسن المواساة لأخوانه ، قوي الحجة جهوري الصوت غزير المعرفة بالفقه . مات سنة (١٥٠ هـ) . انظر : تاريخ اداب اللغة العربية ج ٤ ص ٤٤٥ وتاليتها . وفيات الأعيان : ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها .

وثانيها جملة ما استنبطه « مالك بن أنس (٥) » الذي اختص
بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره . هو « عمل
أهل المدينة » .

وثالثها جملة ما استنبطه « محمد الشافعي (٥٠) » الذي يعتبر أول
من تكلم في « أصول الفقه » ، فكان كالشمس للدنيا والعافية للبدن ،
كما يقول ابن حنبل .

ورابعها ما استنبطه « أحمد ابن حنبل (٥٠٠) » الذي شهد له الشافعي
بأنه « لا أنقى ولا أفقه » منه في بغداد . وفي أيامه ظهر القول بخلق القرآن .

ومن المذاهب الفقهية الأخرى في الفرق الإسلامية ، مذهب الشيعة
ومذهب الظاهرية وغيرهما . أما مذهب الشيعة في الفقه ، فقد « بنوه
على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح ، وعلى قولهم بعصمة

(٥) أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبغي ، مولود سنة (٩٥ هـ) . كان ورعاً تقياً ،
له في جلوسه الحديث تمكن ووقار وهيبة ، يمود المرضى ويقضي الحقوق . مات سنة
(١٧٩ هـ) . انظر : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣ ص ٤٤٦ وتالياتها . وفيات الأعيان
ج ١ ص ٤٣٩ . مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٧ .

(٥٠) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ، مولود غزوة سنة (١٥٠ هـ) . كان
كثير المناقب جم المفاخر . حاز من العلوم الإسلامية أقصاها وأدناها ، ومن العلم بالكتاب
والسنة وكلام الصحابة واثارهم واختلاف أقاويل العلماء ، وغير ذلك من معرفة كلام
العرب واللغة والشعر . مات بمصر سنة (٢٠٤ هـ) . انظر : تاريخ آداب اللغة ص ٤٤٧ .
الوفيات ج ١ ص ١٧ .

(٥٠٠) أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، مولود بغداد سنة (١٦٤ هـ) . كان واسع العلم
مقتدرأ ضرب وسجن لمخالفته القول بخلق القرآن . مات ببغداد سنة (٢٤١ هـ) . انظر :
تاريخ آداب اللغة ص ٤٤٨ . وفيات الأعيان ج ١ ص ١٧ .

الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم « (١) . وأما الظاهرية فقد « تشددت في التمسك بحرفية النص ، ورفضها قبول أي تأويل واللجوء إلى أي رأي » (٢) وقد نشأت مذاهب فقهية أخرى ما لبثت أن خفت ، باستمرار المذاهب الأخرى الأعلام ، منها مذاهب : الإمام الأوزاعي ، وسفيان الثوري ، والليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة ، وابن جرير الطبري ، وغيرهم .

الفقه في ذلك العصر :

تسرب الضعف والوهن إلى الفقه في المشرق والمغرب ، طوال حياة ابن سبعم ، واضطربت في أساليبه وأحكامه وشروحه حشرجات الإحياء وعوامل الانحلال والجمود والفناء .

فقد ضعف الفقه في المشرق بسبب انعدام الاجتهاد ، وبسبب غلبة الأتراك في التصرف بدفة الحكم والسلطة ونقلدهم جملة الأمور في الدولة ، بما فيها الأمور الدينية ، وولاية الأحكام الشرعية واستلامها . وكانت أسباب ضعف الفقه في المغرب مشابهة لأسباب ضعفه في المشرق ، فمداهمة الإسبان الأندلس ، وإغلاق باب الإجهاد ، جملا الموت والجمود يسري دبيبهما بالفقه شيئاً فشيئاً ، حتى جف في عروقه كل دم جديد (٣) . وقد كان فقهاء الأندلس المالكيون من أشد الناس عداء لكل حركة ترمي إلى التجديد ومخالفة ما هم عليه سائرون ،

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٦ .

(٢) الفاخوري ، الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ١٠٣ .

(٣) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٦٤ والثالية . جرجي زيدان :

المرجع المذكور ج ٣ ص ٢٥٨ وما بعدها .

حتى أنهم اضطهدوا جميع المذاهب الفقهية الأخرى المخالفة لهم ،
ونظروا إلى كل تفكير عقلي في مسائل الدين على أنه زندقة (١) .
وقد ذهبت ادراج الرياح المحاولات اليائسة التي بذلت لإنقاذ الفقه
من المصير الأسود الذي ينتظره ، مما بقي أثره إلى حين .

من هذه المحاولات ما فعله الموحدون بعد استلامهم زمام السلطة
في بلاد الأندلس حيث أعادوا القول بالاجتهاد ، ورأوا أن المختصرات
الفقهية جنت على الفقه . فأرادوا إحياءه بالرجوع إلى الكتاب والسنة ،
واستنباط الأحكام منها ، وعدم العمل بأي مذهب من المذاهب
المعروفة (٢) .

لقد أمر عبد المؤمن بن علي ، الموحدية - آنذاك - (٣) باحراق
كتب الفروع كلها وأمر الفقهاء أن لا يفتوا إلا من الكتاب أو السنة ،
وأن يقلدوا أحداً ، وأن يتحرروا في الاجتهاد . وكان من نتيجة
ذلك أن كثرت المواقف والمذاهب : ظاهرية ومالكية وشيعية وأوزاعية ،
وغيرها . وكثر حب الفقهاء للجدل بعد أن كانوا منصرفين عنه (٤) .

فأضاف هذا الوضع الديني إلى ما ذكر ، من أمور السياسة
والاقتصاد والاجتماع والفلسفة والعلوم الدخيلة والثقافات الجديدة ،
تسبباً ازداد مع خمود هذه المحاولة وأشباهها ، بعد انتهاء الفقهاء

(١) انظر : انجيل بالشيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٢٣ والتالية .

(٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٦٤ .

(٣) حوال سنة (٥٥٥٠) .

(٤) أحمد أمين : المرجع نفسه ج ٣ ص ٦٨ .

الأعلام ، أمثال : ابن حزم والباجي . ووصل هذا العلم - جميعاً - إلى دور الهرم ، لا يقوى على المسير ، حتى انتهى الفقه للجمود .

الشيخ ابن سبعين :

اضطلع ابن سبعين ، من جملة ما طلع عليه ، بالفقه واجتهد فيه ، فهو الذي كان « لا ينام كل ليلة حتى يكرر عليه ثلاثون سطرأ من كلام غيره » (١) . وهو كذلك المشهود له في « كثرة نظره وظهوره فيها على العلوم كلها ، ثم انفرادها وغرابتها وخصوصيتها بالتحقيق الشاذ عن أفهام الخلق » (٢) .

فاذا عرفنا بشجاعته وقوته في توكله وعزمه ، إلى جانب نصرة صناعته وظهور حجته على أخصامه وإقامته حقه وبرهانه وفصاحة كلامه وبيان لسانه ، أدركنا الأسباب التي جعلته ينجح في اجتذاب الناس إليه ، من خلال آرائه الجريئة التي قال بها ، في وقت كان الاجتهاد فيه أمراً مفروضاً - رسمياً يعاقب الحاكم على مخالفته ، أو كان التقليد حرفياً لا يتجاوز مخالفته ، لكون المجتهد ربيب السلطة أو من أعلامها على نحو غير مباشر .

وقد نشأ عن ذلك أن غدت « شهرته ومجده من الإدراك والآراء والأوضاع والأسماء ، والوقوف على الأحوال ، والتعمق في الفلسفة ، والقيام على مذاهب المتكلمين ، مما يقضي منه العجب » (٣) .

(١) ابن شاکر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

(٢) يحيى البلسني : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية ، نقلًا عن المقرئ ج ٢ ص ١٩٩ .

(٣) ابن الخطيب : الإحاطة ص ٣١٩ .

وأثاحت معارف ابن سبعين في النقه واللغة . بعد ازدياد فرق
الباطنية والخوارج والإباضية والصفيرية مشرقاً ومغرباً ، إلى جانب
مذاهب كثير من الفقهاء الذين عرفهم ، أن يعرف نقاط الاتفاق والاختلاف
في هذا النوع من البحث ؛ كما أفادته الثغرات بين المذاهب وإعضالاتها
على التفوذ منها للإدلاء بآرائه .

وساعدني هذا السعي أيضاً ، اشتغال ابن سبعين بالعربية ودرسه .
فهو بعيد التخريج والإحالة ، وأسلوبه رصين وفي ألفاظه جزالة .
كما أنه يمتلك في القدرة على الإيصال المعجب - إذا أراد - طويلاً
بإيجاز . استمع إلى قوله ناصحاً : « إن استطعت تكمل إنسانيتك
وتحررها من رق طلب كمالها ، وتجردّها بتخصيص مهمل جمالها ،
وتحسنها بتفسير مجمل فصولها - فانقطع في مغارة الفوز حيث انقطع
المحققون . تجرد ثمرة الجدل التي تثمر الجدل » (١) .

وهو يحدننا عن تحصيل المعاني الدقيقة قائلاً : « اصبر على مكابدتها ،
ولانتوحش من وحش حشوها . ولا تفرح في ميدان البطالة حيث
تختبر مطايا الباطل . وفرّ عن فحشها ، فإن مركوب الهوى يعثر في
التلف براكبه ويهوي في الهاوية بصاحبه » . ويدلنا على الدواء الناجع
للتلك الذي ذكر ، بقوله : « واستجلب في تلك الغربة للغريب ، وكلم
بالمقرب المقرب القريب ، واعتمد على مافي حاصل جنّانك ، لا على
غرب لسانك وبهتان برهانك . ثم دُمّ على إيمانك وإحسانك ، فكم
بين خوفك وأمانك » .

ويغد في هذا الطريق سيره ، حتى يصل إلى امتثال أحكام الكتاب

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٩ .

وتعليمات السنة معتمداً على الجهد والاجتهاد والمجاهدة ، فيشير أن :
« تأمل شخص عين روح الحبيب الجليل وانتقال وجه توجه قلب
الخليل ، وكيف ثبتت ملاحظة هذا حتى وقعت العين على العين ،
ولم تحوج إلى الكم والكيف والأين وما اشتغل بمدرك مقدّر في البسيط
أو محمول في المركب » (١) .

واستفاد ابن سبعين كثيراً من تنقله في الأمصار ، فاطلع على المذاهب
والحالات التي رسخت لدى الناس في بعض المسائل التي لم تنجح جهود
الأئمة - خاصة - في استنباط الأدلة المقنعات فيها ، فبقيت موضع
تأويل وتقليب وخلاف . فهو قد نشأ في الأندلس وشب حيث يسود
المذهب المالكي ، وانتقل إلى المغرب حيث يذيع مذهب الشيعة ، ومر
بمصر التي يكثر فيها مقلدو الشافعي ، وأتم حياته في الحجاز التي سادها
القول بأراء مالك ، فتجاوز ذلك كله مخلفاً .

وكان مما ساعد على الأخذ بأقواله الفقهية ، تلك الهيئة الدينية
التي اتسم بها ، وإحاطة الاتباع والمريدين الذين فيهم الشيوخ به ،
ولاسيما في مكة ، حيث عرف له من الفضل والمزية ملازمته للبيت
الحرام ، والتزامه الاعتمار على الدوام، وحججه مع الحجاج في كل عام (٢)
إذ أن في العادات الشائعة آنذ أن يخرج الأمير إلى العمرة في حشد عظيم ،
صباح رجب . ويخرج المعتمرون قبيلة قبيلة ، وحرارة حرارة ، فرساناً

(١) الموضع نفسه .

(٢) ابن الخطيب : الإحاطة ص ٣١٨ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

ورجالاً ، يتواثبون ويتناقفون الأسلحة حراباً وسيوفاً في حذق
عجيب (١) .

الفقه السبعيني :

كما صح أن يطلق « الفقه المالكي » على آراء أنس بن مالك في
الأحكام الشرعية المستمدة من الأدلة الأربعة ، ومثله « الفقه الظاهري ،
أو الأوزاعي ، أو الطبري » ، يصح ذلك في جملة الأحكام التي أطلقها
ابن سبعين في إطار فكره الاعتقادي والاجتهادي اللذين خالف
فيهما الفقهاء السائدة استنباطاتهم . ويؤخذ بعين الاعتبار : ضيق
هذا الشأ من المجال ، في ما ينطوي عليه من ضآلة الرحابة والتعدد ،
بالنظر إلى الأجزاء الأخرى البقية من مذهبه . إلى جانب معرفة أن
هذا الأفراد غرضه التمييز بالقصد الأول .

فبينما كان الفقهاء يرون أن تمام العبودية يكون بحمد الله على نعمائه ،
كان ابن سبعين يجاهر بالقول : « إن » من قال : الحمد لله ، قال أصغر
الكلمات بالنظر إلى جلال الله . وقيل له على لسان الإنصاف : كبرت
كلمة تخرج من جانبه » (٢) .

وقد أوغر أبو محمد صلور الفقهاء عليه في كل مكان أقام فيه
أحلّ به ، سواء ذلك في الأندلس والجزائر ومراكش وتونس ومصر
ومكة ، واختلفت الردود عليه بالمرجة ، تشدد وتضعف . وأثارت

(١) انظر : أحمد السباعي : تاريخ مكة ج ١ ص ١٦٧ وتاليتها . المقرئزي :

المخطوط والآثار ج ١ ص ٤٩٠ وما بعدها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ .

أحكامه كثيراً من الجدل ، فقدت « أحكام الناس فيه تباينة ، بعيدة عن الاعتدال . فمنهم المرحق المكفر ، ومنهم المقلد العظيم الموقر » (١) . ولم يصانع في وقفه تجاه الفقه المحتضر في عصره ، بل لقد أعلن ذلك صراحة ودون لبس .

أ - مخالفة الفقهاء :

يتحدث ابن سبعين عن الفقهاء الذين تسلموا مقاليد الأمر والنهي في أمور الدين وجعلوا من الآثار التي تركها سابقوهم أصلاً ينبغي ألا يخالف ، أو أساءوا الاجتهاد فكان استنباطهم وحكمهم من الأمور المعرض عنها لضعف النظر فيها . ويقول في رسالة : « لا تلتفت إلى الفقهاء ، فإنهم لمرتبة لهم يمكن بها الاعتراض عليهم . لأنهم زعموا أن الأعمال هي المرتبة الشريفة ، لامن حيث الخلاص النفساني وما بعد العمل وفائدة التجرد والتخلُّق وأسرارهما الباطنية ، بل من حيث الحكاية . وتلك الحكاية مكذوبة على المعلم أو محرفة ، أو منقولة على غير وجهها ، فافهم » (٢) .

الخلافاً - إذن - بين مفكرنا والفقهاء هو خلافاً مبدئي ، خلافاً بالنوع والطريقة والغاية ، ومسوغه الشك فيما نقل عن النبي ، المعلم ، لأن الكذب والتحريف والتبديل محاذير كافية لتقديم العقل على النقل . هكذا - منذ البسداية - يعلن ابن سبعين خروجه على موقف الفقهاء والفقه ، ويضع نصب عينيه ، في كل استنباط ، القوائد والنتائج المترتبة عليه .

(١) المقري : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

وهو يظعن عليهم نظرهم الضيقة إلى الأعمال الموصوفة . وتماذيبهم في اعتقادهم الصوري ، فيقول : « ومع هذا ، هي (الحكاية) عندهم في الخبر لا في الأثر ، وفي المدرسة لافي حقيقة المدرس ، وفي الكتاب لافي الكاتب ، وفي الكاغد لافي الضمير » (١) .

ويظهر عندهم ، بعد تلك المثالب والنقائص التي تشف عنها طرقهم في الاستنباط ، ويعلم إصرارهم على ما هم عليه من خطأ ، من حيث أنهم « مع هذا ، هم بها يؤذون عالم التنبيه وأشخاص النباهة » بما يحرضون به العامة والوجهاء ضد مخالفينهم من المجدد دين .

وضرب مثلاً على طريقتهم وآرائهم المتخالفة المتعاعدة الواهمة : الفقير الذي أدلوا فيه دلاء البحث والتدبير ، فقال : « أعلم أن الفقهاء يتكلمون في الفقر ، من حيث الأحكام الشرعية ويتزلون لازمه ومدلوله على مفهومه من اللغة ، ولا يتصرفون فيه بغير ذلك . والنيب الفاضل منهم يسلم لأرباب الأحوال من الفقهاء الفضلاء ، ولمن يتكلم فيه من مقام آخر أجل من الفقه . والجاهل الغبي منهم ينكر ذلك ويتخطى رقاب الصدوقين ، ويتبدل طعم شيء لم ينقه . وكذا جميع من لم تحنقه العلوم ولا أدبته المعارف » (٢) .

ويورد آراءهم الخلافية بالفقر ، قائلاً : « ومنهم من يرى أن المسكين أشد حاجة من الفقير ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وزفروا الحسن البصري . ومنهم من يرى أن الفقير أشد حاجة من المسكين ، وهو مذهب

(١) الموضع نفسه .

(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ٢٢٦ .

الشافعي والنخعي والزهرري ، وقد حكى ذلك عن سفيان الثوري وعن عمرو بن دينار .

ثم يفيدنا أن « أهل اللغة » قد اختلفوا كذلك في مفهوم الفقر وتحديدته ، فقال الأصمعي مثل الشافعي : وذهب الفراء وثعاب مذهب مالك ، وما أصاب أحد منهم كبد الحقيقة إلا قليلاً .

ب - آراؤه الفقهية :

خرج ابن سبئين على « طريقة التعليل » التي كرس فقه ذلك الزمان العمل بها ، ورأى أن « علم التعليل بشس العلم لأنه يستجلب بالتعب ويحدث التعب ويتعلق بالمتعب . وأوله اجتمع من قلت وقالوا ، ووسطه من إما وإن وما أشبه ذلك ، وآخره من هو وأنا ، كما أن « احتمال الضد أسبابه قريبة منه جداً » (١) .

لذا ، قال بظهور الأحكام القرآنية التي تعمر فصاحتها أذن المستقيم ، فلم تصلها عجمة الهوى « (٢) . واعتقد أن « الوقوف مع قواه : ولا تستوي الحسنه ولا السيئة - الآية منع بال المعتدل أن يتوجه إلى حب الصيت والظهور والانتصار ، إلا إن كان من أجل الله ، فهو منه عز وجل » (٣) .

وعرض لإيضاح مآراه الطريقة المثل في فهم آيات القرآن وتحصيل الاعتقاد الإيماني بها ، فسأل المسلم ، مظهر هداية الله ، عن كيفية فهمه « قل إن الهدى هدى الله » وبأي وجه يتصرف فيه ؟ وما هو ؟

(١) المصدر نفسه ص ١٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٨ .

وكيف يحفظ ؟ وحال نيله ، ماهو بالجملة ؟ وما مفهومه في الناس ؟ وهل يرجع للذات والصفات والأفعال ، أو للذات خاصة ؟ ورجوعه للذات : هل هو بمعنى النيل ، وكأنه يقول : لانعمة إلا الله لأن الهداية الفعلية المصروفة قد صح أنها من الله ؟ وأي فائدة في الإخبار عنها ؟

وقرر في الإجابة على جميع ذلك أن « الله لا يدخل تحت عموم ما ، ولا يقال فيه : إنه مع غيره بالمعنى الأكثر . ولا مشاركة بين القديم والحديث حتى يقع الترجيح بينهما في ذلك المعنى المشترك » (١) .

ورأى أن الذي أحاط بكل شيء ، من حيث وجوده على الإطلاق ، لانسبة بينه وبين ذلك . فما يبقى - إذن - إلا أن المطلوب الذي جاء بصيغة الطلب هو « المطلوب العزيز » وهو لا يظفر به بالعلم فقط . واعتبر « الحال » عند أهل الحق مثل « العلم » عند أرباب الأحوال .

واستنبط من القرآن أن « روح الله لا يتوقف على أحد ، ولا هو هو في الناس بمعنى واحد ، وإن كان هو - بمعنى ما - واحد هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب . نعم والذين إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً » (٢) .

وتلحق أبي محمد في الأمور الفقهية وتحقيقه ، جعلاه يتصدى - أساساً - للإيمان شرعاً ، فأورد أن « المؤمن من قال : الله ولا شيء معه ، إلا الذوات المتعلقة الموضوعة الراجعة إلى استحقاقه الذي يلزم في أولها وآخرها وظاهرها وباطنها ، الناطقة المخاطبة بما يجب لجلاله لمن علم به من غير بحث يعاب يوم البعث ، بل بحث عري عن

(١) ابن سجين : (م . ت) ص ١٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٧ .

شوايب الوسائط القاتلة لشخص الكمال يذكر نفسه بعلوم عالمها المفارق
الكريم وينصفها بذلك ، وتنصفه هي بالتشبه والرجوع إلى معناها
العزير ، إن صح أن يقال - على جهة المجاز لمن أخبر عن ماهته وعن
أجزاء كمالها المنبعث فيها لها - رجع إلى معناه (١) .

وقال : إن « الكافر » هو الذي يقول « ضد ذلك » .

وأوضح رأيه في من عاند الإله بمخاصمته ، مقررًا أن من تعرض
إلى عداوة الله خرج عن مخالطة أهله ، واستوى عليه بهتان ظلمه لنفسه ،
وكان ظلمه المدبر منه (٢) .

وفيما تعلق بمسألة مخاطبة الله ، قال إن خطاب الله يكون حتى
« لجميع من آمن به ولم يعلل إيمانه فيه ، وكان على صراط مستقيم
لا على صراط الاستقامة » . وأفصح أن الله يفتح على أولئك دون استثناء
« هذا الفتح الذي فيه الخير على الخيرات الأربعة : الأمن من الذنوب ، وتميم
النعم ، والهداية المحضة ، والنصر الثابت القوي الظاهر الكبير المعبر -
لا يصح أن يخرج من مفهومه أوج انكمال وفعله وعادته ودرجته » (٣) .

وفرق بالتناول بين زمر من المؤمنين ، لاختلاف أحوالهم ومقاماتهم
ودرجات الحديث في مراتبهم والأغراض المتعلقة بها . وصنّف أن
« بعض أهل الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والخلفاء لا خوف عليهم ولا هم
يحزنون » (٤) ، ثم رأى أن « عباد أسرار الله لا يطلق عليهم هذا « لأنه
إليهم » ، واعتبر أن « أهل الحق منهم الخوف وفيهم ، وكنلك الحزن » .

(١) ابن سمين : (م . ت) ص ١٣٧ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) ابن سمين : (م . ت) ص ١٤٨ وتالياتها .

(٤) المصدر ذاته ص ١٤٣ .

وأبرز حكم « من أقامه الله في مقام المظاهر ، ولم يفظن لذلك » ، حيث اعتبره في « مقام الرضى » ، وقال : إنه يختلف عن « من أقامه في ذلك » ، وهو يجد ذلك « لأن هذا الأخير هو المظهر الذي « ينحط الكون من سمائه إلى أرض عالم الكون » . ورأى أن هذا الأمر هو الذي يجعل بعض القوم يقول : « ما يفعل الله شيئاً حتى يعرفني به » ، لأنه المظهر الكريم المعتبر المشار إليه .

وتصدى ابن سبعين لحالة « مرتكب المعصية أو فاعل الموبقة » ، على الوجه الفقهي الذي رسمه منطلقاً لمواقفه تجاه العامة من المسلمين ، وأحوال معاشهم وكسبهم باختلاف ، فأصدر الحكم القائل : « من ارتكب القبيح واستوى على ظهر الغرر المحامل إلى منزلة المكر ، حيث يساوم الوهم ظالم الشهوة ، شهد عليه النور الإلهي بالجهل والحرمان وكان علو الله الأخس » (١) .

ونظر في الاخلاص ، فرأى أن « تعلم الاخلاص حكمة ، ووجوده نعمة متعددة . وهو رأس الفضائل الالهية ، وهو أسوأ ومقومها . وإفراده وتجريده الضميرية ، إلى جهة الله خاصة ، صورة متممة » (٢) . واعتبر ابن سبعين أن المحقق يستطيع بالاخلاص أن يفارق العالم المجموع الكثير من الكليات الطبيعية والعقلية والمنطقية في واحد ، ويجد المجد المنتظم في شاهد .

وأباح « الخلوة » لأن فيها « نور الله » ، إما صحبة الذكر ، أو الفكر ، أو التوجه (٣) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٦ .

ورأى في ركن الاسلام - الصوم ، ضرورة أن يكون في « أكثر الليل وأكثر اليوم » (١) . لأنه يخفف رطوبة « الأسباب القاطعة عن وجه المطلوب » ، ويلين يبوسة « الأحوال المانعة من الشأن الموهوب » ، وتركد الحواس ، وتستيقظ النفس و « تعمل مايجب على مايجب في الوقت الذي يجب » .

أما حديثه عن النبي ، فقد كان باعتباره مصدر السنة التي هي أحد الأدلة الشرعية في الفقه ، حيث ذهب إلى أن « من خدع رسول الله (ص) أظهر الله عليه غير الذي يجبه ، وأنساه ذكره ، وشغله بغير رسالة ذكر السفير (ص) ، وبذلك يستحق المكر » (٢) .

من هذه الزاوية الفكرية التي تلامحت في ثنايا جرائها العقيدية ، عرف الشيخ عبد الحق بن سبعين فقيهاً صالحاً ، يقتدي الناس بأفعاله ويهتدون بأرائه ؛ يجب الإيثار ، ويعطف على الجميع ، ويجب أعداءه (٣) .

ولقد كان لهذه الآراء المتعلقة بالفقه جوانبها المتكاملة الأخرى في إطار المنظومة الاعتقادية التي كانت توجه بحوث ابن سبعين في مختلف ميادين المعرفة ، فتضمني على موضوعات بحثه تلك السمة المميزة الكفيلة بتسوية الاتجاه الذي سلكه المرسي أبو محمد في هذا المجال من البحوث الدينية التي عرض لها ، وتتبدى تبعاً .

(١) المصدر نفسه ص ١٤٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٠ .

(٣) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ . الفيريني : عنوان الدراية

ص ١٣٩ . الفصل الأول من الباب الأول من البحث .

الفصل الثاني

المتكلم

اشتملت ثقافة ابن سبعين على ذخيرة منهجية ونظر في مسائل دينية ومعالجات ، جرى الاصطلاح على تسميتها في البحوث الاسلامية « علم الكلام » . والاطلاع على مايتعلق بهذه الأمور من أوضاع دقيقة ، تكشف عن رؤية مذهبية ، يوضح بعداً جديداً من المخطط الترسيمي للقررات التي وظفها ابن سبعين في درك المرامي التي قصدتها من نشاطاته الذهنية ، في أثناء نضالات تنظيره المسلمات الاعتقادية وصوغها الشكلي عنده .

ماهية علم الكلام ووضعته :

يطلق اسم « المتكلم » على من يجمل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد والعقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتلباً براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها (١) . وقد عرف ابن خلدون علم الكلام بأنه « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على

(١) عادل المرزا : الكلام والفلسفة ص ١٤ .

المتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ،
وسرُّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد» (١) .

ويميل بعض المحدثين (٢) إلى إطلاق اسم « علم التوحيد » على
تلك الزمرة من الموضوعات ، دون إدخال أي تعديل في نوعيتها .
وسواء قلنا علم التوحيد أم الكلام فإنه يحتفظ بتعريفه ، من حيث
هو « علم يبحث فيه عن وجود الله وما يثبت له من صفاته وما يجوز
أن يوصف به وما يجب أن ينفي عنه وعن الرسل لإثبات رسالتهم
وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق
بهم » (٢) .

أما غاية هذا العلم فهي القيام بفرض مجمع عليه ، من الوجهة
الدينية الإسلامية الصرف ، ألا وهو معرفة الله بصفاته « الواجب ثبوتها
له ، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه بها » . والتصديق - إلى جانب
ذلك - برسله على وجه يقين الدليل .

والأسلوب الذي يتبع لتحقيق تلك الغاية ، هو قسمة المعلوم إلى :
ممكّن لذاته وواجب لذاته ، ومستحيل لذاته . أما الوسيلة المنهجية - بعد
هذه القسمة - هي إثبات القديم والبقاء ، ونفي التركيب والقسمة ،
أو الحديث في ما يسمى « أحكام الواجب » (٣) . ثم يتبع الحديث في
الصفات الوجودية اللاحقة على المراتب الوجودية ، لأنها كمال تلك

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨ .

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٨ .

(٣) انظر : محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٣٢ وما بعدها . ابن خلدون : المقدمة
ص ٤٦٠ وما بعدها . ان تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٠ وما بعدها .

المراتب . هذه الصفات هي : الحياة ، العلم ، الإرادة ، القدرة ، الاختيار ، الوحدة ، الكلام والسمع والبصر وما يماثلها .

لقد ولد علم الكلام بتأثير الرغبة الجامعة للرد على الملاحدة والدفاع عن « الحقائق » التي جاء بها الكتاب ، ثم بدأ ينمو آخذاً على عاتقه « إثبات تلك الحقائق » منطلقاً من « النص المقدس » .

ولاشك في أن الكلام قد « ذاع في جميع الفرق الاسلامية ، بماهي فرق دينية - ثقافية - سياسية » . وتطور هذا الميدان ، بما احتواه من موضوعات ، من « جملة مذهبية غامضة متحولة » إلى « علم يلبي واقع التزعات المتباينة لدى غالبية الناس في البيئة الاسلامية » . وقد ساعد في ذلك أن « هذه التزعات تقع في مترلة بين مترلتي الفكر الفلسفي المجرد والفكر العملي اليومي . أي بين النظر والعمل » (١) .

ومن السهل أن نرى في المتكلمين : تبعاً للثقة بقدرة العقل على درك الحقيقة ، فثنين : الأولى ترك للعقل مجالاً ضيق الأفق شديد التحديد ، بينما تفتح الثانية أمامه أرحب الأبعاد لمطامح دون تقييد . يؤثر في ذلك الأسباب الشخصية والبيئات الاجتماعية والأحوال الثقافية ، فلا نعدم وجود متكلمين بين بين ، بالنسبة لما ذكر .

وبغية الوصول إلى نظرة صحيحة عن « حالة الكلام » في عصر ابن سبعين ، أعرض لتسلسل الأطوار التي مرَّ بها ، حتى المرحلة التي نهمنا .

هذه المهود هي :

١ - النظر في النص القرآني لتوضيح المعنى الظاهر منه ، وليس

(١) عادل المرزا : المرجع المذكور ص ١٥ .

لما في القرآن من محتوى فكري أو مشكلات (١) ، وإن لم يتورع المسلمون - بعد أن جمع عثمان بن عفان القرآن عن أن يضيفوا لبعض المقاطع هوامش تفسيرية ، مهما يكن شأنها قليلاً (٥) .

وهذا الانفراد بوجوه خاصة في التأويل ، إلى جانب الانفراد بوجوه خاصة من القراءة ، أفسح المجال لتعدد المدارس بين مدينة وأخرى : مكة والمدينة ، البصرة والكوفة . « ثم قوى هذه النزعات مانشأ من مدارس نحوية » (٢) ذهب في التفسير مذاهب شتى .

٢ - الالتقاء بالفكر الديني المسيحي ، حيث لجأ المسلمون إلى « أهل الكتاب » بغية لإيضاح بعض ماورد في القرآن من إشارات إلى العهد القديم ؛ يضاف إلى ذلك تأثير أولئك الكتابيين الأول الذين كانوا قد أسلموا ، أمثال : كعب الأحبار، وهب بن منبه ، وعبد الله ابن سلام ، الذين احتفظوا من عقائدهم المسيحية أو اليهودية بما لا يتنافى مع الاسلام ؛ ولاسيما الروايات المتعلقة بيده الخلق (٣) ، وإن كانوا - على الأكثر كما يفيد ابن خلدون - من البدو الذين « لا تحقّق عندهم بمعرفة ما يتقلونه من ذلك » .

(١) جولد زير : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن ص ٨ وما بعدها .

(٥) لا بد من ملاحظة أن أهل البدع من خوارج وشيعة لم يتورعوا في العهد التالي عن جعل النص المتلقى بالقبول موضعاً للنظر . وقد قال الشهرستاني (الملل والنحل ص ٩٥ وما بعدها) في ذلك : إن فئة الخوارج رفضوا الاعتراف بالسورة الثانية عشرة (يوسف) ، لأنها بما اشتملت عليه من قصص الحب لا تليق بالقرآن . أما الشيعة فيدهون أن سوراً كاملة قد حذفت من القرآن ، وهي منزلة تعزيزاً لآل البيت ، علي وأسرته .

(٢) غرديه وقنوتاتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ج ١ ص ٤٤ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٤٩ .

ولقد رأى غالبية المسلمين في العناية بالتفسير أمراً مذموماً إثر وفاة الرسول ، فنحن نلمح عمر بن الخطاب يبدي حذراً عفويّاً تجاه الذين حاولوا تفسير ما استعصى فهمه من القرآن (١) . ولقد كان « قاسم » عم أبي بكر الصديق و « سالم » عم عمر بن الخطاب يمتنعان عن تفسير القرآن (٢) ، خشية أن يجر ذلك إلى نتائج عقيدية ، فاستندا إلى أحاديث يردان بها كل اجتهاد (٥) .

٣ - صياغة الخصومات السياسية بأشكال دينية ، بدءاً من مبايعة عمر بن الخطاب أبابكر الصديق خليفة للرسول ، ومروراً بحجاء بقية الخلفاء الراشدين واختلافات مؤيديهم وأبناء عموماتهم وخؤولتهم ، حتى قتل علي بن أبي طالب (٤٠ هـ - ٦٦١ م) بعد التحكيم ونقل الخلافة إلى دمشق ، وما نشأ عن ذلك من تشكيك الخوارج بشرعية ما هو دون فترة الخلفيين الأولين والسنين الأولى لخلافة عثمان وخلافة علي حتى موقعة « صفين » واعتبارهم الأيوين غاصبين . ومثل أولئك ظهور الشيعة الذين اعتبروا أن أنصار علي الذين أخلصوا له الولاء حتى بعد احتكام صفين هم الشرعيون ، فاستمروا بعد مقتله على إكرام يمحسونه به (٣) .

(١) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ص ٥ .

(٢) ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ج ٥ ص ١٣٩ و ١٤٨ .

(٥) مثال ذلك الحديث : « لا أخاف على أمي إلا أن يكثر لهم المال فيحاسدوا ويتقاتلوا ، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذ المؤمن يئتي تأويله ولا يعلم تأويله إلا الله » . (أوردته السيوطي : الاتقان ج ٢ ص ٤١) والحديث : « دعوني وما ترككم . إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا هيبتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » (أوردته النووي : رياض الصالحين ، برقم ١٥٨) .

(٣) أحمد أمين : فجر الإسلام ص ٢٧٤ .

فقد نشأ عن جميع ذلك تصورات نظرية دينية مندجة بالمزاعم والاتجاهات والآراء . تحفل بها كتب الفرق المختلفة .

٤ - الالتقاء بالفلسفة اليونانية ، وصراع العقل مع النقل ، حيث توطدت أركان الكلام « علماً » . فقد نشأ علما النحو والصرف بتأثير المنطق الصوري . وكان للمناظرات بين اللغويين أثر عظيم في تأويل النصوص القرآنية (١) . وعمد علماء الاسلام ، للرد على المذاهب المخالفة للاسلام كالزردكية والمانوية والدهرية ، إلى أسلحة المنطق ؛ فكان في ذلك مذهب المعتزلة متميزاً .

٥ - انحلال المعتزلة بانفصال أبي الحسن الأشعري ودعوته لمذهب أهل السنة . باتخاذه موقفاً وسطاً بين أصحاب العقل وأصحاب النقل . حدد للكلام في الاسلام مستوى لا ينحرف نحو العقل الفلسفي الجاف ولا يكتفي بالتسليم الساذج دون بذل الحد الأدنى من جهد التفكير والروية (٢) .

٦ - ظهور الانتقائية الغزالية وطريقة « المتأخرين » أمثال الشهرستاني (٥٤٨ - ١١٥٣ م) وفخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ - ١٢١٠ م) وغيرهما . فقد هيمن الغزالي بانتاجه الضخم المتنوع على تاريخ الفكر الاسلامي ، مبتدئاً بعلم الكلام معترفاً به علماً « وافياً بالمقصود » محالاً أساليبه وحدوده ، ثم عدم الاكتفاء به لكونه لم يَفِّ بمقصوده هو ، وأقل منه كانت الفلسفة عنده ، حتى اهتدى إلى الصوفية ، بعد أن أعطى علم الكلام المنطقُ الأرسطي أداةً دقيقة حادة (٣) .

(١) أحمد أمين : ضمن الاسلام ج ١ ص ٢٥٥ وتاليتها .

(٢) عادل المروا : الكلام والفلسفة ص ٤١ وتاليتها .

(٣) فردبه وقنواتي : المرجع المذكور ص ١٢١ وما بعدها .

٧ - التقليد والحمود اللذان سيطرا في وقت اتسم بعنف هجمة
« ابن تيمية » وتابعه « الجوزي » على علم الكلام ، حيث بدأ هذا العلم
بتصلب في الأطر التي تناقلتها الكتب المدرسية تقليداً ، إذ يقبل العلماء
عابها شارحين ، ثم يعيدون شرحها مراراً .

هذا يعني أن علم الكلام قد وصل في حياة ابن سبعين إلى حالة
من الركود والجفاف . ونشفت عليه أزيأوه الأشعرية ، وجمد في
الأطر المتداوة قليداً يفتقر إلى أي جهد جديد .

علم الكلام المضاد :

نظر ابن سبعين صاحب البصيرة النافذة والاعتقاد الايماني الطافح .
في علم الكلام في حالته الراهنة تلك . وكانت له ردود على ماساد
أوساط المسلمين من آراء الأشعرية خاصة . وبقية المتكلمين الآخرين
كالمعتزلة والجهمية والمرجئة . وعمد إلى معارضة علم الكلام السائد
بكلام بديل يحمل في روحه المذهب الخاص به . ويجري في
أوصاله نسج النظر الذي يميز جميع ما كتب عبد الحق ويفرده .

فهو ضد المتكلمين الذين عاصروه . لكنه لا يستغني عن الولوج
إلى قضايا علم الكلام ومسائله . فيتعرض لمختلف أنواع الجدل الذي
يشير به هذا الاسلوب من معالجة النص الديني وما يستدعيه من طريقة
للبرهنة على مسائله المحورية . ولقد كان ذلك دافعاً قوياً للمطامح
العقلية والسماة الابداعية في فكره ، لتخطي الشكل الذي استقرت
فيه مسائل التوحيد .

أولى الخطوات التي قام بها مفكرنا في هذا السبيل . أنه تناول نماذج من الاتجاهات الكلامية عند الفرق المختلفة بالنقد ، ثم قدم أبدالها النضاحة بمذهبه ، مخلصاً طرق « البراهين الاقناعية في البعض ومن حيث البعض » بعد أن أفاد ... على نحو واضح - أن : « من أهل الأحوال من هو هذا الكلام عنده من برهان وجودي ، ومن العلماء من يجعلها من قبيل الأمور الخطائية . وفيه مخاطبة برهانية - بل مخاطبات ، وفيه ماقوته قوة الجدل ، ومن مخاطبته ماهي شعرية بالقصد الأول ، ومنها مايستند إلى النقل والعقل بحسب ماينظر فيه أو يقبل وبحسب حب الناس » (١) .

إن الآراء الكلامية السبعينية ضد الآراء السابقة ، بسبب الأساس الذي تركز عليه ، هذا الأساس الذي يلخصه ابن سبعين بقوله : « من أخلص لله ، وإخلاصه ذاته . وذاته جميع الأور كلها ، وتلك الأمور عين نفسه ، هو السلام . ومن علم الحق بعد ذلك ، وذلك الحق عين باطلة كان المؤمن . وذلك المؤمن هو ذلك ، إلا أنه مثل نفسه التي كان عليها التوجه واصطادها القصد لمعتبر » (٢) . وهذا مايجعل صيغة الكلامية تدخل في الزمرة العادة لمنهج النظر الذي يرى في الإيمان رؤية خاصة .

الإيمان عنده « إيمان الماهية » ، والنطق الصالح هو « نطق الوجود » ، و « الدعوة التامة دعوة الباطن الظاهرة على الظاهر بالحقيقة الباطنة عن الوهم بالمجان » (٣) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٠٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٦ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٠ .

وباعتماد هذه القناعات كان لابد للنظر العقلي من أن يتخذ صيغة أخرى ، مغايرة لتلك التي تشجعت فيها الاستنباطات الكلامية السالفة . وغدا ابن سبئين يطلب من المشتغل الطامح إلى الحقيقة أن يتبع خطوات منهجية تقوده إلى جادة الصواب . وهي خطوات متسلسلة بدقة ، تتدرج من حال لأخرى في بحث الوجود .

يقول ابن سبئين في ذلك : « اطلب الأمور الذاتية بالنظر : وحرر القول في الكل بالعين ، وعول على الوجه الغير بالشعور الخلاف . بالعلم الأمثل ، بالحال البعيد عن ذلك ، بالإلزام القريب منه : بالدليل الجميع بالمجموع ، بل الفرد بالفرد ، بل البد المفروض الذي لاينسب له ومنه ، أو هو أو كذلك بتشكيك . أو قريب بنوع من أنواع الصفح . أو هذه ، أو هذا أو هو ، أو مافي الصدور . أو الذي إذا نظر في المكتوب أجابك وكان جوابك » (١) .

وحاصله عند ابن سبئين : هو كون الوجود ماهية أوهم الوهم فيها الاشراك ، وبسطها حيث قبضها ، وغيبها حيث أظهرها .

نحن — هنا — أمام طريقة في الجدل تدخل روحاً جديداً إلى علم الكلام آنذاك ، لأن مبدأ « وحدة الأضداد » فيها يبدو أصلاً غالباً على مبدأ « عدم التناقض » الذي اعتمده الكلايون جميعاً أساساً في مناقشاتهم وإثبات أصولهم .

وتزداد الشقة بالاختلاف بعداً بين الكلام المعروف والبديل الذي يريد مفكرنا لرساء دعائمه وقواعده، من خلال اعتباره «حقيقة الماهية صورة

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٤٠ .

علمية ، ظهرت الذات بحسبها . فظن أنها ذات أخرى . وإنما هي
مظهر للذات ومرتببة فقط ، والذات بها وبأمثالها ذات فقط لازائد .
وهي بدون الذات لاشيء أصلاً . فأين الاشتراك ؟

بعد وصول متكلمنا إلى هذه المرحلة ، يعود لإيضاح نفيه الاشتراك ،
باللجوء إلى الربط بين البسط والقبض ، ويقرر أن « البسط حيث القبض »
ناشئ من الظن أن للذات : « في البين وجوداً مماثل به الذات في
الوجود وتشاركه فيه » (١) ، فتقول الذات : « أنا عين موجودة » .
وهذا يعني أنها انبسطت وادعت الظهور . ويكون ذلك « عين قبضها »
لأن الحقيقة هي أن «الظاهر الموجود إنما هو الذات بحسب مظهر من
صور علمه » ، فهو الظاهر والصورة له ، والعكس وهم لأصل له .

على هذا النحو ، يتناول ابن سبعين مسائل علم الكلام ، ويحذره
من الالتفات إلى الشائع من أقوال المتكلمين ، لأن « حاصل أمرهم :
أنهم يعتقدون في الله أنه خيال الانسان ، وذلك الخيال فرضه وهمهم
قديماً . والشريعة - عندهم - مفهومة لعقاهم المعقول » (٢) .

النظر بالمسائل الكلامية :

تخطى ابن سبعين « الكلام » إلى مرحلة أغنى وأدق ، هي « التحقيق »
حيث يغدو « كل كلام في التحقيق هو بخلاف الحق ، أو معنى يخبر
عنه ولا يجتمع معه في الدلالة . ويجتمع معه في الوجود » (٣) . فكيف
كان له هذا النظر ؟

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١١ وتالياتها .

عرّف بالوجود منسوباً إلى الله الأزلي ، ورأى أن اقتران متغير
بمتغير زمان . واقتران متغير بثابت دهر . واقتران ثابت بثابت أبد .
وثابت - وحده - أزل . ودعا إلى رفع الإدراك والعادة « بالعلم
والتصريف » ، بحيث يخلو الوضع « لالحسن ولاقبح » .

على هذا النحو ، تكون النتيجة المحصلة هي أن « الوجود قضية
فيها كل شيء حاضر ، والحق مع كل شيء ، وفي علمه كل شيء » ،
في الأزل والأبد ، وعلمه عينه . وهو لانهكف عليه الأزمان . والكل
حاضر في القضية « (١) » .

هكذا ، يتقرر لدى مفكرنا أن الأبد قضايا ، والقضايا أزل ،
والأزل على مشار إليه ، والمشار إليه على ذات ، والذات واحدة .
فإنه فقط - لاشك في ذلك (٢) .

واعتماداً على ذلك ، وجه ابن سبعين نقوده لفرق الكلام ، مهتماً
بأكثرها اتصافاً بالنظر العقلي ، المعتزلة ، ومتعرضاً لأشهرها في المسائل
الخلافة بينها من جهة ، وتغليظه إياها من جهة أخرى .

أ - نقد آراء المخالفين :

عاب ابن سبعين على المعتزلة وصفهم « المعلوم » بأنه « شيء »
وما ينشأ عنه من قول بقدم العالم ، وخروج عن الإسلام .
ورأى أن « المعلوم ما ليس بشيء » ، واعتبر هذا يطرده وينعكس ،
لأن ما ليس بشيء فهو معلوم ، وما هو شيء فليس بمعلوم .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣١ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٤ .

وقد غلّط المعتزلة بقولها : « الإعدام معنى يخلقه الله لافي مكان .
 فيفنى به العالم » . وقال : إن « الإعدام هو أن لايفعل الفاعل شيئاً ،
 وذلك نفى لايتضمن وجود معنى ، ولأن الإعدام لوكان معنى لكان
 يجب ثبوته مع الله في الأزلى . وذلك محال . وإذا استحال وجوده فيالم
 يزل استحال وجوده فيما يزال . ولايصح قول من قال : إن الإعدام
 يتعلق بالفاعل ، لأن ما ليس بمعنى محدث لايتعلق بالفاعل » (١) .

كما فسّقت المعتزلة في مسألة « العفو » الالهي ، وقال : « إن قلت
 في شرك إن العفو غير جائز ، وواجب على الله أن يعذب كل مصرّ
 بطول الأبد ، ففسقت وتلحق المعتزلة » (٢) .

وخالف المعتزلة والوعيدية في « الشفاعة » ، ونصح بالخذر
 « كل الخذر ، أن تنكر تشفييع الشفعاء ، وحط أوزار المجرمين » (٣) .

وحذّر من الاعتقاد الاعتزالي بأن « التائب من ذنب ما وهو يفعل
 غيره ، أنه غير تائب من الذنوب المذكورة حتى يطلع عن الجميع » (٤) .
 وتحظى قول الأزارقة : إن « العاصي كافر بالله كفر شرك » .

وتجاوز قسمة « الذنوب الى كبائر وصغائر » عند غالبية المعتزلة .
 واعتبر أهل الحق يقولون غير ذلك . ثم عمد إلى اظهار الموقف
 المانع الذي يتخذه الكلاميون في أحكامهم وجدالمهم ومناقشاتهم من
 الله ، فقال : إنهم في ذلك « مترددون بين أحكام صفاته وجوداً وعدمًا ،
 رضى وغضباً ، عطاء ومنعاً ، عذاباً ونعيماً ، غنى وفقراً ، صحة وسقماً ،

(١) ابن سبّين : (م . ت) ص ٢٣٠ والتالية .

(٢) ابن سبّين : (م . ت) ص ٢٦٢ .

(٣) ابن سبّين : (م . ت) ص ٢٦٢ .

(٤) الموضع نفسه .

جاهاً وخمولاً . خفاء وظهوراً . وهو الكريم الذي يعطي بالمسئلة ،
وهو الوهاب الذي يعطي بغير مسئلة (١) .

وجاهر بالرأي بأن لاخير في الوعيدية ولا المرجئة ، فالوعيدية
تقول : « إن الله لا يغير ذنباً » ، والمرجئة تقول : « إن الله لا يؤاخذ
بذنب » . فأبطلت الأولى « رسم التوحيد » ، وأبطلت الثانية « وجه
التكليف » ، وعطلتا « حكم صفتين عليتين واسمين حسنين » لله (٢) .

ب - الأحكام البديلة :

رفع عبد الحق مكانة العقل وقدره ، وما انتقص الانسان من حقه
شيئاً مذكوراً ، ورأى أن « العقل خَلَقَ ضابط للعلوم ، وميزان لها
يقيدها ويضبطها ، ويميز صحيحها من سقيمها » . واعتبر الانسان
خليفة ، وهو « خلق ضابط لجميع الصور الحسية والخيالية ، وميزان
لها يقيدها ويضبطها . وهو الميزان الأكبر ، والخليفة الأظهر ، ميزان
الموازين ، وخليفة الخلفاء . والعقل بعض مافيه ، والعلم جزء مما
يحتويه » (٣) .

ورأى أن الله في كل شيء بكله ، وليس في الكل والبعض ،
وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو شيء معاً ، « فعين ماترى ذاتاً
لا تترى ، وذات لا تترى عين ماترى . فجاء من ذلك أنه حَصَرُ مَنْ
انحصر ، وبسط من انبسط وانحصر وانبسط » (٤) .

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ٢٤٤ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) ابن سبين : (م . ت) ص ١٣٢ .

(٤) ابن سبين : (م . ت) ص ١٣٤ .

وقرر بادية ذي بدء أن لابقاء إلا لله وحده ، وأن الفناء لكل
ماسواه بالذات في كل نفس (١) .

وقد أدلى برأيه في مسألة «العلم» قائلاً: «الذات عرية عن المادة ،
والعلم كالمشوب بها ، شيء لا كالمستند إلى شيء ولا كالمركز فيه
ولا كالمربوط عليه ولا كالملحتم به ولا كالحال فيه حاول الماء
في الإناء . ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف . ويشار
إليه صحبة مجموعته الأول والآخر والظاهر والباطن . فالذات مع العلم
دائماً ، وهي الباطنة وهو الظاهر ، بخلافك أنت الظاهر وعلمك باطن
أبداً وما في الوجود سواه معك وسواك به ، فأنت معينٌ صورةً علمه
وغير معين علمه . وهو علمك ، وحكمه فيك بخلاف حكمك فيه .
ترى وتبصر وتعلم ، وبك يرى ويبصر ويعلم» (٢) .

فوصل إلى «الوحدة» عن طريق العلم ، بل رأى أن العلم يصرف
ويثبت وحدة التنزيه إلى الموجود ، ذلك أن «الوحدة لاتشير إلى مقام
معلوم دونه ، ولاتدلُّ على سواه ، ولاتثبت مع وجود الأوهام ، ولاتوجد
دون مقام . الوحدة به . والكثرة له ، والأسماء تنصرف إلى الواجب ،
وتجمع بمعلوم الجمع الواحد في الشاهد والغائب» (٣) .

وفي معرض حديثه عن الوحدة يرى أن الكثرة المنسوبة إليها تشير
إلى جميع الأسماء والمسميات لله ، وتصرف الإحاطة إليه . ويرى أن
أسماء الله «اعتبارية» ، فلذلك لاتنتقل ؛ ولكون مسماها واحداً ،
فبعضها يتبدل من بعض (٤) .

(١) ابن سمين : (م . ت) ص ١٦١ .

(٢) ابن سمين : (م . ت) ص ١٣١ .

(٣) ابن سمين : (م . ت) ص ١٥٩ .

(٤) ابن سمين : (م . ت) ص ٢٩ .

الله فقط . هو الأول من حيث هو الآخر ، وهو الظاهر من حيث هو الباطن . وهو بكل مدلول منها هو ذلك (١) .

لذا قال ابن سمين « بظهور التنزيه وبطلان التشبيه » . وبني رأيه في ذلك على أن « الجسم ما بين نهايتين وعدمين ، لأنه هو الذي كان في النظام القديم يشمل كلية النظام العام ، فخرج من العدم والجواز إلى الوجود المشخص والثبوت . ويمكن منه وفيه أن يرجع إلى ما كان عليه ، فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال . وهو واقف من صفة نفسه على حاشيتي النقيض » (٢) .

وإذ يبسط القول في رأيه بعلاقة الذات بالصفات ، يقول : « لاحول ولا قوة إلا بالساري بذاته في أفعاله عن أسمائه بصفاته » (٣) . ومفاد ذلك عنده أن الله أحب فتسمى بالحي ، وأحاط فتسمى بالعالم ، واستدعت معانيها الظهور فتسمى بالمريد ، وقبلت ذلك فتسمى بالقادر . هو عين كل ظاهر ، فحق له أن يتسمى بالظاهر . وهو معنى كل معنى ، فحق له أن يتسمى بالباطن . وله القلبية المرتبية الوجودية بالفعل . فحق له أن يتسمى بالأول . وإليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة الإيجاد . وبحكم أن عدم النهاية هو له حقيقة ، فحق له أن يتسمى بالآخر . وله الإحاطة ، وبعين ما هو محيط هو به عالم ، فهو بكل شيء عليم .

ثم يفضي بعد ذلك أن الله ثابت متلون ، ومتبدل متصون الترتيب الطبيعي الذي جماعة التركيب العرشي هو حكمته . فحق له أن يتسمى

(١) ابن سمين : (م . ت) ص ١٥٩ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) ابن سمين : (م . ت) ص ١٢٩ .

بالحكيم . ومقادير ما ترتب متناسباً ومتنازلاً هو المقدّر لها ، فحق أن
يتسمى بالمقدر والمترتب والمقتدر .

أسماء الله عند ابن سبعين ليست عين معانيه ، وليست غيره ؛ « فالحكم
لها يثبت الحكم له بها ، وهي هو فالحاكم كله ، لا يريد إلا ما قبله
معانيه ، وهي هو . فقبولها نفس إرادته ، إن كلياً فكلية ، وإن جزئياً
فجزئية . . وحدث العالم ثابت له في الأزل ، وهو هو » (١) .

أما حكم « القرآن » عنده ، تلك المسألة الخطيرة التي قصمت التذكير
الديني الاسلامي وفرعت فيه الاتجاهات ، فيحققها في رؤيته أن : « القرآن
كله هو الذكر الأعلى » ، وهو « أجل معجزات النبي » ، لانه « صفة
ذات الله » ، وما عداه من المعجزات « صفة فعل الله » ؛ وبذا يقرر أن
القرآن « من المعجزات الباقية » وغيره « من المعجزات الذاهبة » بذهاب
وقتها ، فهو معجزة كانت وبقيت .

وإذا كان ذلك كذلك ، فانه ينظر إلى « كلام الله » ليفصح عن
رأيه في أن : « الله يتكلم ، ويخبر ، ويحقق الحق ، ولا يلفظ » (٢) .
ومرد هذا الموقف إلى اعتباره الله محيط ، وإحاطته منحطة عنه ، محمولة
فيه مشار إليها به ، وإليه بها ، جزء كلّ وكلّ جزء ، عموم وخصوص ،
وخصوص وعموم ، « كله أكثر من جزئه ، وجزؤه أكثر من كله ،
وجزؤه أقل من كله ، وكله أقل من جزئه . بل لا كل ولا جزء له ،
فهو الأول كما ذكر ، وهو الآخر فيما ذكر » (٣) .

(١) ابن سبعين : الموضع نفسه .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٣ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٣ .

كما تصدى مفكرنا لبحث قضية « الاستواء على العرش » التي أثارها في الفرق المختلفة صنوف الآراء المقدمة لتفسير النص القرآني : « والرحمن على العرش استوى » (٥) . فكان موقفه جملة استفهامات استنكارية تجلت في تساؤلاته : ليت شعري ، هل كان ذلك ولم يزل ؟ أو حدث بعد إذ جاء بحسب ما يجب في حقه ؟ أو هو بحسب قراءة ما ؟ أو إلى الله علمه ؟ أو هو في كنه كل أحد ، والأنموذج يخصص مهمل الذات ؟ . إذا علم العبدُ اللهَ ، هل يصح له أن يقول : الله ، أم لا ؟ أم هل له أن يجمع بين ذلك ؟ .

وينهي الإنكار والإثبات هذين ، بقوله : « ما أعجب الحب في قلب من لا يوجهه إلى شيء حتى تقرأه طباع التحقيق ، وكذلك التوحيد ، وكذلك المعرفة ، وأكثر المقامات هكذا » (١) .

نعم ، مهما تكن المذاهب والآراء والأوضاع والفرق والانجاهات والخلافات والبراهين والأصول ووجهات النظر لدى الأفراد والفئات ، عند المتكلمين طراً والمتدينين ، فإن أبا محمد يرى « الله فقط » ، وهو - عنده - له الكل بالأصالة كل كمال . وهو الكل بالمطابقة ، وبالتضمن عين الكمال وسر الجمال وغاية الجلال . « الكمال له بك معيّنًا ، وكمال الكمال له بك لامعيتًا . وبدونك لا وصف له سوى الثبوت . وهو الوجود في كل موجود . وهو مع كل شيء ، ومتى سرى من ذلك الشيء حكم إلى غيره ، فمنه لا من ذلك الشيء ، فله في ذلك الحكم إيجاد ، وللشيء فيه الشبه فقط ، لأنه في الماء ماء ، وفي النار نار ، وفي الخلو حلو ، وفي المر مر » (٢) .

(٥) سورة طه - الآية ٥ .

(١) و (٢) ابن سبين : (م . ت) ص ١٣٠ .

ويرفع صاحب « الأقوال التي تميل إليها بعض القلوب وينكرها بعض الأسماع » (١) ، صوته بالقول : « يا قومنا ، يامن تعين على الحر إسعافهم ، وبالمضمار انصافهم ، اذا كانت النكتة لانقف ولا تتحرك كان المجموع بها ، ويظهر المحيط هو المحاط به والاحاطة معاً ، وتنصرف القوى باللور الراجع والمعنى الجامع الذي تنفش به ريع الغلط ، ونجف به رطوبة التمويه القائم على كل نفس بما عبثت وانتكست ، ويستقيم الواحد ولا تنسع فيه الوحدة ؛ فيكيف من يقدر ، وماهي القدرة ؟ ومن يدرك ، وماهو الإدراك ؟ ومن يخبر ، وماهو ذلك الخبر ؟ ومن يريد ، وماهي تلك الإرادة ؟ . وإذا صمت لسان التحقيق واستجاب الله له عند دعوة القسط ، وسكت الضمير ، وكان الله مابه هو ذلك المدرك المسكوت عنه والمبحوث به فيه واليه عليه مَن القائلُ ومن المدرك ومن المتكلم ومن مَن ؛ قلت : ذلك لأن الاشارة تجرُّ إلى مقابلة الأنفاس بحسب الشعور . والمرتبة المعقولة مستاة جوابها وجود عينها» (٢).

(١) ابن حبيب ، نقله ابن الصادق : الشذرات ج ٥ ص ٣٢٩ .

(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ١٥١ وتاليتها .

المتكلمون يرون أن العلم تفقه . وأن العلم بالله يجيء عن طريق النظر العقلي . وإن لم يغفلوا النص الديني . أما الصوفية فيرون العلم اليقيني إنما يجيء عن طريق الحدس أو النوق أو العيان أو الكشف أو الوجدان ، ولا يستمدون هذا العلم عن الكتب . ولا يتلقفونه من معلم . كما أنهم لا يستقون عن خبرة أو نحوها (١) .

والمتصوفون المسلمون « كانوا يرمون إلى التخلص من سيطرة النفس الأمارة بالسوء . لتصفوا أرواحهم ، وتحيا فيهم الحصال الحميدة ، فيتوصلوا إلى مشاهدة الحق أو الفناء فيه » (٢) . ورأى ابن خلدون أن « أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك . ولهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات . لهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه » (٣) .

كما أن « للصوفية لغة خاصة بهم ، وتعبيرات فنية استقلوا بها في الإفصاح عن آرائهم وأغراضهم » (٤) .

لكن الانصاف في شأن القوم « أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بها بما لا يقصدونه . وصاحب الغيبة

-
- (١) انظر : توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٠٥ وما بعدها . أحمد البرني : قواعد التصوف ص ٦ وما بعدها . إبراهيم بسوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ١٧ وما بعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ١٥ وما بعدها .
- (٢) جبور عبد النور : التصوف عند العرب ص ٧٠ .
- (٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ وتالياتها .
- (٤) محمد غلاب : التصوف المقارن ص ٣٨ .

غير مغاطب ، والمجور معذور وإن العبارة عن المواجد صعبة
لفقدان الوضع لها ، (١) .

حتى لقد عرف بعض الباحثين التصوف بأنه « تيقظ فطري يوجه
النفس الصادقة إلى أن يجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول ، فالاتصال
بالوجود المطلق » (٢) .

وللمتصوفين مراتب وأوصاف خاصة وتسميات ، بعضها معلوم
وذائع ، وآخر يعد من الاسرار المكتومة (٥) . وربما كان « أهم
صفاتنا الاحساس الديني العميق ، والشعور الغامر بالضعف الانساني .
والخوف الشديد من الله ، والتفويض التام له . والخضوع لإرادته » (٣) .
ويمكن إرجاع نشأة الصوفية في الاسلام إلى « حركة الزهد »
التي كان غرضها التشبه بالسلف الصالح من الصحابة والخلفاء الراشدين .
كما دعت إليها « الأثرية » نواة السنة الأولى ، وبعد أن زادت المغالاة
بالزهد نتيجة ما أدى اليه انتشار « المرجئة » من تفشي الضعف في العقيدة
والفساد في الأخلاق ، حيث راح الناس يرتكبون المعاصي آملين الغفران .

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٤ والتالية .

(٢) ابراهيم بيروني ، نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٨ .

(٥) منهم : النجباء والنجباء والأبدال والأخيار والأوتاد وقطب الغوث أو الوقت
وغوث العالم . أولهم (وهم أذناهم درجة) لهم مهام في العالم لا يفهما إلا من كان في
درجتهم من القداسة ، وآخرهم (وهو أعلام مرتبة) يمكنه باستحقاقه التكفير عن
إطايا البشر الذين يجهلون . (انظر : محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق
والمغرب ص ٢٧٦ . عبده الشمالي : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ص ٤٦٣
وما بعدها . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٥٤ وما بعدها) .

(٣) رينولد آن نيكلسون : دائرة معارف الدين والأخلاق . المجلد ١٢ ص ١١ .

ويضاف إلى ذلك تأثير الثقافات المتعددة المصادر التي أخذت تتفاعل في المجتمع الاسلامي . منذ العصر الأموي بعد اتساع حركة الفتح العربي

وأهم تلك الثقافات هو : (١)

١ - الثقافة المسيحية : التي حملها مسيحيو المشرق في الممالك الاسلامية . وهم النساطرة (الكلدان) واليعاقبة (السريان) والموارنة ، وجميعهم من العنصر الآرامي ، شادوا في الشام والعراق أدياراً ومناسك ، وأنشأوا مدارس راقية تنشر الثقافة اليونانية باللغة السريانية ، منذ أواخر القرن الرابع الهجري .

وقد ظهرت في هذه المدارس الفلسفة اليونانية ممتزجة بآراء مدرسة الاسكندرية ، وآراء أرسطو المحرفة عمداً أو عجزاً .

كما لعب مسيحيو بيزنطة الذين أموا هناداد دوراً في ترك أثر من ثقافتهم اليونانية حيثما حلوا . وكذلك الفساسة والمناذرة الذين كانوا من العرب المسيحيين ، بما لهم من عادات وتقاليد وأعراف دينية خاصة .

٢ - الثقافة اليهودية : التي ظهر تأثيرها في كتب التفسير والقصاص الدينية الاسلامية ، من خلال ما في « التوراة أو التلمود » من مواضع تفسيرية لبعض العقائد أو المواقف . وقد لعب يهود الاسكندرية في هذا الشأن دوراً فلسفياً بارزاً .

(١) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ١٢ وما بعدها . صبه الشمالي : المرجع السابق ص ١٤٢ وما بعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ١٥ وما بعدها . الفاخوري والجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ١٧ وما بعدها .

٣ - الثقافة اليونانية : بعد أن طغت موجة العلوم اليونانية وافدة من الأديرة المسيحية في الشام ، ومن مدرسة « جند يسابور » الفارسية في « خوزستان » ، ومن وثني حرّان « الصابثة » في الجزيرة ؛ عكف المسلمون على دراسة كتب لاحصر لها في الفلسفة والطب وسائر العلوم اليونانية الأخرى، واتخذوها أساساً قامت عليه انجاعاتهم الجديدة في البحث . وقد استمد العرب المسلمون من فلسفة أرسطو الشيء الكثير ، من خلال شراح الأفلاطونية الحديثة الذين غلب عليهم مذهب أفلوطين وفورفوريوس ، مما ساعد على نشر آراء الأفلاطونية الحديثة واسعاً . وخاصة في بلاد الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هامين من مراكز التصوف .

٤ - الثقافة الهندية : أدخل الهنود إلى الاسلام مذهب التاسخ . فلآسهياتهم ذات أثر بادي في التصوف الاسلامي . لما فيها من دعوة إلى الزهد والفقر والاستسلام ووحدة الوجود . فهم يعتقدون أن العالم من أصل أزلي خالد يعود إليه بعد الفناء . هو « البرهن » ، أما النفس فهي « النفس الكلية » تنتقل من جسم إلى آخر سعياً وراء المعرفة والكمال ، وعلى المرء أن يكفني بالتأمل الروحي وينقطع عن كل نشاط قد يعوق هذا التأمل ، ليتحرر من عبودية الحياة وليسيطر على نفسه ويتم له الاتحاد « اليوغي » فينوب في « وحدة الوجود » . وقد عمدت « اليوغا والبوذية والتانرا » إلى : « تحقيق نوع من انتقال الطبيعة ، وقصرت همها عليه . محتمرة الواقع كل الاحتقار . كما احترمت القانون (دراما) احتراماً عظيماً » (١) .

(١) بول ماسون - أورسيل : الفلسفة في الشرق ص ٢٢٣ وتاليها .

٥ - الثقافة الصابئة أما الذين دخلوا الاسلام من الصابئة فقد حملوا معهم العقائد التي ترى أن للكواكب أرواحاً ، وأن للعالم خالقاً لا يدرك إلا بوساطة هذه الأرواح ، يتصل بها الانسان الطاهر المنتصر على شهواته . وهذه الأرواح تنجلي في السيارات السبع .

٦ - الثقافة الفارسية : التي عملت على تعزيز البدع الدينية وإضفاء الصبغة الفارسية على تأويل الفقه والتفسير . وقد نشر الفرس الرأي والقياس ، وأضعفوا التقليد ، ولاسيما بعد أن أدخلوا في أحشاء الدين الجديده اعتبارات الاتجاهات : « الزرادشتية والمناوية والمزدكية » التي كانت منتشرة في المجتمع الفارسي . وما تشتمل عليه من عبادة النار وبعض القوى المجردة وصراع الخير والشر وما دعت اليه من إحلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا ، محل الطقوس الخارجية والعبادة الشكائية .

٧ - ثقافات أخرى متعددة . كالعقائد الثانوية التي حملها « سندیون وصینیون » وسواهم . فتركت آثارها في المجتمع الاسلامي وفكره .

فقد عملت « التاوية » على جعل الانسان منسجماً مع الطبيعة ، كما عملت « الكونفوشية » على جعل الطبيعة منسجمة مع الانسان ، ولم يرم الصينيون إلى مافوق الطبيعة ولم يحاولوا تغييرها ، بل صرفوا الجهد في « سبيل الوصول إلى كمال الطبيعة الانسانية والسياسية ، بفاعلية عدم العمل القوية » (١) .

وتفاعلت تلك المصادر والثقافات على اختلافها وتباينها - جميعاً -

(١) ماسون - أورسيل : المرجع السابق ص ٢٢٤ .

في عقليات متميزة ، ومثبوتة على ما كان محلي نفسي خاص
مكان أن أتأتم وأثرت وربيت بكل جديد .

وخلت المتصورين طرقاً وأفراداً تراثاً عريض التراء في
الأصون والأحكام والسلوكات والعبادات والمناسك التي يبعونها .
والرتب التي يمر فيها السالك (٥) منهم . وربما يصل إلى الاتحاد أو
القضاء في الله .

وتركوا آثاراً عميقة في التفكير الديني لاسلامي وأسلوب النظر
المتأهبزيقي العربي . لا يمكن - بسهولة - أن تروى .

(٥) هذه آراء فساد ، فسادات ، وأحوال ، دون شيعة محددة شخصيه
والفقه والدرية من فروع حرمه ، وتفشى ، وهي : توبة ، بعد حريمه سوي في
الطريق ، الورع ، حسن صاحبه عن لادفع في حده ، رؤسائه حذره ، حفاً مشهور .
الزهد : الاكتفاء بوجبات ضرورية من الدنيا ، وبقية فبق محمد من الفقر . روح
ليدين من حيرات ثمة البرائة ، والاكتفاء بامس الحقيقت وبعده القليل .
مجانة الأهواء ومحاربة الشهوات نفسية التوكل . لا تعتمد كثيراً على الله ، وبعده
الارادة . الرضى : قبول كل شيء دعته من الله شعور بالارتياح والسلام الروحي
تداخل .

أما الأحوال : فهي مشاعر روحية ، كآب يهدم بفقر السالك في مراحل سفره
الصوفي . حل غير استقرار ودون زيادة منه ، فهي نعمة سدوية وهبة من الله من استمد
ها بالثبوت . ومنها أنواع : المراقبة ، القرب ، المحبة ، الخوف ، الرجاء ،
الشوق ، الأنس ، الضمانية ، المشاهدة ، اليقين . وقد شرحها الطوسي ، في كتابه
« النعم » كلها . وانظر كذلك : ابراهيم بسيوني : مرجع المذكور ص ١١٧ وما بعده .
بعده الشامي : المرجع السابق ص ٤٥٧ وما بعدها . كما أتى صاحب « الرسالة القشيرية »
على ذكره .

لم تأخذ لفظة « الصوفي » معناها الاصطلاحي في التداول قبل انتداب القرن الثاني الهجري ، حيث أطلقت عامة على الذين يزورون عن الدنيا ويخصصون أنفسهم للعمل الصالح وحياة الزهد والتأمل (١) . وقد كانت كلمة « تقرأ » هي المرادف القديم لكلمة تصوف ، بما تدل على « التماس القربى من الله في الصلاة » (٢) . ويقال تقرأ (أو تقرأ) أي تنسك ومال إلى حياة الزهد (٣) .

وجابر بن حيان الشيعي (توفي ١٥٠ هـ) - كما يفيد ماسينيون (٤) وأبو ماشم الكوفي - كما يرى جامي - (٥) هما أول من وصف ، فيما نعي ذاكرة التأريخ . بالتصوف .

أما كلمة « الصوفية » بمعناها الاصطلاحي ، فقد ظهرت للمرة الأولى سنة (١٩٩ هـ) إذ أطلقت على مدرسة تنسكية نشأت بالكوفة ، وكان آخر زعمائها « عابدك » النباتي (توفي ببغداد سنة ٢١٠ هـ - ٨٢٥ م) ، ثم أطلق هذا اللفظ على جماعة متنسكة العراق . ليميزها عن جماعة متنسكة خراسان « الملامتية » (٦) . وبعد قرنين من هذا الزمن أصبحت

(١) ابن سعد : كتاب الطبقات ج ٦ ص ٢٥٥ .

(٢) ماسينيون : Encyclopédie de l'Islam, Tom IV, P. 716

النسخة العربية : مادة « تصوف » ج ٨ ص ٢٦٦ .

(٣) القالي : الأمالي ج ٣ ص ٤٧ . الفيروز آبادي : القاموس المحيط .

(٤) ماسينيون : الموضوع السابق . وقال ذلك مؤلفو : تاريخ العرب ج ٢ ص ٥٥٣ .

(٥) عبد الرحمن جامي : نفعات الأندلس ص ٣٤ .

(٦) الجاحظ : البيان والتبيين ، باب النسك . ج ١ ص ١٣٨ .

كلمة « الصوفية » تطلق على جميع النساك المسلمين . دون استثناء (١) .
ويمكن تحديد الأطر العامة الرئيسة في مسيرة الفكر الصوفي من
خلال الاتجاهات والفرق المعروفة في الاسلام . حتى عصر ابن سبعين .
على النحو التتبعي الذي تظهر معالمة فيما يلي (٢) :

أ - مرحلة النشوء :

ترجع نشأة التصوف في الاسلام إلى حركة الزهد العظيمة التي
ظهرت في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) ، وقوامها الاحساس
العميق بالضعف الانساني الذي هو بأمرس الحاجة إلى القدرة الالهية
التي لا حدود لها . وما ينشأ عن هذا الموقف العقيدي من خوف بالغ
الشدّة من الحق الذي به كان الخلق واليه يجب تفويض الأمر بتمامه .

ونلمح هذا التيار الفكري في الاسلام نغمن إطارين : الزهد
والتوكل . استمر في اجتذاب المسلمين لهذا النوع من السلوك الديني
الذي أتاأم وازداد بتطوره المستمر غنى وعمقاً .

١ - الزهد : لم يكن للصوفية في بداية هذه المرحلة حياة زهد
منظمة داخل الزوايا والربط وما إليهما ؛ وإن كان بعض الزهاد يسبحون

(١) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٨٤ وما بعدها . محمد
غلاب : التصوف المقارن ص ٣٠ وما بعدها . ابراهيم بيوني : المرجع السابق ص ١١١ .
ماسينيون : دائرة المعارف الاسلامية ج ٨ ص ٢٦٦ .
(٢) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٢ وما بعدها . بيوني :
المرجع السابق ص ٨٨ وما بعدها . عبده الشمالي : المرجع المذكور ص ٤٤٤ وما بعدها .
السلي : طبقات الصوفية ص ١٥ وما بعدها . القشيري : الرسالة ص ٨ وما بعدها . محمد
جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ص ١١٤ وما بعدها .

في البلاد يجوبون الأمصار والأقطار . معهم القليل من المرادين .
أو يعقدون بعد الصلاة مجالس يتدارسون فيها القرآن أو يتكلمون في
مواجههم .

وكانت البصرة مركزاً للزهاد الذين لم يعبأوا كثيراً بالطقوس
والرسوم الدينية . ناظرين إلى الزهد - في أرقى درجاته على أنه
أمر باطني بحت . بينما كان أهل الشام ينظرون إليه من ناحية رسومه
ومظاهره الخارجية . ومن أشهر أعلام هذا الاتجاه : أويس (٥)
وأبوهاشم الكوفي (٥٥) .

٢ - التوكل : بقي متصوفو القرن الثاني الهجري على مذهب
أهل السنة . ملتزمين قواعد الشرع . مع تمسكهم بالفقر ومحاربة
النفس والتوكل على الله في جميع أمورهم . وقد رأى نيكلسون أن
أفضل وصف يعبر عن موقفهم هو وصفهم بالرضا « . ومن أشهر
هؤلاء : ابن أدهم (٥٥٥) والداراني (٥٥٥٥) والمحاسبي (٥٥٥٥٥) .

(٥) أويس بن عمرو (٣٧ ٥٥٧ م) أحد التابعين . تلمذ في تلمذاته ، واقتلع
ضرسه ، ودعا أصحابه للاقتداء به تذكراً لفقد النبي ضرسه في « موقعة أحد » .

(٥٥) توفي سنة (١٥٠ هـ) . كان له قدم سابقة في الزهد والورع ، وفي طريق حسن
المعاملة ارتدى الصوف متقشفاً ، وهو من أوائل من دعوا بهذا الاسم .

(٥٥٥) ابراهيم بن أدهم البلخي الذي تخلى عن أمواله وملكه ، واعتكف في المسجد
(٧٧٧ م) متقشفاً زاهداً منصرفاً إلى العبادة ودعوة الناس للزهد في الدنيا وخيراتها ،
وقهر الهند بالأعمال المتعبة يكسب بها قوته ، آنفاً مديته للاستعطاء .

(٥٥٥٥) أبوسليمان الداراني (٨٣٠ م) ، اشتهر بشدة التقشف والميل إلى التيسر
في المأكل والملبس وأمور الدنيا عامة .

(٥٥٥٥٥) أبو عبد الله بن أسد المحاسبي ، ترك الدنيا منصرفاً إلى العبادة الحقة ، واشتغل
بالتأليف حتى وفاته ببغداد سنة (٨٤٩ م) ، كان عديم النظير في زمانه علماً وورعاً
ومعاملة وحالاً .

ب - مرحلة النضج :

دخل التصوف في القرن الثالث الهجري دوراً جديداً . مع الاتجاهات الجديدة في البحوث النظرية التي أدخلت فيه ، إلى جانب حفاظه على روح الزهد والتوكل التي لم تفقد قوتها : واكتسب قوة وآفاقاً جديدة . فازداد ظهور الاتجاهات فيه على مر الزمن : ضمن تيارات عديدة ، نرى فيها :

١ - الحب : حيث كان الدافع الأساس الذي يجعل السالك يتبني من كل عمل . الوصول إلى نيل رضى المحبوب - الله . الذي لارغبة وراء نيل وصاله واستحسانه ثم التمتع بطلعته البهية . وأشهر أصحاب هذا الاتجاه : العدوية (٥) وذو النون المصري (٥٥) والجيلاني (٥٥٥) والشاذلي (٥٥٥٥) .

٢ - الفناء في الله : بدأ المتصوفون . في هذه المرحلة من تطور

(٥) رابعة المدوية (٨٠١ م) ، دعت إلى حب الله حباً مطلقاً مجرداً من الخوف والرغبة والمكافأة ، فجعلت « الحب الالهي » أساس الطريقة .

(٥٥) كان (٨٦١ م) أول من خطا بالتصوف خطوة هامة ، عندما فرق بين معرفة الصوفي بالله ، والعلم بالله عن طريق العقل والبرهان ، فقرن المعرفة الأول بالمحبة . وكانت دعوته فلسفية الطابع ، فاضطهد وسجن .

(٥٥٥) عبد القادر الجيلاني الذي أنشأ طريقته ببنداد ، مع ازدياد قوة الصوفية وانتشارها ، إبان الحملات الصليبية . كانت تعاليمه متساهلة شديدة التسامح ، فأكبر « محبة سيدنا عيسى » وبشر بالمحبة عامة . مات سنة (١١٦٦ م) .

(٥٥٥٥) أبو الحسن علي بن عبد الله ، من أبناء « شاذلة » بتونس . ظهرت طريقته في المغرب نحو سنة (١٢٢٧ م) ، وقد عني بتهديب الأخلاق والمحافظة على شرائع الدين ، مهتماً بتعاليم أبي طالب المكي وأبي حامد الغزالي .

الفكر الصوفي . بحثهم عن علاقة محدثة تكون أكثر من « التشوق
الانساني المحب » إلى الخالق الذي هو « أقرب إلى مخلوقه من حبل
الوريد » . وكان ذلك الجهد هو الذي ينتهي إلى الفناء في ذات الله .
ومن الذين قاوا بذلك البسطامي (٥) والجنيد (٥٥) والرفاعي (٥٥٥) .

٣ - الحلول : ثم غدا النزوع إلى الله أكبر من الوقوف عند حال
فناء العبد فيه ، نظراً للضعف الانساني المتناهي في القدرة البشرية .
فلا حول ولا قوة إلا بالله . وظهر لدى بعض المتصوفة الإلحاح على
الوصول إلى موقف يتميز بدرجة أعلى من الإيجابية والنجوع ، فكانت
الدعوة إلى القول بحلول الله في الانسان - الجدير . وأشهر من قال بهذا
الحلاج (٥٥٥٥) والسهروردي (٥٥٥٥٥)

(٥) أبو يزيد البسطامي الخراساني (٨٧٤ م) ، قال بفناء الانسان في الله ، متأثراً
بزهاد الهودي « الرفانا » ، ورأى أن من يشرب بحور الكون من المحبة الالهية يبقى
فاغراً فاه يتزيد .

(٥٥) أبو القاسم الجنيد ، تلميذ المحاسبي . استند إلى الفلسفة في تحليل أسباب
العبادة الصوفية ، مبشراً بالفناء في الله . مات سنة (٩٠٣ م) .

(٥٥٥) أحمد الرفاعي، اعتنق مبدأ الفناء في الله وعرف أتباعه كثيراً من الشعوذات ،
حيث ابتلوا الحيات والعقارب وقطع الزجاج والحجر وسواها .

(٥٥٥٥) اشتهر الحسين بن منصور الحلاج بتطرفه اللفظي ورفضه استخدام الرمز، وقد
اعتبر أن ليس مع الله أحد ، فلا طريق إليه ، لأن الطريق يكون بين اثنين ، وقال بالحلول ،
فأحرق سنة (٩٢٢ م) .

(٥٥٥٥٥) شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (١٢٣٤م) قتل بأمر صلاح الدين
الأيوبي أو ابنه ، بعد اتهامه بالكفر لعنايته بالفلسفة وتأثره بمذاهبها . وقد نادى بالحلول
وجعل الذكر سبيلاً إلى هذا الهدف .

ج - مرحلة الاكمال :

إلا أن بعض المتصوفة كان أكبر إصراراً على تثبيت دعائم اتجاههم الديني ، على ارض صلبة تتمثل في قيامه ثابتاً منيعاً . ضد هجمات الفقهاء والكلاميين والفلاسفة . فاتخذوا لأنفسهم طوقاً مذهبية ذات مناهج محددة في النظر إلى الوجود والموجودات وتعليق العلاقات وأسس الاتصال بالله وإدراك الكائنات . وقد ظهر ذلك عبر زمرتين من التفكير :

١ - وحدة الوجود : ظهرت هذه الفكرة واضحة في التصوف الاسلامي ، بعد شيوع آراء الأفلاطونية الحديثة ومزج التصوف بالآراء الغنوصية . وأشهر من في هذا المضمار : ابن مسرة (٥) وابن عربي والشوذي (٥٥) .

٢ - الوحدة المطلقة : وقد بلغ التصوف شأوه في تخيل صورة

(٥) قال بوحدۃ الوجود ، وكانت له تصاريف في الحروف واطلاقات في النطق اللاحق للأشياء وإضافة للآيات وفهم بعض أقسام النصوص الدينية ، كما كان له إقدام على الأحكام واقتران بعض القرآن ببعض .

(٥٥) ترك ابن عربي آثاراً في وحدة الوجود لا يمكن غض النظر عنها في التفكير الصوفي والمدى الذي وصل اليه مزجه بالفلسفة ، وابتدع طريقة للنظر في النص الديني ومأثور السنة وتعاليم القرآن وما جاء في المنقول من خبر السلوك الشرعي عن الأولين ، أفردته عن سابقيه ومدت تأثيره . ولقد كان من أهم أصول تفكيره اعتماده على عالم المثال أو الخيال ، الذي يأتي فوق عالم الحس والشهادة ، وبه تكون معرفة تعينات وشؤون الذات الأحدية .

أما عباده الشوذي ، الشهير بالحلوي ، فقد فر من القضاء في « اشبيلية » بعد أن وليه في نهاية دولة بني عبد المؤمن ، وانصرف إلى التصوف نحلة ارتضاها لتحقيق السعادة والوصول إلى الوجود الحق .

الارتباط بين الله والانسان مع عبد الحق بن سبعين : الذي رأى أن
« الله فقط » وأن « لا موجود إلا الله » . وفيما يأتي عرض لذلك :

الطريقة السبعينية :

اجتذبت الطرق الصوفية لفيماً من المفكرين . من مختلف النزعات
والأهواء والميول . وقد ظهر أولئك باستعداداتهم الانفعالية وعواطفهم
الحياشة . وطرقهم الخاصة في الفهم والتمثيل والتعبير .

ولقد كان الاختلاف بين الطرق الصوفية اختلاف طموحات عقلية ،
في الوقت الذي كان فيه ناشئاً عن تفاوت بالدرجة في الاستعدادات
النفسية ، وفي الأنماط الشخصية عامة . ومن الضروري الاعتراف بأن
الثقافة الفردية ، والبيئة الاجتماعية ، تلعبان دورهما الذي لا ينكر
في تكوين الاتجاه الذي يستأثر باهتمام المتصوف . وبغريه بالبحث
والتأليف . فلرياضي تصوف نلمحه في « المدرسة الفيثاغورية » ،
وللفيلسوف تصوف نراه في « الأفلاطونية الحديثة » ، و « للمنطقي
تصوف نحاه اليه ابن سبعين في تأليفه « (١) ، وتبقى الحركة الصوفية
مستأثرة بالباب ، ومستحوذة على اهتمامات ، مستمرة .

أ - مصادرهما :

تشكل الطريقة « الشاذلية » الأساس الصوفي الذي تقوم عليه
الطريقة السبعينية ، بما هي طريقة تمزج التصوف بالفلسفة : متأثرة
بأتجاه مدرسة ابن مسرة . ولقد نسب لمتصوفي الشاذلية هذه : القول
بالتحلل من الشريعة بسقوط التكاليف .

(١) أحمد البرني : قواعد التصوف ص ٣٤ .

برع ابن سبعين في إتقان تعاليم هذه الطريقة . وكانت استعداداته
الفنية التي دفعته إلى العروف عن الأبررة . والزهد في أحوال الدنيا
وشهواتها الطبيعية ، قد امتحت بما أخذه من التحقيق عن « أبي اسحق
ابن دهاق » (١) وآرائه في علم الكلام الذي اختلف به ، زيادة على حفظه
التاريخ ومعرفة الفقه والحديث والتفسير وذكره كلام الصوفية وأخبارهم .

وتظهرنا العودة إلى آثار ابن سبعين على معرفته فلاسفة المغرب
والمشرق ومتصوفيهما وإطلاعهم على آثارهم (٢) . أمثال : ابن باجة
والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن مسرة وابن عربي ،
كما تلوق أقوال الخلاج والسهروردي وغيرهما (٣) .

ودخل في تكوين ثقافته وآرائه الصوفية ، تأثيرات معرفته « علم
الحروف والأسماء » . وما ينشأ عن ذلك من اعتقاد الاقتدار بالهمة
على تصريف المجريات الكونية ، ومعرفة معيَّبات المستقبل « علم الجفر »
وما يتعلق بذلك من مدرجات .

كما كانت المعارف الفقهية ذات بصمات بينة في طريقة مفكرنا ،
في تسمياته ومعالجته وانتقاده .

لكن الفلسفة ، على وجه التخصص ، هي التي تمثل محور الصياغة

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) انظر الباب الثالث من هذا البحث .

(٣) أول ابن سبعين كلام الخلاج : « أنا الحق » بقوله : « إنه بمنى لا آنية إلا واحدة ،
فاذا وقع الاتصاف ونطق بها ، وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة . والذي حمله على ذلك
محص الأفراد والإخلاص . . وهذه هي النقيضة عند القوم تارة ، وهي الحقيقة أخرى ،
والذي يتكلم بها على حقيقتها - من حيث هي - يقطع رأسه في عالم الشهادة ويقتل في عالم
الكون » (الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٠ وما تليها) .

المذهبي في اتجاه مفكرنا . لما اتبعه من أصولها وأظهره من اعتماد عليها . وقد أورد « الششري » تلميذه في إسناد طريقته الصوفية : هرمس وسقراط وأفلاطون والاسكندر الأكبر . إلى جانب الحلاج والشبلي والنفري والحبشي وقضيب ابان والشوذي والسهورودي وابن الفارض وابن قسي ، ومعهم ابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبومدين وابن عربي والحراشي وعدي . ثم ابن سبعين دونما تفريق أو تفضيل (١) .

ب - موقفيها من سابقها :

ان ما تهاياً لابن سبعين من ثقافات متعددة الصنوف متفاضلة ، مكَّنه من تلوين موضوعاته في بحوث الفقه والكلام والتصوف والفلسفة ، يزوج بينها ويطعم بلونه المميز ، فيعبر عنها بطريقته الفارقة .

وقد تمرد - فيما تمرد - على تعاليم الصوفية الثابرة في تلك الأثر التي انكشفت لنا حدودها العامة . وأظهر ذلك دون هية ولا موارد ، قائلاً : « لانتلت إلى جهة وهم هديان بعض الصوفية ، ولقولهم توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال ، فانه بعيد في بعيد في بعيد . وهم في وهم في وهم » (٢) .

ورأى أن هؤلاء الطائفة وصولهم لا كالوصول وإدراكهم لا كالأدراك ، وبلغوا إلى حيث لا يبلح أن يبلغ ، ولا هو صحيح (٣) . ووجه اليهم

(١) ابن الخطيب : الإحاطة ص ٤١ وما بعدها ، وقد جاء ذلك في تصدئة الششري .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٤ .

التقد في مذهبوا إليه بالله والنفس والعقل والعالم . وماذكروه من المنظومات الأخلاقية المعتبرة لديهم أساس السلوك ولب الطريقة (١) .

كما لاحظ الهنات الفكرية التي أدت ببعض المتصوفة إلى نتائج لانرضها مقدمات التصوف ذاته ، فأفاد أنه « مما يظهر لبعض الضعفاء الصلحاء أنهم استقاموا على الطريقة وزوج القصد لهم بين الشريعة والحقيقة . والدليل على غلطهم في الحق أنهم اذا فتح عليهم بوجه ما ، يظنون انه الطريق على الاطلاق ، وأن الأمر ما بقي منه إلا نصيب الأحوال فقط » (٢) .

إلا أن الرفض السبيني للتصوف بطرائقه لم يكن رفض لإعراض . بل كان رفض إصلاح وإذكاء وتجاوز ، لما أدخله - بعد - من إضافات صوفية على نتاج المفكرين السابقين . ويمكن أن نلمح في طوايا جميع ماقاله ذلك الشوق الدائم إلى الأفضل . وتلك الرغبة الجامحة في تجاوز الراهن إلى المطلق . واحتياز الشعور الشفيف بالنقاوة الانسانية والسعادة الخالصة .

ج - تعاليمها :

أظهر عبد الحق براعة فائقة في الملاءمة بين جوانب من الطرق الصوفية الفلسفية المختلفة ، فأنشأ منها خلقاً جديداً استأثر بالاتباع والمريدين في كثير من الأصقاع . وقد أثير عنه أنه « كان يتولى خدمته الكثير من الفقراء والسفارة أولي العبادة والدفانيس (٥) » . ويحفون

(١) انظر تفصيل ذلك في ثالث أبواب هذا البحث .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٣ .

(٥) جمع « دفساس » ، وهو الراعي الكسلان ينام ويترك إبنه وحدها ترعى

(الفيروز ابادي : القاموس المحيط) . والمقصود : الرجال الزاهدون الذين لا يبارحون مجالس الذكر ، بقصد الانقطاع عن مؤثرات العالم المحيط ، والاستئثار بالحصرة الالهية .

به في السكك « (١) واستطاع أتباعه الذين تلقوا هذه الطريقة على يديه أن يتقلدوها عنه ويثوها في البلاد شرقاً وغرباً .

وقد نسب لابن سبعين وأتباعه عدم ممانتهم في التحلل من بعض العبادات كترك الصلاة مثلاً (٢) ، وشنع عليه القول في عدد من القضايا الدينية أهمها : ضربه بثنائية « الله - العالم » عرض الحائط ، لقوله بوحدة الوجود واقترابه من جعل « الوجود الواجب والوجود الممكن بمتزلة المادة والصورة » (٣) التي يقولها المتللفة (٥) . وقد عاب عليه « الشيرازي » القول بأن « واجب الوجود تمام الأشياء ، وكل الموجودات . وإليه ترجع الأمور كلها . وأن هذا من الغوامض الالهيّة التي يصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة » (٤) . وقد نسب لابن سبعين ، كذلك ، على الظن أخذه عن ابن دهاق القول « بتحليل الخمر ونكاح أكثر من أربعة . وأن المكلف إذا بلغ درجة العلماء عندهم سقطت عنه التكاليف الشرعية من الصلاة والصيام وغير ذلك » (٥) .

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) الذهبي تاريخ الاسلام ص ٢٨ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٨ .

(٥) يرى « ماكدونالد » : أن جميع مفكري المسلمين هم من أصحاب « وحدة الوجود » ولأن بعضهم لا يعرف ذلك من نفسه ، ويرى أن هذا التناقض الذي وقموا فيه كان نتيجة لمقيدهم في التوحيد ، لأن الوحدة المطلقة التي وصفوا الله بها وحرصوا عليها كل الحرص ، مهما لزم عنها ، قد ابتلعت كل شيء . انظر :

One Phase of the doct. of the Unity of God المجلد ٢٠ ص ٣٦ بعنوان : Hartford Seminary Record

وقد اقتبه نيكلسون : التصوف الاسلامي وتاريخه .

(٤) صدر الدين الشيرازي : الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية (النسخة المطبوعة غير مرقومة) .

(٥) الفاسي : المقدم الثمين ص ٢٩٦ . وقد قلت : « على الظن » لأن هذا القول ورد عن ابن دهاق ، وقيل : إن تلميذه ابن سبعين لا بد أخذ عنه ذلك في جملة ما أخذ .

لكن هذه المواقف لا يمكن أن تعتبر على حالتها الراهنة -- تعاليم الطريقة السبعينية ، لأن ابن سبعين لم يقف عند حدود رتبة الصوفي . بل تخطاها . وأول الدرجات -- عنده -- في طريق الوصول إلى معرفة الله هي : « الصوفي ، للتجريد . ثم المحقق لمعرفة الوجود . ثم المقرب . وهو الذي اجترأ من عين عينه على الأثر » (١) .

وفي هذا الرأي طرافة أقرّ ابن خلدون أنها « مالم يُسمع في محضر . ولا قبل إنه ظهر في دهر . ولا مما دُونَ أو عُلْم في فلاة ولا مصر » (٢) .

نحن أمام « محقق » أعلى مرتبة من المتصوف . لأنه لا بد أن يكون قد « قطع عوالم الذات المجردة ومقامات النفوس المركبة المجددة . وشرع في الرحلة إلى الحضرة المشار إليها عند الخاصة . ودخل في عباد الله الصالحين . وجعل نهاية نهاية الأقطاب بداية بداية » (٣) . وهذا يعني أن « جميع مادون في التصوف والحكمة وغير ذلك ، مما يجر إلى هذا الشأن ، وجميع ماسمعت من العلوم المضمون بها . والحكمة الاشرافية وسر الخلافة ونتيجة النتائج -- كل ذلك في الوجه الأول من وجوه التصوف » (٤) .

على هذا النحو من الاعتبار ، لا بد من تفوق طعوم جديدة في

(١) و(٢) ابن خلدون : شفاء السائل لتهديب المسائل ص ٥٢ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٩ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٩ .

طريق التحقيق الشاقة الطويلة التي كان اهرامه (٥) - خاصة - علموه .
والكتب المنزلة أفادتهم . أما الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم من المشائين
ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملة الاسلام . . وأتباعه
من ملة الاسلام . وجميع النباه فانهم لم يصلوا إليه لقصورهم عنه
ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله . . والصوفية كذلك ، إلا السلف
الصالح . أعني صحابة سيد السادات محمد . فانهم علموه . ومعلمهم
هو العظيم الذي إذا نظر العارف في شأنه وتبعبه وتصفحه وتأمله على
ما ينبغي ويحمل به ويصح في حقه . علم أن أهل الحق كلهم نقطة
من ذكره وذرة من قفره «(١)» .

أما علامات هذا التحقيق - كما حدّثها ابن سبعين - (٢) فهي
مما يوجب شكر الله العظيم . وتظهر في « السالك » على أشكال :

(٥) جمع « هرمس » وهو لقب تسميه « الفرس » ومعناه : ذوعدل . و « هرمس
الأول » هو الذي تذكر « الحرافية » نبوته ، قيل إنه أول من تكلم في الأشياء العلوية
من الحركات النجمية ، وإن جده « آدم » ، عند الفرس أو « إدريس » ، عند العرب ،
علمه ساعات الليل والنهار . وهو أول من بنى الهياكل ومجد الله فيها ، وأول من نظر
في الطب ، وقد ألف كتباً كثيرة بأشعار موزونة في معرفة الطيبة ، وكان سكنه صعيد
مصر . أما « هرمس الثاني » فانه من أهل « بابل » مدينة الكلدانيين ، كان بارعاً في علم
الطب والفلسفة وعارفاً بطبائع الأعداد ، ومن تلاميذه « فيثاغورس » . و « هرمس
الثالث » سكن مصر أيضاً ، وهو صاحب كتاب « الحيوانات ذات السموم » . كان طبيباً
فيلسوفاً عالماً بطبائع الأدوية والحيوانات ، جوالاً في المدائن خبيراً بطبائع أهلها .
له كلام حسن في صناعة « الكيمياء » نفيس ، يتعلق منه إلى صناعات كثيرة كالزجاج
والحرز والفضار وما أشبه . كان له تنفيذ بأرض الشام يعرف بـ « اسقيلبيوس » .
(انظر : دائرة معارف القرن العشرين ج ١٠) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٧ .

- ١ - قطع العلائق .
- ٢ - معرفة ملكوت كون الخلائق .
- ٣ - خلاص طبيعة نفسه المحمولة على موضوع حركة لواحق
حسه من عالم الطبيعة وما بعدها .

٤ - الوصول إلى علم الوحدة وحضرة التوحيد .

٥ - معرفة الواحد .

وتكفل هذه المزايا المتوافرة في المحقق أن يتم له :

- ١ - فتح باب العناية والدخول إلى حضرة النهاية التاسعة .
 - ٢ - مكاملة المعلوم الممكن بكنهه .
 - ٣ - مشاهدة المعروف الواجب بجوهره . والعلم بأن العالم والعلم
والمعلوم واحد ، وعلم مالم يكن يعلم .
 - ٤ - فتح باب الألوهية له . فيبصر الوسائل والدرجات الرفيعة .
ويراقب الرفيق الأعلى . ويلبس ليس . ويسلب أيس - وبالعكس .
 - ٥ - يسمي نفسه بمدلول الأسماء الحسنى ويناديها به . ويكثر
من ذلك حتى يستجيب له الاسم الأعظم من مجموعها فيه .
 - ٦ - يدعو بالاسم الأعظم ويملك في الحين كل الكمالات الصديقية .
ويمكن من عالمها . ويستخلف في المنوطات كلها .
 - ٧ - يحكم على عالم السفر المرسلة . ويتصرف في رتب الخليل
المنزلة . ويشغل بتدبير الصم . ويمتحن بالحين والكم .
- فاذا قرآن المحقق بين وجوده ووجود الكائنات الأخرى من جهة .

ووجود المطلق من جهة أخرى . فانه يسعد ويصعد وينال الكمالات .
وتكون بحيث لا يمكن أن يزداد فيها ولا ينقص منه .

هنا يخبر ابن سبعين السالك : إنك « لا تحتاج إلى غيرك الممكن منك .
ولا يبقى لك توجه إلا إلى بدك الحق الواحد . الحق وحده . ولا يستطيع
أحد أن يجعل فيك نقصاً . ولا تتركه أنت إن شئت -- في غيرك » (١) .
ثم يتابع سالكه ليحقق « بالفقر » الغاية القصوى : واخدم هويتك
الثابتة اللاحقة المسكنة بالهوهو . . . وبالفقر -- تظفر بالعزة والجلال .
وتكون على عرش كمالك وربك عنك راضاً .

د - تلاميذ ابن سبعين :

استمرت الطريقة السبعينية . بعد أن درج رأسها المنشئ .
في المريدين فترة من الزمن عبر طويلة . وأشهر تلامذة ابن سبعين
الذين تذكرهم المراجع ثلاثة : أبو الحسن الششتري . يحيى بن أحمد
البلنسي . وابنه محمد بن سبعين (٢) . ولقد تفرقت بهم السبل والمشارب .
لتقلب شيخهم في الأمصار . مما أدى إلى تباعد المريدين بعد كل
اجتماع . ثم وفاته .

وأسهم في زوال الطريقة السبعينية عاجلاً . ماتتطلبه من قدرات
عالية في الفهم والتمثل والسلوك الأخلاقي والاجتماعي . وما في مصنفات
رأسها من غموض الأسلوب ودقة المعاني ؛ فاستقل كل واحد من تلامذته
- بعد فراقه - بسلوك خاص أفرده عن شيخه . وأظهر أولئك الششتري

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٢ .

(٢) انظر : المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٧ وما بعدها . ابن شاکر : فوات

توفيات ج ١ ص ٢٤٧ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ . لا تور :

الذي كان أسلوبه أسهل ومعانية أقرب ملاماً (١) . وقد سمى نفسه :
« عبد ابن سبعين » (٢) . مات بمصر (٦٦٨ هـ) (٣) تاركاً أزجالاً
وأشعاراً صوفية جميلة المعاني والألفاظ .

كما ساعد في اندثار السبعينية ما أخاف معتنقيها من العامة . من
تلك النقود التي وجهت إليها والشكوك في صحة إيمان متبعيها . وهجوم
الكثير من الفقهاء والتمسكين بالأصول والمتصوفين عليها - تعليلاً
وتقليداً ، بما هي : طريقة فلسفية أكثر منها صوفية . وتعنى بالمذاهب
الغريبة عن الاسلام أكثر مما تعنى بتربية المريدين تربية إسلامية عملية» (٤) .

كما أسهمت الأحداث السياسية والعسكرية والأحوال الاقتصادية
والاجتماعية الناتجة عنها . وانشغالات الناس بأمر الساعة . في
صرفهم عن وقف جهودهم على هذا النوع من التفكير الذي لا يسلس
قياده إلا بالانقطاع له .

وبعد : يبين لنا - ضمن الثلاثة الأطر التي تراءى فيها النظر السبعيني .
فقهاً وعلم كلام وتصوفاً - أن العلاقة واشجة الأسباب مترابطة
الجوانب في مذهب اختطه عبد الحق بن سبعين لنفسه . وعمل على
توكيده ، مهما تكلف على المستوى النظري .

لقد تجاوز مفكرنا الفقه المتجمد الذي فقد روحه ونسغه الحيوي -

(١) الغبريني : الموضع نفسه .

(٢) المقرئ : المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٣) الغبريني : المرجع المذكور ص ١٤٣ .

(٤) الفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٧٦ .

على الصيغة التي ظهرت في عصره... باصطناعه فقهاً يتخطى الأسلوب
السائد . فيخالفه ويحتويه .

وتجاوز علم الكلام . في أطره الاقناعية الساكنة . ونفخ فيه روح
التنوق ورغبة البحث والتأمل وجموح الاعتداد العقلي في الفهم والتأويل
والتفسير .

وتجاوز التصوف . ورأى أن الوحدة المطلقة أكثر جدوى من
وحدة الوجود التي تعتبر للممكنات وجوداً حقيقياً . وأقدر رفعاً
للإنسان وعقله . وأوثق ارتباطاً بالمطلق الذي لا يروغ .

فكان في ما كتب من ذلك . يلخص سابقه . موحداً بينهم
بالآراء . متجاوزاً خصوماتهم . إلى وضع أعمق تحليلاً وأجرأ تركيباً
وأبعد رؤية . وهو في ذلك يصدر عن إيمان لا يترعزع بالفكر والمحاكمة
وإعادة النظر للوصول إلى الحق ومعرفة حقيقة الوجود . ولسوف يجلي
ذلك أكثر رؤية مفكرنا في رداء الفلسفة .



الرباب والناس

فلسفة الوحدة لمطابقة

تختلف الفلسفة عن الفقه والكلام والتصوف جميعاً . لأسباب عديدة تكمن في الغاية والأداة والطريقة والمفاهيم التي يستعملها كل فرع من هذه الدراسات والبحوث . وكما تختلف الأبدان -- بحسب مايقدم لها من الأطعمة -- كذلك اختلفت العقول في بحوثها النظرية عن المعرفة والحقيقة بحسب كل أسلوب مما ذكر .

حرص الفقهاء على البقاء -- دائماً -- ضمن إطار النص الديني لا يبارحونه ، وجعلوا الأحكام الشرعية توابع لآحياة فيها، إلا من خلال الحركة التي يبيحها الاستنباط إمكان فهم وتفسيراً ، فكانت حدود الفاعلية العقلية لاتتعدى هذا المجال ، على ضيقه .

وتبارى الكلاميون بابداع التأييدات المنطقية والنظرية لتأويل ودعم النصوص والأحكام والعقائد الدينية ، فوصلوا إلى تسويغات تصل إلى حد الإغراب . وبقيت -- رغم كل جهد -- مجموعة محاولاتهم إضافات محدودة في المنهجية الإقناعية على مستوى الاعتقاد الإيماني . في مايبثره تركيب الدين من مسائل وإشكالات .

ولاذ الصوفية بعالم الخسوبة العاطفية . واستكشفوا مواطن العشق ولها وذوب وجدان وثقة مطلقة . وأبصروا كل شيء من خلال المحبوب وعبر سدُفه ، فاستثاروا بذلك أعرق الكوامن البشرية وحرّكوا أطف المشاعر . إلا أن هذه الانعطافة أدت إلى تنوع لم يكن بالحسبان . فانفصمت الخلجان المترعة في سرير النهر الأصيل وشكلت بحيرات هادئة ومستقلة نسبياً ، بالقياس لما يجري في مسار التيار الذي تفرعت

عنه ؛ حتى لقد أقيمت اصطفاً بعض نقاط الاتصال في عدد من حالات الانفصال والنشور .

لكن الأمر بالنسبة للفلسفة ينطوي على مغامرة أكثر خطورة وأشد جراً وأكثر حساسية ، تتطلب مقداراً من اللياقة العقلية ملائماً لما تفرضه مناهجها من ضروب البحث . فالطموح الفلسفي يتجاوز طموحات الفقه والكلام والتصوف العقلية ، التي تقيدها وقائع الدين على المستوى الموضوعي والاعتبار الغائي الشخصي ؛ وقد يصل أمر هذا التجاوز إلى حد التعالي . أو يكون في موضع الافتراء والادعاء أو التصور مرات .

الفلسفة خطيرة ، لأن الانزلاق فيها سهل بسبب الحرية اللامحدودة في البحث . بل إن الباحث الفلسفي كثيراً ما يخرج على قواعد الفلسفة ذاتها ، المنطق . ويرتكب المخالفات العلاجية على غير علم . وينشأ عن مثل هذه المغامرة - الفلسفة ما ينشأ من صروف واحتمالات وظروف الاستخدام غير المشروع ، التجاوز ، الانسراب ، والغربة في مسالك العبور إلى المبحوث عنه .

والفلسفة الاسلامية تمثل نوعاً خاصاً من ذلك النتاج الانساني الوفير . إنها معادلة النجوع أو الفشل في نطاق التكبير الذي يرمي إلى تنظير التوحيد وتعقيبه . دون المساس بمسلمة الثنائية بين الله والعالم . وهي - بعد - حصيلة الثلاثة الكتب الدينية المترلة . والتي عليها مهمة إثبات عدم التعارض التسميمي بينها ، رغم ماتحتويه من اختلاف . وهي . هذه الفلسفة الاسلامية . لا بد آخذة على عاتقها تحقيق التفوق على الفلسفات المتفرعة عن الأديان السابقة . مجارة وتحقيقاً للتناسب في كون الإله - إله الدين لن يقبل من عباده - منذ محمد - غير الاسلام .

لكن الإيمان الديني يفرض المسلمات العقيدية ، يتطلب الوقوف عند حدود الأقيسة العقلية في الاستخدام ، حالما يصل إلى البحث في نقاط معينة . وهو مطالب بالإقلاع عن النظر في مطارح هي من أمر الرب . والفلسفة تعلمنا بكل جهد يمكن امتلاكه - كيف نوجه الأسئلة . فهل تتم ، بمقتضى الدين . عند حد ؟ وماهي المسوغات الفلسفية القادرة على تحديد الحرية ، أو إلغاء الطموح ؟ أليست مشكلة الخطر تتجدد في مجال « تقييد الفلسفة » كما كانت عليه في مجال « عدم تقييد الفاسفة » ؟ .

فلسفة ابن سبعين التي سأعرض لها . نموذج حي للمشكلات التي أثارها جميعاً . وهي - بالتالي - مجال رحب لبيان ما يستحق ويشف من مواقف إزاء تلك المحاذير .

هذا القسم من الكتاب يضم خمسة فصول ، حرصت على استيعاب فلسفة ابن سبعين في مناقشاتها العلاجية كلها . وحتى تتسنى رؤيتها المحددة قدر الإمكان . عمدت إلى اقتصار الفصل الواحد على زمرة من التناولات ذات الارتباط المباشر ، مما ينحصر في وجه من وجوه فلسفة المفكر الذي أتناول .

ففي الفصل الأول عالجت ثقافته الفلسفية ومعرفته آراءه سابقه فيها ، ورفضه مواقفهم . ثم دللت على الأسس التي ارتأها مستنداً لعرض فكره ، باعتماد طرق منطقية ومفاهيم رياضية ومكتسبات طبيعية كانت متوافرة متاحة في عصره ، لتأييد مذهب إليه .

أما الفصل الثاني فقد بحث فيه تناول ابن سبعين مشكلة المعرفة ، من قبيل البحث عن منهج قادر على إدراك الحقيقة . وهذا يعني لإيراد

موقفه الناقد تجاه الأربعة الاتجاهات الممكنة يبحث فيها على اليقين .
وهي مناهج الفاسفة والكلام والفقه والتصوف . وتبع ذلك الأصول
المنطقية لما استحدثه مفكرنا أداة لتحصيل الحقيقة .

ويظهر في الفصل الثالث النقد السبعيني للمذاهب المتقدم ذكرها
في إطار الانسان . ذلك العالم الأصغر . والمذهب الذي يتيح في ذلك .
وتناولات — في هذا السياق — نظرية النبوة عنده ، وما يتعلق بها من
الوقائع تكوينية ، فيزيولوجية ونفسية وأخلاقية . حتى تنسجم مع الروح
الديني على أتم وجه .

فأوصل ذلك إلى المدى الذي يمكن أن يبلغه الانسان في إدراك العالم
والكون ومحتواه . وبالتالي العلة التي ينتج كل ذلك بها ، ومراتب الموجودات
النسبة إلى الوجود الحق . وذلك في رابع فصول هذا الباب .

وبآخر الفصول عرضت الأساس النظري لأخلاق هذا المذهب ،
بما هي المنطلق الأمثل لتحقيق نموذج المؤمن — المحقق ، كما أرادها الفيلسوف .
وتحدثت في السلوكات المباحة لإدراك الغايات الأخلاقية . وتجاوزت
الاعتبارات السابقة . ووضع السلم القيمي الكفيل بالوصول إلى السعادة
والتصرف في الأكوان . ثم قدمت صورة للانسانية التامة . كما يرسمها
ابن سبعين ، فتشفيح الروح في جسد المذهب وتبته حركة الحياة والفعل .

• • •

الفصل الأول

الأسس التكوينية

غلب علم الفلسفة على فكر ابن سبعين « فأراد أن يظهره في ستر وخفاء وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه . حتى لاتنفر النفس عن مقاله . . وقد ادعى الرقي عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الإحاطة والتحقيق » (١) .

ثقافة ابن سبعين الفلسفية :

قرأ ابن سبعين آثار الفلاسفة اليونانيين وتعرف على آرائهم والخلافات المذهبية فيما بينهم . من خلال الشروحات والآراء المنقولة مما يتعلق بفلسفة أرسطو وأفلاطون وأتباعهما . واطلع على مذاهب الفلاسفة الاسلاميين وسبر أغوارها ، وفطن إلى مواطن التجديد ومواضع التقليد . وهو - إلى جانب ذينك الجهادين - فصل في كثير من المسائل الخلافية في فلسفة المحدثين والقدامى ، والتي استمر تشكل سلسلة تطورها في طرز من التفكير البشري معينة . فامتلات كتبه بذلك .

(١) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٢٩٢ .

لقد استشعر أبو محمد - منذ وقت مبكر صعوبة الميدان الذي هو فيه ، فاندفع لامتلاك زمامه وإجادة أسلوبه . ويظهر هذا خلال حديثه عن « بد العارف » ، حيث يقرر أن « صناعة هذا الكتاب صعبة ، فإن الكلام يدور فيه ويتداخل . . كل ما تقدم فيه هو المتأخر . وكل متأخر هو المتقدم . وكل ما يختلف فيه يتفق إذا كرر ، وكل ما يتفق يختلف إذا صرف » (١) .

وقد حرص - منذ البداية - على تجاوز الفلسفة . بما هو شائع عنها من دقة المعاني واستخدام المصطلحات وعسر الفهم ، كيما يبرز بنتاجه ذلك الأسلوب في البحث . فأظهر أن الواجب يقتضي إجابة الفيلسوف عن مسأله بما هو أظلم وأصعب ، وبما هو أعسر وأبعد عن الفهم (٢) . وقد عمد في أكثر المسائل الرئيسة المشكلة إلى إيضاح مواقف سابقه من الفلاسفة ، ثم حدد رأيه الخاص فيها ، فجعله ذلك دائم التوجه إلى آراء الآخرين ، حريصاً على التعرض لها بغية الكشف عن مواطن الجدة أو التقليد ، تبعاً لما عرف من آراء أفلاطون وأرسطو خاصة .

هذا ما يجعلنا ندرك الأسباب التي جعلت بعض الدارسين يقرر أن « مذهبه في تفسير الوجود يعتبر غاية في التعقيد والإلغاز في التعبير عن هذا المذهب ، ويصعب جداً تبين مرامي كلامه فيه . . ولا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية في بعض عبارات ابن سبعين حتى نجدها وقد غابت عن فهمنا بالتدرج ، وانقطعت صلتها بما يليها من العبارات » (٣) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٢ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

(٣) الفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٩٤ وتاليها . وقد قال بذلك

الغريبي : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

لقد احتوت كتب أبي محمد صوفياً من مذاهب الفلسفية المختلفة .
وظهرت جميعها دون استثناء . موضع ازدرائه لقصورها عن إدراك
الحقيقة . وقد اعتبر أن : « أرفع مذاهبهم مذهب أرسطو ، وكتبه
رفع الكتب كذلك . إذ هو الحكيم بإجماع منهم . وهو المتبع عند
فلاسفة الاسلام » (١) .

ثم أطلعنا على نقده ماقال أرسطو في النفس والمنطق والعالم . حتى
لقد قدم تلاميذ ابن سبعين فلسفته على أنها هدم لذلك العلم الذي كانت
العامة تطلق على المشتغل به : اسم زنديق . وتقيّد عليه أنفاسه . فإن
زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يرفع أمره للسلطان» (٢) .

ماسأعرض له عند ابن سبعين قصده بيان مذهبه الخاص . بالقصد
الأول ، والاطلاع على جانب من هنات أو توفيق الفلاسفة أقرانه
الآخرين . في الثوب الذي عرض له . ثم بيان الكيفيات التي اتخذها
تجاه أحداث عصره . بالقصد الثاني ، باعتبار مذهبه نتاج تلك الفترة
بمعطياتها الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية عامة .

على هذا النحو لانطلب من الماضي إلا الماضي نفسه . ومن ثم
« يتركز تأريخ الفلسفة في تقديم لوحة تبين لنا التطور المتتابع للفكر
الانساني . وليس في مايمكن أخذه من تعاليم واقعية فيه » (٣) .

نقطة الانطلاق :

تعتمد فلسفة ابن سبعين لقيامها مبدأ واحداً . هو التمييز بين ماهو

(١) ابن سبعين : به العارف ص ٤٩ .

(٢) المقري : نفع الطيب ج ١ ص ١٣٦ .

(٣) ريتان : Averroës et l'averroïsme, p. 6.

« وجود حقيقي » و « ماهو » وجود وهمي . وهذا أمر ليس باليسير -
على محدوديته -- لأنه لا يتحقق إلا عن طريق نفي الشخص ، بالاستناد
إلى المطلق . الذي يعتبر أن « الحق واحد ، وما عداه وهم » (١) .

و الأوهام بالتعريف -- هنا « هي المستندة والمستند إليها بوجه ما » .
ويمكن القول بأننا نحن تلك الأوهام ، بل نحن نحن ، بل هو هو ،
بل لا يقال نحن ولا هو من حيث الإشارة والميل . ولكنها تشعر بالشيء
الذي يجد ذلك الشيء من كل الجهات . ويصرف هو والهوهو إلى أنا ،
ويجد الآنية والهوية معاً .

يفرض هذا أن يتبع نقلة صرف « الهو » و « الهوهو » إلى « أنا »
بغية إيجاد « الآنية والهوية معاً » ، خطوة أخرى مكتملة ، هي اعتبار
جميع الأوهام نتاج ما يعرض لعقولنا من وقائع العدد والكثرة ، وما يؤثر
من ذلك في تكوين أحكامنا التي تعبر عن معرفتنا ماهو محيط بنا ضمن
ظروف المكان والزمان . و « من علم هذا تجاوز ، واستعار الوهم ،
واستند إلى ظل حقيقة وهمية ، وجعلها موضوعاً لذلك الوهم ، وسمى
ذلك ذاته ، وأوجد من لم يكن ، وأعدم من لم يزل » (٢) .

الذات الانسانية -- إذن -- هي سبب القول « بوجود مشخّص »
وهو من أحوالها . أما الحقيقة فهي أن « الوجود مطلق » . وفي مكنة
الذات هذه إدراك ما قامت به . من حيث أنها أوجدت من لم يكن
موجوداً « الأنا » وأعدمت من لا يزال ماثلاً « الهوهو » ويتم لها ذلك
عن طريق نزع الوهم (٣) .

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١٧٥ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) معالجة هذا السبيل موضعها الفصل التالي : « نظرية المعركة » .

نقد الفلاسفة :

وجه ابن سبعين نقده للفلسفة في أنواب أعلامها المشهورين ،
في محاولة تجاري الاعتقاد الشائع بضرورة القضاء عليها لما اتسم به
متحلوها من فساد . ومن هذا المنحى المتميز بالدعوة للوصول إلى الحقيقة ،
اختصر سبل إدراك المعرفة بالوجود الحق ، بوساطة نفي ما يترامى لنا
غير واجب الوجود ، الله الواحد الذي لا قبله ولا بعده كما أفادت الشريعة ،
فاختصر بذلك تقسيمات الفلاسفة الشائعة في طرق البحث عن اليقين ؛
هذه المحاولة التي شغلت تاريخ الفلسفة الإسلامية جميعه . ولذا كان
ابن سبعين مضطراً لاستخدام اصطلاحات الفلسفة ومعانيها ، في الوقت
الذي يعلن فيه خروجه على قواعد الاشتغال فيها .

يقول في رسالة : « لانتفضت إلى قول بعض الفلاسفة في قولهم :
عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الطبيعة ، والعالمة ، والواجب بذاته ،
وجميع ذلك من مفروضات الأوهام وذلك أنهم يظهر لهم من الحقيقة
جملة مدركات وهمية بالمدرك العظيم الذي يظهر لهم ، وهو أجل
من غيره » (١) .

وقد كان من نتائج هذا الموقف أن هاجم ابن سبعين المذاهب
الفلسفية السائدة وآراءها في الله والعالم والانسان . وصرح في مسألة
« قدم العالم » بأن أرسطو « لم يكن مصيباً على الاطلاق ، أو أخطأ في
الأكثر ، فيما يشهد له الدليل ويقوم عليه البرهان » (٢) . وقال بأن
حال الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا عن أرسطو كذلك ، فقد انحرفوا

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ١١ .

عن جادة الحق والصواب . لذا لابد من تسفيه آرائهم وهجر مذاهبيهم
لبطلان أساسها .

وتطرق لمهاجمة ابن باجة وابن رشد والفارابي وابن سينا والغزالي (١).
فرأى أن الأول « رجل مفتون بنفسه ، وله سفطة كثيرة » .
وعاب على ابن رشد افتتانه بأرسطو وتعظيمه له ، بحيث « يكاد يقلده
في الحس والمعقولات الأولى . . . وأكثر تواليفه في كلام أرسطو .
إما يلخصها وإما يمشي معها » . وقال بأن الفارابي « اضطرب وخلط
وتناقض . . . وأكثر تواليفه في المنطق » . وقرر أن ابن سينا « مموه ،
مفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة . . . وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة
من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه
لا يعول عليه » . وعن الغزالي يقول : « لسان دون بيان ، وصوت دون
كلام . تخليط يجمع الأضداد ، وحبيرة تقطع الأكباد . مرة صوفي ،
وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة محيّر .
وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت . وفي التصوف
كذلك . لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم
الإدراك » .

الوجود والعدم :

التمييز بين الوجود والعدم ، واحد من المرتكزات الهامة في كل
فلسفة تتعرض لتقديم تفسير مناسب لظاهرتي الكون والفساد ، ووقائع
الزمان والمكان وما يتصل بهما . لذا كان لزاماً على ابن سبين أن يتعرض
لتحديد رؤيته هذا الجانب من البناء الفلسفي الذي أنشأ .

(١) ابن سبين : بد العارف ص ٤٤ والتالية .

أ - الوجود :

حرص ابن سبين على « الوحدة المطلقة والتوحيد السالم من علل المحتملات كلها » . ورأى أنه « لا يصح التوحيد من أشرك بالله بوجه ما » (١) . وكانت سبيله إلى ذلك تعتمد تحديد ماهية الوجود وأنواعه مبدأ لا يمكن التفاضل عنه .

١ - ماهيته: وقد قرر أن « الوجود في كل موجود هو الحق فيك (الانسان) . . والحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم . وتلك العوالم هي أمور الله . ولذلك يقول الحق : وإلى الله ترجع الأمور » (٢) . وهذا ما يجعل من الحق صورة كل شيء وغايته . ويغدو - بالتالي - القول الفصل : ان لاحقيقة لشيء إلا بالحق . ولاوجود إلا منه - كما يقول ابن سبين - والوجود الحق واحد (٣) .

٢ - أنواعه : يعتمد مفكرنا تقسيماً للوجود يفرد له أنواعاً ثلاثة اعتبارية بعد إقراره أن « الوجود الحق واحد » . هذه الأنواع هي (٤) :

١ - الوجود المطلق : هو الله . ولا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا هو . الوجود الواجب ، الكل ، الهو هو ، المنسوب إليه ، الجامع ، الأيس ، الأصل ، الواحد ، الأصح ، أصح . لانتهمة

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١٢٤ .

(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ١٤٩ .

(٣) ابن سبين : بد العارف ص ١٠٢ .

(٤) انظر : ابن سبين : (م . ت) ص ١٤٩ ، ص ٢٣٤ ، ص ٢٥٣ . بد

العارف ص ١٠٢ .

ولانتوهمه . وأطلق عليه اسم « دائرة الوجود » ورأى أن : « المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء » .

٢ - الوجود المقيّد : أنا وأنت . والنوات كلها ذات ذلك الوجود ، لامن جهة مايلزم عنه . وأنت انظر إن وجدت للوجود صورة يشار إليها ، فالترم البعض من موضوعك ، واستند إلى بُدُك المقوم له ؛ وقولك الجسم والجوهر والعرض هو الوهم وهو غير الجليل ، وما يخالف الحق المبحوث عنه .

فالعالم ومافيه : الروحاني والجسماني . لاحقيقة له إلا بما يسري للحق منه بالفعل ، فالعالم على الاطلاق له ، والكلي والجزئي له ، والهيئات والانفعالات له ، وبالجملة : الجواهر الجسمانية والروحانية والأعراض الجسمانية والروحانية ملكه وفعله . وهو لكل موجود صورة مقومة له ، والوجود إلى سواه بمنزلة الكلام من المتكلم ، متى قطعه انقطع ومتى تكلم به وجد .

« اذا ذكر الوجود المقيّد نفسه ذكر لاشيء ، وعاد لاذكراً ولامذكوراً » .

٣ - الوجود المقدّر : جميع مايقع في المستقبل . وهو مثل المقيّد بآخر أمره .

ب - العلم :

بعد أن يحدد ابن سبّين موقفه من فكرة الوجود ويفسر الموجودات المادية واللامادية في عالمنا الطبيعي ، يلتفت إلى العدم فيحدد مكانه

في فلسفته وكيفية إطلاقه والهيئة التي يرى عليها المعلوم وموضوعة الإعدام عنده .

١ - ماهيته : كل ماخالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب ، هو عدم من جهة ووجود من أخرى . فلا موجود - على الإطلاق - ولا واحد - على الحقيقة - إلا الله .

٢ - إطلاقه : يرى مفكرنا أن «العدم يطلق على أنواع كثيرة» .
ويعد منها ثلاثة (١) : هي :

١ - أن يعدم النوع ما ليس في طبعه أن يوجد له . مثل عدم النبات الحس .

٢ - أن يعدم الشيء ماشأنه أن يوجد له في طبعه أو شأن جنسه . مثل الانسان الأعمى . فانه عدم من البصر ما في طبعه أن يوجد له . وهو في طبع نوعه أو جنسه .

٣ - أن يعدم الشيء ماشأنه أن يوجد له في طبع جنسه لافي طبعه . مثل الخفاش . فانه عدم من جهة البصر ما في طبع جنسه الذي هو الحيوان أن يوجد له في الوقت .

٣ - المعلوم : هذا يعني أن المعلوم هو المتني ، لأنه يتميز على الموجود . وقد رأى ابن سبين أن : «المعلوم ما ليس بشيء» ، وما ليس بشيء فهو معلوم . وما هو شيء فليس بمعلوم « وإن «المعلوم ما ليس بموجود ، لأن كل ما ليس بموجود فهو معلوم ، وما هو موجود ليس بمعلوم» (٢) .

(١) انظر : ابن سبين : (م . ت) ص ٢٣٠ . وقد وردت هذه التقسيمات ذاتها في « بد العارف » .
(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ٢٣١ .

٤ - ضروب المعلوم: وعد المعدومات كلها في خمسة أضرب (١).
هي :

١ - معلوم لم يوجد ويستحيل وجوده . مثل شريك الله ،
وخلق كلامه وسائر صفاته . فهذا معلوم لا يصح وجوده . وهكذا
اجتماع الضدين في محل واحد . وكون الشيء في مكانين في وقت واحد.

٢ - معلوم صح وجوده وانقضى . وهو كل ما كان في العالم
من يوم ابتدئ إلى يومنا هذا وقد انقضى من تصرفات الخلق .

٣ - معلوم يصح وجوده . ولم يوجد . ولا يدرى هل يوجد
أم لا ؟ مثل مقدرات الله التي يصح تعلق القدرة بها . كخلق عالم
ثاني وثالث وغير ذلك .

٤ - معلوم يصح وجوده ولا يوجد . مثل ردّ أهل النار وأهل
المعاد إلى دار الدنيا ، فقد أخبر أنه جائز .

٥ - معلوم يصح وجوده . ولم يوجد . ويوجد قطعاً . مثل
الحشر والنشر والقيامة والحساب والثواب والعقاب وما جرى مجرى ذلك.

٥ - الإعدام : ويرى أبو محمد أن الإعدام « ليس معنى » (٢) ،
ولذلك لا يصح أن يتعلق بالفاعل . وبالتالي فإن الإعدام لا يصح أن
يقال : إن القديم - الله - خالق فيما يزال قبل خلق العالم ، ولا تارك له.
يقول : « الإعدام هو أن لا يفعل الفاعل شيئاً ، وذلك نفي لا يتضمن
وجود معنى . لأن الإعدام لو كان معنى لكان يجب ثبوته مع الله في

(١) الموضع نفسه .

(٢) ابن سبّين : (م . ت) ص ٢٣١ .

الأزل . وذلك محال . وإذا استحاز وجوده فيما لم يزل . استحال وجوده فيما يزال . ولا يصح قول من قال : إن الإعدام يتعلق بالفاعل ، لأن ما ليس بمعنى مُحدَث لا يتعلق بالفاعل ، (١) .

التصوف طريقة :

بعد أن أرسى ابن سبعين قواعد مذهبه بتحديد نقطة ابداء الانطلاق فيه . والاتجاه الذي يحدد كل مطلب لمعرفة الوجود ، وحقيقة كينونة العالم ، وما تعلق بهذه الأصول من معارف ومواقف : لجأ إلى ربط ذلك كله بسلك صوفي عرفه الناس - عامة وخاصة - في ذلك الوقت . هو « الفقر » تجاه الله بما يكفل « الظفر بالعزة والجلال » وماترتب على ذلك .

وقد رأى مفكرنا - ضمن هذا الإطار - أن « السالك » يستوي على « عرش كماله وربّه عنه راض » ، ويحصل له في « الكسب » خمس خواص . وقد قصر الفقر على الوجود المقيد ، وعرفه بأنه : نفي شيء عن شيء هو له ، وإثبات شيء لشيء ليس هو له . وأفاد أن « الفقر من الأشياء التي لا يوصف الحق بالقدرة عليها ، لأن الحق عز وجل هو الغني بالذات وحده ، وغيره فقير بالذات . ومن المحال أن يفعل المحال أو يتفعل أو تنفعل الحقائق ويدخل مالا يمكن في حقيقة ما يمكن ويمثله » (٢) .

ورأى « القدرة » تنصرف في الفقر الاضافي الذي جرت به العادة .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٧ .

أما الخواص الخمس الحاصلة في الكسب ، فهي كما يقول ابن سبعين (١) :

١ - يظهر لك في البقظة ما كان يظهر لك في النوم قبل ذلك .

٢ - تعلم بجوهرك الذي خرج قبل ذلك الفعل ما كنت تعلمه بالنظر والبحث والروية والفكر .

٣ - تقدر على بعض الممكنات بوجه ما ، وتتصرف فيها بالشيء الذي تسميه عامة الصوفية « همة » .

٤ - ترد عليك مواهب لا من جنس ما أنت عليه .

٥ - تخبر بأمور سنية ثابتة في النظام القديم . تكشفها وتسميها حضرة بالضرورة .

الفلسفة وسيلة :

على الرغم من النقد الذي وجهه ابن سبعين لامشتغلين بالفلسفة وادعائه الرقي عنها لعدم كفايتها في الوصول إلى الحقيقة . فقد عمد لاستخدام هذه الوسيلة بقصد تحقيق بسط جوانب اعتقاده ، وتبيان أصوله المذهبية ، والتعريف بقضاياها ومواقفه المختلفة .

وفي حدود هذه الوسيلة استخدم أدوات عديدة لغايته ، منها المنطق الصوري والمنظومات الرياضية والمعلومات الطبيعية والفيزيولوجية والفلكية ، بل ربما تجاوز ذلك إلى الحديث عن التصرف بالموجودات بطريق التأثير في الكواكب روحياً ، أي بالسيما .

يقول في رسالة : « اجعل إهمال البرهان الصناعي والأقيسة

(١) ابن سبعين (م . ت) ص ٢٢٢ .

الصناعية والفسائية وجميع أنحاء المقدمات التي ما بين الناس والقضايا
 الحولية والشرطية : مقدمة . والتوحيد الذي لا يصح معه توحيد ، بل
 يكفر توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحد وموحده وتوحيده : مقدمة
 أخرى . ويكون الحد الأوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ،
 الأكبر التفريد . والنتيجة : الغبطة . والقياس الاستخارة . والبرهان
 انتظار الفتح (١) .

وهو ، إذ يستند لألفاظ الفلاسفة ومصطلحهم على نحو ظاهر
 ومديد . يتبدى اتكاؤه لادناً للنظر في موضوعات الصوفية التي يفترض
 فيها شيوع حديث القلب . ففي تعريفه الفقر - على سبيل المثال -
 يرد على لسانه :

النظر في ماهيته مجردة . . الألفاظ الدالة ومطابقتها . : وتخليصها
 وتحريرها . . جملة غير مفسرة . . مهمة غير مخصصة . . فقد ماله
 يحتاج . . الأسماء المترادفة . . ليس محضاً . . ليس باضافة . . بالعكس
 من حيث ثمرتهما . . سلب . . إيجاب . . بالعكس من حيث لواحقهما . .
 ضد المنكئة . . من حيث الشرط والتضمن . . الكمالات الأول
 والثواني . . ماهية الحادث . . آنية الانصاف . . الممكن والواجب . .
 نفى شيء . . إثبات شيء . . بالذات . . الفقر الإضافي . . نسبة . .
 حذف الإضافة المساوية وغير المساوية . . المفارق التالي . . (٢) .

فاذا التفتنا إلى استخدامه المعلومات الرياضية رأينا كثيراً من ذلك ،
 مثاله ما أورده عن : اتفاق دعوة « قاصد المعرفة الحق » التي داخل الذهن

(١) ابن سمين : (م . ت) ص ٤٤٧ .

(١) ابن سمين : (م . ت) ص ٢٢٧ .

مع التي خارج الذهن . فقد رأى أن في مكنته أن « يطلع بالتركيب إلى بده » وأن « يهبط بالتحليل إليه » وأن « يدور عليه » بالجملة . ثم يجعل السلب الذي اتصف بقدرته عليه نفسه . و « قصده ومقصوده دائرة وهمية . ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها ، والمطلق في محيطها . وينظر إلى الخطوط الخارجة من النقطة المذكورة في خاذه ويراهها متساوية ، وينسبها . وينظر إليها ثانية من المحيط بحذف الوسائط . ويبصر الواسع في الضيق . وينظر الأشياء في نفسه . ثم يقطع حبل النظر والمنظور فيه من حيث الحقيقة والوتر . ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها . ثم يحقق الأمر ثانية . ويجعلها ماهية واحدة . ويقول : ليس إلا الأيس فقط . وهو هو « (١) .

على هذا النحو يظهر منحى اعتماد ابن سبعين على ما قدمته الهندسة الأقليلية . مما يمكن استخدامه لتصوير وحدة الكون على أساسه لدى مفكر يعتبر المطلق دائرة الوجود ، يحيط الدائرة اللامتناهي . ويرى في المركز الوجود المقيد والمقدر . من حيث أن النقطة « وجود مفرد تدل على آنية أنا وآنية أنت وهوية هو . وهذه أسماء موجودة بعد وجودها . ورسوم بادية عنها حدود تفتقر لها وتسرها بالتصريف وتظهر بالتشريف » (٢) وتشير النقطة في هذه الفلسفة إلى « وحدة المحقق » عند سلب الإرادة ونيل المراد . وحذف مسافة الموجد والأشرف ، وقطع التقسيم والاشتقاق (٣) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .

(٣) ستأتي مناقشة هذه الاعتقادات والأفكار وما تنتجها في الباب الرابع من البحث .

الفصل الثاني

نظريّة المعرفة

تناول عبدالحق بن سبعين مجمل المذاهب السائدة في عصره بالنقد . وأظهر في مناهجها ما اعتبره مواضع سقوط وضعف ، فأبطلها . ثم عمد إلى بسط مذهبه بديلاً لها يستند إلى الأجزاء التي ارتأتها ناجحة في المذاهب الأغيار تلك . فوحد بين المناهج الأضداد ، وضمها في إطار خاص بعد نفيها كل فرقة فرقة .

ولكي يتحقق له هذا المرمى النقدي ، حصر الأفكار والاتجاهات والآراء تحت زمر أربع ، هي : مذاهب الفقيه والمتكلم والصوفي والفيلسوف ، فهؤلاء - كما يرى - هم الذين ينبغي أن يتكلم معهم لا غير . وإن سمعني نوبخهم ونرد عليهم ونذم مذهبهم ، فلا تتخيل أنني نذمهم بدم مطلق . . (لكن) لثلا يغلط السالك والمسترشد فيهم فيترك الحق ويهمل طريقته . . (والصحيح أن) تستعين بالفقيه في العمل ، وبالأشعري (٥) في الحب للشريعة . وبالفيلسوف في الصنائع العلمية

(٥) يلاحظ أن مفكرنا نقد المتكلمين من خلال دلالة عليهم بـ « الأشاعرة » الذين جسد علم الكلام في أشكال طريقتهم بذلك العصر ، كما تقدم ذكره في ثاني فصول الباب الثاني .

والعملية ، وبالصوفي في الحال الصادق والمكاشفات والاتصاف بالأموور
التي لا من جنس ما يكتسب (١) .

ورفض ابن سبعين أن يسمي نفسه بأي من أولئك ، وقال
بأن المشتغل بهذه الجهود كيما يحقق الوصول إلى الحقيقة ، هو « المحقق »
أو « المقرب » من الحقيقة ، وهو - بالتالي - الذي « يقتدى به في كل
كل شيء » يقوله ويفعله ، وجميع السابقين من الزمر ناقصون بإضافتهم
إلى المقرب .

أما العلم الذي انتضاه بديلاً لما تقدمه الفئات المذكورات ، فهو
« علم التحقيق » .

الوهم وأسبابه :

تؤكد لنا الاختلافات في ماهية الحقيقة وإطلاقها أننا نخطئ . فالفقه
قصر عن الوصول لمعرفة الحقيقة ، وكذا الكلام والتصوف والفلسفة .
أما أسباب ذلك فالأخطاء المنهجية الثابتة في أصول تلكم البحوث ،
وعلة الأخطاء الأوهام .

ولدفع هذه الأوهام ، في طريق تحصيل المعارف الحققة بالوجود ،
حصر ابن سبعين الأوهام في تسعة ، هي : العقول ، العلم ، القياس ،
الحد ، النفس ، العادة ، الإضافة . الزمان ، المكان . (٢)

وقد رأى أن العجز عن دفعها قبل السفر في طريق الحقيقة ، وعدم
دفعها بغية الإحاطة بهذا الوجود وتصوره ، لا بد أن يكونا مسوغ

(١) ابن سبعين : بد المعارف ص ١١٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٧ .

خوف من عذاب الخالق ، الوجود الواجب ، نظراً لما ينشأ من خطأ
يورد العقل البشري بمجانفة الحقيقة والصواب - مطلب كل عاقل .

لذا ، فإن درء هذه الأوهام لا يتم بشكل اعتباطي أو عفوي ،
بل لا يمكن أن يتم بغير منهج يكفل إدراك الحق ومعرفة الوجود ، من
حيث هو موجود . ولاتيين معالم هذا المنهج إلا بعد معرفة مواضع
الضعف والغلط التي تستوجب النقد والإعراض عند الأربعة الرجال
المذكورين ، لتجاوزها .

نقد المنهج :

يختلف تخلص الحق لكل باحث في الوجود ، باختلاف الأدوات
والوسائل والطرق التي يستحسنها ، وتبعاً للمطامح التي يعلقها - في
منظومة منهجه - على نتائج بحثه . وإذا كانت البحوث تختلف من
مفكر إلى آخر ، فإن خطوطاً عريضة تتوافر في كل موضوع يحددها
ماله من طبيعة ومنحى واشتداد ، وهي تمكننا من إصدار أحكامنا
القيمة عليها ومواقفتنا تجاهها . وانطلاقاً من ذلك يمكن استنباط طرق
البنائية العلمية لدى أولئك الذين أثروا في الاعتقادات الدينية والمواقف
الإيمانية في المجتمعات الإسلامية ، ويمكن تقويمها .

أ - عند الفقيه :

يحدد ابن سبعين العلم عند الفقيه بأنه « معرفة الأحكام الشرعية »
و « طريقها الاجتهاد » . ويقول : إن العلم عنده هو « ما يفهم ، أو
ما يفهم منه خطاب الله تعالى وخطاب رسوله » . ويسير لتحديد منهجه
بأن « ينظر ذلك من كلام العرب والسلف الصالح » (١) .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

والحكم السعيني - تبعاً لما تقدم - هو أن « الفقيه صالح الأصل فاسد الفرع ، صادق الجنس كاذب النوع » ، لأنه إنما « يتكلم من عند نفسه ويقيس اليوم بأمره ، ويفني السائل ويترك نفسه في رتبة المسؤول » (١)

وينحي باللائمة على منهج الفقيه في البحث عن اليقين ، من حيث هو ، يزعم أنه يفهم كلام الرسل وخبر الرسل . ويعلل دينه ويتممه برأيه واجتهاده . . يحجب نور الله عن عباده بالفروع المعللة ، ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة ، وصد الناس عن موارد الشريعة وربحانها (٢).

والنتيجة التي يرتبها ابن سبعين على ذلك هي أن الفقيه يفر عن التحقيق ويترك أهله ، ويمشي على الضلال ويركب جهله . لذا فلا فائدة ترجى منه ، فأخرج من سجنه .

ب - عند الكلامي :

ثم يذكر أن المتكلم ، والأشعري خاصة ، ينتهج « السبيل إلى معرفة الأشياء والدلالة على معرفتها من أربعة أوجه : ما يعلم بالحواس . ثم بالبديهة ، وهو علم الضرورة عنده . ثم بالخبر . ثم بالدليل » (٣) .

ويرى ، باعتماد ما تقدم ، أن علم المتكلمين « فاسد الأصل ، قبيح الفرع ، لانتيجة له من حيث هو علم ، وإنما نتيجته من أجل ما وضع له ولماذا وضع » (٤) . ويسوغ ذلك بقوله : إنه لما كان المراد بمذهب الكلامي « قطع المخالف للشريعة ، والشريعة حق ، قيل له :

(١) و (٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٩ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .

صاحب حق بالعرض . وهو مثل من يقول : الثلاثة أقل من العشرة
بدليل أن الملك يموت غداً ، فقوله حق ومثاله باطل .

وهذا يعني لدى مفكرنا أن « للاحقيقة المذهبه (الكلامي) من حيث
هو ، ولو صمت لكان أخلص له » فاعزف عنه .

ج - عند الصوفي :

وكما تصدى لزمرتي الفقهاء والمتكلمين ، وعدت مناهجهم قاصرة
عن درك الحقيقة ، وقف جهداً على أقرانه المتصوفين ليتخطاهم مقرباً
البحث في الاتجاه الذي ارتآه صواباً يكفل ترويج الجهود .

ولقد عدت شارح عهد ابن سبعين في مناهج المتصوفة ، بحسب
تكوينها ، ثلاثة أنواع (١) ، هي :

١ - أن يأخذ الصوفي مقدماته الأول من الفقيه في الأعمال
الشرعية ، ومن الكلامي في الاعتقاد ، ويركب على ذلك : التوجه
والمجاهدة والتوكل والتسليم والتفويض والرضى .

٢ - أن يرى الصوفي سبب الكمال في الصدق والإخلاص
واستصحاب الحال وثبوت القدم والتجرد المحض والتخلي الكلي .

٣ - أن يرى الصوفي سبب الكمال في التخلي عن غير الله والتخلي
بصفات الله ، فيكون التجلي ثمرة ذلك كله .

وقد حكم أبو محمد على مناهج المتصوفة بالقصور ، لأن العوالم
التي يطلقونها ويتحدثون عن مراتبها وحنوف معارفها ، مثل « عالم

(١) مؤلف مجهول : شرح رسالة العهد (م . ت) ص ١٨ .

العقل وعالم النفس وعالم الملك وعالم المنكوت وعالم الجبروت » ، إنما هي جميعها في مرتبة دنيا اعتبرها هي « العالم الأول » (١) .

وهذا ما جعله يجزم بأن اختلافاتهم تلك تعني عدم إدراكهم الحقيقي للوجود الحق . وبقاء لبس التعدد . الأمر الذي يجعل الصواب في الانصراف عن الصوفي .

د - عند الفيلسوف :

أما الفلاسفة فهم الفئة التي يبدو من خلال كتابات ابن سبعين أنه قد توجه إليهم في مجمل مسعاه الفكري ، وضمن إطار بحوثه الوجودية ، وسعيه الحثيث لإدراك اليقين فيما يقيم معرفة الحقيقة على أسس متينة تدرأ عنها الشكوك وتبعد الخلافات .

وقد أوضح شارح العهد أن الفلاسفة إذ تعمل بكل جهد ودأب تصل غاية لا تبارحها في التوصل « بالجواهر إلى العقل الفعال ، وبالعلم إلى الكلي ، أو يكون في الفعال بالجواهر وفي المقصود بالعلم » (٢) ، عن طريق تحصيلها العلوم المنطقية والأصول التي تقوم عليها ، وما يلحقها .

وكان الحكم الذي أصدره ابن سبعين على منهج الفيلسوف ، في سياق البحث عن الحقيقة ، حكماً بالفشل الأكيد ، بسبب ما يشتمل عليه من طبيعة ومسالك . فالفيلسوف « كثير السلاح قليل النطاح ، طويل العدة قصير المدة والنجدة . . يشتغل بلم ولما ، ويطلب الحق بأو وأما ، ويعجز عن خبز بغير ملح ولا ما . . يعلل الحق وينصر

(١) ابن سبعين : به العارف ص ٧٨ وتاليتها .

(٢) شارح العهد : (م . ت) ص ١٦ .

ضده ، ويحفظ الباطل و يبذل فيه جهده . مرة يسقط بالطبيعة وما بعدها ،
وأخرى بالتعاليم ومقاصدها . ويطنطن بالمعاني المنطقية ، ويموه بالألفاظ
الوحشية « (١) .

ومما أخذه على الفلاسفة جهلهم أن « النظر في قوة النفوس »
مع موافقة كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وإثارة الحق والانقياد
له ورجوعهم لأنفسهم ، إنما هو يعني عن المنطق . ورأى أن هذا النقص
في علم الفلاسفة يوجب تركهم .

لقد قال ابن سجين بالخروج من سجن الفقيه سلوكاً كافياً لترك
علمه ، من حيث أن أداة الفقه هي النص المقدس الذي يحرص على تدبره .
وذهب إلى أن الانصراف عن المتصوف قمين بهجر علمه المستمد من أصوله
الخاصة غير الملزمة ، والبراء منها . ولاحظ أن العزوف عن الكلامي
وترك الفيلسوف ، لا يكفلان إسقاط عاميهما ، إن لم يرافق ذلك
السلوكان بإبطال الأداة الإقناعية - المنطق الصوري - عندهما ،
فأخذ على عاتقه القيام بهذا .

إبطال المنطق الصوري :

ركز عبد الحق وكده في إبطال المنطق الصوري على بحوث رئيسة
هي : الحدود ، الألفاظ الستة ، المقولات العشر ولواحقها ، تركيب
المعاني في القضايا ، القياس . واعتبر أن هدمها كافٍ لهدم « البرهان »
الذي تقوم عليه . وقد لجأ - لتحقيق هذه الغاية - إلى إيراد آراء الفلاسفة

(١) ابن سجين : بد المعارف ص ٢٦ .

المختلفة في كل مسألة مسألة أولاً ، ثم ينتقل إلى الحكم على الغلط ،
قياساً لها على ما اعتبره حقيقة أولى في تحصيل المعرفة بالوجود الحق (١) .

أ - الحدود :

يرى ابن سبعين أن جميع ما قيل في « الحدود » خاطيء ، لأن
تحقيق الحد من المسائل العويصة ، فإن صور الحدود والبراهين في
النفس أبدية ثابتة على حالها لا تتغير وإن تغير المحسوس « (٢) » .
وهذا يفضي إلى أن حد شيء من الأشياء الجزئية ، إنما يعني جعله
أبدياً - خلافاً لما في طبعه - وهو محال .

ويقرر أن « ايس بالعالم حاجة إلى الحد في نفسه ، وإنما يحتاج
للحد لبيان معلومه لغيره . والحقائق إنما هي في الأنفس » . ويقول :
إن « الوجود المطلق والآتية هي الأمور الذاتية الأولى » ، وإن الحد - إذا
نظر وحقق - وجد مركباً من ثلاثة أشياء : وجود . صفة نفس .
عبارة موضوعة له بصفة النفس . ثم يحكم بأن العبارات لا يلتفت إليها .
لأنها اصطلاح من مطلقها ، فلا يبقى في « الحد إلا محض الوجود » .
وتبعاً لهذا المعنى - فقط - يوافق على تسمية الوجود حداً .

ثم ينتقل إلى « الواحد » الذي يقال على جميع الأشياء التي تقال
عليها الهوية . وباعتبار الجوهر الواحد واحداً بالعدد لأشياء كثيرة
لا يختلف فيها بما هو واحد ، فيقول بلزوم أن يطلق الواحد على « الأضداد » .
بما هي أضداد ، والاطلاق واحد « (٣) » .

(١) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .

(٣) الموضع ذاته .

ويخلص من ذلك إلى أبي طالب الحقائق عن الالتفات إلى العدد والألفاظ والتسميات والجدل والغلبة والتبكيك والعتاد . ويبحث على ترك الميل للمعروف وأطراح المألوف ، لأن « القوم الواصلين إلى هذه المرتبة يرون أن العالم والمعلوم واحد ، والادراك والمدرك واحد » (١) .

ب - الألفاظ الستة :

أما في تعريف الألفاظ الستة (٥) فقد قال أبو محمد : إنها الكليات المفردة التي توجد بين المحمول والموضوع ، فعرضها ورد عليها برأيه الخاص (٢) ، الذي يهدنا دون ما أورده من معلومات كانت ميسورة في هذا المجال في كتب الفلاسفة المسلمين وخلاصات البحوث المنطقية وترجمات الفلسفة . بما هي من العلوم الدخيلة على العربية .

١ - الجنس : « صورة الكلي في الذهن ، وتجرد الصور المادية ، وتركيب الانفعال ، والوهم على أمثلة الحس . وثبوت الضمير على ترتيبها كذلك » . وذهب مفكرنا إلى أن المحقق إذا صرفها بحقيقة الوحدة للوجود الحامل لكل موجود ، انحلخ خبر الإضافة . وخلص الأفراد ، وجمع المناسب ، وبدد النظر إلى ذلك ، فعسر فرض الكثرة - بل لم يعد ممكناً أصلاً .

فلا فائدة من تركيب المنطقي الجنس . إذ لاخلاف في الوجود . وليس الجنس والكثرة إلا عبودية .

(١) الموضع ذاته .

(٥) وردت هذه الألفاظ في المدخل إلى مقولات أرسطو (إيساغوجي) الذي وضعه

فورفورديوس ، وسادسها منقو في سابقه ، بحيث تمد خمسة .

(٢) ابن سبئين : بد العارف ص ١٢ وما بعدها .

٢ - النوع : والنوع - كذلك - باطل . لأنه صورة واحدة
تعم أشخاصاً كثيرين ، فمن أي شيء انفصل النوع - ولا موجود
إلا الأول ؟ .

٣ - الفصل : والقول في الفصل هو : إنه « إضافة المعنى الحاصل
في النفس . وبسكونه فيها لا يضطرب الضمير لذلك ، وما جذبه الإرادة
وامتنع العقل أن ينثني عنه ، وثبت في قوة الإدراك ، وبلغ به الذهن
أمله بين اثنين فصاعداً ، ويتصرف به الضمير في ترده ونظره لغير
جوهره إذا احتاج لذلك » .

فإذا حكّم الانسان إرادته تخلّص الفرق ، إذ الفرق معقول ذاته ،
وذاته محتاجة له وبه تخلّص من غيرها . ذلك أن الانسان ينظر لأمل ،
غاية ، وضمير وإرادة ، ولو جعلنا الإرادة قبل الغاية لقلنا المحال ،
وعددنا الانسان . وهذا يعني أنه قد « صح إبطال التعلق وبقي الخبر ،
وهو من لواحق الوجود ، والوجود إذا حقق لا يلحق ولا يُلحق .
والصحيح أن الوجود لا يصلر من وجود ولا من عدم » .

فإذا كان الأمر كذلك ، نتج أن الفصل قضية من الوجود المطلق .

٤ - الخاصة : يستفاد منها للكلام في لواحق الوجود . فإذا
حققت الوجود في نفسه و « تكلمت فيه ، من حيث هو ، فلا خاصة
ولاعامة ، إلا قضايا تجربه ، أو عدم مضاف في شيء وممنوع لشيء » .

٥ - العرفى : وهم يحمل على وهم ، وإدراك يحمل على إدراك ،
ومدرك يحتاج إلى مدرك . والوجود - من حيث هو - غير هذا .

« فالعرض ، من حيث هو عرض . لم يخرج عن كونه وجوداً . ولا الجوهر ، من حيث هو جوهر ، خرج من كونه وجوداً » .

وهذا ما يجعل « العرض قضية مفردة لانقطاع . وهي تمسك الوجود المقيد . أو هي هو . . . والجوهر كذلك . والقضية في نفسها واحدة ، والوجود المطلق واحد ، والعدد وجود مقيد » .

ومن ذلك ينتج : إن « العرض والجوهر - من جهة الإدراك - لاختلاف بينهما . والحق الجامع بينهما النظام القديم و سلب الذات » .

٦ - الشخص : هو الكلي الذي يتنوع ويقال على الأعم من المبادئ أو الأكثر . ومعنى ذلك أن كل جامع وحامل . سواء كان جسمانياً أم روحانياً ، شخص . وحقيقة الشخص هي أنه « كثرة القضايا والتوابع من المبدع بعد المبدع الأول . والحاوي كل الأمثلة والخلاف وصرف الموجودات » .

وإذا صح هذا ، فكأن الشخص « ظل للحقيقة واسم مكتسب وليس بصادق » ، والمجاز والاستعارة لا يطلبان في التحقيق (١) .

ج - المقولات العشر :

يسط ابن سبعين الحديث في المقولات العشر (٥) ، ويحدد موقفه

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٥ .
(٥) وردت في كتب أرسطو المنطقية (الأورغانون) ، وهي عنده : (قاطيفورياس) أي الإنسافة أو الإسناد . وكل ذلك : المقولات أمور مضافة أو مستندة أو « مقولة » أي محمولة . إنها معان كلية يمكن أن تدخل محمولات في قضايا . (انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٥ وما بعدها . بدوي : أرسطو ص ٨٤ وما بعدها) ، وابن سبعين لم يخرج في ما أورده عن هذا الإطار .

منها ، انطلاقاً من فكرة الوحدة المطلقة (١) ، على النحو الآتي :

١ - الجوهر : « حقيقة الجوهر حكم عسير الذهاب ، أو قضية بطلية (٢) ، أو مدرك متقدم بالذات على غيره ، وتقدمه عليه هو المقوم للذات الثانية ، وكلا القضيتين لا يتعين منهما إلا معنى الذهاب والثبوت والوضع » .

فاذا كان التوحيد ، لم يعد للقاضي والقضية معنى ؛ لأنهما لا يعقلان إلا في أكثر من واحد . وهذا يعني أن لا جوهر سوى المطلق .

والجوهر المطلق لا حد له ، إذ لا يعلوه جنس . وخاصته التي تميزه عن غيره أنه القائم بنفسه - الحامل للمتضادات - وهو هو واحد بالعدد غير متبدل .

٢ - الكم : الكمية في التحقيق اجتماع القضايا المنفردة في بيان قضية يقال لها : ذهن أو حس . وهذه القضية في أخرى يقال لها : كلمة . فالكم قضية اجتماع لا غير ذلك .

٣ - كيف : تقع الكيفية في المواد على الحامل منها والمحمول ، ولا تطلق على النوات المفارقة للمادة . وهي لا تصدق في شيء من ذلك إلا بالاضافة ، فاذا محيت الاضافة ، وعلم الحق : انقطع الشريك المادي ، ولم يعد هنالك ما تطلق عليه الكيفية .

(١) ابن سبين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٠ وما بعدها . بد العارف ص ٧ وما بعدها .

(٢) وردت « قضية بطلية » في : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٥ ، ومثلها في كتاب التفتازاني : ابن سبين وفلسفة الصوفية ص ٣١٨ . والصواب ما أثبت ، كما سبين .

٤ - الإضافة: ذاتها وحنيفتها: الاستناد والعدد والتركيب والمسافة والحيز والأول والآخر والقبل والبعد والرفيع والحقير والقليل والكثير .. وغيرها .

والمحقق يراها : ناقصة ومنكوسة ، لأنها لاتصدق في الأسماء الخاصة والكيفيات المثبتة والنظام القديم الخالص . وتدفعها الصفات العلمية . ولايثبت من الاضافة - عند التحقيق - إلا الوهم الذي يذهب .

٥ - متى : لا يطلق هذا الطلب على الحق بوجه ، لأن الآتية المبتدعة الأولى ليس وراءها مبتدع آخر . وهي فوق الحس والنفس والعقل ، وليس فيها كثرة بجهة من الجهات .

مطلب « متى » وهم الضمير عن حادثتين ليس بينهما ارتباط . والقول بأن الزمان مقارنة حادث حادثاً خطأ : لأن المقارنة لاتقع إلا في الزمان أو مع توهم الزمان .

٦ - أين : يرى المحققون أن الأينية على الاطلاق ناقصة ومنكوسة ، لأنها لاتقع إلا في المحاط والمحيط به ، ولاتعقل إلا ما بين اثنين فصاعداً .

« أين » تفرض الطلب . ولاطالب ، ومن أين يعلم المطلوب ؟ وعلم الطالب بيده . فان علم فهو العالم . وإن طلب فهو الطالب . الواحد لا يطلب وحدته . ولاواحد إلا الأول . فلا مطلب أول ولاآخر ولاظاهر ولاباطن .

٧ - الوضع : تناسب الوجود : وهو مركب من مكان وإضافة وتقدم ، وتأخر ومعينة وسكون . فان قلرنا الوجود المقيد على المطلق .

حملنا العدم على الوجود . وهذا يعني أن الوضع في الوجود عجز (١) .
فلا وجود للمقيد إذ لا وجود لغير المطلق .

٨ - التملك : للذات القديمة حق ، وللمحدث الممكن مضاف
وتابع معلل ، فان طبيعة الممكن تمنع ذلك عن نفسها ، لأن الممكن له
لا يكون له من صفة نفسه ، بل هو للأول الحق فالمملوك لا يملك .

٩ - الفعل : لا يكون إلا في متفعل ، والمتفعل مفعول ، فالفعل
متقدم عليه بالذات ووجود المفعول بالاضافة إلى الفاعل العرّض ؛
فصح أن حقيقة الفاعل هي القصد القديم .

والمحقق - لما حقق الوجود - حقق أن الفعل أثر ، وأن الأثر
عدم بالاضافة إلى نفسه .

١٠ - الانفعال : إثبات التمييز بين الفعل والفاعل غلط ، لأن
الوجود مطلق . فالفاعل والمفعول والفعل واحد على التحقيق (٢) .

يتبين مما سبق أن « لاموضوع إلا واحد ، هو الجوهر الموطأ
لجميع المقولات ، المتقدم عليها بالطبع ، وهو الجنس العالي » (٣) .

المقولات العشر مختلفة ومتباينة ، ويطلق عليها : الوجود والشيء
الواحد والحق والأمر - بالترادف (٤) .

(١) وردت : « فالوضع في وجود المجزء : بد المعارف ص ٢٠ ، وصوابها
مأثبت لظهوره .

(٢) ابن سبين : بد المعارف ص ٢٠ .

(٣) ابن سبين : الكلام على المسائل الصغرى ص ٥٥ .

(٤) ابن سبين : بد المعارف ص ٥ .

د - بقية البحوث المنطقية :

وقد فعل ابن سبعين في « لواحق المقولات (١) : المقابلة ، أنحاء التقدم ، الحركة ، الشيء في الشيء ، معنى مع « مثل مافعله للمقولات ، لتحقيق إطلاق الوحدة .

وكذا سلك في عرضه « تركيب المعاني في القضايا » (٢) .

ومثل هذه ، لدى بحث : القضية وأنواعها وأقسامها ، والتقابل ، والعكس ، وما يتطلبه القياس وأنواعه (٣) .

ولكنه أهمل « كتاب البرهان » مستبدلاً به الكلام في العلم وحدوده عند المحقق ، نظراً لكونه هدم جميع ما يقوم عليه البرهان الأرسطي ، قبل .

علم التحقيق ومنهجه :

بعد أن تم لابن سبعين - ضمن منظوره الخاص - هدم المنطق الصوري . بما هو أداة كفيّة بالوصول للكشف عن حقيقة الوجود ، من حيث هو وجود ، كان لا بد له من عرض العلم - البديل الذي سماه « علم التحقيق » ، منهجاً وأداة (٤) .

ولقد قدر أن حقيقة العلم تتبين عند معرفة النفس والعقل وماهيتهما ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر ، والمحو والنظام القديم ، والانسلاخ

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٠ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢١ وتاليتها .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٣ وتاليتها .

(٤) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

عن الآيات المضافة والنوات المفارقة ، وتقدير العلل الموضوعة أولاً
وفساد نظامها في الذهن (١) . ورأى أن ذلك كله لا يتوافر إلا في علم
موضوعه الوحدة المطلقة ، يفيد من مكتسبات العلوم السالفة ، فيحتوي
ما فيها من أشتات الصواب وأعلاق النجوع بتوحيدها ، ويتخطاها
إلى درك الحقيقة المطلقة .

هذا العلم « علم التحقيق » لا يقدر الفيلسوف والصوفي والكلامي
على إدراكه والاتصاف به ووصف ماهيته ، دون التحقق بالوحدة
المطلقة ، وكما رسمها ابن سبعين وفي حلود تعبيره .

أما موضوع هذا العلم فهو « الحق » . ومنهجه « الحق » . وغايته
« الحق » . وهو هو « فلا زوال للحق ولا شك فيه . ولا يأخذ النقص
ولا يختلف ولا يتغير . وهو الذي به الشيء ماهو ، وهو الشاهد لنفسه ،
المتفق من جميع جهاته . . وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه
وبه . . إنه هو المطلوب ، وبه يطلب ، ومنه الطالب . وله ، ومنه
وعنه الكل » (٢) .

لكن للعلم - هذا ، لا يلقن بالمنطق المعروف ، الأرسطي ، لقصوره .
والمحقق المقرب لا يجد من يتكلم معه بمذهبه ، من حيث هو ، « وإنما
يتكلم من حيث ما يقبله المخاطب . ولا بد له أن يقدم له كلاماً هو
بمترلة الحروف وتركيبتها عند المتعلم » (٣) . لذا فالمحقق يستخدم
اصطلاحات وألفاظ وعبارات وأحوال الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين
والمتصوفة جميعاً ، حتى يتمكن من الإشارة إلى ماهية هذا العلم .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٥ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٣٣٧ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٦ .

منطق التحقيق :

إذا ظفر المحقق بحقيقة الوصول ، كان حاله أعلى وأجل من الذي يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلي ، إذ المقرب لا يتنع إلا بالوجود المطلق ، وما يشير إليه الضمير هو في الوجود المقيد ، ومعقول الاضافة غير منفصل عنه (١) .

على هذا النحو يظهر أن معرفة الوحدة هي العلم الالهي ، والمقصود منه التوحد ، والموحد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المطلقة (٢) .

ويعرف ابن سبعين الوحدة ، فيقول : « إنها حضرة عليّة بية ، فيها مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . والتحكم على وصفها بالألفاظ مما لا يمحلى ولا يجوز ولا يمكن » (٣) .

ويمكن أن يصل المحقق الغاية بـ « زمان حائل ، ومكان آقل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل ، وخبير خبره ذات مخبره ، وعليم علمه عين معلومه ، وحصر ممتد ، وقضية تتجدد ، وفرع هو ذات أصله ، ونوع لاعوم بلجنه » (٤) .

وهذا يؤدي بدوره إلى أن معرفة الذات الالهيّة لا طريق لها إلا العلم والوحي معه والتأله والفهم عن الأمور ، لامن جنس ما يكتسب (٥) . ولا يمكن ذلك إلا بصرف للوجود المقيد ، العالم الأصغر .

(١) ابن سبعين : به العارف ص ٦٣ .

(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغرى ص ٢٦ .

(٣) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغرى ص ٤١ .

(٤) شارح رسالة المهدي : (م . ت) ص ١٨ .

(٥) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٩ .

الفصل الثالث

العالم الأصغر

تعرض علينا الحياة اليومية والأفكار المكتوبة والحالات النفسية وأوضاع أجسادنا ، عدداً لا يحصى من الوقائع والحوادث ، منها ما هو متشاكل مؤتلف ، وأغلبها ما هو متباين مختلف ، لذلك تتناقض أحكامنا ومعتقداتنا وآراؤنا ومشاعرنا وانطباعاتنا وأهواؤنا ، فإذا « كل العجائب في نفس الانسان ، حتى استحسان النقص ، والإضراب عن الكمال — وهو الغفلة عن الله — وفيها أيضاً الله الذي هو به للذي هو العلي الأعلى ، فذلك لإلآه إلا هو ، وهو هو » (١) .

طريق النفس :

لقد تناول المفكرون المتلسفة مسألة النفس ، بما هي مشكلة مذهبية ، وعمل كل منهج معرفي على أن يحدد موقفه منها — ضمن هذا النوع من البحوث — نظراً لموقعها في كل فكر عقيدي أو مذهبي . واحتل هذا التحديد النظري في الاتجاه السبعيني موضع ارتكاز

(١) ابن سجين : (م . ت) ص ١٥٣ .

هام ، وكان له من الطرافة والتعقيد ما جعل الدارسين يختلفون باختلافات شتى في تعيين مراكز النظر في هذه المسألة فيما كتب مفكرنا (١) ، حتى لقد ذهب بعضهم إلى أن « تعريف ابن سبعين للنفس بهذه العبارات مثل واضح لانغلاق كلامه ، فنحن إذا أخذنا كل لفظة منه على حدة بدت مفهومة ، فاذا ركبنا الألفاظ تعذر فهم معانيها . ومن هنا كان المعنى الاجمالي لهذا التعريف غير واضح بالنسبة لنا ، ومن الغريب أن ابن سبعين يختمه بقوله : فافهم !» (٢) .

وقبل أن نعرض لرأي ابن سبعين في النفس ، لابد من عرض آرائه في مقال سابقه فيها ، مما رفضه وألغاه واعتبره باطلاً .

أ - رفض المناهج التقليدية :

رفض الموحد المقرب البحث عن النفس الجزئية والكلية ، وعن العقل الكلي وعقل الكل والعقول الثواني ، والنوات المختلف فيها بين المشائين وغيرهم ، وبين الشرائع والنواميس الوضعية وسائر المذاهب ، والروح الكلي على مذهب الصوفية ، والمراتب المتوجهة إليها على رأي بعض أهل الحق ، وبالجملة : الجسماني والروحاني .

ومنع من البحث في جميع ذلك ابتغاء للوصول إلى حقيقة النفس والعقل ، وحكم بتقصيره (٣) . وكان له في ذلك أسبابه التي يظهرها نقده مناهج البحث السائدة - آنذاك - والتي تصدى لها .

(١) انظر الباب الأول من البحث .

(٢) أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٨٥

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٥ .

١ - مناهج الفقهاء يفيد ابن سبعين أن للنفس والروح عند الفقيه معنى واحداً لأن الشرع يطلقهما بالترادف . ويفند آراء الفقهاء في أربعة مشارب (١) ، هي :

١ - من قسم النفس إلى : لوامة ، أمارة ، مطمئنة ، مستمدين هذا التقسيم من القرآن . وهم يرون أن العقل هو الذي يجعل النفس مطمئنة باصلاحها .

٢ - من يطلق النفس بمعنى الذات ، معتمداً الآية : « ويجذركم الله نفسه » . أي ذاته .

٣ - من تحدث عن طبيعتها بما هي جسم لطيف ، بدليل عقلي . فيقول : إنه كالحمامة أوصورة الانسان مختصرة ، أو هو هواء لطيف .

٤ - من قال بتحريم الكلام في الروح ، باستناد الآية : « قل الروح من أمر ربي » .

وتبعاً لذلك أنحى باللائمة على الفقيه ، لأنه « إذا قال في النفس : إنها جسم ، وهو يبصر الجسوم لا تتحرك ، من حيث هي جسوم ، بل حركتها بمعنى زائد عليها ، فكأنه غلط في الأنوار . . وأضاف الكمال لمعقول النقص ، وصرف الشرف عن أهله ، وقلب الحقائق بفساد عقله ، ونسب ذلك لمدلول الكتاب والسنة والإجماع والسلف . . ولم يعلم أن الشريعة نور الله الذي يظهر به الأشياء المكونة في الضمائر» (٢).

أما آراء الفقهاء في العقل - بتحديد ابن سبعين - فهي مستمدة

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٧ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٨ .

من اللغة والنصوص الشرعية . وهم يرون العقل صفة يلزم بها التكليف :
ويقع عليها الخطاب ، ويتأتى بها إدراك العلوم .

فيحكم أبو محمد بغلط جميع ماتقدم . بحجة أن الفقيه لا يتعرض
للشيء المبحوث عنه ، من حيث هو : وإنما يبحث عن النصوص .
ولها يعمل . ومنها يستدل ، وهي مراده وأداته ، وجملة منطقها .

ويرى أن الفقيه لم يتعرض للطلب على النفس بشيء من المطالب
الأصلية ، إلا بالمطلب الذي يطلب به وجودها .

لذا ، فهو يدعو إلى الاعراض عن الفقيه ، بل « أن تسخر به ،
وتجرد اعتقادك بجنونه ، وتقوِّي عزمك بالخروج عن مذهبه ، وتحلف
عليه إنه غير صحيح . . واعلم أن الذي قالوا لعب وهو غلط بين
وسهواً وشيء جعل للهزل والخرافات المستنقصة . . ولاتنظن من الأئمة
الأربعة أنهم قالوا بالذي ذكرته لك ، وإن قالوا به فمن باب الاحتياط » (١) .

٢ - مناهج الكلاميين : وفي هذا السبيل ذاته . ذهب مفكرنا
للحكم بأن قور الأشعرية - خاصة - والمتكلمين - عامة - بمادية
النفس : إن هو إلا « جهل ينطق ، وسخف يتكلم ، وهذيان يحكم
به ، وحرمان يطلب لذاته » (٢) .

وشجب سعي المتكلم ، من حيث هو « يزعم أنه يقيم الدليل ،
على أن الحق هو عنده ، وأن السعادة في ضمن الذي بذل فيه جهده ،
وما هو بسبيله عين الظلام المعنوي الذي لا يبصر به أين الحق ، ويخبط

(١) ابن سمين : بد العارف ص ٤٧ .

(٢) الموضع نفسه .

في المسألة بالظهور والعرض . ومثله من خارج الذهب طالت الضالة عند دخول الأرض « (١) .

وبذكر أن « أبا الحسن الأشعري » خرج عن القول بمادية النفس . وشك فيه . وكذلك شأن « الباقلاني » الذي قال بالجواهر المفارق ، وكنتم ذلك . ويفيد أن « ابن فورك » يعتقد أن النفس جوهر مفارق . وأن « الغزالي » قال بالجواهر الروحانية (٢) . ويقول : إن الأشعرية - إجمالاً - تعتقد في الأرواح أنها جسيم لطيفة . وفي العمول أنها صفات للعقلاء . وأنها أعراض (٣) .

٣ - مناهج الصوفيين : يثبت مفكرنا أن الصوفية تطلق النفس على الأوصاف المذمومة والعقل بمعنى الهداية والنعمة والرضوان وغيرهما (٤) . ويقسمهم إلى :

١ - صوفية تميز بين أربعة خواطر هي موازين يحفظ الصوفي بها بدايته ، ويخلص طريق نهايته . هذه الخواطر هي : خاطر الرحمن . خاطر الملك ، خاطر النفس ، خاطر الشيطان .

٢ - صوفية ترى للنفس وجهين :

الأول : ينظر للملك . والنفس : من حيث ذلك ، لوامة . ومن حيث تقبل منه ، مطمئنة . ومن حيث نيلها مما عنده ، فمن عباد الله الصالحين .

الثاني : ينظر للشيطان . والنفس ، من حيث ذلك ، أمارة .

(١) و(٢) ابن سبئين : بد العارف ص ٤٨ .

(٣) ابن سبئين : بد العارف ص ١٢ .

(٤) ابن سبئين : بد العارف ص ٥٣ وما بعدها .

٣ - صوفية تعتبر جوهر النفس مجهول الذات ، وحقيقته من عالم الأمر . وترى في الأمر ثلاثة أنواع - بحسب أقسامها :

الأول : الأمر بمعنى الكلمة ، وهي المفيدة الوجود لكل موجود .

الثاني الأمر بمعنى المفارق للمادة ، وهو كل ذات لاتصل بجسم ، ولاهي في جسم ، ولاجسم .

الثالث : الأمر بمعنى الهاجس الذي يخطر عند الولي ، ولايعلمه إلا نبي مرسل أو ملك مقرب . ومنشؤه من المشيئة الأولى المفردة الواجبة .
وجميع ذلك - كما يقول ابن سبعين - رأى العوام من الصوفية .
أما الخواص فلا يرضون بذلك .

ولكن عوام الصوفية وخواصهم سواء في : أن وصولهم لاكالوصول ، وإدراكهم لاكالإدراك وقد بلغوا حيث لايصح أن يبلغ ، وليس ماوصلوا اليه بصحيح .

٤ - صوفية تقول بأن النفس لها من الذات القديمة نسبة ، ومن المبدع الأول نسبة ، ومن النفس الكلية نسبة ، وجميع ذلك في موضوع الجسم - على التجاوز في ذلك - إذ الجسم غير مفارق ، والنوات الروحانية مفارقة .

وقد قال ابن سبعين : إن هؤلاء واهمون أيضاً ، لأن « جوهر النفس عندهم على غير الظن الصحيح والبرهن ، فهم مع الأوهام . وهذا الفرض الذي فرضوه في النفس ، وإن كان فيه ما يصدق ، فهو كاذب الغاية ، والحق في غيره ، إذ الحق لا يختلف ، وهو متفق من جميع جهاته . وهؤلاء اختلفوا في معقول البداية والنهاية » (١) .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٥ .

٤ - مناهج الفلاسفة ثم يذري للفلاسفة وآرائهم المتباينة المتعددة في مسألة النفس هذه . ويخاطب الباحث عن الحقيقة في أمر النفس بأن تخيل الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الانسانية في اتصال الانسان بالعقل الفعال . على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل الكلي . على مذهب بلنياس السماوي . أو بالنفس الكلية ، على مذهب فيثاغورس . أو بالفصل المتوهم . على مذهب ديوجانس . أو بالكلمة ، على حدس هرمس . إنما يعني أن هذا الباحث رجل يقسم الواحد ويجمعه على ظنِّة ، ويحب أنه مختلف في نفسه (١) .

لذا . فهو ينحي باللوم على الفيلسوف . قائلاً : « والعجب منك كيف تسلم أن النوات الروحانية مفارقة للمادة . وأنت تفضل بعضها على البعض . وتجعل السبب في ذلك رتبتها في الوجود . وأن الرئيس منها هو المرؤوس . إنما هو بحسب مكانه وشرف جوهره ومن أجل قربه من الأول . وهذا في وضع المبادئ وطبيعتها بالذات ، لا بما يقتضيه القصد القديم وماتعطيه المشيئة في النظام الأول عن الوجود المطلق . وهذا مما غلط فيه كثير من قدماء الفلاسفة . وتخبروا فيه » (٢) .

وقد أوصى ابن سبئين بضرورة أن يعتقد في الكلي والجزئي ، أو الجسماني والروحاني ، اعتقاد واحد ، وأن لاينوع ذلك في الضمير (٣) .

وعرض لنقد آراء أعلام فلاسفة المسلمين في النفس والروح :

(١) ابن سبئين : بد العارف ص ٦٢ .

(٢) ابن سبئين : بد العارف ص ٦١ وتاليتها .

(٣) ابن سبئين : بد العارف ص ٦٣ .

فرأى أن جملة ماوقف عليه « ابن بجة » هو جعل الانسان مؤلفاً من شيئين : فان وابق . والذي رامه ليس بحق . وإن بحثه فيه مكتسب من صناعة أرسطو ، وقد غلط في الذي اعتقده فيه (١) . وقال إن « ابن رشد » يقلد أرسطو في مسألة النفس والعقل وغيرهما (٢) . ورأى أن « الفارابي » تناقض وتشكك في العقل الهولاني . ثم شك في النفس الناطقة . هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ؟ كما تنوع كلامه واعتقاده في النفس ، ثم رجع عن ذلك (٣) . ويذكر أن أكثر ماكتب « ابن سينا » مستقى من كتابات أفلاطون وكلام الصوفيين ، والذي من عنده شيء لا يصلح . وكلامه لايعون عليه (٤) . ثم يصرح بأن الظاهر من كتب « الغزالي » جمعته النفس والعقل المستفاد كأنه غايته : وهو يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس - كالفيثاغوريين - ويرى أن العقل والنفس والروح . جميع ذلك لطيفة . ويحكم بأن الغزالي ضعيف في الفلسفة مثل أصله (٥) .

بعد هذا النقد . يحكم ابن سبعين أن هؤلاء الفلاسفة « كلهم خلطوا وتكلموا وطنظوا وتبرسموا . ولم يأت بفائدة ولادل عليها . وجميع ماذكروه لم يتخلص لهم فيه الحق . ولاهم على شيء . وجهلهم بالأمر الآلية أبين من براهينهم المنطقية والهندسية » (٦) .

ب - الكلمة الجامعة المانعة :

يرى عبد الحق أن موضوع النفس يجب أن لايبقى معلقاً مغفلاً من البحث . والوصول إلى حقيقتها يتحصل « في الانصراف إلى مايجده

(١) و (٢) و (٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤ .

(٤) و (٥) و (٦) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٥ .

الانسان من نفسه ومن القوة الشاعرة بالقوى التي فيه المتوهمة التي التي تنصرف اليها المعلومات والمدركات كلها ، وهي مثل الكليات التي إحاطتها بها . وكالمركز بالنظر إلى جذبها إياها . وكالصور المقومة بالنظر إلى وجودها معها ، وكالصورة المتممة بالنظر إلى اعتبارها «(١)» .

وقد ذهب ابن سبعين مذهباً خاصاً في ذلك عندما قال : « إن هذه القوى ترجع إلى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بكل مايتوهم أو يتحقق أو يتوسط في أمره ، وهي المعنى المشار إليه والمعول - بحول الله تعالى - عليه «(٢)» .

ويعني ذلك أن جميع ماذكر من تسميات وما سلف من تقسيمات . إنما هو إلى الكلمة الجامعة ينصرف . وهي نه كالأنموذج أو الهيولى . بوجه ما عند الضعفاء . وهي الكل عند القوي المدرك - على حد تعبير ابن سبعين «(٣)» .

وفي نطاق التفصيل الاعتباري وضع أبو محمد هذه القوى في أربع «(٤)» . هي :

١ - القوة النزوعية الجاذبة الدافعة ، أو هي الإرادة .

٢ - قوة التعلق التي تربط في الوهم النصفه بزائد على المحل .

وتكون داخل الذهن وخارجه ، أو هي الإدراك .

(١) ابن سبعين : (م . بت) ص ٤٤٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . بت) ص ٤٤٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . بت) ص ٤٤٦ .

(٤) ابن سبعين : (م . بت) ص ٤٤٤ وما بعدها .

٣ - القوة المحدثة التي يتكلم بها الضمير . وتتأتى بها المخاطبة في الخلد ، وهي لسان الوارد والإلهام وبعض أنواع الوحي . وهي الهاتف ، أو محله بوجه ما ، أو هي المفصاة والخبر ، فجميع ذلك يرجع إليها .

٤ - قوة الملكة ، وهي المعرفة والمحركة والباردة والمسكنة أو هي القدرة والحيلة .

ويضيف ابن سبعين : « الذهن في الكلمة الجامعة المانعة وبها . كأنه محيط بها بثبوت غير معين . ولا يمكن أن يكون معها شيء : لا قبل ماهيتها ولا مع ماهيتها ، بل لا يمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعية » (١) .

ج - تركيب الحروف :

يحدد ابن سبعين مذهبه في النفس ، لتقريبه من الأذهان المخاطبة ، على طريقة يسميها « تركيب الحروف » التي تقدم للمتعلم فيحصل له الفهم بها (٢) ، قائلاً : « نبدأ بتركيب الحروف : العقل والنفوس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصلور والوجود والشيء والحق والأمر والذات والهوية والوحدة ، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة » (٣) ، هذه القضية هي الوجود المطلق ، من حيث لا وجود على التحقيق سواه (٤) . ولا بد للقضية الثابتة أن تُعلّم ، وعلمها فيها وعنها

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الباب .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٧١ .

(٤) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

ومنها وإليها وبها . وبهذا استحققت العزة ، وانفردت بالبقاء ، فالله يعلم الله ، والعبد يذهب عند الله(١) .

وإذ يختصر عبد الحق اتجاهه في النفس ، يرى أنها : الطريق الذي يوصل الخواص إلى الوحدة المطلقة . وأنها التي تظهر لنا أن جزاء المعصية قصاص لا بد منه ، فهي نور الانسان الذي يتميز به عن العجاوات وسائر الموجودات الأخرى بما يشتمل عليه من عقل وعلم . وهي التي تمكنتنا من كبح جماح الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا ، فتجعلنا مغتبطين بسعادة الوصول إلى الوحدة .

كما أن النفس هي السراج الذي بضياء سبيلنا القويمة بتحقيق قول الحق : أفى الله شك فاطر السموات والأرض ؟ فنعلم أن الحق واحد ، وينكشف لنا أنه القادر على جعل ما هو كائن خلاف ذلك ، من حيث هو وجود مقيد أو مقدر . فإذا أعرض الانسان عن درك الوجود ، من حيث هو . بسبب الأوهام من أحوال الضمير ، تحطفه العذاب لنفي هذا الوجود .

والنفس مصدر السلام الذي يستشعره العبد بعد ثوابه ودخوله الجنة راضياً ، كما أنها مدركة الحساب الذي يلقاه المنكر بعد دعوته لنوق عذاب الحريق . وهي التي تميز نعمة أن يقف السالك عند حد العبادة دون تحقيق الوحدة ، والتي بمكنتها إِبصار غاية الفعل ، فتخلف « الواحد » في معرفة المستقبل ، مما أثبتته في اللوح المحفوظ ، وبما هو يعلم غيب السموات والأرض ، وهو بصير بما يعمل الخلق .

(١) ابن سمين : بد العارف ص ٧١ .

وإن النفس لفواصل مجاهدة الشهوات الذي يحاسب عما يكسب
الانسان من أمره ماسعى . ومفطورة على الدلالة إلى الواحد الذي
يقابله الواحد (أ) أول ماتسمى به الانسان ، إذ ليس يوجد سواه ،
وهو هو (٥) .

تحصيل الكمال الانساني :

يقول ابن سبعين بأن الانسان « إذ أراد أن يقف على الحق ، ويعاين
مرغوبه بعين كماله ، ويظفر بكماله وحقيقته » فان ذلك يتم له .
ويعتبر هذا الجهد بمثابة « تحصيل الكمال الانساني » (١) . ولذلك - عنده -
طرق تحصيل بها النفس تلك المعرفة . وله - كذلك - أشكال :

(٥) هذه قراءة مقترحة للنص المكثف الذي يقون فيه ابن سبعين :

« واسع الكلام على النفس بمذهبي ، واعذر في ذلك : النفس صراط الخواص ،
وكوكب انقصاص ، ونور التذلل ، وجهد التذلل ، وغبطة القرائن ، وسراج « أفي »
وكون « كن » لا كن ، وعذاب نفي ، وسلام يمين رضيت ، وحساب شمال دعيت ،
ونعمة الزيادة ، ونعمة العبادة ، وخليفة النظام المضاعف « بما » وفاصل الجهاد المحاسب
« عما » ، والحرف على حرف بك ، فاقهم . (بد المعارف ص ٧١) .

وهذا هو النص الذي اعتبره « التفزازاني » مثالا لانطلاق كلام ابن سبعين . وذلك
ناشئ عن اقتصاره ، في تحديد مذهبه بالنفس ، على ما جاء في « بد المعارف » خاصة ،
دون مقاله المفكر عنها في الرسائل ، مما أثبتته من تقسيمات ورد وتركيب .

ويتصل بذلك ماسيقوله ابن سبعين عن العالم الذي نحن جزء منه ، وسيأتي الكلام فيه
بالفصل التالي من هذا البحث .

١٠ ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

أ - الطرق :

تخصر طرق تحصيل الكمال الانساني في تسع (٥) ، يطلق عليها اسم « الإحاطة » . هذه الطرق هي (١) .

١ - إذا نظر الانسان إلى ضميره و صرف القوى النفسية (التزوعية . التعلق ، المحدثة ، الملكة) إلى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بالكل ، وفعل مثل هذا في جميع أمورهِ الواجبة واللازمة العرضية . فلم يترك شيئاً من المعلومات الأربعة (الواجب ، الممكن ، العدم ، المحال) وجميع ما أدركه الحس أو تطرق اليه الوهم أو دل عليه الدليل أو علم بالبديهية ، والوجود المطلق والمقيد والمقتر . فلا يترك شيئاً من ذلك إلا صرفه لهذه الكلمة ، آتئذ يتأنس بصيدها بالشرك .

ومما ينتفع في تحقيق الوحدة المطلقة : « تصور الحياة السارية في الموجودات ، والسكون المستند إلى الوجود وإلى وحدته » (٢) . فاذا لم يتأنس الانسان بالوحدة بالسلوك السابق ، عليه أن يخطط سبيلاً أخرى :

(٥) لا ينص ابن سبئين في كلامه بهذا الموضوع على عدد الطرق ، فهو متداخل فيه استطراد ، وما يؤيد صحة ما ذهبنا اليه من تحديد لهذا العدد قوله : « ولما كان هذا التنبية يشبه الإحاطة ويأتى بها ، أردنا أن نلحق فيه ما هو من هذا القبيل ، وجعلتها تسعة تشبيهاً بشي . ما » (م . ت) ص ٤٦٨ . ويبدو أن العدد /٩/ هذا من جملة تحظيات ابن سبئين لتصرف أو العلم الباطني والعدد /٧/ الذي يتداولاته . وورد على لسانه في قوله : يفتح للمحقق باب الناية والدخول إلى حضرة النهاية التاسعة (م . ت : ص ١٢٨) ، ويؤكد ذلك حصر ابن سبئين الأوهام في تسعة أنواع (م . ت : ص ٤٦٧) . وكذلك قوله عن بد العارف : « انه تاسع كتاب وقع في العالم » (م . ت : ص ٢١٢) .

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ٤٤٦ - ٤٥٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٤٦ .

٢ - تأمل الذات العرية عن المادة صعبة سكينه وأشخاص ،
ثم الثبوت بها بشيء لا كالمستند إلى شيء ولا كالمركز فيه ولا كالمربوط
عليه ولا كالملتحم به ولا كالحلال فيه حلول الماء في الإناء. ولكنه وجود
بسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف . ويشار إليه صعبة مجموعته الأولى
والآخر والظاهر والباطن إشارة من شخص فيه فكان ثم كان ولا مكان :
ثم كون المكان ودبر الزمان .

فاذا تأنس الرجل بذلك ، فنعمة النهاية . وإلا ، فلا بد من اتباع
ما يقوله مفكرنا :

٣ - أكثر من فرض الاتحاد بالقوة الوهمية ، مع علمك بأنه
لا يصبح في الواحد من كل الجهات . وفائدة الاتحاد ضبط النفس بغبطة ما
وهمية . وعسى أن تقل حركتها وتنفذ مباحث عاداتها وتفرح بذاتها .
ويصح لك الشعور في الضمير بالوحدة المخطوفة ، بالقوة النازلة من
من القصد إلى فيض الهوية التي يلحقها الحق المفروض المسمى بالروح
والواسطة والرب المألوف والصفة . كما يلحق الحسن الصورة (١) .
فاذا لم يتأنس العالم ، وكان من صفة نفسه « الجهل بالأول ،
والجهل بما يحتوي عليه » فلا بد من اتباع الطريقة الآتية :

٤ - اجعل إهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والفسانية
وجميع أنحاء المقدمات التي ما بين الناس والقضايا العملية والشرطية -
مقدمة ، والتوحيد الذي لا يصبح معه توحيد ، بل يكفر به توحيد من
لا يعلمه ، نعم ، وبواحد وموحده وتوحيده - مقدمة أخرى، ويكون

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ٤٤٦ وتاليتها .

الحد الأوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد ،
والنتيجة الغبطة ، والقياس الاستخارة ، والبرهان انتظار الفتح .

فاصبر على هذا الاصطلاح بقدر ما يظهر لك بالوهم بسلب السلب
وإيجاب الإيجاب ، بل بسلب الإيجاب وإيجاب السلب ، أو ترك الجميع
صحبة ثبوته ، ولا تهمل ما تجده من جهلك بنفسك ، ولا تخف من جنونك
في هذا الوقت ، فانه عالم أكمل ، وهو الذي يسمى في كل لحظة وعندما
تذكر صورة هناك وبه تصل (١) .

فان لم يصح التأنس بهذا ، وجب اتباع طريقة خاصة يرسمها
ابن سبعين بقوله :

٥ - تصفح أحوال الملة وأحوال وضعها وأملها ، وخذ نفسك
بالتعليل فيها لا بالتصريف ، لأنك تريد أن تنال الإدراك الذي لا ينال
بزائد عليه ، وهو مدرك ومدرك معاً ، من كل الجهات (٢) .

فان تأنست ، وإن لا :

٦ - فافرض على وهمك تصور الفيض (٥) لكي ينقطع عنك
الاستناد العلمي ، وتتصل بالصورة الحاضرة . فاذا وقفت هذا الموقف
ولاحت لك نكتة الاتصال ، فاصرف الفيض إلى الوهم ، والصورة

(١) ابن سبعين : المصدر نفسه ص ٤٤٧ وتالياتها .

(٢) المصدر ذاته ص ٤٤٨ .

(٥) يلاحظ في هذا الموضع المرتبة التي وضع ابن سبعين فيها « نظرية الفيض » ،
وبما هي مساعد على الدخول في طريق الوصول إلى معرفة حقيقة الوجود ، من حيث هو
موجود . وهذا ينفي عن ابن سبعين شبهة أخذه بتلك النظرية مذنباً ، ولي عودة إلى هذه
المسألة في الفصل التالي .

إلى أوله ، والحض إلى آخره . والوقوف والاتصال اليك ؛ نجد أنك
ماغايرت ولاغويرت . ولاتثبت على هذا الحال . وانظر فانك أكبر (١) .
فان تأنست ، وإلا :

٧ - فارحل إلى رجل يدبرك بخواص الأسماء القائمة به (٢) .
فان نلت ماتريد . وإلا :

٨ - فارحل إلى غيره يدبرك بالتصريف . ولاتقبل العبارة في
هذه المرتبة ولا الإشارة ولا اللطيفة ولا الدقيقة ولا الحقيقة إلا من جهة
الشعور خاصة والنصيب الإلهي .

ولاتنقل : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات . بل تقول : نجد
الوجود ونتصرف في الموجودات ونحتاج أن نصل إلى دار - يستجيب
فيك الجميع . ويكون المخالف عندك أكثر من المألوف ، وتتبع ذلك
حتى يكون الأمر بالعكس .

ولاتنفع حتى نجد النوات المجردة من تطورك والممكن من وهمك
والمحال من خبرك والواجب عينك والرب المألوف حرفاً من حروف
دينك الذي فرضته لالذي فرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضمار ،
وعاد كلامه عز وجل افتقارك إلى تعين ماهيتك حالاً وخبراً ، ومشاهدته
بسكون أخبارك هوية وآنية ، وتوحيده وقوفك على رشدك الثابت
المعصوم بوجه ما (٣) .

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ٤٤٨ .

(٢) ابن سبين : الموضوع نفسه .

(٣) ابن سبين : (م . ت) ص ٤٤٨ وتالياتها .

فإن تأنست . وإلا - فاعلمه :

٩ - إن أمرك من فوق التصرف . ثم انظر إلى « الاحاطة » ،
وتأمل ما فيها وحرر القول فيها ، وعندك أن تحصيل الحاصل محال .
والعدم من كل الجهات لا يظفر ولا يُظفر به . وإن قولك : الحق
والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة
مع الاحاطة ، وقد يقال معها بتواطؤ . بل هي الكل ، وإن صح
أن يقال : كل الكل ، العموم والخصوص والزوج والعدد والمعدود :
ثم غير ذلك ، من حيث هي كذلك (١) .

هذا ما يراه ابن سبعين في « الاحاطة » وما يقرره في أن « المطلوب
الخارج عنها باطل ، والداخل فيها مثله » . لأنها ليست من قبيل « تحصيل
الحاصل » الذي هو محال ؛ فهي لم تغاير شيئاً ، ولا غايرها شيء ،
ولامثلت شيئاً ، ولا خالفت ولا خولفت ، و« هي كل شيء ، وذلك
الشيء كل شيء » . فصح للظافر بهذه الحالة أنه الأول والآخر والظاهر
والباطن (٢) .

ب - الأشكال :

لهذه الاحاطة المذكورة ثلاث حالات تتحقق على مثالها ، وتنمايز
لدى كل امرئ أو بحسب المنعطات ، ويتبين تفصيل ذلك بالآتي (٣) :

١ - إن كانت الاحاطة في خير الانسان ، فقد أفيد المقصود
(الاحاطة) وهماً . أي أن من كانت ذاته في الخير كان الكل وهماً .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥٠ .

(٢) و (٣) المصدر نفسه : ص ٤٥٤ وتاليتها .

٢ - إن كانت الاحاطة في خبره وحاله معاً . فقد أفيد تصريحاً .
أي أن من كانت ذاته في الحال كان حقاً وقتاً .

٣ - إن كانت الاحاطة في ماهيته لكونه كان في غير ماهيته .
فهو وجود واجب . أي أن من كانت ذاته في السكينة والتأييد والوجود
الجائز . كان الحق المنسوب بوجه أنقص . ومن كان كذلك كان
الحق المنسوب بوجه أوسط . ومن كان كذلك كان الحقيقة بوجه
أكمل . ومن كان كذلك وجد الله . ومن وجد الله بوجه أكمل
أو بما يجد ذلك كان الله ولاشيء معه ، ووجد الأشياء في ماهيته غير
منفكّة ، ووجدها قد قيلت على ذوات وهمية ، ومسميات خبرية .
ومستدركات منصرفه .

علم الروح :

ما تقدم يعني عند ابن سبئين إمكانية أن يخاطب الانسان الله . ويكون
هذا الخطاب بلسان نور الله ، وهو من قبيل « قول المعصوم الواحد
في كماله الشرط في نيل سائر الكمالات . . فان النطق الذي ينبعث
على التعبير الصيغ منوطاً به ، وهو لا يتقدمها ولا يتأخرها » (١) .

والاحاطة هي التي تنصرف بالتنزيه إلى الله ولا يستدل عليها بدلالة
مختلفة الحدود . « وهي حضرة الجمع الواحد المتفقة من جميع جهاتها .
بليقاع التحقيق بمعلوم الحق حقاً لحق ، والوهم مصروف عنه ، والأول
هو الآخر » (٢) .

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٣٨ .

(٢) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٦٠ .

أ - معرفة الأمر بكماله :

يرى مفكرنا أن الذي يتحقق بالاحاطة يجد الوحدة التي لاتنضاف إلى غيره ، ولا تُعرف إلاّ له ، ولا تنصرف إلى الأبد دون الأزل ولا إلى الأزل دون الأبد . وأن المحقق بالحق لا يذهب عن الحق ، ولا يحكم إلاّ به وله ، وهو الذي يصرف الحق إلى آنية الحق ، وينسب وحدة الذات إلى التنزيه من كل الجهات . ويقول إن المحقق يشير إلى هذا المقام بعبارة : « كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما كان عليه » (١) .

فلاحاطة تتحقق - كما مر - بالانصراف إلى الله ، وبالتوجه والذكر ، لابلتعليم . ويرى أبو محمد أن « من علم هذا الأمر بكماله ، علم الروح . والروح هنا شيء ما لمعنى ، لأنه فاعل أو منفعل » (٢) .

هكذا تغلو النسبة الجامعة بين الاحاطة والموجودات هي هوية الوجود ، أما الذي فرق بينهما فهو وهم الموجود (٣) .

ب - نظرية النبوة

باعتماد ابن سبئين هذا الجهد في مسألة النفس ، وضمن تلك الأطر التي يحددها يصل إلى وجهة مذهبية تفردة عن سواه ، يرى من خلالها أن نفس الولي : « مملوءة بواحدتها ، وهو المستولي على جملتها ، فلذلك لاتسأل عن غيره ، ولا تسأله شيئاً . ومجموعها ينحل إليها في صفة وهم نفسها ، ووجودها يرجع إليه ، فشرها من نفسها أي من ذاتياتها . وهي أو هامها وخيرها ، أي وجودها . وفضل الله فيها من الله » (٤) .

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٦٠ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٤٥٦ .

(٣) ابن سبئين : (م . ت) ص ٤٦٨ .

(٤) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٢٤ .

١ - النفس السعيدة : ويعتقد عبد الحق أن جوهر النفس ، بما هو هو ، يعشق الجلال ويحده . ويجد الانبعاث اليه . كما يرى أن جوهر النفس يعلم النسبة الكريمة بينه وبين جلال الحق ، على العموم فقط ، إذ أنه يجهد الحكم ، ولذلك يعظم الحسيس الحساسة في بعض المواضع . وهو في ذلك على الأصل لاعلى مايجب أو يحمد (١) .

ويقول : إن النفس السعيدة - خاصة - هي التي تستجيب « للنفس النبوية » - التي هي أعلى من كل نفس - من حيث أن « النفس السعيدة تجيب دعوة الله في الأرض بماهيتهما من جهة الوجود ، لا أنها سمعت ففهمت فحكمت فقبلت » (٢) .

والحق أن النفس السعيدة - كما يقول ابن سبعين - هي دعوة الله الصحيحة التي لا يصبغ من صاحبها الفكر . بوجه من الوجوه ، فانها ماهية . وتغيرها من جهة وجودها أو كونها ذاتاً لمضافها لا يمكن ارتفاعها قط ، في الوقت الذي يشار فيه إلى مجموع ذلك ويعلم بقيد الوجود ، أي الانسان بما هو إنسان (٣) .

لهذا يقرر أبو محمد أن « الخير في النبوة بالذات » ، وانها قد أعطتنا نموذجاً من خرق العادة ، ودلت على الأمور العملية ، وبينت ما يحتاج من المعاني العلمية ودلت بالجملة على الخير (٤) .

٢ - النبي ودعوته : أما الرأي في « غاية دعوة النبي » التي كانت من أجلها ، فهو عند مفكرنا : إن دعوة النبي جاءت تطلب الضرورة

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٨ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٣٩ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

من الانسان الكامل الذي أدركت نفسه السعيدة بكمالها النبوة لكونها
الخير بالذات ، وليس لتذكره فقط . بل لتعلمه مابعدا مما تسريع
به نفوس المجددين (١) .

وفيما يتعلق بالجاهل ، فقد جاءت دعوة النبي لكي تذكره .
وهو المشتغل بغير إنسانيته ، فيكون بعد ذلك حجة عليه . وهذا عون
للنفس الانسانية التي ظلمت ذاتها ، من حيث حرمتها عالمها الذي معرفة
الله فيه طبيعة أهله ، متأثرة بوجودها في عالم الطبيعة هذا الذي لايعرف
ذاته (٢) .

فاذا تساءلنا عن الشخصية الحقيقية للنبي عند ابن سبعين : أجابنا
قائلاً : « وما نعرفك به : أن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة
الله التي لا تتبدل » (٣) .

٣ - أنوار النبي محمد : وقد مضى إلى بيان رأيه في « النور » .
من الوجهة النوقية والعقيدية الدينية ، ورأى أن النور هو « طبيعة
الأرواح ، بل هو الوجود على الحقيقة ، وهو الكاشف الظاهر . ولذلك
يجوز أن يقال في القرآن نور . . والنبي نور ، والعقل نور ، والشيخ
نور ، والطريق - وما أشبه ذلك » (٤) .

وقال : إن النور « قد استولى وتراكم بالفرص ، وزاد عليه حتى

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٩ .

(٣) المصدر ذاته : ص ١٧٥ .

(٤) المصدر ذاته : ص ١٠٩ .

غلب الكمية والكليات ، بل الخطوط المتوهّمة ، حتى إنه يفوت ما يقال وما يتوهم وما يعلم وما يقدر ، ولا تلحقه مبالغة الإعياء (١) .

ثم يلتفت ابن سبعين إلى ما يطلق عليه باصطلاح المسلمين الباحثين « فقه السيرة » ليتحدث فيه - على طريقته الخاصة - بأسلوب وجيز ، فيرى أن أنوار النبي محمد ﷺ تختلف باختلاف متعلقاتها ومضاداتها ، ومن حيث الأهل والأكثر ، والأشد والأضعف - هذا بالنظر إلى نوع النوع . لأنها تنقص أو تضعف من حيث أنها أنوار إلا بأمر يلحقها من نفس الأمر (٢) .

وينبry لجميع ما وصف ، أو يمكن أن يوصف ، به النبي محمد ﷺ من الصفات البدنية والنفسية والعقلية والأخلاقية العالية ومتعلقاتها من الرتب الاجتماعية والعقيدية الشريفة وملحقاتها من المكانة المفضلة والمعجزات ، فيعدها في ثلاثة وثلاثين نوراً (٣) ، هي :

١ - نور العزّة : نور الشهادة التي تقال مع شهادة الله . وهو كشف عن عزة النبي عند الله .

٢ - نور الغاية الانسانية : هو شأنه الذي كان ليلة الاسراء . وهذه نورانية كشف بها أنه وصل الغاية وبلغها .

٣ - نور الادراك : أنه أدرك الله وأبصره على أي نوع كان وعلى أي منهج ، إن كانت العلمية أو الأخرى .

(١) المصدر ذاته : ص ٢١٨ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٠ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٢٠ - ٢٢٥ .

- ٤ - نور النبوة : مظهر له من الآيات والمعجزات وما أدرك من النوع الأكمل . وهو كشف عن مقام النبوة وقدره ومكانه .
- ٥ - نور النشأة : الذي كشف له مكانته ، وعناية الله به ، وحفظه .
- ٦ - نور التشريف : كشف له عن الخصوصية الملكوتية ، ورسم اسمه مع اسم الله في اللوح ، وكتب بالنور .
- ٧ - نور السابقة : كونه في الأول ، فقد أخبر أنه سيد ولد آدم .
- ٨ - نور التدلُّل : كشف له عن مقام القرب .
- ٩ - نور التركيب : انكشف له به عن الغاية العظمى في التوحيد .
- ١٠ - نور المولد: كشف له عن سعادة مولده بالبرهان الفلكي الالهي السماوي .
- ١١ - نور الحلقة : كان يظهر بين حينه للنور الذي لا يخفى على أحد .
- ١٢ - نور التربية : ما كشف له عن العناية الحافظة له والعصمة الالهية التي لا يشترط فيها العقل وأسباب التكليف والعلامات .
- ١٣ - نور الانتقال : النور الذي كان يبصر في عين أبيه وأمه .
- ١٤ - نور النهاية : نور ختم النبوة .
- ١٥ - نور التضمن : كشف له به أن الذي كان عليه أسهل وأكمل من الذي سلكه أبوه ابراهيم .
- ١٦ - نور التسخير : كشف له أنه الغاية في السموات والأرض ، وأن القمر انشق له ، والكواكب سخرت لحفظ نظام ملته .
- ١٧ - نور العادة : أظهر أنه الحكيم الأعظم في العدل وصلاح الأحوال وسياسة المترل والتدبير المحمود .

١٨ - نور الأتباع : مظهر لهم من النصر بالسنان فاستفتحوا بلاد الكفر من بعده .

١٩ - نور اللواحق : ملحق من آيات أخبر بها ومافي العالم من المعجائب وفضائل أمته التي هي فضائله .

٢٠ - نور الجاه : كشف له أنه واحد الله في التخصيص ، والشفاعة تدل على ذلك وأشباهاها .

٢١ - نور الخطابة : كشف له أنه هو الذي أوتي جوامع الكلم .

٢٢ - نور المقايسة : كشف له أنه أعلم الخلق بالله .

٢٢ - نور التفضيل : يكشف له عن قدره بالنظر للرسل ، ومقرّ بأنه سيد ولد آدم .

٢٤ - نور الاحاطة : يكشف له أنه عين المعنى المجموع الذي اليه تصل العناية العلمية والعملية ، وأنه أحاط بكل محمود محترم .

٢٥ - نور الحصر : يكشف له عن الخواص وعن المراتب وعن المنامات ، حتى عن أقصر ما يمكن . فله الوسيلة والدرجة الرفيعة .

٢٦ - نور العلامة والدلالة : كشف له صورة منتظرة ومعتبرة . فان الكتب نطقت به والصنائع العلمية والكهانة وجميع علامات نبوته .

٢٧ - نور الخصوصية : يكشف له أن لامقام أمامه ولأمر ما بعده والسعادة الالهية .

٢٨ - نور الخير المحض : يكشف له عن كمال مظهر منه وما بطن له ، وأنه معصوم .

٢٩ - نور اللواء : يكشف له أنه ينشر مجده في القيامة .

٣٠ - نور الانفراد : يكشف له أنه خير متبوع .

٣١ - نور العبودية : يكشف له عن الاضافة الخاصة التي هي نفس المنعم فقط .

٣٢ - نور التزكية : يكشف له كونه حجة الله على العالمين

٣٣ - نور المكائنة الكبرى : يكشف له عن جلاله في التكميل والتحدد والتتميم وعوالم غير هذه ومعنى غير هذا كله .

وكما سبق لابن سبعين أن اعتبر انظاره بالاحاطة هو الأول والآخر والظاهر والباطن (١) ، فهو يدعونا إلى أن لانقول في النبي إلا أنه النور المحض، وله ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (٢) .

من العالم الأصغر إلى العالم الأكبر :

لاتمايز النفس والعقل والروح والأمور المتعلقة بها . بعضها عن بعض ، على التحقيق . والخلاف يكون لما بين الانسان من تطورات . وهذا الاتصال ذو المصدر الوجودي السيل الذي لا يقف ولا يختلف ؛ ليس سوى صورة في مظاهر الوجود الواحد ؛ إذ لا بد لكل رجل من يوم وكوكب وساعة في ذلك اليوم ، وحكم لذلك اليوم .

ولتحديد وضع المحقق في هذا الإطار ، يقول ابن سبعين مخاطباً إياه : « وأنت يومك يوم الأحد ، وساعتك أوله ، وكوكبك الشمس ..

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥٤ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٢٥ .

ومقامك التوحيد ، وأنت في وقتك فيه واحد الحال . فأنت أحدي
من يومك ومقامك وحالك . . (لقد) استقام الموحد على صراط
وجدته وتوحيده ، لأن الوحدة المحضة لا يمكن فيها الخيرة ، فإنها
لا تصح في أكثر من واحد . وهذا الصراط لا امتداد له ، وهو أقرب
إلى النقطة من الخط . . بحياتك لا تلتفت إلى الموتى ، وبعيشك لا تتحدث
إلا في عين الآخرة . وبحق الحق لا تسأل عن أهل الباطل (١) .

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١٢١ والتالية .

الفصل الرابع

العالم الأكبر

يرى ابن سبين الموجودات التي حصرها هذا الوجود ، والتي تظهر للحس ويملؤها الذهن والفكر ، ويتطرق اليها الوهم ، هي العالم على الاطلاق .

ويقول بأن مايسمى « بالمقولات العشر هي العالم بجملته ، والعالم هو هذا المشار إليه » .

ثم يتجاوز ذلك إلى أن « الانسان قد صح أن المقولات مجموعة فيه ولاحقة له ، ومحمولة عليه » . لذا يقرر أن « الانسان في العالم والعالم كله متماثل ، والمتماثل واحد مع مثله ، فالانسان والعالم واحد » (١) .

مهمة العلم :

الوجود المطلق ولاشيء سواه - ضمن هذا الانجاه - موجود على التحقيق . « وجميع من قال : وجدت الاستغناء عن الله ، أو رأيت في الوجود غير الله - قل له : هنا من جهة العادة فقط ، أو من كونك

(١) ابن سبين : الكلام حل المسائل الصقلية ص ٥٠ وتاليتها .

لا تعلم إلا المحسوسات . أو من كونك توهمت أحوال المؤمن والكافر .
و كونك تقول الضرورة لا يختلف فيها أحد» (١) .

من خلال هذا الموقف يستلهم ابن سبعين مسوغاً للعلم في وجوده ،
هو أشبه بمهمته الدائمة . يقول : « أي منفعة للعلم إذا كان الله في غاية
الوضوح ؟» (٢) . أليس كل ما يخالف الوحدة محض الأوهام والحرمان ؟
فهمة العلم - إذن - أن يكشف عن الواحد الحق .

أما العلاقة التي يرتبها عبد الحق بين الانسان والله . فتمثل في
قوله : « إلى الله أنت . فلا سبيل أن تقول أنا أنت وأنت وأنت وأنت .
أعني الذي أنت به له ، بل الذي هو أنت . وعند تحرر ذلك قل بذلك
وبما يلزم من ذلك ، أو هو كل ذلك ، لكنه لكذاب يدخل تحت جنس
الشرف ولا مثله» (٣) .

فالعلم - بهذا - يصرف ويثبت وحدة التنزيه إن الموجود : فالوحدة
وحدته ، والموجود هو ، والوجود له . وبه الوحدة لا توجد دونه .
ولا تنسب لغيره (٤) .

أما خصائص العالم الذي وصفه ابن سبعين - في إطار تحديده
مهمة العلم - فلا تظهر إلا بعد بيان منهج البحث العلمي الذي تبناه .

أ - منهج البحث العلمي :

الموقف النموذجي الذي يجب على الانسان أن يتخذه في سبيل
تحقيق تلك المهمة المشار إليها ، هو التمكن من وضع أن : « يا الله .

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٨ .

(٣) المصدر ذاته ص ١٤٩ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .

يابد ، ياحق : القبل والبعد ، التقرب والبعد ، الوجهة والتوجه والإشارة
 والمشير والمسافة الذهنية والحسية مني وإلي ، وأنت المتزه عن كل ذلك .
 ولامسافة بيني وبينك . لأنك هويتي وآية انيبي ، بل آيتك ولا آيتي ،
 وهويتك ولا هويتي . بل أنت أنت ، وقولي تجرم» (١) .

البحث في العلم عند ابن سبين المحقق ليس بحث تجريب : فالاستقراء
 لامكان له هنا . وليس بحث حدوس . لأنها عرضة للوهم . وليس
 بحث استدلال . لعدم كفاية الأقيسة الصناعية . بل هو تحقيق الوجود .
 أما وسيلة هذا البحث فتجريد الوهم ، وغايته الوحدة ، والأداة
 فيه أن تقول : « إن الأور في الوهم . الآخر بمعنى الباطل في الحقيقة ،
 الظاهر بمعنى الكون للعيان ، الباطن بمعنى العدم في الجنان . شاء وبه
 شئت ، لابذات متميزة . ولكن بمظهر فيه منصرف إليه ، وهو لم يزل .
 كان وبه كنت لابتقديم ولابتأخير ولابعلة ولا بمعلول ، بل بحقيقة
 جامعة موضوعة لما يفرضه الوهم . ظهر وبه ظهرت لا بفعل ولا بغيره ،
 ولكن بهوية أو بقضية أو بذلك المختلف ، لامن حيث هو هو ، ولكن
 بما أنا هو» (٢) .

ومن قال ذلك « فهو الظاهر والظهور والمظهر والمُظهر ، وهو الكون والكائن والمكون ، وهو الإرادة والمريد والمراد» (٣) .

ب - خصائص العالم :

حدوث العالم ثابت لله في الأزل ، وهو هو ، لأن « الحدوث

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١٥٩ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٤٣ وتالياتها .

(٣) المصدر نفسه : ص ١٤٤ .

واجب ، والحدث حق لازب لم يتجدد . له التجدد ، فأين التجدد ؟
ماثم من يضاف اليه غيره ، فأين التعدد ؟ ينظر الضد لضده فيه بين
الملازمة والتودد ، والناظر والمنظور عين في شرع التوحيد (١) .

ويصرح ابن سبعين بأن « من رفع رأسه إلى الفلك ، وتتره في
شكله ، علم أن الشكل المستدير أجل الأشكال ، وهو مبدأ الكائنات
الطبيعية ، (٢) »

أما القول الفصل في طبيعة العالم فهو أن « العالم ميت بجميع ما فيه .
من مفارق للمادة وغير مفارق لها ، فلا حي على الحقيقة إلا الله » (٣) .

في البدء كان الحق :

يستنكر ابن سبعين حيدة العبد عن طلب الحق : « أي اللاهي قلرة
على الله ؟ » ، كما يرفض « المجاز » في معاملة الله ، ويقول : « لا موجود
على الإطلاق لا يفتقر إلى الله » ، مسوغاً ذلك بأن المجاز ليس كالحقيقة
في القدم ، فلا حاجة للتعليق بالزائل (٤) .

وباعتماد هذا الأساس الرئيس رفض أبو محمد نظريات الذين سبقوه
في القول بما يطلق عليه اسما « الكليات والجزئيات » ، مما يصنف في
مراتب الموجودات (٥) . وأظهر أن جميع الأسماء - خلا الوجود

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٤ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٧ وتاليتها .

(٥) الكليات تسع مراتب ، هي من الأهل إلى الأدنى : الله ، العقل الكللي ، النفس ،
الطبيعة ، الهيول ، الجسم المطلق ، الفلك ، الأركان أو العناصر الأربعة ، المولدات .
أما الجزئيات فمديدة ، تصنف من الأدنى إلى الأهل : الممدن ، النبات ، الحيوان ، النفس
الناطقية ، العقل الفعالي ، المقول المجردة . أو تصنيفات غير هذا التصنيف .

المطلق - أوهام من أخبار الضمير ، فلا فائده منها ولا طائل تحتها .
كما رفض الأخذ بطريقة أي نظرية من السابقات في حلوث العالم ، على
محو أسببين بعد (٥) ، وأعرض عن جميع ما قيل في هذا الموضوع

(٥) ذهب التفتازاني إلى أن عبد الحق بن سبعين « يصطنع في تفسيره لوجود نظرية
في الفيض تشبه نظرية أفلوطين السكندري في فيض الموجودات عن الواحد ، والتي يفرض
كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته » (ابن سبعين وفلسفته
الصوفية ص ٢٠١) .

ولدى التفتيق - وبالمقارنة مع ماتقدم من اتجاه الوحدة المطلقة - يتبين أن هذا الاستنتاج
مخالف لمعتقد ابن سبعين وفكره .

أما سبب هذا الرأي المخالف - على الأرجح - توهم أن ما كتبه مفكرنا في « بد
العارف » على الفيض ، إنما هو رأيه الخاص في العالم ، يضاف إلى ذلك الربط الاستنتاجي
بين مواضع غير متكاملة فيما بينها مجزوة من كتابات ابن سبعين . فقد تسنى للتفتازاني
تقرير القول بنظرية الفيض - دون نتائجها المتسقة معها - بعد ربطه المواضع الآتية :

١ - كلام ابن سبعين في استهلال « بد العارف » ، حيث استخدم في خطبة الكتاب
تمايز الفلاسفة وسواهم في التعبير عن الامتنان والرضى والدأب الباحث عن الوجود الحق ،
ومنها تمبيرات نظرية الفيض .

٢ - كلام ابن سبعين في معرض إظهاره نقص نظرية الفيض وقصورها وعدم
كفايتها في تفسير الوجود ، (بد العارف ص ٤٥) .

٣ - كلام ابن سبعين الذي يقرر سراحة ودون لبس خطأ نظرية الفيض وعدم
صحتها ، (الكلام على المسائل الصقلية ص ٧١) .

٤ - كلام ابن سبعين أثناء حديثه عن كيفية استخدام تصور الفيض بداية للوصول
إلى الوهم ، ثم نزع ذلك الوهم بنية الوصول إلى تحقيق الوجود ، (م . ت : الاحاطة
ص ٤٤٦) مما كنت قد أشرت إليه في الفصل السابق .

يضاف إلى ذلك صرف التفتازاني تمبيري ابن سبعين : « القصد الأول والقصد الثاني »
إلى معنيين لا يسيغهما مذهبه مخالفين لما يظهر من سياق تكرارهما في عدد من المواضيع ،
فقد أخرجهما من حدود الاستخدام القنوي إلى الاستخدام الاصطلاحي .

مثال ذلك مايقوله ابن سبّين عن رسالة « النصيحة أو النورية » : « قيدتها المحقق على الاطلاق ، ومن أجل أنه بالقصد الأول . وولد نصالح النبيه النجيب المحب في الله ولأهله نور الدين بالقصد الثاني » (م . ت) ص ١٠٨

ومثله قوله في حديثه عن الفعل الانساني : « فالخبر في المنحل والقصد الأول والشر بالواحق والمضاف المنفصل والقصد الثاني » (م . ت) ص ٢٤٥ .

وكذلك كلامه عن الطرق المنطقية في علم الكلام إذ يرى أن « فيه ماقوته قوة الحدل ، ومن مخاطبته شرعية بالقصد الأول ، ومنها مايستند إلى النقل والعقل » ، وغير ذلك متعدد في كتاباته يظهر الحد القوي للاستعمال .

ويؤكد ذلك اعتراف التفتازاني بأن مفكرنا « يرتب على قوله بالفيض نتيجة غريبة وهي أن الله لا يوصف بالنقص وحده أو التمام وحده ! » (ابن سبّين و فلسفة الصوفية ص ٢٠٣) ، فمثل هذا القول لانسيه نظرية الفيض - حقاً ، لكن تسوغه النظرية التي استنبطها لابن سبّين مذهباً . (انظر الفصل الرابع من الباب الرابع ، وفصول هذا الباب ، من البحث) .

ودليل اخر على صحة مارأيت : الحيرة التي تظهر في كلام التفتازاني عن حصر مراتب الموجودات عند ابن سبّين - تبعاً لنظرية الفيض التي ظن أنها مذهبه - حيث يقول : « وجددير بالذكر أن ابن سبّين لا يثبت على كيفية واحدة في بيانه لمراتب الموجودات أو في التسميات التي يطلقها عليها ، وما يثبته في مصنف من مصنفاته ، يثبت مايفايده في مصنف اخر . أضف إلى ذلك أنه يطلق أحياناً على المرتبة الوجودية الواحدة تسميات كثيرة تختلف في ظاهرها وتنطق في مدلولها » (كتابه المذكور : ص ٢٠٨) . لذا لم يتخلص من هذا التناقض البادي إلا بقراره أن : « لن ندخل في التفصيلات الجزئية التي نجدها في مصنفات ابن سبّين عن أقسام الموجودات » .

ولقد أسهم في هذا الاتجاه الخاطيء الذي سار فيه التفتازاني بالوجهة ، مجاراته أستاذه الدكتور « ابراهيم مذكور » الذي صدر له كتابه عن ابن سبّين ، ناقلاً بنبوره عن المستشرقين « مرن » و « ماسينيون » القول بذلك ، وتبناء .

يقول ماسينيون - كما يورد مذكور في كتابه « في الفلسفة الاسلامية » ص ٦٢ : « الله في رأى ابن سبّين أصل العقول المتصرفه في الكون ، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام ، والعقل الفعال وهو أحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على الاطلاق . وإذا كانت النفوس صادرة عنه

لقصوره ، وأظهر اعتقاده فيه (١) . واعتبر أن لاموجود على الحقيقة إلا الله .

الله والعالم :

أقوال عبد الحق في العالم الأكبر منسجمة مع آرائه في العالم الأصغر مكتملة لها ؛ بل إن النادر لإيجاد إلماعة لأحد هذين العالمين مجردة عن الاشتغال على إشارة مرافقة إلى الآخر .

ولاتتحصل الرؤية الدقيقة لهذا العالم الذي يعيش فيه الانسان بغير

==

فهي مiale دائماً إلى الاتصال به ، ولا يحول دونها ذلك إلا أدرا ن الجسم وشهواته . فاذا ماتفرغ الانسان لدراسة والنظر ، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة ، وسما إلى درجة العقل الفعال .

وهذا يظهر مدى اختلاف ماقاله ماسينيون عن مذهب ابن سبمين وماأثبت في نصوصه ، وما أورده المؤلفون والمؤرخون وأعداء مفكرنا المظالمون عنه ، حيث لم يذكر أنه قال بنظرية الفيض .

فاذا علمنا أن هذا الرأي قد جاء في مقال ماسينيون عن نقد ابن سبمين الفلاسفة في كتابه « بد العارف » ، اتضح السبب الذي يمكن أن يكون قد دعاه إلى القول به ، مما أوضحت قبل . (انظر : Archives Henri Basset, II, pp. 124 نجيب العقيلي : المستشرقون ج ١ ص ٢٨٨ ومابعدها) .

والاكتفاء بذلك - على ترجيح الظن - كان قد دفع « مر ن » ليقول بذلك (Jurnal Asitiqua, Vol. 2 , pp. 124 عام ١٨٧٩ م) بعد ان نشره أماري « مقالة عن ابن سبمين في المجلة المذكورة (ص ٢٤٠ - ٢٧٤) عام ١٨٥٣ م ، وبعدها جاء الأب «لاتور» ونشر مقاله عن « ابن سبمين المرسي وبع العارف » في المجلة المذكورة (العدد ٩ الجزء ٢٠) عام ١٩٤٤ م . ونشر « كولن » في المجلة ذاتها (العدد ٢٢٢ ص ٢٠٤ ومابعدها) مقالا عنه أيضاً

(١) انظر : الفصل الثالث من هذا الباب .

الإطلاع على الرأي المذهبي المصنف ، الذي وضعه مفكرنا في الماهية الإلهية ، والأصول التي يقرها لها .

أ - الماهية الإلهية :

يدعونا ابن سبعين إلى التفكير في الماهية على أساس أنها هي « التي قامت في العارض الأول إلى حد الحصر ، ثم أحيائها التصيب الإلهي الذي لم يصلر من كمية ، ولا تغير بكيفية ، ولا تناسب بإضافة ، ولا تجوهر بشكل ، ولا تشكل في مادة ، ولا استند إلى وضع ، ولا تمكن في مكان ، ولا انجر عليه الزمان ، ولا انقل ولا خلاف ولا لغير ، بل فعل ذلك أو فعل من فعل من ذلك أو فعل من فعل من فعل من ذلك أو فعل من فعل من ذلك ، أو كان بوجه ما ذلك » (١) . فهذا ما يشكل الخطوة الأولى لتحقيق الماهية :

أما الخطوة التالية فهي : « اجعلها ماهية بنصبيها الوجودي ، ثم اجعل الكل ماهية وجودية . . فاذا جعلتها وجودية ، فحينئذ يمكن أن تقتبط بذاتك وبما بعدها »

وبعد الغبطة ، خطوة رابعة تتمثل في أن « الكامل ، الذي يقول : مابعد الماهية الوجودية ، لا الذي يقول مابعد الطبيعة ولا قبل الطبيعة ، فان ذلك من جملة مراتب الوهمية ، بل المهملة الوهمية » .

وبعد هذا « عليك بالوجود العري^٢ عن الروحاني . وكما وصلت إلى ما ليس يجسم ولا في جسم العري عن المعاد ، عسى تصل إلى العري

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٧ .

عن هذا العري بوجه ، وبحسب ما أصلناه . فانه لا يمكن للمعلوم أن يخرج عن المفارق أو غير المفارق « (١) .

فاذا ما استشف ابن سبعين استغراب ذلك منه ، سوغ ما ذهب اليه بالقول : « هيهات . هذه نكت يقال فيها هذا لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات ، فلو تشخص الوجود في موجود ما ، لكانت طبيعته مختلفة ، وهذا لاخير فيه » (٢) .

ويرتبط ذلك بالموقف القائل : « إنأ - الآن - نقول : هو هو هو . ثم نقول : هو ، ونصمت ، ثم نشير . ثم نقطعها . ثم لائتم إلا الحق المحض . ثم لاله إلا الله » (٣) .

ب - إحاطة الإحاطات :

بعد الحديث عن ضرورة خلع الوهم الناشء في العقل عن العدد والنسبة والاضافة ، وما هو في منزلتها ، كيما ندرك الله على التحقيق بالاحاطة بالوجود الحق ؛ يعود أبو محمد لتوكيد إمكان الحصول على هذا اليقين عن طريق العالم الأكبر ، فيثبت النتيجة تلك ذاتها : أن ليس ثمة إلا الوجود المطلق .

ويتبع لهذا الشأن : « طريقة التحليل » فيرد العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، ثم « يوحد » بينهما بوساطة « نفي التناقض » . يقول في رسالة : « فاذا اطلعت على علم الهيئة (٥) وتخلصت لك هذه القصة

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٧ وتالياتها .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٣ .

(٥) هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والنجيزة ويستدل من الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة ، بطرق هندسية . وفي الاسلام لم تقع به عناية إلا في القليل . (انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٧ وما بعدها)

(قسمة الفلك إلى أشخاص وكواكب وبروج (٥) وجميع ما حلت وقسمت لكي تتبين طمأنينة التأسيس ، وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة إلى قبل نفسك ، نجد فيها جميع ما ذكر - بوجه ألفت وهي له شبه أنموذج (١) .

وينبه ابن سبعين - في هذا المعنى - إلى أن ذلك يعني أن « تعود إلى الاحاطة المذكورة التي خرجت عنها ، وأضربت عن تصورها ، ثم نجد خبرك كأنه الكل ، وتسمع أمثلة الجميع فيه ، وكأنه إحاطة أخرى » .

والخطوة الواجب اتباعها - بعد - أن « تنظر إلى ذلك ، نجده يفترق إلى معنى ما غير معين ، ولكنه يعنى ، وذلك المعنى هو الاحاطة المذكورة ، ثم ترجع فتتأمل القسم المشار إليه المدرك خارج الدهن ، وإلى القسم داخل الدهن ، فتجد روح العالم الكلي وجسمه المطلق يحكمك في أمرك . والوهم في هذا الوطن نجده كأنه محيط بالاحاطة المتلزمة ، وهو من حيث يحيط وهما - بمثلك ، فان الأهم والأخص والأكبر والأصغر لا يمنع الشبه ولا يصل المثلية عن طريقها ، وإن تغاير المثلان بوجه ما من جهة المكان والزمان فلا يتغاير الوجود الذي يقال عليهما بتواطؤ (٢) .

غير أن هذا المعنى لا يكتمل ، ولا يصل إلى حدود المناسبة في

(٥) يستشهد ابن سبعين لتمثيل هذه القسمة من إراءه « بلنياس » بكتابه « سر الطبيعة وصنعة الخليقة » ، من حيث تكون الكون من محذب تلك الأطلس إلى مركز العالم ودوام الحركة .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٠ وقاليها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦١ .

الوصول إلى تحقيق الوجود إحاطة تخلص لنا المعرفة به ، من حيث هو ،
إلا إذا كُتِلَّ بالرجوع « إلى الوجود الذي ظهر عنه هذا ، هو فيه
أو منه أو ما يمكن فيه أو ماوجب له ، فتجده أعم من الثلاثة . فتكون
إحاطة الإحاطات » (١) .

هكذا يرى ابن سبعين أن لامفر من الإحاطة ولاينبغي للانسان
أن يخرج عنها ، بل لايمكنه ذلك لكونه كذلك (٢) ، فهي نتيجة
حتمية تحصل لكل موجود بغض النظر عن اختلاف التحقيق، فكأنما
هي التي تبحث عنه لاهو الذي يسمى إليها ، فيقول : « أينما تُولِّدُ
فإليها يكن وجهك - حتى إلى جهة الإضراب ، وإن عين البعد من
عين الاقتراب لأنها المتعلِّق والمتعلِّق معاً . فاجتمعت عليك وانجذبت اليك ،
لأنك إذا صرفت وجهك عن الوهمية تقع في الأخرى ، فان صرفتها
عن الأخرى التي هي الحقيقة لاتقع في غيرها لأنها جامعة . وحيثما تجد
الضمير فيستقل من الإفكة الصغيرة إلى الإفكة الكبيرة ، حتى يقف
الحال به ، فإني تمحص الجميع حصر الدائرة النقطة » (٣) .

حقيقة العالم :

في هذا الموضوع يغلب ضرورياً اللخول في التفصيلات الجزئية التي
تكون الأساس الذي حقق لابن سبعين حرية الحركة ، في الاستفادة
من آراء أصداده المتذهبين ومعلومات معطيائهم ، على نحو يجعل
القارىء - في بعض الحالات - يتوهم أمراً في ثوب ضده المعتمد .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦١ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٢ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٢ .

هذه الركائز التي نؤصلها ، تبين في ما يأتي :

أ - دائرة الوجود :

المنطلق الرئيس في النظر إلى الموجودات من وجهة الوحدة المطلقة يظهر في قول ابن سبين ، في رسالة : قدر أن الوجود كله صورة واحدة محيطة بظاهره وباطنه ، وأن باطن تلك الصورة محيط بظاهرها ، وظاهرها مواز لباطنها ، وأن تلك الصورة المحيطة بالكل مشتملة على كل صورة ومحتوية عليها ، لاتشذ عنها صورة من صور الموجود ، لآظهارها ولا باطنها .

وقدر أن الوجود كله مشحون صوراً ، بعضها في جوف بعض ، ومجاورة بعضاً ، ومباينة عن بعض ، ومنها ما يكون بعضه في جوف بعض صورة أو صوراً ، وبعضه محتوياً على صورة أو أكثر ، وكذلك المجاورة والتباعد .

وقدر أن في مركز ظاهر الوجود نقطة صورتها صورة المحيط ، ونسبتها إلى كل نقطة من الوجود نسبة واحدة . فهي بمقابلتها كل نقطة بذاتها ومحاذاتها لها مشكّلة بشكلها ، وتلك النقطة أيضاً متشكّلة بشكلها هي ، لكن من حيث الوجه الذي يليها منها فقط ، لآمن كل وجه لهذه النقطة . فان هذه النقطة مقابلة بذاتها لكل نقطة ، وليس كسائر النقاط ، لأن كل واحدة منها لاتقابل بذاتها سوى هذه النقطة التي في عين الوسط ، وإن حاذت غيرها فبوساطة هذه النقطة التي لها محاذاة جميع النقاط بذاتها (١) .

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١٦٠ .

ب - المتصور المطلق :

بعد الرسم التخطيطي الذي اصطنعه ابن سبعين للموجودات في دائرة الوجود ، يخطو نقلة إلى الأمام ، ليربط بين الصور والمتصور - الانسان ؛ فلنستمع إلى قوله : قدر أن الصورة المحيطة بجميع الصور لها اسم - من حيث هي صورة في متصور قائم بذاته وهي غير قائمة - وللمتصور - من حيث هو بها - اسم ، ولما ارتبطا ارتباطاً لا يصح انفكاكه أبداً ، دخلت العمرة في الحجج إلى يوم القيامة - أي ارتبط الأخص بالأعم إلى أن يشاء الله - ولم يصح الإخبار عن مطلق الصورة إلا ومطلق المتصور صاحبها ، ولاعن محيط المتصور إلا والصورة صاحبه .

فالمتصور بالصورة ، يسمى بظاهر الصورة ظاهراً وباطناً ، ويحكم عليه بكل حكم قبلته الصورة ، من إطلاق وحصر وغيبة و حضور وأحدية وكثرة وجمع وتفرقة وسداجة ولون وحركة وسكون إلى ما لا ينضب كثرة من الأسماء والصفات .

فالصورة ، من حيث هي ، جميع التعددات والتقلات والتحولات والتفاضل . وللمتصور ، من حيث هو لامن جهتها ، أن لاوصف ولانعت ولا اسم ولا رسم ولاحد ، وإن كان له شيء من ذلك كله ، لكن بأول مرتبة صورية إطلاعية ، فله الإطلاق والأحدية والجمع والسداجة والسكون والثبوت وشبه ذلك . وللصورة ، لامن حيث هي لكن من حيث يفسد قيامها به ، نقائص هذه .

ولاحديث عن الصورة ولاعن المتصور - إذن - إلا بقيد ارتباط بعضهما ببعض حتى لو أن نقائص تلك في أول مرتبة من مراتب الارتباط

(الحضرة والكثرة والتفرقة والألوان والحركات والانتقالات) فلن يقع الحديث أبداً إلا عنهما معاً (١) .

ج - أنواع الحكم :

كيف - إذن - نصدر حكماً على صورة من الصور ؟ وبأي وضع يمكن الحكم على المتصور ، طبقاً لما تقدم ؟

للإجابة عن هذين السؤالين ، يتقدم ابن سبعين بقسمة للحكم تسلكه في أحد احتمالين ، ويذهب إلى أن أحكامنا التي نصدرها - بعد أن نتأمل الكلام المنطوق - نوعان (٢) :

١ - فإن كان الكثرة والتعدد وأخواتها ، فالمخاطب به هو الصورة والخلق ، ولتصورها وصفها . وإذا رأينا التعدد والتنقل والحركة والولادة ، فذلك - أيضاً - للصورة والخلق .

٢ - وإن غلبت الوحدة وأخواتها ، فالمخاطب بذلك المتصور والحق . وإذا رأينا الوحدة والثبوت ولم يلد ولم يولد ، فذلك - أيضاً - للحق القائم به على كل نفس بما كسبت .

والحكم فيما يتعلق بالنسبة للصورة والحق - كما يرى ابن سبعين - هو أن كل شيء هالك إلا وجهه ، لأن الأعراض ، وهي الصور ، لا تبقى زمانين أصلاً ، بل تتبدل في كل نفس ، إما بمثل أو بضد أو خلاف ، لأنها فانية .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٠ وناليتها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦١ .

أما المسمى ببقاء" يغير توارد الأمثال في كل نفس (١) .

د - وصف المسمى :

لا بد من عودة إلى المسمى عند مفكرنا للنظر في بقائه المغاير توارد الأمثال في كل نفس . فما الأصل الذي أقامه في ذلك ؟ وما الذي تفرع عنه ؟

يفيدنا ابن سبعين في هذا الصدد ، أن الظن يعتبر « المثل الثاني » هو « عين المثل الأول » . والصواب أن ليس كذلك ، ولا ينبغي ذلك ، لأن القائم به كل يوم هو في شأن (٢) .

ولتفسير ذلك يقول : « يريد الله كل نفس ، فيردد المثل بعد المثل ، ولا يشعر المحجوب بذلك ، فيظن أن ذلك الأول باق . وهيهات ، فلا بقاء إلا لله وحده ، والفناء لكل ماسواه بالذات في كل نفس » (٣) .
ويميل مفكرنا إلى إطلاق ذلك على نحو أشد ، فيرى أن ما ذكر ينطبق على الصورة الجزئية ، والأمثال التي قصدتها ليست أمثالاً تماماً ، لوجود التغيرات فيما بينها ، إذ مثل الشيء على التمام نفسه فقط .

هـ - مطلق الصورة :

فاذا تركنا الصورة الجزئية المذكورة ، إلى مطلق الصورة ، طالعنا عبد الحق بلزوم الأخذ فيها برأيه ، حيث يرى أن بقاء مطلق الصورة - بعد الخلو من صورة ما - واحد ، سواء كانت أمثالاً لها أو متضادات أو متغايرات : ذلك لأن المقصود عمران مطلق الصورة الوجودية صوراً .

(١) و (٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦١ .

وسبب هذا الاستنتاج هو أن « أتوجد واحد ، وهو القائم بجميع الصور . عين الخالي عينها على التعاقب . والصورة هي الهالكة دواماً . المتعاقبة دواماً ، كائنة بئنة ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثة ، موجودة معلومة » (١) .

تمايز الماهيات :

وكما صنّف عبد الحق الحكم على المتصور : فأذهب الجزئي في إطار المطلق . كذلك اصطنع تمييزاً بين الماهيات : أفاده في الحركة المذهبية لأجزاء فلسفته . فقد رأى أن الماهية تمايز بحسب ثلاثة احتمالات اعتبارية ، فتغلو الثلاث الماهيات متخارجة تبعاً لما هي به ماهيات (٢) . وهي :

أ - الماهية المطلقة :

هي الماهية الأصلية ، واحدة من كل الجهات .

ب - الماهية المقيدة :

هي الماهية المنسوبة القائمة بالماهية الأصلية ، القائمة على كل نفس بما كسبت منها أنها لها من صفة وجودها حال وجودها وإيجادها ، وأنها مقيدة بها ، وذلك صورة لها .

المطلقة لا يلزمها من المقيدة إلا ما يلزم من المقوم والمتمم والمخصص فقط . أما المقيدة فواحدة من جهة معقوها الكلي ، وهي تقال على كثيرين بالنظر إلى مشار ومعلوم معلوم .

هذا يؤدي إلى أن النسبة القائمة المحاطة من المطلقة إلى المقيدة هي :

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

إن كانت وجودية ، فهي هي . وإن كانت غير ذلك ، لم تظهر المقيدة من حيث ظهرت بل الظاهرة المطلقة ، وظهورها لها . ويقول مفكرنا : وهذا فيه بحث ، وليس بالقليل « (١) .

ج - الماهية الوهمية :

أما ثالث الإفرادات في الماهية ، فيرتب له ابن سبعين صنوفاً متنوعة بحالات :

١ - إن كانت وهمية قريبة من الوجود ، وبعيدة عن العدم . فتكون من قبيل الشيء الذي تنصرف لوازمه إلى ذاته ، وتعود إلى ماهيتها بالعرض ، وتبعد عنه بالوهم في المعلوم المفارق في المدرك بالطول والعرض والعمق .

٢ - إن كانت واحدة من حيث الماهية ، أي أنها لا يمكن فيها - بما هي ماهية - إلا أن تكون في الوجود وحدها ، فهي الوجود خاصة . لأنه لو كان للوجود ماهية غيرها ، لكان يلزم أن يقال : للوجود ماهية ، وماهية بما هو موجود ، أو ماهية لا كالماهية ، أو ماهية الماهية . وهذا فيه ما فيه « (٢) .

٣ - أن تقال بلزاء العدم ، أو بالمعنى الذي لا يقال فيه : إنه لامن قبيل المعلوم ولامن قبيل الموجود .

٤ - أن تقال بازاء الموجود بالوجه الذي لا يقال فيه : عرض له الشيء ، أو عرض في الشيء ، وما أشبه ذلك .

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

٥ - أن يتوهم أنها ثابتة في المكان المقدر الذي منه في الذهن معنى ما يعرض له الوجود ، فيعود بذلك العارض موجوداً ، إما يشار إليه أو يعرّف عليه ، ويتطرق إليه الوهم ويدل عليه الدليل .

٦ - أن يقال إنها أعم من الوجود أو الوجود أعم منها .

ولكن جميع ذلك من الوهمية لا يصح ، إذ الحق لا يكون ؛ لا المعلوم الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته ، وهي به ماهية ، ففيه وبه أدركت ، وهو أظهر لاحق نسبتها .

فاذا انتهى عبد الحق لمثل هذا الوضع المتداخل المتخارج ، استترك أن « هذا كله عسير التحصيل من جهة العبارة ، ويحوم عليه ضمير العبد بمحركة الإشارة المستلزمة لقوة صدقه بوجه ما لطيف » (١) .

ثم يتابع قائلاً : « وهذا كلام لا يسعني فيه الكلام ، ويسعني فيه الرمز والإيهام » .

الموقف النهائي :

أما الموقف الذي يتخذه عبد الحق بن سبعين بعد هذا الوضع الإحباطي ، فهو ما يتضمنه قوله : « لقد طال عذاب من بحث عن الله . وما أطيب عيش من أشار إليه أو وجده » (٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٢١ .

الفصل الخامس

ميسافيزيقيا الأخلاق

علاقة الله بالانسان والكون في الاسلام ذات طابع خاص عملت تأويلات المتصوفة ، بتأثير العقائد والثقافات المختلفة ، على إضافة الكثير من الملامح اليه .

يظهر هذا الطابع في إحاطة الوجود الإلهي وفاعليته ، إذ « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (١) ، وهو « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » (٢) ، بحيث يندفع بعض المتصوفين (أبوالحسين النوري ، المتوفى ٢٩٥ هـ) إلى القول : « اللهم قد سبق في علمك ومشيتك وقدرتك عقوبة أهل النار الذين خلقتهم . اللهم فان يكن قد سبق في مشيتك التي لا تتخلف أن تملأ النار من الناس أجمعين ، فانك قادر على أن تملأها بي وحدي ، وأن تنهب بهم إلى الجنة » (٣) .

كما يظهر طابع هذه العلاقة في إقرار تفاضل الخلق في العبادة ، وطرق الوصول إلى معرفة الله ، انضاحاً وغموضاً ورمزية ، « أولئك

(١) سورة المجادلة - الآية ٧ .

(٢) سورة النحل - الآية ٩٣ .

(٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٠٥ .

الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب» (١) « فسوف يأتي
بقوم يحبهم ويحبونه» (٢) . ولهذا « سمح الصوفية لأنفسهم أن يعودوا
بآرائهم في الكشف والعلم الباطن والحواري والكرامات إلى الاسلام ،
لأنهم أولى العباد بذلك . لأنهم ربانيون» (٣) .

وهذا ماجعل « القشيري » يفسر كلمة « ربانيين » بأنهم : « علماء
حكماة متخلفون بأخلاق الحق نظراً وخلُقاً ، وهم فارغون عن الإخبار
عن الخلق والنظر اليهم والاشتغال بهم» (٤) .

وقد عرف النوري التصوف بأنه « خُلُق ، وليس رسماً ولا علماً –
لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علماً لحصل بالتعليم –
ولكنه تَخَلَّقُ بأخلاق الله ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق بعلم أو
رسم» (٥) . وقال الكتاني : « التصوف خلق ، فمن زاد عليك في
الخلق فقد زاد عليك في الصفاء» (٦) .

وقد لخص ابن خلدون طريقة التصوف بقوله : « أصلها العكوف
على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا
وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد
عن الخلق في الخلو للعبادة» (٧) .

(١) سورة الاسراء – الآية ٥٧ .

(٢) سورة المائدة – الآية ٥٤ .

(٣) ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٧٧ .

(٤) رسالة القشيري : ص ١١٦ .

(٥) أبو الحسن النوري : وقد نقله نيكلسون في كتابه « في التصوف الاسلامي » ص ٣١ .

(٦) القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

(٧) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧ .

لذا ، يمكن اعتبار التصوف مذهباً في الأخلاق ضمن منظورين :
١ - إنه يحقق غاية الحياة بتحقيق العبودية لله ، عن طريق التحلية .
٢ - يجيب على مصدر الإلزام الأخلاقي بتحقيق الخير المحض الذي هو الله ، عن طريق التحلية .

وعلى هذا النحو نفسه يمكن أن نفهم بعض الأسباب التي حدثت بلفيف من الباحثين للقول بأن المتصوفة كانوا في « شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه ، بل لعل النظر العقلي - لو وجد - لكان حائلاً أو معوقاً دون خصوبة تجاربهم أو شدة مواجيدهم » (١) .

ومهما يكن من أمر الأخلاق الصوفية عامة ، فإنه لا بد من الإقرار بأن ابن سبعين قد عني في كتاباته الأخلاقية بالبحث في الأصول الحقيقية للفعل الأخلاقي ، بما هو فعل إنساني ، وفي مدى انتسابه إلينا أو لله . وقد بحث - بالاستناد إلى ذلك - احتمال الشر وانعدامه في الوجود ، والمنابع التي يصدر عنها ، والصياغات الممكنة له ، والنتائج اللاحقة وجوداً أو عدماً .

وتتسم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمسحة من الزهد ضافية . هي انعكاس المعتقد الإيماني الكامن وراءها . ولقد اعترف لأبي محمد خصومه أنفسهم ، بأنه « كان حسن الخلق صبوراً على الأذى » (٢) . وفي ماسلف عن سيرته بعض من الإنباء عنه غير قليل .

(١) أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢١٠ .

(٢) السقلاني : لسان الميزان ج ٣ ص ٣٩٢ .

صياغة قيمة :

يرى أبو محمد للأخلاق غاية أساساً واحدة ، هي « تحصيل الكمال الانساني » (١) . ويجعل نتاج ذلك وضع الوحدة المطلقة على التحقيق ، داعياً إلى الذكر ، بما هو زاد ينتفع به الانسان في هذي الطريق .

ويدعو لذلك بقوله : « يا أيها الباحث عن تحصيل كماله واستجلاب ما يجب كما يجب في الوقت الذي يجب ممن يجب بمن يجب على ما ينبغي ، عليك ذكر الله الذي علمك وأرادك وعلمك وحكمك من كل الجهات . وهو بدك اللزوم ، ووجودك الثابت ، والمنقلب » (٢) .

ويلجأ إلى تعليق العلاقة الأخلاقية بين المحصل والحق الذي لا يروغ ، ويرى أن الحق « هو الذي يسعدك ، وسعادتك رضوانه ، ورضوانه يملكك إلى حضرته ، وحضرته تخزن ذاتك من ذل الكون المهلك ، والممكن القابل المنقلب ، وتحكمك في الرحمة والوجود المطلق ، وتصرفك في المقيد ، وتطلعك على المقدر ، وتبلغك إلى أقصى الانسانية من جنس التخصيص وبسبب الأمور التي لا من جنس ما يكتسب ولا من جهة العادة والعلوم المألوفة الشريفة والأحوال المذكورة » (٣) .

أ - انتقاد الأخلاق السابقة :

تمثل مقامات الصوفية الوثيقة الصلة بالأخلاق سلماً للقيم الأخلاقية السائدة في صفوف هذه الجماعة الاسلامية وفرقها ، يتفاوت شدة وانخفاضاً بالدرجة تبعاً لظروف المكان والزمان .

(١) انظر الفصل الثالث من هذا الباب .

(٢) ابن سجين : (م . ت) ص ٨٢ .

(٣) ابن سجين : (م . ت) ص ٨٢ .

فالتوبة عن الذنوب ، والخروج عن المال وإيثار الفقر ، والزهد في الدنيا والإعراض عن ملذاتها ، والورع عن المحرمات ، والصبر على المكاره ، والتوكل على الله والرضى بكل شأن ، والحرص على ترميض النفس للأحوال المتصلة بالعبادة الروحية ، ومراقبة الحق لحيازة شعور القرب منه ، والوصول الى اليقين الذي ليس وراءه مطلب ، كل ذلك بشكل السلم القيمي الذي انتظم حياة المتصوفة عامة .

وأهم الدعائم الأخلاقية التي قامت عليها سلوكات المتصوفين مايلي :

١ - ردهم الأمر كله إلى الله ، حتى جعلوا حقيقة محبة الله أن يكون العبد عند منح الله إياه ومنحه سواء ، وقد وهبهم هذا شجاعة وصبراً لا ينفدان . « قال اسحق بن ابراهيم السرخسي بمكة : سمعت ذا النون وفي رجله القيد ، وهو يساق إلى المطبق (٥) والناس حوله ، وهو يقول : هلنا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل فعاله عذب حسن طيب » (١) .

٢ - إدراكهم خطر صبوات النفس على الأخلاق ، الذي الجأهم إلى ألوان المجاهدات لكسر شوكتها . نقل « الأصفهاني » أن « محمد بن الحسين قال : حدثت عن عبدالله بن الفرج العابد انه قال له رجل : يا أبا محمد هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة ، فمم ذلك ؟ قال : ميراث الجوع ، مُتعتُ بك . ميراث الجوع ، متعت بك » (٢) .

(٥) المطبق : السجن تحت الأرض .

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٢٦ .

(٢) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٥١ .

٣ - فكرتهم عن الدنيا التي هي « نصيب كل عبد من الهوى . وما دنا من قلبه من الشهوات . فمن زهد في نصيبه وملكه من هواه الممنوم فهذا هو الزهد المقرض . ومن زهد في نصيبه من المباح ، وهو فضول الحاجة من كل شيء ، فهذا هو الزهد المفضل ، يرجع ذلك إلى حظوظ جوارحه التي هي أبواب الدنيا منه وطرقها إليه . فالزهد من محرمانها هو زهد المسلمين به يحسن إسلامهم ، والزهد في شبهاتها هو زهد المتورعين به يكمل إيمانهم ، والزهد في حلالها من فضل حاجات النفس هو زهد الزاهدين به يصفو يقينهم » (١) .

إلا أن عصر ابن سبعين الذي كثرت فيه الفتن والأزمات ، وتفاوتت المواقف الأخلاقية والقيم فيه بسبب ذلك كثيراً ، يعرض علينا اختلافاً قيمياً دفع أبا محمد إلى موقف رفض ، هو امتداد مواقفه الأخرى من الفقه والتصوف والكلام والفلسفة جملة ، فاعتبر الأعراف السائدة والقيم الأخلاقية المألوفة في زمانه قاصرة عن درك الغاية الشريفة : حقيقة أن لا موجود إلا الله ، بسبب من العمى الذي أصابها فأضحت كسيرة لا تنفيذ .

لذا أوصى أصحابه أن « اكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هنا ، وقولوا : عليها وعلى أهلها اللعنة ، فانها حقيقة كما سمي اللديغ سليماً . وأهلها يهملون حدّ الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم ، قاتلهمُ اللهُ أنى يؤفكون » (٢) . وسبب ذلك عنده أن الناس قد « غلبت عليهم أحكام الجهل ، وأكثروا من جميع الأعراض

(١) أبوطالب المكي : قوت القلوب ج ٢ ص ١٩٢ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٠٢ .

للولد والأهل . وحرّموا مزبّة الرحمة والعون . وأسعفوا بسيرة أبي جهل وفرعون .

وقد حدّث ابن سبعين من الاتباع المبتسر لدعاة الأفعال التي تدخل في إطار الأخلاق النظري ، ولفت النظر إلى أن « طاعة الله مادة الفضائل كلها ، بل هي الصورة المقيّمة بأنواع الخير المحض . . فلا تسمع كلمة كل ناصح ، وإن كان يأمر بالتصوى ، حتى تسأل عن سيرته ويشهد له لسان التجربة والاختبار ، فإنه قد يسمع الحق من لسان المبطل ، من حيث الحق ومعه على أي حال » (١) . وعلى هذا الأساس حدّد ابن سبعين الباعث الأخلاقي وما يتعلّق به من معيار الأخلاق ، وصنّف الناس تبعاً للخير والشر .

ب - الباعث الأخلاقي :

يتمّ الباعث الأخلاقي عند ابن سبعين بالخير أو الشر ، بالإضافة إلى شرف أو خسة الموضوع الذي يتعلّق به . فإذا « كان الشيء الذي تطلبه المهمة جليلاً قيل في المهمة : إنها جليلة ، وإن كان خسيماً قيل في المهمة : إنها خسيمة » (٢) .

وهو يقول بأن لا بدّ لكل متوجّه سعيد أو شقي أو جاهل أو غافل أو عالم من « خير ما يتشوق إليه في شأنه الذي هو فيه ويطلبه » . ويذهب إلى أن الخير لا يطلق حقيقةً ولا يعقل إلا في الخير الذي هو سبب السعادة ، توجد عنده أو به أو معه أو فيه أو منه أو إليه أو عليه أو عنه أو له . ويضع لذلك الأصول والأسس .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٩٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤١ .

١ - معيار الأخلاق : يلخص ابن سبعين رأيه في معيار الأخلاق بقوله : « عليك بالسيرة الحميلة التي هي الأفعال المحمودة التي يدور الانسان عليها في حياته ، ويجعل وكده أن يفعلها وينخلتق بها ، ويعامل بها ذاته وغيره ، ويجعلها مقدمته لمقاصده الكريمة » (١) . معتبراً في هذا الشأن « الاستقامة هي رأس العمل مع العلم وزوال الكسل والمال » .
 ويفيد أن « من يقول الحمد لله على كماله في عبده . يمكن أن يدخل في زمرة الكُمَّل . بل الكامل هو الذي يقول : الحمد لله على ت وعلى م وعلى ك » (٢) .

٢ - الغفلة والجهل : ثم يفرق في الاصطلاح بين الغفلة والتغافل ، مساوياً بينهما على المستوى الأخلاقي ، فالغفلة والتغافل « يستلان الخير ، ويخصمان الشر » . ولقد قدم تسويغاً لاعتباره الغافل والمتغافل واحداً ، فقال : « إن الغافل تؤديه غفلته إلى الفساد ، والمتغافل يؤديه تغافله إلى الفساد ، فقد اتفقا في المحصول الذي هو الفساد . وليس ينفع المتغافل معرفته بما تغافل عنه إذا لم يستعمل فيه ما يجب . ولا يضر العاقل جهله بما لم يعلم ، إذا لم يعمل فيه ما يجب ، لأنهما قد اتفقا في الإضاعة ، وتباينا في العلم والجهل » (٣) .

٣ - الخير والشر : وقد صنف الناس ، تبعاً لمنظوري الخير والشر ، في ثلاثة أنواع (٤) ، هي :

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤١ .
 (٢) المصدر نفسه : ص ١٦٦ وتاليتها ، وانظر : دلالات الحروف في التصرف بالطبيعة في هذا الفصل .
 (٣) المصدر نفسه : ص ٢٤١ .
 (٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٧ .

١ - رجل هو الحق المحض ، وخبره يتوقف قطعه وهذا لا يصح .

٢ - رجل هو الباطل المحض ، وخبره لا يقف في شيء ولا يقف

له شيء .

٣ - رجل من السابقين .

ورأى أن من قام به خوف الله فعليه أن لا يلتفت للأفعال ، لأنها ضعيفة الإعانة قوية الضجر والضرر .

فان عزم الانسان الباحث على الخوف ، فذاته أولاً ، فانها تحيل إليها كل التعلقات . وفي نفس العذاب عين العافية ، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة (١) . والنبية هو الذي لا يقنع من الله بجميع أفعاله ، ولا يطلب منه إلا الذي يحمل منها إلى الذات ، ويعين اللذات الصادرة عنه (٢) .

ويعلن ابن سبئين - بعد ذلك - موقفه تجاه الباحث عن الحق وواجهه ، فيقول : « سررت بمن حذفته العلوم وهذبتة هداية المعارف ، ودبرته نهاية العارف . وآمنت بمن وجد الحق فلم يجد بعده ، ولا وجد قبله ، مع كونه قبل أن يجد وجد ، وذلك ذلك أسرار الله خزانها فؤاد الثابت السليم » (٣) .

ثم يطلعا على رأيه في أخلاقية الفعل الانساني ، بقراره أن « كل مايفعله الانسان من خير أو شر ، إذا اعتبر من حيث الحكمة والفضيلة

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ١١٢ .

(٢) ابن سبئين : (م . ت) ص ١١٣ .

(٣) ابن سبئين : (م . ت) ص ١١٥ .

والجبروت ، حُمد واستحسن وعظم ونسب إلى الخير بموصوفه وإلى الشر بفعله (إن كان فعل شراً) . فالخير في المحل والقصد الأول ، والشر بالواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني (١) .

وهذا يعني أن ابن سبعين يعتقد أن « الشر ، والخير ، والكمال ، والسعد ، والنعمة ، والرضوان ، وما أشبه ذلك ، من الأسماء المترادفة » (٢) .

الخير ومتعلقاته :

مرّ معنا أن عبد الحق يعتبر الخير هو مايتشوق اليه كل شيء في شأنه الذي هو فيه ، وبه يتم وجوده . ولا بد من تفصيل الكلام فيه بحسب ما يظهر لنا ، وبحسب ما يوجد في الأشياء ، كيما يتسنى لنا الاطلاع على متعلقاته المتعددة .

١ - أنواع الخير :

يقسم أبو محمد الخير المطلوب ثلاثة (٣) ، هي :

١ - الشيء الذي يراد لأجل ذاته ، ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل غيره . وهو الخير المطلق ، الوجود الحق .

٢ - الشيء الذي يراد لأجل ذاته ولأجل غيره ، كالعلم .

٣ - الشيء الذي يراد ويؤثر أولاً لأجل غيره ، ولا يؤثر أصلاً ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل ذاته ، مثله اللواء المر للشفاء .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٥ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٧١ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤١ وتاليها .

ويورد مفكرنا تقسيماً آخر للخير . بحسب وجوده في الشيء ،
فيسميه بالذاتي والعرضي ، ويجعل لكل منهما دلالة (١) :

١ - الخير الذاتي : إذا كان في الأشياء بالذات ، كالعلم
للهداية .

٢ - الخير العرضي : إذا كان في الأشياء بالعرض ، كوقوع
حجر على خرّاج فيفتحه .

لكن ابن سبعين - بعد ذلك جميعه - يرى أن الخير المحض -
وحده - مطلوب العقلاء . فالعاقل متى رأى الخير الواجب ترك
الممكن (٢) .

ب - السعادة :

ومما يتعلق بالخير السعادة ، فهو سببها - كما يقول ابن سبعين -
توجد عنده أو به أو معه أو غير ذلك من النسب الممكنات .

وفي طريق السعادة المتحصلة عن الخير درجات ثلاث (٣) ، هي :

١ - الابتداء : يخرج الانسان عن الشر المحض إلى الخير المشترك
الذي لم يخلص صاحبه - بعد - عن شوائب الشر ودواعيه .

٢ - السلوك : يترقى الانسان في الخيرات باتجاه الأعلى ، مثبتاً
الفرق ، متوهماً الاضافة .

(١) ابن سبعين : به العارف ص ٢٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٤ .

٣ - الوصول : يخرج الانسان عن وهم الاضافة ويتحقق بأنه عين الخير المحض ، ويصل إلى السعادة .

ويضيف ابن سبعين إلى ذلك قوله : « الخير هو المحبوب عند جميع الناس ، وله يطلب الكل ، وعليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم (٥) » (١) .

وقد وضع مرتبتين وسيطتين بين السعداء والأشقياء (٢) ، هما :

١ - الصم السعداء : هم الذين حصلوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنة ، وتخلّقوا بها واستجابوا لله ورسوله بغير هوية الانسان . فانهم فهموا أمثاته ولم يكشفوها ، وهم الذين يخاطبهم التعليم ويتكلم معهم بالشك المضاف إلى إرشاد التنبية .

٢ - الصم الذين توسطوا بين السعداء من الصم والأشقياء : منهم الفلاسفة . وأنواعهم هي :

النوع الأول : كل من يُحمد قبل الشريعة وبعدها .

النوع الثاني : من يُذم قبل الشريعة ويُحمد بعدها .

النوع الثالث : من يحمد قبلاً ويذم بعدها .

النوع الرابع : هو الذي تحته ضد الأول .

(٥) أضاف التفتازاني كلمة : « المحض » بعد كلمة الخير في هذه العبارة ، فسبب ذلك تحريفاً لمقصود ابن سبعين منها ، والتوقف في الشرط الأخير منها : (عليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم) يظهر غلط هذه الاضافة ، حيث أن الخير المحض ليس غاية صاحب المذهب المذموم ، بل الخير النسبي . وهذا قال ابن سبعين : إن الانسان « يترقى » في الخيرات باتجاه الأعلى ، شيئاً الفرق ، متوهماً الاضافة . ولهذا - أيضاً - فرق في مراتب السعادة .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٦٧ .

ج - اللذة والألم :

وتحدث عن اللذة التي نحسها بتحصيل الخير ، وقال : إنها « زائلة حائلة » فيما يخالف تحصيل الخير المحض ، لكنها « مركوزة في جوهر السعيد ، تصدر منه عنه . ويجدها إذا انصرف إلى نفسه ، وإذا ترك حواسه ، ورفض العالم المحسوس وتشبه باللطيف منه ، وكان كالمفارق عنده . وتوجه بالمفارق إلى المفارق » (١) .

واعتبر - من جهة ثانية - أن « سبب الألم هو بعينه سبب اللذة ، لأنها بالنظر إليها تحيل الأحوال كلها إلى الخير والسعادة . وهذه في نفس الولي نفس اللذة : فان كان الحس يتألم ، وقد يستغرق في جلالها ويفوته الألم ، وقد يتصرف في نفسه فيرفع ، وقد لا يطلق على الولي : إنه يتألم - مع التحصيل المحض ، وقد يطلق بوجه ما » (٢) .

وكيما يتحقق لابن سبعين الربط بين اللذة والسعادة على نحو خاص ، عرض للذة عند الفلاسفة ، ونقد آراءهم فيها ، فاتحاً السبيل أمام المحقق المقرب ، منخطياً زائداً فضلاً :

١ - ضد الفلاسفة : يفيدنا عبد الحق أن الفلاسفة تضع « للنفس الحكمية » لذات ثلاثاً تتحقق في ثلاثة أوضاع (٣) ، على النحو الآتي :

الأولى : لذة الوقوف على حقائق الأشياء بما هي ، وصلاح الحال فيها ، وحصول المطالب الروحانية ، والتصوير التام ، والتصديق المستقيم

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ .

الثابت ، واتصالها بالعقول الفعالة فيرجع العلم والعالم والمعلوم واحداً
وتتصف بالكمال الانساني ، ويخلص جوهرها حتى نصير مفارقتها
مفارقة تامة ، ولا يحتاج إلى تجريد غيرها لها .

الثانية : لذة العلم بالمبدع الأول وشرفه ، وما هو عليه من الغبطة
والفضل والعزة والعلو والكمال والقرب من الأول الحق ، وكون جوهر
هذه النفس الناطقة كجوهره ، وأن الروحاني واحد لاخلاف فيه ،
وإن تنوعت الموضوعات ، فالجوهر واحد ، ولاخلاف بين : العقول
التسعة والعقل الفعال والنفس الكلية والنفوس الجزئية والمفارقة الروحانية .

الثالثة : لذة معرفة الحق ، الواجب الوجود ، والسرور به ،
والغناء في حبه ، واستحقاق آتيته لجميع الآيات ، وهويته لجميع
الهويات والغيبة عنها وعن جوهرها ، والحضور عنده .

وكذا يفيد ابن سبعين أن الفلاسفة ترى في « لذة النفس النبوية »
أنها أشرف وأرفع من ذلك ، لكونها أعلى وأرفع نسبة من جميع
النفوس ، مع كون جوهرها متماثلاً مع الجواهر الروحانية ، إلا في
لواحقها ، فإن النفس النبوية واحدة في ذلك .

ويقول بقلط أولئك الذين قالوا : إن السعد والمعراج والوحي
في اتصال النفس بالعقل الفعال (١) .

٢ - مع المقرب : بعد تقد ماذهب إليه الفلاسفة في اللذة ،
يعرض ابن سبعين مذهبه فيها بلإاعات ؛ فيرى أن المقرب أو المحقق
لايعقل للسعادة ماهية في نظره ، إذا تم عنده محقول الانسانية ، ولايعقل

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ . يلاحظ مخالفة هذا الحكم لنظرية الفيض .

للإنسان هوية إلا بالقرب من الأول الحق . ويقدر مرتبته من الأول تكون سعادته ، وحيث ينتهي علمه تنتهي سعادته .

ويرى أن اللذة لاتصح إلا بالسعادة ، « والسعادة هي معرفة الحق وما يجب من أجله . وهذا لايم إلا بالواجب الوجود الذي هو الأول الآخر والخير المحض والسعد واللذة ، وهو البدّ الذي يلزم لكل موجود سواء » (١) .

فالمحقق يتجاوز وهم الاثنية بإطلاق الوحدة ، ويرى أن الخلق عين الحق ، فلا اتصال ولا انفصال .

ووضع اللذة - عنده - فيه حالتان (٢) :

١ - قد تكون اللذة تابعة ، وهي النفسانية التي يكون الأصل فيها المقام والإدراك ، وهي الواردة عن محرك العلم .

٢ - قد تكون اللذة غير تابعة ، وهي التي ترد صورة روحانية وكأنها معقول جوهر المدرك ، وذلك أن المتعلق «ك» ما هو شيء غير محض الوجود .

ويقول ابن سبعين بأن سعادة المقرب « لايفهم من مدلولها مايفهم من السعادة ، فلا يطلق عليه سعيد ، إذ الأشياء على حقيقتها عنده . وهو بالجماعة في حروف التقديس والعبودية الخلافية والدعوة الماحية » (٣) .

د - النعمة :

وضمن هذا الاطار ، إطار الحديث عن الخير ومتعلقاته ، يرى مفكرنا أن « نعمة المنعم الذي أوجب شكره علينا وأرسل زائده إلينا

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ وتاليتها .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

ودلنا عليه به وجذبنا بفضلله اليه . تتعلق بجوهر العبد السعيد . . (وهي التي) تصدر من الأول الواحد الذي لا واحد قبله ولا سبب له ولا نظير ولا ترد عليه نعمة من غيره ، ثم تنزل إلى الآخر ، ثم تعود إلى الأول وتعمّ الحظّ كله ، وتطلع بالتركيب منها عليها بها إليها ، وتنزل بالتحليل كذلك .

فمن حقق ماهيتها وطايبها بالواحد الأول الذي لأول له ، تجوهر بالجوهر المذكور ، وحكم ما بعده ، وتصرف فيه بالنعمة المذكورة .

ومن طلب ماهية ماهيتها وجدها بين جوهره وتعلقه .

ومن طلب ماهية ماهية ماهيتها وجد المنعم ، وظفر بالفيض السيل ، وكان هو النعمة بعينها (١) .

هـ - الرحمة :

أما الرحمة فهي أساس الثواب والعقاب عنده . « ومن نظر إلى الرحمة وتعلق باسم الرحمن ، وفكر بالرحمانية ، طاب عيشه وحسن أنسه وأنيسه وسبح في بحر الرجاء » (٢) .

ويذهب مفكرنا إلى أن « حسن الظن بالله » يقول : « كل موجود بالله تعالى تقال عليه الرحمة ، وتقوم به ، وتفعل فيه ، وتلحقه ، فيقول : ولا بدّ للنار أن يعدم عامرها ، فيبتقل بذلك إلى أحسن حال ، ويستخرج بالرحمة الخاصة إلى الرحمة العامة » (٣) .

(١) ابن سبّين : (م . ت) ص ٢٠٦ .

(٢) ابن سبّين : (م . ت) ص ٢٤٤ .

(٣) ابن سبّين : (م . ت) ص ٢٤٤ وتاليها .

ثم يتجاوز ذلك إلى النقطة الهامة التالية إذ يقرر أن « الرحمة هي الفاعلة ، ولها يُرجع ، ولا يعتبر العمل معها ، وبها يدخل الكل الجنة . فان الله لا يجب عليه شيء » .

ويفسر الاختلاف القائم بين الأحكام التي نطلقها على الفاعلين بما فعلوا ، بأننا « إذا قلنا : هذا دخل (الجنة) بعمله ، وهذا أعطي على عمله الصالح الدرجات السنية ، وهذا جوزي بعمله ، وهذا من الأبرار ، وهذا من المقربين ، إنما قصدنا بهذا كله القصد الشرعي » . ويخطو إلى تبيان رأيه ، فيرى أن « القصد العقلي (هو) أن رحمة الله هي الفاعلة ، وهي العامة ، وهي مهيئة للخير ، وهي جاءت بالخير ، وهي عصمت من الشر ، وهي حفظت ، وهي هدت ، وهي أرشدت ، وهي هو ولا شيء مثلها » (١) .

و - التوبة :

ثم يوسع ابن سبعين - بعد الذي تقدم كله - مجال التوبة دون تحفظ ، ويرى أن « أبواب الله المفتوحة لانهاية لها ، لأن مواطنها لواحق القدرة الآلية والفيض الآلهي والإمكان المطلق ، ومفاتيحها تخصيصه أو طريق تخصيصه . . والقناعة من الله حرمان » (٢) .

وقد تحدث عن التوبة ، تبعاً لمراحل تحصيل السعادة التي ذكرت ، فرأى أن السعيد هو الذي يجعل التوبة ممتدة مع نفسه ونفسه ، ويأخذ نفسه بمنادمتها . وذهب إلى القول (٣) :

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .

١ - فعل التوبة في « البداية » لإخراج الشرير من الشر المحض إلى الخير المشترك .

٢ - فعلها في « السالك » نفاه من الخير المضاف إلى مضاف آخر أرفع منه .

٣ - فعلها في « الواصل » ثبوت الخير المحض ، وهذا يعني رفعه من الخير باضافة إلى الخير الذي لإضافة فيه .

ولقد اعتبر « التوبة هي الكون وهي القيامة الخاصة ، وهي الحشر العرضي ، وهي المقدمة على نتيجة النشأة المعروضة ، وهي الحد ، وهي الفصل ، وهي السلام المطلوب ، وهي رأس التدلل ، وهي مفتاح الرسم القديم في مذهب أئمة التعليم . وفيها سبع خواص « (١) . أما هذه الخواص فهي :

١ - تفيدك في زمان العزم التحدث إذا خلوت ، وترسل لك فهم الصور ، وكل شيء تجده في الأحكام يحيلك عليها .

٢ - تفيدك الكشف ، فان برجوعك إلى الله رجعت بروحك لا بجسمك ، فان صدقت أبصر الروح عالمه في الحين .

٣ - تفيدك لذة المناجاة الكامنة في ماهية جوهرك ، فان شأنك يلحق أول كلام الله لك في شأنك .

٤ - تفيدك بالإذن الدخول على حضرة صورتك التي هي بالقوة تصديقك وبالفعل في منقلبك .

٥ - تفيدك الدخول في الحضرة المذكورة وتحضر فيها مع الحاضر ، وهو يحضرك في حضرة النظام القديم .

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ٢٧١ .

٦ - تفيد الحضور المضاف مع القديم ، وترشدك إلى الكف وتحضك على نوم أهل الكهف المعروف بالسكينة .

٧ - تفيدك المتقلب إلى هناك الذي بتكرار حكمه تصل وتخلص مرام شوقك ، فأنها تقذع التعلق ، وتقيمك على الحق ، وتعاین الحق بالحق ويحببك بمكان مائدتك العاجلة ، ويلهمك لتصرفها ببعض حروف الصور ، وتقررک على الحضور معه من غير إضافة .

ثم تتبدى نكهة الأمل الذي لاحتود له ، وليس فيه شك ، ممزوجة بالتسليم والإرجاء والتجاوز والاستباق والتصريح ، فإذا هي دعوة إلى الصمت أو ضده . يقول مفكرنا : « التوبة والقبول والممكن والواجب ، جميع ذلك قد كان قبل الكون ، وقد أسعف بها التائب ، وقد وقع وقبلت توبته في الأزل أو بضد ذلك . والكلام في المعلوم ضرب من ضروب الجهل . فافعل الخير وفوض الأمر لله تعالى » (١) .

السلوك والتربية :

أجاز ابن سبعين في طوایب فلسفته الأخلاقية للانسان أن يأخذ بعدد من السلوكات التربوية ، التي تروض النفس للوصول إلى السعادة ، فتصل بها إلى شاطئ الأمان ، الوحدة المطلقة ، فيحقق بذلك الوجود الواجب ويغلو هو هو . وأهم ما عرض إليه في هذا السبيل : السفر والتصرف في الطبيعة .

أ - السفر وتعاليمه :

سرف غالب الصوفية اهتمامهم بالسفر في الطريقة ، إلى غابات

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٥ .

عمنية ، قصدتها كبح جماح شهوات النفس وإذلالها . أما عبد الحق ابن سبعين فقد أهمل هذه الغاية بالتجاوز إلى اعتبار الغاية هي التحقق بالوحدة ، وليس الوصول إلى نموذج خلقي يتناسب وحال التقى أو الإيمان أو الإحسان ، كما رأتها الصوفية السابقون : فكان له في ذلك توقفات :

١ - **المجاهدة** : اكتسبت المجاهدة عند أبي محمد دماً يجري في شريان مخالف للشائع جديداً ، اتسم بمبسم الوحدة المطلقة انفراداً وتمييزاً ، فأبنت معانيها وربت .

يقول في رسالة : « من أبصر مقصوده كف عن سواه لأنه سواه ، وشرط من سوي واستوى قطع وهم السوي . من قربه الله يقول : الله فقط - ويتبع هذه الكلمة بالهمة قبل النية ، ويحور قضيته البسيطة باطلاق الهوية على الآتية ، ويمد خط تأمله ، ويقبضه أيضاً ، وخفف عن نفسه حمل وهم : هذا ، وهو ، وذلك ، وقال ما قال الله ، ثم استقام لاعلى مدلول الأمر ، بل على فيض الأمر عز وجل » (١) .

٢ - **التقويم** : فاذا ظهر النشور عن الوحدة ، فلا بد من التقويم وتشديد المجاهدة والبذل ، ويكون هذا باتباع الوسيلة الآتية :

« غض بصير إدراكك عن غير الله ، ثم قل لنفسك : يا خسية المتزلة ، متى ثبت سواه حتى تستريبي فيه وتغضي بصرك عنه ؟ هو الله ، فلا هو إلا هو ، ولا يمكن غير ذلك » (٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٦ .

أما إذا كان الآخرون من بدر منهم الحسب والانحراف ، فالتقويم
لازب أيضاً . والأسلوب فيه مايبينه الكلام :

« القريب إلي منكم . . من يطلب الذات بعد الأدب مع الصفات
والافعال ، ويغبط نفسه بالمشاهدة في القوم والروح في كامل الأحوال .
وكل مخالف بان منه التخلف والفساد ، وإن كان من إخوانكم ،
فاهجروه في الله . ولا تلتفتوا اليه ، ولا تسلموا له في شيء ، ولا تسلموا
عليه حتى يستغفر الله العظيم بحضور الكل منكم ، ويرضى عن نفسه
وحاله وعنكم ، ويخرج عن صفاته المذمومة ، ويترك نظام دعوته
المحرومة » (١) .

٣ - السلوكية المثل : فاذا تركنا الأصول التصويمية عند مفكرنا
إلى الأصول التي يرسمها لقيام الفرد والمجتمع ، كفالة اطمئنان
وتحقق وجود ، ألفينا الذي لديه شيئاً غير كثير ، لأنه لم يكن ليهم
بالمسلك العملي مدى اهتمامه بالأساس النظري . فلنستمع إلى لمحاته في
هذا الشأن (٢) :

= لازم الأدب ، وإذا كان كل شيء في موضعه جاء نصر الله
والفتح من كل الجهات .

= الملك بمحترم ، ولا يشارك في رعيته .

= أي حاكم إمام لا يعاند ولا يسلم لمن يزعم أنه يكون قدرة
إلا بينة علمية وأخرى عملية . ويسمع منه إن كان يجب ذلك بوجه ما ،
بحيث لا ينجل ، ثم يلحق بما يجب في ذلك .

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ٢٠٢ .

(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ١٨٥ ومابعدها .

= والشاب يلزم الوقار ويجعل بيد كل برّ تقي . ويقابل بما يظهر عليه ثم يُخبر إن كان كالغالط والمتغالط .

= والشيخ يوقّر ، ويصبر على جهله - إن كان كذلك .

= والمرأة تدبر مثل الرجل ، لأن الاسلام يطلق عليها بمثل ذلك . غير أنها تُحجب وتحفظ وتدرج معها في الوصية . ولاتذاكر في غوامض العلم إلا إن كان ذلك منها طبيعة ، أو تقوم بها شبهة .

= ويعلم التلميذ أنواع المجد وأسبابها ، ويفرح بتجريده حتى يكون مشروح الصدر طيب النفس شديد الاغباط .

ب - التصرف بالطبيعة :

قال المرسي ابن سبعين بالانتفاع من الرياضات العملية للتصرف بالهمة في عالم الطبيعة ، عن طريق الرجوع عن الحس الظاهر إلى الباطن ونزع الأوهام ، وعن طريق استخدام مكتسبات الحروف (السيمياء) والاستفادة من أسرارها ، على نحو كان الأخذ بأسبابه معروفاً في ذلك الزمان .

فقد كان من الشائع ، أن المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها ، والروح من تلك العوالم (١) .

وحكى ابن خلدون أن هذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المشاهدة فيلركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يلركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٩ .

في الموجودات السفلية تصير طوع إرادتهم « . وأفاد أن : « هذا الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والحلوة ، وإن لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة وغيرهم من المتراضين « . والفرق بين هذين الكشفيين هو أن : « الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً إلا إذ كان ناشئاً عن الاستقامة » لذا لا بد من الاعتراف أن : « ليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ، رداً وقبولاً » ، إذ هي من قبيل الوجدانيات « (١) .

١ - التخطي : وقد ذم أبو محمد لفيماً من الطرق الكثيرة للتصرف بالأكوان في علم الحروف - سواء ما دخل في سبل المشاركة والمغاربة - قبل أن ينحاز عنها إلى طرق « حكماء الهنود واليونان في روحانية البروج والمنازل والكواكب ورؤساء الطبائع » في التصريف وتحصيل السعادة .

فقال : إن السيمياء « خمسة أقسام : الكاذبة منها يذكرها مسلمة المجريطي صاحب رسائل إخوان الصفا . والمشكوك منها الذي يزعم ابن مسرة أنه وصله . والصحيح منها : الذي إذا وصف للفقير سماه كرامة ، وإذا ذكر للحكيم سماه تصريفاً ، وإذا ذكر للمقرب سماه فتنة « (٢) .

وصرح أنه « إذا حضر التحقيق والمحقق فكل علوم الملة كناية عنه ، وحاملة إليه ، وباحثة عنه ، وراغبة فيه ، ودائرة حواه « (٣) . وقال : إن ذلك يجب أن يصاحب بوجود شيخ مرشد . وحدد

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٧٠ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٩ .

علاقة الشيخ بالمريد قائلاً : « وحبيك من يدبّر أمر آخرتك ، ويعينك عليها ، ويذكرك بها ، ويهجرك ويصلك من أجلها » (١) .

٢ - الأصول : يذهب الأندلسي المغربي ابن سبعين إلى أن « كتاب الحروف الوضعية المربوطة بالصور الفلكية والعمل الذي عليه مدار المجتمع وفيه أسراره (هو) مقدمة الكلام المعتمد عليه في الربوط والانتظام الذي هو جامع له في المبادئ والأحكام ، لأن سمته الروحانية لا يعصيه منهم (فيها) أحد » (٢) .

ويشمل عام الحروف وضع الحروف الهجائية على ترتيب أبجد ، باعتبار « أن لها أسماء مشتقة من القلرة ، وقد نطقت القلرة بها ، فقال تعالى : أَلَسْمَ ذَلِكَ الْكِتَابَ ، وقال : بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، وغير ذلك » (٣) .

فالثمانية والعشرون حرفاً ، التي هي حروف المعجم هي سرّ الله تعالى في الوجود وهي على شكل الانسان ، وهي كالشخص القائم التام الحلقة المجموع من قسمين : روح وجسد . وقد أودع الله منها في أوائل السور حروفاً مقطعة ١٤ حرفاً فهي كالروح ، والباقي منها كالجسد . فكما أن الروح خفية في الجسم باطنة فيه كذلك سر هذه الحروف ومعانيها مخفية في القرآن ، لأنه ظاهر وباطن ، فظاهرة أحكام وفرائض وحلال وحرام وأمر ونهي تختص بأفعاله الأجساد ، وباطنه نور تختص به الأرواح » (٤) .

ويحصر المشتغلون بعلم الحروف بدايات السور القرآنية من هذه الحروف ، بما يتراوح بين حرف واحد وخمسة أحرف ، ويرون أن

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢ .

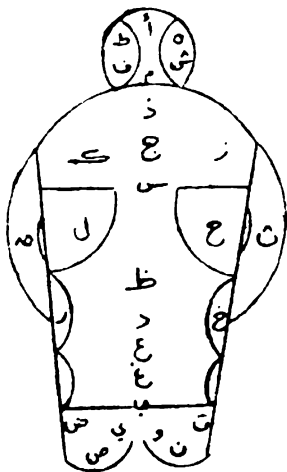
(٢) ابن سبعين : الحروف الوضعية في الصور الفلكية ص ٢١٥ .

(٣) مؤلف مجهول : جواهر السر المنير ج ١ ص ١٦ .

(٤) جواهر السر المنير : ج ١ ص ٦ ب .

الابتداء بالواحد - وهو الألف - ثبات توحيد الله وله المثل الأعلى في السموات والأرض . والاثنان هو مابداً من نوره وهو الابداء الأول وهو العقل . وأما الثلاثة - الابداء الثاني بأمره - النفس . ثم الأربعة وهي الهيولى المركب تحت النفس . والخمسة هي الفلك المحيط ، وهو أجل الأشكال المستديرة ، وهي الحركة الدورية الدائرة بديام دورانه يفنى العالم فلذلك صارت الخمسة أفضل الأشكال وأتم الدوائر (٥) .

أما قسمة الحروف على الصورة الانسانية وترتيبها على الأعضاء الرئيسة ، كل منها في محله من الرأس إلى القدم ، كل حرف وطبع موضوع في محله ، كما في الشكل :



وسر هذه الحروف جميعها في أربعة :

١ - تصريف حرف الرأس (أ) وقوته تفعل في الحريق والحركة والعقل والذكاء والاشتراف على المغيبات ، حتى على الملائكة

(٥) من خواص « الخمسة » في العدد أنها تحفظ نفسها (!) ولها اعتبارات في جميع المخسبات المفروضة في سر الشريعة : مثل الصلوات الخمس ، والزكوات الخمس ، وشرائط الإيمان الخمس ، وبني الاسلام على خمس ، والفضلاء من أهل بيت النبوة خمسة ، والكواكب السيارة التي لها رجوع واستقامة خمسة ، والحواس خمس ، والأيام المشرفة من جملة أيام السنة خمسة ، والقوة الماسكة في الكف لأن فيه خمس أصابع . وغيرها مما يرتبه المشتغلون بذلك النوع من الموضوعات . (انظر : جواهر السر المنير : ص ٦ ب وتاليها) .

وما يسبحون ، والحمداد وما ينطق ، وكذلك النبات والحيوان .
٢ - التصريف الثاني (حرف ج) وهو حرف الفهم ، وقوته
تفعل في الفصاحة في النطق والقراسة وجريان اللسان وقوة الجنان والهسة
والوقار .

٣ - تصريف الحرف الثالث (د) حرف القلب يفعل في الزكوة
والنور والتشعشع وكثرة الحسن والقطنة وقوة القلب والتهمج والجرأة
والعلم والاشتراف على المغيبات والهدى والضياء والسعادة .

٤ - تصريف الحرف الرابع (ب) حرف العقيد يفعل بالثبات والسكون
والحركة والإقبال والإدبار والهم والتعطيل والإبطاء والإيراد من
الزمن والعطب .

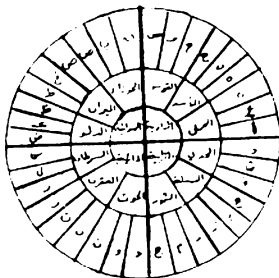
٥ - تصريف الحرف الخامس (غ) يصنع في الشهوة ومتعلقاتها .
أما بقية الأحرف فأنها تفعل في باقي الأعضاء ، وفيها قلب الصور
إلى غيرها مثل قلب الصورة الانسانية إلى الحيوانية أو النباتية أو
المعدنية (١) .

ويقول ابن سبعين بأن هنالك أربع « عزائم » على العناصر الأربعة
وحروفها وعلى المنازل ، تتعلق بمنزلة القمر الموافقة لبعض الحروف ،
تتيح معرفتها تصريفاً في جميع الأعمال . وفيما يلي جدول بترتيب
الحروف على مذهبه :

(١) جواهر السر المنير : ص ٢١ أب وما بعدها .

ش	ف	ح	ط	ه	ع	أ	الحروف النارية
ض	ك	ظ	ع	ص	ى	ق	الحروف الهوائية
د	و	ن	ت	ر	ل	س	الحروف المائية
ذ	ث	خ	ب	ز	م	ج	الحروف الترابية

والعزائم الأربع : عزيمة النار ، عزيمة الهواء ، عزيمة الماء ، عزيمة التراب : تتكلم بها على ما يناسبها من العناصر والحروف والمنازل ، وتتصرف بها في كل ما تختاره من الأعمال والسمياء (١) . ويكون توزيع الحروف على الأبراج كالآتي :



(١) ابن سبين : الدرج ص ١٩ وما بعدها .

ووضع ابن سبعين لكل من هذه العزائم طرقاً وشروطاً في التأثير والتأثر بحسب الغاية المطلوبة ووقف عليها عدداً من مؤلفاته (٥) ، معتبراً أن من أتقن معرفة هذا العلم « فقد صار صاحب العقد والحل والولاية والعزل وله التصريف في المواليد وغيرها من الكائنات والمكونات » (١) .

وصرح مؤلف الجواهر : « إن الحكماء والفلاسفة أطبقوا على كتم هذا السر وإخفائه ، ولم يبوحوا لأحد به البتة ، ولم يتكلموا في هذه الصناعة إلا بلطيف الرمز وخفي الإشارة . . . حتى أن أبناء الدنيا إذا سمعوا من يتكلم في تدبير هذه الصنعة الفلسفية بالحق بالغوا في تكذيبه وضمه ؛ بل أوقعوه في محذور (٢) .

ويعقد ابن سبعين في الرسائل فصل « حكمة ونعمة وصناعة » موصياً بتدبر كلامه وجعله مقاليد الثواني المذكورة في « بد العارف » والقياس بمقتضاها على كل حكاية ذكرت هناك . فيقول : « من نظر إلى الحيوان الذي يتحرك حركة الحكيم انتفع به وبما فوقه وبما تحته وبالذي بين يديه . ومن تفكّر في الماء الذي يتزل على المولدات ويستقر فيها وعليها ويصعد على محيطها ويرسب تحتها ويكون بصيراً بالأمر الطبيعية ومحصلاً للعلم - يتحقق عنده أن الماء حيث الماء ، والأرض

(٥) لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . الدرج أو الحروف الوضعية في الصور الفلكية . الدرّة المضية والخافية الشمسية .

(١) جواهر السر المنير : ص ٣٨ ب .

(٢) جواهر السر المنير : ص ٤٠ أ .

حيث الأرض ، والهواء حيث الهواء ، والنار حيث النار ، وإحكام
التنفس والتركيب هو المعنى المفهوم والمتمم للمطلوب والمقوم له (١) .

ثم ينتقل إلى الحديث عن ذلك التحليل والتركيب في الموجودات
المادية لآظهار وحدتها النهائية ، واثلافاها ضمن منظومة الوجود الواحد ،
وإمكان الاستفادة من خصائص هذا التبدل ، في تركيب الموجودات
الطبيعية على اختلاف الكميات والشروط ، فيقول :

« ومن اختبر فعل النار صحَّ عنده أنها تحيل بعض الأجسام إلى
طبيعتها وتفرق الاتصال ، وتنفض المركبات في عالم الكون بتقيد
واصطلاح . ومن حقق البرودة علم أنها جمود أجزاء الهبولى ، والحرارة
بضدها لأنها غليان أجزاء الهبولى ، واليبوسة تماسكها ، والرطوبة
سيلانها . ومن أعاد وألح وكرر تبدلت الأعراض له . ومن جمع
وفرق بنسبة ، ووزن أموره بجميع أنواع الكم وأضاف الاعتدال نال
المرغوب . ومن ظهر تدبيره دبَّره هو في معاشه . والمروءة من الدين» (٢) .

ويزيد مفكرنا أمر هذه الاعتقادات في العالم الطبيعي (٥) درجة ،
عندما يعتبرها وسيلة الوصول إلى الحقيقة ، عن طريق رد بعضها
إلى بعض ، فيتحدث عن النار والماء والهواء والتراب هذه ، قائلاً :
« ومن صعب عليه نيل الحقيقة يجمع في مركبته الربع من المبدأ ، والنصف
من الثاني ، والربع من الثالث ، ثم يسمي الجميع ، ويقول : الآخر
من الأول والأول من الطبيعة ، وما بينهما منهما . وبالجملة : الأول
يتفق مع الثاني والثالث في الجنس ، ويختلف معهما بالنوع » .

(١) و(٢) ابن سمين : (م . ب) ص ٢١٥ .

(٥) ترد مناقشة ذلك في « النفس والعالم » في الفصل الرابع من الباب التالي .

الانسانية التامة :

بعد أن جعل أبو محمد غاية الأخلاق تحصيل الكمال الانساني ، أصبح من الضروري تلمس المعالم التخطيطية الوصفية للانسانية ، كما رآها على التمام .

يقول في رسالة : « إن استطعت تكمل انسانيتك ، وتحررها من رق طلب كمالها وتجردها بتخصيص مهمل جمالها ، وتحسنها بتفسير مجمل فصولها - فانقطع في مغارة الفوز : حيث انقطع المحققون . تجد ثمرة الجدل التي تثمر الجدل . هي الانسان النبيه أنفع من أبيه ، وأكشف للعلوم من أبيه » (١) .

وتحدث عن شأن الانسانية التامة في الوجود بأحكامه ، قائلاً : « وجدت أن الانسانية التامة بعثت إلى العالم العلوي رسولها بأنها حرة عنه ، وذلك الرسول قصدها . ثم بعثت إلى الممكن العام أنها خارجة عن حكمه . ثم وجهت إلى الواجب في الممكن أنها منه في وقت ما . ثم توجهت هي إلى العري الذي يأخذ الوجود النائب عن الاعتبار الأعلى ، ويربطه إلى الماهية القابلة المعقولة في المثل المعالقة . وهي واحدة في الأمر الكلي ، والمظهرة في الأشخاص المنتصبة ، والظاهرة بمعنى الأمر الطبيعي ، وفي الأجسام سارية بالشار إليها فيها » (٢) .

وقال بأن هذه الانسانية التامة ترى من وجوه كثيرة ، فهي :

١ - كثيرة بالنظر إلى واحد واحد .

٢ - واحدة بماهية ماهية .

(١) ابن سجين : (م . ت) ص ١١٩ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١١٧ .

٣ - موجودة بمضافها .

٤ - معلومة بوجه ما ، إذا طلبت المشار إليها .

٥ - ممكنة في الحكم المفروض ، وبالنظر إلى شخص شخص ، عرفته أنها خارجة عنه ، ثم توجهت بعد ما وجدت ، وغرضها الله بحيث لا يكون واسطتها هو ، فان استجابَ عندها وجدته ، وإن أنسها دون ذلك الوجود عبدته .

وأشار - باختصار - إلى زمرة من الاعتبارات التي أصلها في أخلاقه وفرعها عن فاسفته الوحدة المطلقة ، فرأى أن (١) :

١ - حقيقة محبوب الله إدراكه الأمور على ما يجب وفي الوقت القريب .

٢ - معنى محبوب الله من ثبت خيره فيه وتحقق .

٣ - صدق الإرادة سبب هدى الله القريب أو علامته .

٤ - هدى الله هديته للأرواح .

٥ - تلك الهدية هدية الروح المعبر .

٦ - مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَنَالُ حَظَّهُ مِنَ اللَّهِ بِغَيْرِ حَظِّهِ مِنْهُ ، فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ بِجَهْلِ الْمَطْلُوبِ .

هكذا يتم ابن سبعين بناء فلسفة الوحدة المطلقة ملهياً متكاملًا .

همة عالية ودأب مستمر على مجاهدة النفس الأمارة بأخذ أسباب الحياة المتاحة في أواصرها الراحة والمكانة العالية ، وتضحية دائمة

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .

من أجل الاعتقاد تدفعه إلى أن يجوب الأقطار من أقصاها إلى أقصاها ،
وإيماناً راسخاً بأن لا موجود على التحقيق إلا الله .

فهو قد أبطل - منهيماً - المناهج المعروفة عند سابقه ، التي
رآها قاصرة عن درك الحقيقة والوصول إلى سر الوجود ، فاستوى
له منال التصنيف والنفي والتبويب والإبدال .

وإذا كان ما قاله في النفس والعالم شبيهاً بما قالته الفلاسفة ، من قريب
أو بعيد ، في هذه المسائل الخلافية ؛ فإن حرصه على تقديم تصور
يحمل مكان الذي أبطله وهدمه يحمل في نفسه روح الوحدة المطلقة
التي لا تفرط في اعتقادها بأن العدد والإضافة والنسبة . وبالجملة :
المقولات العشر ولواحقها ، وهم في وهم في وهم .

وما رأيناه من توقفه في بعض المواضع عن استمرار البحث ،
ليعتبر نقاط استدراك مليئة بالدلالة مفعمة بالإشارة المذهبية والنتائج
المتحصلة عن ما يراه من مقدمات النفس والعالم والأخلاق .

وإن الرباط الوشيج الأطراف والعرى بين ثنايا تلك الجوانب
العديدة من موضوعات الله والنفس والعالم والأخلاق ، يتخذ دلالة
الحياشة المتضاعلة الواحدة ، التي لا تقبل أي فصل لظواهر الوجود ،
أو أي تعدد فيه ؛ ولا سيما في إطار الساعة السبعينية التي تقرر إمكان
التصرف بالطبيعة ومتعلقات الأمور الانسانية والملكوتية العلوية والسفلية
دون رصد ولا تجريب .

وليس يضير أبا محمد في شيء استخدامه مصطلحات سابقه
وتصوراتهم وألفاظهم وأساليبهم ، في بعض الحالات والمنازع ، فهو
يصعد بنا - في كل مرة - إلى ما هو - عنده - أعلى وأجلد وأشرف ،

للإحاطة بالوجود الحق قصداً أول . ومن كانت هذه غايته فلا بد أن يسوغ له مجمل الطرق التي فرضتها الإحاطة بمطلوب لم يكن هدف الفلسفات المنصرمة كلها ، وليس بالأمر الهين إدراكه أو الوصول إليه ، حيث انبسط وانقبض وانحسر وانبسط .

كما أن التناؤل الانساني الذي يستشف من كل موضع بحث في الوجود بأنواعه المختلفة ، يغدو إحدى السمات المميزة لمذهب مفكرنا ، الذي أخذ على عاتقه الوصول بالانسان إلى الطمأنينة تجاه المستقبل الذي ينتظره ، الوجود المقدّر ، بعد أن كان الخوف من الآخرة والضلال سبباً دافعاً إلى التذكير في اتقاء الله ، وفي أحوال المؤمنين والحائدين عن الصراط المستقيم على حد سواء ، لأن من يفعل مثقال ذرة شراً يره .

ولقد كان ابن سبعين في قلبه الأمور على وجوهها العديدة ، متسلحاً بالرحمة التي تشمل الطائع والعاصي ، يقدم صورة صادقة عن بحث حريص على إيجاد طريق للخلاص الحقيقي من كل شائبة تعكر صفو الوجود الحق ، وغدا دأبه الدائم وشغله الشاغل الارتقاء بالفهم الانساني إلى مستوى أنفع وأرفع ، فتضرع عن ذلك - في طوايا تصانيفه - ثقة بالانسان لاجدود لها ، واحترام له غير يسير .

وفي الباب التالي مزيد بيان :

والباب والرابع

تقويم الاتجاه لسبعيني

يرجع هذا القسم من البحث إلى ابن سبئين المفكر ، من خلال موضوعات تصنيفه وآرائه التي قال بها ، من وجهة نظر تقويمية تنطلق من أساسين اثنين :

الأول : البحث عن مسوغ لاتباعه بين الاتجاهات الفلسفية الدينية الأخرى ، بما هو نتاج ثقافي تغذي إفرازه البيئة العقلية والاجتماعية .

الثاني : الحديث عن بناء الفلسفة الخاص عنده ، وبيان مدى ارتباط أجزائه واستدعاء بعضها لبعض ، بما يقوم معه استواؤها اتجاهاً معبراً عن المطامح والمواقف الخاصة .

وكيما يبحىء الكلام في المسائل التي طرحها مفكرنا على بساط البحث - أو تبين فيها عنده النظر - محدد الإطار مؤتلف الموضوع ، سأعمد إلى الحديث عن فلسفته من خلال أربعة مناظير متامة متكاملة ، لا يسوغ إفرادها إلا سهولة التناول في التقويم ، كما في العرض .

المنظور الأول تقويم للعالم النفسي والعقلي الزاخر بمختلف من الآراء والميول والأهواء والتمثلات والرغبات والمطامح والرودود والتزوعات والأغراض والقدرات ، مما يلُمح لدى ابن سبئين ، فيما بثه خلل أطوار معالجته وصنوف تطوراته .

وينفرد البحث عن طريقته في الوصول إلى المعرفة ، والمبادئ التي يقوم عليها هذا الجهد في فلسفته ، منهجاً وأداةً وغايةً ، فيشكز في الفصول التي ينظر إلى نتاج ابن سبئين في إطارها .

فاذا تحقق عرض المكونات الدافعة ، واستنباط طريقة البحث عنده ،
أتى دور التعرف على قيمة ما وجهه للأغيار من المفكرين الذين تناولوا
موضوعات بحثه من قبل ، وقالوا فيها آراءهم ورسخوا أصولهم .

ثم أنتقل إلى عرض المبادئ التي اعتمدها المفكر المرسي في إقرار
عقائده ، والتي أسلست له القيادة بالفعل المذهبي في نتاج المتعلمين .
فأرته مواضع قال بخطتها أو انحرافها عن جادة الحق - مطلوب العقلاء
بالتحديد .

• • •

الفصل الأول

سيكولوجية الاسلوب والمنهج

يتحلّى ابن سبعين بعدد من الخصائص البدنية والنفسية والعقلية التي تسلكه في إطار الفلاسفة والمتصوفين ، في الوقت الذي تميزه عنهم . ولا بد من النظر في جملة الإمكانيات والصفات الشخصية التي جعلت مفكرنا يمثل تجربة فردية في مضمومة الفلسفة المغربية ، والاسلامية عامة ، كما تتضح النتائج التي وصل إليها بطموحاته العقلية من الوجهة الأسلوبية والناحية المسببة لها .

حدود الامكانيات :

تتلمح الخصائص المكونة في الشخصية السبعينية خلل سطور التصانيف ، زاخرة بكل جديد ، ويتولد لدى القارئ إحساس عميق بتلك الثقة غير المحدودة التي يضيفها ابن سبعين على معالجاته وخلاصات مذهبه وإيضاحاته . يضاف إلى ذلك توهج اتساع أساليبه العرضية وتعدد

مصادرها ، تصديقاً للرأي التاريخي بأن « الثقافة الأدبية في الأندلس كانت تكاد تكون عامة بين المثقفين . حتى لانكاد نقرأ ترجمة لفيقه أو أمير ، أو متصوف ، إلا نجد له شعراً ، البيتين أو المقطوعتين أو أكثر » (١) . ولقد مر لأبي محمد « شعر » مبعوث في ثنايا كتاباته النثرية .

لقد استوعب مفكرنا - كما يظهر ماخلفه من آثار - أساسات مختلف الانجازات والنتاجات الفكرية الهامة ، التي قدم العصر الذي تلاماً فيه . لذا تبدو في مصنفاته - بد العارف والكلام على المسائل الصقلية خاصة - مزابا دقة المنهج التعليمي الذي شاع في الأندلس ذاك الوقت ؛ ولاسيما تلك المواضع التي تتسم بالحدة والطرافة عنده . كحديثه عن طرق نزع الوهم والوصول إلى الوحدة المطلقة . غيخته القصوى التي اعتبر نشدانها طلباً لايشاح عنه .

كما يبدو خياله الشعري الخصب متواتر الإيقاعات ، يحفل بلفيف من الآثار الفكرية والفلسفية والعلمية واللغوية المنتشرة آنذاك ، فينتجع أثر ذلك كله في مؤلفاته ، شأن غالبية المشتغلين بمثل هذه الاهتمامات (٢) .

لقد بدأ تأريخ الحركة الأدبية في الأندلس مع دخول العرب إليها ، ثم بدأت نشاطات الحركة الدينية بعد ذلك بقليل ، ثم الحركة الفلسفية التي نشأت نشوياً خافتاً ، ومعها الحركة العلمية (٣) ، فكان لهذا التسلسل أثره في المكونات الثقافية السبعينية ، من حيث الاستعمال

(١) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٩٩ .

(٢) انظر : بالسيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٢٣ ومابعدها . أمين : المرجع السابق : ص ٢٨٥ ومابعدها . زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية ج ٣ ص ٣٤٤ ومابعدها . خفاجة : قصة الأدب في الأندلس ج ٢ ص ٢٤٥ ومابعدها .

(٣) أمين : المرجع السابق ص ٢٦٩ .

والتعدد والتنوع . لكن الذي أكسب تلك المؤثرات صبغة خاصة لدى مفكرنا هو اعتداده بنفسه ، وثقته الظهيرة باجاباته وردوده على آراء المخالفين ونقده مذاهبهم .

يقول محاطباً لإمبراطور صقلية : « وهذه التوجيهات التي وجهتها عليك لازمة لك بالقسمة العقلية ، فأنت بالوجه الأول فيها ، يقال فيك : جاهل وغير مسترشد ، لا يعرف بماذا يسأل عن المطالب ، وكيف يسأل ، ولأجل ماذا يسأل . وحينئذ يقال له : مسترشد ، أو الذي يسأل عن النكرة المطلقة جاهل ، وعن النكرة الخاصة طالب » (١) .

ويردف مصححاً صيغ أسئلة فريدريك الثاني ، معبراً عن مدى فخاره وكبريائه وتقديره لنفسه : « وأنت بالوجه الثاني تقطع الهند بالفرنند ، وتهرق الماء في الحير ، وتحرك نار الجدل ولا تستطيع تطفيها ، وتروم التمويه والمخرقة ، وتخفي بلادتك والله عزو جل لا يخفيها ، وتقطع الفرع الذي أنت عليه ، وتنحرف عن المطلوب الذي تريد السير إليه ، لعلمي بضعف استفهامك فيما تقدم » .

ثم تدعوه آداب الحديث - بعد حين - إلى الاضافة المستدركة : « وهذه التوجيهات التي فرضتها عليك ، لم تفرضها إلا على الوجه الصناعي ، وأما أنت فلا شك عندي أنك لا يصدق عليك إلا أحسها وأنقصها » .

وإذا ينتقل ابن سبعين لايضاح رأيه في ثقافة الامبراطور الرمانني ، يفيد : « وأنت بالوجه الثالث قليل المطالعة للكتب ، وعري عن المشاركة

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٧ .

والطلب ، وغير باحث عن المعارف ، وقصير الباع لحواب المنصف والمخالف . فانك تقول : إن الشخص لا يبصرها غيري ، وإن الضرورة لا يحيط بها خبري وحدي .

بل إنه ليتعدى ذلك كله ويجوزه ، بقوله : « وأنت بالوجه الرابع تقرب من الحيوان الناطق كقرب الشيء المظنون من الصادق ، وتصلح للمخاطبة على وجه الإشفاق » (١) .

فقد كانت قدرات ابن سبعين الفكرية والثقافية . التي تدفعه لهذا الموقف أظهر من أن تنكر ، وقد استأنس من القوم تقديراً له حتى دعي بلقب « قطب الدين » (٢) . وقال فيه ابن تيمية أشد أعدائه خصومة : وهو « من أفاضلهم (القائلين بالوحدة) وأذكيائهم ، وأخبرهم بالفلسفة وتصوف المتسلفة » (٣) .

تلك المكانة والقدرات والحشد الكبير من الموضوعات المتنوعة للمعرفة ، ليست تعني مطالبة ابن سبعين بتفسير كل ما في الوجود : الذي اعتبر البحث فيه مهمته الرئيسة ، « فالفيلسوف لن يتمكن من اكتشاف قواين الطبيعة مهما جَدَّ في مسعاها ، ولو نجح في ذلك لُنُعت بالعالم لا بالفيلسوف » (٤) ، ودرس ضمن ذلك التيار .

وإذا كان عدد من المفكرين الذين تناولوا الحديث عن الحركة الفلسفية والمعارف التي تقدمها ، يميل إلى الاعتقاد بأن على الفيلسوف ،

(١) ابن سبعين : المسائل الصغرى ص ٤٧ .

(٢) انظر الباب الأول من البحث .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٧٧ .

(٤) جون كيمي : الفيلسوف والعلم ص ٩ .

كما على رجل العلم ، أن يحاول جعل أفكاره على أدق ما يمكن ، وأن لا يرضى من الجمال على كتاباته إلا بقدر يتوافق مع هدفه الأساسي ؛ فاني لأرى من المفيد أن أبحث عن الأسباب التي دفعت مفكرنا المرسي لسلوك سبيله تلك في عرض آرائه ، بأسلوب غامض بوجه ما ، نلسمه في أثناء عرضه فكره المختلفة ؛ في وقت أمسك فيه بالمبدأ الذي يرى أن المسائل المشكلة لا تحلها الأقوال المسلّم بها مسبقاً ، سواء جاءت عن طريق الفلاسفة أو العلماء .

تفسير مقترح :

كل نظر إلى الفكر السبعيني يجب أن يستلهم أفقين - بقسمة ما - يكمل أحدهما الآخر ويفضي إليه - الأول : طموحات المفكر العقلية التي لا تكاد تصل إلى فكرة حتى تسلسل منها نتائجها ، ثم تفرع عن كل من هذه النتائج عدداً من القضايا المحتملة ، وتعرض لكل منها ، ثم تعود للربط فيما بينها من جديد . والثاني : هو أن مجمل الجهود التي صرفها ابن سبعين كانت ترمي إلى غاية واحدة ، هي تحقيق الوجود واحداً . من جميع الجهات .

لذا ، يلزم البحث في بعض التكوينات والأسباب التكوينية النظرية والتصورية والانفعالية عند مفكرنا .

أ - تسويق نظري :

تسبب الأغذية التي نتناولها توافر كمية من « الطاقة » في أجسادنا ، تحرك لدينا حياتنا النفسية العامة (١) ؛ وإلى جانب ذلك يمكن أن نميز

(١) تستمد الطاقة النفسية من عمليات الهدم والبناء في الجسم (الأيض الحيوي) .
انظر : هول : لندي : نظريات الشخصية ص ٥٨ .

في عملية صرف هذه الطاقة على المستوى السلوكي ، أسلوبين مختلفين .
بحققان توازن الشخصية ومشاعر الاستقرار والهدوء .

يضم الأسباب الأول : جميع الأفعال والسلوكيات ودوافعها ،
مما يمكن وصفه « بالبنائية أو الانشائية » ، وهي تخلف لدينا مشاعر
اللذة . والطاقة المحركة لهذا النوع من الأفعال أتت للدلالة عليها اللفظة
الفرويدية : « لبيدو » .

أما الأسلوب الثاني : فيضم جميع الأفعال والسلوكيات ودوافعها ،
الداخلة في وصف « الهدمية أو الفصمية » ، وهي تخلف لدينا مشاعر
الأم . والطاقة المحركة لهذا الأسلوب أدل عاينها بالاصطلاح « ديدنيو »
لعدم وجود لفظ معتمد مقابل (٥) .

هذه الطاقة العامة تخضع لفترات تتجلى في التوازن النفسي والاستقرار
الانفعالي وفترات اضطراب تظهر - خاصة - في حالات الانفعالات
الطارئة ، ولاسيما الخوف والقلق . وتحول الطاقة النفسية الدافعة :
لذبتك الأسلوبين الملحوظين ممكن من أحدهما إلى الآخر وميسور ،
بحسب الحالات والمؤثرات والظروف المرافقة ، ويظهر أثر ذلك في
مواقفنا من البيئات والآراء والمشكلات على هيئات متفاوتة .

(٥) هذه اللفظة اختصار البدايات : dy, de, ne المستمدة من العبارة الانكليزية :
The Dynamic Death of our Needs مضاف إليها الاطلاق الحرفي :
(do) المقابل لما في نهاية اللفظة اللاتينية Libido التي تفيد معنى الشهوة ، واستخدامها
الفرويدي يدل على الطاقة الحيوية التي تدفع « غريزة الحب » . وأشار « فرويد » إلى الحاجة
لوضع لفظة تدل على الطاقة التي تدفع إلى الهدم ، أو « غريزة الموت » في حينه . (انظر :
موجز التحليل النفسي ص ١٨ ومابعدها .)

ولا بد من الإشارة إلى أن غموض الكيفية التي يتم بها صرف الطاقة بأسلوبها المذكورين
أساس معبر في الدلالة عليها ، وليس أمراً عارضاً بالنسبة لما يملكه علم النفس من معلومات
في هذا الشأن .

فمن المعروف أن الانسان يلجأ - عادة - إلى سلوك ما ، بقصد إرواء حاجته أو تحقيق رغباته ، مدفوعاً بطاقة محرّكة لذلك الفعل . وقد يحدث تباين ملموس في الموضوع أو الوسيلة التي يحاول بها الشخص إشباع رغباته أو حاجاته ، نظراً لقابلية الطاقة النفسية للإزاحة ، حيث يمكن صرفها بطرق مختلفة .

وهذا يعني أنه إذا تعذر الحصول على موضوع ما ، سواء كان ذلك لغيابه أو لوجود عائق داخل الشخص ذاته ، فإن الطاقة يمكن استثمارها في موضوع آخر ، ثم تحدث إزاحة أخرى وهكذا ، بحيث يمكن إبدال الموضوعات بعضها ببعض .

فاذا كانت الرغبات على المستوى الفكري ، الذي يتعلق بالمطامح أو الأهداف أو الآمال البعيدة أو المستقبل المصيري ، أو نظرة الشخص النموذجية لنفسه وما يتعلق بذلك من أمور غامضة ؛ غدت طرق صرف الطاقة المحركة لهذه المشاعر أكثر تداخلاً واشتباكاً وتعقيداً وغموضاً ، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور سلوكات رمزية في هذا الصدد .

هذه السلوكات الرمزية تنوب عن السلوكات الصريحة الواضحة ، في تحقيق الفعل والخلاص من الضغط المحرك لحياتنا النفسية المتعلقة بالموضوع الذي يستأثر باهتمامنا ، أو يعتبر عقبة أمامنا .

وقد تتجلى هذه السلوكات الرمزية على شكل أفكار يعبر بها الشخص عن ما يراه في الموجودات والكون والمصير الانساني ، وما هو مرتبط بذلك أو متعلق معه ، فتحمل في طواياها حشداً من الرغبات والآمال والطموحات غير قليل ، مما يشف عن المخايل والمكونات العقلية والعاطفية والعقيدية لشخص دون آخر من سماته الخاصة .

من هذه النقطة - بالتحديد - سأسلط الضوء على اتجاه التصوف بخطوطه العريضة ، ثم على مذهب ابن سبعين الفلسفي خاصة .

ب - الاتجاه الصوفي :

الاسلام دين ذو زابطة ثنائية ، لم يجعل بين الانسان والله أي موجود آخر وسيطاً ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، على الرغم مما يظهر من أسلوب الجماعية النسكية فيه ، ومن طموح إنساني شامل في تعاليمه العقيدية . وناظمه الاعتمادي توحيدي ، لرده كل شيء إلى الخلق الأول الآخر الفرد الصمد .

ولغة صياغته - القرآن - غير محددة ، تنطلق من عموميات ذات أطر واسعة في مخاطبتها وحدودها التوجيهية وأساليب تكوينها المبني على السرد التاريخي القصصي ، مما ينكأ عليه من حين لآخر ، بما يخدم الظرف أو لغاية الاستشهاد ودون تقييد بالإطار الزمني المحدد .

لذا ، فهو دين عربي - بالدرجة الأولى - يناسب خيال وطموح التصور واللغة العربيين اللذين ترعرع بين ظهرانیهما . فالخيال العربي خصب ومتسع اتساع الصحراء التي كانت مهد الاسلام ، مشرق الديباجة ، تجتذبه الكلمة المجنحة الموحية ، التي هي لبالشعر ولا بالنثر ، وتستأثر باهتمامه النكتة التعبيرية والنحوية الطريفة .

استخدم العرب الكتابة في العصر الجاهلي لأغراض سياسية وتجارية ، ولكنهم لم يخرجوا بها إلى أغراض أدبية خالصة تتيح لنا أن نزعّم أنه وجد عندهم لون من ألوان الكتابة الفنية . وكل الذي نستطيع ادعاه

لهم حقاً - عن طريق الوثائق الصحيحة - هو الأمثال والحطابة وخطب كثيرة (١) .

ويرى « جيب » أن الذكريات التي صانتها لنا أحاديث العرب المنقولة عن النشاط الأدبي ، هي : « الشعر وبعض الأمثال والحكم » ، وقد صانت أيضاً بضعة أمثلة من البلاغة والبيان وبعضاً من القصص ، ثم لاشيء . هذه المنتجات قد وجدت بلا شك كما تؤكد لنا الأحاديث المنقولة ، ولكن مما يستحق الاعتبار أن هذه كلها من أنواع الأدب التي قد تناقلتها الألسن شفويّاً لا كتابياً ، مثل الشعر القديم . بل إننا لنشك فيما إذا كان الجاهليون قد اعتبروها بمثابة إنتاج فني اعتبارهم للشعر . كما نشك فيما إذا كانت هذه المنتجات قد تنوّلت لأكثر من جيل أو جيلين ، إلا إذا اتفق أنها اتصلت اتصالاً وثيقاً بقصيصة عصماء (٢) .

ولم يكن في مكة مع مجيء الاسلام سوى سبعة عشر كاتباً (٣) ، وفي المدينة أحد عشر (٤) ، وبين البلو نفرٌ يعرف الكتابة أمثال : أكرم بن صيفي (٥) خطيب وحكيم « تميم » ، وابن أخيه حنظلة بن

(١) شوقي زيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ص ١٩ وتاليتها .

(٢) هاملتون جيب : دراسات في حضارة الاسلام ص ٢٩٤ وتاليتها .

انظر Galwash : The Religion of Islam pp. 16 -

(٣) البلاذري : فوح البلدان ص ٤٧١ .

(٤) المرجع نفسه : ص ٤٧٣ .

(٥) الميداني : مجمع الأمثال ج ٢ ص ٨٧ .

الربيع الذي غدا واحداً من كتاب الرسول (١) ، وكذلك الشاعر البكري المرقش الأكبر (٢) ، وليد بن ربيعة العامري الشاعر (٣) .

« والأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة ، بما كانوا عرباً ، فقيل لحملة القرآن : قراء ، إشارة إلى هذا ، فهم قراء لكتاب الله والسنة المأثورة » (٤) .

لذا فقد « كان طبعياً أن يستكين العرب أمام هذه الذروة الرفيعة من البلاغة والبيان ، وهي ذروة ليس لها في اللغة العربية سابقة ولا لاحقة ، ذروة جعلت العرب حين يستمعون إلى آية من القرآن تعنو وجوههم لربهم ويخرون ركعاً وسجداً مشدوهين بحمالة مبهورين ببلاغته » (٥) .

لغة « قريش » العربية هي اللغة الرسمية لقرآن المسلمين ولعقيدتهم ومناسكهم ، بما فيها من جو خاص (٥) هو مطلب كل مسلم ، حتى يصل إلى الرضى النفسى المتحصل من تفهم أوامر الله في عوالمه .

(١) الجهمياري : الوزراء والكتاب ص ٢١٢ .

(٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ص ١٠٤ .

(٣) الأصفهاني : الأغاني ج ١٤ ص ٩٠ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ص ٥٤٣ .

(٥) شوقي ضيف : المرجع المذكور ص ٤٥ وتاليتها .

(٥) يمثل الجو الذي تتميز به لغة القرآن - لغة قريش ، بما فيها من مفهومات وأففاظ وصور ناشئة عن أن مجمل كلامها « لم يؤخذ عن حضري قط ، ولا عن سكان البراري من كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم . فانه لم يؤخذ لا من لحم ولا من جذام ، لمجاورتهم أهل مصر والقيط ، ولا من قضاة وغسان وإياد ، لمجاورتهم أهل الشام وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية ، ولا من تغلب واليمن ، فانهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان ، ولا من بكر ، لمجاورتهم لنبط والفرس ، ولا من عبد القيس وأزد عمان ، لأنهم كانوا بالبحرين محالطين للهند والفرس ، ولا من

« ولاخلاف بين العلماء في أنهم لم يتمكنوا حتى الآن من العثور على أي نص جاهلي مكتوب بهذه اللهجة التي نزل بها القرآن ، والتي ضُبط بها الشعر الجاهلي ، لامن الجاهلية البعيدة عن الاسلام ، ولامن الجاهلية القريبة منه ، مع أنهم تمكنوا من العثور على كتابات جاهلية مدونة بلهجة عربية أخرى ، تعود إلى عهد لايبعد كثيراً عن الاسلام ، مثل النص المعروف بنص (حرّان) المدون سنة ٥٦٨ م (١) .

وإن مافي القرآن من خصائص البيان والمعاني والبديع ، والبلاغة بالجملة (٥) . كافٍ لجعله متميزاً - إلى حد شديد البعد - عن جميع ماسواه في العربية ، إلى جانب أن لغته موظفة لخدمة أغراض إيمانية

أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة ، ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة ، ولا من ثقيف وأهل الطائف ، لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم ، ولا من حاضرة الحجاز ، لأن الذين نقلوا اللغة صادفهم حين ابتدؤوا ينقلون لغة العرب قد حالطوا غيرهم من الأمم ، وفسدت ألسنتهم . (انظر : السيوطي : المزهري في علوم اللغة وأنواعها ج ١ ص ٢١١ وتاليها . ومثله : السيوطي : كتاب الاقتراح في علم أصول النحو ص ١٧ وما بعدها) . فكيف الحال وقد دخلت شعوب وجماعات ذات ثقافات وعقائد وأديان ولغات غير عربية على الاطلاق في إطار الاسلام ؟ ثم التأت جميعها في منظومة فكر اعتقادي واحد ، تنقل أصوله ومبادئه لغة قريش نصوحاً قرآنية .

(١) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٢ ص ٢٤٨ .

(٥) الكلام : باعتبار « المعاني والبيان » يقال إنه « فصيح » من حيث اللفظ ، إذا كان بيناً ظاهراً متبادراً إلى الفهم مأنوس الاستعمال لمكان حسن . فالنظر في الفصاحة يكون إلى مجرد اللفظ دون المعنى . ويقال عن الكلام « بليغ » من حيث اللفظ والمعنى جميعاً ، فيكون مطابقاً لما تقتضيه حال الخطاب مع فصاحة ألفاظه . أما « البديع » فأمر خارجي يراد به تحسين الكلام لا غير . (انظر : أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة ص ٤ وما بعدها) .

تجمله وحدة فردة ، تضيع معها كل مقارنة تقف عند حدود المقابلة البلاغية أو العقيدية .

ولقد كانت المعجزة الأساس التي فتنت ألباب العرب في الدعوة الاسلامية ، هي اللغة التي عجز معاصرو الرسول عن مجاراته فيها . فلقد كان العرب قبل الاسلام وبعده منقسمين الى فئتين : فئة الخاصة التي كانت تتطلع إلى صقل لغتها وتحسينها ، فتسمو في تعابيرها إلى مستوى أرفع من مستوى التخاطب العادي . وفئة العامة التي كانت تكتفي بحظ قليل من فصاحة القول وبلاغة التعبير ، وتمضي - تبعاً لتقاليدها الخاصة وبيئاتها الجغرافية الخاصة - إلى الاستقلال في صياغة جملها وتركيب مفرداتها ولحن أصواتها . فهما تكن اللغة العربية قد صُقلت وتوحدت قبل الاسلام ، ومهما تكن وحدتها قد قويت وتمت بعد الاسلام ، لايسعنا أن نتصورها إذ ذاك إلا مؤلفة من وحدات لغوية منعزلة متمثلة في قبائلها (٥) الكثيرة المتعددة (١) .

(٥) أمثلة الاختلاف بين اللهجات المحلية كثيرة منها : الكشكشة ، وهي في ريمة ومضر ، يحملون بمد كاف المؤنث شيئاً ، فيقولون : رأيتكشر وبكشر وعليكشر . ومن ذلك الفحفة في لغة هذيل ، يحملون الهاء عيناً ، فيقولون راع بدل راح . ومن المجمجة في لغة قضاة ، يحملون الياء المشددة جيئاً ، يقولون في تميمي : تميمج . ومن ذلك الططمطمانية في لغة حبير ، كقولهم : طاب امهواء ، أي طاب الهواء . ومن ذلك شنشنة اليمين ، تجمل الكاف شيئاً مطلقاً ، مثل ليش الهم ليش ، أي لبيك . ولخلخانية . أعراب الشعر وهسان ، كقولهم : مشاهقه كان ، أي ماشاهقه كان . وعنتمة تميم ، تقول في موضع أن : عن . وغير ذلك وافر . (انظر : صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة ص ٦٧ وما بعدها) .

ولا يخفى ماينشأ عن ذلك من اختلافات المعاني والدلالات الاجرائية ووحدة المقابل التصوري للكلمة الواحدة ، في وقت انعدم فيه وجود المعاجم القوية المقارنة والدراسات الفيلولوجية ، التي تصح ناظماً يحصر الخلافات ؛ إلى جانب الأمية التي هي صفة عامة في ذوي اللفظ البسيط والراقي على حد سواء .

(١) صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة ص ٦٥ .

أما طريقة النص الديني الإقناعية ، فنستند إلى دلالات المضامين اللغوية ، بما فيها من ضمنيات تباين تأثير أساليب الحوار ، وترك المدلول الاصطلاحي الطبيعي أو التجريبي أو العلمي ، إلا في وقائع نسكية أو عقيدية معلومة ، أو هي لاتبتناه على الأقل .

كما أن من السمات الرئيسة لهذه الطريقة ، توليدها الأخيلة والتصورات عن طريق الرباط والتداعي وأحلام اليقظة ، واعتمادها الإثارات الانفعالية المحركة للشجون والأهواء ، بل وللأحزان والمنقصات والخوفات من المستقبل أيضاً .

وهي تلجأ للمداخلات القصصية والتاريخية ، في حدود التشابه والمماثلة ، بعد اختزال حركتها الزمنية وإعادة تركيبها على شكل « نمطي » يتكرر بالضرورة ، وبما يخدم إطارها السردي العام في مواضع الشبه أو الالتقاء .

وجميع ذلك يكرس - دوماً - الإيمان بمنظومة أولية محصلة من المفاهيم ، تشكل جملة المعتقدات الدينية الاسلامية ، مما هو مستحدث أو قديم أعيدت صياغته على نحو جديد ملائم .

ولقد بدأ نمو منظومة الاسلام ، واتساع تعاليمه ومجتمعه باطراد ، طوال عهود توسع إطاره الفئوي ، بلخول الأهواء الجدد إليه ، حاملين تراثهم الثقافية معهم ، ثم بتأثير انضمام عقائد واتجاهات دينية أخرى سابقة ؛ حيث اختلط بالتعاليم الاسلامية عديد من المناحي والسبل شديدة الاختلاف عن الجسم الذي يحملها ، أو تركز عليه بانتمائها العام (١) .

(١) انظر Demobynes : Muslim Institutions, pp. 208.
Galwash : The Religion of Islam, pp. 81.

فظهر في الدين فرق ومدارس وجماعات ، بلغت تعاليمها الحرفية حد التناقض النوعي بينها (١) . لذا « فلا عجب اذا اقتصر (القرآن) على تحدي خاصة العرب القادرين على التعبير بتلك اللغة الموحدة » (٢) .

والتصوف - على مجمل التخصص - مجال زاخر رحب لهذه المفارقات والتلونيات الدينية والفلسفية في المعاملات والعبادات . فهو طريقة لفهم العالم وتعميق الاتصال به ، وليس منهجاً لتفسيره ، إلا في حدود الابتعاد عن أسلوب التصوف ذاته .

هذا النوع من الفهم للعالم يولد في حياة الأشخاص الذين يمارسونه مجموعة من مشاعر اللذة والألم ، في الوقت الذي يمثل فيه أسلوباً لانفاق الطاقة النفسية ، وتظهر في ذلك بصمات على السلوك الشخصي لا تخفى

فالتصوفون يتسمون بظهور خصائص توليد الفرح واللذة والسعادة من حالات التعب الجسدي ومجاهدة النفس والحزن الناشئ عن إذلالها أو المستقى من وقائع المأساة اليومية . وهم يبدعون الضد من الضد ،

(١) وقد قام إل جانب الفرق الاسلامية الدينية الكثيرة المتعاندة ، ذات المشارب والاتجاهات المتباينة ، عدد من المدارس النحوية والأدبية والفقهية القنوية أذكت الصراعات في مناحي التفسير الذي تناول نصوص القرآن ، مما أشرت اليه في أول أبواب الكتاب .

وقد رأى الدكتور صبحي الصالح (كتابه المذكور : ص ٢٨ وتاليها) أن العرب قد « وقموا على الخطأ المنهجي الأول إذ جعلوا سنن العرب في كلامها ماسته قريش أو تمثله ، وأخضعوا مقاييسهم لما سمعوه من ألفاظها وتراكيبها ، ثم فرضوا على أنفسهم وعلى الناس هاتيك المقاييس . (ثم) ألحقوا به خطأ منهجياً اخر حين قطعوا ما بين العربية وأخواتها السامية من صلات ، فزأوا خصائص العربية من خلال الزاوية التي أعجبتهم ، لأنها أوسع اللغات وأشرفها وأفضلها ، لا من خلال مقارنتها باللغات التي تربطها بها أو امر القريب ، وأنكروا أن يكون لغبر العرب من البيان أو الشعر أو الاستعارة ما للعرب » .

(٢) صبحي الصالح : المرجع المذكور ص ٧٠ .

متمرسين بذلك في زيادة تحويل « الدينيديو » إلى « لبيدو » طريقه العشق والتعلق بالملطق أو الوحدة الممتدة اليه منه ، فيعشقون ذواتهم فيه ، ويثبتون أنفسهم من خلال إبدال موضوعاتهم ، ويؤكد الواحد منهم « أنه » بما يكفل حمايتها من المؤثرات الخارجية والمواقف الاجتماعية التي قد تسبب الخوف أو القلق .

الصوفي يحترم الشخصية الانسانية كل الاحترام ، ويستفتي قلبه . ثقته بمسلماته العقلية ، ميله العاطفي الخاص ؛ وإن أفتاه الآخرون أو خالفوه ، وتبعاً لمنظومته الخلقية التي يحرص على تعميقها وتجسيدها .

ويمتاز الصوفية بين رجال الأخلاق بصفة التفلسف . « فأولئك قوم مسلمون يأبون أن يقفوا عند حرفية النصوص فيمضون في الدرس والتأويل ، ثم يقبلون على النفس فيجعلونها محور الأخلاق » (١) .

ولقد زهدوا في المال والشهرة والتقليد والمعصية ، واستعانوا بأربعة أسلحة يدفعون بها عن أنفسهم وساوس الشياطين ، هي الخلوة والصمت والصوم والأرق (٢) .

وهم يتبحرون في التأمل حتى يحصل الكشف ، ويتسلسل الإشراق إلى قلوبهم الظمأى إلى إدراك الطلعة الإلهية المتزهة عن مقام الزلل وشوائب الدنيا وأدران المادة . كما يبحثون عن العوالم الغيبية ، فتجذبهم الصورة الآسرة ، كالمسيح وعبيد بني إسرائيل وحكماء اليونان

(١) زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٣٥ والتالية .

(٢) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٦١ وما بعدها .

وزهاد الهند والمعلمين الصينيين ، وغير هؤلاء وأولئك (٥) .
وقد يكون التصوف نهايةً مرحلة مخاض شخصي إنني فاشل يعاني
منه المتدين ، الملحُّ على البقاء في مدار الدين ، في سبيل الوصول إلى
إقناع عقلي حاسم وإثبات نظري لوجود إله ، وما يتطلبه ذلك من
وضع أسانيد وبراهين على هذا الوجود .

فالمحاولات الدائبة لوضع الله موضع البرهان - إذا فشلت في الحسم
بالإيجاب الذي لا تفرط مسلماتها الإيمانية به ، وفي تحصيل نتائج مرضية ،
وارتبطت بعد بالإصرار على البقاء داخل منظومة الاعتقاد الديني ،
لأسباب وعوامل مختلفة واستعدادات متمايزة - لن نجد لنفسها ما هو
أفضل من التصوف يسرِّي عنها ، ويعيد الاطمئنان والهدوء إليها .

واتجاه التصوف - على هذا النحو - يمثل حالة سديمية أو ضبابية
(الزهد ، الحلول ، وحدة الوجود) تختلط فيها الفردية بالجماعية
الإنسانية ، ويستفي منها التعارض حتى بين المتناقضات .

« ومهما يكن من أمر فأننا لانستطيع أن نغفل في تراث الفكر
الإنساني صفحات متألفة بالنور من أروع صفحاته ؛ ولا أن نهمل في
تاريخ الأدب العربي شأن البيان الصوفي شعراً ونثراً ، وهو ذروة

(٥) يقول أبو سعيد بن أبي الخير الصوفي : « أخذني شيخي من يدي وأجلسني
في إيوان ، ومد يده فأخرج كتاباً وأخذ يقرأ ، فتطلعت إلى معرفة هذا الكتاب ، فلمح
الشيخ هذه الحركة ، فقال لي : يا أبا سعيد ، إن مائة وأربعين ألف نبي بعثوا ليلسوا
الناس كلمة واحدة ، هي الله . فمن سمعها بأذنه فقط ، لم تلبث أن تخرج من الأذن الأخرى .
أما من سمعها بروحه وطبعها في نفسه وتلقاها حتى نفذت إلى أحشائه وباطن نفسه وفهم
معناها الروحي ، فقد انكشف له كل شيء . » (نقله : عبد الله حسين : التصوف والمتصوفة
ص ١٠٢) .

شاعخة من ذرى البيان الانساني قاطبة ؛ ولا أن نضرب صفحاً عن تأثيره
الواسع العميق في كنوز الغرب والشرق» (١) .

ج - مفكرنا بالتحديد :

زواج عبد الحق بن سبعين بين الخيالات الصوفية الحصبة والنظرات
الفلسفية الثاقبة ، فكان نتاجه نسيج وحده ، يعتمد مبادئه الخاصة في
صوغ مذهبه الخاص . وتظهرنا مصنفاته على المعاني الزاخرة بالحركة
والعمق والشمولية في وقت . يقول في رسالة : « السلام على الجزء المعلوم
منك ، والكل محسوب عليك ، والنقطة الجامعة ، والخط المنسوب ،
والدائرة الجامعة ، ورحمة الله وبركاته . الله الله الله الله الله الله » (٢) .

وجرى على لسانه كلام شبيه الصيغة بالقرآن تارة ، وبالحدِيث
النبوي أخرى ؛ من ذلك قوله : « إن الذين آمنوا ، ثم أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ
أَحْوَالِهِمْ ، وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا » ، مع وجود
النظر في الطبيعة . . وإن كان خفياً فسيظهره الله ، بوجه ما في وقت ما
مع شخص ما لا يعرفه أحدٌ منكم ولا يظهر عليه أثر التوقع في
المهمات » (٣) .

حتى إن تدفقه الفكري ، وحرصه على الإشارة البليغة ، يغدوان
دافعاً للخطف في مواضع لا تكمل فيها الحمل ، بل تترك للتبصر والنوق
مُكشَفان عنها . فهو يقول ، مثلاً : « والله لقد ، ووالله لولا ، ووالله ما ،

(١) عبد الكريم الياقي : دراسات فنية في الأدب العربي ص ٢٦٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٧ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٧ .

ووالله إذا ، ووالله إن رضي الله عنكم أنا ، ووالله شاكركم وذاكر
معاملتكم الجميلة بما يجب ، (١) .

وكنك حديثه عن « أنوار النبي » التي حدها في ثلاثة وثلاثين (٢) ،
حيث لم يقدم أي قسمة حاسمة في الموضوع ، لسببين :

١ - يمكن أن يدخل بعض هذه الأنوار في بعض : فنور التشریف (٣)
الذي كشف للنبي عن الخصوصية الملكوتية ورسم اسمه مع اسم الله
في اللوح ، وكتب بالنور ؛ يدخل في مفهومه نور التدلل (٤) الذي
كشف عن مقام القرب . وكنك نور الجاه (٥) الذي كشف له أنه
واحد الله في التخصيص .

كما أن نور السابقة (٦) الذي هو كونه في الأول ، فقد أخبر أنه
سيد ولد آدم ؛ يدخل في نور التفضيل (٧) الذي يكشف له عن قدره
بالنظر للرسول ، ومقرراً له بأنه سيد ولد آدم . ويمكن أن يدمج مع نور
التضمن (٨) الذي كشف له به أن الذي كان عليه أسهل وأكمل
من الذي سلكه أبوه إبراهيم .

وكنك نور التسخير (٩) الذي كشف له أنه الغاية في السموات

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٥٧ والتالية .

(٢) « أنوار النبي محمد » في الفصل الثالث من الباب الثالث .

(٣) رقمه ٧ في الموضوع المذكور .

(٤) رقمه ٨ .

(٥) رقمه ٢٠ .

(٦) رقمه ٦ .

(٧) رقمه ٢٣ .

(٨) رقمه ١٥ .

(٩) رقمه ١٦ .

والأرض ، يدخل فيه نور العادة (١) الذي أظهر أنه الحكيم الأعظم في العدل وصلاح الأحوال وسياسة المنزل والتدبير المحمود .

ومثل ذلك دخول نور المقايسة (٢) الذي كشف له أنه أعلم الخلق بالله ، في مفهوم نور الإحاطة (٣) الذي يكشف له أنه عين المعنى المجموع الذي تصل إليه العناية العلمية والعملية وأحاط بكل محمود محترم .

٢ - يمكن أن يضاف عدد كبير من الأنوار ضمن هذه الأطر التفصيلية ، التي اعتمدها ابن سبعين في كلامه ، مثل :

نور الغلبة : الذي كشف له أن الله أظهره على الذين خرجوا عليه وانحازوا عن الصراط المستقيم الذي أتى هادياً إليه بأمر ربه (٤) .

نور التعظيم : كشف له عن الرعاية الربانية باطلاعه على الجنة والنار ، وخطابه في سدرة المنتهى قاب قوسين أو أدنى عندما دنا وتلى (٥) .

نور الرفعة : أنه عرج به دون سائر أنبياء الله إلى السماء السابعة بعد السرى ، وأبلغه فرض صلواته على العالمين .

نور الهجرة : كشف له عن كف ابصار المشركين يوم هجرته إلى يثرب .

(١) رقمه ١٧ .

(٢) رقمه ٢٢ .

(٣) رقمه ٢٤ .

(٤) يسوغ هذا النور ما جاء في نور التشریف (رقم ٧) ونور الاتباع (رقم ١٨) .

(٥) يسوغه ما جاء بنور التذلل (رقم ٨) ونور الغاية (رقم ٢) . وتقاس الآتية

من الأنوار على هذا النحو المقارن .

نور المصابرة : الذي هزم به المشركين يوم تلقأهم بصدرة ، بعد كسر ثنيته وتراجع أصحابه في موقعة أحد .

وغير ذلك من الأنوار ممكن الإضافة . وقد يكون ابن سبعين شعر إمكانية مثل هذه الزيادات والتسلسل في هذا التصريح ، فما كان منه إلا أن وضع للنبي « نور المكانة الكبرى » خاتمة رأى فيها : أنه « يكشف له عن جلاله والتكميل والتحديد والتتميم وعوالم غير هذه ومعنى غير هذا كله » (١) ، حيث ترك « التكميل والتحديد والتتميم » ألفاظاً مطلقة دون صفات حصرية ، ولزيادة الاطلاق فيها أضاف : « عوالم غير هذه ومعنى غير هذا كله » فكان ذلك تعبيراً عن طموحه في أن لا يدع زيادة في الأنوار لمستريد . ثم أحكم إغلاق باب الفضل في هذا الشأن ، عندما رأى أن النبي محمداً هو « النور المحض ، وله مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (٢) .

إن ما كانت تفيض به الشخصية السبعينية من عمق التأمل وشدة الاعتداد بالقدرة على الفهم والتفسير الذاتي وتكوين القناعات الخاصة ، وما ينشأ عنها من مواقف سلوكية وعقيدية ، هي ما أوقع ابن سبعين في تقسيمات تعبر عن المدى الذي قطعه ، قبل أي شيء آخر ، في الابتعاد عن الدقة ، وفي بحثه عن الصورة الموحية المرعة ، وانسياقه - بتأثير التداعي والترابط ، وتبعاً لمزاجه الصوفي والميتافيزيقي - في مسارب متعددة متخالفة أو متداخلة أثناء كتابة مؤلفاته .

وقد يزيد انفعال عبد الحق في طوايا اتجاهه المنهجي ، فتستولي عليه رغبة الرؤية المبلورة لموضوعات توحيده الفلسفية والمجردة ،

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٥ .

فيقترب من الإيماء البعيد ، ويلهج بالقول : « أشهد أنه الواحد مشار
 الأسماء الخمسة المحصلة (٥) ، وأنه هو الحق ثم الرب ، وله البيئات
 المفصلة . وأشهد أن (رسوله) . . بعد عوالم العلم بمائل التقريرات
 التسعة (٥٥) ، بل هو المختار ، غير أن الذي يقال مع الحاصل الأطلس
 في الرتبة الثالثة (٥٥٥) لا يقال هو به وهو الكامل (١) ، ويستطرد إلى بعد.
 لهذا يصح في وصف ابن سبعين ماتقدم من خصائص اتجاه التصوف ،
 ولاسيما التي تتعلق بعمق التأمل وشدة الاعتداد بالقدرة على الفهم
 والتفسير وتحصيل القناعات . وذلك هو مايفرد مفكرنا ، ويرفع
 من تجربته ، ويزيد في عمق معانيه والإشكالات التي تثيرها .

لهمايا مشكلة :

أتناول في مطلب الاطلاع على السمات السيكولوجية المميزة أسلوب
 ابن سبعين ومنحاه الفكري الخاص أربع مسائل أثارته مختلفاً من التساؤلات
 والمواقف الرديئة المتناقضة تجاهه ، هي :

أ - غموض الأسلوب :

ليس غريباً - بعد ماتقدم من بسط للمذهب السبعيني - أن تطالعنا

(٥) هي : الجنس ، النوع ، الفصل ، الخاصة ، المرض . (انظر ثاني فصول
 الباب الثالث) .

(٥٥) هي طرق الوصول إلى الإحاطة بالوجود الحق وتحصيل الكمال الانساني .
 (انظر الفصل الثالث من الباب الثالث) .

(٥٥٥) يريد بذلك أن الرسول « نور » وليس يقال له « السواد » الذي هو ثالث
 معاني الألفاظ التي يوصف بها « الأطلس » في تعريفه : غبرة إلى سواد . (انظر : القاموس
 المحيط وغيره) . فقد سبق لابن سبعين أن اعتبر أن النبي نور محض .
 (١) ابن سبعين : (م . ب) ص ١٨٢ وتاليها .

الصور المتداخلة والأخيلة المجنحة والألفاظ المترابطة والتفَسُّ الصوني المتصاعد ، في كتاباته الغنية بالأدب والفقه وعلم الكلام والمنطق والأخلاق وما وراء الطبيعة وعلوم أخرى عديدة . حتى ليفلوا « كل كلام في التحقيق هو بخلاف الحق ، أو معنى يخبر عنه ولا يجتمع معه في الدلالة ، ويجتمع معه في الوجود » (١) .

فهو يقول : « إيه . من « الأول الوهمي ومن « الآخر الوهمي ومن « الظاهر الوهمي ومن « الباطن الوهمي . وتزعم أن الجزء الذي يطلق عليه « خير من عالم الأفعال عند الصم ؟ وبشس ماقلت وبشس مااعتقلوا . ونعم مااعتقدت وبشس ماقالوا . ثم تستقيم وتسكن في فصل قصدها فقط » (٢) .

وقد استخدم الحرف « رمزاً للدلالة على النار أو النور ، باعتباره أحد الحروف النارية في طريقتة بعلم الحروف ، ويريد به الله الذي هو نور السموات والأرض (٥) . ونحَّص ذلك بأن « الأوهام بحسب علمها « بوجه أنقص . والأوهام التي « فيها . والضمير قد خطب بعض حقّ ماهي نصيبُ حقّ بوجه أكمل وه الذي لا « إلا « ، والذي لا يمكن أن يكون إلا و « وبعد « وو بحذف ، فافهم تطور هذه الإحاطة المنحطّة

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١١١ والتالية .

(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ١٤٥ .

(٥) يلاحظ في هذا الموضع إمكان « التورية » في استخدام (٥) بما هو مختصر اسم ابن سبين ، وبما يدل على الوجود الحق ، فيكون في الأصل المتمد : الله واحق واحداً هو هو ، مما يستضح في الفصل الرابع من هذا الباب .

واعزل ضميرك عن هذه الحطة ، وقل له يقرأ : وقولوا حطة(١) ،
واحذف غير الاحاطة ولا تحط بها ولا تجعلها تحيط بغيرها .

فاذا تساءلنا عن السبب في تجريد الأوهام بحسب ما يدخل في علمها
الله ، بما هو فكرة أنقص من الوجود الحق ، وبحسب ما تعرفه العقول -
الأوهام عن النور الذي هو ليس من الله في شيء ؛ إذا تساءلنا عن سبب
ذلك أجاب ابن سبعين : « إعلم أن هذه الكلمة أو هذه الحكمة قبلت
وأريدت ووضعت لأن يستقر صدق التوحيد ، ويصح برهان الوحدة ،
وتستقل فطرة مواهب الفطرة القابلة لحقها الكامل الظاهر المتوجه بالنصيب
الإلهي » .

وتبعاً لهذا الموقف ، يطلب منا أن : « احصر نفسك في جهة
الاستحقاق ، وجربها بعد ذلك إلى الأصل الذي لا تقوم عليه الفروع
ولا يثبت في موضوع ، وإنما هو مثل الشيء الذي يفرض فيه للشيء ،
ويقسم بالفرض والتقدير ، لا أنه قسم ولا أنه اجتمع من كذا وكذا
وكان كذا بعدما كان كذا . وقل : الإحاطة من « ممتدة ، وبه واقفة ،
وإليه معوجة ، وعنه دائرة ، وبه قائمة . . والأدب مع الله أن يقال :
الله لا قبل شيء ولا بعد شيء ولا مع شيء . ومنه أن تقول : الكل عنه .
وقد عزمتُ على الكفّ بعد عجز الجحّان واللسان ، والكفّ من حيث
المستمع لا من حيث الملقى » (٢) .

فيظهر من ذلك مدى اقتناع ابن سبعين بقصور اللغة عن إيصال
التصورات والعقائد التي كان يقول بها . ويبدو الحد الذي يكشف

(١) سورة البقرة - الآية ٥٨ ، سورة الأعراف - الآية ١٦١ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٥ .

عن أن « ما يدركه الصوفي في تجربته ربما لا ينير له مفردات الكلم وصوى البيان وهو في قبضة وجدته وفي اصطلام الأنس بالموجود في وجدته . . . وبيانه الغامض المستغلق يبدو لنا قمة في البلاغة ، برغم ظاهره المهمل وغير المصقول » (١).

ولكن . . . ماذا بعد ذلك ؟ ماهو الوضع الذي أضحي فيه المستمع تجاه هذه الثنائية في ذاك الموقف الإحباطي ؟

يخبرنا ابن سبعين أن لا بد من الاقرار والإيمان بأن « الله فقط . (وإن) كهف المعرفة كنه الحقيقة ، كهف كمال المحقق نار الحق . هو الروح الباصر عين المحقق والمشتبه به . إذا أبصر يكون مدركه الأوهام ، وإذا تكلم يكون كلامه مفتاح باب حفته » (٢) .

وكما انتفت العبارة التي هي مفتاح باب حنف الصوفي ، ينهي حياته الحققة . كذلك الابتهاج بما هو من الإله - سواء في ذلك الخير والشر والألم واللذة والطاعة والعصيان ، لترادف هذه الأسماء عند المحقق المقرب - يجعل النظر إلى الأمور يكتسب معنى جديداً يبدو غامضاً بالقياس لما هو مألوف . مما اعتادت آذاننا سماعه وألستنا النطق به ؛ وهو ما يجلي إفادة أبي محمد القائلة : « إيه - فقط . إيه - الملة أعظم من أهلها . إيه - عزّ عليّ . إيه - وللأسماء أسماء . إيه - العادة مهلكة . إيه - ومن انصرف إلى نفسه نُفَس عنه . اللور عجيب . إيه - القرآن كنه الكامل . إيه - الله فقط ، لاشك في ذلك . إيه ،

(١) عبدالكريم اليافي : دراسات فنية في الأدب العربي ص ٢٧٣ وتاليها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٨ .

أردتُ يراه : أن هذه المخاطبات نشأت بين مخاطب طابت أنفاسه
وبين مخاطب طيبة أنفاسه (١) .

أجل ، الدور عجيب ، وللكلام طعم آخر ، وعذر ابن سبعين
في ذلك أنه طموح إلى الابتكار والجدّة وبسط آراء لم تعتد جماهير
المتدينين والمشتغلين بشؤون الاسلام سماعها ، إلا في حالات فردية
اعتبرت شذوذات القاعدة السائدة . فهو يرى أن « العارف يعطف
ويتعطف ، والمحقق يُستعطف ولا يستعطف » ، الأمر الذي يدعوه
للقول : « إيه - من صادر الأوهام سقط حظُّها عنده ، وكان عظيمها
عنده ، ومن عكس انتكس . إيه - يا هذا : أنت به ، فانك له وبه .
إيه - إيه - إيه - إيه - إيه - إيه - إيه - إيه - إيه - إيه - إيه - إيه -
إيه » (٢) .

لقد استلقت هذا الأسلوب - لما فيه من غاية يريد أن يؤديها ،
وطريقة يحرص على توكيدها - كثيراً من الانتباه ، وأثار الاهتمام
والاستغراب لما في مبناه ومعناه . يقول ابن عباد الرندي : « مازال
قلبي سبعين في مترع ابن سبعين ، لا لإنكار عليه ، ولا لاعتقاد شيء
مما نسبته أهل الجهل المركب اليه . ولكني رأيت كلامه كثيراً ما يعلب ،
ويعني القلب ويتعب ، وحيث لا يحصل لي منه شيء يشفي صدري ،
ولا يبلج به خاطري وسري . . . فينما أنا في كلامه أطلع وأهبط وأخبط
وأخلط ، وأتوقل كل جبل ، وأستترل معاني كلامه بلطائف الحيل ،
وأكابد في محل مجلده التعب والأين ، وأكده في النظر فيه بالقلب والعين ،
إذا انقلبتُ عنه صفرَ اليدين بخفي حين . ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها » (٣) .

(١) المصدر نفسه : ص ٤٧٢ .

(٢) المصدر ذاته : ص ٤٦٨ .

(٣) ابن عباد الرندي : الرسائل الكبرى ص ١٩٧ .

فطبيعة الموقف الشعبي والرسمي في عصر ابن سبئين من الفلسفة والبحوث المتعلقة بما وراء الطبيعة ، إلى جانب حرصه على انتاج مصنفاته فريدة تبرز وتعجز المشتغلين قبله بهذه الموضوعات ، يفسران نوعية الأسلوب الذي اتبعه عبد الحق في عرض جريء لاعتقاد جريء جداً ، يرى أن : « لاوهم إلا الوهم ، ولا إله إلا الله ، بل ليس إلا الأيس فقط . وهو هو الله الله الله الله الله الله ، هكذا وردَ ، وهكذا وجد ، وهكذا رُسم ، وهكذا فُسم ، وهكذا كان ، وهكذا هو » (١) .

يضاف إلى ذلك ما نراه لدى مفكرنا - بفعل تكوينه الثقافي والعقلي وطبيعة النص الديني الذي يحاكيه - من ميل لاستخدام الألفاظ ذات الدلالات العامة الموحية القابلة للتأويل بسبب اتساع شمولها ، مما يثير الخيال ويحرض الذهن ويستحث على إعمال الفكر ، ويترك مجالاً رحباً للإضفاء وخلع أردية التلوق الشخصي في الفهم والتحصيل .

لذا ، يأتي كلامه « كلام مشيرٍ بوجهٍ ما يشبه كلام البشر ، وإشارة ناصح في كل الوجوه بعقل الأثر » (٢) . والاستطرادات الكثيرة التي نلفيها في مؤلفاته ، خير ما يدلنا على ذلك ، إذ لا تكاد تخلو رسالة فيما صنف من انسياق لتداعي الأفكار وحديث النفس على سجيتها والبوح ببعض ما يشغل ويتعب ، يتبعه استدراك السبيل الأصيل الذي كان يبحث فيه ، بعد أن « خرج الكلام بنا إلى غير الذي أردناه في التفسير ، ولكن هو منه وداخل معه بالمعنى » (٣) .

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ٤٧٤ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٤٤٤ .

(٣) ابن سبئين : (م . ت) ص ٧٨ .

وبعدُ . . . إن غموض الأسلوب واحد من المستلزمات العقيدية
لفكر ابن سبعين ، وهو الوجه الرمزي الأدبي (١) من مذهبه الفلسفي
في التوحيد . وفيما يلي أهم سماته المميزة :

- ١ - ينظر الى العالم الخارجي باعتباره وهماً .
- ٢ - يسقط إحساساته العميقة وطموحه إلى إدراك الوحدة على
جميع الظواهر ، فيغلب الخير على الشر ويجعل الرحمة نعم المطيع
والعاصي على السواء .
- ٣ - يعتبر اللغة أداة قاصرة عن نقل الوجود الحق ، ويقصر
نجاحها على إفادة العالم الحسي - الوهم . ثم يعمد إلى توسيع مداها
باستخدام خواص الحروف والأسماء ، والاستفادة من طباعها الخفية .
- ٤ - يستخدم الأساطير القديمة المتعلقة بالتأثيرات المتبادلة بين
الطبيعي وما وراء الطبيعي ، ويقر قناعات وأساليب التصرف بالأكوان
والهيات .

ب - سمة التشيع :

تهيات لابن سبعين معارف جمّة ، من مصادر كثيرة ، فيها القرآن
والسنة والتفسير والحديث وأصول الفقه وعلم العقائد والتصوف ومذاهب
علم الكلام وفلسفات المغربيين والمشرقيين ، إلى جانب الفلسفات اليونانية
والرومانية ، وعقائد الغنوصية والهنود واليهود والمسيحية . وظهر
جميع ذلك في مؤلفاته ، فسهل - في بعض الأمور - إصدار أحكام
تسم بشيء من عدم اللقّة الذي يدعوننا إلى النظر في ادعاء التشيع
لابن سبعين .

(١) انظر : محمد منور : الأدب ومذاهبه ص ١٠٨ وما بعدها . ليلبور ريتشاردز :
مبادئ النقد الأدبي ص ٢٢٥ وما بعدها . هربرت ريد : معنى الفن ص ٢٤١ وتاليتها .

فقد اتهمه ابن خلدون بالقول في « القاطمي المنتظر » (١) ، دون تحديد الأسباب التي دعت به إلى ذلك ، وما يؤيدها من شواهد ، خلافاً لما أورده في اتهامه ابن عربي وتلميذه ابن أبي واصل (٥) .

وذهب التفتازاني إلى أن قول ابن سبعين : « وتفهم . . . إشارات أهل البيت ، الظاهرين نصوصهم ، واقتد بهم في اقتصاصهم وقصصهم

(١) المقدمة : ابن خلدون ص ٣٢٣ .

(٥) ذكر التفتازاني (كتابه : ص ١٧٣) أنه : « ابن أبي واصل وعده من تلامذة ابن سبعين ، وقال : « نحن لا نعرف شيئاً عنه أكثر من أن له شرحاً لكتاب « خلع النملين » وأنه كان يؤمن بمسألة القاطمي . لكن هذا يخالف ماورد في تسميته وتلمذته . فابن أبي واصل هذا ، لا بد أن يكون هو : ابن أبي القاسم بن قسي ، صاحب : « خلع النملين » ، إذا اعتمادنا إشارة ابن عربي الذي يصرح فيها أنه لقي ابن أبي القاسم في سفرة من سفراته في تونس (سنة ٥٩٠ هـ) وقرأ معه كتاب أبيه ، ثم وضع عليه شرحاً مفصلاً . والكتاب مع الشرح في نسخة فادرة في مكتبة أياصوفيا باستانبول تحت رقم A. S. 879 (انظر : أبو العلا المغنبي : حواشي فصوص الحكم لابن عربي ج ١ ص ٥٦ - ج ٢ ص ٢٥٦) . وقد أشار بعض المؤلفين إلى أن هذا الشرح لابن عربي نفسه ، (انظر : حاجي خليفة : كشف الظنون ، رقم ٤٧٨٨ . بروكلمان : ج ١ ص ٤٣٤) .

وهذا يعني أن شارح خلع النملين هو تلميذ ابن عربي الذي اجتمع به في تونس سنة (٥٩٠ هـ) وليس تلميذ ابن سبعين المولود سنة (٦١٤ هـ) ولم يدخل تونس قبل (٦٥٢ هـ) . وهذا يكون التفتازاني قد أخطأ في اعتبار ابن أبي واصل (أو واصل كما أورده) تلميذ ابن سبعين .

ويؤكد صحة ماذهبت إليه ، إلى جانب ما ذكر ، أن ابن خلدون يمرض آراء ابن عربي في مواضع متعددة متمسداً على حديث ابن أبي واصل عن ابن عربي ، من أمثال قوله : « وقال ابن العربي فيما نقل ابن أبي واصل عنه : وهذا الإمام المنتظر هو من أهل البيت من ولد فاطمة ، وظهوره يكون من بعد مضيخ ف ج من الهجرة . . . » (يريده : (٦٨٣ هـ) . انظر : مقدمة ابن خلدون : ص ٣٢٤ وما بعدها .

إن أردت أن تسعد وتنعقد ونجزى وتكرم (١) ، إنما هو نص « يشم منه رائحة الشيع لأهل البيت » (٢) .

ولحق ذلك ببعض الإفادات المعتمدة مما لا بد من الإشارة إليه ،
درعاً للغلط ، في هذه القضية .

١ - الرد على ابن خلدون: ذكرت أن ابن خلدون لم يورد أي شاهد لتأييد اتهامه ابن سبعين بالقول بالفاطمي المتظر ، قياساً على ما فعله عن رأي ابن عربي وابن أبي واصل ، فيما أورد وناقش وبسط .
فاذا افترضنا أن ابن خلدون لم يلتقِ اتهامه جزافاً ، كان لا بد من اعتبار « بيعة أهل مكة » شاهده على صحة مذهب إليه من رأي .
وذلك لما فيها من وصف للمستنصر بالله يعتقد في الفاطمي المتظر (٥) .

إلا أن هذا الموقف ليس له ما يؤكد على الحقيقة ، لاعتبارين :

١ - أنشأ ابن سبعين « بيعة أهل مكة » استجابة لطلب « محمد الأول » حاكمها ، فهي تعبير عن الموقف الرسمي الذي تتخذه مكة تجاه سلطة المغرب ، ممثلة بوجود المستنصر بالله في الحكم ؛ وليست تعبيراً عن مذهب ابن سبعين أو اعتقاده في أن من ترفع إليه البيعة هو المهدي المتظر .

٢ - الصيغة التي كتبت بها البيعة ليست فريدة ، وليس ماجاء

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٧٥ .

(٢) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص ٥١ وتاليتها ، الحاشية رقم ٣ .

(٥) ذهب « المقرئ » هذا الملعب ، حيث اعتبر ابن سبعين « يشير فيها (البيعة)

إلى أن المستنصر هو المهدي المبشر به في الأحاديث » (نفع الطيب ج ٢ ص ٤٠١) ؛
لكنه لم يقل إنه رأي الخالص .

فيها خارجاً على ما كانت تكذب البيعات على نحوه في ذلك الزمن (٥) فقد كان في العادة أن يطلب إلى الأقطار ويوعز إلى الجهات بأخذ البيعة على أهل العمالات ، فتترادف من كل جانب .

حتى لقد كان بث دعاة « الاسماعيلية » من الدولة الفاطمية بمصر ، للدعوة إلى الخليفة « المستنصر بالله » ضد الخليفة العباسي « المستظهر بالله » أحد النواعي التي جعلت الغزالي يصنف كتابه « المستظهري » (١) .

وهذا يعني أن الافتراض المذكور لايسوغ صحة كلام ابن خلدون فيثبت لابن سبعين سمة التشيع .

وأميل لرد كلام ابن خلدون في ذلك إلى أن اعتباره ابن عربي وابن أبي واصل وابن سبعين سواء في امتلاء كتبهم في شأن الفاطمي ، سببه أنهم من المتصوفة المتأخرين الذين عدّ أكثر كلماتهم في شأنه ألغازاً وأمثالاً ، حيث نقل أن حاصل مذهبهم فيه « على ما ذكر ابن

(٥) من هذه البيعات التي قدمت للمستنصر بالله أبي حفص ذاته : بيعة أهل شرق الأندلس التي أداها قسيمة الفقيه أبو عبيد الله بن الأبار ، ومطلما :

أدرك بخيلك خيل الله أندلساً إن الشهيد إلى منحساتها درسا
ومنها :

وأحي ما طمست منها العداة كما أحييت من دعوة المهدي ما طمسا
وانصر صيداً بأقصى شرقها شرقت عيونهم أدمعاً تهمي زكاً وخسا
هم شعبة الأمر وهي الدار قد نهكت داء متى لم تباشر جسمه انتكسا

ومثلها « بيعة اشيلية وكثير من أمصارها » ، وقد ذكر ذلك كله ابن خلدون في تاريخه ج ٦ ص ٢٨٠ - ٢٨٨ .

(١) عبد الرحمن بن بوي : مقدمة « فضائح الباطنية » للغزالي .

أبي واصل : أن النبوة بها ظهر الحق والهدى بعد الضلال والعمى ،
وأنها تعقبها الخلافة ، ثم يعقب الخلافة الملك ، ثم يعود تجبراً وتكبراً
وباطلاً . قالوا : ولما كان في المهوود من سنة الله رجوع الأمور إلى
ما كانت عليه ، وجب أن يحيا أمر النبوة والحق بالولاية ، ثم بخلافتها
ثم يعقبها الدجل مكان الملك والتسلط ، ثم يعود الكفر بحاله .. (١) .

فاذا عدنا إلى كتب ابن سبعين ورسائله رأيناها خالية من جميع
ذلك ، ورأينا صدق هذه الأقوال على ابن هريبي (٢) وتلميذه ابن أبي
واصل الذي نقل عنه ابن خلدون .

بقي أن أقول : إن سبب الحكم الذي أصدره ابن خلدون ناشيء
عن ملء الثغرات في الذاكرة ، أعني أن اعتباره الثلاثة المفكرين
المذكورين قائلين بالفاطمي سببه اتصافهم بوحدة الوجود ، فابن
سبعين - عنده - حلقة جنسها جنس بقية حلقات السلسلة ، يصدق عليه
ما صدق على أقرانه .

٢ - موقف التفتازاني : ناشيء عن النص الذي قلناه ، بما يشتم
منه رائحة التشيع ، فلننظر فيه :

لوحللتنا قول ابن سبعين « الظاهرين نصوصهم » لدى حديثه
عن أهل البيت ، يظهر لنا حقيقة الطلب في « تفهم إشارات أهل البيت » ،
باعتبارهم مسلمين يظهرون اعتمادهم على حقيقته ، دون إخفاء أو
تقية ، وهذا خلاف ما فعله الشيعة في تقيتها .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٢٤ .

(٢) انظر : ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٧٦ وما بعدها ، ج ٤

ص ٧٤ وما بعدها .

وقد يكون ماأراد التفاضلاني ممكناً ، فيما لوقال ابن سبعين : الظاهرة
نصوصهم ، رفقاً لها لما فيها من قلمية أو شرف النسب والاتصال ،
وسوى ذلك من تأويلات تبيحها أوليات التشيع .

إن مقابلة « نصر يشتم منه رائحة التشيع » بمئات آلاف الكلمات
التي ضمتها مؤلفات ابن سبعين دون أي دلالات مذهبية شيعية ، ولاسيما
في مايتعلق بذكر النبي محمد وآله ومايستتبع ذلك من رفع نسبة آل البيت
وتتريه المحتد وتفضيل المكاة ، إن ذلك يجعل ابن سبعين غير قابل
الوصف بالتشيع .

٣ - إفاة البنسي : واستكمالاً لهذا السعي ، لايد من النظر
في ماقد يثير شبهات الشك في اتصاف ابن سبعين بسمة التشيع ، ذلك
الذي ورد في حديث تلميذه عنه ، حيث رأى أنه خلق « من أشرف
اليوت التي في بلاد المغرب ، وهم بنو سبعين ، قرشياً هاشمياً علوياً ،
وأبواه وجلوده يشار إليهم ، ويعول في الرئاسة والحسب والتعيين
عليهم » .

فكلمة « علوي » الواردة ههنا ليست للدلالة على انتمائه المذهبي
الديني ، لسبيين :

١ - إن ابن سبعين مالكي المذهب ، وتلميذه يقدم رأيه فيه ،
بما هو من أشرف اليوت العربية حصراً ، فيبدأ بقريش ثم بنجي هاشم
فعل الذي ينسب اليه بني سبعين للدلالة على مكانتهم العالية في المغرب ،
من حيث هم يساعلون في سياسة الأمور العامة في الدولة (١) .

(١) انظر الفصل الأول من الباب الأول في مكانة بني سبعين ..

٢ - جعل النسبة « علوي » عائدة على مفكرنا أو بني سبعين لايفيد معنى تشيعه ، لأن الرد إلى « اللولة العلوية » أي « اللولة المغربية » في ذلك الوقت ، حيث « أبواه وجدوده يشار إليهم ، ويعول في الرئاسة والحسب والتعيين عليهم » ، بالإضافة إلى أصله العربي تمييزاً له من « البرابرة » أو غيرهم من الطامعين بالزعامة الساعين إلى علو المكانة ، وهذا مايجليه قول تلميذه : « كونه من بلاد المغرب ، والنبي قال : لايزال أهل المغرب ظاهرين إلى قيام الساعة ، وما ظهر في المغرب رجل أظهر منه » (١) .

فالقول : « علوي » يساوي القول : « مغربي » في هذه الإفادة ليس غيره .

٤ - طلب الظاهر بيبرس : أما آخر مسارب نعمة التشيع ، فالقول بإمكان تفسير طلب الظاهر بيبرس غاية الطلب ابن سبعين في مكة - حين زارها - بسبب تشيعه (٥) . ولهذا لا بد من التعرض لدواعي تلك الزيارة .

قصد الظاهر مكة ، بعد أن وطد أركان دولة « مماليك الأتراك » في مصر (عام ٦٦٧ هـ) حاجاً ، بقصد تحسين العلاقات مع مكة والمدينة وإشعارهما بقصد مصر إحياء الخلافة فيها ، فاستقبله أبو نومي في حفاوة بالغة وتقدير عظيم ، « وبسط بيبرس يده بالبلد في مكة والمدينة ، فقدم إلى صاحبها أبي نومي من التحف والهدايا والأموال

(١) يحيى بن أحمد البلنسي : الوراة المحمدية والفصول الذاتية . نقلها المقري في النفع : ج ٢ ص ١٩٨ .

(٥) تكهن بذلك الفتازاني (كتابه : ص ٥٢) عطفاً على إفادة « الفاسي » أن : قد أحقت كلمات نقلت له عن ابن سبعين ، فقال ربما كانت عن تشيعه .

مالا يقدر ، ووزع على الأشراف عطاء سخياً ، وأغلق على الأهلين في المدينتين مبالغ طيبة ، ورتب لكثير من العائلات فيهما منحاً سنوياً ، وأعطى القبائل من أهل البادية أعطيات جزيلة تركت أثرها الطيب في حياتهم» (١) .

وهذا يظهر بجلاء الأغراض السياسية والاقتصادية والعسكرية ، التي كانت سبب زيارة بيبرس لتلك المنطقة من البلاد العربية ، وما يخدمها من إشعار حكامها وسكانها بتمسك حكام مصر بأهداب الدين وحرصهم على الرعية ، بعد زوال الخلافة ، لإضفاء الصبغة الشرعية كاملة .

بعد ذلك يمكن القول : إن له طلب ابن سبعين غاية الطلب» (٢) ، في وقت تواري فيه عن الأنظار ، أكثر من سبب محتمل :

١ - ترفع ابن سبعين عن مقابلة بيبرس كان اعتراضاً بكرامته ، وزهداً في المال والمتاع ، مما لحظناه - من قبل - في رفضه مكافأة « فريدريك الثاني » النقدية التي أرسلها ، ثم هداياه التي أبدل بعد رفض المكافأة .

الأمر الذي يعبر عن معرفة ابن سبعين الأسباب الحقيقية الكامنة وراء زيارة سلطة مصر ، والتعرب من حاكم مكة وأهل الرأي والبلاط والمشورة عنده ، وابن سبعين في مقلدتهم ، إذ لا بد أنه سمع بمكانته وحال رأيه في أهل مكة وأميرها .

٢ - امتعاض ابن سبعين من بيبرس شخصياً وعدم الرغبة

(١) أحمد السبامي : تاريخ مكة : ص ١٧٤ .

(٢) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٣٠١ .

في مقابلته ، فهو ، الذي سجن ابنه في مصر لحنقه من كلمات نقلت له عن أبيه (١) ، يصح افتراضها متعلقة بأوضاع سياسية ، جعلت أبا نجي يرد الهدايا التي كان يبهرس قد أرسلها مع طلب التأييد ، واضطر بعدها إلى الحضور شخصياً إلى مكة .

٣ - انقطاع ابن سبعين في هذه الفترة من حياته (سنة ٦٦٧ هـ) ، قبل سنتين من وفاته ، وبعد تقدّم السن ، للمجاورة بغار حراء ، والابتعاد عن المشاركة في تدبير السياسة ومشاغها (٢) .

ويزيد هذه الأمور المحتملات وضوحاً قول ابن سبعين : « الملك الظاهر يطلبني بسبب انتمائي إلى أشرف مكة » (٣) ، والمكانة المهمة التي كان يشغلها في البلاط ، حيث أوغرت صدور الحاسدين عليه في الأندلس والجزائر وتونس ومصر من قبل ، وفي كل محلة تميز فيها على المقربين من المشتغلين بالفكر والعلم ، فظهرت عليهم شهرته . ويبقى التشيع بعد ذلك قصياً عن ابن سبعين انتماءً ونحلة .

وإذا كان ابن سبعين قد استشعر ، في كل مكان أقام فيه ، مثل هذه المواقف وعواطف الآخرين المخالفين تجاهه ، فقد أثبت بانتباه وأسى ذلك الرجوع النفسي الذي تحمّل عنده ، وتلك الصناعات الثاوية التي لم يحد عنها ، رغم ماكبده من عناء التنقل في الأمصار والأقطار . يقول في رسالة : « صح عندي أن الراحة تقع عندكم بالخروج من

(١) الفاسي : المقدم الثمين ج ٣ ص ٣٠١ .

(٢) انظر الفصل الأول من الباب الأول من البحث . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣

ص ٢٦١ .

(٣) ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

أرضكم وهماً ، وبالاقامة معكم حقيقة . ولو علم قدرها ، ولو اوحى
المبكل تغلب على مرسوم المبكل ، العقلُ يغتبط والنفس تنفق
والشهوة تحكم والجسم يفعل . ماعول قط المحقق على غير حقه ،
فانه به وله فقط ، ولا بد للعارف من بدّه (١) .

ج - المناسك :

نقل عديلون أن ابن سبعين - متأثراً بالشوذية التي تتلمذ عليها ،
ومضرداً في أصول طريقته السلوكية - قد قال بترك عدد من المناسك
الدينية الرئيسة ، كالصلاة وسواها (٢) .

وللوقوف على حقيقة ذلك أشير إلى منحي انطلاقه لفهم الأمور
الإيمانية من موقف خاص ، لخصه بقوله : « لا توحد وأنت موحد ،
ولا تعلم وأنت عالم فقط ، ولا تحب ولك قلب . ولا تفرح ولك مقام ،
ولا تخزن وأنت باق ، ولا تحب البحث وأنت عاقل ، ولا تتكلم وأنت
حاضر ، ولا تحاجج وأنت قائل ، ولا تبجج بالخدمة وأنت للغير أو من
أجله ، ولا تمنع وأنت مالك ، ولا تعبد وأنت راغب ، ولا تستعمل
الصوم وأنت ممسك ، ولا تتخلق باسم وأنت تنادي أو تنصرف ،
ولا تقف هناك وأنت تبغي أو تتسب أو تحتسب أو تعبد الوجد أو تحمد
الحظ أو تصادر : لاء وإلاه إلاح إلاس إلان إلاك إلام إلاظ والله
ع ل ك ي ل (٣) .

مما يشير إلى نظرة للعبادات المقررة دينياً ، تتعد عن المألوف بين

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .

(٢) انظر الفصل الاول من الباب الاول والثالث من الباب الثاني .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٤ .

العوام ، وترفع السلوك الديني إلى مرتبة من التقديس مختلفة ، بل تحصر اهتمامها في روع الانسان لافي عمله ، وتوجه إلى فكره واستعداده لا إلى فعله وقوله .

وهذا - بالتالي - يفسح المجال للقول بأن ابن سبين قد خرج على الآراء السائدة ، التي تقول بتكريس الأصول العملية للتدليل على العبودية لله ، ولاسيما أنه ذهب إلى أن تحقيق الوحدة المطلقة هو البديل لكل منشود في تحصيل الكمال الانساني .

ولئن نقل رأي ابن سبين في حجيج الكعبة « أنهم كالحمير يطوفون حول المدار ، ولو أنهم طافوا به لكان أفضل لهم » (١) ، تين هذا - في أقرب احتمال ، وبالقصد الأول - تعبيراً عن رفضه اعتبار اللوران حول حجر مقصوداً لذاته ، كما تناهى إليه الاستخدام المقدس لدى العامة . وهو - في الاحتمال الممكن ، وبالقصد الثاني - امتداد لاعتبار النظر أشرف من الفعل العضلي .

فأبو محمد يرفض - جملة واحدة - جميع ما ليس من شأنه رفع الانسان إلى مراتب أعلى وأعظم ، باتجاه الوجود المطلق ، ويرى الوجود على التحقيق أن لا نقول : في الله : « أنا » و « هو » بل « أنا هو » ، بل « هو هو » (٢) .

هكذا يغلو كل قول يجريه للأخذ بالعبادات والمناسك ، ليس لكونها مطلوبة بالقصد الأول في التوحيد : بل هو « من باب الاحتياط على شريعتنا المعظمة » (٣) .

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .

(٢) انظر الفصل الأول من الباب الثالث .

(٣) ابن سبين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٨ .

ويبدو ابن سبعين ، كما في اعتباره الشخصي بالذات ، مفشياً الحقيقة التي كتبها الأربعة الأئمة الفقهاء ، وعدد من الفلاسفة في قضايا النفس والعقل وسواهما، حيث قالوا فيها مايدخل في اعتقاد الجمهور وظاهر الدين وليس مايعتقدونه على التحقيق (١) .

د - الانتحار :

تظهر العودة إلى حياة عبد الحق بن سبعين أن تكييفه تجاه المواقف الاجتماعية العدائية ضده ، هو « تكييف سلبي » . ويبين في ذلك انسحاب « الأنا ، الذات ، تجاه « العالم الخارجي » وما يحيط بها من « علاقات » سداها ولحمتها الاجتماعيتان ممثلتان بالبور المسيية « القلق والخوف » . لقد انتصرت « الذات السبعينية » على خصومها في الأندلس بمغادرتها إلى سبتة ، وتبع إذعانها للإخراج إلى بجاية هروباً إلى قابس ، وهروب آخر إلى مصر ، وهروب يائس إلى مكة .

أقول : هروب يائس إلى مكة ، لأنها كانت أبعد نقاط التأثير الإسلامية في مجرى التفكير الديني والفلسفي آنذاك ، كما كانت أبعد مناطق التأثير بسياسات حكومات المغربيين والمالبيك والقاطميين ، وأقلها خضوعاً لها . وهي - إلى جانب ذلك - أكثر الأمكنة انصافاً « بالروحية الإسلامية » في ذلك الوقت ، نظراً لما تحمله من معنى خاص باعتبارها بؤرة الدعوة المحمدية والمكان المفتوح في وجه جميع المسلمين ، ولما تتمتع به - تبعاً لذلك - من تأثير إيجابي في إضفاء الشعور بالطمأنينة والاستقرار .

(١) انظر : ابن سبعين : بد العارف ص ٧٧ وثالث فصول الباب الثالث من هذا البحث.

فكيف إذا نُظِرَ بعين الاعتبار للرواية التي تؤكد أن ابن سبعين
« كان يجاور بغار حراء » ؟ ولو بغض النظر عن التفسير القائل : إنه
كان يرتجى أن يأتيه الوحي فيه ، لاعتقاده أن النبوة فيض يفيض على
العقل إذا صفا (١) .

إن هذه السلسلة من الهروبَات المتلاحقة عبر الأقاليم ، كانت تبشر
— بالتبعية — بإمكان أن يلحقها سواها ، بل لقد سمعنا بذلك حين
صرح المرسي بنيته الذهاب إلى بلاد الهند « لأن أرض الإسلام لاتسعه » (٢) .
فقد كان هجوم الفقهاء والعامّة والمسؤولين السياسيين المرغضين
من لا يستوعبون فكره ، دائماً متلاحقاً يتجدد في كل مكان ، وبقي
ينتج أسباباً للقلق والخوف متجددة لانتتهى ، وإن اضمحل تأثيرها
الفاعل في مكة بسبب حظوته عند أميرها .

لكن قطع الطريق الطويلة في اعتياد التجريد ، وتجريد التجريد
بنزع الوهم ، والتمرد على أخبار وأحوال الضمير ، وجملة الرياضات
الفكرية والنفسية والجسدية ، التي أليّفها ابن سبعين ، بعد أن بلغ
به العمر قدراً ممدوداً ، أمكنها أن نحول — بالبصيرة النافذة — آخر
حلقات السلسلة إلى دفاع عن النفس ، الأنا ، لا بالهروب — الانسحاب ،
ولأنما بالتقدم — الهجوم ، بالانتحار الذي هو أكثر أشكال الوحدة مع
المطلق رمزية وعمقاً .

ويدعم إمكانية قيام مفكرنا بهذا الفعل مانراه في آثاره على المستوى
الفكري المنهجي أيضاً : فأسلوب النفي ، والبحث الدائم عن الضد

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .

(٢) عبد الرحمن بدوي : مقدمة رسائل ابن سبعين .

البديل لتحصيل مشروعية استمرار الأصل المعتمد ، ورفض أقوال السابقين والعودة إلى أجزائها وتوحيدها مع أصدادها من المحتملات بالظن لتأييد الوحدة . كل ذلك طرق التفاف غرضها توكيد النظرة – الغاية – القناعة – الذات ، وهي تكشف عن طبيعة النفس السبعينية وطرق معالجتها الأوضاع والآراء والمواقف الضاغطة .

كما أن اعتقاد أبي محمد بأن الرحمة تشمل المطيع والعاصي على السواء ، إذ الرحمة هي الفاعلة ، ولها يرجع ، ولا يعتبر العمل معها ، وبها يدخل الكل الجنة ، فإن الله لا يجب عليه شيء (١) ، يجعل فعل الانتحار ضمن إطار السلوك القريب من أجل الخلاص النفسي والراحة .

بل يمكن القول بأنه قد صرح باتخاذ قرار التخلي عن الحياة ، بجوازه سيلاً ، حيث تحدث عن السلوك الأمثل الذي يتبع في حالة الحرص الصادق على سعادة الوصول إلى الله – إذا فشل أسلوب الحلوة والدعاء – فيقول : « وان تعذر الأمر عليه (تحقيق أن الله فقط) يستعد للرحلة عن نفسه بالجملة ، أو بالجهد الذي لا يصح معه ردة طبيعية . هذا إذا جدّ وعزم على السعادة » (٢) .

على هذا النحو تبدو السلسلة المديدة بجميع حلقاتها : مؤكدة طرق الدفاع الرمزي الإبداعي ، لتوكيد الذات – الفكرة والذات – الموقف ثم تحقيق السعادة ، وهي تجيز إمكانية أن يكون الانتحار أسلوباً وارداً ومحتماً عند ابن سبعين ، بل مرجحاً .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٥ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٦ .

فالمحافظة على الحياة فعل غريزي . والانتحار - إعدام الحياة
فعل مشتق من الغريزة في الحالة السبعينية ، من حيث هو محاولة فاعلة
للحفاظ على هذه الحياة دائماً عن طريق اتصالها بالمطلق . والتخلص من
الحسي - وحده ، على المستوى العملي الفاعل ، فيما يبدو هذه المرة
- كان القادر على تأكيد « وحدة الذات السبعينية بالمطلق ، وانصراف
المقيد إلى الحق » ، وأتى بدلاً صارخ الملاءمة متفوقاً على جميع المواقف
السابقة متوجاً إياها .

• •

الفصل الثاني

الديالكتيك الإلهي

الديالكتيك طريقة للمعرفة ، وليس نظاماً فلسفياً متكاملًا ، طريقة تأخذ الأشياء والظواهر بعلاقاتها وتأثيرها المتبادلين ، بالتضاد والوحدة معاً في داخل كل منهما ، العلاقة بين العام والخاص ، بين الجزء والكل ، وبالتغير الدائم المستمر .

وأستخدم كلمة « الديالكتيك » لوصف معالجة بحوث ابن سبئين الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية ، في أفراد الألوهية وإطلاق الوحدة وما يستلزم ذلك من جهود ، وأعرضت عن لفظة « الجدل » حتى لا يلحق بفكره أحد المعاني التي تنطوي عليها ، مما يأتي :

١ - اعتبار طريقة ابن سبئين - كالجدل - أسلوب انتصار على الخصم ، دون غاية بديلة تثبت بعد نفي ما يخالفها من قول أو مذهب أو موقف . فالجدل : اللدُّدُ في الخصومة والقدرة عليها (١).

(١) الفيروز ابادي : القاموس المحيط .

والجدل : هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات ، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان (١) .

٢ - اقتصار دلالة اللفظة على أصلها المعروف باليونانية : « فن الحوار أو النقاش أو الجدل » ، وغايته « اللخص » ، كما هي عند « زينون » مبتكر الجدل ، على حد تعبير أرسطو (٢) .

٣ - حصر معناها في ما يفيد « الحوار » الذي عرف لدى « سقراط » ، بمرحلتيه : « التهكم والتوليد » (٣) .

٤ - اتصال التسمية « بالمعاندة أو المجادلة » ، مما أقره الغزالي من أخذ بالأصول التي يسلم بها الجدل ، واستتاج الحق منه بوساطة المنطق - مستفادة قضاياه من الشريعة والواقع (٤) .

٥ - إهمال ما في فلسفة ابن سبعين من خصيصة هامة في توحيد الأضداد ، عن طريق السير في التدليل العقلي ووقائع الوجود ، بما هو حركة ضرورية تنتقل من الفكرة إلى نقيضها إلى التأليف بين الطرفين . وما أرمي إليه من استخدام لفظ « الديالكتيك » ، هو تكريس دلالتها على طريقة للمعرفة تعتمد توحيد الأضداد ، وبما هي تشير إلى الفكر الذي لا يقنع بالوقوف عند حد معين ، دون أن تتحقق له الوحلة من جميع الجهات .

(١) علي المرجاني : كتاب التعريفات .

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٢٤ .

(٣) كرم ، وجه ، شلالة : المعجم الفلسفي .

(٤) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٨ . معيار العلم في فن المنطق : ص ١١٧ .

الخاصة الديقالكتيكية :

استخدم ابن سبعين من جميع المكتسبات الرياضية والدينية والفلسفية المتوافرة في عصره ، مقاديرَ متفاوتة تمكنه من إقامة صرح فلسفته الخاصة .

ولقد كانت المعلومات المنطقية المتاحة في ذلك الوقت ، ممثلة بالمنطق الصوري الأرسطي ، في مقدمة ماحظي يتناوله واهتمامه ، حيث عمد إلى نفيها بتهمة اعتبارها وسيلة غير فاعلة للوصول إلى الحقيقة . لكنه فسح مجال الاستفادة من تلك الاعتبارات الشكلية المنطقية ، بما هي أوهام يدركها العقل فيه بثوبي « الوجود المقيد والوجود المقدر » ، والحقيقة غير ذلك ، إذ لا وجود لغير « المطلق » (١) .

وهذا يعني أن أبا محمد - الذي أبطل المنطق الصوري - لا يبغيه ، بما هو أداة للمعرفة ، بشكل نهائي ؛ ولكن يقصره على معرفة الوجودين المقيد والمقدر وكلاهما وهم يقول بترعه .

وقد اعتبر ابن سبعين « منطق التحقيق » هو الناجع في « الإحاطة بالوجود الحق » ، من حيث هو . فقاده ذلك إلى ضرورة التوحيد بين النقيضين المنطقين الصوري والتحقيقي ، لكون الوصول إلى الحقيقة لا يكون إلا بفعل عقلي ، والعقل - عنده - من الأوهام .

هذه الطريقة في التوحيد بين الأضداد تظهر لدى ابن سبعين في مختلف موضوعاته ، وهي ما انكشف لنا في طوايا أجزاء فلسفته التي مرت . ولما كانت الغاية الأساس في مختلف البحوث السبعينية ، هي

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الثالث .

توكيد الاعتقاد الإيماني الديني بوجود الله فقط ، فسأطلق على هذه الطريقة في تحصيل معرفة الوجود الحق اسم « الديالكتيك الآلهي » ، بما هو بحث في وجود الله وذاته وصفاته لإثبات وجوده ووحدانيته من خلال الوجود الانساني القائم في العالم ، وباعتماد النصوص المقدسة .

وللاحظ منذ البدء ، أن عبد الحق قد بذل قصارى جهده للوصول إلى وحدة الأضداد ، مهما كلف ذلك من قلب الأمور على شتى الوجوه ، بحثاً عن مواطن الربط والتوحيد والتداخل والاتفاق والمشاركة وغيرها مما سلف .

الكشف عن الديالكتيك :

أشرت في الحديث عن نظرية المعرفة في الفلسفة السبعينية إلى أن مفكرنا ينطلق من « مبدأ وحدة الأضداد » ، بديلاً « لمبدأ عدم التناقض » الذي يعتمد المنطق الصوري . وجدير بالملاحظة أن ذلك الإلحاح هو على طريق ما بوجه ما ، لكشف كيفية يلتزم فيها وضع كل ضدين في مظاهر حياتنا العقلية أو النفسية أو الاجتماعية ، عند مفكرنا .

فهو يقول : « لاتهمل نفسك ، ولا تهمل شأنك فيها ، وابحث عن كل ماهية نذكر لك فيها ، وخذها بالله على العموم ، واتخذها عادة ثانية ، وطبيعة خامسة ، وزماناً رابعاً ، ومكاناً ذهنياً ، ومكانة عقلية ، وذكرأ صورياً ، وسورة صورية ، ووصفاً قاهراً ، وفهماً بالله عنه كثيراً ، وكلاماً مع الناس قليلاً » ، وفي هذه المرتبة يتعلق الأمر بالكمال . وجميع مايقال في عادة الصم ، يتكلف فيه تكليف مالا يطاق ، يطالب به هنا (١) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٥ .

ومن المفيد ، لإظهار هذا التفصيل الجزئي الهام من الفلسفة السبعينية أن نعرض النصوص التي مرت بمجديلة تبدي وضوح السمة الديبالكتيكية :

إذ النعمة « تصدر من الأول الواحد الذي لا واحد قبله ولا سبب له ولا نظير ولا ترد عليه نعمة من غيره ، ثم تنزل إلى الآخر ، ثم تعود إلى الأول وتم الحظ كله ، وتطلع بالتركيب منها عليها بها إليها ، وتنزل بالتحليل كذلك » (١) .

ويقول في رسالة « خطاب الله بلسان نوره » : « الحمد لله . الله الله الله . إذا لاح نور الله ح ل ا ع أ ، لا يشك الرشيد في ذلك كله . وإذا ظفر بالجملة : ل ا ج د / فقد عظم أمره بالله (٥) . صحح ، وحرر ، وجرب ، وكرّر ، وعجّل ، وحلّل ، وركّب ، ونوع وكبر » (٢) .

ويقول : « حضر عبد الله والله في الله ، فما كان من الله صح له ذلك لأجل استحقاقه للجميع ، وإن كان المضاف من قبيل الأوهام فهو مطول الرافع ومدركه الدافع أو حقه الرافع ، ولذلك يجده كل من وجده بفقده » (٣) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٠٦ .

(٥) يريد بذلك : إذا لاح نور الله في القلب (ح) ولم تفعل الشهوة (ع) أو العقل (أ) بما هما من الأوهام الدخيلة على إدراك الوحدة ، القول : الحمد لله . والذي يظفر بالله دون العلم والحرف ، فقد وصل إلى درجة في التأمل والإحاطة عظيمة . انظر : دلالة الرموز وتصريفها عند ابن سبعين في الفصل الخامس من الباب الثالث « التصرف بالطبيعة » .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٦ .

(٣) الموضح نفسه .

ويشير في رسالة أخرى : « واطلع بالتركيب إلى الذات ، ثم قل :
إلى ربك المنتهى ، ثم انصرف إلى التحليل إلى أفعالها ، ثم ارجع وقل :
هذه سكرة المنتهى ، وهنا عجزت الصنائع والنهي ، وادفع عن ضميرك
الوهم والهوى » (١) .

ويقول في كتاب فيه حكم ومواعظ : « الله فقط . خذ نفسك
اليوم بتحسين أخبارها ، واجتمع في ذاتك بالكلية ، ويصلك فتح
الله المشخص ، ثم اقطع ذلك الخبر بعينه ، وفرق المجتمع ، تصل بذلك
إلى الله ويفتح به ما شاء » (٢) .

وفي مثل هذا الشأور ، تظهر طريقته في المحاكمة العقلية وطرق
تفهمه الديني واستيعابه الأمور العقيدية ، في الرسالة « القوسية » :
ناصحاً سائله عن أمور في التوحيد ، بعد إصلاحه بالأمور الحميدات
التي تجعله وقد « ظفر بالحق ، وأكل من كل لون ، وقطع كل الكون ،
وتوحد ، وجرّد ، وشاهد الأمور العظيمة بعين آنيته الواردة عليه بعد
الاستعداد وإفراط الانقياد ورفع الاستبداد ، وتجوهر بماهيتها ، وتطور
في مراتب أدوار آنيته ، وزلزل قدم السلب والإيجاب بعد وقته الفاني ،
وثبت قدم الأدب والاكثاب قبل موته الثاني ، وأحضر بعد حضوره
فيه ومغيبه عنه وخروجه منه ورجوعه له في حضرة التمكين الفاضلة
المحمودة على هويات المهم الواصلة الموضوعة لآليات الصورة الحاصلة
ثم يحضره في الحضرة التي همّامها غير مهموم وذمّامها غير مذموم ،

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ٢٠١ .

(٢) المصدر ذاته : ص ١٢٠ .

ثم يصرف لسانه المضاف الذي يشار (به) ويشار إليه ويعتمد ويعتمد عليه ، ويقرر عند ذلك ماتقدم (١) .

وفي الله يرى أن « له القبلية المرتبية الموجودة بالفعل ، فحق له أن يتسمى بالأول . وإليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة الإيجاد ، وبحكم أن عدم النهاية هو له حقيقة ، فحق له أن يتسمى بالآخر » (٢) . ثم يوحد الاضداد قائلاً : « هو الأول من حيث هو الآخر ، وهو الظاهر من حيث هو الباطن ، وهو بكل مدلول منها هو ذلك » (٣) .

فاذا انتقل إلى الحديث عن الإحاطة ، ظهر التوحيد بين المتناقضات في أبرز حلله ، واهترت بعض القضايا التي درج العرف على بديهيتها إذ يقول : « الله يحيط ، وإحاطته منحطة عنه ، محمولة فيه ، مشار إليها وإليه بها ، جزء كلّ وكلّ جزء ، عموم وخصوص ، وخصوص وعموم ، كله أكثر من جزئه ، وجزؤه أكثر من كله ، وجزؤه أقل من كله ، وكله أقل من جزئه ، بل لا كل ولا جزء له ، فهو الأول كما ذكر ، وهو الآخر فيما ذكر » (٤) .

ويحدثنا عن بعض أشكال الإيمان : « وبالجملة : انسان عامة خاصة الخاصة ينشد: أنا الغريق، فما خوفاً من البلبل ؟ . فاذا صعد إلى حقيقته بالتركيب ، ينشد بيت لبيد (٥) . ثم ينزل بالتحليل يقرأ : سبحان الذي

(١) ابن سمين : (م . ت) ص ١٢٦ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٢٩ .

(٣) ابن سمين : (م . ت) ص ١٥٩ .

(٤) المصدر نفسه : ص ١٣٣ .

(٥) يريد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل .

بيده ملكوت كل شيء ، وإليه ترجعون ، ويشيعها بقوله : أفى الله شك ؟ ويردف بقوله : قل أمر ربي بالقسط في نهايته ووصوله الذي لا يصح بعده ما يفرض فيه بوجه ولا على حال ، ولسان حاله يقول : وإلى ربك المنتهى (١) .

ويقول : « الله فقط . من انفصل من خط وهم ، واتصل بنقطة حق ، حميد حاله . ومن حقق حقه الكامن ، بحقه الجلي ووهمه المنجر ، لم يممه عليه وهم غيره الظاهر والباطن » (٢) .

كما يتحدث عن طلب رؤية الوجود الحق في المقيد ، فيرى أن « هذا الطلب لهذه الرؤية هو الذي يسعف فيه الطالب ، لأنه لتعيين في عين . وإذا يسر الله في الكوكبية والقمرية والشمسية فينبغي أن يلع على أصله الذي لا يغفل عن فرع نفسه ، حتى يحكي ذلك الأصل ، ويدوم أمره على صراط التوحيد » (٣) .

ويقدم لنا أنموذجاً طريفاً في توحيد المتناقضات ضمن الإطار المنهجي الخاص ، في حديثه عن « الدعوة التامة » حيث يرى أنها هي : « دعوة الباطن الظاهر على الظاهر بالحقيقة الباطنة عن الوهم بالمجان . فاطلب الأمور الذاتية بالتظير ، وحرر القول في الكل بالعين ، وتحوّل على الوجه الغير بالشعور الخلاف ، بالعلم الأمثل ، بالحال البعيد عن ذلك ، بالإلزام القريب منه ، بالدليل الجميع بالمجموع ، بل الفرد بالفرد ، بل البد المفروض الذي لا ينسب وكل الأشياء له ومنه أو هو

(١) ابن سمين : (م . بت) ص ١١١ .

(٢) ابن سمين : (م . بت) ص ١٣٣ .

(٣) ابن سمين : (م . بت) ص ١٣٧ .

كذلك بتشكيك أو قريب من ذلك بنوع من أنواع الصفع ، أو هذه أو هنا أو مافي الصدور أو الذي إذا نظرت في المكتوب أجابك وكان جوابك « (١) » .

ويقول في موضع : « سقطت مكاملة من كالم غير الله عند أهله ، وإذا أردت البرهان على ذلك : خذ نفسك بإنكاره . فان لم تستطع فاعلم أن الأمر صحيح . . . وبعقد هذا بصناعة التحليل والتركيب في الشيء الواحد ، يظهر لك مدلول قولي « (٢) » .

ويصرح باعتقاده أنك « إذا أردت أن تتلذذ ويقوى أنسك ويقع على عين أنموذج النوات الفاضلة - فأرسل بالك المرسل صحبة الفكر المقابل ، والميل المتدل في الصدر المحب ، والقوة المنيفة في زمان الترك والمكان الفقير ، والغذاء المقيم فقط ، والوحدة الخالصة . . ثم انقل القصد وجميع ما ذكر إلى الذات الواحدة والأمر المتوحد ، ولازم الأحوال التي لا من جنس ما يكتسب . . وكأنه المجموع إلى أمر ما أنت بسبيله ينصرف ، والله شبه الدائرة بحوله وقوته معك « (٣) » .

كما يقول : « الله في كل شيء بكله ، وليس في الكل والبعض ، وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو شيء معاً . فعين ما ترى ذات لا ترى ، وذات لا ترى عين ما ترى ، فجاء من ذلك أنه حصر من انحصر ، وبسط من انبسط ، وانحصر ، وانبسط « (٤) » .

(١) ابن سمين : (م . ت) ص ١٤٠ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١١٨ .

(٣) ابن سمين : (م . ت) ص ١٥٤ .

(٤) المصدر نفسه : ص ١٣٤ .

وإذ يستخدم بعض المفاهيم الرياضية ، يوظف تعريفاتها بالانجاء
نفسه ، فيقول : « النقطة سر الحروف وسبب الخطوط وباطنها وله
نسبتها . وهو النسب الصحيح الذي يبلغ إلى السر ويدل على الوتر ،
وشاهده الموجود في الغيب يشير إلى الوحدة به ، وبرهانه في الشاهد
يدل على آنية الجمع في مواقف السمع . النقطة وجود مفرد تدل على
آنية أنا وآنية أنت وهوية هو . وهذه أسماء موجودة بعد وجودها .
ورسوم بادية عنها حدود تفتقر لها وتسرها بالتصريف وتظهر بالتشريف .
النقطة تشير إلى المحقق عند سلب الإرادة ونيل المراد وحذف مسافة
المواجد والأشرف وقطع التقسيم والاشتقاق . الله هو الذي وجب
الوجود له والوحدانية والكمال : الوجود ينبي على نفي التشبيه ، ونفي
التشبيه ينبي على إثبات التمييز والتغيير والتأليف ؛ والوحدانية تنبي
على نفي الشريك ، والشريك ينبي على الاتصال والانفصال والحلول
والانتقال ؛ والكمال ينبي على نفي القائض » (١) .

وفي نموذج آخر من حديثه عن الإحاطة يقول : « إن الخارج عنها
ممنوع ومعلوم ، والداخل فيها قد أحاطت به هي حتى بقول : داخل
وخارج . . فهي إحاطة تدور على شبه السلب في الوهم ، لأنها تجذب
وتصرف وتحيل العدد إلى الواحد ، ثم تمنع زمان الإحالة وزمان الجمع
وزمان التفرقة ، وكأنما لم يكن شيئاً مذكوراً ، إلا أنها الذاكر
والمذكور والذكر . . ثم تدور حتى تهمل المخصص وتخصص المهمل ،
ثم تدور حتى يصمت السائل وتوب هي عنه لأنها هو » .

ويوضح مراده من قوله تدور ، بأن : « معنى تدور : تحيل
الأشياء إليها ، ومعنى تحيل الأشياء إليها لكي ينقطع الوهم ، ومعنى

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١٥٨ وتاليها .

ينقطع الوهم أن تكون عندك الأشياء بجملتها . ومعنى أن تكون عندك الأشياء بجملتها أن تكون هي أنت ، ومعنى أن تكون هي أنت أن لاتكون أنت ولا هي . وهذا يكون من حيث الغرض والعدد والوهم لامن حيث الوجود . . ففرجع ونمغ جميع مايفرض منها أو بهمس أو يعلم وما أشبه «(١) .

فاذا أنعمنا النظر في مقاله ابن سبعين وما اعتمده ، اتضح لنا الخطوط العريضة لطريقته الديالكتيكية في الوصول إلى الوجود الحق ، وما يفيد فيها من صراع الأضداد ووحدها .

وسواء كان مفكرنا واعياً - وعياً كاملاً - دقة الأصول الديالكتيكية التي يعتمدها على المستوى النظري ، أو كان ذلك ناشئاً عن حركة فكره الثاقب نشوءاً عفويًا ، فإن سمة الديالكتيك لايمكن أن تنفي عنه . إلا أن التدقيق يظهر أن ابا محمد لم يتناول الوقائع المشخصة ، والعالم والانسان والله ، إلا من جهة تكوين هذه الأضداد وحدة صميمة ضرورية ، تبدى لنا في رداء الوجود الحق . وما تقدم في فلسفته من وضع « دائرة الوجود » ، بما هي الوجود المطلق ، ليس يمكن المرور عليه دون أن تستوقفنا تلك الحركة الذكية لصورة الأول الآخر الظاهر الباطن الذي كان وما يزال وهو الأيس فقط .

كذا ، تبدو الديالكتيكية الالهية ، بما هي توحيد بين الأضداد الاعتيادية ، هي الطريقة الأكثر قدرة - ههنا ، دون سواها من طرائق الفلاسفة السابقين - على إنقاذ فيلسوف الدين من التناقض الشكلى الظاهر

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥١ ومابعدها .

من تعارض : فكرة الوجود القائم . الذي نحن جزء منه ، مع الوجود المطلق ، الذي هو الله أو الحق بالذات (٥) .

وإذا كان المطمح السبعيني بعيد الغور والدلالة والمنحى والاتجاه ، فإن المرمى الذي وصل إليه قد اتسم بمجمل المطالب العقلية التي « تؤمن أو تنق » بأن المطلق قابل الإدراك ؛ إن لم يكن عن طريق التحديد ، فعن طريق النفي .

ولقد نفى عبد الحق -- فعلاً -- كل ما يخالف الوحدة المطلقة ، فأدخل جميع الظواهر ضمن المطلق ، معتبراً هذا تحديداً كافياً له ، في وقت أبقي فيه مطلقه زاخراً بالحياة ممتكناً وجوداً فاعلاً ، ولم يحوله جثة هامدة مستحيلة المنال والوصل ؛ فنشأ عن هذا الموقف زمرة من النتائج سيرد ذكرها .

صياغة رياضية :

حرصاً على إيضاح وعي ابن سبعين طبيعة المنهج الديالكتيكي الذي اعتمده في بيان آرائه المذهبية ، سأعمد إلى استنباط المخططات التي تمثل حركة فكره الغائية ، بما يكشف عدم عفويتها ، نظراً لما تتصف به من حرص دقيق في ترتيب نتائجها ، وما تتميز به من بُعد عن السقوط أو الخطأ ، بتأثير الوعي الممتلك أصولها التي تقيمها .

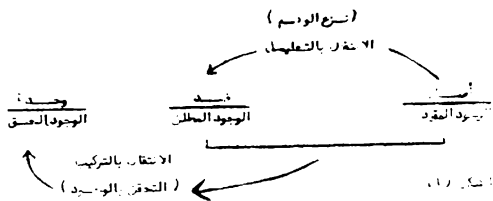
يبدو من نصوص ابن سبعين ، في كل إثبات للوجود الحق ،

(٥) يأتي الحديث من الوجه الآخر لتصوري الوجود هذين في الفصل الرابع من

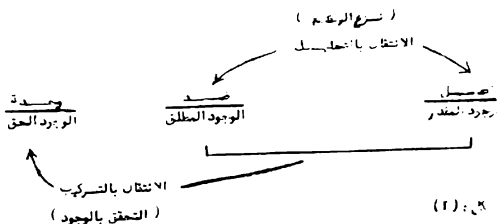
هذا الباب .

أنه يلجأ إلى : وضع أصل أول يعتمده ، ثم يستقل منه إلى أصل مخالف له آخر عن طريق ما يسميه « نزع الوهم » ، ثم يعتمد إلى توحيدهما بما يطلق عليه « التحقيق » .

فاذا حصرنا الخطوات التي يسلكها في هذا الشأن ، أمكن أن نحدد الاحتمالات الممكنة في هذا الأسلوب ، تبعاً لأنواع الوجود التي رسمها ابن سبعين إطاراً لفلسفة الوجود ، من حيث هو موجود . وفي ما يلي بيان ذلك :

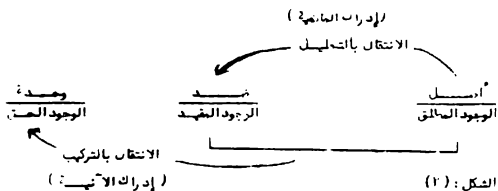


في هذه الحالة يبدأ مفكرنا بأحد الموجودات التي يسميها « الوجود المقيد » وينزع الوهم الناشئ عن العدد والاضافة والنسبة وغيرها ، فيصل إلى إدخال المقيد في « دائرة الوجود - الوجود المطلق » بما هو متقوم به ، ثم يستنتج من ذلك « الوحدة » بإطلاقها ، لأن الوحدة - عنده - هي الحق ، وما سواها وهم .



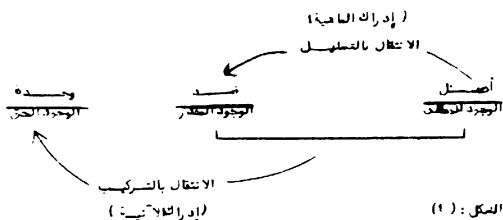
هذه الحالة كسابقتها ، مع خلاف في الأصل الأول المعتمد ، فهو - هنا - من الموجودات التي يتصور وقوعها في المستقبل ، أي ما يسميه ابن سبعين : « الوجود المقدر » .

ولهذه الطريقة الديالكتيكية وجه آخر معاكس باحتمالين ، يظهران فيما هو آتٍ :



هنا يبدأ ابن سبعين بالبحث في ماهية المطلق ، ويخلص منها قدرته على إيجاد المقيد ، ثم يلاحظ أن الوجود على التحقيق ، يفترض قيام

المقيد بالطلق فلا وجود حقيقي سواء ، فيصل إلى وحدة المطلق والمقيد من جديد ، لأن الكثرة البادية وهم ، والحق لا يمكن أن يكون إلا واحداً .



هذه الحالة تشترك مع سابقتها في أن الأصل الأول هو الوجود المطلق ، والضد المقابل به هو الوجود المقيد ، والنتيجة وحدة الضدين بالتحقيق حيث نترك الوجود الحق بما هو كذلك .

ولسهولة المقارنة والمقابلة في الوصول إلى « الإحاطة » بالوجود ، سواء كان الانطلاق من المقيد أو المقدر أو المطاق – كما هي الاحتمالات عند ابن سبعين – أمثلُ المخططات المستنبطة السالفة بالمعادلات الرمزية الآتية :

الشكل (١) : ح = تا (د ، ط) المعادلة (١)

باعتبار : ح : الوجود الحق . د : الوجود المقيد . ط : الوجود المطلق .

الشكل (٢) : ح = تا (ر ، ط) المعادلة (٢)

باعتبار : ر : الوجود المقدر .

وكذا يكون :

الشكل (٣) : ح = تا (ط ، د)

المعادلة (٣) الشكل (٤) : ح = تا (ط ، ر)

يلاحظ في المعادلات المستنبطة هذه ماهوآت :

المعادلتان ١ ، ٣ متساويتان . وكذا المعادلتان ٢ ، ٤ متساويتان .

وهذا مدلول أن يصل ابن سبعين إلى « الوجود الحق » سواء عن

طريق نزع الوهم وتحقيق الوجود ، أو بادراك أن الماهية هي الآنية ،

من حيث هي هي .

وتستلزم الطريقة الأولى إثبات وجود الوجود أو إثبات وهمية

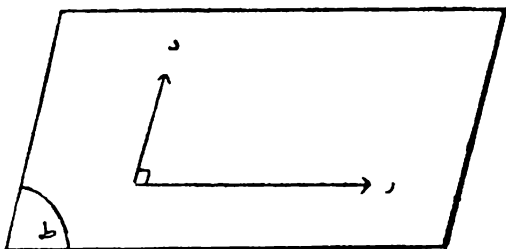
الوهم ، كما تستلزم الطريقة الثانية التدليل على « التساوق » بين الماهية

والآنية .

فإذا أردنا تمثيل العلاقات الممكنة بين الأربعة الأنواع المذكورة

للإحاطة بالوجود ، تبعاً لبعدين (الاستواء) ، وبحسب ثلاثة أبعاد

(الفراغ) ، نتج من الحالة الأولى بشكليها (١ ، ٢) :



الشكل (٥)

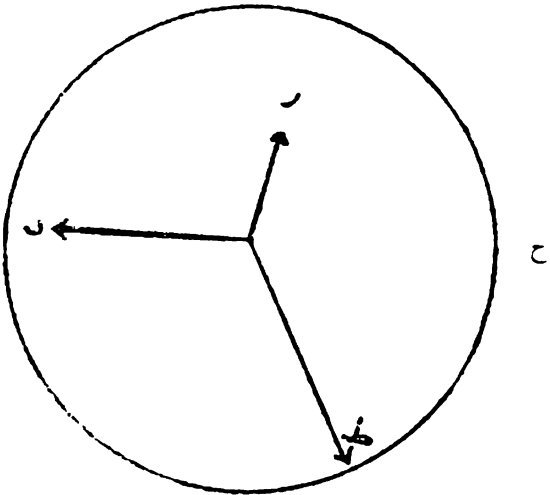
والعلاقة الجبرية المقابلة لهذا التمثيل الهندسي ، هي :

$$\text{أر} + \text{ب} = \text{د} = \text{ط} \quad \text{المعادلة (٥)}$$

باعتبار : أ ، ب ، ح . . . ثوابت مختلفة ، أو أسباب أو ظواهر أو معطيات تتغير من حالة إلى أخرى .

أما تبعاً للثلاثة الأبعاد ، فيكون للحالة الثانية بشكلها (٣ ، ٤)

التمثيل :



الشكل : (٦)

والعلاقة الجبرية المقابلة لهذا التمثيل الهندسي ، هي :

$$\text{أر} + \text{ب} + \text{د} = \text{ط} = \text{ح} \quad \text{المعادلة (٦)}$$

فإذا قابلنا الآن بين مقاله ابن سبعين في تصويره حقيقة العالم (١) ،
وما أوصلنا إليه الاستنتاج الرياضي من فكره - مع ملاحظة الفوارق
الرياضية - ظهر بعد المدى الذي قطعه في التفكير المجرد لإرساء قواعده ،
وعمق تفكيره ، ووضوح غايته التي وظف مؤلفاته لخدمتها ، من حيث
عدم وقوعه في الضرورة الشكلية التي تنشأ عن رفض مبدأ عدم التناقض ؛
واعتماد وحدة الأضداد هو الذي أنقذه من ذلك (٥) .

ومهما يكن من أمر ، فإن ذلك يجعلنا ندرك باعظام وإكبار الجهد
الفائق الذي بذله ابن سبعين للتعبير عن معتقده ، في إطار منظومة شكلية
مجردة تخدم مذهباً فلسفياً خاصاً يتعالى على مالخق العقول والعلم من
مألوف العادة ووهم الزمان والمكان . وهي نقطة سبق جديرة بالإعجاب
والتقدير .

علامات فارقة :

بقي أن نقابل النصوص السبعينية ببعض النصوص الديالكتيكية
القديمة ، بغية زيادة الكشف عن جانب من ثقافة صاحب المذهب
الذي نحن بصدده .

ولتحقيق هذا المرمى أثبت سيراً من النصوص المستقاة من مصنفات
« هرقليطس » الذي يعتبر صاحب أول مذهب ديالكتيكي متميز في
تاريخ الفلسفة ، عرف حتى الآن .

(١) انظر : الفصل الرابع من الباب الثالث والفصل الأول منه في هذا البحث ،
ومجموعة رسائل ابن سبعين : ص ١٥٨ ، ١٦٠ ، وما بعدها ، ص ٢٣٣ .
(٥) يأتي الحديث عن ما وقع فيه المفكر من نتائج في الفصل الرابع .

فقد اعتبر ذلك الفيلسوف اليوناني « الأشياء الأضداد » التي تتصارع فيما بينها تتحد لكونها في واقع الأمر « شيئاً واحداً بعينه » ، على الرغم مما يبدو في ظاهرها من كثرة (١) .

يقول هرقليطس : « الله هو النهار والليل ، الشتاء والصيف ، الحرب والسلام ، الشبع والجوع ، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التي امتزجت بالثوابل همأها كل شخص حسب طعمها » (٢) .

« الصحة والمرض واحد » (٣) .

« الزوجان كل ولاكل ، يرسمان معاً واحدهما تحت الآخر ، مؤتلفان ومتنافران . الواحد يتكون من جميع الأشياء ، وتخرج الأشياء من واحد » (٤) .

« جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميل وحق وعدل ، ولكن الناس يعدون بعض الأشياء ظالماً وبعضها الآخر عدلاً » (٥) .

« الطريق إلى فوق ، وإلى أسفل ، واحد - ونفس الطريق » (٦)
« البداية والنهاية في محيط الدائرة واحد » (٧) .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩ وما بعدها . الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٨٢ .

(٢) النص رقم (٣٦) حسب ترقيم « برنت » ، وكما نقله الدكتور « أحمد فؤاد الأهواني » في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط » .

(٣) رقمه (٥٧) حسب الترميم المذكور .

(٤) رقمه (٥٩) .

(٥) رقمه (٦١) .

(٦) رقمه (٦٩) .

(٧) رقمه (٧٠) .

« الإنسان ، بقدر ماهو إنسان ، يسكن في جوار الله » (١) .

« أنت لاتنزل النهر الواحد مرتين ، فإن مياهاً جديدة تجري من حولك دائماً » (٢) .

فاذا تتبعنا - الآن - بالمقابلة الأصول الرئيسة التي يقوم عليها مذهب « جد الشك » الفلسفي اليوناني ، تبرز لنا ماهو آتٍ :

١ - أصل الوجود نار التهمة لطيفة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم .

٢ - الصيرورة هي التي تفسر وجود المتغيرات ، والوجود الحق واحد .

٣ - الروح مادية .

٤ - العالم بسيرته « اللوغوس » الموجود في روحه .

٥ - التغيير في العالم يتم من التقيض إلى التقيض ، ومآل المتغيرات الوحدة .

٦ - الحواس لانعطينا معرفة كاملة ونهاية عن طبيعة الأشياء .

٧ - اللغة لاتستطيع وصف حقيقة الوجود ، لذا فإن التعبير عنه يبقى غامضاً وهو إشارة إليه .

٨ - الخير والشر والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام ، بحيث يمنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء .

(١) نقل هذا النص « مارتن هيدجر » في مقالة « مالميتافيزيقا » ، وأورده « محمد رجب » في مقدمة الترجمة العربية ص ٢٦ .

(٢) نقله يوسف كرم : المرجع المذكور ص ١٩ .

٩ - الدين الحق مطابقة الفكر الفردي للقانون الكلي (المطلق)
والفناء في النار العالمية (١) .

أما المواقف والأصول المقابلة لذلك ، عند ابن سبعين ، فهي :
١ - الوجود الحق هو الله نور السموات والارض .

٢ - الوهم هو الذي يفسر وجود المتغيرات ، والوجود الحق
واحد .

٣ - الروح معنى ما ، لأنه فاعل أو منفعل .

٤ - العالم ميت يسيره الله الذي نفخ فيه الحياة .

٥ - الإحاطة لا تكون إلا بالجمع بين المتناقضات التي تلتئم في
الوحدة « دائرة الوجود » .

٦ - الحواس والمعقولات والعقول أوهام .

٧ - اللغة قاصرة عن الإحاطة بالوجود الحق ، لذا لا بد من الاكتفاء
في هذا الشأن بالإشارة والرمز دون العبارة .

٨ - لا بد لكل موجود من خيرٍ ما يتوجه إليه بحسب ظهوره
له ، فالخير مطلب صاحب كل مذهب محمود أو مذموم .

٩ - الدين الحق مطابقة المقيد والمقدر للمطلق وقيامهما به .

(١) انظر : يوسف كرم : المرجع المذكور ص ١٩ وما بعدها . جماعة من المفكرين
الصوفيّين : موجز تاريخ الفلسفة ص ٧٠ وما بعدها . الموسوعة الفلسفية المختصرة
ص ٣٨٢ . Dictionary of Philosophy, p . 188.

إن هذا الجانب من فلسفة الوحدة المطلقة عند ابن سبئين يطلعنا على تجربة عقلية متميزة ، في إطار الفلسفة الإسلامية التي بقيت تحت تأثير الأرسطية والأفلاطونية طوال اشتغال الفلاسفة المسلمين الأعلام فيها ، خلا قليلاً منهم ، فكانت الأجزاء الطريفة فيها تعتمد الإضافات المتفرقة لإقامة الأبنية المتكاملة .

وهذا ما يجعله جانباً هاماً من صور الفكر الفلسفي الديني الإسلامي ، يبرز النهايات العقيدية التي يمكن أن يحققها الطموح الجريء في البحث .

• • •

الفصل الثالث

الفلسفة الانتقادية

أعرض في هذا القسم من البحث بلحمة الانتقادات أو الجهود التي دحض بها عبد الحق بن سبعين آراء سابقيه ، والطرق التي اتبعها لإبطال أصولهم وتخطيها .

هذا الجانب من فلسفة مفكرنا هو الذي يقرب من « الجدل » ، بما هو مناقشة وحوار وانتصار على الخصم المخالف في الرأي . فالنقد والانتقاد: تمييز الأشياء ، أو اختلاس النظر نحو الشيء . ويتضمن الانتقاد معنى التقويم ، بما هو وضع قيمة لشيء أو مقابله ، وجعله قوياً سديداً ، معاً .

فالنقد — نجد ذاته — ليس فلسفة ، ولكن هذا لا يقصيه عن دائرة التصلف عامة ، بل يطلعنا التاريخ على الفلسفة وكأنها لا تتجدد إلا إذا اصطدمت مع اللافلسفة — ومنها النقد — وفي هذا التناقض نجد أحد المحركات الأسس لنمو الفلسفة بالذات .

وكل مذهب فلسفي يطمح إلى تجاوز المذاهب التي سبقته ، لا بد له — ولو بشكل خفي أو غير مباشر — من إظهار مواطن ضعفها أو سقوطها أو الأخطاء الناجمة عنها ، مما يمكن إضافته إلى منظومة اللافلسفة ،

حتى يفسح لنفسه مكاناً مشروعاً . ولقد صرف عدد من الفلاسفة جهودهم لإخراج النقاد - فقط - من الفلسفة لإبعاد تأثيرهم عنها ، لكن النقد بقي مستتراً فيها .

فقد فشلت جميع محاولات « أفلاطون » - مثلاً - لإخراج « السفسطائيين » من الفلسفة ، بعد أن قطعوا في طريق الدحض والجدل ، اللافلسفة ، أشواطاً بعيدة . وكذلك كانت محاولات حديثة أخرى سواها ؛ ولاسيما بعد أن قام المنطقيون الوضعيون وسارتر ومدرسته بمهمة السفسطائي القديم إلى حد بعيد ، ليظهروا مدى الشطط الذي ارتكبه الميتافيزيقيون في صوغ وترتيب قضاياهم . ولهذا دلالة ، سيزداد اتضاحها من خلال عرض انتقادات ابن سبعين ، على أن « السفسطائي قائم أبداً في صميم تاريخ الفلسفة » (١) .

إفادة جدلية :

بغية الكشف عن جانب آخر من العقلية السبعينية ، أبين بعض وجوه الشبه بين طريقته وطريقة فلسفية قديمة أفادت منها الفلسفة الإسلامية في أثواب أعلامها اليونانيين ، هي « المدرسة السفسطائية » . وأشير إلى أنني لأحمل لفظ « السفسطة » أي معنى يفيد الذم أو القدح ، مما اكسبه هذا المصطلح بتطوره التاريخي .

ووجه المقارنة الذي يعيننا يُحدِّدُ بوسائل الاقتناع المحصَّلة ، عن طريق النظر في الألفاظ ودلالاتها وأنواع القضايا والحجج وشروطها ، ومعارضة المذاهب بعضها ببعض . فالسفسطائي أول من استخدم النثر ،

(١) أنطون مقسي : السفسطائيون ومشكلة اللغة ص ٢ .

بما هو لغة واضحة لاعتمق لها ، في الكلام على مسائل الوجود ، وحاول بوساطته أن يقضي على الشعر الذي كانت تنقل به الموضوعات الفلسفية لدى « الأيونيين » الذين استهدف تفكيرهم كلية الوجود ، وتضمنت كتاباتهم الشعرية والأسطورية تفكيراً فلسفياً (١) .

لقد استفاد الفسفاثيون في مناقشاتهم وانتقاداتهم مما في طبيعة اللغة التي يستخدمها الانسان للتعبير عن فكره ، من حيث عدم قدرتها على نقل الحقيقة ، بما هي كذلك . واستفاد ابن سبعين من هذه الخاصية أيضاً ، فقدم عطاء خصباً من المعاني الوفيرة الثرة في كنهه ورسائله ، حتى القصير منها .

فعلی الرغم مما يبدو من استخدام أبي محمد الالفاظ المنطقية والفلسفية والصوفية والفقهية الاصطلاحية ، وما يتصل بها من معانٍ متداولة ، وما يظهر من دعوته لتوجيهها نحو العمل ، فاننا نرى موضوعاته مليئة بالأخيلة المترابكة والتصورات المتداخلة والمفاهيم المتعارضة والدلالات المتناقضة . ويظهر مامر من كلامه مدى استفادته من المفارقات اللغوية والهئات الكلامية والاستخدام اللفظي - مما توجهه طبيعة اللغة - وهو العالم بها المطلع على الفروع فيها .

حتى ليخيل إلى القارئ - في بعض المواضع - أن ابن سبعين يقيم للغة وجوداً قائماً بذاته ، عن قصد أو دون قصد ، وكأنها هي الوجود الحقيقي (٢) . وما نراه عنده من اعتبار الوجود المقيد (ونحن والعالم في إطاره) والوجود المقدر مجرد وهم ناشئ عن العدد والإضافة

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٥ وما بعدها .

(٢) انظر الفصلين الثالث والرابع من الباب الثالث ، والفصل الأول من هذا الباب .

والنسبة والتشخيص وغيرها من الأمور التي نكتسبها بالعادة والتناول وتعلم ما هو مألوف ، شديد التذكير بما قاله السفسطائي « غورجياس » من أن « الطبيعة وجود تنشئه بالتمرين والتعلم » (١) .

إن قول ابن سبين : « الله في كل شيء بكله ، وليس في الكل والبعض ، وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو شيء معاً » (٢) ، لا يصح إلا إذا اعتبر الله مادة ، من حيث هو شيء في كل شيء - حتى المادي - بكله ، أو أنه خاضع لتأثير المادي ؛ وهذا مما لا يرضاه مفكرنا ، أو أن يكون هذا التجريد والإثبات مقصورين على الاستخدام اللغوي . وكذلك القول بأن : الله شيء فيه ما ليس بشيء وما هو شيء معاً ، فيكون الحاصل أنه شيء ، والشيء : إما مادي أو غير ذلك فنعود إلى الاحتمال الأول .

وكلامه في « الإحاطة » و « إحاطة الإحاطات » أمثلة بالغة الوضوح والدلالة على هذه الكيفية من الاستخدام للغة (٣) ، فهو يتدرج في رد بعض الموجود إلى بعض في الإحاطة ، رغم قوله : « إنها ليست من قبيل تحصيل الحاصل » . وكان قد تصورهما « حضرة الجمع الواحد المتفق من جميع جهاتها ، بإيقاع التحقيق بمعلوم الحق حق الحق ، والوهم مصروف عنه ، والأول هو الآخر » (٤) .

ولنستمع إلى قوله : « اجتهد أن تكون قضيتك من قضايا الوقت

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٩ .

(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ١٣٤ .

(٣) انظر : ف ٣ ، ف ٤ من الباب الثالث .

(٤) ابن سبين : (م . ت) ص ١٦٠ .

الواحد من الجهة الواحدة بالكلمة الواحدة في الوجود الواحد بالذات
 الواحدة وهي هي ، ولا تنقل لم كان كذا ؟ ولأي شيء كان كذا ؟
 وانحصر كذا في كذا ، وعجز هذا عن هذا ، ولم يكن ذلك على ما ينبغي
 كذلك ، ونقضني كذا وتعرضني كذلك ؟ ، فتهلك وتخرج من إحاطة
 المحقق إليها والمعلول عندهم عليها ، لأن حرف العلة يجر إلى لواحق
 مدلوله ، وذلك يعطي المبدأ المضاف المقسم والمنقسم ، ولا حاجة للمحقق
 بمعنى ينسب أو ينتسب . فان ذلك دليل على وجود الحائل والمانع ومع
 هذا يجبر عن عدم الحصر ويوقف الضمائر على ملاحظة نكتة الوحدة (١) .

فهو بعد أن يلح على وحدة الكيف والكم والمكان والزمان في
 موضوع التأمل وينفي كل ما يخالفه ، يقدم سبب جميع ذلك باعتباره
 « حرف العلة يجر إلى لواحق مدلوله » ، ثم يفيد أن هذا « التعدد يؤدي
 إلى الفصل الحادث » ، ولا حاجة للمحقق بالحادث لأن وكده يجب
 أن يكون على القديم . وتغلو جميع هذه الاستعارات والتوليدات اللغوية
 برهاناً على حرص أبي محمد على التجرد ، حتى عن أبسط العلاقات
 والتضكير بالحق الواحد الذي انطلق من وجوده أصلاً .

ولقد عقد فصلاً في إحدى رسائله ، ليقول فيه : « يا هذا :
 ما الذي حمل القديم الحادث أن يتعرض للوجود ؟ صح . (٢) .

يريد بذلك أن تعريف القديم يدل على افتقاد الشيء صفة الوجود ،
 بما هو اسم مفعول ، ويثبت له صفة الحدوث فكيف يمكن أن يكون
 فاعلاً ، باعتبار الوجود فعلاً ، بعد ذلك ؟ الإجابة اللغوية المقدرة :

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١٣٣ والتالية .

(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ٢١٦ .

ليس يمكن بغير فاعل سابق عليه ، هو الله . فبرى مفكرنا أن : صح
الجواب .

وعقد فصلاً بعده قال فيه : « يا هذا : ما الذي يجعل العادي يذكر (٥) »
قاتله وهو العلو ؟ صدقت ، فالزم (١) .

يريد بذلك أن المعتدي بالقتل يذكر الله الذي أباح قتله ، لكون النفس
بالنفس ، من حيث هو قاتله ، فيعرف أنه مقتول رغم علوانه .
والسبب في ذلك إقراره - بالاستعداد الفطري - اقتدار الله عليه .
وهي الإجابة التي يصلقها ابن سبعين ، ويدعو إلى مجانبة الاعتداء
ولزوم الحد .

ويقول في فصل ثالث : « يا هذا ، لأي شيء يعجز العاجز أن
يحقق عجزه ، ويقرر عند ذلك ويقرب (٢)؟ » .

يريد استنكار أن يكون رضى العاجز عن عجزه سوى إقرار
بوجود الحق الذي إليه ينصرف ، بما هو إنسان - وجود مقيد . ويستنبط
ذلك من كون العجز ، بما هو عدم القدرة على الفعل ، غير متضمن
في مفهوم التحقيق ، بما هو فعل .

ويتساءل في فصل يعتبره « لطيفة » . يا هذا : متى صح الغير حتى
يعول عليه ؟ » .

(٥) وردت في الرسائل : « يجعل العادي أن يذكر قاتله . . . » ، فحلفت الناصب
لزيادته .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٦ .

يعني بذلك أن « غير » تفيد النكرة التي تفيد الجهل بالمطلوب ، فلن يصح بعد ذلك التوجه إليها .

وفي حديثه عن القرآن (١) ، يعتبره « معجزة كانت وبقيت » لكونه « صفة ذات الله » وما عداه من المعجزات « صفة فعل الله » ، وهذا لا يقدر على المستوى العقيدي أي يخرج ، لأنه لا تمييز بين فعل الله وذاته في هذه الفلسفة ، وليس الحل الذي أوهمنا الوصول إليه سوى مداورة لغوية تستفيد من الفرق اللفظي بين الفعل والنيات . ويوضح ذلك لجوؤه للقول : « الله يتكلم ، ويخبر ، ويحقق الحق ، ولا يلفظ » .

فالكلام – بالتعريف (٢) – لفظ مفيد ، وكنكك الإخبار ، فلا معنى – إذن لما قاله سوى الإيهام .

وأكثر المواضع في نقده آراء الذين سبقوه ، ولاسيما في الأمور المنطقية (٣) ، لاتعمد استخدام هذا الأسلوب المعتمد على التعريفات اللغوية . والذي يصرف كل شيء لإثبات الوحدة .

ولقد مجد ابن سبعين – كالفسطائين – الحساسية الذاتية التي اعتبر بمقتضاها أن الإحاطة بالوجود ، من حيث هو ، شيء ممكن ، وأن الانسان الظاهر بالإحاطة يدرك الوجود على ما يجب في الوقت الذي

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٣ .

(٢) انظر : شرح ابن عقيل على متن ألفية ابن مالك ص ٥ .

(٣) انظر : الفصل ٢ من الباب ٣ من البحث . بد المعارف : ص ٥ - ٦٣ .

الكلام على المسائل الصقلية : ص : ٢٦ ، ٤١ ، ٥٠ ، ٥٥ .

يجب ؛ فيبدو « الانسان مقياس الأشياء جميعاً » (١) ، يثبت المطلق -
الموهو ، ويبطل كل تناقض .

هذا الموقف الأخير يعتبر تجاوزاً للفسطائي ، لاصطناعه الموقف
المركليطي الذي كان قد قرر منذ أمد بعيد : أن جميع الأشياء الأضداد
تلتقي في الله .

وهو موقف كان أفلاطون قد سبق ابن سبعين إليه ، حين شرح
عبارة غورجياس تلك بأن معناها يتبين بالجمع بين رأي هرقليطس
وقول « ديموقريطس » : إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ،
فيخرج منهما أن الأشياء هي بالنسبة إليّ على ما تبدو لي ، وهي بالنسبة
إليك على ما تبدو لك ، وأنت إنسان وأنا إنسان . فالمقصود بالإنسان - هنا -
الفرد ، من حيث هو كذلك . لا الماهية النوعية . لذا فلا يوجد شيء
هو واحد في ذاته وبذاته ، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو يوصف
بالضبط . والحقيقة المطلقة باطلة ، يحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص
وتعدد حالات الشخص الواحد . ويمتنع الخطأ إذ يمتنع أن نتصور غير
مانتصور في وقت ما . وهذا يعني - كذلك - أن الانسان مقياس النفع
والضرر والخير والشر والعدل والظلم وسواها (٢) .

إن جميع تلك النتائج المذكورة تلتحق ابن سبعين ، لكنه يتخطاها
بالقول بوجود واحد ، حقيقي ، هو أنا ، أو أنت هو ، بل هو هو ،
ولاشيء معه .

(١) وردت العبارة في كتاب « الحقيقة » لغورجياس ، وأوردها يوسف كرم
في الموضع المذكور .

(٢) أفلاطون : تيهياتوس ص ١٥٢ وما بعدها .

وعلى الرغم من أن هذا التخطي ليس سوى تخطٍ لفظي ، لكونه يعتبر الموجود الحق الواحد : نحن وأنتم وغير ذلك ؛ فانما يسوغ هذا الوضع لدى ابن سبعين بأنه يختلف عن السفسطائي الذي يدحض كل شيء لعدم وجود عقيدة ثابتة له . فمفكرنا يحمل عقيدة التوحيد ، وبها يخرج من اللافلسفة إلى الفلسفة ، لإظهار صحة ذلك الوضع الذي أنزل فيه مذهبه .

وتبعاً لذلك يرى أن : « المحقق لا ينصرف إلى الماضي والمستقبل فنتطلبه المواقيت بلواحق الحجب المرسومة ، ولا يتشوّف إلى الوقوف في مواقف الحدود المعلومة . المحقق لا ينتقل إلى معلوم دون معلومه ، ولا يبصر في جمعه وتفريده غير مقامه ، وما دون هذا التحقيق فهو وهمٌ لا يجوز مع برهان التوحيد وتلييس لا يخرج عن منابه » (١) .

وهو - في هذا الشأو - يعتبر نفسه قد وضع قاعدة للوصول تعتمد على التأمل الخالص ، إذ يقول : « وإذا عزمت على الله ، أي على القرب منه ، خلّص نفسك من البعيد عنه من صفة نفسه ، وأخلص في الإضراب حتى لا يبقى في ضميرك من تخير عنه ولا من تقدر أنه يخبر عنك . ثم اعزم بعد ذلك واعزم ، وخذ نفسك بالتجلد الجاحد لجميع ما يجمعك أو يفرقك ، لأن ذلك كله يجر إلى الأول من العبد والآخر من الأصل ، وذلك على خطر » (٢) .

لكن ، يأتي ما وصفه مفكرنا - هنا - حالة فردية خاصة ، إذا تشابهت فلن تتكرر ، وهي مجرد تصور ممكن لنوع من السيرة العقلية يفترضه الإيمان بأن تخلية الذات عن كل شيء دون المطلق أمر ممكن .

(١) ابن سبعين : (م . ب . ت) ص ١٦٠ .
(٢) ابن سبعين : (م . ب . ت) ص ١٣٤ وناليتها .

وفي سياق ذلك لا يفتن أبو محمد إلى أن نفيه الدائم هذا لجميع مارآه
وهماً ، والذي أرادته إثباتاً للحق ، قابل للتسلسل باعتبار أن نهايته
(المطلق) غير محدودة . إذ لو كان كذلك لكان مطلوبه غير المطلق
كما هو ظاهر منه . وجلُّ ما يعبر عنه الموقف الذاتي السبعيني هو
الإلحاح على ضرورة التخلص عن عوائق التأمل والصفاء اللذين يبيان
الإنسان رؤية موحدة للأمور لا تحول دونها تعريفات الحدود والفصول
الاصطلاحية - الوهمية وتعددتها .

فلخص آراء السابقين في تعليق العلاقات بين الله والعالم والنفس ،
وإفاداتهم من آثار مفكري اليونان ومؤلفاتهم ، وإبطال المنطق الصوري
بمقولاته وألفاظه وعلمه ، إذا كانا يختلفان في إنتاج ابن سبعين عن
زمره ماتركته السفسطائية من أعمال ، فإن أصل الخلاف تابع من أن
السفسطائية تنحو نحو الجدل فيما تفعله . فما يفعله الجدل على الحقيقة
تفعله السفسطائية بتمويه ومغالطة (١) .

ويبقى الفرق فرقاً في الغايات التي علقها كل من الطرفين على
هذه الأداة ، الجدل ، التي استخدمها لإثبات وجهات نظره المنهية ،
مع ملاحظة الفوارق العديدة بين مذهب ابن سبعين والسفسطائية ،
سواء في المعرفة أو الله أو العالم أو النفس أو الأخلاق .

نقد بعد نقد :

الغزالي أشهر من نقد الفلاسفة المسلمين ، للقضاء على هذا الطراز
من التفكير في تناول مشكلات الدين . ولهدم الفلسفة وأصولها ، لا بد من
التصنيف ، لذا كان « تهافت الفلاسفة » كتاباً فلسفي الموضوع ان
لم يكن فلسفي الغاية (٢) .

(١) الفارابي : كتاب الحروف ص ٢١٠ .

(٢) سليمان دنيا : مقدمة تهافت الفلاسفة ص ٢٢ .

إلا أن مارآه أبو حامد من « أن الحوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان ضبطهم طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراؤهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدايرة » (١) ، صرفه عن التعرض لهم بالتضيد ، فما التفت إلى مواضع تقليدهم وإبداعهم يقوم ويصح ويوحد . وهو قد تبنى المنطق الأرسطي يدعم به النصوص الدينية خاصة ، فبقي بعيداً عن التجارب الفلسفية العقلية وتقويم أصولها .

أما الذي تخطى الحد الذي وقف الغزالي عنده ، إلى ما هو أكثر جرأة وتخصيصاً ، فهو الفيلسوف المغربي محمد بن طفيل ، في كتابه « حي بن يقظان » . وقد أفاد أن الفلسفة في عصره « شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه (الأندلس) ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر بالسير منه إلا الفرد بعد الفرد - ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفة والشريعة المحمدية قد منمت من الحوض فيه وحذرت عنه » (٢) ، فكان ذلك انصافاً لظروف الفلسفة والمشتغلين بها ، ودليلاً على معرفة طبيعتها وإدراك ماهية موضوعاتها .

وإننا لرى عند ابن سبعين شيئاً من الغزالي وشيئاً من ابن طفيل ،

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٧٤ .

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٥ . المخطوط رقم ٢ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية . وقد ورد عنوان هذه النسخة خطأ : كتاب أسرار الحكمة الشرقية لابن سبعين . وهي موافقة لما حققه أحمد أمين ، في كتابه « حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي » ، خلا بعض الاختلافات الطفيفة . وأرقام الصفحات التي سأذكرها موافقة للمخطوط المذكور .

مضافاً إليهما وجهة نظره المذهبية . وأكثر ما استلفت النظر في ذلك نقد أبي بكر فلاسفة المسلمين على نحو شبيه به نقد ابن سبعين إياهم . فلندقق في ذينك التقدين :

يعرض ابن طفيل لابن باجة ، فيرى أن أبا بكر الصائغ أصح السابقين نظراً ، وأصدق رويّة ، وأقربهم إلى الحقيقة . « غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التاكيف إنما هي غير كاملة محترمة من أواخرها ، ككتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة . وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير طريق الأكمال ، ولو اتسع له الوقت لمال لتبديلها » (١) .

فاذا رجعنا إلى ابن سبعين وجدناه يقول بأن هذا الذي رآه ابن الصائغ « ليس بحق ، وبحته مكتسب من صناعة أرسطو . وغلط في الذي اعتقده فيه . فهو رجل مفتون بنفسه . وله سفسطة كثيرة مثل ما ذكره في المادة والصورة ، وزعمه أنه خلّص الخلاف فيها ، وكذلك في الذي ذكره في صناعة المنطق من أنها تكذب في شيء وتصدق في شيء آخر ، ورأى ابن باجة أفلاطون يذكر ذلك في بعض كتبه وظنه أنه على ما تأوله هو ، فلا يفهم أفلاطون ، ولا هو ستر نفسه وعالج جنونه . وزعم أنه خلّص المسائل العويصة التي ذكرت في مابعد الطبيعة في المقالة

(١) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ٦ .

الثانية على ما يجب ، وغلط وتغالط ، حتى أن ابن رشد قال إنه بقي على مذهب ابن باجة مدة من الزمان ولطف الله به واهتدى بكلام الحكيم وزال عن ذلك (١) .

أما عن الفارابي فيقول ابن طفيل : « وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك . فقد أثبت في كتابه (المدينة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لانهاية لها وبقاء لانهاية له ، ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وسائرة إلى العدم ، وأنه لابقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة . ثم وصف في شرح (كتاب الأخلاق) شيئاً من أمر السعادة الانسانية أنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز . فهذا كلام قد أيس الناس من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ صير الكل إلى العدم ، وهذه زلّة لاتقال وعثرة ليس بعدها جبر . هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية الخاصة ، وتفصيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها (٢) .

ويقول ابن سجين : « أما الفارابي (فقد) اضطرب وخلط وتناقض ، وتشكك في العقل الهولاني ، وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة . ثم شك في النفس الناطقة هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ؟ وتنوع اعتقاده في بقاء النفوس بحسب ما ذكر في (كتاب الأخلاق) و (كتاب الملة

(١) ابن سجين : بد المعارف ص ٤٤ .

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٦ .

الفاضلة) و (السياسة المدنية) . وأكثر تواليفه في المنطق ، وعدة كتبه نحو خمسة وسبعين كتاباً ، وفيها من الآلهيات تسعة . وهذا الرجل أفهم فلاسفة الاسلام وأذكروهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لاغير . ومات وهو مدرك ومحقق ، وزال عن جميع مآذكرته . وظهر عليه الحق بالقول والعمل ، ولولا خوف التطويل لذكرت ذلك مفصلاً (١) .

فاذا وصل أبو بكر للحديث عن ابن سينا ، قال : « ومن عني بقراءة (كتاب الشفاء) وبقراءة كتب أرسطو ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تصق ، وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذنا جميع ماتعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتظن لسره وباطنه ، لم يوصل به الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي » (٢) .

ويفيد أبو محمد : « أما ابن سينا فعموه مفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة وماله من تواليف لا يصلح لشيء . ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوع ربحها عليه . وهو في الصيد من الحميئة ، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح . وكلامه لا يعول عليه . والشفاء أجل كتبه ، وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم ، وإن كان خلافه مما يشكر له ، فإنه بين ما كتبه الحكيم . وأحسن ماله في الآلهيات (التنبهات والإشارات) وما رمزه في (حي بن يقظان) ، على أن جميع مآذكره فيها هو من

(١) ابن سجين : بد العارف ص ٤٥ .

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٧ .

مفهوم (النواميس) لأفلاطون وكلام الصوفية . وركب شبه ذلك للتمذد والبعث الفلسفي ، وهما مما لا يعول عليه ولا يسمع منه (١) .

ويداول ابن طفيل الكلام آخر ، فيقول : « وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي - بحسب مخاطبته للجمهور - تربط في موضع ونحل في آخر ، وتكفر بأشياء ثم تحللها . ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب (التهافت) إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال أول كتاب (الميزان) إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال في كتاب (المتخذ من الضلال والمفصح بالأحوال) إن اعتقاده كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتابه (ميزان العمل) حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : رأي يشارك فيه الجمهور ما هم عليه ، ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده . ثم قال بعد ذلك : ولولم يكن في هذه إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً ، فإن من شك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر يبقى في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

خُذْ مَاتِرَاهُ وَدَعْ شَيْئاً سَمِعْتَ بِهِ

فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يُغْنِيكَ عَنِ زُحَاهِ لـ

(١) ابن سبئين : المصدر المذكور ص ٤٥ .

فهذه صفة تعليمية ؛ وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا يتضح بها إلا من وقوف عليها ببصيرة نفسه ، أو لإمام سمعها منه ثانياً ، أو من كان معبداً لفهمها فاتق القطرة فهو يكتبني بأيسر إشارة . وقد ذكر في كتاب (الجواهر) أن له كتباً مضموناً بها على أهلها ، وأنه ضمنها صريح الحق ، ولم يصل الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ، وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هي : كتاب (المعارف العقلية) وكتاب (النفع والتسوية) و (مسائل مجموعة) وسواها . وهذه الكتب - وإن كان فيها إشارات - فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب (المقصد الأسنى) ما هو أغمض من ذلك . وقد صرح هو بأن كتاب المقصد الأسنى ليس مضموناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضمون بها . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه في آخر كتاب (المشكاة) أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها ، وهو قوله - بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأتوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين - إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . ولا شك عندنا في أن الشيخ أباحمد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة ، لكن كتبه المضمون بها ، المشتبهة على عدم المكاشفة لم تصل إلينا (١) .

ويقول ابن سبعين : « أما الغزالي فلسان دون بيان ، صوت

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٧ وتاليتها .

دون كلام ، تخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة عمير . وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت ، وفي التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك . ورأى في النفس من الصور المجردة التي تظهر للمتخلق في العزلة ، وظنه أن ذلك حق ، وأنه حقيقة الوصول ، وذلك إنما هو في النفس من حيث هي نفس . فما الحق بعد ذلك ؟ وما العلم ؟ والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته . وينبغي أن يعترف ويشكر لكونه من علماء الاسلام على اعتقاد الجمهور ، ولكونه عظم التصوف ، ومال بالجملة إليه ومات عليه ، بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه . وهو يعتقد في العقل ما يعتقد الفينثاغوريون ، فانهم يطلقون العقل على الذي يطلقون النفس ، ولا يبحثون عنه بحث غيرهم . وهذا يفهم من كلامه في (المعارج العقلية) وفي شرح (عجائب القلب) عندما قال : جميع ذلك لطيفة ، يعني العقل والروح والنفس . وكذلك في تقسيمه الأرواح في (مشكاة الأنوار) وما أشار إليه في (كيمياء السعادة) وغير ذلك من كتبه . وكتابه - على أكثر ما يظهر في أكثر كلامه - هو (رسائل إخوان الصفا) فانه في الفلسفة ضعيف مثل أصله . وإن كانت الحكماء قبل يُطلقون النفس على ما يطلقونه على العقل ، وأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ولا تختلف ، فهم لا يضيفون الرتب العقلية والعقول المادية والكلام عليها . والذي أراده الغزالي لا يصح ، فانه أراد أن يفهم إطلاق العقل والنفس من التصوف بصناعة القلماء واصطلاحهم . فلا هو خلص التصوف ، ولا هو قيل فيه . وهو - مع ذلك كله - موقوف وقادح بالذي ظهر له عندما جرّد

نفسه فانفرد ، وذلك شيء لم يصله المحرر ، ويظفر به بأيسر تناول
المغرور ، والحق عزيزاً اعتزّ عليه وعلى من ذكر قبله (١) .

فاذا انتقل ابن سبعين للكلام عن تلميذ ابن طفيل ، ابن رشد ،
قال : انه « مفتون بأرسطو ومعظم له ، ويكاد أن يقلده في الحس
والمعقولات الأولى . ولو سمع ابن رشد أرسطو يقول : إن القائم قاعد
في زمان واحد ، لقال به واعتقده ، وأكثر تأليفه من كلام أرسطو ،
أمثلة يلخصها أو يمشي معها . وهو في نفسه قليل الباع ، قليل المعرفة ،
بليد التصور غير مدرك . غير أنه إنسان جيد قليل الفضول ، ومنصف
وعالم بمعجزه ، ولا يعول عليه في اجتهاده ، فانه مقلد لأرسطو في مسألة
النفس والعقل وغيرهما » (٢) .

ولوعدنا - بعد هذا السعي - لمقابلة ماجاء لدى الناقدين ، ظهر
أن عبد الحق بن سبعين قلّد سلفه المغربي ابن طفيل في أكثر مقاله
عن الفلاسفة ، بل انه يكاد لا يضيف شيئاً جوهرياً على ماجاء عند
ابن طفيل . سوى ما يستنبط من كلامه . وهذا ينفي عن أبي محمد
صفة الطرافة التي يمكن أن تفرده في هذا المضمار من سابقه .

فكلام ابن سبعين في الفارابي - مثلاً - لا يخرج عن مقاله
فيه ابن طفيل سوى في عدم إشارته إلى جهده الذي « صيرّ الفاضل والشرير
في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم » ، لأن ابن سبعين قد صيرّ
« الرحمة تشمل المطيع والعاصي على حد سواء ، والكل يدخل بها
الجنة » ، فاتفقا في المساواة بين الخير والشر في النهاية .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٥ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤ .

ولا يخفى ما في كلام ابن سبعين عن الفارابي من إكبار وتقدير
وتضمن ، دفعت به إلى القول بأن الفارابي « مات وهو مدرك ومحقق . .
وظهر عليه الحق بالقول والعمل » .

ويزداد الشبه بين نهائي كلامي ابن طفيل وابن سبعين عن الفارابي ؛
يقول الأول : « وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى
إيرادها » ، ويقول الثاني : « ولولا خوف التطويل لذكرت ذلك
مفصلاً » .

ويزداد الاتضاح بين السلف والخلف أكثر في مواضع أخرى
منها كلامهما في ابن سينا ، يقول ابن طفيل : « ومن غني بقراءة
كتاب الشفاء وبقراءة كتب أرسطو ظهر له في أكثر الأمور أنها تنفق ،
وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو » . ويقول
عنه ابن سبعين : « والشفاء أجلُّ كتبه وهو كثير التخط ومخالف للحكيم .
وإن كان خلافه مما يشكر له ، فانه بين ما كتبه الحكيم » .

كما أن كلام عبد الحق في الفلاسفة ، يدفع - في حدود الكشف عن
أصالته - إلى التساؤل عن الأسباب التي وقفت به عند نقد الرجال
الذين تناولهم ابن طفيل ، مضافاً إليهم ابن رشد الذي طبقت شهرته
الآفاق وذاع خبر نفيه وإحراق كتبه ، دون سواهم . لماذا لم ينقد
الأعلام أمثال : الكندي وإخوان الصفا وابن طفيل نفسه - فلم يأت
على ذكره وهو معروف في المغرب ؟ ولماذا لم يتناول أولئك المشتغلين
بالفلسفة والتصوف الفلسفي من أعلام المغرب كابن مسرة وابن قسي
وابن عربي وسواهم ؟

بل ليكاد القَدْر الكَمِّي -- الى جانب التشابه النوعي -- في نقد ابن سبعين يساوي الحدود التي وقف عندها ابن طفيل في نقده وما زاد عليها ، وهو موضوع بحاجة إلى تليق .

إلا أنه مهما يكن الحكم على ابن سبعين في هذا الشأن ، فإن ما قاله عن الفلاسفة الذين تناولهم بالنقد ، يبقى ملزماً إياه بتبني تلك الوجهات من النظر التي أثبتها في « بد العارف » ، ويلحقه - بذلك - ما ينشأ عنها من مواقف . لذا لا بد من تدقيقها لبيان قيمتها ومحتواها :

إن ما يقوله أبو محمد عن اكتساب بحث ابن باجة من صناعة أرسطو ، ليس سبباً في وجهه ، لأنه - كغيره من فلاسفة المسلمين - عمد إلى تجنيد الفلسفة الأرسطية وهي أشهر ما وصل إلى المسلمين من هذا العلم ، لخدمة الأغراض الدينية . وابن باجة لم يخف استفادته من الحكيم ، بل لقد عرف بما هو « أرسطوطالي النزعة على الحصر » (١) .

أما حكم ابن سبعين عليه فيما يتعلق بافتتانه بنفسه ، فصادق على كل صاحب جهد طريف يبذله في المضمار الذي ذكر ، ومثله حكمه على بقية الفلاسفة . وهو يذكرنا برأي « دي بور » في ابن سبعين نفسه ، والذي مر في الباب الأول .

وما أدلى به أبو محمد حول مقال ابن الصائغ في « المادة والصورة وصناعة المنطق » واعتباره سفسطة ، لا يسوغه سوى وجهة نظر الاختلاف المذهبي ، وليس هذا سبباً كافياً .

فاذا دققنا النظر في أسباب اتهام ابن باجة بعدم فهم أفلاطون ، لم نجد ما يدفع لذلك غير اتهام ابن سبعين إياه بأن مقاله - في حدود الاستفادة من المنطق النصوري في تحصيل المعرفة - إنما قد استفاه مظلوماً

(١) عمر فروخ : ابن باجة ص ٢٤ .

عن أفلاطون ، وهذان حكمان يتقصهما الدليل المقارن الذي لم يتقدم به عبد الحق .

أما القول « بغلط وتغالط » ابن باجة في مسائل مابعد الطبيعة ، فهو صرف سبعيني لاعتراف ابن الصائغ نفسه - مما أورده ابن طفيل - وحكاه في « رسالة الاتصال » ، حيث يفيد « إني وجدت ترتيب العبارة في بعض مواضع على غير طريق الأكمل ، ولم يتسع الوقت لتبديلها ، فاعتمدت عليك في ذلك . . فغير ترتيب العبارة إلى الترتيب الأفصح . ونُبّ عني في ذلك المناب الذي عهدته منك » (١) .

فهذا ينم عن الصعوبة التي قد يكون استشرها ابن باجة الأديب ، في النصوص الفلسفية الأرسطية ، وليس يفسح المجال للقول بالغلط والتغالط ضرورة . ولاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أن عيوب أسلوب ابن باجة لم تكن خافية على أحد : فضلاً عن خبره بها ؛ فقد وصل أسلوبه - أحياناً - إلى « حدٍ من الركاكة النابية التي لا يمكن أن يستيفها من شدا شيئاً من الأدب » (٢) ، علاوة على « مخالفته قواعد النحو » بسبب ما وُصف بأنه اهتمامٌ « منصرف للاتجاه في التفكير اتجهاً عقلياً محضاً » (٣) .

إن حكم ابن سبعين على ابن باجة لا ينصف « أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس » ولا يقدر نزعة العقلية التي « تنتصر للعلم والفلسفة ، وتجعلها الطريق الوحيدة للوصول إلى معرفة الطبيعة ، ومعرفة النفس ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال اتصالاً تكون منه السعادة التي هي غاية

(١) ابن باجة : الاتصال بالعقل الفعال ص ١١٨ .
(٢) و (٣) تيسير شيخ الأرض : ابن باجة ص ١٤٥ .

حياة الانسان ووجوده على هذه الأرض . كما أنه موقف يتناسى .
أو يجهل ، جرأة الموقف العدائي الذي وقفه ابن باجة من آراء الغزالي ،
حيث « عدما خروجا على سنة العقل القويم » (١) ، رغم شبهه بما وجهه
- بدوره - إلى الغزالي من نقد .

إنه حكم جائر ، وهو - بهذا - يلغي وجهاً من وجوه إدراكه
الصواب ويظهر غضاً من شأن الآخرين غير لازب ، لا يستدعيه
إلا هدر الجهود الفلسفية المتقدمة في الوصول إلى الحقيقة وتقويض
أركانها .

وحكم ابن سبعين على الفارابي بالاضطراب والخلط والتناقض
والتشكك ، مرده إلى أن « فلسفة الفارابي مزيج من أرسطاليسية
وأفلاطونية حديثة مع صبغة اسلامية واضحة » (٢) . فهو أرسطي
في المنطق والطبيعات ، أفلاطوني في الأخلاق والسياسة ، أفلوطيني
في مابعد الطبيعة . وهو فيلسوف الانتقاء والتوفيق المؤمن بوحدة الفلسفة
والمدافع عنها (٣) ، وهذا مالا يقره أبو محمد ، وهو سبب حكمه .

والقول بأن الفارابي أفهم فلاسفة الاسلام ، وهو الفيلسوف لاغير ،
انصاف له وتقدير في محلها (٥) . لأن أسلوبه فيما كتب « دقيق

(١) انظر الفاخوري ، الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٥٨١ وما بعدها .
الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٠ .

(٢) الفاخوري ، الجر : المرجع نفسه ص ٣٧٧ .

(٣) انظر : سعيد زايد : الفارابي ص ٢١ وما بعدها . محمد يوسف موسى : بين
الدين والفلسفة ص ٥٣ وما بعدها . الموسوعة الفلسفية ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٥) ذهب ، ماسينيون ، إلى أن الفارابي « أول مفكر مسلم كان فيلسوفاً بكل
ماللكلمة من معنى ذلك في مقدمة كتاب ابراهيم المذكور : -

مركّز ، ليس فيه تكرار ولا ترادف ، وهو يعتني باللفظ والعبارة .
ويعطي أغزر المعاني في جمل مختصرة « (١) » ، شغوف بإيراد مايقابل
الأفكار الهامة التي ترد معه ، دون تطويل .

لكن القول بأن الفارابي قد زال عن جميع ماكان عليه . مسألة
بحاجة إلى إثبات يسوقه ابن سبعين لتأييد نظره ، وهذا ما لم يفعله قط ،
وحجته في الامتناع عن ذلك واهية .

أما حكمه على ابن سينا بالتمويه والطنطنة وقلة الفائدة . فيمكن
اعتباره صادقاً ، في حدود ضيقة ، إذا اتخذناه تعبيراً مبالغاً فيه عن
ادعاء ابن سينا شروعه في « وضع فلسفة خاصة » به . ثم عدم خروجه
« بمذهب جديد مبتكر خاص » واقتصار جلّ مافعله في أكثر مصنفاته
على جهد « ألبس الفلسفة القديمة حلة جديدة » (٢) .

وهذا - بالتبعية - مايسوغ قول ابن سبعين بأن تواليف أبي علي
لا تصلح لشيء ، ونفيه إدراكه الفلسفة المشرقية . وقد ذهب - بعدُ -
دي بور إلى أن : رموز ابن سينا في كتاباته هي حكمته الإشراقية ،
فان « نفسه تصبو إلى أشياء ، وليس في خزانه طبعه مايشفي غليلها ،
ولا يروي ظمأها حياته في التصور » (٣) .

وكذا ، تصدق ملاحظة اتكاء ابن سينا على أفلاطون . لدى
مخالفته أرسطو ، من حيث أن « الفلسفة اليونانية التي حاول ابن سينا
أن يوفق بينها وبين الدين الاسلامي ، هي فلسفة أرسطية وأفلاطونية

(١) سعيد زايد : الفارابي ص ٢٣ .

(٢) الفاخوري : الجمر : المرجع السابق ص ٤٤٥ .

(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٨٢ .

حديثه (١) ، لانتخو من آثار الشيعة الإمامية . تنوي في مذهب «امترجت فيه رغبة فارسية عارمة في الحياة بسعي دائب نحو الحقيقة» (٢) ، وأذكته « حلوس صوفية » تملأ الفجوة بين الوحي والعقل (٣) . وذلك كله كاف ليرى ابن سبعين أن بحث أبي علي مما لا يعول عليه ولا يسمع منه .

ويمكن اعتبار حكم أبي محمد على الغزالي - جملة - من أكثر ما قال توفيقاً وصدقاً ، بسبب دقته وما اشتمل عليه من تفصيل لما ذهب إليه من رأي في مواضع نقده ، وإيراده المواطن التي استدعت المخالفة في فكره وتصانيفه . وإن كان قد قيل في حق الغزالي كلام لا يخرج ابن سبعين فيما ذكره عنه ، كالذي قاله « ابن الصلاح » عن ضعف صلته بالمنطق ، وما رآه « الطرطوشي » في الغزالي الذي كاد ينسلخ عن الدين . وهو غير أنيس بعلوم الصوفية ، وقد حكى « المازري » في هذا الشأن ، ما يغني ويفيض ويجاوز تلك النقود (٤) .

أما كلام الأندلسي ابن سبعين عن ابن رشد ، فيستنبط ماتعلق منه بتقليد أرسطو أو الاشتغال بمذهبه من إفادة ابن رشد نفسه ، حيث يقول : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً ، فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين

(١) تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ص ١٤٦ .

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٢ .

(٣) دي بور : دائرة المعارف الإسلامية . الفاخوري ، الجر : المرجع المذكور ص ٤٧٤ وما بعدها . شيخ الأرض : المرجع السابق ص ١٧٤ وما بعدها .

(٤) انظر : عبد الكريم المشان : سيرة الغزالي ص ١١٩ وما بعدها ، حيث أورد « ذكر الطاعنين على هذا الامام » متقولاً حرفياً عن مقدمة الدكتور سليمان دنيا تحقيق كتاب « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » ص ٣٧ وما بعدها .

عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لَقُرْب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة الملك فافعل . وإني لأرجو أن توفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى هذه الصناعة . وما يعني من ذلك إلا ماتعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه . فكان اللذي حملني على تلخيص ماخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس في جزء واحد في نحو من مائة وخمسين ورقة (١) .

لكن تجاوز ذلك إلى الجزم بأن ابن رشد يقلد أرسطو تقليداً أعمى ، يقول معه إن القائم قاعد في زمان واحد ، فهو زعم لأصل جازم له . وحديث أبي محمد عن قلة باع ومعرفة ابن رشد وبلادة تصوره ، فأغلوطه أو مغالطة يرتكبها المرسي تجاه من درس الأدب والدين والفقه والطب والرياضيات ونبغ في الفلسفة ، وعرف بالفيلسوف الفقيه ، ذلك الذهن الذي تعمق الفلسفة اليونانية ، والأرسطية خاصة ، حيث وضع على أرسطو شروحات هامة أحدثت في أوروبا مدرسة أرسطية تعتمد قراءته فيها . وهو لا يقدر تلك العقلية الثاقبة العميقة التأثير في الخاصة والعامة ، التي دفعت الخليفة « أبا يوسف » لإصدار منشور على الناس يحظر الفلسفة ، وسبب نفي ابن رشد وإحراق كتبه (٢) .

(١) محمد عبد المنعم خفاجة : قصة الأدب في الأندلس ج ٢ ص ٢٨٩ وتاليها .

(٢) انظر : محمد موسى : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة المصير الوسيط ص ٣٥ وما بعدها . الموسوعة الفلسفية : ص ١١ وتاليها . عادل العوا : الكلام والفلسفة ص ١٣١ وما بعدها . الفاخوري ، الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٦٣٥ وما بعدها .

بعد الذي تقدم ، أرى أن الذي يشفع لابن سبعين في تلك الهفوات التي ارتكب بحق الفلاسفة المسلمين يردُّ إلى جملة أسباب ، قد يكون بعضها أو كلها دافعاً ؛ وهي :

١ - إن هذه التقود وردت في « بد العارف » الذي ألفه في مطلع حياته (١) . بعد أن كان قد تناول منطق أرسطو وأتباعه بالنقد . ونقل في هذا الكتاب فقرات حرفية عن الأجوبة التي حكاها في « الكلام على المسائل الصقلية » (٢) .

٢ - حرص ابن سبعين على الظهور بعيداً عن الاشتغال بالفلسفة ومسائل أعلامها ، نظراً لما يثير هذا من شبهات الزندقة والإلحاد والكفر . مما كان شائعاً آتاهمُ المشتغلين به .

٣ - عدم الرضى عن جهود أولئك الأعلام الذين جمعوا بين مؤلفاتهم روح المؤلفات الأرسطية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة ، أو جميع ذلك في وقت معاً .

٤ - والأساس الأهم في تلك الانتقادات هو الاختلاف المنهجي القائم بين أبي محمد والذين سبقوه ، بما هو فيلسوف الوحدة المطلقة وحامل لواء التوحيد على كل مستوى .

ومن المفيد أن نلاحظ أن ابن سبعين قد خفف من حدة انتقاد فلاسفة المسلمين واليونان ، في الفترة المتأخرة من عمره ، أعني في

(١) انظر : بلوي : مقدمة رسائل ابن سبعين . التفاتراني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) أورد المواضع الأب « لاتور » في العدد ٩ من مجلة « الأندلس » تحت عنوان :

Ibn Sabin ysu Budd AL'Arif, p. 388.

الرسائل ، فهو يورد في هذا الشأن كله : « قل أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمي حيث معلمي ، من : توقف أرسطو وتشتيت مسائله الإلهية خاصة ، فان غيرها من سائر العلوم أحكمها ولم يغلط فيها إلا في القليل ، ومن شكوك المشائين ، وحيرة أبي نصر ، وتمويه ابن سينا في بعض الامور ، واضطراب الغزالي وضعفه ، وتردد ابن الصائغ ، وتنويع ابن رشد » (١) .

كما أورد - في الرسائل أيضاً ، في موضع آخر - رأياً في مذاهب الفلاسفة قوله : « أجلها في العلوم النظرية مذهب المشائين ، والأقدمون منهم في الإلهيات أنبأه ، غير أنهم يغلطون . وهم أقرب إلى الأنبياء وإلى الإيمان بهم من غيرهم ، وأرسطو ذكر أمرهم في نيقوماخيا ، وهذا الرجل كان جليل القوم في المهنة إلا أنه في القوى والأحوال الإلهية مثل غيره ، ومثلك بعض الأسرار الإلهية وكمها . وأفلاطون في التجرد والتوجه وفهم الأحوال الإلهية أثبت . وان كان أرسطو أجل منه على الإطلاق ، فانه توجه وكان حاله في سره » (٢) .

مشكلة المعرفة :

« يعبر عن أصالة ابن سبين المنهجية ، ليس نقده الفلاسفة - كما ألمعت - ولكن نقده منهج الفلسفة في الوصول « بالجواهر إلى العقل الفعال وبالعلم إلى الكلي » عن طريق البحث في « الطبيعة وما بعدها » وباستخدام المنطق واللفظ الاصطلاحي ، أو الوحشي كما يسميه .

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ٣٢٦ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٦٩ والتالية .

وقد أصاب عبد الحق في ماوجه لناهج الفلاسفة من نقود ، من حيث أن براهينهم لا تتم إلا بافراضات هي بمثابة المسلمات الأولية ؛ كالقول بوجود علة أولى ليست معلولة لغيرها ، أو القول بوجود محرك لا يتحرك ، أو بوجود واجب ينصرف إليه الوجود الممكن .

لكن مفكرنا - بنقله ذلك - لم يستبدل بالمنهج ما هو أكثر موضوعية ولا بالمنطق الصوري أداة أكثر فاعلية وبعداً عن الخطأ ، بل اعتبر النظر في قوة النفوس ، مع موافقة الكلام الفصل بالاستقامة العقلية ، وإثبات الحق والافتقار له ، والرجوع للنفس ؛ إنما يغني عن المنطق (١) ، وفتح بذلك باب الخطأ على مصراعيه ، نظراً لعلم إدراك النفس ما حولها بغير الحواس المرصّصة للغلط بالفوارق ، فالنتيجة حصول مفارقات جديدة لا معدودة ، كان المنطق الصوري قد تخطاها بقواعده الصارمة .

إلا أنه لا بد من اعتبار « تحقيق الوجود » نوعاً من التفكير الراقى ، تجرّيداً يحتاج إلى قلمات عالية لترع الأوهام ، وهو - بالتالي - ينطلق من العقل ويعود إليه . فإذا كان « الشيء الوحيد الذي يتمتع بالقيمة لدى الانسان ، باعتراف الناس جميعاً ، هو صفته كإنسان ؛ أي اتصافه بالعقل الذي به لا يختلف الانسان عن أقرانه أبداً » (٢) ، فإن أبا محمد يعتبر في أقصى حدود المحافظة على هذه القيمة العليا . وهذا ما يجعل جميع الطرق النسكية والإلهامية والنوقية التي بلأ إليها فلاسفة متصوفون لتحقيق وجود الله ، قاصرة لديه ، وغير قميئة بتحقيق ذلك المرمى ، ولاهنة دونه .

(١) ابن سبين : بد العارف ص ٥ .

(٢) أندريه لالاند : العقل والملاير ص ١٥٢ .

لقد تجاوز ابن سبعين ذلك كله، بقوله: إن «صور الخلود والبراهين في النفس أبدية، ثابتة على حالها، لا تتغير وإن تغير المحسوس» ، فكان تجاوزه مسلماً لانخروج عن إطار أي جهد قلمه الفلاسفة السابقون لتفسير بقائها بزوال الجسم، ورفعها وتمايزها، ومعرفة الله بها. وهذا ما جعله يقول: «الوجود في كل موجود هو الحق في الانسان، وإن الحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم التي هي أمور الله» (١). وإذا كان قد حصر الأوهام في تسعة حتى يختص معرفة الوجود الحق هذا، ثم تجاوز المنطق بما هو معتمد الأوهام المذكورة (العقول، العلم، القياس، الحد، النفس، العادة، الاضافة، الزمان، المكان) فان ذلك لم يحقق له سوى التعبير عن رغبته في الوصول إلى الحقيقة، التي كان الآخرون من المفكرين جادين في البحث عنها أيضاً. ذلك لأن جعله الأوهام تسعة قسمةً مفتعلة لا يميزها سوى ميله لاستخدام هذا الرقم، قصد تجاوز الرقم «سبعة» عند المتصوفة والباطنيين، مما أشرت إليه في موضع سابق.

فإفراد الحد - وهو جزء من القياس - والنفس - وهي موازية العقل عنده - لايتمدان أصلاً معرفياً مقبولاً. وهذه القسمة ليست حاسمة - أيضاً - لأن القياس يقبل الدخول - دون تناقض - في إطار العلم الذي يتم بالعقل، وكذا تدخل العادة والإضافة في خصائص النفس، ودخول العقل - بما هو جماع القوى المدركة - في النفس عامة. بل لن يضرب شيئاً - في هذا المنظور نفسه - أن يقال: «الأوهام عشرة» بعد ضم «القضية» وسطاً بين الحد والقياس المذكورين.

(١) ابن سبعين: (م. ت.) ص ١٤٩، وانظر الفصل ٢ الباب ٣ من البحث.

ولا يضر أن يقال : « الأوهام أحد عشر » بعد ضم « القسمة » مقابل الإضافة ، أو « اثنا عشر » بعد ضم « العكس » بما هو استنتاج مباشر إلى جانب القياس الذي هو استنتاج غير مباشر ، أو « ثلاثة عشر » بعد ضم « التقابل » إلى جانبها ، أو أن تكون تلك الأوهام أكثر من ذلك بقليل أو عظيم .

يضاف إلى ذلك أن ابن سبئين قد منع بهذه القسمة أي معرفة بغير طريق الوهم ، وهذا يعني القطع بخطأ كل معرفة ، وهو تكريس لقصور العقل وشك مطلق في قدرته ، لا يخرجنا منها إلا مسلمة اعتقادية بظهور إلتهمي حقّ يترك الفكر الفلسفي المتعمق على بين شديد .

لقد فطن الغزالي - من قبل - إلى ضرورة اصطناع الإقناع في الدين ، لكنه استقى أدواته الرئيسية من المنطق الصوري ، أو استخراجها من القرآن به (٥) ، لاعتقاده أن المنطقيات « نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف بلا مبالاة » (١) . ومع ذلك لم يصح له التمسك بالدين إلا بعد أن لاذ بأحوال المتصوفة .

وشغل ابن طفيل والبطلوسمي وابن باجة وابن رشد - شأنهم شأن فلاسفة المشرق - بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، لكن بقي المنطق الشكلي يحوز الرضى لديهم أجمعين ، فوقعوا تحت جميع

(٥) يقول الغزالي بوجود خمسة موازين « أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها » لإدراك الحقيقة . (انظر كتابه : القسطاس المستقيم ص ٩٠ وما بعدها) .
(١) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٥٨ .

ما يقال على هذه الأداة من نقود (٥) . ونجاة ابن سبعين الظاهرية من هذا ، ليست هي التي تجتنب في جهده الفلسفي وروح اتجاهه المذهبي ، لأنها توقعه في مترقات أكثر خطورة ، مما سأعرض له في الفصل التالي .
والذي يستحوذ على الانتباه ، في نقد أبي محمد مناهج مخالفه ، هو ذلك الحدق وتلك المهارات العقلية التي يمتلكها ؛ مضافاً إليها أصوله المذهبية التي تبيح أن يدخل كل شيء ضمن دائرة الوجود - المطلق . حتى يُطْلَقُ على العشر المقولات المتباينة المختلفة : الوجود ، والشيء الواحد . والحق . والأمر - بالترادف .

فهو في نقده الحدق - مثلاً - رأى أنه ؛ إذا نظر وحقق ، وجود مركب من ثلاثة أشياء : وجود ، وصفة نفس ، وعبارة موضوعة له بصفة النفس . وذهب إلى أن العبارات لا يلتفت إليها ، فينتج أن ليس يبقى في الحدق إلا محض الوجود . هذه النتيجة لا يتم الوصول إليها إلا بالقفز الذي يهمل العبارات دون سبب غير الزعم بأنها لا يلتفت إليها ، كما أنها تعرض عن صفة النفس ، أو تعتبرها وجوداً محضاً ، فتقع في مصادرة على المطلوب ، إذ لا يميز ذلك سوى العزوف عنه .

(٥) من ذلك مايراه « برتراندرسل » من أن « القياس نظرية لأهمية لها » لقيامها على مبادئ اتساق الفكر مع نفسه ، وهي مبادئ ليست واضحة بذاتها . ومايراه « جون ستوارت مل » في أن « القياس لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة » ، وهو بذلك يقع في مغالطة « المصادرة على المطلوب » . ومايراه المناطقة الوجوديون في « عدم إمكان استنتاج كذب أحد الضدين من صدق الآخر في جميع الأحوال » بسبب وجود المجموعات الحالية . (انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة : المنطق الصوري ، ترجمات الأعلام المذكورين . ألفريد جوائز آير : Language Truth and Logic مقدمة الطبعة الثانية ، والفصل الخامس) .

و كذلك نقده الألفاظ الستة « وسواها من موضوعات المنطق » ،
فهو لا يخرج عن هذا الخط ، لأنها لا تزيد عنده على كونها قضايا من
الوجود المطلق .

وعطفاً على تلك المواقف ودوافعها والنتائج المتحصلة عنها ، تبدو
المناقشة في الخبرة الدينية السبعينية لاغية تماماً ؛ لأن الإقرار بأن بعض
الناس لهم تجارب دينية تمتع من وجهة النظر النفسية ، لكنه لا يتضمن
افراض وجود معرفة دينية خاصة .

وإذا كان موضوع « علم التحقيق » - كما يراه ابن سبعين -
هو الحق ، ومنهجه الحق ، وغايته الحق ، وهو هو ؛ فان منطقه لن
يتج شيئاً جديداً غير الحق ، فيكون غير قابل للتحقيق بعد ما تقدم ،
لامتناع كل شيء غيره عنه .

والقول بأن حال المحقق - لدى ظفره بمحيقة الوصول - هو أعلى
وأجل من الذي يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلي ، على حد تعبير
ابن سبعين ، لن يكون سوى إعلاء بالدرجة وتجريد للأحوال اليومية
المعاشة ، أو أنه شيء لا يقبل هذا النوع من الأحكام لعدم قابليته
التصور . هذا السبب عينه هو الذي حدا بمفكرنا إلى القول بأن معرفة
الوحدة هي العلم الإلهي ، وجعله يذهب إلى القول : إن التحكم على
وصفها بالألفاظ مما لا يحمل ، ولا يجوز ، ولا يمكن .

هكذا ، تنغلق الأبواب . وهكذا يبدو أن الفيلسوف الذي ملأ
كتبه بالتأكيدات على معرفته الحقيقة الدينية أو الأخلاقية بشكل طريف ،
إنما قد زاد مادة التحليل النفسي فقط ؛ إذ لا يمكن لأي فعل كهذا

أن يكشف عن جانب من الواقع ، مالم يستطع وضع قضايا قابلة للتحقيق تدخل في النظام التجريبي الذي يكونه العلم (١) .

مشكلة النفس :

فاذا انتقلنا للحديث عن نقد النفس ومتعلقاتها ، استأثر بالانتباه ماذهب إليه ابن سبعين من قول بأن الأربعة الأئمة وبعض أعلام الكلاميين والصوفيين قد حققوا الأمر في النفس على النحو المذهبي عنده . كما يستلقت النظر إلى استنباطه مواضع الاشتراك التي قررتها مذاهبهم دون تسوية . بغية الإبقاء على النفس والروح سرأ لايكشفه ويتحكم به تماماً إلا الله .

وفي هذا مايشير إلى فهم واضطلاع وحسن اشتغال ، مما يتطلبه البحث في مشكلة النفس ؛ وإن كان ذلك وحده لا يكفي ، فالتوايا الحسنة ليست هي التي تنشيء العلم .

ومن الانصاف القول بأنه لم يكن في مكتبة المكتسب العلمي المتوافر لابن سبعين وأسلافه - وهو ضئيل قليل فطير - أن يصل إلى تصور صادق عن النفس وحالها . ولذا لم يخرج ، في جملة انتقاداته . عن مسار الافتراض التأويلي للروح الديني الذي لم يدل ببيانات علمية أو تجريبية في هذا الشأن .

ويبقى أظهر الجهود في نقده مذاهب سابقه في النفس ، تلك التي صاغ فيها تناقضاتهم الضمنية ، ولاسيما التغيرات في وجهة نظر كل

(١) انظر : Ayer : Critique of Ethics and Theology ,

Ibid, pp. 102-120.

فيلسوف فيلسوف ، بتنوع الحديث في عدد مصنفاته أو مواضع البحث فيها ، على نحو ما فعل قبله ابن طفيل ؛ مع التحفظ على تفصيلات هذا الرأي مما أوردت قبل .

أما اعتبار مفكرنا الكلمة الجامعة ، كالأخوذج أو الهيولي ، لجميع ماذكر الفلاسفة من تقسيمات وتسميات للنفس ، على أضعف تقدير ، وأنها هي « الكل عند القوي المدرك » ، فهو ضرورة إيمانية واعتقادية يفرضها مذهبه الخاص ؛ ولا تخرج آراءه في النفس عن النقد الذي وجهه إلى أسلافه من فلاسفة المسلمين ذاته ، بما هو دحض يفرضه منهج في إطلاق الوحدة ورفض جميع ماسبق تقريره مما يخالف هذا الأصل .

إلا أنه مهما تكن المسلمات الإيمانية التي سنعرض لها عند مفكرنا ، ومهما تكن دواعيها ، فإن ذلك لا يمنع من الإقرار بأن ابن سبعين قد ذهب - كما فعل « هجل » بعد - للأخذ بالرأي القائل : إن « جهلنا الفعلي بالعالم لا يسوغ القول بوجود لا يمكن أن يعرف ، إذ ليس في العالم ما لا يستطيع العقل الانساني أن يعرفه ، مهما نطلق عليه من أسماء كاللامتناهي أو المطلق أو الشيء في ذاته » (١) ، وإن كان ذلك قد عبر عنه بصيغ أخرى مثل : نزع الوهم ، الإحاطة ، والتحقيق ، وغيرها مما يزيد في الفصل الآتي بيانه .

(١) ولتر ستيس : فلسفة هجل . لنصه الدكتور بديع الكسم في محاضرات عن فلسفة هجل ، أقيمت بقسم الفلسفة بجامعة دمشق ، وهو في : ص ٩ من المطبوع عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .

الفصل الرابع

الفلسفة الإيجابية والاعتقادية

يتيح الاطلاع على الأعمال النظرية التي خلّفها « الفلاسفة المسلمون » أن نراقب عن كثب ذلك الروح المميز لحملة الأفكار اليونانية القديمة ، ذات الطعم الأرسطي والأفلاطوني خاصة ، بعد أن أدخلت في التضكير القلبي الديني : للاتكاء تارة ، وللتسويغ طوراً ، وللاقتناع مرات .

والميتافيزيقا عند مفكري الاسلام لم تفر عن اصطناعها محور ارتكاز لها ، استحدثته مما يؤلف مشكلة العلاقة بين الحرية الانسانية والمشية الإلهية ، وإن كان حلها قد سار في منحى جبري وأحدي ، على وجه الاجمال .

بل لقد ذهب بعض المفكرين إلى القول بأن أولئك القوم الذين اشتغلوا بالفلسفة من مفكري الاسلام ، إنما يتناولون « عقائد الاسلام من خلال ظواهرها . . . ويأخذون من هذه العقائد ، المتعلقة بالله وصفاته مثلاً ، بعض عناصر تزيد تفكيرهم ثراء . لكنهم يلتمسون هذه العناصر ، مادامت بمثابة مواد تقتضيها أبحاثهم الفلسفية في سياقها . فحيث لا يتلافى هنا السياق مع تعليم القرآن ، تراهم مترددين في تحويل القرآن إلى

رموز وإشارات ، وقصدهم من ذلك - فيما يدعون - انقاذ ظاهره . .
لكنهم - جميعاً - لم يتورعوا عن الاستخفاف بمعنى القرآن الحقيقي ،
تعزيزاً لقضاياهم في الفيض أو لعلمهم بالانسانيات ، (١) .

والحق : إن الفلسفة الاسلامية عنيت - منذ بداياتها - بأن تحطم
معضلات الإشكال التي يثيرها الاسلام في الاعتقاد والمسائل الايمانية .
ولا يمكن لدارس أن يتجاهل مفهومات النبوة والوحي وشروط الآخرة
وأحوال النفوس ومسوغات العقائد ، في آثار الفارابي وابن سينا والكندي
وابن رشد وابن طفيل وابن سبعين والغزالي وابن الصائغ والبطلوسي
وابن عربي وأضرابهم .

والكلام في الله والنفس والعالم عند عبد الحق بن سبعين ، يمكن
أن يقدم أتمودجاً عز ذلك التراث الغني الذي خلفته جمهرة من المتفوقين ،
من أحكام جازمة أو مترددة في تلك الموضوعات ، وما أثبتته الجهد
العقلي الديني الذي صرفوه من إلزام بجملة القضايا التي تدخل في صلب
تكوينه النظري ، مادام التمسك بوجود إله واحد أصلاً قائماً فيه .

أسس الفلسفة :

في إطار تقويم الاتجاه السبعيني ، يحسن أن نلاحظ أن الأساس
البيسط الذي ينطلق منه ابن سبعين لإرساء قواعد مذهبه الفلسفي ، والذي
يتمثل في التمييز بين الحقيقة والوهم ؛ إنما يتطلب فكراً ثاقباً بالقصد
الأول ، وهو - بالقصد الثاني - يستلزم وجود أساليب تحقيقٍ لذلك
غاية في الصعوبة . وقد لا يتحقق هذا المطلب إلا على مستوى تصور
تحققه ، أو على مستوى الوهم ، بحسب التعبير السبعيني .

(١) غرديه ، قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ج ٣ ص ٤٨

لذا ، لا بد من تفصيل المرتكزات التي أقام مفكرنا أسس فلسفته العامة عليها ، من خلال تناوله قضايا البحث في الأربعة الأصول : الله ، النفس ، العالم ، والأخلاق .

أ - الله :

إحالة الوجود كله إلى الوجود المطلق ، ونفي كل ممكن - على التحقيق ، الله فقط - ليست فكرة جديدة طارئة على العقل البشري (٥) ، وإن كانت طريفة في خط الفلسفة الاسلامية التي تناهت أخبارها إلينا ، نسبياً . فقد قال باسديو في كتاب جيتا : أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية ، لأن بشن جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما (١) .

لكن طرق الإفصاح عن هذا الاتجاه في الفكر الديني هي التي تعددت وتغاير صوتها المعرب ، بحسب كل مفكر وفلسفة . وللإطلاع

(٥) الهند أول من عرف بالأحادية أو وحدة الوجود . ثم تأثر بهم أقطاب الطبقة الأولى من فلاسفة اليونان ، فأثر كل منهم مادة جمل منها الأصل الذي تتكون منه الأشياء باجتماع بعضه مع بعض ، أو بالتكاثف ، وتفسد بافتراق بعضه عن بعض ، أو بالتخلخل . (انظر : كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٢ ومابعدها . المعجم الفلسفي : ص ٤ . الحيني : في العقائد والأديان ص ٩٠ ومابعدها . الفاخوري والبحر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٠ ومابعدها) .

(١) أبو الريحان البيروني : تحقيق مالهند من مقولة ص ١٩ . و « باسديو » المذكور هو أحد زهاد الهند ، و « جيتا » كتاب شعبي في الديانة الهندية .

على ذلك في التجربة السبعينية ، أعرض للمبادئ والنتائج التي أوصلت إليها

١ - المسلمات : المبادئ التي يقوم عليها الاتجاه السبعيني أصول مذهبية تعتبر بمثابة مصادر إيمانية ، لأنه اعتبرها ظاهرة بذاتها ضرورة ، وهي ليست كذلك . وتظهر هذه المسلمات فيما هو آت (١) :

١ - الحق موجود (٥) .

٢ - هذا الحق واحد .

٣ - كل شيء ماعدا الحق وهم .

٤ - إدراك الوجود الحق ، الموهو ، يتم بصرف الوهم « هو » إلى وهم « أنا » تكون فيه « الآتية والهوية معاً » ، فيوجد « من لم يكن - الموهو » ويعدم « من لم يزل - الأنا » .

٥ - هذا الإدراك ممكن بالوسائل العقلية الانسانية المتوافرة لنا .

والسبب الذي يمنع ابن سبعين من البرهنة على قضاياه هذه ، كونها مستحيلة ، للدخول « الحق » حداً في كل منها ، حتى بما هو مطلق . فقد أفاد مفكرنا أن : الوجود في كل موجود هو الحق في الانسان ،

(١) انظر : ابن سبعين : (م . ب . ت) ص ١٧٥ . للبحث : ف ١ ب ٣ .

(٥) يدل لفظ « الحق » على معنيين : ١ - ماه الوجود هو هو ، فكل موجود حق بحسب حصوله على ماهيته . ٢ - المطابقة بين المعرفة والشيء المعروف (انظر : كرم : العقل والوجود ص ١٢٩) ، كما أن « الحق » يعني الاحساس أو الشعور بالكشف ، وما ينكشف في الحالة الدينية - على أقل تقدير - هو الله ، وليس أي قضية عن الله ، والقول إن « الله هو الحق » يعني أنه هو مضمون الكشف . (انظر : ولتر ستيس : الزمان والأزل ص ٢٥٩) وكلام ابن سبعين في « الحق » يفيد المعاني المذكورة بالترادف .

والحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم التي هي أمور الله (١) .
وجعل الحق كذلك يعني لانتهائه وعدم وقوعه تحت حصر ، إذ أن
مانعرفه عن النهائي أو المحدود ليس يكفي لتعيين المطلق بالذات ،
وتعيين المطلق - في حالة كهذه - لا يتم إلا باخراجه من دائرة المطلق ذاته.

إن ابن سبعين قد أدرك أن الوصول إلى اللامتناهي المطلق ، من
المتناهي المقيد ، غير ممكن ، فأثبت أن « الإحاطة ليست بتحصيل حاصل » ،
وهذا ماجعله يبدأ من المطلق إلى المقيد . وتبعاً لذلك اعتبر أن « كل
مانراه ونعلمه ويمكن أن يوجد » محمول على « قضية ثابتة » هي « الوجود
المطلق » ، ثم قال : « لا بد للقضية الثابتة أن تُعلم ، وعلمها فيها ومنها
وعنها وإليها وبها » (٢) . ذلك أن « المحقق بالحق لا يذهب عن الحق ،
ولا يحكم إلا به وله ، وهو الذي يصرف الحق إلى آنية الحق . . ويقول :
« كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما كان عليه » (٣) .

ينتج عن ذلك أن « الحق » في فلسفة ابن سبعين « وجود غامض
مفترض » هو صورة كل شيء وغايته . ولاحقيقة لشيء إلا به ،
ولا وجود إلا منه (٤) . إنه « منتج وهمي » ولو كان أبو محمد رتب
كلامه لتحصيل هذه النتيجة لأصاب أكثر .

٢ - البرهان : وعلى الرغم من الافتعال الظاهر في إمكان تمييز
الحق عن الوهم ، والقصور الظاهر في تحديد الأوهام التي قال مفكرنا :

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٧١ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٥ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٢ .

إنها « تشعر بالشيء الذي يجد ذلك الشيء » (أي الوهم - ماعدا الحق) من كل الجهات « (١) ؛ فان طموحه إلى إكساب قضاياه تلك صفة الرسوخ والثبات يسير به إلى القول بتقديم برهانه على وجود المطلق . بماهو دائرة الوجود ، من حيث أنه إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء . وفي سبيل هذا المسمى يقسم الوجود إلى الثلاثة الأنواع : المطلق ، المقيد ، المقدر ، ليحكم - بعد - بأن لاقيام للأخيرين إلا بالأول (٢) . وبالنظر في هذه القسمة نرى أنه لا يستحدث جديداً فيها ، زيادة على ماكان سابقوه قد اعتمروه من أصل في التمييز بين الوجود الواجب والوجود الممكن وقيام الثاني بالأول . لهذا يصح في نقد قسمته ماصح في نقد تلك .

هذه القسمة - بنوعيتها : التقليدي الشائع والسبعيني - تقوم مسلّمةً إيمانية ، تتمثل في الوقوف عند « علة أولى » ليست معلولة لغيرها في سلسلة الموجودات ، من حيث اعتمادها مبدأ « لكل موجود علة » أو « لكل ما يظهر في الوجود علة » ، فتخرج على الأصل الذي بدأت منه . والقول الذي يفيد بأن لا بد من الوقوف عند « علة أولى » لمنع التسلسل ، هو شأن مفترض أو متصور أو « وهمي » . وهو استخدام غير مشروع لمبدأ العليّة ، وبه يغتو « الوهم سبب المطلق » أيضاً .

٣ - الثبوت والامتناع : الله لدى مفكرنا « لاوصف له سوى الثبوت . . هو الوجود في كل موجود . . هو في النار نار ، وفي الحلو

(١) انظر : الفصل الأول من الباب الثالث .

(٢) ابن سبعين : بد المعارف ص ١٠٢ ، (م ي ت) ص : ١٤٩ ، ٢٣٤ ،

حلو . . وفي ح ح وفي ن ن « (١) . فإذا قابلنا هذا الكلام بما تقدم في الفقرة السابقة ، عن الوجود في كل موجود ، صح أن نقول : إن أبا محمد يذهب للقول بأن الله هو الوجود في كل موجود ، وهو ماهية الانسان ، وهو في كل شيء هو هو ؛ ولزم من ذلك أنه : هو الانسان ذاته والعالم ذاته .

وقد سبق لابن سبئين أن اعتبر ماهو غير الوجود الواجب عدماً من جهة ، ووجوداً من جهة أخرى ، كما رأى المعلوم مالمس بشيء ، ومالمس بموجود هو معلوم أيضاً . ويحمل هذا الأصل على مطلقه — بماهو صورة كل شيء ، أي مالمس بشيء مادون سواه ، أو بالتحديد — يكون المطلق السبيني غير موجود ، بماهو مطلق ، ولا يمكن ثبوته إلا بما هو انساني بالذات . فأحكامنا المتعلقة بالمستقبل لاتتصف بالصدق ضرورة ، وكذلك مايتعلق باللامتاهي الموجود ، وافتراضها صادقة ، على هذا الأساس ، ظاهر التناقض .

وسبق لابن تيمية ملاحظته أن قول ابن سبئين « الله فقط ، والكثرة وهم » ينطوي ذاته على تناقض : فقوله « وهم يقتضي متوهماً . فإن كان المتوهم هو الوهم فيكون الله هو الوهم . وإن كان المتوهم هو غير الوهم فقد تعدد الوجود . وكذلك إن كان المتوهم هو الله فقد وصف الله بالوهم الباطل ، وهذا — مع أنه كفر — فانه يناقض قوله الوجود واحد . وإن كان المتوهم غيره فقد أثبت غير الله ، وهذا يناقض أصله ، ثم متى أثبت غيراً لزممت الكثرة ، فلا تكون الكثرة وهماً بل تكون حقاً » (٢) .

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٣٠ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ص ٧٨ .

٤ - صوت : وضع ابن سبعين جميع ما وضع من أجل رفع الانسان إلى الله . مدفوعاً بحرصه على هذا الكائن العاقل واحترامه غير المحدود . وهذا مادفعه إلى إدراك ضرورة أن : « الله ، كما يكون موضوعاً جديراً بالعبادة ، لا بد له من أن يبقى غير مشوب بشوائب العالم الذي يعبده » (١) ، فرأى : « أن الحق ليس بتاقص ولا تام فقط ، بل هو فوق التمام . . . وبأن وصح أن الحق فوق كل اسم تسمى به وأعلى منه وأرفع » (٢) .

وجدير بالملاحظة أن الله - المثل الأعلى الذي ينشده ابن سبعين ليس مثلاً أفلاطونياً ، أي ماهية فوق الحسية ، وليس النموذج المنفصل البعيد العام الذي تدخل فيه الكائنات المشخصة في هذا العالم . « فمثال أفلاطون استشرافي ، وعقيدته ثنائية لأنها تعارض العالم المعقول معارضة جنرية بالعالم المحسوس » (٣) .

أما إله ابن سبعين ، فيتراعى من خلال البشر أنفسهم ، والعقل الانساني شرط ضروري في الوصول إليه ، بتزع وهم الكثرة والنسبة والتعدد والإضافة وما إليها ، بالتحقيق على سبيل التحدد ، « فالعقل خلقت ضابط للعلوم ، وميزان لها يقيدها ويضبطها ، ويميز صحيحها من سقيمها . . . والاتسان خليفة ، وهو خلق ضابط لجميع الصور الحسية والخيالية ، وميزان لها يقيدها ويضبطها . وهو الميزان الأكبر ، والخليفة الأظهر ، ميزان الموازين ، وخليفة الخلفاء والعقل بعض ما فيه ، والعلم جزء مما يحتويه » (٤) .

Goad: philosophical Aspects of Modern Science, (١)
p. 332.

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

(٣) رينيه سيرو : هجل وفلسفته ص ٣٠ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٢ .

وقد رمى المرسي إلى القول بالتحقيق تلبية لوقائع الحياة اليومية والثقافات المتعارضة والاختلافات الناشئة عن الضمائر ، واعتبره علماً يستحق الاضطرار إليه من الأوضاع المملوطة التي يكون عليها الفكر ، لكنه لم يخرج عن مضمار التصور إلى العمل ، فبقي مسعاه مطلباً نظرياً .

فهو - مثلاً - في القفر الذي يعتبر من أهم المحاور التي تقوم عليها فكرة التصوف بوجه ما ، يتحدث باطلاقات تتسع لكل تأويل نظري ، فيقول : « القفر هو الذي يسبح في بحر الشرف ، وينسخ العادة بأحكام خرق العادة ، وينسخ مقام الوحشة بالوحدة ، وينسخ مقام الوحدة بالحرية ، وينسخ الحرية بالعبادة في حال الاتصال بالأدب المستولي ، وينسخ التوكل بالتسليم ، والتسليم بالتضويض ويترك معقوله في معقوله متخيراً ، وينسخ التضويض بالرضى ، وينسخ الرضى بالتوحيد ، ويقوِّي التوحيد بالمحبة ، ويحفظ المحبة بالمعرفة ، ويخلص المعرفة بالمشاهدة ، والمشاهدة بالمقامات الفارقة كلها ، والجميع بالتحقيق ، ويركبها ويسلسلها بالتوجه والبحث والإنابة والأوبة ، ويصرفها بالكلام المقيد بالعبارة والاشارة وبالبعث ، ثم بالدقيقة ، وبالكل ، ثم باللطيفة وبالمذكور ، ثم بالحقيقة وبالمذكور في المذكور - فافهمه(١) .

وفي حمأة ذلك التداخل والارتباط والتسلسل والإيراد والإحالة والنشر والعطف ، يبقى ماقيده ابن سبعين داخل البحث في منظومة الجهد العقلي ، دون السلوك العملي أو المباشرة الإجرائية أو ماينقل الإمكان إلى الفعل أو المتصور إلى الواقعي ، فلا يخرج عن الإطار الذي عنده وهم في وهم في وهم .

(١) المصدر نفسه : ص ٢٣٧ وتاليها .

وأقرّ - رغم هذا التوقف - بأن الفكر في علم التحقيق هذا ، هو فعل من نوع خاص - بمعنى أو وجه ما ، كما يريد ابن سبعين - من حيث هو عملية بحث للوصول إلى الذات الانسانية ، وإلى الوجود الحق الذي ليس بمنأى عنا ، وإن كنا لانلمحه على نحو بسيط مباشر .

ولأن الحرص على أن يكون « الأمن أولاً » يلعب دوراً بالغ الأهمية في إثارة النظر على العمل ، اختلف اتجاه مفكرنا عن غيره من ضروب المعرفة بأنه اشتغل بالبحث عن صورة من الوجود - أعلى وأقصى مما تشغل به العلوم الطبيعية . فكانت عنايته بالأفعال الانسانية مقصورة على الغايات الكامنة وراءها ، والتي تستمد « إلزامها ومسؤوليتها » من طبيعة العقل البشري ، فصرفت بذلك الفكر عن البحث في الأهداف التي توحى بها خبرة الظروف الراهنة ، وعن البحث في الوسائل المحسوسة لتحقيقها .

وبهذا غدا من الضروري في هذه الفلسفة أن تتحول تقلبات الزمان وظروف المكان ، إلى صورة عقلية يمكن تجاوزها عن طريق جملة من الطقوس أو التأمّلات الفكرية ، لأن العقل المتأمل - الإحاطة هي وحدها القادرة على النظر بالوجود الكلي الحق ، وهذا الوجود - مادام كلياً - فلا بد أن يكون ثابتاً لا يتغير .

على هذه الصورة ، تبدو النجاة الممكنة من أسر الواقع المشخّص ، نجاةً نظرية لا يمكن بلوغها بغير المواقف الفردية والحالات الفريدة وبأوضاع لا تقبل التكرار ، فلا تحظى باليقين الكافي لقيامها حقائق ثابتة .

أشبه ذلك الانتاج هي ما جعل مفكرنا يرفض أن يكون « التحقيق » .
كما أرادته - « فلسفة مذهبية » ، أو « أداة » يخدم بها أغراضاً نفعية
معددة ، أو « وسيلة » للارتقاء الأخلاقي ، أو « تبييناً » للنفوس الغافلة .

وخلافاً لما رفضه ، يبقى اتجاهه مذهباً فلسفياً ، غرضه ممارسة
ما هو داخل وجودنا الذي ينبع منه تفكيرنا ، « ممارسة تنبثق من الحياة
في أعماقها ، لا من سطحها ، حيث تسمى لتحقيق غايات عملية محددة ..
(فتغلو) تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه « (١) .
في حالٍ يعتبر فيها التعلق بغير الله أشبه بالتعلق بما هو مجاز ، بالنسبة
لما هو حقيقي ، من حيث أن « المجاز مع الحقيقة في مفهوم العرض ،
غير أن الحقيقة ترجع إلى الحق ، والحق يرجع إلى الله من حيث هو
أهم ذات له ، والمجاز ينصرف إلى أفعاله . . (فالتعلق) بالقديم ،
وإن كان على وجه ما بعيداً وفيه معقول المثلية ، هو الأكمل ، وهو
الموصل وهو هو ، فاعلم ذلك « (٢) .

ولكم كانت التجربة السبعينية صادقة النية وخالصة المرمى في
الحرص على أهمية اليقين في حياتنا ، حينما أدرك صاحبها أن « كل
فرد منا يعد نفسه بالضرورة مقياساً للحقائق « (٣) ، وقرر أن لا بد
لكل متوجه من « خير ما » يتوجه إليه ، فيعظم الكامل الشرف ،
ويعظم الدنيء الخسة ؛ فعاش ظروف الحقيقة الفلسفية وعانى صروفها ،
بما هي « حقيقة شخص معين يختار مشكلاته اختياراً حراً ، وينطلق

(١) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية ص ٩٣ .

(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ١١٨ .

(٣) بديع الكسم : محاضرات في الفلسفة العامة ص ١ .

في البحث عن حلولها مستنداً إلى جميع الوسائل التي يملكها ، حتى إذا تراءى له الحق أقر به واستكان اليه دون أن يكف عن الانفتاح إلى كل مايزيده دقة وغنى وعمقاً» (١) .

ب - النفس والعالم :

تصوف الأندلس والمغرب مزيج من تعاليم الاسلام وتعاليم الأفلاطونية الحديثة والتعاليم اليونانية والرومانية والتعاليم التي أتت من الشرق مضمخة بشذى عقائد الفرس والهنود . وكثير من الأندلسيين مسيحيون تجتذبتهم الأسرار ، أوبرابرة مشهورون - منذ القديم - بأنهم أهل خيال واعتماد بالمغيبات وسرعة تصديق للدعاوى الغيبية . وابن سبعين شديد الميل إلى الفلسفة ومصطلحها الميتافيزيقي الذي لا يضيّق بالمعنى الجديده أو التفسير المتكرر ، والذي يخصب غناه بكل تناول طريف ، بعد أن عانى جموداً ثقيلاً .

هذه العوامل - مجتمعة - هي مؤثرات فاعلة في نتاج ابن سبعين الفكري والتصنيفي ، وليس غريباً أن نرى عنده أشتاتاً من صنوف ماتقدم قاطبة . ففي ظروف كهذه تصبح مشكلة الوجود ليست هي مشكلة وجود الله أو عدم وجوده بل هي - قبل كل شيء - مشكلة الانسان الذي يجب أن يجد ذاته» (٢) .

أجل ، إننا نترك الله بذاتنا عن طريق تحقيق الوجود ؛ وإيجاد الذات الانسانية - لهذا السبب - شرط في معرفة المطلق لا يمكن الاستغناء عنه . والفلسفة التي اصطنعها ابن سبعين - طوال رفضه أن يكون فيلسوفاً -

(١) المرجع نفسه : ص ١١ .

(٢) جان بول سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ص ٦١ وتاليفها .

- إنما هي فاعلية عامة حاول بها سبر غور الوجود ، ووجوده الخاص
ولم تكن ذلك « التفكير المحايد الذي يدرس - بعدم أكثرات - موضوعاً
ما من الموضوعات » (١) . ولكن المدى الذي وصل إليه كلفه - على
مستوى الفلسفة ذاتها - عدداً من المواقف تحسن العودة إلى تقليبها .

١ - تطويق : تدفع أبا محمد في آرائه بالنفس والعالم رغبة جامعة
إلى إلغاء أي « تمايز حقيقي » بين الموجودات . وحرصه بالغ أشده على
رفع كل شيء إلى المطلق - الذي رسمه دائرة للوجود - حينما نراه
على التحقيق . وقد ألقى - من أجل ذلك - قيام النفس والعقل والروح
لطائف ، ليستبدل بها وجود الواجب ؛ عن طريق الاستبصار الشخصي
التجربة الداخلية . معرفة الذات ، وإدراك انصراف الوجود المقيّد
والمقدر إلى المطلق ، بالإحاطة التي هي كل شيء . والظافر بها هو
الأول والآخر والظاهر والباطن .

إلا أن حديثه عن « الإحاطة » يري أن الوصول إليها مستحيل .
من حيث أن : « من وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله
ولاشيء معه ، ووجد الأشياء في ماهيته غير منفكة » (٢) ، إذ التناقض
ظاهر بين هذا المدى والماهية الانسانية التي ترى الأشياء منفكة ، وهما
ضدان لا يلتقيان .

وتعريف ابن سبعين للنفس « الكلمة الجامعة المانعة » يري إراءة
دقيقة اعتباره إياها جملة حالات نستشعرها في ذاتنا ، مما ينشأ في

Jaspers Existentialism from Dostoevsky : (١)
to Sartre, P. 138.

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥٥ .

العقل أو تثيره البيئة المحيطة . وليس في تقسيمه الرباعي للنفس بقواها (النزوعية ، التعلق . المحدثه ، المآكة) سوى طرافة شكلية ، إذ أن هذه القسمة اعتبارية من حيث انتساب أفعالنا للنفس .

وهذا يعني أن عبد الحق واقع ، في ذلك كسابقيه من الفلاسفة ، تحت تأثير مكتسبات عصره الغامضة وأساليب تفكيره النظري في النفس . يضاف إلى ذلك أن الوصف الذي يقدمه لكلمته الجامعة المانعة يفيد أنها الذهن وأنه بها . وهو لا يحدد تصويره لهذه الصياغة سوى بالتشبيه ، فيقول : « كأنه (الانسان) محيط بها بثبوت غير معين . . ولا يمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعية » (١) ، فيكون نفيه لسبب مذهبي وثبوته كذلك .

وقد أوقعه هذا الموقف في اعتبار الموجودات ، المسمى في أحكامنا ، بقاءً يغاير توارد الأمثال في النفس (٢) ؛ الأمر الذي يعني أنه يعتقد أن الأشياء المحسنة تتابع في إدراكنا ، بما هي متماثلة ، هي هي ، فتصبح موضوع معرفتنا . وهذا واضح النظرية والافتعال ، بالنظر إلى المكتسبات العلمية التي غدت متوافرة عن طبيعة الإدراك لدى الانسان والقوى النفسية الأخرى .

وهو لا يكاد يقرب - - بهذا - - من نظرية تذكر « بالمثل الأفلاطونية » ، حتى يبتعد عنها ، حين يوضح أن سبب معرفتنا هو أن الله يريد كل نفس فيردد المثل بعهد المثل ، فيُظن أن ذلك الأول باق . فسادا ملح أن هذا الموقف يضعه باتجاه إبطال كل جهد إنساني شخصي في تحصيل

(١) انظر الفصل الثالث من ثالث أبواب الكتاب .

(٢) ابن سبين : (م . ت) ص ١٦١ .

المعرفة . ردّاً ذلك التشبيه قائلاً : إن ذلك لا يكون إلا بالنسبة للصور الجزئية ، لأن مثل الشيء على التمام نفسه فقط . ثم يرى أنه لا يبقى بعد زوال التصور سوى الوجود الواحد القائم بجميع الصور .

فإذا تناولنا هذه النتيجة التي ترى أن « المتصور بالصورة ، يسمى بظاهر الصورة ظاهراً وباطناً ، ويحكم عليه بكل حكم قبلته الصورة ، من إطلاق وحصر وغيبة وحضور وأحدية وكثرة » (١) ، ظهر لنا الخطأ الذي ينطوي عليه : إذ ليس من الضروري أن يكون ما يصدق على الجزء صادقاً على جميع أجزاء الكل الذي هو منه . وهذه مخالفة سبينية لأبسط قواعد « التداخل » التي يمنع وقوعها المنطق الشكلي .

أما استنتاجه : لا يمكن أن يقع الحديث إلا عنهما معاً - المتصور ومطلق الصورة - فهو استنتاج خاطئ لأنه يحول الاحتمالي إلى ضروري .

واستنتاجه « وحدة الانسان والعالم » استنتاج مصطنع وغير صحيح : فهو يرى أن « الانسان في العالم ، والعالم كله متماثل ، والمتماثل واحد مع مثله . فالانسان والعالم واحد (٢) » . فقوله العالم كله متماثل قول اعتباري ومسلمة بحاجة إلى إثبات علمي ، وهو مجرد افتراض . وقوله المتماثل واحد مع مثله ينتج أن العالم بمائل العالم وليس بمائل الانسان ، لأن الانسان في العالم . ولا تصح النتيجة القائلة : إن الانسان والعالم واحد، إلا اذا افترضناها في القضية الأولى - وهذا مصادرة على المطلوب - مع ملاحظة أن « واحد » لاتعني أنهما واحد بالعدد ، ولكن تعني تماثلهما ، رغم ما هو قائم بينهما من خلاف ظاهر ، ولا يمكن بحال أن نصل إلى وحدة الانسان والعالم من خلال هذا الربط .

(١) و(٢) ابن سبين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥١ .

كما يقع أبو محمد في الدور المنطقي إذا ربطنا بين استنتاجه السابق وقوله: « ترجع (أيها الانسان) إلى قبيل نفسك ، تجد فيها جميع ماذكر (قسمة الفلك في العالم إلى كواكب ومنازل وبروج) بوجه أطف ، وهي له شبه أنموذج » (١) فهو بعد أن اعتبر « الانسان والعالم واحداً » ، جعل « النفس للعالم شبه أنموذج » لا بد أن يكون قبل العالم . ولا يصح ذلك لغلطه الذي يفترض وجود شيء قبل أن يكون موجوداً .

إن حرص المرسي على تخلص الدين من كل ما يخالف « الوحدة » هو الذي جعله يعتبر الله والعالم والانسان واحداً ، فانقل إلى الطرف الآخر من الدين ، الشرك بمعناه الاصطلاحي ، إلى جانب اضطرابه للقول « بمادية الوجود » ، وهذا ما لا يرضاه في مجمل سعيه الفكري (٥) .

لهذا كان حديث ابن سبئين عن « الماهية » ، التي يعتبر النظر فيها أهم ما تقوم عليه فلسفة الوحدة المطلقة ، متداخلاً متخارجاً يعتمد بعضه على بعض فيسوغ بعضه بعضاً دون برهنة أو ترتيب سبق وانتاج . وكل ما وصل إليه فيه قراره أن « هذا كله عسير التحصيل من جهة للعبارة » مقررأ أن « ضمير العبد يحوم عليه بمحركة الاشارة المستلزمة لقوة صدقه بوجه ما لطيف » ، فأبطل كل بحث في المعرفة والوجود والله ، مرسخاً اعتقاده الشخصي وحده ، مدركاً أن « هذا كلام لا يسعني فيه الكلام ، ويسعني فيه الرمز والإيهام » (٢) .

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ٤٦٠ .

(٥) يميل « الدكتور طيب تيزيني » إلى اعتبار مذهب ابن سبئين نوعاً من « المادية المنجولة » التي تضرب بالا اعتقاد الديني في ثنائية « الله - العالم » مرض الحائط . (حديث شخصي ١٩٧٥/٢/١ م ، أذن بالإشارة إليه) .

(٢) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٦٤ .

ولقد اعتقد في الظواهر الطبيعية أموراً هي أبعد ما تكون عن العلم الطبيعي ، حيث رأى (١) : « البرودة جمود أجزاء الهبولي » و « الحرارة غليان أجزاء الهبولي » و « اليبوسة تماسكها » و « الرطوبة سيلانها » . فهو قد لاحظ التغير الكمي يؤدي إلى تغير كيمي والعكس ، فرد التغير إلى قوى خارجة عن طبيعة الموجودات المادية ، وكان تفسيره الميتافيزيقي - في ذلك - ينحو منحى العلم الطبيعي الذي نقله العرب عن اليونانيين من جهة ، ويبتعد به عن مجريات المكتسب العلمي الذي بدأت بوادره تظهر على أيدي الباحثين العرب على المستوى التجريبي (٥) ، الذي مهد للاكتشافات الحديثة ، من جهة أخرى ، ليسلكه ، في هذا الموضوع

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ٢١٥ ، انظر : ف ٤ ب ٣ من الكتاب .

(٥) لخصه سيديو في كتابه : تاريخ العرب (ص ٤٣٥ وما بعدها) أهم الاكتشافات المرية التي أسهمت في نهضة العلم الحديثة ، وفيما يلي بعضها في علم الفلك والرياضيات والجغرافيا :

١ - ضبط الفلكيون بغاية الدقة حركة أوج الشمس وشفوذ سيره ، ومقدار السنة . وقد تقدمت الوسائل الفلكية المستخدمة والبحوث ، بحيث أدت إلى شهر النقصان التدريجي ليل الشمس (فلك البروج) ورصد اختلافات أعظم عروض القمر وشفوذها (تداخل فلك هذا الكوكب مع غيره ، بحسب تعبير القدماء) .

٢ - استبدل الرياضيون الجيوب بحساب الأوتار الذي كان سائداً في الرياضيات قبل ، وأدخلوا فكرة الخطوط المماسية إلى حساب مساحة المثلثات ، وطبقوا الجبر على الهندسة ، وحلوا المعادلات التكعيبية .

٣ - أفاد الجغرافيون من ترجمات مبادئ « أقليدس » الرياضية ومسائل « بطليموس » المتعلقة بالكرة الأرضية ، وطبقوا حساب الجبر في ذلك لقياس عروض الأطوال فيها . ولقد كان أبناء الفيلسوف ابن رشد في طليعة أولئك الذين عملوا في مجال العلوم الطبيعية ، وأقاموا في بلاط إمبراطور صقلية فريديريك الثاني - معاصر ابن سبين وصاحب الأسئلة - يملونه تاريخ النباتات والحيوانات الطبيعي .

أيضاً - ضمن إطار الدين الذي يعمل على ترسيخ الاعتقاد بتسخير وتسيير الطبيعة بالقوى الروحية .

وهو في إثباته الوحدة يلجأ إلى الأسطقات الأربعة المعروفة لدى القدماء (النار ، الماء ، الهواء ، التراب) فيقول : « ومن صعب عليه نيل الحقيقة . يجمع في مركبته : الربع من المبدأ ، والنصف في الثاني . والربع من الثالث ، ثم يسمي الجميع ، ويقول : الآخر من الأول ، والأول من الطبيعة ، وما بينهما منهما » (١) ، فلا يقدم بذلك سوى تصور ساذج قديم لصدور العناصر الطبيعية بعضها عن بعض .

فالذي يرى أن النار تشتعل بالهواء . والماء يطفئها بعد أن كانت تبخره في الهواء . ثم يتحصل التراب عن النار ، ثم يرى أن التراب والماء والهواء والنار هي أصل موجودات الطبيعة ، من حيث ينتج بعضها عن بعض ، فتقدم صورة عن الوجود الذي ظاهره كثرة وحقيقته وحدة ؛ الذي يرى ذلك لا يعدو متحدثاً بلسان هرقل يطمس عن كون النار أشرف الأربعة العناصر المولدات لموجودات الطبيعة المادية (٢) .

حتى لقد قال ابن سبعين بما قاله أولئك الذين بذلوا الجهود لتحويل المعادن البخرسة إلى ثمينة ، بكيمياءهم السحرية ، حيث أفاد أن : « المطلوب الأبيض (٥) يتخلص بثلاثة ، والأصفر (٥٥) بأربعة » (٣) . ولم يخرج عن منظومة علم الحروف والسيمياء ، منخلاً ذلك في إطار التوحيد .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

(٢) انظر : كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩ وما بعدها .

(٥) يقصد أن الفضة يحصل عليها من الثلاثة العناصر : الماء والهواء والتراب .

(٥٥) أما الذهب فيحصل من : النار والماء والهواء والتراب .

(٣) المصدر نفسه : ص ٢١٦ .

ولاشك في ميل ابن سبئين إلى تحقيق التناسق التام بين الفيزياء
والميتافيزيقا الغائية التي أطلعنا عليها في مذهبه . هذه السمة التي كرس
وجودها في الفلسفة أرسطو وأفلاطون والفلاسفة المسلمون الذين ساروا
على تلك الخطى . حين قرروا أن الأشياء الطبيعية تتجه - من خلال
تغيراتها المختلفة - نحو غايات مثالية . هي الموضوعات الأخيرة لأسمى
معرفة .

الذين يبحثون عن اليقين خارج التجربة الواقعية الحية يرون أن :
« العالم الطبيعي يمكن أن يعرف بمقدار ما يخضع مافيه من تغير لصور
وماهيات ثابتة تامة كاملة . والظواهر الطبيعية في شوقها لتحقيق هذه
الصور الأولية الكاملة تقدم خصائص من شأنها أن تُعرف . وإن العلم
بهذه الصور هو التمتع بالاتصال بالوجود الكامل . وبذلك يتمتع
المرء بالسعادة القصوى » (١) .

أما ابن سبئين فقد ارتقى عن ذلك إلى نفي أن تكون أي صورة
- وهم قادرة على إيصالنا إلى الوجود الحق . ورأى أن تحقيق الوجود .
نزع الوهم . هو وحده الذي يكفل الإحاطة به على التحقيق . وألغى
أن يكون العالم المادي مصدراً لمعرفة الحقيقة .

هكذا يبدو السعي السبيني . لنفي مادية الانسان والعالم في التحقيق ،
أشبه بالساتر في متاهة ، كلما اصطدم بعائق فيها ، غير وجهة سيره الباحث
أملاً في إيجاد مخرج بديل . فاذا أعميته تغييرات السبيل . لبث مكانه
معللاً نفسه بالفرح الذي سيغمره لدى إفلاته . يدفعه إلى ذلك إيمانه
القوي بوجود مخرج لها . فتأخذه أحلام اليقظة بالعثور . على « روح العالم

(١) جون ديوي : البحث عن اليقين ص ٧٤ .

الكلي وجسمه المطلق» (١) يحكمه في أمره . غير عابىء بأي تناقض ضمني . مصرأ على أن الوصول إلى الإحاطة ضروري حتمي ، وإنما تولّ فاليها يكن وجهك ، حتى إلى جهة الإضراب « (٢) ، ولو كلفه ذلك إخرج المفاهيم الرياضية من التجريد إلى أبسط وأدنى مستويات الفهم المشخص . وأجلاه إلى القول : « فالتّي تحصر الجميع حصر الدائرة النقطه » (٣) ، وظهر من ذلك مدى القسرية التي مارسها في فرض الوحدة المطلقة .

لقد استفاد مفكرنا من جمع الوجود المقيد في مركز الدائرة والوجود المطلق في محيطها . ومن خاصية النظر إلى الخطوط الخارجة من النقطة المذكورة إلى المحيط : بما هي متساوية ثابتة البعد (٤) ، ليقول — بعد — بالنظر إليها ثانية من المحيط لإبصار « الواسع في الضيق ، وينظر (الانسان) الأشياء في نفسه » . فيستنتج أن الإدراك واحد مع خلاف وجهة النظر ، مستفيداً من ثبات نصف قطر الدائرة ، في حدود المعلومات الرياضية . لكنه يتجاهل كون الأمور الحيوية والطبيعية لاتتمتع بذلك الثبات أو التساوي في درجات قربها أو بعدها عن أن تكون موضوع معرفة مباشرة أو صادقة .

لذا كان ماوصل اليه من أن النقطة جزء من المحيط — عن طريق المماثلة — وأنها بالتحقيق ماهية واحدة ، فالحاصل أن « ليس إلا الأيس فقط » و « هو هو » ؛ لايقوم على برهنة حقيقة . وهو ليس سوى

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ٤٦١ .

(٢) و (٣) ابن سبين : (م . ت) ص ٤٦٢ .

(٤) انظر : ابن سبين : (م . ت) ص ٢٢٣ .

نتاج ذلك النوع من المقابلة والمقارنة الذي اعتمده بين المطلق ومحيط الدائرة . ثم المقيد والنقطة ، ثم التحقيق والبعد بين مركز الدائرة ومحيطها .

إن مثل هذا الاستناد الرياضي إلى معلومات الهندسة الأقليدية لا يفيد في إضفاء الصرامة العلمية التجريدية على بحث ابن سبّين ، وإن أوهم ذلك للوهلة الأولى . وهو يضيع برمته عندما يردف قوله : « العالم ميت بجميع ما فيه : من مفارق للمادة وغير مفارق لها ، فلا حي على الحقيقة إلا الله » (١) ، إذ يثب الإيمان للحكم على ما في العالم من مفارق للمادة — غير ملاحظ أو مشخص . . — بالموت الذي عرفناه بملاحظة الحالات الجسدية المادية .

أما تشبيهه المحقق بالنقطة (٢) ، بما هي واحدة غير متكررة من حيث دلالتها ، فيلصق به نتائج كون النقطة مفهوماً إنشائياً مجرداً مبدعاً . لا يبدو التعريف . ومن خواصها عدم وجودها على التحقيق . وكذا تفرغ المصطلحات من معانيها وتضييع دلالاتها ، فتتحول اللغة إلى أداة خاوية ، عند ابتغاء إثبات الوحدة بالاستفادة من علاقة الجزء والكل ، في قوله عن الله : « كله أكثر من جزئه ، وجزؤه أكثر من كله ، وجزؤه أقل من كله ، وكله أقل من جزئه » ، ويأتي الاستدراك المذهبي مضيقاً « بل لا كل ولا جزء له ، فهو الأول كما ذكر ، وهو الآخر فيما ذكر » (٣) .

(١) المصدر نفسه : ص ٢٢٢ وتالياتها .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٥٩ .

(٣) ابن سبّين : (م . ب . ت) ص ١٢٢ .

٢ - وضع الصيغة : لقد لاحظ « غرين » أن « جميع أشكال السؤال : لماذا كان العالم بأسره كما هو عليه ؟ لا يمكن الإجابة عليها » (١) ، سواء كان ذلك بطريقة ابن سبئين أو بسواها . فلماذا هذا الموقف ؟ الحقيقة التي تقرها وجهة نظر « النظام الأزلي » هي أن ليس ثمة « عالم طبيعي » ، وتفيد وجهة نظر « النظام الطبيعي » أن الظاهري هو عدم وجود « عالم إلهي » . فإذا حرص الباحث على جعل هذين النظامين - الأزلي والطبيعي - بعيدين أحدهما عن الآخر . في حالة انفصال ، لم ينشأ عن وجودهما أي تناقض ، خلا ارتباط هذه الثنائية . أما إذا جرى اعتساف ربط بين هذين النظامين ، فإن التناقض بينهما سيظهر ضرورة .

والتناقض بين النظام الطبيعي والنظام الأزلي لا يُحَلُّ إلا بالاستعانة بما يسمى « درجات الحقيقة » أو « مراتب الوجود » أو أي تصور من شأنه القول بأن « العالم الزماني » ليس سوى « مظهر » أو « نصف حقيقة » أو « وهم » أو « عالم من الظلال » ، أو أن هذا العالم الذي نراه « يملك شبه واقعية ، شبيهة بما تتصف به الظلال والأحلام ، ألا وهي تلك الأشياء التي توجد ، دون أن تكون مع ذلك موجودة » (٢) .

هذا يعني أن البرهان الفلصفي - والإيمان السبيني نموذج منه - الذي يقول بأن الموجود الأقصى والمادي ، واحدٌ لامتناه ، لا بد أن يولد ضرباً من التناقض في أي محاولة فلسفية تلمس الفهم العقلي .

Green : Prolegamena to Ethics, P. 82. (١)

(٢) ولترستيس : الزمان والأزل ص ٢٦٨ - .

ويتولد هذا التناقض من القول : إن العالم هو الله ، وغير الله . في آن واحد ، وهو تناقض حاسم لاسبيل إلى رفعه .

وقد حاول ابن سبعين من جانبه أن يرفع ذلك التناقض ، حينما أطلق على المقولات العشر : واجب الوجود والموهو -- بالترادف . لكنه فتح بذلك ثغرة في ماهية المعتقد الديني بالوجود الذي يعتبر منطلقه وغايته . حيث اضطر أن يعتبر الفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيد فرقاً بالدرجة ليس غير . وهذا ما يستدعي التساؤل عن مدى إمكان « انحدار » أو « انحطاط » أو « تخامد » أو « تحول » الوجود المطلق إلى مقيد أو مقدر . فإذا كانت الإجابة تفيد النفي والاستحالة -- وهي كذلك عند مفكرنا -- أدر كنا التجاوز الذي اقترفه حتى يصل إلى نتيجة دينية .

وكذلك . يظهر لنا لماذا يتحتم على الوعي الديني أن يبقى في نطاق يظل -- على الدوام -- وراء سائر أدلة الإثبات وأدلة النفي .

٣ - محاولات : وعلى الرغم مما تقدم . فإن الفيلسوف الحقيقي

يستبد به ميل شديد إلى الوحدة والتركيب والتعميم . بل يتحكم به طموح إلى نظرة في شتى مظاهر الكون متجانسة وموحدة ، وإلى ترابط كلي بين هذه النظرة وقاعدة سلوك ناجمة عنها .

ويظهر أن كل فيلسوف حقيقي مدفوع بحكم ضرورة قاسية إلى أن يبارح -- عاجلاً أو آجلاً -- صعيد العلم ليتطرق إلى ميدان الميتافيزيقا . فيسد بصورة شبه معقولة ما يخلفه العالم من فراغات في لوحته المصورة للكون .

لقد قيل : إن سقراط قد رسم أسس الطريق الذي كان على علم الفيزياء أن يسير فيه . فيما بعد بثبات تام ، على الرغم من أنه لم يتحدث عن الفيزياء في فلسفته ، وذلك لأنه « بدأ من الانسان كمي يفسر العالم ، ولم يبدأ من قوانين الطبيعة ليفسر الانسان » (١) .

ويمكن القول : إن ابن سبعين واحد من الذين أسهموا في رسم السبيل التي سلكتها - فيما بعد - الفلاسفة اللادينية - بالمعنى المتزل - في الوقت الذي امتنع فيه عن إقامة أي حدود ظاهرة ومتميزة للدين ، ولله الذي يشكل جوهره . وهو في بحثه عن الوجود ، بدأ من الانسان الذي وجد المطلق في أعماقه ، كيما يصل إلى ذلك المطلق الذي رأى أننا نثوي في أعماقه .

قال سقراط : « إن عاشق المعرفة الحقيقي يسوق كل عرق نابض في جسمه لإدراك الوجود الحقيقي ، نائياً أقصى النأي ، عن الوقوف عند الظواهرات الكثيرة ، التي ينحصر وجودها في دائرة التصورات ، فيتخطاها ، ولايشي عزمياً أو يفتر شغفاً ، حتى يفهم طبائع الأشياء على ماهي عليه في ذاتها . . ومتى بلغ الوجود الحقيقي ولاذ به ، تفجرت في نفسه ينابيع الحكمة . وحينذاك ، ليس إلا . يعرف الحياة ويتمتع بها ، ويحصل على الغذاء الحق » (٢) .

وكذا فعل شغف ابن سبعين بالمعرفة ، وبحثه لاكتشاف الوجود الحقيقي المطلق . بأي ثمن . فقد وجد الطمأنينة عندما استوى له طرف

(١) لانج : تاريخ المادية ج ١ ص ٥٧ ، وقد أورده جانبه وسياي : مشكلات مابعد الطبيعة ص ٧٩ .

(٢) أفلاطون : الجمهورية ص ١٨٦ .

الحقيقة في تحويل « هو » و « الأنا » و « الأنت » إلى « الهو هو » ، فآمن أن « الكل هو » و « هو ولاشيء معه » . ولم يصرف العالم إلى الله إلا « لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات » (١) ، ودافعه إلى ذلك أن « طال عذاب من بحث عن الله ، وما أطيب عيش من أشار إليه أو وجده » (٢) .

ج - الأخلاق :

إذا كان البحث عن الله يطيل عذابنا ، فكيف يجب أن يكون موقفنا القيمي منه ؟ وكيف يطيب العيش مع الإشارة أو الایجاد ؟

لاريب أن « بارمنيدس » هو الجلد الأول لنظرة « وجود الآخرة » في الفلسفة اليونانية ، وإن كان « أفلاطون » يظهر أباهما الرسمي ، ولاسيما في كتابه « الجمهورية » حيث « أقحم فيها ، وحدها ، مثال المثال الذي يبدو أن سائر المثل مشتقة عنه على وجه غامض ما » (٣) . وجعله « الخير » .

لكن الأخلاق - كما الرياضيات - لا توجد في حلة علم إلا إذا قامت على أسس مفاهيم محضة خالصة . والخير هو المحور الذي ارتكزت عليه المفاهيم التي قامت عليها المذاهب الأخلاقية ، مع اختلاف النظر في اعتباره ، بين مطلق ونسبي ، والتمايز في تحديد طبيعته السببية أو الغائية . فكان من نتائج ذلك تباين بين الفلسفات يصل إلى حد التعارض الكلي .

(١) ابن سجين : (م . ت) ص ١٧٨ .

(٢) المصدر ذاته : ص ١٢١ .

(٣) ارثر لفجوي : سلسلة الوجود الكبرى ص ٨٧ .

فالحير عند ابن سبئين خير مطلق . ميتافيزيقي في نهايته ، وهو غاية كل إنسان « يتشوق إليه في شأنه الذي هو فيه ، ويطلبه » (١) ، ويعتبر مانراه من خيرات مشخصة الغلاف الذي يحجب الحير عن النظرة العابرة .

أما الذي يدرك ذلك الحير ، فهو النفس التي اعتبرها مفكرنا حاصلة بالأصل على قوة الإدراك وعشق الجلال ، وهي التي تحققه حتى تصبح هي هو ، سواء نشأ عن الشعور باللذة أو الألم (٢) . وقد فرض عليه مبدأ الوحدة المطلقة أن يساوي بين الحير والشر في النهاية ، معتبراً أن « الحير في المحل الأول والقصد الأول ، والشر باللواحق والمضاف والمنفعل والقصد الثاني » (٣) ، في جميع مايقوم به الانسان من فعل .

لذا اضطر مفكرنا أن يقتصر السعادة على مدى القرب من الحق وعلم مايجب من أجله (٤) ، كما اضطر - بسائق خيرية مبدئه - أن يدخل المطيع إلى الجنة بصحبة العاصي . بما اعتبره الرحمة ، فوصل بهذا إلى جعل السلوكات المتناقضة قيماً على درجة واحدة من المساواة ، كما كان قد اضطر إلى القول باستواء الوجودات المتناقضة منطقياً ورد بعضها إلى بعض ، وأدخلها في المطلق .

على هذا النحو كان لابد من تحديد غاية الأخلاق بالتحقق بالمطلق ،

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ٢٤١ .

(٢) المصدر ذاته : ص ١١٢ .

(٣) ابن سبئين : (م . ت) ص ٢٤٥ .

(٤) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٠٩ .

أو ما أطلق عليه : تحصيل الكمال الانساني . الأمر الذي جعل أخلاقه ميتافيزيقية ، تبشر بتحرر تتطلع إليه فتجده مائلاً في الغياب عن العالم وعن الذات ، تجده في سلخ الصفة الشخصية عن الانسان «(١) . وهي — بذلك كالأخلاق الأفلاطونية والرواقية والمسيحية والاسلامية عامة . أخلاق الأوطان البعيدة التي ترى أن المكان اللائق بالانسان لا يوجد في هذه الدنيا . وهي أخلاق تزعم صلاحها لكل إنسان ، متغاضية عن أعراض الزمان والمكان .

والأحكام التي تشكل جملة مذهب ابن سبئين في الله والانسان والعالم ، هي الزمرة العقيدية التي تشمل منظومته القيمية . فحكم القيمة يغلو اعتقاداً بالمعنى الدقيق ، « يغلو إيماناً ، عندما لا يتناول قيمة متحققة مدركة ، بل قيمة ماتزال مثالية »(٢) .

وإلى جانب هذا الإيمان السبيني الذي تمثله جملة أحكامه ، تفيض المختزنات العاطفية ولواعج النفس السبينية بنوع من « الحب الذي هو أساس المطلق بالذات ، وهو وإرادة بلوغ الحقيقة في ذاتها شيء واحد »(٣) فالذي أحبه أراد له أن يوجد ، بل إنه لم يتلمس الوجود في ذاته إلا بعد أن أحبه .

ومع ذلك ، فقد عمل باستمرار على توكيد أن الإيمان الذي ينطلق منه ليس إيماناً بعيداً عن البرهان . وإن كان قد قال — في هذه الطريقة الشاقة الطويلة — بتحقيق يخالف الوقائع الراهنة ، بما هي عوائق منعت

(١) عادل العوا : القيمة الأخلاقية ص ١٧ .

(٢) ريمون رويه : فلسفة القيم ص ٥٤ .

(٣) كارل يسبرز : مدخل إلى الفلسفة ص ٧٨ .

من الوصول إلى غايته التي جعل وكده عليها . فلم يكن وصوله سوى مطلب وهمي لم تكتب له روح التحقيق العملي الذي يهب الحياة كيما يعيش .

فالقيمة العليا – الوجود المطلق ، التي ارتبط بها أبو محمد ، وأسند جميع الموجودات إليها ، ليست ذات شكل محدد ، بل هي لانمطية – غامضة . لكنها – مع ذلك – تنبع من الذات الانسانية وليست غريبة عنها . إذ يظهر العمق والدلالة البعيدة بالثقة في وجود المطلق ، إذا نظرنا في ذلك الغور النفسي السحيق – الروحي ، الذي أضفته تصورات عبد الحق الحرة ، وخيالاته المطلقة من كل قيد ، أو تلك الأوهام الناشئة عن العلم والعقل والمقولات وأخبار الضمير . فتعود الأخلاق – كما عاد سواها عنده – إلى الوهم ، لا إلى المطلق الذي رُسم غايةً لها جاذبة .

وتتميز فلسفة المرسي بأن التحول من العمل إلى التأمل فيها ضرورة لا بد منها ، حين تثب الحاجة الملحة ويبرز قدر من الانكفاء على الرجوع النفسي غير قليل في الاستعداد الانفعالي ، الذي كان مفكرنا يحمله بين جوانحه . ذلك لأن اللحاحات الذهنية تفقد قيمتها كلها من مجال الفلسفة الدينية ، إذا لم يتوافر لها إدراك الارتباط الخفي بين وجود إنسان متناه يتألم ويغضب ، ووجود إلهٍ لامتناهٍ كل ما يتعلق به سعيد ومطمئن ومفرح ، أو ادعاء هذا الإدراك على الأقل .

والفلسفة التي تعكسها الأخلاق السبعينية ، أداة الإدراك فيها للصلة بين المتناهي واللامتناهي أداة شبه سحرية ، غير قابلة للتحديد ، وهي لامن جنس ما يكتسب . حتى ليبدو أن المشاكلة بين الله – الوجود

الغامض ، وهذه الأداة اللامتميزة ، ذات جاذبية خاصة عند صاحبها ، بما هو من نمط يستأثر به الغموض ويستهويه كل ما يتسم بالحاجة إلى التجريد ، حيث يؤكد حريته وقدرته على الخلق ، ووصول المفارق ، وتحقيق الوجود الذي لا شيء معه ، على طريقته الخاصة – والانسانية قبل كل شيء .

إن بؤرة الإشعاع السبعيني في الأخلاق تستمد طاقتها من مسلمة إيمانية ترى أن «الذات التي تشعر بكيانها حقاً ، تعرف بالمقابل أنها تتعلق بعون الله ، وأن هذا العون صادر عن واحد فقط ، وإذا كان الله موجوداً فلا شياطين» (١) .

الاعتقاد – موقف :

العمل خير برهان على الاعتقاد أو على التقييم الضمني ، وكذلك يُترجم الاعتقاد الضمني إلى أفعال ، وبذا تقدم أعمالنا الظاهرة صورة لما هو داخلي ، لما هو مستقر في أعماق أعماقنا من رأي . فأبي بعد كان بين الذي فعل ابن سبعين أو قال والذي اعتقد ؟

أ – دلالات خاصة :

اجتاحت بلاد الاندلس عاصفة شرسة ورياح شديدة ، أهلكت الحرث والنسل ، فقيل لابن رشد : إنها كالأرياح التي أرسلت على عاد ، التي جاء الخبر في القرآن عنها . فأجاب الفيلسوف المغربي : « والله وجود قوم عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم » (٢) . فحوكم

(١) يبرز : المرجع نفسه ص ٩٠ .

(٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ص ٢٤٧ .

ونفي إلى قرية سكانها من اليهود قريبة من « قرطبة » . وأذيع في العامة منشور تحريم الفلسفة .

واعترل ابن مسرة المغربي الفيلسوف الناس ، قبل أن يصل إلى الثلاثين من عمره : والتجأ إلى جبل في قرطبة يتحنت فيه ، وانضم إليه اتباعه . فاتهم بالإلحاد ، وفر إلى مكة من البلاد مدعياً أنه يريد الحج ، وظل خارج الأندلس ردهاً من الزمن (١) .

وألب أعداء ابن باجة الناس والسلطة عليه : واتهموه بالإلحاد والخروج على القرآن وتعاليم الاسلام الدينية . فعاش منفرداً في ضائقة مالية ووحدة لم يجد معها أنيساً يشاطره آراءه (٢) .

وفي الآثار التي تركها الأولون والسابقون رقد لكل مستريد ، يرينا اختلاف الآراء والمعتقدات والأفعال ، باختلاف البلدان والأمصار وسياساتها وعادات أهلها ومواقفهم بحسب الظروف الموافقة والأحوال . حتى لقد كان في العادة أن يستر الفلاسفة في المغرب ، ولاسيما في مجثم ماوراء الطبيعة ، بثوب التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمعتقد الديني الاسلامي الظهير ، الذي لم تقبل العامة عن التمسك به بديلاً . ولو في أبسط أشكال ادعاء التمسك به والخروج على الأغراض الفلسفية ومطالبها وادعاء الترقى عنها .

لكن الميول والأهواء والتمثلات والمطامح الفردية ، تغلو محركات شديدة الفاعلية لآليات الدفاع النفسية ، تجاه ما يهدد الشخصية من أخطار .

(١) بالشيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٢٦ وما بعدها .

(٢) انظر : دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٤١ ، دائرة المعارف الاسلامية .

وتفرض الحالة السوية حماية « الأنا » من المؤثرات الاجتماعية الضاغطة ،
والمثل العليا السائدة في اللاشعور الجمعي ، وما نحمله في ثنايا أعماقنا
من رغبات تبحث عن متنفس فيه . لذا قد لايطول أمد نجاحنا في
إخفاء معتقداتنا الخاصة ، التي نفهم أو نفسر على أساسها قضايا الوجود
وظواهره . ولذلك - أيضاً - قد لانستطيع المضي في الامتناع عن
الإعراب عما هو مستقر لدينا من رأي .

ب - ترك الحيلة :

هرب ابن سبعين تحت ضغوط المعارضين من الأندلس والجزائر
ومراكش وتونس حاجاً ، ومكث في مكة هنيئاً ، فاذا استشف تهديد
مستقبله في بعض الظروف التي هددت فيها ساطة حاميه بسبب المطالبين
الحكم ، أراد الهند ، ثم أبدله الموت عنها وفاداً .

وهو - في مكة - جاور بغار « حراء » ، وتحنّت ، وقيل إنه
كان يرثي أن يأتيه وحى (١) .

وهو الذي تجاوز النص الديني القائل : « ويسألونك عن الروح .
قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » (٢) ، فقال :
« الروح شيء ما لمعنى لأنه فاعل أو متفعل » (٣) .

وهو الذي قال في الله : إنه « ظهر وبه ظهرت لأفعال ولاغيره ،
ولكن بهوية أو بقضية أو بملك المختلف لامن حيث هو هو ولكن

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .

(٢) سورة الاسراء - الآية ٨٥ .

(٣) ابن سبعين : (م . بت) ص ٤٥٦ .

بما أنا هو» (١)، معتبراً أن من يقول ذلك «فهو الظاهر والظهور والمُظهِر والمُظَهَّر والمَظْهَر ، وهو الكون والكائن والمكوّن ، وهو الإرادة والمريد والمراد» (٢) .

وهو الذي رأى في حديثه عن الخير والشر أن : « من قام به خوف الله فعليه أن لا يلبتض للأفعال ، لأنها ضعيفة الإعانة قوية الضجر والضرر» (٣) .

وهو الذي قال في « الذات الانسانية » : إنها « تحيل إليها كل التعلقات وفي نفس العذاب عين العافية ، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة» (٤) .

وهو الذي نظر إلى « التوبة » بما هي « تحض على نوم أهل الكهف المعروف بالسكينة» (٥) .

وهو الذي مزج الإرجاء بالقسر الإلهي إذ رأى : « التوبة والقبول والممكن والواجب، جميع ذلك قد كان قبل الكون ، وقد أسعف بها التائب ، وقد وقع وقبلت توبته في الأزل أو بضد ذلك . والكلام في المعلوم ضرب من ضروب الجهل . فافعل الخير وفوض الأمر لله» (٦) .

(١) المصدر نفسه ص ١٣٥ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٤٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٦٧ .

(٤) المصدر نفسه : ص ١١٢ .

(٥) المصدر نفسه ص ٢٧١ .

(٦) ابن سبين : (م . ت) ص ٢٥٥ .

وهو الذي يتحدث بصدد « الإحاطة » قائلاً : « لا تقل : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات . بل تقول : نجد الوجود ونصرف في الموجودات » ، ثم يضيف : « ولا تنع حتى تجد النوات المجردة من تطورك والممكن من وهمك والمحال من خبرك والواجب عينك والرب المألوف حرفاً من حروف دينك الذي فرضته على نفسك لا الذي فرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضمار ، وعاد كلامه عز وجل : افتتارك إلى تعيين ماهيتك حالاً وخبراً ، ومشاهدته بسكون أخبارك هوية وآنية ، وتوحيده وقوفك على رشدك الثابت المعصوم بوجه ما (١) .

وهو الذي قال لفريدريك الثاني : « ولولا ما وقع من سؤالك عن الغير شهرة ، ماتكلمت به معك جملة بوجه كلامي . وكلامي معك هو من باب الاحتياط على شريعتنا المعظمة » (٢) .

وهو الذي قال في « سنة النبي » وتدبر الفقهاء إياها : « زعموا أن الأعمال هي المرتبة الشريفة من حيث الحكاية ، وتلك الحكاية مكنوبة على المعلم أو محرفة أو منقولة على غير وجهها ، فافهم » (٣) .

وهو الذي قال عن مشاهدة النبي الله : « إنه أدرك الله وأبصره على أي نوع كان وعلى أي مذهب ، إن كانت العلمية أو الأخرى » (٤) .

وهو الذي صرح : « إن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله التي لا تبدل » (٥) .

(١) المصدر نفسه : ص ٤٤٨ .

(٢) ابن سبئين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٧ و تأليفها .

(٣) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٢٠ .

(٥) ابن سبئين : (م . ت) ص ١٧٥ .

وهو الذي نسب إليه القول : «لقد حجر ابن أمية بعيلمأ بقوله :

لاني بعلمي» (١) . فهل يكون هذا افتراء على ابن سبعين ؟

تظهر الآثار التي خلف ابن سبعين الاشتغال بها صورة لإعتقاده ورأيه في الدين ومشكلاته . حيث يمضي بالتوحيد إلى أقصى حدود الاحتمال . وفي الوحدة المطلقة بطالعنا نظره العقلي الشغوف بتقليب النصوص القرآنية واختزالها أو التصرف بها ، الأمر الذي يدفعنا - إلى جانب ما ذكرت - في طريق البحث في كتاب المسلمين معه ، عن نص صريح يمنع النبوة قطعاً بعد الرسول محمد . أو عدم وجود مثل هذا النص . فيكون له مسوغ فيما قال من حَجْرٍ واسع ، كما مر :

يقدم لنا القرآن في هذا الشأن الإفادات الآتية :

«ما كان محمدٌ أباً أحديٍّ من رجالكم ولكن رسولَ الله . خاتم

النبيين وكان الله بكل شيء عليماً» (٢) .

والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمدٍ وهو

الحقُّ من ربهم كفرَ عنهم سيئاتهم وأصلحَ بالهم (٣) .

(١) ابن شاکر : فوات الوفيات ج ١ ص ٥١٦ . الصفدي : الوافي بالوفيات ج ١٨ ص ١٩ . الصقلاني : لسان الميزان ج ٣ ص ٣٩٢ الذي ورد فيه : «لقد كذب ابن أبي كشة على نفسه بقوله : لاني بعلمي» . أو : «لقد كذب الكشي ابن أمية على نفسه بقوله : لاني بعلمي» . وأبو كشة هو زوج حليلة السديّة والدة محمد من الرضاع ، وقد كان الجاهليون ينسبونه إليه لغرض من شأنه وتحقيره . وفي حديث هرقل « يقول «أبوجهل» : «لقد أمر أمر ابن أبي كشة» ، (انظر : صحيح البخاري) .

(٢) سورة الأحزاب - الآية ٤٠ .

(٣) سورة محمد - الآية ٢ .

محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم
تراهم ركعاً (١) .

يتبين من هذا أن الآية الأولى - فقط - هي التي تتحدث عن محمد ،
بما هو خاتم النبيين . فإذا تدبرناها بدقة - كما اعتاد ابن سبعين أن
يفعل في النصوص الدينية - باعتبار : « رسول الله » فيها خبر « كان »
بعد الاستدراك « لكن » . أو إذا اعتبرناها بقراءة ما : « رسولُ الله »
باعتبارها خبر الضمير المنفصل المحذوف « هو » -- وهما الوجهان
الممكنان لقراءتها - تحصل لدينا فهم بأن هذا الحديث يتعلق بواقعة
معينة دون سواها : « خاتم النبيين حتى زمانكم » ، وهو لا يفيد
- بالضرورة - أن : لن يكون بعده أحدٌ قط .

على هذا الوجه يمكن أن يكون عبد الحق بن سبعين قد قال بما نسب
إليه حول نبوة محمد ، فجرى لسانه بكلام ترك فيه الحيطه . كما في
أمر تقدم الكلام فيها كثيرات ، وكما فعل حين قال : إن « القرآن
من أسمائه النور . وكان (محمد) يتلوه ، وعليه أنزل : بالملك
تارة ، وتارة من حيث روعه الداخل » (٢) ، مغفلاً أن السائد في
النصوص عن « الوحي » لدى المسلمين لا يميز - بأي حال - أن يكون
القرآن صادراً عن « الروح الداخل » للنبي . فتختاط نصوص النوعين ،
ويقع الاختلاف . وتضيق الصفة الشمولية .

(١) سورة الفتح - الآية ٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٩ .

لقد أليف ابن سبعين في مذهبه أن يساوي بين أطراف المتناقضات ،
وأن يحمل من المفاهيم المتمايزة مترادفات ، مكرساً لإطلاق الوحدة كل
جهد ، موقفاً بصدق موقفه القائل (١) :

كمّ ذا تموّهُ بالشّعيين والعَلَمِ
والأمرُ أوضحُ من نارٍ على عَلمِ
وكمّ تُعبّرُ عن سَنعِ وكاظِمَةِ
وعن زَروديّ وجيرانِ بذي سَلمِ
ظَلَلتَ نَسألُ عن نَجديّ وأنتَ بها
وعن تُهامةَ ، هذا فِعْلُ مَتَّهِمِ
في المحيِّ حيُّ سوى ليلي فتسأله
عنها؟! ! سؤالك وهم جرّ للعدم

. . .

(١) نقله ابن الخطيب : الإحاطة ص ٣٢١ .

خاتمة

و بعد . . .

في أي موضع من الأصاله يثوي فكر ابن سبعين ؟ وما هو المدى الذي وصل اليه بالمتقد والإيمان ؟

لقد عاش عبد الحق عصر انحدار الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، ورفض الرضوخ لأحوالها المتردية بعد ضعف أو وقوع المشتغلين بها في مغبة التقليد ، فكان متماسك الموقف ظاهر التألق جديراً بالإجلال .

حتى إن دحضه مخالفيه لم يكن مفرغاً من أي انتصار لهم ، وقد أشار إلى مواضع الحق الرئيسة عند كل منهم ببصيرة نافذة ، واعتبر أغلب الفلاسفة الأعلام عارفين الحق وكأتمين . وجعل في غايته التحصيلية أن يستفيد من الصواب الذي قالوا به وأدركوه ، فأتى نتاجه حافلاً وأسبابه متداخلة وآثاره ملفتة .

ففي « الكلام على المسائل الصقلية » و « بد العارف » نتقري فكر ابن سبعين المثقف المطلع ، الملم بأراء السابقين ، الحريص على المعرفة ، الشغوف بتخطي الراهن إلى الجيد الجديد ، في أسلوب عرّضي تقيده أقوال الآخرين .

أما في « الرسائل » فتترامى الأوصال الفلسفية والوشائج الدينية التي تربط مبادئ الاعتقاد الشخصي الأصيلة ، وقد أخذ بعضها برقاب بعض في سلسلة ليس فيها أمت . وفيها يظهر الضرد ، وبنائية المذهب تقوم جزءاً بعد جزء ، منعقة من كل أسر ، تروم أقصى الأهداف .

وإذا جمعنا بين نظرات أبي محمد في آرائه بأقرانه المتقدمين ، وجملة مآراه في المشكلات الخلافية المطروحة للبحث ، رأينا منظومة المواقف الفلسفية التي تظهر في الاتجاه السبعيني أصواتاً تتصف بأنها جهود إصلاحية تخدم زمرة من المواقف السابقة التي يفرضها المعتقد الديني الاسلامي ؛ وتقرب من ذلك أو تبتعد عنه ، شأنها في ذلك شأن مثيلاتها عند غيره من الباحثين .

لقد أطلعنا التاريخ لحركة الفكر الفلسفي في الاسلام - بعد تميزه من علم الكلام الذي ولد بتأثير المنطق الصوري والفلسفات الجديدة ، مما اطلع عليه المسلمون - على حقيقة هامة لا تخفى : تتمثل في أن الدين الواحد لم ينتج فلسفة واحدة ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . وإنما أثر في عقليات متعددة الاستعدادات ، تشترك جميعها بانتهالها منه كثيراً أو قليلاً ، فكان في ذلك زمرة اتجاهات فلسفية إسلامية .

وقد التقت هذه الفلسفات - من طرف آخر - بالتاج الفلسفي عامة ، في أصقاع من الأرض تعمّر بالحضارة الانسانية ، واستمرت السلسلة في توارد الحلقات ، بغض النظر عن الأديان والآراء فيها .

من هذه الجهود الفلسفية والصيغ - في نطاق المقابلة للاتجاه السبعيني - ما تجلّى في آثار عدد من المفكرين الغربيين حتى قرننا الحالي .

فقد أثارت آراء جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م) الريبة في عقيدته ، بعد أن خلع ثوب الرهينة ، وهو في الثامنة والعشرين من عمره ، وشرع يطوف شمال إيطاليا ، يعطي دروساً في الفلك (١) . ولاسيما بعد أن هاجم في مناقشة علنية مذهب أرسطو - كما كان ابن سبعين قد فعل - ودافع عن الفلك الجديد وحرية الفكر ، واصفاً الفيلسوف اليوناني المعلم بأنه « الشتام الطماع ، الذي أراد أن يتنصص آراء جميع الفلاسفة » .

ونسب إلى برونو التهكم على « نجسد المسيح » وعلى « القربان الأقدس » - كما نسب لابن سبعين القول بحجر ابن آمنة بعيداً ، والقول بأن الحجيج كالحمير يطوفون حول المدار - وأعدم حرقاً ؛ بسبب اعتقاده أن « لانهاية الله » تعني أن « العالم لانهاية » ، إذ من الممتنع أن يوجد لامتناهيات ، وهكذا كان الله والعالم موجوداً واحداً .

وقد قال برونو - تبعاً لذلك - بأن الحركة والمكان والزمان لا تدل على أشياء مطلقة ، وأن الأشياء الأضداد التي تبدو للفكر المنطقي متعارضة ، هي في الحقيقة مترابطة متدرجة بعضها إلى بعض تدرجاً غير محسوس ، الأمر الذي يشير إلى وجود مبدأ مشترك تتحد فيه . وعلى هذا النحو يظهر « أن الله موجود في كل شيء » ، بل هو أكثر حضوراً في الأشياء منها في أنفسها ، ويبدأ مطاف برونو - على ذلك - كما هداً مطاف ابن سبعين .

(١) انظر : ارثر لفجوي : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٨٤ وما بعدها .

وقد اعتبر سينيوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) أن المعرفة المحصلة عن طريقي : التجربة (الاستقراء) والاستدلال العقلي ، غير يقينية (١) ، ووقف « اليقين » على « المعرفة الحلمية » التي تترك الشيء بمهيته ، لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة يكونها العقل بذاته ، ويؤنف - ابتداء منها - سلسلة مرتبة من الحقائق . فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي ، حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي ، ويكشف العقل عن فاعليته وخصبه واستقلاله عن الحواس والمخيلة .

لذا قرر أن المعنى الصادق يقيني بذاته ، وأن صدقه لايتعلق بعلامة خارجية . فالذهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه صادق . مما يجعل المطابقة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميزة - من طرف - والوجود - من طرف آخر - مطابقة تامة .

لقد رأى ابن سبعين ذلك - من قبل بصيغة أخرى - عندما اعتبر الوجود في كل موجود هو الحق في الانسان ، وأن الحق صورة لكل شيء وغايته (٢) . ولكنه فطن إلى أن لامعيار دقيق يظهر أن معرفتنا هذه حلمية بكل مكوناتها ، فرفض العقل أداة ، باعتباره من الأوهام ، وجعل ذلك نوعاً من الإدراك الداخلي الغامض « الإحاطة » .

وقال سينيوزا - حتى تصح وحدة الوجود عنده - بأن من خصائص العقل الابتداء بمعنى اللامتاهي أو الجوهر أو المطلق أو الله ، من حيث

(١) انظر : ول ديورانت : قصة الفلسفة ص ٢٠٨ ومابعدها . جون ديوي :

البحث عن اليقين ص ٧٨ ومابعدها .

The Encyclopedia of philosophy, vol - 7, pp. 530 - 541-

(٢) انظر الفصل الأول من الباب الثالث .

« ما هو في ذاته ومتصورٌ بذاته . أي مامعناه غير مفقود لمعنى شيء آخر
يكون منه » . وهذا يعني أنه موجود بالضرورة ، واجب الوجود ،
سرمدى لا يكون ولا يفسد ، هو علة ذاته ، لامتناه . واحد .

أما الطبيعة الانسانية المتناهية فسبب - عند فيلسوفنا الغربي - يحول
دون معرفة الانسان نفسه ، إلا إذا ردها - على نحو حدسي كان ابن
سبعين قد سماه تأمل الذات العربية عن كل مادة - إلى النظام الكلي
السرمدى ، واعتبرها جزءاً من الجوهر الأوحد . لذا ظهرت الحياة
الأبدية لاتعني بقاء النفس بعد فناء الجسم ، أو الخلود في عالم مفارق ،
بل هي معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي ، والنفس
سرمدية ، من حيث معرفتها الحقائق السرمدية .

ويكاد كلام ابن سبعين في السعادة يلوح في مخيلتنا عندما نستمع
إلى سبينوزا في « رسالة في إصلاح العقل » يتحدث عن كشف « حياة
الانسان المباركة » والبحث عن ذلك الشيء الذي « باكتشافه وحيازته
يتاح لي التمتع بنشوة متصلة وسامية إلى آخر الأبد » ، حيث يسمي
ذلك « الحب العقلي لله » والذي هو الفهم الواضح لطبيعة الناس وأحوالهم
وروابط اتصالهم بالكون ، مع الفهم الواضح لطبيعة الكون الذي
نعيش فيه .

وتظهر الرابطة الصوفية التي تغمر المذهبين ، حين يعتبر سبينوزا
المعرفة حالاً من صفاء الذهن يصل إليها عن طريق التخلص من الأفكار
الغامضة الناشئة عن « الخيال والإدراك الحسي » والأسباب المعوقة
الأخرى .

وكما نظر ابن سبعين إلى المطلق في محيط الدائرة والمقيد في مركزها ، قال سبينوزا (١) : « سوف أنظر إلى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر إلى الخطوط أو السطوح أو الأجسام ، واعتبر أن المادة لم تكن تعوز الله لخلق كل شيء ، من أعلى درجة إلى أدنى درجة من درجات الكمال » (٢) . وهكذا تبدو محبة الله الحقيقية ليس غرضها الجنة ، بل المشاركة في « الحب الذي يحب الله به ذاته » ، ويكون الخلود نصيبنا .

وتابع فخته (١٧٦٢ - ١٨١٤ م) سبيل الوحدة ورأى (٣) أن « الطبيعة التي عليّ أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عني منقطع الصلة بي » ، وإنه إذا كان باستطاعتي أن أنفذ إلى الطبيعة « فذلك لأنها مكونة بقوانين فكري ، وأنها علاقات بيني وبين نفسي » .

لقد اعتبر أن الحرية أولاً ، وهي تريد أن ترتقي ، فتعمل خالفة الطبيعة وموضوعاتها ، وإن « كل فعل جزئي يجب أن ينتظم في سلسلة تقودني إلى الحرية الروحية كاملة » . فاذا تساءلنا عن هذه الحرية الروحية ، التي أباحها ابن سبعين من « قبل في نطاق التأمل الصوفي » ، رأينا فخته يرفضها على هذا المستوى ، ويرأها في تحقيق الغاية الأزلية الماثلة في اتباع اليقين الذي يفضي إلى عمل الكل ، وتنمية الاستقلال الباطني وتحقيق « العقل أو الأنا الخالص » ، فاذا بهذا القول - مهما تكن تسميته : تأملاً صوفياً أو غيره - يجعل الله الحقيقي هو الله الانسان ، والله هو

(١) سبينوزا : الأخلاق ج ٣ المدخل .

(٢) سبينوزا : الأخلاق ج ١ التذييل .

(٣) انظر : فوقية محمود : فخته وغاية الانسان ص ١٠١ وما بعدها .

النظام الحلقي ، فيلنقي - من جديد - مع ابن سبين الذي جعل « الحير » غاية كل موجود ، وهو الله (١) .

أما شلنغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤ م) فقد قال بالمطلق الذي هو ملتقى الأضداد جميعاً (٢) ، وهو منبع كل وجود . معتزلاً الوجود والفكر ، أو الطبيعة والروح : صادرين عن مبدأ ليس أحدهما ولا الآخر ، لكنه بصير الواحد والآخر .

والمتفاد من بعض المعلومات التجريبية الشائعة - كما كان يفعل ابن سبين في بعض المواضع - ليسوغ قراره بأن الطبيعة تتعين بوضع قضية ، ثم نقيضها ، ثم تركيبها . فهي : مادة وثقل (جذب ودفع) وصورة (نور ومغناطيس وكهرباء وتركيب كيميائي) ومادة معضونة (مركب من المادة والصورة يبلو فيه نظام من الغايات والوسائل) . وقال : إن هذه المراحل لا توجد منفصلة ، فأثبت الوحدة على التحقيق ، بنفي التعدد والكثرة الظاهرة ، ورأى أن جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي « النفس العالمية » : أما التفاوت الظاهر فيما بينها ، فمرده إلى اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح .

ولكي يقطع شلنغ الطريق أمام استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة ، ذلك الذي ظهر في اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح ، لجأ إلى القول بأن ذلك مستحيل . ورأى في كتابه « الفلسفة والدين » أن الله إرادة محض - قبل كل شيء - سابقة على كل تعقل أو إرادة

(١) انظر الفصل الخامس من الباب الثالث .

(٢) محمد غلاب : مشكلة الألوهية ص ١١٧ وما بعدها .

شعورية . والله ملتقى الأضداد . دون تعاقب في الزمان . فليس في الله بداية ونهاية ، بل هنالك حركة دائمة سرمدية ، والتزوع الآتشي إلى الوجود هو علة الأشياء جميعاً .

بهذا تتحول النسبة والتعدد والإضافة والكثرة ، أو هام ابن سبعين ، إلى مستحيلات في وحدة شلنغ المطلقة ، والسبب في ذلك أن الله إرادة محض سابقة على كل تعقل أو إرادة شعورية . وهو كلام لا يختلف في مؤداه عن قول عبد الحق : إن الله هو محض الوجود .

ولما أتى هجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) أخذ على فخته أن المطلق - عنده - هو « الأنا » يحدث « اللأنا » ، كي يتغلب عليه مجهود حر : فالمطلق أحد طرفي التضاد ، وهو ليس مطلقاً . وأخذ على شلنغ أن مطلقه هو الأصل المشترك المتجانس للأنا واللأنا تتحد فيه الأضداد جميعاً : فالمطلق - بهذا - أصل مجرد لا يكشف عن سبب صلور العالم وكيفيته .

إلا أن هجل سار في تيار وحدة الوجود ، حيث رأى (١) المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لامتناه أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم ، والطبيعة والفكر حالان له ، إذ يظهر الفكر في وقت ما من أحوال تطور الطبيعة . وحد الوجود بمجرد الإيجاب ، أو هو مابه كل موجود هو موجود ، فالوجود ليس شيئاً ، لأنه قابل أن يكون كل شيء ، وتعمّله تعقل اللاوجود في الوقت نفسه ، وهذا - كما يرى هجل - هو التناقض . « فالوجود الحق هو المركب من النقيضين :

(١) انظر : رينه سيرو ، أندريه كريسون : هجل وفلسفته ص ٢٨ ومابعدها .

The Encyclopedia of philosophy, vol. 3, pp. 435-451-

الوجود واللاوجود ، الموجود الذي لا يوجد على التمام ، وهذه الصيرورة في صميم الوجود ، وهي سر التطور .

والطبيعة - بعد ذلك - هي المظهر الخارجي للروح المطلق ، يعارضه وينافيه . وماهية الانسان روح ، شعور وحرية . والعقل والحرية والروحية مترادفات .

إن هذا الكلام صياغة هجلية لمعتقدات ابن سبعين في أن تحقيق الوجود يفرض أن يصير المقيد والمقدر إلى المطلق ويدخلان فيه ، رغم التناقض الظاهر بين الطرفين ، وإن دخول المقيد في المطلق ضرورة يفرضها تحقيق الوجود ، وهذا الرد هو الذي يفسر السبب الذي كان في أصل الاعتقاد الوهمي بالنسبة والاضافة والتعدد ؛ والحقيقة : أن لانسبة ولاإضافة ولاتعدد ، إذ لا موجود على التحقيق إلا الله .

إن « الروح » التي يتحدث عنها هيجل هي الروح الانسانية ، وهي ترادف الله ، فهي ليست محددة بوضوح تام عنده . وهو لا يؤمن بالله مفارق ، في الوقت الذي يؤمن بأن « القوة » التي تعمل على تطور الكون المادي وتطور الانسان ، يمكن أن تسمى باسم أشرف وآخر صورة تتبدى فيها . إلا أنها لا تبلغ وعيها بذاتها - عنده - إلا في الانسان وحده ، فيتحول الله الهجلي - كما الله السبعيني - إلى مُستج إنساني متخيل ، إلى وهم .

وأقام شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠ م) مذهباً على غرار الثلاثة المذاهب الأخيرة في الوحدة (١) ، متصوراً : المبدأ الأول « إرادة

(١) انظر : جان ادوار سبنلة : الفكر الألماني من لوتر إلى نيتشه ص ١٦٩ ومابعدها .

كلية « تكوّن الموجودات على التوالي . فالعالم - بالنسبة إلينا - جملة تصوراتنا وحسب . إنه ليس وهماً ، ولكنه الوجهة الخارجية للوجود ، إذ ليست المادة سوى فكرة من أفكارنا ، وربط هذه الصورة بالوجود من فعل إرادتنا .

وكذلك « العليّة الطبيعية » على مختلف درجاتها ، من جنس إرادتنا ، فالإرادة هي الشيء بالذات يتجلى في مختلف الموجودات .

ومثل هؤلاء الفلاسفة في جهودهم : توماس غرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢ م) الذي رأى (١) أن تصور العالم على أنه « شبكة من العلاقات » ، وأن العقل مطلوب لامن أجل إدراك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والإبقاء عليها ؛ وإن أي حد - في هذه الشبكة - نسعى إلى عزله ، يتحول هو نفسه إلى شبكة من العلاقات . وأي محاولة للعثور في الشعور أو الإحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الإخفاق . والعقل الكلي هو الذي يبقى على الكون .

على هذا النحو يبدو التمييز بين ماهو ظاهر وماهو حق ، تمييزاً بين عالم عقلي وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزاً بين العقل - باعتباره إنسانياً محدوداً - والعقل - باعتباره مطلقاً .

فاذا دققنا النظر في استحالة التمييز والمفاضلة والربط بين المحدود والمطلق ، لأن ذلك يعني تحويلنا المطلق إلى محدود ، عرفنا صلة القرابة بين « ظاهر » غرين و « وهم » ابن سبعين من جهة . والمطلق الحق

Green : prolegomenon to Ethics . The (١)

Encyclopedia of philosophy, vol . 3, pp. 387 - 389-

عندهما من جهة ثانية ، وما تقوم عليه هذه المفاهيم من افتراض يستلزمه القول بوحدة الوجود .

وكذلك يقال عن مذهب جوزيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦ م) الذي قال (١) : إن « كل موجود » له وجهان : « الذات والماهية » . والوجود لا يتحدد إلا بالماهية التي ليست سوى « معنى ذلك الشيء » ؛ أما المعنى فله نمطان : خارجي وداخلي . وقد اعتبر المعنى الخارجي لأي شيء ثابواً في العلاقات التي تربطه بسائر الأشياء ؛ وجعل المعنى الداخلي معتمداً على الخارجي ، وهو الذي يحدد طبيعة الشيء . فهو مؤلف من « الطريقة الخاصة التي بها يجسد الهدف » .

ثم رأى من خلال هذا الجهد التحليلي الربطي ، رؤية مذهبية عقيدية تتمثل في القول بأن تجسيد الأهداف يدل على وجود « القوى العاقلة » ومعيارها . وقرر أن الماهية الداخلية لأي شيء من الأشياء - تبعاً لذلك - ماهية عقلية .

ومعيار الحقيقة هو المطلق ، وهو « مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للإنسانية كلها » .

وضمن إطار الوحدة يعيد هذا الكلام إلى الذهن ما قاله ابن سبعين عن ربط الماهية المقيدة بالماهية المطلقة ، حين رأى أن النسبة القائمة من الأولى إلى الثانية : إذا كانت وجودية فهي هي ، وإن كانت غير ذلك ظهرت المطلقة .

والفرق بين الموقفين هو أن ابن سبعين قد أقرَّ أن : « هذا فيه

Ibid, vol. 7, pp. 225 - 229

(١) .

بحث . وليس بالقليل « (١) . في حين اعتبر رويس أن مقاله « دليل وجود القوى العاقلة » ومبناها ، فأخرج المتصور إلى واقعي .

وشبيه ذلك اعتبار برنارد بوزانكيت (١٨٤٨ - ١٩٢٣ م) المطلق المثل الأعلى النهائي (٢) الذي « يجاوز الكليات المتعينة - الأشياء الجزئية - ويوحد بينها » . والذي قرر أن « فردية أي شخص أو أي صورة تتطلب تصوراً لنمط من أنماط التوحد . يستحيل فيه تمييز الفروق على نحو واضح » .

ويقرب مما قاله غرين ماجاء في كتاب « طبيعة الوجود » بلون ماكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥ م) ، حيث اعتبر العالم مجتمعا من العقول يتصل بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً ، فهو فوق مستوى الحس والزمان . شيء لا واقعي ، عالم من الأرواح الانسانية يشكل الحقيقة ؛ إذ لاوجود لغير الأرواح التي يجب بعضها بعضاً . وهذا هو الخلود - عنده - بعيداً عن أي آله مفارق أو مطلق (٣) .

إلا أن سعي برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤ م) في هذا الشأن يظهر فيه التقابل مع الأقوال والعقائد السبعينية واضحاً أكثر ، حيث يقول (٤) بضرورة افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه المتناقضات جميعاً . فكل شيء نتصوره ليس سوى « مظهر للحقيقة » ، لأنه لو أخذ في حد ذاته كان متناقضاً مع نفسه ، ولا يصير معقولاً

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١٦٢ .

(٢) The Encyclopedia of philosophy, vol. - 1 pp. 347-352

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٩٧ .

(٤) Ibid, vol. 1, pp. 359 - 363 ولترستيس : الزمان والأزل

إلا في علاقته مع الكل ؛ الأمر الذي يعني أنه يتمتع بوجوده الحقيقي ،
بما هو عنصر في الكل .

ولهذا رأى برادلي في كتابه « المظهر والحقيقة » أن مقولات الكيف
والنسبة والجوهر والعلية والذات والموضوع والمكان والزمان تحيط
بها تناقضات لاحتل لها ، إذا أخذت مأخذ الواقع الحقيقي . وكما
رفض ابن سبعين المقولات ومتعلقاتها باعتبارها « وهماً » ، رفضها
برادلي باعتبارها « مظهراً » . جازماً القول بأن الحقيقة المطلقة لا بد أن
تكون ذات طبيعة تتجاوز تلك المقولات جميعاً .

الوجود الحقيقي – عند مفكرنا الغربي هذا – لا بد أن يتصف بنوع
من التوحد لانظير له في مجالات تفكيرنا العقلي ، توحد يعاود على جميع
العلاقات ويجاوزها ، وهو غامض ، قريب من « الإحاطة » عند ابن
سبعين .

وكما ظهر المقيد والمقدر عن المطلق وبه ، على نحو غامض عند
الفيلسوف المرسي ، بفرغ الوجود الحقيقي المطلق نفسه ، عند برادلي ،
في مراكز من الخبرة متناهية ، لكن ليس في مقدورنا النظر إليها
بسبب الظروف المتباينة والأشكال المختلفة التي تتخذها في إطار الطبيعة
والإنسان .

إن المعلومات التي دخلت في كل من تلك الفلسفات تختلف عن
الأخرى في مدى استفادتها من منجزات الفكر البشري الذي توافر
في زمان ولادتها وحياتها ، وتبعاً للآفاق التي توخى كل فيلسوف فيلسوف
الوصول إليها ، يقيدتها في ذلك مدى الاستعداد الفردي لتلقي أو قبول

المسامات أو القضايا الأولية التي اعتبرها كل منهم أولية أو واضحة بذاتها أو تشكل دليلاً كافياً على صدقها .

أما الناظم الأساس المشترك في تلك التجارب العقلية المختلفة ، فهو أن الوصول إلى « الله ، اليقين ، المطلق ، اللانهائي ، . . . » ، يبدو مطلباً فكرياً ملحاً ، لدى نوع من العقليات لا يستقر إلا عند الوحدة ، التي ترد كل شيء إلى المطلق . ويبدو هذا المطلب غاية انسانية بفرزها العقل للتغلب على تناقضات المتناهي واللامتناهي والمشاكل التي تنشأ عن رد أحدهما إلى الآخر ، وهو يمثل النزوة القصوى لتصور العلاقة بين المشخص والمفارق ، إذ يبدو أن الفكر الفلسفي لم يستطع - حتى الآن على الأقل - أن يجد ماهو أبعد شأواً من الوحدة المطلقة في تصور الوجود ، وإن كان ذلك قد تم بأشكال عديدة .

ومهما يكن نوع التصور لارتباط الراهن بالأبدي والسرمدى ، والمشخص بالمفارق في تلك الجهود الفلسفية قاطبة ، فإنها تتعلق - على نحو أو آخر - بمشكلة : كيف يجب على الانسان أن يعيش ؟ فهو السؤال الذي طرح بأشكال وصيغ اختلفت باختلافات كل مفكر مفكر ، وكانت الاجابات صريحة أحياناً وغامضة في أحيان .

لكن جميع الفلسفات تلك ، لم تتخلص من قدر من الخيالية ، يزيد أو ينقص تبعاً لمكونات كل منها . وقد بدا ذلك - على سبيل التخصيص - في التعميمات التي أطلقتها ، وبحسب مقاييسها النظرية وآرائها ومواقفها الشخصية ، وعقائدها في الانسانية والعالم والموجودات المرتبطة بهما . وما من شك في أن الخيال السبعيني - مثله في ذلك مثل خيال الفلسفات الأخرى - يتم عن محاولة دائبة للتخلص من أسر النهائي ،

وامتلاك امتداد وراء الحاضر . لكن الخيال يبقى بغير معنى ، إن لم يتصف بالحرية التي تتطلب توافر إرادة تغيير ، تتحول من قناعة نظرية إلى سلوك يتجسد على شكل مواجهة تجريبية أو إجرائية . والأبنية الخيالية – مهما تكن شاهدة وممتدة – لا يمكن أن تتحول إلى واقع مشخص بفعل الخيال وحده .

ويعرف النظر عن واقعية أو لاواقعية مخططات ورسوم ابن سبئ وأشكال إحاطته ، يقف نتاجه تعبيراً عن ميل عقلي لا يستقر دون تحقيق الوحدة التامة ، فلا يركز لغير المطلق ، بما هو واحد لا يقبل التعدد ولا النسبة والاضافة . وإن الفعالية التخطيطية التي أعدت هذا المذهب المتكامل المترامي الغايات ، لتعتبر بمثابة استعداد لسفر طويل عن أسباب وعرى الواقع المادي ، والدخول في منظور إدراكي يتسم بالفرادة والحدة والخصوصية ثم الغموض – في الوقت الذي تظهر فيه للرغبة العميقة في حل الخلافات الدائرة حول علمنا ووجودنا الانساني .

لقد أظهرت الرياضيات الحديثة أن « منظومة الأوليات الرياضية » ليست تتمتع بالثبات والسكونية الصارمين ، كما تخيلهما أفقليدس ونيوتن .

ومهما يكن من أمر التشابه بين الواقع العملي والتعبير الرياضي أو الفلسفي المجرد الذي يمثله – أو يصفه أو يعبر عنه – فإن المسافة بينهما تبقى مسافة بين عالمين مختلفين ، كل ما بينهما أن أحدهما قد جُنِدَ لنقل الآخر عن طريق التجريد أو التشبيه أو المماثلة .

وإني لأعترف بأن الخيال قوة عقلية هامة في معرفة وقائع الحياة والعالم الطبيعي ، ولكنه لا يمكن أن يكون بديلاً لها . وهكذا لا يمكن

أن يكون عالم عبد الحق المجرد ، عالم الوجود على التحقيق كما رأيناه ، غير نوع من عوالم كثيرة ترتبط بعالم التجربة الذي نحياه ، على مستوى الاقرار بوجود رابطةٍ ما مشتركة بينهما . وإن مايمثل في هذا الوضع - على سبيل التحديد - هو أنه يقدم حكماً يشتمل على عاطفة : تستلزم قبول البديل أو ترجيحه ، تجاه واقعنا ، والعالم المادي جملة .

إن من المستحيل استخلاص جميع معارفنا من مبادئ أولية ، مهما يكن نوعها القَبْلِي . والذين يتمسكون بالاعتقاد : إن مهمة الفلسفة تحقيق ذلك الاستنتاج ، إنما يصدرون عن قناعتهم بأنها دراسة للواقع ككل ، وبغضون النظر عن أن « الواقع ككل » لم تتيسر لنا دراسته بعد ، بسبب المستوى العلمي الذي نحن فيه ، وكون الأمور التي تطلق الأحكام حولها هي جملة معطيات حسية، تشير إلى الوقائع المادية والأحوال النفسية والرؤى العقلية جميعاً ، على نحو مباشر أو غير مباشر .

لقد أدرك المرسي بفكره السليم أن ليس من الممكن وضع حد فاصل بين معاني المفارق الذي نتحدث عنه ، والصياغات اللغوية التي نقلها بها ، ورأى أن ليس يصح في ذلك الكلام ، بل يصح الرمز والإيهام . ولكن افتراض وجود ماهيات حقيقية غير قابلة للتحقيق التجريبي ، في الوقت الذي تدرك فيه بالتأمل العقلي ، إنما ينطوي على مصادرة تتجاهل أننا نتفاهم مع الآخرين عن طريق اللغة ، وأن هذا يجعل سلوكياتنا قابلة للتنسيق مع سلوكياتهم ، حتى ليغدو التفكير نوعاً من الكلام الباطن . أسلوب الفكر السبعيني وميله العاطفي والعقلي لايتقان بالمشخص ، لذا تخطى « العالم الميت » ، واستبقى تأمل الذات الفردية وتجريدها ،

صاعداً بوجدانه الصوفي إلى المطلق . موحداً بيننا وبينه . مدركاً أن الله إذا أقيم على العاطفة فلا شيء يستطيع هدمه . وإذا أقيم على المنطق أو التجربة فانه يضيع قوته كلها .

لكن هذا لم يصرفه عن السعي إلى الفهم . في وقت كان يمتلك فيه إمكان الاختيار الحر بين « العقيدة » و « العقل » كما بين موضوعتين متناقضتين . هذا الانتخاب الحر أصبح اضطرارياً عندما لم يكن منه بد . وعندما أراد ابن سبعين التفلسف . وإلغاؤه التساؤل عن أصل العالم أو نهايته ، بتبني الحدوث وفناء كل موجود غير الله : هو الذي ألحق برأيه القطع بأن : « العالم ميت » وما فيه من تصورية وإحيائية .

أما طرفاة ماضف للفكر الفلسفي المتوافر . فتبدو في أظهر حلية من خلال جهده لإزالة الحدود بين التمايزات وإجراء التعديلات المناسبة لخدمة غرضه في الوحدة المطلقة ، حيث جاء ماضفه زاخر جموح الخيال نحو « توحيد » ينقذ من كل شيء . خلا الحكم الشرعي الديني عليه .

هكذا يشخص ماقدمه ابن سبعين ظاهرة غنية بالمعاني الممكنة التي قد يدفع اليها الفكر الفلسفي الديني . آن ابتعاده عن الانسان والعالم أو إلخافه على معالجة مشاكل الانسان والعالم . ومن خلال هذه الرحلة الفكرية المعمقة يتضح مسار التفكير الحر الذي اتسم به في تناول جميع مايساعده على تدعيم إيمانه الميتافيزيقي ، من حيث هو إيمان لامتناه بالانسان معجب وعميق .

فقد أخذ مااعتقده حقيقة في الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، واستخدم اصطلاحاتها . واصطنع أساليبها . ماضياً في إيضاح مايريد

وتقرير ما يعتد ، ورسخ له « تحقيق » متميز بتجربة عقلية استغرقت
زماً من الحياة غير قصير . .

ويبدو من كتاباته كيف وجه فلسفته بكامل أجزائها إلى الدين ،
بعد أن أحال كل دين إلى أخلاق ، وجعل كل أخلاق نابعة من الذات
الانسانية - الفكر في أسى حالات نقائه وطموحه ونجوده . فأنى
تصنيفه في هذا الشأن بتمامه محدود المنحى بالوحدة ، لانهاضي الاتجاه ،
مطلقاً ، لا يني عن مقارنة ماتقع عليه يده من أي فكر ، يضمه في إطاره
الخاص ويمنحه لونه المميز ؛ وهو شديد القناعة بأن « الحق أحق أن
يتبع . والسلام على المنكر والمسلم ، والعالم والمتعالم ، والغالط والمتغالط
ورحمة الله وبركاته . . ومعاد التحية عليكم معشر الفقراء حيث كنتم
من البسيطة ومن العوالم الثلاثة ، بحسب مراتبكم من عبدالله ، عبد الحق ،
الكثير بالقول ، الواحد بالموضوع ، الواجب بآبنته ، الممكن بهويته » (١).
على هذا النحو تظهر « الوحدة المطلقة » سلاحاً ذا حدين :

إنها - بالقصد الأول - تحيل كل ماهو مادي إلى إلهي - لامادي ،
فتثير مشكلة أصل المادة ومصيرها في العالم ، والتي أجسادنا حالات لها .
أو إنها تحيل كل ماهو إلهي إلى مادة ، فيفقد قيمته الدينية الحقة .
ولا تنفع النية الصادقة في ذلك .

والوحدة المطلقة - بالقصد الثاني - لاتقف عند حدود النص الديني
أو التلقين الظاهري ، كما حدّهما النقل في الشريعة ، لذا تتطلب الأخذ
بالأصل : « استمع لما يوحى ويستقرأ » (٢) ، مقصداً لامصانعة فيه ،
والبرهنة في ذلك غير نافعة .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢ .

فما أيسر أن تفسر فلسفة ابن سبعين - بعد ذلك - بأنها ارتقت
بالعالم والإنسان صُعداً إلى السماء ، أو أنها - على العكس - هبطت
بالإله إلى الحضيض . فهي « فلسفة حدّية » ، لا خيار فيها سوى هذين
الطرفين . وفي هذا يتجلى أكبر قدر من المغامرة العقلية التي خاضها
مفكرنا .

لقد ألمتُ - من قبل - إلى أن الفلسفة خطيرة لكونها تفرض التمهيد ،
وبقي أن أشير إلى أن فلسفة ابن سبعين ، بما هي حدّية خطيرة ، نحرصنا
على توجيه الأسئلة ، وتبيري لتعليمنا كيفية صوغها ، ونجهد للإجابة
عليها . فإذا هي طاعة للقيام مقام الفن والفلسفة والعلم جميعاً ، مقيمة
للعقل الانساني كل سبيل ، تزدهر بالتناول وتطرف مع كل نظر جديد .

لقد لاحظ « لالاند » أن شأن قيم الخير فوق - السوية هو أنها
تتب بجرأة نحو فهمها الذي تؤمن به ، وتطلع إليه ، على الرغم من كل
التنوع غير المفسر الذي تفرضه علينا وقائع التجربة (١) . ولكم كان
المرسي صادقاً مع نفسه ومنطقي التسلسل المعرفي في نتائجه ، حين
رأى : أنا - الآن - نقول : هو هو هو ، ثم نقول : هو ، ونصمت .
ثم نشير ، ثم نقطعها . إلا أنه جاوز الحد إلى القول : ثم لا ترم إلا
الحق المحض ، ثم لا إله إلا الله .

الفلسفة الحدية الخطرة ، هذه ، لم تحقق الغاية التي وضعت مطلباً
لها ، وقد أدرك عبد الحق بن سبعين أن مجمل مسعاه الفلسفي ليس أكثر

(١) أندريه لالاند : العقل والمعايير ص ٢٤٣ .

من « نَكَّتِ تُقَالُ لَكِي تَصِحُّ الْوَحْدَةُ الْمَطْلُوقَةُ ، مِنْ كُلِّ الْجِهَاتِ ؛
فَلَوْ تَشَخَّصَ الْوُجُودُ فِي وُجُودِ مَا ، لَكَانَتْ طَبِيعَتُهُ مَخْتَلَّةً ، وَهَذَا لِأَخِيرِ
فِيهِ » (١) . وَكَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَبْقَى فِي تِلْكَ الْمَرْحَلَةِ ، مَدْرَكًا بَعْمَقٍ أَنْ كُلَّ
كَلَامٍ أَوْ إِشَارَةٍ مِنَ الْمَادِي إِلَى الْمَطْلُوقِ بَاطِلَةٌ ، لِانْعِدَامِ الْمِثَالَةِ أَوْ النِّسْبَةِ
أَوِ الْكَيْفِيَّةِ أَوِ الْكَمِّيَّةِ بَيْنَهُمَا : فَلَا عِلْمَ إِلَّاهِي وَلا مَعْرِفَةَ دِينِيَّةٍ عَلَى التَّحْقِيقِ
عِنْدَهُ .

(١) ابن سبّين : (م . ت) ص ١٧٨ .

المصادر

المخطوطات :

أ - الكتب :

- ١ - ابن سبئين ، عبدالحق : يد العارف . نسخة ولي الدين جار الله . المكتبة السليمانية باستانبول . رقمها ١٢٧٣ .
- ٢ - ابن سبئين ، عبدالحق : جواب صاحب صقلية . نسخة مكتبة البودليانا بأكسفورد . رقمها ١٤٥٦ .

ب - الرسائل :

- ٣ - ابن سبئين ، عبدالحق : حزب ابن سبئين . ضمن مخطوطة بدار الكتب الوطنية بالقاهرة . رقمها ١٦٣٤ . من الصفحة ٩١-٩٣ .
- ٤ - ابن سبئين ، عبدالحق : خطاب الله بلسان نوره . (م . ت) بدار الكتب المصرية رقم ١٤٩ تصوف . ص ١٣٧-١٩٥ .
- ٥ - ابن سبئين ، عبدالحق : الدررة المضية والحافية الشمسية . نسخة مكتبة الرباط رقمها ٤٧١ .
- ٦ - ابن سبئين ، عبدالحق : دعوة حرف القاف . نسخة مكتبة برلين . رقمها ٣٦٥٤ .
- ٧ - ابن سبئين ، عبدالحق : رسالة . أولها : اعلم عليك الله حكته أن العلم . (م . ت) ص ١٩٩-٢٠٢ .
- ٨ - ابن سبئين ، عبدالحق : رسالة . أولها : الله فقط . الله المستعان والمستعين . (م . ت) ص ١٢٩-١٣٧ .
- ٩ - ابن سبئين ، عبدالحق : رسالة التوجه . (م . ت) ص ٢٠٦-٢٠٩ .
- ١٠ - ابن سبئين ، عبدالحق : الرسالة الرضوانية . (م . ت) ص ٢٤٤-٢٧٧ .
- ١١ - ابن سبئين ، عبدالحق : رسالة الفتح المشترك . (م . ت) ص ٢٠٩-٢١٧ .

- ١٢ - ابن سبئين ، عبدالحق : الرسالة الفقيرية . (م.ت) ص ٢٢٥ - ٢٤٢ .
- ١٣ - ابن سبئين ، عبدالحق : لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . نسخة مكتبة اصف . رقمها ١٠٩ ، ٨٠٢ ، ١ .
- ١٤ - ابن سبئين ، عبدالحق : كلام . أوله : استمع لما يوحى ويستقرأ . (م . ت) ص ١١٢ - ١٢٥ .
- ١٥ - ابن سبئين ، عبدالحق : كلام . أوله : الله الله الله ، رسمه العبد الفقير إلى عفو الله . (م . ت) ص ١٨١ - ١٩٣ .
- ١٦ - ابن سبئين ، عبدالحق : كلام . أوله : من كفت عن المهاكات بالكلية . (م . ت) ص ١٦٥ - ١٧٥ .
- ١٧ - ابن سبئين ، عبدالحق : كلامه في حرفة . (م . ت) ص ٢٨٢ - ٢٩٢ .
- ١٨ - ابن سبئين ، عبدالحق : كلامه في وصايا لأصحابه . (م . ت) ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .
- ١٩ - ابن سبئين ، عبدالحق : كلامه في وصية . (م . ت) ص ١٩٩ - ٢٠٢ .
- ٢٠ - ابن سبئين ، عبدالحق : كلامه مشتمل على أنوار النبي . (م . ت) ص ٢١٧ - ٢٢٥ .
- ٢١ - ابن سبئين ، عبدالحق : كتاب الإحاطة . (م . ت) ص ٤٤٤ - ٤٧٤ .
- ٢٢ - ابن سبئين ، عبدالحق : كتاب الألواح . (م . ت) ص ١٧٥ - ١٨١ .
- ٢٣ - ابن سبئين ، عبدالحق : كتاب الدرج : أو : الحروف الوضعية في الصور الفلكية : مجاميع بدار الكتب المصرية . رقم ٢٠٢ .
- ٢٤ - ابن سبئين ، عبدالحق : كتاب العهد . (م . ت) ص ٢ - ٣ .
- ٢٥ - ابن سبئين ، عبدالحق : كتاب فيه حكمه ومواظب . (م . ت) ص ٢٧٧ - ٢٨١ .
- ٢٦ - ابن سبئين ، عبدالحق : كتاب القسط . (م . ت) ص ٤٧٤ - ٤٧٧ .
- ٢٧ - ابن سبئين ، عبدالحق : كتاب القوسية . (م . ت) ص ١٢٥ - ١٢٨ .
- ٢٨ - ابن سبئين ، عبدالحق : كتاب النصيحة ، أو : الرسالة النورية . (م . ت) ص ٨٢ - ١١٢ .

المطبوعات :

- ٢٩ - ابن سبئين ، عبدالحق : الرسائل . الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥ م . حققه الدكتور عبد الرحمن بلوي .
- ٣٠ - ابن سبئين ، عبدالحق : الكلام على المسائل الصقلية . بيروت ١٩٤١ م . حققه شرف الدين يالتقايا .

المراجع

المخطوطات :

- ٣١ - ابن الخطيب، محمد بن عبد الله: الإحاطة في أخبار غرناطة . صورة عن نسخة الاسكوريال بمدريد .
- ٣٢ - ابن طفيل القيبي، محمد : حي بن يقظان (ورد عنوانها « أسرار الحكمة المشرقية » لابن سجين خطأ) . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٢ حكمة وفلسفة .
- ٣٣ - الفهيم ، شمس الدين : تاريخ الاسلام . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٤٢ .
- ٣٤ - السلمي ، أبو عبد الرحمن : طبقات الصوفية . مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ .
- ٣٥ - الصفدي، صلاح الدين : الوافي بالوفيات . نسخة أحمد الثالث بتركيا .
أيك
رقم ٢٩٢٠ .
- ٣٦ - الفاسي : العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين . نسخة بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ .
- ٣٧ - المناوي، عبد الرؤوف : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية . نسخة بدار الكتب المصرية . الرقمان : ٢٥٩ و ٢٦٠ .

الكتب العربية :

- ٣٨ - ابراهيم ، زكريا : الفلسفة الوجودية . دار المعارف بمصر ١٩٥٦ م .
- ٣٩ - ابن باجة : رسالة الاتصال بالمقل الفعال . نشرها الدكتور أحمد الأهواني في كتابه « تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد » سنة ١٩٥٠ م .

- ٤٠ - ابن يشكوال : الصلة . طبعة مدريد ١٨٨٢ م .
- ٤١ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة .
دار الكتب المصرية ١٩٣٨ م .
- ٤٢ - ابن تيمية ، تقي الدين : تفسير سورة الاخلاص . طبعة التمامي بالقاهرة
١٣٢٣ هـ .
- ٤٣ - ابن تيمية ، تقي الدين : مجموعة الرسائل والمسائل . لجنة التراث العربي .
- ٤٤ - ابن خلكان ، أحمد : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . طبعة
بولاق ١٢٧٥ هـ .
- ٤٥ - ابن خلدون ، عبدالرحمن : شفاء السائل لتهديب المسائل . المطبعة الكاثوليكية
بيروت ١٩٥٩ م . حققه اغناطيوس عبده .
- ٤٦ - ابن خلدون ، عبدالرحمن : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . دار البيان .
- ٤٧ - ابن سعد ، عبادته : كتاب الطبقات الكبير . طبعة ليدن ١٣٢٢ هـ .
- ٤٨ - ابن شاكر الكتبي ، محمد : فوات الوفيات . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م .
- ٤٩ - ابن عبود ، محمد عبدالسلام : تاريخ المغرب . مطبعة المهديّة بتطوان ١٩٥١ م .
- ٥٠ - ابن عذارى ، المراكشي : البيان المغرب في أخبار الأندلس . ط ٣ بيروت .
حققه ج . س . كولان وليفي بروفنسال .
- ٥١ - ابن عربي ، محيي الدين : فصوص الحكم . دار الكتاب العربي بيروت
١٩٦٦ م . تحقيق أبي الملا العفيفي .
- ٥٢ - ابن عقيل ، عبادته : شرح ألفية ابن مالك . مطبعة السعادة بمصر
١٣٣١ هـ .
- ٥٣ - ابن كثير ، عماد الدين : البداية والنهاية . مكتبة المعارف بيروت
والنصر بالرياض . الطبعة الاولى ١٩٦٦ م .
- ٥٤ - ابن العماد الحنبلي ،
عبدالحمي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب . مكتبة
القدس بمصر ١٣٥١ هـ .
- ٥٥ - ابن قتيبة ، عبادته : الشعر والشعراء . طبعة ليدن بعناية هـ دي ضويه هـ
١٩٠٤ م .
- ٥٦ - أرسلان ، شكيب : الحلل السنسية في الأخبار والآثار الافندلية .
مطبعة البابي بمصر . الطبعة الاولى ١٩٣٩ م .
- ٥٧ - الأصبهاني ، أبوالفرج : الأغاني . طبعة السامي بمصر ١٢٨٥ هـ .

- ٥٨ - الأصفهاني ، أبو نعيم : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء . دار الكتاب العربي بيروت .
- ٥٩ - أمين ، أحمد : ضحى الاسلام ، مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
- ٦٠ - أمين ، أحمد : ظهر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٢ م .
- ٦١ - أمين ، أحمد : فجر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
- ٦٢ - الأهوازي ، أحمد فؤاد : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . طبعة القاهرة .
- ٦٣ - بدوي ، عبدالرحمن : أرسطو . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الثالثة ١٩٥٣ م .
- ٦٤ - بدوي ، عبدالرحمن : دراسات في الفلسفة الوجودية . دار الثقافة بيروت . الطبعة الثالثة ١٩٧٣ م .
- ٦٥ - البرنسي المغربي : قواعد التصوف عل وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة . مطبعة الملاح بدمشق .
- ٦٦ - بيوني ، ابراهيم : نشأة التصوف الاسلامي . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .
- ٦٧ - البلاذري ، أحمد : فتوح البلدان . طبعة ليدن بتهديب « دي غويه » ١٨٧٠ م .
- ١٨ - البلسني ، يحيى : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . أوردتها المقرئ في « النفع » .
- ٦٩ - بنعباد الله ، عبدالعزيز : تاريخ المغرب . مكتبة المعارف بالرباط والسلام بالدار البيضاء .
- ٧٠ - البوني ، أحمد : شمس المعارف الكبرى . طبعة القاهرة ١٩٦٩ م .
- ٧١ - البيروني ، أبو الريحان : تحقيق مالهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة . نشره « سخاو » . طبعة أوروبا .
- ٧٢ - الفتازاني ، أبو الوفا : ابن سبين وفلسفته الصوفية . دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣ م .
- ٧٣ - الجاحظ ، أبو عثمان : البيان والتبيين . الشركة اللبنانية للكتاب بيروت .
- ٧٤ - جامي ، عبدالرحمن : نقضات الأندلس . طبعة كلكتا ١٨٥٩ م .
- ٧٥ - الجرجاني ، علي : كتاب التريفات . طبعة الآستانة ١٨٣٧ م .

- ٧٦ - الجمالي ، حافظ : موجز المنطق مطبعة الترمي بدمشق
المحاسب ، جمال ١٩٤٥ م .
- ٧٧ - جسة ، محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب .
دار المعارف بمصر ١٩٢٧ م .
- ٧٨ - الجهشياري ، محمد : كتاب الوزراء والكتاب . مكتبة مصطفى
الخلبي بالقاهرة ١٩٣٨ م .
- ٧٩ - حني ، فيليب . جرجي ، : تاريخ العرب (١٠ طول) . مطبعة دار الكشاف
ادوار . جيور ، جيراثيل ١٩٥١ م .
- ٨٠ - حسن ، ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام الديني والسياسي والثقافي
والاجتماعي . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة
الاولى ١٩٦٧ م .
- ٨١ - حسين ، عياد : التصوف والمتصوفة . مطبعة التوفيق بالقاهرة .
- ٨٢ - الحيني ، محمد جابر : في العقائد والأديان . الهيئة المصرية العامة
١٩٧١ م .
- ٨٣ - خفاجة ، عبد المنعم : قصة الأدب في الأندلس . مكتبة المعارف بيروت
١٩٦٢ م .
- ٨٤ - خليفة ، حسن مراد ، : تاريخ العرب في أفريقيا والأندلس . مطبعة
حسن الشراقوي ، أحمد . الاعتقاد بالقاهرة . الطبعة الأولى ١٩٣٨ م .
- ٨٥ - الذهبي ، شمس الدين : دول الاسلام . مطبعة جمعية دائرة المعارف
العثمانية بحيدر اباد . الطبعة الثانية ١٩٦٥ م .
- ٨٦ - الذهبي ، شمس الدين : العبر في خبر من غير . طبعة الكويت ١٩٦٦ م .
- ٧٨ - الرندي ، ابن عباد : الرسائل الكبرى . طبعة فاس ١٣٢٠ هـ .
- ٨٨ - زايد ، سيد : الفارابي . دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م .
- ٨٩ - زيدان ، جرجي : تاريخ اداب اللغة العربية . دار مكتبة الحياة
بيروت .
- ٩٠ - السباعي ، أحمد : تاريخ مكة . مكتبة الثقافة بمكة ودار الكتاب
العرابي بمصر ١٣٧٨ هـ .
- ٩١ - السلاوي ، أبو العباس : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى . طبعة
القاهرة ١٩١٠ - ١٩١٢ م .

- ٩٢ - السيوطي، جلال الدين : الاتقان في علوم القرآن . الطبعة الثالثة ١٩٤١ م .
- ٩٣ - السيوطي، جلال الدين : الاقتراح في علم أصول النحو . الطبعة الأولى بمحدر اباد ١٣١٠ هـ .
- ٩٤ - السيوطي، جلال الدين : المزهري في علوم اللغة وأنواعها . دار إحياء الكتب العربية . الطبعة الثالثة .
- ٩٥ - الشمراني ، عبدالوهاب : الطبقات الكبرى . طبعة صبي بالقاهرة .
- ٩٦ - الشامي، صيد : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية واثار رجالها . الطبعة الرابعة . دار صادر بيروت ١٩٦٥ م .
- ٩٧ - الشهرستاني ، محمد الملل والنحل . طبعة كورتون .
- ٩٨ - الشهرستاني ، محمد : نهاية الإقدام في علم الكلام . طبعة أكسفورد .
- ٩٩ - الشيرازي، صدرالدين : الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية . (النسخة المطبوعة غير مرقومة) .
- ١٠٠ - شيخ الأرض ، تيسير : ابن باجة . دار الأنوار بيروت . الطبعة الأولى ١٩٦٥ م .
- ١٠١ - شيخ الأرض، تيسير : المدخل إلى فلسفة ابن سينا . دار الأنوار بيروت . الطبعة الأولى ١٩٦٧ م .
- ١٠٢ - الصالح ، صبي : دراسات في فقه اللغة . دار الطم للملايين بيروت . الطبعة الرابعة ١٩٧٠ م .
- ١٠٣ - صبي ، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .
- ١٠٤ - الصمدي، عبدالمتعال : الوسيط في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية دار صادر بيروت . الطبعة الرابعة ١٩٦٥ م .
- ١٠٥ - الضبي : بنية الملتنس في تاريخ رجال المغرب ، طبعة مدريد ١٨٨٤ م .
- ١٠٦ - ضيف ، شوقي : الفن ومذاهبه في النثر العربي . دار المعارف بمصر . الطبعة الخامسة .
- ١٠٧ - الطوسي ، أهرنصر : القمع . طبعة ليدن .

- ١٠٨ - الطويل ، توفيق : أسس الفلسفة . مطبعة النهضة المصرية . الطبعة الثانية ١٩٥٥ م .
- ١٠٩ - عبدالنور، جبور : التصوف عند العرب . طبعة بيروت ١٩٣٨ م .
- ١١٠ - عبده ، محمد : رسالة التوحيد . دار المعارف بمصر . الطبعة الثانية ١٩٦٦ م .
- ١١١ - العثمان ، عبدالكريم : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه . دار الفكر بدمشق .
- ١١٢ - السقلاني ، شهابالدين : لسان الميزان . طبعة الهند ١٣٣٠ هـ . أحمد
- ١١٣ - العقيقي ، نجيب : المشرقون . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .
- ١١٤ - علي ، جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام . دار العلم للملايين بيروت ومكتبة النهضة ببغداد .
- ١١٥ - عنان ، محمديده : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس . (القسم الثاني) الطبعة الأولى بالقاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٥ م .
- ١١٦ - العوا ، عادل : القيمة الأخلاقية . مطبعة جامعة دمشق :
- ١١٧ - العوا ، عادل : الكلام والفلسفة . الطبعة الثالثة بجامعة دمشق ١٩٦٥ م .
- ١١٨ - الدبريني ، أبوالمصنف : عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية . الجزائر ١٩١٠ م . وأخرى بالجزائر ١٩٧٠ م بتحقيق ربيع بونار .
- ١١٩ - الغزالي ، أبوحماد : الاقتصاد في الاعتقاد . دار الأمانة ببيروت ١٩٦٩ م .
- ١٢٠ - الغزالي ، أبوحماد : تهافت الفلاسفة . دار المعارف بمصر . الطبعة الثالثة ١٩٥٨ م . تحقيق الدكتور سليمان دنيا .
- ١٢١ - الغزالي ، أبوحماد : فضائح الباطنية . الدار القومية بالقاهرة ١٩٦٤ م . تحقيق الدكتور عبد الرحمن بلوي .
- ١٢٢ - الغزالي ، أبوحماد : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة . دار إحياء

- الكتب العربية الطبعة الاولى ١٩٦١ م . تحقيق
د . سليمان دنيا .
- ١٢٣ - النزالي ، أبو حامد : القسطاس المستقيم . طبعة الزمعي بيروت
وحصص ١٩٧٢ م .
- ١٢٤ - النزالي ، أبو حامد : مقاصد الفلاسفة . دار المعارف بمصر
١٩٦١ م . تحقيق الدكتور سليمان دنيا .
- ١٢٥ - غلاب ، محمد : التصوف المقارن . مكتبة نهضة مصر بالقاهرة .
- ١٢٦ - غلاب ، محمد : الفلسفة الاسلامية في المغرب . الدار المصرية
بالقاهرة .
- ١٢٧ - غلاب ، محمد : مشكلة الألوهية . دار إحياء الكتب العربية
الطبعة الثانية ١٩٥١ م .
- ١٢٨ - الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف . دار المشرق بيروت ١٩٦٨ م .
تحقيق مهدي حسن .
- ١٢٩ - الفاخوري ، حسنا : تاريخ الفلسفة العربية . الطبعة الثانية ١٩٦٣ م
بيروت .
الجر ، خليل
- ١٣٠ - فروخ ، صر : ابن باجة . طبعة بيروت .
- ١٣١ - القالي ، أبو علي : الأمالي . طبعة القاهرة .
- ١٣٢ - القشيري ، عبد الكريم : رسالة في علم التصوف . مكتبة صبيح بالقاهرة .
- ١٣٣ - كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف بمصر
١٩٦٢ م .
- ١٣٤ - كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التأليف بالقاهرة
١٩٣٦ م .
- ١٣٥ - كرم ، يوسف : العقل والوجود . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .
- ١٣٦ - الكسم ، بديع : محاضرات في الفلسفة العامة . جامعة دمشق
١٩٦٦ م .
- ١٣٧ - الكسم ، بديع : محاضرات في فلسفة هيجل . جامعة دمشق ١٩٦٦ م .
- ١٣٨ - مبارك ، زكي : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق .
مطبعة الاعتماد بمصر . الطبعة الاولى ١٩٣٨ م .

- ١٣٩ - محمود، عبدالقادر : الفلسفة الصوفية في الاسلام . دار الفكر العربي
١٩٦٧ م .
- ١٤٠ - محمود، فوقيحسين : فيشته وغاية الانسان . المكتبة الانجلومصرية .
الطبعة الأولى .
- ١٤١ - مذكور، ابراهيم : في الفلسفة الاسلامية . دار العلم للملايين
بيروت ١٩٦٧ م .
- ١٤٢ - المراكشي، عبدالواحد : الممجب في تلخيص أخبار المغرب . الطبعة
الاولى بالقاهرة ١٩٤٩ م .
- ١٤٣ - مغنية، محمدجواد : معالم الفلسفة الاسلامية . دار العلم للملايين
١٩٦٠ م .
- ١٤٤ - مقدسي، أنطون : السفسطائيون ومشكلة اللغة . جامعة دمشق ١٩٦٦ م .
- ١٤٦ - المقرئ، أحمد : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب . دار
صادر بيروت ١٩٦٨ م . تحقيق الدكتور
إحسان عباس .
- ١٤٧ - المقرئ، تقي الدين : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار
طبعة يولاق ١٣٧٠ هـ .
- ١٤٨ - المكِّي، أبو طالب : فوت القلوب . المطبعة المصرية بالقاهرة ١٩٣٢ .
- ١٤٩ - منور، محمد : الأدب ومذاهبه . دار نهضة مصر بالقاهرة .
- ١٥٠ - موسى، محمد يوسف : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة
العصر الوسيط . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .
- ١٥١ - الميداني، أبو الفضل أحمد : مجمع الأمثال . المطبعة الخيرية بمصر .
- ١٥٢ - نمر، نسيب : تطور الديالكتيك عبر التاريخ . دار الرائد
العربي بيروت .
- ١٥٣ - النووي، أبو زكريا يحيى : رياض الصالحين . المكتبة الأهلية بيروت .
- ١٥٤ - الهاشمي، أحمد : جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع .
مطبعة دار السعادة بالقاهرة . الطبعة الثالثة
١٩١٤ م .
- ١٥٥ - اليافعي، عبده : سراً الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يمتنع
من حوادث الزمان . مطبعة دائرة المعارف
بميدان اباد الدكن ١٣٣٩ هـ .

- ١٥٦ - الهاني ، عبدالكريم : دراسات فنية في الأدب العربي . مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٣ م .
- ١٥٧ - اليونيني ، محمد : مرآة الزمان . مطبعة دائرة المعارف ببيروت اباد .

الكتب المترجمة :

- ١٥٨ - أرسطو : ماهية الطبيعة . طبعة جامعة برلين .
- ١٥٩ - أفلاطون : الجمهورية . ترجمة حنا خباز . دار القلم بيروت . الطبعة الاولى ١٩٦٩ م .
- ١٩٦٠ - أفلاطون : فيثون (ضمن محاورات أفلاطون) ترجمة زكي نجيب محمود . مطبعة لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٥٤ م .
- ١٦١ - بالشتيا ، انجيل جشاث : تاريخ الفكر الاندلسي . (الطبعة الثانية ١٩٤٥ م) . ترجمة حسين مؤنس . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .
- ١٦٢ - بايه ، ألبير : تاريخ الفكر الحر . ترجمة بهيج شعبان . منشورات عويدات ببيروت . الطبعة الاولى ١٩٦١ م .
- ١٦٣ - جيب ، هاملتون : بنية الفكر الديني في الاسلام . تعريب الدكتور عادل العوا . مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٥ م .
- ١٦٤ - جيب ، هاملتون : دراسات في حضارة الاسلام . ترجمة الدكتور احسان عباس ، د . محمد يوسف نجم ، د . محمود زايد . دار العلم للملايين ١٩٦٤ م .
- ١٦٥ - جولزير : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن . ترجمة علي عبدالقادر . طبعة القاهرة ١٩٤٤ م .
- ١٦٦ - دي بور ، ت.ج . : تاريخ الفلسفة في الاسلام . لجنة التأليف بالقاهرة . الطبعة الرابعة ١٩٥٧ م .
- ١٦٧ - ديورانت ، ول : قصة الفلسفة . ترجمة فتح اقه المسمع . مكتبة المعارف ببيروت . الطبعة الثانية ١٩٧٢ م .
- ١٦٨ - ديوي ، جون : البحث عن اليقين . ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني . دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٦٠ م .

- ١٦٩ - رويه ، ريمون : فلسفة القيم . تعريب د . عادل الموا . مطبعة
جامعة دمشق .
- ١٧٠ - ريتشاردز ، ليهفور : مبادئ النقد الأدبي . ترجمة د . مصطفى
بدوي . المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٣ م .
- ١٧١ - ريد ، هربرت : معنى الفن . ترجمة سامي خشبة . دار الكتاب
العربي بالقاهرة ١٩٦٨ م .
- ١٧٢ - سارتر ، جان بول : الوجودية فلسفة انسانية . ترجمة حنا دميان .
دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٩ م .
- ١٧٣ - سبنله ، جان إدوار : الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه . ترجمة
تيسير شيخ الارض . وزارة الثقافة بدمشق
١٩٦٨ م .
- ١٧٤ - ستيس ، ولتر : الزمان والأزل . ترجمة د . زكريا ابراهيم .
المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ببيروت ١٩٦٧ م .
- ١٧٥ - سيديو ، ل . أ : تاريخ العرب العام . ترجمة عادل زهير .
دار احياء الكتب العربية بالقاهرة . الطبعة
الاولى ١٩٤٨ م .
- ١٧٦ - سيرو ، رينيه . هيتل وفلسفته . ترجمة نهاد رضا . دار الأنوار
ببيروت . كريسون ، أندريه
- ١٧٧ - غرديه ، لويس . فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية .
ترجمة د . صبحي الصالح د . فريد جبر .
دار العلم للملايين ببيروت ١٩٦٧ م . قنواطي ، ج
- ١٧٨ - فرويد ، سيغ蒙德 : موجز التحليل النفسي . ترجمة سامي محمود
علي وعبدالسلام القفاش . دار المعارف
بمصر ١٩٧٠ م .
- ١٧٩ - كيميني ، جون : الفيلسوف والعلم . ترجمة د . أمين الشريف .
المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ببيروت ١٩٦٥ م .
- ١٨٠ - لالاند ، أندريه : العقل والمعايير . تعريب د . عادل الموا .
الشركة العربية بدمشق . ١٩٦٦ م .

- ١٨١ - لتزى ، جار دنر . : نظريات الشخصية . ترجمة د . أحمد فرج ،
 هول ، كالفن
 قدرى محمود حنفي ، لطفى محمد لطيم .
 الهيئة المصرية ١٩٧١ م .
- ١٨٢ - لفجوى، آرثر : سلسلة الوجود الكبرى . ترجمة د . ماجد
 فخري . دار الكاتب العربي ١٩٦٤ م .
- ١٨٣ - ماسون - أورسيل ، : الفلسفة في الشرق . ترجمة محمد يوسف موسى .
 دار المعارف بمصر ١٩٤٥ م .
- ١٨٤ - نيكلسون ، رينولد آلن : الصوفية في الاسلام . ترجمة نور الدين شريفة .
 مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٥١ م .
- ١٨٥ - نيكلسون، رينولد آلن : في التصوف الاسلامي وتاريخه . ترجمة أبي الملا
 المغني . لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٦٩ م .
- ١٨٦ - هيدجر، مارتن : مالفلسفة ومالميتافيزيقا . ترجمة محمد رجب .
 دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤ م .
- ١٨٧ - يسبرز ، كارل : مدخل إلى الفلسفة . ترجمة جورج صلفي .
 مكتبة أطلس بدمشق .

• • •

الكتب الاجنبية :

- 188 - Ali(Muhammad) The Brophet Muhammad-
(London 1950).
- 189 - Brockelmann (k.) : Geschicete der Arabichen
Litteratur. Supplement I. (1937).
- 190 - Ayer (A.j) : Language, Truth and logic. (1953).
- 191 - Galwash (Ahmad) : The Religion of Islam. (New
york).
- 192 - Gaudefroy- demombynes (M.) : Muslim Institu-
tions. (London 1954).
- 193 - Goad (E.M.) : Philosophical Aspects of Modern
science. (1932)
- 194 - Green (T.M.) : Brolegomenon to Ethics.
- 195 - Jaspers (K.) : Fxistentilaism from Dostoevesky to
Sartre.
- 196 - Plato : The Last Days of Socrates. (penguin classics)
- 197 - Renan : Averroés et L'Averroisme, géme éd ,Paris.

كتب مجهولة المؤلفين

- ١٩٨ - شرح رسالة المهد : مخطوط بالخزانة التيمورية بدار الكتب الوطنية
لابن سجين
بمصر . رقم ١٤٩ تصوف . ص ٣ - ٨١ .
- ١٩٩ - جواهر السر المنيرى : مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق . رقم
أصول البسط والتكبير ٧١٢٧ .
والجزء الأول .

دوائر المعارف والمعاجم والموسوعات :

- ٢٠٠ - دائرة المعارف الاسلامية . طبعة ١٩٣٣ م .
- ٢٠١ - دائرة معارف الدين والأخلاق . الطبعة الثانية ١٩٣٤ م .
- ٢٠٢ - دائرة معارف القرن : دار المعارف بيروت الطبعة الثانية
المشرىن (مصحف يولوجى) : ١٩٧١ م .
- ٢٠٣ - الأعلام (عبد الدهسن : الطبعة الثانية ١٩٥٤ م .
الزر كل) .
- ٢٠٤ - القاموس المحيط : مكتبة النورى بدمشق .
(الفيروز آبادى)
- ٢٠٥ - كشف الظنون عن أسامي : وكالة المعارف ١٩٤١ م .
الكتيب والظنون (حاجى خليفة)
- ٢٠٦ - إيضاح المكنون في الذيل : وكالة المعارف ١٩٤١ م .
على كشف الظنون (حاجى
خليفة)
- ٢٠٧ - معجم البلدان (بالتوت : طبعة مصر ١٩٠٩ م .
الحسوى) .

٢٠٨ - معجم المؤلفين (عمر) مطبعة الترقى بدمشق ١٩٥٨ م .
رضا كحالة) .

٢٠٩ - هدية المعارف في أسماء : مطبعة وكالة المعارف باستانبول ١٩٥١ م .
المؤلفين واثار المصنفين
(اسماعيل البغدادي) .

210 - Encyclopédie De l'Islam. (Paris 1927).

211 -The Encyclopedia of Philosophy.(collien-Macmillan
Limited, London).

المجلات :

٢١٢ - زيادة ، محمدمصطفى : ابن سبين وفريدريك الثاني . مجلة رسالة الاسلام
النة الثانية . ص ٣٩٠ ، السنة الثالثة ص ٤٠ .

٢١٣ - مجلة المجلة : الممد ٣٢ ص ٦٥ - ٦٨ نقلا عن : تزيتانو ،
امبراتور : المسلمون في صقلية .

214 - Macdonald (C. B.) : One phase of teh Doct. of the
Unity of God, Hetford Siminary Recond, XX.

215 - Amari (Michele) : Questions philosophiques
Adressées Auxsavants Musulmans par L'Empereur Fré-
deric II, Jurnal Asitique, 5éme, Sé. I, Paris (1853),
pp. 240-274.

216 - Colen_٧(G.S.) : Abdel- Haqq El - Badisi, El Maqsad,
tred. annoéte de G.S. colen Archives Marocaines, XXV
(1926), pp. 47-49, et 181-182.

217 - Lator (Estban) : Ibn Sabin de Murcia ysu "Budd
Al'Arif" en revista Al-Andelus vol. IX, Madrid (1944),
pp. 371-417.

218-Massignon (Louis) : Ibn Sabin et La Critique Psycho-
logique Daus l'Histoire de La Philosopihe Muslimane, en
Mémorial Henri Basset, Paris (1928), II. pp. 124 et suiv.

219 - Recueil de Textes Inédits Concernant L'Histoire
de Mystique en bays D'Islam; Paris (1929).

فهارس المكتبات :

- ٢٢٠ - برنامج الكتب العربية الموجودة بخزافة جامع القرويين بمصاصة فاس .
 طبعة البلدية بدار المكتبة ١٩١٧ م .
- ٢٢١ - خزائن الكتب في دمشق وضواحيها . وضعه حبيب الزيات . مطبعة المعارف
 بمصر ١٩٠٣ م .
- ٢٢٢ - دفتر مكتبة النور العشمانية باستانبول .
- ٢٢٣ - الرسالة المستطرفة . وضعها محمد بن جعفر الكتابي . الطبعة الاولى ١٣٣٢ هـ .
- ٢٢٤ - فهرس الخزافة التيمورية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٨ م .
- ٢٢٥ - فهرس دار الكتب المصرية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب ١٩٣٣ م .
- ٢٢٦ - فهرس الكتب العربية بالمكتبة الخديوية المصرية (٧ أجزاء) . القاهرة .
 الطبعة الثانية ١٣١٠ هـ .
- ٢٢٧ - فهرس مخطوطات حسن الأنكرلي في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد . وضعه
 عبادة الجبوري بمساعدة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٧ م .
- ٢٢٨ - فهرس مخطوطات خزافة الآداب في لاهور - الهند .
- ٢٢٩ - فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية . تصنيف عبد الحميد الحسن . دمشق
 ١٩٧٠ م .
- ٢٣٠ - فهرس المخطوطات العربية في الامبروزيانا بميلانو . وضعه صلاح الدين
 المنجد القاهرة ١٩٦٠ م .
- ٢٣١ - فهرس المخطوطات العربية في معهد الدراسات الاسلامية العليا ببغداد .
 ويضم مجموعات : كوركيس هواد ، ميخائيل هواد ، يوسف مسكوني ،
 حسين محفوظ . طبعة ١٩٦٨ م .
- ٢٣٢ - فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد . وضعه عبادة
 الجبوري . مطبعة الارشاد ببغداد . الطبعة الاولى ١٩٧٣ م .
- ٢٣٣ - فهرس المخطوطات العربية في المكتبة السليمانية باستانبول .

- ٢٣٤ - فهرس المخطوطات العربية في مكتبة صوفيا ببلغاريا تصنيف يوسف عز الدين . مطبعة المجمع العلمي العراقي ببغداد ١٩٦٨ م .
- ٢٣٥ - فهرس مخطوطات المسجد الأحدي بطنطا . إهداء حل سامي النشار وعبد الراجسي وجلال أبو الفتوح . مطبعة جامعة الاسكندرية ١٩٦٤ م .
- ٢٣٦ - فهرس المخطوطات المصورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة . تصنيف فؤاد سيد . دار الرياض ١٩٥٤ م .
- ٢٣٧ - فهرس المكتبة الأزهرية بالقاهرة . مطبعة الأزهر ١٩٤٥ م .
- ٢٣٨ - فهرس مكتبة مجلس شورى علي - طهران . عبد الحسين حائري . طهران ١٣٤٥ هـ .
- ٢٣٩ - كتاب مخطوطات الموصل . وضعه داود الجلي الموصل . مطبعة الفرات ببغداد ١٩٢٧ م .
- ٢٤٠ - مخطوطات المكتبة الميابية في البصرة (القسم الثاني) . إهداء حل الخاقاني . مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٢ م .
- ٢٤١ - مخطوطات مكتبة محمد البغدادي . تأليف محمد هادي الأسدي . مطبعة القضاء في النجف .
- ٢٤٢ - معجم المطبوعات العربية والمصرية (١١ جزءاً) . جمعه ورتبه يوسف إلهان سركيس . مطبعة سركيس بمصر ١٩٢٨ م .
- ٢٤٣ - النشرة الدورية لدار الكتب المصرية لسنوات ١٩٦١ - ١٩٢٦ م . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٨ م .
- ٢٤٤ - النشرة المصرية للمطبوعات - دار الكتب والوثائق القومية بمصر . مطبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩٦٨ م .
- ٢٤٥ - نشرة مكتبة المخطوطات المصورة المحفوظة في مديرة إحياء ونشر التراث العربي بدمشق (٥ أجزاء) . أعدتها عدنان درويش . طبة دمشق ١٩٦٨ م .
- ٢٤٦ - نوادر المخطوطات (٨ أجزاء) . أعدتها عبد السلام هارون . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٤ م .

• • • •

فهرس الموضوعات

٥	تصدير
٧	مقدمة
	الباب الأول : ابن سجين وعصره
١٥	الفصل الأول : من حركة الحياة
١٦	مولده ونشأته الفكرية
٢١	الأوضاع السياسية والاجتماعية
٢٩	الحركة الفلسفية والثقافية
٣٦	وفاته
٣٩	الفصل الثاني : مؤلفات وآراء
٣٩	مؤلفاته :
٤٠	أ - الكتب :
٤٠	١ - جواب صاحب صقلية
٤١	٢ - بد العارف
٤٣	ب - الرسائل :
٤٣	١ - ما هو متوافر منها
٤٨	٢ - ما لم يعثر عليه

- ٥٠ ج - المؤلفات المنحولة
 ٥٢ آراء للمتقدمين والمحدثين :
 ٥٣ أ - الساخطون عليه
 ٥٤ ب - الراضون عنه

الباب الثاني : الأطر الفكرية

- ٦٣ الفصل الأول : الفقيه
 ٦٣ الفقه ودلالته
 ٦٦ الفقه في ذلك العصر
 ٦٨ الشيخ ابن سبعين
 ٧١ الفقه السبعيني :
 ٧٢ أ - مخالفة الفقهاء
 ٧٤ ب - آراؤه الفقهية
 ٧٩ الفصل الثاني : المتكلم
 ٧٩ ماهية علم الكلام ووضعيته
 ٨٥ علم الكلام المضاد
 ٨٨ النظر بالمسائل الكلامية
 ٨٩ أ - نقد آراء المخالفين
 ٩١ ب - الأحكام البديلة
 ٩٧ الفصل الثالث : الصوفي
 ٩٧ التصوف وأحواله
 ١٠٤ طرائق التصوف العامة
 ١٠٥ أ - مرحلة النشوء :

- ١٠٥ ١ - الزهد
- ١٠٦ ٢ - التوكل
- ١٠٧ ب - مرحلة النضج :
- ١٠٧ ١ - الحسب
- ١٠٧ ٢ - القناء في الله
- ١٠٨ ٣ - الحلول
- ١٠٩ ج - مرحلة الاكمال :
- ١٠٩ ١ - وحدة الوجود
- ١٠٩ ٢ - الوحدة المطلقة
- ١١٠ الطريقة السبعينية
- ١١٠ أ - مصادرهما
- ١١٢ ب - موقفها من سابقها
- ١١٣ ج - تعاليمها
- ١١٨ د - تلاميذ ابن سبعين

الباب الثالث : فلسفة الوحدة المطلقة

- ١٢٧ الفصل الأول : الأسس التكوينية
- ١٢٧ ثقافة ابن سبعين الفلسفية
- ١٢٩ نقطة الانطلاق
- ١٣١ نقد الفلاسفة
- ١٣٢ الوجود والعدم :
- ١٣٣ أ - الوجود :
- ١٣٣ ١ - ماهيته
- ١٣٣ ٢ - أنواعه

١٣٤	ب - العدم :
١٣٥	١ - ماهيته
١٣٥	٢ - إطلاقه
١٣٥	٣ - المعلوم
١٣٦	٤ - ضروب المعلوم
١٣٦	٥ - الإعدام
١٣٧	التصوف طريقة
١٣٨	الفلسفة وسيلة
١٤١	الفصل الثاني : نظرية المعرفة
١٤٢	الوهم وأسبابه
١٤٣	نقد المنهج :
١٤٣	أ - عند الفقيه
١٤٤	ب - عند الكلامي
١٤٥	ج - عند الصوفي
١٤٦	د - عند الفيلسوف
١٤٧	إبطال المنطق الصوري :
١٤٨	أ - الحدود
١٤٩	ب - الألفاظ الستة
١٥١	ج - المقولات العشر
١٥٥	د - بقية البحوث المنطقية
١٥٥	علم التحقيق ومنهجه
١٥٧	منطق التحقيق

١٥٩	الفصل الثالث : العالم الأصغر
١٥٩	طريق النفس :
١٦٠	أ - رفض المناهج التقليدية :
١٦١	١ - مناهج الفقهاء
١٦٢	٢ - مناهج الكلاميين
١٦٣	٣ - مناهج الصوفيين
١٦٥	٤ - مناهج الفلاسفة
١٦٦	ب - الكلمة الجامعة المانعة
١٦٨	ج - تركيب الحروف
١٧٠	تحصيل الكمال الانساني :
١٧١	أ - الطرق
١٧٥	ب - الاشكال
١٧٦	علم الروح :
١٧٧	أ - معرفة الأمر بكماله
١٧٧	ب - نظرية النبوة :
١٧٨	١ - النفس السعيدة
١٧٨	٢ - النبي ودعوته
١٧٩	٣ - أنوار النبي محمد
١٨٣	من العالم الأصغر إلى الأكبر
١٨٥	الفصل الرابع : العالم الأكبر
١٨٥	مهمة العلم :
١٨٦	أ - منهج البحث العلمي
١٨٧	ب - خصائص العالم

١٨٨	في البدء كان الحق
١٩١	الله والعالم :
١٩٢	أ - الماهية الالهية
١٩٣	ب - إحاطة الإحاطات
١٩٥	حقيقة العالم :
١٩٦	أ - دائرة الوجود
١٩٧	ب - المتصور المطلق
١٩٨	ج - أنواع الحكم
١٩٩	د - وصف المسمى
١٩٩	هـ - مطلق الصورة
٢٠٠	تمايز الماهيات :
٢٠٠	أ - الماهية المطلقة
٢٠٠	ب - الماهية المقيدة
٢٠١	ج - الماهية الوهمية
٢٠٢	الموقف النهائي
٢٠٣	الفصل الخامس : ميثافيزيقا الأخلاق
٢٠٦	صياغة قيمة :
٢٠٦	أ - انتقاد الأخلاق السابقة
٢٠٩	ب - الباعث الأخلاقي :
٢١٠	١ - معيار الأخلاق
٢١٠	٢ - الغفلة والجهل
٢١٠	٣ - الخير والشر
٢١٢	الخير ومتعلقاته :

٢١٢	أ - أنواع الخير
٢١٣	ب - السعادة
٢١٥	ج - اللذة والألم :
٢١٥	١ - ضد الفلاسفة
٢١٦	٢ - مع المقرب
٢١٧	د - النعمة
٢١٨	هـ - الرحمة
٢١٩	و - التوبة
٢٢١	السلوك والتربية :
٢٢١	أ - السفر وتعاليمه :
٢٢٢	١ - المجاهدة
٢٢٢	٢ - التقويم
٢٢٣	٣ - السلوكية المثلى
٢٢٤	ب - التصرف بالطبيعة :
٢٢٥	١ - التخطيطي
٢٢٦	٢ - الأصول
٢٣٢	الانسانية التامة

الباب الرابع : تقويم الاتجاه السبعيني

٢٤١	الفصل الأول : سيكولوجية الاسلوب والمنحى
٢٤١	حدود الامكانيات
٢٤٥	تفسير مقترح :
٢٤٥	أ - تسوية نظري

٢٤٨	ب - الانجاء الصرفي
٢٥٧	ج - مفكرنا بالتحديد
٢٦١	قضايا مشكلة :
٢٦١	أ - غموض الأسلوب
٢٦٧	ب - سمة التشيع
٢٦٩	١ - الرد على ابن خلدون
٢٧١	٢ - موقف التفتازاني
٢٧٢	٣ - إفادة البلنسي
٢٧٣	٤ - طلب الظاهر ببيرس
٢٧٦	ج - المناسك
٢٧٨	د - الانتحار
٢٨٣	الفصل الثاني : الديالكتيك الالهي
٢٨٥	الخاصة الديالكتيكية
٢٨٦	الكشف عن الديالكتيك
٢٩٤	صياغة رياضية
٣٠٠	علامات فارقة
٣٠٥	الفصل الثالث : الفلسفة الانتقادية
٣٠٦	إفادة جدلية
٣١٤	نقد بعد نقد
٣٣١	مشكلة المعرفة
٣٣٧	مشكلة النفس
٣٣٩	الفصل الرابع : الفلسفة الإيجابية والاعتقادية
٣٤٠	أسس الفلسفة :

٣٤١	أ - الله :
٣٤٢	١ - المسلمات
٣٤٣	٢ - البرهان
٣٤٤	٣ - الثبوت والامتناع
٣٤٦	٤ - صوت
٣٥٠	ب - النفس والعالم :
٣٥١	١ - تفريق
٣٦٠	٢ - وضع الصيغة
٣٦١	٣ - محاولات
٣٦٣	ج - الأخلاق
٣٦٧	الاعتقاد - موقف :
٣٦٧	أ - دلالات خاصة
٣٦٩	ب - ترك المحيطة
٣٧٥	خاتمة
٣٩٥	جريدة المصادر والمراجع

