الوَحدة المطلقة عند ابن سبعين

محمد ياسر شرف

دار الرشيد للنشر

منشورات وزارة الثقافة والإعلام - الجمهورية العراقية

١٩٨١ سلسلة دراسات « ٢٧١ »

فلسفة الوحدة المطلقة

عند ابن سبعين

تأليف

محمد ياسر شرف

مقدمة

تشغل فلسفة المغربيين رقعةً 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 قدَّمته من أُطُرٍ دراسية ومناهج متميِّزة في بحث المشكلات التي أثارتها الفلسفات السابقة ، ولا سيما بعد امتزاجها بالفكر الديني الاسلامي ، بما يثوي في أحشائه فقهاً وعلم كلام .

لقد أسهم فلاسفة المسلمين عامة ، والمغربيون منهم بالتحديد ، في اقامة صرح الفلسفة الأوربية ، وعلى نحو ظاهر ، فكانوا مرتكز عبور حضاري لثقافات سابقيهم ، الى جانب تقديمهم الاضافات الفكرية المضيئة مما لا يمكن التغاضي عنه بحال ، مهما تكن الأسباب الداعية لهذا الموقف .

وفلسفة ابن سبعين ، موضوع هذا الكتاب ، تشكل أحد المنعطفات الفكرية والاضافات التي عمَّقت طريق البحث الفلسفي ، ضمن اطار الدين . فهي قد فتحت السبيل ، بكل جرأة وطموح ، الى تناول المشكلات الميتافيزيقية من منظور يتمتع بقدر من الطرافة لا ينكر ؛ أعني نظرة الوحدة المطلقة للوجود ، من حيث كان .

الا أن ابن سبعين لبث في زاوية ثانوية من التأريخ للحركة الفلسفية الاسلامية ، في المغرب منذ القرن الثالث عشر وحتى قرننا ، لأسباب دينية وفلسفية

وعقيدية بحت . فهو ـ حتى اليوم ـ موزَّع التصنيف بين مؤمن ومنكرٍ تارة ، ومنطقي وصوفي تارة أخرى ، ومتستِّر بالفلسفة . والمراجع الأوابد الأمهات ، فيما تكتب عنه ، مقلَّة لا تورد غير النزر اليسير ، مما ليس قادراً ـ وحده ـ على القاء 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 ، لاتور ،ميرن وماسينيون في الكشف عن جوانب هامة من فكر نتاج ذلك الفيلسوف ومعتقده ، فيما نشروه من رسائله أو دراسات متعلِّقة بها . وزاد تلك الجهودَ فائدة جلَّ البحثُ القيم الذي وضعه الأستاذ أبو الوفا التفتازاني عن « ابن سبعين وفلسفته الصوفية » فحصل به درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٦١ م ، ولم يصدر الا من فترة قريبة العهد ، يغني المكتبة العربية ، وبعد أن كانَ الدكتور بدوي قد حقَّق عدداً كبيراً من رسائل هذا المفكر ، واصدرها عام ١٩٦٥م ، مسبوقة بمقدمة كتبت في « برن » بسويسرا سنة ١٩٥٦ م .

لكن النهج الذي اتبعه كل من أولئك الباحثين ، عرباً ومستشرقين ، كان يتلمَّس جزءاً مفرداً من فكر ابن سبعين ـ كما فعل ماسينيون مثلاً حين قصر تناوله على الجانب النقدي للفلاسفة ـ أو أنه لم يتجاوز اطارَ التعريف التحليلي العام لاتجاهه العقيدي ـ كما فعل التفتازاني ـ والبحث عن مكانته بين المتصوفين من أقرانه ، بالقياس لما رمى اليه ابن سبعين وجعل وكده عليه .

ولدى اطلاعي على المصادر التي يستقى من مخطوطاتها اتجاه الفيلسوف المغربي ومذهبه ، وجدت مجالاً رحباً لقراءة جديدة عن فلسفته ، تأخذ على عاتقها فرز أساسات مذهبه ومكوِّناتها ، حريصة على الموضوعية ما أمكن ، في رؤية لا ترمي الى اثبات أن يكون مفكرنا ضمن الدين لا خارجه .

انطلاقاً من هذه القناعة عمدت الى تناول ما نقل من الآثار السبعينية ، ناظراً

في نقاط الاستناد المتعلِّقة بها ، دون أي موقف مسبق ، وغير مبال أكانت النتيجة تضيف اليه المجد في ابداع الجديد أو تسلكه في زمرة الحفظة المقلِّدين .

لذا ، فانني أقرُّ ـ منذ البداية ـ أن ما أقدمه هو رؤية مقترحة ممكنة لتحديد ورسم صورة ابن سبعين مفكراً وفيلسوفاً ؛ في وقت جهدت فيه لانتزاع الشواهد الحيَّة من مؤلَّفاته تأييداً لما ذهبت اليه .

فان استطاع هذا البحث أن يرى مفكرنا هذا من وجهة مسوَّغة النظر ، يزينها الاعتماد على النصوص الأصيلة لفكره ، تكن الغاية الرئيسة التي طمحتُ اليها قد تحقَّقت ، لأن هذا يجلي نقطةً خلافية انعطافية في منحى الفكر الفلسفي الاسلامي العربي الصريح ، أرستْ لبنةً خطرة الموضع في البناء التأريخي لتلك الحقبة من الزمن .

أما الهدف الثالث الذي سأعمل على تحقيقه ، فهو جلاء التفصيلات الجزئية في مذهب ابن سبعين ، مما صرف عنه التفتازاني النظر ، ولم يتحقق بعد ، خاصة فيما يتعلق بالنظرة السبعينية لوجود العالم والنفس والمعرفة الانسانية المحصَّلة .

وفي هذا السياق ، حرصت على أن لا أسوق الموضوعات متشابكة كما عالجها ابن سبعين في نصوصه . بل أفردتُ لها فصولاً مستقلة نسبياً ، بغرض المنهج والتسهيل فقط ، وكيما يتسنَّى الاطلاع المتنامي على الأصول النظرية التي يعتمدها في بناء فلسفته وطرح آرائه وعرض فِكرَه .

وهذا ما دفعني الى الحديث عن أهم الأحداث التي رافقت تطور حياته وطرق تعبيره عن معتقداته ووجهات نظره ، التي أثَّرت في الأطر العريضة لطرق أدائه اللغوي في عرضه الأسس المكوِّنة مناظيره الخاصة . فشكَّل هذا رابع النقاط التي رميت اليها .

وقد أفاد تناولي هذا الموضوع ـ مجدَّداً ـ في العثور على كتاب « المقاليد

الوجودية » لابن سبعين ، الذي هو نسخة رابعة من كتابه : « بد العارف » ، وأشرت الى وجود نسخة خامسة منه في الاتحاد السوفييتي دأبت للحصول عليها ، ولم أتلق ـ حتى الآن ـ أي رد حول استقصائي وجودها .

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

وأظهرت وجود بعض الرسائل ظنَّ بعض الباحثين أنها مفقودة . وقد استكملت سعياً بالدلالة الى رسائل مذكورة لأبن سبعين مما لم يعثر على نسخ لها بعد ، لم تتيسر لسابقّي ، وأشرت لجميع ذلك في مواضع .

وقسمة الكتاب المتبعة ثلاثة أبواب ، فيها عشرة فصول : 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 اطار البيئات الاجتماعية التي توزَّعت سنوات عيشه أثناء اقامته باختلاف البلدان والأقطار . ويأتي ـ بعد ـ عرض الروايات في وفاة مفكرنا ، وصنوف الاختلافات والنتائج المتحصلة عنها ، لينهي الفصل الأول من هذا الباب .

ويتبع ذلك عرض لمؤلفات ابن سبعين وآراء للمتقدمين والمحدثين فيه تحدِّد بعض جوانب المواقف التي اتخذوها ازاءه ، والأشكال التي رسمت شخصيته بخطوطها العامة ـ مستشفَّةً من جملة أحكامهم التقويمية التي أطلقت .

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

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

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

والثالث فيها : اتجاه التصوف الذي سلك فيه ابن سبعين وعُدَّ قطباً للدين ، يؤخذ برأيه ويُتّبع ، وتسمَّى به شيعة ومريدون . يدقّق ـ أثناء ذلك ـ 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 سابقيه ، وبه تكتمل صورة فكره ومعتقده . عرضت فيه الأصول التكوينية والمبادىء الرئيسة التي أصّلها واتبعها في تكوين مذهبه ، والعقائد التي ارتآها كافية ، قمينة بتحقيق الوجود ، ومعرفة الأوضاع والأحوال المتلامحة خلَلَها صورُ التحصيل المعرفي والادراك لوقائع حياتنا والظواهر الطبيعية التي تتبدَّى في كل آنٍ جديد .

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

واستغرق تقويم الاتجاه السبعيني ـ أصولاً ومبادىء واشكالات ـ رابع أبواب هذا الكتاب : فعرضت للأفكار والآراء التي تمّ بسطها بتحليل يدفع ـ عن طريق المناقشة ـ بالأصول الى نهاياتها اللازمة عنها ، ويربط بين ذلك والمعين الديني الذي ضوَّع جهدَها الأساس وسلكها في منظومة الفكر الاسلامي ، تعتمد على نصوصه المقدسة ووقائع مجتمعه السلوكية ، وترمي الى اعادة بنائه بما يتلاءم ونظرة الشمولية التي يرغب فيها .

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

الباب الاول
ابن سبعين وعصره

الفصل الاول
من حركة الحياة

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

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

فالسلوك السبعيني والثقافة التي صدر عنها خلال المراحل التلقينية والتعليمية ـ والخبرات التي تفاعلت معها ، يصح أن ينظر اليها بما هي مستقاة الفعل سلباً وايجاباً من الحالة الاجتماعية عامة ، ومن الاوضاع 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 .

اذ يظهر ـ في هذا السياق ـ المدى الذي تشير اليه الاحداث من صنوف الردود التي استدعتها والاسباب التي اقتضتها والنتائج المتحصلة عنها . ويلقي ضوءاً على بعض الفرق والمذاهب والمواقف التي اخذتها السلطة ازاء الفكر الديني الفلسفي والصوفي والفقهي ، والاصول المعتمدة في تصنيف المفكرين .

ثم تبدو دوافع الاجراءات التي اتبعت بحق الذين خرجوا على ما كانت ـ الحكومات الرسمية تقرّه من أساليب للبحث والتأليف ، تقترب وتبتعد التقاءً ومعاندة تبعاً لما تمليه الظروف والسياسات الاجتماعية الدينية .

ان حركة الحياة السبعينية لم تكن منعزلة عن تيار الحياة العامة ، بل ان نقاط التقاء وابتعاد الواحدة عن الاخرى تتحوّل الى دلالات نابضة بالمعاني الكاشفة عن الحالات النفسية والقناعات الفكرية والمطامح الخلقية التي كرّس مفكرنا حياته لتحقيقها وتوكيد وجودها . وتبدو آراء الآخرين ومواقفهم ، حباً أو كراهية ـ أنساً أو نفوراً ، ذات شأن لا ينكر في رسم انطباعات التأثير الشخصي التي يساعد الالمامُ بها على بناء الاحكام البديلة ، سلباً وايجاباً ، مما يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل .

مولده ونشأته الفكرية :

ولد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين العكي الغافقي في (رقوطة) من أعمال (مرسية) بالاندلس ، من أسرة كريمة النسب والمحتد ، عام (٦١٤ هـ ١٢١٧ م)[1] أواخر عصر الموحدين .

وقد أمضى طفولته وسنيّ مراهقته ، كما يخبرنا أحد تلامذته * بعيداً عن « اللهو واللعب . . واللذة الطبيعية التي هي في جملة البشرية وعزف عن « الرياسة العرضية المعوّل عليها عند العالم ، مع كونه وجدها في آبائه . . وهي الآن في اخوته . وأنفق صباه وأكثر فتوته طالباً العلم على الاساتذة الاندلسيين ، حتى توافر له التكوين اللغوي والديني والفلسفي . وقد اطلع « على القوانين المتقدمة كلها الشرعية والفلسفية والادبية ، وحصر الكتب المنزلة فيها والغير المنزلة[2] ، من أول

---

(١) الصفدي : الوافي بالوفيات ج ١٨ ص ٢٠ . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ . ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٣٢ .

* يحيى بن محمد بن احمد بن سليمان البلنسي : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . وقد نقل صاحب نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٧ ـ ٢٠٠ « ما يتعلق بالغرض مما في الرسالة في شأن الشيخ ابن سبعين » الذي اختصر اسمه على الشكل ٥ فعرف بأبن دارة أو ـ الدائرة لان الدائرة علامة الرقم ٧٠ عند المغاربة .

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

مبدأ العالم الى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها »[1] .

وكان ابن دهاق * في جملة أولئك الذين قيل ان ابن سبعين قد استفاد منهم ، حيث أخذ عنه التصوف[2] ، وكذلك الحراني * وتلميذه البوني * اللذان استفاد منهما في اضطلاعه بعلم الحروف والاسماء .

« اشتغل ابن سبعين بعلم الاوائل والفلسفة ، فتولّد له نوع من الالحاد وصنف فيه ، وكان يعرف السيمياء »[3] وكان له « علم وحكمة ومعرفة ونباهة وبراعة وبلاغة وفصاحة »[4] و« يؤدي ما عنده من المعاني أداء حسناً »[5] . فزاد ذلك هجوم فقهاء الاندلس عليه ، وأذكى اشتداد الحملة ضد آرائه الجريئة المخالفة لما هي عليه جماهير المسلمين ، في وقت بدأ فيه ضعف سلطة حماته من الحكام[6]

اضطر الى مغادرة الاندلس حوالي سنة (٦٤٠ هـ) مع فريق من أتباعه الذين صحبوه في رحلته ، تاركاً (غرناطة) التي كان دخلها في طريقه الى شمال

---

(١) شارح رسالة العهد لابن سبعين . مجموعة رسائل ابن سبعين ص ١١ .

* ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الاندلسي الاوسي ، يكنى بأبي اسحق ، ويعرف بابن المرأة . اشتهر في مالقة ومرسية بحفظه الحديث والتفسير والفقه والتاريخ وبتخصصه في علم الكلام والتصوف . وجميع تصانيفه « نافعة في أبوابها حسنة الوصف والمباني » . مات بمرسية سنة (٦١٠ هـ) .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .

* ابو 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 .

* احمد بن علي يوسف البوني ، يكنى بأبي العباس ويعرف بمحيي الدين . ولد في (بونة) بالجزائر ، واشتهر بتضلعه في علم الحروف والاسماء ، خاصة في كتابه (شمس المعارف ولطائف العوارف) . مات سنة (٦٢٢) هـ انظر : حاجي خليفة : ج ٢ ص ١٠٦٢

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

(٤) الغبريني : عنوان الدراية ص ٢٠٩ .

(٥) احمد أمين ، ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ . اشير بالمناسبة الى أن احمد أمين أخطأ في هذا الموضوع اذ نسب لابن الحق حادثة لقاء أخيه ابي طالب « بابا روما » موفداً من ابن هود . انظر : شكيب أرسلان : الحلل السندسية ج ٢ ص ٥٠١ .

(٦) انظر : الفصل الثاني من هذا الباب . Macdonald :Muslim Theology .265

افريقيا[١]. فنزل (سبتة) وعكف على التصوف ، دراسة وتدريساً ، ولقي استحساناً لدى العامة التي غشيت مجلسه[٢] ، وبعد أن « كان علم الفلسفة قد غلب عليه ، فأراد ان يظهره متستراً في سِتْرٍ وخفاء ، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه ، حتى لا تنفر النفس عن مقاله »[٣] .

تزوج ابن سبعين من امرأة موسرة اعجبت به في سبتة ، وشيدت له منزلاً أقام فيه وزاوية للعبادة[٤] . وقد أنجب منها ذكراً أسماه « محمداً » أو « أحمد » ، ولقبه شهاب الدين ، أو نور الدين ، واليه وجَّه رسالته (النصيحة) التي يقول فيها : « وسميتها النورية منسوبة الى لقبه . فانها مرسومة برسمه ومشهورة باسمه »[٥] . ولبث محمد بن عبد الحق في المغرب حتى وفاته (سنة ٦٦٦ هـ) في حياة أبيه[٦] .

قضى ابن سبعين الفترة الخصبة من حياته الفكرية والنفسية في المغرب ، حيث « ألّف 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 يتهمونه بالكفر . . واضطر حاكم سبتة (ابن خلاص) الى طرده منها »[٧] . فسكن (العدوة) ثم (بجاية) ، حيث لقيه أناس كثيرون « أخذوا عنه وانتفعوا به في فنون خاصة »[٨] .

---

(١) ابن الخطيب : المرجع السابق ص ٢٨١ .
(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٣ .
(٣) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٢٩٢ .
(٤) اقتبسه بدوي والتفتازاني عن كولن ، من : Archives Marocaines, XXV ,P. 181 .
(٥) ابن سبعين : الرسائل ص ١٠٩ .
(٦) الفاسي : المرجع المذكور ج ٢ ص ٣٠١ .
(٧) عبد الرحمن بدوي : مقدمة رسائل ابن سبعين ص ٣ .
(٨) الغبريني : عنوان الدراية ص ١٣٩ وتاليتها .

لكن المقام لم يطب له « إذ لما توافرت دواعي النقد عليه من الفقهاء زيّاً وانتباذاً ونِحلةً وصُحبةً واصطلاحاً ، كثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعاريض ، وقليت موضوعاته وتعاورته الوحشة »[1] .

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) * بسبب ما جرى بينه وبين الكثير من أعلام المشرق والمغرب من خطوب يطول ذكرها[2] .

خلف ابن سبعين المغرب الى مكة ، ماراً بمصر ، التي كان قد وصل اليها صيته الموسوم بالكفر والحَيْدة عن سواء السبيل ، مع رسول أوفده فقهاء المغرب لينقل أنه « ملحد قائل بوحدة الخالق والمخلوق »[3] ، فما أطال بمصر بقاءه . لكنه لزم مكة حتى وفاته .

وقد لقي ابن سبعين من شريف مكة « ابي نمي ، محمد الاول » وافر الرعاية والاحترام فذاع صيته وأمر سخائه ، وانتشر علمه ، وكثر أتباعه ، واعتمد أهل مكة على أقواله واهتدوا بأفعاله ، ولا سيما بعد أن تتلمذ أميرهم على يديه ، حتى لقد بلغ من التعظيم الغاية[4] .

---

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .

* أورد بدوي أن « خروجه من المغرب سنة ٦٤٢ هـ ، وهو في الثلاثين من عمره . ومعنى هذا أنه أقام بالمغرب حوالي خمس وعشرين سنة » (مقدمة الرسائل ص ٣) . وهذا خطأ . لانه يعني أن ابن سبعين غادر الاندلس وعمره يقل عن عشر سنوات ، ولا معنى ـ آنئذ ـ لما تواتر من شهرته وطريقته وأتباعه . وهو مخالف لما ذكر بدوي نفسه عن حال خروجه . والصواب ما أثبت (انظر : المقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦) .

(٢) المقرى : الموضع نفسه .

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

(٤) ابن الخطيب : المرجع المذكور ص ٢٨٢ .

الاوضاع السياسية والاجتماعية :

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

فقد هزم (الموحدون) * في موقعة (العقاب أو التل) سنة (١٢١٢ م) بمشارف قرطبة * ، على نحوٍ أدى الى اخراجهم عن شبه الجزيرة العربية[١] .

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

فأدى ذلك الى ان تصبح الاندلس لقمة سائغة لفاتحيها ، يقاسمها الامراء الاغراب والعرب * .

---

* حركة دينية سياسية قام بها رجل من قبيلة « مصمودة » البربرية ، اسمه محمد بن تومرت (حوالي سنة ١٠٧٨ ـ ١١٣٠ م) اتخذ لنفسه لقب المهدي ، ونادى بأنه جاء لاحياء السنة الاسلامية الصحيحة . فدعا ابناء قبيلته والقبائل الاخرى الجامحة من أهالي جبال الاطلس بمراكش الى مذهب التوحيد ، انتصارا لعقائد السلف واحتجاجا على التمادي في نسبة الصفات الى الله ـ الامر الشائع بين جماعات اسلامية كثيرة انذاك ـ وقد سمي أتباعه بالموحدين من بعده . (انظر : ابن خلدون : كتاب العبر ج ٦ ص ٢٢٥ .

* على بعد سبعين ميلا منها .

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

(٢) المقري : نفح الطيب ج ٢ ص ٦٩٦ .

* كان من بين أولئك الامراء العرب الذين استغلوا بمناطقهم عن الجسد الام « بنو نصر » في غرناطة . وقد ألّفوا أقوى جماعة أحبت معالم السلطة الاسلامية لآخر مرة في الاندلس ، وقد أسس هذه الدولة (١٢٣٢ ـ ١٤٩٣ م) محمد بن يوسف بن نصر (١٢٣٢ ـ ١٢٧٢ م) ، وأرجعوا أصلهم الى سعد بن عبادة من قبيلة الخزرج في المدينة ، وسمّوا (بني الاحمر) نسبة الى أحمر الشعر ، محمد المذكور . (انظر : ابن خلدون : كتاب العبر ج ٤ ص ١٧٠ وما بعدها . خليفة ، مراد ، الشرقاوي : تاريخ العرب في افريقية والاندلس ص ٢٥٧) .

وكانت الحكومة الموحدية ـ عندئذٍ ـ حكومةً دينية (ثيوقراطية) يعاون الامام فيها صحبه العشرة الأوائل المسمَّون بالجماعة ، في ما يمكن وصفه بالوزارة ، وكان هؤلاء يضطلعون بمشورة الامام في جلائل الامور . بيد أنه كان الى جانب هؤلاء افراد آخرون من ذوي النفوذ ، كان الامام يرجع اليهم في تدبير الشؤون السياسية والاجتماعية الهامة . ثم كان هنالك من صحب المهدي (أهل خمسين) وهم يشتركون في بحث الشؤون التي تلي اهميتها ما ذكر ، ثم (اهل سبعين) الذين يشركون في بحث بقية الشؤون[1] .

قامت الدولة الموحدية في بدايتها على فكرة الامامة والتوحيد ، فلما توفي المهدي بن تومرت ، قام في رياسة الدولة زعيم لا يتشح بثوب المهدية او الامامة الروحية واتسعت رقعة الدولة ، وعظمت صولتها العسكرية والسياسية ، وتحولت الخلافة الموحدية على يد عبد المؤمن الى « ملك دنيوي باذخ،وغاضت فكرة الامامة المهدية شيئاً فشيئاً ، وان كانت الدولة الموحدية قد لبثت حريصة على تقديس ذكرى المهدي ، ونعته دائماً في الخطب والرسائل الرسمية بالامام المعصوم ، المهدي المعلوم ، وذكر اسمه في السكة ، والمناداة بشعائره البربرية القديمة في أوقات الصلاة »[2] ، فغدت العقيدة الموحدية مجرد شعار اسمي .

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

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

٢ ـ طبقة الذين دخلوا في زمرة الموحدين منذ موقعة البحيرة حتى فتح وهران سنة

---

(١) ابن القطان : نظم الجمان . ص ١٠ و٣٣ .

(٢) محمد عبد الله عنان : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس . ج ٢ ص ٦٣٠ .

(٥٣٢ هـ - ١١٣٨ م) .

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

وقد حافظ في هذا الاطار التقسيمي على هيكل النظام القبلي السائد في ذلك الوقت و« غلب منذ ذلك الحين لون الخلافة الدنيوي بتضخّم صرحها السياسي ، وتحولت في الواقع الى ملك باذخ »[١] . وكانت المعاملات والمناصب والمراتب الاجتماعية تتأثر بهذه التقسيمات وتحسب حسابها .

أما بالنسبة للاوضاع في المغرب[٢] ، فقد كان الموحدون قد انقضّوا بمراكش على عبد الواحد المخلوع (٦٢١ هـ - ١٢٢٣ م) وخنقوه ، وخلص الأمر « للعادل » الذي عزل ، بعدُ ، بتواطؤ « عرب الخلط » و « بربر هسكورة » ، فخنق على يد الموحدين أيضاً .

وقد انتصب « ادريس » أميراً باشبيلية (٦٢٤ هـ - ١٢٢٦ م) وتلقّب بالمأمون ، وثار « محمد بن ابي الطواحين الكثامي المتنبي » في (غماره) سنة ٦٢٥ هـ - ١٢٢٧ م) ومثله « محمد بن يوسف بن هود الجزامي » في (سرقسطة) بالسنة ذاتها .

وفرّ « يحيى بن الناصر » الى (تينمل) سنة (٦٢٦ هـ - ١٢٢٨ م) ، وجدّد أشياخ الموحدين البيعة للمأمون الذي توفي آخر يوم (٦٢٩ هـ) بعد حصار سبتة ، فبويع ابنه « عبد الواحد » الملقب بالرشيد ، حيث طارد يحيى وأمِنَ الموحدين المشغبين .

وقد انضم الاشبيليون واهل سبتة للرشيد سنة (٦٣٥ هـ ١٢٣٧ م) ، ومثلهم ابن الاحمر الذي عاد الى الحظيرة الموحدية من جديد سنة (٦٣٦ هـ

---

(١) عنان : المرجع نفسه ص ٣٩٨ وتاليتها .

(٢) انظر : عبد العزيز بن عبد الله: تاريخ المغرب ج ١ ص ١٣٠ وما بعدها

١٢٣٨ م) .

وتعتبر الفترة الواقعة بين (١٢٠٤ - ١٢٧٦م) بالنسبة للمغرب عصر جمود وانحلال ، فقد قضى المغاربة هذه الفترة في الجهل والتأخر في وقت اقتسم فيه التربُّع على عرش الدولة المغربية ثلاثة ملوك[١] ، هم :

١ - اليزيد بن محمد ، وقد حكم من (١٢٠٤ م الى ١٢٠٦ م) . وكان قوي الارادة حاول بكل ما أوتي من قوة ان يحتل سبتة ، لكن أخاه هشاماً ثار عليه فاضطر لترك حصارها قاصداً مراكش 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 او الجيش ، لذا كثرت الثورات في عصره وضعف المغرب ، واشتد طمع زعمائه في القضاء على الدولة فتحقق لهم ذلك سنة (١٢٣٨ م) .

٣ - ولي الامر ، بعد ضعف سليمان ، ابن اخيه عبد الرحمن بن هشام حتى سنة (١٢٧٦ م) . وكان فاضلاً متديِّناً قوي الارادة . استطاع ان يعيد للدولة العلوية بعض مجدها الغابر .

واستمرت الازمات الاقتصادية في المغرب طوال أيام الفتنة والحروب الاهلية بين الرشيد والخلط والرشيد ويحيى بن الناصر ، وخفّت حدّتها أيام السعيد والمرتضى ، وكان القحط يقترن بوقوع الوباء[٢] . وفي سنة (٦٤٧ هـ) وقعت بمدينة سبتة واحوازها مجاعة عظيمة وغلاء فاحش ، بسبب الفتن والحروب الاهلية المستمرة[٣] .

وكان صدى هذه الأزمات الاقتصادية يحدث أثره في الأندلس . وكان من أثر

---

(١) محمد بن عبد السلام بن عبود : تاريخ المغرب ج ٢ ص ٦٩ وما بعدها .
(٢) عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٢ ص ٦٢٧ .
(٣) ابن عذارى : البيان المغرب في اخبار الاندلس ص ٣٤٧ .

المحن والأحداث السياسية في الأندلس أن كانت أهوال الغلاء والجوع تعصف بالناس من آنٍ لآخر . وحدث ذلك في بلنسية حين حصارها ، ووقعت شدة مماثلة بأشبيلية وقت حصارها ومات كثير من أهلها بسبب الجوع[1] .

وبعد سقوط دولة الموحدين في المغرب والأندلس ، ظلت الدعوة الموحدية في تونس حيث أقيمت على أيدي الحفصيين *(٦٣٦ هـ ١٢٣٨ م - ٩٤١ هـ ١٥٣٤ م) ، فقد أسس هؤلاء دولة مستقلة امتدّ نفوذها من طرابلس شرقاً الى سبتة غرباً ، وأعلن أبو عبد الله محمد بن زكريا نفسه خليفة وتلقب بأمير المؤمنين المستنصر بالله ، سنة (٦٥٧ هـ ١٢٥٩ م)[2] .

أما أوضاع مكة التي تتصل بذلك فتبدأ منذ ظهر « أبو نمي محمد الاول » 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 « راجح بن قتادة » الذي ينوي مهاجمته بقوة من المدينة .

خرج أبو نمي ، وهو لا يتجاوز السابعة عشرة أو الثامنة عشرة ، ومعه أربعون من قومه ، فقطع الطريق على الغزاة وهزمهم . ودخل « الموفور النشاط المعروف بالشجاعة » مكة ، منتضراً ، فأكرمه أبوه ، واتخذه شريكاً له في الأمارة . فكان ذلك « أول شراكة ابتدعت في أمارة مكة » . وفي هذه الأثناء دالت دولتا الأيوبيين والعباسيين اللتان « كانتا تهيمنان على المقدرات السياسية في الحجاز الى حدٍ ما »[3] .

---

(١) المرجع نفسه ص ٣٨١ وتاليتها .

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

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

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

وبعد أن تداول « الحسن »وعمه« راجح » و«ابناؤه الحكم في مكة ـ غَصْباً ـ ثماني مرات ، « ومُنيَت مكة خلال هذه الفترة بغلاء عظيم وعطش بيعت فيه شربة الماء بدرهم كما بيعت الشاة بأربعين درهما تغلب أبو نمي وابن عمه ادريس على « غانم بن راجح » وانتزعا منه الامر عام (٦٥٢ هـ ـ ١٢٥٣ م) ، واضطلع الاثنان بالحكم في مكة مشتركين ، وقد دافعا ضد الطامعين بها مراراً ، وسفكت دون ذلك دماً كثيرة .

بقي أبو نمي في الحكم حتى وفاته (٧٠١ هـ ـ ١٣٠١ م) تاركاً نحو ثلاثين ولداً ، كان يعتدُّ بأكثرهم في ما مرّ من شدائد . وقد بايع شريف مكة وأهل الحجاز سنة (٦٥٧ هـ ١٢٥٩ م) الخليفة الحفصي في تونس باعتباره وارثاً الخلافة العباسية التي كان قد انقضى على زوالها سنة واحدة . على أيدي التتار وقتل المستعصم العباسي ، ودعي له على منابر مكة ، ولقب بأمير المؤمنين[١] .

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 مدّ نفوذها الى الحجاز والسيطرة على تجارة البحر الاحمر ، حيث عمل السلطان « بيبرس » على احياء الخلافة في مصر بعد زوالها من بغداد (٦٥٦ هـ ـ ١٢٥٨ م) ، وقد رغب من وراء ذلك في « تقوية عرشه وجعل حكمه شرعياً في البلاد ، كما كان يرمي الى مدّ سلطانه على الحجاز والبحر الاحمر ، والى اضعاف نفوذ الحفصيين في المشرق »[٢] .

تلك هي الأطر السياسية العامة للبيئات الاجتماعية التي تقلّب عيش ابن

---

(١) السلاوى :الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى ج.٢ ص ١٩٦ وما بعدها .
(٢) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ص ٣١٩ .

سبعين في أقطارها : طفولة بعيدة عن كل شغل سياسي تجتذبه الفتن والثورات ـ والحركات الانفصالية في أصقاع الأندلس وأمصارها . وشباب تتلامح في مخيلته مناصب الزعامة المتاحة لكل أسرة عريقة ، حولها من الرجال المحاربين ما يؤمّن لها الاستقلال الذاتي وانشاء الدولة . ورجولة تسمع بأنباء القتل والخنق وتتراءى وجوه المغتالين في مخيلتها بين آونة وأخرى ، وتحمل الى الأسماع الأخبار المتداولة أسباب الخوف مع كل مستقصٍ الأمرَ في الدولة أو عابر سبيل .

وكهولة تستقرُّ برعاية رجل ، أبي نمي ، استتبّ له البقاء في السلطة حاكماً مع قدوم ابن سبعين الى مكة (٦٥٢ هـ ـ ١٢٥٣ م) بعد أن انتصر على جميع محاولات ـ الاستيلاء على مقاليد الحكم والتخلص منه .

وتروي الأخبار أن محمداً هذا أصيب في احدى الوقعات بجروح قاتلة في رأسه فتولّى ابن سبعين معالجته ، وصنع له غطاء للرأس خاصاً[1] ، مكّنه من التغلب على الاصابة وأبرأه . فلما تحقق هذا على يديه ، حاز من المكانة العالية ، ما لم يحظَ به سواه ، وفُضِّل في رهط البلاط وأصحاب الرأي والاستشارة . وطابت بذلك نفس مفكرنا ، وأعطى الناس نموذجاً في التأمّل والتخلية حسناً ، حتى لقد جاور بغار « حراء »[2] يرتجي السمو .

وأثّر 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 ، والسلوكات الفردية ؛ كذلك فعلت الثقافات التي سادت في الاقطار التي انتقل ابن

---

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .

سبعين من بعضها الى بعض ، طلباً لانقاذ حياته تارة ، وصوناً لابداعه من ضغط المنع تارة أخرى .

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

وكان للنزعة العلمية التي غلبت على معظم الخلفاء الموحدين ، أثر كبير فيما جرت عليه الدولة الموحدية طوال أيامها ، من رعاية للعلماء والمفكرين من كل ضرب ومنزع ، وحشدها لاعلام الكتّاب والمفكرين حول البلاط الموحدي ، « حيث جرت الخلافة الموحدية على سياسة اطلاق حرية البحث والتفكير »[1] وشجعوا كل طريف ومجتهد .

الا أن السمة المميزة لسير الحركة الفكرية الاندلسية منذ أواخر القرن السادس الهجري ، هي تماوجها وعدم استقرارها . ثم لمّا وقع الانهيار العامّ في شرقي الاندلس ، وسقطت بلنسية وغيرها في أيدي الاوراغونيين (٦٣٦ هـ ـ ٦٤١ هـ) غادرها العلماء والخاصة . فاضطربت في تلك الفترة أوضاع الحياة الاجتماعية ، واستأثر باهتمام الناس الاتجاه « الى العلوم الدينية والآداب ، بينما لم تحظَ العلوم الدنيوية المحضة منها الا بالقليل النادر »[2] .

وكانت الثقافة الأندلسية أقلّ تنوّعاً 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 ،

---

(١) محمد عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٤ ص ٦٤٧ .
(٢) المرجع نفسه ص ٦٤٩ .

كانت أفلتت من أيدي المنصور بن عامر وأعوانه ، وأخذت الرغبة في طلبها تزداد شيئاً فشيئاً . . وأتت ثمرها بعد دخول مؤلفات الفارابي وابن سينا واخوان الصفا »[1] .

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 ، وانما وفدت عليه مستترة في ثنايا بدع الاعتزال وبعض المذاهب الباطنية »[2] .

وخلط كتاب الأندلس في محاكاة المذاهب المشرقية ونماذجها ، « فلم يتقيّد 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 اتجاهاً ، فقد كانوا جميعاً يعيشون في اطار المذاهب المشرقية »[3] .

ونظراً للاوضاع الدينية السياسية ، والحركات المتعاندة المتباغضة التي سادت الفترة التأريخية لتلك المنطقة ـ مما مرّ معنا ـ فقد اجتهد أصحاب الفلسفة والمذاهب الأخرى ، التي كان الناس يتحاشونها « للنجاة بأنفسهم من تعقُّب الفقهاء وأهل الدولة ، بالظهور في مظهر التديُّن والتنسُّك »[4] .

ظهر في الأندلس اتجاهان فلسفيان رئيسان ، هما الأفلاطونية الحديثة والارسطية . تمثَّل الاتجاه الاول بمحمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (٨٨٣ ـ ٩٣١ م) الذي يعتبر أول مفكر «أصيل» أطلعه الاندلس الاسلامي ، وكان يستر آراءه وراء نسكه وزهادته « فاتهم بتلقين تلامذته بدعة الاعتزال ، ونشره آراء (انباد

---

(١) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٠٢ .
(٢) اسين بلا سيوس ، وقد نقله عنه بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٢٥ وما تليها .
(٣) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ص ٣٣٧ .
(٤) بالنثيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

وقليس) التي تنحو نحو وحدة الوجود . ولما « كانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه الغنوصية التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة ـ كما كوَّنها الاسكندرانيون » ، فقد ذهب الفقهاء الى أن ابن مسرة وتلامذته زنادقة [1] .

لكن الظروف التي خلقها المنصور بن عامر وتمسّكه بالحميّة للدين ، أدت الى توقف تطور الفلسفة ودراساتها في الاندلس ، بحيث لم تنشط الا بعد سقوط الخلافة وانتشار أمر الجماعة وقيام ممالك الطوائف في النواحي .

وقد ساد نواحي الاندلس في ذلك العصر تسامح عظيم جعل أصحاب الآراء يتكلمون بما يريدون دون خوف ، وظهرت الاتجاهات المتعددة : من الفقهاء المتشددين خصوم كل تأويل ، الى الفلاسفة العقليين الذين قالوا بدين واحد للبشرية جمعاء .

ومن ذلك شيوع آراء المدرسة المشائية مع أبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني (٤٥٩ هـ ١٠٦٧ م) الذي ألَّف كتابه (تقويم الذهن) موجزاً آراء أرسطو في المنطق بأمانة ودقة . ثم تتابع المفكرون الاعلام أمثال : البطليوسي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

كما توافر ببلاد الاندلس منذ أقدم العصور الاسلامية ، زهّاد اجتهدوا 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 الاسرى ، قاطعين العمر متوحدين في عزلة وتأمّل ، أو مرابطين على الثغور طلباً للشهادة [2] » .

وبعد أفول نجم أولئك الفلاسفة ظهر من جَمَع بين الفلسفة والتصوف ،

---

(١) المرجع نفسه ص ٣٢٧ وما بعدها .

(٢) بالنشيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

وأطرف في ذلك بعيداً ، أمثال محيي الدين بن عربي (١١٦٤ ـ ١٢٤٠ م) ومفكرنا ابن سبعين .

ولم تكن هذه الروح أو تلك المؤثرات والردود الثقافية والعقيدية والفلسفية ، حصراً في بلاد الاندلس وحدها ، بل كانت تجتازها الى بلاد المغرب ، لما كان بينهما من الاتصال بالتجاور ، ولاجتماعهما في دولة واحدة غالباً ؛ فتشابهت الاوضاع وتكررت الحالات وجرى الاتصال أخذاً وعطاء .

والقرن الرابع الهجري أول عهد المغرب بالفلسفة ومباحثها ، بعد أن نقلها الفاطميون مع دعوتهم ، ومزجوا عقيدتهم بمسائلها[١] . فأخذت تظهر في ربوع المغرب مكروهة مضطهدة ، يحرّمها العامة والفقهاء . وقد ذاعت كتب الفلسفة بعد انتهاء دولة الموحدين حيناً ، وخمدت حيناً آخر ، بعد أن « ألقت الاندلس بأفلاذ كبدها من أهل تلك المملكة بالجلاء الى أفريقية ، ولم يلبثوا أن انقرضوا ، وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة ، لعسر قبول أهل العدوة لها ، وصعوبتها عليهم ، ورسوخهم في العجمة البربرية »[٢] .

فالفلسفة ـ في هذين الصقعين ـ ما كادت تشرق وتينع حتى كان (نفي ابن رشد) واحراق كتبه ، وحرمان الناس من الاشتغال بالفلسفة ، بحجة أن أصحابها خاضوا في بحور الاوهام . . فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خَلاق . . بعدُها عن الشريعة بعد المشرقين . . وباطنها مصرّح بالأعراض عن الله[٣] فسبّبت هذه الاجراءات ضد الفلسفة كبوة لم تُقَلْ عَذْرتُها على نحوٍ جبير * .

---

(١) محمد عبد المنعم خفاجة : قصة الادب في الاندلس ج ٢ ص ٣٠٨ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٥٦٥ .

(٣) منشور حظر الفلسفة . صدر بأمر الخليفة أبي يوسف ، وأنشأه عبد الله بن عياش . أورده كاملاً : محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية في المغرب ص ٦٣ وما بعدها ، محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٣٦ وما بعدها .

* لا بد في هذا الموضع من ملاحظة التأثير المتبادل بين المغرب العربي والغرب الاوروبي في الوقوف ضد الفكر الفلسفي الذي انتشر بذيوع الفلسفة اليونانية وازدهار ترجمتها . فقد منع المجمع المنعقد في باريس (١٢١٠ =

الا أن هذه الاجراءات القمعية لم تنجح في ايقاف حركة التقدم الثقافي وازدهار المدّ الحضاري الذي أصاب المنطقة ، خلال ردح من الزمن غير يسير . فقد ظهرت اشراقات مضيئة في الادب واللغة والتربية ، ووضعت كتب ومؤلفات على جانب من الاهمية عظيم[1] ، ولا سيما بعد أن وفد الى الاندلس ، وغرناطة خاصة « كثير من أبناء الشام واليهود »[2] ؛ وراجت صناعة الورق المحلية التي سرت من مراكش في منتصف القرن الثاني عشر ، بعد انتقالها من الشرق[3] .

في حمأة تلك التيارات الزاخرة بالاحداث ـ توتراً وخموداً ـ والافكار المتصارعة ، والمجادلات العنيفة والسياسات المتعاندة والمناظرات بين دعاة الفرق والاتجاهات الفكرية المختلفة المتنازعة ، وفي اطار التعبير عن مشكلات العصر وهمومه ومعالجة قضاياه المشكلة وعيوبه ، وضع عبد الحق بن سبعين مؤلفاته وصنّف رسائله ، وأرسى قواعد مذهبه ، متأثراً بجميع ما قدمّته جوانب الثقافة المتنوعة التي حملها ، فجاء ما كتب شاهداً على العقل المكوِّن والمكوَّن .

أما شأن مكة ـ في هذا المنظور ـ فيبدو في حالة أكثر هدوءاً ، فيما يتعلّق بالأحداث السياسية المتأجّجة في المنطقة ، كما أنها أبعد تأثيراً عن مركز الثقافة الرائدة الغنية بصراعات الافكار المتناقضة . وقد ساعد تشبُّث أبي نمي بالسلطة واصراره الدائم على الاحتفاظ بها ، ونجاحه في ذلك رغم الأخطار ، على تحقيق قدر من الاستقرار الاجتماعي لا ينكر .

ومكّن هذا الجو الشيخ ابن سبعين ، وقد أتعبته الأسفار ، ومالت به عناية

= م) قراءه مؤلفات أرسطو التي تعالج الفلسفة الطبيعية ، تحت طائلة الجرم . وفي عام (١٢١٥ م) منع أحد مبعوثي البابا أن تدرس في جامعة باريس مؤلفات أولئك الذين يعالجون الغيبيات والفلسفة الطبيعية وأصدر غريغوار التاسع سنة (١٢٣١ م) تفويضا بازالة فساد أرسطو . (انظر : البير بايه : تاريخ الفكر الحر ص ٦٩ وما بعدها) .

(١) جرجي زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية ج ٤ ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) المقرى : نفح الطيب ج ١ ص ١٠٩

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

الحاكم وحمايته الى الاغراء بالسكينة والتدبُّر ، من قطع شوط بالغ في تدريسه ونشر مذهب اعتقاده . فمضى في طريق رياضاته الفكرية والنفسية ودعوته الأخلاقية ، لا ينغِّص عليه عيشه إلا نفرٌ من الحاسدين أو المخالفين في الاعتقاد ، قصّروا عن النيل منه ، وامتنع عليهم .

ويستشفّ من انشائه « بيعة أهل مكة » مدى اعتماد حاكمها على آرائه أو ثقته به ، وتقريبه من سُدّة الحكم وأمور السياسة ، أو الامور الاجتماعية والهيئات التي تتخذها الدولة . ففي هذه المرحلة ـ وبعد أن كان ابن سبعين قد أرسى الدعائم النظرية كاملة لمذهبه ـ اتسم سلوكه بالعمل أكثر من النظر . حتى لقد كان الجزء اليسير من مؤلفاته الوجيزة التي كتب في مكة ـ أعني رسالة النصيحة (او النورية) التي وجهها لابنه محمد في المغرب ـ يهتم بالعمل والسلوك تصديقاً للأصول الايمانية المتعلقة المحصَّلة .

ومثل ذلك مناقشاته العلماء الوافدين الى مكة ، فقد روى الشيخ صفي الدين الهندي : « حججت سنة ست وستين ، وبحثت 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 الى أشراف مكة ، واليمن صاحبها له فيّ عقيدة ، ولكن وزيره حشوى يكرهني »[1] .

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

---

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

وفاته :

مات ابن سبعين في مكة سنة (٦٦٩ هـ ١٢٧٢ م) * على الارجح ، وفي وفاته ثلاث روايات :

مفاد الرواية الاولى أن عبد الحق وافته المنيّة فقضى[١] .

أما الثانية فترى أنه قد مات مسموماً[٢] ، بفعل خصومه الذين حنقوا عليه وتميّزوا منه غيظاً ، لما كان يتمتع به من حظوة عند أمير مكة ويد طُولى في توجيه دفة الحكم ، فأوغروا الصدر عليه ، وتمّ قتله بأمر من « الملك المظفّر » صاحب اليمن ** ، وبتحريض « وزيره الحشوى » الذي كان يكره ابن سبعين ، كما مرّ .

وتحكي ثالث الروايات أن عبد الحق قد « فصد يديه ، وترك الدم يخرج حتى تصفّى ومات » وقد أخذ بها كثيرون أولهم الشيخ شمس الدين الذهبي[٣] .

---

*ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٣ . المقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦ . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ ـ التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٦٥ .

(١) ابن الخطيب : الموضع ذاته . ابن كثير : الموضع السابق . الغبريني : الموضع نفسه

(٢) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٣٠١ .

** قال بذلك « كولن » : Archives Marocaines, XXX, P. 181

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

الفصل الثاني
مؤلفات وآراء

يظهر التتبّع الخطي لاطارات الحياة التي عاشها ابن سبعين المدى الذي قطعته الشخصية في مواجهة البيئات التي عاندتها بصنوف من المواقف الدينية الرسمية والشعبية والقيادية ، الى جانب اعتبارات الثقافات المتعددة التي قوبلت بها آراؤه .

فقد امتلأت حياة مفكرنا بحالات المواجهة الدائمة تطلّبت منه الاختيار بين الاستقرار والصمت ، أو الانتقال والجهر بما رآه حقيقة لا بدَّ من ادراكها .

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 اتضاح الصورة الصادقة للخلفية الفكرية التي تمتّعت بها العقلية السبعينية ، وتنكشف عن بعض جوانبها غشاوة قدم العهد ، بعرض أهم المؤلّفات التي أبدعتها والصور التي عكستها في الأذهان .

مؤلفاته :

تقسم أعمال ابن سبعين الكتابية بحسب تصنيفها التأليفي الى قسمين : كتب ورسائل . وجميعها متكاملة نضّاحة بمذهبه ، تشفُّ عن الروح التي تعكس رؤاه العقيدية ومخايله وآماله الفكرية ، من خلال ما يتصف به من امكانات عقلية وثقافية ، فتميّزه عمّن سواه .

أ ـ الكتب :

اثنان ، تبدو فيهما ـ خاصة ـ روح المعالجة والتأليف والتفنيد ظاهرة

وملحوظة ، وان كانا لا يخلوان من استطرادات تطول في بعض المواضع . صوغهما واضح الاعتماد على المصطلحات المنطقية ، رشيق الأسلوب . ومذهبه الخاص معروض بلمحات .

١ ـ **جواب صاحب صِقلِّية** : يظهر فيه مدى اطلاع ابن سبعين على الفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو وأتباعه ، ولا سيما فلاسفة المسلمين . كما ينطوي هذا المؤلَّف على جوانب عرضية لمذهب ابن سبعين الفكري والاعتقادي غير وفيرة .

وقد ألّف هذا الكتاب اجابة لأسئلة فريدريك الثاني (١١٩٤ ـ ١٢٥٠ م) ملك النورمانديين في صقلّية ، وكرّسه للبحث ـ من وجهة النظر الشرعية الاسلامية ـ في المسائل الارسطية التالية :

١ ـ الحكيم يفصح في جميع أقاويله بقدم العالم ، ولا شك أنه رأيه . الا أنه ان كان قد برهن عليه فما برهانه ؟ وان لم يبرهن ، فمن أي قبيل كلامه فيه ؟[١] .

٢ ـ ما المقصود من العلم الالهي ؟ وما مقدماته الضرورية ، ان كان له مقدمات ؟[٢]

٣ ـ أي شيء هي المقولات ؟ وكيف يتصرَّف بها في أجناس العلوم حتى يتمّ عددها ؟ وكم عددها ؟ وهل يمكن أن تكون أكثر أو أقل ؟ وما البرهان على ذلك ؟[٣]

٤ ـ ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ وأين خالف الحكيم فيها الاسكندرُ الافروديسي ؟[٤]

وقد رأى بالنثيا أن هذه الاجابة « تقوم في جملتها على مذهبي أرسطو وأفلاطون ، وما فيها مستقى من كتابات أرسطو ، كما كان المسلمون يفهمونها »[٥] .

هذا الكتاب نسخة مخطوطة في مكتبة البودليانا بأكسفورد ، رقمها ٠١,٤٥٦

---

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٦ .
(٢) المصدر نفسه ص ٢٤ .
(٣) المصدر نفسه ص ٤٦ .
(٤) المصدر ذاته ص ٦٥ .
(٥) آنخيل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٨ .

نشره شرف الدين يالتقايا بالتركية عام ١٩٣٤ م في استانبول ، ثم حققه بالعربية سنة ١٩٤١ م في بيروت مسبوقاً بمقدمة لهنري كوربان ، وبعنوان « الكلام على المسائل الصقلية » .

٢ ـ **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 السائدة رحى المناقشات فيها آنذاك ، وللآراء الخلافية الشاغلة .

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

من هذا الكتاب خمس مخطوطات ، هي :

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

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

٣ ـ نسخة بغداد لي وهبة ، باستانبول ، رقمها ٨٢٣ . فيها بعض الاختلاف عن السابقتين ، وقد ورد عنوانها « افشاء الحكمة الآلهية »[١] . متوافر عنها صورتان : الاولى بمعهد المخطوطات العربية ، رقمها ٢٧ فلسفة ، والثانية بالمعهد المصري بمدريد .

٤ ـ 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 الاوراق ١٣٠ ، القياس ١٤ × ٢٠

---

١) ذكرها التفتازاني (كتابه المذكور : ص ١٠٥) بعنوان « انشاء الحكمة الالهية » وهذا خطأ ، ربما كان مطبعيا ، تكرر ولم ينوّه عنه في جدول التصويبات . وقد ذكر التفتازاني تلك الثلاث نسخ من (البد) دون سواها .

سنتمتراً . مسطرتها ١٧ سطراً .

٥ ـ نسخة أُخبِرت عن وجودها في مكتبة كازاخستان بالاتحاد السوفياتي .

وقد سعى الدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور أبو الوفا التفتازاني ـ كلٌ على حدة * ـ الى تحقيق كتاب ابن سبعين هذا ، بقصد اضافة قيّمة للمكتبة العربية .

ب ـ الرسائل :

عديدة ، تتصف بالايجاز والاقتضاب ، بل والاكتفاء بالاشارة البعيدة في كثير من المواضع . أسلوبها متحرّر من الافراد والتصنيف إجمالاً ، ومليئة بالاستطرادات والارشاد . وهي أميل الى المقالات والافادات الشخصية منها الى روح التأليف المقنّن والمناقشات المبوَّبة 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 تحررَّ من كل أسر وقيد ، خلا قليلاً منها ـ مما هو في علم الحروف . وتتسم مواضع الحديث المذهبي فيها بالأحوال الانفعالية والأخيلة الشعرية ، وجنوحها للغموض واستخدام الرمز واعلاء مكانة البصيرة ، الى جانب النظر العقلي والفكر التأملي ، والربط بينهما للوصول الى درك الحقيقة التي ليس بعدها غايٌ ولا مطلب . ومن هذه الرسائل قسط يسير لم يعثر عليه بعد :

١ ـ ما هو متوافر من الرسائل :

١ ـ كتاب العهد . مخطوط ضمن مجموعة رقم ١٤٩ تصوّف بالخزانة التيمورية في

---

* أخبرني ذلك الدكتور بدوي برسالة من الكويت في ٢٨/ ٢/ ١٩٧٥ م . مما جاء فيها : « أفيدكم بأنني انتهيت من تحقيقه (بد العارف) منذ مدة وأعددته للطبع ، ولكن لم يتيسر طبعه حتى الان ، وعسى أن يتمّ ذلك قريبا ضمن منشورات دار الشرق ـ المطبعة الكاثوليكية ـ في بيروت كما وعدتهم » . وكذا أفادني الدكتور التفتازاني ، في مقابلة شخصية بمنزله في القاهرة بتاريخ ٢٢/ ٦/ ١٩٧٥ م ، أنه مزمع اصدار (بد العارف) بتحقيق يتوخى فيه الدقة . وقد أخبرته افادة الدكتور بدوي السالفة الذكر .

واني ـ بدوري ـ ألفت النظر الى المخطوطتين اللتين ذكرتهما برقمي : ٤ ، ٥ فقد يكون لذلك فائدة في تحقيق أفضل وأنفع في سياق ذلك الجهد العلمي .

دار الكتب المصرية * . ص ٢ ـ ٣ ، ويليه شرح عليه لمؤلف مجهول .

٢ ـ كتاب النصيحة (الرسالة النورية) . ضمن المجموعة المشار اليها . تقع في ص ٨٢ ـ ١١٢ .

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

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

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

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

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

٨ ـ كتاب الالواح . (م . ت) ص ١٧٥ ـ ١٨١ .

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

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

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

١٢ ـ كلامه في وصايا لاصحابه . أوله : سلام عليكم ، حفظكم الله . (م . ت) . ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ . والصفحة ٢٠٥ بيضاء .

---

* سأشير لرسائل هذه المجموعة بذكر الصفحات فقط بعد الاختصار : (م . ت) .

١٣ ـ رسالة التوجّه . أولها : بسم الواحد ، الواجب الوجود ، الموجود وحده . (م . ت) ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩ .

١٤ ـ رسالة الفتح المشترك . أولها : كل مكتوب في كتاب بد العارف يعجز عن فكه العليم (م . ت) ص ٢٠٩ ـ ٢١٧ .

١٥ ـ كلامه مشتمل على أنواره (ﷺ) . (م . ت) ص ٢١٧ ـ ٢٢٥ .

١٦ ـ الرسالة الفقيرية . (م . ت) ص ٢٢٥ ـ ٢٤٢ . والصفحة ٢٤٣ بيضاء .

١٧ ـ الرسالة الرضوانية . (م . ت) ص ٢٤٤ ـ ٢٧٧ .

١٨ ـ كتاب فيه حكم ومواعظ . أوله : ان تجذبني عنايتك ، فما أبعدني عن باب حضرتك ومشاهدتك . (م . ت) ص ٢٧٧ ـ ٢٨١ .

١٩ ـ كلامه في عرفة . (م . ت) ص ٢٨٢ ـ ٢٩٢ . ثم يأتي حتى الصفحة ٤٤٤ من المخطوط بياض ، أو ما هو لغير ابن سبعين .

٢٠ ـ كتاب الاحاطة . (م . ت) ص ٤٤٤ ـ ٤٧٤ .

وقد حقق هذه الرسائل جميعها الدكتور عبد الرحمن بدوي عن المخطوط المذكور ونشرته الدار المصرية للتأليف والترجمة ، سنة ١٩٦٥ م . وقد دلّ بعنوان « رسالة » على « رسالة التوجه » الواردة أعلاه برقم ١٣ ، وعلى رسالة الفتح المشترك « دلّل بعنوان : « ملاحظات على بد العارف » كتبها ابن سبعين .

وفي المخطوط ـ الى جانب ما ذكر ـ رسائل لم تحقّق ـ هي :

٢١ ـ كتاب بيعة أهل مكة . ذكرت في فهرسة المخطوطة السابقة ، ولم ترد . وقد أنشأ ابن سبعين هذه الرسالة بيعة من أمير مكة ، محمد الاول ، للسلطان المغربي المستنصر بالله . فهي ليست تمثّل فلسفة ابن سبعين أو آراءه الخاصة ،

وقد أوردها ابن حلدون في تاريخه كاملة ، لدى ترجمة المستنصر المذكور .

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

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

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

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

٢٥ ـ الدرّة المضيّة والخافية الشمسية . مخطوط بمكتبة الرباط ، رقمه ٤٧١ .

٢٦ ـ لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . مخطوط بمكتبة أصاف ، رقمه ١،٨٠٢،١٠٩

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

وقد أورد التفتازاني الرسائل المتقدمة ، حلا المذكورتين في الرقمين (١١) و(٢٧) فقد أفاد[١] أن الوصية التي أولها : « اعلم علمك الله حكمته » الى قول ابن سبعين « الاضراب عن الشيء الخسيس هو بغية الاقبال على الأمر الرئيس » والتي ذكرها شارح العهد ـ دون سواه ـ غير موجودة ولم يعثر على نسخة منها .

وهذا خطأ ، لان الوصية ـ كما تدل بدايتها ونهايتها المذكورتان ـ هي جزء من بداية رسالة أخرى ذكرها التفتازاني برقم (٩) من ثبت مصنفات ابن سبعين[٢] . وقد وردت هذه الرسالة بتمامها في مجموعة الرسائل التيمورية ص ١٩٩ ـ ٢٠٢ ،

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٣٨ وما يليها .
(٢) المرجع نفسه ص ١٢٤ .

مبدوءة بما ذكر ، ومنهيَّة بقول ابن سبعين : « والسلام على انسانك الغريب واحسانك القريب ، ورحمة الله وبركاته » .

أما فيما يتعلّق برسالة « حزب ابن سبعين » التي أغفلها أيضا ، 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 حسبي الله . لا حول ولا قوة الا بالله . يا كافي يا حافظ يا وكيل يا قوي يا متين يا نور يا مبين . . . » وآخر قوله : « . . صلّى الله عليه (محمد) وعلى آله وأزواجه وذريته وأهل بيته وتابعيهم معالم منازلاته وعوالم تنزُّلاته ـ وسلَّم تسليماً كثيراً ، والحمد لله رب العالمين » .

تبدأ هذه الرسالة من اللوحة (٩١) وتنتهي في اللوحة (٩٣) . خطها نفيس أسود وأحمر . فواصلها وحواشيها بماء الذهب . قياس المخطوط ٢١ × ١٥ سم ، ومسطرته ١٧ سطراً .

٢ ـ ما لم يعثر عليه من الرسائل :

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

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

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

٤ ـ شرح كتاب ادريس . ذكره ابن العماد في الشذرات ج ٥ ص ٣٣٠ .

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

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

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

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

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

٩ ـ البحث في الشأن العزيز . ذكره ابن سبعين في رسالة ص ١١٢ (م . ت) بعد ذكره كتاب « البهت » . ولا أجزم أنه أراد به بحثا منفصلا مفردا غير ما توافر في أيدينا من رسائل مغفلة العنوان .

١٠ ـ كتاب البدو . ذكره خير الدين الزركلي في الاعلام ج ٤ ص ٥١ . ولعلّ المقصود كتاب « البد » ، أي : « بد العارف » ، وورد كذلك تصحيفا .

١١ ـ كتاب اللهو . ذكره الزركلي في أعلامه ، في الموضع المشار اليه .

١٢ ـ كنز المغرمين في الحروف والاوفاق . ذكره البغدادي في هدية العارفين . المجلد الاول ص ٥٠٣ .

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

١٣ ـ نتيجة الحكم : ذكرها شارح العهد ص ١٠ ، ١١ (م . ت) وفيها حديث عن الخير وأنواعه . أرجح أن المقصود بهذه الرسالة ما جاء ص ٢٤٥ وما بعدها (م . ت) ، من الرسالة الرضوانية . (انظر : ص ١٦٢ من البحث) .

١٤ ـ الرسالة الاصبعية : ذكرها شارح العهد ص ٢١ ، ٦٢ (م . ت) وهي حديث في معنى الحكمة ، قد تكون هي الرسالة الحكمية المشار اليها بالرقم (٣) من هذه الرسائل .

١٥ ـ الكتاب الكبير : ذكره شارح العهد ص ٢٦ (م . ت) في الحديث عن أنواع الخير وأميل الى أن المقصود به « كتاب بد العارف » الكبير بالقياس الى الرسائل الاخرى ، والمتعلق بهذا الموضوع ص ٢٧ منه . (انظر : ص ١٦٢ من البحث) .

١٦ ـ ونقل ابن شاكر (ج ١ ص ٢٤٨) أن لابن سبعين « مجلدة 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 ما جاء في « بد ـ العارف » ص ٧ وما بعدها .

١٧ ـ كتاب الكد : ذكره ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ والمقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ٤٠٢ . ويبدو أن المقصود هو « البد » وورد كذلك تصحيفا .

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

ج ـ المؤلفات المنحولة :

وقد نسب لابن سبعين عدد من الرسائل والكتب ، هي :

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

٢ ـ كتاب الأدوار . وهو لصفي الدين عبد المؤمن .

٣ ـ كلام في العرفان ، رسالة الوصايا والعقائد ، رسالة ترتيب السلوك . ظُنَّت أنها عناوين مصنفات مفردة . وهي ليست كذلك *

---

*اتفق استنتاجي مع نفي التفتازاني الذي ورد في كتابه ص ١٤٤ ـ ١٤٧ .

وقع تحت يديَّ مؤلَّف منسوب لابن سبعين ، لم يذكره أحدٌ من قبل ، هو :

٤ ـ جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير . الجزء الاول . 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 سطرا . أنهى نسخها « رجب فردى 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 غيبة الاشياء ويسرّها . رتّبها على مقدمة وتسعة أبواب وخاتمة . الموجود منها الجزء الاول . ينتهي الى القسم الثالث من الباب الثاني . وهو بقلم عادي . ومطابق لنسخة الظاهرية .

وورد ذكر الكتاب نفسه في قسم الكيمياء من الجزء المشار اليه ص ٣٧٨ ، دون ذكر مؤلفه . وأورده حاجي خليفة في الذيل (ج ١ ص ٣٧٦ وتاليتها) مغفلا من الاشارة لمؤلفه .

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

وورد في الصفحة (٢٣ ب) : « . . . الا أن ابن سبعين وشيخه الحرلي * ، فان الحروف النارية عندهم أ ع ه ط ح ف ش » . كما ورد في الصفحة (٢٦ أ) : « فان ابن سبعين وشيخه الحرلي موافقين ** لحكماء الهند واليونان في روحانية البروج والمنازل ورؤساء الطبايع » . وغير ذلك في الصفحات : (٢٧ أ ، ٢٨ أ ، ٢٠٥ ب) وسواها ، مما يظهر غلط نسبة هذا الكتاب لابن سبعين .

آراء للمتقدمين والمحدثين :

أثار ابن سبعين كثيراً من الجدل أثناء حياته وبعد وفاته ، نظرا للآثار 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 .

أ ـ الساخطون عليه :

يعتبر الذهبي السكوني والقسطلاني وابن تيمية وابن كثير وابن خلدون وابن تغرى بردى[1] ، من أولئك الذين مالوا إلى تكفير ابن سبعين ، أو تسفيه آرائه ، أو الرمي في نوايا موقفه العقيدي .

ويقف في هذا الصف المناوى الذي يرى أن عبد الحق « من أعداء الشريعة المطهّرة بلا ريب (ان صحّ قوله) في شأن الغزالي : ادراكه في العلوم أضعف من خيط العنكبوت . . وذكر في كتاب البد أن صاحب الارشاد امام الحرمين (الجويني) : اذا ذكر أبو جهل وهامان فهو ثالث الرجلين »[2] .

---

* كذا وردت . وصوابها « الحرّلي » كما سيظهر بعد . ولم اعثر على ترجمة له ، وأظن ان المقصود هو « الحرالي » الذي ذكرته قبل ، ووقع الخطأ من الناسخ .

** كذا . وصوابها : موافقان .

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

(٢) نقله عن طبقات المناوى ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٣٠ .

ومثلها العسقلاني الذي يرى في مفكرنا أنه قد « اشتهر عنه مقالة ردّية ، هي قوله : لقد كذب ابن أبي كبشة على نفسه حيث قال : لا نبي بعدي . . وكان يدعو الى مقالة ارتسم بها من غير تحصيل ، وصنّف في ذلك تصانيف شهرها أتباعه ، لا يخلو منها أحد بطائل ، وهي بوساوس المتجردين أقرب »[1] .

وقد أورد شكيب أرسلان عن رشيد رضا أن « من أولئك المفتونين بوحي الشياطين من ظنّ أنه تجاوز درجة الانبياء ، ومنهم ابن سبعين »[2] .

ويقول دي بور : ان عبد الحق « أخذ ينقل في شيء من الزهو الناشيء عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . . ولكن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الامبراطور »[3] . وأفاد بالنثيا في حديثه عن « المسائل الصقلّية » أن هذه الاجابة « مصوغة في أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم »[4] .

فاذا عدنا الى هذه المواقف رأينا انها تحصر نقود ابن سبعين فيما يلي :

١ ـ قوله بوحدة الوجود التي لا تقرّ ثنائية الله ـ العالم .

٢ ـ غموض أسلوبه في التعبير واستخدامه السمياء أو علم الحروف .

٣ ـ هجومه على بعض أعلام التصوف أو الفلسفة ومخالفته ما شاع من رأي في اكبارهم واجلالهم وصواب ما ذهبوا اليه .

٤ ـ حرصه الدائم على توكيد ذاته من خلال عرضه مواضع هفوات أو تناقضات الذين تناولهم بالنقد من فلاسفة اليونان أو المسلمين .

---

١) العسقلاني : لسان الميزان ج ٣ ص ٣٩٢ .
٢) شكيب ارسلان : الحلل السندسية ج ٣ ص ٥٠٤ .
٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٤٠٠ .
٤) انخل بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٩ .

ب ـ الراضون عنه :

يظهر من خلال ما يورده الشعراني والغبريني وابن الخطيب وابن هود وابن شاكر والمقرى والبلنسي والمنبجي وابن عبد الملك [1] ، عن ابن سبعين أنهم من الذين يُعْلون كعبه ويحترمون منزلته ويعترفون بمكانته العالية .

ومثلهم اليونيني الذي يقول في أبي محمد : انه « كان أحد المشايخ المشهورين بسعة العلم وبعدد المعارف ، وله تصانيف عديدة ومكانة مكينة عند جماعة من الناس » [2]

وكذلك ابن حبيب الذي ترجمه بأنه «صوفي متفلسف متزهد متعبد متقشّف ، يتكلم على طريق أضحابه ، ويدخل البيت من غير أبوابه . شاع أمره واشتهر ذكره ، وله تصانيف وأتباع وأقوال تميل اليها بعض القلوب وينكرها بعض الاسماع . وقال لابي الحسن الششتري عندما لقيه ، وقد سأله عن وجهته . . ان كنت تريد الجنة فشأنك ومن قصدت وان كنت تريد رب الجنة فهلمّ الينا » [3] .

وقد حاول بعض الذين كتبوا عن ابن سبعين التزام الحياد أو جانب الحذر في الحكم ، أو أنهم امتنعوا عن الادلاء بآرائهم فيما يتعلّق بمعتقده وفكره ومذهبه ، كالنفّرى الرندى وأحمد البرنسي [4] ، ولكنهم ما استطاعوا أن يخفوا ذلك الميل الى نصرة ابن سبعين وعدم مجافاته ، وسجلوا ما كان أسباب شهرته من قدرات عالية وثقافة شاملة ، فرضت الاعتراف بسبقه حتى على أعدائه .

ويدخل هذه الدائرة صاحب الوافي بالوفيات الذي يتحدث عن مفكرنا قائلاً : « قال الشيخ شمس الدين : ذكر شيخنا قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق

---

(١) ذكرهم التفتازاني في كتابه المذكور ، ص ١٥٧ ، ولم يزد عليهم .
(٢) اليونيني : ذيل مراة الزمان ج ٢ ص ٤٦ .
(٣) نقله ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٢٩ .
(٤) ذكرهما التفتازاني في كتابه ص ١٦٢ .

سعيد : جلست مع ابن سبعين من ضحوة الى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ، ولا تعقل مركباته . . واشتهر عنه أنه قال : لقد تحجّر ابن آمنة واسعاً بقوله : لا نبي بعدي » ولمّا 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 »[1] ، ثم يورد « رسالة العهد » كاملة .

وكذا موقف ابن العماد الذي يفيد بأن وصايا ابن سبعين « لتلامذته وأتباعه هي) عليكم بالاستقامة على الطريق ، وقدّموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينهما ، فانهما من الاسماء المترادفة »[2] .

وقد اعتبر محقق الرسائل « ابن سبعين شخصية فذة فريدة في نظراتها الانسانية العامة . فهو رجل انساني عالمي . . (رسخ في اعتقاده) أن رسالته روحية يجب أن يعمّ خيرها كل البشرية »[3] .

وسجّل مؤلّفو « تاريخ العرب » اعجابهم بابن سبعين الذي أكسبته زعامته في حلقات المتصوفة لقباً يحسد عليه هو قطب الدين ، والذي رفض قبول المكافأة المالية التي أرسلها فريدريك الثاني مع أسئلته الفلسفية ، حتى لقد عرض على الامبراطور أن يسدّد له خطاه ، اذا رغب في مقابلته[4] .

ورأى أحمد أمين أن « من أشهر متصوفة الاندلس ابن سبعين . . الذي كان مشهوراً بحبه الايثار وعطفه على الانسانية كلها ومحبته لأعدائه »[5] .

---

١) الصفدي : الوافي بالوفيات ص ١٩ وما تليها .
٢) ابن العماد : المرجع السابق ص ٣٣٠ .
٣) عبد الرحمن بدوي : رسائل ابن سبعين ص١٥ .
٤) حتي ، جرجي ، جبور : تاريخ العرب (مطوّل) ج ٣ ص ٦٩٧ وتاليتها .
٥) احمد امين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ .

هكذا تلامحت الأحكام متفاوتة على الامكانات 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 تَرُغ بعد وفاته . ولبثت شاهداً حياً ينتزع الاعجاب بتلك الهمة النشيطة الداعية الى « رب الجنة » بجهد لا يفتر . وفي الابواب الآتيات بيان ذلك .

الباب الثاني
الأطر الفكرية

سأعمل في ثنايا هذا الباب ، على أن أكسو الصورة التي حددت خطوطها في الباب الاول ألواناً ، تظهر ما تزخر به تلك الشخصية الانسانية التي نحن بصدد دراستها ، والاطلاع على نتاجها الذي تركته موحياً مغرياً 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 الاول عرضت للفقه من خلال الحالة الدينية والاجتماعية التي آل اليها في تلك الحقبة من الزمن ، خلال حياة ابن سبعين . وعرضت مجمل ما يجعل هذا المفكر شيخاً فقيها ، يظهر تأثيره في استيعاب الأمور المتعلقة بالفقه وتفهّم وضاعه .

وقد قدمت الآراء الانتقادية التي رفعها عبد الحق في وجوه الفقهاء ، من معاصريه ، شاهداً حياً على طريقتهم العقيمة في الوصول الى الغاية الأخيرة من كل بحث ديني ، فظهر في هذا الشأو 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 النقدي الذي اتخذه ابن سبعين في مقابل كلام الأغيار في مواد هذا الموضوع ، وآراؤه البديل .

ووقفت ثالث الفصول على دراسة التصوف وأثوابه التي ظهر فيها ، عبر المراحل التي اختطها السابقون ، للوصول به مسلكاً منهجياً في تدبُّر مسائل الايمان والاعتقاد الدينيين واشتماله على المواقف النظرية التي امتزجت بها واقعات الفهم الشخصي للنصوص المقدسة وما ورد في الأثر المحمدي .

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

الفصل الاول
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 الاولية ، معتبراً إياها بمثابة قضايا أولية ليس عنها من محيص .

لذا ، فالحديث هنا سيتوجه للشيخ الذي استقطب حوله الكثيرين من الناس ـ اختلاف المستويات والقدرات والبيئات ، يقتدون بسلوكه في اصلاح أحوالهم ، وتحسين مآلهم وكسبان الثواب والرضى ، ويتخذونه مثالاً يُحاكى في فهم تعاليم الدين .

الفقه ودلالته :

ولا بد ـ لتحقيق هذا الشأن ـ من أن يُعرض للفقه تعريفاً ومعنى ، بما يكفل تحديد المجال الذي تجري فيه المعالجة .

يعرف ابن خلدون الفقه بأنه « معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين ـ الوجوب والحذر والندب والكراهة والاباحة ، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة »[1] ، ويرى أنه « اذا استخرجت الاحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه » .

فاذا تساءلنا عن « الأصول في الأدلة الشرعية » هذه ، ألفينا حصرها في أربعة هي : الكتاب الذي هو القرآن ، ثم السنّة المبينة له ، ثم ينزل الاجماع منزلتهما ، ويأتي القياس آخر الأدلة .

---

[1] ابن خلدون : المقدمة ص ٤٤٥ .

أما استنباط الأحكام من تلك الأصول ، فلا يتم الا بتوافر شرط ضروري هو : « معرفة اللغة وطبيعتها » وقواعد فهمها وطرق صرفها ومعاني ألفاظها وبيانات منحاها ومرادها . واختلاف الأئمة المجتهدين من الرواد في ذلك أدى الى 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[1] .

أول المذاهب الفقهية الأربعة الأعلام جملة ما استنبطه « ابو حنيفة النعمان »* الذي بوّب الفقه وفرّع له فروعاً ، وعمدته فيما قال « القياس » .

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

وثالثها جمله ما استنبطه « محمد الشافعي »*** الذي يعتبر أول من تكلّم في « أصول الفقه » ، فكان كالشمس للدنيا والعافية للبدن ، كما يقول ابن حنبل .

ورابعها ما استنبطه « أحمد بن حنبل »× الذي شهد له الشافعي بأنه « لا

---

(١) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٤٨ وما بعدها . جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣ ص ١٠٠ وما بعدها . ابن خلدون : المقدمة ص ٤٤٦ وما بعدها

* النعمان بن ثابت ، مولى بني تميم من أهل الكوفة ، مولود سنة (٨٠ هـ) . كان عالما زاهدا كثير الخشوع دائم التضرّع ، رفض الولاية في القضاء عند الخليفة أبي جعفر المنصور . وكان حسن المجلس شديد الكرم حسن المواساة لاخوانه ، قوي الحجة جهوري الصوت غزير المعرفة بالفقه . مات سنة (١٥٠ هـ) . انظر : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٤ ص ٤٤٥ وتاليتها . وفيات الاعيان : ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها .

** أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي ، مولود سنة (٩٥ هـ) . كان ورعا تقيا ، له في جلوسه للحديث تمكّن ووقار وهيبة ، يعود المرضى ويقضي الحقوق . مات سنة (١٧٩ هـ) . انظر : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣ ص ٤٤٦ وتاليتها . وفيات الاعيان ج ١ ص ٤٣٩ . مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٧ .

*** أبو عبد الله محمد بن أدريس الشافعي ، مولود غزّة سنة (١٥٠ هـ) . كان كثير المناقب جمّ المفاخر . حاز من العلوم الاسلامية 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 ج ٣ ص ٤٤٧ . الوفيات ج ١ ص ١٧

× أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، مولود بغداد سنة (١٦٤ هـ) . كان واسع العلم مقتدراً ضرب وسجن لمخالفته=

أتقى ولا أفقه » منه في بغداد . وفي أيامه ظهر القول بخلق القرآن .

ومن المذاهب الفقهية الاخرى في الفرق الاسلامية ، مذهب الشيعة ومذهب الظاهرية وغيرهما . أما مذهب الشيعة في الفقه ، فقد « بنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح ، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم »[1] . وأما الظاهرية فقد « تشددت في التمسّك بحرفية النص ، ورفضها قبول أي تأويل والنجوء الى أي رأي »[2] .

وقد نشأت مذاهب فقهية أخرى ما لبثت أن تلاشت ، باستمرار المذاهب الأربعة الاعلام ، منها مذاهب : الامام الاوزاعي ، وسفيان الثوري ، والليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة ، وابن جرير الطبري ، وغيرهم .

الفقه في ذلك العصر :

تسرّب الضعف والوهن الى الفقه في المشرق والمغرب ، طوال حياة ابن سبعين واضطربت في أساليبه وأحكامه وشروحه حشرجات الإحياء وعوامل الانحلال والجمود والفناء .

فقد ضعف الفقه في المشرق بسبب انعدام الاجتهاد ، وبسبب غلبة الأتراك في التصرّف بدفة الحكم والسلطة وتقلّدهم جملة الأمور في الدولة ، بما فيها الأمور الدينية ، وولاية الأحكام الشرعية واستلامها .

وكانت أسباب ضعف الفقه في المغرب مشابهة لأسباب ضعفه في المشرق ، فمداهمة الاسبان الأندلس ، وإغلاق باب الاجتهاد ، جعلا الموت والجمود يسري دبيبهما بالفقه شيئاً فشيئاً ، حتى جفّ في عروقه كل دم جديد[3] ، وقد كان فقهاء الأندلس المالكيون من أشدّ الناس عداء لكل حركة ترمي الى التجديد ومخالفة ما هم

= القول بخلق القرآن . مات ببغداد سنة (٢٤١ هـ) . انظر : تاريخ اداب اللغة ص ٤٤٨ . وفيات الاعيان ج ١ ص ١٧ .

١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٦ .

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

٣) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٦٤ والتالية . جرجي زيدان : المرجع المذكور ج ٣ ص ٢٥٨ وما بعدها .

عليه سائرون ، حتى انهم اضطهدوا جميع المذاهب الفقهية الاخرى المخالفة لهم ، ونظروا الى كل تفكير عقلي في مسائل الدين على أنه زندقة[1] . وقد ذهبت جميع المحاولات اليائسة التي بذلت لانقاذ الفقه من المصير الأسود الذي ينتظره ، مما بقي أثره الى حين ، أدراج الرياح .

من هذه المحاولات ما فعله الموحدون بعد استلامهم زمام السلطة في بلاد الاندلس حيث « اعادوا القول بالاجتهاد ، ورأوا أن المختصرات الفقهية جنت على الفقه . فأرادوا احياءه بالرجوع الى الكتاب والسنة ، واستنباط الاحكام منهما ، وعدم العمل بأي مذهب من المذاهب المعروفة »[2] .

لقد أمر « عبد المؤمن بن علي » الموحدي ـ آنذاك * ـ باحراق كتب الفروع كلها وأمر الفقهاء أن لا يفتوا إلا من الكتاب أو السنة ، وألا يقلّدوا أحداً ، وأن يتحرّروا في الاجتهاد . وكان من نتيجة ذلك أن كثرت المواقف والمذاهب : ظاهرية ومالكية وشيعة وأوزاعية ، وغيرها . وكثر حبّ الفقهاء للجدل بعد أن كانوا منصرفين عنه[3] .

فأضاف هذا الوضع الديني الى ما ذكر ، من أمور السياسة والاقتصاد والاجتماع والفلسفة والعلوم الدخيلة والثقافات الجديدة ، تسيُّباً ازداد مع خمود هذه المحاولة وأشباهها ، بعد انتهاء الفقهاء الأعلام ، أمثال : ابن حزم والباجي . ووصل العلم ـ جميعاً ـ الى دور الهرم ، لا يقوى على المسير ، حتى انتهى الفقه للجمود .

الشيخ ابن سبعين :

اضطلع ابن سبعين ، من جملة ما اطلع عليه ، بالفقه واجتهد فيه ، فهو

---

(١) انظر : آنخيل بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٢٣ والتالية .
(٢) احمد امين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٦٤ .
* حوالي سنة (٥٥٠ هـ) .
(٣) احمد أمين : المرجع نفسه ج ٣ ص ٦٨ .

الذي كان « لا ينام كل ليلة حتى يكرّر عليه ثلاثون سطراً من كلام غيره »[1] . وهو كذلك المشهود له في « كثرة نظره وظهوره فيها على العلوم كلها ، ثم انفرادها وغرابتها وخصوصيتها بالتحقيق الشاذ عن أفهام الخلق »[2] .

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

وقد نشأ عن ذلك أن غدت « شهرته ومحلّه من الادراك والآراء والأوضاع والأسماء ، والوقوف على الأقوال ، والتعمّق في الفلسفة ، والقيام على مذاهب المتكلمين ، مما يقضي منه العجب »[3] .

وأتاحت معارف ابن سبعين في الفقه واللغة ، بعد ازدياد فرق الباطنية والخوارج والاباضية والصفرية مشرقاً ومغرباً ، الى جانب مذاهب كثير من الفقهاء الذين عرفهم ، أن يعرف نقاط الاتفاق والاختلاف في هذا النوع من البحث ، كما أفدته الثغرات بين المذاهب واعضالاتها على النفوذ منها للادلاء بآرائه .

وساعد في هذا السعي أيضاً ، اشتغال ابن سبعين بالعربية ودرسه . فهو بعيد التخريج والاحالة ، وأسلوبه رصين وفي ألفاظه جزالة . كما أنه يمتلك في المقدرة على الايصال المعجب ـ اذا أراده ـ طويل باع . استمع إلى قوله ناصحاً :

« إن استطعت تكمل انسانيتك وتحرّرها من رقّ طلب كمالها ، وتجرّدها بتخصيص

---

١) ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .
٢) يحيى البلنسي : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية ، نقلا عن المقرى ج ٢ ص ١٩٩ .
٣) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٣١٩ .

مهمل جمالها ، وتحسّنها بتفسير مجمل فصولها ـ فانقطع في مغارة الفوز حيث انقطع المحقّقون ، تجد ثمرة الجد التي تثمر الجد »[1] .

وهو يحدثنا عن تحصيل المعاني الدقيقة قائلاً : « اصبر على مكابدتها ، ولا تستوحش من وحش حشوها ، ولا تمرح في ميدان البطالة حيث تختبر مطايا الباطل . وفِرَّ عن فحشها ، فان مركوب الهوى يعثر في التلف براكبه ويهوي في الهاوية بصاحبه » . ويدلّنا على الدواء الناجع لذلك الذي ذكر ، بقوله : « واستجلب في تلك الغربة للغريب ، وكلّم بالمقرَّب المقرب القريب ، واعتمد على ما في اصل جنانك ، لا على غرْب لسانك وبهتان برهانك . . ثم دُمْ على ايمانك واحسانك ، فكم بين خوفك وأمانك » .

ويغذُّ في هذا الطريق سيره ، حتى يصل الى امتثال أحكام الكتاب وتعليمات السنة معتمداً على الجهد والاجتهاد والمجاهدة ، فيشير أنْ : « تأمَّلْ شخوص عين روح الحبيب الجليل وانتقال وجه توجُّه قلب الخليل ، وكيف ثبتت ملاحظة هذا حتى وقعت العين على العين ، ولم تحوج الى الكم والكيف والأين وما اشتغل بمدرك مقدَّر في البسيط أو محمول في المركَّب »[2] .

واستفاد ابن سبعين كثيراً من تنقُّله في الأمصار ، فاطلع على المذاهب والحالات التي رسخت لدى الناس في بعض المسائل التي لم ينجح الأربعة الأئمة ـ خاصة ـ في استنباط الأدلة المقنعات فيها ، فبقيت موضع تأويل وتقليب وخلاف . فهو قد نشأ في الأندلس وشبَّ ، حيث يسود المذهب المالكي ؛ وانتقل الى المغرب حيث يذيع مذهب الشيعة ، ومرَّ بمصر التي يكثر فيها مقلدو الشافعي ، وأتمّ حياته في الحجاز التي سادها القول بآراء مالك ، فتجاوز ذلك كلّه مخلفاً .

وكان مما ساعد على الأخذ بأقواله الفقهية ، تلك الهيئة الدينية التي اتسم

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٩ .
(٢) الموضع نفسه .

بها ، واحاطة الاتباع والمريدين الذين فيهم الشيوخ به ، ولا سيما في مكة ، حيث عرف « له من الفضل والمزية ملازمته للبيت الحرام ، والتزامه الاعتمار على الدوام ، وحجه مع الحجاج في كل عام »[1] . اذ أن في العادات الشائعة آنئذ أن يخرج الأمير في العمرة في حشد عظيم ، صباح رجب . ويخرج المعتمرون قبيلةً قبيلةً ، وحارة حارة ، فرساناً ورجالاً ، يتواثبون ويتثاقفون الأسلحة حراباً وسيوفاً في حذق عجيب[2] ..

الفقه السبعيني :

كما صحّ ان يطلق « الفقه المالكي » على آراء أنس بن مالك في الأحكام الشرعية المستمدة من الأدلة الأربعة ، ومثله « الفقه الظاهري ، أو الأوزاعي ، أو المصري » ، يقال على جملة الأحكام التي أطلقها ابن سبعين في إطار فكره الاعتقادي والاجتهادي اللذين خالف فيهما الفقهاء السائدة استنباطاتهم ، ويؤخذ بعين الاعتبار ، ضيق هذا الشأو من المجال ، في ما ينطوي عليه من ضآلة الرحابة والتعدّد ، بالنظر الى الأجزاء الأخرى البقية من مذهبه ، الى جانب معرفة أن هذا الافراد غرضه التمييز بالقصد الاول .

فبينما كان الفقهاء يرون أن تمام العبودية يكون بحمد الله على نعمائه ، كان ابن سبعين يجاهر بالقول : ان « من قال : الحمد لله ، قال أصغر الكلمات بالنظر الى جلال الله . وقيل له على لسان الانصاف : كبرت كلمة تخرج من جانبه »[3] .

وقد أوغر أبو محمد صدور الفقهاء عليه في كل مكان أقام فيه أو حلّ به ، سواء ذلك في الأندلس والجزائر ومراكش وتونس ومصر ومكة ، واختلفت الردود عليه بالدرجة ، تشتدّ وتضعف وأثارت أحكامه كثيرا من الجدل ، فغدت « أغراض

---

١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٣١٨ . العبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

٢) انظر : احمد السباعي : تاريخ مكة ج ١ ص ١٦٧ وتاليتها . المقريزي : الخطط والآثار ج ١ ص ٤٩٠ وما بعدها .

٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ .

الناس فيه متباينة ، بعيدة عن الاعتدال . فمنهم المرهق المكفِّر ، ومنهم المقلِّد المعظِّم الموقر »[1] . ولم يصانع في موقفه تجاه الفقه المحتضر في عصره ، بل لقد أعلن ذلك صراحة ودون لبس .

أ ـ مخالفة الفقهاء :

يتحدث ابن سبعين عن الفقهاء الذين تسلَّموا مقاليد الأمر والنهي في أمور الدين وجعلوا من الآثار التي تركها سابقوهم أصلاً ينبغي لا يخالف ، أو أساءوا الاجتهاد فكان استنباطهم وحكمهم من الأمور المعرض عنها لضعف النظر فيها . ويقول في رسالة : « لا تلتفت الى الفقهاء ، فانهم لا مرتبة لهم يمكن بها الاعتراض عليهم . . لأنهم زعموا أن الأعمال هي المرتبة الشريفة ، لا من حيث الخلاص النفساني وما بعد العمل وفائدة التجرد والتخلُّق وأسرارها الباطنية ، بل من حيث الحكاية . وتلك الحكاية مكذوبة على المعلم أو محرَّفة ، أو منقولة على غير وجهها ، فافهم »[2] .

الخلاف ـ اذن ـ بين مفكرنا والفقهاء هو خلاف مبدئي ، خلاف بالنوع والطريقة والغاية ، ومسوِّغه الشك فيما نقل عن النبي ، المعلم ، لأن الكذب والتحريف والتبديل محاذير كافية لتقديم العقل على النقل . هكذا ـ منذ البداية ـ يعلن ابن سبعين خروجه على موقف الفقهاء والفقه ، ويضع نصب عينيه ، في كل استنباط ، الفوائد والنتائج المترتبة عليه .

وهو يطعن عليهم نظرتهم الضيقة الى الأعمال الموصوفة ، وتماديهم في اعتقادهم الصوري ، فيقول : « ومع هذا ، هي (الحكاية) عندهم في الخبر لا في الأثر ، وفي المدرسة لا في حقيقة المدرّس ، وفي الكتاب لا في الكاتب ، وفي

---

(١) المقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

الكاغد لا في الضمير »[1] .

ويظهر عنتهم ، بعد تلك المثالب والنقائص التي تشفّ عنها طرقهم في الاستنباط ، ويعلن اصرارهم على ما هم عليه من خطل ، من حيث أنهم « مع هذا ، هم بها يؤذون عالم التنبيه وأشخاص النباهة » بما يحرّضون به العامة والوجهاء ضد مخالفيهم من المجدّدين .

وضرب مثلاً على طريقتهم وآرائهم المتخالفة المتعاندة الواهمة ، الفقرَ الذي دارا فيه دلاء البحث والتدبير ، فقال : « اعلم أن الفقهاء يتكلمون في الفقر ، من حيث الأحكام الشرعية وينزلون لازمه ومدلوله على مفهومه من اللغة ، ولا يتصرفون فيه بغير ذلك . والنبيه الفاضل منهم يسلّم لأرباب الأحوال من الفقراء الفضلاء ، ولم يتكلّم فيه من مقام آخر أجلّ من الفقه . والجاهل الغبي منهم ينكر ذلك ويتخطّى رقاب الصدّقين ، ويتدلّى طعم شيء لم يذقه . وكذا جميع من لم تحذقه العلوم ولا تنبه المعارف »[2] .

ويورد آراءهم الخلافية بالفقر ، قائلاً : « ومنهم من يرى أن المسكين أشدّ حاجة من الفقير وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وزُفر والحسن البصري . ومنهم من يرى أن الفقير أشدّ حاجة من المسكين وهو مذهب الشافعي والنخعي والزهري ، وقد حكي ذلك عن سفيان الثوري وعن عمرو بن دينار » .

ثم يفيدنا أن « أهل اللّغة » قد اختلفوا كذلك في مفهوم الفقر وتحديده ، فقال الأصمعي مثل الشافعي ، وذهب الفرّاء وثعلب مذهب مالك » ، وما أصاب أحد منهم كبد الحقيقة إلا قليلاً .

ب ـ اراؤه الفقهية :

خرج ابن سبعين على « طريقة التعليل » التي كرّس فقه ذاك الزمان العمل

---

[1]) الموضع نفسه .

[2]) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٦ .

بها ، ورأى أن « علم التعليل بئس العلم لأنه « يُستجلب بالتعب ويحدث التعب ويتعلَّق بالمتعب . وأوله اجتمع من قلت وقالوا ، ووسطه من اما وان وما أشبه ذلك ، وآخره من هو وأنا » ، كما أن « احتمال الضدِّ أسبابه قريبة منه جداً »[1] .

لذا ، قال بظهور الأحكام القرآنية التي تعمر فصاحتها « أذن المستقيم ، فلم تصلها عجمة الهوى »[2] . واعتقد أن « الوقوف مع قوله : ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ـ الآية منع بال المعتدل أن يتوجه الى حبِّ الصيت والظهور والانتصار ، الا إن كان من أجل الله ، فهو منه عزّ وجل »[3] .

وعرض لايضاح ما رآه الطريقة المثلى في فهم آيات القرآن وتحصيل الاعتقاد الايماني بها ، فساءل المسلم ، مظهرَ هداية الله ، عن كيفية فهمه « قل إن الهدى هدى الله » وبأي وجه يتصرف فيه ؟ وما هو ؟ وكيف يحفظ ؟ وحال نيله ، ما هو بالجملة ؟ وما مفهومه في الناس ؟ وهل يرجع للذات والصفات والأفعال ، أو للذات خاصةً ؟ ورجوعه للذات : هل هو بمعنى النَّيْل ، وكأنه يقول : لا نعمة إلا الله لأن الهداية الفعلية المصَّرفة قد صحّ أنها من الله ؟ وأي فائدة في الاخبار عنها ؟

وقرّر في الاجابة على جميع ذلك أن « الله لا يدخل تحت عموم ما ، ولا يقال فيه : أنه مع غيره بالمعنى الأكثر ، ولا مشاركة بين القديم والحديث حتى يقع الترجيح بينهما في ذلك المعنى المشترك »[4] .

ورأى أن الذي أحاط بكل شيء ، من حيث وجوده على الاطلاق ، لا نسبة بينه وبين ذلك . فما يبقى ـ اذن ـ إلا أن المطلوب الذي جاء بصيغة الطلب هو

---

(١) المصدر نفسه ص ١٥٢ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٤٩ .
(٣) المصدر نفسه ص ١٤٨ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٠ .

« 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 في الناس بمعنى واحد ، وان كان هو ـ بمعنى ما ـ واحدٌ هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب . نعم والذين اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً »[1] .

وتدقيق أبي محمد في الأمور الفقهية وتحقيقه ، جعلاه يتصدّى ـ أساساً ـ للايمان شرعاً ، فأورد أن « المؤمن من قال : الله ولا شيء معه ، الا الذوات المتعلقات الموضوعة ـ الراجعة الى استحقاقه الذي يلزم في أولها وآخرها وظاهرها وباطنها ، الناطقة المخاطبة بما يجب لجلاله لمن علم به من غير بحث بعاب يوم البعث ، بل بحث عري عن شوائب الوسائط القاتلة لشخص الكمال يذكّر نفسه بعلوم عالمها المفارق الكريم وينصفها بذلك ، وتنصفه هي بالتشبّه والرجوع إلى معناها العزيز ، إن صحّ أن يُقال ـ على جهة المجاز لمن أخبر عن ماهيته وعن أجزاء كماها المنبعث فيها لها ـ رجع الى معناه »[2] .

وقال بأن « الكافر » هو الذي يقول « ضد ذلك » .

وأوضح رأيه في من عاند الاله بمخاصمته ، مقرّراً أن من تعرض الى عداوة الله خرج عن مخالطة أهله ، واستوى عليه بُهتان ظلمه لنفسه ، وكان ظلمه المدبّر منه[3] .

وفيما تعلّق بمسألة مخاطبة الله ، قال ان خطاب الله يكون حتى لجميع من آمن به ولم يعلّل إيمانه فيه وكان على صراط مستقيم لا على صراط الاستقامة » . وأفصح أن الله يفتح على أولئك دون استثناء « هذا الفتح الذي فيه الخير على الحيرات

---

١) المصدر نفسه ص ١٤٧ .
٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٧ .
(٣) الموضع نفسه .

الأربعة : الأمن من الذنوب ، وتتميم النعم ، والهداية المحضة ، والنصر الثابت القوي الظاهر الكبير المعتبر ـ لا يصحّ أن يخرج من مفهومه أوج الكمال وفعله وعادته ودرجته »[1] .

وفرَّق بالتناول بين زمرٍ من المؤمنين ، لاختلاف أحوالهم ومقاماتهم ودرجات الحديث في مراتبهم والأغراض المتعلقة بها . وصنَّف أن « بعض أهل الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والخلفاء لا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[2] ، ثم رأى أن « عباد أسرار الله » لا يطلق عليهم هذا « لأنه إلههم » واعتبر أن « أهل الحق منهم الخوف وفيهم ، وكذلك الحزن » .

وأبرز حكم « مَنْ أقامه الله في مقام المظاهر ، ولم يفطن لذلك » ، حيث اعتبره في « مقام الرضى » ، وقال : انه يختلف عن « من أقامه في ذلك ، وهو يجد ذلك » لأن هذا الأخير هو المظهر الذي « ينحطُّ الكون من سمائه الى 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 اليه .

وتصدّى 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 الى منزلة المكر ، حيث يساوم الوهم ظالم الشهوة ، شهد عليه النور الالهي بالجهل والحرمان وكان عدوَّ الله الأخس »[3] .

ونظر في الاخلاص ، فرأى أن « تعلم الاخلاص حكمة » ، ووجوده نعمة متعدية . وهو رأس الفضائل الالهية ، وهو أسُّها ومقوِّمها . وافراده وتجريدالضمير

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٨ وتاليتها .
(٢) المصدر ذاته ص ١٤٣ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٠ .

به ، الى جهة الله خاصة ، صورةٌ متمِّمة »[1] . واعتبر ابـن سبعـين أن المحقـق يستطيع بالاخلاص ان 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 التوجُّه[2] .

ورأى في ركن الاسلام ـ الصوم ، ضرورةٌ أن يكون في « أكثر الليل وأكثر اليوم »[3] ، لأنه يجفف رطوبة « الأسباب القاطعة عن وجه المطلوب » ، ويلـيِّن يبوسة « الأحوال المانعة من الشأن الموهوب » ، وتركد الحواس ، وتستيقظ النفس و« تعمل ما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب » .

أما حديثه عن النبي ، فقد كان باعتباره مصدر السنة التي هي أحد الأدلـة الشرعية في الفقه ، حيث ذهب الى أن « من خدع رسول الله (ﷺ) أظهر الله عليه غير الذي يحُبه ، وأنساه ذكره ، وشغله بغير رسالـة ذكر السفـير (ﷺ) ، وبذلك يستحق المكر »[4] .

من هذه الزاوية الفكرية التي تلامحـت في ثنـايا جرأتهـا العقيدية ، عرف شيخ عبد الحق بن سبعين فقيهاً صالحاً ، يقتدي الناس بأفعاله ويهتدون بآرائه ، يحب الايثار ، ويعطف على الجميع ، ويحب أعداءه[5] .

ولقد كان لهذه الآراء المتعلقة بالفقه جوانبها المتكاملة الأخرى في اطار المنظومة العقيدية التي كانت توجِّه بحوث ابن سبعين في مختلف ميادين المعرفة ، فتضفي

---

1 ـ مصدر نفسه ص ١٤٢ .
2 ـ مصدر نفسه ص ١٥٦ .
3 ـ مصدر نفسه ص ١٤٢ .
4 ـ مصدر نفسه ص ١٥٠ .
5 ـ محمد مين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٣٩ . الفصل الاول من البحث .

على موضوعات بحثه تلك السمة المميزة الكفيلة بتسويغ الاتجاه الذي سلكه المرسي أبو محمد في هذا المجال من البحوث الدينية التي عرض لها ، وتتبدى تباعاً .

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 ما يتعلّق بهذه الأمور من أوضاع دقيقة تكشف عن رؤية مذهبية ، يوضح بُعْداً جديداً من المخطط الترسيمي للقدرات التي وظّفها ابن سبعين في درك المرامي التي قصدها من نشاطاته الذهنية ، في أثناء نضالات تنظيره المسلّمات الاعتقادية وصَوْغها الشكلي عنده .

ماهية علم الكلام و وضعيته :

يطلق اسم « المتكلّم » على مَنْ يجعل من مسألة مختلَف فيها من مسائل الاعتقاد والعقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتلباً براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها[1] . وقد عرَّف ابن خلدون علم الكلام بأنه « علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدِعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنَّة ، وسرُّ هذه العقائد الايمانية هو التوحيد »[2] .

ويميل بعض المحدثين[3] الى اطلاق اسم « علم التوحيد » على تلك الزمرة من الموضوعات ، دون ادخال أي تعديل في نوعيتها . وسواء قلنا علم التوحيد أو الكلام فانه يحتفظ بتعريفه ، من حيث هو « علم يبحث فيه عن وجود الله وما يثبت له من صفاته وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفى عنه وعن الرسل لاثبات

---

(١) عادل العوا : الكلام والفلسفة ص ١٤ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨ .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٨ .

رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب اليهم وما يمتنع أن يلحق بهم » .

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

والأسلوب الذي يتبع لتحقيق تلك الغاية ، هو قسمة المعلوم الى : ممكن لذاته وواجب لذاته ، ومستحيل لذاته . أما الوسيلة المنهجية ـ بعد هذه القسمة ـ هي إثبات القِدَم والبقاء ، ونفي التركيب والقسمة ، أو الحديث في ما يسمّى « أحكام الواجب »[1] . ثم يتبع الحديث في الصفات الوجودية اللاحقة على المراتب الوجودية ، لأنها كمال تلك المراتب . هذه الصفات هي : الحياة ، العلم ، الارادة ، القدرة ، الاختيار ، الوحدة ، الكلام والسمع والبصر وما يماثلها .

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

ولا شك في أن الكلام قد « ذاع في جميع الفرق الاسلامية ، بما هي فرق دينية ـ ثقافية ـ سياسية » . وتطور هذا الميدان ، بما احتواه من موضوعات ، من « جملة مذهبية غامضة متحولة » الى « علم يلبّي واقع النزعات المتباينة لدى غالبية الناس في البيئة الاسلامية » . وقد ساعد في ذلك أن « هذه النزعات تقع في منزلة بين منزلتي الفكر الفلسفي المجرَّد والفكر العملي اليومي ، أي بين النظر والعمل »[2] .

ومن السهل أن نرى في المتكلمين ، تبعاً للثقة بقدرة العقل على درك

---

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

(٢) عادل العوا : المرجع المذكور ص ١٥ .

الحقيقة ، فئتين : الأولى تترك 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 الى نظرة صحيحة عن « حالة الكلام » في عصر ابن سبعين ، أعرض لتسلسل الأطوار التي مرَّ بها ، حتى المرحلة التي تهمنا .

هذه العهود هي :

١ ـ النظر في النص القرآني لتوضيح المعنى الظاهر منه ، وليس لما في القرآن من محتوى فكري أو مشكلات[١] ، وان لم يتورَّع المسلمون ـ بعد أن جمع عثمان ابن عفان القرآن عن أن يضيفوا لبعض المقاطع هوامش تفسيرية ، مهما يكن شأنها قليلاً * .

وهذا الانفراد بوجوه خاصة في التأويل ، الى جانب الانفراد بوجوه خاصة من القراءة ، أفسح المجال لتعدُّد المدارس بين مدينة وأخرى : مكة والمدينة ، البصرة والكوفة . « ثم قوَّى هذه النزعات ما نشأ من مدارس نحوية »[٢] ذهبت في التفسير مذاهب شتى .

٢ ـ الالتقاء بالفكر الديني المسيحي ، حيث لجأ المسلمون الى « أهل الكتاب » بغية ايضاح بعض ما ورد في القرآن من اشارات الى « العهد القديم » ، يضاف الى ذلك تأثير أولئك الكتابيين الأول الذين كانوا قد أسلموا ، أمثال : كعب الأحبار ، وهب بن منبِّه ، وعبد الله بن سلام ، الذين احتفظوا من عقائدهم المسيحية أو اليهودية بما لا يتنافى مع الاسلام ، ولا سيما الروايات المتعلقة ببدء

---

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

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

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

الخلق[1] ، وان كانوا ـ على الأكثر كما يفيد ابن خلدون ـ من البَـدْو الذين « لا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك » .

ولقد رأى غالبية المسلمين في العناية بالتفسير أمراً مذموماً إثر وفاة الرسول ، فنحن نلمح عمر بن الخطاب يبدي حَذَراً عفويا تجاه الذين حاولوا تفسير ما استعصى فهمه من القرآن[2] ، ولقد كان « قاسم » عمّ أبي بكر الصديق و« سالم » عمّ عمر ابن الخطاب يمتنعان عن تفسير القرآن[3] ، خشية أن يجرَّ ذلك الى نتائج عقيدية ، فاستند إلى أحاديث يردَّان بها كل اجتهاد * .

٣ ـ صياغة الخصومات السياسية بأشكال دينية ، بدءاً من مبايعة عمر بن الخطاب أبا بكر الصديق خليفةً للرسول ، ومروراً بمجيء بقية الخلفاء الراشدين واختلافات مؤيديهم وأبناء عمومتهم وخؤولتهم ، حتى قتل علي بن أبي طالب (٤٠ هـ ٦٦١ م) بعد التحكيم ونقل الخلافة الى دمشق ، وما نشأ عن ذلك من تشكيك الخوارج بشرعية ما هو دون فترة الخليفتين الأولين والسنين الأولى لخلافة عثمان وخلافة علي حتى موقعة « صفينٍّ » واعتبارهم الأمويين 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 يخصُّونه به[4] .

فقد نشأ عن جميع ذلك تصورات نظرية دينية مندمجة بالمزاعم والاتجاهات

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٤٩ .

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

(٣) ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ج ٥ ص ١٣٩ و١٤٨ .

* مثال ذلك الحديث : « لا أخاف على أمتي الا أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا ويتقاتلوا ، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله ولا يعلم تأويله الا الله » . (أورده السيوطي : الاتقان ج ٢ ص ٤١) والحديث : « دعوني وما تركتم . انما أهلك من كان قبلكم كثرة سوء الهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه واذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم » (أورده النووي : رياض الصالحين ، برقم ١٥٨) .

(٤) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٧٤ .

والآراء تحفل بها كتب الفرق مختلفات .

٤ ـ 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 كالمزدكية والمانوية والدهرية ، إلى أسلحة المنطق ، فكان في ذلك مذهب المعتزلة متميِّزاً .

٥ ـ انحلال المعتزلة بانفصال أبي الحسن الأشعري ودعوته لمذهب أهل السُّنة ، باتخاذه موقفاً وسطاً بين أصحاب العقل وأصحاب النقل ، حدَّد للكلام في الاسلام مستوى لا ينحرف نحو العقل الفلسفي الجاف ولا يكتفي بالتسليم الساذج دون بذل الحدِّ الأدنى من جهد التفكير والرويَّة[٢] .

٦ ـ ظهور الانتقائية الغزالية وطريقة « المتأخرين » أمثال الشهرستاني (٥٤٨ هـ ١١٥٣ م) وفخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ ١٢١٠ م) وغيرهما . فقد هيمن الغزالي بانتاجه الضخم المتنوِّع على تاريخ الفكر الاسلامي ، مبتدئاً بعلم الكلام معترفاً به علماً « وافياً بالمقصود « محلِّلاً أساليبه وحدوده ، ثم عدم الاكتفاء به لكونه لم يَفِ بمقصوده هو ، وأقلَّ منه كانت الفلسفةُ عنده ، حتى اهتدى الى الصوفية ، بعد أن أعطى علمَ الكلام ألمنطق الأرسطي أداةً دقيقة حادة[٣] .

٧ ـ التقليد والجمود اللذان سيطرا في وقت اتسم بعنف هجمة « ابن تيمية » وتابعه « الجوزى » على علم الكلام ، حيث بدأ هذا العلم يتصلَّب في الأطُر التي تناقلتها الكتب المدرسية تقليداً ، اذ يقبل العلماء عليها شارحين ، ثم يعيدون

---

١) احمد أمين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٥٥ وتاليتها .
٢) عدنان العوا : الكلام والفلسفة ص ٤١ وتاليتها .
٣) عوديه وقنواتي : المرجع المذكور ص ١٢١ وما بعدها .

شرحها مراراً .

هذا يعني أن علم الكلام قد وصل في حياة ابن سبعين الى حالة من الركود والجفاف ، ونشفت عليه أزياؤه الأشعرية ، وجمد في الأطر المتداولة تقليداً يفتقر الى أي جهد جديد .

علم الكلام المُضاد :

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

فهو ضد المتكلمين الذين عاصروه ، لكنه لا يستغني عن الولوج الى قضايا علم الكلام ومسائله ، فيتعرَّض لمختلف أنواع الجدل الذي يثيره هذا الأسلوب من معالجة النص الديني وما يستدعيه من طريقة للبرهنة على مسائله المحورية . ولقد كان ذلك دافعاً قوياً للمطامح العقلية والسمات الابداعية في فكره ، لتخطّي الشكل الذي استقرَّت فيه مسائل التوحيد .

أولى الخطوات التي قام بها مفكرنا في هذا السبيل ، أنه تناول نماذج من الاتجاهات الكلامية عند الفرق المختلفة بالنقد ، ثم قدَّم أبدالها النضاحة بمذهبه ، مخلِّفاً طرق « البراهين الاقناعية في البعض ومن حيث البعض » بعد أن أفاد ـ على نحو واضح ـ أن « من أهل الاحوال مَنْ هو هذا الكلام عنده من برهان وجودي ، ومن العلماء من يجعلها من قبيل الأمور الخطابية ، وفيه مخاطَبة برهانية ـ بل مخاطبات ، وفيه ما قوَّته قوة الجدل ، ومن مخاطبته ما هي شعرية بالقصد الاول ، ومنها ما يستند الى النقل والعقل بحسب ما ينظر فيه أو يقبل وبحسب حبّ

الناس »[1] .

ان الآراء الكلامية السبعينية ضد الآراء السابقة ، بسبب الأساس الذي ترتكز عليه ، هذا الأساس الذي يلخِّصه ابن سبعين بقوله : « من أخلص لله ، واخلاصه ذاته ، وذاته جميع الأمور كلِّها ، وتلك الأمور عين نفسه ، هو السلام . ومن عَلِم الحقَ بعد ذلك ، وذلك الحق عينُ باطله كان المؤمن . وذلك المؤمن هو ذلك ، الا أنه مثل نفسه التي كان عليها التوجُّه واصطادها القصد المعتبر »[2] . وهذا ما يجعل صيغة الكلامية تدخل في الزمرة العامة لمنهجه النظري الذي يرى في الايمان رؤية خاصة .

الايمان عنده « ايمان الماهية » ، والنطق الصالح هو « نطق الوجود » ، و« الدعوة التامة دعوة الباطن الظاهرة على الظاهر بالحقيقة الباطنة عن الوهم بالمجان »[3] .

وباعتماد هذه القناعات كان لا بد للنظر العقلي من أن يتخذ صيغة أخرى مغايرة لتلك التي تشنَّجت فيها الاستنباطات الكلامية السالفة . وغدا ابن سبعين يطلب من المشتغل الطامح إلى الحقيقة أن يتبع خطوات منهجية تقوده الى جادة الصواب ، وهي خطوات مسلسلة بدقة ، تتدرَّج من حال لأخرى في بحث الوجود .

يقول ابن سبعين في ذلك : « اطلب الأمور الذاتية بالنظير ، وحرِّر القول في الكلِّ بالعين ، وعوِّل على الوجه الغير بالشعور الخلاف ، بالعلم الأمثل ، بالحال البعيد عن ذلك ، بالالزام القريب منه ، بالدليل الجميع بالمجموع ، بل الفرد بالفرد ، بل البد المفروض الذي لا ينسب له ومنه ، أو هو أو كذلك بتشكيك ، أو

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٠٤ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٦ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٠ .

قريب بنوع من أنواع الصفح ، أو هذه ، أو هذا أو هو ، أو ما في الصدور ، أو الذي اذا نظر في المكتوب أجابك وكان جوابك »[1] .

وحاصله عند ابن سبعين : هو كون الوجود ماهية أوهم الوهم فيها الاشتراك ، وبسطها حيث قبضها ، وغيَّبها حيث أظهرها .

نحن ـ هنا ـ 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 الكلاميون جميعاً أساساً في مناقشاتهم وإثبات أصولهم .

وتزداد الشقة بالاختلاف بُعداً بين الكلام المعروف والبديل الذي يريد مفكرنا إرساء دعائمه وقواعده ، من خلال اعتباره « حقيقة الماهية صورة علمية ، ظهرت الذات بحسبها ، فظُنَّ أنها ذات أخرى ، وانما هي مظهر للذات ومرْتبة فقط ، والذات بها وبأمثالها ذات فقط لا زائد . وهي بدون الذات لا شيء أصلاً » . فأين الاشتراك ؟

بعد وصول متكلمنا الى هذه المرحلة ، يعود لايضاح نفيه الاشتراك ، باللجوء الى الربط بين البسط والقبض ، ويقرِّر أن « البسط حيث القبض » ناشيء من الظن أن للذات : « في البَيْن وجودَ ما تماثل به الذات في الوجود وتشاركه فيه »[2] ، فتقول الذات : « أنا عين موجودة » . وهذا يعني أنها انبسطت وادعت الظهور . ويكون ذلك « عين قبضها » لأن الحقيقة هي أن « الظاهر الموجود انما هو الذات بحسب مظهر من صور علمه » ، فهو الظاهر والصورة له ، والعكس وهم لا أصل له .

على هذا النحو ، يتناول ابن سبعين مسائل علم الكلام ، ويحذِّر من

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٠ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

الالتفات الى الشائع من أقوال المتكلمين ، لأن « حاصل أمرهم : أنهم يعتقدون في الله أنه خيال الانسان ، وذلك الخيال فرضه وهمهم قديماً . والشريعة ـ عندهم ـ مفهومة لعقلهم المعقول »[1] .

النظر بالمسائل الكلامية :

تخطّى ابن سبعين « الكلام » الى 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 »[2] . فكيف كان له هذا النظر ؟

عرَّف بالوجود منسوباً الى الله الأزلي ، ورأى أن اقتران متغيّر بمتغيِّر زمانٌ واقتران متغير بثابت دهر . واقتران ثابت بثابت أبد . وثابت ـ وحده ـ أزل . ودعا الى رفع الادراك والعادة « بالعلم والتصريف » ، بحيث يغدو الوضع « لا حسن ولا قبيح » .

على هذا النحو ، تكون النتيجة المحصَّلة هي أن « الوجود قضية فيها كل شيء حاضر ، والحق مع كل شيء ، وفي علمه كل شيء ، في الأزل والأبد ، وعلمه عينه . وهو لا تحكم عليه الأزمان . والكلُّ حاضر في القضية »[3] .

هكذا ، يتقرَّر لدى مفكرنا أن الأبد قضايا ، والقضايا أزل ، والأزل على مُشار إليه ، والمشار اليه على ذات ، والذات واحدة . فالله فقط ـ لا شك في ذلك[4] .

واعتماداً على ذلك ، وجَّه ابن سبعين نقوده لفرق الكلام ، مهتماً بأكثرها اتصافاً بالنظر العقلي ، المعتزلة ، ومتعرِّضاً لأشهرها في المسائل الخلافية بينها من

---

١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .
٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١١ وتاليتها .
٣ : ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣١ .
٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

جهة ، وتغليطه إياها من جهة أخرى .

أ ـ نقد آراء المخالفين :

عاب ابن سبعين على المعتزلة وصفهم « المعدوم » بأنه « شيء » وما ينشأ عنه من قول بقدم العالم ، وخروج عن الاسلام .

ورأى أن « المعدوم ما ليس بشيء » ، واعتبر هذا يطَّرد وينعكس ، لأن ما ليس بشيء فهو معدوم ، وما هو شيء فليس بمعدوم .

وقد غلَّط المعتزلة بقولها : « الاعدام معنى يخلقه الله لا في مكان ، فيفنى به العالم » . وقال : ان « الاعدام هو أن لا يفعل الفاعل شيئاً ، وذلك نفي لا يتضمن وجود معنى ، ولأن الاعدام لو كان معنى لكان يجب ثبوته مع الله في الأزل ، وذلك محال . واذا استحال وجوده فيما لم يزل استحال وجوده فيما يزال . ولا يصحّ قول من قال : ان الاعدام يتعلَّق بالفاعل ، لأن ما ليس بمعنى محدث لا يتعلق بالفاعل »[1] .

كما فسَّق المعتزلة في مسألة « العفو » الالهي ، وقال : « ان قلت في سرِّك ان العفو غير جائز ، وواجب على الله أن يعذِّب كل مُصرٍّ بطول الأبد ، فتفسق وتلحق المعتزلة »[2] .

وخالف المعتزلة والوعيدية في « الشفاعة » ، ونصح بالحذر « كل الحذر ، أن تنكر تشفيع الشفعاء ، وحَطَّ أوزار المجرمين »[3] .

وحذَّر من الاعتقاد الاعتزالي بأن « التائب من ذنب ما وهو يفعل غيره ، انه غير تائب من الذنوب المذكورة حتى يقلع عن الجميع »[4] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٠ والتالية .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٦٢ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٦٢ .
(٤) الموضع نفسه .

وتخطى قول الأزارقة : ان « العاصي كافر بالله كفر شرك » .

وتجاوز قسمة « الذنوب الى كبائر وصغائر » عند غالبية المعتزلة .

واعتبر أهل الحق يقولون غير ذلك . ثم عمد الى اظهار الموقف المائع الذي يتخذه الكلاميون في أحكامهم وجدالهم ومناقشاتهم من الله ، فقال : انهم في ذلك « متردِّدون بين أحكام صفاته وجوداً وعدماً ، رضى وغضباً ، عطاء ومنعاً ، عذاباً ونعيماً ، غنى وفقراً ، صحة وسقماً ، جاهاً وخمولاً ، خفاء وظهوراً . وهو الكريم الذي يعطي بالمسئلة ، وهو الوهاب الذي يعطي بغير مسئلة »[1] .

وجاهر بالرأي بأن لا خير في الوعيدية ولا المرجئة ، فالوعيدية تقول : « ان الله لا يغفر ذنباً » ، والمرجئة تقول : « ان الله لا يؤاخذ بذنب » . فأبطلت الأولى « رسم التوحيد » ، وأبطلت الثانية « وجه التكليف » ، وعطَّلتا « حُكْم صفتين عَلِيتين واسمين حسنين » لله[2] .

ب ـ الأحكام البديلة :

رفع عبد الحق مكانة العقل وقدره ، وما انتقص الانسان من حقه شيئاً مذكوراً ، ورأى أن « العقل خَلْقٌ ضابط للعين ، وميزان لها يقيِّدها ويضبطها ، ويميِّز 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 ما فيه ، والعلم جزء مما يحتويه »[3] .

ورأى أن الله في كل شيء بكنه ، وليس في الكل والبعض ، وهو شيء فيه ما

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٤ .
(٢) الموضع نفسه .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٢ .

ليس بشيء وما هو شيء معاً ، « فعَيْنُ ما تَرى ذاتٌ لا تُرى ، وذاتٌ لا تَرى عينَ ما تَرى . فجاء من ذلك أنه حَصْرُ مَنْ انحصر ، وبَسْطُ من انبسط وانحصر وانبسط »[1] .

وقرَّر بادىء ذي بدء أن لا بقاء الا لله وحده ، وأن الفناء لكل ما سواه بالذات في كل نفس[2] .

وقد أدلى برأيه في مسألة « العلم » قائلاً : « الذات عَرِية عن المادة ، والعلم ـ كالمَشوب بها ، شيء لا كالمستنِد الى شيء ولا كالمرتكز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملتحم به ولا كالحالِّ فيه حلولَ الماء في الاناء . ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمرُّ ولا يختلف ، ويُشار إليه صُحبةَ مجموعه 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 معيِّنٌ صورة عَلمه وغير معيِّن علمَه . وهو علْمُك ، وحكمُه فيك بخلاف حكمك فيه . ترى وتبصر وتعلم ، وبك يرى ويبصر ويعلم »[3] .

فوصل الى « الوحدة » عن طريق العلم ، بل رأى أن العلم يصرف ويثبت وحدة التنزيه الى الموجود ، ذلك أن « الوحدة لا تشير الى مقام معلوم دونه ، ولا تدلُّ على سواه ، ولا تثبت مع وجود الأوهام ، ولا توجد دون مقام . الوحدة به ، والكثرة له ، والأسماء تنصرف الى الواجب ، وتجمع بمعلوم الجمع الواحد في الشاهد والغائب »[4] .

وفي معرض حديثه عن الوحدة يرى أن الكثرة المنسوبة اليها تشير الى جميع الأسماء والمسمَّيات لله ، وتصرف الاحاطة اليه . ويرى أن أسماء الله

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٤ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦١ .
(٣) ابن سبعين . (م . ت) ص ١٣١ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .

« اعتبارية » ، فلذلك لا تنتقل ، ولكون مسماًّها واحداً ، فبعضها يتبدَّل من بعض[1] .

الله فقط . هو الأول من حيث هو الآخر ، وهو الظاهر من حيث هو الباطن ، وهو بكل مدلول منها هو ذلك[2] .

لذا قال ابن سبعين « بظهور التنزيه وبطلان التشبيه » . وبنى رأيه في ذلك على أن « الجسم ما بين نهايتين وعَدَمين ، لأنه هو الذي كان في النظام القديم يشمل كلية النظام العام ، فخرج من العدم والجواز الى الوجود المشخَّص والثبوت . ويمكن منه وفيه أن يرجع الى ما كان عليه ، فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال . وهو واقف من صفة نفسه على حاشيتي النقيض »[3] .

واذ يبسط القول في رأيه بعلاقة الذات بالصفات ، يقول : « لا حول ولا قوة إلا بالساري بذاته في أفعاله عن أسمائه بصفاته »[4] . ومفاد ذلك عنده أن الله أحبَّ فتسمَّى بالحي ، وأحاط فتسمَّى بالعالم ، واستدعت معانيها الظهور فتسمَّى بالمريد ، وقبلت ذلك فتسمَّى بالقادر . هو عين كل ظاهر ، فحق له أن يتسمّى بالظاهر . وهو معنى كل معنى ، فحق له أن يتسمّى بالباطن . وله القبلية المرتبية والوجودية بالفعل ، فحق له أن يتسمّى بالأول . واليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة لا يجد ، وبحكم أن عدم النهاية هو له حقيقة ، فحق له أن يتسمّى بالآخر . وله الاحاطة ، وبعين ما هو محيطٌ هو به عالم ، فهو بكل شيء عليم .

ثم يفضي بعد ذلك بأن الله ثابت متلوِّن ، ومتبدِّل متصوِّن الترتيب الطبيعي الذي جُماعه التركيب العرشي هو حكمته ، فحق له أن يتسمّى بالحكيم . ومقادير ما ترتَّب متناسباً ومتنافراً هو المقدِّر لها ، فحق أن يتسمّى بالمقدر والمترتب والمقتدر .

---

١) ابن سبعين . (م . ت) ص ١٩ .
٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .
٣) موضع نفسه .
٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٩ .

أسماء الله عند ابن سبعين ليست عَيْنَ معانيه ، وليست غيره ؛ « فالحكمُ لها يثبت الحكمَ له بها ، وهي هو فالحاكم كله ، لا يريد الا ما تقبله معانيه ، وهي هو . فقبولها نفسُ إرادته ، إن كُلّياً فكلّية ، وإن جزئياً فجزئية . . وحدوث العالم ثابت له في الأزل ، وهو هو »[1] .

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

واذا كان ذاك كذلك ، فانه ينظر الى « كلام الله » ليفصح عن رأيه في أن : « الله يتكلم ، ويخبر ، ويحقق الحق ، ولا يلفظ »[2] . ومردُّ هذا الموقف الى اعتباره الله يحيط ، واحاطته منحطة عنه ، محمولة فيه مشار اليها به ، واليه بها ، جزء كل وكلَّ جزء ، عموم وخصوص ، وخصوص وعموم ، « كلُّه أكثر من جزئه ، وجزؤه اكثر من كلّه ، وجزؤه أقل من كله ، وكله أقل من جزئه . بل لا كلّ ولا جزء له ، فهو الأول كما ذكر ، وهو الآخر فيما ذكر »[3] .

كما تصدى مفكرنا لبحث قضية « الاستواء على العرش » التي أثارتها في الفرق المختلفةصنوف الآراء المقدمة لتفسير النص القرآني : « والرحمن على العرش استوى » . فكان موقفه جملة استفهامات استنكارية تجلَّت في تساؤلاته : ليت شعري ، هل كان ذلك ولم يَزل ؟ أو حدث بعد اذ جاء بحسب ما يجب في حقه ؟ أو هو بحسب قراءة ما ؟ أو الى الله علمه ؟ أو هو في كُنْه كل أحد ، والانموذج يخصص مهمل الذات ؟ . اذا علم العبدُ اللهَ ، هل يصحُّ له أن يقول : الله ، أم

---

(١) ابن سبعين : الموضع نفسه .
(٢) ابن سبعين : ص ١٣٣ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٣ .

لا ؟ أم هل له أن يجمع بين ذلك ؟ .

وينهي الانكار والاثبات هذين ، بقوله : « ما أعجب الحبّ في قلب من لا يوجهه الى شيء حتى تقرأه طباع التحقيق ، وكذلك التوحيد ، وكذلك المعرفة وأكثر المقامات هكذا »[1] .

نعم ، مهما تكن المذاهب والآراء والأوضاع والفرق والاتجاهات والخلافات والبراهين والأصول ووجهات النظر لدى الأفراد والفئات ، عند المتكلمين طراً والمتدينين ، فان أبا محمد يرى « الله فقط » ، وهو ـ عنده ـ له الكل بالأصالة كل كمال . وهو الكل بالمطابقة ، وبالتضمُّن عين الكمال وسرُّ الجمال وغاية الجلال . الكمال له بك معيَّناً ، وكمال الكمال له بك لا معيَّناً . وبدونك لا وصف له سوى ثبوت . وهو الوجود في كل موجود . وهو مع كل شيء . ، ومتى سرى من ذلك شيء حكمٌ الى غيره ، فمنه لا من ذلك الشيء ، فله في ذلك الحكم ايجاده ، وشيء فيه الشبه فقط ، لأنه في الماء ماء ، وفي النار نار ، وفي الحلو حلو ، وفي المرِّ مرّ »[2] .

ويرفع صاحب « الأقوال التي تميل اليها بعض القلوب وينكرها بعض الأسماع »[3] ، صوته بالقول : « يا قومنا ، يا مَنْ تعيَّن على الحرِّ اسعافهم ، وبمضمار انصافهم ، اذا كانت النكتة لا تقف ولا تتحرك كان المجموع بها ، ويظهر المحيط هو المحاط به والاحاطة معاً ، وتنصرف القوى بالدور الراجع والمعنى الجامع الذي تنفش به ريح الغلط ، وتجفُّ به رطوبة التمويه القائم على كل نفس بما عبثت وانتكست ، ويستقيم الواحد ولا تسع فيه الوحدة ؛ فكيف من يقدر ، وما هي القدرة ؟ ومن يدرك ، وما هو الادراك ؟ ومن يخبر ، وما هو ذلك الخبر ؟ ومن يريد ، وما هي تلك الارادة ؟ . واذا صمت لسان التحقيق واستجاب الله له عند

---

١ و(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٠ .

٣) ابن حبيب : نقله ابن العماد في الشذرات ج ٥ ص ٣٢٩ .

دعوة القسط ، وسكت الضمير ، وكان الله ما به هو ذلك المدرك المسكوت عنه والمبحوث به فيه واليه عليه مَنْ القائلُ ومن المدرك ومن المتكلّم ومَنْ ومَنْ ، قلت : ذلك لأن الاشارة تجرّ الى مقابلة الأنفاس بحسب الشعور . والمرتبة المعقولة مسئلة جوابها وجود عينها »[1] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥١ وتاليتها .

الفصل الثالث
الصوفي

يفيد تتبُّع فكر ابن سبعين في موضوعات التصوف إفادة بالغة الأهمية ، لما قام به في مسير هذه الحركة الدينية من دور فاعل . وقد وضع مفكرنا في التصوف ـ دأبه في كل موضوع تناوله ـ نظرات شخصية تتسم بالجدَّة ، وتطمح الى السبق .

واذا كنّا قد وضعنا اليد ـ حتى الآن ـ على جانبين نظريين من تفكيره المتميّز، فان دراسته متصوفاً ستطلعنا على منحى ثالث أحدث تشتُّتاً في مواقف الناظرين اليه لا ينكر .

التصوف وأحواله :

يختلف التصوف في جملته عن علم الكلام ، منهجاً وغرضاً . فالكلام ، كما عرض ، ينزع الى الباس العقيدة الدينية ثوباً عقلياً ، بل يجنح الى اقامتها على أساس من العقل . أما التصوف فانه يرمي الى تذوق العقيدة والتحسُّس القلبي لها ، لا البحث فيها بحسب منهاج العقل ، ولا التدليل المنطقي على صحتها . انه يستشفّها نوراً روحياً لا يملك أسبابه العقل .

المتكلمون يرون أن العلم تفتُّه، وأن العلم بالله يجيء عن طريق النظر العقلي ، وان لم يغفلوا النص الديني . أما الصوفية فيرون العلم اليقيني انما يجيء عن طريق الحدس او الذوق أو العيان أو الكشف أو الوجدان ، ولا يستمدون هذا العلم عن الكتب ، ولا يتلقفونه من معلِّم ، كما أنهم لا يستقونه عن خبرة أو نحوها[1] .

---

(١) انظر : توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٠٥ وما بعدها . احمد البرسي : قواعد التصوف ص ٦ وما =

والمتصوفون المسلمون « كانوا يرمون الى التخلص من سيطرة النفس الأمّارة بالسوء ، لتصفو أرواحهم ، وتحيا فيهم الخصال الحميدة ، فيتوصلوا الى مشاهدة الحق أو الفناء فيه »[1] . ورأى ابن خلدون أن « أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك . ولهم من ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات . . . لهذا اختصَّ هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه »[2] .

كما أن « للصوفية لغة خاصة بهم ، وتعبيرات فنية استقلوا بها في الافصاح عن آرائهم وأغراضهم »[3] .

لكن الانصاف في شأن القوم « أنهم أهل غيبة عن الحسِّ ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بها بما لا يقصدونه . وصاحب الغيبة غير مخاطَب ، والمجبور معذور . . وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها »[4] .

حتى لقد عرَّف بعض الباحثين التصوف بأنه « تيقُّظ فطري يوجِّه النفس الصادقة الى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول ، فالاتصال بالوجود المطلق »[5] .

وللمتصوفين مراتب وأوصاف خاصة وتسميات ، بعضها معلوم وذائع ، وآخر يُعدّ من الأسرار المكتومة * . وربما كان « أهم صفاتهم الاحساس الديني العميق ، والشعور الغامر بالضعف الانساني ، والخوف الشديد من الله .

= بعدها . ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ١٧ وما بعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ١٥ وما بعدها .

(١) جبور عبد النور : التصوف عند العرب ص ٧٠ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ وتاليتها .

(٣) محمد غلاب : التصوف المقارن ص ٣٨ .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٤ والتالية .

(٥) ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٨ .

* منهم : النجباء والنقباء والأبدال والأخيار والأوتاد وقطب الغوث أو الوقت وغوث العالم . أولهم (وهم أدناهم درجة) لهم مهام في العالم لا يفهمها الا من كان في درجتهم من القداسة ، وآخرهم (وهو أعلاهم مرتبة) يمكنه باستحقاقه التكفير عن خطايا البشر الذين يجهلونه . (انظر : محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ص ١٧٦ عبده الشمال : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ص ٤٦٣ وما بعدها . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٥٤ وما بعدها) .

والتفويض التام له ، والخضوع لارادته »[1] .

ويمكن ارجاع نشأة الصوفية في الاسلام الى « حركة الزهد » التي كان غرضها التشبُّه بالسلف الصالح من الصحابة والخلفاء الراشدين ، كما دعت اليها « الأثرية » نواة السنة الأولى ، وبعد أن زادت المغالاة بالزهد نتيجة ما أدى اليه انتشار « المرجئة » من تفشّي الضعف في العقيدة والفساد في الأخلاق ، حيث راح الناس يرتكبون المعاصي آملين الغفران . ويضاف الى ذلك تأثير الثقافات المتعددة المصادر التي أخذت تتفاعل في المجتمع الاسلامي ، منذ العصر الأموي بعد اتساع حركة الفتح العربي .

وأهم تلك الثقافات هو :[2]

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

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

كما لعب مسيحيو بيزنطة الذين أمّوا بغداد دوراً في ترك أثر من ثقافتهم اليونانية حيثما حلّوا . وكذلك الغساسنة والمناذرة الذين كانوا من العرب المسيحيين ، بما لهم من عادات وتقاليد وأعراف دينية خاصة .

٢ ـ الثقافة اليهودية : التي ظهر تأثيرها في كتب التفسير والقصص 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 .

٣ ـ الثقافة اليونانية : فبعد ان طغت موجة العلوم اليونانية وافدة من الأديرة

---

(١) د. ينولدآلن نيكلسون : دائرة معارف الدين والاخلاق . المجلد ١٢ ص ١١ .

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

المسيحية في الشام ، ومن مدرسة « جند يسابور » الفارسية في « خوزستان » ، ومن وثنيي حرّان « الصابئة » في الجزيرة ، عكف المسلمون على دراسة كتب لا حصر لها في الفلسفة والطب وسائر العلوم اليونانية الأخرى ، واتخذوها أساساً قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة في البحث .

وقد استمد العرب المسلمون من فلسفة أرسطو الشيء الكثير ، من خلال شرّاح الافلاطونية الحديثة الذين غلب عليهم مذهب أفلوطين وفورفوريوس ، مما ساعد على نشر آراء الافلاطونية الحديثة واسعاً ، وخاصة في بلاد الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هامين من مراكز التصوف .

٤ ـ الثقافة الهندية : أدخل الهنود الى الاسلام مذهب التناسخ ، فالهياتهم ذات أثرٍ بادٍ في التصوف الاسلامي ، لما فيها من دعوة الى الزهد والفقر والاستسلام ووحدة الوجود . فهم يعتقدون أن العالم من أصل أزلي خالد يعود اليه بعد الفناء ، هو « البرهمن » ، أما النفس فهي « النفس الكلية » تنتقل من جسم الى آخر سعياً وراء المعرفة والكمال ، وعلى المرء أن يكتفي بالتأمل الروحي وينقطع عن كل نشاط قد يعوق هذا التأمّل ، ليتحرَّر من عبودية الحياة وليسيطر على نفسه ويتمّ له الاتحاد « اليوغي » فيذوب في « وحدة الوجود » . وقد عمدت « اليوغا والبوذية والتانترا » الى : « تحقيق نوع من انتقال الطبيعة ، وقصرت همَّها عليه ، محتقرة الواقع كل الاحتقار . كما احترمت القانون « دراما » احتراما عظيماً »[1] .

٥ ـ الثقافة الصابئية : أما الذين دخلوا الاسلام من الصابئة فقد حملوا معهم العقائد التي ترى أن للكواكب أرواحا، وأن للعالم خالقاً لا يدرك الا بوساطة هذه الأرواح ، يتصل بها الانسان الطاهر المنتصر على شهواته . وهذه الارواح تتجلَّى في السيارات السبع .

---

(١) بول ماسون ـ أورسيل : الفلسفة في الشرق ص ٢٢٣ وتاليتها .

٦ ـ **الثقافة الفارسية** : التي عملت على تعزيز البدَع الدينية واضفاء الصبغة الفارسية على تأويل الفقه والتفسير . وقد نشر الفرس الرأي والقياس ، وأضعفوا التقليد ، ولا سيما بعد أن أدخلوا في أحشاء الدين الجديد اعتبارات الاتجاهات : « الزرادشتية والمانوية والمزدكية » التي كانت منتشرة في المجتمع الفارسي ، وما تشتمل عليه من عبادة النار وبعض القوى المجرَّدة وصراع الخير والشر وما دعت اليه من احلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا ، محلَّ الطقوس الخارجية والعبادة الشكلية .

٧ ـ ثقافات أخرى متعددة ، كالعقائد الثانوية التي حملها « سنديون وصينيون » وسواهم ، فتركت آثارها في المجتمع الاسلامي وفكره .

فقد عملت « التساوية » على جعل الانسان منسجماً مع الطبيعة ، كما عملت « الكونفوشية » على جعل الطبيعة منسجمة مع الانسان ، ولم يرم الصينيون الى ما فوق الطبيعة ولم يحاولوا تغييرها ، بل جهدوا في « سبيل الوصول الى كمال الطبيعة الانسانية والسياسية ، بفاعلية عدم العمل القوية »[1] .

وتفاعلت تلك المصادر والثقافات على اختلافها وتباينها ـ جميعاً ـ في عقليات متميِّزة فرِدة ، ومتفوِّقة غالباً ، ذات منحى نفسي خاص ، فكان أن أتأمت

---

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

هذه الرتب قسمان : المقامات والاحوال . الأولى نتيجة المجاهدة الشخصية والفناء . والدربة على قبول الحرمان والتقشُّف ، وهي : التوبة : تعدُّ المريد للسلوك في الطريق .

الوَرع : يحمل صاحبه على الاندفاع في خدمة رؤسائه احتساباً لله وخنقاً للشهوات .

الزهد : الاكتفاء بالخيرات الضرورية من الدنيا ، وملء القلب بحمد الله . الفقر : فراغ اليدين من خيرات الدنيا الزائلة : والاكتفاء باللبس الخفيف والطعام القليل . الصبر : مغالبة الأهواء ومحاربة الشهوات النفسية . التوكل : الاعتماد كليا على الله ، وإماتة الارادة . الرضى : قبول كل شيء باعتباره من الله للشعور بالارتياح والسلام الروحي الداخلي .

أما الأحوال : فهي مشاعر روحية ، كأنها إلهام يغمر السالك في مراحل سفره الصوفي ، على غير استقرار ودون ارادة منه ، فهي نعمة سماوية وهبة من الله لمن استعدَّ لها بالتوبة . ومنها أنواع : المراقبة ، القرب ، المحبة ، الخوف ، الرجاء ، الشوق ، الأنس ، الطمأنينة ، المشاهدة ، اليقين . وقد شرحها « الطوسي » في كتابه « اللمع » كلها . وانظر كذلك : ابراهيم بسيوني : المرجع المذكور ص ١١٧ وما بعدها . عبده الشمالي : المرجع السابق ص ٤٥٧ وما بعدها كما أتى صاحب « الرسالة القشيرية » على ذكرها .

وأثرت وربت بكل جديد .

وخلَّف المتصوفون ـ طرقاً وأفراداً ـ تراثاً عريض الثراء في الأصول والأحكام والسلوكات والعبادات والمناسك التي يتبعونها ، والرُّتب التي يمرُّ فيها السالك * منهم ، ريثما يصل الى الاتحاد أو الفناء في الله .

وتركوا آثاراً عميقة في التفكير الديني الاسلامي وأسلوب النظر الميتافيزيقي العربي ، لا يمكن ـ بسهولة ـ أن تزول .

طرائق التصوف العامة :

لم تأخذ لفظة « الصوفي » معناها الاصطلاحي في التداول قبل انتصاف القرن الثاني الهجري ، حيث أطلقت عامة على الذين يزورُّون عن الدنيا ويخصِّصون أنفسهم للعمل الصالح وحياة الزهد والتأمل[١] . وقد كانت كلمة « تقرَّأ » هي المرادف القديم لكلمة تصوف ، بما تدل على « التماس القربى من الله في الصلاة »[٢] . « ويقال تقرّى (أو تقرّأ) أي تنسك ومال الى حياة الزهد »[٣] .

وجابر بن حيان الكيميائي الشيعي (توفي ١٥٠ هـ) ـ كما يفيد ماسينيون[٤] ـ وأبو هاشم الكوفي ـ كما يرى جامي[٥] ـ هما أول من وصف ، فيما تعي ذاكرة التأريخ ، بالتصوف .

أما كلمة « الصوفية » بمعناها الاصطلاحي ، فقد ظهرت للمرة الأولى سنة (١٩٩ هـ) اذ أطلقت على مدرسة تنسُّكية نشأت بالكوفة ، وكان آخر زعمائها « عابدك » النباتي (توفي ببغداد سنة ٢١٠ هـ ٨٢٥ م) ، ثم أطلق هذا اللفظ

---

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

(٢) ماسينيون : ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM ,TOM IV ,P .116 . وفي النسخة العربية : مادة « تصوف » ج ٨ ص ٣٦٦ .

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

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

(٥) عبد الرحمن جامي : نفحات الانس ص ٣٤ .

على جماعة متنسكة العراق ، ليميزها عن جماعة متنسكة خراسان « الملامتية »[1] . وبعد قرنين من هذا الزمن أصبحت كلمة « الصوفية » تطلق على جميع النسَّاك المسلمين ، دون استثناء[2] .

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 معالمه فيما يلي :[3] .

أ ـ مرحلة النشوء :

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

ونلمح هذا التيار الفكري في الاسلام ضمن اطارين : الزهد والتوكُّل ، استمرّا في اجتذاب المسلمين لهذا النوع من السلوك الديني الذي أتأم وازداد بتطوره المستمر غنى وعمقاً .

١ ـ **الزهد** : لم يكن للصوفية في بداية هذه المرحلة حياة زهد منظَّمة داخل الزوايا والرّبط وما اليها ، وان كان بعض الزهّاد يسيحون في البلاد يجوبون الأمصار

---

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

(٢) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٨٤ وما بعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ٣٠ وما بعدها . ابراهيم بسيوني : المرجع السابق ص ١١١ . ماسينيون : دائرة المعارف الاسلامية ج ٨ ص ٢٦٦ .

(٣) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٢ وما بعدها . بسيوني : المرجع السابق ص ٨٨ وما بعدها . عبده الشمالي : المرجع المذكور ص ٤٤٤ وما بعدها . السلّمي : طبقات الصوفية ص ١٥ وما بعدها . القشيري : الرسالة ص ٨ وما بعدها . محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ص ١١٤ وما بعدها .

والأقطار ، معهم القليل من المريدين ، أو يعقدون بعد الصلاة مجالس يتدارسون فيها القرآن أو يتكلمون في مواجدهم .

وكانت البصرة مركزاً للزهاد الذين لم يعبأوا كثيرا بالطقوس والرسوم الدينية ، ناظرين الى الزهد ـ في أرقى درجاته ـ على أنه أمر باطني بحت . بينما كان أهل الشام ينظرون اليه من ناحية رسومه ومظاهره الخارجية . ومن أشهر أعلام هذا الاتجاه : أويس * وأبو هاشم الكوفي * * .

٢ ـ **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 يعبِّر عن موقفهم هو وصفهم بالرضا » . ومن أشهر هؤلاء : ابن أدهم * * * والداراني × والمحاسبي × ×

ب ـ مرحلة النضج :

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

---

* أويس بن عمرو (٣٧ هـ ٦٥٧ م) أحد التابعين . تمادى في تأملاته ، واقتلع ضرسه ، ودعا أصحابه للاقتداء به تذكاراً لفقد النبي ضرسه في « موقعة أحد » .

** 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 .

*** ابراهيم بن أدهم البلخي الذي تخلىَّ عن أمواله وملكه ، واعتكف في المسجد(٧٧٧م) متقشفاً زاهداً منصرفاً الى العبادة ودعوة الناس للزهد في الدنيا وخيراتها ، وقهر الجسد بالأعمال المتعبة يكسب بها قوته ، أنفا مدَّ يده للاستعطاء .

× أبو سليمان الداراني (٨٣٠ م) ، اشتهر بشدة التقشف والميل الى التبسُّط في المأكل والملبس وأمور الدنيا عامة .

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

١ ـ **الحب** : حيث كان الدافع الأساس الذي يجعل السالك يبتغي من كل عمل ، الوصول الى نيل رضى المحبوب ـ الله ، الذي لا رغبة وراء نيل وصاله واستحسانه ثم التمتع بطلعته البهية . وأشهر أصحاب هذا الاتجاه : العدوية * وذو النون المصري ** والجيلاني *** والشاذلي × .

٢ ـ **الفناء في الله** : بدأ المتصوفون ، في هذه المرحلة من تطور الفكر الصوفي ، بحثهم عن علاقة محدثة تكون أكثر من « التشوّق الانساني المحب » الى الخالق الذي هو « أقرب الى مخلوقه من حبل الوريد » . وكان ذلك الجهد هو الذي ينتهي الى الفناء في ذات الله . ومن الذين قالوا بذلك البسطامي × × والجنيد × × × والرفاعي + .

٣ ـ **الحلول** : ثم غدا النزوع الى الله أكبر من الوقوف عند حال فناء العبد فيه ، نظراً للضعف الانساني المتناهي في القدرة البشرية ، فلا حول ولا قوة الا بالله . وظهر لدى بعض المتصوفة الالحاح على الوصول الى موقف يتميَّز بدرجة أعلى من الايجابية والنجوع ، فكانت الدعوة الى القول بحلول الله في الانسان ـ

---

* رابعة العدوية (٨٠١ م)، دعت الى حبِّ الله حباً مطلقاً مجرداً من الخوف والرغبة والمكافأة ، فجعلت « الحب الالهي » أساس الطريقة .

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

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

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

× × أبو يزيد البسطامي الخراساني (٨٧٤ م) ، قال بفناء الانسان في الله ، متأثراً بزهاد الهند في « النرفانا » ، ورأى ان من يشرب بحور الكون من المحبة الالهية يبقى فارغاً فاه يتزيّد .

× × × أبو القاسم الجنيد ، تلميذ المحاسبي . استند الى الفلسفة في تعليل أسباب العبادة الصوفية ، مبشراً بالفناء في الله . مات سنة (٩٠٣ م) .

+ أحمد الرفاعي ، اعتنق مبدأ الفناء في الله وعرف أتباعه كثيراً من الشعوذات ، حيث ابتلعوا الحيّات والعقارب وقطع الزجاج والحجر وسواها .

الجدير . وأشهر من قال بهذا الحلاج * والسهروردي * *

ج ـ مرحلة الاكتمال :

إلا أن بعض المتصوفة كان أكثر اصراراً على تثبيت دعائم اتجاههم الديني ، على أرض صلبة تتمثل في قيامه ثابتاً منيعاً ، ضدَّ هجمات الفقهاء والكلاميين والفلاسفة ، فاتخذوا لأنفسهم طرقاً مذهبية ذات مناهج محدَّدة في النظر الى الوجود والموجودات وتعليق العلاقات وأسس الاتصال بالله وادراك الكائنات . وقد ظهر ذلك عبر زمرتين من التفكير :

١ ـ **وحدة الوجود** : ظهرت هذه الفكرة واضحة في التصوف الاسلامي ، بعد شيوع آراء الافلاطونية الحديثة ومزج التصوف بالآراء الغنوصية . وأشهر من في هذا المضمار : ابن مسرة * * * وابن عربي × والشوذى .

٢ ـ **الوحدة المطلقة** : وقد بلغ التصوف شأوه في تخيُّل صورة الارتباط بين الله والانسان مع عبد الحق بن سبعين ، الذي رأى أن « الله فقط » وأن « لا موجود الا الله » . وفيما يأتي عرض لذلك :

---

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

** شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (١٢٣٤ م) قتل بأمر صلاح الدين الايوبي أو ابنه ، بعد اتهامه بالكفر لعنايته بالفلسفة وتأثُّره بمذاهبها . وقد نادى بالحلول وجعل الذكر سبيلاً الى هذا الهدف .

*** قال بوحدة الوجود ، وكانت له تصاريف في الحروف واطلاقات في النطق اللاحق للأشياء واضافة للآيات وفهم بعض أقسام النصوص الدينية ، كما كان له إقدام على الأحكام واقتران بعض القرآن ببعض .

× ترك آثارا 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 ومدَّت تأثيره . ولقد كان من أهم أصول تفكيره اعتماده على عالم المثال أو « الخيال » الذي يأتي فوق عالم الحس والشهادة ، وبه تكون معرفة تعيُّنات وشؤون الذات الأحدية .
أما عبد الله الشوذى ، الشهير بالحلوي ، فقد فرَّ من القضاء في « اشبيلية » بعد أن وليه في نهاية دولة بني عبد المؤمن ، وانصرف الى التصوف نِحلة ارتضاها لتحقيق السعادة والوصول الى الوجود الحق .

الطريقة السبعينية :

اجتذبت الطرق الصوفية لفيفاً من المفكرين ، من مختلف النزعات والاهواء والميول ، وقد ظهر أولئك باستعداداتهم الانفعالية وعواطفهم الجياشة ، وطرقهم الخاصة في الفهم والتمثُّل 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 ، ويغريه بالبحث والتأليف . فللرياضي تصوف نلمحه في « المدرسة الفيثاغورية » ، وللفيلسوف تصوف نراه في « الأفلاطونية الحديثة » ، و «للمنطقي تصوف نحا اليه ابن سبعين في تآليفه »[1] ، وتبقى الحركة الصوفية مستأثرة بألباب ، ومستحوذة على اهتمامات ، مستمرة .

أ ـ مصادرها :

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

برع ابن سبعين في اتقان تعاليم هذه الطريقة ، وكانت استعداداته النفسية التي دفعته الى العزوف عن الأمَّارة ، والزهد في أحوال الدنيا وشهواتها الطبيعية ، قد لقِّحت بما أخذه من التحقيق عن « أبي اسحق بن دهاق »[2] وآرائه في علم

---

(١) أحمد البرنسي : قواعد التصوف ص ٣٤ .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

الكلام الذي اختصَّ به ، زيادة على حفظه التاريخ بمعرفته لفقه والحديث والتفسير وذكره كلام الصوفية وأخبارهم .

وتظهرنا العودة الى آثار ابن سبعين على معرفته فلاسفة المغرب والمشرق ومتصوفيهما واطلاعه على آثارهم [1] ، أمثال : ابن باجة والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن مسرة وابن عربي ، كما تذوّق أقوال الحلاج والسهروردي وغيرهما * .

ودخل في تكوين ثقافته وآرائه الصوفية ، تأثيرات معرفته « علم الحروف والأسماء » ، وما ينشأ عن ذلك من اعتقاد الاقتدار بالهمَّة على تصريف المجريات الكونية ، ومعرفة مغيَّبات المستقبل « علم الجفر » ، وما يتعلَّق بذلك من مدركات .

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

لكنه الفلسفة ، على وجه التخصيص ، هي التي تمثِّل محور الصياغة المذهبي في اتجاه مفكرنا ، لما اتَّبعه من أصولها وأظهره من اعتماد عليها . وقد أورد « الششتري » تلميذه في اسناد طريقته الصوفية : هرمس وسقراط وأفلاطون والاسكندر الأكبر ، الى جانب الحلاج والشبلي والنفَّري والحبشي وقضيب البان والشوذي والسهروردي وابن الفارض وابن قسي ، ومعهم ابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبو مدين وابن عربي والحراني وعدي ، ثم ابن سبعين دونما تفريق أو تفضيل [2] .

---

(١) انظر الباب الثالث من هذا البحث .

* أوّل ابن سبعين كلام الحلاج : « أنا الحق » بقوله : « انه بمعنى لا آنية إلا واحدة ، فاذا وقع الاتصاف ونطق بها ، وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة . والذي حمله على ذلك محض الافراد والاخلاص . . وهذه هي الدقيقة عند القوم تارة ، وهي الحقيقة أخرى ، والذي يتكلَّم بها على حقيقتها ـ من حيث هي ـ ينقطع رأسه في عالم الشهادة ويقتل في عالم الكون » (الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٠ وما تليها) .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٤١ وما بعدها ، وقد جاء ذلك في قصيدة للششتري .

ب ـ موقفها من سابقيها :

ان ما تهيَّأ لابن سبعين من ثقافات متعددة الصنوف متفاضلة ، مكَّنه من تلوين موضوعاته في بحوث الفقه والكلام والتصوف والفلسفة ، يزاوج بينها ويطعِّم بلونه المميِّز ، فيعبر عنه بطريقته الفارقة .

وقد تمرَّد ـ فيما تمرد ـ على تعاليم الصوفية الثاوية في تلك الأطر التي انكشفت لنا حدودها العامة . وأظهر ذلك دون هيبة ولا مواربة ، قائلاً : « لا تلتفت الى جهة وهم هذيان بعض الصوفية ، ولقولهم توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال ، فانه بعيدٌ في بعيد في بعيد ، وهمٌ في وهم في وهم »[1] .

ورأى أن هؤلاء « الطائفة وصولهم لا كالوصول وادراكهم لا كالادراك ، وبلغوا الى حيث لا يصح أن يبلغ ، ولا هو صحيح »[2] . ووجّه إليهم النقد في ما ذهبوا إليه بالله والنفس والعقل والعالم ، وما ذكروه من المنظومات الأخلاقية المعتبرة لديهم أساس السلوك ولبّ الطريقة[3] .

كما لاحظ الهنات الفكرية التي أدّت ببعض المتصوفة الى نتائج لا تفرضها مقدمات التصوف ذاته ، فأفاد أنه « مما يظهر لبعض الضعفاء الصلحاء أنهم استقاموا على الطريقة وزووج القصد لهم بين الشريعة والحقيقة . والدليل على غلطهم في الحق أنهم اذا فتح عليهم بوجه ما ، يظنون أنه الطريق على الاطلاق ، وأن الأمر ما بقي منه إلا نصيب الأحوال فقط »[4] .

الا أن الرفض السبعيني للتصوف بطرائقه لم يكن رفض اعراض ، بل كان

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .
(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٤ .
(٣) انظر تفصيل ذلك في ثالث أبواب هذا البحث .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٣ .

رفض اصلاح واذكاء وتجاوز ، لما أدخله ـ بعدُ ـ من اضافات صوفية على نتاج المفكرين السابقين . ويمكن أن نلمح في طوايا جميع ما قاله ذلك الشوق الدائم الى الأفضل ، وتلك الرغبة الجامحة في تجاوز الراهن الى المطلق ، واحتياز الشعور الشفيف بالنقاوة الانسانية والسعادة الخالصة .

ج ـ تعاليمها :

أظهر عبدالحق براعة فائقة في الملاءمة بين جوانب من الطرق الصوفية الفلسفية المختلفة ، فأنشأ منها خلقاً جديداً استأثر بالأتباع والمريدين في كثير من الأصقاع . وقد أثر عنه أنه « كان يتولّى خدمته الكثير من الفقراء والسفّارة أولي العبادة والدفانيس * ، ويحفّون به في السِّكك »[1] . واستطاع أتباعه الذين تلقّوا هذه الطريقة على يديه أن يتقلّدوها عنه ويبثوها في البلاد شرقاً وغرباً .

وقد نسب لابن سبعين وأتباعه عدم ممانعتهم في التحلّل من بعض العبادات كترك الصلاة مثلاً[2] ، وشنّع عليه القول في عدد من القضايا الدينية أهمها : ضربه بثنائية « الله ـ العالم » عرض الحائط ، لقوله بوحدة الوجود واقترابه من جعل « الوجود الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة »[3] التي يقولها المتفلسفة ** . وقد عاب عليه « الشيرازي » القول بأن « واجب الوجود تمام الأشياء ، وكل الموجودات ، واليه ترجع الأمور كلها ، وأن هذا من الغوامض

---

* جمع « دفناس » ، وهو الراعي الكسلان ينام ويترك إبله وحدها ترعى (الفيروز ابادي القاموس المحيط) . والمقصود : الرجال الزاهدون الذين لا يبارحون مجالس الذكر ، بقصد الانقطاع عن مؤثرات العالم المحيط ، والاستمتاع بالحضرة الالهية .

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) الذهبي : تاريخ الاسلام ص ٢٨ .

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

** يرى «ماكدونالد» : أن جميع مفكري المسلمين هم من اصحاب « وحدة الوجود » ولو أن بعضهم لا يعرف ذلك من نفسه . ويرى ان هذا التناقض الذي وقعوا فيه كان نتيجة لعقيدتهم في التوحيد ، لان 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 **Herford Seminary Record** وقد اقتبس نيكلسون التصوف الاسلامي وتاريخه .

الآلهية التي يصعب ادراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة »[1] . وقد نسب لابن سبعين ، كذلك ، على الظنِّ أخذه عن ابن دِهاق القول « بتحليل الخمر ونكاح أكثر من أربعة ، وأن المكلَّف اذا بلغ درجة العلماء عندهم سقطت عنه التكاليف الشرعية من الصلاة والصيام وغير ذلك »[2] .

لكن هذه المواقف لا يمكن أن تعتبر ـ على حالتها الراهنة ـ تعاليم الطريقة السبعينية ، لأن ابن سبعين لم يقف عند حدود رتبة الصوفي ، بل تخطَّاها . وأول الدرجات ـ عنده ـ في طريق الوصول الى معرفة الله هي : « الصوفي ، للتجريد . ثم المحقِّق لمعرفة الوجود . ثم المقرَّب ، وهو الذي اجترأ من عين عينه على الأثر »[3] .

وفي هذا الرأي طرافة أقرَّ ابن خلدون أنها « مما لم يُسمَع في محضر ، ولا قيل انه ظهر في دهر ، ولا مما دوِّن أو عُلِم في فَلاة ولا مصر »[4] .

نحن أمام « محقّق » أعلى مرتبة من المتصوف ، لانه لا بد أن يكون قد قطع عوالم الذات المجردة ومقامات النفوس المركبة المجدّدة ، وشرع في الرحلة الى الحضرة المشار اليها عند الخاصة . ودخل في عباد الله الصالحين ، وجعل نهاية الأقطاب بداية بداية بداية »[5] . وهذا يعني أن « جميع ما دُوِّن في التصوف والحكمة وغير ذلك ، مما يجرُّ الى هذا الشأن ، وجميع ما سمعتَ من العلوم المضنون بها ، والحكمة الاشراقية وسرِّ الخلافة ونتيجة النتائج ـ كل ذلك في الوجه الأول من وجوه التصوف »[6] .

---

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

٢) الفاسي : العقد الثمين ص ٢٩٦ . وقد قلت : « على الظن » لان هذا القول ورد عن ابن دهاق ، وقيل : ان تلميذه ابن سبعين ـ لا بدَّ أخذ عنه ذلك في جملة ما أخذ .

٣) و (٤) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ٥٢ .

٥) : (م . ت) ص ٣٢٩ .

٦) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٩ .

على هذا النحو من الاعتبار ، لا بدَّ من تذوّق طعوم جديدة في طريق التحقيق الشاقة الطويلة التي كان « الهرامسة * ـ خاصة ـ علِموه ، والكتب المنزلة أفادتهم . أما الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم من المشائين ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملَّة الاسلام . . وأتباعه من ملة الاسلام ، وجميع النبهاء 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 اذا نظر العارف في شأنه وتتبعه وتصفحه وتأمله على ما ينبغي ويجمل به ويصحُّ في حقه ، علِم أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذرة من قفره »[1] .

أما علامات هذا التحقيق ـ كماحدّدهاابن سبعين ـ[2] فهي مما يوجب شكر الله العظيم ، وتظهر في « السالك » على أشكال :

١ ـ قطع العلائق .

٢ ـ معرفة ملكوت كون الحلائق .

٣ ـ خلاص طبيعة نفسه المحمولة على موضوع حركة لواحق حسِّه من عالم الطبيعة وما بعدها .

---

* جمع « هرمس » وهو لقب تسميه « الفرس » ومعناه « ذو عدن » . و « هرمس الأول » هو الذي تذكر « الحرانية » نبوّته . قيل انه أول من تكلم في الأشياء العلويه من الحركات النجومية وأن جده « ادم » ، عند الفرس أو « ادريس » ، عند العرب ، علَّمه ساعات الليل والنهار . وهو أول من بنى الهياكل ومجَّد الله فيها ، واول من نظر في الطب ، وقد ألَّف كتبا كثيرة بأشعار موزونة في معرفة الطبيعة . وكان سكنه صعيد مصر . أما « هرمس الثاني » فانه من أهل « بابل » مدينة الكلدانيين . كان بارعا في علم الطب والفلسفة وعارفا بطبائع الأعداد ، ومن تلاميذه « فيثاغورس » . و « هرمس الثالث » سكن مصر أيضا ، وهو صاحب كتاب « الحيوانات ذات السموم » . كان طبيبا فيلسوفا عالما بطبائع الأدوية والحيوانات ، جوَّالا في المدائن خبيرا بطبائع أهلها . له كلام حسن في صناعة « الكيمياء » نفيس ، يتعلق منه الى صناعات كثيرة كالزجاج والخرز والفخار وما أشبه . كان له تلميذ بأرض الشام يعرف بـ « اسقليبيوس » . (انظر : دائرة معارف القرن العشرين ج ١٠ م .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٧ .

٤ ـ الوصول الى علم الوحدة وحضرة التوحيد .

٥ ـ معرفة الواحد .

وتكفل هذه المزايا المتوافرة في المحقق أن يتمَّ له :

١ ـ فتح باب العناية والدخول الى حضرة النهاية التاسعة .

٢ ـ مكالمة المعلوم الممكن بكنهه .

٣ ـ مشاهدة المعروف الواجب بجوهره ، والعلم بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وعلم ما لم يكن يعلم .

٤ ـ فتح باب الألوهية له فيبصر الوسائل والدرجات الرفيعة ، ويراقب الرفيق الأعلى ، ويلبس ليس ، ويسلب أيس ـ وبالعكس .

٥ ـ يسمِّي نفسه بمدلول الأسماء الحسنى وينادیها به ، ويكثر من ذلك حتى يستجيب له الاسم الأعظم من مجموعها فيه .

٦ ـ يدعو بالاسم الأعظم ويملك في الحين كلَّ الكمالات الصدِّيقية ، ويُمكَّن من عالمها ، ويستخلف في المنوطات كلها .

٧ ـ يحكم على عالم السفر المرسلة ، ويتصرَّف في رتب الحيل المنزلة ، ويشتغل بتدبير الصمِّ ، ويمتحن بالحين والكم .

فاذا قارن المحقق بين وجوده ووجود الكائنات الأخرى من جهة ، ووجود المطلق من جهة أخرى ، فانه يسعد ويصعد وينال الكمالات ، وتكون بحيث لا يمكن أن يزاد فيها ولا ينقص منه .

هنا يخبر ابن سبعين السالك : انك « لا تحتاج الى غيرك الممكن منك ، ولا يبقى لك توجُّه إلا الى بُدِّك الحق الواحد ، الحق وحده . ولا يستطيع أحد أن يجعل فيك نقصاً ، ولا تتركه أنت ـ ان شئت ـ في غيرك » . (ص ٢٣٣) .

ثم يتابع سالكه ليحقق « بالفقر » الغاية القصوى : « واخدم هويتك الثابتة اللاحقة المسكنة بالهوهي . وبالفقر ـ تظفر بالعزة والجلال ، وتكون على عرش كمالك وربك عنك راض » .

د ـ تلاميذ ابن سبعين :

استمرت الطريقة السبعينية ، بعد أن درج رأسها المنشىء ، في المريدين فترة من الزمن غير طويلة . وأشهر تلامذة ابن سبعين الذين تذكرهم المراجع ثلاثة : أبو الحسن الششتري ، يحيى بن أحمد البلنسي ، وابنه محمد بن سبعين[1] . ولقد تفرقت بهم السُّبل والمشارب ، لتقلّب شيخهم في الأمصار ، مما أدى الى تباعد المريدين بعد كل اجتماع ، ثم وفاته .

وأسهم في زوال الطريقة السبعينية عاجلاً ، ما تتطلبه من قدرات عالية في الفهم والتمثّل والسلوك الأخلاقي والاجتماعي ، وما في مصنفات رأسها من غموض الأسلوب ودقة المعاني ، فاستقلّ كل واحد من تلامذته ـ بعد فراقه ـ بسلوك خاص أفرده عن شيخه . وأظهر أولئك : الششتري الذي كان أسلوبه أسهل ومعانيه أقرب منالاً[2] ، وقد سمّى نفسه : « عبد ابن سبعين »[3] . مات بمصر (٦٦٨ هـ)[4] تاركاً أزجالاً وأشعاراً صوفية جميلة المعاني والألفاظ .

كما ساعد في اندثار السبعينية ما أخاف معتنقيها من العامة ، من تلك النقود التي وجهت اليها والشكوك في صحة ايمان متبعيها ، وهجوم الكثير من الفقهاء والمتمسكين بالأصول والمتصوفين عليها، ـ تعليلا وتقليدا ـ، بما هي « طريقة فلسفية أكثر منها صوفية ، وتعنى بالمذاهب الغريبة عن الاسلام أكثر مما تعنى

---

(١) انظر : المقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٧ ما بعدها . ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ . لاتور : **Ibn Sabin de murcia ysu Budd Al'Arif, P. 381.**

(٢) الغبريني : الوضع نفسه .

(٣) المقرى : المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٤) الغبريني : المرجع المذكور ص ١٤٣ .

بتربية المريدين تربية اسلامية عملية » [1] .

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

وبعد : يبين لنا ـ ضمن الثلاثة الأطر التي تراءى فيها النظر السبعيني ، فقهاً وعلم كلام وتصوفاً ـ أن العلاقة واشجة الاسباب مترابطة الجوانب في مذهب اختطَّه عبدالحق بن سبعين لنفسه ، وعمل على توكيده ، مهما تكلَّف على المستوى النظري .

لقد تجاوز مفكرنا الفقه المتجمِّد الذي فقد روحه ونسخه الحيوي ـ على الصيغة التي ظهرت في عصره ـ باصطناعه فقهاً يتخطَّى الأسلوب السائد ، فيخالفه ويحتويه .

وتجاوز علم الكلام ، في أُطره الاقناعية الساكنة ، ونفخ فيه روح التذوق 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 للانسان وعقله ، وأوثق ارتباطاً بالمطلق الذي لا يروغ .

فكان في ما كتب من ذلك ، يلخِّص سابقيه ، موحِّداً بينهم بالآراء ، متجاوزاً خصوماتهم ، الى وضع أعمق تحليلاً وأجرأ تركيباً وأبعد رؤية . وهو في ذلك يصدر عن ايمان لا يتزعزع بالفكر والمحاكمة واعادة النظر للوصول الى الحق ومعرفة حقيقة الوجود . ولسوف يجلي ذلك أكثر رؤية مُفكرنا في رداء الفلسفة .

---

(١) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٧٦ .

الباب الثالث
فلسفة الوحدة المطلقة

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

حرص الفقهاء على البقاء ـ دائماً ـ ضمن اطار النص الديني لا يبارحون ، وجعلوا الأحكام الشرعية توابع لا حياة فيها ، الا من خلال الحركة التي يبيحها الاستنباط امكان فَهم وتفسيراً ، فكانت حدود الفاعلية العقلية لا تتعدَّى هذا المجال ، على ضيقه .

وتبارى الكلاميون بابداع التأييدات المنطقية والنظرية لتأويل ودعم النصوص والأحكام والعقائد الدينية ، فوصلوا الى تسويغات تصل الى حدِّ الاغراب . وبقيت ـ رغم كل جهد ـ مجموعة محاولاتهم اضافات محدودة في المنهجية الاقناعية على مستوى الاعتقاد الايماني ، في ما يثيره تركيب الدين من مسائل واشكالات .

ولاذ الصوفية بعالم الخصوبة العاطفية ، واستكشفوا مواطن العشق ولها وذَوْبَ وجدان وثقة مطلقة ، وأبصروا كل شيء من خلال المحبوب وعبر سُدْفه ، فاستثاروا بذلك أعمق الكوامن البشرية وحرَّكوا ألطف المشاعر الا أن هذه

الانعطافة أدّت الى تنوع لم يكن بالحسبان ، فانفصمت الخلجان المترّعة في سرير النهر الاصيل وشكّلت بحيرات هادئة ومستقلة نسبياً ، بالقياس لما يجري في مسار التيار الذي تفرّعت عنه ؛ حتى لقد أقيمت ـ اصطناعاً ـ بعض نقاط الاتصال في عدد من حالات الانفصال والنشوز .

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

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

والفلسفة الاسلامية تمثّل نوعاً خاصاً من ذلك النتاج الانساني الوفير . انها معادلة النجوع أو الفشل في نطاق التفكير الذي يرمي الى تنظير التوحيد وتعقيله ، دون المساس بمسلمة الثنائية بين الله والعالم . وهي ـ بعدُ ـ حصيلة الثلاثة الكتب الدينية المنزلة ، والتي عليها مهمة اثبات عدم التعارض الصميمي بينها ، رغم ما تحتويه من اختلاف . وهي ، هذه الفلسفة الاسلامية ، لا بدَّ آخذة على عاتقها تحقيق التفوُّق على الفلسفات المتفرِّعة عن الأديان السابقة ، مجاراة وتحقيقاً للتناسب في كون الآله ـ آله الدين لن يقبل من عباده ـ منذ محمد ـ غير

الاسلام .

لكن الايمان الديني يفترض المسلمات العقيدية ، يتطلب الوقوف عند حدود الأقيسة العقلية في الاستخدام ، حالما يصل الى البحث في نقاط معينة . وهو مطالب بالاقلاع عن النظر في مطارح هي من أمر الرب . والفلسفة تعلّمنا ـ بكل جهد يمكن امتلاكه .. كيف نوجّه الأسئلة ، فهل تقف ، بمقتضى الدين ، عند حد ؟ وما هي المسوِّغات الفلسفية القادرة على تحديد الحرية ، أو إلغاء الطموح ؟ أليست مشكلة الخطر تتجدَّد في مجال « تقييد الفلسفة » كما كانت عليه في مجال « عدم تقييد الفلسفة » ؟

فلسفة ابن سبعين التي سأعرض لها ، نموذج حي للمشكلات التي أثرتها جميعاً ـ وهي ـ بالتالي ـ مجال رحب لبيان ما يستقى ويشفُّ من مواقف إزاء تلك المحاذير .

هذا القسم من الكتاب يضمُّ خمسة فصول ، حرصت على استيعابها فلسفة ابن سبعين في مناقشاتها العلاجية كلِّها . وحتى تتسنَّى رؤيتها المحددة قدر الامكان ، عمدت الى 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 آراء سابقيه فيها ، ورفضه مواقفهم . ثم دلَّلت على الاسس التي ارتآها مستنداً لعرض فكره ، باعتماد طرق منطقية ومفاهيم رياضية ومكتسبات طبيعية كانت متوافرة متاحة في عصره ، لتأييد ما ذهب إليه .

أما الفصل الثاني فقد بحثت فيه تناول ابن سبعين مشكلة المعرفة ، من قبيل البحث عن منهج قادر على ادراك الحقيقة . وهذا يعني إيراد موقفه الناقد تجاه الأربعة الاتجاهات الممكن البحث فيها على اليقين ، وهي مناهج الفلسفة

والكلام والفقه والتصوف . وتبع ذلك الأصول المنطقية لما استحدثه مفكرنا أداةً لتحصيل الحقيقة .

ويظهر في الفصل الثالث النقد السبعيني للمذاهب المتقدم ذكرها في اطار الانسان ، ذلك العالم الأصغر ، والمذهب الذي يتيحه في ذلك . وتناولت ـ في هذا السياق ـ نظرية النبوَّة عنده ، وما يتعلق بها من وقائع تكوينية ، فيزيولوجية ونفسية وأخلاقية ، حتى تنسجم مع الروح الديني على أتمِّ وجه .

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

وبآخر الفصول عرضت الأساس النظري لأخلاق هذا المذهب ، بما هي المنطلق الأمثل لتحقيق نموذج المؤمن ـ المحقق ، كما أرادها الفيلسوف . وتحدَّثت في السلوكات المباحة لادراك الغايات الأخلاقية ، وتجاوز الاعتبارات السابقة ، ووضع السُلَّم القيمي الكفيل بالوصول الى السعادة والتصرُّف في الأكوان . ثم قدَّمت صورة للانسانية التامة ، كما يرسمها ابن سبعين ، فتُنفخ الروح في جسد المذهب وتهبه حركة الحياة والفعل .

الفصل الاول
الاسس التكوينية

غلب علم الفلسفة على فكر ابن سبعين « فأراد أن يظهره في سَتْرٍ وخفاء وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه ، حتى لا تنفر النفس عن مقاله . . وقد ادَّعى الترقي عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الاحاطة والتحقيق »[1] .

ثقافة ابن سبعين الفلسفية :

قرأ ابن سبعين آثار الفلاسفة اليونانيين وتعرَّف على آرائهم والخلافات المذهبية فيما بينهم ، من خلال الشروحات والآراء المنقولة مما يتعلَّق بفلسفة أرسطو وأفلاطون وأتباعهما . واطَّلع على مذاهب الفلاسفة الاسلاميين وسبر أغوارها ، وفطن الى مواطن التجديد ومواضع التقليد . وهو ـ الى جانب ذينك الجهدين ـ فصل في كثير من المسائل الخلافية في فلسفة المحدثين والقدامى ، والتي استمرَّ تشكُّل سلسلة تطورها في طُرُزمن التفكير البشري معينة ، فامتلأت كتبه بذلك .

لقد استشعر أبو محمد ـ منذ وقت مبكِّر ـ صعوبة الميدان الذي هو فيه ، فاندفع لامتلاك زمامه واجادة أسلوبه . ويظهر هذا خلال حديثه عن « بد العارف » ، حيث يقرِّر أن « صناعة هذا الكتاب صعبة ، فان الكلام يدور فيه ويتداخل . . كل ما تقدم فيه هو المتأخر ، وكل ما تأخر هو المتقدم . وكل ما يختلف فيه يتفق اذا كُرِّر ، وكل ما يتفق يختلف اذا صُرف »[2] .

---

(١) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٢٩٢ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٢ .

وقد حرص ـ منذ البداية ـ على تجاوز الفلسفة ، بما هو شائع عنها من دقة المعاني واستخدام المصطلحات وعسر الفهم ، كيما يبرُّ بنتاجه ذلك الأسلوب في البحث . فأظهر أن الواجب يقتضي إجابة الفيلسوف عن مسائله بما هو أظلم وأصعب . وبما هو أعسر وأبعد عن الفهم[1] . وقد عمد في أكثر المسائل الرئيسة المشكلة الى ايضاح مواقف سابقيه من الفلاسفة ، ثم حدَّد رأيه الخاص فيها . فجعله ذلك دائم التوجُّه الى آراء الآخرين، حريصاً على التعرُّض لها بغية الكشف عن مواطن الجدَّة أو التقليد ، تبعاً لما عرف من آراء أفلاطون وأرسطو خاصة .

هذا ما يجعلنا ندرك الأسباب التي جعلت بعض الدارسين يقرِّر أن « مذهبه في تفسير الوجود يعتبر غاية في التعقيد والالغاز في التعبير عن هذا المذهب ، ويصعب جداً تبيُّن 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 »[2] .

لقد احتوت كتابات أبي محمد صنوفاً من المذاهب الفلسفية مختلفة ، وظهرت جميعها دون استثناء ، موضع ازدرائه لقصورها عن ادراك الحقيقة . وقد اعتبر أن : « أرفع مذاهبهم مذهب أرسطو ، وكتبه أرفع الكتب كذلك . اذ هو الحكيم باجماع منهم ، وهو المتّبع عند فلاسفة الاسلام »[3] .

ثم أطلعنا على نقده ما قال أرسطو في النفس والمنطق والعالم . حتى لقد قدَّم تلاميذ ابن سبعين فلسفته على أنها هدم لذلك العلم الذي كانت العامة تطلق على المشتغل به « اسم زنديق ، وتقيِّد عليه أنفاسه . فان زلَّ في شُبْهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يرفع أمره للسلطان »[4] .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

(٢) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٩٤ وتاليتها . وقد قال بذلك الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٩ .

(٤) المقري : نفح الطيب ج ١ ص ١٣٦ .

ما سأعرض 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 لا نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه ، ومن ثمَّ « يتركز تأريخ الفلسفة في تقديم لوحة تبيِّن لنا التطوُّر المتتابع للفكر الانساني ، وليس في ما يمكن أخذه من تعاليم واقعية فيه »[1] .

---

(١) رينان : Averroés et L'averroisme ,P .6 .

نقطة الانطلاق :

تعتمد فلسفة ابن سبعين لقيامها مبدأً واحداً ، هو التمييز بين ما هو « وجود حقيقي » وما هو « وجود وهمي » . وهذا أمر ليس باليسير ـ على محدوديته ـ لأنه لا يتحقق إلا عن طريق نفي المشخَّص ، بالاستناد الى المطلق ، الذي يعتبر أن « الحق واحد ، وما عداه وهم »[1] .

والأوهام ـ بالتعريف ـ هنا « هي المستندة والمستند اليها بوجهٍ ما » . ويمكن القول بأننا « نحن تلك الأوهام ، بل نحن نحن ، بل هوهو ، بل لا يقال نحن ولا هو من حيث الاشارة والميل ، ولكنها تشعر بالشيء الذي يجد ذلك الشيء من كل الجهات ، ويصرف هو والهوهو الى أنا ، ويجد الآنية والهوَّية معاً » .

يفرض هذا أن يتبع نقلةَ صرف « الهو » و« الهوهو » الى « أنا » بغية ايجاد « الآنية والهوية معاً » ، خطوةٌ أخرى مكمِّلة ، هي اعتبار جميع الأوهام نتاج ما يعرض لعقولنا من وقائع العدد والكثرة ، وما يؤثِّر من ذلك في تكوين أحكامنا التي تعبِّر عن معرفتنا ما هو محيط بنا ضمن ظروف المكان والزمان . و« مَنْ عَلِم هذا تجاوز ، واستعار الوهم ، واستند الى ظل حقيقة وهمية ، وجعلها موضوعة لذلك الوهم ، وسمَّى ذلك ذاته ، وأوجد مَن لم يكن ، وأعدم مَن لم يزل »[2] .

الذات الانسانية ـ اذن ـ هي سبب القول « بوجود مشخَّص » وهو من أحوالها . أما الحقيقة فهي أن « الوجود مطلق » . وفي مِكنة الذات هذه ادراك ما قامت به ، من حيث أنها أوجدت من لم يكن موجوداً « الأنا » وأعدمت من لا يزال ماثلاً « الهوهو » ويتمُّ لها ذلك عن طريق نزع الوهم[3] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٥ .
(٢) الموضع نفسه .
(٣) معالجة هذا السبيل موضعها الفصل التالي : « نظرية المعرفة » .

نقد الفلاسفة :

وجه ابن سبعين نقده للفلسفة في أثواب أعلامها المشهورين ، في محاولة تجاري الاعتقاد الشائع بضرورة القضاء عليها لما اتّسم به منتحلوها من فساد . ومن هذا المنحى المتميِّز بالدعوة للوصول الى الحقيقة ، اختصر سبل ادراك المعرفة بالوجود الحق ، بوساطة نفي ما يتراءى 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 الاسلامية جميعه . ولذا كان ابن سبعين مضطراً لاستخدام اصطلاحات الفلسفة ومعانيها ، في الوقت الذي يعلن فيه خروجه على قواعد الاشتغال فيها .

يقول في رسالة : « لا تلتفت الى قول بعض الفلاسفة في قولهم : عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الطبيعة ، والعلّة ، والواجب بذاته ، وجميع ذلك من مفروضات الأوهام وذلك أنهم يظهر لهم من الحقيقة جملة مدركات وهمية بالمدرك العظيم الذي يظهر لهم ، وهو أجلُّ من غيره »[1] .

وقد كان من نتائج هذا الموقف أن هاجم ابن سبعين المذاهب الفلسفية السائدة وآراءها في الله والعالم والانسان . وصرَّح في مسألة « قِدَم العالم » بأن « ارسطو لم يكن مصيباً على الاطلاق ، أو أخطأ في الأكثر ، فيما يشهد له الدليل ويقوم عليه البرهان »[2] . وقال بأن حال الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا عن أرسطو كذلك ، فقد انحرفوا عن جادة الحق والصواب ، لذا لا بدّ من تسفيه آرائهم وهجر مذاهبهم لبطلان أساسها .

وتطرَّق لمهاجمة ابن باجة وابن رشد والفارابي وابن سينا والغزالي[3] . فرأى

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .
(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ١١ .
(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤ والتالية .

أن الأول « رجل مفتون بنفسه ، وله سفسطة كثيرة » . وعاب على ابن رشد افتتانه بأرسطو وتعظيمه له ، بحيث « يكاد يقلّده في الحسّ والمعقولات الأولى . . . وأكثر تواليفه من كلام أرسطو ، إما يلخّصها وإما يمشي معها » . وقال بأن الفارابي « اضطرب وخلّط وتناقض . . . وأكثر تواليفه في المنطق » . وقرّر أن ابن سينا « مموّه ، مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة . . وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب افلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعوّل عليه » . وعن الغزالي يقول : « لسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، تخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد ، مرة صوفي ، واخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة محيّر . وادراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت ، وفي التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الادراك » .

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 سبعين أن يتعرض لتحديد رؤيته هذا الجانب من البناء الفلسفي الذي أنشأ .

أ ـ الوجود :

حرص ابن سبعين على « الوحدة المطلقة والتوحيد السالم من علل المحتملات كلها » ورأى أنه « لا يصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه ما »[1] ، وكانت سبيله الى ذلك تعتمد تحديد ماهية الوجود وأنواعه مبدأ لا يمكن التغاضي عنه .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

١ ـ **ماهيته** : وقد قرّر أن « الوجود في كل موجود هو الحق فيك (الانسان) . . والحق في الخلد هو الأمر الذي يمتدُّ على العوالم . وتلك العوالم هي أمور الله . ولذلك يقول الحق : والى الله ترجع الأمور »[١] . وهذا ما يجعل من الحق صورة كل شيء وغايته ، ويغدو ـ بالتالي ـ القول الفصل : ان لا حقيقة لشيء الا بالحق ، ولا وجود الا منه ـ كما يقول ابن سبعين ـ والوجود الحق واحد[٢] .

٢ ـ **أنواعه** : يعتمد مفكرنا تقسيماً للوجود يفرد له أنواعاً ثلاثة اعتبارية بعد اقراره أن « الوجود الحق واحد » . وهذه الأنواع هي[٣] :

١ ـ الوجود المطلق : هو الله . ولا موجود على الاطلاق ولا واحد على الحقيقة الا هو . الوجود الواجب ، الكل ، الهوهو ، المنسوب اليه ، الجامع ، الأيس ، الأصل ، الواحد ، الأصح أصح . لا نتهمه ولا نتوهمه . وأطلق عليه اسم « دائرة الوجود » ورأى أن : « المطلق اذا ذكر نفسه ذكر كل شيء » .

٢ ـ الوجود المقيَّد : أنا وأنت . والذوات كلها ذات ذلك الوجود ، لا من جهة ما يلزم عنه . وأنت انظر إن وجدت للوجود صورة يشار اليها ، فالتزم البعض من موضوعك ، واستند الى بدِّك المقوِّم له ، وقولك الجسم والجوهر والعرض هو الوهم وهو وغير الجليل ، وما يخالف الحق المبحوث عنه .

فالعالم وما فيه : الروحاني والجسماني ، لا حقيقة له الا بما يسرى 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 مقوّمة له ،

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ .
(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٢ .
(٣) انظر : ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ ، ص ٢٣٤ ، ص ٢٥٣ . بد العارف ص ١٠٢

والوجود الى سواه بمنزلة الكلام من المتكلم ، متى قطعه انقطع ومتى تكلّم به وجد .

« اذا ذكر الوجود المقيَّد نفسه ذكر لا شيء ، وعاد لا ذاكراً ولا مذكوراً » .

٣ ـ الوجود المقدَّر : جميع ما يقع في المستقبل . وهو مثل المقيَّد بآخر أمره .

ب ـ العدم :

بعد أن يحدد ابن سبعين موقفه من فكرة الوجود ويفسر الموجودات المادية واللامادية في عالمنا الطبيعي ، يلتفت الى العدم فيحدِّد مكانه في فلسفته وكيفية اطلاقه والهيئة التي يرى عليها المعدوم وموضوعة الاعدام عنده .

١ ـ **ماهيته** : كل ما خالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب ، هو عدم من جهة ووجود من أخرى . فلا موجود ـ على الاطلاق ـ ولا واحد ـ على الحقيقة ـ الا الله .

٢ ـ **اطلاقه** : يرى مفكرنا أن « العدم يطلق على أنواع كثيرة » ، ويعدُّ منها ثلاثة[1] ، وهي :

١ ـ أن يعدم النوع ما ليس في طبعه أن يوجد له . مثل عدم النبات الحسّ .

٢ ـ أن يعدم الشيء ما شأنه 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 ـ أن يعدم الشيء ما شأنه أن يوجد له في طبع جنسه لا في طبعه . مثل الخفاش ، فانه عدم من جهة البصر ما في طبع جنسه الذي هو الحيوان أن يوجد له في الوقت .

---

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

٣ ـ **المعدوم** : هذا يعني أن المعدوم هو المنتفي ، لأنه يتميَّز على الموجود . وقد رأى ابن سبعين أن : « المعدوم ما ليس بشيء ، وما ليس بشيء فهو معدوم ، وما هو شيء فليس بمعدوم » وان « المعدوم ما ليس بموجود ، لأن كل ما ليس بموجود فهو معدوم ، وما هو موجود ليس بمعدوم »[١] . .

٤ ـ **ضروب المعدوم** : وعدَّ المعدومات كلَّها في خمسة أضرب[٢] ، هي :

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

٢ ـ معدوم صح وجوده وانقضى . وهو كل ما كان في العالم من يوم ابتدىء الى يومنا هذا وقد انقضى من تصرفات الخلق .

٣ ـ معدوم يصح وجوده ، ولم يوجد ، ولا يدرى هل يوجد أم لا ؟ مثل مقدورات الله التي يصح تعلق القدرة بها ، كخلق عالم ثان وثالث وغير ذلك .

٤ ـ معدوم يصح وجوده ولا يوجد . مثل ردِّ أهل النار وأهل المعاد الى دار الدنيا ، فقد أخبر أنه جائز .

٥ ـ معدوم يصح وجوده ، ولم يوجد ، ويوجد قطعاً . مثل الحشر والنشر والقيامة والحساب والثواب والعقاب وما جرى مجرى ذلك .

٥ ـ **الاعدام** : ويرى أبو محمد أن الاعدام « ليس معنى » ، ولذلك لا يصح أن يتعلق بالفاعل ، وبالتالي فان الاعدام لا يصح أن يقال : ان القديم ـ الله ـ خالق فيما يزال قبل خلق العالم ، ولا تارك له .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .
(٢) الموضع نفسه .

يقول : « الاعدام هو أن لا يفعل الفاعل شيئاً ، وذلك نفي لا يتضمَّن وجود معنى ، لأن الاعدام لو كان معنى لكان يجب تبوته مع الله في الأزل ، وذلك محال . واذا استحال وجوده فيما لم يزل ، استحال وجوده فيما يزال . ولا يصح قول من قال : ان الاعدام يتعلق بالفاعل ؛ لأن ما ليس بمعنى مُحْدَث لا يتعلَّق بالفاعل »[1] .

التصوف طريقة :

بعد أن أرسى ابن سبعين قواعد مذهبه بتحديد نقطة لبداية الانطلاق فيه ، والاتجاه الذي يحدِّد كل مطلب لمعرفة الوجود ، وحقيقة كينونة العالم ، وما تعلّق بهذه الأصول من معارف ومواقف ، لجأ الى ربط ذلك كلَّه بسلوك صوفي عرفه الناس ـ عامة وخاصة ـ في ذلك الوقت ، هو « الفقر » تجاه الله بما يكفل « الظفر بالعزة والجلال » وما ترتَّب على ذلك .

وقد رأى مفكرنا ـ ضمن هذا الاطار ـ أن « السالك » يستوى على « عرش كماله وربِّه عنه راضٍ » ، ويحصل له في « الكسب » خمس خواص . وقد قصر الفقر على الوجود المقيَّد ، وعرَّفه بأنه : نفي شيء عن شيء هو له، واثبات 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 ينفعل أو تنفعل الحقائق ويدخل ما لا يمكن في حقيقة ما يمكن ويماثله »[2] .

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

أما الخواص الخمس الحاصلة في الكسب ، فهي كما يقول ابن سبعين[3] :

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٧ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٣ .

١ ـ يظهر لك في اليقظة ما كان يظهر لك في النوم قبل ذلك .

٢ ـ تعلم بجوهرك الذي خرج قبل ذلك الفعل ما كنت تعلمه بالنظر والبحث والرَّوية والفكر .

٣ ـ تقدر على بعض الممكنات بوجه ما ، وتتصرَّف فيها بالشيء الذي تسميه عامة الصوفية « همَّة » .

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

٥ ـ تخبر بأمورسنية ثابتة في النظام القديم ، تكشفها وتسميِّها حضرة بالضرورة .

الفلسفة وسيلة :

على الرغم من النقد الذي وجَّه ابن سبعين للمشتغلين بالفلسفة وادعائه الترقي عنها لعدم كفايتها في الوصول الى الحقيقة ، فقد عمد لاستخدام هذه الوسيلة بقصد تحقيق بسط جوانب اعتقاده ، وتبيان أصوله المذهبية ، والتعريف بقضاياه ومواقفه المختلفة .

وفي حدود هذه الوسيلة استخدم أدوات عديدة لغايته ، منها المنطق الصوري والمنظومات الرياضية والمعلومات الطبيعية والفيزيائية والفلكية ، بل ربما تجاوز ذلك الى الحديث عن التصرُّف بالموجودات بطريق التأثير في الكواكب روحياً ، أي بالسيمياء .

يقول في رسالة : « أجعل اهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والنفسانية وجميع أنحاء المقدَّمات التي ما بين الناس والقضايا الحملية ـ والشرطية : مقدمة . والتوحيد الذي لا يصح معه توحيد ، بل يكفَّر توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحده وموحده وتوحيده : مقدمة أخرى . ويكون الحد الاوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد . والنتيجة : الغبطة . والقياس

الاستخارة . والبرهان انتظار الفتح »[1] .

وهو ، اذ يستند لألفاظ الفلاسفة ومصطلحهم على نحوٍ ظاهر ومديد ، يتبدَّى اتكاؤه ملفتاً للنظر في موضوعات الصوفية التي يفترض فيها شيوع حديث القلب . ففي تعريفه الفقر ـ على سبيل المثال ـ يرد على لسانه :

النظر ماهيته مجردة . . الألفاظ الدالة ومطابقتها . . وتخليصها وتحريرها . . مجملة غير مفسرَّة . . مهملة غير مخصصَّة . . فَقْدُ ما إليه يحُتاج . . الأسماء المترادفة . . ليس محضاً . . ليس باضافة . . بالعكس من حيث ثمرتها . . سلب . . ايجاب . . بالعكس من حيث لواحقها . . ضد المَلَكة . . من حيث الشرط والتضمُّن . . الكمالات الأُوَل والثواني . . ماهية الحادث . . آنية الانصاف . . الممكن والواجب نفي شيء . . اثبات شيء . . بالذات . . الفقر الاضافي . . نسبة . . حذف الاضافة المساوية وغير المساوية . . المفارق التالي . .[2] .

فاذا التفتنا الى استخدامه المعلومات الرياضية رأينا كثيراً من ذلك ، مثاله ما أورده عن : اتفاق دعوة « قاصد المعرفة الحقَّة » التي داخل الذهن مع التي خارج الذهن. فقد رأى أن في تمكنته أن « يطلع بالتركيب الى يدّه » وأن «يهبط بالتحليل إليه » وأن « يدور عليه » بالجملة . ثم يجعل السلبَ الذي اتصف بقدرته عليه نفسَه ، و« قصدُه ومقصوده دائرةٌ وهمية . ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها ، والمطلق في محيطها . وينظر الى الخطوط الخارجة من النقطة المذكورة في خلده ويراها متساوية ، وينسبها . وينظر اليها ثانية من المحيط ويحذف الوسائط . ويبصر الواسع في الضيِّق ، وينظر الأشياء في نفسه . ثم يقطع حبل النظر والمنظور فيه من حيث الحقيقة والوتر ، ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٧ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٧ .

ماهيتها ، ثم يحقِّق الأمر ثانيةً ، ويجعلها ماهية واحدة ، ويقول : ليس إلا الأيس فقط . وهو هو »[1] .

على هذا النحو يظهر منحى اعتماد ابن سبعين على ما قدَّمته الهندسة الأقليدية ، مما يمكن استخدامه لتصوير وحدة الكون على أساسه لدى مفكر يعتبر المطلق دائرة الوجود ، محيط الدائرة اللامتناهي ، ويرى في المركز الوجودَ 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 وتسترها بالتصريف وتظهر بالتشريف »[2] .

وتشير النقطة في هذه الفلسفة الى « وحدة المحقق » عند سلب الارادة ونيل المراد ، وحذف مسافة المواجد والأشراف ، وقطع التقسيم والاشتقاق .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٣ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .

الفصل الثاني
نظرية المعرفة

تناول عبد الحق بن سبعين مجمل المذاهب السائدة في عصره بالنقد ، وأظهر في مناهجها ما اعتبره مواضع سقوط وضعف ، فأبطلها . ثم عمد الى بسط مذهبه بديلاً لها يستند الى الأجزاء التي ارتآها ناجعة في المذاهب الأغيار تلك ، فوحَّد بين المناهج الأضداد ، وضمَّها في إطار خاص بعد نفيها كلَّ فرقة فرقة .

ولكي يتحقق له هذا المرمى النقدي ، حصر الأفكار والاتجاهات والآراء تحت زمر أربع ، وهي : مذاهب الفقيه والمتكلم والصوفي والفيلسوف ، فهؤلاء ـ كما يرى ـ « هم الذين ينبغي أن يتكلم معهم لا غير . وان سمعتني نوبخهم ونردُّ عليهم ونذمُّ مذهبهم ، فلا تتخيل أني نذُّمهم بذم مطلق . . (لكن) لئلا يغلط السالك والمسترشد فيهم فيترك الحق ويهمل طريقته . . (والصحيح أن) تستعين بالفقيه في العمل ، وبالاشعرى * في الحب للشريعة ، وبالفيلسوف في الصنائع العلمية والعملية ، وبالصوفي في الحال الصادق والمكاشفات والاتصاف بالأمور التي لا من جنس ما يكتسب »[1] .

ورفض ابن سبعين أن يسمِّي نفسه بأي من أولئك ، وقال بأن المشتغل بهذه الجهود كيما يحقق الوصول الى الحقيقة ، هو المحقِّق » أو « المقرِّب » من الحقيقة ، وهو ـ بالتالي ـ الذي « يقتدى به في كل شيء يقوله ويفعله » ، وجميع السابقين من الزمر ناقصون باضافتهم الى المقرب .

---

* يلاحظ ان مفكرنا نقد المتكلمين من خلال دلالته عليهم بـ « الأشاعرة » الذين جمد علم الكلام في أشكال طريقتهم بذلك العصر ، كما تقدم ذكره في ثاني فصول الباب الثاني .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١١٣ .

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

الوهم وأسبابه :

تؤكد لنا الاختلافات في ماهية الحقيقة واطلاقها أننا نخطىء . فالفقه قصرَّ عن الوصول لمعرفة الحقيقة ، وكذا الكلام والتصوف والفلسفة . أما أسباب ذلك فالأخطاء المنهجية الثاوية في أصول تلكم البحوث ، وعلَّة الأخطاء الأوهام .

ولدفع هذه الأوهام ، في طريق تحصيل المعارف الحقَّة بالوجود ، حصر ابن سبعين الأوهام في تسعة ، هي : العقول ، العلم ، القياس ، الحدُّ ، النفس ، العادة ، الاضافة ، الزمان ، المكان[1] .

وقد رأى أن العجز عن دفعها قبل السفر في طريق الحقيقة ، وعدم دفعها بغية الاحاطة بهذا الوجود وتصورُّه ، لا بدَّ أن يكونا مسوِّغ خوف من عذاب الخالق ، الوجود الواجب ، نظراً لما ينشأ من خطأ يورد العقل البشري مجانفة الحقيقة والصواب ـ مطلب كل عاقل .

لذا ، فان درء هذه الأوهام لا يتمُّ بشكل اعتباطي أو عفوي ، بل لا يمكن أن يتمّ بغير منهج يكفل ادراك الحق ومعرفة الوجود ، من حيث هو موجود . ولا تبين معالم هذا المنهج الا بعد معرفة مواضع الضعف والغلط التي تستوجب النقد والاعراض عند الأربعة الرجال المذكورين ، لتجاوزها .

نقد المنهج :

يختلف تخلُّص الحق لكل باحث في الوجود ، باختلاف الأدوات والوسائل والطرق التي يستحسنها ، وتبعاً للمطامح التي يعلِّقها ـ في منظومة منهجه ـ على نتائج بحثه . واذا كانت البحوث تختلف من مفكر الى آخر ، فان خطوطاً عريضة تتوافر في كل موضوع يحددِّها ما له من طبيعة ومنحى واشتداد ، وهي تمكننا من اصدار أحكامنا القيمية عليها ومواقفنا تجاهها . وانطلاقاً من ذلك يمكن استنباط

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٧ .

طرق البنائية العلمية لدى اولئك الذين أثّروا في الاعتقادات الدينية والمواقف الايمانية في المجتمعات الاسلامية ، ويمكن تقويمها .

أ ـ عند الفقيه :

يحدِّد ابن سبعين العلم عند الفقيه بأنه « معرفة الأحكام الشرعية » و« طريقها الاجتهاد » . ويقول : ان 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 »[1] .

والحكم السبعيني ـ تبعاً لما تقدم ـ هو أن « الفقيه صالح الأصل فاسد الفرع ، صادق الجنس كاذب النوع ، لأنه انما « يتكلم من عند نفسه ويقيس اليوم بأمسه ، ويفتي السائل ويترك نفسه في رتبة المسؤول »[2] .

وينحى باللائمة على منهج الفقيه في البحث عن اليقين ، من حيث هو « يزعم أنه يفهم كلام الرسل وخبر الرسل ، ويعلِّل دينه ويتمِّمه برأيه واجتهاده . . يحجب نور الله عن عباده بالفروع المعلَّلة ، ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة ، وصدِّ الناس عن موارد الشريعة وريحانها »[3] .

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

ب ـ عند الكلامي :

ثم يذكر أن المتكلم ، والأشعري خاصة ، ينتهج « السبيل الى معرفة الأشياء والدلالة على معرفتها من أربعة أوجه : ما يعلم بالحواس . ثم بالبديهة ، وهو علم الضرورة عنده . ثم بالخبر . ثم بالدليل »[4] .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .
(٢) و(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .
(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٩ .

ويرى ، باعتماد ما تقدم ، أن علم المتكلمين « فاسد الأصل ، قبيح الفرع ، لا نتيجة له من حيث هو علم ، وانما نتيجته من أجل ما وضع له ولماذا وضع »[1] . ويسوِّغ ذلك بقوله : انه لما كان المراد بمذهب الكلامي « قطع المخالف للشريعة ، والشريعة حق ، قيل له : 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 « لا حقيقة لمذهبه (الكلامي) من حيث هو ، ولو صمت لكان أخلص له » فاعزف عنه .

ج ـ عند الصوفي :

وكما تصدَّى لزمرتي الفقهاء والمتكلمين ، وعدَّ مناهجهم قاصرة عن درك الحقيقة ، وقف جهداً على أقرانه المتصوفين ليتخطَّاهم مقرِّباً البحث في الاتجاه الذي ارتآه صواباً يكفل تتويج الجهود .

ولقد عدَّ شارح عهد ابن سبعين في مناهج المتصوفة ، بحسب تكوينها ، ثلاثة أنواع[2] ، هي :

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

٢ ـ أن يرى الصوفي سبب الكمال في الصدق والاخلاص واستصحاب الحال وثبوت القدم والتجرُّد المحض والتخلي الكلي .

٣ ـ أن يرى الصوفي سبب الكمال في التخلي عن غير الله والتحلِّي بصفات الله ، فيكون التجلِّي ثمرة ذلك كله .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .
(٢) مؤلف مجهول : شرح رسالة العهد (م . ت) ص ١٨ .

وقد حكم أبو محمد على مناهج المتصوفة بالقصور ، لأن العوالم التي يطلقونها ويتحدثون عن مراتبها وصنوف معارفها ، مثل « عالم العقل وعالم النفس وعالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت » ، انما هي جميعها في مرتبة دنيا اعتبرها هي « العالم الأول »[1] .

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

د ـ عند الفيلسوف :

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

وقد أوضح شارح العهد أن الفلاسفة اذ تعمل بكل جهد ودأب تصل غاية لا تبارحها في التوصّل « بالجوهر الى العقل الفعال ، وبالعلم الى الكلي ، أو يكون في الفعال بالجوهر وفي المقصود بالعلم »[2] ، عن طريق تحصيلها العلوم المنطقية والأصول التي تقوّم علمها ، 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 العدَّة قصير المدة والنجدة . . يشتغل بلم ولما ، ويطلب الحق بأو وأما ، ويعجز عن خبز بغير ملح

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٧٨ وتاليها .
(٢) شارح العهد : (م . ت) ص ١٦ .

ولاما . . يعلِّل الحق وينصر ضدَّه ، ويحفظ الباطل ويبذل فيه جهده . مرة يسفسط بالطبيعة وما بعدها ، وأخرى بالتعاليم ومقاصدها . ويطنطن بالمعاني المنطقية ، ويموِّه بالألفاظ الوحشية »[1] .

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

لقد قال ابن سبعين بالخروج من سجن الفقيه سلوكاً كافياً لترك علمه ، من حيث أن أداة الفقه هي النص المقدس الذي يحرص على تدبُّره . وذهب الى أن الانصراف عن التصوف قمين بهجر علمه المستمِّد أصوله الخاصة غير الملزمة ، والبرء منها . ولاحظ أن العزوف عن الكلامي وترك الفيلسوف ، لا يكفلان اسقاط علميهما ، ان لم يترافق ذانك السلوكان بابطال الأداة الاقناعية ـ المنطق الصوري ـ عندهما ، فأخذ على عاتقه القيام بهذا .

ابطال المنطق الصوري :

ركز عبد الحق وكده في ابطال 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 ـ لتحقيق هذه الغاية ـ الى ايراد آراء الفلاسفة المختلفة في كل مسألة أولاً ، ثم ينتقل الى الحكم على الغلط ، قياساً لها على ما اعتبره حقيقة أولى في تحصيل المعرفة بالوجود الحق[2] .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٦ .
(٢) انظر الفصل الاول من هذا الباب .

أ ـ الحدود :

يرى ابن سبعين أن جميع ما قيل في « الحدود » خاطىء ، لأن « تحقيق الحدِّ من المسائل العويصة ، فان صور الحدود والبراهين في النفس أبدية ثابتة على حالها لا تتغير وان تغيَّر المحسوس »[1] . وهذا يفضي الى أن حدَّ شيء من الأشياء الجزئية ، مما يعني جعله أبدياً ـ خلافاً لما في طبعه ـ وهو محال .

ويقرِّر أن « ليس بالعالم حاجة الى الحدِّ في نفسه ، وانما يحتاج للحد ليبيَّن معلومه لغيره . والحقائق انما هي في الأنفس » . ويقول : ان « الوجود المطلق والآنية هي الأمور الذاتية الأولى » ، وان الحد ـ اذا نُظر وحقق ـ وجد مركباً من ثلاثة أشياء : وجود . صفة نفس . عبارة موضوعة له بصفة النفس . ثم يحكم بأن العبارات لا يُلتفت اليها ، لأنها اصطلاح من مطلقها ؛ فلا يبقى في « الحد إلا محض الوجود » .

وتبعاً لهذا المعنى ـ فقط ـ يوافق على تسمية الوجود حداً .

ثم ينتقل الى « الواحد » الذي يقال على جميع الأشياء التي تقال عليها الهويَّة ، 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 »[2] .

ويخلص من ذلك الى نهي طالب الحقائق عن الالتفات الى العدد والألفاظ والتسميات والجدل والغلبة والتبكيت والعناد . ويحث على ترك الميل للمعروف واطِّراح المألوف ، لأن « القوم الواصلين الى هذه المرتبة يرون أن العالم والمعلوم واحد ، والادراك والمدرك واحد »[3] .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .

(٢) و(٣) الموضع ذاته .

ب ـ الألفاظ الستة :

أملى في تعريف الألفاظ الستة * فقد قال أبو محمد : انها الكليات المفردة التي توجد بين المحمول والموضوع ؛ فعرضها وردَّ عليها برأيه الخاص [1] ، الذي يهمنا 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 ـ **الجنس** : « صورة الكلي في الذهن ، وتجرّد الصور المادية ، وتركيب الانفعال ، والوهم على أمثلة الحس ، وثبوت الضمير على ترتيبها كذلك » . وذهب مفكرنا الى أن المحقق اذا صرفها بحقيقة الوحدة للوجود الحامل لكل موجود ، انخلع خبر الاضافة ، وخلُص الإفراد ، وجمع المناسب ، وبدِّد النظر الى ذلك ، فعسر فرض الكثرة ـ بل لم يعد ممكنا أصلاً .

فلا فائدة من تركيب المنطقي الجنس ، اذ لا خلاف في الوجود . وليس الجنس والكثرة إلا عبودية .

٢ ـ **النوع** : والنوع ـ كذلك ـ باطل ، لأنه صورة واحدة تعمُّ اشخاصاً كثيرين ، فمن أي شيء انفصل النوع ـ ولا موجود إلا الأول ؟ .

٣ ـ **الفصل** : والقول في الفصل هو : انه « اضافة المعنى الحاصل في الجنس وبسكونه فيها لا يضطرب الضمير لذلك ، وما جذبته الارادة وامتنع العقل أن ينثني عنه ، وثبت في قوة الادراك ، وبلغ به الذهن أمله بين اثنين فصاعداً ، ويتصرَّف به الضمير في تردُّده ونظره لغير جوهره اذا احتاج لذلك » .

---

* وردت هذه الألفاظ في المدخل الى منولات أرسطو (ايساغوجي) الذي وضعه فورفوريوس . وسادسها منضو في سابقيه ، بحيث تُعدُّ خمسة .

(١) ابن سينا : بد العارف ص ١٢ وما بعدها .

فاذا حكّم الانسان ارادته تخلّص الفرق ، اذ الفرق معقول ذاتـه ، وذاتـه محتاجة له وبه تخلص من غيرها . ذلك أن الانسان ينظر لأمل ، غاية ، وضمير ، رادة ولو جعلنا الارادة قبل الغاية لقلنا المحال ، وعددنا الانسان . وهذا يعني أنه قد « صحّ إبطال التعلُّق وبقي الخبر ، وهو من لواحق الوجود ، والوجود اذا حقّق لا يلحق ولا يُلحق . والصحيح أن الوجود لا يصدر من وجود ولا من عدم » .

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

٤ ـ **الخاصة** : يستفاد منها للكلام في لواحق الوجود . فاذا حققتَ الوجود في نفسه و« تكلّمت فيه ، من حيث هو ، فلا خاصة ولا عامة ، إلا قضايا مخبره ، أو عدمٌ مضاف في شيء وممنوع لشيء » .

٥ ـ **العرض** : وهم يحمل على وهم ، وادراك يحمل على ادراك ، ومدرك يحتاج الى مدرك . والوجود ـ من حيث هو ـ 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 لا تنقطع ، وهي تمسك الوجود المقيد ، أو هي هو . . والجوهر كذلك . والقضية في نفسها واحدة ، والوجود المطلق واحد ، والعدد وجود مقيد » .

ومن ذلك ينتج : أن « العرض والجوهر ـ من جهة الادراك ـ لا خلاف بينهما . والحق الجامع بينهما النظام القديم وسلب الذوات » .

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

واذا صحّ هذا ، فكأن الشخص « ظلٌ للحقيقة واسم مكتسب وليس بصادق » ، والمجاز والاستعارة لا يطلبان في التحقيق[1] .

ج ـ المقولات العشر :

يبسط ابن سبعين الحديث في المقولات العشر * ، ويحدِّد موقفه منها ، انطلاقاً من فكرة الوحدة المطلقة[2] ، على النحو الآتي :

١ ـ **الجوهر** : « حقيقة الجوهر حكم عسير الذهاب ، أو قضية بسطية[3] ، أو مدرك متقدِّم بالذات على غيره ، وتقدمه عليه هو المقوِّم للذات الثانية ، وكلا القضيتين لا يتعينَّ منهما الا 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 حدَّ له ، اذ لا يعلوه جنس . وخاصته التي تميِّزه عن غيره أنه القائم بنفسه ـ الحامل للمتضادات ـ وهو هو واحد بالعدد غير متبدل .

٢ ـ **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 ـ **الكيف** : تقع الكيفية في المواد على الحامل منها والمحمول ، ولا تطلق

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٥ .

* وردت في كتب أرسطو المنطقية (الأورغانون) ، وهي عنده : (قاطيغوريا س) أي الاضافة أو الاسناد . وعلى ذلك : المقولات أمور مضافة أو مسندة أو « مقولة » أي محمولة . انها 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 الاطار .

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

(٣) وردت « قضية بطية » في : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٥ ، ومثلها في كتاب التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣١٨ . والصواب ما أثبتُ ، كما سيبين .

على الذوات المفارقة للمادة . وهي لا تصدق في شيء من ذلك الا بالاضافة ، فاذا محيت الاضافة ، وعلِم الحقُّ : انقطع الشريك المادي ، ولم يعد هنالك ما تطلق عليه الكيفية .

٤ ـ **الاضافة** : ذاتها وحقيقتها : الاستناد والعدد والتركيب والمسافة والحيِّز والأول والآخر والقبل والبعد والرفيع والحقير والقليل والكثير . . وغيرها .

والمحقق يراها : ناقصة ومنكوسة ، لأنها لا تصدق في الأسماء الخاصة والكيفيات المثبتة والنظام القديم الخالص ، وتدفعها الصفات العلمية . ولا يثبت من الاضافة ـ عند التحقيق ـ الا الوهم الذي يذهب .

٥ ـ **متى** : لا يطلق هذا الطلب على الحق بوجه ، لأن الآنية 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 ، لأن المقارنة لا تقع إلا في الزمان أو مع توهم الزمان .

٦ ـ **أين** : يرى المحققون أن الأينية على الاطلاق ناقسة ومنكوسة ، لأنها لا تقع الا في المُحاط والمحيط به ، ولا تُعقل الا ما بين اثنين فصاعداً .

« أين » تفرض الطلب ، ولا طالب ، ومن أين يعلم المطلوب ؟ وعلم الطالب بيده ، فان علم فهو العالم ، وان طلب فهو الطالب . الواحد لا يطلب وحدته ، ولا واحد إلا الأول . فلا مطلب أول ولا آخر ولا ظاهر ولا باطن .

٧ ـ **الوضع** : تناسب الوجود ، وهو مركب من مكان واضافة وتقدم ، وتأخُّر ومعيَّة وسكون . فان قدرنا الوجود المقيد على المطلق ، حملنا العدم على

الوجود . وهذا يعني أن الوضع في الوجود عجز[1] ، فلا وجود للمقيد اذ لا وجود لغير المطلق .

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

٩ ـ **الفعل** : لا يكون الا في منفعل ، والمنفعل مفعول ، فالفعل متقدم عليه بالذات و وجود المفعول بالاضافة الى الفاعل العرَض ، فصحَّ أن حقيقة الفاعل هي القصد القديم .

والمحقق ـ لما حقق الوجود ـ حقق أن الفعل أثر ، وأن الأثر عدم بالاضافة الى نفسه .

١٠ ـ **الانفعال** : اثبات التمييز بين الفعل والفاعل غلط ، لأن الوجود مطلق . فالفاعل والمفعول والفعل واحد على التحقيق[2] .

يتبيّنُ مما سبق أن « لا موضوع الا واحد ، هو الجوهر الموطَّأ لجميع المقولات ، المتقدِّم عليها بالطبع ، وهو الجنس العالي »[3] .

المقولات العشر مختلفة ومتباينة ، ويطلق عليها : الوجود والشيء الواحد والحق والأمر ـ بالترادف[4] .

د ـ بقية البحوث المنطقية :

وقد فعل ابن سبعين في « لواحق المقولات[5] : المقابلة ، أنحاء التقدم ،

---

(١) وردت : « فالوضع في وجود العجز » : بد العارف ص ٢٠ ، وصوابها ما أثبتُ لظهوره .
(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٠ .
(٣) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٥ .
(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .
(٥) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٠ وتاليتها .

الحركة ، الشيء في الشيء ، معنى مع « مثل ما فعله للمقولات ، لتحقيق اطلاق الوحدة .

وكذا سلك في عرضه « تركيب المعاني في القضايا »[1] .

ومثل هذه ، لدى بحث : القضية وأنواعها وأقسامها ، والتقابل ، والعكس ، وما يتطلّبه القياس وأنواعه[2] .

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 تمّ لابن سبعين ـ ضمن منظوره الخاص ـ هدم المنطق الصوري ، بما هو أداة كفيلة بالوصول الكشف عن حقيقة الوجود ، من حيث هو وجود ، كان لا بدَّ له من عرض العلم ـ البديل الذي سماّه « علم التحقيق » ، منهجاً وأداة[3] .

ولقد قدَّر أن حقيقة العلم تتبيَّن عند معرفة النفس والعقل وماهيتها ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر ، والمحو والنظام القديم ، والانسلاخ عن الآنيات المضافة والذوات المفارقة ، وتقدير العلل الموضوعة أولاً وفساد نظامها في الذهن[4] . 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 ، ويتخطَّاها الى درك الحقيقة مطلقة .

هذا العلم « علم التحقيق » لا يقدر الفيلسوف والصوفي والكلامي على ادراكه والاتصاف به ووصف ماهيته ، دون التحقق بالوحدة المطلقة ، وكما رسمها

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢١ وتاليتها .
(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٣ وتاليتها .
(٣) انظر الفصل الأول من هذا الباب .
(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٥ .

ابن سبعين وفي حدود تعبيره .

أما موضوع هذا العلم فهو « الحق » ، ومنهجه « الحق » . وغايته « الحق » . وهو هو « فلا زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغيَّر . وهو الذي به الشيء ما هو ، وهو الشاهد لنفسه ، المتفق من جميع جهاته . . وكل حائر فمَن أجله كانت حيرته وفيه وبه . . انه هو المطلوب ، وبه يطلب ، ومنه الطالب ، وله ، ومنه وعنه الكل »[1] .

لكن العلم ـ هذا ، لا يلقَّن بالمنطق المعروف ، الأرسطي ، لقصوره . والمحقق المقرب لا يجد من يتكلَّم معه بمذهبه ، من حيث هو ، « وإنما يتكلم من حيث ما يقبله المخاطَب . ولا بدَّ له أن يقدِّم له كلاماً هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند المتعلم »[2] . لذا فالمحقق يستخدم اصطلاحات وألفاظ وعبارات وأحوال الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة جميعاً ، حتى يتمكن من الاشارة الى ماهية هذا العلم .

منطق التحقيق :

اذا ظفر المحقق بحقيقة الوصول « كان حاله أعلى وأجلَّ من الذين يظنُّه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلي ، اذ المقرب لا يقنع الا بالوجود المطلق ، وما يشير اليه الضمير هو في الوجود المقيد ، ومعقول الاضافة غير منفضل عنه »[3] .

على هذا النحو يظهر أن « معرفة الوحدة هي العلم الالهي ، والمقصود منه التوحُّد ، والموحّد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المطلقة »[4] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٣٣٧ .
(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٦ .
(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٣ .
(٤) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٢٦ .

ويعرِّف ابن سبعين الوحدة ، فيقول : « انها حضرة عَلِية بهية ، فيها ما لا عينٌ رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . والتحكُّم على وصفها بالألفاظ مما لا يجمل ولا يجوز ولا يمكن »[1] .

ويمكن أن يصل المحقق الغاية بـ « زمان حائل ، ومكان آفل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل ، وخبير خبره ذات مخبره ، وعليم علمه عين معلومه ، وحصر ممتد ، وقضية تتجدد ، وفرع هو ذات أصله ، ونوع لا عموم لجنسه »[2] .

وهذا يؤدي بدوره الى أن معرفة الذات الالهَية « لا طريق لها إلا العلم والوحي معه والتألُّه والفهم عن الأمور ، لا من جنس ما يكتسب »[3] . ولا يمكن ذلك الا بصرف الوجود المقيّد ، العالم الأصغر .

---

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٤١ .
(٢) شارح رسالة العهد : (م . ت) ص ١٨ .
(٣) 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 ، فاذا « كل العجائب في نفس الانسان ، حتى استحسان النقص ، والاضراب عن الكمال ـ وهو الغفلة عن الله ـ وفيها أيضاً الله الذي هو به للذي هو العلي الأعلى ، فذلك لا إله إلا هو ، وهو هو »[1] .

طريق النفس :

لقد تناول المفكرون المتفلسفة مسألة النفس ، بما هي مشكلة مذهبية ، وعمل كل منهج معرفي على أن يحدد موقفه منها ـ ضمن هذا النوع من البحوث ـ نظراً لموقعها في كل فكر عقيدي أو مذهبي .

واحتل هذا التحديد النظري في الاتجاه السبعيني موضع ارتكاز هام ، وكان له من الطرافة والتعقيد ما جعل الدارسين يختلفون اختلافات شتى في تعيين مراكز النظر في هذه المسألة فيما كتب مفكرنا[2] ، حتى لقد ذهب بعضهم الى أن « تعريف ابن سبعين للنفس بهذه العبارات مثل واضح لانغلاق كلامه ، فنحن اذا أخذنا كل لفظة منه على حدة بدت مفهومة ، فاذا ركبنا الألفاظ تعذّر فهم معانيها ، ومن هنا كان المعنى الاجمالي لهذا التعريف غير واضح بالنسبة لنا ، ومن الغريب

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٣ .
(٢) انظر الباب الأول من البحث .

أن ابن سبعين يختمه بقوله : فافهم ! »[1] .

وقبل أن نعرض لرأي ابن سبعين في النفس ، لا بدَّ من عرض آرائه في ما قال سابقوه فيها ، مما رفضه وألغاه واعتبره باطلاً .

أ ـ رفض المناهج التقليدية :

رفض الموحِّد المقربُ البحثَ عن النفس الجزئية والكلية ، وعن العقل الكلي وعقل الكل والعقول الثواني ، والذوات المختلَف فيها بين المشائين وغيرهم ، وبين الشرائع والنواميس الوضعية وسائر المذاهب ، والروح الكلي على مذهب الصوفية ، والمراتب المتوجَّه اليْها على رأي بعض أهل الحق ، وبالجملة : الجسماني والروحاني .

ومنع من البحث في جميع ذلك ابتغاء للوصول الى حقيقة النفس والعقل ، وحكم بتقصيره[2] . وكان له في ذلك أسبابه التي يظهرها نقده مناهج البحث السائدة ـ آنذاك ـ والتي تصدى لها .

١ ـ مناهج الفقهاء : يفيد ابن سبعين أن للنفس والروح عند الفقيه معنى واحداً لأن الشرع يطلقهما بالترادف . ويفنِّد آراء الفقهاء في أربعة مشارب[3] ، هي :

١ ـ من قسم النفس الى : لوَّامة ، أمَّارة ، مطمئنَّة ، مستمدين هذا التقسيم من القرآن . وهم يرون أن العقل هو الذي يجعل النفس مطمئنة باصلاحها .

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

٣ ـ من تحدَّث عن طبيعتها بما هي جسم لطيف ، بدليل عقلي . فيقول : انه كالحمامة أو صورة الانسان مختصرة ، أو هو هواء لطيف .

٤ ـ من قال بتحريم الكلام في الروح ، باستناد الآية : « قل الروح من أمر

---

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

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٥ .

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

ربي » .

وتبعاً لذلك أنحى باللائمة على الفقيه ، لأنه « اذا قال في النفس : انها 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 والاجماع والسلف . . ولم يعلم أن الشريعة نور الله الذي يظهر به الأشياء المكنونة في الضمائر »[1] .

أما آراء الفقهاء في العقل ـ بتحديد ابن سبعين ـ فهي مستمدة من اللغة والنصوص الشرعية ، وهم يرون العقل صفة يلزم بها التكليف ، ويقع عليها الخطاب ، ويتأتّى بها ادراك العلوم .

فيحكم أبو محمد بغلط جميع ماتقدَّم ، بحجة أن الفقيه لا يتعرَّض للشيء المبحوث عنه ، من حيث هو ؛ وانما يبحث عن النصوص ، ولها يعمل ، ومنها يستدلّ ، وهي مُراده وأداته ، وجملة منطقه بها .

ويرى أن الفقيه لم يتعرَّض للطلب على النفس بشيء من المطالب الأصيلة ، إلا بالمطلب الذي يطلب به وجودها .

لذا ، فهو يدعو الى الاعراض عن الفقيه ، بل « أن تسخر به ، وتجرِّد اعتقادك بجنونه ، وتقوِّي عزمك بالخروج عن مذهبه ، وتحلف عليه انه غير صحيح . . واعلم أن الذي قالوا لعب ولهو وغلط بيِّنْ وسهوٌ وشيء جعل للهزل والخرافات المستنقصة . . ولا تظنَّ من الأئمة الأربعة أنهم قالوا بالذي ذكرته لك ، وان قالوا به فمن باب الاحتياط »[2] .

٢ ـ مناهج الكلاميين : وفي هذا السبيل ذاته ، ذهب مفكرنا للحكم بأن

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٨ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٧ .

قول الأشعرية ـ خاصة ـ والمتكلمين ـ عامة ـ بمادية النفس : ان هو إلا « جهل ينطق ، وسخف يتكلم ، وهذيان يحكم به ، وحرمان يطلب لذاته »[1] .

وشجب سعي المتكلم ، من حيث هو « يزعم أنه يقيم الدليل ، على أن الحق هو عنده ، وان السعادة في ضمن الذي بذل فيه جهده ، وما هو بسبيله عين الظلام المعنوي الذي لا يبصر به أين الحق ، ويخبط في المسألة بالطول والعرض ، ومثله من خارج الذهن طالب الضالة عند دخول الأرض »[2] .

ويذكر أن « أبا الحسن الأشعري » خرج عن القول بمادية النفس ، وشك فيه . وكذلك شأن « الباقلاني » الذي قال بالجوهر المفارق ، وكتم ذلك . ويفيد أن « ابن فورك » يعتقد أن النفس جوهر مفارق ، وأن « الغزالي » قال بالجواهر الروحانية[3] . ويقول : ان الأشعرية ـ إجمالاً ـ تعتقد في الأرواح أنها جسوم لطيفة ، وفي العقول أنها صفات للعقلاء ، وأنها أعراض[4] .

٣ ـ مناهج الصوفيين : ينبت مفكرنا أن الصوفية تطلق النفس على الأوصاف المذمومة والعقل بمعنى الهداية والنعمة والرضوان وغيرهما[5] . ويقسمهم الى :

١ ـ صوفية تميّز بين أربعة خواطر هي موازين يحفظ الصوفي بها بدايته ، ويخلص طريق نهايته . هذه الخواطر هي : خاطر الرحمن ، خاطر الملك ، خاطر النفس ، خاطر الشيطان .

٢ ـ صوفية ترى للنفس وجهين :

الأول : ينظر للملك . والنفس : من حيث ذلك ، لوّامة . ومن حيث تقبل

---

(١) الموضع نفسه .
(٢) و (٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٨ .
(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ١٢ .
(٥) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٣ وما بعدها .

منه ، مطمئنة ومن حيث نيلها مما عنده ، فمن عباد الله الصالحين .

الثاني : ينظر للشيطان . والنفس ، من حيث ذلك ، أمّارة .

٣ ـ صوفية تعتبر جوهر النفس مجهول الذات ، وحقيقته من عالم الأمر . وترى في الأمر ثلاثة أنواع ـ بحسب أقسامها :

الأول : الأمر بمعنى الكلمة ، وهي المفيدة الوجود لكل موجود .

الثاني : الأمر بمعنى المفارق للمادة ، وهو كل ذات لا تتصل بجسم ، ولا هي في جسم ، ولا جسم .

الثالث : الأمر بمعنى الهاجس الذي يخطر عند الولي ، ولا يعلمه إلا نبي مرسَل أو ملَك مقرَّب . ومنشوه من المشيئة الأولى المنفردة الواجبة .

وجميع ذلك ـ كما يقول ابن سبعين ـ رأي العوامّ من الصوفية . أما الخواص فلا يرضون بذلك .

ولكن عوامَّ الصوفية وخواصَّهم سواء في : أن وصولهم لا كالوصول ، وادراكهم لا كالادراك وقد بلغوا حيث لا يصحّ أن يُبلغ ، وليس ما وصلوا اليه بصحيح .

٤ ـ صوفية تقول بأن النفس لها من الذات القديمة نسبة ، ومن المبدع الأول نسبة ، ومن النفس الكلية نسبة ، وجميع ذلك في موضوع الجسم ـ على التجاوز في ذلك ـ اذ الجسم غير مفارق ، والذوات الروحانية مفارقة .

وقد قال ابن سبعين : ان هؤلاء واهمون أيضاً ، لأن « جوهر النفس عندهم على غير الظن الصحيح والمبرهن ، فهم مع الأوهام . وهذا الفرض الذي فرضوه في النفس ، وإن كان فيه ما يصدق ، فهو كاذب الغاية ، والحق في غيره ، اذ الحق لا يختلف ، وهو متفق من جميع جهاته . وهؤلاء اختلفوا في معقول البداية

والنهاية »[1] .

٤ ـ **مناهج الفلاسفة** : ثم ينبري للفلاسفة وآرائهم المتباينة المتعددة في مسألة النفس هذه ، ويخاطب الباحث عن الحقيقة في أمر النفس بأن تخيَّل الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الانسانية في اتصال الانسان بالعقل الفعَّال ، على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل الكلي ، على مذهب بُلنياس السماوي ، أو بالنفس الكلية ، على مذهب فيثاغورس ، أو بالفصل المتوهَّم ، على مذهب ديوجانس ، أو بالكلمة ، على حدس هرمس ؛ انما يعني أن هذا الباحث رجل يقسم الواحد ويجمعه على ظنَّة ، ويحسب أنه مختلف في نفسه[2] .

لذا ، فهو ينحي باللوم على الفيلسوف ، قائلاً : « والعجب منك كيف تسلِّم أن الذوات الروحانية مفارقة للمادة ، وأنت تفضِّل بعضها على البعض ، وتجعل السبب في ذلك رتبها في الوجود ، وأن الرئيس منها هو المرؤوس ، انما هو بحسب مكانه وشرف جوهره ومن أجل قربه من الأول ، وهذا في وضع المبادىء وطبيعتها بالذات ، لا بما يقتضيه القصد القديم وما تعطيه المشيئة في النظام الأول عن الوجود المطلق . وهذا مما غلط فيه كثير من قدماء الفلاسفة ، وتحيَّروا فيه »[3] .

وقد أوصى ابن سبعين بضرورة أن يُعتقد في الكلي والجزئي ، أو الجسماني والروحاني ، اعتقاد واحد ، وأن لا ينوَّع ذلك في الضمير[4] .

وعرض لنقد آراء أعلام فلاسفة المسلمين في النفس والروح ، فرأى أن جملة ما وقف عليه « ابن باجة » هو جعل الانسان مؤلفاً من شيئين : فانٍ وباقٍ .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٥ .
(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٢ .
(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٦١ وتاليتها .
(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٣ .

والذي رامه ليس بحق ، وان بحثه فيه مكتسب من صناعة أرسطو ، وقد غلط في الذي اعتقد فيه[1] .

وقال ان « ابن رشد » يقلّد أرسطو في مسألة النفس والعقل وغيرهما[2] . ورأى أن « الفارابي » تناقض وتشكك في العقل الهيولاني ، ثم شك في النفس الناطقة ، هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ؟ كما تنوّع كلامه واعتقاده في النفس ، ثم رجع عن ذلك[3] . ويذكر أن أكثر ما كتب « ابن سينا » مستقى من كتابات أفلاطون وكلام الصوفيين ، والذي من عنده شيء لا يصلح ، وكلامه لا يعوّل عليه[4] . ثم يصرّح بأن الظاهر من كتب « الغزالي » جعله 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[5] .

بعد هذا النقد ، يحكم ابن سبعين أن هؤلاء الفلاسفة « كلهم خلط وتكلم وطنطن وتبرسم ، ولم يأت بفائدة ولا دلّ عليها . وجميع ما ذكروه لم يتخلّص لهم فيه الحق ، ولا هم على شيء . وجهلهم بالأمور الالهية أبين من براهينهم المنطقية والهندسية[6] .

ب - الكلمة الجامعة المانعة :

يرى عبدالحق أن موضوع النفس يجب أن لا يبقى معلقاً مغفلاً من البحث ، والوصول الى حقيقتها يتحصّل « في الانصراف الى ما يجده الانسان من نفسه ومن القوة الشاعرة بالقوى التي فيه المتوهِّمة التي تنصرف اليها المعلومات والمدركات كلها ، وهي مثل الكليات التي احاطتها بها ، وكالمركز بالنظر الى جذبها إياها ، وكالصور المقوِّمة بالنظر الى وجودها معها ، وكالصورة المتممة

---

(١) و (٢) و (٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤

(٤) و (٥) و (٦) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٥ .

بالنظر الى اعتبارها[1] .

وقد ذهب ابن سبعين مذهباً خاصاً في ذلك عندما قال : « ان هذه القوى ترجع الى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بكل ما يتوهَّم أو يتحقَّق أو يتوسَّط في أمره ، وهي المعنى المشار اليه والمعوَّل ـ بحول الله تعالى ـ عليه »[2] .

ويعني ذلك أن جميع ما ذكر من تسميات وما سلف من تقسيمات ، انما هو الى الكلمة الجامعة ينصرف ، وهي له كالأنموذج أو الهيولي ، بوجه ما عند الضعفاء ، وهي الكل عند القوى المدرك على حد تعبير ابن سبعين[3] .

وفي نطاق التفصيل الاعتباري وضع أبو محمد هذه القوى في أربع[4] ، هي :

١ ـ القوة النزوعية الجاذبة الدافعة ، أو هي الارادة .

٢ ـ قوة التعلَّق التي تربط في الوهم الصفة بزائد على المحل ، وتكون داخل الذهن وخارجه ، أو هي الادراك .

٣ ـ القوة المحدثة التي يتكلم بها الضمير ، وتتأتى بها المخاطبة في الخلد ، وهي لسان الوارد والالهام وبعض أنواع الوحي . وهي الهاتف ، أو محلُّه بوجه ما ، أو هي المفصِّلة والخبر ، فجميع ذلك يرجع اليها .

٤ ـ 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 معيَّن . ولا يمكن أن يكون معها شيء : لا قبل ماهيتها ولا مع ماهيتها ، بل لا يمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعيَّة »[5] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ وما بعدها .
(٥) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

ج - تركيب الحروف :

يحدد ابن سبعين مذهبه في النفس ، لتقريبه من الأذهان المخاطَبة ، على طريقة يسميها « بتركيب الحروف » التي تقدَّم للمتعلِّم فيحصل له الفهم بها[1] ، قائلاً : « نبدأ بتركيب الحروف : العقل والنفوس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجود والشيء والحق والأمر والذات والآنية والهوِّية والوحدة ، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة »[2] ، هذه القضية هي الوجود المطلق ، من حيث لا وجود على التحقيق سواه[3] . ولا بد للقضية الثابتة أن تُعلمَ ، وعلمها فيها وعنها ومنها وإليها وبها . وبهذا استحقَّت العزَّة ، وانفردت بالبقاء ، فالله يعلم الله ، والعبد يذهب عند الله[4] .

واذ يختصر عبد الحق اتجاهه في النفس ، يرى أنها : الطريق الذي يوصل الخواص الى الوحدة المطلقة ، وأنها التي تظهر لنا أن جزاء المعصية قصاص لا بدَّ منه ، فهي نور الانسان الذي يتميَّز به عن العجماوات وسائر الموجودات الأخرى بما يشتمل عليه من عقل وعلم . وهي التي تمكننا من كبح جماح الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا ، فتجعلنا مغتبطين بسعادة الوصول الى الوحدة .

كما أن النفس هي السراج الذي يضيء سبيلنا القويمة بتحقيق قول الحق : أفي الله شك فاطر السموات والأرض ؟ فنعلم أن الحق واحد ، وينكشف لنا أنه القادر على جعل ما هو كائنٌ خلاف ذلك ، من حيث هو وجود مقيد أو مقدر . فاذا أعرض الانسان عن درك الوجود ، من حيث هو ، بسبب الأوهام من أحوال الصمير ، تخطَّفه العذاب لنفي هذا الوجود .

والنفس مصدر السلام الذي يستشعره العبد بعد ثوابه ودخوله الجنة راضياً ،

---

(١) انظر الفصل الثاني من هذا الباب .
(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٧١ .
(٣) انظر الفصل الأول من هذا الباب .
(٤) ابن سبعين : الموضع المذكور .

كما أنها مدركة الحساب الذي يُلقّاه المنكر بعد دعوته لذوق عذاب الحريق . وهي التي تميِّز نقمة أن يقف السالك عند حدِّ العبادة دون تحقيق الوحدة ، والتي بمكنتها ابصار غاية الفعل ، فتخلف « الواحد » في معرفة المستقبل ، مما اثبته في اللوح المحفوظ ، وبما هو يعلم غيب السموات والأرض ، وهو بصير بما يعمل الخَلْق .

وان النفس لفاصل مجاهدة الشهوات الذي يحاسب عما يكسب الانسان من أمره ما سعى ، ومفطورة على الدلالة على الواحد الذي يقابله الواحد (أ) أول ما تسمَّى به الانسان ، اذ ليس يوجد سواه ، وهو هو * .

تحصيل الكمال الانساني :

يقول ابن سبعين بأن الانسان « اذا أراد أن يقف على الحق ، ويعاين مرغوبه بعين كماله ، ويظفر بكماله وحقيقته » فان ذلك يتمُّ له . ويعتبر هذا الجهد بمثابة « تحصيل الكمال الانساني »[1] . ولذلك ـ عنده ـ طرق تحصِّل بها النفس تلك المعرفة ، وله ـ كذلك ـ أشكال :

أ ـ الطرق :

تحصر طرق تحصيل الكمال الانساني في تسع * * ، يطلق عليها اسم

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

* هذه قراءة مقترحة للنص المكثَّف الذي يقول فيه ابن سبعين :

« واسمع الكلام على النفس بمذهبي ، واعذر في ذلك : النفس صراط الخواص ، وكوكب الخصاص ، وبور الدلال ، وجهد التذلل ، وغبطة الفرائص ، وسراج « انى » وكون « كن » لاكن ، وعذاب نفي ، وسلام يمين رضيت ، وحساب شمال دعيت ، ونعمة الزيادة ، ونقمة العبادة ، وحليفة النظام المضاعف « بما » وفاصل الجهاد المحاسب « عما » ، والحروف على حرف بك ، فافهم . (بد العارف ص ٧١) .

وهذا هو النص الذي اعتبره « التفتازاني » مثالا لانغلاق كلام ابن سبعين . وذلك ناشيء عن اقتصاره ، في تحديد مذهبه بالنفس ، على ما جاء في « بدّ العارف » خاصة ، دون ما قاله المفكر عنها في الرسائل ، مما أثبتُه من تفسيرات ورد وتركيب .

ويتصل بذلك ما سيقوله ابن سبعين عن العالم الذي نحن جزء منه ، وسيأتي الكلام فيه بالفصل التالي من هذا البحث .

** لا ينص ابن سبعين في كلامه بهذا الموضع على عدد الطرق ، فهو متداخل فيه استطراد وما يؤيد صحة ما ذهبت =

« الاحاطة » . هذه الطرق هي[1] :

١ ـ اذا نظر الانسان الى ضميره وصرف القوى النفسية (النزوعية ، التعلـقُ ، المحدثة ، الملكة) الى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بالكل ، وفعل مثل هذا في جميع أموره الواجبة واللازمة العرضية ، فلم يترك شيئاً من المعلومات الأربعة (الواجب ، الممكن ، العدم ، المحال) وجميع ما أدركه الحسُّ أو تطرق اليه الوهم أو دلَّ عليه الدليل أو علم بالبديهة ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر ، فلا يترك شيئاً من ذلك إلا صرفه لهذه الكلمة ، آنئذ يتأنَّس بصيدها بالشرَك .

ومما ينتفع به في تحقيق الوحدة المطلقة : « تصوُّر الحياة السارية في الموجودات ، والسكون المستند الى الوجود والى وحدته »[2] . فاذا لم يتأنَّس الانسان بالوحدة بالسلوك السابق ، عليه أن يختطَّ سبيلاً أخرى :

٢ ـ تأمَّل الذات العرية عن المادة صُحبةَ سكينةٍ وأشخاص ، ثم الثبوت بها بشيء لا كالمستند الى شيء ولا كالمرتكز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملتحم به ولا كالحالِّ فيه حلول الماء في الاناء ، ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف ، ويُشار إليه صحبة مجموعه الأول والآخر والظاهر والباطن اشارة من شخص فيه فكان ثم كان ولا مكان ، ثم كوَّن المكان ودبَّر الزمان .

فاذا تأنَّس الرجلُ بذلك ، فنعم النهاية . وإلا ، فلا بد من اتباع ما يقوله مفكرنا :

= اليه من تحديد لهذا العدد قوله : « ولما كان هذا التنبيه يشبه الاحاطة ويأتمُّ بها ، أردنا أن نلحق فيه ما هو من هذا القبيل ، وجعلتها تسعة تشبيهاً بشيء ما » (م . ت) ص ٤٦٨ . ويبدو أن العدد / ٩ / هذا من جملة تخطيات ابن سبعين للتصوف أو العلم الباطني والعدد / ٧ / الذي يتداولانه . وورد على لسانه في قوله : يفتح للمحقق « باب العناية والدخول الى حضرة النهاية التاسعة (م . ت : ص ١٢٨) ، ويؤكد ذلك حصر ابن سبعين الأوهام في تسعة أنواع . (م . ت: ص٤٦٧) ، وكذلك قوله عن بد العارف : « انه تاسع كتاب وقع في العالم » (م . ت : ص ٢١٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ ـ ٤٥٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٤٦ .

٣ ـ أكثِر من فرض الاتحاد بالقوة الوهمية، مع علمك بأنه لا يصحُّ في الواحد من كل الجهات . وفائدة الاتحاد ضبط النفس بغبطةٍ ما وهمية ، عسى أن تقلَّ حركتها وتنفذ مباحث عادتها وتفرح بذاتها . ويصح لك الشعور في الضمير بالوحدة المخطوفة ، بالقوة النازلة من القصد الى فيض الهويَّة التي يلحقها الحق المفروض المسمَّى بالروح والواسطة والرب المألوف والصفة ، كما يلحق الحُسْنُ الصورة[1] .

فاذا لم يتأنَّس العالِم ، وكان من صفة نفسه « الجهل بالأول ، والجهل بما يحتوي عليه » فلا بدَّ من اتباع الطريقة الآتية :

٤ ـ اجعل اهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والنفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي ما بين الناس والقضايا الحملية والشرطية ـ متقدِّمة ، والتوحيد الذي لا يصح معه توحيد ، بل يكفر به توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحده وموحده وتوحيده ـ مقدمة أخرى ، ويكون 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 وايجاب الايجاب ، بل بسلب الايجاب وايجاب السلب ، أو تترك الجميع صحبة ثبوته ، ولا تهمل ما تجده من جهلك بنفسك ، ولا تخف من جنونك في هذا الوقت ، فانه عالم أكمل ، وهو الذي يسمَّى في كل لحظة وعندما تذكر صورة هناك وبه تصل[2] .

فان لم يصح التأنس بهذا ، وجب اتباع طريقة خاصة يرسمها ابن سبعين بقوله :

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ وتاليتها .
(٢) ابن سبعين : المصدر نفسه ص ٤٤٧ وتاليتها .

٥ ـ تصفَّح أحوال الملَّة وأحوال وضعها وأهلها ، وخذ نفسك بالتعليل فيها لا بالتصريف ، لأنك تريد أن تنال الادراك الذي لا ينال بزائد عليه ، وهو مدرِك ومدرَك معاً ، من كل الجهات [١] .

فان تأنست ، وان لا :

٦ ـ فافرض على وهمك تصوُّر الفيض * لكي ينقطع عنك الاستناد العلمي ، وتتصل بالصورة الحاضرة . فاذا وقفت هذا الموقف ولاحت لك نكتة الاتصال ، فاصرف الفيض الى الوهم ، والصورة الى أوَّله ، والحضَّ الى آخره ، والوقوف والاتصال اليك ؛ تجد أنك ما غايرت ولا غويرت . ولا تثبت على هذا الحال ، وانظر فانك أكبر [٢] .

فان تأنست ، وإلا :

٧ ـ فارحل الى رجل يدبرك بخواص الأسماء القائمة به [٣] .

فان نلت ما تريد ، وإلا :

٨ ـ فارحل الى غيره يدبرك بالتصريف . ولا تقبل العبارة في هذه المرتبة ولا الاشارة ولا اللطيفة ولا الدقيقة ولا الحقيقة الا من جهة الشعور خاصة والنصيب الالهي .

ولا تقل : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات ، بل تقول : نجد الوجود ونتصرف في الموجودات ونحتاج أن نصل الى دارٍ ـ يستجيب فيك الجميع ، ويكون المخالف عندك أكثر من المألوف ، وتتبع ذلك حتى يكون الأمر بالعكس .

---

(١) المصدر ذاته ص ٤٤٨ .

* يلاحظ في هذا الموضع المرتبةُ التي وضع ابن سبعين فيها « نظرية الفيض » ، وبما هي مساعد على الدخول في طريق الوصول الى معرفة حقيقة الوجود ، من حيث هو موجود . وهذا ينفي عن ابن سبعين شبهة أخذه بتلك النظرية مذهبا ، ولي عودة الى هذه المسألة في الفصل التالي .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٨ .

(٣) ابن سبعين : الموضع نفسه .

ولا تقنع حتى تجد الذوات المجرَّدة من تطوُّرك والممكن من وهمك والمحال من حبرك والواجبَ عينك والربَّ المألوف حرفاً من حروف دينك الذي فرضته لا الذي فُرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضمار ، وعاد كلامه عزَّ وجل افتقارك الى تعيُّن ماهيتك حالاً وخبراً ، ومشاهدته بسكون أخبارك هوية وآنية ، وتوحيده وقوفك على رشدك الثابت المعصوم بوجه ما[1] .

فان تأنست ، وإلا ـ فاعلم :

٩ ـ ان أمرك من فوق التصرُّف . ثم انظر الى « الاحاطة » ، وتأمَّل ما فيها وحرِّر القول فيها . وعندك أن تحصيل الحاصل محال ، والعدم من كل الجهات لا يَظفَر ولا يُظفر به ، وأن قولك : الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الاحاطة ، وقد يقال معها بتواطؤ ، بل هي الكلُّ ، وان صحَّ أن يقال : كل الكل ، العموم والخصوص والزوج والعدد والمعدود ، ثم غير ذلك ، من حيث هي كذلك[2] .

هذا ما يراه ابن سبعين في « الاحاطة » وما يقرِّره 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 ، ولا ماثلت شيئاً ، ولا خالفت ولا خولفت ، و« هي كل شيء ، وذلك الشيء كل شيء . فصحَّ للظافر بهذه الحالة أنه الأول والآخر والظاهر والباطن »[3] .

ب ـ الأشكال :

لهذه الاحاطة المذكورة ثلاث حالات تتحقق على مثالها ، وتتمايز لدى كل امرىء أو بحسب المعطيات ، ويتبيَّن تفصيل ذلك بالآتي :[4] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٨ وتاليتها .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥٠ .
(٣) و(٤) المصدر نفسه : ص ٤٥٤ وتاليتها .

١ ـ ان كانت الاحاطة في خبر الانسان ، فقد أفيد المقصود (الاحاطة) وهماً . أي أن من كانت ذاته في الخبر كان الكلُّ وهماً .

٢ ـ ان كانت الاحاطة في خبره وحاله معاً ، فقد أفيد تصريفاً . أي أن من كانت ذاته في الحال كان حقاً وقتاً ما .

٣ ـ ان 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 ولا شيء معه ، ووجد الأشياء في ماهيته غير منفكّة ، ووجدها قد قيلت على ذوات وهمية ، ومسمَّيات خبرية ، ومستدركات منصرفة .

علم الروح :

ما تقدَّم يعني عند ابن سبعين امكانية 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 الصِّيغُ منوطةٌ به ، وهو لا يتقدَّمها ولا يتأخَّرها »[1] .

والاحاطة هي التي تنصرف بالتنزيه الى الله ولا يستدلُّ عليها بدلالة مختلفة الحدود . « وهي حضرة الجمع الواحد المتفقة من جميع جهاتها ، بايقاع التحقيق

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٨ .

بمعلوم الحق حقٌّ لحق ، والوهم مصروف عنه ، والأول هو الآخر »[1] .

أ ـ معرفة الأمر بكماله :

يرى مفكرنا أن الذي يتحقق بالاحاطة يجد الوحدة التي لا تنضاف الى غيره ، ولا تُعرف إلاّ له ، ولا تنصرف الى الأبد دون الأزل ولا الى الأزل دون الأبد . وأن المحقق بالحق لا يذهب عن الحق ، ولا يحكم إلا به وله ، وهو الذي يصرف الحق الى آنية الحق ، وينسب وحدة الذات الى التنزيه من كل الجهات . ويقول ان المحقق يشير الى هذا المقام بعبارة : « كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما كان عليه »[2] .

فالاحاطة تتحقق ـ كما مرَّ ـ بالانصراف الى الله ، وبالتوجُّه والذكر ، لا بالتعليم . ويرى أبو محمد أن « مَنْ علِمَ هذا الأمر بكماله ، علم الروح .والروح هنا شيءٌ ما لمعنى ، لأنه فاعلٌ أو منفعل »[3] .

هكذا تغدو النسبة الجامعة بين الاحاطة والموجودات هي هوية الوجود ، أما الذي فرَّق بينهما فهو وهم الموجود[4] .

ب ـ نظرية النبوَّة :

باعتماد ابن سبعين هذا الجهد في مسألة النفس ، وضمن تلك الأطر التي يحددها يصل الى وجهة مذهبية تفرده عن سواه ، يرى من خلالها أن نفس الولي : «مملوءة بواحدها ، وهو المستولي على جملتها ، فلذلك لا تسأل عن غيره ، ولا تسأله شيئاً . ومجموعها ينحلُّ اليها في صفة وهم نفسها ، ووجودها يرجع اليه ، فشرُّها من نفسها أي من ذاتياتها . وهي أوهامها وخيرها ، أي وجودها . وفضل الله فيها

---

(١)و(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٠ .
(٣) المصدر نفسه : ص ٤٥٦ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٨ .

من الله »[1] .

١ ـ **النفس السعيدة** : ويعتقد عبد الحق أن جوهر النفس ، بما هو هو ، يعشق الجلال ويجده ، ويجد الانبعاث اليه . كما يرى أن جوهر النفس يعلم النسبة الكريمة بينه وبين جلال الحق ، على العموم فقط ، اذ أنه يجهل الحكم ، ولذلك يعظِّم الخسيس الخساسة في بعض المواضع ، وهو في ذلك على الأصل لا على ما يحب أو يُحمَد[2] .

ويقول : ان النفس السعيدة ـ خاصة ـ هي التي تستجيب « للنفس النبوية » ـ التي هي أعلى من كل نفس ـ من حيث أن « النفس السعيدة تجيب دعوة الله في الأرض بماهيتها من جهة الوجود ، لا أنها سمعت ففهمت فحكمت فقبلت »[3] .

والحق أن النفس السعيدة ـ كما يقول ابن سبعين ـ هي دعوة الله الصحيحة التي لا يصح من صاحبها الفكر ، بوجه من الوجوه ، فانها ماهية ، وتغيّرها من جهة وجودها أو كونها ذاتاً لمضافها لا يمكن ارتفاعها قطّ ، في الوقت الذي يشار فيه الى مجموع ذلك ويُعلَم بقيد الوجود ، أي الانسان بما هو انسان[4] .

لهذا يقرِّر أبو محمد أن « الخير في النَّبوة بالذات » ، وانها قد أعطتنا نموذجاً من خرق العادة ، ودلَّت على الأمور العملية ، وبيَّنت ما يُحتاج من المعاني العلمية ودلَّت بالجملة على الخير[5] .

٢ ـ **النبي ودعوته** : أما الرأي في « غاية دعوة النبي » التي كانت من أجلها ، فهو عند مفكرنا : ان دعوة النبي جاءت تطلب الضرورة من الانسان

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .
(٢) و(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٨ .
(٤) المصدر نفسه ص ١٣٩ .
(٥) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

الكامل الذي أدركت نفسه السعيدة بكمالها النبوة لكونها الخير بالذات ، وليس لتذكّره فقط ، بل لتعلمه ما بعدها مما تستريح به نفوس الممجدين[1] .

وفيما يتعلق بالجاهل ، فقد جاءت دعوة النبي لكي تذكّره ، وهو المشتغل بغير انسانيته ، 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 لا يعرف ذاته[2] .

فاذا تساءلنا عن الشخصية الحقيقية للنبي عند ابن سبعين : أجابنا قائلاً : « ومما نعرّفك به : أن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله التي لا تتبدّل »[3] .

٣ ـ **أنوار النبي محمد** : وقد مضى الى بيان رأيه في « النور » ، من الوجهة الذوقية 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 ـ وما أشبه ذلك »[4] .

وقال : ان النور « قد استولى وتراكم بالغرض ، وزاد عليه حتى غلب الكمية والكليات ، بل الخطوط المتوهمّة ، حتى انه يفوت ما يقال وما يتوهّم وما يعلم وما يتدّر ، ولا تلحقه مبالغة الاعياء »[5] .

ثم يلتفت ابن سبعين الى ما يطلق عليه باصطلاح المسلمين الباحثين « فقه السيرة » ليتحدث فيه ـ على طريقته الخاصة ـ بأسلوب وجيز ، فيرى أن أنوار النبي محمد « تختلف باختلاف متعلقاتها ومضافاتها ، ومن حيث الأقل والأكثر ، والأشد

---

(١) و(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٩ .
(٣) المصدر ذاته : ص ١٧٥ .
(٤) المصدر ذاته : ص ١٠٩ .
(٥) المصدر ذاته : ص ٢١٨ .

والأضعف ـ هذا بالنظر الى نوع النوع . لا أنها تنقص أو تضعف من حيث أنها أنوار إلا بأمر يلحقها من نفس الأمر »[1] .

وينبري لجميع ما وصف ، أو يمكن أن يوصف ، به النبي محمد من الصفات البدنية والنفسية والعقلية والأخلاقية العالية ومتعلقاتها من الرتب الاجتماعية والعقيدية الشريفة وملحقاتها من المكانة المفضلة والمعجزات ، فيعدّها في ثلاثة وثلاثين نوراً[2] ، هي :

١ ـ نور العزّة : نور الشهادة التي تقال مع شهادة الله . وهو كشف عن عزة النبي عند الله .

٢ ـ نور الغاية الانسانية : هو شأنه الذي كان ليلة الاسراء . وهذه نورانية كشف بها أنه وصل الغاية وبلغها .

٣ ـ نور الادراك : أنه أدرك الله وأبصره على أي نوع كان وعلى أي مذهب ، إن كانت العلمية أو الأخرى .

٤ ـ نور النبوءة : ما ظهر له من الآيات والمعجزات وما أدرك من النوع الأكمل . وهو كشف عن مقام النبوءة وقدره ومكانه .

٥ ـ نور النشأة : الذي كشف له مكانته ، وعناية الله به ، وحفظه .

٦ ـ نور التشريف : كشف له عن الخصوصية الملكوتية ، ورسم اسمه مع اسم الله في اللوح ، وكتب بالنور .

٧ ـ نور السابقة : كونه في الأول ، فقد أخبر أنه سيد ولد آدم .

٨ ـ نور التدلُّل : كشف له عن مقام القرب .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٠ .
(٢) المصدر نفسه . ص ٢٢٠ ـ ٢٢٥ .

٩ ـ نور التركيب : انكشف له به عن الغاية العظمى في التوحيد .

١٠ ـ نور المولد : كشف له عن سعادة مولده بالبرهان الفلكي الالهي السماوي .

١١ ـ نور الخلقة : كان يظهر بين عينيه النور الذي لا يخفى على أحد .

١٢ ـ نور التربية : ما كشف له عن العناية الحافظة له والعصمة الالهية التي لا يشترط فيها العقل وأسباب التكليف والعلامات .

١٣ ـ نور الانتقال : النور الذي كان يبصَر في عين أبيه وأمه .

١٤ ـ نور النهاية : نور ختم النبوة .

١٥ ـ نور التضمُّن : كشف له به أن الذي كان عليه أسهل وأكمل من الذي سلكه أبوه ابراهيم .

١٦ ـ نور التسخير : كشف له انه الغاية في السموات والأرض ، وأن القمر انشقَّ له ، والكواكب سخِّرت لحفظ نظام ملَّته .

١٧ ـ نور العادة : أظهر أنه الحكيم الأعظم في العدل وصلاح الأحوال وسياسة المنزل والتدبير المحمود .

١٨ ـ نور الأتباع : ما ظهر لهم من النصر بالسِنان فاستفتحوا بلاد الكفر من بعده .

١٩ ـ نور اللواحق : ما لحق من آيات أخبر بها وما في العالم من العجائب وفضائل أمَّته التي هي فضائله .

٢٠ ـ نور الجاه : كشف له أنه واحد الله في التخصيص ، والشفاعة تدلُّ على ذلك وأشباهها .

٢١ ـ نور الخطابة : كشف له انه هو الذي أوتي جوامع الكلم .

٢٢ ـ نور المقايسة : كشف له أنه أعلم الخلق بالله .

٢٣ ـ نور التفضيل : يكشف له عن قدره بالنظر للرُّسل ، ومقرّ بأنه سيد ولد آدم .

٢٤ ـ نور الاحاطة : يكشف له أنه عين المعنى المجموع الذي اليه تصل العناية العلمية والعملية ، وأنه أحاط بكل محمود محترم .

٢٥ ـ نور الحصر : يكشف له عن الخواص وعن المراتب وعن المنامات ، حتى عن أقصر ما يمكن . فله الوسيلة والدرجة الرفيعة .

٢٦ ـ نور العلامة والدلالة : كشف له صورة منتظرة ومعتبرة ، فان الكتب نطقت به والصنائع العلمية والكهانة وجميع علامات نبوءته .

٢٧ ـ نور الخصوصية : يكشف له أن لا مقام أمامه ولأمر ما بعده والسعادة الالهية .

٢٨ ـ نور الخير المحض : يكشف له عن كمال ما ظهر منه وما بَطُن له ، وأنه معصوم .

٢٩ ـ نور اللواء : يكشف له أنه ينشر مجده في القيامة .

٣٠ ـ نور الانفراد : يكشف له أنه خير متبوع .

٣١ ـ نور العبودية : يكشف له عن الاضافة الخاصة التي هي نفس المنعم فقط .

٣٢ ـ نور التزكية : يكشف له كونه حجة الله على العالمين .

٣٣ ـ نور المكانة الكبرى : يكشف له عن جلاله في التكميل والتحديد والتتميم وعوالم غير هذه ومعنى غير هذا كله .

وكما سبق لابن سبعين أن اعتبر الظافر بالاحاطة هو الأول والآخر والظاهر والباطن[1] ، فهو يدعونا الى أن لا نقول في النبي الا « انه النور المحض ، وله ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »[2] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥٤ .
(٢) المصدر نفسه : ص ٢٢٥ .

من العالم الأصغر الى الأكبر :

لا تمايز النفس والعقل والروح والأمور المتعلقات بها ، بعضها عن بعض ، على التحقيق . والخلاف يكون لما بين الانسان من تطورات .

وهذا الاتصال ذو المصدر الوجودي السيَّال الذي لا يقف ولا يختلف ، ليس سوى صورة في مظاهر الوجود الواحد ، اذ لا بدَّ لكل رجل من يوم وكوكب وساعة في ذلك اليوم ، وحكم لذلك اليوم .

ولتحديد وضع المحقق في هذا الاطار ، يقول ابن سبعين مخاطباً إيَّاه : « وأنت يومك يوم الأحد ، وساعتك أوَّله ، وكوكبك الشمس . . ومقامك التوحيد ، وأنت في وقتك فيه واحد الحال . فأنت أحدى من يومك ومقامك وحالك . . (لقد) استقام الموحد على صراط وحدته وتوحيده ، لأن الوحدة المحضة لا يمكن فيها الحيرة ، فانها لا تصح في أكثر من واحد . وهذا الصراط لا امتداد له ، وهو أقرب الى النقطة من الخط . . بحياتك لا تلتفت الى الموتى ، وبعيشك لا تتحدث إلا في عين الآخرة . وبحق الحق لا تسأل عن أهل الباطل »[1] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢١ والتالية .

الفصل الرابع
العالم الأكبر

يرى ابن سبعين الموجودات التي حصرها هذا الوجود ، والتي تظهر للحس ويجلوها الذهن والفكر ، ويتطرق اليها الوهم ، هي العالم على الاطلاق .

ويقول بأن ما يسمَّى « بالمقولات العشر هي العالم بجملته ، والعالم هو هذا المشار اليه » .

ثم يتجاوز ذلك الى أن « الانسان قد صح أن المقولات مجموعة فيه ولاحقة له ، ومحمولة عليه » . لذا يقرِّر أن « الانسان في العالم والعلم كلُّه متماثل . والمتماثل واحد مع مثله ، فالانسان والعالم واحد »[1] .

مهمة العلم :

الوجود المطلق ولا شيء سواه ـ ضمن هذا الاتجاه ـ موجود على التحقيق . « وجميع من قال : وجدت الاستغناء عن الله ، أو رأيت في الوجود غير الله ـ قل له : هذا من جهة العادة فقط ، أو من كونك لا تعلم الا المحسوسات ، أو من كونك توهَّمت أحوال المؤمن والكافر ، وكونك تقول الضرورة لا يختلف فيها أحد »[2] .

من خلال هذا الموقف يستلهم ابن سبعين مسوِّغاً للعلم في وجوده ، هو أشبه بمهمته الدائمة . يقول : « أي منفعة للعلم اذا كان الله في غاية الوضوح ؟ »[3] . أليس كل ما يخالف الوحدة محض الأوهام والحرمان ؟. فمهمة العلم ـ اذن ـ أن يكشف عن الواحد الحق .

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٠ وتاليتها .
(٢) و(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٨ .

أما العلاقة التي يرتّبها عبد الحق بين الانسان والله ، فتتمثّل في قوله : « الى الله أنت ، فلا سبيل أن تقول أنا وأنت وأنت وأنت ، أعني الذي أنت به له ، بل الذي هو أنت . وعند تحرّر ذلك قُلْ بذلك وبما يلزم من ذلك ، أو هو كل ذلك ، لكنه لكِذاب يدخل تحت جنس الشرف ولا مثله »[٤] .

فالعلم ـ بهذا ـ يصرف ويثبت وحدة التنزيه الى الموجود ؛ فالوحدة وحدته ، والموجود هو ، والوجود له ، وبه الوحدة لا توجد دونه ، ولا تنسب لغيره[١] .

أما خصائص العالم الذي وصفه ابن سبعين ـ في إطار تحديده مهمة العلم ـ فلا تظهر إلا بعد بيان منهج البحث العلمي الذي تبنّاه .

أ ـ منهج البحث العلمي :

الموقف النموذجي الذي يجب على الانسان أن يتخذه في سبيل تحقيق تلك المهمة المشار اليها ، هو التمكّن من وضع أن : « يا الله ، يا بدُّ ، يا حق : القبل والبَعد والقرب والبُعد والجهة والتوجُّه والاشارة والمشير والمسافة الذهنية والحسية مني وإليَّ ، وأنت المنزَّه عن كل ذلك . ولا مسافة بيني وبينك ، لأنك هويتي وآنية آنيتي ، بل آنيتك ولا آنيتي ، وهويتك ولا هويتي ، بل أنت أنت ، وقولي تجرُّم »[٢] .

البحث في العلم عند ابن سبعين المحقق ليس بحث تجريب ، فالاستقراء لا مكان 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 : « ان لأول في الوهم ، الآخر بمعنى الباطل في الحقيقة ، الظاهر بمعنى الكون للعيان ، الباطن بمعنى العدم في الجنان ، شاء وبه شئت ، لا بذات متميّزة ، ولكن بمظهر فيه منصرف إليه ، وهو لم يزل . كان وبه كنت لا بتقديم ولا بتأخير ولا بعلّة ولا بمعلول ، بل بحقيقة جامعة موضوعة لما يفرضه الوهم . ظهر

(١) المصدر ذاته ص ١٤٩ .

(٢)و(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .

وبه ظهرت لا بفعل ولا بغيره ، ولكن بهوية أو بقضية أو بذلك المختلف ، لا من حيث هو هو ، ولكن بما أنا هو »[1] .

ومن قال ذلك « فهو الظاهر والظهور والمظهَر والمُظهِر والمُظهَر ، وهو الكون والكائن والمكوِّن ، وهو الارادة والمريد والمراد »[2] .

ب ـ خصائص العالم :

حدوث العالم ثابت لله في الأزل ، وهو هو ، لأن « الحدوث واجب ، والحدث حق لازم لم يتجدد ، له التجدُّد ، فأين التجدد ؟ ما ثمَّ مَن يضاف اليه غيره ، فأين التعدد ؟ ينظر الضد لضده فيه بين الملاءمة والتودُّد ، والناظر والمنظور عينٌ في شرع التوحيد »[3] .

ويصرِّح ابن سبعين بأن « من رفع رأسه الى الفلك ، وتنزَّه في شكله ، علم أن الشكل المستدير أحلُّ الأشكال ، وهو مبدأ الكائنات الطبيعيات »[4] .

أما القول الفصل في طبيعة العالم فهو أن « العالم ميت بجميع ما فيه ، من مفارق للمادة وغير مفارق لها ، فلا حيَّ على الحقيقة إلا الله »[5] .

في البدء كان الحق :

يستنكر ابن سبعين حَيْدة العبد عن طلب الحق : « أفي اللاهي قدرة على الله ؟ » ، كما يرفض « المجاز » في معاملة الله ، ويقول : « لا موجود على الاطلاق لا يفتقر الى الله » ، مسوِّغاً ذلك بأن المجاز ليس كالحقيقة في القدم ، فلا حاجة للتعلُّق بالزائل[6] .

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٤٣ وتاليتها .
(٢) المصدر نفسه : ص ١٤٤ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٩ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .
(٥) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٤ .
(٦) ابن سبعين (م . ت) ص ١١٧ وتاليتها .

وباعتماد هذا الأساس الرئيس رفض أبو محمد نظريات الذين سبقوه في القول بما يطلق عليه اسما « الكليات والجزئيات » * ، مما يصنَّف في مراتب الموجودات . وأظهر أن جميع الأسماء ـ خلا الوجود المطلق ـ أوهام من أخبار الضمير ، فلا فائدة منها ولا طائل تحتها . كما رفض الأخذ بطريقة أي نظرية من السابقات في حدوث العالم ، على نحو ما سيبين بعد ** ، وأعرض عن جميع ما

---

* الكليات تسع مراتب ، هي من الأعلى الى الأدنى : الله ، العقل الكلي ، النفس ، الطبيعة ، الهيولى ، الجسم المطلق ، الفلك ، الأركان أو العناصر الأربعة ، المولدات .
أما الجزئيات فعديدة، تصنَّف من الأدنى الى الأعلى : المعدن ، النبات ، الحيوان ، النفس الناطقة ، العقل الفعال ؛ العقول المجرّدة . أو تصنيفات غير هذا التصنيف .

** ذهب التفتازاني الى أن عبدالحق بن سبعين «يصطنع في تفسيره للوجود نظرية في الفيض تشبه نظرية أفلوطين السكندري في فيض الموجودات عن الواحد ، والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلّته » (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠١) .
ولدى التدقيق ـ وبالمقارنة مع ما تقدم من اتجاه الوحدة المطلقة ـ يتبيّن ان هذا الاستنتاج مخالف لمعتقد ابن سبعين وفكره .
أما سبب هذا الرأي المخالف ـ على الأرجح ـ توهُّم أن ما كتبه مفكرنا في « بد العارف » عن الفيض ، انما هو رأيه الخاص في العالم ، يضاف الى ذلك الربط الاستنتاجي بين مواضع غير متكاملة في بينها مجزوءة من كتابات ابن سبعين . فقد تسنّى للتفتازاني تقرير القول بنظرية الفيض ـ دون تناقضها المتسقة معها ـ بعد ربطه المواضع الآتية :
١ ـ كلام ابن سبعين في استهلال « بد العارف » ، حيث استخدام في حطة الكتاب تعابير الفلاسفة وسواهم في التعبير عن الامتنان والرضى والدافع الباحث عن الوجود الحق ، ومنها تعبيرات نظرية الفيض .
٢ ـ كلام ابن سبعين في معرض اظهاره نقص نظرية الفيض وقصورها وعدم كفايتها في تفسير الوجود ، (بد العارف ص ٤٠) .
٣ ـ كلام ابن سبعين الذي يقرّر صراحة ودون لبس خطأ نظرية الفيض وعدم صحتها ، (الكلام على المسائل الصقلية ص ٧١) .
٤ ـ كلام ابن سبعين أثناء حديثه عن كيفية استخدام تصوّر الفيض بداية للوصول الى الوهم ، ثم ترك ذلك الوهم بغية الوصول الى تحقيق الوجود ، (م . ت ؛ الاحاطة ص ٤٤٦) مما كنت قد أشرت اليه في الفصل السابق .
يضاف الى ذلك صرف التفتازاني تعبيري ابن سبعين : « القصد الأول والقصد الثاني » الى معنيين لا يسيغهما مذهبه مخالفين لما يظهر في سياق تكرارهما في عدد من المواضع . فقد اخرجهما من حدود الاستخدام اللغوي الى الاستخدام الاصطلاحي .
مثال ذلك ما يقوله ابن سبعين عن رسالة « الصيحة نور النورية » : « فيدّتها للمحقق على الاطلاق ، وهو اجل الله بالقصد الأول ، وللرئيس المسائح النسبة النحيب المحب في الله ولأهله نور الدين بالقصد الثاني » (م . ت ص ١٠٨ .
ومثله قوله في حديثه عن الفعل الانساني : « فالخير في المحل والقصد الأول والشر بالتواجد والمضاف المضمر والقصد الثاني » (م . ت) ص ٢٤٠ .
وكذلك كلامه عن الطرق المنطقية في علم الكلام ، اذ يرى أن « فيه ما فوقه قوة الحدس ومن مخاطبته شعرية

قيل في هذا الموضوع لقصوره ، وأظهر اعتقاده فيه[1] . واعتبر أن لا موجود على الحقيقة إلا الله .

الله والعالم :

أقوال عبد الحق في العالم الأكبر منسجمة مع آرائه في العالم الأصغر مكمِّلة

= بالقصد الأول،ومنها ما يستند الى النقل والعقل » ، وغير ذلك متعدِّد في كتاباته يظهر الحد اللغوي للاستعمال .

ويؤكد ذلك اعتراف التفتازاني بأن مفكرنا « يرتِّب على قوله بالفيض نتيجة غريبة وهي أن الله لا يوصف بالنقص وحده أو التمام وحده ! » (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠٣) ، فمثل هذا القول لا تسيغه نظرية الفيض - حقاً ، لكن تسوِّغه النظرية التي استنبطتها لابن سبعين مذهبا. (انظر فصول هذا الباب ، من البحث) .

ودليل آخر على صحة ما رأيت ، الحيرة التي تظهر في كلام التفتازاني عن حصر مراتب الموجودات عند ابن سبعين - تبعا لنظرية الفيض التي ظن أنها مذهبه - حيث يقول . « وحدير بالذكر ان ابن سبعين لا يثبت على كيفية واحدة في بيانه لمراتب الموجودات ، أو في التسميات التي يطلقها عليها ، وما يثبته في مصنَّف من مصنفاته ، يثبت ما يغايره في مصنَّف آخر . أضف الى ذلك أنه يطلق أحيانا على المرتبة الوجودية الواحدة تسميات كثيرة تختلف في ظاهرها وتتفق في مدلولها » (كتابه المذكور : ص ٢٠٨) . لذا لم يتخلَّص من هذا التناقض البادي الا بقراره ان : « لن ندخل في التفصيلات الجزئية التي نجدها في مصنفات ابن سبعين عن أقسام الموجودات » .

ولقد أسهم في هذا الاتجاه الخاطىء الذي سار فيه التفتازاني بالوجهة ، مجاراته أستاذه الدكتور « ابراهيم مدكور » الذي صدَّر له كتابه عن ابن سبعين ، ناقلا بدوره عن « مرن » و« ماسينيون » القول بذلك ، وتبنَّاه .

يقول ماسينيون - كما يورد مدكور في كتابه « في الفلسفة الاسلامية » ج ١ ص ٦٢ - : « الله في رأي ابن سبعين أصل العقول المتصرِّفة في الكون ، صدرت عنه بمحض الفيض والانعام ، والعقل الفعال وهو أحدها يدير شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على الاطلاق . واذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائما الى الاتصال به ، ولا يحول دونها وذلك الا ادران الجسم وشهواته . فاذا ما تفرَّغ الانسان للدراسة والنظر ، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة ، وسما الى درجة العقل الفعال » .

وهذا يظهر مدى اختلاف ما قاله ماسينيون عن مذهب ابن سبعين وما أثبت في نصوصه ، وما أورده المؤلفون والمؤرخون وأعداء مفكرنا المضطلعون عنه ، حيث لم يذكر أنه قال بنظرية الفيض .

فاذا علمنا أن هذا الرأي قد جاء في مقال ماسينيون عن نقد ابن سبعين الفلاسفة في كتابه « بد العارف » ، اتضح السبب الذي يمكن أن يكون قد دعاه الى القول به ، مما أوضحت قبل . (انظر : **Archives Henri Basset II ,PP .124** نجيب العقيقي : المستشرقون ج ١ ص ٢٨٨ وما بعدها) .

والاكتفاء بذلك - على ترجيح الظن - كان قد دفع «مرن» ليقول بذلك (**Journal Asitique ,Vol .2 PP.124.**عام ١٨٧٩م) بعد أن نشر « أمارى » مقالة عن ابن سبعين في المجلة المذكورة (ص ٢٤٠ - ٢٧٤) عام ١٨٥٣ م ، وبعدها جاء الأب « لاتور » ونشر مقاله عن « ابن سبعين المرسي وبد العارف » في المجلة المذكورة (العدد ٩ الجزء ٢) عام ١٩٤٤ م . ونشر « كولن » في المجلة ذاتها (العدد ٢٢٢ ص ٢٠٤ وما بعدها) مقالا عنه أيضا .

(١) انظر : الفصل الثالث من هذا الباب .

لها ، بل ان النادر ايجاد إلماعة لأحد هذين العالمين مجردة عن الاشتمال على اشارة مرافقة الى الآخر .

ولا تتحصّل الرؤية الدقيقة لهذا العالم الذي يعيش فيه الانسان بغير الاطلاع على الرأي المذهبي المصنَّف ، الذي وضعه مفكرنا في الماهية الالهية ، والأصول التي يقرِّها لها .

أ ـ الماهية الالهية :

يدعونا ابن سبعين الى التفكير في الماهية على أساس أنها هي « التي قامت في العارض الأول الى حدِّ الحصر ، ثم أحياها النصيب الالهي الذي لم يصدر من كمية ، ولا تغيَّر بكيفية ، ولا تناسب باضافة ، ولا تجوهر بشكل ، ولا تشكّل في مادة ، ولا استند الى وضع ، ولا تمكّن في مكان ، ولا انجرَّ عليه الزمان ، ولا انفعل ولا خلاف ولا لغير ، بل فعلَ ذلك أو فعلَ منْ فعلَ من ذلك أو فعل من فِعْلِ منْ فعلَ ذلك أو فعل من فعل من ذلك ، أو كان بوجه ما ذلك »[1] . فهذا ما يشكّل الخطوة الأولى لتحقيق الماهية .

أما الخطوة التالية فهي : « اجعلها ماهية بنصيبها الوجودي ، ثم اجعل الكل ماهية وجودية . . فاذا جعلتها وجودية ، فحينئذ يمكن أن تغتبط بذاتك وبما بعدها » .

وبعد الغبطة ، خطوة رابعة تتمثَّل في أن « الكامل ، الذي يقول : ما بعد الماهية الوجودية ، لا الذي يقول ما بعد الطبيعة ولا قبل الطبيعة ، فان ذلك من جملة المراتب الوهمية ، بل المهملة الوهمية » .

وبعد هذا « عليك بالوجود العَرِيِّ عن الروحاني . وكما وصلت الى ما ليس بجسم ولا في جسم العري عن المعاد ، عسى تصل الى العريّ عن هذا العري

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٧ .

بوجه ، وبحسب ما أصَّلناه ، فانه لا يمكن للمعلوم أن يخرج عن المفارق أو غير المفارق »[1] .

فاذا ما استشف ابن سبعين استغراب ذلك منه ، سوَّغ ما ذهب إليه بالقول : « هيهات . هذه نكت يقال فيها هذا لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات ، فلو تشخَّص الوجود في موجود ما ، لكانت طبيعته مختلَّة ، وهذا الاخير فيه »[2] .

ويرتبط ذلك بالموقف القائل : « إنَّا ـ الآن ـ نقول : هو هو هو . ثم نقول : هو ، ونصمت . ثم نشير . ثم نقطعها . ثم لا ثَمَّ إلا الحق المحض . ثم لا إلَه إلا الله »[3] .

ب ـ احاطة الاحاطات :

بعد الحديث عن ضرورة خلع الوهم الناشيء في العقل عن العدد والنسبة والاضافة ، وما هو في منزلتها ، كيما ندرك الله على التحقيق بالاحاطة بالوجود الحق ؛ يعود أبو محمد لتوكيد امكان الحصول على هذا اليقين عن طريق العالم الأكبر ، فيثبت النتيجة تلك ذاتها : أن ليس ثمَّة الا الوجود المطلق .

ويتبع لهذا الشأن : « طريقة التحليل » فيردُّ العالم الأكبر الى العالم الأصغر ، ثم « يوحِّد » بينهما بوساطة « نفي التناقض » . يقول في رسالة : « فاذا اطلعت على علم الهيئة * وتخلَّصت لك هذه القسمة (قسمة الفلك الى أشخاص وكواكب وبروج * *) وجميع ما حلَّلت وقسمت لكي تتبيَّن طمأنينة

(١ ، ٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٧ وتاليتها .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٣ .

* هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيِّرة ، ويستدل من تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها لهذه الحركات المحسوسة ، بطرق هندسية . . وفي الاسلام لم تقع به عناية الا في القليل . (انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٧ وما بعدها)

** يستفيد ابن سبعين لتمثيل هذه القسمة من آراء « بلنياس » بكتابه سر الطبيعة وصنعة الخليقة ، من حيث تكوُّن الكون من محدَّب فلك الاطلس الى مركز العالم ودوام الحركة .

التأنيس ، وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة الى قبل نفسك ، تجد فيها جميع ما ذكر ـ بوجه ألطف ـ وهي له شبه أنموذج »[1] .

وينبِّه ابن سبعين ـ في هذا المسعى ـ الى أن ذلك يعني أن « تعود الى الاحاطة المذكورة التي خرجت عنها ، وأضربت عن تصوُّرها ، ثم تجد خبرك كأنه الكل ، وتسمع أمثلة الجميع فيه ، وكأنه احاطة أخرى » .

والخطوة الواجب اتباعها ـ بعدُ ـ أن « تنظر الى ذلك ، تجده يفتقر الى معنى ما غير معيَّن ، لكنه يعمُّه ، وذلك المعنى هو الاحاطة المذكورة ، ثم ترجع فتنظر القسم المشار اليه المدرك خارج الذهن ، والى القسْم داخل الذهن ، فتجد روح العالم الكلي وجسمه المطلق يحكمك في أمرك . والوهم في هذا الموطن تجده كأنه محيط بالاحاطة المتقدمة ، وهو من حيث يحيط وهماً ـ يماثلك ، فان الأعم والأخص والأكبر والأصغر لا يمنع الشبه ولا يصل المثلية عن طريقها ، وان تغاير المثلان بوجه ما من جهة المكان والزمان فلا يتغاير الوجود الذي يقال عليهما بتواطؤ »[2] .

غير أن هذا المسعى لا يكتمل ، ولا يصل الى حدود المناسبة في الوصول الى تحقيق الوجود احاطةً تخلِّص لنا المعرفة به ، من حيث هو ، الا اذا كلِّل بالرجوع « الى الوجود الذي ظهر عنه هذا ، هو فيه أو منه أو ما يمكن فيه أو ما وجبَ له ، فتجده أعمَّ من الثلاثة . فتكون احاطة الاحاطات »[3]

هكذا يرى ابن سبعين أنَّ لا مفرّ من الاحاطة ولا ينبغي للانسان أن يخرج عنها ، بل لا يمكنه ذلك لكونه كذلك[4] ، فهي نتيجة حتمية تحصل لكل موجود بغض النظر عن اختلاف التحقيق ، فكأنما هي التي تبحث عنه لا هو الذي يسعى اليها ، فيقول : « أينما تـولِّ فإليها يكن وجهك ـ حتى الى جهة الاضراب ـ وان

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٠ وتاليتها .
(٢) و(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦١ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٢ .

عين البعد من عين الاقتراب لأنها المتعلِّق والمتعلَّق معاً . فاجتمعت عليك وانجذبت اليك ، لأنك اذا صرفت وجهك عن الوهمية تقع في الأخرى ، فان صرفتها عن الأخرى التي هي الحقيقة لا تقع في غيرها لأنها جامعة . وحيثما تجد الضمير فينتقل من الافكة الصغيرة الى الافكة الكبيرة ، حتى يقف الحال به ، فالتي تحصر الجميع حصرَ الدائرة النقطة »[1] .

حقيقة العالم :

في هذا الموضع يغدو ضرورياً الدخول في التفصيلات الجزئية التي تكوِّن الأساس الذي حقق لابن سبعين حرية الحركة ، في الاستفادة من آراء أضداده المتمذهبين ومعلومات معطياتهم ، على نحو يجعل القارىء ـ في بعض الحالات ـ يتوهَّم أمراً في ثوب ضدِّه المعتمَد .

هذه الركائز التي نؤصِّلها ، تتبيَّنُ في ما يأتي :

أ ـ دائرة الوجود :

المنطلق الرئيس في النظر الى الموجودات من وجهة الوحدة المطلقة يظهر في قول ابن سبعين ، في رسالة : قدِّر أن الوجود كلَّه صورة واحدة محيطة بظاهره وباطنه ، وأن باطن تلك الصورة محيط بظاهرها ، وظاهرها موازٍ لباطنها ، وأن تلك الصورة المحيطة بالكل مشتملة على كل صورة ومحتوية عليها ، لا تشذُّ عنها صورة من صور الموجود ، لا ظاهرها ولا باطنها .

وقدِّر 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 المجاورَة والتباعد .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٢ .

وقدّر أن في مركز ظاهر الوجود نقطة صورتها صورة المحيط ، ونسبتها الى 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 ، لا من كل وجه لهذه النقطة . فان هذه النقطة مقابلة بذاتها لكل نقطة ، وليس كسائر النقط ، لأن كل واحدة منها لا تقابل بذاتها سوى هذه النقطة التي في عين الوسط ، وان حاذت غيرها فبوساطة هذه النقطة التي لها محاذاة جميع النقاط بذاتها[1] .

ب ـ المتصوِّر المطلق :

بعد الرسم التخطيطي الذي اصطنعه ابن سبعين للموجودات في دائرة الوجود ، يخطو نقلة الى الأمام ، ليربط بين الصور والمتصوِّر ـ الانسان ـ فلنستمع الى قوله : قدّر أن الصورة المحيطة بجميع الصور لها اسم ـ من حيث هي صورة في متصوِّر قائم بذاته وهي غير قائمة ـ وللمتصوِّر ـ من حيث هو بها ـ اسم ، ولما ارتبطا ارتباطاً لا يصح انفكاكه أبداً ، دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة ـ أي ارتبط الأخص بالأعم الى ان يشاء الله ـ ولم يصح الاخبار عن مطلق الصورة الا ومطلق المتصور صحبتها ، ولا عن محيط المتصور الا والصورة صحبته .

فالمتصور بالصورة ، يسمّى بظاهر الصورة ظاهراً وباطناً ، ويحكم عليه بكل حكم قبلته الصورة ، من اطلاق وحصر وغيبة وحضور وأحَدِيَّة وكثرة وجمع وتفرقة وسذاجة ولون وحركة وسكون الى ما لا ينضبط كثرةً من الأسماء والصفات .

فالصورة ، من حيث هي ، جميع التعددات والتنقلات والتحولات والتفاصل . وللمتصور ، من حيث هو لا من جهتها ، أن لا وصف ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا حدَّ ، وان كان له شيء من ذلك كله ، لكن بأول مرتبة صورية

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٠ وتاليتها .

اطلاقية ، فله الاطلاق والأحدية والجمع والسذاجة والسكون والثبوت وشبه ذلك . وللصورة ، لا من حيث هي لكن من حيث يفسد قيامها به ، نقائض هذه .

ولا حديث عن الصورة ولا عن المتصور ـ اذن ـ الا بقيد ارتباط بعضهما ببعض حتى لو أن نقائض تلك في أول مرتبة من مراتب الارتباط (الحضرة والكثرة والتفرقة والألوان والحركات والانتقالات) فلن يقع الحديث أبداً إلا عنهما معاً [1] .

ج ـ أنواع الحكم :

كيف ـ اذن ـ نصدر حكمنا على صورة من الصور ؟ وبأي وضع يمكن الحكم على المتصوّر ، طبقاً لما تقدّم ؟

للاجابة عن هذين السؤالين ، يتقدم ابن سبعين بقسمة للحكم تسلكه في أحد احتمالين ، ويذهب الى أن أحكامنا التي نصدرها ـ بعد أن نتامل الكلام المنطوق ـ نوعان [2] : .

١ ـ فان كان الكثرة والتعدد وأخواتها ، فالمخاطب به هو الصورة والخلق ، ولمتصورها وصفها . واذا رأينا التعدد والتنقل والحركة والولادة ، فذلك ـ أيضاً ـ للصورة والخلق .

٢ ـ وان غلبت الوحدة وأخواتها ، فالمخاطب بذلك المتصور والحق . واذا رأينا الوحدة والثبوت ولم يلد ولم يولد ، فذلك ـ أيضاً ـ للحق القائم به على كل نفس بما كسبت .

والحكم فيما يتعلّق بالنسبة للصورة والحق ـ كما يرى ابن سبعين ـ هو أن كل شيء هالك إلا وجهه ، لأن الأعراض ، وهي الصور ، لا تبقى زمانين

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٠ و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦١ .

أصلاً ، بل نتبدّل في كل نفس ، إما بمثل أو بضد أو خلاف ، لأنها فانية .

أما المسمّى فبناء يغاير توارد الأمثال في كل نفس[1] .

د ـ وصف المسمّى :

لا بد من عودة الى المسمى عند مفكرنا للنظر في بقائه المغاير توارد الأمثال في كل نفس . فما الأصل الذي أقامه في ذلك ؟ وما الذي تفرّع عنه ؟

يفيدنا ابن سبعين في هذا الصدد ، أن الظنّ يُعتبرُ « المثلَ الثاني » هو « عين المثل الأول » . والصواب ان ليس كذلك ، ولا ينبغي ذلك ، لأن القائم به كل يوم هو في شأن[2] .

ولتفسير ذلك يقول : « يريد الله كل نفس ، فيردد المثل بعد المثل ، ولا يشعر المحجوب بذلك ، فيظن أن ذلك الأول باقٍ . وهيهات ، فلا بقاء الا لله وحده ، والفناء لكل ما سواه بالذات في كل نفس »[3] .

ويميل مفكرنا الى اطلاق ذلك على نحو أشد ، فيرى أن ما ذكر ينطبق على الصورة الجزئية ، والأمثال التي قصدها ليست أمثالاً تماماً ، لوجود التغاير فيما بينها ، اذ مثل الشيء على التمام نفسه فقط .

هـ ـ مطلق الصورة :

فاذا تركنا الصورة الجزئية المذكورة ، الى مطلق الصورة ، طالعنا عبدالحق بلزوم الأخذ فيها برأيه ، حيث يرى أن بقاء مطلق الصورة ـ بعد الخلوّ من صورة ما ـ واحدٌ ، سواء كانت أمثالاً لها أو متضادات أو متغايرات : ذلك لأن المقصود عمران مطلق الصورة الوجودية صوراً .

وسبب هذا الاستنتاج هو أن «الوجود واحد، وهو القائم بجميع الصور، عين الخالي عينها على التعاقب . والصورة هي الهالكة دواماً ، المتعاقبة دواماً ،

---

(١) و (٢) و (٣) نفس المصدر السابق .

كائنة بائنة ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثة ، موجودة معدومة »[1] .

تمايز الماهيات :

وكما صنّف عبدالحق الحكم على المتصوّر ، مذهب الجزئي في اطار المطلق ، كذلك اصطنع تمييزاً بين الماهيات ، أفاده في الحركة المذهبية لأجزاء فلسفته . فقد رأى أن الماهية تتمايز بحسب ثلاثة احتمالات اعتبارية ، فتغدو الثلاث الماهيات متخارجة تبعاً لما هي به ماهيات[2] . وهي :

أ ـ الماهية المطلقة :

هي الماهية الأصلية ، واحدة من كل الجهات .

ب ـ الماهية المقيَّدة :

هي الماهية المنسوبة القائمة بالماهية الأصلية ، القائمة على كل نفس بما كسبت منها أنها لها من صفة وجودها حال وجودها وايجادها ، وأنها مقيدة بها ، وذلك صورة لها .

المطلقة لا يلزمها من المقيدة الا ما يلزم من المقوِّم والمتمِّم والمخصِّص فقط . أما المقيدة فواحدة من جهة معقولها الكلي ، وهي تتال على كثيرين بالنظر الى مشار ومعلوم معلوم .

هذا يؤدي الى أن النسبة القائمة المحاطة من المطلقة الى المقيدة هي ، ان كانت وجودية ، فهي هي وان كانت غير ذلك ، لم تظهر المقيدة من حيث ظهرت بل الظاهرة المطلقة ، وظهورها لها . ويقول مفكرنا : « هذا فيه بحث ، وليس بالقليل »[3] .

---

(١) و (٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

ج ـ الماهية الوهمية :

أما ثالث الافرادات في الماهية ، فيرتّب له ابن سبعين صنوفا متوّعة بحالات :

١ ـ ان كانت وهمية قريبة من الوجود ، وبعيدة عن العدم . فتكون من قبيل الشيء الذي تنصرف لوازمه الى ذاته . وتعود الى ماهيتها بالعرض ، وتبعد عنه بالوهم في المعلوم المفارق وفي المدرك بالطول والعرض والعمق .

٢ ـ ان كانت واحدة من حيث الماهية ، أي أنها لا يمكن فيها ـ بما هي ماهية ـ الا 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 »[1] .

٣ ـ أن تقال بازاء العدم ، أو بالمعنى الذي لا يقال فيه : انه لا من قبيل المعدوم ولا من قبيل الموجود .

٤ ـ أن تقال بازاء الموجود بالوجه الذي لا يقال فيه : عرض له الشيء ، أو عرض في الشيء ، وما أشبه ذلك .

٥ ـ أن يتوهّم أنها ثابتة في المكان المقدّر الذي منه في الذهن معنى ما يعرض له الوجود ، فيعود بذلك العارض موجوداً ، إما يشار اليه أو يعوّل عليه ، ويتطرّق اليه الوهم ويدلُّ عليه الدليل .

٦ ـ أن يقال انها أعمّ من الوجود أو الوجود أعم منها .

ولكن جميع ذلك من الوهمية لا يصح ، اذ الحق لا يكون الا المعلوم الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته ، وهي به ماهية ، فيه وبه أدركت .

---

(١) نفس المصدر السابق .

وهو أظهر لاحق نسبتها .

فاذا انتهى عبدالحق لمثل هذا الوضع المتداخل المتخارج ، استدرك أن « هذا كله عسير التحصيل من جهة العبارة ، ويحوم عليه ضمير العبد بحركة الاشارة المستلزمة لقوة صدقه بوجه ما لطيف »[1] .

ثم يتابع قائلاً : « وهذا كلام لا يسعني فيه الكلام ، ويسعني فيه الرمز والابهام » .

الموقف النهائي :

أما الموقف الذي يتخذه عبدالحق بن سبعين بعد هذا الوضع الاحباطي ، فهو ما يتضمّنه قوله : « لقد طال عذاب من بحث عن الله . وما أطيب عيش مَنْ أشار اليه أو وجده »[2] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٢٦ .

الفصل الخامس
ميتافيزيقا الاخلاق

علاقة الله بالانسان والكون في الاسلام ذات طابع خاص عملت تأويلات المتصوفة ، بتأثير العقائد والثقافات المختلفة ، على اضافة الكثير من الملامح إليه .

يظهر هذا الطابع في احاطة الوجود الالهي وفاعليته ، اذ « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم »[1] ، وهو « يضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء »[2] ، بحيث يندفع بعض المتصوفين (أبو الحسين النوري ، المتوفى ٢٩٥ هـ) إلى القول : « اللهم قد سبق في علمك ومشيئتك وقدرتك عقوبة أهل النار الذين خلقتهم . اللهم فان يكن قد سبق في مشيئتك التي لا تتخلَّف أن تملأ النار من الناس أجمعين ، فانك قادر على أن تملأها بي وحدي ، وأن تذهب بهم الى الجنة »[3] .

كما يظهر طابع هذه العلاقة في اقرار تفاضل الخلق في العبادة ، وطرق الوصول الى معرفة الله ، اتضاحاً وغموضاً ورمزية ؛ « أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب »[4] « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه »[5] .

ولهذا « سمح الصوفية لأنفسهم أن يعودوا بآرائهم في الكشف والعلم

---

(١) سورة المجادلة ـ الآية ٧ .
(٢) سورة النحل ـ الآية ٩٣ .
(٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٠٥ .
(٤) سورة الاسراء ـ الآية ٥٧ .
(٥) سورة المائدة ـ الآية ٥٤ .

الباطن والخوارق والكرامات الى الاسلام ، لأنهم أولى العباد بذلك . لأنهم ربانيون »[1] .

وهذا ما جعل « القشيري » يفسِّر كلمة « ربانيين » بأنهم : « علماء حكماء متخلقون بأخلاق الحق نظراً وخلقاً ، وهم فارغون عن الاخبار عن الخلق والنظر اليهم والاشتغال بهم »[2] .

وقد عرّف النوري التصوف بأنه « خلق ، وليس رسماً ولا علماً ـ لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علماً لحصل بالتعليم ـ ولكنه تخلُّق بأخلاق الله ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق بعلم أو رسم »[3] . وقال الكتاني : « التصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء »[4] .

وقد لخَّص ابن خلدون طريقة التصوف بقوله : « أصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة »[5] .

لذا ، يمكن اعتبار التصوف مذهباً في الأخلاق ضمن منظورين :

١ ـ انه يحقق غاية الحياة بتحقيق العبودية لله ، عن طريق التخلية .

٢ ـ يجيب على مصدر الالزام الأخلاقي بتحقيق الخير المحض الذي هو الله ، عن طريق التحلية .

وعلى هذا النحو نفسه يمكن أن نفهم بعض الأسباب التي حدت بلفيف من الباحثين للقول بأن المتصوفة كانوا في « شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه ، بل لعل النظر العقلي ـ لو وجد ـ لكان حائلاً أو معوِّقاً دون خصوبة تجاربهم أو شدة مواجيدهم »[6] .

---

(١) ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٧٧ .

(٢) رسالة القشيري : ص ١١٦ .

(٣) أبو الحسن النوري : وقد نقله نيكلسون في كتابه « في التصوف الاسلامي » ص ٣١ .

(٤) القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧ .

(٦) أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ص ٢١٠ .

ومهما يكن من أمر الأخلاق الصوفية عامة ، فانه لا بد من الاقرار بأن ابن سبعين قد عني في كتاباته الأخلاقية بالبحث في الأصول الحقيقية للفعل الأخلاقي ، بما هو فعل انساني ، وفي مدى انتسابه إلينا أو لله . وقد بحث ـ بالاستناد الى ذلك ـ احتمال الشر وانعدامه في الوجود ، والمنابع التي يصدر عنها ، والصياغات الممكنة له ، والنتائج اللاحقة وجوداً أو عدماً .

وتتسم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمسحة من الزهد اضافية ، هي انعكاس المعتقد الايماني الكامن وراءها . ولقد اعترف لأبي محمد خصومه أنفسهم ، بأنه « كان حسن الخلق صبوراً على الأذى »[1] . وفي ما سلف من سيرته بعض من الانباء عنه غير قليل .

صياغة قيمية :

يرى أبو محمد للأخلاق غايةً أساساً واحدة ، هي « تحصيل الكمال الانساني »[2] . ويجعل نتاج ذلك وضع الوحدة المطلقة على التحقيق ، داعياً الى الذكر ، بما هو زاد ينتفع به الانسان في هذا 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 علِمك وأرادك وعلَّمك وحكمك من كل الجهات . وهو بدُّك اللازم ، ووجودك الثابت ، والمُنْقَلَب »[3] .

ويلجأ الى تعليق العلاقة الأخلاقية بين المحصِّل والحق الذي لا يروغ ، ويرى أن الحق « هو الذي يسعدك ، وسعادتك رضوانه ، ورضوانه يحملك الى حضرته ، وحضرته تخزن ذاتك من ذلّ الكون المهلك ، والممكن القابل

---

(١) العسقلاني : لسان الميزان ج ٣ ص ٣٩٢ .
(٢) انظر الفصل الثالث من هذا الباب .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٨٢ .

المنقلب ، وتحكّمك في الرحمة والوجود المطلق ، وتصرّفك في المقيَّد ، وتطلعك على المقدَّر ، وتبلّغك الى أقصى الانسانية من جنس التخصيص وبحسب الأمور التي لا من جنس ما يكتسب ولا من جهة العادة والعلوم المألوفة الشريفة والأحوال المذكورة »[1] .

أ ـ انتقاد الأخلاق السابقة :

تمثّل مقامات الصوفية الوثيقة الصلة بالأخلاق سلّماً للقيم الأخلاقية السائدة في صفوف هذه الجماعة الاسلامية وفرقها ، يتفاوت شدة وانخفاضاً بالدرجة تبعاً لظروف المكان والزمان .

فالتوبة عن الذنوب ، والخروج عن المال وإيثار الفقر ، والزهد في الدنيا والأعراض عن ملذّاتها ، والورع عن المحرَّمات ، والصبر على المكاره ، والتوكل على الله والرضى بكل شأن ، والحرص على تعريض النفس للأحوال المتصلة بالعبادة الروحية ، ومراقبة الحق لحيازة شعور القرب منه ، والوصول الى اليقين الذي ليس وراءه مطلب ، كل ذلك يشكّل السلم القيمي الذي انتظم حياة المتصوفة عامة .

وأهم الدعائم الأخلاقية التي قامت عليها سلوكات المتصوفين ما يلي :

١ ـ ردّهم الأمر كله الى الله ، حتى جعلوا حقيقة محبة الله أن يكون العبد عند منع الله إياه ومنحه سواء ، وقد وهبهم هذا شجاعة وصبرا لا ينفدان . « قال اسحق بن ابراهيم السرخسي بمكة : سمعت ذا النون وفي رجليه القيد ، وهو يساق الى المطبق * والناس حوله ، وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل فعاله عذب حسن طيب »[2] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٨٢ .

* المُطبَق : السجن تحت الأرض .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٢٦ .

٢ ـ إدراكهم خطر صبوات النفس على الأخلاق ، الذي ألجأهم الى ألوان المجاهدات لكسر شوكتها . نقل « الأصفهاني » أن « محمداً بن الحسين قال : حدثت عن عبد الله بن الفرج العابد أنه قال له رجل : يا أبا محمد هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة ، فممَّ ذلك ؟ قال : ميراث الجوع ، مُتِّعتُ بك . ميراث الجوع ، متِّعت بك »[١] .

٣ ـ فكرتهم عن الدنيا التي هي « نصيب كل عبد من الهوى ، وما دنا من قلبه من الشهوات ، فمن زهد في نصيبه وملكه من هواه المذموم فهذا هو الزهد المفترض . ومن زهد في نصيبه من المباح ، وهو فضول الحاجة من كل شيء ، فهذا هو الزهد المفضَّل ، يرجع ذلك الى حظوظ جوارحه التي هي أبواب الدنيا منه وطرقها اليه ، فالزهد من محرماتها هو زهد المسلمين به يحسن اسلامهم ، والزهد في شبهاتها هو زهد المتورعين به يكمل ايمانهم ، الزهد في حلالها من فضل حاجات النفس هو زهد الزاهدين به يصفو يقينهم »[٢] .

إلا أن عصر إبن سبعين الذي كثرت فيه الفتن والأزمات ، وتفاوتت المواقف الأخلاقية والقيم فيه بسبب ذلك كثيراً ، يعرض علينا اختلالاً قيميا دفع أبا محمد الى موقف رفض ، هو إمتداد مواقفه الأخرى من الفقه والتصوف والكلام والفلسفة جملةً ، فاعتبر الأعراف السائدة والقيم الأخلاقية المألوفة في زمانه قاصرة عن درك الغاية الشريفة : حقيقة أن لا موجود الا الله ، بسبب من العيِّ الذي أصابها فأضحت كسيرة لا تفيد .

لذا أوصى أصحابه أن « اكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا ، وقولوا : عليها وعلى أهلها اللعنة ، فانها حقيقة كما سمي اللديخ سليماً . وأهلها يهملون حدَّ الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم ، قاتلهم الله أنَّى

---

(١) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٥١ .
(٢) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ٢ ص ١٩٢ .

يؤفكون »[1] . وسبب ذلك عنده أن الناس قد « غلبت عليهم أحكام الجهل ، وأكثروا من جمع الأعراض للولد والأهل ، وحرموا مزيَّة الرحمة والعون ، وأسعفوا بسيرة أبي جهل وفرعون » .

وقد حذَّر ابن سبعين من الاتباع المبتسر لدعاة الأفعال التي تدخل في اطار الأخلاق النظري ، ولفت النظر الى أن « طاعة الله مادة الفضائل كلها ، بل هي الصورة المقوِّمة بأنواع الخير المحض . . فلا تسمع كلمة كل ناصح ، وان كان يأمر بالتقوى ، حتى تسأل عن سيرته ويشهد له لسان التجربة والاختبار ، فإنه قد يسمع الحق من لسان المبطل ، من حيث الحق ومعه على أي حال »[2] . وعلى هذا الأساس حدَّد ابن سبعين الباعث الأخلاقي وما يتعلَّق به من معيار الأخلاق ، وصنَّف الناس تبعاً للخير والشر .

ب ـ الباعث الأخلاقي :

يتسم الباعث الأخلاقي عند أبن سبعين بالخير أو الشر ، بالإضافة الى شرف أو خسة الموضوع الذي يتعلّق به ، فاذا « كان الشيء الذي تطلبه الهمة جليلاً قيل في الهمة : إنها جليلة ، وإن كان خسيساً قيل في الهمة : انها خسيسة[3] » .

وهو يقول بأن لا بد لكل متوجِّه سعيد أو شقي أو جاهل أو غافل أو عالم من « خير ما يتشوَّق اليه في شأنه الذي هو فيه ويطلبه » . ويذهب الى أن الخير لا يطلق حقيقة ولا يعقل الا 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 ـ معيار الأخلاق : يلخّص ابن سبعين رأيه في معيار الأخلاق بقوله : « عليك بالسيرة الجميلة التي هي الأفعال المحمودة التي يدور الانسان عليها في حياته ، ويجعل وكده أن يفعلها ويتخلَّق بها ، ويعامل بها ذاته وغيره ، ويجعلها مقدمته لمقاصده الكريمة[4] . معتبراً في هذا الشأن « الاستقامة هي رأس العمل مع

---

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٠٢ .
(٢) ابن سبعين : (م.ت) ص ١٩٣ .
(٣)و(٤) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٤١ .

العلم وزوال الكسل والملل » .

ويفيد أن « من يقول الحمد لله على كمّاله في عبده ، يمكن أن يدخل في زمرة الكُمَّل . بل الكامل هو الذي يقول : الحمد لله على ت وعلى م وعلى ك »[1] .

٢ ـ **الغفلة والجهل** : ثم يفرِّق في الاصطلاح بين الغفلة والتغافل ، مساوياً بينهما على المستوى الأخلاقي ، فالغفلة والتغافل « يستلان الخير ، ويخصِّصان الشر » . ولقد قدَّم تسويغاً لاعتباره الغافل والمتغافل واحداً ، فقال : « أن الغافل تؤديه غفلته الى الفساد ، والمتغافل يؤديه تغافله الى الفساد ، فقد اتفقا في المحصول الذي هو الفساد ، وليس ينفع المتغافل معرفته بما تغافل عنه اذا لم يستعمل فيه ما يجب . ولا يضرُّ العاقل جهله بما لم يعلم ، اذا لم يعمل فيه ما يجب ، لأنهما قد اتفقا في الاضاعة ، وتباينا في العلم والجهل »[2] .

٣ ـ **الخير والشر** : وقد صنَّف الناس ، تبعاً لمنظوري الخير والشر ، في ثلاثة أنواع[3] ، هي :

١ ـ رجل هو الحق المحض ، وخبره يتوقف قطعه وهذا لا يصح .
٢ ـ رجل هو الباطل المحض ، وخبره لا يقف في شيء ولا يقف له شيء .
٣ ـ رجل من السابقين .

ورأى أن من قام به خوف الله فعليه أن لا يلتفت للأفعال ، لأنها ضعيفة الاعانة قوية الضجر والضرر .

فإن عزم الانسان الباحث على الخوف . فذاته أولاً ، فانها تحيل اليها كل

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٦٦ وتاليتها ، وانظر : دلالات الحروف في التصرف بالطبيعة في هذا الفصل .
(٢) المصدر نفسه : ص ٢٤١ .
(٣) ابن سبعين : (م.ت) ص ١٦٧ .

التعلُّقات . وفي نفس العذاب عين العافية ، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة [1] . والنبيه هو الذي لا يقنع من الله بجميع أفعاله ، ولا يطلب منه الا الذي يحمل منها الى الذات ، ويعيِّن اللذات الصادرة عنه [2] .

ويعلن ابن سبعين ـ بعد ذلك ـ موقفه تجاه الباحث عن الحق وواجده ، فيقول : « سررت بمن حذقته العلوم وهذَّبته هداية المعارف ، ودَّبرته نهاية العارف . وآمنت بمن وجد الحق فلم يجد بعده ، ولا وجد قبله ، مع كونه قبل أن يجد وجد ، وذلك ذلك ذلك أسرار الله خزانتها فؤاد الثابت السليم [3] » .

ثم يطلعنا على رأيه في أخلاقية الفعل الانساني ، بقراره أن « كل ما يفعله الانسان من خير او شر ، إذا اعتبر من حيث الحكمة والفطنة والجبروت ، حُمِد واستحسن وعظَّم ونسب الى الخير بموصوفه والى الشر بفعله (إن كان فعل شراً) . فالخير في المحل والقصد الأول ، والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني » [4] .

وهذا يعني أن ابن سبعين يعتقد أن « الشر ، والخير ، والكمال ، والسعد ، والنعمة ، والرضوان ، وما أشبه ذلك ، من الأسماء المترادفة » [5] .

الخير ومتعلقاته :

مرَّ معنا أن عبد الحق يعتبر الخير هو ما يتشوَّق اليه كل شيء في شأنه الذي هو فيه : وبه يتمُّ وجوده ، ولا بد من تفصيل الكلام فيه بحسب ما يظهر لنا ، وبحسب ما يوجد في الاشياء ، كيما يتسنى لنا الاطلاع على متعلقاته المتعددة .

---

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ١١٢ .
(٢) ابن سبعين : (م.ت) ص ١١٣ .
(٣) ابن سبعين : (م.ت) ص ١١٥ .
(٤) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٤٥ .
(٥) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٧١ .

أ ـ أنواع الخير :

يقسم أبو محمد الخير المطلوب ثلاثة[1] . هي :

١ ـ الشيء الذي يُراد لأجل ذاته ، ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل غيره . وهو الخير المطلق ، الوجود الحق .
٢ ـ الشيء الذي يراد لأجل ذاته ولأجل غيره ، كالعلم .
٣ ـ الشيء الذي يراد ويؤثر أبداً لأجل غيره ، ولا يؤثر أصلاً ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل ذاته ، مثله الدواء المُرُّ للشفاء .

ويورد مفكرنا تقسيماً آخر للخير ، بحسب وجوده في الشيء ، فيسميِّه بالذاتي والعرضي ، ويجعل لكل منهما دلالة :[2]

١ ـ الخير الذاتي : إذا كان في الأشياء بالذات ، كالعلم للهداية .
٢ ـ الخير العرضي : إذا كان في الأشياء بالعرَض ، كوقوع حجر على خُرَّاج فيفتحه .

لكن أبن سبعين ـ بعد ذلك جميعه ـ يرى أن الخير المحض ـ وحده ـ مطلوب العقلاء ، فالعاقل متى رأى الخير الواجب ترك الممكن[3] .

ب ـ السعادة :

ومما يتعلق بالخير السعادة ، فهو سببها ـ كما يقول ابن سبعين ـ توجد عنده أو به أو معه أو غير ذلك من النسب الممكنات .

وفي طريق السعادة المتحصِّلة عن الخير درجات ثلاث[4] ، هي :

---

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٤١ وتاليتها .
(٢) إبن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .
(٣) ابن سبعين : (م ت) ص ٢٤٢ .
(٤) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٥٤ .

١ ـ الابتداء : يخرج الانسان عن الشر المحض الى الخير المشترك الذي لم يخلص صاحبه ـ بعد ـ عن شوائب الشر ودواعيه .

٢ ـ السلوك : يترقى الانسان في الخيرات باتجاه الأعلى ، مثبتاً الفرق ، متوهماً الاضافة .

٣ ـ الوصول : يخرج الانسان عن وهم الاضافة ويتحقق بأنه عين الخير المحض ، ويصل الى السعادة .

ويضيف ابن سبعين الى ذلك قوله : « الخير هو المحبوب عند جميع الناس ، وله يطلب الكل ، وعليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم * [1] .

وقد وضع مرتبتين وسيطتين بين السعداء والأشقياء[2] ، هما :

١ ـ الصمّ السعداء : هم الذين حصلوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنة ، وتخلّقوا بها واستجابوا لله ورسوله بغير هوية الانسان . فانهم فهموا أمثلته ولم يكشفوها ، وهم الذين يخاطبهم التعليم ويتكلم معهم بالشك المضاف الى ارشاد التنبيه .

٢ ـ **الصم الذين توسطوا بين السعداء من الصم والأشقياء** : منهم الفلاسفة . وأنواعهم هي النوع الأول : كل من يُحمد قبل الشريعة وبعدها .

النوع الثاني : من يُذمُّ قبل الشريعة ويُحمَد بعدها .

النوع الثالث : من يحمد قبلها ويذم بعدها .

النوع الرابع : هو الذي تحته ضد الأول .

---

* أضاف التفتازاني كلمة : « المحض » بعد كلمة الخير في هذه العبارة ، فسبب ذلك تحريفاً لمقصود ابن سبعين منها ، والتوقف في الشطر الأخير منها : (عليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو (مذموم) يظهر غلط هذه الاضافة ، حيث ان الخير المحض ليس غاية صاحب المذهب المذموم ، بل الخير النسبي . ولهذا قال ابن سبعين : ان الانسان « يترقى » في الخيرات باتجاه الأعلى ، مثبتاً الفرق ، متوهماً الاضافة . ولهذا ـ أيضاً ـ فرّق في مراتب السعادة .

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٥٤ .

(٢) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٦٧ .

ج ـ اللذة والألم :

وتحدَّث عن اللذة التي نحسُّها بتحصيل الخير ، وقال : إنها « زائلة حائلة » فيما يخالف تحصيل الخير المحض ، لكنها « مركوزة في جوهر السعيد ، تصدر منه عنه . ويجدها اذا انصرف الى نفسه ، واذا ترك حواسه ، ورفض العالم المحسوس وتشبَّه باللطيف منه ، وكان كالمفارق عنده ، وتوجَّه بالمفارق الى المفارق[1] .

واعتبر ـ من جهة ثانية ـ أن « سبب الألم هو بعينه سبب اللذة ، لأنها بالنظر اليها تحيل الأحوال كلها الى الخير والسعادة . وهذه في نفس الولي نفس اللذة : فإن كان الحسُّ يتألَّم ، وقد يستغرق في جلالها ويفوته الألم ، وقد يتصرَّف في نفسه فيرفع ، وقد لا يطلق على الولي : إنه يتألم ـ مع التحصيل المحض ـ، وقد يطلق بوجه ما[2] » .

وكيما يتحقق لآبن سبعين الربط بين اللذة والسعادة على نحو خاص ، عرض للذة عند الفلاسفة ، ونقد آراءهم فيها، فاتحاً السبيل أمام المحقق المقرب ، متخطياً زائداً فضلاً :

١ ـ **ضد الفلاسفة** : يفيدنا عبد الحق أن الفلاسفة تضع « للنفس الحكمية » لذَّات ثلاثاً تتحقق في ثلاثة أوضاع[3] ، على النحو الآتي :

الأولى : لذة الوقوف على حقائق الأشياء بما هي ، وصلاح الحال فيها ، وحصول المطالب الروحانية ، والتصور التام ، والتصديق المستقيم الثابت ، واتصالها بالعقول الفعالة فيرجع العلم والعالم والمعلوم واحداً وتتصف بالكمال الانساني ، ويخلص جوهرها حتى تصير مفارقتها مفارقة تامة ، ولا تحتاج الى تجريد غيرها لها .

---

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ١٧٩ .
(٢) ابن سبعين : (م.ت) ص ١١٢ .
(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ .

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 لا خلاف فيه ، وان تنوَّعت الموضوعات ، فالجوهر واحد ، ولا خلاف بين : العقول التسعة والعقل الفعال والنفس الكلية والنفوس الجزئية والمفارقة الروحانية .

الثالثة : لذة معرفة الحق ، الواجب الوجود ، والسرور به ، والغَناء في حبه ، واستحقاق آنيته لجميع الآنيات، 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 بغلط أولئك الذين قالوا : إن السعد والمعراج والوحي في اتصال النفس بالعقل الفعال[1] .

٢ ـ مع المقرب : بعد نقد ما ذهب اليه الفلاسفة في اللذة ، يعرض ابن سبعين مذهبه فيها بإلماعات ، فيرى أن المقرب أو المحقق لا يعقل للسعادة ماهية في نظره ، اذا تمَّ عنده معقول الانسانية ، ولا يعقل للانسان هوية الا بالقرب من الأول الحق . وبقدر مرتبته من الأول تكون سعادته ، وحيث ينتهي علمه، تنتهي سعادته .

ويرى أن اللذة لا تصح الا بالسعادة ، «والسعادة هي معرفة الحق وما يجب من أجله ، وهذا لا يتم الا بالواجب الوجود الذي هو الأول الآخر والخير المحض

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ .

والسعد واللذة ، وهو البدُّ الذي يلزم لكل موجود سواه[1] » .

فالمحقق يتجاوز وهم الاثنينية بإطلاق الوحدة ، ويرى أن الخلق عين الحق ، فلا اتصال ولا انفصال .

ووضع اللذة ـ عنده ـ فيه حالتان[2] :

١ ـ قد تكون اللذة تابعة ، وهي النفسانية التي يكون الأصل فيها المقام والأدراك ، وهي الواردة عن محرك العلم .

٢ ـ قد تكون اللذة غير تابعة ، وهي التي ترد صورة روحانية وكأنها معقول جوهر المدرك ، وذلك أن المتعلق هناك وما هو شيء غير محض الوجود .

ويقول ابن سبعين بأن سعادة المقرب « لا يفهم من مدلولها ما يفهم من السعادة ، فلا يطلق عليه سعيد ، إذ الأشياء على حقيقتها عنده ، وهو بالجملة في حروف التقديس والعبودية الخلافية والدعوة الماحية »[3] .

د ـ النعمة :

وضمن هذا الاطار ، إطار الحديث عن الخير ومتعلقاته ، يرى مفكرنا أن « نعمة المنعم الذي أوجب شكره علينا وأرسل زائده الينا ودلّنا عليه به وجذبنا بفضله 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 الى الآخر ، ثم تعود الى الأول وتعم الحظّ كله ، وتطلع بالتركيب منها عليها بها اليها ، وتنزل بالتحليل كذلك .

فمن حقق ماهيتها وطلبها بالواحد الأول الذي لا أول له ، تجوهر بالجوهر

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ .
(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ وتاليتها .
(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

المذكور ، وحكم ما بعده ، وتصرف فيه بالنعمة المذكورة .

ومن طلب ماهية ماهيتها وجدها بين جوهره وتعلُّقه .

ومن طلب ماهية ماهية ماهيتها وجد المنعم ، وظفر بالفيض السيال ، وكان هو النعمة بعينها[1] .

هـ ـ الرحمة :

أما الرحمة فهي أساس الثواب والعقاب عنده . « ومن نظر الى الرحمة وتعلق باسم الرحمن ، وفكّر بالرحمانية ، طاب عيشه وحسن أنسه وأنيسه وسبح في بحر الرجاء »[2] .

ويذهب مفكرنا الى أن « حسن الظن بالله » يقول : « كل موجود بالله تعالى تقال عليه الرحمة ، وتقوم به ، وتفعل فيه ، وتلحقه ، فيقول : ولا بدَّ للنار أن يعدم عامرها ، فينتقل بذلك الى أحسن حال ، ويستدرج بالرحمة الخاصة الى الرحمة العامة »[3] .

ثم يتجاوز ذلك الى النقطة الهامة التالية اذ يقرِّر أن « الرحمة هي الفاعلة ، ولها يُرجع ، ولا يعتبر العمل معها ، وبها يدخل الكل الجنة . فان الله لا يجب عليه شيء » .

ويفسرِّ الاختلاف القائم بين الأحكام التي نطلقها على الفاعلين بما فعلوا ، بأننا « اذا قلنا : هذا دخل (الجنة) بعمله ، وهذا أعطي على عمله الصالح الدرجات السنية ، وهذا جوزي بعمله ، وهذا من الأبرار ، وهذا من المقربين ، انما قصدنا بهذا كلّه القصد الشرعي » . ويخطو الى تبيان رأيه ، فيرى أن « القصد

---

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٠٦ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٤ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٤ وتاليتها .

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 »[1] .

و ـ التوبة :

ثم يوسع ابن سبعين ـ بعد الذي تقدّم كله ـ مجال التوبة دون تحفُّظ ، ويرى أن « ابواب الله المفتوحة لا نهاية لها ، لأن مواطنها لواحق القدرة الالٰهية والفيض الالٰهي والامكان المطلق ، ومفاتحها تخصيصه أو طريق تخصيصه . . والقناعة من الله حرمان »[2] .

وقد تحدَّث عن التوبة ، تبعاً لمراحل تحصيل السعادة التي ذكرت ، فرأى أن السعيد هو الذي يجعل التوبة ممتدة مع نفسه ونفَسه ، ويأخذ نفسه بمنادمتها . وذهب الى القول[3] :

١ ـ فعل التوبة في « البداية » اخراج الشرير من الشر المحض الى الخير المشترك .

٢ ـ فعلها في « السالك » نقله من الخير المضاف الى مضاف آخر أرفع منه .

٣ ـ فعلها في « الواصل » ثبوت الخير المحض ، وهذا يعني رفعه من الخير باضافة الى الخير الذي لا اضافة فيه .

ولقد اعتبر « التوبة هي الكون وهي القيامة الخاصة ، وهي الحشر العرضي ، وهي المقدمة على نتيجة النشأة المعروضة ، وهي الحدّ ، وهي الفصل ، وهي السلام المطلوب ، وهي رأس التدلُّل ، وهي مفتاح الرسم القديم في مذهب أئمة التعليم . وفيها سبع خواص »[4] . أما هذه الخواص فهي :

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٧ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٤ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٧١ .

١ ـ تفيدك في زمان العزم التحدُّث اذا خلوت ، وترسل لك فهم الصور ، وكل شيء تجده في الأحكام يحيلك عليها .

٢ ـ تفيدك الكشف ، فان برجوعك الى الله رجعت بروحك لا بجسمك ، فان صدقت أبصر الروح عالمه في الحين .

٣ ـ تفيدك لذة المناجاة الكامنة في ماهية جوهرك ، فان شأنك يلحق أول كلام الله لك في شأنك .

٤ ـ تفيدك بالاذن الدخول على حضرة صورتك التي هي بالقوة تصديقك وبالفعل في منقلبك .

٥ ـ تفيدك الدخول في الحضرة المذكورة وتحضر فيها مع الحاضر ، وهو يحضرك في حضرة النظام القديم .

٦ ـ تفيد الحضور المضاف مع القديم ، وترشدك الى الكفِّ وتحضُّك على نوم أهل الكهف المعروف بالسكينة .

٧ ـ تفيدك المنقلب الى هناك الذي بتكرار حكمه تصل وتخلص مرام شوقك ، فانها تقطع التعلق ، وتقيمك على الحق ، وتعاين الحق بالحق ويحبك بمكان مائدتك العاجلة ، ويلهمك لتصرفها ببعض حروف الصور ، وتقررك على الحضور معه من غير اضافة .

ثم تتبدَّى نكهة الأمل الذي لا حدود له ، وليس فيه شك ، ممزوجة بالتسليم والارجاء والتجاوز والاستباق والتصريح ، فاذا هي دعوة الى الصمت أو ضدِّه . يقول مفكرنا : « التوبة والقبول والممكن والواجب ، جميع ذلك قد كان قبل الكون ، وقد أسعف بها التائب ، وقد وقع وقُبلت توبته في الأزل أو بضدِّ ذلك . والكلام في المعلوم ضرب من ضروب الجهل . فافعل الخير وفوِّض الأمر لله

تعالى »[1] .

السلوك والتربية :

أجاز ابن سبعين في طوايا فلسفته الأخلاقية للانسان أن يأخذ بعدد من السلوكات التربوية ، التي تروض النفس للوصول الى السعادة ، فتصل بها الى شاطىء الأمان ، الوحدة المطلقة ، فيحقق بذلك الوجود الواجب ويغدو هو هو . وأهم ما عرض اليه في هذا السبيل : السفر والتصرُّف في الطبيعة .

أ ـ السفر وتعاليمه :

صرف غالب الصوفية اهتمامهم بالسفر في الطريقة ، الى غايات عملية ، قصدها كبح جماح شهوات النفس واذلالها . أما عبد الحق بن سبعين فقد أهمل هذه الغاية بالتجاوز الى اعتبار الغاية هي التحقق بالوحدة ، وليس الوصول الى نموذج خلقي يتناسب وحال التقى أو الايمان أو الاحسان ، كما رأتها الصوفية السابقون ، فكان له في ذلك توقُّفات :

١ ـ **المجاهدة** : اكتسبت المجاهدة عند أبي محمد دماً يجري في شريان مخالف للشائع جديداً ، اتَّسم بميسم الوحدة المطلقة انفراداً وتميُّزاً ، فأينعت معانيها وربت .

يقول في رسالة : « من أبصر مقصوده كفَّ عن سواه لأنه سواه ، وشرط من سُوى واستوى قطع وهم السِّوى . من قرَّبه الله يقول : الله فقط ـ ويتبع هذه الكلمة باهمة قبل النيَّة ، ويحرِّر قضيته البسيطة باطلاق الهوية على الآنية ، ويمدُّ خطَّ تأمله ، ويقبضه ايضاً ، وخفَّف عن نفسه حمل وهم : هذا ، وهو ، وذلك ؛ وقال ما قال الله ، ثم استقام لا على مدلول الأمر ، بل على فيض الأمر عز وجل »[2] .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٥ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢ .

٢ ـ **التقويم** : فاذا ظهر النشوز عن الوحدة ، فلا بدَّ من التقويم وتشديد المجاهدة والبذل ، ويكون هذا باتباع الوسيلة الآتية :

« غض بصر ادراكك عن غير الله ، ثم قل لنفسك : يا خسيسة المنزلة ، متى ثبت سواه حتى تستريبي فيه وتغضِّي بصرك عنه ؟ هو الله ، فلا هو الا هو ، ولا يمكن غير ذلك »[١] .

أما اذا كان الآخرون مَنْ بَدَر منهم الحيد والانحراف ، فالتقويم لازبٌ أيضاً ، والأسلوب فيه ما يبيِّنه الكلام :

« القريب اليّ منكم . . من يطلب الذات بعد الأدب مع الصفات والأفعال ، ويغبط نفسه بالمشاهدة في القوم والرَوْح في كامل الأحوال . وكل مخالف بان منه التخلف والفساد ، وان كان من اخوانكم ، فاهجروه في الله . ولا تلتفتوا اليه ، ولا تسلِّموا له في شيء ، ولا تسلِّموا عليه حتى يستغفر الله العظيم بحضور الكل منكم ، ويرضى عن نفسه وحاله وعنكم ، ويخرج عن صفاته المذمومة ، ويترك نظام دعوته المحرومة »[٢] .

٣ ـ **السلوكية المثلى** : فاذا تركنا الأصول التقويمية عند مفكرنا الى الأصول التي يرسمها لقيام الفرد والمجتمع ، كفالةَ اطمئنانٍ ، وتحقُّقَ وجود ، ألفينا الذي لديه شيئاً غير كثير ، لأنه لم يكن ليهتمَّ بالمسلك العملي مدى اهتمامه بالأساس النظري . فلنستمع الى لمحاته في هذا الشأن[٣] :

❊❊ لازم الأدب ، واذا كان كل شيء في موضعه جاء نصر الله والفتح من كل الجهات .

❊❊ الملك يحترم ، ولا يشارك في رعيته .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٦ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٠٢ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٨٥ وما بعدها .

* * أي حاكم امام لا يعاند ولا يسلم لمن يزعم أنه يكوِّن قدرة الا ببيِّنة علمية وأخرى عملية . ويسمع منه ان كان يحب ذلك بوجه ما ، بحيث لا يخجل ، ثم يلحق بما يجب في ذلك .

* * والشاب يلزم الوقار ويجعل بيد كل برٍّ تقي . ويقابَل بما يظهر عليه ثم يخُبر ان كان كالغالط والمتغالط .

* * والشيخ يوقَّر ، ويصبَر على جهله ـ ان كان كذلك .

* * والمرأة تدبَّر مثل الرجل ، لأن الاسلام يطلق عليها بمثل ذلك . غير أنها تحُجب وتحفظ وتدرج معها في الوصية . ولا تذاكر في غوامض العلم الا ان كان ذلك منها طبيعة ، أو تقوم بها شبهة .

* * ويعلَّم التلميذ أنواع المجد وأسبابها ، ويفرح بتجريده حتى يكون مشروح الصدر طيِّب النفس شديد الاغتباط .

ب ـ التصرُّف بالطبيعة :

قال المرسي ابن سبعين بالانتفاع من الرياضات العملية للتصرف بالهمة في عالم الطبيعة ، عن طريق الرجوع عن الحس الظاهر الى الباطن ونزع الأوهام ، وعن طريق استخدام مكتسبات علم الحروف (السيمياء) والاستفادة من أسرارها ، على نحوٍ 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 ادراك شيء منها ، والروح من تلك العوالم »[1] .

وحكى ابن خلدون أن « هذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المشاهدة

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦١ .

فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية تصير طوع ارادتهم » . وأفاد أن : « هذا الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة ، وان لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة وغيرهم من المرتاضين » . والفرق بين هذين الكشفين هو أن : « الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً الا اذا كان ناشئاً عن الاستقامة » . لذا لا بدَّ من الاعتراف أن : « ليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ، رداً وقبولاً ، اذ هي من قبيل الوجدانيات »[1] .

١ ـ **التخطي** : وقد ذمَّ أبو محمد لفيفاً من الطرق الكثيرة للتصرف بالأكوان في علم الحروف ـ سواء ما دخل في سبل المشارقة والمغاربة ـ قبل أن ينحاز عنها الى طرق « حكماء الهنود واليونان في روحانية البروج والمنازل والكواكب ورؤساء الطبايع » في التصريف وتحصيل السعادة .

فقال : ان السيمياء « خمسة » أقسام : الكاذبة منها التي يذكرها مسلمة ! المجريطي صاحب رسائل اخوان الصفا . والمشكوك منها الذي يزعم ابن مسرة أنه وصله . والصحيح منها : الذي اذا وصف للفقيه سماَّه كرامة ، واذا ذكر للحكيم سماَّه تصريفاً ، واذا ذكر للمقرَّب سماه فتنة »[2] .

وصرَّح أنه « اذا حضر التحقيق والمحقق فكل علوم الملَّة كناية عنه ، وحاملة اليه ، وباحثة عنه ، وراغبة فيه ، ودائرة حوله »[3] .

وقال : ان ذلك يجب أن يصاحب بوجود شيخ مرشد . وحدَّد علاقة الشيخ بالمريد قائلاً : « وحبيبك من يدبِّر أمر اخرتك ، ويعينك عليها ، ويذكرك بها ، ويهجرك ويصلك من أجلها »[4] .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٧٠ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٦ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢ .

٢ ـ **الأصول** : يذهب الأندلسي المغربي ابن سبعين الى أن « كتاب الحروف الوضعية المربوطة بالصور الفلكية والعمل الذي عليه مدار المجتمع وفيه أسراره (هو) مقدمة الكلام المعتمد عليه في الرُّبوط والانتظام الذي هو جامع له في المبادىء والأحكام ، لأن سمعته الروحانية لا يعصيه منهم (فيها) أحد »[١] .

ويشمل علم الحروف وضع الحروف الهجائية على ترتيب أبجد ، باعتبار « أن لها أسماء مشتقة من القدرة ، وقد نطقت القدرة بها ، فقال تعالى : آلم ذلك الكتاب ، وقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، وغير ذلك »[٢] .

فالثمانية والعشرون حرفاً « التي هي حروف المعجم هي سرُّ الله تعالى في الوجود وهي على شكل الانسان . وهي كالشخص القائم التام الخلقة المجموع من قسمين : روح وجسد . وقد أودع الله منها في أوائل السور حروفا مقطَّعة ١٤ حرفاً فهي كالروح ، والباقي منها كالجسد . فكما أن الروح خفية في الجسم باطنة فيه كذلك سرُّ هذه الحروف ومعانيها مخفية في القرآن ، لأنه ظاهر وباطن ، فظاهره أحكام وفرائض وحلال وحرام وأمر ونهي تختص بأفعاله الأجساد ، وباطنه نور تختص به الأرواح »[٣] .

ويحصر المشتغلون بعلم الحروف بدايات السور القرآنية من هذه الحروف ، بما يتراوح بين حرف واحد وخمسة أحرف ، ويرون أن الابتداء بالواحد ـ وهو الألف ـ ثبات توحيد الله وله المثل الأعلى في السموات والأرض . والاثنان هو ما بدأ من نوره وهو الابداء الأول وهو العقل . وأما الثلاثة ـ الابداء الثاني بأمره ـ النفس . ثم الأربعة وهي الهيولي المركب تحت النفس . والخمسة هي الفلك المحيط ، وهو أجل الأشكال المستديرة ، وهي الحركة الدورية الدائرة بدوام دورانه

---

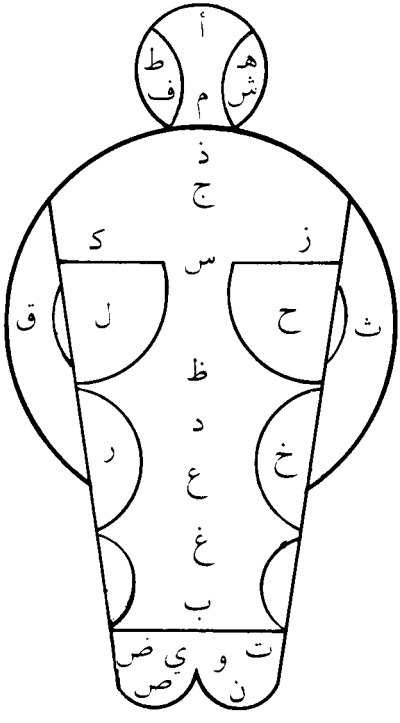
(١) ابن سبعين : الحروف الوضعية في الصور الفلكية ص ٢١٥ .
(٢) مؤلف مجهول : جواهر السر المنير ج ١ ص ٦ أ .
(٣) جواهر السر المنير : ج ١ ص ٦ ب .

يفنى العالم فلذلك صارت الخمسة أفضل الأشكال وأتمَّ الدوائر * .

أما قسمة الحروف على الصورة الانسانية وترتيبها على الأعضاء الرئيسة ، كل منها في محله من الرأس الى القدم ، كل حرف وطبع موضوع في محله ، كما في الشكل :

وسر هذه الحروف جميعها في أربعة :

١ ـ تصريف حرف الرأس (أ) وقوته تفعل في الحريق والحركة والعقل والذكاء والاشتراف على المغيَّبات ، حتى على الملائكة وما يسبِّحون ، والجماد وما ينطق ، وكذلك النبات والحيوان .



* من خواص « الخمسة » في العدد أنها تحفظ نفسها ، ولها اعتبارات في جميع المخمسات المفروضة في سر الشريعة : مثل الصلوات الخمس ، والزكوات الخمس ، وشرائط الايمان خمس ، وبني الاسلام على خمس ، والفضلاء من أهل بيت النبوة خمسة ،والكواكب السيارة التي لها رجوع واستقامة خمسة ، والحواس خمس ، والأيام المشرَّفة من جملة أيام السنة خمسة ، والقوة الماسكة في الكفِّ لأن فيه خمس أصابع . . وغيرها مما يرتبه المشتغلون بذلك النوع من الموضوعات . (انظر : جواهر السر المنير : ص ٦ ب وتاليتها) .

٢ ـ التصريف الثاني (حرف ج) وهو حرف الفهم ، وقوته تفعل في الفصاحة في النطق والفِراسة وجريان اللسان وقوة الجَنان والهيبة والوقار .

٣ ـ تصريف الحرب الثالث (د) حرف القلب يفعل في الزكاوة والنور والتشعشع وكثرة الحُصن والفطنة وقوة القلب والتهجم والجرأة والعلم والاشتراف على المغيبات والهدى والضياء والسعادة .

٤ ـ تصريف الحرف الرابع (ب) حرف العقد يفعل بالثبات والسكون والحركة والاقبال والادبار والهم والتعطيل والابطاء والايراد من الزمن والعطب .

٥ ـ تصريف الحرف الخامس (غ) يصنع في الشهوة ومتعلقاتها .

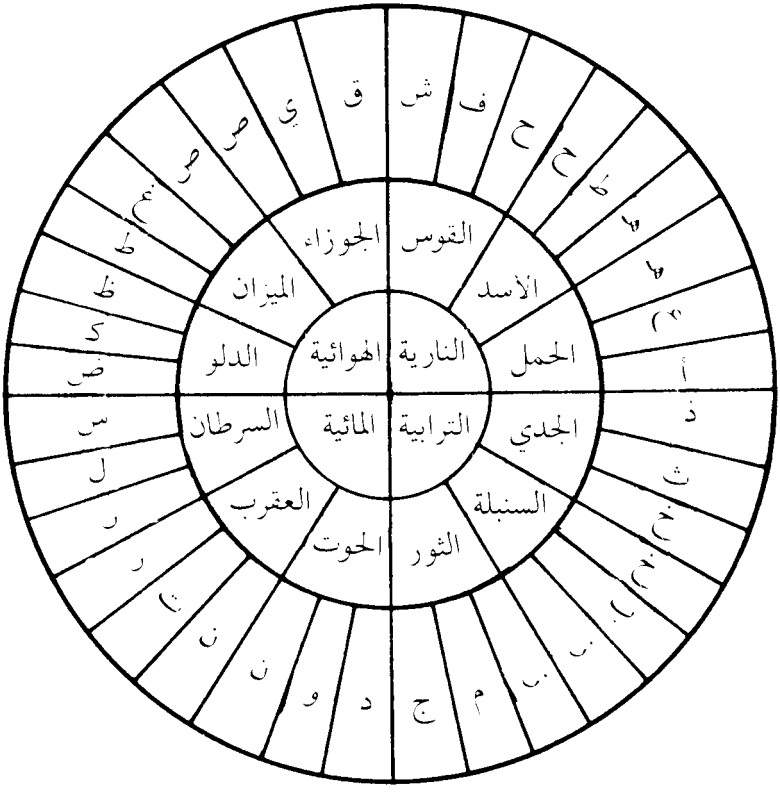
أما باقية الأحرف فانها تفعل في باقي الأعضاء ، وفيها قلب الصور الى غيرها : مثل قلب الصورة الانسانية الى الحيوانية أو النباتية أو المعدنية[1] .

ويقول ابن سبعين بأن هنالك أربع « عزائم » على العناصر الأربعة وحروفها وعلى المنازل ، تتعلَّق بمنزلة القمر الموافقة لبعض الحروف ، تتيح معرفتها تصريفاً في جميع الأعمال . وفيما يلي جدول بترتيب الحروف على مذهبه :

الحروف النارية	أ ع ه ط ح ف ش
الحروف الهوائية	ق ى ص ع ظ ك ض
الحروف المائية	س ل ر ت ن و د
الحروف الترابية	ج م ز ب خ ث ذ

(١) جواهر السر المنير : ص ٢١ أب وما بعدها .

والعزائم الأربع : عزيمة النار ، عزيمة الهواء ، عزيمة الماء ، عزيمة التراب : تتكلّم بها على ما يناسبها من العناصر والحروف والمنازل ، وتتصرف بها في كل ما تختاره من الأعمال والسيمياء[1] . ويكون توزيع الحروف على الأبراج كالآتي :



ووضع ابن سبعين لكل من هذه العزائم طرفاً وشروطاً في التأثير والتأثر بحسب الغاية المطلوبة ووقف عليها عدداً من مؤلفاته * ، معتبراً أن من أتقن معرفة هذا العلم « فقد صار صاحب العقد والحلّ والولاية والعزل وله التصريف

---

(١) ابن سبعين : الدرج ص ١٩ وما بعدها .

* لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . الدرج أو الحروف الوضعية في الصور الفلكية الدرّة المضيّة والخافية الشمسية .

في المواليد وغيرها من الكائنات والمكونات »[1] .

وصرَّح مؤلف الجواهر : « ان الحكماء والفلاسفة أطبقوا على كتم هذا السِّر واخفائه ، ولم يبوحوا لأحدٍ به البتة ، ولم يتكلموا في هذه الصناعة إلا بلطيف الرمز وخفي الاشارة . . حتى أن أبناء الدنيا اذا سمعوا من يتكلم في تدبير هذه الصنعة الفلسفية بالحق بالغوا في تكذيبه وذمِّه ، بل أوقعوه في محذور »[2] .

ويعقد ابن سبعين في الرسائل فصل « حكمة ونعمة وصناعة » موصياً بتدبُّر كلامه وجعله مقاليد الثواني المذكورة في « بد العارف » والقياس بمقتضاها على كل حكاية ذكرت هناك ، فيقول : « من نظر الى الحيوان الذي يتحرك حركة الحكيم انتفع به وبما فوقه وبما تحته وبالذي بين يديه . ومن تفكَّر في الماء الذي ينزل على المولدات ويستقرُّ فيها وعليها ويصعد على محيطها ويرسب تحتها ويكون بصيراً بالأمور الطبيعية ومحصِّلاً للعلم ـ يتحقَّق عنده أن الماء حيث الماء ، والأرض حيث الأرض ، والهواء حيث الهواء ، والنار حيث النار ، واحكام النقض والتركيب هو المعنى المفهوم والمتمِّم للمطلوب والمقوِّم له »[3] .

ثم ينتقل الى الحديث عن ذلك التحليل والتركيب في الموجودات المادية لاظهار وحدتها النهائية ، وائتلافها ضمن منظومة الوجود الواحد ، وامكان الاستفادة من خصائص هذا التبدُّل ، في تركيب الموجودات الطبيعية على اختلاف الكميات والشروط ، فيقول :

« ومن اختبر فعل النار صحّ عنده أنها تحيل بعض الأجسام الى طبيعتها وتفرِّق الاتصال ، وتنقض المركبات في عالم الكون بتقييد واصطلاح . ومن حقَّق البرودة علم أنها جمود أجزاء الهيولي ، والحرارة بضدِّها لأنها غليان أجزاء

---

(١) جواهر السر المنير : ص ٣٨ ب .
(٢) جواهر السر المنير : ص ٤٠ أ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

الهيولي ، واليبوسة تماسكها ، والرطوبة سيلانها . ومن أعاد وألحَّ وكرَّر تبدّلت الأعراض له . ومن جمع وفرَّق بنسبة ، ووزن أموره بجميع أنواع الكم وأضاف الاعتدال نال المرغوب . ومن ظهر تدبيره دبَّره هو في معاشه . والمروءة من الدين »[1] .

ويزيد مفكرنا أمر هذه الاعتقادات في العالم الطبيعي درجةً ، عندما يعتبرها وسيلة الوصول الى الحقيقة ، عن طريق ردِّ بعضها الى بعض ، فيتحدث عن النار والماء والهواء والتراب هذه ، قائلاً : « ومن صعب عليه نيل الحقيقة يجمع في مركَّبه الربع من المبدأ ، والنصف من الثاني ، والربع من الثالث ، ثم يسمِّي الجميع ، ويقول : الآخر من الأول والأول من الطبيعة ، وما بينهما منهما . وبالجملة : الأول يتفق مع الثاني والثالث في الجنس ، ويختلف معهما بالنوع » .

الانسانية التامة :

بعد أن جعل أبو محمد غاية الأخلاق تحصيل الكمال الانساني ، أصبح من الضروري تلمُّس المعالم التخطيطية الوصفية للانسانية ، كما رآها على التمام .

يقول في رسالة : « ان استطعت تكمل انسانيتك ، وتحرَّرها من رقِّ طلب كمالها وتجرِّدها بتخصيص مهمل جمالها ، وتحسِّنها بتفسير مجمل فصولها ـ فانقطع في مغارة الفوز ، حيث انقطع المحققون ، تجد ثمرة الجد التي تثمر الجد . . هي الانسان النبيه أنفع من أبيه ، وأكشف للعلوم من أبيه »[2] .

وتخدث عن شأن الانسانية التامة في الوجود بأحكامه ، قائلاً : « وجدت أن الانسانية التامة بعثت الى العالم العلوي رسولها بأنها حرة عنه ، وذلك الرسول قصدها . ثم بعثت الى الممكن العام أنها خارجة عن حكمه . ثم وجَّهت الى

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

الواجب في الممكن أنها منه في وقت ما . ثم توجهت هي الى العرِيّ الذي يأخذ الوجود النائب عن المعتبر الأعلى ، ويربطه الى الماهية القابلة المعقولة في المُثل المعلّقة . وهي الوحدة في الأمر الكلي ، والمظهرة في الأشخاص المنتصبة ، والظاهرة بمعنى الأمر الطبيعي ، وفي الأجسام سارية بالمشار اليها فيها »[1] .

وقال بأن هذه الانسانية التامة ترى من وجوه كثيرة ، فهي :

١ ـ كثيرة بالنظر الى واحد واحد .

٢ ـ واحدة بماهية ماهية .

٣ ـ موجودة بمضافها .

٤ ـ معدومة بوجه ما ، اذا طلبت المشار اليها .

٥ ـ ممكنة في الحكم المفروض ، وبالنظر الى شخص شخص ، عرفته أنها خارجة عنه ، ثمَّ توجَّهت بعد ما وجدت ، وغرضها الله بحيث لا يكون واسطتها هو ، فان استجاب عندها وجدْته ، وان أنسُها دون ذلك الوجود عبَدْته .

وأشار ـ باختصار ـ الى زمرة من الاعتبارات التي أصَّلها في أخلاقه وفرَّعها عن فلسفته الوحدة المطلقة ، فرأى أن[2] :

١ ـ حقيقة محبوب الله ادراكُه الأمورَ على ما يجب وفي الوقت القريب .

٢ ـ معنى محبوب الله مَنْ ثبت خيره فيه وتحقّق .

٣ ـ صدق الارادة سبب هدى الله القريب أو علامته .

٤ ـ هدى الله هديته للأرواح .

---

(١)المصدر نفسه : ص ١١٧ .

(٢)ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .

٥ ـ تلك الهدية هدية الروح المعتبَر .

٦ ـ مَن زَعَم أنه ينال حظَّه من الله بغير حظه منه ، فقد ظلم نفسه بجهلٍ بالمطلوب .

هكذا يتمُّ ابن سبعين بناء فلسفة الوحدة المطلقة مذهباً متكاملاً :

همةٌ عالية ودأب مستمرٌ على مجاهدة النفس الأمَّارة بأخذ أسباب الحياة المُتاحة في أواصرها الراحةُ والمكانة العالية ، وتضحيةٌ دائمة من أجل الاعتقاد تدفعه الى أن يجوب الأقطار من أقصاها الى أقصاها ، وايمانٌ راسخ بأن لا موجود على التحقيق الا الله .

فهو قد أبطل ـ مذهبياً ـ المناهجَ المعروفة عند سابقيه ، التي رآها قاصرة عن درك الحقيقة والوصول الى سرِّ الوجود ، فاستوى له منالُ التصنيف والنفي والتبويب والابدال .

واذا كان ما قاله في النفس والعالم شبيهاً بما قالته الفلاسفة ، من قريبٍ أو بعيد ، في هذه المسائل الخلافيات ، فان حرصه على تقديم تصوُّر يحل مكانَ الذي أبطله وهدمه يحمل في نسغه روح الوحدة المطلقة التي لا تفرِّط في اعتقادها بأن العدد والاضافة والنسبة ، وبالجملة : المقولات العشر ولواحقها ، وهمٌ في وهمٍ في وهم .

وما رأيناه من توقُّفه في بعض المواضع عن استمرار البحث ، ليعتبر نقاط استدراك مليئة بالدلالة مفعمة بالاشارة المذهبية والنتائج المتحصِّلة عن ما يراه من مقدمات النفس والعالم والأخلاق .

وان الرباط الوشيج الأطراف والعُرى بين ثنايا تلك الجوانب العديدة من موضوعات الله والنفس بالعالم والأخلاق ، يتخذ دلالته الجيّاشة المتفاعلة الواحدة ، التي لا تقبل أي فصل لظواهر الوجود ، أو أي تعدُّد فيه ؛ ولا سيما في

اطار القناعة السبعينية التي تقرِّر امكان التصرُّف بالطبيعة ومتعلقات الأمور الانسانية والملكوتية العلوية والسفلية دون رصدٍ ولا تجريب .

وليس يضير أبا محمد في شيء استخدامُه مصطلحات سابقيه وتصوراتهم وألفاظهم وأساميهم ، في بعض الحالات والمنازع ، فهو يصعد بنا - في كل مرة - الى ما هو - عنده - أعلى وأجدر وأشرف ، للاحاطة بالوجود الحق قصداً أولاً . ومن كانت هذه غايته فلا بدَّ أن يسوغَّ له مجملُ الطرق التي فرضتها الاحاطة بمطلوب لم يكن هدف الفلسفات المنصرمة كلها ، وليس بالأمر الهينِّ ادراكهأو الوصول اليه ، حيث انبسط وانقبض وانحسر وانبسط .

كما أن التفاؤل الانساني الذي يستشفُّ من كل موضعٍ بحث في الوجود بأنواعه المختلفة ، يغدو احدى السمات المميِّزة لمذهب مفكرنا ، الذي أخذ على عاتقه الوصول بالانسان الى الطمأنينة تجاه المستقبل الذي ينتظره ، الوجودِ المقدّر ، بعد أن كان الخوفّ من الآخرة والضلال سبيلاً دافعاً الى التفكُّر في اتقاء الله ، وفي أحوال المؤمنين والحائدين عن الصراط المستقيم على حدٍّ سواء ، لأن من يفعل مثقال ذرة شرا يره .

ولقد كان ابن سبعين في تقليب الأمور على وجوهها العديدة ، متسلِّحاً بالرحمة التي تشمل الطائع والعاصي ، يقدِّم صورة صادقة عنْ بحث حريص على ايجاد طريق للخلاص الحقيقي من كل شائبة تعكِّر صفو الوجود الحق ، وغدا دأبه الدائم وشغله الشاغل الارتقاءُ بالفهم الانساني الى مستوى أنفع وأرفع ، فتفرَّع عن ذلك - في طوايا تصانيفه - ثقةٌ بالانسان لا حدود لها ، واحترامٌ له غير يسير .

الخاتمة

وبعد . .

في أي موضع من الأصالة يثوي فكر ابن سبعين ؟ وما هو المدى الذي وصل اليه بالمعتقد والايمان ؟

لقد عاش عبد الحق عصر انحدار الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، ورفض الرضوخ لأحواها المتردِّية بعد ضعفٍ أو وقوع المشتغلين بها في مغبَّة التقليد ، فكان متماسك الموقف ظاهر التألُّق جديراً بالاجلال .

حتى ان دحضه مخالفيه لم يكن مفرَّغاً من أي انتصار لهم ، وقد أشار الى مواضع الحق الرئيسة عند كل منهم ببصيرة نافذة ، واعتبر أغلب الفلاسفة الأعلام عارفين الحق وكاتمين . 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 » نتقرَّى فكر ابن سبعين المثقَّف المطَّلع ، الملمّ بآراء السابقين ، الحريص على المعرفة ، الشغوف بتخطِّي الراهن الى الجيد الجديد ، في أسلوب عَرْضي تقيِّده أقوال الآخرين .

أما في « الرسائل » فتتراءى الأوصال الفلسفية والوشائج الدينية التي تربط مبادىء الاعتقاد الشخصي الأصيلة ، وقد أخذ بعضها برقاب بعض في سلسلة ليس فيها أمست، وفيها يظهر التفرُّد ، وبنائية المذهب تقوم جزءاً بعد جزء ، منعتقة من كل أسر ، تروم أقصى الأهداف .

واذا جمعنا بين نظرات أبي محمد في آرائه بأقرانه المتقدمين ، وجملةِ ما رآه في المشكلات الخلافية المطروحة للبحث ، رأينا منظومة المواقف الفلسفية التي تظهر في

الاتجاه السبعيني أصواتاً تتصف بأنها جهود اصلاحية تخدم زمرة من المواقف السابقة التي يفرضها المعتقد الديني الاسلامي ، وتقترب من ذلك أو تبتعد عنه ، شأنها في ذلك شأن مثيلاتها عند غيره من الباحثين .

لقد أطلعنا التأريخ لحركة الفكر الفلسفي في الاسلام ـ بعد تميّزه من علم الكلام الذي ولد بتأثير المنطق الصوري والفلسفات الجديدة ، مما اطلع عليه العرب ، على حقيقة هامة لا تخفى ، تتمثّل في أن الدين الواحد لم ينتج فلسفة واحدة ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وانما أثّر في عقليات متعددة الاستعدادات ، تشترك جميعها بانتهالها منه كثيرا أو قليلا ، فكان في ذلك زمرة اتجاهات فلسفية اسلامية .

وقد التقت هذه الفلسفات ـ من طرف آخر ـ بالنتاج الفلسفي عامة ، في أصقاع من الأرض تعمّر بالحضارة الانسانية ، واستمرت السلسلة في توارد الحلقات ، بغضّ النظر عن الأديان والآراء فيها .

من هذه الجهود الفلسفية والصيغ ـ في نطاق المقابلة للاتجاه السبعيني ـ ما تجلّ في آثار عدد من المفكرين الغربيين حتى قرننا الحالي .

فقد أثارت آراء جيورد انوبرونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠م) الريبة في عقيدته ، بعد ان خلع ثوب الرهبنة ، وهو في الثامنة والعشرين من عمره ، وشرع يطوف شمال إيطاليا ، يعطي دروساً في الفلك[١] . ولا سيما بعد أن هاجم في مناقشة علنية مذهب أرسطو ـ كما كان ابن سبعين قد فعل ـ ودافع عن الفلك الجديد وحرية الفكر ، واصفاً الفيلسوف اليوناني المعلّم بأنه « الشتّام الطمّاع ، الذي أراد أن ينتقص آراء جميع الفلاسفة » .

ونسب الى برونو التهكّم على « تجسّد المسيح » وعلى « القربان الأقدس » ـ كما نسب لابن سبعين القول بحجر ابن آمنة بعيداً ، والقول بأن الحجيج كالحمير

---

(١) أنظر : آرثر لفجوي : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٨٤ وما بعدها .

The Encyclopedia of philosophy , Vol .1 ,pp.405 ,408 .

ـيطوفون حول المدار ـ وأعدم حرقاً، بسبب اعتقاده ان « لا نهائية الله » تعني أن « العالم لا نهائي » ، اذ من الممتنع أن يوجد لامتناهيان ، وهكذا كان الله والعالم موجوداً واحداً .

وقد قال برونو ـ تبعاً لذلك ـ بأن الحركة والمكان والزمان لا تدلُّ على أشياء مطلقة ، وأن الأشياء الأضداد التي تبدو للفكر المنطقي متعارضة ، هي في الحقيقة مترابطة متدرِّجة بعضها الى بعض تدرُّجاً غير محسوس ، الأمر الذي يشير الى وجود مبدأ مشترك تتحدُّ فيه . وعلى هذا النحو يظهر « أن الله موجود في كل شيء ، بل هو اكثر حضوراً في الأشياء منها في أنفسها » ، وبهذا مضاف برونو ـ على ذلك ـ كما هذا مضاف ابن سبعين .

وقد أعتبر سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧ م) أن المعرفة المحصّلة عن طريقي : التجربة (الاستقراء) والاستدلال العقلي ، غير يقينية[1] ، ووقف « اليقين » على « المعرفة الحدسية » التي تدرك الشيء بماهيته ، لأن موضوعاتها معان واضحة متميِّزة يكوِّنها العقل بذاته ، ويؤلِّف ـ ابتداء منها ـ سلسلة مرتبة من الحقائق ، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي ، حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلّي ، ويكشف العقل عن فاعليته وخصبه واستقلاله عن الحواس والمخيِّلة . .

لذا قرَّر أن العلم الصادق يقيني بذاته ، وأن صدقه لا يتعلّق بعلامة خارجية ، فالذهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه صادق . مما يجعل المطابقة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميِّزة ـ من طرف ـ والوجود ـ من طرف آخر ـ مطابقة تامة .

لقد رأى ابن سبعين ذلك ـ من قبل بصيغة أخرى ـ عندما اعتبر الوجود في كل موجود هو الحق في الانسان ، وأن الحق صورة لكل شيء وغايته[2] . ولكنه فطن

---

(١) انظر : ول ديورانت : قصة الفلسفة ص ٢٠٨ وما بعدها . جون ديوي : البحث عن اليقين ص ٧٨ وما بعدها . The Encyclopedia of philosophy ,vol .7 ,pp .530 – 541

(٢) انظر الفصل الأول من الباب الثالث .

الى أن لا معيار دقيق يظهر ان معرفتنا هذه حدسية بكل مكوناتها ، فرفض العقل أداةً ، باعتباره من الأوهام ، وجعل ذلك نوعاً من الادراك الداخلي الغامض « الاحاطة » .

وقال سبينوزا ـ حتى تصح وحدة الوجود عنده ـ بأن من خصائص العقل الابتداء بمعنى اللامتناهي او الجوهر او المطلق أو الله ، من حيث « ما هو في ذاته ومتصوَّرٌ بذاته ، أي ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه » . وهذا يعني أنه موجود بالضرورة ، واجب الوجود ، سرمدي لا يكون ولا يفسد ، هو علة ذاته ، لامتناه ، واحد .

أما الطبيعة الانسانية المتناهية فسببٌ ـ عند فيلسوفنا الغربي ـ يحول دون معرفة الانسان نفسه ، الا اذا ردَّها ـ على نحو حدسي كان ابن سبعين قد سمَّاه تأمُّل الذات العرية عن كل مادة ـ الى النظام الكلي السرمدي . واعتبرها جزءاً من الجوهر الأوحد . لذا ظهرت الحياة الأبدية لا تعني بقاء النفس بعد فناء الجسم ، أو الخلود في عالم مفارق ، بل هي معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمُّل النظام الكلي ، والنفس سرمدية ، من حيث معرفتها الحقائق السرمدية .

ويكاد كلام ابن سبعين في السعادة يلوح في مخيِّلتنا عندما نستمع الى سبينوزا في « رسالة في اصلاح العقل » يتحدث عن كشف « حياة الانسان المباركة » والبحث عن ذلك الشيء الذي « باكتشافه وحيازته يتاح لي التمتُّع بنشوة متصلة وسامية الى آخر الأبد » ، حيث يسمِّي 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 اليها عن طريق التخلُّص من الأفكار الغامضة الناشئة عن « الخيال والادراك الحسي » والأسباب المعوقة الأخرى .

وكما نظر ابن سبعين الى المطلق في محيط الدائرة والمقيَّد في مركزها ، قال سبينوزا[1] : « سوف أنظر الى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر الى الخطوط أو السطوح أو الأجسام » واعتبر أن « المادة لم تكن تعوز الله لخلق كل شيء من أعلى درجة الى أدنى درجة من درجات الكمال »[2] . وهكذا تبدو محبَّة 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[3] أن « الطبيعة التي عليَّ أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عني منقطع الصلة بي » ، وأنه اذا كان باستطاعتي أن أنفذ الى الطبيعة « فذلك لأنها مكوَّنة بقوانين فكري ، وأنها علاقات بيني وبين نفسي » .

لقد اعتبر أن الحرية أولاً ، وهي تريد أن ترتقي ، فتعمل خالقة الطبيعة وموضوعاتها ، وأن « كل فعل جزئي يجب أن ينتظم في سلسلة تقودني الى الحرية الروحية كاملة » . فإذا تساءلنا عن هذه الحرية الروحية ، التي أباحها ابن سبعين من قبل في نطاق التأمل الصوفي ، رأينا فخته يرفضها على هذا المستوى ، ويراها في تحقيق الغاية الأزلية الماثلة في اتباع اليقين الذي يفضي الى عمل الكل ، وتنمية الاستقلال الباطني وتحقيق « العقل أو الأنا الخالص » ؛ فاذا بهذا القول ـ مهما تكن تسميته : تأملاً صوفياً أو غيره ـ يجعل الله الحقيقي هو الله الانسان ، والله هو النظام الخلقي ، فيلتقي ـ من جديد ـ مع إبن سبعين الذي جعل « الخير » غاية كل موجود ، وهو الله[4] .

---

(١) سبينوزا : الأخلاق ج ٣ المدخل .

(٢) سبينوزا : الأخلاق ج ١ التذييل .

(٣) انظر : فوقية محمود : فخته وعناية الانسان ص ٥١ وما بعدها .

The Encyclopdia of philosophy ,vol.3,pp 192 196 .

(٤) انظر الفصل الخامس من الباب الثالث .

أما شلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤ م) فقد قال بالمطلق الذي هو ملتقى الاضداد جميعا[١] ، وهو منبع كل وجود . معتبرا الوجود والفكر ، أو الطبيعة والروح ، صادرين عن مبدأ ليس أحدهما ولا الآخر ، لكنه يصير الواحد والاخر .

واستفاد من بعض المعلومات التجريبية الشائعة ـ كي كان يفعل ابن سبعين في بعض المواضع ـ ليسوّغ قراره بأن الطبيعة تتعيّن بوضع قضية ، ثم نقيضها ، ثم تركيبهما . فهي : مادة وتثقل (جذب ودفع) وصورة (نور ومغناطيس وكهرباء وتركيب كيميائي) ومادة معقولة (مركب من المادة والصورة يبدو فيه نظام من الغايات والوسائل) . وقال : إن هذه المراحل لا توجد منفصلة ، فاثبت الوحدة على التحقيق ، بنفي التعدّد والكثرة الظاهرة ، ورأى أن جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي « النفس العالمية » . اما التفاوت الظاهر فيما بينها ، فمرده الى اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح .

ولكي يفتح شلنغ الطريق أمام استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة ، ذلك الذي ظهر في اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح ، لجأ الى القول بأن ذلك مستحيل ، ورأى في كتابه « الفلسفة والدين » أن الله ارادة محض ـ قبل كل شيء ـ سابقة على كل تعقل أو ارادة شعورية . والله ملتقى الأضداد ، دون تعاقب في الزمان . فليس في الله بداية ونهاية ، بل هنالك حركة دائمة سرمدية ، والنزوع الالهي الى الوجود هو علة الاشياء جميعا .

بهذا تتحوّل النسبة والتعدد والاضافة والكثرة ، اوهام ابن سبعين ، الى مستحيلات في وحدة شلنغ المطلقة . والسبب في ذلك ان الله ارادة محض سابقة على كل تعقل ، أو ارادة شعورية ، وهو كلام لا يختلف في مؤداه عن قول عبد الحق : إن الله هو محض الوجود .

---

(١) محمد علي أبو ريان : مشكلة الألوهية ص ١١٧ وما بعدها . Ibid ,Vol ,7 ,pp .305 — 309

ولما أتى هجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١ م) أخذ على فخته أن المطلق ـ عنده ـ هو « الأنا » يحدث « اللاأنا » ، لكي يتغلب عليه مجهود حر : فالمطلق أحد طرفي التضاد ، وهوليس مطلقا . وأخذ على شلنغ أن مطلقه هو الأصل المشترك المتجانس للأنا واللاأنا تتحد فيه الأضداد جميعا : فالمطلق ـ بهذا ـ أصل مجرّد لا يكشف عن سبب صدور العالم وكيفيته .

إلا أن هجل سار في تيار وحدة الوجود ، حيث رأى[1] المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لامتناه أو عقل كلّي أو مبدأ خالق منظّم ، والطبيعة والفكر حالان له ، اذ يظهر الفكر في وقت ما من أحوال تطوّر الطبيعة . وحدّ الوجود بمجرّد الايجاب ، أو هو ما به كل موجود هو موجود ، فالوجود ليس شيئا ، لأنه قابل أن يكون كل شيء ، وتعقّله تعقّل اللاوجود في الوقت نفسه ، وهذا ـ كما يرى هجل ـ هو التناقض . « فالموجود الحق هو المركب من النقيضين : الوجود واللاوجود ، الموجود الذي لا يوجد على التمام ؛ وهذه الصيرورة في صميم الوجود ، وهي سرّ التطوّر .

والطبيعة ـ بعد ذلك ـ 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 المقيّد والمقدّر الى المطلق ويدخلان فيه ، رغم التناقض الظاهر بين الطرفين ، وأن دخول المقيد في المطلق ضرورة يفرضها تحقيق الوجود وهذا الردّ هو الذي يفسرّ السبب الذي كان في أصل الاعتقاد الوهمي بالنسبة والاضافة والتعدّد ، والحقيقة : أن لا نسبة ولا اضافة ولا تعدد ، اذ لا موجود على التحقيق الا الله .

---

(١) انظر : رينيه سيرّو ، أندريه كريسون : هيجل وفلسفته ص ٣٨ وما بعدها .

The Encyclipedia of Philosophy , Vol .3 ,pp .435 — 451 .

ان « الروح » التي يتحدث عنها هجل هي الروح الانسانية ، وهي تراذف الله ، فهي ليست محددة بوضوح تام عنده . وهو لا يؤمن بالٰه مفارق ، في الوقت الذي يؤمن فيه بأن القوة التي تعمل على تطوّر الكون المادي وتطور الانسان ، يمكن أن تسمّى باسم أشرف وآخر صورة تتبدّى فيها . إلا أنها لا تبلغ وعيها بذاتها ـ عنده ـ الا في الانسان وحده ، فيتحوّل الله الهجلي ـ كما الله السبعيني ـ الى منتَج انساني متخيَّل ، الى وهم .

وأقام شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠ م) مذهباً على غرار الثلاثة المذاهب الأخيرة في الوحدة[١] ، متصوِّراً : المبدأ الأول « ارادة كلية » تكوِّن الموجودات على التوالي ، فالعالم ـ بالنسبة الينا ـ جملة تصوُّراتنا وحسب . إنه ليس وهماً ، ولكنه الوجهة الخارجية للوجود ، إذ ليست المادة سوى فكرة من أفكارنا ، وربط هذه الصورة بالوجود من فعل ارادتنا .

وكذلك « العلّية الطبيعية » على مختلف درجاتها ، من جنس ارادتنا ، فالارادة هي الشيء بالذات يتجلىّ في مختلف الموجودات .

ومثل هؤلاء الفلاسفة في جهودهم : توماس جرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢م) ـ الذي رأى[٢] أن نتصوَّر العالم على أنه « شبكة من العلاقات » ، وأن العقل مطلوب لا من أجل ادراك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والابقاء عليها ، وان أي حد ـ في هذه الشبكة ـ نسعى الى عزله ، يتحوَّل هو نفسه الى شبكة من العلاقات ، وأي محاولة للعثور في الشعور أو الاحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الاخفاق . والعقل الكليّ هو الذي يبقي على الكون .

على هذا النحو يبدو التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حق ، تمييزاً بين عالم عقلي وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزاً بين العقل ـ باعتباره انسانيا محدوداً ـ

---

(١) انظر : جان ادوار سبنلة : الفكر الالماني من لوثر الى نيتشه ص ١٦٩ ـ وما بعدها .

The Encyclopedia of philosohy Vol .7 ,pp .325

(٢) GREEN :Prolegamena to Ethics . The Encyclopedia of philosophy ,Vol .pp .387 — 389 .

والعقل ـ باعتباره مطلقاً .

فإذا دققنا النظر في استحالة التمييز والمفاضلة والربط بين المحدود والمطلق ، لأن ذلك يعني تحويلنا المطلق الى محدود ، عرفنا صلة القرابة بين « ظاهر » جرين و « وهم » إبن سبعين من جهة ، والمطلق الحق عندهما من جهة ثانية ، وما تقوم عليه هذه المفاهيم من افتراض يستلزمه القول بوحدة الوجود .

وكذلك يقال عن مذهب جوزيا رويس (١٨٥٥ ـ ١٩١٦ م) الذي قال[١] : أن « كل موجود » له وجهان : « الذات والماهية » ، والوجود لا يتحدّد الا بالماهية التي ليست سوى « معنى ذلك الشيء » ، أما المعنى فله نمطان : خارجي وداخلي . وقد اعتبر المعنى الخارجي لأي شيء ثاوياً في العلاقات التي تربطه بسائر الأشياء ، وجعل المعنى الداخلي معتمداً على الخارجي ، وهو الذي يحدِّد طبيعة الشيء ، فهو مؤلَّف من « الطريقة الخاصة التي بها يجسِّد الهدف » .

ثم رأى من خلال هذا الجهد التحليلي الربطي ، رؤية مذهبية عقيدية تتمثَّل في القول بأن تجسيد الأهداف يدل على وجود « القوى العاقلة » ومعيارها . وقرَّر أن الماهية الداخلية لأي شيء من الأشياء ـ تبعاً لذلك ـ ماهية عقلية .

ومعيار الحقيقة هو المطلق ، وهو « مجموع ما يتصوَّره العقل من أهداف للانسانية كلَّها » .

وضمن اطار الوحدة يعيد هذا الكلام الى الذهن ما قاله ابن سبعين عن ربط الماهية المقيدة بالماهية المطلقة ، حين رأى أن النسبة القائمة من الأولى الى الثانية : إذا كانت وجودية فهي هي ، وأن كانت غير ذلك ظهرت المطلقة .

والفرق بين الموقفين هو أن ابن سبعين قد أقرَّ أن : « هذا فيه بحث ، وليس

---

(١) Ibid vol .7 , pp .225 — 229 .

بالقليل[1] » ؛ في حين اعتبر رويس أن ما قاله « دليل وجود القوى العاقلة » ومعيارها ، فأخرج المتصَّور الى واقعي .

وشبيه ذلك اعتبار برنارد بوزانكيت (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣ م) المطلقَ المثلَ الأعلى النهائي[2] الذي « يجاوز الكلّيات المتعيِّنة ـ الأشياء الجزئية ـ ويوحِّد بينها » . والذي قرَّر أن « فردية أي شخص أو أي صورة تتطلّب تصوُّراً لنمط من أنماط التوحُّد ، يستحيل فيه تمييز الفروق على نحو واضح » .

ويقترب مما قاله جرين ما جاء في كتاب « طبيعة الوجود » لجون ماكتجارث (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥ م) ، حيث اعتبر العالم مجتمعاً من العقول يتصل بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً ، فهو فوق مستوى الحس والزمان ، شيء لا واقعي ، عالم من الأرواح الانسانية يشكِّل الحقيقة ، الا لا وجود لغير الأرواح التي يحب بعضها بعضا . وهذا هو الخلود ـ عنده ـ بعيداً عن أي إلّه مفارق أو مطلق[3] .

إلا أن سعي برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤ م) في هذا الشأن يظهر فيه التقابل مع الأقوال والعقائد السبعينية واضحاً أكثر ، حيث يقول[4] بضرورة افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه المتناقضات جميعاً . فكل شيء نتصوَّره ليس سوى « مظهر للحقيقة » ، لأنه لو أخذ في حد ذاته كان متناقضاً مع نفسه ، ولا يصير معقولا الا 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 لا حلَّ لها ،

---

(١) ابن سبعين : (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 ص ٣٤٠ والتالية .

اذا أخذت مأخذ الواقع الحقيقي . وكما رفض ابن سبعين المقولات ومتعلّقاتها باعتبارها « وهماً » رفضها برادلي باعتبارها « مظهراً » ؛ جازماً القول بأن الحقيقة المطلقة لا بد أن تكون ذات طبيعة تجاوز تلك المقولات جميعاً .

الوجود الحقيقي ـ عند مفكرنا الغربي هذا ـ لا بدَّ أن يتصف بنوع من التوحُّد لا نظير له في مجالات تفكيرنا العقلي ، توحُّد يعلو على جميع العلاقات ويجاوزها ، وهو غامض ، قريب من « الاحاطة » عند ابن سبعين .

وكما ظهر المقيد والمقدر عن المطلق وبه ، على نحو غامض عند الفيلسوف المرسي ، يفرغ الوجود الحقيقي المطلق نفسه ، عند برادلي ، في مراكز من الخبرة متناهية ، لكن ليس في مقدورنا النظر اليها بسبب الظروف المتباينة والأشكال المختلفة التي تتخذها في اطاري الطبيعة والانسان .

ان 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 توخّى كل فيلسوف فيلسوف الوصول اليها ، يقيِّدها في ذلك مدى الاستعداد الفردي لتلقي أو قبول المسلّمات او 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 الى « الله ، اليقين ، المطلق ، اللانهائي ، . . » ، يبدو مطلباً فكريا ملحّاً ، لدى نوع من العقليات لا يستقرُّ الا عند الوحدة ، التي تردُّ كل شيء الى المطلق . ويبدو هذا المطلب غاية انسانية يفرزها العقل للتغلّب على تناقضات المتناهي واللامتناهي والمشاكل التي تنشأ عن ردِّ أحدهما الى الآخر ، وهو يمثِّل الذروة القصوى لتصور العلاقة بين المشخص والمفارق ، إذ يبدو أن الفكر الفلسفي لم يستطع ـ حتى الآن على الأقل ـ أن يجد ما هو أبعد شؤماً من الوحدة المطلقة في تصور الوجود ، وان كان ذلك قد تمَّ بأشكال عديدة .

ومهما يكن نوع التصور لارتباط الراهن بالأبدي والسرمدي ، والمشخص بالمفارق في تلك الجهود الفلسفية قاطبة ، فإنها تتغلق ـ على نحو أو آخر ـ 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 لمكوِّنات كل منها . وقد بدا ذلك ـ على سبيل التخصيص ـ في التعميمات التي أطلقتها ، وبحسب مقاييسها النظرية وآرائها ومواقفها الشخصية ، وعقائدها في الانسانية والعالم والموجودات المرتبطة بهما .

وما من شك في أن الخيال السبعيني ـ مثله في ذلك مثل خيال الفلسفات الأخرى ـ ينمُّ عن محاولة دائبة للتخلُّص من أسر النهائي ، وامتلاك امتداد وراء الحاضر . لكن الخيال يبقى بغير معنى ، إن لم يتصف بالحرية التي تتطلَّب توافر ارادة تغيير ، تتحول من قناعة نظرية الى سلوك يتجسَّد على شكل مواجهة تجريبية أو اجرائية . والأبنية الخيالية ـ مهما تكن شاهقة وممتدة ـ لا يمكن أن تتحول الى واقع مشخص بفعل الخيال وحده .

وبصرف النظر عن واقعية أو لا واقعية مخططات ورسوم ابن سبعين وأشكال احاطته ، يقف نتاجه تعبيراً عن ميل عقلي لا يستقرُّ دون تحقيق الوحدة التامة ، فلا يركن لغير المطلق ، بما هو واحد لا يقبل التعدد ولا النسبة والاضافة . وان الفعالية التخطيطية التي أعدَّت هذا المذهب المتكامل المترامي الغايات ، لتعتبر بمثابة استعداد لسفر طويل عن أسباب وعُرى الواقع المادي ، والدخول في منظور ادراكي يتسم بالفرادة والجدة والخصوصية ثم الغموض ـ في الوقت الذي تظهر فيه الرغبة العميقة في حل الخلافات الدائرة حول عالمنا ووجودنا الانساني .

لقد أظهرت الرياضيات الحديثة أن « منظومة الأوليات الرياضية » ليست تتمتع بالثبات والسكونية الصارمين ، كما تخيلهما أقليدس ونيوتن .

ومهما يكن من أمر التشابه بين الواقع العملي والتعبير الرياضي أو الفلسفي المجرَّد الذي يمثله ـ أو يصفه أو يعبِّر عنه ـ فإن المسافة بينهما تبقى مسافة بين عالمين مختلفين ، كل ما بينهما أن أحدهما قد جُنِّد لنقل الآخر عن طريق التجريد أو التشبيه أو المماثلة .

وأني لأعترف بأن الخيال قوة عقلية هامة في معرفة وقائع الحياة والعالم الطبيعي ، ولكنه لا يمكن أن يكون بديلاً لهما . 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 رابطة ما مشتركة بينهما . وأن ما يتمثَّل في هذا الوضع ـ على سبيل التحديد ـ هو أنه يقدم حكماً يشتمل على عاطفة : تستلزم قبول البديل أو ترجيحه ، تجاه واقعنا ، والعالم المادي جملة .

إن من المستحيل استخلاص جميع معارفنا من مبادىء أولية ، مهما يكن نوعها القَبْلي . والذين يتمسكون بالاعتقاد : إن مهمة الفلسفة تحقيق ذلك الاستنتاج ؛ انما يصدرون عن قناعتهم بأنها دراسة للواقع ككل ، ويغضُّون النظر عن أن « الواقع ككل » لم تتيسَّر لنا دراسته بعد ، بسبب المستوى العلمي الذي نحن فيه ، وكون الأمور التي تطلق الأحكام حولها هي جملة معطيات حسيَّة ، تشير الى الوقائع المادية والأحوال النفسية والرؤى العقلية جميعاً ، على نحو مباشر أو غير مباشر .

لقد أدرك المرسي بحسِّه السليم أن ليس من الممكن وضع حد فاصل بين معاني المفارق الذي نتحدث عنه ، والصياغات اللغوية التي ننقلها بها ، ورأى ان ليس يصحُّ في ذلك الكلام ، بل يصحّ الرمز والابهام . 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 سلوكاتنا قابلة للتنسيق مع سلوكاتهم ، حتى ليغدو التفكير

نوعاً من الكلام الباطن .

أسلوب الفكر السبعيني وميله العاطفي والعقلي لا يتفقان بالمشخص ، لذا تخطّى « العالم الميت » ، واستبقى تأمل الذات الفردية وتحريدها ، صاعداً بوجدانه الصوفي الى المطلق ، موحّداً بيننا وبينه ، مدركاً أن الله اذا أقيم على العاطفة فلا شيء يستطيع هدمه ، واذا أقيم على المنطق أو التجربة فانه يضيع قوّته كلّها .

لكن هذا لم يصرفه عن السعي الى الفهم ، في وقت كان يمتلك فيه امكان الاختيار الحرّ بين « العقيدة » و« العقل » كما بين موضوعتين متناقضتين . هذا الانتخاب الحر أصبح اضطرارياً عندما لم يكن منه بدّ . وعندما أراد ابن سبعين التفلسف . والغاؤه التساؤل عن أصل العالم أو نهايته ، بتبنّي الحدوث وفناء كل موجود غير الله ، هو الذي ألحق برأيه القطع بأن : « العالم ميت » وما فيه من تصورية واحيائية .

أما طرافة ما أضاف للفكر الفلسفي المتوافر ، فتبدو في أظهر حلية من خلال جهده لازالة الحدود بين المتمايزات واجراء التعديلات المناسبة لخدمة غرضه في الوحدة المطلقة ، حيث جاء ما أضافه زاخراً جموح الخيال نحو « توحيد » ينقذ من كل شيء ، خلا الحكم الشرعي الديني عليه .

هكذا يشخص ما قدّمه ابن سبعين ظاهرةً غنية بالمعاني الممكنة التي قد يدفع اليها الفكر الفلسفي الديني ، آن ابتعاده عن الانسان والعالم أو الحافه على معالجة مشاكل الانسان والعالم . ومن خلال هذه الرحلة الفكرية المعمّقة يتضح مسار التفكير الحر الذي اتسم به في تناول جميع ما يساعده على تدعيم ايمانه الميتافيزيقي ، من حيث هو إيمان لامتناه بالانسان معجبٌ وعميق .

فقد أخذ ما اعتقده حقيقة في الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ،

واستخدم اصطلاحاتها ، واصطنع أساليبها ، ماضياً في ايضاح ما يريد وتقرير ما يعتقد ، ورسخ له « تحقيق » متميز بتجربة عقلية استغرقت زمناً من الحياة غير قصير .

ويبدو من كتاباته كيف وجّه فلسفته بكامل أجزائها الى الدين ، بعد ان أحال كل دين الى أخلاق ، وجعل كل اخلاق تابعة من الذات الانسانية ـ الفكر في أسمى حالات نقائه وطموحه وتجرّده ـ فاتى تصنيفه في هذا الشأن بتمامه محدود المنحى بالوحدة ، لا نهائي الاتجاه ، مطلقاً ، لا يني عن مقاربة ما تقع عليه يداه من أي فكر ، يضمّه في اطاره الخاص ويمنحه لونه المميّز ، وهو شديد القناعة بأن « الحق أحق أن يتبع ، والسلام على المفكر والمسلم ، والعالم والمتعالم ، والغالط والمتغالط ورحمة الله وبركاته . . ومعاد التحية عليكم معشر الفقراء حيث كنتم من البسيطة ومن العوالم الثلاثة ، بحسب مراتبكم من عبد الله ، عبد الحق ، الكثير بالقول ، الواحد بالموضوع ، الواجب بأنيته ، الممكن بهويته[1] .

على هذا النحو تظهر « الوحدة المطلقة » سلاحاً ذا حدين :

انها ـ بالقصد الأول ـ تحيل كل ما هو مادي الى انسي ـ لا مادي ، فتثير مشكلة اصل المادة ومصيرها في العالم ، والتي اجسادنا حالات لها . أو أنها تحيل كل ما هو انسي الى مادة ، فيفقد قيمته الدينية الحقة . ولا تنفع النيّة الصادقة في ذلك .

والوحدة المطلقة ـ بالقصد الثاني ـ لا تقف عند حدود النص الديني أو التلقين الظاهري ، كما حدّدها النقل في الشريعة ، لذات تتطلّب الأخذ بالأصل : « استمع لما يوحى ويستمراً »[2] ، مقصداً لا مصانعة فيه ، والبرهنة في ذلك غير نافعة .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢

فما أيسر أن تفسرَّ فلسفة ابن سبعين ـ بعد ذلك ـ بأنها ارتقت بالعالم والانسان صعداً الى السماء ، أو انها ـ على العكس ـ هبطت بالآله الى الحضيض . فهي « فلسفة حدّية » لا خيار فيها سوى هذين الطرفين . وفي هذا يتجلّى أكبر قدر من المغامرة العقلية التي خاضها مفكرنا .

لقد ألمعتُ ـ من قبل ـ الى أن الفلسفة خطرة لكونها تفرض التمذهب ، وبقي أن أشير الى أن فلسفة ابن سبعين ، بما هي حدّية خطرة ، تحرِّضنا على توجيه الأسئلة ، وتنبري لتعليمنا كيفية صوغها ، وتجهد للاجابة عليها ، فاذا هي طامحة 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 ـ السوية هو أنها تثب بجرأة نحو فهمها الذي تؤمن به ، وتتطلع اليه ، على الرغم من كل التنوُّع غير المفسرَّ الذي تفرضه علينا وقائع التجربة[1] . ولكم كان المرسي صادقاً مع نفسه ومنطقي التسلسل المعرفي في نتائجه ، حين رأى : أنا ـ الآن ـ نقول : هو هو هو ، ثم نقول : هو ، ونصمت . ثم نشير ، ثم نقطعها ، الا أنه جاوز الحد الى القول : ثم لا ثمّ الا الحق المحض ، ثم لا آله إلا الله .

الفلسفة الحدّية الخطرة ، هذه ، لم تحقِّق الغايةَ التي وضعتْ مطلباً لها ، وقد أدرك عبد الحق بن سبعين أن مجمل مسعاه الفلسفي ليس أكثر من « نُكَت تقال لكي تصحَّ الوحدة المطلقة ، من كل الجهات ؛ فلو تشخَّص الوجود في وجود ما ، لكانت طبيعته مختلَّة ، وهذا لا خير فيه »[2] . وكان عليه أن يبقى في تلك المرحلة ، مدركاً بعمق أن كل كلام أو اشارة من المادي الى المطلق باطلة ، لانعدام المماثلة أو النسبة أو الكيفية أو الكميَّة بينهما ، فلا علم الهي ولا معرفة دينية على التحقيق عنده .

---

(١) أندريه لالاند : العقل والمعايير ص ٢٤٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٨ .

المصادر

المخطوطات :

أ ـ الكتب :

١ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : بد العارف . نسخة ولي الدين جار الله . المكتبة السليمانية باستانبول . رقمها ١٢٧٣ .

٢ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : جواب صاحب صقلية . نسخة مكتبة البودليانا بأكسفورد . رقمها ١،٤٥٦ .

ب ـ الرسائل :

٣ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : حزب ابن سبعين . ضمن مخطوطة بدار الكتب الوطنية بالقاهرة . رقمها ١٦٣٤ . من الصفحة ٩١ ـ ٩٣ .

٤ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : خطاب الله بلسان نوره . (م . ت) بدار الكتب المصرية رقم ١٤٩ تصوف . ص ١٣٧ ـ ١٦٥ .

٥ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : الدرة المضية والخافية الشمسية . نسة مكتبة الرباط رقمها ٤٧١ .

٦ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : دعوة حرف القاف . نسخة مكتبة برلين . رقمها ٣٦٥٤ .

٧ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : رسالة . أولها : اعلم علّمك الله حكمته أن العلم . (م . ت) ص ١٩٩ ـ ٢٠٢ .

٨ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : رسالة . أولها : الله فقط . الله المستعان والمستعين . (م . ت) ص ١٢٩ ـ ١٣٧ .

٩ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : رسالة التوجّه . (م . ت) ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩ .

١٠ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : الرسالة الرضوانية . (م . ت) ص ٢٤٤ ـ ٢٧٧ .

١١ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : رسالة الفتح المشترك . (م . ت) ص ٢٠٩ ـ ٢١٧ .

١٢ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : الرسالة الفقيرية . (م . ت) ص ٢٢٥ ـ ٢٤٢ .

١٣ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . نسخة مكتبة آصاف . رقمها ١٠٩ و٨٠٢ و١

١٤ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كلام . أوله : استمع لما يوحى ويستقرأ . (م . ت) ص ١١٢ ـ ١٢٥ .

١٥ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كلام . أوله : الله الله الله ، رسمه العبد الفقير الى عفو الله . (م . ت) ص ١٨١ ـ ١٩٣ .

١٦ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كلام . أوله : من كفّ عن المهلكات بالكلية . (م . ت) ص ١١٥ ـ ١٧٥ .

١٧ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كلامه في عرفة . (م . ت) ص ٢٨٢ ـ ٢٩٢ .

١٨ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كلامه في وصايا لاصحابه . (م . ت) ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ .

١٩ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كلامه في وصية . (م . ت) ص ١٩٩ ـ ٢٠٢ .

٢٠ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كلامه مشتمل على أنوار النبي . (م . ت) ص ٢١٧ ـ ٢٢٥ .

٢١ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب الاحاطة . (م . ت) ص ٤٤٤ ـ ٤٧٤ .

٢٢ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب الالواح . (م . ت) ص ١٧٥ ـ ١٨١ .

٢٣ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب الدرج . أو : الحروف الوضعية في الصور الفلكية . مجاميع بدار الكتب المصرية . رقم ٢٠٢ .

٢٤ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب العهد . (م . ت) ص ٢ ـ ٣ .

٢٥ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب فيه حكم ومواعظ . (م . ت) ص ٢٧٧ ـ ٢٨١ .

٢٦ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب القسط . (م . ت) ص ٤٧٤ ـ

٤٧٧ .

٢٧ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب القوسية . (م . ت) ص ١٢٥ ـ ١٢٨ .

٢٨ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب النصيحة ، او : الرسالة النورية . (م . ت) ص ٨٢ ـ ١١٢ .

المراجع

المطبوعات :

٢٩ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : الرسائل . الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥ م . حققه الدكتور عبد الرحمن بدوي .

٣٠ ـ ابن سبعين ، عبد الحق : الكلام على المسائل الصقلية . بيروت ١٩٤١

٣١ ـ ابن الخطيب ، محمد بن عبد الله : الاحاطة في أخبار غرناطة . صورة عن نسخة الاسكوريال بمدريد .

٣٢ ـ ابن طفيل القيسي ، محمد : حي بن يقظان (ورد عنوانها « أسرار الحكمة المشرقية » لابن سبعين خطأ) . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٢ حكمة وفلسفة .

٣٣ ـ الذهبي ، شمس الدين . : تاريخ الاسلام . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٤٢ .

٣٤ ـ السلمي ، أبو عبد الرحمن : طبقات الصوفية . مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ تاريخ .

٣٥ ـ الصفدي ، صلاح الدين أيبك : الوافي بالوفيات . نسخة أحمد الثالث بتركيا . رقم ٢٩٢٠ .

٣٦ ـ الفاسي : العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين . نسخة بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ .

٣٧ ـ المناوى ، عبد الرؤوف : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية .
: نسخة بدار المصرية الرقمان : ٢٥٩ و٢٦٠

الكتب العربية :

٣٨ ـ ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة . دار الكتب المصرية ١٩٣٨ م .

٣٩ ـ ابن تيمية ، تقي الدين . مجموعة الرسائل والمسائل . لجنة التراث العربي .
٤٠ ـ ابن خلكان ، أحمد : وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان طبعة بولاق ١٢٧٥
٤١ ـ ابن خلدون ، عبد الرحمن : شفاء السائل لتهذيب المسائل ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٩ م . حققه اغناطيوس عبده .
٤٢ ـ ابن خلدون ، عبد الرحمن : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . دار البيان .
٤٣ ـ ابن سعد ، عبد الله : كتاب الطبقات الكبير . طبعة ليدن ١٣٢٢ هـ .
٤٤ ـ ابن شاكر الكتبي ، محمد : فوات الوفيات . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م .
٤٥ ـ ابن عبود ، محمدعبد السلام : تاريخ المغرب . مطبعة المهدية بتطوان ١٩٥١ م .
٤٦ ـ ابن عذارى ، المراكشي : البيان المغرب في أخبار الاندلس . طبعة بيروت . حققه ج . س . كولان وليفي برو فنسال .
٤٧ ـ ابن كثير ، عماد الدين : البداية والنهاية . مكتبة العارف ببيروت والنصر بالرياض . الطبعة الاولى ١٩٦٦ .
٤٨ ـ ابن العماد الحنبلي ، عبد الحي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب . مكتبة القدسي بمصر ١٣٥١ هـ .
٤٩ ـ أرسلان ، شكيب : الحلل السندسية في الاخبار والآثار الاندلسية . مطبعة البابي بمصر . الطبعة الاولى ١٩٣٩ م .
٥٠ ـ الأصفهاني ، أبو نعيم : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء . دار الكتاب العربي ببيروت .
٥١ ـ أمين ، أحمد : ضحى الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
٥٢ ـ أمين ، أحمد : ظهر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٢ م .
٥٣ ـ أمين ، أحمد : فجر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
٥٤ ـ بدوي ، عبد الرحمن : أرسطو . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الثالثة

١٩٥٣ م .

٥٥ ـ البرنسي المغربي (زروق) ، أحمد : قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة . مطبعة الملاح بدمشق .

٥٦ ـ بسيوني ، ابراهيم : نشأة التصوف الاسلامي . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .

٥٧ ـ البلاذري ، أحمد : فتوح البلدان . طبعة ليدن بتهذيب « دي غويه » ١٨٧٠ م .

٥٨ ـ البلنسي ، يحيى : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . أوردها المقرى في « النفح » .

٥٩ ـ بنعبد الله ، عبد العزيز : تاريخ المغرب . مكتبة المعارف بالرباط والسلام بالدار البيضاء .

٦٠ ـ البوني ، أحمد : شمس المعارف الكبرى . طبعة القاهرة ١٩٦٩ م .

٦١ ـ التفتازاني ، أبو الوفا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣ م .

٦٢ ـ الجاحظ ، أبو عثمان : البيان والتبيين . الشركة اللبنانية للكتاب بيروت .

٦٣ ـ جامي ، عبد الرحمن : نفحات الأندلس . طبعة كلكتا ١٨٥٩ م .

٦٤ ـ جمعة ، محمدلطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب . دار المعارف بمصر ١٩٢٧ م .

٦٥ ـ حتي ، فيليب . جرجي ، ادوار . جبور ، جبرائيل : تاريخ العرب (مطوّل) . مطبعة دار الكشاف ١٩٥١ م .

٦٦ ـ حسن ، ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الاولى ١٩٦٧ م .

٦٧ ـ خفاجة ، عبد المنعم : قصة الادب في الاندلس . مكتبة المعارف بيروت ١٩٦٢ م .

٦٨ ـ خليفة ، حسن ، مراد ، حسن الشرقاوي ، أحمد : تاريخ العرب في افريقيا والاندلس . مطبعة الاعتماد بالقاهرة . الطبعة الاولى ١٩٣٨ م .

٦٩ ـ الذهبي ، شمس الدين : دول الاسلام . مطبعة جمعية دائرة المعارف

العثمانية بحيدر آباد . الطبعة الثانية ١٣٦٥ م .
٧٠ ـ الذهبي، شمس الدين : العبر في خبر من غبر . طبعة الكويت ١٩١٦ م .
٧١ ـ زيدان، جرجي : تاريخ آداب اللغة العربية . دار مكتبة الحياة ببيروت .
٧٢ ـ السباعي، أحمد : تاريخ مكة . مكتبتا الثقافة بمكة ودار الكتاب العربي بمصر ١٣٧٨ هـ .
٧٣ ـ السلاوي، أبو العباس : الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى . طبعة القاهرة ١٩١٠ ـ ١٩١٢ م .
٧٤ ـ السيوطي، جلال الدين : الاتقان في علوم القرآن . الطبعة الثالثة ١٩٤١ م .
٧٥ ـ الشعراني، عبد الوهاب : الطبقات الكبرى . مطبعة صبيح .
٧٦ ـ الشهرستاني، محمد : الملل والنحل . طبعة كورتون .
٧٧ ـ الشيرازي، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية . (النسخة المطبوعة غير مرقومة) .
٧٨ ـ صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .
٧٩ ـ الصعيدي، عبد المتعال : الوسيط في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية . دار صادر ببيروت . الطبعة الرابعة ١٩٦٥ م .
٨٠ ـ ضيف، شوقي : الفن ومذاهبه في النثر العربي . دار المعارف بمصر الطبعة الخامسة .
٨١ ـ الطوسي، أبو نصر : اللّمع . طبعة ليدن .
٨٢ ـ الطويل، توفيق : اسس الفلسفة . مطبعة النهضة المصرية . الطبعة الثانية ١٩٥٥ م .
٨٣ ـ عبد النورة جبور : التصوف عند العرب . طبعة بيروت ١٩٣٨ م .
٨٤ ـ عبده، محمد : رسالة التوحيد . دار المعارف بمصر . الطبعة الثانية ١٩٦٦ م .
٨٥ ـ العسقلاني ، شهاب الدين أحمد : لسان الميزان . طبعة الهند ١٣٣٠ هـ .
٨٦ ـ العقيقي، نجيب : المستشرقون . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .
٨٧ ـ عنان، محمد عبد الله : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس . (القسم الثاني) الطبعة الاولى بالقاهرة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ م .

٨٨ ـ العوا، عادل : الكلام والفلسفة . الطبعة الثالثة بجامعة دمشق ١٩٦٥ م .

٨٩ ـ الغبريني، أبو العباس : عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية . الجزائر ١٩١٠ م . وأخرى بالجزائر ١٩٧٠ م بتحقيق رابح بونار .

٩٠ ـ غلاب، محمد : التصوف المقارن . مكتبة نهضة مصر بالقاهرة .

٩١ ـ غلاب، محمد : الفلسفة الاسلامية في المغرب . الدار المصرية بالقاهرة .

٩٢ ـ غلاب، محمد : مشكلة الالوهيّة . دار احياء الكتب العربية . الطبعة الثانية ١٩٥١ م .

٩٣ ـ الفاخوري، حنا الجر، خليل : تاريخ الفلسفة العربية . الطبعة الثانية ١٩٦٣ بيروت .

٩٤ ـ القالي، أبو علي : الأمالي . طبعة القاهرة .

٩٥ ـ القشيري ، عبد الكريم : رسالة في علم التصوف . مكتبة صبيح بالقاهرة .

٩٦ ـ كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م .

٩٧ ـ كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٣٦ م .

٩٨ ـ محمود، عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الاسلام . دار الفكر العربي ١٩٦٧ م .

٩٩ ـ محمود، فوقية حسين : فيشته وغاية الانسان . المكتبة الانجلو مصرية . الطبعة الاولى .

١٠٠ ـ مدكور، ابراهيم : في الفلسفة الاسلامية . دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٧ م .

١٠١ ـ المراكشي، عبد الواحد : المعجب في تلخيص اخبار المغرب . الطبعة الاولى بالقاهرة ١٩٤٩ م .

١٠٢ ـ مغنية، محمد جواد : معالم الفلسفة الاسلامية . دار العلم للملايين ١٩٦٠ م .

١٠٣ ـ المقرى، أحمد : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب . دار صادر بيروت ١٩٦٨ م . تحقيق الدكتور

احسان عباس .

١٠٤ ـ المقريزي، تقي الدين : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار . طبعة بولاق ١٢٧٠ هـ .

١٠٥ ـ المكي، أبو طالب : قوت القلوب . المطبعة المصرية بالقاهرة١٩٣٢م.

١٠٦ ـ موسى، محمد يوسف : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .

١٠٧ ـ النووي ، أبو زكريا يحيى : رياض الصالحين . المكتبة الاهلية ببيروت .

١٠٨ ـ اليونيني ، محمد : مرآة الزمان . مطبعة دائرة المعارف بحيد راباد .

الكتب المترجمة :

١٠٩ ـ بالنثيا ، أنخيل جنثالث : تاريخ الفكر الاندلسي . (الطبعة الثانية ١٩٤٥م) ترجمة حسين مؤنس . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .

١١٠ ـ بايه، ألبير : تاريخ الفكر الحر . ترجمة بهيج شعبان . منشورات عويدات ببيروت . الطبعة الاولى ١٩٦١ م .

١١١ ـ جولدزيهر : المذاهب الاسلامية في تفسير القران . ترجمة علي عبد القادر . طبعة القاهرة ١٩٤٤ م .

١١٢ ـ دي بور، ت. ج : تاريخ الفلسفة في الاسلام . لجنة التأليف بالقاهرة . الطبعة الرابعة ١٩٥٧ م .

١١٣ ـ ديورانت، ول : قصة الفلسفة . ترجمة فتح الله المسعسع . مكتبة المعارف ببيروت . الطبعة الثانية ١٩٧٢ م .

١١٤ ـ ديوي، جون : البحث عن اليقين . ترجمة د . أحمد فؤاد الاهواني . دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٦٠ م .

١١٥ ـ سبنله، جان ادوار : الفكر الالماني من لوثر الى نيتشه . ترجمة تيسير شيخ الارض. وزارة الثقافة بدمشق ١٩٦٨ م.

١١٦ ـ ستيس، ولتر : الزمان والأزل . ترجمة د . زكريا ابراهيم .

المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ببيروت ١٩٦٧م .

١١٧ ـ سيرّو، رينيه. كريسون، أندريه : هيغل وفلسفته . ترجمة نهاد رضا. دار الانوار ببيروت .

١١٨ ـ غرديه، لويس. قنواتي، ج : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ترجمة د. صبحي الصالح د. فريد جبر . دار العلم للملايين ببيروت ١٩٦٧ م .

١١٩ ـ لالاند، أندريه : العقل والمعايير . تعريب . عادل العوا . الشركة العربية بدمشق ١٩٦٦ م .

١٢٠ ـ لفجوي، آرثر : سلسلة الوجود الكبرى . ترجمة د . ماجد فخري . دار الكاتب العربي ١٩٦٤ م .

١٢١ ـ ماسون أورسيل، بول : الفلسفة في الشرق . ترجمة محمد يوسف موسى . دار المعارف بمصر ١٩٤٥ م .

١٢٢ ـ نيكلسون، رينولد الن : الصوفية في الاسلام . ترجمة نور الدين شريبة . مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٥١ م .

١٢٣ ـ نيكلسون، رينولد الن : في التصوف الاسلامي وتاريخه . ترجمة ابي العلا العفيفي . لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٦٩ م .

الكتب الأجنبية :

124 — BROCKELMANNCK .) :GESCHICETE DER ARABICHEN LITTERATUR .Supplement I .(1937) .

125 — AYER (A.J) :LANGUAGE ,TRUTH AND LOGIC .(1953) .

126 — GALWASH (AHMAD) :THE RELIGION OF ISLAM .(New york).

127 — GAUDEFROY -DEMOMBYNES (M.) ,MUSLIM INSTITUTIONS . (London 1954) .

128 — GREEN (T.N) :BROLEGAMENA TO ETHICS .

كتب مجهول المؤلفين :

١٢٩ ـ شرح رسالة العهد لابن سبعين . مخطوط بالخزانة التيمورية بدار الكتب الوطنية بمصر . رقم ١٤٩ تصوف . ص ٣ ـ ٨١ .

١٣٠ ـ جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير « الجزء الاول » . مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق . رقم ٧١٢٧ .

دوائر المعارف والمعاجم والموسوعات :

١٣١ ـ دائرة المعارف الاسلامية . طبعة ١٩٣٣ م .

١٣٢ ـ دائرة معارف الدين والاخلاق . الطبعة الثانية ١٩٣٤ م .

١٣٣ ـ دائرة معارف القرن العشرين (محمد فريد وجدي) . دار المعارف ببيروت الطبعة الثانية ١٩٧١ م .

١٣٤ ـ الأعلام (خير الدين الزركلي) . الطبعة الثانية ١٩٥٤ م .

١٣٥ ـ القاموس المحيط (الفيروز آبادي) مكتبة النورى بدمشق .

١٣٦ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (حاجي خليفة) وكالة المعارف ١٩٤١ م .

١٣٧ ـ ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون (حاجي خليفة) وكالة المعارف .

١٣٨ ـ معجم البلدان (ياقوت الحموي) . طبعة مصر ١٩٠٩ م .

١٣٩ ـ معجم المؤلفين (عمر رضا كحالة) . مطبعة الترقي بدمشق ١٩٥٨ م .

١٤٠ ـ هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (اسماعيل البغدادي) . مطبعة وكالة المعارف باستانبول ١٩٥١ م .

١٤١ - ENCYCLOPEDIE DE L' ISLAM(Paris 1927

١٤٢ - THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY(collien – Macmillan Limited, London .

المجلات :

١٤٣ ـ زيادة ، محمد مصطفى : ابن سبعين وفريدريك الثاني . مجلة رسالة الاسلام السنة الثانية . ص ٣٩٠ ، السنة الثالثة ص ٤٠ .

١٤٤ ـ مجلة المجلة . العدد ٣٢ ص ٦٥ ـ ٦٨ نقلا عن : تزيتانو ، امبرتور : المسلمون في صقلية .

١٤٥ - MACDONALD(C.B.): ONE PHASE OF THE DOCT OF THE UNITY OF GOD-Hetford Siminary Record,.XX

١٤٦ - AMARI (MICHELE): QUESTIONS PHILOSOPHIQUES ADRESSEES AUX SAVANTS MUSULMANS PAR L' EMPEPEUR FREDER. IC-II, Journal Asitique, 5éme, sémie, I, Páris (1853), PP. 240 – 274.

١٤٧ - COLEN (G.S.): ABDEL – HAQQ EL –BADISI, EL MAQSAD, tred. annotée de G.S. Colen Archives Marocaines. XXV(1926 , PP 47 – 49, et 181 – 182.

١٤٨ - LATOR(ESTBAN): TBN SABIN DE MURCIA YSU« (BUDD AL ARIF» en Revista AL- Audelus Vol. IX , Madrid(1944 , PP. 371 – 417.

١٤٩ - MASSIGNON(LOUIS): IBN SABINET LA CRITIQUE PSYCHOLOGIQUE DANS L' HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSLIMANE, et Mémorial Henri Basset, Paris(1928 , II, PP. 124 et suivre.

١٥٠ - MASSIGNON (LOUIS): RECUEIL DE TEXTES INEDITS CONCERNANT L' HISTOIRE DE MYSTIQUE EN PAYS D'ISLAM. Paris (1929).

فهارس المكتبات :

١٥١ ـ برنامج الكتب العربية الموجودة بخزانة جامع القرويين بعاصمة فاس . مطبعة البلدية بدار المكينة ١٩١٧ م .

١٥٢ ـ خزائن الكتب في دمشق وضواحيها . وضعه حبيب الزيات . مطبعة المعارف بمصر ١٩٠٣ م .

١٥٣ ـ دفتر مكتبة النور العثمانية باستانبول .

١٥٤ ـ الرسالة المستطرفة . وضعها محمد بن جعفر الكتابي . الطبعة الاولى ١٣٣٢ هـ .

١٥٥ ـ فهرس الخزانة التيمورية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٨ م .

١٥٦ ـ فهرس دار الكتب المصرية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب ١٩٣٣ م .

١٥٧ ـ فهرس الكتب العربية بالمكتبة الخديوية المصرية (٧ أجزاء) . القاهرة . الطبعة الثانية ١٣١٠ هـ .

١٥٨ ـ فهرس مخطوطات حسن الانكرلي في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد . وضعه عبد الله الجبوري بمساعدة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٧ م .

١٥٩ ـ فهرس مخطوطات خزانة الآداب في لاهور ـ الهند .

١٦٠ ـ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية . تصنيف عبد الحميد الحسن . دمشق ١٩٧٠ م .

١٦١ ـ فهرس المخطوطات العربية في الامبروزيانا بميلانو . وضعه صلاح الدين المنجد القاهرة ١٩٦٠ م .

١٦٢ ـ فهرس المخطوطات العربية في معهد الدراسات الاسلامية العليا ببغداد . ويضم مجموعات : كوركيس عواد ، ميخائيل عواد ، يوسف مسكوني ، حسين محفوظ . طبعة ١٩٦٨ م .

١٦٣ ـ فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد . وضعه عبد

الله الجبوري . مطبعة الارشاد ببغداد . الطبعة الاولى ١٩٧٣ م .

١٦٤ ـ فهرس المخطوطات العربية في المكتبة السليمانية باستانبول .

١٦٥ ـ فهرس المخطوطات العربية في مكتبة صوفيا ببلغاريا . تصنيف يوسف عز الدين مطبعة المجمع العلمي العراقي ببغداد ١٩٦٨ م .

١٦٦ ـ فهرس مخطوطات المسجد الأحمدي بطنطا . اعداد علي سامي النشار وعبده الراجحي وجلال ابو الفتوح . مطبعة جامعة الاسكندرية ١٩٦٤ م .

١٦٧ ـ فهرس المخطوطات المصورة بمعهد احياء المخطوطات العربية بالقاهرة . تصنيف فؤاد سيد . دار الرياض ١٩٥٤ م .

١٦٨ ـ فهرس المكتبة الازهرية بالقاهرة ، مطبعة الأزهر ١٩٤٥ م .

١٦٩ ـ فهرس مكتبة مجلس شورى ملي ـ طهران . عبد الحسين حائري . طهران ١٣٤٥ هـ .

١٧٠ ـ كتاب مخطوطات الموصل . وضعه داود الجلبي الموصلي . مطبعة الفرات ببغداد ١٩٢٧ م .

١٧١ ـ مخطوطات المكتبة العباسية في البصرة (القسم الثاني) . اعداد علي الخاقاني. مطبعةالمجمع العلمي العراقي ١٩٦٢م.

١٧٢ ـ مخطوطات مكتبة محمد البغدادي . تأليف محمد هادي الاميني . مطبعة القضاء في النجف .

١٧٣ ـ معجم المطبوعات العربية والمعرّبة (١١ جزءا) . جمعه ورتبه . يوسف

اليان سركيس . مطبعة سركيس بمصر ١٩٢٨ م .

١٧٤ ـ النشرة الدورية لدار الكتب المصرية لسنوات ١٩٢١ ـ ١٩٢٦ م . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٨ م .

١٧٥ ـ النشرة المصرية للمطبوعات ـ دار الكتب والوثائق القومية بمصر . مطبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩٦٨ م .

١٧٦ ـ نشرة مكتبية للمخطوطات المصورة المحفوظة في مديرية احياء ونشر التراث العربي بدمشق (٥ اجزاء) . أعدها عدنان درويش . طبعة دمشق ـ ١٩٦٨ م .

١٧٧ ـ نوادر المخطوطات (٨ أجزاء) . أعدها عبد السلام هارون . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٤ م .

المؤلف في سطور
محمد ياسر شرف

- تخرَّج من قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة دمشق عام ١٩٦٧ م . ونال الدبلوم العام في التربية عام ١٩٦٩ م ، والدبلوم العالي في الدراسات الفلسفية عام ١٩٧٤ م .

وحصَّل أول درجة ماجستير منحتها جامعة دمشق في الفلسفة عن رسالته « فلسفة ابن سبعين » عام ١٩٧٧ م .

- تقلَّب في عدد من المناصب التعليمية والادارية في وزارة التربية السورية حتى عام ١٩٧٧ م . عمل وما يزال محرِّراً في « جريدة الرياض » .
- اضطلع بمهام الجمعيات والاندية والمؤسسات الثقافية في سورية ، وخاصة رابطة الخريجين الجامعيين واشترك في عديد من الحلقات واللقاءات الادبية والثقافية .
- نشر في دوريات عربية منذ عام ١٩٦٣ م ، منها جريدتا « الاخبار » و« العروبة » ومجلات « الخمائل » و« الطليعة » و« جيش الشعب » .

كما تناولت مجلات وصحف واذاعات نتاجه بالعرض والدراسة ، منها « المعرفة » و« الاسبوع العربي » و« الاديب » و« الثقافة » و« الثورة » و« النداء » والاذاعة السورية من دمشق واذاعة الشرق الاوسط من القاهرة .

- **كتبه المنشورة :**

في رحلات ابن بطوطة ، حمص عام ١٩٦٦ م .

موجز فلسفة علم الاجتماع ، حمص عام ١٩٦٧ م .

الفجر الجديد ، حمص عام ١٩٦٩ م .

بطاقة غير عادية من الارض المحتلة ، حمص ١٩٦٩ م .

همسات ، دمشق ١٩٧٠ م .

بائعو الاقدار والزجاج الملوَّن ، دمشق ١٩٧١ م .

أغنيات من بلاد الاقزام ، دمشق ١٩٧٢ م .

الاحتراق باتجاه الآخر ، دمشق ١٩٧٣ م .

الفهرس

مقدمة ٥

الباب الأول : ابن سبعين وعصره ١١

الفصل الأول : من حركة الحباة ١٣

الفصل الثاني : مؤلفات وآراء ٣٣

الباب الثاني : الأطر الفكرية ٤٩

الفصل الأول : الفقيه ٥٣

الفصل الثاني : المتكلم ٦٧

الفصل الثالث : الصوفي ٨٣

الباب الثالث : فلسفة الوحدة المطلقة ١٠٣

الفصل الأول : الاسس التكوينية ١٠٩

الفصل الثاني : نظرية المعرفة ١٢٣

الفصل الثالث : العالم الأصغر ١٣٩

الفصل الرابع : العالم الأكبر ١٦١

الفصل الخامس : ميتافيزيقا الاخلاق ١٧٧

الخاتمة ٢٠٧

المصادر ٢٢٣

المراجع ٢٢٦

المؤلف في سطور : محمد ياسر شرف ٢٣٩

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد « ٧٢٣ » لسنة ١٩٨١

المركز العربي
للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف ٢/١/٢٢١٤٨٠ ص.ب. ١٥٥١٥٥ بيروت - لبنان

الجمهورية العراقيّة
وزارة الثقافة والأعلام
دار الرشيد للنشر
١٩٨١

المركز العربي للطباعة والنشر
بيروت

توزيع الدار الوطنيّة للتوزيع والاعلان
بغداد