الترجمات

التصوف الفلسفي[1]

محمد رستم[2]

ترجمة: ناصر ضميرية[3]

غالبًا ما يُفترض أن «الفلسفة» و«التصوف» على طرفي نقيض. يستند هذا الرأي بالطبع على كيفية تعريفنا لمصطلحاتنا، وهي مسألة لن أحاول القيام بها هنا. خلال

(1) Mohammed Rustom, «Philosophical Sufism,» in **The Routledge Companion to Islamic Philosophy**, eds. Richard C. Taylor and López Farjeat Luis Xavier, London: Routledge, 2016, pp. 399-411.

(2) من دواعي سروري أن يترجم صديقي الدكتور ضميرية هذا النص في مجلد تكريمي لصديقتنا ومعلمتنا العزيزة الدكتورة سعاد الحكيم. التقيت بها لآخر مرة في عام 2015 في اجتماع جمعية ابن عربي في أكسفورد، وشعرت دائمًا بأني محظوظ لمعرفتها. اسمحوا لي أن أشارككم حكاية واحدة تكشف جانبًا من شخصيتها من شأنه أن يثير إعجاب أي شخص قابلها، وهو إحساسها وروحانيتها العميقة. كنت أسير أنا والدكتورة الحكيم أمام متجر في أكسفورد يبيع المجوهرات المصنوعة من الأحجار الكريمة باهظة الثمن. عند النظر من النافذة، خطر ببالي أن أشتري بعضًا من هذه المنتجات لزوجتي، ولكن بعد ذلك اعتقدت أنها لن تفضل ذلك، نظراً لسعرها. فواصلت طريقي وذهبت أنا والدكتورة الحكيم إلى المؤتمر حيث ألقت كالعادة أحد أجمل المحاضرات. في اليوم التالي، بينما كنا جميعًا نودع بعضنا بعضًا، وكنت أشعر بضيق في صدري لمفارقة صحبة إنسانة رائعة جداً، سلمتني الدكتورة الحكيم حقيبة احتوت على هدية لزوجتي. ماذا كانت الهدية؟ نفس الأحجار التي كنت أنوي شرائها في اليوم السابق!

أمدّ الله في عمر الدكتورة الحكيم في صحة وعافية لتواصل عملها في خدمة الإنسانية. ولعل هذا المجلد ومساهماته الكثيرة الرائعة تجلب البسمة لوجهها المضيء. آمين يا رب.

محمد رستم – تورنتو كندا – 13 مايو 2022

(3) باحث في الدراسات الإسلامية.

العصور الوسطى الإسلامية أصبحت ثنائية الفلسفة/التصوف أكثر إشكالية، لغياب تصنيفات دقيقة يمكن من خلالها تحديد هذه المفاهيم. لهذا السبب كتب عملاق فلسفي مثل ابن سينا (ت. 428/ 1037) بشكل إيجابي عن التصوف[1]، وتبنى فيلسوف كان له أثر كبير، وهو مؤسس مدرس الإشراق شهاب الدين السهروردي (ت. 587/ 1191)، التصوف علانية، نظريًّا وعمليًّا[2]. حتى أننا نجد عدداً من الشخصيات المعروفة في التراث الصوفي الإسلامي كانت مقاربتها الفكرية للأشياء «فلسفية»، مع أنه لم يكن لديها كثير اهتمام بالفلسفة كحقل تخصصي[3]. وكان هناك أيضاً متصوفة مسلمون لديهم أسس جيدة في الفلسفة بمعناها الدقيق، وبعض أعمال هؤلاء تشهد على نوع من التزاوج بين الفلسفة والتصوف. يمكن العثور على أبرز الأمثلة المبكرة لهذا الاتجاه في أعمال أبو حامد الغزالي (ت. 505/ 1111)[4] والشخصية المحورية عين القضاة الهمذاني (ت. 525/ 1131)[5].

بالنظر لكل هذه الاعتبارات، والتي هي أعراض لمجموعة متنوعة من التنويعات والميول الفكرية الأخرى، فمن المفهوم أن ينظر البعض إلى عبارة «التصوف الفلسفي» على أنه مصطلح أو مفهوم غامض[6]. ومع ذلك فإن تقديم ما يجعل مصطلح «التصوف

(1) Avicenna, Ibn Sīnā on Mysticism: Remarks and Admonitions, Part 4, S. Inati (tr.), London: Kegan Paul, 1996.

(2) Mehdi Aminrazavi, **Suhrawardı- and the School of Illumination**, Surrey: Curzon, 1997.

(3) Toby Mayer, «Theology and Sufism,» in T. Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 258–87, 276–7.

(4) Abū Ḥāmid al-Ghazālī, **The Niche of Lights**, D. Buchman (tr.), Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998.

(5) Toshihiko Izutsu, **Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy**, Ashland: White Cloud Press, 1994, pp. 98–140.

(6) Anna Akasoy, «What is Philosophical Sufism?» in P. Adamson (ed.), **In The Age of Averroes**, London: Warburg Institute, 2011, pp. 229–49, 248).

الفلسفي» أمراً مقبولاً من خلال أمثلة من مجموعة متنوعة من النصوص والمؤلفين والتقاليد الفكرية الإسلامية مسألة تتجاوز حدود البحث الحالي. سأركز بحثي على ما تمت الإشارة إليه تقليديـًا في الإسلام الفارسي باسم (عرفان نظري). ويشير هذا المصطلح إلى شرح فكري محدد للعقيدة والممارسات الصوفية برز في القرن السابع/ الثالث عشر بشكل عام بتأثير الصوفي الأندلسي ابن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠)، وهو شخصية نظيرها المسيحي في العصور الوسطى هو مايستر إيكهارت (ت. 1328)[1]. مع أتباع ابن عربي برز فهم أكثر منهجية وفلسفية لتعاليم ابن عربي، سواء فيما يتعلق برؤيته للعالم أو غيرها. وهكذا يصف مصطلح «مدرسة ابن عربي» نهجـًا خاصـًا، مصبوغ إلى حد كبير بفكر ابن عربي نفسه، للقضايا الفلسفية والدينية الكبرى التي واجهت الفكر الإسلامي في العصور الوسطى.

هناك سببان على وجه التحديد يبرران حصر مناقشتنا للتصوف الفلسفي في مدرسة ابن عربي. أولاً، شكلت كتابات هذه المدرسة، ممثلة بعدد كبير من الشخصيات، الخطوط الفكرية العريضة للحضارة الإسلامية من شمال إفريقيا إلى ماليزيا لأكثر من خمسة قرون[2]. وهذا التأثير يتعارض بشكل صارخ مع كتابات الشخصيات الصوفية الأخرى التي دمجت المسائل الفلسفية في كتاباتها، غير أن تأثيرها في النهاية كان محصوراً على تراث فكري معين، أو منطقة، أو فترة تاريخية محددة.

ثانيـًا، المسألة المركزية التي شغلت مدرسة ابن عربي هي الوجود، وهي أيضـًا المسألة المركزية في الفلسفة الإسلامية. لم يخترع أعضاء مدرسة ابن عربي مفردات فلسفية جديدة تمامـًا لشرح تعاليمهم. إذ إن العديد من المصطلحات والمفاهيم الفنية التي كانوا يستعملونها ورثوها من التقاليد المتطورة للفلسفة والعقائد الإسلامية. نظراً

(1) Robert Dobie, **Logos and Revelation: Ibn ʿArabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics**, Washington: Catholic University of America Press, 2010.

(2) Seyyed Hossein Nasr, «Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their Significance Today,» **Transcendent Philosophy** 6 (2005), 1–36.

لأن الاهتمامات الرئيسة للفلسفة الإسلامية ستأخذ مركز الصدارة في النصوص الكلامية الإسلامية منذ ابن سينا فصاعداً[1]، فإن ابن عربي نفسه كان ملماً بالحجج الفلسفية، وإن لم يكن عن طريق التراث الفلسفي ذاته، ولكن من خلال خلفيته الفكرية بشكل عام[2]، ومن خلال مباحث علم الكلام الفلسفي بشكل خاص[3].

في الوقت ذاته فإن بعض الأعضاء الأساسيين في مدرسة ابن عربي، مثل تلميذه الأول وربيبه صدر الدين القونوي (ت. 673/ 1274)، كان على دراية جيدة بحقل الفلسفة. بدأ القونوي مراسلات مع الفيلسوف متعدد الاهتمامات نصير الدين الطوسي (ت 672/ 1274) بعد أن قرأ كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا وشرح الطوسي عليه[4]. ولدينا أيضاً، بخط يد القونوي ذاته، نسخة شخصية من كتاب حكمة الإشراق للسهروردي، إضافة لمجموعة من الحواشي على كتاب ابن سينا الإشارات والتنبيهات للمتكلم والفيلسوف الأشعري فخر الدين الرازي (ت. 606/ 1210)[5]. يخبرنا كل هذا أن القونوي أخذ تيارات الفكر الإسلامي المشائي والإشراقي على محمل الجد، وهي التقاليد الفلسفية التي كانت سائدة في عصره.

(1) Robert Wisnovsky, «One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology,» **Arabic Sciences and Philosophy** 14. (2004): 64–100.

(2) Franz Rosenthal, «Ibn ʻArabī between ʻPhilosophy' and ʻMysticismʼ,» **Oriens** 31 (1988), 1–35, 21.

(3) Claude Addas, **Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ʻArabī**, P. Kingsley (tr.), Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, 102–10.

(4) William Chittick, «Mysticism vs. Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Ṭūsī al-Qūnawī Correspondence,» **Religious Studies** 17 (1981), 87–104; Schubert, G. (ed.) Annäherungen: Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn-i Qūnawī und Naṣīr ud-Dīn-i Ṭūsī, Beirut: Franz Steiner, 1995.

(5) William Chittick, «The Last Will and Testament of Ibn al-ʿArabī's Foremost Disciple and Some Notes on its Author,» Sophia Perennis 4 (1978), 43–58, p. 51.

العبارة التي يشيع استخدامها على أنها تسمية مناسبة لشرح تعاليم مدرسة ابن عربي هي مصطلح «وحدة الوجود»[1]. غالبًا ما يتم وصف وحدة الوجود على أنها شكل من أشكال الوحدة المادية، وهو رأي تم رفضه[2]، وسعى عدد ليس بقليل من العلماء إلى تفسيرها على أنها نوع من «التوحيد»، وهو مصطلح اختزالي وغامض، ولا يقترب من إيصال أهمية فكرة «الكثرة» و«الاختلاف»، و«العلاقات» [أي بين أشياء متعددة] كما ركزت عليها مدرسة ابن عربي. من هذا المنظور، فإن مصطلح «وحدة الوجود» هو إشكالي بحد ذاته[3]، وربما هذا أحد أسباب عدم توظيف تلاميذ ابن عربي وأتباعهم له بأي معنى فني يشكل تعبيراً شاملاً لشرح نظرتهم للعالم. في الواقع، من المعروف أن ابن عربي نفسه لم يستخدم هذا التعبير في كتاباته، وعلى الأغلب، فإن هذا التعبير أصبح مصطلحًا فنيًا بعد حوالي ثلاثة عقود من وفاة ابن عربي، في كتابات ابن سبعين (ت 669/ 1270)[4]، وهو شخصية ربما تكون تأثرت بابن عربي، ولكن لا يمكن وصفه بأنه عضو في مدرسته بالمعنى الدقيق للكلمة. ومع ذلك، وبشكل عريضة للغاية، يمكننا القول إن وحدة الوجود تلخص بشكل عام النظرة الفلسفية لمدرسة ابن عربي.

سأعرض فيما يلي كتابات مدرسة ابن عربي في منظور موحد، على الرغم من

(1) William Chittick, **In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought**, M. Rustom, A. Khalil, K. Murata (eds.), Albany: State University of New York Press, 2012, Chapter 8; and Hermann Landolt, **Recherches en spiritualité iranienne**, Tehran: Insitut français de recherche en Iran, 2005, 119–25, 245–300).

(2) Mohammed Rustom, «Is Ibn al-ʿArabī's Ontology Pantheistic?,» **Journal of Islamic Philosophy** 2: (2006) 53–67, 64–7.

(3) James Morris, «Ibn ʿArabī and His Interpreters (Part I),» **Journal of the American Oriental Society** 106 (1986): 539–51. 544–5, n. 21),

(4) Chittick, **In Search of the Lost Heart**, p. 81; Vincent Cornell, (2007) «The All-Comprehensive Circle (**al-iḥāṭa**): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sabʿīn,» in A. Shihadeh (ed.), **Sufism and Theology**, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 31–48, p. 34ff.

وجود مجموعة واسعة من الآراء بين أتباعه، ووجود معجم فني مرن إلى حد ما من مؤلف لآخر. لكن العرض الموحد لأبعض أفكار هذه المدرسة يجعل من الممكن رسم صورة للسمات الرئيسة لهذه المدرسة في خطوط عريضة إلى حد ما. من أجل تقديم وجهة نظر مدرسة ابن عربي بشكل منصف فإنني سأنتقل في هذا العرض التقديمي بين آليتين أساسيتين أتناول بهما المشاكل المركزية للفلسفة، وأعني بذلك: الفلسفية والأسطورية. أعني بالأولى ذلك النهج الذي تم تلوينه بالخطاب السائد والتجريدي إلى حد كبير، للفلسفة الإسلامية والفلسفة الكلامية. وأعني بالآخر التصوير الملموس لنفس المفاهيم الفلسفية، ولكن بلغة الأسطورة والعقيدة والرمزية الدينية.

مبحث الوجود «الأنطولوجيا»

ذكرنا أن العديد من التعبيرات الفلسفية والكلامية التي استخدمها ابن عربي كانت مألوفة في عصره. أحد المصطلحات التي يستخدمها في كثير من الأحيان عند الحديث عن الله هو: «واجب الوجود»[1]. وهذا المصطلح الفني أصبح مستخدم في نصوص الفكر الإسلامي منذ زمن ابن سينا فصاعداً. وفي حين أن الله الذي لا يمكن أن يكون إلا موجوداً، فإن الموجود الذي يوجد ولكن يعتمد وجوده على الله، يشار إليه على أنه «ممكن الوجود»، وهو مصطلح آخر مشهور من تركة ابن سينا. وعلى هذا فإنّ كل ما يمكننا التساؤل عنه إما واجب الوجود، أي الله، أو ممكن الوجود، وهو كل شيء في الوجود سوى الله. بما أن الله هو مصدر كل الموجودات، فإن وجوده هو الأكثر ظهوراً وانتشاراً، وذلك لأن كل ما يوجد، وكل ما هو موجود يندرج بالضرورة تحت إطار وجود الله الشامل، والذي هو نفسه لا يندرج تحت أي تعريف، لأننا بمجرد محاولتنا تعريفه فإننا نفعل ذلك من خلال مقارنته بأحد أوضاعه وحالاته الخاصة.

لذلك لا يمكن تعريف الوجود، ولا يمكن إدراك «حقيقته» بأي شكل من الأشكال. وهذا ما يفسر سبب حديث أحد أبرز أعضاء مدرسة ابن عربي، داود القيصري

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، 1968، (في أربعة مجلدات)، ج1، ص 291.

(ت. 751/ 1350) عن كونه «أظهر من كل شيء تحققاً وإنّية، حتى قيل فيه إنه بديهي، وأخفى من جميع الأشياء ماهية وحقيقة»[1]. هذا «الوصف» ردده الفيلسوف الشهير الملا صدرا (ت. 1050/ 1640) بعد حوالي ثلاثة قرون. في الوقت ذاته، فإن الوجود من حيث هو هو: «غير مقيد بالإطلاق والتقييد، ولا هو كلي، ولا جزئي، ولا عام، ولا خاص، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته، ولا كثير»[2].

ومع ذلك فإن ابن عربي وأتباعه لا يكتفون بتحليل طبيعة الوجود من منظور فلسفي بحت. إنهم يريدون شرح طبيعة الأشياء من خلال علاقتها مع الله باعتباره حقيقة واقعية، ولهذا السبب يأخذون عادةً التصنيفات الفلسفية المعتادة لواجب الوجود وممكن الوجود ويستخدمونها في نسيج مباحث الكلام والدين. وبالتالي، فإن تسمية الله بواجب الوجود من منظور فلسفي يعني الحديث عما يعرف في علم الكلام الإسلامي بالذات الإلهية. الاسم الآخر الشائع للذات الإلهية في كتابات مدرسة ابن عربي هو «الذات الأحدية»[3]. عبد الرزاق الكاشاني (ت. 730/ 1330) شخصية أخرى رئيسية في مدرسة ابن عربي، وهو يشرح الفكرة على النحو التالي: «الحق المدعو ذاتاً أحدية في طبيعته الحقيقية ليس سوى الوجود، النقي والبسيط، بقدر ما هو موجود»[4]. مثل واجب الوجود، فإن الذات الإلهية ليس لها ماهية أيضاً[5]، وهي غير مقيدة أبداً بأي شكل من الأشكال. بالنظر إلى

(1) داوود القيصري، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: شرح فصوص الحكم، تحقيق حسن زاده الآملي، قم: بوستاني كتاب، 1424/ 2003، ج1، ص 25. (سيذكر فيما يلي بعنوان: القيصري، شرح فصوص الحكم).

(2) القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص 22–23.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1946، ص 90.

(4) Toshihiko Izutsu, **Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts**, Berkeley: University of California Press, 1984, p. 25.

(5) Chittick, **The Sufi Path of Knowledge**, pp. 80–1,

أنها بسيط تماماً، لا تدخل تحت أي تصنيف، وغير قابلة للتصنيف، إذ لا تحوي على كثرة في حقيقتها. لهذا السبب يقول محمود شبستري (ت. 740/ 1339) في قصيدته الفارسية الشهيرة في الميتافيزيقيا الصوفية، گلشن راز «حديقة الأسرار» ما يلي:

لا ثنائية في حضور الله

في حضور الله ليس هناك أنا، نحن، أو أنت

أنا، نحن، وأنت، شيء واحد

لأنه في الوحدة لا فوارق على الإطلاق[1]

الآن، إذا كانت الذات الإلهية بساطة مطلقة، فكيف تنبثق متها الكثرة دون إحداث تغيير في طبيعتها؟ بمعنى آخر، كيف يظهر الوجود الخارجي من الوجود المطلق دون أن يحدث أي تغيير في الحقيقة الأساسية للوجود ذاته؟ يشير ابن عربي إلى أن الوجود الممكن هو حالة بين الوجود المطلق الموجود بذاته والعدم المطلق. بالنسبة لابن عربي، فإن الوجود الممكن متصف بالعدم لأنه ممكن لا يملك وجوداً من ذاته. وإن كان في الواقع يملك وجوداً، فإن هذا الوجود وجود نسبي[2]. معنى ذلك: أن الممكنات تقع في موقع وسط بين الوجود والعدم. مقارنة بالوجود، فالممكنات لا شيء، ولكنها مقارنة بالعدم، فهي حقيقية. وبالتالي فإن وضعهم الوسيط يضمن وجود الأشياء الممكنة، ولكن فقط بطريقة نسبية. من أجل فهم كيف يكون للمكنات نوع من الوجود النسبي (وتبقى نسبياً معدومة أبضاً)، علينا أن ننتقل إلى مفهوم يقع في قلب ميتافيزيقيا مدرسة ابن عربي، وهو الأعيان الثابتة.

وفقاً لشهادة ابن عربي نفسه، فإنه قد استعار مصطلح الأعيان الثابتة من المعتزلة[3]،

(1) ḥmūd Shabistarī, **Gulshan-i rāz**, J. Nurbakhsh (ed.), Tehran: Intishārat-i Khānaqāhī Niʿmat Allāhī, 1976.(116-117 الأبيات)

(2) ابن عربي الفتوحات المكية، ج3، ص 193.

(3) A. E. Afifi, (1969) «al-Aʿyān al-thābita fī madhhab Ibn al-ʻArabī wa-l-maʿdūmāt fī madhhab al-Muʿtazila,» in I. Madkour (ed.), al-Kitāb =

وهي مدرسة كلامية إسلامية مهمة في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، ولكن انتابها الغموض بحلول القرن السادس/ الثاني عشر. ليتم إنعاشها في أعقاب الحركة الحداثية في مصر في أواخر القرن الثالث عشر/ التاسع عشر. الأعيان الثابتة هي الممكنات الكامنة الموجودة في صميم الوجود ذاته. أو، لنستخدم لغة مدرسة ابن عربي، هي ليست سوى المعلومات الأزلية الثابتة في علم الله تعالى.

عند الفحص الدقيق، يتبين أن الأعيان الثابتة ليست إلا «الماهيات» في الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين، وهي مسألة أوضحها عدد من أتباع ابن عربي[1]. والماهية تعرف بأنها ما بموجبها يكون الشيء على ما هو عليه، أي «ما هو». بعبارة أخرى، إن ماهية الحصان هي الحصانية، وماهية الكتاب هي الكتابية، وما إلى ذلك. عندما ننظر إلى حصان ما معراً عن أعراضه، فإنه يبقى متسماً بصفة الحصانية، ولكن بحكم كونه حصاناً معيناً، وليس أي حصان آخر، وبالتالي فهو فريد من حيث «ماهيته». وبالمثل، فإن العين الثابتة عندما تُنقل إلى حيز الوجود، فإنّ موضوعاً محدداً في علم الله يكون قد تم إيجاده، وهو متميز تماماً في «ماهيته» بصرف النظر عن أي شيء آخر. نظراً لأن الإيجاد يشير إلى الطريقة التي «تكون» بها الأشياء في الوجود الخارجي، فسوف أشير من الآن فصاعداً إلى تكوينات الأعيان الثابتة من خلال هذا المصطلح الفلسفي الفني، أي الماهيات.

ما لا يتغير في «ماهية» العين الثابتة، سواء أوجدها الله في العالم الخارجي المحسوس أم لا، هو حالة «الثبات» باعتبارها ممكنة، وبالتالي، فهي نسبياً معدومة، على الرغم من أنها تملك حقيقة نسبية عندما تم إجادها في العالم الخارجي[2]. لذلك

= al-Tadhkārī: Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī, Cairo: Dār al-Kitāb al-ʿArabī; Chittick, The Sufi Path of Knowledge, p. 204),

(1) انظر على سبيل المثال: القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص 45؛ وكررها عبد الرحمن جامي في نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تحقيق وليم تشيتيك، إيران، الأكاديمية الملكية الإيرانية للفلسفة، 1977، ص 42؛ وانظر أيضاً: ملا صدرا، كتاب المشاعر، تحقيق وترجمة هنري كوربان، طهران، المعهد الفرنسي الإيراني، 1964، ص 35.

(2) Rustom, «Is Ibn al-ʿArabī's Ontology Pantheistic?» pp. 58–9.

كان أعضاء في مدرسة ابن عربي مهتمين بالأعيان الثابتة لأنها زودتهم بطريقة لفهم أن كل ما سوى الله هو من جهة معدوم نسبياً، ومن جهة أخرى حقيقي نسبياً.

الإلهيات

ذُكر سابقاً أن الأعيان الثابتة، بما أنها ماهيات، هي: (1) موضوعات علم الله، و(2) وهي في حقيقتها معدومات نسبية، حتى ولو كان لها وجود نسبي عندما يتم إيجادها في العالم الخارجي المحسوس. غير أن للأعيان الثابتة وظيفة أخرى مهمة تتعلق بـ(2)، فهي تعمل أيضاً كمحل خاص يمكن للوجود أن يظهر من خلالها. وهكذا، عندما يوجد الله عيناً ثابتة، فإنها تعمل على شكل متلقي لاستقبال الوجود. وفي تلقيها الوجود، فإن الأعيان الثابتة تكون قابلة لتلقي نمط معين منه فقط بحسب ما تقبل ماهيتها الخاصة.

للتعبير عن هذه النقطة بطريقة محددة بشكل أكبر يمكن القول بأن الأعيان الثابتة هي وسائل يتأمل الله من خلالها موضوعات علمه – والتي تشكل جزءاً من علمه لذاته – بطريقة خارجية بحتة. عندما توجد عين ثابتة في الخارج فإنها تعمل كمظهر لتجليات الله، فـ«العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه»[1]. وعلى الرغم من أن جميع موضوعات علم الله، أي جميع الماهيات، هي «أعيان ثابتة»، إلا أن التي يمكن أن تعمل متلق يتأمل الله من خلالها ذاته هي فقط تلك التي تم إيجاده في العالم الخارجي. كل عين ثابتة تم إيجادها هي فريدة ومتميزة في ذاتها فيما يتعلق بقدرتها الخاصة على تلقي تجليات الله، وهو ما تدعوه مدرسة ابن عربي بـ«الاستعدادات». ولأن الأعيان الثابتة هي موضوعات علم الله المميزة، فإن علمه بها هو علمه بذاته، ولكن بطريقة محددة ومقيدة (سأعود إلى مفهوم علم الله بذاته أدناه).

يؤكد أعضاء مدرسة ابن عربي أن الأعيان الثابتة، في حالة اعتبارها محلاً لتجلي الله، تشكل وسيلة تمكنهم من شرح أن الكون ليس سوى كشف الله عن علمه عندما يتم مناقشة مسألة دور أسماء الله. بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس للأسماء الإلهية

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، ص 81.

معادل فلسفي مباشر، بل هي أصيلة كما هي في علم الكلام الإسلامي[1].

بالنسبة للفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي في العصور الوسطى، فإن طبيعة أسماء الله هي مشكلة شائعة ومتعبة. كيف يمكننا أن نقول، كما تقول النصوص الدينية، إن لله أسماء تعيِّن نوعاً من «الشخصية» له، على الرغم من أن ليس كمثله شيء ويختلف تماماً عن أي شيء يمكننا معرفته؟ كانت إحدى الطرق الشائعة للتحدث عن الأسماء الإلهية في علم الكلام الإسلامي الكلاسيكي هي القول بأنها قائمة بذات الله، ولكن ليس بطريقة تمنحها وضعاً وجوديًّا مستقلًّا لدرجة أن يقال إنها مضافة للذات. بالنسبة للعديد من علماء الكلام المسلمين في العصور الوسطى، كان من المسلم به قبول وجود واقعي للأسماء الإلهية، حتى لو كانت طبيعة هذا الوجود غير مفهومة أو لا يمكن تفسيرها بسهولة. رفض ابن عربي هذا النوع الشائع من تصور الأسماء الإلهية، إذ يقول: «إنه ليس محلاً للحوادث وإنما هذا الذي نثبته إنما هو أعيان النسب وهذا الذي عبّر عنه الشرع بالأسماء»[2]. فهي نسب بين ما يمكن أن نسميه ظاهر تجلي الذات الأحدية ومحل التجلي، أي الأعيان الثابتة الموجودة والتي «تتلقى» أنماطاً معينة من الوجود، أو من تجلي الله. في كتابات مدرسة ابن عربي، هذا تجلي الذات الأحدية الذي يكشف عن جانب من الذات غالباً ما يشار إليه باسم «الذات الواحدية».

نتحدث عن الذات الإلهية، أو الذات الأحدية على أن لها تجل، في مقابل جانب آخر غير متجل، والذي يظل دائماً غير معروف ومخفي عن كل ما سواه. وهكذا، فإن الوجه المتجلي للذات الأحدية هو ذلك الجانب من الألوهية الذي يدخل في عالم النِسب. وهذا يعني أن ما نطلق عليه عادة «الله» ليس بالنسبة لمدرسة ابن عربي، هو الله بصفته إلهًا على مستوى الذات الأحدية. وإنما مصطلح «الله» كما يُفهم عموماً في الدين والفلسفة هو جانب الذات الأحدية الذي توجه للكون، والذي يدعى الذات الواحدية.

(1) Mohammed Rustom, **The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā**, Albany: State University of New York Press, 2012, Chapter 3.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 294.

عندما تتجلى الذات الأحدية على الأعيان الثابتة، فإنها تفعل ذلك بحسب طبيعة الأعيان الثابتة واستعداداتها كما مر ذكر ذلك. ما يحدث من تعين الأعيان الثابتة هو أن الأسماء الإلهية، أي النسب التي لها اتصال بتجلي الذات الأحدية للأعيان الثابتة، وبالتالي تنقلها من حالة الممكنات غير المتعينة في الخارج إلى ممكنات متحققة في الخارج. أو بعبارة أخرى، من حالة العدم النسبي إلى حالة الوجود النسبي. في الواقع، «إن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلهـًا»[1]. لاحظ دقة صياغة المصطلحات، على نحو لا يمنح الأسماء ولا الأعيان الثابتة حالة وجودية مطلقة. وفي الوقت ذاته، حقيقتها النسبية تفترض أن لها نوعـًا من الوجود.

بحكم أن الأسماء الإلهية ناتجة عن تجلي الذات الأحدية، فهي لوحدها من تكشف للكون عن جانب من الذات الإلهية. ونظراً لأن الكون بأكمله ليس سوى مجموعة من الأسماء الإلهية كما تظهر من خلال الأعيان الثابتة المتعينة، فإن كل شيء في النظام الكوني يشير إلى الأسماء الإلهية، وبالتالي إلى الصفات الإلهية التي تشير إليها الأسماء. تتمثل إحدى طرق توضيح هذه الصورة بالقول إن الذات الأحدية تظهر «في ملابس أسمائه وصفاته»[2]. وبذلك فكل الأشياء في الكون تكشف عن جوانب من الذات الأحدية من خلال «التسمية» أو الإشارة إلى جوانب من تجلياتها، أي، الذات الواحدية. في الوقت ذاته، فإنها «حقيقة واحدة لا تكثر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدح في وحدة ذاتها»[3].

لأن الأسماء أعيان معدومة، لا يمكننا الحديث عن أي نوع من الكثرة. وهكذا، فإن الذات الأحدية تتجلى للمفارقة من خلال المعدوم من ناحية، ولكن له وجود بمعنى

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، ص 81.

(2) قيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص 34. وأيضـًا:
Chittick, **The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination**, Albany: State University of New York Press, 1989, p. 85.

(3) قيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص 31.

نسبي من ناحية أخرى. وهذا يفسر لماذا يقول فخر الدين عراقي (ت 688/ 1289) إن الأسماء الإلهية لا تقدح في وحدة الله (على مستوى الذات الأحدية) بأي شكل من الأشكال، تماماً كما أن أمواج البحر لا تعدد البحر. بدلاً من ذلك، فإن الأمواج، بقدر ما هي أمواج، حقيقية، ولكن نظراً لأنها تنتمي إلى البحر، وستتراجع حتماً إلى داخله، فليس لديها وجود مستقل وثابت: «الأمواج الكثيرة والمتباينة لا تجعل البحر أبحراً، ولا تجعل كثيرة الأسماء من المسمى أكثر من واحد»[1].

نَفَس الرحمن والإنسان الكامل

لقد استخدمنا حتى الآن مصطلح «ظهور» للإشارة إلى الطريقة التي تتجلى فيها الذات الأحدية في الكون، أي كيف يكشف الله (بما هو الذات الإلهية)، عن نفسه. لمصطلح «الظهور» عدد من المصطلحات المقابلة في كتابات مدرسة ابن عربي، أحدها وهو أقل شيوعاً، كلمة «فيض»[2]، وهو تعبير كان شائعاً بشكل خاص في الأفلاطونية الحديثة الإسلامية المبكرة. ولكن هناك تعبيران آخران أصبحا أساسيين في كتابات مدرسة ابن عربي، ويشيران إلى فكرة الظهور والفيض ذاتها، وهما «التعين» و«التجلي». كلمة تعين موجود في كتابات ابن عربي، لكن دون أن يفترض لها أي معنى اصطلاحي[3]. من المحتمل أنه أصبح مصطلحاً أساسياً في مدرسة ابن عربي منذ القونوي ولاحقاً. لأغراض بحثنا هنا، سنترك كلمات «الظهور» و«التعين» جانباً ونركز على مصطلح «التجلي»، لأن الأفكار الأساسية لهيكلية علم الكونيات والإنسان لمدرسة ابن عربي تُقدم بشكل أفضل من خلال هذا المصطلح.

مصطلح «التجلي» والمشتق من آية القرآنية[4]، مرتبط اشتقاقياً بفكرة «الجلاء».

---

(1) Fakhr al-Dīn ʿIrāqī, Divine Flashes, W. Chittick P. Wilson (tr.), New York: Paulist Press, 1982, p. 78.

(2) قيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص 57.

(3) Chittick, The Sufi Path of Knowledge, p. 83.

(4) ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ (7: 143).

وبما أن الله موصوف في القرآن الكريم بأنه نور[1]، وكذلك في أحاديث الرسول محمد عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، أصبح من الشائع التحدث عن الله بأنه نور، وهي فكرة أساسية طوّر على أساسها شهاب الدين السهروردي فلسفته. وبالتالي، فإن التجلي هو مصدر انعكاسي ينقل معنى الله (من حيث هو الذات الأحدية) الذي يكشف عن نفسه لنفسه من خلال إظهار وجوده/ نوره للأعيان الثابتة المظلمة والممكنة، أي لموضوعات علمه. هذا يحمل بعض أوجه التشابه المذهلة مع مناقشة مسألة تجلي الله عند جون سكوت إريوجينا (ت 877)، الذي ترجم أعمال الأفلاطونية الحديثة لديونيسيوس المنحول وتأثر بها[2].

الصورة الشائعة عن الشمس وأشعتها مناسبة تماماً هنا، وهذا هو السبب في أنها غالباً ما تستخدم لشرح العلاقة بين الله والكون: فعلى الرغم من أن الشمس واحدة، إلا أنها تحتوي على الكثير من الأشعة التي تكشف عن جوانب من الشمس، ولكنها لا تنتقص من طبيعتها بأي شكل من الأشكال، ولا يمكن القول إن للأشعة وجوداً مستقلاً عن الشمس. وكما أن نور الشمس ينير الأرض، كذلك فإن تجلي الله ينير العالم، ويكشف عن الشمس الإلهية في كل شيء.

تتضح أهمية مصطلح «تجلي» عند النظر إلى أحد الأقوال النبوية التي تعتمد عليها مدرسة ابن عربي عادةً لشرح سبب خلق الله للكون وكيفيته، وبالتالي تتناول السؤال الميتافيزيقي: «لماذا كان الوجود وليس العدم». يقول هذا الحديث النبوي، وهو حديث قدسي يقول فيه الله تعالى إنه كان كنزاً مخفياً، وأحبَّ أن يُعرف، ومن هذه الرغبة بأن يُعرف، خلق الكون وكل ما فيه. يخبرنا سعيد الدين الفرغاني (ت. 699/ 1300)[3] أن

(1) ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (24: 35).

(2) Deirdre Carabine, **John Scottus Eriugena**, New York: Oxford University Press, 2000, Chapter 4; Michael Sells, **Mystical Languages of Unsaying**, Chicago: University of Chicago Press, 1994, Chapter 2.

(3) سعد الدين الفرغاني، منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007، ج1، ص 18–19.

هذه الرغبة من جانب الله في أن يُعرف كانت «ميل أصلي»[1] لرؤية علمه متجلياً في معلوماته، بعد أن كان علمه ذاتيًّا. وبالتالي يصير الكون مجلى لتعينات علم الله، حيث يشهد الله بما هو الذات الأحدية ذاته بما هو الذات الواحدية، ليتحقق كمال ذلك الظهور مفصّلاً متميّزاً[2]. الجواهر الموجودة في هذا الكنز الخفي ليست سوى الأعيان الثابتة. والإيجاد الخارجي لهذه الأعيان سيكشف عن جانب من علم الله لم يكن ليكون ممكناً دون إيجاد الأعيان في الخارج.

يوصف هذا الميل الإلهي بأنه نوع من «كربة» الأعيان الثابتة، على الرغم من أن ابن عربي في سياقات أخرى ينسب هذه الكربة أيضاً للأسماء الإلهية. إن الأعيان الثابتة، باعتبارها المعدومات الكامنة في علم الله الأزلي، «تسعى» ليكون لها وجود في عالم الوجود النسبي، لأنها في حالة الثبات والعدم لم يكن لها وجود. من المهم أن نلاحظ في هذا السياق أن الكلمة العربية وجود، وهي من الجذر نفسه لكلمة إيجاد، لا تعني فقط «الوجود» [أي أن تكون موجوداً]، ولكن أيضاً أن يَجد[أي فعل الإيجاد]. وبالتالي فإن مسألة الكنز المخفي تعني أن الله، بما هو وجود، أرد أن يرى معلومات علمه النفسي من خلال معلومات علمه في الأعيان، وبالتالي نقل بعض معلوماته إلى الوجود النسبي، حتى يمكن أن «يجد» نفسه فيهما.

أحد الموضوعات الكونية الرئيسة التي تتخلل فكر مدرسة ابن عربي هو مفهوم «نَفَس الرحمن» المشتق أيضاً من حديث نبوي[3]. يفرج الله كربة الأعيان الثابتة من خلال النفس الذي يرحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم[4]. هذا يعني

(1) الفرغاني، منتهى المدارك، ج1، ص 18.

(2) الفرغاني، منتهى المدارك، ج1، ص 19.

(3) Chittick, The Sufi Path of Knowledge, pp. 127–34; Henry Corbin, Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ʿArabī, R. Manheim (tr.), Princeton: Princeton University Press, 1969, 115–16 et passim).

(4) ابن عربي، فصوص الحكم، ص 112.

أن المادة الأساسية للكون هي الرحمة، لأن الكون جميعة ناتج عن نَفَسْ الرحمن. من منظور آخر، فإنّ الانقباض في الذات الإلهية، كما رأينا، هو نتيجة ميل من جانب الله باعتباره الذات الأحدية لرؤية نفسه باعتباره الذات الواحدية، وهو ما يماثل حب الله لأن يرى نفسه من خلال موضوعات علمه. ولهذا السبب وصف ابن عربي نفس الرحمن على أنه يسمح بحب الله لذاته أن يتحقق: «نفس الرحمن جلّى الكون من أجل إظهار صفات الحب، ويخفف المحب ما يجده في نفسه»[1]. الحب الذي أرسل نفس الرحمن هو في التحليل الأخير رغبة الكنز المخفي أن يكون «معروفًا»، وهو حب ذاتي في أساسه. يمكننا أن نتحدث عن «الميل» من جانب الله بما هو الذات الأحدية بسبب كل الاعتبارات، وأحدها هو الميل، وبالتالي «نفي الذات».

بمصطلحات أكثر فلسفية، يمكننا القول إن النفس ليس سوى إخراج الماهيات إلى حيز الوجود، وذلك من خلال الوجود وبفضله. وهذا ما يفسر سبب تعريف مدرسة ابن عربي لنفس الرحمن بأنه الوجود المنبسط[2]. وبما أن «نفس الرحمن» في اللغة الدينية هو «الوجود» باللغة الفلسفية، فإن أصل الوجود ليس سوى الرحمة. وهكذا، وبما أن كل الأشياء قد نشأت بالرحمة، ومحاطة بالرحمة، وهي في حد ذاتها تجسيدات للرحمة، فإنها لا تعرف شيئًا سوى الرحمة. تمامًا كما أن النفس يمثل البداية التي نشأ فيها الكون وكل ما فيه، وكذلك فإن النهاية تتميز من خلال نفس الرحمن لمعلومات علمه النفسي؛ أي عندما تعود الأشياء من شكل وجودها النسبي إلى حالتها الأصلية من العدم النسبي. أحد الآثار المترتبة على هذا الوضع هو أنه في حالة ما بعد الموت سينتهي الأمر بجميع الناس في نهاية المطاف إلى الرحمة. يدافع ابن عربي عن هذا الموقف الخلاصي على هذه الأسس، وكذلك فعل الملا صدرا، الذي يمكن أن يُعد من نواح كثيرة «عضواً» في مدرسة ابن عربي[3].

---

(1) Chittick, **The Sufi Path of Knowledge**, p. 131.

(2) صدر الدين القونوي، التفسير الصوفي للقرآن (إعجاز البيان في تأويل أم القرآن)، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969، ص 193.

(3) Rustom, **The Triumph of** Mercy, Chapters 6 and 7.

إن مسألة خلق الله للكون نتيجة معرفته لذاته لها نظير ممتاز في سعي الإنسان للبحث عن معرفة ذاته. مناقشة مدرسة ابن عربي لفكرة معرفة الذات تستند إلى قول نبوي مشهور: «من عرف نفسه عرف ربه». بما أن وجود الإنسان ليس إلا نمطاً مقيداً من وجود الله – وذلك لأن أصل الحالة البشرية ليست إلا تجلي الله – فإن اكتساب الذات البشرية للمعرفة تقودها لمعرفة الله بطريقة أكثر واقعية وحقيقية. من منظور آخر، فإن الله هو الذي يعرف نفسه من خلال معرفة الذات البشرية. وبذلك يحدد الملا صدرا الحاجة الإنسانية لمعرفة الذات على أنها من صميم طبيعة الوجود ذاته. إن مفتاح الوصول إلى معرفة الذات، وهي مسألة من صميم الممارسة الصوفية، هو ذكر الله. من خلال ذكر الله يتعرف المرء على حقيقة نفسه، لأن الإنسان يعود إلى ما كان عليه دائماً، «بما أن نسيان الله هو سبب نسيان النفس، فإن ذكر النفس موجب لذكر الله، وذكُّر الله موجب لتذكُّر النفس: ﴿أذكروني أذكركم﴾ (القرأن 1: 152). وذكر الله مطابق لوجود الذات، لأن علم الله حضوري مع كل الأشياء. وبالتالي، من لا يعرف نفسه، لا وجود لذاته، لأن وجود الذات متطابق مع النور، والحضور، والشعور»[1].

بحكم حقيقة أن المرء يصبح أكثر واقعية ومتصف بالوجود والحضور والنور كلما زاد ذكّره لله، وبالتالي تزداد معرفته بذاته، فمن يعرف نفسه أكثر من غيره يعرف الله أيضاً أكثر من غيره، وبواسطة علمه بنفسه يعلم الله نفسه متجلية في معلوماته. يتم تحقيق هذا النوع من معرفة الذات من خلال «الإنسان الكامل»، وهو مصطلح يستخدمه ابن عربي وآخرون للإشارة إلى من وصل إلى تحقيق الذات.

هناك عقيدة كونية مهمة في مدرسة ابن عربي، يبدو أن أول قدمها هو القونوي، ويشار إليها باسم «الحضرات الإلهية الخمس». وفقاً لهذا الفكرة، فإن حضور الله، الذي يُفسّر كل ما هو موجود، له خمسة أنماط مختلفة. أول هذه الحضرات غير مخلوقة، وهي الحضرة الإلهية، الثلاثة التالية مخلوقة، وهي: الروحية، والتخيلية، والحسية، والأخيرة

(1) ملا صدرا، رساله سه اصل، تحقيق سيد حسين نصر، طهران، جامعة طهران، 1961، ص 14.

هي «الإنسانية» والتي تأخذ من الحضرات الأربع السابقة[1]. لا يربط أعضاء مدرسة ابن عربي الأوائل بين الحضرة الأولى وبين الله باعتباره الذات الأحدية[2]. إذ إن الله كما هو في ذاته، والذي هو الذات الأحدية، أعلى من الحضرة الأولى، ووراءها، وهو ما يسميه مؤيد الدين الجندي (ت. 700/ 1300) «غيب غيب ذات الذات الإلهية»[3]. الحضرة الأولى تشير لأول تعينات الحق، أي الذات الواحدية، أو ما يُعرف باسم «التعين الأول»، وهو ما يتوافق مع ما نشير إليه عادةً باسم «الله»، أي الألوهية التي يمكن أن تعرف. وأما الحضرة الثانية فلها أسماء عديدة مثل عالم الروح، أو الحقيقة المحمدية، أو القلم الأعلى، أو العقل الأول، أو الروح الإلهي[4]. وتتوافق الحضرة الثالثة مع مستوى الوجود الذي يقف بين العالمين الروحي والجسدي، وهو ما يُعرف اصطلاحيًا باسم «عالم الخيال»[5]. وأما الحضرة الرابعة فهي العالم المادي، أو عالم المادة. والحضرة الخامسة هي الإنسان الكامل. والإنسان الكامل يأخذ من جميع الحضرات الأخرى لأن حضرته تجمع كل الأسماء الإلهية التي يكشف الله عن نفسه من خلالها.

في الحضرة الأولى يحيط الله، بما هو الذات الواحدية، بجميع الحضرات الأخرى التي تليه، ولكن بشكل مجمل. ويبدأ التفصيل مع كل حضرة، حيث يصبح مفصلاً بشكل أكبر، ومن ثم تبدأ النسب بين الذات الأحدية ومحال تجليات الله بالتكثر. وبالتالي، فإن تكثر النسب يعني أن الأسماء الإلهية أصبحت أكثر انتشاراً في كل حضرة. ومع وصولنا

(1) Chittick, «The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qayṣarī,» Muslim World 72: (1982), 107–28, p. 124.

(2) Chittick, «The Five Divine Presences,» p. 122.

وانظر القصيدة المقتبسة من شبستري في الأعلى.

(3) مؤيد الدين جندي، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، انتشارات دانشكاه مشهد، 1982، ص 669.

(4) ʿAbd al-Karīm Jīlī, **al-Insān al-kāmil**, Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-ʿArabī, 2000, p. 153.

(5) Chittick, **The Sufi Path of Knowledge**, p. 115–18.

إلى الحضرة الخامسة، الإنسان الكامل، يكون لدينا جميع ما كان موجوداً في جميع الحضرات السابقة، ولكن بشكل مُفصّل تماماً. لهذا كان الإنسان الكامل هو نسخة الوجود[1]، وموضع تجلي الاسم الإلهي الجامع «الله»[2]. بخلاف جميع الأسماء الإلهية الأخرى التي تشير إلى جوانب محددة من الذات الإلهية الواحدية، يُعرف اسم «الله» بأنه الاسم «الجامع»، لأنه يجمع كل الأسماء الإلهية الأخرى الموجودة في الكون. ونظراً لأن الإنسان الكامل يمثل الاسم الجامع «الله»، فإن حضرته هي الحضرة الجامعة أيضاً. وبذلك فإن الإنسان الكامل هو صورة الله بما هو الذات الواحدية، ويوصف بأنه حضرة ذاته لأنه يظهر، في حالة انتشاره وتمايزه، كمال الوجود، ومن ثم، كمال علم الله المتجلي في العالم.

إذا كان الوجود في حالة الإجمال يحوي بشكل كامن كل كمال، وخير، وجمال، فإنه في حالة التفصيل يحوي الأشياء ذاتها، أي أن الإنسان الكامل يحوي كل كمال وخير وجمال في الواقع. ولهذا السبب فإن الشخصية الصوفية الصينية ليو زي Liu Zhi (ولد حوالي 1081/ 1670) يصف الإنسان الكامل، والذي يُطلق عليه باللغة الصينية: الإنسان الأسمى، بأنه: «الاكتمال الأعظم المزود بكل جمال»[3]. تؤكد مدرسة ابن عربي، بشكل مشابه لأفلوطين (ت. ٢٧٠)[4]، أن التحقق الكامل للحالة الإنسانية ليس سوى أن تعيش حياة فضيلة وجمال، وهو ما يتفق مع الحديث النبوي الشهير: «إن الله جميل يحب

(1) «إنّ الإنسان برزخ بين الحضرة الإلهيّة والكونيّة، ونسخة جامعة لهما ولما اشتملتا عليه كما ذكر، فليس شيء من الأشياء إلّا وهو مرتسم في مرتبته التي هي عبارة عن جمعيّته. والمتعيّن بما اشتملت عليه نسخة وجوده، وحوتها مرتبته». القونوي، التفسير الصوفي للقرآن، ص 106.

(2) Chittick, **In Search of the Lost Heart**, pp. 144–7.

(3) ورد الاقتباس في:
Sachiko Murata, Chittick, W., Weiming, T., **The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms**, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009, p. 135.

(4) Pierre Hadot, **Plotinus or The Simplicity of Vision**, M. Chase (tr.), Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 64–73.

الجمال». وبما أن الإنسان الكامل يمثل أفضل تجسيد للوجود المفصّل، وبالتالي يعمل مثل مرآة يشهد فيها الله (بصفته الذات الأحدية) نفسه باعتباره الذات الواحدية، ينظر إلى الإنسان الكامل ويرى انعكاساً مكثفاً لموضوعات حبه: الجواهر الجميلة التي يحتويها الكنز الخفي.

خاتمة

من خلال تحليل تعاليم مدرسة ابن عربي، بصورة مجملة وموحدة، يتضح أن تركيزهم على اللغة الرمزية هو إلى حد كبير وسيلة يمكنهم من خلالها تقديم مفاهيم فلسفية معروفة بصيغة ملموسة ويسهل فهمها. ومع ذلك فإن هذا ليس تأييداً لوجهة النظر التبسيطية التي تؤكد أن الرمزية الدينية أو التصوف هي مجرد فلسفة «مكسوّة» ومبسّطة لغير الفلاسفة. في الواقع، من خلال التعامل مع كل من التصوف والفلسفة، يود ابن عربي وأتباعه أيضاً أن يقترحوا أن اللغة الفلسفية، من نواح كثيرة، هي نفسها تمثيل رمزي للحقائق الدينية أو الصوفية. ومع ذلك، فإن منظورهم يشكل هجيناً فريداً لكل من الفلسفة والتصوف في لغة اصطلاحية خاصة، مسترشدة إلى حد كبير بالرأي القائل، من وجهة نظر محددة، بأن الفلسفة والتصوف هما وجهان لعملة واحدة.

لمزيد من الاطلاع:

- Al-Qayṣarī, Dāwūd (2012) *The Foundations of Islamic Mysticism: Qayṣarī's Introduction to Ibn ʿArabī's Fuṣūṣ al-ḥikam*, M. Ali (tr.), Milton Keynes: Spiritual Alchemy Press.
- Chittick, W. (2001) *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of ‗ḍal al-Dīn Kāshānī*, New York: Oxford University Press.
- Dagli, C. (2015) *Ibn al-ʿArabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, New York: Routledge.

- Ibn al-ʿArabī (2004) The Ringstones of Wisdom, C. Dagli (tr.), Chicago: Kazi.
- Jāmī, ʿAbd al-Raāmān (1979) *The Precious Pearl*, N. Heer (tr.), Albany: State University of New York Press.
- Kalin, I. (2010) *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect and Intuition*, New York: Oxford University Press.
- Murata, S. (2000) *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm*, Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. Aminrazavi, M. (eds.) (2012) *An Anthology of Philosophy in Persia*, vol. 4, London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies.
- Todd, R. (2014) *The Sufi Doctrine of Man: Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's Metaphysical Anthropology*, Leiden: Brill.

الحكيمة
الصوفية

الحكمة الصوفية

دراسات مهداة إلى سعاد الحكيم

قدمها وأشرف على إعدادها: خالد محمد عبده

تصدير : رضوان السيد

عدد الصفحات : 904 صفحة

قياس الطبعة : 17 × 24 سم

الناشر : كنز ناشرون ش. م. ل.

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1444 هـ - 2023 م

ISBN: 978-9953-987-94-1

كنز ناشرون
Kanz Publishers

كنز ناشرون

لبنان – بيروت – فردان

هاتف: 009613689159 - 009611800956

Email: info@kanzpublishers.co

www.kanzpublishers.co

الحكمة الصوفية

دراسات مهداة إلى سعاد الحكيم

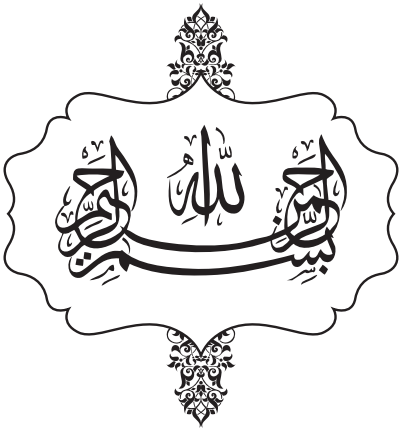
قدمها وأشرف على إعدادها

خالد محمد عبده

تصدير

رضوان السيد

كنز ناشرون
Kanz Publishers


بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات الكتاب

تصدير: رضوان السيّد .....أ – هـ
مقدّمة: خالد محمّد عبده 15
سيرة علميّة وعمليّة لسعاد الحكيم 21

شهادات – دراسات – ترجمات – قراءات – تحقيقات

الشهادات

1. سعاد الحكيم/ د. نايلا طبّارة 47
2. سعاد الحكيم الإنسانة/ تغاريد بيضون 57
3. إشكاليّة التديّن في المدينة الإنسانيّة المعاصرة بين الرحابة الصوفيّة والحياد العَلمانيّ الضامن شهادةُ مودّةٍ لنضال سعاد الحكيم الروحيّ/ مشير باسيل عون . 61
4. سعاد الحكيم (أميرة الفكر الصوفيّ)/ فوزي صقلّي 72
5. خواطر صوفيّة من باقة مقالات سعاد الحكيم/ د. محمّد علي العريبيّ 75
6. التوق إلى المطلق/ جمال يوسف نعيم.....100
7. سعاد الحكيم وعلم التصوف من التجربة الخاصّة إلى التجربة العامّة/ خالدة سعيد 106

الدراسات

1. خلفيّات تاريخيّة لخصوصيّات التصوّف بالمغرب/ أحمد التوفيق 117
2. الكون من منظور صوفيّ/ توفيق بن عامر 128

3. الشعريّة الصوفيّة: ثيمات شعر البلاط في الأخبار الصوفيّة المبكرة/ بلال الأرفه لي 152
4. التحدّي الغزّاليّ قديماً وحديثاً/ د. محمد المصطفى عزّام 175
5. حاجتنا اليوم إلى جمالية روحية بانية/ د. عبد الإله ابن عرفة 213
6. أزوادُ الرَّكْب: تأمّلاتٌ في المصادر الإسلاميّة لثقافة جلال الدّين الرّوميّ/ أ.د. عيسى علي العاكوب.....223
7. من مراكش إلى قونية للقاء مولانا على خطى آن ماري شيمل/ ثريا إقبال 280
8. حكمة الإشراق من وديان العطّار إلى مثنوي الروميّ/ عصام عيدو 295
9. الرمز في الشعر الصوفيّ عند الشيخ الجزائري أحمد العلاويّ /إيريك جوفروا 312
10. في ظلال الطّريقة المحمّديّة الشّابّيّة/ أ.د. علي الشابّي 324
11. أبو الحسن الشاذلي ومدرسته في التصوّف الإسلامي مقاربة تاريخيّة/ د. زهير بن يوسف.....348
12. التاريخ الروحي المقارن بين النصرانية والإسلام / محمّد بلال أشمل.....374
13. إشارات عن رجالات التصوّف بالمغرب والأندلس في العصر الوسيط/ عبد السلام الغرمينيّ.....394
14. الرّجوع إلى السعادة البدائيّة أو فرحُ البدء عند الحكيم التّرمذيّ وابن عربيّ/ جنفيف غوبيو.....408
15. الحروف عند صدر الدين القونوي ومعانيها الإشارية/ Dilaver Gurer ...422
16. معالم عظمة خُلُق الرسول ﷺ في فتوحات ابن عربي «أعظم مجلى إلهي» «فيرى ما لا نرى»/ ليلى خليفة 459
17. ليلة القدر عند الشيخ محيي الدين بن العربيّ والصوفيّة/ عبد الباقي مفتاح ...502
18. سُعَاد الحَكِيم وَحِكْمَة الكَلِمَة: التَّصَوُّف لُغَة جَدِيدَة وَمُتَجَدِّدَة/ محمّد شوقي الزين.....521

19. الحكمة في حدودالإنسان/ وفاء السوافطة 535
20. السيدة أو «السِّتّ» الْحُرة حاكمة تطوان/ نفيسة الذهبيّ 567
21. الأبعـــاد التنـموية للتربيـة الروحيـة المرأة المغربية أنموذجا.....577
22. دراسات محمّد مفتاح للخطاب الصوفي المنقبي/ محمّد الكحلاويّ 601
23. ريادة مبحث الألوهيّة في الفلسفة الإسلاميّة/ ساعد خميسي.....623
24. نظرية «الاتساع الإلهي» عند ابن عربي وأثرها في التسامح العقدي/ محمد أمعارش 646

الترجمات

1. التصوف الفلسفي/ محمد رستم/ ترجمة: ناصر ضميرية 683
2. التصوّف واليوغا / كارل أرنست/ ترجمة: محمّد الحاج سالم 704
3. انبعاث التصوف في اليمن/ ألكسندر كنيش/ ترجمة: عبد السلام الربيدي.....768
4. الحياة البسيطة لرونيه غينون بول شاكورنك/ ترجمة: الحسن سرات.....795

القراءات

1. المنزلة المعرفيّة لكتاب شرح خلع النعلين/ أحمد كازى.....825
2. زين الدين الخوافيّ سيرة وأعمال مؤسّس طريقة صوفيّة/ أمنيّة النجّار 843

التحقيق

الفتح الوهّاج بشرح كلام وليّ اللَّه الحسين الحلّاج 875