# بين الحب الالهي ووحدة الوجود
# عند الشاعر الشيخ / محيي الدين بن عربي

د. عبد المنعم عزيز النصر
كلية الاداب / قسم اللغة العربية

المقدمة :

يتناول هذا البحث مسألة مهمة في شعر محي الدين بن عربي ذلك المتصوف الفيلسوف الذي هام بالوجود ونظم أشعاره من وحي الحب الالهي ، ويحاول البحث أن يوضح العلاقة بين الحب الالهي ووحدة الوجود التي ارتبط اسم الشاعر بها ، علما اني وقفت بايجاز على مسألة وحدة الوجود عنده في دراستي السابقة له[١] ولكني ارتايت أن اتوسع في بحث هذه المسألة بعد أن تكشفت لي جوانب جديدة اضطرتني الى وضع هذه الدراسة الخاصة بهذا الموضوع.

١. الوجود :

لم تكن نظرة الشاعر للوجود نظرة مقتصرة على هذا العالم المادي الذي تدركه العين وتتحسسه الحواس الاخرى، وانما هي نظرة استبطانية يستجلي من خلالها اسرار هذا الوجود فيغيب في عوالمه في رؤى خيالية فيغني فيه عن نفسه، وهو في هذه الغيبوبة يلغى الابعاد التي تحيط بهذا الوجود فيصبح بلا زمان ولامكان ، بعد أن يفتقد كثافته البشرية فيقول[٢] :

| | |
|---|---|
| اذا غاب الوجود وغبت عنه | فلم تعلم ابعد ام تداني |
| فصرت من الزمان بلا زمان | وكنت على المكان بلا مكان |
| وجلت فلست انت على يقين | عياناً ثم غبت عن العيان |
| وقلت فنيت قال الحال باق | وقلت بقيت قال الحال فاني |
| رايت الحق فيك وأنت فيه | فصار العبد حراً في الزمان |

ويبدو ان لخيال ابن عربي مقدرة في استشفاف حقائق كونية غامضة ، واكتشفها الانسان بعد أن بلغ شأواً في الرقي العلمي ولا سيما ما نجده في مجال النظرية النسبية العامة لا نشتين ، لان الشاعر يتعمق في فيزياء الكون من خلال هذه الرؤية فهو حينها يصل الى درجة الفناء والغيبوبة يشعر بتلاشي الزمان والمكان ، فيصبح في نقطة الصفر التي يضمحل فيها الزمن وتتلاشى فيها الابعاد المكانية[٣] وربما كان هذا من وحي حالة الوجد والفقد التي تنتاب الصوفي ، فيتنقل خلالها من

الزمان الفيزيائي الى الزمان الشعوري الحيوي[٤] ليبلغ به الشعور بالوجود اعلى درجة في ظل حالة من تسامي المشاعر والعواطف[٥] وربما كان هذا من وحي الخيال ، وهذا ما نجده واضحاً في سياحاته الروحية ، ومن ذلك قوله[٦]:

ولما اتاني الحق ليلاً مكلماً كفاحاً وابده لعيني التواضع

وارضعني ثدي الوجود تحققاً فما أنا مفطوماً ولا أنا راضع

وبهذا اشاد الشاعر بهذه الامومة الروحية التي تجمعه بهذا الوجود ، الذي رضع ثديه وغذي من لبنه، ولا شك في انه يستمد معانيه في هذا الموضوع من وحي الخيال لا من الحقيقة الظاهرة للعيان ، وربما بدت هذه النظرات الميتافزيقية التي صدع بها ابن عربي مجرد اوهام ، بينما وظفها جملة من العلماء المعاصرين في بحوثهم واكتشافاتهم العلمية ، ولهذا قال ينشتين بدون الاعتقاد الجازم بالنظام الباطن الذي يسود عالمنا لما قامت للعالم القائمة ، فهذا لاعتقاد هو الدافع الرئيسي لكل خلق علمي وسيظل كذلك الى الابد[٧] ولهذا كان منطلقه صوفياً[٨] مثله مثل ابن عربي وغيره من النوابغ الذين استشرقوا اسرار الوجود الخفية فاسهموا في كشفها وتوضيح حقائقها للاخرين.

٢. وحدة الوجود :

أن وحدة الوجود عند ابن عربي ليست وحدة مادية ، فهو لم يقل أن الله والعالم حقيقة واحدة وهذا ما نفاه عن نفسه ، بل انتقد من قال به ، فقال : " ومن هنا – ايضاً – زلت اقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ما ثم الا ما ترى فجعلت العالم هو الله والله نفس العالم ليس أمر أخر وسببه هذا المشهد لكونه ما تحققوا به تحقق اهله ، فلو تحققوا به ما قالوا بذلك كل حق في موطنه علما وكشفاً[٩] وفي ضوء هذه الفكرة علينا أن نفهم طبيعة وحدة الوجود عنده، هذا لذا جازلنا أن نتبنى هذا المصالح الذي يستخدم في اكثر الاحيان للتعبير به عن وحدة الوجود المادية بينما لابن عربي أفكاره التي يستمدها من وحي تجاربه الصوفية الروحية ، وانطلاقاً من هذه التجارب اعاد تعريف الوجود، فهو لا يرى وجود غير وجود الله تعالى فقال : " واذا تاملت فما ثم وجود الا الله خاصة وكل موصوف بالوجود مما سوى الله فهو نسبة خاصة "[١٠] فهو اذن، قد قصر الوجود على الله تعالى لانه قديم غير موصوف بالحدوث ، وهو الخالد وما سواه يفني ويعتريه البلى والموت ، وبالنتيجة فالانسان لا يجوز أن يسمى موجودا في نظره ولا أن ينبعث بالوجود ، طالما انه محدث ولا يتصف بالخلود " فأن المحدث اذا قورن بالقديم لم يبق له اثر "[١١] ، فبقي أن نعلم بعد ذلك ما صفه الاشياء والكائنات التي من ضمنها الانسان بعد أن نفي ابن عربي عنها صفة الوجود ، وهذا ما وضحه من خلال اقواله المختلفة ، فقد ذهب الى أن " كل ما سوى الحق فهو مقيد الذاته فانه مرتبط وجوده بوجود خالقه اذ لولاه لم يكن "[١٢] فالوجود عنده، اذن مقتصر على واجب الوجود الذي وجوده

نفسه، اما ممكن الوجود هو ما سوى الحق فوجوده بغيره، وطالما أن ليس له وجود بنفسه فهو عدم، فالوجود، اذن الله تعالى وما سواه عدم ، وهذا ما ذهب اليه بقوله : (الممكن وان كان موجودا فهو في حكم المعدوم)، اصدق بيت قالته العرب هو قول لبيد : (الاكل شي ما خلا الله باطل " والباطل عدم "[١٣] وهذا ما أكده في قصيدته التائية التي يقول فيها[١٤]:

وطالب غير الله في الأرض كلها كطالب ماء من سراب بقيعة

فالخلق لم يكونوا في نظره سوى سراب، أو ظل للوجود الحق، كما وضحه بقوله[١٥]:

ما في الوجود سواه فالوجود له لذاته وانا الظل الذي علموا

وهذا ما ذهب اليه ايضاً ، بقوله : ( فالوجود كله خيال في خيال ، الوجود الحق أنما هو الله خاصة، من حيث ذاته وعينه، لا من حيث اسماؤه "[١٦] ، فالعالم بالنسبة للخالق في نظره فهو كالظل، والوجود الحق انما هو الله من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسماؤه ، وهذا التمييز بين الذات والأسماء هو تمييز بين حضرة الا حدية وبين حضرة الواحدية[١٧]، فالاحدية منزهة والواحدية مشتبه وهي تضم الاسماء والصفات، ومنها صدرت الكثرة المشهودة " فاذا كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه ، فيكون الخلق جميع اسماء الحق سمعه وبصره وجميع نسبة وإدراكاته ، وان كان الخلق هو الظاهر ، فالحق مستور باطن فيه ، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجاله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح "[١٨] فعن حضرة الواحدية ، اذن نشات الكثرة التي هي الخلق " فلا بد من عدد ومعدود ، ولا بد من واحد ينشيء ذلك فينشأ بنسبه[١٩] وهذا ما ذهب اليه بقوله[٢٠]:

فلو رأيت الذي رأينا وصفته بالذي وصفنا

من انه واحد كثير بذا رفناه أذ عرفنا

وهذه الكثرة تنشأ في نظرة عن اسماء الله تعالى وصفاته المتمثلة في حضرة الواحدية والى هذا اشار بقوله[٢١]:

ما أن علمت بامر فيه من عدد الا وقامت به حقيقة الاحد

عين توحد والاسماء تكثرها والكثر لا ينتهي فيها الى امد

لما علمت بهذا واتصفت به علمت أن وجود الفرد في العدد

فعين الله تعالى وذاته واحدة، بمعنى أن الحقيقة الوجودية ايضاً واحدة في حقيقتها الا أن لكثرة المشهودة ناتجة من اسمائه تعالى وصفاته وطبقاً لهذه الفكرة فهو يزعم بان نقطة التلاقي بين الحق والخلق في حضرة الواحدية لاحضرة الاحدية المنزهة[٢٢]، ثم يعود فيزعم أن الكثرة في الموجودات قد اوجبها الوهم والخيال ، فيقول[٢٣]:

الحق توحيد ولكنه كثرة في بصرى عينه

وعلة التكثير أحكامها لاعيننا فكوننا كونه

لا كون للأعيان في ذاتها وانما الكون له بينه

فعلة التكثير عنده هي الخيال الذي يجسد لصاحب التحقيق الحقيقة في كون الكثرة هي عين الوحدة وكون الكثرة معقولة ومشهودة، ومعقولة من حيث كثرة الاسماء الالهية، ومشهودة من حيث كثرة صور الموجودات، ولكنها ليست موجودة[٢٤]، وهذا ما ذهب اليه بقوله : " فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة ، لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة ، فما ثم الا حيرة لتفرق النظر ، ومن عرف ماقلناه لم يحر ، وان كان في مزيد علم فليس الا من حكم المحل ، والمحل عين العين الثابتة: فيها يتنوع الحق في المجلى فتنوع الاحكام عليه ، فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه الا عين ما تجلى فيه وما ثم الا هذا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه الا من له بصر

جمع وفرق فأن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[٢٥]

وبهذا نفى ابن عربي ، الكثرة ، كما نفى الوجود من الموجودات واثبته الله تعالى ، وبذلك اتضح مظهر من مظاهر وحدته الوجودية، التي اساسها أن لا موجود الا الله، فالموجودات كلها وان كانت ما سوى الله ، فانها حق في نفسها بلا شك لكنه لم يكن له وجود من ذاته ، فحكمه حكم العدم وهو الباطل ،وهذا من بعض الوجوه التي بها يمتاز الحق سبحانه من كونه موجودا عن سائر الموجودات اعني وجوده بذاته وان لم يكن على الحقيقة بين الحق والسوى اشتراك من وجه من والوجوه حتى يكون ذلك الوجه جنسا يعم فيحتاج الى فصل مقوم. هذا محال على الحق ان يكون ذاته مركبة من جنس وفصل "[٢٦] وبهذا اراد ابن عربي كل شي الى الله تعالى ، فهو الموجود الحق ، ولا موجود سواه، وكل ما عداه اعراض ومظاهر لوجوده أو مجرد تجليات وفيوضات مستمدة منه ، وربما صدرت هذه الافكار فرط ايمان[٢٧] وقد تبرز معضلات كثيرة من خلال هذه الطروحات التي ذهب اليها ابن عربي ، فاذا كان الخلق قد تميزوا بمدركاتهم الحسية وقدرتهم الفكرية ، فضلاً عما يتميزون به من نشاط وحركة قد اصبحوا في نظره لا وجود لهم ، فما حقيقة هذه المظاهر التي يظهرون بها ، اذن في عالم الطبيعة ؟ ويبدوا وان قد اجاب عن ذلك بقوله: " والخلق صور خيالية محركهم الحق ، والناطق عنهم الحق فهم مصرفون، تجرى عليهم احكام القدرة ، وهم محو في عين ثبوتهم ، وعدم في حال وجودهم "[٢٨]. فالخلق، اذن، نظرة صورة خيالية ، وحركاتهم لا تصدر عن ذواتهم وانما تصدر عن فصل فاعل خفي ، والذي هو الحق ، وهذا ماشار اليه بقوله:

وليس ناظم هذا غيره فله ما قلت فهو الذي في عين كل مكون

لولا تجليه في الأعيان ما ظهرت نموت كان به وكائن ويكون

لذا تسمى بدهر لا انقضاء له ولا أبتداء فشكل الكون منه كنون

ويبدو أن الشاعر يتكلم خلال هذه الابيات بلسان جمع الجمع وهو الاستهلاك بالكلية في الله[٢٩] ، لانه يرى فعله فعل الحق ، فليس هو ناظم الشعر ، وانما الحق كما زعم وهذا ما ذهب اليه في قصيدته التائية التي يقول فيها:

فما نظرة في الكون تعزى لغيرها ففي كل حال نحو ذاتي تلفتي

فما ناظري غيري فالقى خلافه وهذا مقام للضرورة مسكتي

فاخفى وابدو تارة ثم تارة فوهمي ملح لي وحقي مثبتي

ومقام جمع الجمع الذي يتكلم الشاعر من وحيه هو من المقامات التي تتجلى فيها وحدة الشهود، لان الشاعر فيه غائب بالحق عن نفسه فالمشهود ، عندئذ ، يكون واحدا ، وهو الحق الذي يتجلى باسمائه وصفاته في صور التعينات لا بذاته ، وبهذا فالفناء الذي يشير اليه الشاعر ليس هو من باب فناء ذات لانه " اذا كان الاتحاد يصير الذاتين ذاتا واحدا فهو محال لانه كان عين كل واحد منهما موجودا في حال الاتحاد فهما ذاتان ، وان عدمت العين الواحدة وبقيت الآخرى، فليس للاول حد، فان كان الاتحاد منزلة ظهور الواحد في مراتب العدد ، فيظهر العدد فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه ويكون الدليل مخالفاً للحس، فيكون له وجها كالكتابة عن حركة يد الكاتب حساً وبالدليل أن الله خالقها، وانها اثر القدرة القديمة لا المحدثة، فالوقوف على هذا القدرة من المعرفة بطريق الكشف والشهود لا من طريق الفكر يسمى اتحاد "[٣٠] وطبقاً لهذا القول ، فالاتحاد عنده تجربة ذاتية صوفية، تتجلى من خلالها وحدة الفاعل المشهود ، من خلال اسمائه وصفاته ، ولا يحصل هذا للصوفي الا من خلال هذا المقام الذي ينفعل فيه بهمته " فبظهوره بصفة هي للحق تعالى حقيقة تسمى اتحاد الظهور حق في صورة عبد ولظهور عبد في صورة حق[٣١] ، وقد يطلق الاتحاد في طريقتنا لتداخل الحق في الاوصاف والخلق ، فوصفنا باوصاف الكمال من الحياة والعلم والقدرة والارادة جميع الاسماء كلها ، وهي له ووصف نفسه باوصاف ما هو لنا من الصورة والعين واليد والرجل والذراع والضحك والنسيان والتعجب والتبشبش وأمثال ذلك مما هو لنا من الصورة والعين لنا فلما ظهر تداخل هذه الاوصاف بيننا وبينه سمينا ذلك اتحاد لظهورنا به وظهوره بنا، فيصبح قول القائل عن هذا " انا من اهوى ومن اهوى انا "[٣٢] وبهذا كانت بعض معانيه تفيض من وحي مقام جمع الجمع ولا سيما ما نجده في قصيدته التائية التي يقول فيها[٣٣]:

فمني مصنوعي ومني صانعي كمثل الذي القي بعين صنيعه

فمني مشهودي ومني شاهدي ومني بلاشك حضوري وغبيتي

أو قوله[٣٤] :

واحجبني مني فلا وصل ارتجي وطوراً ارى ذاتي بعين البديهة

ومني سلطاني ومني حاكمي ومني اعواني ومني رعيتي

ومن مظاهر وحدة الوجود الا خرى عنده ، التغني بالجمال المطلق الذي هو صفة من صفات الحق فهو الجميل الذي يظهر في الصور الجميلة في الطبيعة أو في رشاقة القدوة وإشراقة الوجوه ، ومن ذلك قوله[٣٥] :

وما مدرك في الكون الا جمالها وما مدرك الاجمال بثينة

وليس جميل من بثينة غيرها فلا تنسب يوماً الى الثنوية

فهو يرى أن الجمال الحقيقي يتمثل بالجمال المطلق ، واما سواه من صور الجمال التي تتصف بها الكائنات ولاشياء، فليست هي الا مظهرا لها ، وبالنتيجة ، فأن كل حب انساني عنده يتجرد من الشهوة الطبيعية فهو حب الهي[٣٦] لانه ليس هياما بالجمال المقيدة وانما بالجمال المطلق الذ يتجلى في مظاهر المحدثات ، ومن ضمنها صور الحيوانات والطيور والى ذلك اشار بقوله[٣٧]:

وفي الجبوان الكل ابرز ظاهراً من الفيل حتى ينتهي للبعوضة

وفي حيوان الماء اظهر هكذا وفي حيوان الماء كل عجيبة

اصير هزاراً تارة فيهزني سرور بذات قد هويت شريفة

فاصبو الى معنى الجمال ولفظه فاقصد بالتطريب اطيب دوحة

فاسجع بالالحان من طربي بها واقصد في التاليف اطرب نغمة

وأن كان في الالحان عندي عجمة فقد يقصر الاعراب عن مثل عجمتي

واظهر قمرياً بسجع مغاير تميل الى ضرب من الحزن سجعتي

كذلك فأني لا ازال مولها انظم سجعي في بقاع جليلة

ففي هذه الاطوار ابدو برقة واظهر في شكل البزاة بقسوة

وابدو نباتاً قد حويت منافعاً حويت على ما فيه ابراء علتي

ومني الغذاء المستطاب لطاعم ومني فنون الفعل في حفظ صحة

اصير ثماراً عاليات فروعها وقد صرت للاطيار سبه الاسرة

اجي بانعام عزيز وقوعها ومني يرى في الكون كل حديقة

وارجع طوراً كرمة احتوت على عجائب لم توجد ففاخر بكرمتي

وبهذا كانت قصيدته التائية حافلة بمعاني وحدة الوجود التي أشرنا اليها ومن مظاهرها الآخرى في هذه القصيدة ،مبدأ الوحدة والكثرة فقد قال[٣٨] :

ولو انت ممن يدرك الامر واحداً لما غاب عنك الحق في كل رتبة

توجد في كل الامور وانما تكثرت الاشياء بالعرضية

ومن خص شيئاً دون شيء فإنما رمى كاملاً في نفسه بالنقيصة

فكثرة الاشياء المشهودة ، عنده لم تكن حقيقة ، وانما هو حادث عرضي ولا يدرك ذلك الا صاحب التحقيق الذي يرى الحق في كل شيء ، وعندئذ لا يرى وجودا للاشياء لان الوجود الحقيقي لله تعالى " فالكثرة المشهودة الظاهرة للاعيان ، سببها الكثرة المعقولة وهي كثرة الاسماء الالهية والصفات ، فعن الواحد لا يصدر الا واحد ، اذن ما صدر عن الواحد الا عين الممكن اما كثرة الخلق فمنشؤها كثرة الحق أي كثرة اسمائه[٣٩] بالنتيجة فكثرة الخلق ناتجة عن حضرة الواحدية التي منها مرتبة الفردية " فلم تظهر نتيجة الا من الفردية ، اذ لو كان الشفيع – ولا يصبحه الواحد صحبة خاصة– ما صح أن يوجد عن الشفع شيء ابداً فيطل الشريك في وجود العالم ، وثبت الفعل للواحد ، وانه بوجوده ظهرت الموجودات فتبين لك أن افعال العباد – واظهرت منهم – انه لولا الله ما ظهر لهم فعل اصلاً[٤٠] وبهذا اثبت من خلال مذهبه في الوحدة والكثرة الوجود المطلق لله تعالى ، وان لا موجود الا الله وما سواه باطل أو عدم أو خيال[٤١]، وبهذا كان هذا المظهر الى جانب المظاهر الآخرى المتمثلة في القول بالجمال المطلق والكلام بلسان جمع الجمع ، والتمييز بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود ، هي من اساسيات مذهبه في وحدة الوجود التي قد يكون بعضها نتيجة تجارب صوفية صادرة من وحي الشهود ، وبالنتيجة فهي وحدة نابعة من عالم روحي لا يعتد بالمظاهر المادية ولا الاشياء ولا ينعتها بصفة الوجود ، ولذلك " يخطي كل الخطأ من يزعم أن مذهب ابن عربي مادي ، فهو بعيد عن ذلك كل البعد ، ولكنه يصور العالم تصويراً يكاد يكون وهمياً وهكذا تنتهي كل المذاهب التي تقف عند الروحية وحدها ، فنذكر عالم الحس والظواهر الخارجية "[٤٢] بيد أن تصور ابن عربي عن هذا العالم لا يخلو من الشعور بوجود نظام دقيق يربط بين جزئياته ، فلهذا لا يجوز أن نعد رؤية الكونية قائمة على الوهم ، وانما هو نوع من الخيال المنظم الذي يستند الى حقائق عقلية ،

وربما كان اينشتين قريباً من ابن عربي في تصوره للعالم ولاسيما في قوله: " من الواضح أن كل بحث علمي دقيق يقوم على عقيدة مثابهة للشعور الديني مؤداها أن العالم.

مؤسس على العقل ومن الممكن فهمه "[٤٣] وبهذا كانت لنظرات ابن عربي قدرتها في استشراف افاق الكون الموصول الى فهم جديد لبعض اسراره وخفايا عالمه.

١. بين الحب الالهي ووحدة الوجود :

أن الشاعر مسكون بهاجس الحب الالهي ، فهو عاشق مثله مثل العشاق المجانين الذين لا يدرون ما يقولون فلذلك نجده يتفوه بكلمات تخرجه من رداء الدين ليعود كي يستغفر الله من هذه الشطحات فيقول[٤٤]:

الحب ينسب للانسان ولله بنسبة ليس يدري علمنا ما هي

الحب ذوق ولا ندري حقيقته اليس ذا عجب والله والله

لوازم الحب تكسوني هويتها ثوب النقيضين مثل الحاضر الساهي

بالحب صح وجوب الحق حيث يرى فينا وفيه ولسنا عين اشباه

استغفر الله مما قلت فيه وقد اقول من جهة للشكر لله

فالحب الالهي هو المجال الذي ينطلق الشاعر في رحابه ليعيش الصفاء الروحي الذي يحمله بين اجنحته في عالم ملائكي عاشه الشاعر في خياله وظل مستغرقاً فيه لا يستطيع حراكا، فاصبح في عالمه المادي موجوداً وجودا شكلياً ظاهرا من خلال الجسد المسجي والغائب عن نفسه في ذلك المجال الروحي الذي انطلق فيه الشاعر فصار كالحاضر الساهي ، وظن انه من خلال هذه الغيبوبة الروحية قد تحقق ما يتمناه في رؤية الله تعالى الحبيب الذي فيه ، بيد أنه يشير ضمنا الى تعذر الرؤية الحقيقة ، وانما هي نوع من التاملات التي يستمدها من وحي الخيال ، بيد أنه مشغوف بها ، لا يستطيع فكاكا عنها حتى استغرقه هذا الحب ، فأخذ يفلسف مشاعره بقوله[٤٥] :

احببت ذاتي حب الواحد الثاني والحب منه طبيعي وروحاني

والحب منه الهي اتتك به الفاظ نور هدى في نص قران

فالشاعر يقسم الحب الى حب طبيعي وحب روحاني الهي[٤٦] وهو يرى أن العاشق في الحب الانساني يطمح الى الاتحاد بمحبوبته روحاً وجسداً، بينما ينفي حدوث مثل هذا الاتحاد، في الحب الالهي ، وهو يرى أن ادعاء مثل هذا النوع من الاتحاد هو نوع من الزندقة فيقول[٤٧]:

فغاية الحب في الانسان وصلته روحاً بروح وجثماناً بجثمان

وغاية الوصول بالرحمن زندقة فأن احسانه جزء من إحساني

وهذا ما ذهب اليه يقول : " وما ثم احسان الا من الله ولا محسن الا الله فأن احببت للاحسان فما أحببت الا لله فأنه المحسن وان احببت للجمال فما احببت الا لله تعالى فأنه الجميل"(٤٨) فالشاعر عاشق مضطرب في أتون هذه المحبة التي تلهب مشاعرة بين أونه واخرى ، فيعبر عنها بأشعار من وحي تلك المعاناة فيقول(٤٩):

انا محبوب الهوى لو تعلموا والهوى محبوبنا لو تفهموا

وقد تمتلكه مشاعره فتأخذه بعيداً عن روح الدين فيقول:

ليس في الجبة شي غيرما قاله الحلاج يوماً فانعموا

وحياة الحب لو اشهده لا عتراني لشهودي بكم

ما يرى عين وجود الحق من اصله في كل حال عدم

فهو ليس بمنأى عن الشطحات التي صدح بها غيره من المتصوفة ولا سيما حينما تضطرب مشاعر الحب الالهي في نفسه ، فينطق من وحيها ويفيض شعرا مضمخاً بمشاعر تلك المحبة الملتهب، فيقول(٥٠):

أن الوجود لحرف انت معناه وليس لي امل في الكون الا هو

الحرف معنى ومعنى الحرف ساكنه وما تشاهد عين غير معناه

والقلب من حيث ما تعطيه فطرته يجول ما بين مغناه ومعناه

عز الاله فما يحويه من احد وبعد هذا فانا قد وسعناه

وما انا قلت جاء الحديث به عن الاله وهذا اللفظ فحواه

لما اراد الاله الحق يسكنه لذاك عدله خلقاً وسواه

فكان عين وجودي عين صورته وحي صحيح ولا يدريه الا هو

الله اكبر لا شيء يماثله وليس شيء سواه بل هو اياه

فما ترى ذي عين سوى عدم فصح أن الوجود المدرك الله

فلا يرى الله الا الله فاعتبروا قولي ليعلم منحاه ومغزاه

لقد مثلت هذه المقطوعة خلاصة تجربته في الحب الالهي ، فالشاعر فيها يعبر من وحي القلب والعقل ، ويترجم من خلال ذلك رؤيته الخاصة عن هذا الحب ، فالوجود وما فيه من اكوان

وكائنات لا يمثل الا حرفا من الحروف الالهية التي لو كان البحر مدادا لها لنفذ البحر قبل أن تنفذ تلك الكلمات وليس معنى هذا الحرف أو هذا الوجود الا لله جل وتعالى ، ثم يفصل الشاعر في طبيعة هذا الوجود من خلال هذا الحرف الذي جعله رمزاً لهاذ الوجود ، فالحرف – أو الوجود – معنى، ومعنى الحرف ساكنة أي الخالق جل وتعالى ، والبصيرة لا تشاهد غير هذا المعنى من حيث الاحساس لا النظر والقلب بينهما تنازعه الفطرة التي جبل عليها ، فاذا كانت فطرته سليمة اعطته الاحساس السليم، واذا كانت غير ذلك اعطته بخلاف ذلك بينما قلب العارف المشرق بالانوار الالهية يجول بين نفحات الفيض الالهي ويقتبس من مغناها ومعناها ما يفيض على قلبه من تلك المعارف، ثم يورد الشاعر بعد ذلك معاني اخرى من المعاني الصوفية التي تناولها كثير من كتبه ورسائله ، فذهب الى أن الله جل وتعالى مع ما يتصف به من السعة كما وصف بها نفسه في قوله تعالى " فاينما تولوا فثَم وجه الله أن الله واسع عليم "[٥١] فان محله قلب عبده المؤمن[٥٢] وهذا ما عبر عنه بقوله :

عز الاله فما يحويه من احد وبعد هذا فانا قد وسعناه

فزعم انه لما اراد الله جل تعالى أن يسكن هذه القلوب المؤمنة اعد لها خلقاً وهم البشر ثم يسترسل في معانيه ، فيقول :

فكان عين وجودي عين صورته وحي صحيح ولا يدريه الا هو

وهذا مستمد من قول الرسول صلى الله عليه وسلم " خلق الله آدم على صورته "[٥٣] . وهذا ولا شك في أن الشاعر في هذه المقطوعة حذر من الايغال في معاني التجسيد ، ويبدو أنه يقول بالتنزيه ، فقد قال :

الله اكبر لا شي يماثله وليس شي سواه بل هواياه

فالشطر الاول مستمد من قوله تعالى : " ليس كمثله شيء وهو السميع العليم "[٥٤] بينما يقترب الشطر الثاني من القول بوحدة الوجود ، فهو يرى أن هذه الاشياء ليست وجودا اخر أو انها ليس لها وجود منفصل عن الخالق جل وتعالى بل هي اياه – والعياذ بالله – ثم يستدرك هذا المعنى فيقول:

فما ترى عين ذي سوى عدم فصح أن الوجود المدرك الله

وبهذا زعم أن ما تراه العين الباصرة ليس له وجود حقيقي واما هو عدم في حقيقة . لان وجوده ليس من ذاته، اما الوجود الحق فهو الله جل وتعالى، وهذا بلاغك من وحي تجاربه الصوفية ومن فرط ايمانه وحبه الله تعالى ، ثم يذهب الى تعذر رؤيته جل تعالى ، فيقول:

فلا ترى الله الا لله فاعتبروا قولي ليعلم منحاه ومغزاه

فرؤية الله جل وتعالى متعذرةٌ على العين الباصرة وهي بالنتيجة متعذرة على الانسان المخلوق المحدث لانه ليس وجودا بل هو عدم والعدم لا يقارن بالوجود وبهذا كان للحب الالهي دور واضح في هذه الوحدة الوجودية التي آمن بها الشاعر.

ويبدو مما سبق اختلاط الرؤية الفلسفية بالرؤية الخيالية عند ابن عربي في تفهم حقيقة الوجود ، أو ارتباط التصور العقلي بالتطور القبلي من خلال الحب الالهي ، ولا يتحقق مثل هذا الفهم في راسة الا من خلال هذين البعدين.

فالتطور العقلي يفسر ويفلسف حقيقة الوجود الماثل للعيان ،على انه وجود مدرك بالحواس الظاهر، وهذا مايبدو لصاحب النظر العقلي، بينما ما يدركه صاحب النظر القلبي يكون بخلاف ذلك ، لانه يغيب عن حواسه الظاهرة ويستغرق في حواسه الباطنية ، وفي هذه الغيبة يحقق فهماً آخر للوجود كما يتوضح من خلال قوله[٥٥] :

اغيب عنه ولي عين تشاهده　　في حضرة الغيب والغياب ما حضروا

ما في الوجود سواه في شهادته　　وغيبة فانظروا في الغيب وافتكروا

عمن تغيب وما في الكون من احد　　سوى الوجود فلاعين ولا اثر

فهو من خلال هذه الغيبة يحقق تصوراً جديداً للوجود ، وهذا التصور تربط بالجواس الباطنية التي تعطي فهماً جديداً لحقائق الوجود يتمثل في اثبات الوجود الحقيقي لله تعالى ونفيه عمن سواه ، وطالما أن تحقق هذه الغيبة لا يتم الا عن طريق الفناء ، والفناء لا يتم الا من خلال الاستغراق في محبة الله تعالى ، ومن ثم المعرفة به ،فأن ما ياتي به هذا التصور من خلال الحواس الباطنة هو الأساس في معرفة حقيقة الوجود ، لانه تصور كلي ، ومن ثم هو ادراك لحقيقة الوجود في نظره.

ولاجل هذا اهتم ابن عربي بمسألة الحب الالهي، لان من خلاله يتحقق الفناء المطلوب، الا أن هذا الفناء لايكون دائماً، وانما يستمر لبعض الوقت ، ثم يعود بعدها الانسان الفاني الى حالة الطبيعية، أي يعود لحواسه الظاهرة، فيستطيع أن يتحسس الاشياء ويميز بينها، وهذا لا يتحقق الا عند من بلغ مرتبة الانسان الكامل ، فهو يحقق الفناء المثالي في محبة الله تعالى ، لانه لا يفني عن نفسه فناء المجذوبين والمجانين، وانما يكون فناؤه متوازياً، لكي يتمكن من تحقيق الغرض الاساس من هذا الفناء وهو استفهام المعرفة الالهية ومعرفة حقيقة الوجود، ولهذا كان هذا الانسان الكامل اكمل الموجودات معرفة بالله وأدومهم لشهوده[٥٦].

وطبقاً لما سبق فأن هذا الانسان قد اختلف عن غيره من ادراك حقيقة الوجود، وتميز عن غيره ايضاً بتوسع حدود ادراكه بين الرؤية الظاهرة والرؤية الباطنة وبين الحضور وبين الغياب: الحضور في العالم المادي والغياب عن العالم للوجود أو الغياب عن العالم المادي والحضور في العالم

الروحي ، ولهذا كان تصور للوجود أعمق من غيره بسبب اتساع دائرة الادراك لديه ، وقدرته على سبر اغوار الكون، ولهذا ايضاً اختلف تصور بن عربي وغيره من المتصوفة لحقيقة الوجود عن غيرهم من أصحاب النظر العقلي المجرد، أتجاوزهم حدود الإدراك الحسي المادي إلى الإدراك الباطني الروحي، ومن خلال هذا التصور استنتجوا نظريتهم الخاصة في الوجود ووحدة الشهود ، بل وفي وحدة الوجود أيضا .

ويبدو أن نظرتهم هذه خاصة ، ولاسيما انهم غلبوا جانب الحواس الباطنة على الحواس الظاهرة، بل ربما الغوا دورها في تفهم حقيقة الوجود.

ومن هنا نشأ الاختلاف بينهم وبين غيرهم من المؤمنين بالله تعالى ، لان الاخيرين توصلوا إلى حقيقة الوجود من دون الخوض في التفصيلات التي خاض فيها ابن عربي وغيره من أصحاب النهج الفلسفي الصوفي ، وذلك من خلال العقل ومعطيات الحس الخارجية ، وقد يستمر هذا الخلاف بين هذين الاتجاهين وقد يصل الى حد القطيعة، فكل منهما مبرراته الخاصة ، الا أن الاقرب الى القبول عقلياً ومنطقياً هو ما ذهب اليه اصحاب النظر العقلي، ولاسيما أن التجارب الصوفية الروحية هي في حقيقتها ذاتية ومحدودة، ولهذا فهي ليست مقبولة عند الاخرين لانها لم تصل الى درجة اليقين . ولاسيما أن المعرفة عندهم ينبغي أن تصل الى درجة اليقين لكي تكون مقبولة ، بينما لا يشترط مثل هذا عند المتصوفة.

ولهذا لم يؤمن أصحاب النظر العقلي بنظريات المتصوفة الخاصة بوحدة الشهود ووحدة الوجود ؛ لانها لا تتوافق مع حقيقة المعرفة التي تنسجم مع معطيات العقل والحس لديهم، ولاسيما أن الله تعالى قد خاطب الإنسان بخطاب عقلاني مفهوم من خلال القران الكريم.

ومع هذا فان بعض المتصوفة من أصحاب الاتجاه السني الشرعي لا يؤمن بنظريات المتصوفة السابقة بل قد يختلف المتصوفة من أصحاب الاتجاه الفلسفي بينهم ، فابن عربي يرفض أقوال الذين قالوا: أن العالم هو الله ، والله نفس العالم ، كما يرفض أفكار الحلولية والاتحادي أيضا . الا انه يؤمن بأفكار أخرى قد تجره الى دائرة الشك والخروج على ثوابت العقيدة الإسلامية عند غيره من المسلمين.

والذي يهمنا في هذا الموضوع ، أن ابن عربي قد آمن بوحدة الوجود من خلال الحب الالهي والفناء في المحبة الإلهية ، وهي اقرب إلى أن تكون وحدة شهود ، لانها تعتمد الكشف والحدس ، وهذه التجربة في حقيقتها تجربة روحية لاعقلية، وتجربة ذاتية خاصة وليست عامة، وقد تكون استثنائية غير متوافرة لكل إنسان الا أنه لا يجوز الأعراض عنها وعدم النظر فيها ، لانه ربما نجد فيها ما يتوافق مع بعض المعطيات العلمية الحديثة ، وهذا ما لاحظناه من خلال هذا البحث.

المصادر والمراجع :


١) القران الكريم

٢) الاحاديث القدسية ، دار الكتاب الحديث ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٣م.

٣) انشيتين والنظرية النسبية، الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، دار القلم، بيروت ، ١٩٧٤م.

٤) ترجمان الاشواق ، ابن عربي ،دار صادر و دار بيروت ، بيروت ، ١٩٦١م.

٥) التعريفات ، ابو الحسن علي بن محمد علي الجرجاني ( ٧٤٠-٨١٦هـ) دار الشؤون لثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦م ، وباخرة اصطلاحات الصوفية لابن عربي.

٦) ديوان ابن عربي ( الديوان الكبير ) الشيخ الاكبر ابو بكر محي الدين بن عربي الحاتمي (ت ٦٣٨هـ) ، بولاق ، ١٨٥٥م. وبالاوفيت ، مكتبة المثنى ، بغداد.

٧) رسائل ابن العربي ، الشيخ الاكبر محي الدين بن العربي الحاتمي ، طبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ( الهند ) ، الطبعة الاولى ، ١٩٤٨م.

٨) الزمان الوجودي، الدكتور/ عبد الرحمن بدوي ، مطبعة جرينبرج ، القاهرة ، ١٩٥٥م.

٩) الفتوحات المكية ، الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي الحاتمي ، تحقيق الدكتور عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، (١٩٧٢-١٩٧٥م).

١٠) فصوص الحكم ، الشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي ، تحقيق ابو العلا عفيفي ، .. مطبعة الديواني ، بغداد ، ١٩٨٩م.

١١) القصيدة التائية الكبرى، لابن عربي، مخطوطة دار صدام للمخطوطات ، رقم (٤٥٤٢).

١٢) كتاب ماهية القلب، مخطوطة مكتبة الاوقاف المركزية، بغداد ، رقم (٧٠٧١) مجاميع ، ورقة (٢٩و).

١٣) المعجم الصوفي، الدكتورة ، سعاد الحكيم ، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨١م.

١٤) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، جمهورية مصر العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة ، ١٩٧٩م.

١٥) وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، د/ ابراهيم بيومي مدكور، الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوي الثامنة للميلاد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٩م.

الهوامش :

(١)ينظر : ابن عربي شاعراً ، ص٢٩٣-٢٩٤
رسالة دكتوراه مطبوعة بالالة الكاتبة ، كلية الاداب – جامعة بغداد ، ١٩٩٣ م

(٢)كتالة ماهية القلب، مخطوطة مكتبة الاوقاف المركزية، بغداد رقم(٧٠٧١ مجاميع ورقة (٢٩و)

(٣)ينظر : اينشتين والنظرية النسبية ، ص١٠٠-١٠٢ ، و ص١٢٠

(٤)ينظر : الزمان الوجودي ، ص١٤٦

(٥)ينظر : المصدر السابق ، ص١٥٥

(٦)الديوان الكبير ، ص٣٢.

(٧)اينشتين والنظرية النسبية ، ص١٢٩

(٨)ينظر : المصدر السابق.

(٩)رسائل ابن العربي ، رسالة كتاب المسائل ، ج٢، ص١٩

(١٠)الفتوحات المكية ، السفر العاشر، ص٢٤٩.

(١١)ترجمان الاشواق ، ص٨٥، وينظر: الفتوحات المكية ، السفر الثامن ، ص٤٤٨.

(١٢)المصدر السابق ، ص١٣٤.

(١٣)الفتوحات المكية ، السفر العاشر ، ص٤٠٤

(١٤)القصيدة التائية ، ورقة ٩٢ ظ.

(١٥)الديوان الكبير ، ص٣٨٦.

(١٦)خصوص الحكم ، ج١، ص١٠٤

(١٧)تنظر :الفتوحات المكية ، السفر التاسع ، ص٣١٥، الطبعة المحققة ، وتنظر :رسائل ابن العربي ، رسالة الجلالة ، ج١، ص٣.

(١٨)خصوص الحكم ، ج١، ص٨١.

(١٩)المصدر السابق ، ج١ ، ص٧٧.

(٢٠)الفتوحات المكية ، السفر العاشر ، ص٣٢٧، الطبعة المحققة.

(٢١)الديوان الكبير ، ص٢٩٥.

(٢٢)تنظر : رسائل ابن العربي ، رسالة الاحدية ، ص٣.

(٢٣)الديوان الكبير ، ص٢٦٥.

(٢٤)الفتوحات المكية ، السفر الثامن ، ص١٤٣ ، الطبعة المحققة

(٢٥)تنظر : التعريفات للجرجاني ، ص١٤٥- اصطلاحات الصفوية لابن عربي

(٢٦)رسائل ابن العربي ، رسالة كتاب المسائل ، جـ٢، ص٢٩.

(٢٧)رسائل ابن العربي ، رسالة كتاب المسائل ، جـ ٢، ٢٩.

(٢٨)مخطوطة القصيدة التائية ، ورقة (٩٠ ظ)

(٢٩)المصدر السابق ، ورقة (٩١و ).

(٣٠)المصدر السابق.

(٣١)المعجم الصوفي، د.سعاد الحكيم، ص٩٥٧، وتنظر: رسائل ابن العربي، رسالة الاحدية،ص٩.

(٣٢)الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص١٠٧ ، الطبعة المحققة.

(٣٣)تنظر : فصوص الحكم ، جـ١، ص١٠٤.

(٣٤)وحدة الوجود بين ابن عربي واسبياوزا د. ابراهيم بيومي مدكور ، الكتاب التذكاري ، ص٣٧٣-٣٧٤.

(٣٥)الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٣٢٠ مطبعة دار الكتب التربية .

(٣٦)المصدر السابق ٣٣٦

(٣٧)المصدر السابق ص٣٢٠

(٣٨)المصدر السابق ص٣٢١

(٣٩)البقرة / ١١٥وينتظر: الايات ٢٤٧، ٢٦١،و ٢٦٧ وينتظر: آل عمران أية ٧٣ وتنظر: المائدة اية ٥٤، وتنظر: النور أية ٣٢ وتنظر: النجم اية٣٢، وتنظر: النساء اية ١٣٠.

(٤٠)ينظر : ترجمان الاشواق ، ص١٧٠.

(٤١)الاحاديث القدسية ، ص٩٥ ، دار الكتاب الحديث ، ط١ ، ١٩٨٣.

(٤٢)الشورى اية /١١.

(٤٣)الفتوحات المكية ، جـ٣، ص٥٤

(٤٤)ينظر : المصدر السابق ،جـ٣، ص١٥٢.