جامعـــة الزاويـــة

إدارة الدراسات العليا والتدريب

كليـــــــــة الآداب

قسم الفلسفة

النسق المعرفي في تصوّف ابن سبعين

رسالة مقدمة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الإجازة العالية (الماجستير)

مقدَّمة من الطالبة:

زكيّة المهدي خليفة

إشراف الدكتور:

أبوعجيلة محمد قويدر

للعام 1445هـ-2024م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾

[سورة التوبة / الآية :105]

الإهـــداء

إلى الذين أناروا قنديلنا فنوروه من قنديلهم

إلى والدي العزيز

إلى أمي الحبيبة

إلى إخوتي وأخو اتي

إلى الأحباب والأصدقاء

إلى أساتذتي بقسم الفلسفة

إليهم جميعاً أهدي ثمرة هذا الجهد

الشكر والتقدير

أتقدم بالشكر الخالص، والتقدير إلى أستاذي الفاضل الدكتور: أبوعجيلة محمد قويدر لتوجيهاته العلمية، ومتابعته رسالتي، وتصحيحه عثراتي بكل صبر وسعة صدر.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذين الفاضلين:

الدكتور: مصطفي المزلوط

والدكتور: زهرة مصباح

لتفضلهما بقبول مناقشة هذه الرسالة.

والشكر موصول إلى جامعة الزاوية على مجهوداتها في الارتقاء بالعملية التربوية والتعليمية، التي أسهمت في الوصول بالبحث العلمي إلى مراتب متقدمة.

وختاماً أتوجه بالشكر والتقدير إلى كل من شجعني ودعمني _ ولو بكلمة طيبة_ في سبيل مواصلة العمل و إتمام الرسالة.

جزاكم الله عني جميعاً خير الجزاء

الإطار العام للدراسة

المقدمة

إشكالية الدراسة

تساؤلات الدراسة

أهداف الدراسة

أهمية الدراسة

منهجية الدراسة

الدراسات السابقة

تقسيمات الدراسة

المقدمة:

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي بِنُورِهِ نَهْتَدِي، وَبِعَقْلٍ مَيَّزَنَا بِهِ نَتَدَبَّرُ سِرَّ ٱلْوُجُودِ وَنَسْعَى إِلَى ٱلْحَقِيقَةِ ٱلَّتِي تُمَيِّزُ ٱلْحَقَّ مِنَ ٱلْبَاطِلِ.

وَٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ – صلى الله عليه وسلم– ، ٱلَّذِي جَاءَ بِرِسَالَةِ ٱلْحَقِّ، فَحَرَّرَ ٱلْعُقُولَ مِنَ ٱلْوَهْمِ وَعِبَادَةِ ٱلْأَصْنَامِ إِلَى عِبَادَةِ ٱلْوَاحِدِ ٱلدَّيَّانِ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

وبعد:

إن أهم ما يسعى إليه المتصوفون هو الوصول إلى الحق – الله سبحانه وتعالى– فاتّبع كلٌّ منهم طرقا للوصـول إلى ذلك، والطرق إلى الله كثيرة؛ لأن الإنسـان خُلِق من روح الله، ولذلك ركّزوا على الجانب الروحي للوصول إليه ـ سبحانه وتعالى ـ ووسعوا مفهوم المصطلح حسب ما يسعف فكرهم وذوقهم وتجاربهم، والتصوف الإسلامي هو الدين الخالص، والنية الخالصة –لله تعالى ـــــ التي قامت على مبدأ تحقيق العبودية وتعظيم الربوبية، وتحقيق عمارة البواطن بالمعارف والأســـرار، والرضا، والتوكّل والإخلاص، وعمارة الظواهر بالعبادة، والورع، والتقوى، ومتابعة النبي ــ صلى الله عليه وسلم ـــــ وتحقيق الدين ظاهراً وباطنا، والرسوخ في مراتب الدين الثلاث (الإسلام والإيمان والإحسـان) الواردة في الحديث الصـحيح الذي يرويه عمر بن الخطاب، وليس المراد من المسـلم الموحّد أنْ يعبد –الله تعالى ـــــ على حرف فالحرف على أحد التفسيرين هو العلة، وعلى التفسير الثاني ـ الذي نحن بصدده ـ هو الطرف والجانب، أي أن تعبد الله على مذهب واحد، وهو الظاهر فقط، ومن كان كذلك كان فاسقاً، لخلو عبادته من الصـدق والإخلاص، قال تعالى:﴿ **وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ** ﴾ **[سورة الأنعام : الآية :120]** ولقب الصوفية إذا أطلق اليوم فإنما يراد به جمهور الناس من المســلمين الذين يقلدون أحد أئمة المذاهب الأربعة، في الفروع (الشــافعي ومالك وابن حنبل وأبو حنيفة) –رضـي الله تعالي عنهم أجمعين–، وعقيدتهم عقيد السـلف الصـالح، ومنهم من يتبع مذهب الإمام أبي الحســن الأشــعري، وهي عقيدة عامة أهل الســنة والجماعة في العالم الإسلامي الفسيح، والتي تدرس في الأزهر الشريف كما يطلق لقب (الصوفية)اليوم علي من يحتفل بذكري المولد النبوي الشـريف، وذكرى الإسـراء والمعراج، وبهما تحتفل الدول الإسـلامية رسـمياً في عطلة رسمية، كما أن هؤلاء هم المستمرون علي ما كان عليه سلفهم الصالح في العالم الإسلامي،

من زيارة القبر النبوي الشـــريف في المدنية المنورة، قبل أداء فريضـــة الحج والعمرة وبعدها، وختم القرآن الكريم في ثالث أيام العزاء إذا مات لهم ميت، واستعمال السبحة في ذكر الله تعالي، وتلقين الميت، وزيارة المقابر في الأعياد، وإهداء ثواب القران الكريم لأقاربهم وأرحامهم من الموتى، وهكذا يتبين أن ما ينسب إلى الصوفية يعد من عادات المسلمين المتمسّكين بالأعراف الدينية التي ورثوها عن أجدادهم وأسلافهم، وقد قال النبيّ –صلى الله عليه وعلى آله وسلم .:" **إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمُ اخْتِلَافًا، فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ** " [1]، فمن الصعب على غير الصوفي فهمها؛ لأنه لم يخض تجربتهم، فقد اعتمد جلّهم على الرمز والتأويل للتعبير عن أفكارهم، وابن سبعين من جملة المتصوفة الذين حضر عندهم المصطلح الصوفي بقوة، والطريقة السبعينية مبنية على مبادئ عديدة، ومن المبادئ: الإيمان بوحدة الوجود، والوحدة المطلقة، واتباع الفقر، والتأمل والتدبر، والوصول بالنفس إلى الكمال، وترك الشهوات، والتعمق في الفكر الصوفي والفلسفي، وكان الهدف واحداً وهو الوصول إلى –الله تعالى–.

لقد اخترت ابن سبعين؛ لأن شخصيته متميزة، لكونه شاعرا وصوفيا، ولكونه من أعمق الصوفية فكرا، وبسبب وفرة الرسائل، واحتوائها على كم هائل من المصطلحات.

إشكالية الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من محاولة تفكيك النسق المعرفي عند ابن سبعين، والكشف عن أسسه الفلسفية والميتافيزيقية، من خلال تحليل بنيته المفاهيمية والاصطلاحية، التي شكّلت رؤيته للوجود والمعرفة والأخلاق. كما تسعى إلى فهم مدى اتساق هذا النسق الفكري وقدرته على تقديم تصور متكامل للإنســان وعلاقته بالمطلق، في ســياق التحول الذي شــهده الفكر الصــوفي من التجربة الذوقية إلى التنظير الفلسفي المجرد.

وانطلاقًا من ذلك، تتمثل الإشكالية الرئيسة في السؤال الآتي:

- **ما طبيعة النسق المعرفي والأخلاقي عند ابن سبعين، وما مدى اتساقه في بناء تصور متكامل للوجود والمعرفة والسلوك الإنساني؟**

[1] - أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، حديث رقم (3950)، 1303/2.

وتتفرع عن هذه الإشكالية التساؤلات الآتية:

1. ما أبرز الخصائص المفاهيمية والاصطلاحية في فكر ابن سبعين، وما مدى تميّزها عن غيره من أعلام التصوف والفلسفة الإسلامية؟
2. كيف يتجلى مفهوم "الوجود الواحد المطلق" في بناء التصور المعرفي والأخلاقي عند ابن سبعين؟
3. ما الأسس والمراحل التي يعتمدها ابن سبعين في الوصول إلى السعادة والخير المطلق، وكيف تتكامل فيها الأخلاق النظرية والعملية؟
4. ما أثر النزعة الإطلاقية والكشفية في تصور ابن سبعين للأخلاق، وعلاقتها بمفاهيم المسؤولية والعدالة والسلوك الإنساني؟

أهداف الدراسة:

1- تحليل النسق المعرفي عند ابن سبعين من خلال تتبع مفاهيمه الأساسية، والكشف عن البنية الفكرية التي تنتظم فيها رؤيته للوجود والمعرفة والأخلاق والقيم.

2- بيان خصوصية المصطلح الصوفي عند ابن سبعين، ودرجة تميّزه أو اختلافه عن غيره من أعلام التصوف والفلسفة الإسلامية، مع التركيز على ما ورد في رسالته الإحاطة.

3- توضيح العلاقة بين المذهب الميتافيزيقي لـــ"الوجود الواحد المطلق" وبناء النسق الأخلاقي عند ابن سبعين، من خلال تحليل مفهوم المقامات والأحوال ومراحل السير الصوفي نحو السعادة والخير.

4- الكشف عن التحولات الفكرية في موقف ابن سبعين من الأخلاق والفقه والواقع الاجتماعي، خاصة انتقاله من التصور الأخلاقي المعياري إلى التصور القائم على مفهومي الحضور والغياب، وما يترتب عليه من إشكالات حول المسؤولية والعدالة.

أهمية الدراسة:

1- تسهم في تقديم قراءة تحليلية معمّقة لفكر ابن سبعين، بوصفه أحد أبرز ممثلي التصوف الفلسفي الذي ما يزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتفكيك.

2- تساعد على فهم تطور المصطلح الصوفي الفلسفي، والكشف عن بنيته الإشكالية، خاصة في سياق الغموض والتكثيف الدلالي الذي يميّز كتاباته.

3- تبرز العلاقة بين التصوف والفلسفة والأخلاق في الفكر الإسلامي، من خلال نموذج ابن سبعين، مما يفتح آفاقًا لفهم الترابط بين الميتافيزيقا والسلوك الإنساني.

4- تفتح المجال أمام الباحثين، خاصة في السياق الليبي والعربي، لإعادة النظر في دراسة الفلسفة الصوفية بعيدًا عن التعميم أو الرفض المسبق، وتشجيع البحث العلمي الموضوعي في هذا المجال.

منهج الدراسة:

نظرًا للطبيعة الفلسفية والصوفية لموضوع الدراسة، اعتمدت الباحثة على المنهج التحليلي النقدي بوصفه المنهج الرئيس في تحليل النسق المعرفي عند ابن سبعين، واستكشاف بنيته العميقة، سواء على مستوى المصطلحات الفلسفية والصوفية التي وظّفها، أو على مستوى البناء الميتافيزيقي والأخلاقي الذي يشكّل جوهر رؤيته الفكرية.

وقد أتاح هذا المنهج إمكانية تفكيك خطاب ابن سبعين، واستجلاء الدلالات الكامنة في مفاهيمه المركزية مثل: الوجود، والأخلاق، والكشف، والحضور، والإطلاق، مما أسهم في الوصول إلى قراءة تحليلية دقيقة تكشف خصوصية نسقه الفكري وتميّزه.

كما استعنت بالمنهج المقارن في بعض مواضع الدراسة، وذلك بهدف مقارنة خطاب ابن سبعين بغيره من أعلام التصوف والفلسفة الإسلامية، للكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف، خصوصًا فيما يتعلق بمفهوم الوجود، وطبيعة القيم الأخلاقية، وبنية المصطلح الصوفي.

وقد أسهم هذا المنهج في إبراز خصوصية الرؤية السبعينية، وتحديد موقعها داخل السياق الصوفي والفلسفي الإسلامي، بما يعمّق فهم طبيعة النسق المعرفي الذي قدّمه ابن سبعين.

وبذلك، جاء اختيار هذين المنهجين منسجمًا مع إشكالية الدراسة وأهدافها، وأسهم بشكل مباشر في بناء نتائجها، لا سيما فيما يتعلق بالغموض الاصطلاحي، والتداخل بين المعرفة والكشف، والانتقال من الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق الإطلاقية، ومن الفاعلية الإنسانية إلى الحضور الإلهي.

وبذلك، فإن اختيار هذين المنهجين جاء منسجمًا مع أهداف الدراسة وإشكاليتها وأسهم بشكل مباشر في إنتاج النتائج التي توصّلت إليها، خاصة تلك المتعلقة بالغموض الاصطلاحي، والتداخل بين المعرفة والكشف، والانتقال من معيارية الأخلاق إلى إطلاقها، ومن الفاعلية الإنسانية إلى الحضور الإلهي.

الدراسات السابقة:

بعد مراجعة موسّعة لقواعد البيانات الإلكترونية والموارد الجامعية، تبيّن ندرة الدراسات الليبية المحلية التي تناولت موضوع النسق المعرفي في تصوف ابن سبعين بصورة مباشرة أو حتى غير مباشرة. ويُعزى ذلك إلى صعوبة الوصول إلى مكتبات الجامعات الليبية كافة، وعدم توفر أغلب محتوياتها بصيغة رقمية تتيح الاطلاع عن بُعد، فضلًا عن محدودية الدراسات الإلكترونية المنشورة في هذا المجال داخل ليبيا.

وعليه، اعتمدت الباحثة في بناء الخلفية النظرية على عدد من الدراسات العربية التي تناولت فكر ابن سبعين، أو قدمت مقاربات فلسفية وصوفية قريبة من نسقه المعرفي، بما يسهم في دعم الإطار النظري للدراسة وإثرائه.

ومن أبرز الدراسات العربية ذات الصلة:

1- دراسة عبد القادر العابد بعنوان "الوجود والعدم في فكر ابن سبعين"لم تذكر البلد ولا سنة

هدفت هذه الدراسة إلى تحليل الرؤية الوجودية عند ابن سبعين، من خلال الوقوف على مفهوم "الواحد المطلق" وأثره في تشكيل النسق الصوفي الميتافيزيقي لديه، مع تتبع التحول من التفكير الفلسفي العقلي إلى التجربة الصوفية الكشفية، وتوصلت الدراسة إلى أن فكر ابن سبعين يقوم على نزعة وجودية مطلقة تجعل من "الوجود الواحد" محورًا لتفسير الكون والمعرفة،

وأن هذا التصور أدى إلى تجاوز الإطار الفلسفي التقليدي نحو بناء رؤية صوفية قائمة على الكشف والذوق، بما يعكس اندماجًا بين الميتافيزيقا والتجربة الروحية في مشروعه الفكري.

2-**دراسة منير العبد الله "البنية المفاهيمية في رسائل ابن سبعين"**

ركزت على تحليل المصطلحات الفلسفية والصوفية في رسائله، خاصة في "رسالة الإحاطة"، وأظهرت تداخل المعاني وغموض التعبير كأحد سمات خطابه الفلسفي.

3-**بحث هالة عبد الرحمن بعنوان "الذات والآخر في التصوف الإسلامي: ابن سبعين نموذجًا- "** تناول العلاقة بين الذات العارفة والوجود المطلق، وسلط الضوء على البعد الأخلاقي والمعرفي في التجربة الصوفية عند ابن سبعين مقارنةً بغيره من أعلام التصوف.

4-**دراسة جلال حسن البنا "النزعة العقلية والذوقية عند ابن سبعين- "** ركزت على التوتر بين العقل والذوق في بناء المعرفة الصوفية عند ابن سبعين وكيف جسّد نوعًا من الانقلاب على منطق الفقهاء والمتكلمين.

5-**مقالة ميساء الكتاني "التصوف الفلسفي عند ابن سبعين: قراءة في المفاهيم- "** قدّمت عرضًا تحليليًا لبعض المفاهيم المفتاحية في مشروعه الصوفي، مثل: التوحيد، الكشف، الفناء، والحضور، وناقشت تأثيره على الفكر الصوفي اللاحق.

تقسيمات الدراسة:

وقد توزعت دراســتي على مقدمة، وثلاثة فصــول، في كل فصــل ثلاثة مباحث وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع وفهرس للمحتويات، وهي على النحو الآتي:

الإطار العام للدراسة:

الفصل الأول: نبذة عن حياة ابن سبعين.

المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن سبعين

المبحث الثاني: مفهوم النسق، والمعرفة، والفلسفة، لغة واصطلاحا.

المبحث الثالث: العلاقة بين الفلسفة والتصوف عند ابن سبعين

الفصل الثاني: الوجود والمعرفة الصوفية عند ابن سبعين.

المبحث الأول: الوجود في تصوف ابن سبعين.

المبحث الثاني: المعرفة في مذهب ابن سبعين.

المبحث الثالث: النفس والعقل عند ابن سبعين.

الفصل الثالث: الأخلاق عند ابن سبعين.

المبحث الأول: الأخلاق والقيم عند ابن سبعين.

المبحث الثاني: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين.

المبحث الثالث: المقام الصوفي عند ابن سبعين.

الخاتمة.

قائمة المصادر والمراجع.

فهرس المحتويات.

الفصل الأول:

نبذة عن حياة ابن سبعين.

المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن سبعين

المبحث الثاني: مفهوم النسق، والمعرفة، والفلسفة، لغة واصطلاحا.

المبحث الثالث: العلاقة بين الفلسفة والتصوف عند ابن سبعين

المبحث الأول:

نبذة عن حياة ابن سبعين

- **حياته:**

يذكر أغلب المترجمين أن اسمه: عبد الحق بن إبراهيم بن نصر بن محمد، ويكنى بأبي محمد، ويلقب من الألقاب المشرقية ب(قطب الدين) و ينسب إلى بلدان عدة، فينسب إلى بلاد الأندلس ويلقب بـ(الأندلسي) [1]، وينسب إلى مرسيه، فيقال له: المرسي، وينسب بتحديد أكثر إلي مكان مولده ببلدة من عمل مرسيه، تسمي (رقوطة)، فيطلق عليه (الرقوطي) [2] ، وقد نسبه بعض المترجمين إلي بلدان أخري نرجح أن يكون قد أقام فيها فترة من حياته، أو أقام بها بعض جدوده، فنجد ابن عماد الحنبلي نسبه إلى إشبيلية ببلاد الأندلس، ويلقب ب(الإشبيلي) [3]، وأكثر ألقابه شيوعا وترداداً علي الألسن في الأندلس هو الصوفي المتفلسف(ابن سبعين).

تذكر بعض المصادر أن ابن سبعين كان يوقّع اسمه أحيانًا بـ«عبد الحق»، ويرسم دائرة (0) يُفهم منها رمزٌ دلالي يرتبط بحساب الجُمَّل، حيث تُشير الدائرة إلى حرف العين الذي قيمته العددية (70)، في إشارة إلى لقبه «ابن سبعين»، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هذا الرمز قد يحمل دلالة رمزية مرتبطة بالانتماء والهوية الفكرية، كما رُبطت شخصيته بصفات الفروسية من الشجاعة والمروءة والكرم، وهي صفات نُسبت إليه في بعض المصادر. كما عُرف بلقب «شيخ السبعينية» نسبةً إلى الطريقة الصوفية التي يُقال إنه أسسها، والتي انتسب إليها أتباعه وعُرفوا بالسبعينية.[4]

وهناك ألقاب أخرى لابن سبعين تكشف لنا عن نسبه:

فاللقب الأول هو: الغافقي[5]، يعني أن ابن سبعين من أصل عربي، وينتهي نسبه إلي غافق بن الشاهد بن علقمة بن عك بن عدنان.

أما اللقب الثاني فهو: العكي، نسبة إلي عك.

---

(1) الإحاطة، ابن سبعين، ج3، 370.

(2). النجوم الزاهرة، ج7، 233.

(3) .النجوم الزاهرة، ج7، 232.

(4)عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م، ص312.

(5)المقري التلمساني، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، ج3، (د.ت)، ص185. الإحاطة، ج3، 370.

أما عن أسرته التي نشأ فيها فاسم أبيه هو(إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد) ويقال أن أباه قد تولى أمر المدينة، علي حسب قول ابن الخطيب في الإحاطة وكان جدوده، (يشار إليهم ويصول في الرياسة والحسب والتعين عليهم) [1]

ينتمي ابن سبعين إلي أسرة نبيلة، كان لها شأن بالأندلس، ونلحظ نزعة ابن سبعين في الاعتداد بنفسه والفخر بها بوضوح في مراسلاته مع الإمبراطور فردريك الثاني، وكذلك في مصنفاته الأخرى، كيد العارف لالا و الإحاطة.

مولده ونشاته العلمية وأساتذته:

اختلف المترجمون لابن سبعين في تحديد سنة مولده، فيذكر ابن شاكر، أن وفاته كانت في العشرين من شوال سنة (668هـ)، وله من العمر خمس وخمسون سنه فيستفاد من هذا أن ابن سبعين ولد سنه (613هـ)، وقد تابع ابن شاكر عدد من الباحثين المحدثين في الأخذ بها التاريخ.

ويذكر المقري عن ابن حبيب أنه قال في (درة الأسلاك) أن ابن سبعين توفي بمكة سنه (669هـ).

مع خروج ابن سبعين من الأندلس إلى المغرب مع جماعة من أتباعه، تبرز ملامح تكوينه العلمي الذي جمع بين علوم اللغة والآداب من جهة، والعلوم العقلية من جهة أخرى. فقد تلقّى العلوم العربية والآداب، واطّلع على الفلسفة وعلوم الأوائل بمختلف فروعها، مثل المنطق والطبيعيات والإلهيات والرياضيات، وهي التي كانت تُعرف آنذاك بالحكمة أو الفلسفة. كما درس بعض مسائل أصول الدين على الطريقة الأشعرية المتقدمة، وتمكّن منها، حتى ذاع صيته في هذا المجال.

وقد نقل المقري وصفًا لمسيرته العلمية بقوله: «اشتغل بمرسية في مبدأ أمره بعلوم الأوائل من المنطق والإلهي والطبيعي والرياضي، وهو مجموع الحكمة التي تُسمّى الفلسفة، ونظر في شيء

(1) الغافقي، نفح الطيب ج2، 197.

من أصول الدين على طريقة الأشعرية المتقدمين، ومهر فيها، وظهر به المعتقد، وأظهر أن ما قال به هو عين التحقيق، وأنه فوق التصوف رتبة[1].

تذكر بعض المصادر أن ابن سبعين تلقّى العلم على يد ثلاثة من الأساتذة، من أبرزهم: ابن دهاق، والبوني، والحراني.

فأما ابن دهاق فهو إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي، ويُكنى بأبي إسحاق ويُعرف بابن المرأة، وقد برع في علم الكلام، وكان حافظًا للحديث والفقه والتفسير، مع عناية بآراء الصوفية وأخبارهم، واشتهر بحسن العشرة. انتقل إلى مرسية وتوفي بها سنة (611هـ) (1214–1215م).

وأما أحمد البوني فقد وُلد بالجزائر، وتوفي سنة (622هـ) (1225م)، ويُعد من أبرز من اشتغلوا بالتصوف العملي والعلوم الروحانية، ومن أشهر مؤلفاته كتاب شمس المعارف ولطائف العوارف.[2]

- **ارتحاله من الأندلس إلى المغرب ومصر:**

في نحو سنة (640هـ)، ارتحل ابن سبعين من مرسية إلى المشرق بصحبة جماعة من تلاميذه. وقد اختلف المؤرخون في تفسير سبب خروجه من الأندلس؛ فذهب بعض مترجميه من خصومه إلى أنه أُبعد بسبب عبارات نُسبت إليه واعتُبرت مخالفة، ومن ذلك ما أُورد عليه من قوله في سياق نقدي: (لقد حَجَر ابن آمنة واسعًا بقوله: لا نبي بعدي)[3].

في المقابل، يرى بعض الباحثين أن هجرة ابن سبعين كانت مرتبطة بأسباب سياسية وفكرية، تعود إلى أوضاع الأندلس في تلك المرحلة، حيث إن ضعف دولة الموحدين وتفككها أدى إلى تضييق المجال أمام الآراء الفلسفية والاتجاهات الفكرية الحرة، مما دفعه إلى البحث عن بيئة أكثر استقرارًا في المشرق. كما أشار بعضهم إلى أن موقف الفقهاء من الفلسفة والتصوف قد أسهم في ازدياد الضغط عليه، خاصة في ظل حساسية المجتمع الأندلسي تجاه الفكر الفلسفي، وهو ما قد يكون من دوافع خروجه، وخلال رحلته مرّ بسبتة، فأقام فيها مدة من الزمن في عهد حاكمها ابن

([1]) أحمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، 1968م، ج3 ص370.

([2]) المرجع السابق، ص370.

([3])ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3 ص 370.

إخلاص، ودعا إلى طريقته الصوفية، ويُذكر أنه لقي قبولًا لدى بعض الأوساط الاجتماعية هناك، حيث أقام فترة في بيئة محلية ساعدت على نشر أفكاره، قبل أن يواصل رحلته لاحقًا نحو المشرق. [1] ، وتذكر بعض المصادر أن الإمبراطور فريدريك الثاني وجّه إلى ابن سبعين مجموعة من الأسئلة الفلسفية، سبق أن طرحها على عدد من علماء المشرق. وبعد أن أجاب عنها ابن سبعين، رأى الإمبراطور في إجاباته دلالة على نزعة فلسفية واضحة، مما أدى إلى تضييق عليه وإلزامه بمغادرة سبتة.

فانتقل إلى العدوة ثم إلى بجاية، حيث لقي قبولًا لدى بعض العلماء والطلاب، وانتفعوا بعلمه في عدد من الفنون، وكانت إقامته في المغرب مرحلة نشاط علمي، ألّف خلالها عدة مصنفات. غير أن تعرّضه المتكرر لمواقف الفقهاء المعارضين كان يدفعه إلى التنقل المستمر من بلد إلى آخر.

وعند انتقاله إلى مصر، لم يلقَ دعوته القبول المتوقع، بسبب غموض عباراته وامتزاج تصوفه بالفلسفة، في وقت كانت فيه الدعوة الشاذلية وأمثالها أكثر انتشارًا لالتزامها بالكتاب والسنة. وقد رُوي أن تقي الدين بن دقيق العيد التقى به، فوجد كلامه غامضًا، إذ كان – كما وصفه – " يُسرد كلامًا تُعقل مفرداته ولا تُعقل مركباته". [2].

ولهذا كان طبيعياً أن يتعصب الفقهاء في مصر ضد ابن سبعين كما تعصبوا ضده في كل مكان آخر، لغموض آرائه.

ويقال إن ابن سبعين أظهر في مكة تشيعه في حماية حاكمها، وبقي ابن سبعين في مكة سنوات عديدة وصادفت إقامته راحة وطمأنينة، وكرس جهده للرضيات والصوفية. ويذكر ابن شاكر أن ابن سبعين كان يبدل ماله بسخاء وكرم، حتي إن أهل مكة كانوا يقولون: إنه أنفق فيهم مده إقامته ثمانين ألف دينار3، ونشأ ابن سبعين في أسرة أندلسية ثرية، لها مكانتها السياسية والاجتماعية، وقيل أن ابن سبعين لما أقام بمكة اشتغل بعلم السِّيمَاء*[3] وأشياء خارقة، وروى الفاسي في (العقد الثمين)بعض روايات عن هذا، فمنها قوله:(وقع لابن سبعين أشياء منها على ما بلغني أنه أخرج أبا نمي صاحب مكة في بعض الليالي إلى بعض الأودية، ظاهر مكة، فأراه خيلاً ورجالا ملأت الوادي، فهال ذلك أبا نمي، وعظم ابن سبعين في عينه، وكان لابن سبعين مكانة ملحوظة عند حاكمها أبي

---

(1)، عنوان الدراية، ج1، ، ص23.

(2) فوات الوفيات، ج2، 254.

(3) السِّيمَاء / السِّيمَة تعني العلامة أو الأثر الذي يُعرف به الشيء أو الشخص، ابن منظور، لسان العرب، مادة (سوم)،314/12.

نمي، وكانت له علاقة طيبة مع ملك اليمن شمس الدين يونس الأول (647هـ=1249م ـ1259م ـ694=1294م ــ 1295م)[1]

- **وفاة ابن سبعين.**

ظل ابن سبعين مقيما في مكة إلى أن توفي بها، واختلف المترجمون في تحديد وفاته:

1-قال ابن شاكر: وفاة ابن سبعين في (28 شوال سنه 668هـ).

2- قال الشعراني: تاريخ وفاة ابن سبعين سنه(669هـ)، وقد يكون هذا التاريخ أقرب إلى الصحة، وكان عمره في ذلك الوقت خمسة وخمسين عاماً[2].

- **سبب وفاته:**

اختلفت الروايات في سبب وفاته، فقد أورد ابن شاكر رواية غير مؤكدة مفادها أن ابن سبعين مات منتحرا بمكة، وذلك بأن قطع شرايين يده حتي تصفى دمه، والذهبي نفسه، _ وهو مصدر هذه الرواية_ يقول عنها:(والله أعلم بصحة ذلك)، ثم يتردد في تكفير ابن سبعين في ترجمته قائلا:(مع أنالا نشهد علي أعيان هؤلاء_ يعني متفلسفي الصوفية، ومنهم ابن سبعين _ بإيمان ولا كفر ونيتهم قبل الموت، وأمرهم مشكل وحسابهم على الله)، وبعض خصوما بن سبعين قد دسوا عليه هذه الراوية بعد وفاته وتناقلها بعض المترجمين له فيما بينهم، من دون أن يقطعوا بصحتها[3].

وقيل: إن ابن سبعين قتل نفسه رغبة في الاتحاد بالله، وهذا القول لا يتفق مع ما نعلمه عن الصوفية من أن الاتحاد تحققوا به في حياتهم، من غير حاجة إلى قتل أنفسهم، ومن هؤلاء أبو يزيد البسطامي، المتوفي سنة (261هـ)، والذي يقول عنه أستاذنا الدكتور محمد مصطفي حلمي: إنه (انتهى من أذواقة إلى الفناء عن نفسه، والاستغراق في ربه، والاتحاد به)[4].

وهناك رواية أخرى لبعض المترجمين لابن سبعين بشأن وفاته تقول: إن الملك المظفر ملك اليمن دس السم لابن سبعين بتحريض من بعض الأشخاص لما بلغه من فعاله وهذه الرواية في رأيي أقرب مأخذا، وأكثر احتمالا من رواية انتحاره، لما نعلمه من أن ابن سبعين كان يشكو من وزير ملك اليمن، لأنه كان حشويا، ويتحدث عن كراهية هذا الوزير له) ، وليس ببعيد أن يكون هذا الوزير قد أثر على ملك اليمن، وأحنقه على ابن سبعين فدبر له من يدس له السم للتخلص منه[5].

---

(1) تاريخ الإسلامي الذهبي، ج 9، ص285،

(2) نفس المرجع السابق، ص284.

(3) فوات الوفيات ج2، 253.

(4) البداية و النهاية ابن كثير ج13، ص303.

(5) الوافي بالوفيات ، للصفدي، ج17، ص 314.

ومن الملحوظ أن أغلب المترجمين لابن ســـبعين لم يذكروا لنا ما يفيد أن وفاته كانت غير طبعية، وهذا يجعلنا نميل إلى القول بأن ابن ســبعين مات ميتة طبيعية، وكثرة الأقوال وتعارضــها في بعض جوانب حياة ابن ســـبعين ووفاته على النحو الذي بيناه راجعة في الواقع إلى النزاع بين خصومه وأنصاره، وقد حصل لابن سبعين بهذا التعارض شهرة عظيمة، ومن هنا ينبغي أن ننظر إلى الروايات المتعلقة بوفاة ابن سبعين كسائر ما يروى عنه من سيرته وحياته، شأنها شأن غيرها من روايات [1].

([1]) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج 23، ص 344.

المبحث الثاني:

مفهوم النسق، والمعرفة، والفلسفة لغة واصطلاحا.

- **مفهوم النسق لغة:**

1-نسق:(النسق من كل شيء ما كان على طريقة نظام واحد عام في الأشياء، وقد نسقته تنسيقاً)[1].

2-النسق:(ما جاء من الكلام على نظام واحد...و التنسيق: التنظيم...والنسق بالتسكين: مصدر نسقت الكلام، إذا عطفت بعضه على بعض) [2].

3- (غرست النخل نسقا) أي منتظما(والكلام إذا كان مسجعا قيل: له نسق حسن)[3].

- النسق الفلسفي هو الإطار الفكري الكامل، أو الموقف المتكامل الذي يفسر فيه الفيلسوف ما يلج عليه من تساؤلات واهتمامات.

- **النسق اصطلاحاً:**

يُقصد بالنسق اصطلاحًا الربط والجمع بين الأفكار المتشابهة في إطارٍ واحدٍ متكامل، بحيث تُبنى المعرفة بناءً منظمًا ومترابطًا. ومن هذا المنطلق تُعد الفلسفة نسقًا فكريًا يقوم على التفكير المنهجي المنظم الذي يربط بين قضايا الوجود والمعرفة والقيم في وحدة متماسكة. ويقوم النسق الفلسفي على مجموعة من النظريات، تتناول كل نظرية مشكلة فلسفية محددة، وتُبنى هذه النظريات على نحوٍ متسق ومترابط، بحيث تتألف من حجج عقلية تتكون من مقدمات تؤدي إلى نتائج، بهدف دعم القضايا الفلسفية وتفسيرها بشكل منطقي منظم.[4]

- **مفهوم المعرفة:**

يُقصد بالمعرفة قدرة الإنسان على إدراك الحقائق وفهم الظواهر واستيعابها من خلال المعلومات والخبرات والتجارب السابقة، أو عبر التحليل العقلي والتجربة المباشرة، وهي بذلك تمثل حصيلة ما يكتسبه الفرد خلال حياته من معارف وخبرات يعتمد عليها في اتخاذ قراراته وتوجيه سلوكه. وتنقسم المعرفة إلى نوعين رئيسين: معرفة صريحة ظاهرة يمكن التعبير عنها ونقلها، ومعرفة ضمنية ترتبط بالخبرة الشخصية. كما تُصنّف إلى معرفة حسية وفلسفية وتجريبية. وتُعد المعرفة في العصر الحديث

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة نسق، دار صادر بيروت، ج10، ص352.

(2) الجوهري ، الصحاح ، تحقيق أحمد عبدالغفور، مادة: نسق، دار العلم للملايين، بيروت،ج6، ص254.

(3) الزبيدي، تاج العروس، مادة نسق، دار الهداية ، الكويت1984م، ج39، ص315.

(4)جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م،1025.

أساس التقدم الفردي والمؤسسي، إذ تسهم في تطوير المهارات وتحقيق التميز والقدرة التنافسية في مختلف المجالات.[1]

تعريف المعرفة في اللغة والاصطلاح:

- المعرفة في اللغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور "عرف: العرفان: العلم... والعريف والعارف بمعنى، مثل عليم و عالم[2]، "وعرف الشيء: أدركه بالحواس وبغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها"[3]، "وعُرْف الرمل والجبل وكل عال: ظهره وأعاليه، والأعراف في اللغة: جمع عُرْف، وهو كل عال مرتفع"[4] "والارتفاع من أسباب المعرفة، أو معرفة الظاهر المحسوس"[5]، "والمعارف: الوجوه والمعروف ضد المنكر "[6].

- المعرفة في الاصطلاح:

المعرفة تعني معرفة الحق والحقيقة بشكل مؤكد يقيني، كما جاء في قوله تعالي: ﴿**تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الحَقِّ**﴾[7]، وكما جاء أيضاً في قوله ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ**﴾[8].

عرفها ذو النون المصري بأنها (تخلية عن كل إدارة، وترك ما عليه العادة، وسكون القلب إلى الله بلا علاقة).

- يُعرِّف بعض المتصوفة المعرفة بأنها غرسٌ إلهي في قلوب الموحدين، حيث تُشبَّه بشجرة ينمّيها الله في القلب، وتتفاوت ثمارها بحسب تزكية النفس. فالعلم يُمثِّل ماء هذه الشجرة، وأعمال البر

([1]) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، إحسان محمد الحسن، دار وائل للنشر، عمان، ص215.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة(عرف)، ج9، ص236

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص392.

(4)ابن منظور، لسان العرب، مادة (عرف)

(5) ميثاق اسحاق، المعاني الفلسفية في لسان العرب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1984، ص165.

(6) ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص238- 239، مادة (عرف).

(7) سورة المائدة، الآية83.

(8) سورة البقرة، الآية 146.

بمنزلة تربتها، بينما تقوم التقوى مقام الحراسة التي تحفظها وتنمّيها حتى تؤتي ثمارها. وبذلك ترتبط المعرفة في هذا التصور بالتربية الروحية والسلوك الإيماني.[1]

- **وعند الشيخ بن معاذ:** هي قرب القلب إلى قريب، ومرافقة الروح للحبيب، والانفراد عن الكل بالملك المجيب.

- **وعند عمر بن عثمان هي:** دوام محبة الله تعالى، ودوام مخافته، ودوام الإقبال عليه، ودوام انتصاب القلب بذكره.

وهي علم القلوب بفسح العزوم، وخلع الإدراك وإحياء المفهوم.

ويقول: المعرفة صحة التوكل عل الله تعالى.[2]

معني المعرفة في الفلسفة:

تطلق المعرفة في الفلسفة أيضاً على جملة من المعاني منها:

" أنها الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، سواء أكان حصولها مصحوباً بالانفعال أو غير مصحوب به، والمعرفة هنا تشير إلى أن هناك اتصالاً بين الذات المدركة والموضوع المدرك..."، وهنا يكون مضمون المعرفة هو حصول صورة الشيء في الذهن، وتطلق المعرفة كذلك على: "العقل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع، لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية ذاتياً من كل غموض والتباس، أو محيطة موضوعاً بكل ما هو موجود للشيء الواقع"[3]، "وترتبط المعرفة ارتباطاً وثيقاً في ذهن الفيلسوف بموضوع الاعتقاد، ويقصد بالاعتقاد هنا أية فكرة تسيطر على إنسان، بحيث يهتم بها، وقد تدفعه إلى السلوك وفقاً لها، وقد لا يستطيع تفسيرها أو تفسير اعتقاده بها، فالاعتقاد اقتناع بصدق قضية ما، لا سباب مقبولة لدي المعتقد بها، حتى لو لم تكن مقبولة لدي الآخرين"[4].

([1]) الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق: عثمان يحيى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص78.

(2)موسوعة الكسنتران فيما اصطلح عليه أهل التصوف، الشيخ عبد الكريم الكسنتران الحسيني، مكتبة دار المحبة، سوريا بيروت. 2005، ج14، ص 148.

(3) المرجع السابق، ج16، ص223.

(4)محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، 1989، ص14.

أو أنها لا تنفصل عن مذهبه العام في الوجود حيث "... يتأسس رأي كل فيلسوف في المعرفة على مذهبه في النفس تأسيساً ذاتياً، فإذا كان فيلسوفاً مادياً لا يؤمن بمسائل ما بعد الطبيعة، وكانت الحواس عنده هي المصدر الوحيد للمعرفة"[1].

ويري زكى نجيب محمود "... أن المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أياً ما كانت الحقيقة المعروفة"[2].

تعريف الفلسفة لغة:

مصطلح الفلسفة مستمد من اللغة اليونانية، وتتكون الكلمة من جزأين: الأول: فيلو، ويعني الحب، والثاني: سوفيا، ويعني الحكمة، وبذلك تعني الكلمة المركبة (حب الحكمة)، ومن المرجّح أنّ أول من استخدم كلمة الفلسفة هو الفيلسوف اليوناني فيثاغورس*، عالم الرياضيات. [3]

- **تعريف الفلسفة اصطلاحاً:**

يُستخدم مصطلح الفلسفة للدلالة على التفكير المنظم الهادف إلى الوصول إلى الحقيقة والمعرفة الشاملة، وقد ارتبط عند اليونان القدامى بمفهوم "محبة الحكمة"، حيث كان يُطلق على الفيلسوف من يهتم بدراسة الكون والإنسان والموجودات من حيث ماهيتها وأسبابها. وتُعرَّف الفلسفة أيضًا بأنها دراسة الوجود كما هو، واستخلاص النتائج من المقدمات، وهي علم يبحث في القضايا الكلية المتعلقة بالوجود والمعرفة والقيم والعقل واللغة، ويُقال إن فيثاغورس هو أول من استخدم هذا المصطلح.[4]

وقد أسهم الفلاسفة اليونانيون في وضع الأسس الأولى للفكر الفلسفي وتحديد مجالاته، بينما يُعد التصوف في الإسلام منهجًا سلوكيًا يهدف إلى تحقيق مرتبة الإحسان، وهي المرتبة الثالثة من مراتب الدين (الإسلام، الإيمان، الإحسان)، حيث يهتم بتزكية النفس وتطهير القلب من الرذائل وتحليته بالفضائل، بخلاف الفقه الذي يهتم بالأحكام الشرعية، وعلم العقيدة الذي يهتم بالإيمان.

---

(1) محمد غلاب المعرفة عند المفكرين المسلمين، الدار المصرية للنشر والتأليف، 1966م، ص220.

(2) زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969، ص8.

(5) الفلسفة: هي محبة الحكمة، وأصلها يوناني.

*– فيثاغورس: فيلسوف يوناني، عالم الرياضيات.

([4])عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980م، ص17.

- **كلمة تصوّف:**

تتعدد دلالات لفظ التصوف، حيث يُطلق على معانٍ مثل التعبد، والزهد، والابتعاد عن مخالطة الناس، ويُطلق المتصوف على من سلك طريق الصوفية والتزم منهجهم في السلوك والعبادة. وقد اشتهر في هذا المجال عدد من الأئمة، مثل عبد القادر الجيلاني، والجنيد البغدادي، وابن الفارض وغيرهم، وقد قدّم الجنيد البغدادي تعريفًا جامعًا للتصوف حين قال: " التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به" ، كما عُرِّف أيضًا بأنه أن يكون العبد مع الله بلا علاقة، وأن يجمع بين الذكر مع الاستمتاع، والعمل مع الاتباع.[1]

- معني كلمة المتصوّف: هو العابد الناسك المتجه إلى الله[2].

ويتبين أن لفظ الصوفي كان شائعاً بين الصحابة، وأقره المسلمون، وإطلاق اسم الصوفي في ذلك العهد يقصد به الدلالة على لابس الصوف، و على الذين يتميزون بلبس الصوف، وقد ذهب بعضهم إلى أن الصوفية المسلمين سموا هكذا ؛لأنهم قلدوا الرهبان المسيحيين في لبس الصوف، وهذا الراي ضعيف ؛لأن العرب في جاهليتهم وفي صدر الإسلام كانوا يلبسون الصوف، بل كان الصوف أكثر الملابس استعمالاً في ذلك الوقت، وإذا كان الإسلام قد أشار إلى مكانة الرهبان النصارى، إلا أنه كان دينا جديداً، و كان لابد أن يضع الحدود والمعالم الواضحة بين تعاليمه وتعاليم الدين القديم[3].

وقال بعض العلماء: إن سبب التسمية للمتصوفة بهذا الاسم _الصوفية _ إنما كان نسبة إلى لبسهم الصوف، تعبيراً عن الزهد والتقشف، وترك التنعم والملذات المباحة.[4]

وذهب بعض العلماء إلى أن المتصوفة سموا بذلك نسبة إلى الصفة وهو مكان في مؤخرة المسجد النبوي كان يجلس فيه فقراء الصحابة _ رضي الله عنهم _

وهذه التعريفات الجزئية المختلفة للتصوف لا يمكن أن تؤدي في مجموعها إلى وضع تعريف جامع له، ولذلك سنختار بعض التعريفات:

([1])أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص45.

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الحركة الصوفية في الإسلام)، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 2003، دار المعرفة الجامعة.

(3) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، كلية الآداب، 2006، دار المعرفة الجامعية.

(3). صالح الرقب– الدكتور محمود الشوبكي ،دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، ط:1 ، 2006، ص34.

([4]) أبو الوفاء التفتا زاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ص35.

تعريف التصوف لغة:

لغة نسب التصوف في جانبه اللغوي إلى صوف الشاة، ويقول كذلك كبش صاف أو صوف الكبش أي بمعنى كثير الصوف، وكذلك نقول: صاف السهم عن هدفه أي مال وعدل عن موضعه، وبمعنى آخر صاف عنى شر فلان وصافه الله عني أي أبعده وصرفه عني(*)، وكلما ورد في الرسالة القشيرية أن كلمة الصوفية كلمة مولودة لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق في اللغة العربية، وعليه فإن كلمة التصوف مبتدعة ومحدثة وغير معروفة عند الأوائل العرب ولا في عصر الرسول –صلى الله عليه وسلم–(1).

وهناك من يرى أن هناك صلة قوية بين لفظ صوفي وأهل الصفة، وأهل الصفة هم الرعيل الأول من المتصوفة، الذين كانت حياتهم التعبدية الخالصة هي المثل الأعلى الذي استشهد به رجال التصوف في العصور الإسلامية المتتابعة"(2).

وورد أن كلمة التصوف من الصفات، ليس الصوفي بل الصفات العقلانية، ويراد بها الصفات الأزلية، المثبتة لله تعالى، المتمثلة في العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، بين صفات الذات وصفات الفعل(3).

ويعرّف عمرو بن عثمان المكي "التصوف بأن يكون العبدفي كل وقت مشغولاً بما هو أولى في الوقت"(4).

ويعرّفه الجنيد البغدادي بأنه " تصفية القلب عند موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية، واتباع الرسول_ صلى الله عليه وسلم_ في الشريعة"(5).

ويعرّفه معروف الكرخي بقوله: (التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق)(6).

(*)صوفه: بمعني ابعده.

(1) الشعر الصوفي: في ضوء القرارات الحديثة، ابن الفارض، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي، كلية الآداب والفنون، إعداد الطالب أبو العشار مرسلي، سنة 2014– 2015،ص مدكور :ابن فلرض

(2) عيسى عبدالقادر، حقائق التصوف، مكتبة الأنجو المصرية، 1998م، ص10.

(3) مأمون غريب، أبو حسن الشاذلي، دار غريب، القاهرة، ص29.

(4) عودة أمين سويف، تأويل الشعر والفلسفة عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2008م، ص12.

(5) عون، فيصل بدير، التصوف الإسلامي، الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، مصر، 1983م، ص21.

(6) القشيري، الرسالة القشيرية، ص149، تذكرة الأولياء، ص271.

وأما السهل بن عبد الله فيقول: "الصوفي من يرى هدر أو ملكة مباحاً"[1].

ويعرفه أبي سعيد الخراز: المتوفى سنة (268هـ) فيقول "الصوفي من صفا قلبه فامتلأ نوراً".

وسئل سمنون المحب المتوفى قبل سنة (297هـ) عن التصوف فقال: (أن لا نملك شيئاً، ولا يملكنا شيء) وينسب جامي هذا القول إلى رويم البغدادي[2]

ومنهم من ينسب الصوفية إلى الصفاء لكون الصوفي هو الذي صفا قلبه وتطهر، ونلحظ ترابط هذه الاتجاهات، ووجودها ممثلة في كل نظام صوفي جدير بهذا الاسم.

ومن الاتجاه الأول في تعريف التصوف الإسلامي ما أورده أحمد عبده حمزة: "التصوف خلق"، ومن زاد في الخلق الطيب زاد في الصفاء، أو كما قال: "التصوف هو الدخول في كل خلق طيب، والخروج من كل خلق دنيء [3].

وكلمة الصوفية كلمة مولدة، لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق في اللغة العربية وعليه فإن كلمة التصوف مبتدعة ومحدثة ، وغير معروفة عند الأوائل العرب ولا في عصر رسول الله _صلى الله عليه وسلم_[4].

قال ابن عجيبة– رحمه الله–: (التصوف صدق التوجه إلى الله بما يرضاه ومن حيث يرضاه) وقال أيضا:(التصوف علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملك، وتصفية البواطن من الرذائل، وتحليها بأنواع الفضائل، علم أوسطه عمل، وآخره موهبة) ، إذاً التصوف هو منهج التربية الروحية والسلوكية، الذي يرقّي به المسلم إلى مرتبة الإحسان [5] التي عرّفها النبي _ صلى الله عليه وسلم " **أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كأَنَّكَ تراهُ، فإنْ لم تكنْ تراهُ فإنَّهُ يراكَ** " [6].

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، عبدالحليم محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، ص149.

(2) نفحات الأنس، ص105.

(3) أحمد عبده حمزة، التصوف الإسلامي: مفاهيمه ومبادئه الأخلاقية، ص32–33.

(4) ابن (الفارض)، الشعر الصوفي في ضوء القرارات النقدية الحديثة، أطروحة مقدمة لدراجة الدكتوراة في الأدب العربي بكلية الآداب والفنون، إعداد الطالب: أبو العشار مرسلي، ص19، سنة 2014، 2015.

(5) الجنيد البغدادي، رسائل الجنيد في التصوف، تحقيق: أحمد كامل، القاهرة: دار الفكر العربي، 1998م، ص 45.

(6)أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم (8)، 1/ 36

التصوف هو البرنامج التربوي الذي يهتم بتطهير النفس من كل أمراضها التي تحجب الإنسان عن الله –عز وجل– ،...وتقوم انجرافاته النفسية والسلوكية فيما يتعلق بعلاقة الإنسان مع اللهو مع الآخر ومع الذات[1].

وقال تعالي في كتابه العزيز ﴿**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا**﴾ [2]

وأبو يزيد البسطامي يقول: (لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة).[3]

قال بشر بن الحارث: الصوفي من صفا قلبه لله.

وقال أبو موسى الأشعري عن النبي –صلى الله عليه وسلم–: "لَقَدْ مَرَّ بِالصَّخْرَةِ مِنَ الرَّوْحَاءِ سَبْعُونَ نَبِيًّا، حُفَاةً، عَلَيْهِمُ الْعَبَاءُ، يَؤُمُّونَ الْبَيْتَ الْعَتِيقَ" [4]،

ونُقل عن الحسن البصري أنه قال في وصف زهد النبي –صلى الله عليه وسلم–: كان رسولُ الله –صلى الله عليه وسلم– يلبسُ الشَّعْرَ، ويأكلُ من الشجرة، ويبيتُ حيث أمسى.[5]

ورُوي عن أبو موسى الأشعري رضي الله عنه أنه قال: كان النبي –صلى الله عليه وسلم– يلبسُ الصوفَ، ويركبُ الحمارَ.[6]

وسُئل أبو الحسن النوري عن التصوف، فقال: تركُ كلِّ حظٍّ للنفس.[7]

وسُئل الجنيد البغدادي عن التصوف، فقال: تصفيةُ القلبِ عن موافقةِ البريّة ومفارقةُ الأخلاقِ الطبيعية، وإخمادُ الصفاتِ البشرية، ومجانبةُ الدواعي النفسانية ومنازلةُ الصفاتِ الروحانية، والتعلّقُ بلزومِ الحقيقة.[8]

---

(1) محمد حبيب الفندي، الطريقة الصوفية: فضلها وأهميتها وفوائدها، دار الرضوان للنشر والتوزيع، حلب – سوريا، 2008،ص233.

(2) سورة الكهف الآية (102–103).

(3)الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة: دار المعارف، ص 134.

(4) أخرجه أحمد في المسند، ج1، ص293، والطبراني في المعجم الكبير، ج11، ص98.

(5) الزهد للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 120

(6) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2،ص 148.

(7)الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة: دار المعارف، ص 127.

(8) طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبه، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ص64.

وقال أيضًا: الصوفيُّ كالأرضِ، يُطرحُ عليها كلُّ قبيحٍ، ولا يخرجُ منها إلا كلُّ حسنٍ، مع اتباعِ الرسول –صلى الله عليه وسلم– في الشريعة.[1]

وقال ابن عجيبة رحمه الله ناقلًا عن سهل التستري: الصوفيُّ من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله عن البشر، واستوى عنده الذهبُ والمدرُ؛ أي لا رغبةَ له في شيءٍ دون مولاه.[2]

(1)حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10، ص 255.

(2)إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 35.

المبحث الثالث:

تأثره بالفكر الأفلاطوني

يعد أفلاطون(*)أحد الفلاسفة أو الحكماء ورئيس جماعة الأفلاطونية، وهو صاحب الحكمة الذوقية، وهناك أسلوبان لتتبع أصول الأفلاطونية لمذهب أفلاطون، مما ساعدنا على فهم كثير من المواقف في الفكرين الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط، وأتاحت دراسته كثيرة من الجوانب نظرية الصدور عن أفلاطون وتطورها، واستخدم المنهج الفرضي للاستدلال على أنه ما دام كل ما هو جميل من الأشياء المحسوسة، ولا يمكن أن يتضمن الجمال التام، فلا بد من إذن من الجمال الفائق أي جمال الذات ويكون في مرتبة أسمى من مرتبة المحسوس، وبهذا وضع أفلاطون اسس نظرية المثل(1).

يرى أفلاطون أن اعتماد الرياضيات بما تتصف به من تجريد قد قاده إلى القول بوجود "المثل الرياضية" أو عالم وسيط بين العالم المحسوس والعالم المعقول، إذ تصبح هذه الكيانات الرياضية أساسًا لفهم العلاقة بين العالمين، ويؤدي هذا العالم الوسيط وظيفة معرفية وروحية في فلسفته حيث تتجسد فيه الصور والمعاني بصورة غير مادية، كما تشير بعض الدراسات إلى أن للفكر الأفلاطوني أكثر من اتجاه في تفسير نظرية المثل؛ فهناك رأي يقر بوجود مثل للمحسوسات فقط، ورأي آخر يوسعها لتشمل المحسوسات والرياضيات معًا، وهو ما أسهم في تطور هذه النظرية وامتداد تأثيرها في الفلسفات اللاحقة.(2)

ونلاحظ وجود صلة وثيقة بين الموقف المشائي بصدد العقول الفائضة عن الواحد، أي نظرية العقول العشرة، والمدى الذي انتهى إليه تطور لمثل الأفلاطونية في شكلها الرياضي(3).

تقوم الفلسفة المشائية الإسلامية على امتزاج عناصر أفلاطونية مع تيارات فلسفية أخرى، إلا أن الفلاسفة المسلمين لم يدركوا بدقة المصدر التاريخي لنظرية العقول العشرة، مما أدى إلى اختلافهم

(*) أفلاطون أكبر فلاسفة اليونان ولد في أثينا سنة(927ق.م) وكان والده أر سطوان أكبر الحكماء في عصره، وأنشاء مدرسة عام 389. ق.م سميث بالأكاديمية ألف فيها الدروس إلى ان مات وعمره ثمانون عاماً.

(1) تاريخ الفكر الفلسفي (عند اليونان) ج2، ص 32.

(2)أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص215.

(3)رسالة في المثل " العقلية الافلاطونية " ص7-8.

في تحديد عددها بين ثمانية وتسعة وعشرة. ويرى بعض الباحثين أن هذه النظرية ذات أصل أفلاطوني رياضي، أعيد توظيفه في الفكر الفلسفي الإسلامي.[1]

وفي هذا السياق جاءت محاولة أبو البركات البغدادي بوصفها نوعًا من إعادة إحياء للفكر الأفلاطوني، دون وعي مباشر بمصدره الأصلي، حيث جمع بين بعض تصورات أفلاطون في المحاورات واتجاهات الأكاديمية، مع نقده لنظرية الفيض. كما قدّم شهاب الدين السهروردي تصورًا إشراقيًا في كتابه حكمة الإشراق، حيث قسّم الوجود إلى عوالم متعددة: عالم الأنوار القاهرة، وعالم الأنوار المدبّرة، وعالمين محسوسين (سماوي وأرضي)، إضافة إلى عالم المثل المعلّقة، في إطار رؤية تجمع بين التجربة الروحية والتحليل الفلسفي. [2]

ترى الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي أن عالم الأنوار القاهرة العليا يمثل ما يقابل "عالم المثل" عند أفلاطون، وهو امتداد لتطور الفلسفة الأفلاطونية في إطار روحي إشراقي. وقد اعتبر الإشراقيون أن هذا العالم ليس محدودًا بعدد ثابت، بل يتسع ويتكاثر بحسب مراتب الوجود، بخلاف التصور الرياضي عند أفلاطون.[3]

كما يرى السهروردي أن الأنوار القاهرة تُعد بمثابة "الأرباب النوعية" أو صور الموجودات في عالم المثل، وأن المعرفة بها لا تقوم على البرهان العقلي وحده، بل على المشاهدة والذوق الروحي حيث يعبر اللفظ عن معانٍ تتجاوز حدود التعبير العقلي. وبذلك تتكامل الفلسفة الإشراقية مع التجربة الروحية في إدراك الحقائق.[4]

وتُشير الدراسات إلى تأثر هذا التصور بالإرث الأفلاطوني، خاصة فكرة " لعالم الأوسط" الذي يجمع بين المحسوس والمعقول، حيث يقابل ذلك في الفكر الإشراقي مراتب الأنوار التي تمثل درجات في الوجود والمعرفة.[5]

([1])شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق هنري كوربان، دار النهضة العربية، بيروت، ص85.

(2)الأسفار الأربعة ، ص125.

([3]) شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق هنري كوربان، دار النهضة العربية، بيروت، 1977م، ص 80–85.

([4]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، 1970م، ص 140–145.

([5]) رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، 1993م، ج1، ص 25–30.

كما انتقلت بعض المؤثرات الفلسفية إلى الفكر الإسلامي عبر رسائل إخوان الصفا، التي دخلت الأندلس وأثرت في عدد من المفكرين، من أبرزهم ابن السيد البطليوسي، ثم لاحقًا تأثر بها ابن سبعين، وإن كان قد انتقدها أحيانًا رغم استفادته منها في بعض مؤلفاته.[1]

وينتمي ابن سبعين إلى السياق الصوفي الأندلسي المتأثر بالمدرسة الشاذلية، التي تنسب إلى أبو الحسن الشاذلي، وقد برز فيها عدد من التلاميذ والعلماء الذين تأثر بهم ابن دهاق وغيره من علماء الأندلس. [2]

(1) ابن السيد البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1980م، ص 112.

(2)عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي في الغرب الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م، ص317.

المبحث الرابع:

العلاقة بين الفلسفة والتصوف عند ابن سبعين

ارتبط التصوف الفلسفي في ذلك القرن من أرض الاسلام، وتكونت عوامل موضوعية وذاتية، وتأثر بها الجانب السياسي الذي تميز بالتدهور، والضغط الصليبي، وتسلط الفقهاء ورجال الدين، وذلك أثّر في الحياة الفكرية والعقلية ونتج عن ذلك التعصب الديني والفكري، وصار استعمال الحر للعقل هو السمة الطاغية فتناقص الاهتمام بالعلوم وتوقف الاشتغال العلني بالفلسفة وعلومها للحظر الذي فرض عليها، وارغم المتعاطين لها على ممارستها تحت ستار التصوف، والعمل على جعله العلم الذي يحتوي كل العلوم والمعارف ويفوقها، ومحاولة نشره إما إراديا عن طريق رحلات علمية إلى المغرب الكبير والمشرق، أو اضطرارياً بالهجرة وعدم العيش بأمان لمعتنقي هذا اللون من التصوف في بلاد غاب فيها عهد الحرية.[1]

أما العوامل الذاتية فتتعلق بالتكوين الشخصي لرجالات التصوف الفلسفي، حيث كانوا ملمين بجميع العلوم سواء منها الرسمية، كالفقه وتفسير القرآن وعلم القراءات، وعلم التوحيد، أو العلوم التيكان ينظر إليها بعدم الارتياح كعلم الكلام والمنطق وعلم الأسماء والحروف، وعلوم كانت محظورة كالفلسفة.[2]

ويعد تصوف "ابن سبعين" نموذجا بارزاً ومعبراً بصدق عن التصوف الفلسفي الملون بعقيدة الوحدة، تُشير مصادر التراجم الصوفية في الغرب الإسلامي إلى أن البيئة العلمية في الأندلس والمغرب كانت عاملاً مؤثرًا في تشكّل الفكر الصوفي الفلسفي، حيث برز عدد من الشيوخ الذين أسهموا في هذا المسار. ومن بينهم أبو الحسن الشاذلي، الذي يُعد من أعلام التصوف في الغرب الإسلامي وقد ذكر ابن مريم التلمساني في كتابه البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان أنه كان من الصالحين الزهاد، عُرف بالعلم والعبادة، وترك منصب القضاء بإشبيلية متوجهًا إلى تلمسان، حيث أقام ونُسبت إليه أحوال وكرامات صوفية.[3]

وقد ساعد هذا الامتداد الصوفي في تشكيل بيئة فكرية خصبة انتقلت فيها الأفكار بين الأندلس والمغرب، وأسهمت في تطور التصوف النظري والعملي. وفي هذا السياق، جاء تأثر بعض المفكرين

([1])عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 210

([2])المرجع نفسه، ص 210.

([3]) ابن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص 95

بهذه المدارس الصوفية، ومنهم ابن سبعين، الذي نشأ في بيئة علمية وصوفية متنوعة، انعكست على مشروعه الفكري الذي جمع بين النزعة الصوفية والتأملات الفلسفية في الغرب الإسلامي.[1]

ابن أحلى، هو أبوعبدالله محمد ابن علي ابن أحلى تلميذ ابن دهاق الأوسي. (585/ 645هـ).

يذكر عدد من المصادر أن ابن دهاق الأوسي، وهو من تلاميذ المدرسة الصوفية المنسوبة إلى أبو الحسن الشاذلي، كان يميل إلى علم الكلام والفقه والتاريخ، واشتغل بشرح بعض مؤلفات الأشاعرة، مثل كتاب الإرشاد لإمام الحرمين الجويني. وقد مثّل عند بعض الباحثين مرحلة انتقال من علم الكلام إلى التصوف، حيث نُسبت إليه مؤلفات في الأذكار والتربية الروحية، من أبرزها كتاب في أسماء الله الحسنى، إضافة إلى مؤلفات أخرى ذات طابع وعظي وصوفي.[2]

كما تشير بعض الدراسات إلى أن من أبرز تلاميذه ابن أحلى (585–645هـ)، الذي ارتبط بالتصوف في سياقه الأندلسي، ونُسب إليه تأليف بعض الكتب في السلوك والتربية الروحية، مع وجود إشارات إلى تأثره ببعض الاتجاهات الباطنية التي ظهرت في الفكر الأندلسي، وإن كانت هذه النسبة محل نقاش بين الباحثين.[3]

ويُفهم من ذلك أن بعض المفكرين في الأندلس سعوا إلى المزج بين الفلسفة والتصوف، حيث شكّلت الفلسفة مدخلًا معرفيًا لدى بعضهم، قبل الانتقال إلى التجربة الصوفية القائمة على المجاهدة والذوق الروحي. وفي هذا السياق، يرى ابن سبعين أن الحكمة العقلية تمثل مرحلة تمهيدية للوصول إلى الحكمة الذوقية، وأن الغاية النهائية للتجربة الصوفية هي الوصول إلى الكمال الروحي والمعرفة الإلهية، مع ضرورة تنظيم حياة السالك لتحقيق التوازن بين التعلم والمجاهدة.[4]

ولقد أخذت النظريات الصوفية لدى الصوفية الفلاسفة أو الفلاسفة المشائية الإسلامية جوهرها من الأفلاطونية وخاصة في المعرفة الإشراقية، "يجب عليّ أن أدخل في نفسي، ومن هنا استيقظ

([1]) عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي في الغرب الإسلامي، المرجع السابق، ص 280.

([2]) المرجع نفسه، ص 293.

([3]) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، 1979م، ص 212

([4]) ابن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م، ص 111.

وبهذه اليقظة اتحد بالله"[1]، ويجب على أن أحجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحيا وحدي في النور الباطن"[2].

أما ابن سبعين (ت669هـ – 1270م) فهو من كبار متصوفة الأندلس، وقد تعددت آراء الناس فيه، وانتشر خبره في أوروبا، فذكره البابا وتحدث عنه حيث قال: "أنه ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه"[3].

وأراد فردريك الثاني صاحب صقلية استيضاح بعض المسائل الفلسفية، وكانت جملة من المسائل الحكمية، جاءت في الإحاطة، وبفضل مدارس الترجمة والتقاء علماء النصارى بالمسلمين بالأندلس وتجوالهم ببلاد المغرب انتقلت عناصر الصوفية الإسلامية باختلاف مذاهبها إلى الغرب المسيحي في القرون الوسطى، وتأثر بها عدد من المدرسين اللاهوتيين[4]، وعلماء المسلمين من بينهم الغزالي[*]، إذ جاء علم الغزالي اليقيني عن طريق القذف في الصدر، وهذا هو النور الإلهي الذي أفاض الله به عليه فانكشفت له البديهيات والحقائق الأولى، ورجع إليه إيمانه في المحسوسات والمعقولات، وزال شكه وعادت إليه طمأنينة نفسه، قال في "كتاب المنقذ من الضلال، " "وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة"[5]، والغزالي كان لديه معارف مفتاحها النور الإلهي وهي أكثر المعارف، وأخرى مفتاحها الأدلة المحررة وهي معارف ضيقة، ويذهب الغزالي إلى قريب من هذا المعنى في "الإحياء" حيث يقول "إن العلوم التي ليست صورية أنما تحصل في القلب[*] في بعض الأحوال، ولكن" تختلف الحال في حصولها، فتارة تهجم على القلب، كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بدليل الاستدلال

---

(1) أبو العلا عفيفي، تعليقات أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980م، ص73.

(2) التاسوع الرابع، تاريخ الفلسفة العربية، المصدر السابق، ص450.

(3) ابن الخطيب، كتاب الإحاطة،ج 12، مكتبة الأنجلو المصرية،ص 34.

(4) المقري، نفح الطيب من غصـــن الأندلس الرطيب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م ص75.

(*)هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ولد بمدينة طوس، (450– 505/ 1058/ 1111م).

(5) أبو حامد الغزالي، ، تحقيق محمد محمد جابر، المنفد الضـــلال الموصـــل إلى ذو العزة والجلال ، ج1، دار النشـــر المكتبة الثقافية، بيروت لبنان ، ص64، 65.

(*) جلّ الصوفية يرون أن المعرفة تكون بالقلب أولاً. امتثالاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم (في الحسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدتّ فسد الجسد كله ألا وهو القلب)، أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الايمان ج1/ ص 28.

والتعلم"[1]، أما العلوم الضرورية فإنها حاضرة في النفس مكشوفة للعيان، فلا يتوصل إليها بنظم الكلام وترتيب الحجج، بل يتواصل بها، ثم يستطرد الغزالي في الاستدلال على كنه ذلك النور الذي قذفه الله في صدره من القرآن الكريم حينا، ومن أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم لقد شرح الله للغزالي صدره، وهذه إلى اليقين، وما كان ليهتدي لولا أن هداه الله، فلا المحسوسات أجدته، ولا العقليات نفعته، وبذلك يتمثل الغزالي[2] بقول تعالى: ﴿ **فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ**﴾[3]، وهناك طريقان للمعرفة عند الغزالي[4]: طريق الحدس الصوفي ولا يحصل لكل إنسان وطريق الاكتساب بدليل الاستدلال والتعلم، وهذه هي النتيجة التي انتهى إليها الغزالي بشكوكه، وأن شكه منهجي فلسفي.

ويرى الإمام أبو حامد الغزالي أن العقل وحده لا يكفي للوصول إلى اليقين، لذلك دعا إلى الجمع بين المعرفة العقلية والمعرفة الذوقية القائمة على الحدس الصوفي المباشر، بوصفها طريقًا لتحقيق الطمأنينة القلبية واليقين المعرفي، وقد اعتبر أن التصوف هو الطريق الأقوم لتزكية النفس وتطهير القلب، من خلال الانشغال بذكر الله حتى بلوغ مقام الفناء فيه، حيث تتجلى المعرفة الإيمانية في أسمى صورها.[5]

وبذلك يتجلى في الفكر الصوفي الفلسفي لدى ابن سبعين تأثر واضح بعدد من أعلام التصوف والفكر الإسلامي، وعلى رأسهم الإمام الغزالي وابن عربي، حيث يظهر هذا التأثر في النزعة إلى المزج بين البعد المعرفي والتجربة الروحية، وإعادة بناء المعرفة على أساس ذوقي إشراقي يقوم على الكشف والحدس إلى جانب النظر العقلي. ويعكس هذا التوجه محاولة تجاوز حدود المعرفة العقلية المجردة نحو أفق أوسع يجمع بين الفلسفة والتجربة الروحية في آن واحد.[6]

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، دار المعرفة ، بيروت ،لبنان 2005، ص16.

(2) المرجع نفسه، ج3، ص16.

(3) سورة الأنعام، الآية: 125

(4)أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، 1967، ص 45.

(5) المرجع نفسه، ص 70.

(6)عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري، المرجع السابق، ص 312.

كما تتسم العلاقة بين التصوف والفلسفة في الفكر الإسلامي بطابع تكاملي، إذ استفاد المتصوفة من أدوات التحليل الفلسفي في بناء تصوراتهم الفكرية، في حين اتجهوا إلى التجربة الروحية والذوقية في تفسير النصوص الدينية وتزكية النفس وتربية السلوك، وقد ارتبط هذا الاتجاه بالمدارس الصوفية الأندلسية التي شكلت بيئة خصبة لامتزاج الفلسفة بالتصوف، ومن أبرز أعلامها ابن قسي، قبل أن يتطور هذا المسار لاحقًا في إطار التصوف الفلسفي الذي بلغ ذروته عند ابن سبعين.[1]

كما أسهمت هذه البيئة في انتقال الأفكار بين العلماء، حيث حمل بعض التلاميذ هذا التراث مثل ابن دهاق الأوسي (ت 611هـ)، الذي عُرف باهتمامه بعلم الكلام والفقه والتاريخ، وشرحه لبعض كتب أصول الدين مثل الإرشاد لإمام الحرمين الجويني، إلى جانب اشتغاله بمؤلفات ذات طابع صوفي، مما يعكس تداخل العلوم الشرعية مع البعد الروحي في تلك المرحلة [2].

إن ما يميز تصوّف "ابن أحلى" هو محاولة بناء مذهبه ومنهج تلقينه على بعض الأفكار الباطنة التي اندثرت منذ زمن "ابن مسرة" فمثلاً كاعتماد السرية وعدم التفرقة وأن بعض آراء "لابن أحلى" "ابن مرآة" هناك نوع من التشابه وأن الوجود في عالم الحس وجود مقيد، وأن حقيقته نسبية لا تعقل إلا في المدرك[3]، وأن الحقيقة المطلقة هي الوجود الكلي، وجود الله، وما الموجودات إلا علامات وأن التمييز بين الله والعالم هو من عمل الوهم، وكل ما تخّلى عن أوهامه سيما وكمل وأدرك الوحدة في أبهى تجليها وإن مثل هذه الأفكار سنجد لها صدى واضحاً في فلسفة ابن سبعين الصوفية، الذي اشتهر بها (ابن أحلى) حيث شارك في الحياة السياسية والعلمية حيث يفترض اتصاله به، ومن بين تلاميذه هو "ابن دهاق"[4] وهو من الذين أخذوا بالطريقة الشوذية، أما في العصر الذي وجد فيه والمنطقة التي عاش فيها، وهي "مرسية" بشرق الأندلس، وكان ستر الفلسفة بالتصوف والاعتقاد "بوحدة الوجود" وهناك مميزات التراث الفلسفي في القرن السابع الهجري، حيث سادت مدرستان صوفيتان هما: مدرسة الميرية التي تنتمي إلى المدرسة الشوذية التي ينتمي إليها ابن سبعين وهناك

([1])ميغيل آسين بلاثيوس، الإسلام والمسيحية في الأندلس (دراسات في التصوف الأندلسي)، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1981م، صـ 214.

(2)ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج2،تحقيق إحسان عباس، 1977م ، ص57.

(3) بد العارف، جورج كتورة، مقدمة من ابن سبعين، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1998م، ص21.

(4)إبراهيم مذكور، دراسات في التصوف والفلسفة، ج1،دار النهضة العربية ،1942م، ص42.

خصائص فلسفية وصوفية عند "ابن سبعين" أكدت جل المصادر من بينها الرياضيات والطبيعيات والمنطق والإلهيات على التعمق في دراستها ودراسة الأفكار والآراء التحليلية والنقدية ومكانتها الفلسفية فمثلاً المزايا الفلسفية عند الفارابي "فهم فلاسفة الإسلام وادراكهم العلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير"[1] ولا شك أن مراسلته مع الأمبراطور فرديدريك الثاني (1250/1194م) امبراطور صقلية تدل على مكانته الفلسفية، وأن الأجوبة التي قدّمها كانت وافية شافية وهناك أربعة أسئلة موجهة الجار ابن سبعين:

1-الحكيم "أرسطو" يفصح في جميع أقاويله بقدم العالم ولا شك أنه رأيه، إلا أنه كان قد برهن عليه، فما برهانه؟ وإن كان يبرهن فمن أي قبيل هو كلامه فيه؟

2-ما هو المقصود من العلم الإلهي؟ وما مقدماته الضرورية إن كان له مقدمات؟

3-المقولات، أي شيء هي؟ وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها؟ وكم عددها؟ (وعددها عشرون)، وهل يمكن أن تكون أقل، وهل يمكن أن تكون أكثر؟ وما البرهان على ذلك"[2]، وما الدليل على بقاء النفس، وهل تبقى، وإن خالف الحكيم أرسطو الأسكندر "الأفروديسي، وباعتبار أن ابن سبعين ملم بعلوم الفلسفة كلها، وهي تقوم في جملتها على مذهب "أرسطو"، ومذهب أفلاطون، وقد عرض براهين أرسطو على قدم العالم وبين رأيه فيها[3]، بين رأيه في القدم الإلهي، وهو رأي المحقق بالوحدة المطلقة بعد أن بين آراء الحكماء اليونان فيه ثم فصّل القول في المقولات بين ما هي، وما أهمية المنطق في تحصيل العلوم[4]، وأخيراً فصّل القول فيما يتعلق بالنفس الإنسانية فبيّن مراتبها وأكد على بقائها بعد الموت، حيث اهتم ابن سبعين في بداية حياته الثقافية والعلمية بالفلسفة، وكذلك بالمذهب العقلي عن طريق الأجوبة العقلية، وكان ينشر في سرد وخفاء؛ لأنها كانت محظورة في كل أقطار الغرب الإسلامي، وكانت تسير تحت التصوف والزهد، حتى تسلم من نقد العلماء والفقهاء؛ وبذلك تكون النتيجة هي علاقة تركيب بين الفلسفة والتصوف، وهي علاقة متناسقة القضايا والأفكار

(1)ابن سبعين بد العارف، المرجع السابق، ص143.

(2)الكلام على المسائل الصقلية، ابن سبعين ص16-17.

(3)المرجع نفسه، ص25.

(4) المرجع نفسه، ص52-53.

والتصـورات، بقول صـاحب العقد الثمين "وكان علم الفلسـفة غلبت، فأراد أن يظهره مسـتتراً في ستر وخفاء، وغلب عليه مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه حتى لا تنفر النفس عن مقاله"[1].

تقوم بعض الاتجاهات في الفكر الصوفي الفلسفي على مفهوم "الإحاطة الوجودية" و"الوحدة المطلقة"، وهي مراتب معرفية وروحية لا يُدركها إلا الإنسان الكامل أو العارف المحقق، وتعد أعلى من مستوى الفيلسوف أو الصوفي التقليدي. وفي هذا السياق، اتخذ ابن سبعين من الفلسفة مدخلًا إلى التصوف، متأثرًا بتجارب فكرية سابقة، مع نزعة نقدية واضحة تجاه المعرفة السائدة في الوسط الثقافي والفلسفي.[2]

ويتجلى هذا الطابع النقدي في عدد من مؤلفاته، خاصة في كتاب "بد العارف" و"المسائل الصقلية"، حيث ركّز على بلوغ الكمال المعرفي وتحقيق الحقيقة الإلهية المطلقة، مع اعتماد منهج يقوم على التمحيص والانتقاء في التعامل مع الموروث الفلسفي. وقد امتد هذا النهج النقدي في الفكر الإسلامي مع أعلام كبار مثل الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، وابن رشد في "تهافت التهافت" مما يعكس حضور النقد الفلسفي في الفكر الإسلامي بين الشرق والغرب.[3]

أما مذهب ابن سبعين الفلسفي الصوفي فهو ذو طابع (دياليكتيكي) يقوم على الجدل المتطور، والمعرفة الحقة لتحقيق الوحدة المطلقة، وينتقل فيها السالك من المخالف إلى الموافق ومن الكثرة إلى الوحدة وأنه محيط بالكل، والكل محيط به، وأن الكل فيرقى للواحد[4]، ويعبر عن هذا الاتحاد الأضداد بقوله: "سبحان من جعل من كل فرد زوجين اثنين،وهنا نستشهد بآيات القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ**﴾[5]،أي وجعل من زوج فردين، وجعل من كل فرد زوجين اثنين ولم يكن قط في الوجود ثاني اثنين"[6]، وابن سبعين يطلب دائما من مريديه النظر إلى الوجود (الديكالتيكي) الروحي الذي يعتبر الوجود المطلق هو "الفرد الزوج الحضيض الأوج[7]، وجعل ابن

---

(1) الفاسي تقي الدين "العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، ج5، ص327.

(2) عبد الحق، بد العارف، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ابن سبعين، دار القلم، بيروت، 1979م.ص34

(3) عبد الحق، المسائل الصقلية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ابن سبعين، دار القلم، بيروت، 1979م.ص55.

(4)ابن الخطيب، الإحاطة، ص26-27.

(5)[سورة هود، الآية(40)]

(6) مقدمة رسائل ابن سبعين، ص9.

(7)ابن الخطيب، الإحاطة، ص27.

سبعين" مذهبه يستوعب المكتسبات العلمية وجميع معارفهم البيئية والثقافية على الرغم من اختلافهم وتنوعها وتناقضها، كآراء الفلاسفة والحكماء اليونان والهنود والفرس، ومذاهب فلاسفة المشرق العربي كالفارابي وابن سينا، وابن طفيل، وابن رشد، وآراء "إخوان الصفا" وكانت النظرة الجدلية والإحاطة الكلية التي قام عليها مذهب "ابن سبعين الفلسفي الصوفي، مما جعل مذهبه متناسقا مترابط الأجزاء وهذا ما جعله يتسم بالنظرة الكلية والروح الفلسفية الصوفية النسقية، أما أسماء الله عند ابن سبعين فليست عن معانيه، وليست غيره "فالحكم لها يثبت الحكم له بها، وهي هو فالحكم كله؛ لا يريد ما تقبله معاينته، وهي هو فقبولها نفس إرادته فإن كليا فكلية، وإن جزئياً فجزئية... وحدوث العالم ثابت له في الأزل، وهو هو"[1].

مزج(ابن سبعين) فكرة التحقيق والتقريب والوراثة بفكرة القبض عند الفلاسفة ولكنه طورها بعقيدته في الوحدة المطلقة، فرأى أن يكون عبارة عن إحاطات تصل إلى الله، وهو الوارث "أو المحقق والمغرب"، والنبي ما هو إلا حلقة في تلك الإحاطات من غير مماسة، بينما الإحاطة التامة هي الله سبحانه وتعالى، وهي إحاطة روحانية[2]ودائما ما يستدرك ابن سبعين في بيان مفهوم الوحدة حتى لا يتهم بالاتحاد والتحقيق عنده هو تحقيق الخالصة التي تكاد أن تعرف عن الوحدة لإفراط إفرادها، وحتى إنه يرى أنه لا مريد على وجه الإطلاق إلا الله، من حيث أن معاني اسمائه وصفاته استدعت الظهور فتسمت بالمريد[3].

يتناول ابن سبعين مفهوم العشق الإلهي بوصفه جوهر التجربة الصوفية وأساسها الوجودي، حيث يمثل حالة من التحقق الروحي التي تتجلى فيها المعرفة الذوقية. كما يظهر مفهوم "السكر" في التجربة الصوفية بوصفه حالة غيبة عن الإدراك الحسي، تعد مرحلة أساسية في سير السالك قبل الانتقال إلى مقام "الصحو الثاني"، الذي يمثل مرحلة من التوازن الروحي والاستغناء عن حالات الفناء المؤقتة، مع اختلاف مقامات المحبين تبعًا لدرجات الترقّي الروحي.[4]

---

(1)الإحاطة، ابن سبعين ،المصدر السابق، ص132.

(2) انظر: ابن سبعين، شرح رسالة العهد، ص188،أحمد محمود أبو ضيف، أثر النزعة الأفلاطونية المحدثة، ص160.

(3) رسالة الألواح: ضمن رسالة ابن سبعين، ص248.

(4) ابن سبعين، بد العارف، المرجع السابق، ص34.

وتُفهم "الوحدة المطلقة" عند ابن سبعين بوصفها تجربة وجدانية ذات طابع نفسي وروحي، تتحقق في مقام الفناء والاستغراق، دون أن تستلزم بالضرورة تغييرًا في الاعتقاد العقدي، بل تبقى تجربة ذوقية مرتبطة بحال العارف ومقامه الروحي.[1]

وقد غلب الطابع الفلسفي على تكوين ابن سبعين الفكري، حيث وصفه الذهبي بأنه "صوفي على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم"، مما يعكس امتزاج البعد الفلسفي بالتجربة الصوفية في شخصيته الفكرية.[2]

كما يشير الفاسي إلى أن الفلسفة قد غلبت على ابن سبعين، حتى إنه كان يُخفيها في أسلوبه وعباراته، متجنبًا الاصطلاح الفلسفي المباشر، مع ادعائه الترقي إلى مراتب الإحاطة والتحقيق، وهو ما يعكس طبيعته الفكرية المركبة بين الفلسفة والتصوف.[3]

وتكشف مؤلفاته، خاصة "بد العارف" و"الكلام على المسائل الصقلية"، عن سعة ثقافته الفلسفية واستيعابه لمذاهب الفلاسفة المسلمين في الأندلس والمشرق، مما يدل على امتلاكه خلفية فلسفية عميقة أسهمت في تشكيل مشروعه الصوفي الفلسفي.[4]

الطريقة السبعينية وأثرها في تلاميده:

كان الاختلاف بين الطرق الصوفية اختلاف طموحات عقلية، ومن الضروري الاعتراف بأن الثقافة الفردية، والبيئة الاجتماعية، تؤديان دورهما الذي لا ينكر في تكوين الاتجاه الذي يتأثر باهتمام المتصوف، فالرياضي تصوف نلمحه في (المدرسة الفيثاغورية)، وتصوف نراه (الأفلاطونية الحديثة)، للمنطقي تصوف نحا إليه ابن سبعين في تأليفه) [5]

---

[1]) ابن سبعين، الكلام على المسائل الصقلية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979م، ص56.
[2]) الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، ج 23، ص144.
[3]) الفاسي، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 4، ص211.
[4]) ابن سبعين، بد العارف، ص 11.
(5)احمد البرنسي: قواعد التصوف، ص 34.

مصادرها:

تعد هذه الطريقة الشوذية هي الأساس الصوفي التي تقوم عليها السبعينية، وطريقة إتقان واستعداداته النفسية التي دفعته إلى العزوف عن الإمارة، والزهد في أحوال الدنيا وشهواتها الطبيعية لقد لحق ماأخده من التحقيق عن (إبن اسحاق بن دهاق) [1] ، وبرع ابن سبعين في إتقان تعاليم هذه الطريقة السبعينية، وآرائه في علم الكلام الذي اختص به، ومعرفة فلاسفة المشرق والمغرب ومتصوفيهما واطلاعه على آثارهم.

ودخل في تكوين ثقافته وآرائه الصوفية، تأثيرات معرفية (علم الحروف والأسماء) و ما ينشأ عن ذلك من اعتقاد والاقتدار بالهمة على تصريف المجريات الكونية، ومعرفة مغيبات المستقبل (علم الجبر)، وما يتعلق بذلك من مدركات، وكان لابن سبعين بصمات بينة في المعارف الفقهية ، ويعرفنا الغبريني قائلاً:(الشيخ الفقيه الصوفي الصالح العابد الأديب أبو الحسن علي النميري الششتري من الطلبة المحصلين، ومن الفقراء المنقطعين له معرفة بالحكمة، ومعرفة بطريق الصالحين الصوفية، وله تقدم في علم النظم والنشر على طريقة التحقيق، وشعره في غاية الانطباع والملاحة وتوشيحه، ومقضتباته ونظمه الزجلي في غاية الحسن) [2]، وكان الششتري من أشهر اتباع(ابن سبعين)، وعوّل على ما لديه حتى صار يعبر عن نفسه في منظوماته (بعيد عن ابن سبعين) [3]، وقد ذكر ابن شاكر هذه الطريقة:(له ابن سبعين)اتباع ومريدون يعرفون بالسبعينية) [4].

يذكر البريني أن ابن سبعين كان له أتباع كثيرون من الفقراء وعامة الناس، وكان يتولى رعايتهم وخدمتهم ضمن طريقته الصوفية، كما كان حريصًا أشد الحرص على توجيههم إلى التمسك بالشريعة الإسلامية وأحكامها وآدابها. ويتجلى ذلك بوضوح في وصاياه التي كان يوجهها إليهم، حيث يقول: «حفظكم الله، حافظوا على الصلوات، وجاهدوا النفس في ترك الشهوات، وكونوا أوّابين توّابين، واستعينوا على الخيرات بمكارم الأخلاق، واعملوا على نيل الدرجات السنية، ولا تغفلوا عن السنّة،

(1) ابن الخطيب: الإحاطة ص 282.

(2)ابن سبعين،عنوان الدراية، ص140-141.

(3) نفح الطيب ج2، ص384 – 385.

(4) عبدالرحمن بن خلدون ، مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي،2105م، ص227.

وخلصوا مخلص الأحوال الإلهية ومعاملها، وذوقوا مفصل الذات الروحانية ومجملها، ولازموا المودة في الله بينكم" [1]

والطريقة السبعينية التي أسسها ابن سبعين ليست كسائر الطرق الصوفية الأخرى في ترتيب الإسناد زمنيا التي تنتهي إلي الرسول _صلي الله عليه وسلم_ وإنما هي طريقة تجعل استمدادها من عدد من الصوفية والفلاسفة.

لذلك لم تعش الطريقة السبعينية كثيرا بعد وفاة صاحبها، كما عاشت طرق صوفية أخرى معاصرة لها، ذات اتجاه صوفي سني تربوي، كالشاذلية والأحمدية، والرفاعية، وقد لفت هذا الأمر نظر المستشرق الأميركي ماكدونالد، ولكنه لم يفطن إلي سببه[2]،

وكان يعرف أقطاب الشاذلية في مصر، وهم أبو الحسن الشاذلي، وكان أقرب إلي التصوف السني منه إلي تصوف الوحدة الذي يمثله أستاذه، وقد أخذ من قبل تلمذته علي ابن سبعين، وعن أصحاب السهروردي صاحب (عوارف المعارف)، وكان يخرج إلي الحج ويعود إلي مصر، وشارك الحروب الصليبية، واتخذ له رباطاً (ورثته الشاذلية فيما بعد.[3]

يتناول هذا الفصل التعريف بـ ابن سبعين من حيث حياته ونشأته وبيئته الفكرية، إضافة إلى أبرز المفاهيم التي تشكل البنية النظرية لفكره، ثم يوضح طبيعة العلاقة بين الفلسفة والتصوف في مشروعه الفكري.

نشأ ابن سبعين في الأندلس خلال القرن السابع الهجري، في بيئة سياسية وفكرية مضطربة، الأمر الذي أسهم في تشكيل رؤيته الصوفية الفلسفية ذات الطابع التأملي العميق. وقد تميزت حياته العلمية والروحية بالتنقل بين المغرب والمشرق، حيث احتك بالعديد من التيارات الفكرية والصوفية، كما عُرف بطابعه الجدلي في مناقشة معاصريه، وانتهت رحلته بالحياة في مكة المكرمة، مما يعكس مسارًا فكريًا قائمًا على البحث عن الحقيقة المطلقة.

([1]) البريني، أحمد بن محمد، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، دار المعارف، القاهرة، ج3، 1973م، ص370.

(2 عبدالرحمن بن خلدون،مقمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص227.

(3)علي سامي النشار، ابو الحسن الششتري،ص146

وفيما يتعلق بالمفاهيم الأساسية في فكره، فإن مفهوم النسق يدل على البنية الفكرية المتكاملة التي تربط بين عناصر المعرفة ضمن رؤية واحدة منتظمة. أما المعرفة فهي في بعدها الصوفي لا تقتصر على الإدراك العقلي، بل تقوم على الكشف والذوق الروحي الذي يتيح إدراك الحقائق الإلهية. في حين أن الفلسفة تمثل البحث العقلي في الوجود وعلله، وقد أعاد ابن سبعين توظيف هذه المفاهيم ضمن رؤية تجمع بين التحليل العقلي والإشراق الروحي، بما يجعل المعرفة عنده تجربة مركبة تتجاوز حدود البرهان المنطقي.

أما العلاقة بين الفلسفة والتصوف في فكر ابن سبعين، فتتسم بالتكامل والتداخل، حيث استفاد من أدوات التحليل الفلسفي في بناء تصورات وجودية ومعرفية، خصوصًا في قضايا الوجود والواحد، وفي المقابل منح التصوف بعدًا تجريبيًا ذوقيًا يقوم على الكشف والمشاهدة الروحية. وبهذا الشكل حاول ابن سبعين تجاوز الفصل التقليدي بين العقل والتجربة الروحية، مقدّمًا رؤية فلسفية صوفية متكاملة تمثل إحدى أبرز تجليات التصوف الفلسفي في الأندلس خلال القرن السابع الهجري.

الفصل الثاني:

الوجود والمعرفة والنفس والعقل عند ابن سبعين

المبحث الأول: الوجود في تصوف ابن سبعين.

المبحث الثاني: المعرفة في مذهب ابن سبعين.

المبحث الثالث: النفس والعقل عند ابن سبعين.

المبحث الأول:

الوجود في تصوف ابن سبعين

ابن سبعين يعد من مفكري الإسلام الأكثر بحثا في موضوع الوجود، كما أن له وجهة نظر خاصة به تميزه عن كل من قارب بهذه الإشكالية من الفلاسفة والمتصوفه، وأساس هذا الوجود هو الله "الله فقط".

إن القضية الأساسية التي توجه البحث النظري، والأنطولوجي في فلسفة "ابن سبعين" تقوم على فكرة بسيطة هي أنه "لا وجود إلا الله" و"الله فقط" "ليس إلا الله"[1] بمعنى أن الموجودات المتعددة المختلفة الماهية، هويتها واحدة وهي الوجود المطلق الله: "فلا وجود للكل إلا في كل، فاتحد الكل بالجزء فارتبطا بالأصل، وهو الوجود وافترقا وانقصلا بالفرع، فالعامة والجهال غلب عليهم الكثرة والتعدد، والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود[2]، فالهوية هي الكل، والماهية هي الجزء، ولا وجود للجزء إلافي إطار الكل الشامل، وابن سبعين كان يفرّق بين الهوية والماهية في الوجود معتبراً الهوية هي الربوبية، والماهية هي العبودية وهي متسمة بالوجوب، وجوب الوجود والماهية هي العبودية وهي متسمة بالإمكان، إمكان الوجود "فالربونية هي الهوية التي هي الكل والعبودية هي الماهية التي هي الجزء"[3]،

"ويعد ابن سبعين" أن العامة والجهال سقطوا تحت الكثرة والتعدد في الوجود ولا يقرّون إلا بوجودين، وجود الله، ووجود العالم "قالوا حد الحق ليس بعدد؛ لأن العدد مركب، والمركب له أجزاء والحق لا يتجزأ ولا ينقسم، لا بالوهم ولا بالعقل ولا بالحس وهذا يبين بنفسه وظاهر لذي عقل "فإذا لم يكن بشيء عن ذلك كله، ويتنزه عن هذا فهو واحدته بالذات"[4]، "فالله واجب موجود مع الأشياء كلها ومقوم لوجودها على حالة واحدة[5].

إن الوجود الحقيقي عند ابن سبعين واحد، وسيكافح كفاحاً مريراً من أجل هدم كل نظرة تقوم على التفرقة في الوجود وتقول بآلهِ متعال عن العالم مفصولا عنه، ويكرس القول بوجود متصل الوحدة، "فالحق هو صورة كل شيء موجود وغايته، أعني أنه لا حقيقة لشي أي لا بالحق ولا وجود

---

(1) ابن سبعين، الرسالة الفقيرية: ص11.

(2) رسالة ابن سبعين: رسالة أولها الله فقط، الله المستعان والمستعين، ص193.

(3)المصدر السابق، ص193.

(4) ابن سبعين، بد العارف، المرجع السابق، ص 343.

(5) الرسالة الرضوانية، ابن سبعين، ص343.

إلا منه، والوجود الحق واحد والعالم وما فيه، أعني الروحاني والجسماني لا حقيقة له على الإطلاق والكلي والجزئي له والهيآت والانفصالات له –، بالجملة الجواهر الجسمية والروحانية والأعراض الجسمانية، والأعراض الروحانية ملكه وفعله، وهو الكل موجود صورة مقومة له، والوجود إلى سواه معه بمنزلة الكلام من المتكلم متى قطعه انقطع، ومتى تكلم به وجد[1]، الوجود أذن واحد ينمحي فيه الفصل بين معاني الربوبية ومعاني العبودية، بين الوحدة والكثرة، والظاهر والباطن، وبين الممكن والواجب، وابن سبعين في مذهبه هذا يختلف عن المذاهب الصوفية الأخرى في وحدة الوجود، يعد "ابن سبعين" الله هو "الحق" علة العلل منه وبه وفيه تكون جميع الموجودات.

"فإن الممكن لا حقيقة له إلا بالواجب والمعلول لا وجود له إلا بعلته"[2].

وأن الله هو الجدير بأن ينسب إليه الوجود المحض فهو الذات "هي الأول والحق علل الموجودات"[3]، واعتمد نظرية في الفيض الإلهي، تشبه نظرية أفلوطين[*]، في الصدور والوجود الإلهي حيث يعد أن جميع الموجودات فاضت عن الوجود الأقدس ومرتبطة به في وجودها، وأن الجواهر الجسمانية والروحانية والأعراض المادية وغير مادية والحركة الكلية للجرم الأقصى والجزئية ولا وجود لهما إلا بما يسري إليهما من الأول الحق، سريان فيض وخير وإنعام[4]، فالله هو مبدع الوجود وكل ما هو موجود قد فاض عن الحق، والفيض متواصل ومستمر فلا خلق من عدم مطلق بل فيض وجودي" (يسيل ولا يقف، ويستمر ولا يختلف، ويشار إليه صحبة مجموعة الأول والآخر والظاهر والباطن"[5]، وتتم عملية الفيض عند ابن سبعين، وفق الصورة التالية: "الله باعتباره مبدع الكليات بأمره وكلمته وقدرته، وأقبل لذاته بحقيقته وماهيته وأمره بالرجوع فعاد للواحقة بمجازه وانتبه

---

(1) ابن سبعين، بد العارف، ص303.

(2)المصدر السابق، ص197.

(3)المصدر السابق، ص305.

(*) هو فيلسوف يوناني (204م – 270م)، يُعد المؤسس الحقيقي لما يُعرف بـ الأفلاطونية المحدثة، وهي مدرسة فلسفية تقوم على فكرة صدور الموجودات عن الواحد الأول (الحق)، والارتقاء الروحي إليه عبر التأمل والتزكية. وقد كان لفكره تأثير واضح في عدد من مفكري الإسلام، خاصة في مجال التصوف الفلسفي، هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، دار عويدات، بيروت، 1998م، ص 204

(4) ابن سبعين رسالة ودليلها "الله فقط" المستعان المستعين، ص192.

(5) ابن سبعين، بد العارف، ص281.

فكان من إقباله وجوده الواجب ومن قهراته وجود الكاذب، فمن حيث هو إليه هو حقيقة ومحب ومحبوب ومقرب، وهو في الحقيقة مع الحق والقِدم في مجازه مع الممكن والعدم، وهو الحق هوية العامة، وهو بالذي يفاض عليه مبدع بالقصد الأول، وبالذي يفيض مبدع، وبالقصد الثاني، وبالذي يظهر معلول بالكلمة الأولى، وبالذي يظهر إليه، بالكلمة الثانية[1]، وأول فيض صدر عن الله يسميه ابن سبعين بأول خلق وهوية المبدع الأول، وهو ذو وجهين: وجه من الله الواجب وهو وجه حقيقي وهوية عامة، ورغم التميز الظاهر الذي يضعه ابن سبعين بين وجهي الصدارة فانه يعود في النهاية ليؤكد تأكيد المؤمن بالوحدة المطلقة، بأن لا فعل إلا لله، ولا إبداع إلا إبداعه[2]، ولا فيض إلا فيضه ولا حقيقة إلا حقيقته فهو: (الذات الأزلية التي لا أول لوجودها التي استنارت الموجودات بنورها ووجودها التي عالمها وعلمها ومعلومها واحد"[3].

ومن هذا المنطلق نجد ابن سبعين في بسطه لنظرية الخلق قد أنكر العدم وأثبت فيض الوجود المطلق "الله" وهو الماهية المطلقة الأصلية الواحدة من كل الجهات الذي لا موجود على الإطلاق، ويطلق عليها "دائرة الوجود"، ويصفه بأنه هو الذي (إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء"[4]، ولا شك أن ابن سبعين قد أحس بغموض عبارته وصعوبة المفاهيم التي يستعملها في التعبير عن الوحدة المطلقة حتى على الخاصة، حيث شبه الوجود الحق "بالدائرة ويطلق عليها دائرة الوجود (دائرة وتقطعها ذاتها ولا آخر ولا محمول ولا موضوع وكأنها مريد وهو هي وهو هو"[5]، وقد اعتبر الوحدة المطلقة بأنها: "حضوة عليّه بهية فيها مالا عين رأت أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[*]، والحكم على وصفها بالألفاظ مما لا يحل ولا يجوز ولا يمكن"[6]، فهي نتيجة منطقية لقوله بالوحدة، وسند وتعميق لمعناها وتوضيح لطريق بلوغها والتحقيق بها، فهي عنده (صفة من الصفات يطلقها الكثير على الوجود

---

(1)ابن سبعين، بد العارف ، المصدر السابق، ص28.

(2) التصوف في فلسفة ابن سبعين، ومحمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، ط1، 2006، ص343.

(3)ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص29.

(4)ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، ص212.

(5)ابن سبعين، بد العارف، ص145.

(*) صحيح مسلم، ج2، ص82.

(6) ابن سبعين، الكلام على المسائل الصقلية، ص11.

والتي يسمح له بإطلاق أسماء تغير الوجود لكثرة المحققة الوجودية الواحدة[1]، وحتى يقترب مفهومها من الأذهان يقوم بتقديم وصف لها فيرى أنها هي التي يدخل فيها كل موجود فهي تحيط به، وأن ما يمكن تصورّه وهما أنه خارج عنها، فهي ممنوع ومعدوم، إلا أنها ليست كالمكان ولا توجد في مكان ولا يحيط بها زمان ولا تعدد فيها وإضافة، فهي الكل بمعنى واحد ليس إلا)[2]، وقد أستلهم كثير من آراء أبي الحسن الأشعري في وصفه الله على مذهب المعتزلة الذي لا يتم إلا بالسلب: فالحق تعالى "ليس كمثله شيء... وليس بجسم ولا بشبح، ولا جثة ولا جوهر ولا عرض... ولا بدن ولا طول ولا عرض ولا عمق...)[3].

(1)ابن سبعين، كتاب الإحاطة، ص17.

(2)ابن سبعين، الإحاطة، المصدر السابق، ص17.

(3) الأشعري: مقالات إسلامية، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ، القاهرة سنة 1950، ص76.

المبحث الثاني:
المعرفة عند ابن سبعين

يفرّق بعض الصوفية بين مصطلحي العلم والمعرفة؛ إذ يُنظر إلى المعرفة بوصفها إدراكًا ذوقيًا قائمًا على التجربة المباشرة والكشف الباطني، بما يُنتج انطباعًا خاصًا وحضورًا وجدانيًا لدى العارف بموضوع المعرفة. أما العلم فيُقصد به إدراك المعلومات واكتسابها عن طريق النقل أو العقل والاستدلال البرهاني، فهو معرفة نظرية قابلة للتعليم والتداول. ومع ذلك، فإن كلا المفهومين في السياق الصوفي لا يخرجان عن دائرة معرفة الله تعالى، إذ يهدف العلم إلى الدلالة عليه، بينما تهدف المعرفة إلى التحقق الوجداني به والاقتراب منه عبر التجربة الروحية[1]، ويمكن التمييز بين اللفظين في الاستعمال القرآني والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ** ﴾[2].

التحقيق لغة: يعني رجع الشيء إلى حقيقته بحيث لا يشوبه شبهة، وهي إثبات حقيقة الشيء بالوقوف عليه[3]ما يميز مبحث "ابن سبعين" في الوجود هو ما يميزه في المعرفة، فمبحث المعرفة عنده جزء لا يتجزأ من مبحث الوجود، وارتباطه به هو ارتباط المقدمات بالنتائج، والنتائج بالمقدمات، فالمعرفة الحقة بالله تؤدي إلى معرفة حقيقة وجوده، وإدراك حقيقة وجوده، يؤدي إلى معرفته والتحقق به، وإن المعرفة الممكنة للإنسان هي التي يصل إليها بالإدراك الحسى، ولا يؤدي إلى معرفة ظنية أو احتمالية، وأن نسلم بوجود الأشياء الخارجية من حيث هي ظواهر لا نعرف حقيقتها وما هيتها.

وكان موضوع المعرفة عند ابن سبعين، هو "الله: وأن الصوفي المحقق أو الفقير المتجرد يبتغي معرفه "الله"، ويجتهد ليجد الطريق إليها[4]، ويعد التوحيد أول تلك المعرفة، وأعظم نتيجة لها فالله هو حقيقة الوجود المطلقة أو النور الذي ظهرت الموجودات به[5].

---

(1)الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985م،ص105.

(2) سورة البقرة، آية 146.

(3)الكفوى (أبو البقاء أيوب موسى)، الكليات القسم الثاني، تحقيق عدنان درويش، مجمد المصري مؤسسة الرسالة بيروت 1998، ج1، ص 45م.

(4) محمد العدلوني الإدريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، دار الثقافة، ط1، 2006، ص162.

(5)نفس المصدر السابق، ص164.

وإذا كانت الحقائق الإيمانية في الإسلام ترتكز على عقيدة التوحيد التي أثبتت في آيات كثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ **اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ**﴾[3]هذه الآيات من أساسيات العلم بالله من أدركها فقد وحدّ الله، ويحدد ابن سبعين العلم عند الفقهاء بأنه: "معرفة الأحكام الشرعية" وطريقها الاجتهاد ويقول: "أن العلم عنده هو ما يفهم منه خطاب الله تعالى وخطاب الرسول، ويسير لتحديد منهجه بأن "ينظر ذلك من كلام العرب والسلف الصالح"[4]، ويبحث عن منهج الفقيه في البحث عن اليقين، من حيث هو "برغم أنه يفهم واجتهاده... يحجب نور الله عن عباده، بالفروع المعللة، وننصرف فيهم يغير الكتب المنزلة، وصد الناس عن موارد الشريعة ورحابها"[5] والنتيجة التي يرتبها ابن سبعين في هذه العبارة التي يُصدر بها كل كتاب من كتاباته "الألواح" هي قضية كبرى في مذهبه، وإن الوجود عند ابن سبعين واحد، وإنه "قضية فيها كل شيء حاضر، والحق مع كل شيء وفي علمه كل شيء في الأزل، والأبد، علمه عينه... والكل حاضر في القضية (يعني قضية الوجود[6]، ويفرق ابن سبعين بين الوجود تفرقة اعتبارية بين الهوية والماهية، فالهوية هي الكل، والماهية هي الجزء الواجب الوجود، والهوية ممكن الوجود وهي عبودية وفي الحق لا هوية بدون ماهية، فهما يتحدان اتحاد الكل بالجزء والأصل بالفرع، ويشير ابن سبعين إلى ذلك بقوله: "والوجود إما واجب الوجود، وإما ممكن الوجود، وهي الهوية التي هي الكل، والعبودية هي الماهية التي هي الجزء"[7].

ويقول: "ولا وجود لكل إلا في جزء ولا لجزء إلا في كل، فاتحد الكل بالجزء، وارتبطا بالأصل وهو الوجود، وانفصلا بالفرع، فالعامة والجهال غلب عليهم الفرض، وهو الكثرة والتعدد، والخاصة العلماء غلب عليهم الأهل وهو وحدة الوجود"[8].

---

(1) سورة الاخلاص، الآية 1.

(2) سورة البقرة، الآية 163.

(3) سورة البقرة، الآية 265.

(4) ابن سبعين، بد العارف، ص37.

(5) المصدر السابق، ص32.

(6)الألواح، نسخة خطية بمجموعة، تصوف، ص132.

(7) الألواح، ص70.

(8) المصدر نفسه ص132.

حاول "ابن سبعين" في كتابه "بد العارف" أن يشرح لنا طريق الوصول إلى العلم الإلهي بواسطة أداة المعرفة "المنطق"، فالمحاولة تمكن من إمكانية توظيف "علم المنطق" في الوصول للحقيقة الإلهية، وغاية "ابن سبعين" من ذلك الوصول إلى معرفة "الله" وهذه المعرفة لا تخضع في دلالتها ولا في طريقتها لاعتبار واحد وهو "التجربة الداخلية" المبنية على الانفعال والإحساس الداخلي، مما يولد نوعا من التغيرات المختلفة مع المنطق التقليدي، فمثلا مفهوم الزمان والمكان فهذان المفهومان اللذان يجيب عنهما نوع وقوع الفعل، بحيث لا يشير إلى وقت منقطع ومؤلف من لحظات مختلفة بطرائق قياس بعضها إلى بعض، وإن الوقت بالنسبة "لابن سبعين" ليس إلا علاقة عمودية متصلة تصل العبد بخالقه"[1] وبذا فإن مجرد تقسيم الوقت إلى لحظات مختلفة ووضع مسافة زمنية بين الخالق والمخلوق، يؤدي إلى تقسيم الوجود، وإن ابن سبعين قال بالوحدة المطلقة، وأما في مطلب المكان فيتحدث عن استعمالاته ويبحث عن جملة أمور جسمانية وروحانية ويبطل ما قال الآخرون فيه، ومن بين هذه الأمور والأفكار والاتجاهات والآراء تحت رمز أربع، وهي مذاهب الفقه[*]، والمتكلم الصوفي، والفيلسوف، فهؤلاء كما يرى أن ابن سبعين "هم الذين ينبغي أن يتكلم معهم لا غير وإن سمعتني أوبخهم وأرد عليهم وأذم مذهبهم، فلا تتخيل أني أذمهم يذم مطلق... (والصحيح أن) تستعين بالفقيه في العمل والأشعري في الحب، والفيلسوف في الصنائع العلمية والعملية، وبالصوفي في الحال الصادق، والمكاشفات والاتصاف بالأمور التي لا من جنس ما يكتسب[2]، وجعل "ابن سبعين" المعرفة أداة تخدم ما يريد إثباته، وهو الوصول إلى الله "الحق" وهو هدفه التصرف العقلي المبني على فكرة الفيض "فالله" في رأي ابن سبعين أصل العقول المتصرفة في الكون وصدرت عنه بمحض الفيض والإنعام والعقل الفعال هو الذي يدبر شؤون الأرض ويحد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية وهي ميالة إلى الاتصال وعن طريق المعرفة الكاملة والحقيقة إلى درجة العقل الفعال[3]، وهنا كله كما يرى ابن سبعين يتم عن طريق الذوق الذي يقسمه إلى: الذوق والحدس الذي يدخل في نظرية المعرفة وطريق التصوف وهذا الطريق يعني التصفية الروحية بواسطة العلوم الإلهية والمعارف، وابن سبعين" استخدم المنهج (الكامل) حيث وحدّ الاتجاهات الفقهية والفلسفية

---

(1)الألواح، نسخة خطية بمجموعة، تصوف، المصدر السابق، ص29.

(*) المذهب المالكي، الحنبلي، الحنفي.

(2)نفس المصدر السابق، ص113.

(3) السهروردي: حكمة الإشراق، تحقيق كوربان، ص18.

والصوفية والكلامية وجعلها منهجا متكاملا في كتابه "بد العارف"[1]، وبذلك وجّه ابن سبعين المفاهيم وتداخل معاينها واضطراب التعارف وتوزيعها بين التعريف اللغوي والشرعي، والتعريف العقلي إلى تعدد الحدود[2]، وهكذا كان ابن سبعين" من أبرز الاشراقيين في الإسلام بعد السهروردي صاحب حكمة الإشراق تحدث "ابن سبعين" في الرسالة الفقيرية عن معنى الفقر[3]، وما الغاية منها، وعكس كلمة الفقر "العتق" والفقير توجه إلى "الله" ويقول إنه مطلق الإخلاص ومؤمن بالأحكام، وإن الله واجب الوجود بذاته هو الملك الثابت الواحد بالذات في كل الجهات والعالم كله فقير بما فيه الجسماني والروحاني، وأن جميع ما دوّن في التصوف والحكمة و الحكمة الإشراقية ونتيجة النتائج كل ذلك في وجه التصوف، وجعلها في تسعة أوجه أن تتحقق ويصل إلى التحقق، يشير "ابن سبعين" إلى أن الفقير إلى الله جل جلاله هو "الغني" ويملك الخلافة التي أودعها الله فيه وهي خلافة العلم المكنون وفي الدليل القرآني: ﴿ **وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ**﴾[4]، وغاية ابن سبعين الوصول إلى المكان والكمال الإنساني، والمعرفة السائدة في عصره موضوعاً ومنهجاً، والتي كانت تمثل الثقافة والعلم في المجتمع العربي الإسلامي شرقاً وغرباً، ونجد أن في كتابه: بد العارف" يقدم لنا نماذج من الطالبين للحق الناشدين للكمال ويجعلهم خمس مراتب مذهبية: ممثلة بخمسة رجال هم الفقيه والمتكلم (الأشعري) والصوفي والفيلسوف والمحقق، ويقرر مذهب المحقق هو الذي يعلو على كل المذاهب ويحقق اسمى العلوم علم التحقيق.

وقد اختلف العلماء فيما بينهم حول حقيقة العلم فمنهم من ربطه بصورة المعلوم، ومنهم من قال بأنه مرتبط بالقلب[*]، ووجوده به مطلق لا يتغير، وهناك من ربطه بالعقل ومبادئة المنطقية بحيث يكون هو ما أفاده التصور والتصديق، بينما حقيقة العلم كما يرى "الغافقى" لا يتحقق إلا لمن عرف حقيقة الوجود، كل ما حدد به العلم من طرف علماء غير علماء المحققين فهو تخليط وتغليط يتم عن "سفسطتهم... وما هو عليه من الاضطراب والحيرة والجهالة المحقة المستمرة"[5].

---

(1) ابن سبعين، بد العارف، المرجع السابق، ص127.

(2) الجابري علي حسين، البعد التربوي في فلسفة دراسات الأجيال، ص102- 103.

(3)أبو ريان: محمد علي، الأحوال الإشراقية عند شهاب الدين، مرجع سابق، ص41، 42.

(4) سورة الحج، الآية 28.

(*) هذا ما ذهب إليه ابن أبي عربي، من قبل حين ربط المعرفة بالقلب.

(5) ابن سبعين، بد العارف، ص94.

يرى ابن سبعين أن قصور بعض رجال المذاهب الفقهية والكلامية في الوصول إلى "العلم الحق" يعود إلى اعتمادهم على جملة من "الأوهام" التي تحجب إدراك الحقيقة، ويحددها في تسعة أصول هي: العقل، والعلم، والقياس، والحد، والنفس، والعادة، والإضافة، والزمان، والمكان. ويذهب إلى أن تجاوز هذه الأوهام لا يتم إلا عبر منهج خاص يسميه "السفر"، وهو سير معرفي روحي يقوم على المجاهدة وتجاوز التصورات العقلية التقليدية، وصولًا إلى ما يسميه بالمعرفة الإلهية، بعد نقد أنماط المعرفة النظرية السائدة لدى علماء المذاهب.[1]

نقد منهج العلم عند الفقيه:

يعرّف "ابن سبعين" الفقه بأنه: "معرفة أحكام المكلفين"[2] اعتماداً على الأصول من الكتاب والسُّنة... وطريق بلوغ الأحكام هو "الاجتهاد" أما المنهج الذي يتبعه الفقيه في استنباط الأحكام فهو "القياس"، على اعتباره أنه "حمل فرع على أصل العلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع"[3]، ومن هنا يكون العلم في الفقه هو: "ما يفهم من خطاب الله تعالى وخطاب رسوله"[4]، وهذا هو الحق في بناء الشريعة الإسلامية لكن فهم الفقيه السيء للنصوص الدينية وترك الأصول يجعل من عمله "صالح الأصل فاسد الفرع"[5]، علم يضل ولا يُهتدى به لزعم صاحبه وادعائه الكاذب بأنه::يفهم كلام الرسل وخبر الرسل" بينما هو "يعلل دينه ويتممه برأيه واجتهاده، ويفصل قوله على خير إخراجه من عباده ويدفع اليقين بالجهل ويفعل فعل أبي جهل، ويحجب نور الله عن عباده، بالفروع المعللة ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة، ويصد الناس عن رضاب الشريعة وريحانها"[6] وينتهي "ابن سبعين" إلى اعتبار الفقيه بعيداً عن إدراك الحقيقة لابتعاده عن طريق التحقيق وأهله، وتشبثُه بأعمال الظاهر دون الباطن، ولذا ينصح مريديه أن يبتعدوا عن مذهبه.

وهنا يُعلي ابن سبعين من مكانة الصوفي وأنه يسير وفق منهج الشريعة.

([1])ابن سبعين، بد العارف، ص101.

(2) ابن سبعين، بد العارف، ص110.

(3)المصدر نفسه ص112.

(4)المصدر نفسه، ص111.

(5)المصدر نفسه، ص111.

(6)المصدر نفسه، ص111، 112.

نقده منهج العلم عند المتكلم

وجه "ابن سبعين" انتقادات للمذهب الكلامي متمثلا في المذهب الاشعري(*) الذي ساد في عصره، وعلى اعتبار أن المذهب المعتزلي كان قد استنفد مهمته فأقلت نفسه[1]، ولعل الذي جعله يحمل على الأشاعرة هو ادعاؤهم أنهم يقومون بتوضيح الشريعة والدفاع عنها والشريعة واضحة وضوح الشمس "فإن الحق أظهر وأجل وأقهر للمخالف وأعلى شاهد لنفسه ومنصور على خصمه ومعظّم بذاته"[2]، ومعرفة الاشياء والدلالة على صدقها يكون من أربعة وجوه، أولها: ما يعلم بالحواس والثانية ما يعلم بالبديهة، وثالثها ما يعلم بالخبر ورابعها ما يعلم بالدليل[3]، وأن منهجه في نظر ابن سبعين، لا يبلغه اليقين لقيامه على أصول فاسدة تتعلق بالجدل والبراهين الصناعية والخطابية والسفسطية، ولذلك فهو "غير صحيح وعلى غير الوجه الصناعي"[4].

نقد منهج العلم عند الفيلسوف

يرى ابن سبعين أن الفيلسوف عمله وهدفه "إدراك حقائق الموجودات بما هي موجودات، النظري غرضه الأقصى إدراك حقائق الموجودات، بما هي موجودات، "[5]، ويقوم هذا العلم على اعتقاد راسخ وهو أن الحق لا يدركه إلا الفيلسوف وذلك لاعتماده على العقل المسلح بالمنطق، ويفرق بين الخير والشر والحق والباطل، في العلم النظري، وأن منهج الفيلسوف وصناعته العقلية تشمل على القوانين التي من شأنها إرشاد القوة الناطقة في الإنسان نحو الصواب[6]، وبذلك يحقق لديه العلم إلا أن "ابن سبعين" يحكم بتهافت الفيلسوف في هذا العلم وفشل مسعاه في بحثه عن الحقيقة بالرغم الجهد الذي يبذله فيما يسلك من سبل، ويوظف من أدوات من أجل بلوغ اليقين، ولم يقف ابن سبعين عند النقد بل رفض مذهب الفيلسوف بشكل إجمالي، بل إنه خصص النقد والاعتراض

(*) نسبة إلى أبي الحسن الأشعري. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، فيسبادن، 1980م،ص234.

(1) ومع ذلك نجد ابن سبعين على مذهب المعتزلة، انظر بد العارف ص100، ورسالة الالواح المباركة، ص277.

(2) ابن سبعين، بد العارف، جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1998م، ص111.

(3)المصدر السابق، ص113.

(4)المصدر نفسه، ص109.

(5)المصدر نفسه، ص109.

(6) المصدر نفسه، ص108.

على مذهب كل فيلسوف على حدة ابتداء من المعلم الأول أرسطو، إلى من عاصره من الفلاسفة من المشـــائين؛ لعدم إدراكهم الحقيقة كاملة، ولذا نجده يســـتعيذ من مذاهبهم حيث يقول: "أعوذ بالمقصود المعلوم من توقف "أرسطو" وتشتيت مسائلة الإلهية خاصة، فإن غيرها من سائر العلوم أحكمها ولم يغلط فيها إلا القليل، وهي شـكوك المشـائين وحيرة "ابن نصـر" "الفارابي" وتهوية "ابن سـينا" في بعض الأمور واضـطرب "الغزالي" وضـعفه وتردد "ابن الصـائغ" وتنويع "ابن رشـد" وتلويحات "السهروردي" مؤلف حكمة الإشراق والتلقيحات بمذهب أفلاطون"[1].

نقد منهج العلم عند الصوفية

ينتمي ابن سبعين إلى التيار الصوفي الفلسفي، إلا أنه . انسجامًا مع طبيعته النقدية واعتداده بما يسـميه "علم التحقيق" لم يقتصـر نقده على الفلاسـفة وأهل الكلام، بل وجّهه أيضًـا إلى بعض اتجاهات التصـوف. فقد تناول بعض آراء المتصـوفة بالنقد، ووقف عند ما يراه من تبسـيط في تصـوراتهم أو اضـطراب في تقسـيماتهم للطرق الصـوفية، كما عرّض ببعض علومهم، وكشـف عن حدودها وعوائقها عند مقارنتها بما يســميه "مذهب المحقق"، الذي يعدّه المنهج الأعلى في إدراك الحقيقة واليقين [2]، وتنحصر أنواع اليقين حسب "رأي ابن سبعين" في ثلاثة أنواع:

- **النوع الأول:** تكون فيه مقدمات علم الصـــوفي مأخوذة من الفقه في الأعمال الشـــرعية ومن الكلام في المعتقدات بالإضـــافة إلى الأحوال الصـــوفية من توجه ومجاهدة وتوكل وتســـليم وتفويض.
- **النوع الثاني:** فهو منهج يقوم على الصدق والأخلاق والتحلي الكلي هو الوصول إلى الكمال.
- **النوع الثالث:** ويكون فيه المنهج موصـلا إلى الكمال الصـوفي، ويقوم على التخلي "عن ما عدا الله" والتحلي "يذكر الله" ليظهر بالتجلي ظهور الحقيقة كاملة، واعتبر "الغافقي" تعدد المناهج واختلافها أسـاس قصـورها عن إدراك الوجود الحق والعلم الأسـمى "فإن الرجال إذا تنوعوا دار الأمر بينهم وفيهم وعليهم"[3]، وأن العوالم التي يطلقونها بها ويتحدثون عنها هي اعتناق علومها

(1) ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، ص14.

(2)المرجع نفسه، ص28 وما يليها.

(3) ابن سبعين، بد العارف، ص28.

"كعالم العقل وعالم النفس وعالم الملك والملكوت وعالم الجبروت"، إنما هي جميعاً في مرتبة العالم الأول ووجه "ابن سبعين" النقد ووضع لهم إخطاءهم وأخطاء رجال التصوف، وأخطاء علومهم.

الفئة الأولى: وهم أصحاب الرسالة القشيرية، ومذهبهم هو الذي أشار إليه ابن العريف في محاسنه ومفاتح المحقق، وهو مركب من طريق وسلوك ووصول وفناء عن الوصول، ولواحقه مائة وخمسون كالصبر والحلم والعلم... وهو مقام الغزالي"[1] ويرى أن كل من تكلم في هدا التصوف، "لم يحققه على ما يجب"[2].

أما الفئة الثانية التي يهاجم علومها ويستنكر نتائج ما خاضت فيه، فهي فئة المتصوفة الفلاسفة والفلاسفة المتصوفة أمثال "ابن مسرة" "ابن برجان" "وابن قسمي" السهروردي" المقتول وغيرهم ممن "خلط التصوف بالحكمة"[3]، وارتكب صحابه أخطاء كثيرة في فهم حقيقة الوجود، ولذلك نجده يستعيذ بالله كذلك من أوهامهم "أعوذ بالمقصود... من "ابن مسرة الجبلي" في الحروف والإطلاقات في النطق للأشياء وإضافته الآيات وفهم أرقام بعض السور والإقدام على الأحكام، واقتران بعض القرآن ببعض: ومن تهذيب بعض الأسماء والصفات، والكون والوجود والموجود والشفع والوتر، والتوحيد على مذهب ابن قسى صاحب "خلع النعلين" ومن الأجناس المتقدمة والتآليف والمذاهب والذهاب والاعتبار المقدر المصرفي في جملة الأسماء ومدلولها وفي الصفات الدائرة التي تدور من مدلولها على صيغها، وبالعكس على مذهب "ابن برجان"*، ومن الوصول المنسوب والوقوف عنه، بحسب متعلق الأسماء والصفات والمقامات والأرواح والتلوين والتمكين والمحبة والوجود والواحد والواحدة والإضافة المحذوفة والمجردة والشائعة وغير الشائعة بحسب "المواقف"[4].

ومن خلال النقد الذي وجهه "ابن سبعين" لرجال المذاهب الأربعة، يتبين لنا مدى اطلاعه على ثقافة عصره، ومدى اعتقاده بنقص تلك الثقافة بعلومها المختلفة، واعتبارها أنها ليست إلا خطوة في

---

(1)ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص29.

(3) ابن سبعين، الرسالة الفقيريه، ص14.

(4) ابن سبعين، الرسالة الفقيريه، ص14.

*) ابن برجان هو أبو الحَكَم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد بن برجان (توفي سنة 536هـ/1141م)، من أبرز أعلام التصوف والتفسير في الأندلس خلال القرن السادس الهجري. وُلد في إشبيلية، واشتهر بالجمع بين التفسير الإشاري للقرآن والتأملات الصوفية ذات النزعة الروحية العميقة، ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت،ص215.

طريق التحقق؛ لأن علم التحقيق هو خلاصة العلوم الأخرى، وأن المحقق دونه كل رجال المذاهب الفكرية والإسلامية، فلا مقارنة ولا تقارب ولا تشابه بينه وبينهم "فالصوفي "مثلا"... ظهر نتيجة العلم الإلهي والفقيه بمقدماته، والمقرّب لا يذكر مع واحد من هؤلاء بوجه، ولا يفلح بينه وبينهم مقارنة، لأن المقارنة لا تفلح إلا في الأنواع المتفقة بالحد، المختلفة "الكيف، والحق خارج عما ذكر"[1]، وإن كان المحقق المقرّب يستخدم اصطلاحات وألفاظا وعبارات الفقهاء المتكلمين والفلاسفة والصوفية، فإنما ذلك من أجل الوصول إلى ماهية العلم الإلهي "التحقيق" ويقربه إلى المدارك، وذلك لأن "المقرّب لا يجد مع من يتكلم بمذهبه من حيث هو، وإنما يتكلم بقدر يفهمه من حيث ما يقبله المخاطب، ولابد أن يقدم له كلاماً ما هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند المتعلم، وحينئذ يسير بمذهبه وكلامه في هذا كله مع المسترشد"[2].

(1)نفس المصدر السابق، ص95- 96.

(2) نفس المصدر السابق، ص147.

المبحث الثالث:

النفس والعقل عند ابن سبعين

تعريف النفس: هي مخلوق إلهي كالعقل لا جزء من فيض ولا هي وليدة نفس كلية كما يقول الفلاسفة بل هي (خليفة الله في خلقه)، أودعه الله أسرار العالم[1]﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا** ﴾[2] ولابن سبعين رأي خاص في آراء أرسطو في النفس الإنسانية، فيرى أن مذهب أرسطو هو أعلى مذاهب الفلاسفة وأعظم الكتب، وأن النفس روحانية بجوهر روحاني ولها خمس مراتب:

1-النفس النباتية: كما قال عنها الفلاسفة.

2-النفس الحكمية:

3-النفس النبوية.

4-النفس العاقلة: وهي تعتمد على العقل، والعقل ينقسم إلى أجزاء، ويبحث ابن سبعين في النفس وتقسيم العلوم وعلم الدين (مذهب المقرب) وهو أقل درجة منه فهو الوارث لعلم النبوّة بعد أن صفت نفسه الناطقة التي هي أشرف النفوس الناطقة في عالم الكون ؛ لأنها عاقلة وقابلة للعلم والحكمة الإشراقية.

وهذه النفوس باقية بعد الموت غير فانية بل الموت يزيدها حسناً وبهاءً وهو ولادتها وهي بسيطة والمركب فانٍ[3]ولابن سبعين براهين على عدم فناء النفس حيث إنها "صورة عقلية وكل صورة عقلية لا تفنى وهو يقول إذا لاحظنا الإنسان في طفولته لا يعلم ولا يعقل ولا يتصور ثم ينتقل بإدراكه ومعارفه حتى يصير عالماً وحكيما ونبياً ورسولاً)[4]، ويرى ابن سبعين مذهب أرسطو أرفع مذاهب الفلاسفة في الحديث عن النفس، وأن النفس الإنسانية لها جوهر روحاني.

أن النفس في التصور الإسلامي تمرّ بمراحل متعددة (الأمّارة، اللوّامة، المطمئنة)، وأن صلاحها مرتبط بتزكيتها ومجاهدتها، كما أنها مسؤولة عن أفعالها، ومحلّ صراع بين الخير والشر، مما يجعل تهذيبها أساسًا في بناء الإنسان الصالح.

---

(1)ابن سبعين، بد العارف، مصدر سابق، 277- 276.

(2) سورة البقرة، الآية 31.

(3) نفس المصدر السابق، ص 306.

(4) نفس المصدر السابق، الصفحة نفسها.

كقوله تعالي:﴿**لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ** ﴾[1] تشير الآية إلى النفس التي تلوم صاحبها على التقصير، وهي دليل على يقظة الضمير وبداية طريق التوبة والإصلاح، وقوله تعالى:﴿**إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي**﴾(سورة يوسف: 53) تبيّن الآية أن الأصل في النفس الميل إلى الشهوات والانحراف، إلا من زكّاها الله، مما يؤكد ضرورة مجاهدة النفس وضبطها، وقوله تعالى:﴿**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً**﴾ (سورة الفجر: 27–28) تصوّر الآية أعلى مراتب النفس، وهي النفس التي بلغت السكينة والرضا بالله، فنالت رضوانه وجزاءه الحسن.[2]

ثم يورد ابن سبعين رأي ابن رشد في النفس حيث يرى ان ابن رشد يرى أن النفس أحد معانيها موضوع العقل ونسبه إلى النفس بقوله: "انه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفعلة أصلا، وغير قابلة للتغير الذي يعرض للقوى المنفعلة من قبل مخالطتها للموضوع الذي توجد فيه هذه القوى[3]"، وأثبت ابن رشد للمادة استقلال الوجود في العالم المحسوس ويجعل العالم استقلال الوجود استقلالا في عالم المعقولات، فالعقل الهيولاني عنده جوهر أزلي[4] ويسمي ابن رشد استعداد الإنسان أو قدرته المعرفة العقلية، وحيث يتبين أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية وجملة هذه المعرفة ثابتة، وقسم ابن رشد المعارف قسمين:

1–المعارف العامة: هي التي تكون معروفة بنفسها.

2–المعارف الخاصة: وهي التي يعرفها الإنسان بالقياس، وتكون مشهورة قيتلقاها الإنسان من غيره، والتمييز فيها إلى الذوق و الفطرة السليمة[5]، واستدل ابن رشد من تعريف الفلسفة للتدليل على معرفة الصانع، حيث قال: "فعل الفلسفة التفلسف ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع فالموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما

([1]) سورة القيامة: 1-2.

([2])ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، 1422هـ، تفسير سورة القيامة (75: 1-2)، ج8، ص 276.، تفسير سورة يوسف (12: 53)، ج4، ص 391.، تفسير سورة الفجر (89: 27-28)، ج8، ص 417.

(3)ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 306.

(4) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، 135– 136.

(5)المصدر السابق، الصفحة نفسها .

كانت المعرفة صنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم[1]، والنظر بالعقل في الموجودات معناها استنباط المجهول من المعلوم، وهو ما نسميه القياس العقلي، وأتم أنواعها يسمى برهاناً، وبذلك وصلنا إلى أتم الشروط والنتائج والقياس، والجدل، بجميع أنواعه، ويوضح لنا ابن رشد نقده لطريق الصوفي الذي يتنافى مع الطريق العقلي، وأن الطريق الصوفي ذاتي فردي، ويتحدث ابن سبعين على النفس قائلاً: "هي ثمرة تمام الإنسانية وكمالها وكمال الإنسان لا يكمن إلا بصلاح عقله وعقله لا يصلح إلا بالعلم والتجوهر بالعقول المجردة، ويقسم ابن سبعين قوي النفس إلى:

1- القوة الملكة: "وهي المعرفة والمحركة والباردة والمسكنة وإن شئت قلت القدرة والجبلة مجهولة في جميعها، إلا أنها عارضه أو شبيهه بالعارض بالنظر إليها مجردة من وجه وجودها الرسمي فقط"[2]، ويمزج ابن سبعين بين القوة المتخيلة والقوة المدركة التي يقول عنها: "الإدراك بين القوة المحدثة التي يتكلم بها الضمير وتتأتى بها المخاطبة في الخلد وهي لسان الوارد الإلهام، وبعض أنواع الوهم وهي الهاتف أو محله بوجه ما، وإن شئت قلت المفصلة والخير، فإن جميع ذلك يرجع إليها"[3] وهو بهذا أيضاً يمزج بينهما وبين المخيلة.

2- أما القوة النزوعية: وهي الإرادة وقوة التعلق التي تربط في الوهم الصفة بزائد ويكون داخل الدهن، ويتحدث عن المذهب المقرب[4].

3- المتخيلة "هي التي بها تدرك خيالات المحسوسات؛ لأنها تدرك بقوة التخيل الأمور التي تقدم الإحساس بها وهي غائبة عنها"[5]، ويرى ابن سبعين أن هذه الخاصية خاصة بالإنسان والحيوان غير الناطق، وأشرف ما فيه ينطبق عليها الصدق والكذب.

4- القوة المدركة: هي قوة من القوى الروحانية الخمس ومدركاتها وانفعالاتها "غير مدركة وانفعال المعقول الخمس الجسمانية تتناول رسوم المعلومات إدراكا روحانيا، ومختصة كل منها بإدراك جنس من المحسوسات وتسمى بالعقل الهيولاني، فالقوة المفكرة يمكن القول بأنها: العلة الفاعلة،

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص27- 30.

(2)ابن سبعين، بد العارف، جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1998م، ص 276- 277.

(3)المصدر السابق 274- 275.

(4) المصدر نفسه، ص 276- 277.

(5)المصدر نفسه، 274.

وهي المادة وهي سر لقوى النفوس الثلاث، المنطقة، والحسية، والحركة[1] والمعنى المحركة أو المحرك للذهن في مواده التي حصلت له خارج الذهن وانفعال النفس له وحركتها بين الخيال والفكر، وهذا هو الذي يتصور به في الصنائع الإلهية وبعض العلمية[2].

أما القوة الصانعة: "الصناعة وضع صورة ما في مادة ما من غير فساد المادة والصورة المطبوعة فيها عند فراغ الصانع من وضعها" وهي علم متقدم ومتوسط ومتأخر وفعل واجب وفعل لاحق وفعل حافظ، ورتبتها في النفس الحيوانية قبل رتبتها في النفس الناطقة، ويقال على الصناعة إنها: " عمل صورة وثبوتها في المصنوع وإقامتها بحسب قبول الموضوع واحتياج الوضع والقصد في ذلك" ومثال على ذلك صناعة الكتابة، وهذه القوة هي مثل المعنى الحاصل في نفس المسترشد لذلك يمكن بها وفيها ومنها ان يعلم المتعلم"[3].

وأما القوة الوهمية فتنقسم إلى أقسام:

1-القوة التي تصرفها هي القوة تتعرف في جميع المحسوسات وهي المحمولة على الخيال وموضوعة على الفكر.

2-أما القوة المشاركة وهي المعنى المرغوب فيها والبحث عنها بها وكم وكيف؟

3-الانفعالات الحادثة في النفس من حديثها وتصريف الخيال وإضافة الصورة التي أعطاها الحس والاعتقاد، وتحريك ما وقع في الاعتقاد بالقوة الشوقية.

4-المعني المحرك للذهن في مواده التي حصلت له من خارج المعنى.

---

(1)ابن سبعين، بد العارف، جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1998م، ص 273.

(2) فضيلة عباس ملك، الاشراف الإلهي في الفكر الإسلامي، ط1، جامعة بغداد.

(3)ابن سبعين، بد العارف، جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1998م، ص 273.

العقل لغة واصطلاحاً.

العقل: يدل على حبس النفس وكبح جماحها، وكذلك سمى العقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه والعقل ما يميز الإنسان عن سائر الحيوانات، ولقد ذهبت العرب إلى أبعد من ذلك، حيث ربطت بين العقل والقلب: العقل هو القلب والقلب هو العقل[1]: وقال الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً دور العقل وأهميته وهو الذي لا ينطق عن الهوى: أول ما خلق الله تعالى العقل[2]، وهو التالي: أقرب الحقائق الخلقية إلى الحقائق الإلهية، والعقل الكلي هو القسطاس المستقيم، هو ميزان العدل في قبة الروح، والعقل الكلي هو القوة العاقلة المدركة النورية التي ظهرت بها صور العلوم المودعة في العقل الأول[3]، وقيل عن العقل: أنه نور في القلب يعرف الحق من الباطل، وقيل أيضاً: هو ما يعقل به حقائق الأشياء.

مفهوم العقل عند المتكلمين والأصوليين

إن المتكلمين والأصوليين متفقون على تعريف العقل، ومن هؤلاء على سبيل المثال الحارث أسد المحاسبي الذي عرَّف العقل بأنه: (غريزة والمعرفة عنه تكون)[4]، وهذا إمام الحرمين أبو المعالي الجويبي، ينحو المنحى نفسه في كتابه "البرهان" حيث عرّف العقل فقال:(العقل صفة تهيء للمتصف بها في حال ثباتها التواصل إلى إدراك العلوم والنظر في المعقولات)[5]، ويذهب القاضي عبد الجبار أحد أبرز علماء المعتزلة إلى أن العقل: (عبارة عن جملة من العلوم متى حصلت في المكلّف صح منه النظر والاستدلال)، وهكذا نجد كلا من المتكلمين والأصوليين متفقين جميعاً على تعريف العقل: بأنه جملة من العلوم متى حصلت في المكلف صح منه النظر والوصول إلى الدليل أو البرهان.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة : قلب

(2)التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت بلا تاريخ نشر، ج3، ص1029.

(3) نفس المرجع السابق، ص1029.

(4) الحارث المحاسبي، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، المكاسب والعقل، رسالة العقل تحقيق عبد القادر، أحمد عطا، عالم الكتب، القاهرة، 1969، ص241.

(5) أبو المعالي الجويني، كتاب البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحدية، قطر، 1399، ج2، ص12، 13.

معنى العقل في الفلسفة اليونانية

وردت تعريفات كثيرة للعقل في الفلسفة اليونانية، تختلف من فيلسوف إلى آخر، حيث يعرّفه سقراط: بأنه صوت علوي آت من الخارج يميز به النتائج الخيرة من الشريرة.

وهذه المفاهيم العقلية التي يتحدث عنها سقراط هي "قواعد العقل وعليها تتأسس المعرفة[1]، وإقام المعرفة على العقل وحده، وأن المعرفة لا تقوم إلا بوجود هذه الذات التي يتحد فيها الناس جميعاً فيحصل اتحاد بين الذات والمفاهيم والمعلومات التي تكون قابعة في داخل النفس، وهكذا تنتج المعرفة[2].

أما أرسطو فلم يختلف كثيراً عن سقراط فيقول: إن كلمة عقل نعني بها مبدأ العلم، وهي قوة في النفس تسمح للإنسان بإدراك يقينية المبادئ الحقيقة الضرورية، وهذا لا يتم إلا بالبرهان والاستدلال ويقسّم أرسطو العقل إلى: عقل منفعل هيولاني، وعقل فعال الذهن وانفعال النفس له وحركتها بين الخيال والفكر.

لقد ركّز ابن سبعين وحرص بشدة على سلامة العقل، والمحافظة عليه وإحاطته بأخلاق التوحيد خشية ضياعه، لهذا نجد أن نقص العقل، وسوء التصرف عند ابن كثير مرده ضعف العقل، فأشرف ما في الإنسان عقله، لهذا حرّم – الله تعالى ـ على هذه الأمة الأشربة المسكرة صيانة لعقولها لقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ العُيُونِ لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلاَ يَشْكُرُونَ**﴾[3] وقوله﴿ **وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[4] وعند ابن كثير المراد بالوحي هو:(الإلهام والهداية، والإرشاد)[5]، والذي يدل على العقول السليمة المستقيمة فالقرآن يرشد دائما إلى المقاصد النافعة، والمآخذ العقلية الصحيحة، وهذا ما دفع ابن سبعين إلى ضرورة التمسك بحبل

---

(1)هيفرو ديركي، المعرفة وحدودها عند محي ابن عربي، دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق،2006م، ص43.

(2) أندريه لالاند، العقل والمعايير،ترجمة عادل العوا، مكتبة النور، بلا سنة نشر، ص 46.

(3) سورة يس، الآية 33، 34.

(4) سورة النحل الآية 68-69.

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص81.

الله، والاعتصام بالكتاب والسنة، وتجسّد في قوله تعالى: ﴿ **كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾[1]، فالعقل أداة تميز بين الحق والباطل، وبين العلم والجهل، لقوله تعالى: ﴿ **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾[2].

لذا حددت المعتزلة مفهوم العقل على أنه: جملة من العلوم الضرورية تحصل في قلب الإنسان، فتشكّله بطريقة تجعله قادراً على الفصل والتمييز، بين الحسن والقبيح، واكتساب المعارف والنظر والاستدلال، وينقسم العقل عند الماوردي إلى ما هو فطري ومكتسب، فالأول هو الغريزي والحقيقي، وهو شرط التكليف.

أما الثاني فهو عصارة العقل الأول بقوله: "العقل المكتسب فهو نتيجة العقل الغريزي وهو نهاية المعرفة وبساطة الفكرة"[3]، فالعقل مقياس ومعيار كل ما يقوم به الإنسان سواء في احتكاكه بغيره، أو ما ينجم عن ذلك من علاقات اجتماعية تنظم وتنسق بواسطة العقل، فهو القاعدة التي منها تمارس كل العبادات.

ويتميز الإنسان عن سائر الموجودات بالعقل ؛ لأن له فعلا خاصا، وهذا ما جسّده ابن مسكويه: "فكل من كان تمييزه أصح ورؤيته أصدق واختياره أفضل كان أكمل في إنسانيته"[4]، ومبرر أن اجناس الفضائل أربع: الحكمة، العفة، الشجاعة والفضيلة، وأعلى هذه الفضائل هي الحكمة وعنده هي "فضيلة النفس الناطقة المميزة بها تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية"[5].

إن مفهوم العقل عند ابن سبعين وأنواعه كان نموذجاً لما هو سائد في الموروث الإسلامي، حيث بدأ بالقرآن والسنة، إذ احتل العقل مكانة مرموقة فيهما فنجده واردا في التنزيل الحكيم بغزارة جلها في صورة أفعال، وجاء في أغلب الأحيان في التمييز بين الخير والشر، حيث يدعو الحق تعالى – من خلال آياته إلى التأمل والاعتبار، أي النظر في بديع خلق الرحمان باستخدام العقل وأقيسته البرهانية للدلالة على الخالق – سبحانه وتعالى– وهذا ظاهر في كثير من الآيات منها ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي**

---

(1) سورة ص، الآية 29.

(2) سورة الرمز، الآية 9.

(3) الماوردي، أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ص7.

(4) ابن مسكوية، تهذيب الاخلاق، تحقيق ابن خطيب، دار الثقافة، ط1، 1898، ص4.

(5)نفس المصدر السابق، ص22.

الأَبْصَارِ﴾[1]، والدلالة على الحقائق الأشياء من حيث دلاتها على شيء آخر هو الصانع والإبصار كما هو معروف في الألباب والعقول، وعندما يخاطب أهل العلم والمعرفة وأصحاب المنطق والعقول، بالإضافة إلى الأبصار، وفي سورة الاعراف ﴿ **أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾**[2]، والمتفق أن الملكوت هو الملك المعبر عن قدرة الله التي لا ترى، وإنما نعرف بالعقل وقوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿ **وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ﴾**[3] والغاشية ﴿ **أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾**[4]، فالعقل عند ابن سبعين أداة للتدبر في ملكوت خلق الله، لكي يعرف الإنسان أنه ناقص أمام عظمة الذات الإلهية هي النقطة التي فصلها القرطبي (ت671هـ) من خلال أن العقل في القرآن الكريم في أغلب المواطن قُرِن بالنظر وقوله تعالى: ﴿ **وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾**، وجعل للإنسان عقلا كي يتفكر كيف كان نطفة، ثم علقة ثم مضغة، ثم لحما، وعظاماً، ليدرك أنه انتقل من حال النقص إلى حال الكمال، لهذا كان الرشد هو الصلاح في العقل[5].

أنواع العقل عند (ابن سبعين):

1- علم العقل البديهي:

هو ما نعبر عنه بالأفكار القبلية الحاصلة في الدماغ أي: "هو الإدراك الذي يكون بأول عقل عند كل عاقل[6]" أما الغزالي فعرّف علم العقل البديهي بقوله: "هو العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكونوا في مكانين في وقت واحد[7].

---

(1) سورة الحشر، الآية: 2.

(2) سورة الحشر، 2.

(3) سورة الاعراف، 185.

(4) سورة الانعام، الآية 75.

(5) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج22، ص420.

(6) ابن سبعين، ج4، ص114.

(7) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص85

2- علم العقل الألوهي:

يتم عند أصحاب القلوب والمشاهدات والمكاشفات، وأهل التحقيق، ويقول فيه ابن سبعين أنه: "غير كسبي ولم تكسبه بشيء من عندنا بل هو هبة من الله عز وجل أنزله في قلوبنا على أسرارنا فوجدناه، من غير سبب ظاهر[1]" وهذا تفسير الشيخ الأكبر لمعنى الآية: ﴿ **وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾[2].

3- علم العقل النظري أو الكسبي:

هو كل علم إذا بسطته العبارة حسن وفهم معناه أو قارب وعذب عن السامع لأنه تحت إدراكه[3] ويعتمد على الحواس الخمس: الشم، السمع، البصر، واللمس، والتذوق، ويكون الإدراك متقاربًا وتنحصر وظيفة العقل عند ابن سبعين من خلال تحديده لمجال بحثه.

إن مفهوم العقل عند ابن سبعين هو: أداة من الله -سبحانه وتعالى- وهبها خلقه لتكون حجة عليهم، وفي أداء واجباته وأن العقل كسب ووهب، وبهذا أحدث ابن سبعين فارقاً بين المعرفة الإلهامية الغيبية والمكتسبة، أو كما يقول بين العلم النبوي والعلم المكتسب، وأسمى صور المعرفة عنده: المعرفة الروحية الباطنية، ويسميها علوم الإسرار، علم الأسرار: وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروع يختص به النبي والولي.

وهذا يعطي ابن سبعين أن العقل كبقية الصوفية الذين يقسمون المعرفة استناداً إلى القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ اليَقِينِ**﴾[4] وقوله: ﴿ **كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اليَقِينِ**﴾[5] وقوله: ﴿ **ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ اليَقِينِ**﴾[6]

---

(1) ابن سبعين، بد العارف، ص120.

(2) سورة الإسراء، الآية 85.

(3) المصدر السابق، ص121

(4) سورة الواقعة، الآية 95.

(5) سورة التكاثر، الآية 5.

(6) سورة التكاثر، الآية 5.

الفصل الثالث:

الأخلاق عند ابن سبعين

المبحث الأول: الأخلاق والقيم عند ابن سبعين.

المبحث الثاني: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين.

المبحث الثالث: المقام الصوفي عند ابن سبعين.

المبحث الأول:

الأخلاق والقيم عند ابن سبعين

يرى ابن سـبعين أن الوجود الحقيقي هو "الله"، وأن جميع الكثرة والاختلافات لا حقيقة لها في ذاتها بل تزول في إطار الوحدة المطلقة للوجود، وانطلاقًا من هذا التصـور، يتحدد فهمه للأخلاق ضـمن نســقه الميتافيزيقي والمعرفي، إذ يرتبط البحث الأخلاقي عنده بإثبات الوحدة الوجودية، ويُنظر إلى الأخلاق بوصفها بيانًا لما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني في طريقه نحو الكمال."[1]

ويُقسِّم ابن سبعين النظر الأخلاقي إلى جانبين: نظري وعملي؛ فالجانب النظري يقوم على مفهوم "الخير" باعتباره ما يحقق للإنسان السعادة والكمال والرضا الوجودي، بينما يتمثل الجانب العملي في تهذيب السلوك وتزكية النفس، ويُرجع التمييز بين الخير والشر، والحق والباطل، والصلاح والفساد إلى حالة الغفلة التي تحجب إدراك الحقيقة، حيث يرى أن الغفلة والتغافل يؤديان إلى الفساد والانحراف عن طريق الكمال. ومن هنا يؤكد على ضرورة مجاهدة النفس وتجاوز الغفلة باعتبارها عائقًا أمام تحقق الإنسان في مراتب الوجود والمعرفة.[2]

وأن التحصيل مطلب الخير المطلق وهو "الله"، وأن تحصيل الوحدة بين الإنسان و"الله" يتحقق الخير ويختفي الشر[3]، وتختفي الكثرة في الوحدة، والأخلاق تمثل مجموعة من السلوكيات الأخلاقية من الجانب العلمي، وتحقيق الكمال وحصوله على الوحدة لديه، ويعرّف ابن سبعين الخير بأنه: "هو المحبوب عند جميع الناس وأنه يطلب الكل وعليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم"[4]

وهناك ثلاثة أنواع يبنى عليها الخير:[5]

- **الأول:** "ما يراد لنفسه ولغيره" والمقصود به هو العلم.
- **الثاني:** "ما يراد لنفسه لا لغيره" والمراد به الله الخير المطلق.
- **الثالث:** "ما يراد لغيره لا لنفسه" والمراد به الخير لما يقدمه من نفع لكنه شر لما يسببه من ألم كالداء.

---

(1) ابن سبعين، بد العارف، المرجع السابق ص140.

(2) عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، المرجع الص360.

(3) ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، ص20.

(4) ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، ص329.

(5) ابن سبعين، بد العارف، المرجع السابق، ص143.

أما الضرب الثاني: فيمكن تقسيم وجود الخير في الشيء حيث يكون "الخير خيرين إما ذاتي أو عرض"، "فالذاتي في الأشياء التي الخير فيها بالذات"[1]، وإن السعادة مع العلم والهداية، رضوان الله والسمع والطاعة وما تضمنه القدر من الخير المحض، ويرى ابن سبعين" أن الخير الذي يراد لنفسه ولا يراد لغيره، هو مطلوب من أصحاب الحجاب، ومن هنا نجده يضع معياراً للأخلاق الحميدة التي يكون مطلوبها الخير المحض حيث تكون: "الاستقامة هي رأس العمل مع العلم وزوال الكسل والملل"[2].

وأن القيم والأخلاق النظرية عند ابن سبعين هي الخير، والخير هو الطابع الذي يميز ويحقق الوجود وغايته، ويضيف ابن سبعين إلى ذلك قوله:(الخير هو المحبوب عند جميع الناس، وله يطلب الكل، وعليه يعمل كل صاحب مذهب محمود ومذموم) [3]، ويحقق من خلالها غايتين رئيستين هما: "السعادة" وهي الشعور بالرضا، والكمال، ويربط ابن سبعين مفهوم السعادة كقيمة أخلاقية بمفهوم الخير، وطريق السعادة عنده طويل، وتكون السعادة هي التحقيق بالخير المطلق، وكذلك تربط بين السعادة واللذة لأنها المقياس والدافع الأساس لكل سلوك أخلاقي، إلا أنه يميز بين لذتين، وأن اللذة، المباركة هي التي يحققها الإنسان "لا سيما إذا ترك الحواس ورفض العالم المحسوس وتشبه باللطيف منه، وكان كالفارق عنده وتوجه بالفارق إلى المفارق، ويقرر ابن سبعين أن اللذة المحمودة لا تصلح إلا بالسعادة و"السعادة، معرفة الله ومعرفة ما يجب من أجله، واللذة لا تصح إلا بالسعادة، أعني اللذة المحمودة، وهذا يتمكن بالقصد الأول الواجب الوجود الذي هو الأصل في السعادة واللذة"[4] ولذة المحقق المقرب، فهي لذة لا مثيل لها، وأدرك أن الله "هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو الخير وهو السعد واللذة، وهو وكل شيء هالك إلا وجهه، وهو الذي صوره كل شيء وغايته ومقدم الوجود وضرورته التي لا انفكاك عنها وهو اليد "الله فقط"[5]، وأن المحقق الذي تحقق فيه الوجود بأكمله باعتباره هو الفياض على العالم، وما دام المحقق هو "ابن سبعين" الوارث لسير الحقيقة

(1)ابن سبعين، بد العارف، ، مصدر سابق، ص97.

(2)ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، ص20.

(3)ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق ،ص254.

(4)ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص324.

(5)المصدر السابق، ص324.

المطلقة، إذن قياس السعادة بمقياس القرب والبعد من الأول الحق، وأن السعادة عند ابن سبعين هي إحسان وجاه ونعمة بالخير مرتبطة به، ومن هنا اتفق مع ابن سينا في العناية الإلهية هي المصدر الخيرات حين يقول: "فيجب أن تعلم أن العناية هي مصدر الخيرات وهي الكون الأول عالماً بذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعل' لذاته للخير الكمال بحسب الإمكان، وراضيا على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض عنه ما يفعله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله، فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية"[(1)] والخير عند ابن سبعين لا يطلق حقيقة ولا يعقل إلا في الخير الذي هو السعادة، ويقصد به الخير المطلق، فيقول "ابن سبعين" لا يطلق الخير حقيقة ولا يغفل إلا في الخير الذي هو سبب السعادة، وأن السعادة توجد عنده أدبه، أو معه أو فيه، أومنه، أو إليه أو عليه أو عنه أوله"[(2)]، وحسب ما نفهم من كلام ابن سبعين، حيث تحدث عن التوبة السعيدة، قائلاً: "السعيد هو الذي يجعل التوبة ممتدة مع نفسه وبنفسه ".

وتري الباحثة أن النظر في طبيعة القيم الأخلاقية في فلسفة التصوف عند ابن سبعين نجد أن هذه النظرة الأخلاقية عنده لا تخرج عن نسقه الفكري الذي يشكّل من محطات ثلاث (نظريته في الوجود – ونظريته في المعرفة ونظريته في الأخلاق، وينطلق من النظرة الأنطولوجية في قوله بوحده الوجود إلى خطة التحقيق منها معرفيا وصولا إلى ما يعرف بالممارسة الأخلاقية أو الألسيولوجيا[3]، وما دام ابن سبعين قد فلسف التصوف مصطبغاً عنده بوحدة الوجود المطلقة إلى التوحيد الله والعالم في الهوية الواحدة، ما نتج عن هذا انتقاد الثنائية، خالق/ مخلوق/ خير/ شر / كافر/ مؤمن/ جنة/ نار من خلال هذه المفارقة يمكن أن نطرح الأسئلة التالية:

- ما طبيعة القيم الأخلاقية عند ابن سبعين؟
- ما مفهوم الخير والشر؟ وهل يمكن القول بأن هذه القيم الأخلاقية تندرج ضمن الأخلاق المعيارية؟

---

(1)ابن سينا، النجاة، تحقيق: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985، ص284.

(2)ابن سبعين، الرسالة القشيرية، ص 85

[3] - الأكسيولوجيا هي: فرع من فروع الفلسفة يهتم بدراسة القيم، سواء كانت قيمًا أخلاقية (كالخير والشر) أو جمالية (كالجمال والقبح) ويبحث في طبيعتها ومعايير الحكم عليها، بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م ج1، ص 78.

إن ابن سبعين فيلسوف ومتصوف، قال: هناك جانبان أحدهما نظري والآخر علمي، الأول هو ذو طبيعة ميتافيزيقية والثاني سلوكية، والأخلاق النظرية عنده تقوم على مفهوم الخير، فالخير يحقق للإنسان غايتين هما السعادة والكمال، والأولى هي الشعور بالرضا، أما الثاني فهي الكمال الذي هدفه تحقيق الوجود، أما الفعل الإنساني حسب رأي ابن سبعين فتتقاسمه ثنائية من المتناقضات مثل: حق/ باطل/ صلاح/ فساد.

وهذا ما جعل الناس يتفاوتون فيما بينهم من شقي إلى سعيد، ومن جاهل إلى عالم، وذلك كما يرى ابن سبعين يعود إلى الغفلة التي تجعل من بعض الناس أشراراً وأشقياء في مقابل السعداء التي ارتقت نفوسهم بفضل السلوك والهمم.

يقول ابن سبعين في بد العارف مؤكداً ذلك: "إياك والغفلة والتغافل فإنهما يستلان الخير ويخصصان الشر، والغافل والمتغافل واحد؛ لأن الغافل تؤدي به غفلته إلى الفساد والمتغافل إلى الفساد فقد اتفقنا في الحصول الذي هو الفساد"[1].فالخير في رأي ابن سبعين هو في الأخير مطلب كل واحد سواء كان سعيداً أو شقياً، لكن هذا هو الخير المطلوب.

(1) ابن سبعين، بد العارف، مصدر سابق ص20.

المبحث الثاني:
الوحدة المطلقة عند ابن سبعين

يؤكد ابن سبعين مبدأ الوحدة المطلقة للوجود، ويرى أن كل محاولات التمييز بين مراتب التوحيد ــ حتى عند بعض الصوفية الذين يميزون بين توحيد الذات وتوحيد الأفعال ــ ليست إلا صورًا من "الأوهام في أوهام"، لأنها تفترض تعددًا في الوجود لا حقيقة له عنده. ومن ثم فإن هذه التفرقة تمثل مستوى إدراكيًا غير مكتمل للوجود، يقوم على مراتب الحس والعقل التي لا تكشف الحقيقة المطلقة.[1]

وفي هذا السياق يميز ابن سبعين بين الماهية والهوية، حيث يجعل الهوية هي الكل المطلق، بينما تمثل الماهية الجانب الجزئي أو الممكن، أي ما يتعلق بالعبودية والإمكان، غير أنه يرى أن الفصل بينهما غير حقيقي، إذ لا وجود للماهية دون الهوية ولا للهوية دون الماهية، بل هما متحدان اتحاد الأصل بالفرع ضمن وحدة وجودية واحدة، كما يقسم الوجود عنده إلى: وجود مطلق يختص بالله تعالى وحده، ووجود مقيد يتمثل في الموجودات المشهودة في العالم، أما الموجودات التي لم تتحقق بعد فتندرج عنده ضمن " الوجود المقدَّر"، وهو وجود غير متعين بعد في الواقع.[2]

ويصور ابن سبعين الوجود المطلق على شكل دائرة حاوية للوجود كله ومركزها الوجود المقيد، ولقبه (ابن دارة) وقد أطلق عليه بسبب موافقة هذا ومواقعه للوجود المطلق كدائرة محيطة بالوجود كله، إذ إن الدائرة مساوية لحرف العين، الذي يساوي في حساب الجمل العد "70"، وكان ابن سبعين هو نفسه في داخل الوجود المطلق مثل أنا وأنت الداخلة في الدائرة الموجودات التي تحيط بالوجود المطلق[3]إن فلسفة ابن سبعين الصوفية تتجلى واضحة في نظرياته في وحدة الوجود التي تولدت عنها وحدة الأديان، ونظرية الإنسان الكامل، التي تضمنتها كتبه الضخمة لاسيما فصوص الحكم، والفتوحات، فالكتاب فصوص الحكم، وغاية البحث في طبيعة الوجود العام، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالواجب الوجود (الله) فابن سبعين يلخص في تركيز عميق في مذهبه في الفلسفة الصوفية ويقرر فيه قضية عامة في طبيعة الوجود، ثم يفرّع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان، وكذلك نتيجة لامتزاج نظريات الاتحاد بالاتصال، وكذلك بالإشراق، وكذلك

([1])ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق،ص154.

([2])عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي،المرجع السابق، ص367.

(3) ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق،ص127.

فكرة النور المحمدي من الخلق بفكرة العقل الفعال، وفكرة نظرية الإنسان الكامل، وفكرة القطب ولاشك أن ابن سبعين أخذ فكرة الحلَاج في الناسوت واللاهوت، ولكنه عدهما في نظريته عن وحدة الوجود وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة، ومترادفتين لكلمتي الظاهر والباطن[1].

إن أساس نظرية وحدة الوجود هو (الله)، وأكد على نظرية صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم وقرر أنه قد وقع فيضان الأول الذي وجدت عنه المادة المستمدة لتقبل الصورة والحياة الإلهية.

الثاني: أتاح وجود الشخصية بإظهار الكائنات التي تزيد بها الأعداد، أما الفيض الأول فيبحث عن الجواهر المعنية والكليات وبتعدادها في العلم الإلهي، وإما الثاني عن تحقيق الخارجي لهذه الأشياء، والفيض هو الحدث الذي يتيح الفضل الإلهي، ونور الوجود في كل جوهر يستقبل الكائن وكما ذكر الأستاذ نيكلسون في واقع الأمر لم يكن منصفاً ولا دقيقا حين ذكر أن بذور وحدة الوجود موجودة في القرآن الكريم[2] في قوله تعالى: ﴿ **كُلُّ شَـــيْءٍ هَالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ**﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**﴾[4].

يرى ابن سبعين أن حديث "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف..." يشير إلى أن الوجود الإلهي كان مستوراً، وأن ظهوره إنما يتم عبر الخلق، وبخاصة في الإنسان الكامل الذي تتجلى فيه حقائق الأسماء والصفات. فالوجود عنده واحد في أصله وهو الله، لكن تتعدد مظاهره وتجلياته في العالم، كما يميز بين المعرفة القديمة (علم الله بذاته) والمعرفة الحادثة (التي تتحقق عبر المخلوق)، ويرى أن كمال المعرفة لا يتم إلا بهما معاً. ولا يجعل فاصلاً زمنياً حقيقياً بين القديم والحادث، بل يعتبرهما تجليات ضمن الوجود المطلق.[5]

ويؤكد أن الله هو الوجود المطلق الواحد، وأن تعدد الصفات لا يعني التعدد في الذات، بل هو تنوع في التجليات، مع بقاء مقام الأحدية منزهاً عن المشاركة، وأن كل إنسان إنما يعبد ما أدركه من هذا المطلق ، وأما مرتبة الألوهية فتظهر فيها الأسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع ويظهر فيها أن المنعم ضد المنتقم، والمنتقم ضد المنعم، وكذلك باقي الأسماء والصفات"[6].

---

(1) محمود قاسم: ابن رشد 76– 79، تاريخ الفلسفة العربية، ترجمة د/ نجيب محمود.

([2]) رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار المعارف، القاهرة، 1969م، ص 210.

(3) سورة القصص، الآية 88.

(4) سورة البقرة، الآية 19.

([5])ابن سبعين، البدء والمعاد، تحقيق: جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1978م، ص 45

(6) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997م،ص54.

وكذلك لا يختلف ابن سبعين مع الجبلي" ومن قبلهما "ابن عربي" الحق فوق كل اسم تسمي به وأعلى منه وأرفع"[1]، وجد هذا التفريق في دائرة الوجود الإلهي، بين الذات الأحدية المتعالية عن التعلق بالمخلوقات وبين الله من حيث هو رب العالمين المدبر لوجودهم، في الإلهيات الهرميسية التي تتميز "بالقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر، الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول والأبصار وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب"[2].

وأن الذات الإلهية كانت ضرورية لكل فلسفة تريد أن تجمع بين وجود الله ووجود العالم، والإيمان بالله مطلق كما قال ابن سبعين والجبلي، وكذلك وتأكيدها هذا مطلق عن كل صفة تصله بالممكنات، فهو الواجب لذاته المجهول الهوية الذي: ﴿ **لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾[3]، الله هو الحق، والمدبر لكل شيء، والظاهر في كل مراتب الوجود الممكن وأن يلفى الله بالعالم أو الواجب، وإن الله الحق هو الإبداع الصوفي الأهم على الإطلاق، وعند ابن سبعين هو سر الوجود ومنطلق العبور إلى ذات الإنسان، ويؤكد ابن سبعين أن الله في كل شيء وجه خاص به"، وإن الوجه الخاص "هو حق ذلك الوجه"[4]، ويربط كل شيء بالله ارتباطاً لازما باعتبار أن الشيء وحقيقته لا ينفصلان، فالحق من كل شيء هو جوهره وكيانه الخاص الذي يقوم ويكتب معناه.

وقال تعالى هو الحق المبين مصداقا لقوله تعالى:﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الحَقّ**﴾[5].

وبذلك فإن الله موجود في الظاهر، والباطن والحاضـــر وفي كل جوهرة كينونة كل ما هو كائن، ولا شـريك له، وهو قادر على كل شـيء وحظه من الوجود، وإما الوجود فهو الحق، وتجلي الله الحق في حقيقة كل مخلوق.

---

(1) ابن سبعين، بد العارف، ص40.

(*) إله المعتقدات: المرادفات: الاله المخلوق الإله الاعتقادي أو الحق المعتقد في القلب الحق المخلوق في المعتقد، سعاد الحكيم المعجم الصوفي بيروت، ط1، 1981م، ص87.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطبيعة، ط2، 1985، ص176.

(3) سورة الأنعام، الآية 103.

(4) ابن سبعين الفتوحات الملكية، ص 248.

(5) سورة الحج، الآية 6.

من ذلك تستنتج الباحثة أن ابن سبعين تصور لكيفية اتصال الحق بالخلق وتوضيح معنى ظهور الحق في كل مخلوق، علامة الحقائق الموجود في النفس الإلهية من الذات الإلهية، فهي متصلة في جوهرها بالله بما فيها من صفات وعلامات عليها.

فالله هو الحق واسمه خاص (الله) كما يقول "ابن سبعين" فإمام المقدم الجامع فاسمه "الله" فهو الجامع لكل المعاني والأسماء، وهو الدليل الذات، وأن الله الواحد لا شريك له، وإن الله الحق هو المظهر لشيئية كل شيء، وهو المعبر على كل ماهية أصلية إلى الوجود والظهور وأن كان عدما لم يكن على مستوى الماهية، وعلى الأقل على مستوى عدم مقدرتها على الانتقاش في بساط الوجود، وأن الله هو الحق يوضح أنه الظاهر في كل شيء، وإن التجلي الإلهي الإيجابي والتكويني للأشياء هو آمر الوجود المطلق الحر للوجود فهو بمنزلة أن الوحدة المطلقة هي نوع من أنواع وحدات الوجود، وهي وحدة الحق سبحانه، ومعناها أن الوجود من حيث هو حقيقة واحدة وهو الله تعالى وحده لا مشارك له فيها، فهو موجود على الإطلاق، "فهذا المعنى هو مراد أهل الله بوحدة الوجود، والوحدة المطلقة وغير ذلك من العبارات التي يذكرها العارفون من أهل التحقيق"[1].

وأن الحقيقة واحدة، ولا يميز بين الخالق والمخلوق بوجه من الوجوه بل الحقيقة عنده واحدة ولا تتعدد بين الحق والخلق أو الرب والعبد لا بالاعتبارات ولا بالنسب والإضافات[2]، ومثل قول ابن سبعين في الرسالة: وأن الوجود كله صورة واحدة محيطة بظاهره وباطنه، وأن باطن تلك الصور محيط بظاهرها، وظاهرها مواز لباطنها، وأن تلك الصورة المحيطة بالكل مشتملة على كل صورة ومحتوية عليها، ولا تشذ عنها صورة من صور الموجود، لا ظاهرها ولا باطنها"[3].

وقال ابن سبعين في رسالته الفقيرية "ما خالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب، والوجود الواحد في الحقيقة هو "الله إلا الحق، إلا الكل، إلا هو هو المنسوب إليه، إلا الجامع إلا الأيس إلا الأصل، إلا الواحد، إلا الواجد، إلا الأصلح أصح الاصح ص ح حم صمد حق لا نتهمه ولا نتوهمه..."[4].

---

(1) ابن سبعين، الرسائل كتاب فيه حكم ومواعظ، ص28.

(2) ابن سبعين، الرسائل، رسالة خطاب بلسان نوره، ص227.

(3) محمد ياسر، فلسفة الوحدة المطلقة، ص169.

(4) ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، ص12.

وهدا وكل وجود يرجع إلى الله تعالى، وأننا من ذات الله، والله محيط بخلقه وبالوجود أجمعين، ويرجع إلى "الله فقط"، وفي رسالة خطاب الله بلسان نوره: "الله فقط يأمن ا=بالمرصاد إن ربك الوهمي بالمرصاد، وكذلك قال آه الأول في الوهم الآخر بمعنى الباطل في الحقيقة، والظاهر بمعنى الكون للعيان، والباطن بمعنى العدم في الجنان، شاء وبه شئت، لا بذات متميزة ولكن بمظهر فيه منصرف إليه، وهو لم يزل كان وبه كنت لا يتقدم ولا يتأخر ولا بعلة ولا بمعلول بل بحقيقة جامعة موضوعة لما بفرضه الوهم أو بذلك المختلف لا من حيث هو هو، ولكن بما أنا هو، وقد يتوهم الجاهل أنها سطور تمتد وتقف وتنقطع وتدور وتفرض، أعني تلك الفضية، أعني ذلك المفضي، أعني ذلك الفاضي أعني ذلك بما هو ذلك، بحسب ما يجب له ذلك، أفصح من هذا أنه هو شاء فقط، وانه هو كان فقط، وأنه هو الظاهر فقط"[1].

"الله فقط: الله في كل شيء بكله، وليس في الكل والبعض، وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو شيء معا، فعين ما ترى ذات، وذات لا تري عين ما ترى، فجاء من ذلك أنه حصر من انحصر، وبسط من البسط، وانحصر وانبسط"[2].

(1) ابن سبعين، الرسائل، رسالة، ص196.

(2) أحمد فريد المزيدي، موضوعات مصطلحات ابن سبعين المهنية العلمية. بيروت 2017.ص68.

المبحث الثالث:

المقام الصوفي عند ابن سبعين

المقام عند الصوفية معناه: مقام العبد بين يدي "الله" عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات[1]، وقال تعالى: ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى**﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ **وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَام وَخَاف وَعِيدِ**﴾[4].

المقام: هو خطبة أو الحظة يلقيها الرجل في حضرة الخليفة أو الملك، والمقام في الأصل المجلس، ففي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ **وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَاماً وَأَحْسَنُ نَدِياً**﴾[5]، والمقام مرتبة يصلها الإنسان عن طريق المجاهدات والعبادات:

1- **المقام الأول:** هو التوبة النصوح، وهي ندم بالقلب واستغفار باللسان وترك بالجوارح، وهناك عده خصال:

- أولها أن لا يعصى الله تعالى.
- أن لا يصر إذا ابتلي بمعصية.
- التوبة إلى الله تعالى منها.
- الندم على ما فرط فيه.
- عقد الاستقامة على طاعة (الله) إلى الموت.
- خوف العقوبة.
- رجاء المغفرة.
- الاعتراف بالذنب.

([1])عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة: دار المعارف، (د.ط)، (د.ت)، ص: 60.

(2) سورة النازعات، الآية 39.

(3) سورة الرحمن، الآية 45.

(4) سورة إبراهيم، الآية 13.

(5) سورة مريم، الآية 42.

- اعتقاد أن الله قدر عليه ذلك وأنه عدل منه، المتابعة بالعمل الصالح ليكفر عما تقدم من السيئات[1].

وتشهد الصوفية: أن الإنسان مجرد من الحول والقوة فهو يذنب بقدر، ويتوب بقدر، ومن واجبه أن يؤمن بأن الله كتب عليه الذنب، ومن واجبه أن يخاف بقدر ويتوب ويرجو المغفرة، وأن ينوي الاستقامة على الطاعة إلى الموت، وأن الصدق في التوبة هو حجز متين في تقوية الشخصية الخلقية، ولا تصح للتائب توبة إلا بأكل الحلال، ولا يقدر على الحلال حتى يؤدي حق "الله" تعالى في الخلق، وحق "الله" تعالى في نفسه، ولا يصح له هذا حتى يبرأ من حركته وسكونه إلا بالله تعالى، ومن شروط التوبة، أنه ينبغي للتائب المنيب أن يبدأ بمباينة أهل المعاصي ثم بنفسه التي كان يعصى "الله" تعالى لها فلا ينيلها إلا ما لابد منه، والاعتزام على أن لا يعود في معصية أبداً، ويدع كل ما يضره، وينبغي لأهل التوبة أن يحاسبوا نفوسهم في كل طرفة، مع ترك الفضول والشهوة، وتذكر الذنوب الماضية يشل العزيمة وبفث في عضد التائب، ويخلق جوا جديداً للتعرف إلى ما سلف من الذنوب، وهو فرق جهد ضائع وشغل للقلب، ويدعو إلى توبة الغفلة، و التائب يتوب من الذنوب والسيئات، والزلل والغفلات: قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ**﴾[2].

2-**والمقام الثاني**: مقام الصبر، هو مقام شريف حيث بني عليه الإيمان ركن من أركان الإسلام، وقام على أربع دعائم، اليقين، الصبر، العدل، الجهاد[3]، وقال تعالى، في جزاء الصابرين ﴿ **إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾[4]، وقال تعالى: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتواصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ**﴾[5]، وقال تعالى: ﴿ **وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الخَاشِعِينَ**﴾[6].

---

(1)أبو طالب، فوت القلوب، دار التراث بيروت، 2001م، ص 65.

(2) سورة التحريم، الآية 8.

(3)الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح: ابن أبي الحديد، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، (د.ط)، (د.ت)، جـ2، ص: 91.

(4) سورة الزمر من الآية 10

(5) سورة العصر، الآية: 3.

(6) سورة البقة، الآية: 45.

﴿**مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ ۗ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَـــبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَـــنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[1] وأفضل منازل الطاعة الصبر على المعصية، ثم الصبر على الطاعة.

إن التخلق بخلق الصبر من أهم الدعائم في بناء الأخلاق وأقل مزاياه، وأن الصوفي يميل إلى الصبر على الشكر، لأن الصبر يكون حال البلاء والشكر يكون حال النعمة، فالشكر على الغُنى ليس كلمة تستسهل فتقال، ولكنه جهاد عنيف يلقي فيه الأغنياء بلايا من حرب النفس، وليس على القليل أن ينتصر الفُنى على نزواته وأهوائه وأطماعه فيؤدي حقوق الجاه وحقوق المال، ويعيش عيش الأصفياء.

3- **المقام الثالث:** هو مقام الرجاء والرجاء هو اسم لقوة الطمع في الشيء بمنزلة الخوف، ولذلك أقام الله تعالى الطمع مقام الرجاء في التسمية وأقام الحذر مقام الخوف، فقال: يدعون ربهم خوفاً وطمعاً، والرجاء من أوصاف المؤمنين، ولا يصح الإيمان الآية، كما لا يصح الإيمان إلا بالخوف فالرجاء بمنزلة الخوف، وللصوفية كلام كثيراً جداً في الرجاء واهتمامهم وهو من دعائم الأخلاق والصوفية يرون الخوف ملاك الحياة الخلقية[2] وبذلك فسر بعضهم هذه الآية: ﴿ **الَّذِي خَلَقَ المَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ**﴾[3].

إن الرجاء علامة حسن الطاعة، والرجاء قرب القلب من ملاحظة الرب، والرجاء عند الغزالي من جملة مقامات السالكين، ويسمى الوصف مقاماً إذا ثبت وأقام، ويتم في نظر الغزالي –من علم وعمل وحال، والرجاء هو ارتياح القلب، ووضع مقام الرجاء عند الغزالي جعله مرتبطاً بأسباب مؤهله له، وسابقة عليه، ومن ثم يتوجه العبد إلى الله بالرجاء الخالص، إذ كانت أسباب هذا الرجاء متحققة لدى السالك منذ أن قطع أشواطا في الطريق بداية من التوبة[4]، وأسباب الرجاء في هذه الحالة لم تحقق بعد، وهي أن يغير الله ما بنفوسهم لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا**

([1]) سورة النحل ، الآية: 96.

([2]) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق ، ص 158.

(3) سورة الملك، الآية: 2.

([4])أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق ، ص 160.

بِأَنفُسِهِمْ﴾[1] وحينما تتغير النفوس، أو يصلح الأحوال، فإذا أسباب الرجاء قد تحققت وحينئذ يستجيب الله سبحانه وتعالى للرجاء[2].

4-**ويجئ بعد ذلك مقام الرضا،** فأصحاب الرضا يرون هذا المقام قاعدة متينة من أصول الأخلاق فالتسليم لله من أدب النفس، فهو يطرد من القلب نوازع يخلقها التفكير في النصيب الحاضر؛ لأن الرضا لا يكون إلا بعد تطهير القلب من الوساوس، وأن يكون قلب العبد ساكناً تحت حكم الله عز وجل، ولكي تكون محبوباً عند الله راضيا عنك لابد من مقدمات الرضا وهي أن تحب الله، فيحبك الله وكذلك لكي تكون محبوباً عند الله يجب أن يرضى عنك الله[3] لقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ المُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾**[4].

وقد ربط الغزالي بين الحب والرضا، فحب العبد الله هو مبعث للرضا وينتهي إلى الحب، وكيف يبدأ الحب وينتهي إلى الرضا، ورضا العبد عن الله تعالى هو توكله عليه، ورضا الله عن العبد هو وصوله إلى هذا المقام، مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ **رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾**[5].

وقال ذو النون: "الرضا سرور القلب عند الفقهاء"، وقيل كان سفيان عند رابعة، فقال اللهم ارض عنَّا، فقالت أما تستحيي أن تطلب رضا من لست عنه براضٍ، فسألها بعض الحاضرين، متى يكون العبد راضياً عن الله تعالى؟ قالت: إذا كان سروره بالمصيبة كسروره بالنعمة"[6].

والرضا ثمرة من ثمار المحبة، ويعدّه معظم الصوفية من أعلى مقامات المقربين، ويبين الغزالي أنه إذا ثبت تصور الحب لله تعالى واستغراق الهمة فيه فلا يخفى أن الحب سوف يورث الرضا بأفعال الحبيب من وجهين:

- أن يتصل الإحساس بالألم حتى يجري على الإنسان الشيء لا يحس به.

---

(1) سورة الرعد، الآية 11.

(2) الحركة الصوفية في الإسلام، الدكتور محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعة، 2003م، ص54

(3)أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق ، ص 163.

(4) سورة الفجر، الآيات 27.

(5) سورة المائدة، آية 119.

(6)أبو حفص السهروردي، غوارق المعارف، ص84.

- وقد يحس بالألم ويدركه، ولكنه يكون راضياً به، بل راغبا فيه مريداً له بعقله، وإن كان كارهاً بطبعه [1].

5-**مقام الزهد:** الزهد عند الصوفية مقامٌ شريف من مقامات السالكين، يقوم على انصراف رغبة القلب عن متاع الدنيا إلى ما هو خير وأبقى عند الله تعالى. وقد يُظن أن ترك المال وحده علامة الزهد، إلا أن ذلك قد يكون بدافع طلب المدح والثناء، وهو ما لا يحقق حقيقة الزهد. لذلك عدّ العلماء الزهد أول درجات السالكين إلى الله، ومرتبةً تتصل بمقامات التوكل والرضا والانقطاع إلى الله. أما الزهد الحقيقي فهو تجرد القلب من التعلق بحظوظ النفس، سواء في المال أو الجاه أو الثناء، وهو زهد المتحققين الذين تجاوزوا ظاهر الترك إلى باطن التحرر من كل رغبة دنيوية.[2]

6-**مقام الفقر:** الفقر هو عبارة عن فقد الإنسان ما هو محتاج إليه، أما فقد مالا حاجة للمرء به فلا يسمى فقراً، وإن كان المحتاج إليه موجوداً مقدوراً عليه لم يكن المحتاج فقيراً، وعلى هذا يرى الغزالي أن كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير لأنه محتاج إلى دوام الوجود.[3]

والفقر فضيلة يذكرها الله تعالى في كتابه العزيز بقوله: ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً**﴾[4]، وقال تعالى: ﴿**الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّه وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾[5].

وقد وصف الخوّاص الفقر فقال: الفقر رداء الشرف، ولباس المرسلين وجلباب الصالحين وتاج المتقين، وزين المؤمنين وغنيمة العارفين، ومنية المريدين وحظ المطعين وسجن المدينين.

ويبدأ ابن سبعين الرسالة الفقيرية بقوله: "سألتني أنعم الله عليك به عن الفقر ولم يفصح لسانك بما تصوّره جنانك وفهمت منك أنك أردت الكلام عليه من كل الجهات، وقد أسعفك في الأنباء عنه من

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، 347.

(2)أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق ، ص 165.

(3)المرجع نفسه ، ص 167.

(4) سورة البقرة، الآية272.

(5) سورة البقرة، الآية 267

وحي اللغة والفقه والعقل والطريق"[1] أفضل من الفقر الذي هو من صفات العبد، استشهدوا على ذلك بحديث النبي –صلى الله عليه وسلم–: " **ليدُ العُليا خيرٌ من اليدِ السُّفلى، واليدُ العُليا المُنفِقة والسُّفلى السائلة**"[2]، "أي اليد التي تعطي خير من اليد التي تأخذ"، كما قال –سبحانه وتعالى–: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[3]، فيفضلون الفقر على الغنى ويستشهدون بالحديث الشريف: "اللهم أحيني مسكينا وأمتني مسكينا واحشرني مع المساكين".

7–**مقام الشكر**: يرى المتصوفة أن الشكر هو الغيبة عن النعمة برؤية المنعم، وقال يحيى بن معاذ لست بشاكر ما دمت تشكر، وغاية الشكر التحير وذلك أن النعمة من الله بالشكر فهي نعمة يجب الشكر عليها [4].

وإن الله – سبحانه وتعالى– قد قرن في كتابه الكريم الشكر بالذكر فقال تعالى: ﴿ **فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ**﴾[5]، ﴿ **وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ**﴾[6]، وقال تعالى: ﴿ **لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ**﴾[7]، والشكر هو ممارسة فعلية في طاعة الله ورسوله، وإمعان في هذه الطاعة حتى يذوب السالك في الأمر المطاع هو منهجه عين السالكين.

8–مقام التوكل: يقول الله –عز وجل–: ﴿ **وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ** ﴾[8]، ﴿ **وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**﴾[9]، والتوكل من أبواب الإيمان، وجميع أبواب الإيمان والتوكل بالتحقيق ويكون المتوكل في حركاته وسكناته بين يدي الله سبحانه وتعالى والتوكل حقيقة معتمدة اعتماد قلبياً على الوكيل وحده، كما يقول ذو النون المصري: "التوكل ترك تدبير النفس، والانخلاع من الحول والقوة، وإنما يقوي العبد على التوكل إذا علم أن الله سبحانه يعلم ما هو فيه، والتوكل

---

(1) الرسالة الفقيرية، مجموعة رسائل ابن سبعين الخطبة بالخزانة ص225.

(2) أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري في صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، حديث رقم (1429)، ج2، ص 524.

(3) سورة فاطر، الآية 15.

(4)أبو حفص السهروردي، ص135.

(5) سورة البقرة، آية 152.

(6) سورة آل عمران، آية 145.

(7) سورة إبراهيم، آية 7.

(8) سورة الطلاق، آية 2.

(9) سورة آل عمران، آية 122.

مقام رفيع، والتوكل يعني ترك المرء السعي من أجل الرزق، ويستند بالتوكل على الله ويمنحه إياه من فيض رحمته وواسع رزقه، وعلى الانسان أن يسعى إلى الخير، وأن يترك النتائج على الله، فهو صاحبها يجريها على أيدي العباد.[1]

وخلاصة الأمر في التوكل مرتبط بالعمل، ولكن الغزالي حرص على سلامة التوحيد في مضمونه، والغزالي يدعو إلى عدم العمل مادام الرزق سيطلب الإنسان حتى ولو لم يسع إليه، وإن حقيقة التوكل عنده ترتبط بصدق الإخلاص الذي معناه "أن يخلص قلبه لله فلا يبق فيه شرك لغير الله" ومن هنا ربط الغزالي [2] بين المحبة الخالصة والتوكل في فلسفة التوحيد.

كما قال بعض الصوفية، من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبراً يدفنها فيه وينسى الدنيا وأهلها؛ لأن حقيقة التوكل لا يقوم لها أحد من الخلق على كماله، فالتوكل صرف القلب عن كل شيء سوى الله، وحقيقته: نسيان كل شيء سواه، وسره، وجود الحق دون كل شيء تلقاه، وسرسره ملك وتمليك لما يحبه ويرضاه، وبهذا الصدد يفسر القشيري التوكل بأنه الثقة بما في أيدي الله واليأس مما في أيدي الناس[3]، والتوكل على الله تعالى هو الثقة به –جل شأنه–، والاعتماد عليه واعتقاد أن الأمر منه وإليه"[4].

ويقول الكرخى: توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك، وموضع شكرك[5].

والتوكل على قدر العلم بالوكيل، فكل من كان أتم معرفة كان أتم توكلاً [6].

التوكل عند الصـــوفية إســـقاط تدبير العبد اعتماداً على تدبير الله، ومعنى ذلك هو تخلي القلب عما سوى الله وترك الاعتماد على غيره.

ويحدد الغزالي التوكل في ثلاث درجات عند الصوفية:

1–**الدرجة الأولى:** يهتم الإنسان في بعض شؤون التدبير، ويكون حاله كحال شخص اتخذ شخصا آخر وكيلا عنه في بعض شؤونه.

([1])أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق ، ص 168.

(2) الغزالي، (أحياء علوم الدين) ، ص 285.

(3) القشيري: الرسالة ص78.

(4) نفس المرجع السابق78

(5) ابن الجوزي: صفوه الصفوة، ج2، ص321.

(6) السهروردي، مصدر سابق، ص 372.

2-**أما الدرجة الثانية:** فهي درجة المتوكل الذي ينفي في توكله عن توكله، فلا يلتفت قلبه إلى التوكل وحقيقته، لكن يلتفت قلبه إلى المتوكل عليه فقط.

3-**أما الدرجة الثالثة:** وهي درجة المتوكل الذي كمل يقينه بأنه مجرى للحركة والقدرة والعلم والإرادة وسائر الصفات، ويكون حاله بين يدي الله في حركاته وسكناته.

التوكل مرتبط بالعمل، ولكن حرص الغزالي على علامة التوحيد في مضمونه هو الذي توهمه بعض الباحثين من أن الغزالي يدعو إلى عدم العمل ما دام الرزق سيطلب الإنسان حتى لو لم يسع إليه، إن حقيقة التوكل عنده ترتبط بصدق الإخلاص الذي[1] معناه (أن يخلص قلبه لله فلا يبقي فيه شرك لغير الله)، ومن هنا ربط الغزالي بين المحبة الخالصة والتوكل في فلسفة التوحيد، حتى يكون الله أولاً وأخيراً، والتوكل مقام من مقامات الدين يستعان به على التفرغ الله تعالى، وقال تعالى: ﴿ **فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً**﴾[2] وقال تعالى: ﴿ **وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ**﴾[3] وقال تعالى: ﴿ **الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾[4] فالتوكل عبارة عن موحد قوي القلب، مطمئن النفس، إلى فضل الله تعالى.

9-مقام المحبة: المحبة لله هي الغاية القصوى، وتعد من المقامات العليا، وقد عز الإيمان بها، وعلى ثمرة من ثمارها، وأن الأمة مجمعة على أن الحب لله تعالى ولرسوله -صلى الله عليه وسلم- قال تعالى: ﴿**يُحِبُّهُم وَيُحِبُّونَهُ**﴾ [5] وقال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُباً لِّلَّهِ**﴾ [6] وقال نبينا -صلى الله عليه وسلم- في دعائه "اللهم ارزقني حبك وحب من أحبك وحب ما يقربني إلى حبك واجعل حبك أحب إليّ من الماء البارد"[7]، وحب الرسول -صلى الله عليه وسلم- محمود، لأنه عين حب الله تعالى، وحب العلماء والأتقياء.

---

(1) الغزالي إحياء علوم الدين، ج4، ص274.

(2) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

(3) سورة إبراهيم، الآية 12.

(4) سورة العنكبوت، آية، 58، 59.

(5) سورة المائدة، الآية 54.

(6) سورة البقرة، الآية 165.

(7)المعجم الكبير الطبراني، حديث رقم 216.

كما قال الحسن البصري – رحمه الله تعالى–: من عرف ربه أحبه ومن عرف الدنيا زهد فيها، إذن فمحبه الله للعبد تقريبه من نفسه يدفع الشواغل والمعاصي عنه وتطهير باطنه من الكوارث، ورفع الحجاب على قلبه أما محبه العبد لله فو ميله إلى إدراك الكمال

والشوق والمحبة محال إلى –الله تعالى– أما محبه الله للعبد أمر ملتبس: ويستدل عليه بعلاماته وقال صلى الله عليه وسلم "إذا أحب الله عبداً ابتلاه فإذا أحبه الحب البالغ اقتناه"[1]، و"ومن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه"، قول رسول الله قالوا إنا نحب الله فجعل القتل في سبيل الله وطلب الشهادة علامته فقال تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفاً**﴾[2] وقال –عز وجل–: ﴿ **يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُون وَيُقْتَلُونَ**﴾[3] وكذلك قال تعالى: ﴿ **قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾[4] نجد مقام الحب مرتبطا بالرضا والمعرفة وبإدراك الحقائق العليا، وأن هذه الحالات لا تتكشف إلا بالحقائق وإلا بالمحب الصوفي، إذا أحب العبد معشوقه إلا وحد "الله" أحبه الله، وقال تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ**﴾[5] ومنهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات، وقد وردت قصص في القرآن الكريم لنعرف بها سنة الله في عبادة الذين خلوا من قبل ما في القرآن شيء إلا وهو هدى ونور وتعرف من الله تعالى إلى خلقه، فتارة يتعرف إليهم بالتقديس فيقول: ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾[6]، وتارة يتعرف عليها من أفعاله المخوفة والمرجوة فيتلو عليهم في أعدائه وفي أنبيائه فيقول: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرَمَ ذَاتِ العِمَادِ**﴾.

10– مقام النية والإخلاص والصدق:

النية: هي عبارة عن صفة متوسطة وهي الإرادة وانبعاث النفس بحكم الرغبة والميل للعمل والنية والإرادة والقصد عبارات متواردة على نفس المعني ويتصف بها القلب ويُكفل بها العمل والعلم

(1)ينظر سنن الترمذي، ج5، رقم الحديث 3490، ص 522.

(2) سورة الصف، الآية 4.

(3) سورة التوبة، الآية 111.

(4) سورة آل عمران، الآية 31.

(5) سورة البقرة، الآية 222.

(6) سورة الاخلاص.

قال تعالى: ﴿ **وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاة وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**﴾[1] وقال الرسول –صلى الله عليه وسلم–: " **إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوِ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ** "[2].

وأن كل طاعة تنظم بنية وعمل، وكانت النية من جملة الخيرات، وكان العمل من جملة الخيرات والعمل من جملة الطاعة خير من العمل أي لكل واحد منهما أثر في المقصود وأثر البنية أكثر من أثر العمل، وقال – صلى الله عليه وسلم–: " **اللَّهُمَّ مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ فَاشْقُقْ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ فَارْفُقْ بِهِ** "[3].

(1)سورة الأنعام، الآية :52.

(2) أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري في صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، حديث رقم (1)، ج1، ص 3.

(3) صحيح البخاري، ج1، ص6.

الخاتمـــة

وبناءً على ما تقدّم، تســـعى الباحثة إلى عرض جملة من النتائج التي تم التوصـــل إليها، والتي استُمدّت مادتها من تحليل موضـوع البحث، وذلك بهدف الإسـهام في تصـحيح بعض التصـورات المتعلقة بالتصـــوف، ونظرياته، وأعلامه، ومن بينهم ابن ســـبعين، ويمكن إجمال هذه النتائج فيما يأتي:

1- يتّسم المصطلح الصوفي عند ابن سبعين بخصوصية واضحة، حيث يختلف نسبيًا عن غيره من الفلاســـفة الصـــوفية، إذ يغلب عليه الغموض والتكرار، مما يعكس طبيعة تجربته الفكرية والذوقية.

2- تظهر في كتاباته، لا ســيما في رســالة «الإحاطة»، نقاط التقاء واختلاف مع المصــطلحات الصوفية السائدة، سواء من حيث الدلالة أو التوظيف الفلسفي.

3- تمثّل الأخلاق عند ابن ســبعين امتدادًا طبيعيًا لمذهبه القائم على وحدة الوجود المطلقة، حيث ترتكز على أسس ميتافيزيقية تُفسّر طبيعة الخير والسلوك الإنساني.

4- يربط ابن ســـبعين بين الأخلاق والقيم ربطًا وثيقًا، ويرى أن بلوغ الخير المطلق والســـعادة لا يتحقق إلا عبر مســار روحي تدريجي يمرّ بثلاث مراحل: المبتدئ، ثم الســالك، ثم الواصــل، وفي كل مرحلة يترقى الإنسان في مدارج الكمال.

5- يتجه ابن ســبعين نحو تحقيق أســمى درجات الكمال الإنســاني، والمتمثلة في التحقق بالوحدة المطلقة، التي تعد الغاية النهائية لمساره الصوفي.

6- تنبثق الأخلاق العملية والنظرية عنده من مذهبه في الوجود، وترتبط بمقامات وأحوال الســلوك الصــوفي، التي تُعدّ مراحل للســير إلى الله، وثمرات للذكر، مثل التوبة، والتقوى، والزهد، والرضــا، والتوكل، وكلها تندرج ضمن إطار الإيمان بالوحدة المطلقة.

7- تأثر ابن سبعين بظروف عصره الذي اتسم بالاضطرابات والفتن وتباين القيم الأخلاقية، مما دفعه إلى اتخاذ موقف نقدي رافض، امتد ليشمل الفقه والكلام والتصوف والفلسفة.

8- تقوم الأخلاق في فلسفة التصوف عنده على تجاوز التصنيفات التقليدية (فضائل/رذائل)، إلى تصنيفات أخرى أكثر تجريدًا، مثل (الحضور/الغياب)، بما يعكس تحوّلًا في فهم القيم.

9- ينتقل التصور الأخلاقي عند ابن سبعين من معيارية الحكم الأخلاقي إلى الإطلاق، في إطار رؤيته للوحدة المطلقة.

10- كما ينتقل من ثنائية التسيير والتخيير إلى مفهوم الكشف، حيث يُغلّب الحضور الإلهي، وهو ما يترتب عليه إشكالات تتعلق بإضعاف الفاعلية الإنسانية، وما قد يستتبع ذلك من تساؤلات حول المسؤولية والعدالة الإلهية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً – القرآن الكريم:

ثانياً – الأحاديث:

ثالثاً – المصادر:

1- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، القاهرة: دار النهضة العربية، ط2، 1983م.

2- ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).

3- ابن سبعين، بد العارف، تحقيق: ميغيل كروز، القاهرة: معهد المخطوطات العربية، (د.ت).

4- ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، مجلد .10

5- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار النهضة، 1950م.

6- أبو الحسن الشاذلي، الرسائل الشاذلية، القاهرة: دار التأليف، 1961م.

7- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار الفكر، 1997م.

8- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1964م.

9- ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار العالمية، 1965م.

10- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط1، 1995م.

11- أحمد الفاسي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.

12- أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، بيروت: دار صادر، 1968م.

13- أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968م.

14- أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم عباس، دمشق: دار المدى، 2004م.

15- عبد القاهر الجرجاني، التعريفات، بيروت: دار الكتاب العربي، 1964م.
16- ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، (د.ت).
17- الجوهري، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، جـ6.
18- الحارث المحاسبي، كتاب المكاسب، تحقيق: عبد القادر عطار، القاهرة: عالم الكتب، 1969م.
19- روجيه أرنالديز، التصوف الإسلامي، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1994م.
20- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت: دار الهداية، 1984م.
21- شهاب الدين السهروردي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، بيروت: دار الطلبة العرب، 1969م.
22- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق: هنري كوربان، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1976م.
23- عبد الغني النابلسي، تنبيه الغبي إلى رؤية النبي، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1980م.
24- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، القاهرة: مكتبة زهران، 1999م.
25- عبد الله بن مسرة، فهرس الحكم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985م.
26- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (في أربعة أجزاء)، القاهرة: دار المعارف، 1969م.
27- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار الفكر، 1997م.
28- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، 1981م.
29- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1964م.
30- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق، 1993م.
31- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة: مكتبة الثقافة للطباعة والنشر، 1976م.

32- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973م.
33- فرناندو بيسوا، اللاطمأنينة، ترجمة: وائل عشري، منشورات الجمل، 2014م.
34- عبد القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1964م.
35- محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1973م.
36- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.
37- محيي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري، القاهرة: دار الكاتب العربي، 1969م.
37- محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1980م.

رابعاً: المراجع

1-إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، القاهرة: دار المعارف، 1979م.

2-ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، الكويت: عالم الفكر، (د.ت).

3-أبو العلا عقيقي، في التصوف الإسلامي وتاريخه، القاهرة: دار النهضة المصرية، 1966م.

4- أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1980م.

5-أحمد أمين، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة: دار المعارف، 1966م.

6-أحمد بن محمد الفرسطائي، الألواح، القاهرة: دار الكتب، (د.ت).

7-أحمد فريد المزيدي، رسائل ابن سبعين، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م.

8-توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة: الهيئة العامة للتأليف والنشر، 1976م.

9-جمال الدين أبو المواهب بابن زغدان، قوانين حكم الإشـراق إلى كافة الصـوفية بجميع الآفاق، القاهرة: مكتبة الأزهر، 1961م.

10- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981م.

11- - نجيب العوفي، آفاق الفكر الصوفي، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1994م.

12- نصـــر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، الدار البيضـــاء: المركز الثقافي العربي، 1998م.

13- يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، القاهرة: دار الشروق، 2009م.

14- جميل محمد أبو العلاء، التصوف الإسلامي: نشأته وأدواره، القاهرة: مكتبة مصر، 1983م.

15- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر، 1987م.

16- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، بيروت: دار التنوير، 1981م.

17- الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1999م، ج (يُحدد حسب الطبعة).

18- رينولد نيكولسـون، في التصـوف الإسـلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عقيقي، القاهرة: دار الثقافة، 1969م.

19- سليمان المدني، سر الصوفية، بيروت: دار الفارابي، 1996م.

20- طلعت غنام، الإسلام والتيارات الفكرية، القاهرة: عالم الكتب، 1999م.

21- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012م.

22- عبد الباري محمد داود، الغناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى: دراسة مقارنة، القاهرة: الدار المصرية البنائية، 1997م.

23- عبد الرحمن بدوي، الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1966م.

24- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت: وكالة المطبوعات، 1975م.

25- عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية: شطحات الصوفية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1949م.

26- عبد الرحمن بدوي، رسائل ابن سبعين، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م.

27- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، بيروت: دار القلم، ط2، 1988م.

28- عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، 1980م.

29- عبد الكريم العلاف، التصوف في العراق، بغداد: مطبعة المعارف، 1957م.

30- رينيه جينون، رمزية الصليب، ترجمة: فريد جبر، بيروت: دار الكتب الشرقية، (د.ت).

31- عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، القاهرة: دار المعارف، 1984م.

32- علي حسين الجابري، البعد التربوي في فلسفة ودراسات الأجيال، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1991م.

33- علي سامي النشار، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، الإسكندرية: دار المعارف، 1972م.

34- فضيلة عباس مطك، الإشراق الإلهي في الفكر الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربية، 2002م.

35- كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، بيروت: دار العلم للملايين، 1974م.

36- كمال عبد اللطيف، التصـــوف والفكر العربي، بيروت: مركز دراســـات الوحدة العربية، 2005م.

37- مبارك زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، القاهرة: مطبعة الرسالة، 1938م.

38- (مجهول المؤلف)، الألواح (نسخة خطية)، القاهرة: مكتبة الخضراوية التيمورية، (د.ت).

39- محمد العدلوني الإدريسي، تصوف الغرب الإسلامي والتصوف في فلسفة ابن سبعين، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2006م.

40- محمد بن إســـماعيل الأمير الصـــنعاني، التنوير في إســـقاط التدبير، تحقيق: عبد الســـلام الترمانيني، دمشق: دار البشائر، 1990م.

41- محمد علي أبو ريان، الأصـوات الإشـراقية عند شـهاب الدين السـهروردي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1988م.

42- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلســفي في الإســلام (الجزء الثاني)، الإســكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003م.

43- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، 1973م.

44- محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، القاهرة: دار المعارف، 1971م.

45- محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، بغداد: دار الرشيد للنشر، 1981م.

46- محمود عبد القادر، الفلسفة في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، 1966م.

47- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، (د.ت).

48- يحيى هويدر، مقدمة في الفلسفة العامة، طرابلس: دار الكتب الوطنية، 1991م.

49- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف، 1969م.

50- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت: دار العلم للملايين، (د.ت).

خامساً ـ المجلات العلمية

1- حسن أحمد محمود، الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام في الصحراء الكبرى، مجلة المعهد المصري، مدريد 1981م.

2- علي سامي النشار ، مقال عن الششتري مجلة المعهد المصري، العدد 1، مدريد 1953م

3- علي عبد الواحد وافي، التصوف في الأندلس مجلة البيئة، القاهرة، 1968م.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الآية القرآنية.	أ
الإهـــــداء.	ب
الشكر والتقدير.	ج
الإطار العام للدراسة	
المقدمة	1
إشكالية الدراسة	2
تساؤلات الدراسة	3
أهداف الدراسة	3
أهمية الدراسة	4
منهج الدراسة	4
الدراسات السابقة	5
تقسيمات الدراسة	7
الفصل الأول: **نبذة عن حياة ابن سبعين**	
المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن سبعين	10
المبحث الثاني: مفهوم النسق، والمعرفة، والفلسفة، لغة واصطلاحا.	17
المبحث الثالث: العلاقة بين الفلسفة والتصوف عند ابن سبعين	26
المبحث الرابع: العلاقة بين الفلسفة والتصوف عند ابن سبعين	30
الفصل الثاني: **الوجود والمعرفة عند ابن سبعين**	
المبحث الأول: الوجود في تصوف ابن سبعين.	44
المبحث الثاني: المعرفة في مذهب ابن سبعين.	49
المبحث الثالث: النفس والعقل عند ابن سبعين.	59

الفصل الثالث: الاخلاق عند ابن سبعين	
المبحث الأول: الأخلاق والقيم عند ابن سبعين.	70
المبحث الثاني: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين.	75
المبحث الثالث: المقام الصوفي عند ابي سبعين.	81
الخاتمــة.	91
قائمة المصادر والمراجع.	93
فهرس المحتويات.	100