

وحدة الوجود في مدارج الحب الإلهي في التصوف الإسلامي

آمال محمد عامر

أستاذ مساعد - قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة مصراتة

الملخص

منذ بداية ظهور ثورة الاتصالات والمعلومات، أصبح التقاء وتكامل علوم إنترنت الأشياء والذكاء الاصطناعي أمراً حيوياً في كثير من مجالات الحياة. وأصبحت الاستفادة من هذه التقنيات ضرورة ملحة من أجل مواكبة التطورات الدرامية في مجال الاتصالات لخدمة حياة البشر المعاصرة. تعد هذه الدراسة مهمة نظراً لأهمية الموضوع الذي تتناوله وكذلك لتنوع مجالات تطبيقاته في العديد من القطاعات الحيوية، بما في ذلك قطاع الصحة والرعاية الصحية. حيث أصبح بإمكان المستشفيات والمراكز الصحية الاستفادة من هذه التقنيات في مراقبة ودراسة نشاط الأشخاص والمرضى عبر الأجهزة المحمولة كالهواتف الذكية والتقنيات القابلة للارتداء المتصلة لاسلكياً بالإنترنت، ما يفتح الباب على مصراعيه أمام نظم ذكية قادرة على توفير صورة أكثر دقة عن نشاط البشر خلال كامل ساعات اليوم. قدمت هذه الدراسة بنية كاملة لنظام إنترنت الأشياء الذكية في مجال الرعاية الصحية، بالإعتماد على أدوات البرمجة الحديثة Node-Red وخوازميات الذكاء الاصطناعي المبنية في الخادم المحلي. تم اختبار النظام المقترح في بيئة تحاكي حالات الطوارئ الحقيقية وحقق النظام المقترح نسب عالية من النجاح.

كلمات مفتاحية: إنترنت الأشياء، الذكاء الاصطناعي، تعليم الآلة، المنطق الضبابي.

- مقدمة

1- وحدة الوجود المفهوم والإشكالية والجذور التاريخية

2- الرؤية الصوفية لوحدة الوجود

3- بواكير وملامح وحدة الوجود في التصوف الإسلامي

4- الحب الإلهي ووحدة الوجود

5- الفناء ووحدة الوجود

6- وحدة الشهود ووحدة الوجود

- الخلاصة

- قائمة المصادر والمراجع

المقدمة:-

لقد رمنا البحث في وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، باعتبارها نتاجاً معرفياً نما وتطور عبر الأزمان، وطمحنا أن نقدم صورة عن وحدة الوجود حاولنا أن تكون واضحة الملامح، منذ أن نشأت بذورها، وظهرت مقدماتها، إلى أن اكتملت فروعها في إطار التصوف الإسلامي، ومن خلال نصوص الصوفية حاولنا رصد المنابع التي أسهمت في تكوينها، والمقدمات التي مهدت لنشأتها، وأيضا الآراء الشائعة عنها، وبحث إشكالات المفهوم المتصلة بها، ومقارنة المفهوم الصوفي لوحدة الوجود مع المفهوم الغربي.

ذلك أن الصوفي أرسى مفهوماً خاصاً لوحدة الوجود لم يكن بمعزل عن ممارسته له ذوقياً، بل أن الحدود بين المفهوم والتجربة الذوقية عنده تضيق إلى حد التلاشي. ومن هنا كان الانطلاق من الكلي لنضيء الجزئي فيه، من خلال الإتكاء على النصوص الصوفية من مصادرها.

اذ تفتح الدراسة على متن وسفر بلا ضفاف، لأن مفهوم وحدة الوجود عند الصوفية الذي اشتغلنا عليه، إنما تحدد من داخل التجربة الصوفية الذوقية في سيرورتها في معراجها الروحي "الحب الإلهي، الفناء، الشهود"، وهذا كان منطلق ابن عربي استراتيجيا في البناء لنظرية وحدة الوجود، وهو ما تكشفه بجلاء نصوصه، وتأويله للخطاب القرآني والحديث الشريف. لذلك كان من الطبيعي أن يستأثر تنظير ابن عربي لها من الناحية الكمية للنصوص بالنصيب الأوفر في بحثنا بعد مرورنا بالسهروردي والغزالي اللذين ظهرت عندهما معالم أساسية في الطريق الى وحدة الوجود، فقد بلغت وحدة الوجود نضجها واكتمالها عند ابن عربي.

إشكالية الدراسة:

ترتبط إشكالية هذه الدراسة بالحالة الصوفية في بناء الخطاب الصوفي لمفهوم الوجود والفناء والحب الإلهي، وفي ممارسة الصوفية له انطلاقا من الخلفية الذوقية المعرفية. ومن ثم فإن الإشكالية تراهن على الأسس المعرفية والذوقية الصوفية التي يعتمد عليها الصوفي في إرساء مفاهيمه. ومن هنا كان الاشتغال على الإشكالية لابد ان يكون في ضوء فرضية تصور الصوفي العارف عن الوجود، وتجسده في تجربته الذوقية، واعتمادا على تجربته الذاتية، وهو تصور لا ينكشف الا باستجلاء الوشائج مع هذه التجربة الروحية للعارف.

ولذلك كانت إشكالية الدراسة تستلزم قراءة تعتمد على الوشائج والعلاقات بين الوجود والحب الإلهي والفناء والشهود، بغية الاقتراب من التصور والتجربة الخاصة للصوفي التي تتأسس عليها القراءة. حيث يتداخل التنظير للكتابة بالممارسة لها، ويتشابك الخطاب عن وحدة الوجود بممارسته لها. ويتجلى ذلك عند ابن عربي في بناء خاص للمفاهيم في وحدة الوجود، يتأسس على خلفية معرفية ذوقية صوفية.

أسئلة الدراسة:

ولأن كل دراسة تتوجه إلى موضوعها بغية إعادة قراءته وبناءه انطلاقا من الأسئلة التي تنتجها وتفتحها في أن معا. انطلقت الدراسة من الأسئلة الآتية:

- كيف بنى الصوفية تصورهم عن وحدة الوجود من داخل تجربتهم الروحية؟
- ما الأساس الذي بُنيت عليه وحدة الوجود عند الصوفية؟
- من خلال الرؤية الصوفية للوجود، كيف يرى الصوفية الكلي المطلق الجمال؟

منهجية الدراسة:-

اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي، كما اعتمدنا على النصوص الصوفية من مصادرها.

1- وحدة الوجود المفهوم والإشكالية والجذور التاريخية:-

المفهوم والإشكالية:- نسعى هنا إلى تناول مفهوم وحدة الوجود والفكرة التي تأسست عليها وتقريب مراميها.

تأسست نظرية وحدة الوجود في منظورها المادي على فكرة أن الله هو كل شيء، وأن الكون ليس خلفاً متميزاً عن الله. فالله هو الكون والكون هو الله. 1 وهذه الفكرة التي تتأسست عليها وحدة الوجود لها اتجاهات في الفكر الغربي التي تعتبر أن الله وحده هو الطبيعة الطابعة والعالم هو الطبيعة المطبوعة، وأن الكل واحد.

ويذهب اسبينوزا إلى: إن للطبيعة عالماً واحداً هو الطبيعة والله في آن واحد وليس في هذا العالم مكان لما فوق الطبيعة. 2 والعالم وحده هو الموجود. والخالق ما هو الا مجموع الكائنات، وهذا ما تأسس عليه مذهب دندروني في القرن الثامن عشر. 3

وترجع إشكالية مفهوم وحدة الوجود في الفكر الإسلامي إلى أنها حُملت على ظاهرها واقتطعت من سياقها، ولم يتم قراءتها في ضوء بنائها ونسقتها الفكري. حيث يعتقد الكثيرون أن وحدة الوجود تتأسس على فكرة أن المخلوق عين الخالق، وأن العالم هو الله، وأن الله هو العالم. غير أن هذا المفهوم يرتبط بمفهوم وحدة الوجود المادية الاندماجية في الفكر الغربي، ولكنه بعيد عن جوهر ومفهوم وحدة الوجود في التصوف الإسلامي.

فقد ظهرت فكرة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي بمفهومها الخاص في لواعم ومتفرقات، ونمت وتطورت حتى بلغت ذروة نضجها واكتمالها عند ابن عربي في نسقتها الكاملة. حيث عمل على تأصيل أصولها ووضع دعائم النظرية وبيان معانيها في وشائجها الفلسفية والصوفية في الفتوحات المكية وفصوص الحكم.

فكلمة "وجود" لها صلتها الاشتقاقية بجذرمهم في التجربة الصوفية هو جذر "و،ج،د" فمنه الوجود وكلمة "الوحدة" تنتمي إلى الجذر الذي ينتمي إليه "التوحيد، الوحدة".

إن الوجود محور تتأسس عليه أصول وحدة الوجود عند ابن عربي، وعبر التجربة الصوفية انطلق من الموجود إلى الوجود، كما انطلق من فكرة هي أصل مذهبه وفلسفته. أن الحق هو عين الوجود. 4 غير أن وحدة الوجود عنده بمفهومها الصوفي لا تعني أن الله والعالم شيء واحد. فيقول:- "فقد زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمراً آخر، وسبب ذلك أنهم ماتحققوا به تحقق أهله، فلو تحققوا به ما قالوا بذلك وأثبتوا كل حق في موطنه علماً وكشفاً." 5

ومن هنا كان الاختلاف بين وحدة الوجود بمفهومها المادي في الفكر الغربي، وبين وحدة الوجود في التصوف الإسلامي حيث انبثقت من التجربة الذوقية الصوفية بأبعادها الروحية وجوهرها التوحيدي.

الجذور التاريخية لوحدة الوجود:- ترجع وحدة الوجود في تاريخية ظهورها وامتداداتها إلى الفكر الهندي القديم، ذلك أن عقيدة الفيذا التي تعني الحكمة، تتضمن فكرة وجود اندماج بين الخلق والخالق، وهي تعني أن الوحدة مادية مباشرة، باعتبار أن المخلوقات أجزاء الخالق. وبحسب ديانة الفيذا. أن الخالق عندما أراد التعدد انتشر جسده في الكون، ومنه نشأت الأرض والسماء، وهي مازالت إلى الآن تشتاق إلى التجاذب لتتحقق الوحدة بينهم. 6 حيث اعتبروا أن كل شيء في الوجود متحد بوحدة جامعة.

كما ظهرت فكرة وحدة الوجود في الفلسفة اليونانية خصوصاً عند فيثاغورس الذي أسس نظريته على العدد وأن الله واحد، وعلاقة العدد واحد بما بعده من الأعداد كعلاقة الله بالموجودات. وكما أن جميع

الأعداد مشتقة من الواحد وهو غير مشتق من شيء، فكذا جميع الموجودات صدرت عن الله وهولم يصدر من شيء. 7.

ويذهب برمنيدس إلى: أن الوجود وحدة أبدية وأنه وجود واحد ثابت كامل لا يزول ولا يتغير، وليست الكثرة إلا وهما، فكل الموجودات تشكل وحدة كلية متكاملة منسجمة. 8، ويؤسس أفلاطون نظرية المثل على فكرة الوحدة بين عالم المثل والعالم الطبيعي. ويرى أن الوجود المطلق يفيض من ذاته موجودات أخرى. 9 كما يذهب إلى أن الأشياء ترجع إلى حقيقة مطلقة.

الرؤية الصوفية لوحدة الوجود:-

انبثق مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي عن تجربة ذوقية صوفية تعكس تصورا تجلت فيه الرؤية الصوفية للوجود، وعلاقة الانسان بالوجود وموقعه فيه. فرحلة الإنسان في الوجود بحسب الرؤية الصوفية هي سفروحي حتى يصل الى نور الأنوار. "ياأيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه" الإنشاق 6، حيث ينتهي الصوفي الى واحدية وجودية، ورؤية صوفية عرفانية لوحدة الوجود تتبثق من عمق روحانية ونورانية الكشف في وحدة الشهود.

وهذه التجربة الصوفية تتأسس على المجاهدة وتطهير النفس وإعدادها لتلقي أنوار المعرفة الذوقية، ذلك أن الصوفي يرى في الوجود بأسره تجليات لنور الأنوار، فهو مبدأ كل الوجود الذي لا قوام له بنفسه.

ويمكن القول أن وحدة الوجود في منظورها الصوفي الإسلامي ذات طابع ذوقي، يرى في واجب الوجود التجلي السرمدى، تجلت في نظام الوجود كما أوضحه الغزالي ببيان مراتبه وكيفيه تراتبه وطبيعة الوحدة فيه في مشكاة الأنوار. وقد استخدم بعض الصوفية مثل السهروردي في حكمة الإشراق مصطلح "الإشراق" ومنحه طابعا اصطلاحيا له معناه وبعده الروحي.

وعند الصوفية الإشراق: هو التجلي للوجود. 10، وكما أن طلوع الشمس يكشف عن العالم الحسي في الوجود، كذلك الإشراق الروحي في القلب. فهولحظة التجلي للمعرفة القلبية الكشفية الذي تعرف به النفس به ربها ونفسها. 11

والإشراق في اللغة يعني: الإضاءة والإنارة، أشرقت الشمس: أنارت. 12 وقد اعتبر الصوفية النور رمزا لتجلي المعرفة والحقيقة العليا، فحمل تجلي النور رمزية تجلي الحقيقة في النفس، كما حمل معنى تجاوز ظلمة الحسي والغفلة إلى نورانية الكشف والتجلي للحقيقة والمعرفة الأسمى.

وحصول الأنوار الإلهية في الذات العارفة إشراق وكشف في النفس الإنسانية، باعتبار الحق تعالى نور الأنوار وأصل الوجود كله، وأن الموجودات هي تجل وإشراق لأنوار الحق. وهذه الفكرة هي أساس وحدة الوجود.

ومن خلال هذه الرؤية الصوفية للوجود وصلته بالمعرفة والتوحيد يضع السهروردي لبنة في بناء وحدة الوجود، حيث يعتبر الموجودات مجرد صورة منعكسة في مرآة. ومن نظري الكائنات جميعا على أنها مرآة واحدة، فقد بلغ درجة المشاهدة، فهو يعتبر أن حقيقتنا لا قوام لها بذاتها، لافي كلها ولا في أجزائها. 13

ويعتبر السهروردي أن الموجودات ماهي إلا شعاع للحق تعالى الواحد الاحد، وأن نسبتها إلى الواحدية الأحدية كنسبة شعاع الشمس إلى الشمس. وينطلق في تصويره لمراتب الوجود الأربع من رؤيته الذوقية للتوحيد. مرتبة من يقولون لا إله إلا الله عوام المسلمين الذين لا ينسبون الألوهية إلا إلى الله، ثم مرتبة من يقولون لا هو إلا هو؛ وهؤلاء ينفون عن الهو الإلهي كل أنواع الهو، أي أنه لأحد غيره هو؛ ولأن كل هو صادر عنه هو، ثم مرتبة من يقولون لا أنت إلا أنت وهم أسمى منزلة لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب؛ وينكرون كل أت تريد أن تشهد على نفسها بهذا، والمرتبة الرابعة من يقولون لا أنا إلا أنا وهذه الصيغة هي التي يكتمل بها التوحيد؛ لأن صيغة الخطاب السابقة تنطوي على وجود الثنائية.

14 وهذه الصيغة للتوحيد لأصحاب المرتبة الرابعة بمعناها الصوفي لا يدركها إلا الصوفية، لأن هذه الصيغة بمعناها الظاهري تمثل إشكالية عند عامة المسلمين، بل أنها تعني في ظاهرها الكفر، بينما هذه "الأنا" عند الصوفي العارف هي "الأنا" المفصولة عن "أناه"؛ فالأنا الحق هو الله تعالى، ويقولها الإنسان عن نفسه على سبيل المجاز كما يرى الصوفي، فأعلى درجات التوحيد عند الصوفي العارف هي "لا موجود على الحقيقة إلا الله تعالى".

بواكير وملاحح وحدة الوجود في التصوف الإسلامي:-

نبئت وحدة الوجود في تربة التصوف مبكراً، وظهرت في لوامع وإشارات الغزالي والحلاج والسهورودي والنفري لكنها لم تجتمع في نسق متكامل، وامتدت فروعها واكتمل نضجها عند ابن عربي الذي سقاها من معين تجربته الصوفية الذوقية وفكره. ويمكن القول أن الصوفية وضع كل منهم لبنة في بناء وحدة الوجود بمعناها الصوفي، ومع ابن عربي بلغت أوج نضجها وذروة اكتمالها لتكتمل معه نظرية في التصوف الوجودي.

ومصطلح وحدة الوجود بظلاله وشائجه الفلسفية له أيضا صلته الاشتقاقية بأصل له أهميته وقيمه في التجربة الذوقية الصوفية هو "وجد" فمنه الوجود وأيضا التواجد كما أن كلمة "الوحدة" تنتمي الى الأصل الذي تفرع منه "التوحيد، وُحِدَ، واحد، وأحدية".

وبالتالي لم تكن وحدة الوجود في التصوف الإسلامي شكلا من أشكال وحدة الوجود المادية الاندماجية أو الإتحادية التي ارتبطت بالمفاهيم الفلسفية الأوروبية. وإنما انبثقت من روحانية التجربة الصوفية، وكانت لها وشائجها العميقة مع الحب الإلهي والفناء بأبعادها الذوقية .

فأقول الخراز: "ما عرفت الله إلا بجمعه بين الضدين" وأنه "لا يعرف الله إلا الله" 15 وأقول الحلاج:- "الطريق بين اثنين وليس مع الله احد". 16 وأن "العبد إذا وُحِدَ ربه فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله تعالى هو الذي وُحِدَ نفسه على لسان من شاء من خلقه". 17

وكانت هذه الأقوال من البذور الأولى في التأسيس لوحدة الوجود. ويشير ابن عربي في الفتوحات المكية الى آرائهم هذه كما يشير إلى النفري ومصطلح الوقفة. 18

وقد قسم الغزالي الوجود الى ثلاثة عوالم هي: عالم الغيب والملوك، وعالم الملك والشهادة، ويتوسطهما عالم الجبروت. 19 ففي معراج الروح كما يذهب الغزالي يتجاوز السالك هذه العوالم ابتغاء الوصول الى الحق. وقد عبر عنه ابن عربي بالبرزخ الذي يقوم بالتوسط بين شيئين أو عالمين، وهو مصطلح جوهر في نظرية ابن عربي في الوجود.

ومن رمزية النور يشير الغزالي إلى طريق يفضي إلى "توحيد الوجود"، حيث تتعدد الصور لكن المحتوى واحد، ومن آية النور في سورة النور "الله نور السموات والأرض\النور 35" يبيّن الغزالي نظاماً للوجود، ويرتب بموجبه الكائنات بمقدار نورانياتها؛ حيث ترتقي الأنوار إلى منبعها الأول وهو: النور لذاته وبذاته، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها. 20 إن الله تعالى هو الوجود الحق، نور الأنوار ولا يأتيه نور من غيره. واسم النور على غير النور الأول مجاز محض، فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له، بل نورانيته مستعارة من غيره. 21

ويذهب الغزالي الى أن كل شيء له وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه. فهو باعتبار وجهه نفسه عدم، وباعتبار وجهه الله تعالى موجود، إذن فلا موجود إلا الله تعالى ووجهه.

22 وهذا النور الإلهي لا يدرك إلا بالبصيرة، فهو الظاهر بنفسه المظهر لغيره. وهو الذي احتجب عن الخلق بنوره وخفي عليهم لشدة ظهوره، وهو الظاهر الذي لا أظهر منه، والباطن الذي لا أبطن منه. 23 ويستند الغزالي الى آية النور ويرى في الحق تعالى أنه النور الذي به ظهرت الموجودات والتي لا وجود لها من

ذاتها. فالحق تعالى هو النور الظاهر الذي به كل ظهور، فإن الظاهر في نفسه المظهر لغيره، المخرج كل الأشياء من ظلمة العدم إلى ظهور الوجود، يسمى نوراً، وهذا الوجود نور فائض على الأشياء كلها من نور ذاته، فهو نور السموات والأرض. 24

وهكذا من مبدأ النور يضع الغزالي تصوراً للوجود تكون فيه مراتب النور هي مراتب الوجود، وتكون فيه الظلمة هي العدم، ويقابله الوجود وهو النور. والموجود والنور هو الحق تعالى؛ وكل ما عداه لأقوام له ولا وجود له بنفسه. والوجود ينقسم إلى ما للشيء في ذاته، وإلى ما له من غيره، وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لأقوام له بنفسه، وإنما هو موجود من حيث نسبتته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي، فالوجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى. 25 فلا موجود على الحقيقة إلا الله تعالى، وكل الموجودات وجودها ليس من ذاتها كالنور بالنسبة للشمس كما يشير الغزالي: -هو عبارة عما يشار إليه كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه، فإذا أشرت إلى نور الشمس، فكأنما أشرت إلى الشمس، فكل ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشمس. 26 فكما أن نور الشمس ملازم للشمس ولا وجود له في ذاته، فوجوده هو وجود الحق، أي أن الوجود واحد هو وجود الحق تعالى، وكل ما سواه إنما هو مظهر من مظاهره، ولا وجود له من ذاته. ليس في الوجود إلا الله. 27

ويتجلى عند الغزالي تصوراً للوجود نورانيا تراتبياً ينبثق من استلهامه وقراءته الصوفية لآية النور "الله نور السموات والأرض"، وأيضاً من خلال المقامات الصوفية التي تتجلى فيها مدارج الإرتقاء للعارف في سفره الروحي.

والنور التراتبي للوجود كما يذهب الغزالي يشمل المحسوسات والمعقولات فهي كما يعتبرها أنوار، ويرجع الجميع إلى "نور الأنوار" أصل ومنبع النور. وهذا النور في الموجودات مستعار ومجاز، لأن النور الحقيقي هو "نور الأنوار"، وكل موجود ينتمي وجوده إلى غيره كانت ماهيته عدماً ووجوده مجازي. فالعالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرية البصرية والباطنة العقلية، والسفلية فائضة بعضها عن بعض فيضان النور من السراج، والعلوية بعضها مقتبسة من البعض وترتيبها بترتيب مقامات، ثم ترتقي جملتها إلى نور الأنوار منبعها الأول وهو الله عز وجل، وسائر الأنوار مستعارة، ولا نورية لغيره إلا بالمجاز. (28 فالحق تعالى "نور الأنوار" قائم بذاته، وكل ما سواه وجوده به.

يمكن القول أن وحدة الوجود التي يتجلى حضورها عند الغزالي في نطاق "علم المكاشفة" أو التوحيد الشهودي كما تناولها في مشكاة الأنوار، إنما هي منبثقة من توحيد ذوقي قلبي، وهي بذرة أو مقدمة لوحدة الوجود التي تولدت من رمزية النور عند السهروردي، ثم وحدة الوجود عند ابن عربي، وإن اختلف طريق أو مسلك كل منهما إلا أنهما ينتهيان إلى حقيقة ونتيجة واحدة؛ هي وحدة وجود انبثقت من رؤيا صوفية إسلامية وثمره توحيد ذوقي، تجلّت من خلال تجربة وجدانية شهودية ذوقية، ترى أنه لا وجود للكائنات بذاتها؛ وأن كل ما سوى الله لا وجود له من ذاته، وأن الله وحده القائم بذاته. أنه قيوم أي قائم بذاته وكل ما سواه قائم به، وأنه تعالى موجود بذاته لا بغيره، وكل ما سواه موجود به لا بذاته، لأن القيومية ليست إلا الله تعالى. 29

وتوحيد الوجود كما يذهب إليه الغزالي هو وحدة وجود من منطلق توحيد شهودي ذوقي لا فلسفي برهاني. لأنه لا ينطوي على معنى التسوية بين الله والعالم كما في التصور السائد في الفكر الغربي في قولهم بوحدة الوجود الإندماجية. فوحدة الوجود عند الغزالي منبثقة من ذلك المقام الذوقي الشهودي للتوحيد، وهو توحيد الخواص عند الصوفية "لا موجود على الحقيقة إلا الله"، ويشير الغزالي: -بأن هناك إيمان كسفي يحصل بانسراح الصدر بنور الله، حتى ينكشف فيه الوجود كله على ما هو عليه، فينتضح أن الكل إلى الله مرجعه ومصيره، إذ ليس في الوجود إلا الله تعالى وصفاته وفعاله. 30 فالتوحيد الكسفي الذوقي هو توحيد تجلّت من خلاله رؤية صوفية لوحدة الوجود بمعناها وأبعادها الذوقية لا الفلسفية، فكأنها بذرة لوحدة الوجود بصيغتها الصوفية الإسلامية.

ولاشك أن تجربة الغزالي والسهورودي وضعت لبنة في بناء وحدة الوجود، كانت من ركائزها وأسسها، وقد اكتمل هذا البناء عند ابن عربي. ولذلك كان لابد من تتبع تلك الإشارات عند الغزالي والسهورودي، وكان منطلقنا الرؤية الصوفية ل"الله، الوجود، الشهود" التي تأسست على رؤيتهم الصوفية للتوحيد والواحدية والأحدية التي هي كنه الذات الإلهية أو غيب الغيوب.

ويرى ابن عربي أن الوجود الحقيقي هو الله تعالى، وأن كل ما عداه من الموجودات إنما هو مجلى للحق ومظهر من مظاهره، وأن الوجود واحد لا كثرة فيه. وما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم. 31 فالخلق موجود بوجود الحق ولا وجود له بنفسه. ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود. 32 فالحق ظاهر بالخلق لأنه آثاره، والخلق ظاهر بالحق لأنه لا وجود له إلا به. وتجدر الإشارة أن مصطلح وحدة الوجود استخدمه ابن عربي في الفتوحات المكية في قوله: "فالوحدة في الإيجاد والوجود والموجود لا يعقل ولا ينقل إلا في لا إله إلا هو." 33

ويمكن القول أن هذا هو الأساس لوحدة الوجود التي اكتملت كنظرية عند ابن عربي، أما أساس هذه الفكرة فهو ذوق توحيدي شهودي وصل إليه الصوفي العارف في معرجه الصوفي.

الحب الإلهي ووحدة الوجود:-

تتعلق فلسفة الحب الإلهي عند الصوفية من الخطاب القرآني "يحبهم ويحبونه" المائدة 54 "محبة الله للإنسان، وكذلك التأويل الصوفي لحديث الكنزية "كنت كنزاً مخفياً، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني." 34 فقد خلق الله تعالى الناس ليعرفوه، فوجودهم سبيل إلى معرفته، ويتجلى هذا المعنى في قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" الذاريات 56.

فوجود العالم بحسب التصور الصوفي هو المعدوم الذي أحب الله إيجاده ليُعرف، ومن هنا يشير ابن عربي إلى الارتباط بين الحب ووجود العالم، من حيث أن العالم هو المعدوم الذي أحبه الله. وهذا هو الأساس الجوهرية في ماهية الحب عند ابن عربي باعتبار الحب كامن في المحب، فالعالم أو الوجود هو المعدوم الذي تعلق به الحب، وهذا لا يعني أن العالم قبل وجوده في الأعيان كان معدوماً في علم الله؛ لأن ذلك يتنافى مع علم الله الأزلي، ولأن الموجودات كانت أعياناً ثابتة في العلم الإلهي.

فالحب علة وجود العالم عند ابن عربي، والجمال هو الصورة التي ظهر عليها العالم، والمقصود من هذا العالم هو الإنسان، لأنه المؤهل لتحقيق المقصود الإلهي من المعرفة الغيرية التي يتعلق بها الحب الإلهي. فالإنسان اجتمع في طبيعته الجسماني والروحاني، فجمع بين حبه لله لذاته، وحبه طمعا في ثوابه وخوفاً من عقابه، فتعلقت المحبة الأولى بروحانيته، والمحبة الثانية بجسمانيته. ويرجع ابن عربي مصدر المحبتين إلى الله فينسجم تفسيره مع مذهبه في وحدة الوجود، فالإنسان في محبته لله لذاته أو لثوابه في الحالتين كان حبه بالله وبالتالي: ما أحب الله إلا الله. 35 فالحق تعالى قد تجلى للإنسان في كل مشهود محبوب في العالم، وما كان ليحب ذلك المشهود لولم يتجلى الله فيه، وهكذا يتجلى حب الإنسان لله في ضوء وحدة الوجود. فمحبة الله للإنسان لا تخرج عن الوحدة الوجودية بما أن من أحب الله على الحقيقة إنما هو الله. فما في الوجود إلا محب، والعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه تعالى. 36 وبالتالي يتسع مفهوم الحب ليكون بصيغة وجودية ويشمل الكون كله، ومن هنا كان حب الله للإنسان وحب الإنسان لله تعالى لا ينفى وحدة الوجود.

إن مفهوم الحب عند ابن عربي لا ينفصل عن وحدة الوجود، والوحدة الوجودية ملازمة لتصوره للحب الإلهي، والذي تولد من تجربته الذوقية، فالحب الإلهي يرتقي بالصوفي إلى حال الفناء فيتحقق بالوحدة الوجودية ذوقياً. حيث يستغرق الصوفي الحب إذا تعلق بالله وكان الله محبوبه، فيفنى في حبه للحق أشد من فناءه في حب أشكاله. 37

ويؤسس ابن عربي للحب الإلهي في أفق الوحدة الوجودية، فهو ينطلق من حديث الكنزية "كنت كنتا مخفياً.."، ليؤسس لحقيقة أن الحب هو علة وجود العالم، كما أنه الواسطة بين الكنزية والظهور من حيث تجلي الذات بالاسماء والصفات، فتتبع هذه الصفات والأسماء في الوجود الخارجي. فالأصل في تجلي الله بصفاته واسمائه هو الحب، وبالتالي فالحركة كما يذهب ابن عربي في شتى مظاهرها مبعثها الحب؛ لأن الحركة في نظره تحمل رمزية الحياة، وبها يسري الحب في جميع الموجودات.

والخلق هو ظهور الحق تعالى في صور أعيان الموجودات، وتجليه فيها بحسب حديث الكنزية. حيث أحب الحق أن يعرف نفسه بنفسه في مرايا الممكنات، ذلك أن الحب علة خلق العالم، وهو الأساس الذي يقوم عليه الوجود، فهو يتخلل كل ذرة من ذرات الكون.، 38

والتجلي في معناه اللغوي هو: الانكشاف والاتضح والظهور. 39 وفي المفهوم الصوفي هو: إشراق الذات الإلهية وخصائصها، وهو ما ينكشف للقلوب من أسرار الغيوب. 40 ويستند الصوفية في تأويلهم للتجلي إلى الآية الكريمة "فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا\الأعراف\143"، ومن هذا المعنى القرآني استشرى الصوفية معاني التجلي ومستوياته وأحواله وثماره.

وتجلي الذات الإلهية في صور الأكوان. هو تجلي الحق لغيره في غيره بنفسه عن نفسه. 41 ويكون عن سبب وهو المشيئة الإلهية، وتتعلق بكلمة "كن" وهو السبب الذي برزت به المقادير في صور الأكوان، كما هو التجلي الذي يدركه الخلق. فتجلي الذات الإلهية هو منها وفيها ولها، لأنها فاعلة متجلية في نفسها وفي الخلق.

وحب الله متجدد مع تجدد الخلق الذي يحدث في كل آن، ولحظة الخلق هي لحظة الحب المتجدد في كل آن مع الخلق. فوحدة الوجود يراها ابن عربي في الله وتجليات أسمائه وخصائصه، وفي ذلك الحب الذي هو مبدأ الوجود وأصل كل موجود، كما أن الحب هو السبيل لمعرفة الله، وأصل العبادات عند ابن عربي.

وظهور الذات الإلهية من غيب الكنزية إلى التجلي يُعرف بخصائصه وأسمائه. فظهور الحق لا يكون إلا بما يتفق مع كمال ذاته وخصائصه لأنه الموصوف بالجمال كله من حيث ذاته وخصائصه وأسمائه. 42 إن الحق تعالى خلق العالم على صورة جماله. فالعالم من حيث صورته عين جمال الله، فيه كل الحسن والجمال 43 فالعالم مجلى الجمال الإلهي المطلق، ذلك أن الموجودات على تنوعها إنما هي مجال للصفات والأسماء الإلهية ومظاهر لها، وكلها تجليات للجمال الإلهي نفسه. وأي محب في هذا العالم ينبض قلبه بحب أي موجود فما أحبه إلا من هذا الوجه وهو لا يدري إنما أحب الله على الحقيقة. 44

وفي هذا التجلي الوجودي يكون التعيين، فالعالم بأسره ما هو إلا صور للتجلي الإلهي، فالحق يتجلى في الأشياء فيمنحها الوجود بهذا التجلي، فهو في تجل دائم متجدد مع الأنفاس في العالم، وواحد متكثري مظهره. ولأن الحق متجليا أبدا في صور العالم، ولأن العالم منفعل به، ما ينفك عن الفناء في ذاته، والثبات في عدمه، فالحق دوما في خلق جديد لتجليه مع الأنفاس. 45 وهذا التعدد والتكثُر لوحدة التجلي في المظاهر يمثل لها ابن عربي بالنور، فهو واحد، ولكنه إذا انعكس على زجاج مختلف الألوان يتكثُر ويتعدد، مع أنه نور واحد. وبالتالي فإن التجلي الوجودي هو الذي يُكسب الممكنات الوجود، فهو تجلي أحدي كما يسميه ابن عربي.

ويتكفي ابن عربي على ثنائية الصورة والمرآة في سياقات مختلفة في تناوله للعلاقة بين الله والإنسان، وبين الله والعالم، لتقريب المعنى للأذهان، حيث يعمل على تصوير المعاني المجردة من خلال الصور الحسية، فقد اعتمد على الصورة والمرآة في خطابه الصوفي في وحدة الوجود في سياق التمثيل ابتغاء تجلية المقاصد، ورفع لبس ودفع سوء فهم ذهب إليه الكثيرون في قراءتهم لوحدة الوجود، حين اعتقدوا أن وحدة الوجود تعني أن المخلوق عين الخالق، والعالم هو الله، والله هو العالم. فالناظر في المرآة يخالف الصورة التي تظهر فيها، ولا تؤثر فيه المرآة، والصورة الظاهرة في المرآة ليست هي المرآة، وليست هي الناظر بعينه، فظهور الصورة في المرآة ليس إلا من حكم التجلي في المرآة. 46

فظهرت الممكنات في الوجود يشبهه ابن عربي بظهور الصورة في المرأة، والآية الكريمة تفسر عملية الخلق في قوله تعالى: "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" 82. فالصورة التي تظهر لنا في المرأة ليست هي عين الناظر، بحكم طبيعة المرأة فقد تكبرها أو تصغرها، كما أن تلك الصورة ليست غير صاحبها الناظر في المرأة، إذ لولا نظره في المرأة لما ظهر فيها.

فمن خلال ثنائية الصورة والمرأة يميز ابن عربي بين وحدة الوجود الصوفية عن وحدة الوجود المادية الاندماجية، حيث ترتبط وحدة الوجود الصوفية بحقيقة الخالق الحق الأزلية السرمدية اللانهائية، فالحق تعالى ليس هو الخلق، والخلق ليس هو الحق، ولا حلول للحق تعالى في الخلق، ولا امتزاج بينهما، لأن الخلق عدم.

حيث يعكس النص عند ابن عربي وحدة الوجود بحسب رؤيته الصوفية، إذ لا وجود حقيقي إلا لله، وما في الوجود إلا الله تعالى، ولا شيء سواه له الوجود الحق، وإنما اتصف العبد بالوجود لأن الله هو الذي منحه الوجود، فوجوده ليس ذاتياً، فهو وجود مجازي، حيث ظهر وجود العبد الذي كان عدماً بتجلي الوجود الحق "الله تعالى".

وهذه الرؤية لوحدة الوجود تنبثق من معراج الصوفي الروحي في مدارج التوحيد الشهودي، حيث يدرك الصوفي شهوداً وذوقاً أنه لا وجود على الحقيقة إلا للحق تعالى وأنه ليس في الوجود إلا هو تعالى، وأن الموجودات ماهي إلا تجل من تجليات الله اللامتناهية.

وبناء على نظريته يؤكد ابن عربي على أن علاقة الإنسان مع الله تُبنى على الإفتقار من الإنسان، وعلى الإستغناء من الله، كعلاقة الناظر في المرأة إلى صورته التي تظهر فيها، فالصورة لا وجود لها من دون الناظر، وافتقارها إليه صفة ملازمة لها، والناظر الذي له الوجود الحقيقي هو مستغن عن الصورة الظاهرة في المرأة. والصورتان بتعدد المرايا لكن الرائي واحد. كذلك أيضاً النور والظل. فالنور واحد تتعدد ظلاله بتعدد الأشياء التي انبسط عليها. 47

ومن خلال ثنائية النقطة والدائرة أيضاً يذهب ابن عربي إلى اعتبار أن الذات الإلهية من حيث هي إله فألوهيتها مرتبطة بالمألوه، لأن الإله يقتضي المألوه، لكن الذات الإلهية من حيث الممكن فهي غيب الغيب مطلقة وغير مرتبطة بهذا الممكن. فالدائرة مطلقة مرتبطة بالنقطة، والنقطة مطلقة ليست مرتبطة بالدائرة، ونهاية الدائرة مجاورة لبدائها، وهي تطلب النقطة لذاتها، والنقطة لا تطلبها، فصح افتقار العالم إلى الله، وغنى الله عن العالم. 48 الممكنات معدومة في ذاتها، وموجودة به تعالى، وبالتالي كان افتقارها إليه كما يذهب ابن عربي، والحق تعالى يأمر الممكن فيتكون. ويعتمد ابن عربي على التأويل للآية الكريمة "كن فيكون" بهدف التأسيس لنظريته، وإثبات عدم تعارضها مع ثوابت العقيدة.

ومهما تعددت صور المحبوبين ما أحب المحبون إلا الله تعالى، لأن كل الموجودات من تجلياته، ولذلك كان الحب الإلهي أحد مقومات ودعائم مذهب ابن عربي في وحدة الوجود.

الفناء ووحدة الوجود:-

إن الطريق الصوفي سفر روحي، وسيرورة وارتقاء وتوجه نحو المطلق، كما أنه سفر في معان يتحقق بها العارف من علاقته بالحق وبالوجود وبنفسه، عبر تجلياته في مقامات السفر الصوفي وأحواله. لذلك لا يرى الصوفي لهذا السفر من نهاية، فهو بداية متجددة دائماً، حيث تنفتح المعاني من داخل التجربة. ويصف الشبلي المعرفة بأنها: أولها الله وآخرها مالا نهاية له. 49 فالسفر عند الصوفي يقوم على التخلي بغية التحقق بمعرفة الوجود بما هو تجل

وارتبط مفهوم الفناء عند الصوفية بالحب الإلهي، ورحلة المعراج الروحي في مقامات الحب، وقد تناول ابن عربي معانيه بدلالاته ومستوياته ومراتبه التي تعتبر ارتقاء في المعراج الروحي للصوفي. ورحلة المعراج الروحي إلى الله في حقيقتها كما يشير ابن عربي هي رحلة داخل أعماق الذات، وأن معرفة الله

ليست إلا سفر وتعمق في معرفة الذات. فالله هو الذي اودع في الانسان حبه، وغرس فيه الميل إلى معرفته. 50

ويرتب ابن عربي الفناء في سبع مستويات أو طبقات: المستوى الأول يرتبط بالمظهر التعبدي السلوكي، بما ينطوي عليه من استقامة في السلوك، واجتناب للمعاصي وامتثال لأوامر الله ونواهيهِ. فالطبقة الأولى من الفناء هي أن تبتعد عن المخالفات. 51 فشرط إمكان الترقى في درجات القرب، هو البعد عن المخالفات سلوكياً وقلبياً أيضاً في الأذهان. وهذا المستوى من الفناء يتمثل فيه بالإضافة إلى انتهاء الجوارح عن المخالفة، إنهاء الضمير أيضاً عن التفكير فيها، فلا ترد على الفكر ولا تخطر بالبال، حيث تقنى في الأعمال والأقوال والقلوب والضمائر.

أما المستوى الثاني من الفناء يرى من بلغه أن الفعل لله من خلف حجب الأكوان التي هي محل ظهور الأفعال فيها. 52 أي أنه الفناء عن أفعال العباد، فلا تنسب أفعال العباد إلى العباد بل إلى قيومية الحق عليها. وينطلق ابن عربي في هذا الفهم من تأويله للآية الكريمة "أمن هو قائم على كل نفس بما كسبت" الرعد 33 " ومن وصل هذه المرتبة من الفناء يرى أن الله هو الفاعل على الحقيقة، ولا يرى فاعلاً غيره. ويتصل بوحدة الوجود هذا المفهوم عند ابن عربي باعتبار أن هذا الفناء هو اختراق لحجب الأكوان إلى الفاعل فيها، فالأكوان هي محل لظهور الأفعال فيها، وليست فاعلة بذاتها، وبالتالي كان هذا الفناء تجاوز للحجب إلى الفاعل من خلفها. فالصوفي الفاني هنا لا يرى لنفسه فعلاً ولا أثراً في الفعل، بل يرى الفعل لله، فيتحقق بفنائه عن أفعاله، وقيام الله عليها، بتجاوزه للمظاهر، ويفنى عنها ليصل إلى الظاهر فيها.

المستوى الثالث: - هو الفناء عن صفات المخلوقين وأعيان الصفات التي للعبد. فأنت من حيث صفاتك عين الحق لا صفته، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التي اتخذها الله مظهرًا أظهر نفسه فيها لنفسه، فإنه ما يراك منك إلا بصرك، وهو عين نظرك، فما رآه إلا نفسه، وأفناك بهذا عن رؤيته فناء حقيقةً شهودية. 53

وهذه مرتبة الفناء عن الصفات، ويستند الصوفية إلى تأويلهم للحديث القدسي "ما زال عبيدي يتقرب إليّ بالنوافل..". فالعارف هنا يشهد أن الحق نفسه هو عين صفاته، أي أنه هو السمع في المسموعات، والبصر في المبصرات.

أما المستوى الرابع من الفناء: فهو الفناء عن ذاتك. 54 وقد أخذ مفهومًا عند ابن عربي ينطوي على محتوى معرفي له وشائج مع نظرية وحدة الوجود. حيث يرى أن للذات أحوالاً مختلفة، وأنها متنوعة الصور في كل حال. فإذا فني الصوفي عن ذاته بمشهوده الذي هو شاهد الحق من الحق وغير الحق، ولم يغب في هذه الحال عن شهود ذاته في ذلك الشهود، لم يبلغ الفناء، أما إذا لم يشهد ذاته في هذا الشهود، فهو صاحب هذا النوع من الفناء. 55 وهذا الشهود المتحقق في الفناء يستلهم ابن عربي مضمونه من مفهوم الخلق المتجدد، والتجلي المتعدد مع الأنفاس في وحدة الوجود.

وفي المستوى الخامس من الفناء: يتحقق السالك بفنائه عن العالم بشهوده الحق، وشرط إمكان هذا الفناء أن لا يتحقق الفاني من شهوده، هل شهد الحق أم شهد ذاته، لأنه لو علم المشهود في شهوده من هو، لعلم أنه شاهد ما شاهد بعين حق، والحق لا يفنى بمشاهدة نفسه ولا العالم، فلا يفنى في هذه الحال عن العالم. 56 ففي هذا المستوى من الفناء يتحقق السالك بالفناء عن رؤية العالم بشهود الحق أو بشهود ذاته، كما فني عن ذاته بشهود الحق. أي يفقد الشعور بانيته.

أما في المستوى السادس من الفناء: فهو أن يفنى السالك عن كل ماسوى الله بالله، ويفنى في هذا الفناء عن فنائه. ويفنى السالك عن شهوده، وأنه في حال شهود الحق، إذ لا عين مشهودة في هذا الحال. 57 فهو فناء عن كل ماسوى الله بالله، وذات الفاني غير مشهودة أيضاً، فالشهود مقصور على الله تعالى، حيث يفنى السالك عن ذاته وعن العالم فلا يبقى له مشهود سوى الله، فيفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل.

و المستوى السابع من الفناء: يكون بالفناء عن صفات الحق ونسبها، وذلك بشهود ظهور العالم عن الحق لعين هذا الشخص لذات الحق ونفسه لا لأمرزائد يُعقل، ولا من كونه علة ولا يرى الكون معلولاً، وإنما يراه حقاً ظاهراً في عين مظهر بصورة استعداد ذلك المظهر في نفسه. 58 حيث يفنى السالك عن شهود الحق بصفاته، ويشهده من حيث وجوده المطلق لا من حيث صفاته وأسمائه بوصفها آثاره في الكون، ويتحقق بوحدة وجود شهودية حيث لا موجود إلا الله .

وهذه الصيغ "هو، أنا، أنت" عند الصوفي هي صيغ حجب، وفي معراج الفناء عند العارف تضحل الذات، ويستغرق العارف في شهوده، فلا يشهد مكان ولا شيء سوى الله تعالى، وتغيب الـ "هو، أنت، أنا" في بحر الفناء، لأنها عند الصوفي تعني الإثنية، بينما يطلب الصوفي الواحدة. حيث يتلاشى شهوده لعالمه المادي، ويشهد أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله، وأن "كل شيء هالك إلا وجهه"، فلا يعود الصوفي يرى في الموجودات إلا تجلّ وعلامة للحق تعالى. فالحق تعالى حاضر في كل لحظة وفي كل زمان ومكان، حيث يستولي الوجود الإلهي على كل ما عداه عند العارف. وزمان العارف المحب الفاني هو حضور دائم متصل لانقطاع فيه، ومكانه قرب دائم يتجلى فيه الحق، فلا يستشعر العارف مسافة، بل وصل دائم.

ويشير ابن الفارض إلى وحدة الوجود التي تحقق بها ذوقياً في مراحل الفناء بعد تحققه بوحدة الشهود في قوله:-

جَلَّتْ في تجليها الوجود لناظري، ففي كل مرئي أراها بروية

وأشهدتْ غيبي إذ بدتْ فوجدتني ههناك إياها بجلوة خلوتي

وطاح وجودي في شهودي وبنّتْ عن وجود شهودي ماحياً غير مُثبِت. 59

فينطق قوله بوحدة الوجود التي يكون فيها المحبوب عين المحب، وحدة تعني أن الله هو عين الوجود، وأن الموجودات ليست إلا مجال لأسمائه وصفاته. وقد توصل ابن الفارض إلى وحدة الوجود من خلال تجربته في الفناء الذوقية الشهودية، فهي وليدة الفناء وتجليات النور الإلهي على قلب العارف، وهذا التجلي الشهودي عند الصوفية يتعدد بتعدد أحوالهم ومقاماتهم، فتتكشف للقلوب أنوار المعاني، ويرتقي التجلي بالعارف المتجلي من حال إلى حال أعلى. فيه يتم التجلي الإلهي الجمالي في الأزمنة والقلوب. 60 حيث يتدرج التجلي بتدرج الأحوال، وتسمو بالعارف إلى الكلي الجمال.

وعبر عنها في شعره في انتقاله من تجربة الفرق والانفصال إلى الوحدة، حيث ينتهي المحب الفاني إلى التحقق بأنه لا وجود إلا للمحبوب الحق تعالى، وأنه عين كل موجود. فكانت وحدة الوجود عند ابن الفارض ثمرة مواجيد الذوقية، عبر عنها في شعره، بينما تجاوز ابن عربي ذلك إلى تحليل وتأصيل تجربته الوجودية الشهودية، فجمع بين الذوق والكشف والتحليل العقلي والمنطق.

إن الحب الإلهي عند الصوفي هو حب جامع لكل مظاهر الألوهية والكون، متوحد بسر النور والجمال الإلهي المطلق المنفتح على كل مظاهره في الوجود، فيشهد الصوفي الحضور الإلهي في الكون، ومن هنا تكون معرفة الصوفي معرفة ارتقائية شهودية جمالية.

ومن هنا أسس الصوفية نسفاً خاصاً لوحدة الوجود انبثق من خصوصية تجربتهم الذوقية، وعلى ضوء من المرجعية القرآنية.

وحدة الشهود ووحدة الوجود:-

في إطار الثنائيات: الله والانسان والسماء والأرض، لكن في إطار الرؤية الصوفية حيث "أحدية صمدية" لا وجود للثنائيات، فهي رؤية لحقيقة الوجود والجمال، أحدية صمدية لامتناهية التجليات، تتناغم وتتسجم فيه كل الموجودات، وهي رؤية تنبثق من شهود قلبي توحيدي للإرادة الإلهية، والوجود الإلهي الساري في تفاصيل الوجود.

ويترقى السالك في مراتب الفناء ومعارج الشهود فيتحقق بوحدة الوجود حيث لا يبقى في الوجود إلا الله تعالى، فيتحقق السالك المحب بالقرب بالفناء في محبته، فناء عن أفعاله وصفاته وذاته، وهذا عند ابن عربي المعنى لآية "كل شيء هالك إلا وجهه" القصص 88. "فكمال الفناء لا يكون إلا بالفناء عن وجود ماسوى الله، فلا يبقى إلا الله بوصفه الوجود الحق وحده، وتحقق السالك بهذا المعنى للفناء هو تحقق بالتوحيد الحقيقي بشهود القلب.

فالتوحيد الجاري على لسان العبد عند الصوفية لا يتحقق بمعناه إلا إذا فني العبد عن وجوده المجازي الهالك الذي أشارت إليه الآية الكريمة، وأيضا تحقق فيه معنى الحديث القدسي "فإذا أحببتك كنت سمعه وبصره ويده"، حيث يفنى المحب عن وجوده حتى لا يبقى إلا الوجود الحق، الذي هو عين حقيقة كل موجود، فيتحقق السالك بالتوحيد الشهودي.

فالسالك في مقامات المعراج الصوفي يمر بمستويات الفناء التي يتحقق في كل منها بتوحيد للحق بشهود القلب، بدءاً من الفناء عن إرادة السوي، ثم الفناء عن شهود السوي، وصولاً إلى الفناء عن وجود السوي، فيتحقق بوحدة الحقيقة الوجودية، فلا يرى لغير الله وجوداً، وأنه حقيقة كل موجود. وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:

فما ثمَّ إلا الله لاشيء غيره\أوما ثمَّ إلا وحدة الوحدات. 61

يتحقق السالك المحب بالتوحيد بمعناه القلبي، ومن خلال التجلي الشهودي. وهو ما ينكشف للقلوب من انوار الغيوب. 62 وبالتجلي الشهودي يتحقق الفناء، كما يتحقق بوحدة الوجود، حيث يشهد العارف الأحدية في كل الأسماء، ويشهده في كل شيء، ويتحقق بأنه مافي الوجود إلا الله، حيث يفنى في توحيد الحق وتفنى ذاته ويبقى الواحد الحق وحده بفناء السالك بكليته، ويشير ابن عربي بأن: فناؤك في عينه هو التوحيد الحقيقي الذي لا يتحقق إلا بفناء العبد بكليته في الله. 63 فيرى الصوفي في الموجودات حضور التجليات الإلهية، كما يرى فيها كوناً جمالياً يسموه إلى المطلق الكلي الجمال.

وهنا يتجلى مدى عمق الصلة بين الفناء والشهود القلبي ووحدة الوجود، فوحدة الوجود تجربة روحية شهودية تتحقق من خلال الفناء، حيث يكون المحب عين المحبوب، ويتحقق المحب بوحده مع الحق التي يتحقق فيها بشهود القلب معنى ظهور الله بأسمائه وصفاته في العبد الذي هو مجلى الحق. ويعبر ابن عربي عن هذا المعنى بقوله:-

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن\أفما ثمَّ موصول وما ثمَّ بئس. 64

وهذا المستوى من الفناء لا يعني أن وجودنا ووجود الأشياء يُمحي، وإنما يُمحي جهلنا بحقيقة ذاتنا عند التحقق بشهود الحقيقة المطلقة، ومعرفة لنا لهويتنا الأزلية مع الواحد الحق. كما أن ذلك لا يعني فناء وجودنا ووجود الأشياء من حولنا، إنما السالك الفاني يصل إلى معرفة نفسه في جوهرها الإلهي، أي يدرك حقيقة ذاته، وحقيقة أنه لا موجود على الحقيقة إلا الواحد الحق، وأنتك لا توجد باعتبارك "أنا"، ولا تضمحل باعتبارك "هو". فوحدة الوجود هنا هي تجربة ذوقية روحية، ثم يأتي النظر العقلي لتحليلها.

والفناء عند ابن عربي ليس فقط محوا لصفات العبد، بل يحمل أيضاً رمزية محصور المحدثات في كل أن محواً مستمراً وبقائها بالواحد الحق، فهو ينطوي على معنى الخلق، أي سلسلة التجليات الإلهية التي تعتبر حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء أخرى. وهنا يأتي المعنى الصوفي

للفناء والبقاء، ففناء صورة هوعين الفناء، وتجلي صورة أخرى هوعين البقاء، وهنا يتجلى مفهوم الفناء الذي تظهر فيه وحدة الوجود بمعناها وبعدها الروحي الشهودي.

فشهود الحقيقة المطلقة عين كل موجود، أو عين كل مجلى الوجود. والعارف يرى ذاتاً واحدة لا ذاتين، ويجعل الاختلاف بالنسب والوجود والعين واحدة في الوجود والنسب عدمية فيها وفيها وقع الاختلاف. 65

فالوجود واحد في عينه، وما ثم إلا الحق تعالى وحده، أما النسب والإضافات أي الكثرة في الوجود ماهي إلا تجليات للموجود الواحد، ووحدة الوجود تتأسس على فكرة جوهرية وهي أن الوجود قضية واحدة هي وجود الحق وحده. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه. 66 وما الفناء إلا محو للنفس وإثبات الوجود والأمركله الله. وشهود للوجود الواحد الحق المطلق، الذي هوعين حقيقة كل موجود من حيث وجوده، لا من حيث شئئيته. 67

ويمكن القول أن دعامة وحدة الوجود هو اعتبار الخلق تجلياً إلهياً، به يفسر تعدد المراتب الوجودية مع أن عين الوجود واحدة، ومن خلال التجلي يصل ابن عربي بين الله والعالم، ويعتبر العالم مرتبة من مراتب التجلي الإلهي الدائم، بعيداً عن فكرة الفيض التي تحدث بها الفلاسفة. ومن خلال التجلي يرى ابن عربي أن الله الخالق ليس إلهاً مفارقاً متعال، وأن العالم ليس منفصلاً عنه، ذلك أن الله متعال من جهة ذاته، ومحايث من جهة أسمائه. لذلك فالتجلي جانبان، جانب وجودي عام هو التجلي الوجودي، وجانب عرفاني خاص هو التجلي الشهودي. وبالتالي يفي ابن عربي أي مماهة بين الله والإنسان، كما يفي أي تصور للحلول والامتزاج بينهما فيقول: "إني وإن كنت من تجليك وعلى صورتك، فما أنت أنا، ولا أنا أنت". 68

ويذهب ابن عربي الى أن السالكين إلى الحق تعالى كان استغراقهم في الثنائيات في العالم سبباً في عدم إدراكهم للوحدة في بدايات الطريق، فلما وصلوا بقلوبهم أدركوا أنه ليس في الأكوان إلا وجود واحد هو للحق تعالى. وجود واحد مستمر، وشهود ثابت مستقر. 69 ومن خلال ثنائية النقطة والدائرة يشير إلى فكرة الخلق المستمر الجديد، وهي أحد أسس وحدة الوجود، وعبر صورة الدائرة حيث تتجاوز نهايتها مع بدايتها ويذهب إلى أن: كل جزء من العالم يمكن أن يكون سبباً في وجود عالم آخر إلى ما لا يتناهي، فمحيط الدائرة نقط متجاوزة، وكل نقطة يمكن أن يُكوّن عنها محيط حكمه المحيط الأول إلى ما لا نهاية. 70

وهذه صورة للوجود تعكس ظهور الكثرة عن الواحد، أي التجليات الكثيرة للوجود الحق الواحد، ويبطل ابن عربي قول الفلاسفة الفيضيين في أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، ويعكس كذلك تصوره لوحدة الوجود، والخلق المتجدد والمستمر، والإرادة الإلهية للإيجاد "كن فيكون" التي يمثلها ابن عربي بالخط الخارج من النقطة الواحدة من المحيط الذي يعتبره هو عين دائرة الممكنات، ويرى بأنها هي ما يحدث لكل موجود من خالقه. والفصل الظاهر في الوجود كما يراه ابن عربي من خلال رؤيته الصوفية الذوقية ليس إلا حجاباً لوصل خفي ساري تسنده ذات تسري في كل الاعيان. فالحق مع الكون في حال وصل دائم. 71 والوصل يقوم على الفصل لكنه بوصفه وصلاً محجوباً، فهذا الوصل يقوم على التعالق الخفي في الوجود، فأصل الوجود يرجع إلى الحب كما يذهب الصوفية، حب الخروج من الكنزية بحسب التأويل الصوفي للحديث القدسي "كنت كنزاً مخفياً.. كما أن هذا الوجود يقوم على التجلي والذي لا يعني التكرار وإنما التجدد والتبدل وصور للتجليات لانهاية لها، فالوجود سلسلة تجليات تجعله في تجدد دائم.

ويؤول ابن عربي الآية الكريمة "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه\الإسراء\23" والآية "ياأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله\فاطر\15" في إطار نظرية وحدة الوجود ويرى أنه لم يُذكر افتقار المخلوق لغير الله، ولا قضى أن يُعبد غير الله تعالى، فلا بد أن يكون هوعين ما يُفتقر إليه، وعين ما يُعبد، أي أنه عين كل شيء. فالعالم ما هوعين الحق، وإنما هو ما ظهر في الوجود الحق، فالله تعالى هوعين كل شيء. 72

وقد كان من نتائج هذا التأويل للنصوص الدينية عند ابن عربي في وحدة الوجود، قوله والصوفية بوحدة المعبود، فالحق تعالى كما يروونه بروحهم الصوفية لاصورة تحصره، لأنه المعبود على الحقيقة، والمحبوب على الحقيقة في كل ما يُحب، فكل موجود هو مجلى للحق تعالى. فالمعبود هو الوجود الحق الذي به تقوم كل صورة من صور الموجودات، وتنطق بألوهيته، وبالتالي يذهب ابن عربي إلى أنه مهما عبد الناس من ضروب المعبودات، فإنهم لا يعبدون سوى الحق تعالى، ولذلك فسرقوله تعالى "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه\الإسراء\ 23" أي انكم لا تعبدون إلا الله تعالى مهما تكن صور معبوداتكم. 73 ويتفق هذا التأويل مع نظرية وحدة الوجود، فالحق تعالى متجل في كل الصور، والعباد لم يعبدوا الصور من حيث طبيعتها الذاتية، وإنما عبدوها لاعتقادهم فيها الألوهية.

إن وحدة الوجود في منظورها الصوفي تتأسس على الفناء بشهود الوجود المطلق الذي هو عين حقيقة كل وجود، فالوحدة الوجودية حالة شعورية تتحقق للعارف كثمرة في معارجه الصوفي في حال فئانه، حيث يفنى عن شهود أفعاله ليشهد الفعل من المحبوب والموجود الحقيقي، ويفنى عن وجود كل ما سواه، ويستيقن أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله، يفنى بكليته في محبوبه، وهنا تكون وحدة الشهود مرحلة تسبق وحدة الوجود وتفرض إليها.

ووحدة الوجود عند ابن عربي هي وحدة روحية لامادية. الله هو عين الوجود. 74 وهو تعالى عين كل موجود من حيث حقيقة وجوده لا شبيئته، فوحدة الوجود هي امتداد لوحدة الشهود، ووحدة الشهود هي شرط وأساس لوحدة الوجود، يقول ابن عربي في هذا المعنى: "فامتد وجودي بشهودي". 75

إن وحدة الشهود ووحدة الوجود مستويان من مستويات التجربة الصوفية الروحية، ذلك أن وحدة الوجود تطور لحالة وحدة الشهود، ويمتد منها من "لا شعور إلا بالله، ولا شهود إلا الله، وصولاً إلى لا موجود على الحقيقة إلا الله. إذ أنهما تجربة ذوقية روحية، ووحدة الوجود هنا تقوم على دعائم الذوق الصوفي، أما التنظير لهما والاستدلال عليهما فمرحلة تالية لهما.

وينفي ابن عربي أي اتحاد أوتماه مع الذات الإلهية، كما أن وحدة الوجود عند الصوفية لاتعني أن الله هو عين كل موجود بشيئته، وإنما معناها أن الله هو الوجود الحق، وأنه حقيقة كل موجود، فما ثمة إلا وجود واحد هو الوجود الحق، وأن كل مافي العالم من موجودات ليس إلا مجالي لوجوده، يقول ابن عربي: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها". 76 وهذا لا يعني أن الله هو عين الأشياء بشيئتها، وإنما يعني أن الحق من حيث وجوده عين حقيقة كل موجود، وأن كل موجود مفتقر إلى وجوده لكي يوجد، ومن كان وجوده بغيره فهو عدم.

فالواحد الحق ليس الخلق، والخلق ليس الحق، ولا حلول للحق في الخلق، ولا امتزاج بين الطبيعتين الحق والخلق، فالخلق عدم، والله هو الحق السرمدى، فلا موجود على الحقيقة إلا الله. ويستدل ابن عربي في نفيه للتصور المادي الاندماجي في نظريته في وحدة الوجود، من خلال مقارنته للدليل النقلى والعقلي وتوظيفهما في ثنائية الصورة والمرأة. فالعالم ليس هو عين الحق، ولو كان عين الحق ماصح كونه بديعاً، كما تحدث صورة المرئي في المرأة، ينظر الناظر فيها لكنه لاتعمل له في أسبابها، لكن بمجرد النظر في المرأة ظهرت الصورة. 77 فهنا يشير ابن عربي إلى النص القرآني الذي يعبر عن عملية الخلق بالابداع "بديع السموات والأرض\البقرة، 117" فالحق تعالى مبدع السموات والأرض، ومن خلال الدليل العقلي ينفي ابن عربي أن يكون العالم عين الحق، إذ أنه لو كان عين الحق ما أطلق عليه صفة البديع.

كما ينفي أيضاً التكرار، فالتجلي الذي يقوم عليه الوجود لا يقوم على التكرار، وإنما على التطور والارتقاء. فصور التجلي مالها نهاية تقف عندها. 78 وبناء على هذا التصور فالوجود سلسلة تجليات تجعله في تجدد دائم، يشهد في كل لحظة اختفاء وإيجاد، فناء وبقاء، موت وولادة، انمحاء وظهور، فلكل لحظة فناء لحظة إيجاد وتجدد وظهور.

ولأن التجدد غير منقطع في الوجود، فإن فهم الوجود لا يتحقق إلا بتأويله بما هو تجلي، وهكذا كان التحقق بمعرفة الوجود في تجده وتجلياته بغية العارفين في رحلة التجلي والتخلي، والبقاء والبقاء، حيث تتعدد درجات التجلي بتعدد المقامات والأحوال، وتدرج العارفين فيها. فالوجود كتاب يقرأه العارف في سفره الروحي وفي أحواله وما يتولد عنها من معانٍ فكل موجود هو كلمة من كلمات الله، لأنه المظهر الخارجي لكلمة التكوين "كن". 79.

ومن هنا يربط ابن عربي بين كتاب الوجود والقرآن. فلا فرق بين المصحف الكبير الذي هو الوجود، والقرآن إلا في نوع الحروف، فحروف الوجود تتلى حالاً، وحروف القرآن تتلى قولاً، ولا انقطاع في العلاقة بينهما. 80 ويرى السفر في معاني القرآن الكريم رحلة تجليات للمعنى في قلب العارف، ويسميتها "تلاوة الحال"، فيكون العارف في ارتقاء دائم، لأن هذه الأحوال مرتبطة بحروف الوجود أي الموجودات بوصفها تجليات دائمة. ومن هنا يرسخ ابن عربي الحمولة الوجودية للنص القرآني، ويجعل من قراءة القرآن والسفر في معانيه، هي عينها قراءة في الوجود. وبالتالي فالتجدد في الوجود مستمر عبر التجليات، كذلك المعنى في القرآن متجدد لانهاية له.

وهذه الرؤية الصوفية لحضور التجليات الإلهية وللجمال والوجود، يتجلى فيها البعد التوحيدي، لأن وحدانية الحق تعالى هي الغاية من خلق الوجود. كما أن هذه الرؤية الصوفية تجعل من العلاقة الجمالية نابعة من كونها شهودية ذوقية، وروحية مادية وفكرية، فالجمال في الموجودات يأخذنا إلى الكلي المطلق الجمال، وإلى إدراك تجلياته في الكون عبر عقيدة توحيدية، وشهود قلبي توحيد ذوقي، فلا موجود على الحقيقة إلا الله، ولا يشهد الصوفي سواه في كل شيء.

كما تجعلنا هذه الرؤية الصوفية نرى في التعدد والتنوع تناغماً جمالياً، حيث تندمج المتعددات في كلي واحد يفيض جماله الكلي على الكون، وهذا الإرتقاء والوصول من المحسوس الجزئي إلى الكلي المطلق عبر التوحيد القلبي، يسمو بالقلب في مقامات التجلي الشهودي القلبي إلى الكلي الجمال الذي لا يصدر عنه إلا كل ما هو جميل، وكمال الصفات الجمالية التي تدل عليها أسماؤه الحسنى ينبثق من الواحد الأحد المطلق القدرة والجمال.

ومن هنا يتجلى الخطأ الشائع عند بعض الباحثين من أن مذهب وحدة الوجود هو مذهب مادي والحادي، وأن القول بوحدة الوجود يتفق مع المذهب المادي المتأسس على فكرة أن مرجع كل شيء إلى المادة.

إن وحدة الوجود في المنظور الصوفي ليست مادية، والحقيقة الوجودية ليست هذا العالم المادي الظاهر لحواسنا، وإنما هي وحدة وجود روحية تتأسس على فكرة جوهرية هي وجود حقيقة عليا هو الحق الظاهر في صور الموجودات، والتي يعتبر وجودها ليس بذاتها، وإنما وجودها بالله تعالى.

الخلاصة:-

-إن قراءة وحدة الوجود الصوفية الإسلامية في ضوء المفاهيم الغربية لوحدة الوجود لايفضي إلى قراءة موضوعية ولاإلى نتائج حقيقية، وإنما ينبغي قراءتها في إطارالتجربة الصوفية، وخصوصية الفكرالصوفي.ذلك أن نتاج المتصوفة ليس فقط نتاج مواجيد وأذواق بل أنه ثمارعقول مفكرة أبدعتها.

-إن وحدة الوجود بمفهومها الصوفي بتعدد روافده وتشعب مسائله، إلا أن الفكرالصوفي يبقى له جوهرمشترك،وهوأنه قد خرج من مشكاة واحدة، وأن السابق مهّد للاحق الذي أضاف وطور حتى نضجت التجربة واكتمل ببيان النظرية.

-أن القول بوحدة الوجود ليس دخيلاً على الفكرالصوفي الإسلامي، بل أنه ضارب بجذوره في التصوف الإسلامي، والتجربة الصوفية واحدة في جوهرها، فهي تجربة الحب الإلهي الموصلة إلى الفناء الذي يفضي إلى وحدة الوجود.

-أن الرؤية الصوفية للوجود تنطوي على البعد التوحيدي الذي تتضمنه الشهادة"لاإله إلا الله"، وتعني عند الصوفية"لا موجود على الحقيقة إلا الله"، وأن الموجودات تأخذنا إلى الموجود على الحقيقة، وإدراك تجلياته عبرحالة توحيدية، حيث ندرك أحدية الحق تعالى وراء الموجودات وكل المتعدد والمتنوع.

مما تقدم عرضه يتجلى التصوف كتجربة إنسانية كونية، تأخذنا إلى التأمل في الكون الجمالي، وتجاوزالعابرفي الحياة لتتعرف على كينونتنا وقيمتنا الجوهرية في الوجود، بقلب منفتح على جمالية وحكمة الخالق وتجلياته التي تجعلنا نوحده الله تعالى حباً وشهوداً، وتجعلنا نراه في كل مفردات الوجود.

قائمة المصادر والمراجع:-

- القرآن الكريم، دار الفجر الإسلامي، ط4، دمشق، 2013 م
- 1- ولترستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة: امام عبدالفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص258
 - 2- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت، ترجمة، حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 2012م، ص143
 - 3- ولترستيس، تاريخ الفلسفة، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الكلمة للنشر، القاهرة 2008م، ص231
 - 4- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ج5، ط1، 1998م، ص289
 - 5- ابن عربي، كتاب المسائل "ضمن رسائل ابن عربي"، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1997م، ص40
 - 6- احمد شلبي، اديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2000م، ص212
 - 7- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، 2016م، ص126
 - 8- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص189
 - 9- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص221
 - 10- محمد الادريسي، معجم مصطلحات التصوف، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان، 2002م، ص164
 - 11- محمد الادريسي، معجم مصطلحات التصوف، ص173
 - 12- الفيروز ابادي، قاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، ج2، ص298
 - 13- السهروردي، في الحكمة الإلهية، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت، ص113
 - 14- السهروردي، مقامات الصوفية، دار المشرق، بيروت، 1993م، ص231
 - 15- الاصبهاني، حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1967م، ص241
 - 16- الحلاج، الطواسين واخبار الحلاج، مكتبة الجندي، القاهرة، 1970م، ص53
 - 17- الحلاج، الطواسين واخبار الحلاج، ص75
 - 18- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الفكر العربي، القاهرة، ج4، 1998م، ص194
 - 19- الغزالي، مشكاة الانوار، عالم الكتب، بيروت، 1986م، ط1، ص176
 - 20- الغزالي، مشكاة الانوار، ص135
 - 21- الغزالي، مشكاة الانوار، ص136
 - 22- الغزالي، مشكاة الانوار، ص137
 - 23- الغزالي، المقصد الاسنى، دار المشرق، بيروت، 1961م، ص148
 - 24- الغزالي، مشكاة الانوار، ص158
 - 25- الغزالي، مشكاة الانوار، ص231
 - 26- الغزالي، مشكاة الانوار، ص233
 - 27- الغزالي، مشكاة الانوار، ص237
 - 28- الغزالي، مشكاة الانوار، ص242
 - 29- الغزالي، الأجوبة الغزالية في المسائل الاخروية "ضمن مجموعة رسائل الغزالي الغزالي"، المكتبة العلمية، بيروت، 1968م، ص171
 - 30- الغزالي، احياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج4، د.ت، ص28
 - 31- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص351
 - 32- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص352
 - 33- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص265

- 34-شمس الدين السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان الاحاديث المشتهرة، دار الادب العربي، القاهرة، 1375 هـ، ص326
- 35-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص271
- 36-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص278
- 37-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص283
- 38-ابن عربي،فصوص الحكم،دارالكتاب العربي،بيروت،ج2، ط2، 1980م، ص306
- 39-الفيروز ابادي،قاموس المحيط،ص321
- 40-محمد الادريسي،معجم مصطلحات التصوف،ص231
- 41-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج4،ص287
- 42-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص314
- 43-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص334
- 44-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص345
- 45-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص355
- 46-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص367
- 47-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص368
- 48-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص387
- 49-القشيري،الرسالة القشيرية،ج2،ص403
- 50-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص390
- 51-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص392
- 52-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص394
- 53-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص396
- 54-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص397
- 55-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص398
- 56-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص398
- 57-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص399
- 58-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج4،ص405
- 59-ابن الفارض،الديوان،دارصادر للطباعة والنشر،بيروت،2011م،ص116
- 60-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص423
- 61-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص465
- 62-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص471
- 63-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص476
- 64-ابن عربي،فصوص الحكم،ج2،ص342
- 65-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص482
- 66-ابن عربي،فصوص الحكم،ج2،ص356
- 67-ابن عربي،فصوص الحكم،ج2،ص362
- 68-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص485
- 69-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص487
- 70-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص489
- 71-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص492
- 72-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص494

- 73- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص496
74- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص498
75- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص503
76- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص512
77- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص528
78- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص530
79- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص532
80- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص534