مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية
مجلد 41 – عدد 1 (2025): 157-168

Damascus University Journal of arts and humanities sciences Vol 41-No.1 (2025): 157-168

إشكال الاتحاد الصوفي في فلسفة ابن طفيل ووحدة الموقف الفكري مع ابن سينا والغزالي

رائده نهار الدالي[1]*

1-دكتورة، قسم الفلسفة، اختصاص: الفلسفة العربية الإسلامية، كلية الآداب، جامعة دمشق.

*-raeda.aldali@damascusuniversity.edu.sy

الملخص:

يعدّ إشكال الاتحاد الصوفي من أبرز الإشكالات التي كانت ولازالت موضع النقاش والتحليل والتفسير في الفكر العربي الإسلامي وذلك لارتباطه الوثيق بمبحث التوحيد الذي يعدّ الأصل الأصيل في المباحث العقائدية، ولأن التاريخ الفلسفي الذي كتبه الغرب قدّم لنا أبرز أعلام الفكر الفلسفي العربي والإسلامي وهما ابن سينا والغزالي كخصمين متعارضين، ينطلق هذا البحث محاولاً فضّ النزاع الفكري في إشكال الاتحاد الصوفي من خلال إشارتين تركهما ابن طفيل في تمهيده لقصة حيّ ابن يقظان، إحداها إلى ابن سينا، والأخرى إلى الغزالي. وجاء البحث في ثلاثة مطالب وهي كالآتي:

المطلب الاول: مقامات العارفين عند ان سينا ويتضمن: أولاً: ابن سينا والحكمة المشرقية. ثانياً: المقامات الثلاثة الأخيرة من مقامات العارفين ويتضمن: 1 مقام الفناء.2 مقام الفناء عن الفناء. 3 مقام البقاء بعد الفناء.

المطلب الثاني: مقامات العارفين عند الغزالي ويتضمن: أولاً: الغزالي ومشكاة الأنوار. ثانيا: مراتب المحجوبين عن الأوار. ثالثاً: المرتبة الأولى من جهة الحق. رابعاً: أقسام الواصلين إلى المرتبة العليا ومقاماتهم.1 مقام الفناء.2 مقام الفناء عن الفناء.3 مقام البقاء بعد الفناء.

المطلب الثالث: مقامات العارفين عند ابن طفيل ويتضمن: أولاً: مقام الفناء. ثانياً: مقام الفناء عن الفناء. 3 مقام البقاء بعد الفناء.

الكلمات مفتاحية: الاتحاد الصوفي، مقامات العارفين، الفناء، مقام البقاء.

تاريخ الإيداع:2024/03/14
تاريخ القبول:2024/07/07

حقوق النشر: جامعة دمشق – سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

The problem of Sufi union in the philosophy of Ibn Tufayl And the unity of the intellectual position with Ibn Sina and Al-Ghazali

Raeda Nahar Al-Dali[1*]

1-Department of Philosophy، Damascus university.

*-raeda.aldali@damascusuniversity.edu.sy

Abstract:

The problem of the Sufi union is considered one of the most prominent problems that were and still are the subject of discussion, analysis and interpretation in Arab-Islamic thought, because of its close connection to the study of monotheism, which is considered the original basis in doctrinal investigations, and because the philosophical history written by the West presented to us the most prominent figures of Arab and Islamic philosophical thought, namely Ibn Sina and Al-Ghazali. As two opposing opponents, this research sets out to try to resolve the intellectual dispute in the problem of Sufi union through two references left by Ibn Tufayl in his introduction to the story of Hayy Ibn Yaqzan, one to Ibn Sina, and the other to Al-Ghazali, research came up with three demands, which are as follows: The first requirement: The stations of the knowers according to Avicenna. It includes: First: Ibn Sina and the Eastern wisdom. Second: The last three stations of the knowers include:

1 The station of annihilation.

2 The station of annihilation about annihilation.

3 The place of survival after annihilation. The second topic: The stations of the knowers according to Al-Ghazali. It includes: First: Al-Ghazali and the niche of lights. Second: The ranks of those who are excluded from the world. Third: The first rank in terms of truth. Fourth: The categories of those who reach the highest rank and their stations.

1 The position of annihilation.

2 The position of annihilation from annihilation.

3 The position of survival after annihilation. The third topic: The stations of the knowers according to Ibn Tufayl. It includes: First: The station of annihilation. Second: The position of annihilation from annihilation.

4 The place of survival after annihilation.

Keywords: Sufi Union, The Stations of The Knowers, Annihilation, The Place of Survival.

Received: 14/03/2024
Accepted: 07/07/2024

Copyright: Damascus University- Syria, The authors retain the copyright under a CC BY- NC-SA

المقدمة:

عالج ابن طفيل في قصـــته حي ابن يقظان* فكرة الاتحاد الصـــوفي، في محاولةٍ منه لتأكيد خطأ من نَســـب إلى الصـــوفية قولهم بالاتحاد، والذي مؤداه نفي الاثنينية بين العبد والربّ، متبنياً النهج الســـينوي في إبطال هذا الرأي، وذلك في تصـــريحه أنّه ســـيبثُ للسـائلِ مِن أسـرارِ الحكمة المشـرقيّة التي ألّفها ابن سـينا، متجهاً بهذا النهج لإثباتِ حال البقاء بعد حال الفناء، متخذاً من المقامات الثلاثة الأخيرة من مقامات العارفين التي نبّه إليها ابن ســـينا أصـــلاً يبني عليه إثباته، مدعّماً دعواه بالمحجوبين عن الأنوار عند الغزالي، وذلك بإشـارةٍ منه إلى ما جاء في آخر كتاب مشـكاة الأنوار للغزالي، ويبدو واضـحاً تتبع ابن طفيل لموقف الغزالي الفكري والفلسفي، خاصّـة وأنّ كتاب مشكاة الأنوار للغزالي كُتب بعد كتابه المنقذ من الضـلال، وفي المشكاة قدم الغزالي اعتذاره عن موقفه السلبي من الفلسفة والتصـوف، (الغزالي، أ، 1934، من 120 إلى 135). إضـافة إلى دفاع الغزالي عن الصـوفية مما نُسب إليهم بقوله: "العارفين، صـار لهم العروج إلى سماء الحقيقة ذوقاً وحالاً فانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضـة فلم يبقى عندهم إلا الله. فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضـهم"ليس في الجبة غير الله" وكلام العشـاق في حال السكر يطوى ولا يحكى، فلما خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضـه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشـــبه الاتحاد"(الغزالي، ب،1964، 59)*.وفي هذا المقام لابد من الإشـــارة إلى أنّ أحمد أمين هو من أطلق اســـم حيّ ابن يقظان على القصة التي وضعها شيخ الإشراق السهروردي (أمين، 1974، 131) في حين أن عنوان القصّة هو الغربة الغربية. وقد ذهب يوســـف زيدان إلى أنّ قصـــة الســـهروردي هي إعادة لقصـــة ابن ســـينا": (زيدان، 1998، 110، 111). ومن وجهة نظري أن السهروردي استكمل قصـة ابن سينا حيّ ابن يقظان على النهج السينوي في القسم الرابع من الاشارات والتنبيهات التي وصـف بها مقامات العارفين، وهي قصـة سلامان وأبسال.

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج التحليلي المقارن، والمنهج الوصفي التاريخي.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى إثبات وحدة الموقف الفكري لفلاسـفة الإسـلام من الفناء الصـوفي، وذلك من خلال إثباتهم لمقام البقاء. وبالتالي نفي وحدة الوجود، والقول بالتوحيد.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث كونه يسلط الضـوء على إشكال شـغل الفكر الفلسـفي والعرفاني عند فلاسـفة المشـرق والمغرب من منظور جديد ورؤية جديدة تخالف الرؤية الاستشراقية التي سادت في الأوساط الفكرية الفلسفية.

السؤال الإشكالي:

من خلال ما تقدم، يحاول هذا البحث الإجابة على ســـؤال: كيف نفى ابن طفيل مقام الفناء المؤدي إلى القول بالاتحاد؟ ومن ثمّ كيف وحّد ابن طفيل الموقف الفكري الفلسفي الاسلامي في هذا الإشكال؟

ابن سينا والحكمة المشرقية:

الحكمة المشـرقيّة هو عنوان لكتابُ صـرّح ابن سـينا بوجوده، وكان يُحيل عليه في باقي مؤلفاته، إلّا أنّ هذا الكتاب لم يُعثر عليه، وبالتالي بقيّ وصـف ابن سـينا بأنّه مشـائيّ نسـبة لأرسـطو، إلا أنّ ابن طفيل قد ترك لنا إشـارة تفيد بأنّ ابن سـينا قد ترك عبارات للباحثين عن الحكمة ترشدهم على الحكمة المشرقية التي قصـدها، فقال ابن طفيل: "إنّ ابن سينا جرى على مذهب أرسطو في كتاب الشفاء*، لكنّه قد صرّح بأن الحقّ عنده غير ذلك، وأنه قد ألّف الكتاب على مذهب المشائيين، وأن في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو"(ابن طفيل، 1995، 62). وبهذه العبارة يرشـدنا ابن طفيل إلى سرّ هذا الكتاب، وسرّ كتب أرسطو أيضـاً بقوله:"إذا أخذ بكتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره، ولم يتفطن لسرّه وباطنه، لم يوصـل به إلى الكمال بحسـب ما نبّه عليه الشـيخ أبو علي في كتاب الشـفاء(ابن طفيل، 1995، 62). وهذا النصّ قول صـريح بتبني ابن طفيل للمنهج السـينوي في حكمته المشـرقيّة، والذي هو الأسرار المبثوثة في كتاب الشفاء، حيث ذهب ابن سينا إلى انّ "من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب" ويقصـد الحكمة المشرقية.(ابن سينا، ب، 1405هـ، 10). كما أكد ابن سينا على هذا المعنى: أمّا العامة من مزاولي هذا الشـأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم". (ابن سينا، ج، 1405هـ، 4). مضافاً إليها ما صرّح به ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات في القسم الرابع منه، والذي يحمل عنوان التصوف، وهو ما نبّه إليه ابن طفيل في معالجة إشكال الاتحاد الصوفي.

المقامات الثلاثة الأخيرة من مقامات العارفين عند ابن سينا:

مقامات العارفين الثلاثة هي المرتبة الثالثة التي يصـل إليها العارف، إذ تشكل هذه المرتبة المقام الاخير الذي يصـل إليه العارف، بعد اجتيازه لمرتبتين كلّ مرتبة منها تحتوي على ثلاث مراتب، ليكون مجموع المقامات تسـعة، وبحثنا ينصّـب على المرتبة الأخيرة التي اختارها ابن طفيل كدليل على عدم التعارض بين ابن سينا والغزالي، وهذا المقام هو ما عُرف بمقام الصـدق تصـديقاً لقوله تعالى:" في مقعد صـدق عند مليك مقتدر"(سـورة القمر، الآية: 55). وذلك باثبات مقام البقاء بعد الفناء، وإبطال القول بالاتحاد مع الذات الالهية، متخذاً من البحث النظري، ومن ثم الذوق والكشـف الصـوفي طريقاً للوصـول. وهو تجلي صـفاته تعالى على قلب عبده، وهي صـفات الجمال وصـفات الجلال، أما تجلي الجمال كما وصـفه ابن سوار "أراه بأوصـاف الجمال جميعها بغير اعتقاد في الحلول المبعّد"(أبو عمشة، 6،2024). وأمّا الجلال "كذلك أوصاف الجلال مظاهر أشاهده فيها بغير ترددِ"(أبو عمشة، 9،2024).

1 مقام الفناء:

يمثل المقام الاول في سلوك العارف ومجاهدته المقام الأدنى الذي ينطلق منه للوصول، كما أشار: "ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما، عَنت له خلسـات من اطلاع نور الحقّ عليه، لذيذةٌ كأنها بروقٌ تومض إليه، ثم تَخمد عنه...ويكتنفهُ وجدان، وجد إليه، ووجد عليه... ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشـاه في غير الإرتياض فكلما لمح شـيئاً عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر من أمره أمراً، فغشيه غاشٍ يكاد يرى الحقّ في كل شيء. ولعله إلى هذا الحد تَستعلي عليه غواشيه ويزولُ هو عن سكينتهِ، فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره. فإذا طالت عليه الرياضـة لم تستفزه غاشـية، وهدى للتلبيس فيه. (ابن سـينا،أ، 88،87،86،1993) في هذه المرتبة يجاهد العارف نفسـه لكي يصـل إلى حد يمكنه فيه أن يصـل إلى رؤية الحقّ في كلّ شـيء لكن من غير مجاهدة، لكنه لم يصل بعد إلى السكينة.

2 مقام الفناء عن الفناء:

في هذا المقام ينتقل العارف طالباً السكينة " ثم تبلغُ فيه الرياضة مبلغاً ينقلبُ له وقته سَكينة، فيصير المخطوف مألوف، والوميض شهاباً بيناً، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته، إلى هذا الحد يظهر عليه ما به، فاذا تغلغل في هذه المعارفة، قلّ ظهوره عليه فكان هو–وهو غائب– حاضراً، وهو ضاعن مقيما. ولعلّه إلى هذا الحد إنما تَتيسر له هذه المعارفة أحياناً، ثم يتدرج لتكون له متى شاء. ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف أمره إلى مشيئة، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره، وإنة لم تكن ملاحظته للاعتبار، فيسنح له تعريج عن عالم الزور، إلى عالم الحق مستقر به، ويحتف حوله الغافلون"(ابن سينا، أ، 1993، 88،89،90). إنّ هذه المرتبة تتطلب من السالك قطع العلائق المادية والحسيّة وهي عالم الدنيا، والاتجاه إلى الحقّ بانصراف النفس بكليتها إليه، وعدم رؤية الغير والسوى.

3 مقام البقاء بعد الفناء:

هذا المقام الثالث من جهتنا هو الأول، لا من جهة الحقّ، ويتضمن ثلاث حالات يمرّ بها السالك لبلوغ التوحيد، أو ما يسمى بالوصول، فاذا عبر الرياضة إلى النيّل، صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شَطر الحقّ، ودُرت عليه اللذّات العلى، وفرح بنفسه لما به من أثر الحقّ، وكان له نظرٌ إلى الحقّ ونظرٌ إلى نفسه، وكان بعد متردداً"(ابن سينا، أ، 1993، 90). أعتقد أنّه في هذا الحال إذا ما حَسم العارف تردده بالنظر إلى نفسه لقال كما قال بعض الصوفية "أنا الحقّ" او سبحاني ما أعظم شاني" أو ليس في الجبّة إلا الله"، وهذا مقام الفناء المؤدي إلى القول بالاتحاد، إلا أنّ ابن سينا لم يحسم الأمر هنا في مقام فناء ذات العارف وثبوت الذات الإلهية فقط، بلّ انتقل إلى حال آخر وهو حال يمكن للعارف أن يثبت وجوده، ويثبت وجود الحق، أيّ كلاهما في الوجود "ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحَظ جناب الحقّ فقط، وإن لحِظ نفسه فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها. وهناك يحقّ الوصول"(ابن سينا، أ، 1993، 91،92).. وفي هذا الحال ينفي العارف كل الصفات الجلالية والجمالية التي انعكست عليه وهي أثر الحقّ سبحانه، ويثبتها لله تعالى، وينفيها عن نفسه، وإلا لو أثبتها لنفسه لوقع في نفسه العُجب، وبالتالي يثبت لنفسه الألوهية، بالتالي لا يصل إلى التوحيد، إلا أنّ هذه المرتبة التي يبلغ فيها العارف مقام التوحيد الصِرف، هي المرتبة التي يثبت فيها العارف أنّه موجود، وأنّ الحقّ موجود، إلا أنّ وجود العارف موهوب له من ذلك الوجود الحقّاني، وبالتالي يصبح في مقام البقاء بعد الفناء، أي يتحقق وجوده بالحق.

الغزالي ومشكاة الأنوار:

استثنى ابن طفيل من جملة الصوفية أبو حامد الغزالي في نفي فكرة الاتحاد، ومسوّغ هذا الاستثناء هو أنّ الغزالي قد حصّل العلم النظري من جهة، وتوصّل إلى المعرفة الذوقية من جهة أخرى، ليس هذا فحسب بل يدافع ابن طفيل عن الغزالي مبرراً له أقواله التي وصفت بالمتناقضة قائلاً: "فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحلّ في آخر، ويكّفر في أشياء ثم ينتحلها...كفّر الفلاسفة في كتاب التهافت، ثم قال في أول كتاب الميزان إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، ثم قال في كتابه المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال، إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وإنما أمره قد وقف عند ذلك بعد طول البحث"(ابن طفيل، 1995، 62،63). ثمّ ينفي ابن طفيل وصول كتب الغزالي المضنونة إلى الأندلس: "قد ذكر في كتاب الجوهر أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها، وأنه ضمنها صريح الحقّ، ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء...والكتب الواصلة ليست هي المضنون بها"(ابن طفيل، 1995، 64). وفي هذا النصّ إشارة من ابن طفيل للنظر في كتب الغزالي ظاهراً وباطناً أيضاً، خاصّة وأنّه يؤكد أنّ أن كتب

الغزالي في علم المكاشفة لم تصل إلى الأندلس، إلا أنه يشير إلى كتاب الغزالي الذي يحمل عنوان المشكاة، بلّ ويؤكد أن أبو حامد قد أودع إشارة في كتابه المذكور، لكنها لم تُفهم، وبرأي ابن طفيل أنّه "قد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب المشكاة أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها وهو قوله– بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين: إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متّصف بصفةٍ تنافي الوحدانية المحّضة. فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيرا"(ابن طفيل، 1995، 64). كما أكّد ان طفيل أنّ الغزالي كان من الواصلين "ولا شك عندنا أن أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة"(ابن طفيل، 1995، 64). ومن هنا تأتي أهمية الإشارة لكتبه ومواقفه، ربما لتعطينا تفسيراً لاستحضاره مع ابن سينا لنفيّ الاتحاد الصوفي في مقام التوحيد المحض، وهو مقام البقاء، هذا المقام الذي يمثّل جوهر الفلسفة الإسلامية التوحيدية كما وضحها ابن طفيل.

مراتب المحجوبين بالأنوار:

صنّف أبو حامد الغزالي مراتب المحجوبين بالأنوار، مبيناً أنّ الصوفية الذين وصلوا إلى مقام الفناء عن ذواتهم وعن الغير والسِوى حتى لم يروا في الوجود إلا الله، ينتسبون إلى هذه المرتبة الرفيعة من الأنوار، وهي المرتبة الأولى صعوداً إلى الحقّ كما صنّفها ابن سينا، ويرى الغزالي أيضاً أنّ"أصناف المحجوبين لا يبعد أن يبلغ عددهم إذا ما فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفاً، فإنك إذا فتشت لا تجد واحداً خارجاً عن الأقسام التي حصرناها فإنهم إنما ينحجبون: إما بصفاتهم البشرية، أو بالحس أو بالخيال، أو بمقايسة العقل، أو بالنور المحض")الغزالي، ب، 1964، 92، 93). والاحتجاب بالنور المحض هو المرتبة الأخيرة التي يصل فيها العارف إلى التوحيد المحض، وقد بيّن الغزالي طبيعة هذا الحال الذي وصلوا إليه بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة بقوله: "العارفون– بعد العروج إلى سماء الحقيقة– اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحقّ، لكنّ منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم صار له ذلك حالاً ذوقياً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانيّة المحّضة، واستوقيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبقَ فيهم مُتسع لذكر الله غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً فلم يكن عندهم إلا الله، فسكِروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم فقال أحدهم: "أنا الحق" وقال الآخر: "سبحاني ما أعظم شأني"، وقال آخر: "ليس في الجبة إلا الله"، وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، فعرفوا أن ذلك لم يكن حقيقةَ الاتحاد، بل يشبِه الاتحاد، مثل حال العاشق في فرط عشقه"أنا من أهوى ومن أهوى أنا"، ولا يبعد أن يفاجيء الإنسان مرآة فينظر فيها ولم يرى المرآة قط، فيظنّ أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخَمر في الزجاج فيظنّ أن لون الخمرِ لون الزجاج، فإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قَدمه استغفرَ وقال:

رقّ الزجاج وراقَت الخمر فتشابها فتشاكل الأمرُ

فكأنّما خمرٌ ولا قدح وكأنما قدح ولا خمرُ

وفرقُ بين أن يقول الخمر قدح، وبين أن يقول كأنه القدح. وهذه الحال إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب هذه الحالة "فناء"، بل فناء الفناء": لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز "اتحاداً"، أو بلسان الحقيقة توحيداً. ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض فيها"(الغزالي، ب، 1964، 59،60) وفي المنقذ من الضلال قال: "على الجملة، ينتهي الأمر إلى قرب، يكاد يتخيل منه طائفة

الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصـول وكل ذلك خطأ"(الغزالي، أ، 1934، 132،133). ومن خلال هذا النصّ نجد إشـارة من أبو حامد الغزالي إلى أنّ هذه المرتبة التي وصـل إليها الصـوفي وأصـبح في حال السُكر، لكنها ليسـت المرتبة الأخيرة التي توقف عندها العارف، لأنّ له حال آخر يكتشفه بعد أن يعود من حاله هذه الشبيهة بالسُكر.

أولاً: المرتبة الاولى من جهة الحقّ:

تقابل هذه المرتبة المقام الأخير الذي يصـل إليه العارف كما نبّه إليه ابن سـينا، وقد جاء في كلام الغزالي في آخر كتاب المشـكاة: "وإنما الواصـلون صـنفّ رابع تجلى لهم أيضـاً أن هذا المطاع موصـوف بصـفة تنافي الوحدانية المحضـة، والكمال البالغ، لسّر لا يحتمل هذا الكتاب كشفه، وأن نِسبة هذا المُطاع نسبة الشمس في الأنوار المحسوسة، فتوجهوا من الذي يحرك السموات، ومن الذي أمر بتحريكها، إلى الذي فطر السـموات وفطر الآمر بتحريكها، فوصـلوا إلى موجود منزّه عن كل ما أدركه البصـر من قبلهم، فأحرقت سُبحات وجهه الأول الأعلى جميع ما أدركه بصـر الناظرين وبصـيرتهم، إذ وجدوه مُقدساً منزهاً عن جميع ما وصـفناه من قبل"(الغزالي، ب، 1964، 97).ولا شـك أنّ معرفة المحرك لهذا الكون هو غير معرفة الفاطر، ولا نجانب الحقيقة إذا قلنا انّه في هذا المقام قد وقع اللَبس في اقوال الفلاسـفة وسـيء فهمهم، مع أنّ ابن سـينا قد صـرّح في هذا التمييز قائلاً: قبيح أن يصـار إلى الحق الاول من طريق أنه مبدأ الحركة، على ذاته تعالى بدليل الحركة"(ابن سـينا، مقالة اللام، ضـمن بدوي،1978، 23). مثبتاً لله تعالى أنّه علةً فاعلية وليس علّة محركة فحسب.

ثانياً: أقسام الواصلين إلى المرتبة العليا ومقاماتهم:

إنّ هذه المرتبة مرتبة عزيزة كما وصـفها الغزالي:" "إن خوض غمرة الأسـرار الالهية خطير، واسـتشـفاف الأنوار العلوية من وراء الحجب البشرية عسير غير يسير"(الغزالي، ب، 1964، 98). وهذه المرتبة مقام فيه ثلاثة أحوال، وعلى النهج السينوي قسّم الغزالي الواصليين إلى هذه المرتبة إلى عدة أقسام:

1 مقام الفناء:

يعدّ هذا المقام المرتبة الأولى من الأسـفل، أيّ من جهتنا باتجاه الحقّ، والواصـل لهذه المرتبة كما يصـف الغزالي هو:"من أحرقه جميع ما أدركه بصـره وانمحى وتلاشـى، لكن بقي هو ملاحظاً للجمال والقدس، وملاحظاً ذاته في جماله الذي ناله بالوصـول إلى الحضـرة الإلهية، فانمحقت فيه المبصـرات دون المبصـر"(الغزالي، ب، 1964، 97)، فالواصـل إلى هذه المرتبة تنعكس في قلبه الصفات الجلالية والجمالية، يلاحظها من جهة، ويلاحظ ذاته متصفة بها من جهة أخرى.

2 مقام الفناء عن الفناء:

هذا القسم من الواصليين تجاوزا الحال السابق وارتقوا عنه باتجاه الحق: "وجاوز هؤلاء طائفة هم خواصّ الخواصّ فأحرقتهم سبحات وجهه، وغشـيهم سـلطان الجلال فانمحقوا وتلاشـوا في ذاتهم، ولم يبق لهم لحاظ أنفسـهم لفنائهم عن أنفسـهم، ولم يبقى إلا الواحد الحق. وصـار معنى قوله" كل شـيء هالك إلا وجهه" لهم ذوقاً وحالاً"(الغزالي، ب، 1964، 97)"، في هذا الحال يفنى العبد عن نفسه وعن السِوى، ولا يرى إلّا وجه الله الباقي.

3 مقام االبقاء بعد الفناء:

يعدّ هذا المقام خاتمة المقامات السابقة، فهو يجمعها ثم يتجاوزها بأسرع وقت، "ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج عن التفصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليهم العروج، فسـبقوا في أول وهلة إلى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه، فغلب

عليهم أولاً ما غلب على الآخرين آخراً، وهجم عليهم التجلي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي وبصيرة عقلية، ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل، والثاني طريق الحبيب(ص) والله أعلم بأسرار أقدامهما وأنوار مقامهما"(الغزالي، ب، 1964، 98). وهذه المرتبة هي الطور الأخير الذي يصل إليه العارف، وهو طور الانبياء والمرسلين، وهو مقام البقاء بعد الفناء الذي وصفه ابن سينا، إذ يكون العارف بالله قائماً بالحق، وهو طور الولاية على هدى أنبياء الله تعالى عليهم السلام.

المقامات الثلاثة الأخيرة التي بلغها حي ابن يقظان عند ابن طفيل:

1 مقام الفناء:

وصف ابن طفيل هذا المقام بعد أنّ عالج سلوك العارف ممثلاً بخصية حيّ ابن يقظان عبر مجاهدة النفس حتى وصل إلى هذا المقام: "وفي شدّة مجاهدته هذه، ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات، إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود، فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود الأول وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثورا، ولم يبقَ إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته: "لمن الملك اليوم؟• لله الواحد القهار"(سورة غافر، الآية: 16) ففهم كلامه، وسمع ندائه، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام، ولا يتكلم، واستغرق في حالته هذه، وشاهد ما لا عين رأت، ولا أذن سَمِعت، ولا خَطر على قلبِ بَشر"(ابن طفيل، 1995، 116)، وهنا يؤكد ابن طفيل أنّ هذا المقام من طور معرفي هو فوق طور العقل فيقول: "فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر، فإن كثيراً من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب، ولا هو من عالمه، ولا من طوره؟"(ابن طفيل، 1995، 116). إلا أنّ الطريق المعرفي الذي بدأ منه بالارتقاء كان عبر الاستدلال العقلي.

2 مقام الفناء عن الفناء:

انتقل ابن طفيل إلى المقام الثاني الذي وقع فيه اَلَبس، واصفاً حال العارف المعبر عنه بحيّ ابن يقظان بأنّه "لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات، ولم ير في الوجود إلا الواحد الحي القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حالة تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئاً في الحقيقة، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق"(ابن طفيل، 1995، 117). ولتقريب الفكرة من الأذهان قدّم ابن طفيل مثلاً على ذلك بأنّه "بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها، فإنه وإن نسب إلى الجسم الذي يظهر فيه فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس، وإن زال ذلك الجسم زال نوره، وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه، ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله، فإذا عدم ذلك الجسم ذلك القبول، لم يكن له معنى، وتقوى عنده هذا الظن بما كان قد بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكثر، بوجه من الوجوه وأن علمه بذاته هو ذاته بعينها، فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته، وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات، وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها، ونفس حصولها هو الذات، فإذن هو الذات بعينها، وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة

• القرآن الكريم، سورة غافر، الآية: 16. هكذا وردت وتمام الآية كالآتي: " يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار".

بتلك الذات الحق التي كان يراها أولاً كثيرة، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً"(ابن طفيل، 1995، 117). إلا أنّ ابن طفيل وصف هذا الاعتقاد بأنّه شُبهة "وكادت الشبّهة أن ترسخ في نفسه، لولا أن تداركه الله برحمته، وتلافاه بهدايته، فعلم أنّ هذه الشبهة قد ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام، وكدورة المحسوسات"(ابن طفيل، 1995، 117). وبهذا النظر فرّق ابن طفيل بين معالجة الواحد والكثير على المستوى الحسي، وبين الواحد والكثير على المستوى الإلهي، لأنّه بعد الاستغراق المحض وحقيقة الوصول.... فما هو إلا أن تثبت قليلاً، فعادت إليه حواسه، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغَشي، وزلّت قَدمه عن ذلك المقام، ولاحَ له العالم المحسوس، وغاب عنه العالم الإلهي، إذ لم يكن اجتماعهما في حال واحدة، كضرتين إن أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى"(ابن طفيل، 1995، 120). إلا أنّ العارف لا يزال يجاهد نفسه ليحصل له مقام البقاء.

3 مقام البقاء بعد الفناء:

عبّر ابن طفيل عن هذا المقام واصفاً له بمقام أولي الصدق، وقد طلب العارف هذا المقام بعد أن شاهد ما شاهد، لأنّ نفسه تعلق بذلك العالم الرفيع: "بعد أن عاد إلى العالم المحسوس وذلك بعد جولاته حيث جال، سئم تكاليف الحياة الدنيا، واشتد شوقاً إلى الحياة القصوى، فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعّي الذي وصل به أولاً، ودام فيه ثانياً مدّة أطول من الأولى، ثم عاد إلى عالم الحسّ، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك، فكان أيسر عليه من الأولى والثانية، وكان دوامه أطول، وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة، والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدّة، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء، فكان يلازم مقامه ذلك ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل منها، وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً، ويبرأ عمّا يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن"(ابن طفيل، 1995، 122). وهذا المقام الذي هو مقام البقاء بعد الفناء هو مقام أولي الصدق، ويسمى عند الصوفيّة بمقام الَفرق الثاني، إذ الفرق عند الصوفيّة ينقسم إلى قسمين: "فرق أول، وفرق ثان، ونعني بالفرق الأول ما يكون قبل الوصول، ونعني بالفرق الثاني ما يكون بعد الوصول، والفرق الأول للمحجوبين، والفرق الثاني للكاملين المكملين، وقد يقال له الفرق بعد الجمع، والصحو بعد المحو، والبقاء بعد الفناء، والصحو الثاني. والفرق الثاني هو إفاقة العبد بعد صَعقته، أي بعد تجلي الحقّ سبحانه للعبد وأفنائِه عن إنيّته، وبعد أن تلاشى أعطاه الحق سبحانه وجوداً ثانياً، فوهب له عقله وتصرفه في نفسه مرة أخرى، وهذا الوجود الثاني يسمى وجوداً حقانيّاً لكونه بعد الوصول وعلمه بتحققه بالحق سبحانه لا بنفسه كما كان يزعم من قبل"(القيصري، ضمن كتاب أمين، 1976، 227). فالعارف في هذا المقام يتحلى بالصفات الإلهية ويصبح قائماً بها وهو العالم الحسي، ولا ينسب الصفات إلى نفسه، لأنها موهوبة له من الله تعالى.

النتائج:

أولاً: انتصر ابن طفيل وابن سينا والغزالي للطريقة العرفانية الصوفية في مقامات المعرفة الأخيرة.

ثانياً: إنّ الأطوار الأخيرة من المعرفة وإن كانت كشفيّة ذوقية، إلا أنّها لا تكون إلا بعد استدلال نظري وبرهاني قائم على العقل.

ثالثاً: نفى كلّ من ابن سينا والغزالي وابن طفيل فكرة الاتحاد الصوفي الذي لا يميّز بين العبد والرب، وأكدوا على مقام البقاء الذي هو مقام أهل الصحو والتحقيق.

رابعاً: إن نفي فكرة الاتحاد الصوفي عند الغزالي وابن سينا وابن طفيل، ليست إدانة لمن لم يسلك الطريق النظري والاستدلال العقلي مثل الحلاج ومن حذا حذوه، بل على العكس من ذلك نجدهم قد أشـــاروا إلى أن مقام الفناء عند أهل الســكر والمحو هو مرتبة من مراتب التوحيد إلا أنها ليست هي المرتبة الأخيرة عندهم.

خامسـاً: إنّ ما قدمه الغزالي وابن طفيل وابن سـينا في وصـف هذه المقامات عند العرفاء، تُبريء أهل السـكر والمحو من الصـوفية الذين شطحوا في مقام الفناء، مما نُسب إليهم من القول بوحدة الوجود، وهذا الموقف الفكري الموحّد هو ما أشار إليه ابن طفيل في قصته حيّ ابن يقظان، وهو ما حاول هذا البحث إثباته.

التمويل:

هذا البحث ممول من جامعة دمشق وفق رقم التمويل(501100020595).

المصادر والمراجع:

1. ابن سينا، 1993، الإشارات والتنبيهات التصوف، ط:2، 176.
2. ابن سينا، 1405، الشفاء، المنطق ج1، 159.
3. ابن سينا، 1405، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، ط:2، 83.
4. أحمد أمين، 1974، حي ابن يقظان لابن سينا، ابن طفيل، السهروردي، ط:1، 135.
5. عبد الرحمن بدوي، 1978، أرسطو عند العرب، ط:2، 236.
6. عبد الرحمن بدوي، 1976، شطحات الصوفية، ط:2، 231.
7. عثمان أمين، 1976، نصوص فلسفية، 280.
8. الغزالي، 1934، المنقذ من الضلال، ط:2، 165.
9. لغزالي، 1994، مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، ط:1، 104.
10. يوسف زيدان، 1998، حي ابن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ط:2، 295.
11. ابن طفيل، 1995، حي ابن يقظان، ط:1، 151.
12. ناديا أكرم أبو عمشة، 2024، لغة الجمال في الشعر الصوفي، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، مجلد 40، العدد1.