مجلّة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الثاني العدد الأول (جوان 2018 م)
قسم العلوم الإسلامية / جامعة غرداية
E-ISSN: 2588-1728 / P-ISSN: 2602-7518
http://eddakhira.univ-ghardaia.dz

أثر فكر ابن عربي في الأسس الفلسفية لما بعد الحداثة

"وحدة الوجود، والموقف من العقل" -دراسة تحليلية نقدية-

د. أمل عوض الكريم محمد سعيد القرشي
جامعة أم درمان الإسلامية، السودان
amelawadalkareem@yahoo.com

ملخص

غير خافٍ تأثير فكر ابن عربي في الأسس الفلسفية لما بعد الحداثة، حيث يمكن اعتباره عراباً لهذا الفكر، كما كان ابن رُشد بالنسبة لفكر الحداثة، وقد شمل التأثر جوانب فكرية أساسية في فكر ما بعد الحداثة، من أبرزها مسألتي وحدة الوجود ومكانة العقل؛ فقد كان لابن عربي الأثر الكبير في تشكل فكرة ما بعد الحداثة فيهما، وقد سلكت الدراسة المنهج التحليلي الوصفي والمقارن لإثبات ذلك، وتوصلت إلى وجود أثر كبير في المسألتين بصورة مباشرة عن طريق فلاسفة المدارس الفكرية الغربية، وغير مباشرة عن طريق تمرحل الفكر الغربي وتطوره التلقائي.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، ما بعد الحداثة، وحدة الوجود، اللاعقلانية.

Abstract

It is clear that the influence of Ibn Arabi, s thought on the discipline of philosophical foundations of post modernism took place from along time ago,where he could be considered as the godfather of this thought, as have been Ibn Rushed for the thought of modernity,and the affection was influenced by fundamental intellectual aspects of post modernism thought, most notably the issues of Pantheism and the reason status , Ibn Arabi had the greatest influence in shapping the idea of post modernism in them, the study took the descriptive comparative and analytical approach to brove that,and found asignificant impact on the two issues directly through the philosophers of western schools,and indirectly through the departure of western ideology and it is outomatic development.

KEYWORDS: IBN ARABI, POST MODERNISM, PANTHEISM, IRRATIONALISM.

مقدمة:

كَثُرَ التأليف في مسألة تأثير الفكر الإسلامي في الفكر الغربي، وهي ما تأتي هذه الدراسة في سياقه آملة أن لا تكون دراسة متسرعة أو دعائية، بل ذات عمق يتماشى والفكرة، فلايزال الفكر الغربي يقتبس ويتأثر بالفكر الإسلامي الذي يتميز بالثراء والتنوع، فالحضارة الإسلامية ظلت على مدى العصور ترفد الفكر الإنساني وتزوده بالأفكار التي تلاقحت عند مفكريها الذين استفادوا من سماحة ورحابة صدر الإسلام.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

1. غلبة فكر ما بعد الحداثة على التوجه الفلسفي الغربي في الوقت الحاضر، وأبعاده العالمية.

2. محورية كثير من الأفكار الإسلامية في الفكر الغربي وإن لم تأخذ المكانة ذاتها في الإسلام.

3. مكانة ابن عربي الكبيرة في الفكر الغربي والإسلامي المعاصر.

أهداف الدراسة:

1. توضيح الأثر المستمر للفكر الإسلامي وتجلياته في الفكر الغربي، وبيان عدم استقلاليته أو ارتباطه بالأصول الإغريقية مباشرة؛ بل بالعالم الإسلامي باعتبار أن منطق الحضارات يقتضي أن يكون الاقتباس من أقرب تقدم حضاري وهو ما تمثله الحضارة الإسلامية بالنسبة للحضارة الغربية.

2. المساهمة في لفت الانتباه إلى أثر فلسفة ابن عربي في الأسُس الفلسفية لما بعد الحداثة، مع توضيح الاختلاف بين الأفكار ذات المرجعية الإسلامية وغيرها من المادية.

مشكلة البحث:

1. كيف تأثر فكر ما بعد الحداثة بفلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي؟
2. كيف تأثرت مكانة العقل في فكر ما بعد الحداثة بابن عربي؟

3. لماذا ابن عربي تحديداً دون دعاة وحدة الوجود قديماً وحديثاً؟ وهل تأثرت ما بعد الحداثة بالمدرسة التي ينتمي لها ابن عربي فقط ؟

منهج البحث :

تتبع الدراسة المنهج التحليلي الوصفي، النقدي، والمقارن.

إجراءات الدراسة:

تَتَبُّع بعض مواطن التأثير في فكر ابن عربي وما بعد الحداثة مع التركيز على الجوانب الفكرية، واتباع منهجية الترجمة الانتقائية للشخصيات والمصطلحات والأفكار بحسب أهمية المترجم لهم في الدراسة. وفيما يتعلق بوحدة الوجود تركز الدراسة على الجانب الفلسفي الفكري المعرفي للمسألة، وتأثُر ما بعد الحداثة به، دون الجوانب الأخرى المتمثلة في الجوانب الاجتماعية، الصوفية العرفانية...

هيكل الدراسة:

تتألف الدراسة من مقدمة وخاتمة وتمهيد ومبحثين، خُصص التمهيد للتعريف بابن عربي، وما بعد الحداثة وأسسها الفلسفية. أما المبحث الأول فجاء بعنوان تأثر فلسفة ما بعد الحداثة بوحدة الوجود عند ابن عربي ، يليه المبحث الثاني وعنوانه تأثر موقف ما بعد الحداثة من العقل بفكر ابن عربي ، ثم الخاتمة وتحوي أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد: التعريف بابن عربي وما بعد الحداثة

أولاً: التعريف بابن عربي

محيي الدين بن عربي الملقب من قِبل أتباعه وغيرهم بالشيخ الأكبر؛ هو محمد بن على بن محمد بن عربي أبو عبد الله الطائي الأندلسي، ولد في شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة للهجرة الموافق لسنة ست وستين ومائة وألف للميلاد بمرسية في الأندلس، وتوفي بدمشق في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة للهجرة، الموافق لسنة أربعين ومائتين وألف للميلاد، تاركاً عدداً كبيراً من المؤلفات أهمها كتابي الفتوحات المكية وفصوص الحكم، وقد كان ابن عربي المنسوب للتصوف ضالعاً في علومه، ويعتبر من أكثر الصوفية تصنيفاً إذ جاوزت تصانيفه المائتين. كان ظاهري

المذهب في العبارات، باطني النظر في الاعتقادات، وكان يقول إنه يحفظ اسم الله الأعظم [1].

اشتهرت الأندلس مسقط رأس ابن عربي بسمات فكرية واجتماعية خاصة، فقد تصاهرت فيها أعراق وتيارات فكرية ودينية متنوعة مستفيدة من الحرية الفكرية الكبيرة التي تمتع بها المفكرون في تلك الحقبة، وانعكست على النتاج الفكري القادم منها، وتميزت كذلك بتأثير مفكريها في شتى العلوم على الغرب، أمثال ابن حزم، ابن زيدون، ابن طفيل وغيرهم الكثير، وكان ابن عربي وبحكم نشأته في الأندلس التي كانت بمنزلة الباب العربي للمسلمين على أوروبا قد اطلع على ثقافات عصره والفلسفات السائدة في ذلك الوقت.

وقد أسهمت البيئة التي عاش فيها في تكوينه الفكري وتنوع مصادره، فقد استقى من التراث الفارسي، الهندي، الفلسفة اليونانية، التراث الصوفي، وغير ذلك، فكانت أبرز آرائه تتمثل في القول بوحدة الوجود، ووحدة الأديان والقول في النبوة، وغيرها من الآراء والمعتقدات، وقد اتصف بسرعة التأليف وخلو مؤلفاته من الترتيب على النسق الموضوعي، وغزارة المادة العلمية التي تحويها كتاباته وتشعبها بين كلامية وفلسفية وصوفية يطغى عليها أسلوب الرمز [2]، كما اتسمت كتاباته بالتعالي في الأسلوب.

وكان لتنقله في البلاد أثر كبير أيضاً في تكوُّن فكره، فقد ارتحل إلى أشبيلية بعد بلوغه ثماني سنوات وفيها حفظ القرآن وتعلم القراءات وسمع الحديث، ثم توجه إلى الأدب والشعر، ثم بعد ذلك كله سلك طريق التصوف فانقطع للتنسك إلى أن أصبح رأساً في التصوف الفلسفي، ثم خرج ابن عربي بعد ذلك من الأندلس لطلب العلم

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، ج13، ص 156، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن: فوات الوفيات، ج 3، ص 438، محمد أحمد درنيقة: معجم أعلام شعراء المدح النبوي، ص377.

(2) ولعل الرمزية في كتابات ابن عربي كانت سبباً في عدم تعرضه لما تعرض له القائلون بوحدة الوجود والحلول كالحلاج والسهروردي وغيرهم ممن أُعدم بسبب هذه الفكرة، وكانت كذلك سبباً في كثرة تأليفه ووضوح الأفكار عنده مما جعله الممثل الأول لمدرسة وحدة الوجود وهذا يدعم فرضية الدراسة القائمة على تأثيره على الفكر الغربي بمرحلتيه: الحداثة ومابعد الحداثة.

ولقاء الصوفية في البلدان والاجتماع بهم فزار معظم مدن المغرب، ثم اتجه في رحلاته إلى المشرق حاجاً لبيت الله، وبعد الحج اتجه صوب العراق فدخل بغداد والموصل، ثم رحل إلى مصر سنة ثلاث وستمائة للهجرة واتصل ببعض الصوفية، ثم أخذ بتأليف الرسائل والكتب وهناك ظهر منه ما يستوجب النقد والإنكار، فأنكر عليه علماء مصر وحكموا بكفره وإراقة دمه، وكاد أن يقتل.

وبعد ذلك رحل ابن عربي إلى مكة فجاور بها إلى سنة سبع وستمائة للهجرة وفيها ابتدأ تأليف كتابه (الفتوحات المكية) الذي يعتبر أكبر موسوعة صوفية شملت كثيراً من علوم الصوفية وأحوالهم غير أنه مزجه بمذهب وحدة الوجود، ثم توجه بعد ذلك إلى بلاد الأناضول، ومنها إلى بغداد، ثم تنقل مرة أخرى إلى أن استقر به الأمر في دمشق حيث أتم كتاب (الفتوحات المكية) وصنف (فصوص الحكم)، و(التفصيل في معاني التنزيل)، وغيرها من الكتب، كما أخذ ينشر علومه ومعارفه، وظل في دمشق إلى أن توفي فيها، وقد أثارت كتاباته جدلاً كبيراً، ففيها ما يعقل وما لا يعقل، وما ينكر وما لا ينكر، وما يعرف وما لا يعرف، وله في كتابه المسمى بفصوص الحكم وغيره أشياءٌ كثيرةٌ ظاهرها كفرٌ صريحٌ.

ويُعد ابن عربي رأسا في وحدة الوجود لكنه لم يجاهر بها في حياته إلا لبعض خاصته، ولم تنتشر كتبه إلا بعد موته، فحكم أكثر العلماء بكفره وزندقته ورد كثير منهم عليه مع بيان كفره وتحذير الناس منه، وبعض العلماء أثنى على ابن عربي لما رأوا من زهده وإيثاره واجتهاده في العبادة فأثنوا عليه بهذا الاعتبار وغيره، وعليه فقد تعرض ابن عربي للنقد والتكفير وهناك من عذره فيما ذهب إليه [1][2].

(1) انظر لذلك وللتوسع: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج23، ص 48 وما بعدها. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 13، ص156، ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج5، ص 311 وما بعدها. محمد بن شاكر بن أحمد: فوات الوفيات، ج3، ص435، 436، 437، 438، محمد أحمد درنيقة: معجم أعلام شعراء المدح النبوي، ص377 وما بعدها. محمد إبراهيم الفيومي: الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، ص 20، 21، 23.

(2) اشتهر ابن عربي بكثرة ماصنف عنه متناولاً سيرته وفكره قدحاً ومدحاً:(انظر ترجمة ابن عربي الصوفي في الوافي 4: 173، والفوات 3: 435، والزركشي: 296، والشذرات 5: 190، وعبر

ثانياً: التعريف بما بعد الحداثة [1]

قبل تعريف ما بعد الحداثة لابد من التقديم لها بتعريف الحداثة التي نالت النصيب الأوفر من التعريفات المختلفة، إلا أنه يمكن الاكتفاء لتعريفها في هذا الموضع بقول ألان تورين، الذي يرى أن الحداثة ليست مجرد تغيير أو تتابع أحداث، بل هي انتشار لمنتجات النشاط العقلي العملية والتكنولوجية والإدارية، فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي للعديد من بين قطاعات الحياة الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، العائلية، الدينية، والفنية على وجه الخصوص، لأن العقلانية الأداتية تمارس عملها داخل النشاط نفسه مستبعدة أي نظم خارجية، فالحداثة تستبعد أي غائية تحددها باعتبارها عقلنة، ويوصف هذا المفهوم للتحديث والحداثة باعتبارهما خلقا لمجتمع عقلاني[2]، وقد جعل هذا المفهوم من التحديث المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الشخصية والجماعية رابطاً إياه بموضوع العلمنة ـ أي التخلص من أي تحديد للغايات ـ وفاعل التحديث هو العقل. وهكذا أصبحت العقلانية آليه تلقائية وضرورية للتحديث [3].

أما تعريف ما بعد الحداثة فليس بالشيء السهل؛ فقد تعددت أشكال الفكر الما بعد الحداثي واتصفت أفكاره بالهلامية، جاء في القاموس المسمى(THE

الذهبي 5: 198، والنفح 2: 161، والتكملة: 652، والذيل والتكملة 6: 493، وعنوان الدراية: 156، والنجوم الزاهرة 6: 339، ومرآة الزمان: 736، ولسان الميزان 5: 211؛ والدراسات عنه في العصر الحديث، والانتصار له والردود على من ينتصرون له أكثر من أن تحصى) ،انظر هامش المحقق إحسان عباس لكتاب محمد عبد الحي بن عبد الكبير، الإدريسي: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، ج1، ص316.

(1) يطلق عليها البعض اسم الحداثة السائلة حيث اقترح باومان استبدال مفهومي الحداثة ومابعد الحداثة بمفهومي الحداثة الصلبة والحداثة السائلة، إلا أن تسمية الحداثة وما بعد الحداثة هي التي استقر عليها الفكر الغربي، انظر زيغمونت باومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ص10.

(2) بعكس مابعد الحداثة التي جاءت تناقض أسس الحداثة فهي تعتبر خلقاً لمجتمع لا عقلاني.

(3) آلان تورين: نقد الحداثة، ص (30 – 31).

MODERN-DAY DICTIONARY OF RECEIVED IDEASE) [1]: (هذه الكلمة . ما بعد الحداثة . بلا معنى، استخدمها في أوسع نطاق ممكن)، وبالفعل مع القليل من الاستثناءات الملاحظة تبع هذه النصيحة المثقفون والمنظرون الغربيون [2]، فليس من السهل الإلمام بالمقولات الأساسية لما بعد الحداثة، لأنه لا توجد لها نظرية عامة، والسبب أنها نفسها ضد صياغة النظريات العامة، ويقوم تيار ما بعد الحداثة على أساس من هجوم مركز على قيم الحداثة الغربية ومفاهيمها المحورية[3].

وعليه فقد عُرِّفت ما بعد الحداثة بعدة تعريفات يمكن إجمالها في أنها أولاً وقبل كل شيء عَلَمٌ على سلسلة من التوجيهات الاجتماعية والثقافية التي تحث على تحديد معنى للحداثة [4]، وهو مصطلح نفي إذ إنه ترجمة لمصطلح POST MODERNISM) ،وقد تستخدم كلمة (POST MODERNITY) وأحياناً يقال لها ما بعد البنيوية(POST STRUCTURALISM) ، باعتبار أن فلسفات ما بعد الحداثة ظهرت بوضوح بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنيوية، ويكاد يترادف مع مصطلح (التفكيكية)، ويكتسب مصطلح ما بعد الحداثة أبعاداً مختلفة بالانتقال من مجال لآخر فمعناه في عالم الهندسة المعمارية يختلف من بعض الوجوه عن معناه في مجال النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية...[5].

ويعتبر الفيلسوف نيتشه[6] المنظر الأول لفلسفة ما بعد الحداثة [1]، حيث لا يمكن لها أن تتسم بالتماسك والاتساق، ولا تكتسب الدقة والمكانة الفلسفية إلاَّ

---

(1) ذلك العمل الساخر القصير الذي جُمع ونُشر عام أحد عشر أو ثلاثة عشر وتسعمائة وألف للميلاد، والذي حوى مفكرات قوستاف فولبرت عام سبعين وثمانمائة وألف وقد أخذ شكل القاموس في الافكار التلقائية: انظر

ARRAN E. GARE: POSTMODERNISM AND ENVIRONMENTAL.P4.

(2) ARRAN E. GARE: POSTMODERNISM AND ENVIRONMENTAL.P4

(3) أحمد عبد الحليم عطية: نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، ص 126، 134.

(4) بيتر بروكر: الحداثة ومابعد الحداثة، ص 13.

(5) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص81.

(6) نيتشه: فريدرك فيلهم (1844 . 1900م)، فيلسوف ألماني، تربى تربية دينية مالبس أن انسلخ عنها، تاثر بفلسفة شوبنهور، أصيب بلوثة عقلية ومرض في عينه، فترك التدريس وتنقل مستشفياً

بربطها بفلسفة نيتشة في صورتها المكتملة، فقد بشرت فلسفته بالإرهاصات الأولى لفلسفة ما بعد الحداثة، وعليه يمكن اعتباره الأب الروحي لها [2]. ولا يمكن أن تكتسب التنظيرات حول ما بعد الحداثة الدقة الفلسفية إلا بربطها بالإشكالية النيتشوية للعود الأبدي، وكذلك إشكالية تجاوز الميتافيزيقيا لدى هيدجر[3] والعكس، لذلك لا بد من تسليط الضوء على العلاقة التي تربط نتائج الفكر الذي تابعه نيتشة وهيدجر من جهة، وما قيل عن ما بعد الحداثة ونهاية العصر الحديث من أقوال من جهة أخرى، وذلك لاكتشاف الجوانب الأكثر تجديداً، فما بعد الحديث كمرحلة لاحقة للحداثة لا تتصف بكونها جديدة بالمقارنة مع الحداثة فحسب، وأيضاً لا بوصفها تقديماً لمرحلة أخرى أكثر تقدماً أو أكثر تراجعاً للتاريخ ذاته؛ بل بشكل أكثر جذرية بوصفها انحلالاً لمقولة الجديد كتجربة لنهاية التاريخ، وتجربة

حتى انتهى به الأمر إلى مرض عقلي خطير من أهم مؤلفاته: مولد التراجيديا، وهكذا تكلم زرادشت وهو الكتاب الذي بشر فيه بالإنسان الاعلى (سوبرمان)، وباخلاقية السادة، وهو يهاجم التقليدية وبخاصة الأخلاق المسيحية فهي في رأيه أخلاق تعادي الممتازين لحساب الضعفاء، فليس الهدف مجرد الحياة بل الحياة القوية، له آثار عميقة في جوانب كثيرة من تاريخ الفكر الالماني، انظر: مجموعة من الباحثين: الموسوعة العربية الميسرة، ص 3444، 3445، أيضاً جون ليتشة: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص 435 ومابعدها، والذي يصنفه ضمن فلاسفة الحداثة.

(1) جياني فاتيمو: نهاية الحداثة (الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة) ، ص 187.

(2) أحمد عبد الحليم عطية: نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، ص 122، 126.

(3) هيدجر: مارتن هيدجر، ولد في ألمانيا عام 1889م، وتوفي عام 1976م، أحد اعظم فلاسفة ألمانيا وربما أهم فيلسوف في القرن العشرين، مفكر الوجود، جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية، واستخدم منهجها لكنه طبقه على الموضوع الأوحد (حسب رؤيته): الإجابة عن سؤال: ما الوجود ؟ وقد صب مجهوده على (تفكيك بناء) الماثور الميتافيزيقي للغرب ليهتدي فيه من جديد إلى أثرِ بُعدٍ ضائع، له عدد من الؤلفات منها: مدخل إلى الميتافيزيقيا، المسار نحو الكلام، نيتشة، وغيرها. انظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 694.

نهاية التاريخ هذه انتشرت في القرن العشرين بصفة خاصة [1]، وقد حمل الفكر ما بعد الحداثي الكثير من المفكرين من أبرزهم ليوتار[2] وغيره من الفلاسفة.

من الناحية الزمنية نجد أن استخدام كلمة حداثة قديم، فقد بدأ انطلاقاً من القرن السادس ثم العاشر الميلادي، وقد استعمل بمعنى إما ضمني، أو عامي، أو بالمعنى التقني؛ فإن الحديث يتعارض مع الوسيط وأحياناً باتجاه عكسي مع المعاصر [3]، والحداثة كصفة (حديث) لم تتخذ شكلاً رسمياً في اللغات الأوروبية الحديثة إلا في زمن متأخر. تقريباً في منتصف القرن التاسع عشر. لكنه كان تحديداً في مجال الفنون الجميلة [4].أما الحداثة بمعناها المصطلحي الحديث، فقد اختلف النقاد في بدايتها فهناك من رسم خرائط للحداثة ترتكز على فترات أو سنوات معينة دون غيرها، فنجد الفترة من سنة عشرٍ وتسعمائة وألف إلى سنة ثلاثين وتسعمائة وألف للميلاد. وهي الفترة التي قال بها فوكنر. قد اتسعت في أعمال أخرى لتشمل الفترة من ثمانين وثمانمائة وألف إلى خمسين وتسعمائة وألف للميلاد ، ولو أن الربع الأول من القرن العشرين يُعد بصورة عامة ذروة نشاط الحداثة، ويعطي بعض النقاد الأولوية لسنوات ماقبل الحرب، بينما يفضل آخرون التركيز على عام واحد وهو عام اثنين وعشرون وتسعمائة وألف، يعتبرونه العام الذهبي للحداثة [5]، وهناك من يقول بأن هذه المرحلة امتدت من بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى منتصف ستينيات القرن العشرين [6].

أما ما بعد الحداثة فيرصد أرنولد توينبي بدايتها في سبعينيات القرن التاسع عشر، ويرى كل من تشارلز أولسن وإيرفن هاو أنها ظهرت في الخمسينيات من القرن العشرين . ولو أنهما يقصدان بها أشياء أخرى . ويرى آخرون أنها ظهرت في أواخر

(1) جياني فاتيمو: نهاية الحداثة (الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة)، ص 3، 6.

(2) يعد من أهم من صنف في الكتابات المابعد حداثية انظر: جيمس وليمز: ليوتار (نحو فلسفة ما بعد الحداثة)، ص9 ومايليها.

(3) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 822.

(4) يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 17، 18.

(5) بيتر بروكر: الحداثة ومابعد الحداثة، ص 15، 16.

(6) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص102.

الخمسينيات وبداية الستينيات، أما تشارلز جينك فيرى أنها بدأت في الساعة الثالثة والنصف ودقيقتين من مساء يوم الإثنين الخامس عشر من يوليو عام اثنين وسبعين وتسعمائة وألف للميلاد، ويرى آخرون أن ما بعد الحداثة تُعد ظاهرة من ظواهر الثمانينيات؛ وبالتالي فقد يتبادل أبطال كل من الحركتين المقاعد تبعاً لذلك [1]، وقد تم اختيار عام خمسة وستين وتسعمائة وألف تحديداً لا لأن شيئاً محدداً ملموساً حدث فيه وإنما لأنه في منتصف الستينيات، فلا يمكن تحديد تاريخ الظواهر الحضارية بالإشارة إلى يوم بعينه أو عام فهي تتطور بشكل يتجاوز مثل هذا التحديد الدقيق [2]

وعليه فالتحديد الزمني ليس دقيقاً باعتبار أنهما مرحلتان انتهت إحداهما وبدأت الأخرى إلا من ناحية التمثل الحضاري لكل منهما فقد مثلت الحداثة الأيدلوجية لعصر النهضة الأوروبية، وما بعد الحداثة لعصر الاستهلاك، ولا يكون التصنيف الزمني دقيقاً من ناحية الأيديولوجيا التي تنبني عليها الفكرة ، فما بعد الحداثة تستند إلى الدارونية ونيتشة وأفكار قديمة متجددة ويمكن نعت فلاسفة خارج النطاق الزمني للفكرة بأنهم ما بعد حداثيين.

"بوجه عام شن مثقفوا ما بعد الحداثة حرباً ضد (الشمولية)، سواء كانت هذه الشمولية في الأنظمة أو المنظورات، كرد فعل على شروط الحداثة التي يرى فكر ما بعد الحداثة أنها تمثل البيروقراطية والعقلانية للمجتمعات الرأسمالية في القرن العشرين، وقد وضعت ما بعد الحداثة أساليب للتحليل والخطاب تهدف إلى تحطيم تلك الأنظمة المتجانسة "[3].

إن الاختلافات بين الحداثة وما بعد الحداثة، يمكن التعبير عنها وبشكل متنوع على النحو التالي: توحيد مقابل هدم، مركزية مقابل لا مركزية، متحرك أو منجذب حول المحور (المركز) مقابل التباعد عن المركز، تجميع (جمع) مقابل تفكك (تجزؤ)، ما وراء القصص مقابل النصوص المجزأة، البوتقة التي يذوب فيها كل شيء مقابل ـ

(1) بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 16، 17.

(2) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص102.

(3) GARY B.FERNGREN: THE HISTORY OF SCIENCE AND RELIGION IN THE WESTERN TRADITION, P 265.

طبق السلطة ـ الذي يتكون من عدة مكونات، متناسب مع، مقابل غير متناسب مع، الدفع باتجاه محدد مقابل الإفراط في التعددية، الإيمان بالعمومية مقابل الإيمان بمبدأ النسبية، نيوتن (سُلطة العلم) مقابل هايتسبيرج (سُلطة التفسير)، ومثل التمييز الذي يضيفه المؤرخون الفنيون بين الرسم الرومانسي والكلاسيكي من ناحية، والموسيقى الكلاسيكية وفن العمران الكلاسيكي من ناحية أخرى ؛ وعلى الرغم من ذلك فإن هذا التقسيم إلى شعبتين يفتقد إلى الدقة، ويجب أن لا يفسر على أنها تصنيفات منطقية محكمة الصياغة[1].فما بعد الحداثة مرحلة فكرية حضارية غربية جاءت مناقضة لفكر الحداثة ومضمنة ضمن متتاليته الحضارية، لها أسسها الفكرية الخاصة والتي يتمثل أبرزها في وحدة الوجود المادية واللاعقلانية الغربية.

(1) تشارلز فوكس، وهيومر ميللر: نظرية ما بعد الحداثة للإدارة العامة باتجاه فن النقاش، ص 94.

المبحث الأول: تأثر فلسفة ما بعد الحداثة بوحدة الوجود عند ابن عربي

المطلب الأول: مفهوم وحدة الوجود في الفكر الإسلامي:

يتداخل مفهوم وحدة الوجود مع مفهومين مقاربين له وهما: الاتحاد والحلول، وقد تنازع المصنفون في بيان أوجه التقارب والاختلاف بين هذه المصطلحات وأطالوا فيها الشرح والتوضيح، وخلاصة القول في الفوارق بين هذه المفاهيم استناداً إلى المعاني اللغوية مشفوعة بالاصطلاحية أن الحلول في اللغة هو نقيض الارتحال والحال هو النازل[1]، وعلى كثرة معانيه الاصطلاحية فإن أرجحها هو أن يكون الشيء حاصلا في الشيء ومختصاً به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً [2]، وهو قسمان خاص يقصد به حلول الرب في بعض مخلوقاته، وعام وهو حلول الرب في كل مكان [3].

أما الاتحاد فمصدر من اتحد يتحد وهو الانفراد، كما يعني كون الأشياء شيئاً واحداً وهو اتحاد شيء مع شيء آخر بنحو يصبح الاثنان شيئاً واحداً، وذلك عندما تزول من الإنسان صفات الجسم وكل م اهو غير روحاني، وهو قسمان أيضا خاص وعام على نحو الحلول، فالحلول يقارب معنى الاتحاد من حيث أنه صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، لذا يقال عن الاتحادية أحياناً بأنهم حلولية، كما يطلق على النصارى حلولية لتقارب المعنيين [4].

ووحدة الوجود في اللغة من وحَّد الشيء جعله واحداً، والوحدة ضد الكثرة، ويقال لكل شيء انفرد على حده، والخلاصة أن مادة (وحد) تشير إلى الانفراد

---

(1) محمد بن أحمد الهروي، أبو منصور: تهذيب اللغة، ج3، ص 279،أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة: المحكم والمحيط الأعظم، ج2، ص 527.

(2) المباركفوري: الكليات، ص390، صابر طعيمة: الصوفية معتقداً ومسلكاً، ص247، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص82، ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج4، ص497، 498.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج2، ص 465.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص9، أيوب بن موسى الكفوي، أبو البقاء الحنفي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص36، 37.

والتميز[1]، أما في الاصطلاح فبالرغم من إن الحديث عن معنى واحد لوحدة الوجود ليس سهلاً فلكل فيلسوف تصور يختلف عن غيره لكن يجمع بين هذه التصورات اشتراكها في البحث في الذات الإلهية وصفاتها وعلاقتها بالخلق، وفيض الإله وتجليه في العالم والاتحاد به[2]؛ فهي بالرغم من اختلاف وجهات معتقديها تعني في جوهرها القول بأن وجود الكائنات هو عين وجود الإله ولا شيء سواه البتة[3]، فمذهب وحدة الوجود مذهب الذين يوحدون الله والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله، وأن الله هو الموجود المطلق، والعالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية. وهناك من خلط بين المفاهيم الثلاثة: الاتحاد، الحلول، ووحدة الوجود. وهناك من جعل الاتحاد بمعنى وحدة الوجود، بينما يرفض أصحاب الوحدة نعتهم بالحلولية أو الاتحادية، لمخالفة الحلول برأيهم أصل الوحدة، فالحلول يستلزم حالاً ومحلاً والاتحاد يستلزم شيئين منفصلين يتحدان، وبما أن الوجود واحد عندهم فلا حلول ولا اتحاد لذلك يقول ابن عربي: (والقائلون بالحلول غير موحدين لأنهم أثبتوا أمرين حالٌّ ومحل)[4]، والمقصود هنا أن الحلول بلغة العلوم هو امتزاج أو أختلاط كيميائي بحيث لا يفقد كلا العنصرين أياً من خواصه، أما الاتحاد ففيزيائي يُنتِج شيئاً جديداً بخواص جديدة، بخلاف الوحدة التي يُقصد بها عين الشيء ذاته، لذا شُبه الحلول بمزج الحجارة بالماء والاتحاد بمزج السكر بالماء.

المطلب الثاني: وحدة الوجود في الفكر الغربي المفهوم والمكانة:

يهمنا ما سبق توضيحه هنا من منطلق أن بعض المصنفين يرى أن وحدة الوجود بمعناها الدقيق لا تتطابق مع المصطلح الغربي (PANTHEISM) الذي يعني بحسب هذه الرؤية الحلولية تحديداً وليس وحدة الوجود، إلا أن المتأمل للفكرة في

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج3، ص446، محمد بن أحمد الهروي: تهذيب اللغة، ج5، ص192.
(2) نضلة حامد الجبوري: فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، ص31.
(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوي: ل2، ص140، الجرجاني: التعريفات، ص25.
(4) إبراهيم بن عمر بن حسن: مصرع التصوف، ص 162، التعريفات: الجرجاني، ص292، صابر طعيمة: الصوفية معتقداً ومسلكاً، ص 246. (مقالة ابن عربي في الفتوحات المكية ج12، ص 366)

الفكر الغربي يجد أن هذه الفوارق والتداخلات في المفاهيم لم تشغل الغربيين كثيراً ؛ فقد أخذوا الوحدة بمفهومهم ووفقاً لمنطلقاتهم الخاصة، حيث أنهم فهموها فهماً عملياً يتعلق بمسألة المرجعية وقوانين تسيير الكون والعمل، فكانت المرجعية الإلهية المنفصلة عن الكون هي فكرتهم الأولى في عهد المسيحية ثم اللاهوت الذي مزج المسيحية بالفلسفة، ثم المرجعية الإلهية المندمجة مع المادة، ثم المرجعية الإنسانية المعتمدة على العقل وإن كان عقلاً مادياً فهو يُسيِّر الكون وفقاً لقوانينه التي لا تخطئ بحسب رؤيتهم، ثم المادة في ما بعد الحداثة التي تمثل مركزاً للحلول بقوانينها الكامنة فيها.

وعلى فرضية صحة القول بعدم التطابق بين مصطلح الحلولية ووحدة الوجود في الفكر الغربي، فيمكن اعتبار أن "الحلولية في الفكر الغربي مدخل ينتهي بوحدة الوجود التي تلغي المسافة بين الخالق والمخلوق، وأبرز تمرحلها ظهر في العلمانية الشاملة، أي في حقبة ما بعد الحداثة"[1]، فالحلولية في الفكر الغربي على عكس النظم التوحيدية، حيث نجد أن المركز (اللوجوس . الخالق) في النظم الحلولوية يحل في العالم، فيمتزج الخالق بالمخلوق والعالم بالإله، فالحلولية تهبط بالإله إلى الإنسان فتؤنسن الإله وتؤله الإنسان ولكنها تهبط بعد ذلك بكليهما إلى الطبيعة والمادة فتجعلهما مستوعبين فيها، ويتحولان إلى مادة محضة، وبالتالي يختفيان ،وبعد ذلك يتم الانتقال لوحدة الوجود فحينما يحل الخالق في مخلوقاته فإنه يتوحد معها ويذوب فيها ولا يصير له وجود مستقل ويصبح العالم جوهراً واحداً، في البداية يطلق على مركز الكون الكامن فيه والمبدأ الواحد المنظم له اصطلاح (الإله)، وهذه هي وحدة الوجود الروحية. ثم يتم الاستغناء تماماً عن أية لغة روحية أو مثالية ويسمى المبدأ الواحد بقوانين الطبيعة أو غير ذلك من التسميات، وعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بين وحدة الوجود الروحية والمادية فإن بنيتهما واحدة فهما يتسمان بالواحدية، وبمحو الثنائيات وبالمقدرة على التجاوز [2].

(1) عبد الوهاب المسيري: الحلولية ووحدة الوجود، ملخص الكتاب.

(2) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص224، 225.

ومع ذلك فالفكرة الأولى لوحدة الوجود في الفكر الغربي تشابه إلى حد كبير المفهوم المتعارف عليه لدى علماء المسلمين حيث يمكن وصفها بأنها " تختلف عن أي نظام للاعتقاد، وفي الحقيقة هي مصطلح يتردد بين مصطلحين إغريقيين هما (الكل) و(الإله): (GOD ، AND ، ALL)، لينفذ لمعناه الخاص، فإذا كانت كلمة (ATHEISM) تستعمل لمعنى إنكار ونفي وجود الإله، فإن كلمة (PANTHEISM) هي عكسها تماماً لأنها تعني أنه لا وجود إلا الإله GOD IS (ALL، أي الله كل شيء، ولا يملك وحدوي بعد هذا القول بالعكس، أي أن كل شيء هو الله ، ففي وحدة الوجود لا حقيقة إلا الإله "[1] وهذه هي النظرة الأولى التي بدأ بها الفكر الغربي رؤيته لمسألة وحدة الوجود.

المطلب الثالث: وحدة الوجود تاريخياً:

فلسفة وحدة الوجود من الفلسفات القديمة المتجددة، فقد عَرِفها اليونان القدماء، الهندوسية الهندية، الفكر اليهودي، والفكر النصراني؛ حيث تعتبر رسائل بولس الرسول شاهداً على امتزاج الأمثلة الدينية بصور الفلسفة، وتعتبر الأفلاطونية المحدثة[2] بحسب كثير من الكُتاب والباحثين المصدر الأول للقائلين بوحدة الوجود، وهي تعود بدورها إلى الغنوص الشرقي والغربي المؤول في الفلسفات اليهودية والمسيحية اللاهوتية[3].

(1) J.ALLANSON PICTON: PANTHEISM "ITS STORY AND SIGNIFICAN , P 7-9.

(2) الأفلاطونية المحدثة: مذهب نشأ في الإسكندرية في القرن الثالث الميلادي معدِلاً تعاليم أفلاطون بحيث تنسجم مع المفاهيم الأرسطووية والشرقية، تصور أصحابه العالم فيضاً منبثقاً عن الذات العليا، التي تستطيع الروح الإتحاد بها في حال الانجذاب الروحي، مؤسسه أمونيوس سكاس، وأبرز ممثليه أفلوطين،انظر عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية، الانجليزية، الفرنسية، الألمانية، اليونانية، وغيرها، ص: 82، 83.

(3) إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ص 123، 121.

المطلب الرابع: تأثر الفكر الغربي بوحدة الوجود عند ابن عربي:

لم يكن تأثر الفكر الغربي بابن عربي تحديداً ووحدة الوجود في الفكر الإسلامي عامة وليد مرحلة ما بعد الحداثة فقط بل سبق وتأثر به مفكرو الحداثة العقلانيين (عقلانية مادية)، وهذا يدعم فكرة التأثر المباشر وغير المباشر عن طريق التمرحل الفكري الغربي، فكما أفضت الحداثة إلى ما بعد الحداثة أفضى فكرها في مسألة وحدة الوجود الذي يجعل الإنسان ثم القيم ـ متمرحلا ـ مركزاً للحلول، إلى فكر ما بعد الحداثة في مسالة وحدة الوجود الذي يجعل المادة هي مركز للحلول مستبعداً الإنسان والقيمة.

ويعد ابن عربي أهم من قال بالفكرة في تاريخ المسلمين وأكثرهم تأليفاً، فهو إمام القائلين بوحدة الوجود، حيث يكاد ينعقد الاجماع بأن القول بوحدة الوجود لم يظهر في صيغته المتكاملة إلا على يديه، وإن كانت هناك أفكار سابقة مهدت لظهور مذهبه، وقد أخذ منها ومن غيرها من المصادر، فتأثر بالحلاج في قوله بقدم النور المحمدي، كما أنه استفاد من الفلسفات اليونانية والهندية والمصرية والعقائد اليهودية والنصرانية وغيرها، فابن عربي هو الذي أكسب المصطلح مضموناً جديداً، وقد تابعه تلاميذه ابن الفارض، ابن سبعين، التلمساني وغيرهم [1].

وترتكز فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي في رؤيته التي تستند إلى أن العالم بالنسبة للإله كالمرآة التي تنعكس عليها الصور، فالعالم هو المرآة التي تنعكس عليها الصفات الإلهية، والعالم بأسره يعكس الذات الإلهية كونه مسرحاً لتأثير الأسماء الإلهية، لكن النفس البشرية هي التي تعكس هذه الأسماء، ولم يحظى بالتأثير الكامل لهذه الأسماء إلا الإنسان الكامل، وهو الذي تحقق في آدم عليه السلام، ثم محمد ص الذي كملت به صورة العالم [2]، يقول ابن عربي عن آدم عليه السلام:" والقابل لا

(1) حسين مروة: النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص271، عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص266، عبد القادر عطا: التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، ص345، عبد الرءوف محمد عثمان: محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، ص182.

(2) محمود قاسم: محيي الدين بن عربي، ص 286، 287.

يكون إلا من فيض الأقدس، فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه ژ گ گ گ ڳ ڳ ژ [1]، كما ابتدأ منه فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة ، وقال عن محمد ص :وإنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني ولهذا بُدئ به الأمر وختم، فكان نبياً وآدم بين الماء والطين "[2]، ثم إن الخلق عند ابن عربي ليس إلا أسماء الحق تعينت في صور بدنية عنصرية. ولذا لا يضاف الوجود إلى الخلق حقيقة بل مجازاً، فوجوده حقيقة عين وجود الحق، ولولا المادة عند ابن عربي ما ظهر للحق وجود[3].

كان ابن عربي هو المصدر الأساسي للمفكرين الغربيين بصفته صاحب الفكرة الأكمل نضجاً وقد أخذ عنه أول من أخذ الفيلسوف سبينوزا (SIPINOZA) [4]، وربما كان الحديث عن سيبينوزا كممثل لوحدة الوجود في حقبة الحداثة ليس دقيقاً بما فيه الكفاية فالتحرك من النقطة التي انتهى عندها سيبينوزا قد بدأ من أبناء مدرسته أولاً لأن التطور للفكرة أخذ خطاً عريضاً شمل أجزاء من مرحلة الحداثة قبل أن يدلف إلى ما بعدها "فهناك تصنيفان لوحدة الوجود أولهما يجعل الإله هو الحقيقي وما العالم إلا مجموع التجليات التي ليس لها أية حقيقة ثانية ولا جوهر متميز وهذا هو مذهب سيبينوزا، أما التصنيف الثاني فيقول إن العالم هو الحقيقي، وما الإله إلا مجموع كل ماهو موجود، وهذا مذهب دوباك، وديدرو واليسارية الهيجيلية، وما يطلق عليه

(1) سورة هود الآية 123 .

(2) ابن عربي :فصوص الحكم، ج2، ص49، 214 .

(3) إبراهيم بن عمر بن حسن: مصرع التصوف ، ص40، 41.

(4) سبينوزا: باروخ بندكتس(1632م ـ 1677م)، لم تعرف حياته أحداثاً كثيرة بل قضى جلها في الدرس والتأمل، ينحدر من أسرة من اليهود البرتقاليين، تغذي من ديكارت والنصوص العبرية وكتابات جرسويندس الذي كان ينتقد المعجزات والنبوات وقدم العقل على الوحي، وكتابات ابن عزرا الذي كان يعتقد بخلود المادة وينكر الخلق من عدم، له عدة مؤلفات منها: مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهناً عليها بالطريقة الهندسية، وتأملات ميتافيزيقية، ورسالة وجيزة في الله والإنسان وهناءه، وغيرها، انظر: محمد عثمان مكي العجيل: معجم الفلاسفة المصور، ص 359، 360.

اسم وحدة الوجود الطبيعية أو وحدة الوجود المادية "[1] ،وهو تصنيف يشمل مفكرين ينتمون لمرحلة الحداثة وما بعدها.

يُعتبر كتاب علم الأخلاق الصادر سنة سبعين وستمائة وألف لسبينوزا (SIPINOZA،S ETHICS)، هوالكتاب المعترف به، والذي حوى المحاولة الأكثر اكتمالاً في شرح وعرض والدفاع عن وحدة الوجود (PANTHEISM) من الجوانب الفلسفية، فلا يوجد عمل متكامل عن وحدة الوجود في الفكر الغربي بعد أخلاق سبينوزا، وفي عام ألف وسبعمائة وعشرون، كتب جون تولاند (الاحتفال بالجمعية السقراطية) باللغة اللاتينية أو (PANTHEISTICON) ،وهو بحسب النقاد لم يكن ذو أثر كبير مثل كتاب سبينوزا، ولكن بالطبع هناك العديد من الدراسات التي أجريت حول كتاب علم الأخلاق لسبينوزا، وبالتالي العديد من الدراسات حول وحدة الوجود [2].

ويعتبر سبينوزا العقلاني رائد الفكرة في الغرب وقد اقتبس تصوراته من ابن عربي[3]، إلا أن فكرة وحدة الوجود عنده تختلف عنها عند ابن عربي، ففي حين نجد أن الإله هو الوجود والعالم مظهر من مظاهره عند ابن عربي، يعكس سبينوزا ذلك فيجعل العالم هو الظاهر والإله حالٌّ فيه، وهي ما تسمى بوحدة الوجود الشاملة (IMMANENTISTIC) وهي عند سبينوزا الإله حالٌ في العالم لكن العالم هو الظاهر، أما الوحدة الثانية وهي وحدة ابن عربي فهي وحدة الوجود النافية للعالم: (ACOSMIC PANTHEIM) ، وفيها الإله هو الوجود والعالم مظهر له[4]، وهذا يلفت لقضية المركزية والمحورية والمرحلية في الفكر الغربي. وتتمثل الفكرة عند

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ص624، 625

(2) MICHAEL. P.LEVINE: PANTHEIM ANONE–THEISTIC CONCEPT OF DEITY, P: IX.

(3) استنتج سبينوزا أن الجوهر الممتد هو إحدى صفات الله اللا متناهية (الجسماني)، ويقول إن قدرة الله هي عين ماهيته فالله علة ذاته وعلة الأشياء فقدرة الله هي عين ماهيته، انظر باروخ سبنوزا: علم الإخلاق، ص 46، 47، 71.

(4) نضلة أحمد نائل الجبوري: فلسفة وحدة الوجود، ص18، 19.

سبينوزا في قضية الجوهر والصفة، فهو يرى أن الجوهر هو ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته، أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء غيره، وعَرَّف الصفة بأنها ما يدركه الذهن في الجوهر مقوِماً لماهيته، ثم يقول بأنه يعني بالله كائناً لا متناهياً إطلاقاً ـ أي جوهراً ـ ويفترض تقدم الجوهر على العرض ويقول: أعني جوهراً يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبرة كل واحدة عن ماهية أزلية لامتناهية واجب الوجود، ويقول إن كل معلول لابد له من علة (سبب) وهي إما أن تتضمنها طبيعة الشيء أو خارج الشيء، ثم ينفي افتراض كونها خارجه[1]، وهذا التفسير الذي يحدد الصفات والأعراض وشكل الوحدة مشابه لرؤية ابن عربي في ذات المسألة. حيث نلحظ شبهاً كبيراً بين فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي وسبينوزا فهما يقرران معاً أن الله والعالم شيء واحد، ويقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره وهذا العالم خاضع (لقانون الوجود العام) كما قال ابن عربي، أو (لضرورة الطبيعة الإلهية) كما قال سبينوزا، وأوضح وجوه الشبه في فكرة (الحق) و (الخلق) من جانب، وفكرة (الطبيعة الطابعة) و(الطبيعة المطبوعة) من جانب آخر، فالحق عند ابن عربي يساوي تماماً (الطبيعة الطابعة) التي قال بها سبينوزا، والخلق يساوي أيضاً (الطبيعة المطبوعة)[2].

أما المفكر الغربي لايبنتس[3] فيلسوف عصر التنوير، العقلاني، الذي يتشارك مع سبينوزا في كثير من الأفكار؛ ويجمعه معه تيار إحياء التراث العقلي في مقابل تيار

(1) باروخ سبينوزا: علم الإخلاق، ص 31. 45.

(2) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ج2، ص73، وقد أشار نقلاً عن: RIVAUD, HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE,PARIS 1950,T 111 ,P312، إلى إشارة ريفو أن لسبينوزا تيارين تأثر بهما أحدهما الفكر اليهودي الوسيط، والآخر الفكر الإسلامي، لا سيما أن ابن عربي أندلسي ومعاصر لابن ميمون 582م، وليهود أسبانيين آخرين في عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية للعبرية وغيرها.

(3) لايبنتس: (1646م. 1716م)، آخر نظام عقلاني في القرن السابع عشر هو نظام لايبنتس، قام على أساس من التعددية والفردية وعلى هذا الأساس حاول توحيد كل المتناقضات التي كانت تشمل عصره، كانت أبحاثه تهدف دائما إلى توحيد وجهات النظر المتباينة تماما: الميتافيزيقيا العلمية، الاجتماعية والدينية، انظر محمد عثمان مكي العجيل: معجم الفلاسفة المصور، ص 209، 211.

التجريبية [1]، فتشابه فلسفته مع فكر ابن عربي يبدو جلياً للعيان في كثير من الأفكار التي أهمها فكرة وحدة الوجود أو الصلة بين الله والعالم، وباستعراضها نستطيع البرهنة على أن جميع التفاصيل الدقيقة في فلسفة لايبنتس لا تعدم أصولها عند محي الدين بن عربي [2].

هذا أبرز ما شكل مرحلة الحداثة وشكل أرضية لما بعد الحداثة في تطور تلقائي للفكر الغربي، ويحق لنا أن نقول هنا إن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي أسست نظيرتها في الفكر الغربي وهيأت لمرحلته التالية، إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد فقد تواصل إسهام ابن عربي المباشر وغير المباشر في تكوين الأسس الفلسفية لوحدة وجود ما بعد الحداثة ايضاً.

المطلب الخامس: تأثير وحدة الوجود عند ابن عربي في ما بعد الحداثة:

تعد وحدة الوجود من أهم مقومات الفكر الغربي عامة وما بعد الحداثة على وجه الخصوص، فتتسم بأنها مادية وهي تختلف عن وحدة الوجود الروحية أو الدينية، حيث تستبدل نظرية الخلق من العدم بنظريات أخرى كالفيض، التطور، النشؤ والارتقاء، سلسلة الوجود، أو القول بقدم العالم، وكلها نظريات تهدف لإلغاء المرجعية المتجاوزة، فهي تفترض التساوي بين الإله والمادة، بحيث لا يتجاوزها ولا يتعالى عليها فتغلب في هذه الفلسفة فكرة العالم، فلا يُسلَّم إلا بوجوده [3].

وبما أن وحدة الوجود بمعناها العام يقصد بها النظرة القائلة بأن كل ما هو موجود يشكل وحدة (بمعنىً ما) وهذه الوحدة إلهية في بعض الأحيان وغير إلهية في بعضها، فهناك عدة أشكال متنوعة من الوحدة، أو إصدارات مختلفة، تعني أرصدة

(1) برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة المعاصرة)، ج 2، ص (82).
(2) محمود قاسم: محيي الدين بن عربي، ص 37.
(3) جميل صلبيا: المعجم الفلسفي، ص (212).

فكرية مختلفة، ولكل تركيب من وحدة الوجود عدة أنواع، فوحدة الوجود في مجملها تعني الرؤية التي تقول بأن شيئاً في الكون يستدعي الوحدة [1].

وقد تعرضت الفكرة الأولى لوحدة الوجود في الفكر الغربي للتحديث القائم على مبدأ النقد، وتشكلت وحدات جديدة للوجود احتفظت بالقوالب القديمة، فنجد على سبيل المثال شوبنهور[2] فيلسوف التشاؤم الأكبر [3] يسخر من شكل الوحدة السابقة، حيث سخر من فكرة أن ينعت العالم بالإله أو أن يكون الإله هو العالم، ويرى أن رؤية العالم بهذا الشكل أي كالإله ستكون سيئة جداً، ويقصد شوبنهور أنه لوكان الإله يحل في العالم لما وُجد الشر، فهو يرفض وحدة الوجود بمعناها الديني، إذ لا يجوز أن يظهر الإله في صورة هذا العالم الفاسد. [4]

ويتصور الوحدة على طريقته الخاصة، فبالإضافة إلى جانب اللامعقولية التي تتسم بها الإرادة في فكره؛ هناك خاصية الوحدة، وشوبنهور يمضي في توكيد وحدة الإرادة في الوجود كله إلى حد القول بوحدة الوجود على طريقة الفيدا والإيليين

(1) MICHAEL. P.LEVINE: PANTHEISM A NONE–THEISTIC CONCEPT OF DEITY, P: 25.

(2) شوبنهور: (1788 . 1860 م)، فيلسوف ألماني، قال بأن إرادة الإنسان اللاعقلانية العمياء وليس العقل، هي التي تقرر معظم ما نفعله في حياتنا، وبأن مطالب هذه الإرادة لا تشبع، ومن هنا كان مقدراً على الفرد أن يحيا في قلق وألم، وفي صراع مدمر مع إرادات الآخرين، وبأنه لاسبيل إلى الخلاص من هذا الوضع إلا بإنكار الذات، أهم مؤلفاته (العالم إرادة وتمثلاً) ،وغير ذلك من المؤلفات. انظر منير البعلبكي: موسوعة المورد العربية، ل2، ص(697) .

(3) تتبنى الدراسة فكرة أن شوبنهور كان من فلاسفة مابعد الحداثة، فهي تنظر لنشأة مابعد الحداثة فلسفياً قبل النشأة الزمنية، وإن لم يضع الكثيرون شوبنهور ضمن هذا التصنيف، وهو وإن لم ترجع مابعد الحداثة له، ولم ترتبط جذورها به فهي مرتبطة لا محالة بتلميذه المعترف بفضله نيتشة وقد ألف فيه كتاباً أسماه (شوبنهور مربياً)، انظر فريدريش نيتشة: شوبنهور مربياً، ترجمة قحطان جاسم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1437هـ، 2016م، وبُدئ التاليف أيضاً في علاقته بجوانب مابعد الحداثة مثل: فلسفة الفن عند شوبنهاور ونيتشة وأثرها على بعض فلاسفة مابعد الحداثة: سالي محسن لطيف.

(4) MICHAEL. P.LEVINE, PANTHEIM ANONE–THEISTIC CONCEPT OF DEITY ,P: 30,31.

وسبينوزا، ثم معاصريه من الألمان خصوصاً شيلنج. وقد كانت مقدمات فلسفة شوبنهور تفضي بالضرورة إلى وحدة الوجود، فإن الإرادة عنده وحدة لكن ليس بالمعنى العددي، بل بالمعنى الوجودي، والمعنى العددي هو الذي يقال في مقابل الكثرة، أما المعنى الوجودي فيقال على سبيل الإطلاق لا نسبياً، ويدل على البساطة وعدم القابلية للتجزئة والانقسام فالإرادة حاضرة في كل جزء وبنسبة واحدة وبلا تجزئة ولا انقسام، فشوبنهاور إذن من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى الفلسفي لا الديني بمعنى أن هذا الوجود له مبدأ واحد وحدة مطلقة في ذاته وإن تعددت المظاهر، وهذا المبدأ هو الإرادة العمياء بحسب شوبنهاور[1].

وهذا هو الحال في فكر ما بعد الحداثة بعموم حيث أن واحداً من أفضل الطرق لوصف ما بعد الحداثة كحركة فلسفية يكون بالنظر إليها باعتبارها شكية، في كل المجالات: مايتعلق بالسلطة، الحكمة، الثقافة، السياسة وغيرها، وذلك يضعها ضمن مسيرة طويلة للفكر الغربي يمتد من الماضي، ويبدأ من الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية. فالشك أساساً خاصية سلبية في الفلسفة جُعلت لتاخذ وضعية التقويض للفلسفات والنظريات الأخرى، والمصطلح التقني لوصف هذا النوع من الفلسفة هو ضد التأسيس(UNTIFOUNDATIONAL)[2].

ولعل تدرج ابن عربي في مراحل الفناء[3] يشابه تدرج الفكر الغربي في مراحل الحلولية فعند ابن عربي "الفناء ستة أنواع أو درجات متوالية في العملية الخاصة باللاشعور عنده والتي تميز الفناء بحسب رؤيته، ففي الدرجة الأولى يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية الخاصة به وبغيره، بأن يراها آثاراً لله الذي هو علتها الوحيدة، أما الدرجة الثانية فيفقد الشعور بمكانته وقواه وصفاته ويراها مكاناً لله وإن

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ص34.

(2) STUART SIM: THE ROUTLEDGE COMPANION TO POST MODERNISM, P3.

(3) قسمها أثين بلاسثيوس مستنداً إلى ما اقتبسه من مؤلفات ابن عربي في:(الفتوحات، ج1، ص675. 678، الأنوار: 17، 19، 23، 24، المواقع: 145، 176، التحفة 16، الفتوحات، ج2، ص666).

كان لازال محتفظاً بشعوره وبوجوده الفردي كشخص ينكشف فيه الله بواسطة مكانته، فالله لا العبد هو الذي يبصر ويسمع ويفكر ويرغب من خلال ملكات هذا العبد، أما الدرجة الثالثة فيزول فيها شعور العبد بشخصيته،...وفي الدرجة الرابعة لا يتفطن إلى أن الله هو من يشاهده ومن أجله يقوم بالمشاهدة. ويقوم في الدرجة الخامسة...بمشاهدة الله ويبتعد كل ما سواه عن النفس وحتى هذه اللحظة لا يكون العبد قد فقد الشعور بالعالم الخارجي، لأن المخلوقات كانت في نظره آثاراً وتجليات لله، لكن في هذه الدرجة الخامسة يمتد التجريد إلى كل العناصر الذاتية والموضوعية، الباطنية والخارجية لشعوره، فالله يشاهد بوصفه مجرداً من كل علاقة للعبد بالعالم، أي بوصفه ليس هو كماله، وفي الدرجة السادسة يتضاءل مجال الشعور أكثر فتزول الصفات الإلهية، ويتجلى الله للعبد في مشاهدته بوصفه الموجود المطلق الذي ليس له علاقات ولا صفات ولا أسماء"[1].

ولعل الغرب قد استفاد من منهجية هذا التدرج لا تفصيله بصورة عامة في تطور وحدة الوجود عنده؛ فقد مر الفكر الغربي بمراحل في النظرة الحلولية ووحدة الوجود من روحية إلى مادية، تشتركان بالاتصاف بالواحدية وبمحو الثنائيات والمسافات، وبالقدرة على التجاوز لأنهما يمحوان المسافة بين الخالق والمخلوق، ومن ثم المسافة بين الإنسان والطبيعة، حيث مر العالم الغربي بمراحل أسماها الدكتور عبد الوهاب المسيري متتالية العلمانية أو المتتالية النماذجية وهي كالآتي: يحل مركز الكون أولاً في العالم (وحدة الوجود الروحية)، والحال هو الإله، ثم يستبدل المركز بالطبيعة أو المادة تدريجاً فتصبح وحدة الوجود مادية، حيث يتمرحل جاعلاً المركز أو المحور هو الإنسان ثم الطبيعة، فيتم تفكيك الإنسان على عدة مراحل تبدأ بتقسيم حياته إلى مجالات مختلفة، ويصبح كل مجال فيها موضعاً منفصلا للحلول، فهو يتحرك بحسب قوانينه الكامنة أو الحالَّة فيه، ثم يصبح لكل مجال كيانه وآلياته وأهدافه وتصبح مرجعيته ذاته، وبعد ذلك يستمد كل مجال معياريته من ذاته فتصير المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية، والسياسي سياسية، والجمالي جمالية، وتتصاعد العملية حتى

(1) أثنين بلاثيوس: ابن عربي (حياته ومذهبه)، ص 223، 224.

يصير المجتمع مجالات غير متجانسة، وهذه هي العلمانية الشاملة المشكِّلة لما بعد الحداثة في الفكر الغربي [1].

وعليه يمكننا القول بأن وحدة الوجود في فلسفة ما بعد الحدثة قد تأثرت بابن عربي بطريق مباشر عن طريق أخذ فلاسفتها كسابقيهم من مفكري الحداثة القوالب الفكرية للوحدة، ولكن الأثر الغير مباشر كان هو الأكبر عن طريق التطور الفكري الغربي والتأثر بوحدة الوجود في مرحلة الحداثة، والتي تطورت تطور الفكرة كلها مُشَكِّلة فكرة وحدة الوجود المادية لما بعد الحداثة.

المبحث الثاني: تأثر موقف ما بعد الحداثة من العقل بفكر ابن عربي

المطلب الأول: مفهوم العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي والغربي:

يمكن أن نجمل القول في التعريف بالعقل والعقلانية في كلٍ من الفكر الإسلامي والغربي مع كثرة وتنوع ما عُرفت به هذه المفاهيم، بالقول بأنّ العقل في العربية هو الحِجر والنُهى، والجمع عقول، وسمى العقل عقلاً لأنه يَعقِل صاحبه من التورط في المهالك [2] ،أما في اللغات الغربية فتستخدم للإشارة إليه عدة مفردات الراجح أن أقدم معنى لكلمة عقل ‹RATION› هو أنها تتعلق بمعنى (ظن، اعتقد، فكر) [3].وعُرِّف العقل في الإسلام بعدة تعريفات اصطلاحية منها أنه جوهر مجرد يدرك الفانيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة، وهو عِلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات [4]،كما ينظر إلى العقل على أنه عملية وظيفية يقوم بها الإنسان، وتتعاون في أدائها كل ملكاته المعرفية الظاهر منها والباطن[5].

(1) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص 224، 225، عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، ص 219، 230، 468، 453، عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية، ج1، ص206. 207.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ل 11، ص 458، 459، أكرم البستاني وبولس موتر وعادل أنبوبا: المنجد في اللغة، ص 520.

(3) أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ل 3، ص 1159.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص152.

(5) محمد السيد الجلنيد: الوحي والإنسان (قراءة معرفية) ، ص66.

ونجد أن العقل والعقلانية والنزعة العقلية من منظور الإسلام تكاد تكون في استعمالها قريبة من المعنى اللغوي لهذه المفردات، "فإذا كان المنهج العقلي في الفكر الغربي يعني التميز والاستقلال، بل المقابلة والتناقض مع المناهج والنزعات الوجدانية، فليس الأمر كذلك في منظور الرؤية الإسلامية، فهي عقلانية مستمدة من الدين ومرتبطة به"[1]، ولابد من التفريق هنا بين العقلي والعقلاني كمصطلح استخدم في الفكر الإسلامي والغربي، فالتيار الموجود داخل الفكر الإسلامي متسم بالطابع الإسلامي وإن اختلفت أفكاره، أما الغربي فينتمي للفكر الغربي الذي أبعد الدين بالكلية، وهذا مالم يحدث في التاريخ الإسلامي، مع التأمين على وجود مدارس فكرية متعددة المشارب في الفكر الإسلامي إلا أن التيار العريض يرتكز إلى المرجعية الإسلامية.

أما في الفكر الغربي فنجد أن مصطلح عقلاني (RATIONAL) يطلق على معان منها ما يتعلق بالأفكار، التي تُحَدد بواسطة البرهان[2]، وتعني العقلانية التفسير العقلاني لكل الأشياء في الوجود أو تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه، وهو مذهب قديم في البشرية يبرز أشد ما يبرز في الفلسفة الإغريقية القديمة ويمثله سقراط وأرسطو وغيرهم، ثم كانت عقلانية عصر الإحياء خلافاً لليونانية حيث تُخرج موضوع الإلوهية من ميادين الفكر والحياة[3].

والعقلانية المادية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة عاطفة أو إلهام أو وحي، وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة التي يتلقاها العقل من خلال الحواس وحدها، والعقل بهذا المعنى عقل مادي يقوم بإعادة إنتاج العالم المادي، فالعقلانية العلمانية الغربية ليست هي العقلانية بمعناها التقني. وعليه يمكن القول بأن النموذج المهيمن على الحضارة الغربية هو النموذج المادي بمعناه

(1) محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص 12. 13، محمد عمارة: هذا هو الإسلام الدين والحضارة، عوامل امتياز الإسلام (شهادة غربية)، ص 31.

(2) مصلح الصالح: (الشامل) قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية (انجليزي . عربي) مع تعريف وشرح المصطلحات، ص 440.

(3) محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، ص 500 – 516.

الفلسفي الذي هو الإيمان بأن المادة هي المحرك الأساسي للكون، وكونه المهيمن لا يعني أنه الوحيد لكنه يتمتع بالمركزية والفعالية، وقد مر هذا النموذج بمرحلتين: مرحلة العقلانية المادية الصلبة، ومرحلة اللاعقلانية المادية السائلة (عقلانية ما بعد الحداثة)، وقد ترجمت العقلانية الصلبة نفسها إلى ما يسمى حركة الاستنارة، وهي رؤية شاملة للكون(1).

المطلب الثاني: مفهوم اللاعقلانية في الفكر الغربي ومكانتها:

تيار اللاعقلانية(IRRATIONALISM)، في الفكر الغربي هو التيار القائل بأن العالم مشوش لا عقلاني ولا يمكن معرفته، ويضع هذا التيار في مقدمة الأشياء الغريزة والإرادة اللاشعورية والحدس والوجود، والمعنى الموضوعي والاجتماعي للنزعة اللاعقلانية هو إنكار إمكانية المعرفة السديدة للقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي(2). "وإذا كانت العقلانية المادية قد أثمرت الاستنارة المضيئة؛ فقد أنتجت اللاعقلانية المادية الاستنارة المظلمة، وهذا مصطلح نحته أحد مؤرخي الفلسفة الغربية يشير به إلى الجوانب المظلمة في الفلسفات المادية،... ويرى آخرون أن الاستنارة المظلمة ليست أمراً مضافاً للاستنارة المضيئة ولا مقحماً عليها، وإنما هي متضمنة تماماً في متتالية الاستنارة المضيئة، بحيث أن منطق الاستنارة المضيئة يؤدي إلى الاستنارة المظلمة (تماماً مثلماً تؤدي المادية القديمة الصلبة إلى المادية الجديدة السائلة، والعقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية)"(3).

(1) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، ص 238، 239.

(2) عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص 323، عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 462، 463.

(3) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 22، 23.

المطلب الثالث: (نعم) و (لا) ابن عربي، ولا عقلانية ما بعد الحداثة:

لقي ابن عربي في حياته الكثير من العلماء والحكماء والمتصوفة وتحاور معهم، إلا أن اللقاء بين ابن عربي وابن رشد[1] الذي رواه ابن عربي تفصيلا، وقضية (نعم) و(لا) على وجه التحديد، وجد الكثير من الاهتمام من ابن عربي دون ابن رشد ومن الكُتاب والمفكرين عامة، وفي العصر الراهن على وجه الخصوص، كلٌ تناوله بأسلوبه الخاص ومن منطلقات متعددة وجوانب مختلفة، " فقد التقى ابن عربي الذي يقول أنه تتلمذ على الخضر، فمعارفه وتجربته الروحية لم تعتمد على تعليم بشري ـ وهو الذي بحسب قوله انفتح له العلم الوسيط انفتاحاً حيث يدرك الخيال مباشرة دون معونة الحواس ـ بابن رشد الذي كان خطابه الأساسي يتمثل في استعادة الأرسطية في نقائها الكامل "[2].

ومضابط اللقاء كما يلي: يقول ابن عربي " ولقد سمعت واحداً من أكابرهم، وقد رأى بما فتح الله علي...، ثم قال: ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رُشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يُظهر التعجب مما سمع...فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليَّ محبة وإعظاماً، فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم[3]، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت: لا، فانقبض وتغير لونه...وقال لي كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض

(1) ابن رشد الحفيد (أبو الوليد) محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أخذ الطب ثم أقبل على علوم الأوائل حتى صار يُضرب به المثل في ذلك ، له تصانيف كثيرة منها (بداية المجتهد) في الفقه ، (الكليات) في الطب، (مختصر المستصفى في الأصول)، (تهافت التهافت)، (فصل المقال)، وغيرها، وُلي قضاء قرطبة فحُمدت سيرته، وقد درس الفقه وأخذ الموطأ عن والده فبرع فيه. وقد عني بكلام أرسطو وزاد عليه زيادات كثيرة، وكانت تصانيفه تفوق الخمسين كتاباً. انظر: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 15، ص 426، صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي في الوفيات، ج 2، ص 81، 82.

(2) هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص46.

(3) يضعها الدكتور محمد ابراهيم الفيومي في نقلِه للواقعة في شكل استفهام (قال لي نعم ؟، قلت له نعم ؟)كأن ابن عربي كان يستفهم عن سؤال ابن رشد وفهم ابن رشد خطأً أنه يوافقه، انظر: محمد ابراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات، ص21.

الإلهي: هل هو ما أعطاه النظر، قلت له نعم، لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها فاصفر لونه وقعد يحوقل... "[1].

يُنظر إلى هذه الواقعة من عدة جوانب منها: جانب الرواية فتُجعل سرديتها منطلقاً لتحليل موقف ابن عربي من الفلسفة والفلاسفة، مع وضع هذا الموقف في السياق الثقافي التاريخي العام للعالم الإسلامي من جهة، والخاص للوضع الثقافي الفكري للأندلس على وجه الخصوص من جهة أخرى، ومغزى اللقاء وفق هذا المنطلق هو لقاء بين الفلسفة العقلية الأرسطية التي يمثلها ابن رشد، وبين الفلسفة الإشراقية والتصوف من جهة أخرى ممثلة في ابن عربي، وهذا اللقاء يكاد يكون دائماً محوراً أساسياً في أي دراسة غربية أو عربية عن ابن عربي [2].ومن رؤية أن ابن عربي لم يقل للأمر ذاته (نعم ولا) عندما قصد ابن رشد بسؤاله مكانة العقل، "فنعم كانت للسؤال، ولا لردة الفعل الجسدية التي أبداها ابن رشد وفيها تنبيه لابن رشد الذي لا يعير أهمية للصورة الحسية وذلك تحت تأثير البرهان، ومع ذلك لجأ إلى هذه الصورة الحسية المتمثلة في لغة الجسد"[3] ؛ إلى رؤية التناقض بين لا ونعم ابن عربي.وقد تناول الدكتور محمد المصباحي[4] [5] المسألة من خلال ثلاثة مداخل تكررت في كتب ابن

(1) تفاصيل اللقاء بين ابن عربي وابن رشد في كتاب ابن عربي :الفتوحات المكية، الباب 15، السفر الثاني، ج 1، ص324، ج4، ص 372، 373.ويجمعها هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص46 .

(2) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 95، 96.

(3) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص281.

(4) محمد المصباحي: ولد بمدينة القصر الكبير شمال المغرب عام 1945م، درس في المغرب وفرنسا، كاتب وباحث مغربي حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، أستاذ بجامعة محمد الخامس بالرباط، له عدة أبحاث ودراسات، وصدرت له العديد من المؤلفات منها: (من أجل حداثة متعددة الأصوات)، (من الوجود إلى الذات)، (بحث في فلسفة ابن رشد) وغيرها، انظر تعريف بالكاتب محمد المصباحي: موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 12 يونيو ٢٠١٥م :http //www.mominoun.com/auteur/276

(5) تناول المسألة أيضاً الدكتور ساعد الخميسي من منطلق مقارب وسابق للمصباحي، حيث ذكر اللقاء في مقالة بعنوان (لقاء ابن عربي بابن رشد وموجز علاقة الكشف بالعقل): ساعد خميسي،

عربي وهي المرآة، نعم ولا، والمقابلة، فابن عربي يرى أن ما تراه في المرآة هو وجهك وليس وجهك في ذات الوقت، وهذا ما دعاه للإجابة على سؤالي ابن رشد بالنفي والإيجاب معاً دون الشعور بالحرج [1].

وقد كرر بالفعل ابن عربي في كتاباته هذه القضية فنجده يقول: " لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سره فإن رؤية الشيء نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليّة له، وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مَسوِّي لا روح فيه فكان كمرآة غير مجلوة، ومن شأن الحكم الإلهي أنه م اسوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبَّر عنه بالنفخ فيه، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة "[2].

ويتحدث عن الانعكاس والاختلاف في الماء هذه المرة ويصور ذلك قائلاً: "فإن أجاب (اسحق) لهذا المثل: وهو أن مَثلي ومَثل النبي مع الخلق مَثل الماء معهم الذي أحييت به كل شيء قد خُلق، كل شيء حي...، ومثله في الماء صفاؤه القابل عكس كل شيء، وقدرته الرادة التي ترد كل شيء في وجوده إلى الحقيقة...، فعالمي في رقة الماء لا يدرك إلا بِعالَمه، الذي في صفاء الماء فمن اعتقد وصول شيء إليه بلا هو فكأنه قد اعتقد وصول ذلك الشيء إليه بلا أنا، فأنا هو وهو أنا، لكن لا هو أنا ولا أنا هو"[3].

مجلة سيرتا، رقم 12، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 1999م، ص 67. 73، وهو مقال وزعه في الندوة الدولية عن (ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة)، ندوة دولية، الرباط، 2002 م،وهي ذات الندوة التي تقدم فيها الدكتور المصباحي بعرض فكرته.

(1) محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 19.

(2) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص48، 49.

(3) ابن عربي: رسائل ابن عربي (شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)، ص120.

وقد قرأ المصباحي فكر ابن عربي قراءة رشدية وأكبرية في ذات الوقت، ناظراً لمقام (نعم ولا) بتصور فلسفي يتمثل في حديثه عن المتقابلات الأربع التي هي: التناقض، التضاد، الإضافة، الملكة ،والعدم، وفي الوقت نفسه قراءة بلعبة المرايا والبرازخ يربطه بفكر جوهري عند ابن عربي هو المرآة. يقيم هذا الفكر أربعة مبادئ يفهم من خلالها مفهوم المرآة وهي: الإنسان هو مرآة نفسه، ثم الإنسان يعكس العالم لأنه نسخة، ثم أن المناسبة تقتضي أن لا ينعكس في الإنسان من الوجود إلا ما يناسب طبيعته، وأخيراً ترى الذات نفسها في المرآة من حيث هي الآخر، فابن رشد وابن عربي يختلفان في تصور كل منهما للعلاقة بين العقل والوجود ففي حين يُخضع ابن رشد الوجود للعقل، يجعل ابن عربي للعقل نصيباً من الوجود [1].

ولكن هل واقعة (نعم ولا) الشهيرة هذه يمكن تعميمها؟ وهل هذه سمة تطبع أفكار ابن عربي في العقلانية؟ ربما كانت الإجابة بنعم هي الأقرب للصواب فعند النظر إلى موقف ابن عربي من الحس والعقل، نجد أن ابن عربي يعرض للمعرفة الحسية نقداً وتقييماً، فالحس كما هو معروف له أدواته الخمس: الشم، الطعم، اللمس، السمع والبصر، وهي لها ما ينتابها من العلل والآفات وقد أطلق عليها ابن عربي تسمية (الحُجُب)، وهو لفظ مقصود لديه ، وقد بيَّن مكان الضعف في أدوات الحس، ومدى صلاحيتها، وهو في وجهة نظره النقدية لا يشك في وسائل المعرفة كما فعل الشُكاك منذ السفوسطائيين وحتى اليوم، ولا يعطيها في ذات الوقت الثقة الكاملة[2]، فيقول إن الأدوات الحسية تقوى وتضعف ومع القوة والضعف تتغير إدراكاتها. ويحدد ابن عربي موقفه النقدي لمصادر المعرفة من مبدأ وضعه يقول (ما من قوة إلا ولها موانع وأغاليط) ، وانطلاقاً من هذا المبدأ وجه سهام نقده للعقل متهماً إياه بالخضوع للحس وللقوة المفكرة ومنها الخيال، ويعيب عليه القياس فهو يقول إن

(1) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 278، 279، 281.

(2) كأنه يقول لها (نعم ولا) للحس.

طريق الله لا يدرك بالقياس، غير أن ابن عربي رغم نقده للمعرفة العقلية يحدد لها وظيفة وعلاقة بمعارف الكشف الصوفي [1][2].

وهذا التناقض (نعم، ولا) هو الذي يقرأ به المصباحي فكرة مرآة ما بعد الحداثة[3] "فمعلوم أن ما بعد الحداثة تتخذ صورة المتناقض ذاتياً، والمدمر للذات"[4]، ويذهب إلى أن ما يجمع ابن عربي بمفكري ما بعد الحداثة أمثال نيتشة وهيدجر، ودريدا[5] أكبر مما يجمعه بابن رشد الفيلسوف العقلاني، فقد أثبت ابن عربي بهذه الفكرة للعقل مكانة وأنكر له أخرى فأثبت حقه في الوجود وأنكر له الاحتكار، وهذا تُشبهه مكانة العقل في فكر ما بعد الحداثة[6]، فالمصباحي لا يقف عند اللقاء التاريخي بين ابن عربي وابن رشد، بل يتخيل لقاء أخر بين ابن عربي وفكر ما بعد الحداثة وفكر هيدجر بشكل خاص، وهنا يكون لمفهوم المرآة قوته النظرية التي تتمثل في التعالي عن التصور الحتمي لتاريخ الفكر أو عن التصور التراكمي لتاريخ

(1) (نعم ولا) للعقل.

(2) محمد إبراهيم الفيومي: الشيخ الأكبر ابن عربي (صاحب الفتوحات المكية)، ص: 45، 46، 47.49.

(3) ينطلق المصباحي بحسب عباراته من محاولة استشفاف ما إذا كان فكر ابن عربي قادر على التماس مع معطيات الحاضر وفتح آفاق جديدة لوجودنا وفكرنا ؛ بمعنى أنه يبحث عن مرجعية لمابعد حداثة إسلامية، (انظر محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 20)، وهذا ليس غرض هذه الدراسة التي تحصر البحث في مرجعية ابن عربي في فكر مابعد الحداثة شأنه شأن ابن رشد وغيره، وتوضيح التأثر ومقارنة الفكرة عند كليهما.

(4) ليندا هَتْشيون: سياسة مابعد الحداثة، ص66

(5) دريدا: جاك دريدا فيلسوف فرنسي ولد في البيار بالجزائر سنة 1930م وتخرج في قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا، عين لنفسه مهمة تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية، انطلاقاً من مسألة الكتابة، فدريدا يندد بامتياز الكلام على حساب الكتابة في الفكر الغربي، والمفهوم المركزي في كتاباته هو الاختلاف، وبه يتوسل لهدم مايسميه (المركزية اللوغوسية)، من مؤلفاته: الكتابة والاختلاف، في علم القواعد أو هدم الفلسفة، توفي عام 2004م. انظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 283.

(6) محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 22.19.

المعرفة.[1]ويرى أن ابن عربي بعكس ابن رشد يرفض العقلانية بمعناها الاصطلاحي وهذا يجمعه بفكر ما بعد الحداثة، وبذلك يمكن القول بأن ابن عربي كان ينتمي لفكرة اللاعقلانية بالمعنى الاصطلاحي أيضاً، فهو يترجم الأكبرية التي هي ما بعد رشدية، وما بعد الحداثة معاً بما بعد العقلانية [2].

ولعله اهتداءً بفكرة المصباحي نجد أن الكاتب الدكتور أحمد الصادقي[3] "قد غربل الفينومينولوجيا بعد أن عرَّفها واختار الجانب الأنسب الذي يلائم المتن الأكبري، فوجد في فينومينولوجيا هيدجر نموذجاً مرشداً ودليلاً على نجاعة هذا المنهج الفلسفي الفينومينولوجي وفائدته في إعادة قراءة فكر ابن عربي، حيث أن الأطروحة الأساسية في فكر ابن عربي تكمن في أن الوجود أعم من العقل، وأبعد من أن يحاط بكنهه في لحظة من لحظات العقل النهائي"[4].

والفينومينولوجيا (الظاهراتية) على كثرة تعريفاتها المسطرة في القواميس والمعاجم فإن التعريف الأنسب هو أنها منهج يعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية، ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس المعرفة بها، غير أنها لا تدعي التوصل لحقيقة مطلقة مجردة سواء في الميتافيزيقيا أو في العلم، بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم، وبالرغم من أنها بدأت مع هيجل، إلا أن المؤسس لهذه المدرسة هو ادموند هوسرل [5]، القائل:" إن (منهج) نقد المعرفة هو المنهج

(1) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 280.

(2) محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص: (35.36) .

(3) أحمد الصادقي باحث ومترجم مغربي، وغرضه هنا الذي تسرع بتوضيحه قبل البدء في البحث، وكان الأجدر أن يتركه لنتائج الدراسة التي قام بها"هو تبيين قصور العقل عن الإحاطة بالوجود نظراً لنشاطه التقييدي، وتوسيع مجال الكشف بمقدار اتساع الوجود، على اعتبار أن الوجود هو تجلٍّ وظهور، وأن الكشف بخلاف العقل شهود وحضور"،انظر أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص250.

(4) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، مقدمة الكتاب المقدم د. عبد المجيد الصغير ii، vi.

(5) الطيب بوعزه: مقال بعنوان ما معنى الفينومينولوجيا، دورية إيلاف العدد 6117، الكترونية يومية، صدرت من لندن 21 مايو 2001م، المقال بتاريخ الخميس ١١ اغسطس ٢٠٠٥م، انظر

الفينومينولجي، فالفينومينولوجيا بما هي نظرية عامة في الماهية التي يدخل فيها علم ماهية المعرفة، والمعرفة جزء من دائرة الأفكار التي توجب رفع الموضوعات العامة رفعاً حضورياً إلى وعي العمومية فتصبح نظرية ماهية المعرفة ممكنة"[1].

أما السؤال عن مطابقة النظر والكشف الذي وجهه ابن رشد لابن عربي فكانت (نعم ولا) هذه المرة قد خالفت فكر ما بعد الحداثة الذي لا يعبأ بالغايات[2] ،بعكس ابن عربي الذي يؤمن بالله، أما ما بعد الحداثة فقد ذهبت لأبعد مما كان يتصوره ابن عربي، فهي متشظية تفكيكية عدمية [3]، فما حدث بين فكر ابن عربي وما بعد الحداثة هو لقاء وليس تطابق، إذ إن ابن عربي يحتفظ بالوحدة كأساس لقيام الأنطولوجيا[4] في حين أن الأنطولوجيا في ما بعد الحداثة هرمينيوطيقية[5] تكون فيها الحقيقة اختلاقية[1].

أيضاً شارلين هس . بيير، وباتريشا ليفي: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ص69، أيضاً وللتوسع: ادموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ص31، 37، 38، 43، 45، 46، ، 80 . 82، 85، 89، 97.

http: //elaph.com/Web/ElaphLiterature/2005/8/82634.htm

(1) ادموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ص31، 37.

(2) إذن انفرد هنا ابن عربي بالقول وهذا مابنى عليه د. طه عبد الرحمن رؤيته لعقلانية ابن عربي. انظر هذه الدراسة ص 23

(3) محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 22.19.

(4) الأنطولوجيا (ANTOLOGY) (علم الوجود)، لفظة يونانية الأصل يعود استعمالها في الفلسفة إلى القرن السابع عشر دلالة على القسم الأول من الميتافيزيا أو على ماسماه أرسطو الفلسفة الأولى، ونشأت في الفلسفة المدرسية الألمانية التي تأسست على يد لايبنتس 1646م . 1716م، وتعني علم الكينونة أو العلم الذي يُعنى بمبادئ الكائن من حيث هو كائن، هدفها الأخير هو استكشاف ماهية الأشياء في حد ذاتها وباستقلال تام عن أفعال الوعي، وفي التقليد الفلسفي تنقسم الأنطولوجيا إلى نوعين الأول الأنطولوجيا الصورية والثاني المادية، انظر معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ص 150. 152.

(5) الهرمينيوطيقية: مثَّلها هرمس بوصفه رسولاً للآلهة، وتُعنى في العصر الحديث بمعنى محدد جداً بالكلام والكتابة، ومن ثم بمنهجية تأويل النصوص، ويستخدم المصطلح في الدراسات الدينية وفي

ورؤية ابن عربي تربط بين العقل والحس والروح والنفس برابط الاتصال بالله فالغيب يخص الله به عباده الذين أسماهم ابن عربي (مربوط على قلوبهم)، وهذا هو الإنسان الكامل بحسب رؤيته، يقول "...حتى انفصلوا عن عيوبهم، واتصلوا بغيوبهم، وهي أخبار كانت غائبة عنهم أنزلها الله تعالى دلالة على إثبات ولايتهم ﴿ ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهِ إِلَيۡكَۚ ﴾ (2)، وصحة ذلك يكون بالربط على قلوبهم، وأنواع الربط سبعة: على الروح، العقل، اللسان، السمع، البصر، والأصل في ذلك: ﴿ وَرَبَطۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ إِذۡ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطٗا ﴾ (3)، فالقلب يُربط عليه بالوحدانية فلا يدعو غير الرب، والنفس بإلقاء مافيها وترك ماليس لربها فلا تميل إلى سواه، واللسان بتصحيحه وتطهيره عن الكذب حتى يأخذ صحيحاً ويُبَلِّغ صحيحاً، والربط على السمع حتى يسمع من الله ما لله وما يسمع من غيره ما ليس له، والربط على البصر بتفتيح البصر على المراد حتى لا يبصر من المبصرات إلا منظور ربه فيشاهد الأشياء به ولا يشاهده شيء، فإن كان للعبد ذلك أنزل الله عليه من أنباء الغيب ما يخرجه منه إلى ما يأمره وما يدعوه " (4).

وابن عربي بالرغم من أنه قال (نعم ولا) للعقل إلا أنه نحى منحى آخر للاعقلانية جديدة تختلف عن لا عقلانية الفكر الغربي يوضحها البروفيسور طه عبد الرحمن(5) ـ وإن لم يسمها لا عقلانية ـ وقد تحدث عن لقاء ابن عربي ابن رشد مُوضحاً

الفلسفة، انظر وللتوسع: ديفيد كونز هوي: الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية)، ص 9 ومايليها.

(1) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 280.

(2) سورة آل عمران الآية 44.

(3) سورة الكهف الآية 14.

(4) ابن عربي: رسائل ابن عربي (شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)، ص193.

(5) طه عبد الرحمن: ولد عام 1944م، فيلسوف ومفكر مغربي، يلقب بفيلسوف الأخلاق أو فقيه الأخلاق له عدة مؤلفات تنوعت موضوعاتها بين المنطق والفلسفة وتجديد العقل ونقد الحداثة أنجزت حولها دراسات ورسائل جامعية، من مؤلفاته: اللغة والفلسفة، المنطق والنحو الصوري في

نوع عقلانية جديدة أتى بها ابن عربي، حيث يقول: " أحدثكم عن نوع آخر من العقلانية، فكما تعلمون هناك عقلانيتان أولاهما البرهانية وهي نجدها في الاستدلالات المنطقية البرهانية المعروفة أو بعض الاستدلالات الفلسفية، والثانية الفلسفة الحجاجية، ويشترك الاثنان في مبدأ الحقيقة ومبدأ عدم التناقض وتختص البرهانية بمبدأ الإظهار أي إبراز كل العناصر الضرورية للاستدلال، في حين تعتمد العقلانية الحجاجية مبدأ الإضمار أي لا تذكر كل المقدمات أو كل القضايا الداخلة في الاستدلال، فاخترتُ للجمع بين العقلانيتين معاً اسم العقلانية العبارية فهي إما برهانية أو حجاجية، وخير ممثل لهذه العقلانية العبارية هو ابن رشد مستنداً إلى العقلانية الأرسطية. ثم يتحدث عن عقلانية ينعتها بالغير عبارية ويسميها الإشارية. وهي تتحدد بمبدأين مناقضين لمبدأي العبارية، بمعنى أنه لو كانت العبارية تعتمد مبدأ الحقيقة فالإشارية تعتمد مبدأ جواز التناقض، وخير من يمثل هذه العقلانية الإشارية هو ابن عربي [1]،لذلك اخترت نصاً ورد في الفتوحات بتحليله نستخلص صفات العقلانية الإشارية [2] [1]. " [2]

أصول الحوار وتجديد علم الكلام، وغيرها من المؤلفات في المنطق والفلسفة و اللسنيات والإسلاميات، انظر: طه عبد الرحمن: تعددية القيم (مامداها ؟ وما حدودها)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط1، أكتوبر 2001م، ص 61. 63، أيضاً: موسوعة الجزيرة، مادة بعنوان: طه عبد الرحمن، بتاريخ20/12/2014، الموافق 28/2/1436 هـ .

http: //www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/11/28/طه-عبد-الرحمن

(1) محمد المصباحي نظر للواقعة مركزاً على السؤال الأول (نعم ولا) التي كان السؤال فيها عن العقل ، أما طه عبد الرحمن فنظر لها مركزاً على السؤال الثاني (نعم ولا) لعلاقة العقل بالكشف والفيض الإلهي، ولعلها المساحة التي أخلاها المصباحي، موضحاً عدم التشابه فيها بين فكر ابن عربي وفلسفة ما بعد الحداثة وعن التشابه أو التأثير بين فكر ابن عربي وما بعد الحداثة، انظر هذه الدراسة ص: 21

(2) يتخلل حديث بروفسير طه عبد الرحمن مشهد تمثيلي للقاء ابن عربي ابن رشد على قناة الجزيرة الوثائقية.

ولعل نموذج هيدجر هنا يكون مزدوجاً لكلا السؤالين ـ مكانة العقل وعلاقة النظر والكشف ـ وهذه هي ذاتها الفكرة التي ينطلق من جوهرها الفيلسوف الالماني هيدجر، فهيدجر المؤسس الحقيقي للوجودية بالرغم من أنه يرفض فكرة أن يكون الوجود هو الله؛ كان يستخدم ما يسمى بمنهج الإشارة (AUFWEISUNG)، لأن الوجود بنظره لا يقبل البرهان للتدليل عليه، بل الإيضاح والكشف، وذلك بالإشارة إليه، ويميز بين ميدان الوجود أو بين الوجودي (الأنطلوجي)، وبين الموجودي، فالأنطلوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي، أما الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى.[3]

(1) لم يوضح البروفسير طه عبد الرحمن كيف تكون عقلانية وفي ذات الوقت هي إشارية وإذا قررت مبدأ جواز التناقض فأين تلتقي بالعقل الذي نسبها إليه.

(2) طه عبد الرحمن: مقابلة تلفزيونية، الجزيرة الوثائقية، مادة بعنوان (طه عبد الرحمن الفيلسوف المجدد)6/15 2015م:

https: //m.youtube.com/watch?v=0MF_mN7oQ3Q&feature=youtu.be

(3) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 599، 600، 608.

الخاتمة

كان لفكر ابن عربي دون غيره من فلاسفة وحدة الوجود تأثيراً كبيراً على الفكر الغربي بدءاً بالحداثة وإلى ما بعدها، وإن لم يشتهر بها، حيث ينظر إليه الكثيرون من جوانب الزهد والتصوف التي لا تنفك عن فلسفته، وأوجه التشابه كبيرة بين فكر ابن عربي وما بعد الحداثة، فهما وإن اختلفا في جوهرهما إلا أنهما تطابقا في منهجيتهما، فما بعد الحداثة تشبه ابن عربي في رمزيته وتناقضاته وتعدد أفكاره، شأنه شأن ابن رشد الذي أثر أكثر من غيره من الفلاسفة العقلانيين في الحداثة التي تجاوزته فحولت عقلانيته لمادية، وإن كان ابن رشد قد لقي حظاً من الإثبات من قبل الغربيين أنفسهم، فإن ابن عربي لم يجد ذلك الحظ، وذلك ربما بسبب أن الغرب يعتبر تطوره الفكري تلقائياً وهذا وإن كان صحيحاً لكن بمرجعية فكرية كان لابن عربي فيها دور كبير، ولعل إغفال دوره جاء أيضاً لأنه شارك في هذه المرحلية منذ بدايتها فوحدة الوجود ارتسمت في الفكر الغربي منذ بدايته وتطورت معه.

نتائج الدراسة:

خلصت الدراسة إلى وجود تأثير لابن عربي على فلسفة ما بعد الحداثة في مسألة وحدة الوجود، والموقف من العقل أو اللاعقلانية، وهناك تأثير مباشر وغير مباشر لفلسفته على ما بعد الحداثة، كما تمرحلت الأفكار في ما بعد الحداثة لغايات أبعد من أفكار ابن عربي، وقد أثر ابن عربي على مرحلية الفكر الغربي سواء كان التأثير مباشراً عن طريق فلاسفة المدارس الغربية أو غير مباشر عن طريق تطور الفكر التلقائي.

التوصيات:

أوصي بالكتابة في تأثيرات ابن عربي الفلسفية المختلفة على الحداثة، وما بعد الحداثة مثل تأثيره في تصور الفكر الغربي فيما يتعلق بمسائل القضاء والقدر، الخير والشر، وحدة الأديان، الإنسان الكامل، وكذلك الكتابة في الجوانب الصوفية والاجتماعية لفلسفة ابن عربي.

مراجع الدراسة

1. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2003 م.

2. ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1419هـ، 1999م.

3.ـــــ:مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1416هـ.

4. ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، تحقيق دائرة المعارف النظامية – الهند ومؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، ط2، 1390هـ / 1971م.

5.ابن عربي: رسائل ابن عربي (شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1998م.

6.ـــــ: فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. (د.ط)، (د.ت).

7. ـــــ: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1985م.

8.أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي:المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421 هـ – 2000م.

9. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، دار الفكر، (د.ط)، 1407 هـ – 1986م.

10. أبو بكر البقاعي: مصرع التصوف وهو كتابان: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، (د.ط)، (د.ت)

11. أثنين بلاثيوس: ابن عربي: حياته ومذهبه ، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، 1965م.

12. إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، دار ترجمان السنة، باكستان، ط1، 1406هـ، 1986م.

13. أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ليبيا، ط1، 2010م.

14. أحمد الهروي: تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دارإحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

15. أحمد عبد الحليم عطية: نستشة وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010 م.

16. ادموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ترجمه فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

17. آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د.ط)، 1997م.

18. أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001م.

19. أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001م.

20. باروخ سيبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م

21. برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة المعاصرة)، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1983م.

22. البغدادي:الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م.

23. بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، مراجعة جابر عصفور، الإمارات، أبو ظبي، ط1، 1995م.

24. تشارلز فوكس، وهيومر ميلر: نظرية ما بعد الحداثة للإدارة العامة باتجاه فن النقاش، ترجمة عاصم محمد الفارس، مكتبة الملك فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، الرياض، (د.ط)، 2000 م.

25. تعريف بالكاتب محمد المصباحي:موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 12 يونيو ٢٠١٥م.

26. الجرجاني: التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ، 1983م.

27. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة. المناطقة. المتكلمون. اللاهوتيون. المتصوفون) دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006م.

28. جون ليتشة: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.

29. جياني فاتيمو: نهاية الحداثة – الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة_ ترجمة فاطمة الجيوشي دار الثقافة ، سوريا، دمشق، (د.ط) ، 1998م.

30. جيمس وليمز: ليوتار (نحو فلسفة ما بعد الحداثة) ، ترجمة إيمان عبد العزيز، مراجعة حسن طلب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.

31. حسين مروة: النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1985م.

32. ديفيد كونز هوي: الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية)، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا. بغداد، (د.ط)، 2007 م.

33. زيغمونت باومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة سعد البازعي، بثينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2016م.

34. ساعد الخميسي: لقاء ابن عربي بابن رشد وموجز علاقة الكشف بالعقل، مجلة سيرتا، رقم 12، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 1999م.

35. شارلين هس . بيير، وباتريشا ليفي: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة هناء جوهري، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، مصر ، القاهرة، ط1، 2011م.

36. شمس الدين أبو عبد الله بن أحمد الذهبي: سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، (د.ط)، 1427 هـ، 2006 م.

37. صابر طعيمة: الصوفية معتقداً ومسلكاً، مكتبة المعارف، الرياض المملكة العربية السعودية، ط2، 1405هـ، 1985م.

38. صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي في الوفيات، تحقيق أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ط)، 1420 هـ، 2000 م.

39. طه عبد الرحمن: تعددية القيم (مامداها؟ وما حدودها)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط1، أكتوبر 2001م.

40. طه عبد الرحمن: مقابلة تلفزيونية، الجزيرة الوثائقية، مادة بعنوان (طه عبد الرحمن الفيلسوف المجدد) 6/15 2015م: https://m.youtube.com/watch?v=0MF_mN7oQ3Q&feature=youtu.be

41. عبد الرءوف محمد عثمان: محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة، الرياض، ط1، 1414هـ.

42. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

43. عبد القادر عطا: التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1407هـ.

44. عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية، الانجليزية، الفرنسية، الألمانية، اليونانية، وغيرها، مكتبة المدبولي، القاهرة، ط3، 2000م.

45. عبد الوهاب المسيري: الحلولية ووحدة الوجود، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ملخص الكتاب.

46. ـــــــ،:دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة، ط1، 1427 هـ، 2006 م.

47. ـــــــ، وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، سوريا، ط 1، 2000 م.

48. ـــــــ، وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط3، 2002م.

49. ـــــــ: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1421 هـ، 2001 م.

50. ـــــــ: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، االقاهرة، ط 1، 1423 هـ، 2002 م.

51. ـــــــ: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1432هـ، 2002م،

52. عرفان عبد الحميد فتاح:نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ، 1992م.

53. كرم البستاني وبولس موتر وعادل أنبوبا: المنجد في اللغة: دار الشروق، بيروت، ط 37، (د.ت).

54. ليندا هَتْشيون: سياسة ما بعد الحداثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

55. مانع الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الجيل، الجمعية المصرية، القاهرة، تونس، ط2، 2001م

56. المباركفوري: الكليات، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، (د.ط)، (د.ت).

57. مجموعة من الباحثين: الموسوعة العربية الميسرة، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة، القاهرة، مصر، ط3، 2009م.

58. محمد إبراهيم الفيومي: الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات، الدار المصرية اللبنانية، (د.ط)، 1997م.

59. محمد أحمد درنيقة: معجم أعلام شعراء المدح النبوي، تقديم: ياسين الأيوبي، دار ومكتبة الهلال، ط1، (د.ت).

60. محمد السيد الجلنيد: الوحي والإنسان – قراءة معرفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

61. محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012م.

62. محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور: تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.

63. محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن: فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ط1، 1973م

64. محمد عبد الحي بن عبد الكبير الإدريسي: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1982م.

65. محمد عثمان مكي العجيل: معجم الفلاسفة المصور، دار مدارات، السودان، الخرطوم، (د.ط)، (د.ت).

66. محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت).

67. ـــــــ: هذا هو الإسلام الدين والحضارة، عوامل امتياز الإسلام (شهادة غربية)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1426 هـ، 2005م.

68. محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط 7، 1413 هـ، 1993م.

69. مصلح الصالح: الشامل (قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية (انجليزي – عربي) مع تعريف وشرح المصطلحات)، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط 1، 1420 هـ، 1999 م.

70. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986م.

71. منير البعلبكي: موسوعة المورد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1990 م.

72. موسوعة الجزيرة، مادة بعنوان: طه عبد الرحمن، بتاريخ20/12/2014، الموافق 28/2/1436 هـ.

73. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ط) ، 2002م.

74. نضلة حامد الجبوري: فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، البحرين، ط1، 1409هـ.

75. هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، المغرب، ط2، 2003م.

76. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، (د.ط)، 1995 م .

77. http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/11/28/طه-عبد-الرحمن

78. ARRAN E. GARE: POSTMODERNISM AND ENVIRONMENTAL CRISIS ,ROUTLEDGE ,LONDON AND NEWYORK, VOL 1996.

79. GARY B.FERNGREN:THE HISTORY OF SCIENCE AND RELIGION IN THE WESTERN TRADITION:AN ENCYCLOPEDIA, GARLAND PUBLISHING, VOL 2000 , NEWYORK AND LONDON.

80. J.ALLANSON PICTON: PANTHEISM "ITS STORY AND SIGNIFICAN ", LONDON, ARCHIBALD CONSTABLE CO LTD, 1905.

81. MICHAEL. P.LEVINE, PANTHEIM ANONE–THEISTIC CONCEPT OF DEITY, LONDON AND NEW YORK, 2003.

82. STUART SIM: THE ROUTLEDGE COMPANION TO POST MODERNISM, ROUTIEDGE, LONDON AND NEWYOEK 2001.