Available online at https://faau.journals.ekb.eg/

SCREENED BY iThenticate Professional Plagiarism Prevention

Faculty of Arts Journal

Print ISSN: 2786-0108
Online ISSN: 2786-0116

THE VALUE OF TRAVEL IN THE SYMBOLISM OF IBN SEVENTY

Sherif F. Hegazy[1], Zinab A. Shaker[2], Osman M. Osman[1]

1. Dept. Philosophy, Fac. Arts, Arish Univ., Egypt.

2. Dept. Philosophy, Fac. Arts, Menofia Univ., Egypt.

ABSTRACT

Ibn Sebean is considered one of the greatest spiritual poles, using symbols and signs in Morocco, and Ibn Sebean spent his spiritual life in Morocco and in which he wrote most of his letters and had debates with Moroccan jurists from the enemies of philosophy and mysticism and has a strange way of writing often surrounded by mystery, where many His words are characterized by signs, enigmas, and letters. Ibn Sebean wanted to enter mysticism from the door of philosophy, using for this the presentation of the history of Islamic thought as a way to get rid of it to show that the reality of these sciences – jurisprudence, speech, and philosophy – is nothing but a step in the path of verification. "The one who has reached the point of perfection is the summation of the other sciences, which are the sciences that must be followed and imitated if the mystic wants a specific salvation. This research consists of an introduction, three chapters, and a conclusion boot Travel. The second topic is travel and loneliness. The third topic: the nature of the human soul.

Key words: Enlightenment, pluralism, family, reformism, attitude.

قيمـــة الـــسفر فـــي رمـــزيـــة ابن ســـبعيـــــن

شريف فتحي حجازي[1]، زينب عفيفي شاكر[2]، عثمان محمد عثمان[1]

1. قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة العريش، مصر.
2. قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة المنوفية، مصر.

الملخـص :

يعدُّ "ابن سبعين" واحدًا من بين أعظم الأقطاب الروحانيين استخدامًا للرموز والإشارات في المغرب، ولقد قضى ابن سبعين حياته الروحية في المغرب وفيه الف معظم رسائله وجرت له المناظرات مع فقهاء المغرب من أعداء الفلسفة والتصوف وله طريقة في الكتابة غريبة كثيرا ما يحيطها الغموض، حيث كثيرا ما يتسم كلامه بإشارات والغاز وحروف، فابن سبعين أراد أن يدخل التصوف من باب الفلسفة، مستعملا لذلك عرض تاريخ الفكر الإسلاميِّ كطريق يخلص منه لتبيان أن حقيقة هذه العلوم –الفقه، الكلام، والفلسفة- ليست إلا خطوة في طريق التحقق. فعلوم المحقق أي "الصوفي" الذي بلغ درجة الكمال، خلاصة العلوم الأخرى، وهي العلوم التي يجب أن تتبع وأن يقتدى بها إذا أراد المتصوف خلاصا معينا. يتألف هذا البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، المقدمة. المبحث الأول: مكانة السّـفَر. المبحث الثاني: السَّفَر والوحدة. المبحث الثالث: طبيعة النفس الإنسانيَّة. الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث.

الكلمات الإسترشادية: التصوف، الرمزية، الفكر، السفر، ابن سبعين

المقــدِّمَــة

يعد ابن سبعين واحد من بين أعظم الأقطاب الروحانيين، استخداما للرموز والإشارات في المغرب وأنه قضى معظم شبابه في الأندلس حيث درس الأدب ونظر في العلوم العقلية، وأخذ التصوف من عقيدة "ابن المرأة"[1] و"ابن أحلى"[2]، كما أنه أخذ الفلسفة عن إخوان الصَّفا؛ إذ دخلت إسبانيا بواسطة "مسلمة المجريطي"ت"394"هـ ، وأذاعها تلميذه "أبو الحكم عمرو الكرماني"ت"458"هـ ،وتأثر بها مفكرون أندلسيون كثيرون "كابن عربي"(558هـ- 1164م) الذي وجد فيها وغيره من صوفية الأندلس مادة غزيرة لنظرياتهم الصوفية ، وهذه الرسائل تنطوي على كثير من الآراء الفلسفية ومذاهب الاسماعيلية والمانوية والزرادشتية، وأفكار كثيرة فارسية، ويونانية كلها مجتمعة فيها[3].

هذا عن ابن سبعين باعتباره فيلسوفا، أما عن ابن سبعين باعتباره صوفيا فإنه ينتمي إلى طريقة تصوفية أندلسية شكلت ثقافته، وآراؤه في التصوف، ونعني بها الطريقة الشوذية التي تنسب إلى الصوفي الأندلسي أبي عبد الله الشوذي[4].

ولقد قضى ابن سبعين حياته الروحية في المغرب وفيه الف معظم رسائله وجرت له المناظرات مع فقهاء المغرب من أعداء الفلسفة والتصوف وله طريقة في الكتابة غريبة كثيرا ما يحيطها الغموض، حيث كثيرا ما يتسم كلامه بإشارات والغاز وحروف، استوعب ابن سبعين كثيرا من الفلسفات والمذاهب الإسلامية وغير الإسلامية تم صبغها بعد ذلك بصبغة معينة وتمثلها على نحو خاص به ،واستطاع أن يخرج من جماع هذه الفلسفات والمذاهب بمذهب صوفي منسق الأجزاء ،ينتمي بوصفة متصوفا إلى الطريقة الشوذية التي أسسها صوفي اندلسي أبو عبد الله الشوذي ، وابن سبعين وطائفة أخرى من صوفية الأندلس في عصرهم من القائلين بالوحدة لذا كان الهجوم عليهم عنيفا من قبل الفقهاء، فكان لابن سبعين طريقة غريبة في الكتابة ،فكلامه مفكك قليل الاتصال، حتى قال عنه قاضي القضاة "تقي الدين ابن دقيق العيد"[5] جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاما تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته، وكذلك يتسم كلامه بكثرة ما يراد فيه من ألغاز وإشارات بحروف أبجد، وله تسميات مخصوصة في كتبه هي نوع من الرموز، فمن كلامه الغريب مثلا ما يكرره في كتاب الإحاطة من عبارة" إيه"أو قوله" الله"فقط كما ورد في رسالة الألواح" علمه في الإنسان إنسان، وفي ح ح، وفي ن ن وفي ج ج، عالمية علم، وفي العاقلية عقل.

فابن سبعين أراد أن يدخل التصوف من باب الفلسفة، مستعملا؛ لذلك عرض تاريخ الفكر الإسلامي كطريق يخلص منه لتبيان أن حقيقة هذه العلوم –الفقه، والكلام، والفلسفة- ليست إلا خطوة في طريق التحقق. فعلوم المحقق أي "الصوفي" الذي بلغ درجة الكمال، خلاصة العلوم الأخرى، وهي العلوم التي يجب أن تتبع وأن يقتدى بها إذا أراد المتصوف خلاصا معينا. [6]

المبحث الأول: مكانـــة السفـــر

لا شك في أن للسفر أهمية يعكسها الواقع الذي يثبت أن للسفر كان دائما مسلكا للعلماء في طلبه أو في تقديمه ،ثم إن التاريخ يثبت أن السفر يشكل محطات جوهرية ومصيرية في حياة العلماء وفي مسار فكرهم ،من "كونفشيوش" ومذشيوش" و"لاوزو" إلى "سقراط" و"أرسطو"، فهؤلاء نماذج من فلاسفة سافروا وأبدعوا فتركوا الأثر وكان لسفرهم الثمار التي

(1) هو أبو اسحاق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي المالكي، شارح امام الحرمين، كان فقيها حافظا للرأي غلب عليه علم الكلام، فرأس فيه واشتهر، وتوفي بمرسية سنة 611، انظر العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، للإمام تقي الدين الفاسي المكي، ج5، تحقيق فؤاد السيد، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص329

(2) ابن أحلى، كان من أمراء الأندلس، تأمر في لورقة، كان من علماء الكلام، ولما احتل الروم مرسية سنة 640ه قاومهم ابن أحلى فقصدوه بالشر، وتوفي في مقر إمارته. انظر العقد الثمين، الفاسي، ج5، ص329

(3) فلسفة ابن سبعين الصوفية، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، ص70 وما بعدها

(4) هو عبد الله الشوذي الأشبيلي المعروف "بالحلوى"، إمام العارفين وتاج الأولياء المحققين وسيد الصالحين نزيل تلمسان، ومن أكابر العلماء العابدين العارفين بالله، ولي القضاء بأشبيلية آخر الدولة بني عبدالمؤمن ثم فر بنفسه من القضاء ولجأ إلى تلمسان، وله مناقب كرامات كثيرة،وكان من تلاميذ الشوذي من صوفية الأندلس "أبو اسحاق بن دهاق "ت"611"،وهو استاذ ابن سبعين،وقد أخذ ابن دهاق عن الشوذي وروى عنه. والذي يدل على أن ابن سبعين كان منتسبا إلى الطريقة الشوذية قول ابن الخطيب عن ابن سبعين "وأخذ ابن سبعين التحقق عن أبي اسحاق بن دهاق وبرع في الطريقة الصوفية، انظر: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمستان، فاس، لابن مريم، ص68وما بعدها. وانظر أيضا الإحاطة ،ابن الخطيب،القاهرة ،1319ه،ص181.

(5) هو تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العبد (625ه-718ه-1228-1302م)، قاض من أكابر العلماء بالأصول مجتهدا، انظر كتاب الوافي بالوفيات، صلاح الصفدي، دار احياء التراث، ص194.

(6) بد العارف، ابن سبعين، تحقيق وتقديم د. جورج كتورة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ص10.

Faculty of Arts, Arish University

جنوها هم وجناها من رحلوا إليه أورحلوا عنه ،وكثيرا ما كان السفر حلا لمسائل فكرية غيرت مسار حياة الفيلسوف، مثل: ما حدث مع "أبي حامد الغزالي" حيث شكل سفره حلا لمعضلته الشكية، كما أن الترحال أنتج أدبا غزيرا وشخصيات اقترن اسمها بالتجوال والأسفار سواء في التراث الإسلامي أو في غيره، وسواء في الماضي أو الحاضر ،وعلى سبيل المثال نذكر ابن سينا وتجواله في بلاد ما وراء النهر، صاعد بن أحمد الأندلسي، وابن بطوطة، وياقوت الحموي، والمهدي بن تومرت ابن خلدون وغيرهم، حتى يمكننا القول: إن جل العلماء سافروا لأجل العلم سواء في طلبه أو في تقديمه أو في الحفاظ عليه وصونه .

كما كانت الأسفار للكثير منهم فرصا ومجالات للإبداع في مختلف العلوم والفنون ،ناهيك عن سفر كتبهم وأفكارهم، بالإضافة إلى سفرهم جسديا وتنسحب هذه الملاحظات على الفكر الإنساني عموما، شرقه وغربه، وفي هذا الشأن تطول القائمة لذكر العلماء المسافرين أو الآثار الإيجابية في سفر العلماء من فلاسفة وأدباء وشعراء ومؤرخين وفي كل فن من الفنون حتى أن "المجلة الأدبية "Magazine Iitteaire "سخرت عددا خاصا بالكتاب المسافرين[1] ، وبه أحصت نماذج قيمة بدءا بهيرودوت(424-420ق.م) إلى مونتا "micheI de Montaigne (1533-1592) ثم بيرسي شيلي" Percy Shelley "(1792-1822) وغيرهم.

إن حياة ابن سبعين في ذاتها جسدت أهمية السفر في طلب العلم والبحث عن الفتوحات الربانية، ولقد كان سفره في البداية حركة تنقل بذهاب وغدو في مناطق الغرب الإسلامي، حيث قضى فيها الفترة الخصبة من حياته الفكرية والنفسية، وألف بها معظم أعماله، لكن المقام لم يطب له، إذ لما توفرت دواعي النقد عليه من الفقهاء زيادة وانتباذا ونحلة وصحبة واصطلاحا، كثر عليه التأويل، ووجهت لألفاظه المعاريض وقلبت موضوعاته وتعاورته الوحشة[2].

فدخل "قابس" في تونس، ولم يمكث بعد أن اتهمه شيخ الفقهاء "أبوبكر بن خليل السكوني" بالزندقة، فقد انقطع مقامه بها سنة"652"، ثم خلف المغرب إلى مكة، مارا بمصر، ولقد لقي ابن سبعين من شريف مكة "ابن نمي، محمد الأول" وافر الرعاية والاحترام فذاع صيته وانتشر علمه، وكثر اتباعه واعتمد أهل مكة على أقواله واهتدوا بأفعاله، ولا سيما بعد أن تتلمذ أميرهم على يديه حتى بلغ من التعظيم الغاية.[3]

ولقد كانت رحلة ابن سبعين رحلة حاملة لفكر وتجربة صوفية مغاربية، جذورها شرقية، مما يعني أن السفر فيه عودة بشكل مغاير، كما يوجد فيها حركة عكسية كما كان سائدا من فكرة تأثير المشرق على المغرب، وليتحول إلى ظهور مؤثر لعنقاء مغرب في أنوار المشرق، متمما لما بدأه ابن طفيل بمحاولته الكشف عن الأسرار التي بثها الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية، ومن قبله ابن تومرت بمحاولته الجمع بين شتى المذاهب في توحيد متفرد قد يكون جزءا مما عبر عليه "ابن باجة في تدبير المتوحد"[4].

فحياة ابن سبعين ذاتها جسدت أهمية السفر في طلب العلم وفي البحث عن الفتوحات الربانية، لكن السفر عند أهل الحق أو الصوفية يراد به التوجه بالقلب إلى الله بالذكر وترك الأغيار ،ثم الاتصاف بصفات الحق ،ثم الاتصال بالله لتحقيق الوحدة المطلقة، "فابن سبعين يحاول وضع الوسائل العلمية في السلوك لتحقيق تلك المثل الأخلاقية العليا التي دعا إليها، ويسمى ابن سبعين الطريق العملي للتحقق بالمثل الأخلاقية العليا بالسفر، والذي يسلك هذا الطريق بالمسافر، على أن المسافر عنده كان يتحقق عمليا بالمثل الأخلاقية العليا، بما يصطنعه من رياضات عملية، إلا أنه لابد أن يتجاوزها إلى غاية تعد عند ابن سبعين أسمى من كل غاية أخرى، وهي التحقق بالوحدة المطلقة، وبذلك يخضع الأخلاق العملية والنظرية لتحقيقها"[5].

فصاحب "التعاريف" في حديثه عن معاني كلمة سفر ،فبعد أن يضبط المعنى اللغوي للكلمة يخلص إلى أن السفر عند أهل الحق أو الصوفية هو التوجه بالقلب إلى الله بالذكر ،وهو عنده أربعة أنواع وهي :التوجه إلى الله وترك الأغيار .ثم الاتصاف بصفات الحق .ثم الاتصال بالله ثم العودة إلى الخلق بالكمال .هذه الأنواع يتحدث عنها بقوله: "والأسفار أربعة

(1) Magazine Iitteaire"(Les ecrivaine voyageurs de I'aventure a' Ia quete de soi) N432juin2004."
(2) الوحدة المطلقة، ابن سبعين، ص17.
(3) المرجع السابق والصفحة.
(4) تاريخ الفلسفة الاسلامية في المغرب، د. ابراهيم الفيومي، ابن باجة ص340.
(5) فلسفة ابن سبعين الصوفية، أبو الوفا التفتازاني، ص408 وما بعدها.

Faculty of Arts, Arish University

الأول رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة وهو السير إلى الله ....إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو غاية مقام القلب الثاني رفع حجاب الوحدة عن وجود الكثرة ...وهو السير إلى الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه وهو السير في الحق بالحق إلى الأفق الأعلى وهو نهاية حضرة الواحدية الثالث زوال الضدين الظاهر والباطن بالحصول في أحدية عين الجميع وهو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية وهو مقام قاب قوسين ....ثم الرجوع عن الحق إلى الخلق واضمحلال الخلق في الحق ....وهو السير بالله عن الله لتكمل خلق الله وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع"[(1)].

لكن السفر عند ابن سبعين ليس فقط وسيلة إلى التحقق بالمقامات والأحوال التي هي مظهر تكمل السالك من الناحية الخلقية عند الصوفية الخلص، وإنما هي إضافة إلى ذلك مؤد إلى التحقق بالوحدة المطلقة.[(2)]

فالسفر عند أهل الحقيقة من الصوفية ينتهي إلى القول بأن الكثرة عين الوحدة ،وأن الوحدة عين الكثرة ،وأنهم يفرقون في السفر بين مرتبة الواحدية التي تثبت فيها الاثنينية، وهذا هو مذهب ابن عربي على الخصوص[(3)]، أما ابن سبعين فلا اثنينية عند بوجه من الوجوه ولا كثرة، وإذا كانت الأحدية هي نهاية السفر والولاية عند أولئك الصوفية ،فهي عند ابن سبعين بداية السالك على طريقته، وهو لذلك يقول لمريده: "وقطع عوالم الذات المجردة ، ومقامات النفوس المركبة المجددة ، وشرع في الرحلة إلى الحضرة المشار إليها عند الخاصة ودخل في عباد الله الصالحين ، واجعل نهاية نهاية نهاية الأقطاب بداية بداية بداية"[(4)]، وفي هذا ما يظهر لنا الفرق بين ابن سبعين وغيره من أصحاب الوحدة الوجودية كابن عربي ،في تصورهم للسفر من حيث بدايته ونهايته. فالوحدة التي يقول بها غيره من الصوفية والتي يتحقق بها السالك في نهاية الطريق هي مجرد بداية للوحدة المطلقة أو التحقق على مذهبه هو.

المبحث الثاني: السفـــــر والوحــدة

صرف غالب الصوفية اهتمامهم بالسفر في الطريقة إلى غايات عملية قصدها كبح جماح شهوات النفس واذلالها. أما ابن سبعين فقد أهمل هذه الغاية بالتجاوز إلى اعتبار الغاية هي التحقق بالودة، واثبات الخير المطلق ونفي وجود الشر في العالم، فيصير الانسان صورة الوجود من حيث هو مطلق.

ويسمى ابن سبعين الطريق العملي للتحقق بالمثل الأخلاقية العليا بالسفر، والذي يسلك هذا الطريق بالمسافر، على أن المسافر عنده وإن كان يتحقق عمليا بالمثل الأخلاقية العليا بما يصطنعه من رياضات عملية، إلا أنه لابد أن يتجاوزها إلى غاية تعد عند ابن سبعين أسمى من كل غاية أخرى، وبذلك يخضع ابن سبعين الأخلاق النظرية والعملية لتحقيق الوحدة المطلقة.[(5)]

فالذكر عند ابن سبعين هو ذكر المحقق، ويكون في نهاية التحقيق بصيغة "لا موجود إلا الله"، وهي عند ابن سبعين مدلول "لا إله إلا الله"، والذاكر في هذا الذكر هو المذكور حقيقة. والمقامات والأحوال إلهي هي مراحل السفر وثمرة للذكر مثل "التوبة والتقوى والورع والزهد والتوكل والرضا "لا تخرج في النهاية عن نطاق الايمان بالوحدة المطلقة. والخلوة والعزلة والصوم والدعاء والسماع أيضا ،لابد أن ينتهي عند ابن سبعين بالمتربصين بها إلى زوال الإضافة في الوجود والتحقق بالوحدة.

وكل هذه الرياضات العملية لابد وأن تتم تحت إشراف شيخ مرشد، ولا مرشد على الحقيقة إلا المحقق، وهو ابن سبعين نفسه، وهو الجامع لكل الكمالات الوجودية والعرفانية، وهو لا يفارق أصحابه ومريديه قط، بل يجري منهم مجرى الدم، وأرواحهم منوطا به إذ له الاحاطة الوجودية، والعالم كله مضطر إليه.[(6)]

(1) التعاريف، المناوي، ص406وما بعدها.
(2) فلسفة ابن سبعين الصوفية، ابو الوفا التفتازاني، ص409.
(3) الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء، عبد الرحمن الجامي، مطبعة كرستان، مع لباب اساس التقديس للفخر الرازي، ص260.
(4) الرسالة الفقيرة عند ابن سبعين، عبد الرحمن بدوي، ص6.
(5) فلسفة ابن سبعين الصوفية، أبو الوفا التفتازاني، ص409.
(6) المرجع السابق والصفحة.

Faculty of Arts, Arish University

فالتجربة الصوفية تجربة ذاتية شخصية تقتضي المجاهدة القاسية التي تهدف إلى صقل القلب والتخلص من الشهوات، وهذا ما يفهم من كلام الجنيد أورده الشهروردي البغدادي في "عوارف المعارف" بقوله: "وعلى المريد أن يتخلق بآداب ويتحلى بأخلاق ،ومن الأدب أن لا يدخل في صحبة الشيخ إلا بعد علمه ،فإن الشيخ قيم بتأديبه وتهذيبه ،والتأليف بين المريد والشيخ وعلى قدر قوة المحبة تكون دراية الحال ،لأن المحبة علامة التعارف ،والتعارف علامة الجنسية ،والجنسية جالبة للمريد حال الشيخ أو بعد حال"[1] فالمريد يطمح ليلوغ المعرفة الإلهية ،فعليه أن يكابد ما أجل الوصول إلى هذه الغاية ،وذلك لا يكون إلا بقلب العارف وتجريده وتنزيهه لله سبحانه وتعالى.

فالمريد في أول سلوك هذا الطريق يحتاج إلى احكام النية، وأحكام النية تنزيهها من دواعي الهوى، وكل ما كان للنفس نية حظ عاجل حتى يكون خروجه إلى الله خالصا لله[2].ويفهم أيضا من قول الغزالي بعد كلامه عن الخلوة، فإذا فعل المريد اشتغل بعده بسلوك الطريق ،وإنما سلوكه يقطع العقبات ،ولا عقبة على طريق الله إلا صفات القلب التي سببها الالتفات إلى الدنيا.[3]

وابن سبعين يفلسف السفر أو السلوك ،فيجعل غايته الأساسية ميتافيزيقية وهي التحقق بالوحدة المطلقة ،وبهذا يميز ابن سبعين في سفره عن الصوفية الخلص في سلوكهم ،من حيث يجعل الرياضات العملية فيه وسيلة إلى التصرف بالهمة في عالم الطبيعة، وقد أعانه على هذا التصرف حذقه لعلم الحروف والأسماء وأسرارها أو السيميا، ومعرفته برياضات أصحابها، وفي هذا يقول ابن خلدون: "تتنزل الوجود عن الواحد وترتيبه، وزعموا أن الكمال الأسمائي مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب ،وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء فهي سارية في الأكوان على هذا النظام ،وعندهم أن التصرف في عالم الطبيعة كله إنما هو النفس الإنسانية والهمم البشرية ؛لأن النفس الإنسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات، وهذا التصرف يحصل بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني ،فيسخر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية"[4].

وقد أدرج ابن خلدون ابن سبعين في عداد هؤلاء المتصرفين في الأكوان بالرياضة، سالكا مرتاضا بزعمه على طريقة الصوفية، ويتكلم بمذاهب غريبة منها، ويقول برأي الوحدة، ويزعم التصرف في الأكوان على الجملة. وبهذا يختلف سفر ابن سبعين عن الصوفية الخلص، حيث جعل ابن سبعين الغاية الأساسية منه هو التحقق بالوحدة المطلقة، على حين أن الصوفية الخلص يجعلون غايته الأساسية أخلاقية.[5]

ويعد ابن سبعين وابن عربي والبوني، من متفلسفي الصوفية الذين وجهوا عنايتهم إلى هذا النوع من التصرف في عالم الطبيعة بقوى نفوسهم أو هممهم ،فهم يختلفون في ذلك عن الصوفية الخلص الذين لم تكن لهم عناية بالخوارق، والذين إذا عرض لهم شيء عن ذلك في سلوكهم اعتبروه فتنة وجابا عن الله اقتداء في ذلك بالصحابة ،ويفرق ابن خلدون بين أولئك وهؤلاء قائلا: "وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ،وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ،ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم ،فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يختبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه ،بل يعدون ما يقع لهم عن ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجمهم .وقد كان الصحابة رضي الله عنهم ،على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية ،وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، كثير منها وتبعهم في ذلك أهل الطريقة "الصوفية ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ،ومن اتبع طريقهم من بعدهم".[6]

(1) عوارف المعارف، عبد القادر بن عبد الله السهروردي، بيروت، ص411.
(2) المرجع السابق ص412.
(3) احياء علوم الدين، الامام الغزالي، القاهرة، ج3، ص66.
(4) العبر وديوان المبتدأ، ابن خلدون، الفصل الخاص بالحروف وأسرارها، ج2، ص353 وما بعدها.
(5) المرجع السابق ص282.
(6)المرجع السابق ص353..

Faculty of Arts, Arish University

المبحث الثالث: طبيعة النفس الإنسانية

اهتم ابن سبعين اهتماما كبيرا بدراسة النفس الإنسانية لأنه يؤمن "من لم يعرف نفسه فحقيقة عليه ألا يعرف غيره"، وهذا يذكرنا بسقراط وحكمته المنقوشة على واجهة معبد "دلفي" "اعرف نفسك"[1]، وقد اطلع ابن سبعين على آراء فلاسفة اليونان والاسلام في النفس والعقل واستطاع في النهاية أن يخرج من بحثه في النفس والعقل بآراء تختلف عن آرائهم.

لم يتقيد ابن سبعين كما فعل غيره من الفلاسفة المسلمين بآراء أرسطو في النفس واقسامها، وإنما نجده يضع للنفس أقساما أخرى غير المتعارف عليها، متأثرا بمذهبه في التحقيق. ثم هو يؤمن بأن النفس والعقل لا وجود لها متميزا عن الوجود المطلق الواحد، فالنفس والعقل وجميع الجواهر الروحانية هي عين الوجود. "النفوس خمس، نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس ناطقة، وهذه أجناس النفوس الجزئية، إلا أن الناطقة منها قد تكون على وجه التمام نفس حكيمة ونفس نبوية، وهذه النفوس هي المشار إليها عند الشرع الكريم والفلاسفة بالفضيلة"[2].

والنفس الناطقة عند ابن سبعين ،أشرف من النفس النباتية والنفس الحيوانية، وهي الطريق الذي يوصل الخواص إلى الوحدة المطلقة، فهي نور الانسان الذي يتميز به عن سائر الموجودات الأخرى بما يشمل عليه من علم وعقل، فهي "التي فيها الفكر والروية ومحبة العلم والمعرفة ،وهي التي تملك الصنائع القياسية والغير قياسية ولها العمل باليدين، ولها الهياكل المنتصبة ،وهي تكون فلسفية وحكمية ونبوية، وتبحث عن العلوم النظرية التي تبلغها لحقائق الأمور والحرص على أسباب الأشياء وعللها، والاستدلال بظواهر الأمور على بواطنها ،ومعرفة مراتب الموجودات في الوجود، وكيف انبعثت عن الأول الحق".[3]

ويرى ابن سبعين أن النفس الناطقة تظهر الصورة الشريفة والقوة الإلهية النبوية، وهي النفس النبوية التي تتلقى الوحي الكريم والإلهام، وتقوم النفوس المنحرفة عن الحق، وترشد الإنسان ليفعل ما ينبغي من أجل ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، وبواسطة هذه النفس النبوية يكون خلاص الفطر الناقصة، بوضع السنن والأحكام الموافقة والرغبة والرهبة والوعظ والوعد والوعيد.[4]

فإن هذه النفس النبوية تأخذ الأمر من الأول الحق والكلمة المعظمة والذات المنزهة بغير واسطة ولا تركيب ولا بالقوة ولا بالبحث.[5]

فابن سبعين على العكس من الفارابي(6) ، حيث يرى الفارابي أن الفيلسوف مثل النبي يمكنه الوصول إلى العالم العلوي بواسطة العقل ،فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الوصول إلى العالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية ،فلا يصل النبي إلى الوحي عن طريق المخيلة فحسب ،بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة ،وفي ذلك يقول الفارابي "العقل الهيولاني وإن كان قدسيا فإنه مستعد لأن يصير عقلا بالفعل أتم ،وإذا كان العقل الهيولاني قد يتصل بالمفارق من دون استعمال فكر ولا خيال – فلان يتصل به العقل بالفعال أوجب"[7]، لكن ابن سبعين يفصل فصلا تاما بين الفيلسوف والنبي، ويجعلها ضدين ،فيذهب إلى أن الخير في النبي بالذات ،حيث يقول: "فالخير اذن في النبوة بالذات وإلا قد اعطتنا نموذجا من خرق العادة ،ودلت الأمور العلمية وبينت ما يحتاج من المعاني العلمية ،ودلت بالجملة على الخير ،فكان النبي والفيلسوف ضدان ،فالنبي يحض على الخير ويرشد إليه ،والفيلسوف لا يحض عليه ولا يرشد له إلا بالمغالطة أو بما لا يعلم لما لا يعلم"[8].

ويرى ابن سبعين أن المعروف ،هو الخير المحض ،والمنكر هو الشر المحض ،والمعروف هو النفس الناطقة المطمئنة الفاضلة التي أمرت بوصل حبلها ،والمنكر هو النفس الأمارة الشريرة ،فأمرت أن يقطع حبلها والمسترشد المأمور هو

(1) دراسات في الفلسفة اليونانية، حمادة حسين صالح، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005، ص202.
(2) بد العارف، ابن سبعين، ص279.
(3) المرجع السابق، ص285.
(4) المرجع السابق، ص285.
(5) المرجع السابق، ص285.
(6) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، تحقيق: د.البير نصري نادر، دار الشرق ،لبنان ،1986، ص125
(7) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، د. زينب عفيفي، ص597 وما بعدها.
(8) بد العارف، ابن سبعين، ص98.

Faculty of Arts, Arish University

الإنسان العاقل الذي هو في مرتبة النفس اللوامة ،وتقول المعروف هو العالم الروحاني الشريف العارف بالله بالذات والمقدس له بالذات، والمنكر هو الجسماني الخسيس الذي فيه الموت والجهل والشهوة والغضب والفساد بالذات ،والمسترشد هو النفس الناطقة الجامعة بين الروحاني والجسماني، فأمرت أن تصل بالعالم الروحاني وتقطع الجسماني.[1]

والمعروف هو الأخلاق الطاهرة الحسنة، والمنكر هو الأخلاق السيئة المشوية، والمتوجه يقطع هذه من نفسه ويصل هذه بوصفه، ونقول المعروف هو صفات الله ومختلفة والاتصال بها هو فهمها والتجوهر بها، والمنكر هو صفات البشرية، والصوفي هو الذي يقطعها وينفصل عنها بجوهره، ووقد نقول المعروف هو الذات الثابتة وضده هي الرتب إذ هي زائلة.[2]

والنفس مصدر السلام الذي يستشعره العبد بعد ثوابه ودخوله الجنة راضيا كما انها مدركة الحساب الذي يلقاه المنكر بعد عودته لذوق عذاب الحريق، وهي التي تميز نفسه أن يقف السالك عند حد العبادة دون تحقيق الوحدة والتي بمكنتها ابصار غاية الفعل، وأنها الفاصل مجاهدة الشهوات الذي يحاسب عما يكسب الإنسان من أمره ما سعى، ومفطورة على الدلالة على الواحد، إذ ليس يوجد سواه.[3]

والنفس الناطقة تمتاز عن النفس النباتية والحيوانية بالعقل والبيان، فيقول ابن سبعين: "الناطقة هي التي قيل بها للإنسان حيوان ناطق يعقل ولها علم الله البيان، وإذا نظرت في صورة الإنسان في أول حالة فعقل بسيط ثم يظهر فيها العقل الأول الغريزي ثم العقل الذي هو بالقوة والملكة ثم المكتسب ثم الفعال .ومن قواها العقل العملي وهو الذي يستنبط به الإنسان ما يريد أن يفعله من الأعمال الإنسانية ومن قواها العقل العملي وهو الذي ينضم به جوهرها ويصير به جوهرا عقليا بالفعل له مراتب يكون مرة هيولانيا ومرة عقلا بالملكة ومرة عقلا مستفادا".[4]

ابن سبعين يرى أن العقل مخلوق إلهي وكونه يتصل مباشرة بأصله دونما صلة ودونما واسطة، وبذلك يتخطى نظريات الفلاسفة التي حاولت أن تجعل ارتباط العقل بسلسلة من عقول أخرى أرقى وأعلى وفي نهاية سلسلتها العقل الفعال، فابن سبعين يرفض رأي الفلاسفة؛ لأن الاتصال بالعقل الفعال لا يعني الاتصال بالله، فالوصول الذي تخيله الفلاسفة وأنهوا إليه سلسلة المراتب ليس وصولا لما هو دون إلهي وبذلك وصولها لا يبلغ الدرجة القصوى التي يريدها محقق ابن سبعين، حيث جعل دأبه الاتصال بالله.

فالوصول إذا عبارة عن تجربة داخلية لا يعتمد على أصول الفلاسفة ولا مقدماتهم والطريق الذي أرادوه برهانيا رآه ابن سبعين اختياريا يقوم على كشف معين تتجلى الحقيقة وبه يشعر الصوفي أن إلهه أقرب إليه من حبل الوريد، والله ليس مفصولا عن الإنسان نصل إليه بنظرية ما، بل فينا دائما يكفي بذلك أن تكشفه وأن نتحقق من وجوده. [5]

فالنفس والعقل عند ابن سبعين بوصفه محققا لا وجود لهما متميزا عن الوجود الأول ،وهو الوجود الواحد المطلق، وكل ما يتحدث به الفلاسفة عن النفس وعن اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال فهو في رأي ابن سبعين وهم لا حقيقة له؛ لأن ذلك يتضمن الكثرة والواحد لا يتعدد ولا يختلف عن نفسه لهذا يقول ابن سبعين: "يا هذا ان كنت تريد تخليص البحث عن النفس بالمطالب المذكورة(عند الفلاسفة)وتحصيلها وتقيم عليها برهانك ،فأنت خائب السعي ،وباطل القصد وظالم لها، فإنك طلبت العسير وهو الأصل لا حقيقة له ،فأنت تطلب ضالتك في ظلام الليل غربا ،وهي دونك سارية شرقا"[6]

فابن سبعين صريح في ابطال ما ذهب إليه الفلاسفة في القول بالاتصال بالعقل الفعال؛ لأن الاتصال في رأيه يتضمن الأثنينية بين الواصل والذي يصل إليه على حين أن الوجود واحد بإطلاق.

فهو يقول "وها أنا أذكر لك من مطالبك ما يحمل بالمسألة واختصر لك الحشو الزائد الذي لا منفعة له في مذهبك ، ويحرم على أهل الحق ذكره ونفهمك ما يجب علي تفهيمه ،ونعلمك ما ينبغي تعليمه ،ونلوح لك بمذهب أهل الحق ونشير

(1) رسائل ابن سبعين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ص74.
(2) المصدر السابق والصفحة.
(3) الوحدة المطلقة لابن سبعين، تحقيق: محمد ياسر، ص148.
(4) بد العارف، ابن سبعين، ص286.
(5) المصدر السابق ص147.
(6) المصدر السابق ص 189..

Faculty of Arts, Arish University

عليك بشهاب الصدق ،ونلقي إليك بحجج البيان ،ونريك طرائق الحق بالعيان حتى تبصره أوضح من نار على علم"[1]. ويضيف قائلا: "والأنبياء عليهم السلام مجمعون على أن بالله يعرف الله وأن المقدمة على معرفته مشيئته والنتيجة في ذلك قدرته وأن الحكيم بحدود براهين التوحيد جزء من أجزائها، وسلبه هو ايجاد برهانه وتحقيقه".[2]

وغاية السعيد عندهم في دير الحب سكرة تغنيه عن وجوده وتجعله يشهد بالحق في عينيه ومشهوده، ويحد بحدود توسع العدم وتخلد في نار ضد التي ملئت بالقدم. ويحرق بالجلال ويبصر محبوبه أظهر من الهلال. وترد عليه الموارد التي من مثلها وبعضها ترد على العقل الكلي ما يفيضه عليك على زعمك يا ظالما لنفسه. والعجب منك كيف تسلم أن الذوات الروحانية مفارقة للمادة وأنت تفضل بعضها على البعض وتجعل السبب في ذلك رتبتها في الوجود، وأن الرئيس منها والمرؤوس إنما هو بحسب مكانه وشرف جوهره هو من أجل قربه من الأول[3].

وهذا هو في وضع المبادئ وطبيعتها بالذات لا بما يقتضيه القصد القديم وما تعطيه المشيئة في النظام الأول عن الوجود المطلق. وهذا ما غلط فيه كثير من قدماء الفلاسفة وتحيروا فيه. وهذه المسألة عندهم من المسائل التي يرجعون عنها عند ادراكهم ووصولهم، غير انهم إذا وصلوا رمزوا الحق[4].

نتائج البحث

1- أن التصوف كله رمز في رموز، لغته رمزية بالضرورة، هو علم الباطن والباطن لا يعبر عنه إلا رمزا وإلا كان ظاهرا، والتنقل من الظاهر إلى الباطن لا يعني سطحية الأول وعمق الثاني، وسهولة إدراك الأول وصعوبة الثاني، ليس هذا هو المراد، بل الظاهر لا يخلو من صعوبة الادراك ولا يخلو من رمزية، لأنه يعبر اسم الإلهي، كما يعبر الباطن عن اسم يقابله، فاسم الإله الظاهر وإن قابل اسم الباطن لا يضاده ولا يشكل معه ازدواجية، بل هو اسمان لإله واحد تعددت اسماؤه وصفاته، وتفرد بوحدانيته وبأزلية أحديته.

2- لما كان التصوف كله رموز كان المرموز إليه المطلوب لذاته هو الله، وكثيرا ما رددت الصوفية مقولة أحد العارفين "ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله معه". ثم إن لغة التصوف هي رموز، ذلك لأن التصوف علم ولكل علم لغته ورموزه الخاصة، فكما للرياضات رموز وإشارات يتداولها الرياضيون فيما بينهم، فكذلك الصوفية لهم رموز وإشارات بينهم، مع الفارق بين رمزية وإشارة التصوف عن باقي العلوم الأخرى يتعلمها طالب العلم وتلقن له بالتدرج.

3-إن الرمزية في التصوف لا تعني اخفاء عن العامة ،أو الفقهاء فحسب، بقدر ما تعني إمكانية فسح المجال لمعاني جديدة غير التي وضعت لها أول مرة ، مما يعني إمكان الإبداع المستمر والتجديد الدائم، وهذا ما نجده عند ابن سبعين، حيث "طريقته في الكتابة غريبة: فكلامه مفكك ،قليل الاتصال ،حيث قال عنه قاضي القضاة "تقي الدين بن دقيق" جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاما تعقل مفرداته، ولا تعقل مركباته، وكذلك يتسم كلامه بكثرة ما يرد فيها من ألغاز، وشارات بحروف أبجد، وله تسميات مخصوصة في كتبه هي نوع من الرموز "[5].

4-إن الرمزية في التصوف جعلت له بعد فلسفيا، فالتصوف رمز من مفهومه إلى اصطلاحاته إلى مراتبه ومقاماته، وإلى ما يستعيره وما يعتمد عليه من أشكال هندسية وأعداد وأفلاك وإلى أسماء لأشياء وحيوانات حقيقية ووهمية، إلى ألوان وغير ذلك من الرموز والإشارات، فهذه الرموز والاشارات تحتاج إلى فك وحل، ولا طريق لها إلا التأويل، فهو باب للاجتهاد من أجل الوصول إلى عين الحقيقة حيث الحق.

5-نظر ابن سبعين إلى الآيات الواردة في القرآن كلها، وإلى الأمثال والإشارات والألغاز الوارد الحديث عنها في القرآن على أنها من جنس الرمز، لكن المراد بهذه الآيات والإشارات والألغاز أو بمجموع الرموز ليس الرمز في ذاته بل المرموز له أو ما لأجله، فالرمز في القرآن ليس هدفا صوفيا، بل العبرة في معرفة لماذا لجأ الصوفي إلى الرمز فاعتمد

(2) المصدر السابق 191
(3) المصدر السابق والصفحة.
(1) المصدر السابق والصفحة.
(2) المصدر السابق والصفحة،
(1) رسائل ابن سبعين، د عبد الرحمن بدوي، ص6.

Faculty of Arts, Arish University

اللغز أو الاشارة والإيماء والتلويح والتلميح. لأن التصريح لا يؤدي الغرض أو تكون نتائجه وخيمة على المصرح وعلى المصرح به، ولأن المسألة لا تعني الصوفي فحسب، بل تعني ضرورة استمرار علم الباطن، فحرص الصوفي على حياته هو حرص على بقاء علم الباطن، أو علم الحق كما يعتقد المتصوفة، ودليل صدقهم في هذا المسلك والعلم في آن واحد أن الإشارة ليست مكتسبة، بل هي دليل صدق المريد في معرفتها عند دخوله طريق الصوفية، كما أن الرمزية مسلك قرآني، ومن هنا اعتماد الصوفي للرمزية لا يعني إلا تمسكا بالنص.

6- إن ابن سبعين ظل مؤلفا انتقائيا، تعددت مصادره وحاول الاستفادة منها كلها، مما أثرت في أسلوبه وجعلته يزيد غموضا على غموض، سواء في سرعة الاستطراد، أو في عدم صحة الانتقاء وانطباقه الكامل على ما يريد، مما دعه غالبا للتعبير بطريقة الرمز أو اختيار الغموض ورده إلى أشكال محدده.

7-ان ابن سبعين مختلفا عن الصوفية الخلص في السلوك، فالصوفية الخلص إذا تكلموا في السلوك ومقاماته واحواله ورياضاته العملية جعلوا غايته التكمل الخلقي، أما ابن سبعين فإنه إذا تكلم عن السلوك والسفر جعل غايته الوحدة المطلقة، ورد جميع مقاماته ورياضاته العملية إليها وكأنه صاحب طريقة صوفية تختلف عن طر الصوفية الأخرى.

8-يذهب ابن سبعين إلى القول بالوحدة في الوجود، وان لا فرق بين الوجود المقيد والوجود المطلق، وهنا يتفق ابن سبعين مع غيره من أصحاب وحدة الوجود، كابن عربي لكنه في الحقيقة يفوف ابن عربي في إطلاق الوحدة ونفي الاثنينية، ويرى بأن جميع المراتب الوجودية التي يتحدث عنها أصحاب المذاهب من فلاسفة وصوفية، إنما هي وهم على التحقيق، وأن العقول القاصرة التي تميز بين الذوات المجردة وغيرها وبين الواجب والممكن، والحقيقة أن هذا التمييز باطل ووهم؛ لأن الوجود واحد. فابن سبعين يرى أن آنية الله، أي وجوده، هي أول الآنيات وآخر الهويات، وظاهر الكائنات، وباطن الأبديات، ولا حي على الحقيقة إلا الله، ولا واحد على الحقيقة إلا الله، إلا الحق، إلا الكل، إلا الهو هو، إلا المنسوب إليه، إلا الجامع، إلا الأيس، إلا الأصل، إلا الواحد.

9-الوسائل العملية في السلوك التي دعا إليها ابن سبعين للتحقق بالمثل الاخلاقية العليا فيسميها "بالسفر" والذي يسلك هذا الطريق بالمسافر على أن المسافر عنده وإن كان يتحقق عمليا بالمثل الأخلاقية العليا بما يصطنعه من رياضيات عملية، إلا إنه لابد أن يتجاوزها إلى غاية تعد عند ابن سبعين أسمى من كل غاية أخرى هي التحقق بالوحدة المطلقة.

10-يخضع ابن سبعين الأخلاق العملية كما أخضع الأخلاق النظرية من قبل لمذهب في الوجود، والمقامات والأحوال التي هي مراحل السفر وثمرة للذكر مثل التوبة والتقوى والورع والزهد والرضا، كل ذلك لا يخرج في النهاية عن نطاق الايمان بالوحدة المطلقة، وكل هذه الرياضات العملية لابد وأن تتم تحت شيخ مرشد.

11-عصر ابن سبعين كثرت فيه الفتن والأزمات وتفاوت المواقف الأخلاقية والقيم، مما دفع ابن سبعين رفضه لها، هو امتداد لموقفه من الفقه والكلام والتصوف والفلسفة، فعد الأعراف السائدة والقيم الأخلاقية المألوفة في زمانه قاصرة عن إدراك الغاية الشريفة، حقيقة أن لا موجود إلا الله.

المصـــادر المـــراجـــع

1-ابن سبعين، بد العارف، تحقيق: جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، ط1 1987.

2-ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والنشر ،1956.

3-ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله، الاشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف.

4-ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد، رسالة حي بن يقظان، تحقيق: أحمد أمين، دار المعارف المصرية.

5-ابن طفيل، حي بن يقظان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012

6-ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار احياء الكتب العربية، مصر، 1946، ج1.

7-ابن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، ج1.

Faculty of Arts, Arish University

8- ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1952.

9-د. ابراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت.

10-أبو بكر، ابن العربي، قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي بيروت،1990

11-ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، 1981.

12-د. أبو ريان، محمد علي، دراسة تحليلية مقارنة بين النحو والمنطق ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، بغداد 1975.

14-د. إبراهيم السامرائي، الفارابي وعلم النحو، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية.

15-د. إبراهيم أنيس، مستقبل اللغة العربية المشتركة، القاهرة ،1960م.

16-د. إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، الأنجلو المصرية، القاهرة،1951.

17-د. إبراهيم بيومي مدكور، منطق أرسطو والنحو العربي، بحث ألقي في مؤتمر المجتمع اللفوي ،1962.

18- للقاضي أبى القاسم صاعد الأندلس، طبقات الأمم، نشره الأب لويس شيخو اليسوعي

19-التفتازاني، أبو الوفا، ابن سبعين وفلسفته الصوفيه، دار الكتا اللبناني، ط1، 1973.

20-الجبلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

21-الجرجاني، الشريف علي محمد، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت،1883.

22-الجزار، أبو السعدات المبارك، النهاية في غريب الأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، دار الفكر، بيروت، 1979.

23-الحلاج، أخبار الحلاج، صحح وعلق عليه لويس ماسينون، منشورات الجمل، المانيا،1999.

24-الغزالي، أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، ج1، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2004.

25-الزبيدي، محمد بن محمد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، المطبعة الخيرية.

26-السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد منصور، دار الكتب العلمية بيروت.

27-الشمالي، د. عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر، بيروت.

28-العراقي، د. عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف المصرية، ط6، 1997.

29-الفقيه، د.شبر، الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إشكالية التأويل، دار مكتبة الهلال، الطبعة الأولى 2009.

30-الفيومي، د. ابراهيم، تاريخ الفلسفة الاسلامية في المغرب، دار المعارف المصرية، ط1، 1992.

42-الفيومي، د. محمد ابراهيم، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، ط1، 1997.

31-الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعي العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986.

32-النفري، مواقف المواقف، ضمن نصوص صوفية، تحقيق وتقديم بولس اليسوعي، دار المشرق، بيروت.

33-المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على أمهات التعاريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1990.

34-الهيتي، د. فوزي حامد، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005.

35-المراكشي، محي الدين بن عبد الواحد بن علي التميمي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق د. دوزي.

36-السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين، دار الفكر بيروت.

Faculty of Arts, Arish University