■ الفصل الثانى

الفنـاء فى الفكـر اليونـانـى

تقديـم : .....

أولاً : الفلسفة اليونانية

ثانياً : الأفلاطونية المحدثة

تعقيب : .....

الفناء فى الفكر اليونانى

تقديم :

فى البداية يجب أن نوضح أن الفلسفة اليونانية كانت بدايتها بالطبيعة والبحث عن تكوينها. ولهذا كانت الفلسفة اليونانية بدءاً من طاليس فلسفة طبيعته. ثم انتقلت إلى إرجاع تفسير الكثرة فى تكوين الطبيعة إلى المبدأ الواحد وهو المبدأ العقلى أو العقل.

ولقد انتقلت الفكرة إلى البحث عما وراء الطبيعة والبحث عن المثل العليا والعالم الروحى فى عهد سقراط وأفلاطون بصفة خاصة، وانتهى الأمر إلى أن عالم المثل هو العالم الحقيقى وأنَّ هذا العالم الحسى إن هو إلا عالم الخيال أو مظاهر لذلك العالم الحقيقى كما نعرف ذلك فى الفلسفة الأفلاطونية. ومن ثم أدى الأمر نتيجة لتلك الأبحاث إلى الوحدة بين العالم المثالى والعالم الطبيعى، وعدم التفرقة بين الله والطبيعة، فالطبيعة هى الله والله هو الطبيعة.

وإذا انتقلنا إلى الأفلاطونية المحدثة فإننا نجد أن أفلوطين يقرر وحدة الوجود الصدورية. فالوجود الحقيقى الوحيد هو الله، فيكون العالم إذن مظهراً لله. وهو فيض صدر عن كمال الله صدوراً تدريجياً على مراحل متفاوته فى درجة نقصها تبعاً لمدى بعدها عن الله وكماله. وفى هذه الدرجات يأتى العقل الكلى

متوسطاً بين الله وبين النفس الكلية التى لا يليها سوى العالم المادى العارى عن الوجود الحقيقى. وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى باعتبار أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات.

ومن المهم أن نؤكد أن الناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم علي أساس أن الغاية من الفلسفة هى الإرشاد إلى الطريق الذى به يصل الإنسان إلى إفناء الذات فى الوحدة الإلهية. بينما الناحية الموضوعية تقوم على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجى، فكل ما هو متناه وكل موجود ما خلا متناه زائل، وبالتالى لاقيمة له، فلاداعى فى نظر أفلوطين إلى العناية به أو إثبات بطلانه.

ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية، والناحية الموضوعية، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين يمتاز بأن فكرة الألوهية هى التى تشكل الجزء الأكبر منه وإن لم يكن كله. وكذلك فلسفته تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف.

ومن الجدير بالذكر فى هذا المقام أن أفلوطين يعتمد على مبدأ كلى ثابت يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً فى آن واحد. كما يرى أفلوطين أنه يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجى المادى وينشد الخلاص بعد ذلك فى حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان ويجعل غايته فى الحياة هذا الفناء. ومنهج أفلوطين يعتمد على التأمل الباطنى للنفس بعد ذلك إلى أن نصل إلى العالم المحسوس بطريق الجدل النازل وبفعل التذكر. وهذا الجدل يذكرنا بجدل أفلاطون إلا أنه يختلف عنه من حيث اعتماده على التأمل الباطنى. فى حين أن الجدل عند أفلاطون يبدأ من المحسوسات والمباحث الرياضية والنظر فى الأشكال والألوان ثم تجريدها ليصعد منها إلى المثل. وفى هذه النقطة يتفق الفيلسوفان، حيث إنَّ للهبوط فى نظر أفلوطين فائدة هامة، وهى بعث النظام والحياة فى العالم المادى. إلا أن أفلوطين يختلف مع أفلاطون فى الهدف النهائى لأن فلسفة

أفلوطين الغاية منها الاتحاد بالواحد وخلاص النفس من الجسد وهى فكرة هندوكية ذات نزعة روحية انسحابية سلبية. أما أفلاطون وإن كان يتكلم عن تخليص النفس من حياتها الأرضية إلا أن هدفه من الزهد هو التشبه بالإله وهى فكرة تخالف الوحدة الصوفية التى يقول بها أفلوطين.

أولاً ـ الفلسفة اليونانية

إذا عدنا إلى الفلاسفة قبل سقراط نجد أخطر النظريات أثراً لدى بعض الصوفية هى نظرية وحدة الوجود، كما تبدو فى الغنوص(*) الشرقى، ونجد الفلاسفة فى هذه النظرية يؤكدون على عدم التفرقة بين الله والطبيعة. فالطبيعة عندهم هى الله، والله هو الطبيعة.

واللفظ اليونانى القديم "Pantheisme πθVθƐDS" ومعناه وحدة الوجود مكون من مقطعين الأولπOV ومعناه كل و "θƐDS" وهى الله.

وهذا المذهب يقول بأنه لاشئ إلا الله، وأن كل شئ غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوالاً لله(١).

ويجب أن نوضح أن وحدة الوجود فى الفلسفة اليونانية طابعها الكثرة فى الواحد لا الواحد فى الكثرة كما هو الشأن فى الفلسفة الهندية. لأن الفلسفة بدأت بالبحث عن الروح ثم انتقلت فى التوحيد بين الروح الإنسانية والروح الأعظم، أو بين النفس الإلهية والنفس الإنسانية، ثم إلى وحدة الوجود بصفة عامة باعتبار أن الكائنات كلها تجليات ومظاهر لله الواحد.

إذن كان البدء بالواحد أو بالروح الأعظم ثم انتقلت إلى الأرواح البشرية، وإلى توحيدها، أو إلى إلحاقها بالواحد الأحد، ثم إلحاق العالم كله بذلك الواحد الأحد.

(*) الغنوص: كلمة يونانية الأصل: معناها العلم أو المعرفة ثم أصبحت اصطلاحاً على المذاهب التى تتوصل إلى المعرفة بطريقة الكشف.

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام، ص: ٢٩.

بينما فى الفلسفة اليونانية كانت البداية بالطبيعة والبحث عن تكوينها. ولهذا كانت الفلسفة اليونانية فى بدايتها فى عهد طاليس فلسفة طبيعية[١].

ثم انتقلت إلى إرجاع تفسير الكثرة فى تكوين الطبيعة إلى المبدأ الواحد وهو المبدأ العقلى أو العقل[٢]. ولعل السر فى هذا الفرق بين الفلسفتين هو أن الفلسفة الهندية قائمة على أساس دينى بينما الفلسفة اليونانية قائمة على العقل أولاً، والدين يبدأ أولاً بالوحى بوجود الله وفى ضوء هذا الإيمان يفسر الكون والكائنات وبداية الوجود ونهايته.

كما أن الفلسفة اليونانية القائمة على العقل تبدأ أولاً بالبحث عن الكائنات المحسوسة ثم تنتقل إلى العالم المادى المحسوس، ثم تنتقل إلى ما وراء هذا العالم والوجود الأول الذى نشأ عن الكون.

ولهذا فمن الطبيعى أن ترى الفلسفة الهندية الواحد فى الكثرة، ومن الطبيعى أن ترى الفلسفة اليونانية الكثرة فى الواحد. وكلتا النظريتين تمثلان وحدة الوجود بصفة عامة، ومهما يكن من أمر فإن الفرق بين النظريتين فى البداية وفى الصيغة لا فى النهاية والنتيجة.

ولكن عندما انتقلت الفكرة إلى البحث عما وراء الطبيعة. والبحث عن المثل العليا والعالم الروحى فى عهد سقراط وأفلاطون بصفة خاصة، وانتهى الأمر إلى أن عالم المثل هو العالم الحقيقى وأن هذا العالم الحسى إن هو إلا عالم الخيال أو مظاهر لذلك العالم الحقيقى كما نعرف ذلك فى الفلسفة الأفلاطونية، ومن ثم أدى الأمر نتيجة لتلك الأبحاث إلى الوحدة بين العالم المثالى والعالم الطبيعى، وعدم التفريق بين الله والطبيعة، فالطبيعة هى الله والله هو الطبيعة[٣].

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٨٩ وانظر
Burnet: Early Greek philosophy, pp. 122-180.

(٢) عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، ص: ٨٣.

(٣) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام، ص: ٢٩.

ومن هنا نستطيع أن نخرج من فلسفة أفلاطون بنظرية فى الاتحاد. فالخير عند أفلاطون هو الواحد. وهو واحد لأنه خالق كل شئ يصدر عنه. وإذا أردنا أن نصل إليه وكل شئ يساعدنا فى الوصول إليه فذلك يكون عن طريق البعد عن المحسوسات التى تحجب عنا مثال الخير، ولكى نصل إلى مثال الخير أيضاً لابد من أن نحظى بتدريب عقلى أخلاقى فضلاً عن إتباع نظام للمجاهدة والتطهر لكى نصل إلى مثال الخير بالذات[1].

ومن هنا فإن أفلاطون يعد من أصحاب نظرية الاتحاد. فوحدة الوجود عند الفلاسفة يقول فيها أفلاطون: «إن الموجود المطلق لايمكن بأى حال أن يعيش وحده ولذلك يفيض من ذاته موجودات أخرى».

بينما نرى وحدة الوجود عند الصوفية عبارة عن وحدة الأسماء والصفات الإلهية. لقد اعتقد بعض الدارسين أن وحدة الوجود عند الصوفية هى وحدة الوجود عند الفلاسفة. والواقع غير ذلك. فوحدة الوجود عند الصوفية هى الحال التى يتحقق فيها الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق. هذا إذا حصل الوفاء. أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل. فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سلبياً محضاً، وليس أمراً عدمياً، بل يعقبه «بقاء» أى بقاء بالحق. وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه. ولهذا كانت عاقبته الخسران المبين[2].

ويحكى ابن العماد الحنبلى عن كيفية تدرج فلاسفة التصوف فى وحدة الوجود، فيقول:

«أول المقامات: أنَّ العبد إذا تخلق، ثم تحقق، ثم جذب، اضمحلت ذاته، وذهبت صفاته، وتخلصت من السوى، فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق، فيطلع على كل شئ، ويرى الله عند كل شئ، فيغيب بالله عن كل شئ، ولاشئ سواه، فيظن أن الله عين كل شئ. وهذه أول المقامات».

---

(١) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية ط٥، سنة ١٩٧٤م) جـ١ ص: ١٩٢.

(٢) ابن عربى: فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، م الحلبى، سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م) جـ٢ ص: ٤٠.

والمقام الأعلى: إذا ترقى عن هذا المقام، وأشرف على مقام أعلى منه، وعقيدة التأثير الإلهى، رأى أن الأشياء كلها فيض وجوده تعالى، لا عين وجوده.

فالناطق فى المقام الأول إمامحروم ساقط، وإما نادم تائب[1]. كما أن وحدة الوجود لدى الصوفية ناتجة عن طول تأملهم فى آيات الله وقدرته وجلاله وجماله يبدو على هذه الآيات كما يبدو تأثير المؤثر فى الأثر.

وقد يقرب من هذا المعنى ما أورده ذو النون المصرى حين هتف يناجى ربه: «إلهى ما أصغيت إلى صوت حيوان، ولا إلى حفيف شجر، ولا إلى خرير ماء، ولا ترنم طائر، ولا تنعم ظل، ولا دوى ريح، ولا قعقعة رعد، إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك، داله على أنه ليس كمثلك شئ ومن أنت يا ربى؟ أجبنى فإننى رأيتك بين الحسن والزهر والماء. وهذا لا يقصد منه حلول أو اتحاد أو اندماج بين الخالق والمخلوق. ولكن يقصد منه ظهور قدرة الله وآثاره وعظمته فى العالم بأسره[2]. فهذه النصوص تعبر عند الصوفية عن نظرية وحدة الشهود الإلهية وبذلك يكون ليس لها أدنى صلة بنظرية وحدة الوجود الدينية أو الفلسفية أو العقلية.

ويفرق الصوفية بناء على ذلك بين ما أسموه علم التوحيد وعين التوحيد. فعلم التوحيد هو العلم بوحدانية الله ونفى الشركة عنه سبحانه بجميع أنواعها وهو عندهم توحيد العامة.

أما عين التوحيد فهو حال وحدة الشهود. وهذا النوع خاص بالصوفية والعارفين وأهل الله[3].

---

(١) محمد سليمان داود: «ابن تيمية وفلاسفة التصوف» (القاهرة: ط٢ سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م) ص: ٧٩.

(٢) عبد الحفيظ فرغلى على القرنى: ابن عربى (القاهرة: دار الكتاب العربى للطباعة والنشر سنة١٩٦٨م) ص: ١٤٣.

(٣) أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام (الإسكندرية. دار المعارف ط١، سنة ١٩٦٣م) ص: ١٨٦.

فإذا انتقلنا إلى أرسطوطاليس نجد منسوباً إليه قوله: «ربما خلوت بنفسى، وخلعت بدنى، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلياً فى ذاتى، خارجاً عن جميع الأشياء، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجباً باهتاً، فأعلم أنى جزء من أجزاء هذا العالم الأعلى الفاضل الشريف.

كما أخبر عن نفسه قائلاً : فإذا استغرقنى ذلك النور والبهاء، لم أطق على احتماله، ولا الصبر عليه، فارتددت عاجزاً عن النظر إليه، وهبطت من العقل إلى الفكر والروية، فإذا صرت فى عالم الفكر والروية حجبت الفكرة عن ذلك النور والبهاء وحالت بينى وبين الأوهام، فأبقى متعجباً كيف انحدرت من ذلك الموضع الشاهق العالى الإلهى، مع العقول فوق العوالم كلها، حتى صارت فى موضع البهاء والنور والسناء مجتلبة الذى هو علة كل نور وبهاء، وسبب كل دوام وبقاء[1].

ومن هنا لا نستطيع أن نقول إنَّ هناك فارقاً بين الله والعالم عند أرسطو. أما فى الفلسفة الرواقية فإننا نجد الوحدة عندهم وحدة وجود فلسفية مادية. فعلاقة الله بالعالم كعلاقة النفس بالجسم، فالنفس منتشرة فى كل البدن ولكن لها مكان معين تسيطر منه على البدن كالقلب مثلاً. وكذلك الله فهو موجود فى كل العالم ولكن بمكان معين يسيطر منه على العالم كله.

ومن هنا لا نستطيع أن نقول أيضاً أن هناك فارقاً بين الله والعالم فهذا التمييز تمييز نسبى فهو تمييز بين ما هو إلهى بطريقة مباشرة وما هو إلهى بطريقة غير مباشرة، لكن الشيئين لهما طبيعة واحدة إلهية فكلاهما واحد وموجود يتخذ جزء منه صورة العالم ويتخذ الآخر صورة الإله العلة المحركة[2].

---

(١) هنرى ودانلى توماس: أعلام الفكر الأوربى، ترجمة عثمان نويه (القاهرة: دار الهلال، سنة ١٩٧٧م) ص: ٦٨.

(٢) محمد على أبور ريان: تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢ ص: ٢٨٤.

ثانياً ـ الأفلاطونية المحدثة

نشير فى البداية إلى مفهوم الوحدة عند أفلوطين ونتساءل: ما مفهوم الوحدة(*) عند أفلوطين؟ يقرر أفلوطين وحدة الوجود الصدورية. فالوجود الحقيقى الوحيد هو الله، فيكون العالم إذن مظهراً لله. وهو فيض صدر عن كمال الله صدوراً تدريجياً على مراحل متفاوته فى درجة نقصها تبعاً لمدى بعدها عن الله وكماله. وفى هذه الدرجات يأتى العقل الكلى متوسطاً بين الله وبين النفس الكلية التى لا يليها سوى العالم المادى العارى عن الوجود الحقيقى، ويعود العالم إلى الله مرة أخرى من نفس الطريق فيكون هناك إذن حركتان شبيهتان بحركتى المد والجزر يتلخص فيهما حياة الكون وتاريخه(١).

إن مذهب أفلوطين لايمكن أن يسمى حينئذ بمذهب وحدة فى الوجود، وإنما هو مذهب وحدة فى الوجود بمعنى أن الكثرة فى الواحد فحسب، لابمعنى أن الواحد فى الكثرة. (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر فى الواحد، وهذا يتنافى تمام التنافى مع فكرة أفلوطين).

ومن هنا يرى الباحث فارقاً بين وحدة الوجود عند أفلوطين التى تقول إن التكثر فى الواحد وبين وحدة الوجود بالمعنى العام التى تقول بالكثرة فى الواحد، والواحد فى الكثرة.

(*) مذهب وحدة الوجود ينقسم إلى قسمين: وحدة وجود باطنة "Immanent" ووحدة وجود صدورية "Immanentiste". الأولى: تقول بأن الله حال فى الكون. أما الثانية: فتقول بأن المبدأ (الله) تصدر عنه المخلوقات. والصدور لايمس جوهر الله.

(١) محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ ص: ٣٢٦.

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكون وحدة شاملة متساوية متجانسة فى كل أجزائها، بل المهم أن يقول من ناحية بوجود الأول باعتباره عالياً على الكون، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لاتكاد تعتبر[1].

الوجود إذن عند أفلوطين هو حد واحد، أعنى أنه يقول إن الكثرة والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث، يبدأ بالإحساس، ويتوسط بالنظر وينتهى بالوجد.

ويجب على الإنسان فى سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا المحسوس المتبدد المتكثر المتغير لكى ينتهى إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات.

لابد إذن من التخلص من درجة الإحساس والإرتفاع منها إلى درجة أعلى وهذه الدرجة العليا هى درجة النظر.

وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى باعتبار أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى أو الواحد وبين المحسوسات. ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك، وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة والأهمية التى نسبها إليه أفلاطون، إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك، لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات.

وفى هذا كله نجد النفس الإنسانية، لازالت متعلقة بالكثرة وبالتغير، لأن الإنتقال من الموضوع إلى الذات، أو من الذات إلى الموضوع، إنما هو تغير كذلك، فعلينا أن نتخلص أيضاً من هذه الدرجة الوسطى على الرغم مما لها من أهمية كبرى وقيمة عظيمة فى تحصيل المعرفة، وأن ترتفع إلى درجة من المعرفة. فيها يرتفع التعارض بين الموضوع وبين الذات، لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجى فى مقابلها، وعلينا كذلك ألا ننظر إلى المعرفة باعتبارها تحصيلاً وكسباً وملكاً، وإنما باعتبارها وجوداً أو اتحاداً وهوية. أعنى أنه

(١) عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى (القاهرة: خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الينابيع، م النهضة المصرية، سنة ١٩٤٣) ص: ٢٥٦.

يجب على النفس الإنسانية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حالة الوحدة المطلقة وهذه الحالة هى حالة «الوجد»[1].

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره، وعن نفسه، فهى حالة أشبه ماتكون بحالة الخوف فى العشق، أو حالة النشوة فى السكر. وفى هذه الحالة يسقط كل شئ من الموجودات ولا يكون شئ من الأغيار موجوداً، فتكون النفس حينئذ فى حالة الفناء والطمس والمحو، أعنى أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شئ فى حالة عماء فيما يسميه الصوفية المسلمين بحالة «الغراب الأسود» وما يسميه المتصوفة المسيحيون باسم «الليلة الظلماء».

وفى هذه الحالة يكون الإنسان فى أسوأ الحالات التى يمكن أن يمر بها لأنه أصبح لاتعيناً صرفاً، وأصبح فناءاً مطلقاً، إذ أنه هو اللاتملك الصرف فى هذه الحالة، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه، كما أن الواحد لم يملأه بعد فيكون فى حالة تتراوح بين الخوف والرجاء، وبين القلق والطمأنينة، خصوصاً وأنه لا يدرى بعد هل سيصل إلى درجة الطمأنينة أو لا يصل.

فإذا ارتفع من هذه الرتبة مرتبة الصعق، إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق، والهدوء والسكينة بعد الخوف، يصبح وكأنه هو الله، أو بعبارة أدق يعرف بأنه الله.

والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن تكون ذات وموضوع، بل تكون الذات هى الموضوع، والموضوع هو الذات، فتكون بين الاثنين هوية مطلقة.

ومن المهم أن نؤكد أن الناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هى الإرشاد إلى الطريق الذى به يصل الإنسان إلى إفناء الذات فى الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التى يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد. والمزاج المكون لهذه التجربة هو فى الأصل الوجد.

---

(١) عبد الرحمن بدوى: مرجع سابق ص: ٢٥٦.

أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجى، فكل ما هو متناه وكل موجود ماخلا متناه زائل، وبالتالى لاقيمة له، فلاداعى فى نظر أفلوطين إلى العناية به أو إثبات بطلانه.

ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية، والناحية الموضوعية، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين سيمتاز أولاً: بأن فكرة الألوهية هى التى تشغل الجزء الأكبر منه وإن لم يكن كله. وثانياً: بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف[1]. ونتساءل الآن: كيف يتحقق للنفس هذا الاتحاد مع الواحد والنجاة من سجن الجسد وشرور هذا العالم؟

ذلك هو طريق الجدل الصاعد، الذى يبدأ بالاستدلال، إلا أن أهم مرحلة فى هذا الطريق هى مرحلة التصفية والتجرد من علائق المادة وأوشاب الأرض.

وفى هذه المرحلة ينزع الإنسان عن نفسه ما يلطخها لكى يتمكن من النظر إليها فى حالتها المجردة، وهى مرحلة ملازمة لمرحلة الرياضة وتدريب النفس لكى نتمكن من إزالة الأدران العالقة بها. ولما كانت التصفية توصلنا إلى خير الأشياء، يقول أفلوطين: «فلنعتزل العالم الخارجى ولنتجه بكليتنا إلى الداخل، ولنجهلن كل شئ، حتى لنجهلن كوننا نحن الذين نتأمل. وتلك أعلى مراحل الجدل التى تصل إليها النفس، ففى هذه المرحلة تكون النفس قد وصلت إلى العالم المعقول، بقرب الجوهر، وحينئذ تتأمل المعقولات التى هى موضوع نشاطها، وفى هذه المرحلة لاتذكر النفس من حوادث هذه الأرض شيئاً». ففى هذه المرحلة، لاتستخدم النفس العلم أو الحدس العقلى لأن العلم قول والقول كثرة[2].

---

(١) عبد الرحمن بدوى: مرجع سابق ص: ١٦٩، ١٧٠، وانظر: زكريا إبراهيم: «المشكلة الخلقية (القاهرة: م مصر، دار مصر للطباعة، سنة ١٩٨٠) ص: ١٥٣.

(٢) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة (الإسكندرية: دار الكتب الجامعية ط ٣ سنة ١٩٧٤م) ص: ١٣، ٤٠٨.

ويبدو أنَّ أفلوطين يقصد العلم الاستدلالى والعقلى لأنه يقول: «فمن يعوزه التعليم الاستدلالى أو الإيمان بما يلقى إليه من تعليم، فلا يلومن إلا نفسه، وليجهد نفسه فى التوحد بالابتعاد عن كل شئ».

إذن لايمكن أن يتحقق للنفس حالة الاتحاد هذه إلا بالتجرد من الحس ومجاهدة لكى تتمكن بالعقل الخالص أن تتأمل موضوعها.

وهكذا رسم أفلوطين صورة رائعة لفعل التأمل ورؤية الواحد والاتحاد به بأسلوب شعرى آخاذ لايرقى إليه إلا أهل الذوق والعرفان. إذن فمعرفة الواحد والاتحاد ورؤيته لا يمكن أن تتم إلا بالعقل الخالص وبالتماس المباشر.

والعقل الخالص أو «النوس» فى نظر أفلوطين، كلمة يكاد يكون من المستحيل إيجاد ترجمة مطابقة لها، والمقصود هنا شئ يشبه الروح، لابمعنى صوفى بل بمعنى عقلى، وخير سبيل إلى إيضاح العلاقة بين النوس والواحد، هو أسلوب التشبيه، فالواحد أشبه بالشمس التى تبعث نورها الخاص، والنوس هو ذلك النور الذى يرى به الواحد ذاته، وحين نستخدم الجدل والتجرد والتصفية والرياضة الروحية يمكننا أن نصل إلى معرفة النوس، ومن ثم فمعرفة الواحد الذى يعد النوس صورة له[1].

وأفلوطين كما يقول الأستاذ يوسف كرم، يعتمد على مبدأ كلى ثابت يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً فى آن واحد، فيقول فيما يقول: «إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهى أنفسها موضوعات تأمل. إلا أن أفلوطين يذهب إلى القول: إنَّ كل موجود فهو يلد بالضرورة، ولاسيما الموجود الكامل، وأن مايأتى من الواحد يأتى منه دون حركة ولاميل ولا إرادة»[2].

---

(١) برتراندسل : حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة، سنة ١٩٨٣م) جـ٢ ص: ٢٢٨.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ٢٩٦.

هذا معناه أنَّ الإصدار ليس فعلاً معقولاً بل فعل طبيعى، ومن ثم يلزم عن ذلك أن الصادر يكون كفوءاً للصادر عنه ولا أدنى كما يقول أفلوطين. وهذه النتيجة تتعارض مع منهج أفلوطين لأنه أعطى للنفس القدرة على مغادرة هذا العالم والاتحاد بالواحد.

والواقع أن هذا الموضوع الرئيسى فى التاسوعات الأفلوطينية هو «النجاة» نجاة النفس من سجنها المادى وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلى عالم الموجود والحقيقة[1].

فالنجاة والاتحاد بالواحد لا يتحقق إلا إذا تجردت النفس عن الجسد والعالم المادى. وذلك يعنى غياب الذات واندماجها فى موضوعها اندماجاً تاماً، فإذا تم للنفس ذلك بلغت السعادة القصوى.

ويبدو أن أفلوطين قد وصل إلى هذه السعادة لأنه يقول: «كثيراً ما أتيقظ لذاتى تاركاً جسمى جانباً، وإذا غبت عن كل ما عداى، أرى فى أعماق ذاتى جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء، وعندئذ أكون على يقين من أننى أنتمى إلى مجال أرفع، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة وأتحد بالوجود الإلهى، وحين أصل إلى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية.

كما يرى أفلوطين أنه يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجى المادى، وينشد الخلاص بعد ذلك فى حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان ويجعل غايته فى الحياة هذا الفناء. ومنهج أفلوطين يعتمد على التأمل الباطنى للنفس بعد ذلك إلى أن تصل إلى العالم المحسوس بطريق الجدل النازل وبفعل التذكر.

وهذا الجدل يذكرنا بجدل أفلاطون إلا أنه يختلف عنه من حيث اعتماده على التأمل الباطنى وطهارة النفس واستخلاص الحقائق من النفس ذاتها. فى حين أن

(١) المرجع السابق ص: ٢٨٧.

الجدل عند أفلاطون يبدأ من المحسوسات والمباحث الرياضية والنظر فى الأشكال والألوان ثم تجريدها ليصعد منها إلى المثل.

وفى هذه النقطة يتفق الفيلسوفان، حيث إنَّ للهبوط فى نظر أفلوطين فائدة هامة، وهى بعث النظام والحياة فى العالم المادى. إلا أن أفلوطين يختلف مع أفلاطون فى الهدف النهائى لأن فلسفة أفلوطين الغاية منها الاتحاد بالواحد وخلاص النفس من الجسد وهى فكرة هندوكية ذات نزعة روحية انسحابية سلبية. أما أفلاطون وإن كان يتكلم عن تخليص النفس من حياتها الأرضية إلا أن هدفه من الزهد هو التشبه بالإله وهى فكرة تخالف الوحدة الصوفية التى يقول بها أفلوطين. وفكرة أفلاطون إنما هى سعى إلى الكمال عن طريق التأمل العقلى والمعرفة العقلية، أما أفلوطين فغايته الاتحاد بالواحد عن طريق التأمل الباطنى والعقل الخالص والتطهر والتصفية والانسحاب من الحياة[١].

وعلى ذلك تظل الثنائية بين العالم المحسوس والعالم المعقول قائمة فى حين أن أفلوطين قد تخطى العالم المحسوس إلى العالم المعقول عن طريق فعل التأمل الباطن. أى معرفة النفس لذاتها وأنها ذات طبيعة إلهية. إلا أن هذه النزعة الأفلوطينية غايتها الفناء كما هو الحال فى العقيدة الهندوكية القديمة.

إذن فأفلوطين ينتهى إلى القول بوحدة الوجود الهندية.

وخلاصة مذهب أفلوطين أن فى قمة الوجود، يوجد «الواحد» أو «الأول» وهو جوهر كامل فياض، وفيضه يحدث شيئاً غيره هو «العقل»، وهو شبيه به، وهو كذلك مبدأ الوجود، وهو يفيض بدوره فيحدث صورة منه هى «النفس» وتفيض النفس فتصدر منها الكواكب والبشر[٢]. أو بعبارة سهلة: ثلاثة فى واحد، وواحد فى ثلاثة: (الواحد ـ العقل ـ النفس) ومن هنا يرى أفلوطين: أن

---

(١) Karl yaspers, The Great Philosophers, Volume 2, London, 1966, P. 89

(٢) إبراهيم مدكور: تاريخ الفلسفة (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية، ب. ت) ص: ٦٥.

الواحد خلق العقل، وأن العقل خلق الروح، وأن الروح خلقت مادونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً دون طور، إلى عالم الهيولى، أو إلى عالم المادة والفساد.

ومن ثم ينحصر اختصاص الإله عند أفلوطين فى خلق العقل ثم تنتهى مهمته عند ذاك[1].

(١) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ص: ١٤٨.

تعقيب وخاتمة

ـ يمكننا أن نفرق بين وحدة الوجود كما رآها بعض فلاسفة اليونان ووحدة الوجود عند الصوفية. فالفلاسفة يرون أن الروح والمادة شئ واحد. والصوفية يفرقون بين الله والعالم، ولكن يرون أن هذا العالم الظاهر لا وجود له حقاً، وإنما الوجود لله تعالى فليس هو العالم ولا العالم هو[١].

ـ وحدة الوجود عند الفلاسفة تخضع لمداركهم العقلية. ووحدة الوجود لدى الصوفية تخضع لمشاهدتهم الذوقية فى الواحد المطلق، بل المطلق على الإطلاق. لأنهم يرون فى كلمة «المطلق» قيداً لا يجوز وصف المطلق به[٢].

ـ إذا نظرنا إلى مذهب الفيض الأفلوطينى نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية. كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود فى الأفلوطينية.

وهذا ما نجده فى مدرسة ابن عربى فى الحقيقة المحمدية أول فيض من الذات الإلهية، ثم بقية الفيوضات فى جميع الموجودات، وعند ابن الفارض فى وحدته الشهودية، وفى مذهبه فى القطبية والحقيقة المحمدية، وعند الإشراقية السهروردية[٣].

فخير ما يعبر عن وحدة الوجود عند أفلوطين هو فكرة «الفيض» أو «الصدور»

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج جـ١ ص: ٨٥.

(٢) أبو طالب المكى: علم القلوب هامش ص: ٢٠٨.

(٣) Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 5.

وهى الفكرة التى توفق بين تعالى الأول عن كل مايوجد، وبين حضور لواه فى كل الموجودات.

كما أن فكرة الفيض عند أفلوطين هى التى تفرق بينها وبين مذاهب عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود ذون الفيض[١].

ـ إذا قارنا بين النجاة عند أفلوطين والنجاة عند الجينية سنجد أن النجاة عند أفلوطين لا تنكر وجود الإله بينما نراها عند الجينية لاتؤامن بالإله وأنه ليس لها نهاية.

ـ تفسر وحدة الوجود على أساسين: إما على أن الله باطن فى الوجود، أو حال فيه، وإما على أساس أن جميع هذه الكائنات صادرة عنه أو فاضت عن وجوده[٢].

ـ القول بوحدة الوجةود فى التصوف الإسلامى يرجع إلى عاملين:

أ ـ شعور الصوفى فى حال وجده بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق.

ب ـ فهمه التنزيه، حسبما عرفه المتكلمون، فهماً أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هى وحدها العلة فى وجود كل شئ فى العالم[٣].

ويفرق الصوفية بناء على ذلك ما أسموه علم التوحيد وعين التوحيد. فعلم التوحيد هو العلم بوحدانية الله ونفى الشركة عنه سبحانه وتعالى بجميع أنواع وهو عندهم توحيد العامة.

أما عين التوحيد فهو حال وحدة الشهود وهو خاص بالصوفية والعارفين وأهل الله[٤]. وقد يكون المراد بها ـ الجمعية ـ مقام الجمعلله أى مقام الفناء والتحقق

(١) على عبد المعطى محمد: نصوص فى الفلسفة اليونانية. تسعويعات أفلاطونية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م) ص: ٩.

(٢) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص: ٢٩.

(٣) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ١١٩. ترجمة أبو العلا عفيفى (القاهرة م التأليف والنشر، سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م) ص: ١١٩.

(٤) أبو العلا عفيفى: التصوف ـ الثورة الروحية في الإسلام ص: ١٨٦.

بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق حسبما يرى صاحب «فصوص الحكم»[1]. فإذا تحققت بمقام الفنا. نلت مقام الشهود وهو الرؤية القلبية التى تصير فى الآخرة بصرية[2].

ومما يرويه الهجويرى بهذا الصدد قوله: عندما يتحقق الصوفى بالمعرفة اليقينية بالله، ويصل إلى مرحلة وحدة الشهود الذوقى، حيث يشاهد أن الله هو الموجود الحقيقى الذى تشمل قدرته وأفعاله الكون كله، فإنه فى هذه المرحلة يصل إلى حقيقة التوحيد التى هى الحكم على وحدانية شئ بصحة العلم بوحدانيته.

ويتفق هذا القول مع ما يقرره الغزالى: «إن الوحدة هى وحدة الصنعة التى تدل على الصانع الحكيم المبدع، وهى الكمال المطلق، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال الذى يعم كل ما صنع. إنه يرى الوجود بعينين: عين تراه فى أعلى مقاماته وهى مملكة الوجود المتفرد أو الوجود الحق الذى ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال، وعين تراه فى مملكة التعدد الذى يشمل الموجودات كلها فى تعلقها بالوجود الحق».

وينتقل بنا الغزالى فيقول: «ومنتهى معراج الخلائق المملكة الفردانية فليس وراء ذلك مرقاة، إذ أن الرقى لا يتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستعدى مامنه الإرتقاء وما إليه الإرتقاء، وإذا ارتقت الكثرة حققت الوحدة وعطلت الإضافة، وطاحت الإشارة. فلم يبق علو ولا سفل ولا نازل ولا مرتفع فاستحال الرقى واستحال العروج، فليس وراء الأعلى علو، ولا مع الوحدة كثرة، ولا مع انتفاء الكثرة عروج»[3].

الوحدة إذن فى نظر الغزالى حال عارضة، ولا يقول بها مطلقه فى الناس

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم جـ ٢ ص: ١٥٨.

(٢) السيد دحلان: تقريب الأصول ص: ٢١٧.

(٣) الغزالى : مشكاة الأنوار ص: ١٢٢.

عامة فى الحياة وإنما يحصرها فى أضيق حد ويعدها حالاً خاصة بأصحابها الخواص العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة.

والصوفى من يرى الخلق فى طى سره كالهباء لا موجودين ولا معدومين حسبما هم فى علم رب العالمين[1].

لقد اعتقد بعض الدارسين أن وحدة الوجود عند الصوفية هى وحدة الوجود عند الفلاسفة. والواقع غير ذلك. فوحدة الوجود عند الصوفية هى الحال التى يتحقق فيها الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق. هذا إن حصل الوفاء. أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل. فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سلبياً محضاً، وليس أمراً عدمياً، بل يعقبه «بقاء». أى بقاء بالحق.

وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه. فالفناء عند الفيلسوف يتحد بالعلة القريبة من الحق، ثم يتلاشى فى ذات الحق، وعند الحكيم يجوز إلى عين الحق رتبة الفناء. لكنه عند المتشرع قد عضده ونصره، كنت سمعه وبصره.

وهنا ينبغى أن نشير إلى ما ذكره الأستاذ الدكتور مصطفى حلمى فى مقارنته بين ابن الفارض وسبينوزا محاولاً إثبات تشابههما فى القول بشمول الجوهر الإلهى لكل مافى الوجود من نفوس وأجسام، مستدلاً فى ذلك بقول سبينوزا: «إن حبنا الأزلى لله إنما هو حبه لنفسه فى صورتنا».

ويستنتج د/ محمد مصطفى حلمى من تلك المقارنة أن الذوق الصوفى ممثلاً فى ابن الفارض، والنظر العقلى ممثلاً فى سبينوزا قد ينتهيان إلى نتائج واحدة، إلا أنه يبدو أن الأمر خلاف ذلك لأن وحدة ابن الفارض الشهودية إنما ترجع إلى فنائه عن نفسه ورؤيته لتجلى الله فى الكون، فكل مافى الكون يرجع إلى قدرته تعالى فى الحقيقة. أما وحدة سبينوزا الوجودية الطبيعية، فترى أن كل ماهو موجود هو أجزاء من الطبيعة تعود إليها ككل، ولذلك فحبنا لله أو للطبيعة

(١) عبد الحليم محمود : أبو العباس المرسى ص: ١٦٧.

بمعنى أدق هو جزء من حب الطبيعة لنفسها لأنها تحتوى على نزوع من أجل المحافظة عليها.

وبذلك فوحدة سبينوزا المادية هى فى رأينا أبعد ما تكون عن وحدة الصوفية الناتجة عن فنائهم عن دائرة الحس[1].

- لقد قامت وحدة الوجود على أساس فكرتين خارجتين عن العقيدة الإسلامية هما: الاتحاد والحلول. أى اتحاد الإنسان بالله.

أو بتعبير أصدق محاولة تأنيس الله، أى إعطاء الله صفات البشرية والمخلوقات وكل مايفيد التشبيه والتجسيم كما حدث فى عقيدة اليهود.

والحلول الذى يعبر عن تأليه الإنسان وحلول اللاهوت فى الناسوت كما حدث فى المسيحية[2]. فالاتحاد هو تشبيه الخالق بالمخلوق، والحلول هو تشبيه المخلوق بالخالق. أما الإسلام فلا يؤمن بالاتحاد ولا بالحلول، بل يؤمن بالثنائية بين الخالق والمخلوق لأن الله ليس كمثله شئ.

وعلى هذا الأساس المتين فى عقيدة التوحيد نستطيع أن نفرق تماماً بين نظريتى وحدة الشهود ووحدة الوجود.

- يمكن إجمال رأى المدرسة الشاذلية فى الوجود فى قول ابن عطاء الله: «الكائنات لا تثبت لها رتبة الوجود المطلق، لأن الوجود المطلق إنما هو لله وله الأحديه فيه، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها»[*].

فالله هو الموجود الحقيقى والعالم ليس له وجود حقيقى إلا بقدر ما يثبته له

---

(١) محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى ص: ٢٦٨.

(٢) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص: ٤٢٩، الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ص: ١١٨، وانظر: توفيق الطويل: أسس الفلسفة (القاهرة: ط ٦، سنة ١٩٧٦م) ص: ٣٦٣.

(*) لقد أوضح أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى دراسة واضحة فى هذا المجال فى حديثه عن ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه.

خالقه من وجود. فالعالم ليس له وجود حقيقى بالقياس لوجود الله سبحانه وتعالى.

ويتضح من ذلك أن العارف لا يرى فى الوجود سوى واحد على الحقيقة هو الله تعالى، أما المخلوقات المشاهدة فى الطبيعة فليس لها وجود حقيقى، بل هو مستعار من قدرة الحق تعالى، وراجع إلى فعله، فالعوالم كما يرى ابن عطاء الله مثلاً لرأى الشاذلى فى ذلك: «ثابتة بإثباته ممحوه بأحدية ذاته»[1]. فوجودها إذن راجع إلى الله تعالى الذى وهبها إياه.

وهنا ينبغى ملاحظة أن الحكم بأنه لا يوجد موجود حقيقى سوى الله تعالى، وأن الكائنات أوالمخلوقات وجودها متوهم، هذا الحكم إنما يصل إليه العارف فى حالة من الشهود الذوقى، حيث لا يرى فى الوجود سوى نور الحق السارى فى كل شئ، وذلك نتيجة ماتحقق به من المعارف التى بينت له أنه لاتوجد قدرة ولافعل ولا إرادة على الحقيقة سوى قدرة وإرادة الله سبحانه وتعالى. وهذه الحالة الذوقية التى لايرى فيها العارف سوى الحق تعالى تسمى عند الصوفية «وحدة الشهود». وهى تختلف عن وحدة الوجود والتى يقرر فيها الصوفى ما رآه تقريراً عقلياً يحاول فيه إثبات أن عينية الله تعالى ظاهرة وموجودة فى جميع الأشياء الموجودة على الصعيد الكونى.

والتقرير العقلى لوحدة الشهود فى المدرسة الشاذلية إنما يقوم على إثبات قدرة الله السارية فى كل شئ، وفعله وحكمة الشامل لجميع الموجودات، وبذلك يثبتون وجوداً للمكونات، ولكنه وجود نسبى مشروط بإرادة المكون ومراده، فالموجودات ليست قائمة بذاتها، بل إن الخالق يمدها بإمداده الدائم ليحفظها من الزوال، ومتى أراد لها الزوال فإنه يمنع عنها امداده فتتلاشى كما يتلاشى الهباء إذا غابت عنه الشمس.

وهذا ما يعنيه ابن عطاء الله بقوله[2]: «نعمتان ماخرج موجود عنهما، ولابد

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص: ٢٦٠.
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

لكل مكون منهما، نعمة الإيجاد، ونعمة الإمداد». وهو يتحدث عن وحدة الشهود فى الوقت الذى ينفى فيه كل صفات الحلول أو وحدة الوجود. فإذا كان ابن عطاء الله يقول: إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شئ لغيبتهم عن الله فى كل شئ ولو شهدوه فى كل شئ لم يستوحشوا من شئ.

من هذه النصوص المختلفة التى أوردها لنا ابن عطاء الله يتبين لنا أن الموجودات ليس لها وجود حقيقى وإنما الوجود الحقيقى لله تعالى. فالله هو الموجود على الحقيقة وما سواه ظلال وهباء وهو ما يسمى فى التصوف الإسلامى بوحدة الشهود الإلهية وليس بمعنى وحدة الوجود عند الفلاسفة.

وبذلك يسير ابن عطاء الله مسايراً بذلك آراء أستاذه وشيخه المرسى ويسير متناسقاً مع آراء المدرسة الشاذلية فى قضية الوجود الإلهى ووجود العالم. ويصل بذلك إلى مايسمى بنظرية وحدة الشهود الإلهية التى ليس لها أدنى صلة بنظرية وحدة الوجود الفلسفية التى تقرر أن الله هو عين مخلوقاته بينما تقرر نظرية وحدة الشهود أن الله يشهد فى كل شئ.

- يعرف الصوفى الله بالله وهو ما يسمى بالدليل الأنطولوجى(*) أو الوجودى. أما غير الصوفى فقد يعرف الله بمخلوقاته. فالمخلوقات هى دليل على وجود الله وهو مايسمى بالدليل الكوزمولوجى أو الكونى. وهو موجود عند بعض الفلاسفة والمتكلمين.

- ينبغى الإشارة فى هذا الصدد إلى أن هناك نوع من الوحدة عند ابن عجيبة لاتتفق مع وحدة الشهود الذوقية البحته، ولا مع وحدة الوجود المقررة عقلياً؟!

ونسوق هنا سؤالاً: إذن ما نوع الوحدة عند ابن عجيبة؟ ونجد إجابة عن هذا السؤال من استقرائنا لما أورده ابن عجيبة عن هذه الوحدة: عندما شاهد ابن عجيبة الوحدة السارية فى الكون، وتحقق منها فى مقام المعرفة، الذى يعده أعلى

(*) أول من قال بالدليل الأنطولوجى أو الوجودى فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى. وكان ابن سينا يباهى بهذا الدليل على وجود الله.

المقامات، فإنه قد حاول القول بنوع من وحدة الوجود المعرفية، حيث نفى مشاركة أى شئ للحق تعالى فى وجوده. ومن ثم فلا وجود للأشياء على الحقيقة، لأن الوجود الحقيقى إنما هو لذاته تعالى، وأثر لصفاته، حيث استتر سبحانه واختفى فيما ظهر، وإذا علم السالك ذلك، فلابد أن يعلم أنه تعالى قريب منكل شئ، محيط بكل شئ، ولا شئ إلا الذى (ليس كمثله شئ).

ولكن حكمة الحكيم أثبتت الحادث والقديم، فمن فتح الله عين بصيرته شهد عدمه لوجوده فأبصر الحق محيطاً به، وماحياً لوجوده، ومن طمس الله عين بصيرته لم ير إلا الفرق ولم يدرك إلا البعد[1].

وهكذا فإن العارف لدى مشاهدة الوحدة يعلم ـ كما يبين ذلك صاحب قوانين حكمة الإشراق ـ أن الوهم إنما هو صفة للنفس، وحجاب للعقل، وإذا ارتفع الوهم ـ أي النظر للموجودات ـ شهد السالك أنوار حضرة الذات، فالموهوم يثبت أنيته مع الحق، ويكثر عنده وصف تعداد الخلق، أما إذا عمل السالك على رفع ذلك الوهم بأسباب التنوير، والرجوع إلى التقدير، فإنه سوف يرفعه ـ أي الوهم ـ بالتوحيد الذى لايتم إلا بالفهم عند زوال حجاب الوهم.

وهكذا تتأدى المعرفة بالواصل إلى الشهود والتحقق الذوقى والعقلى معاً، لانفراد الحق بالوجود الواحد الحقيقى، فمن الناحية الشهودية الذوقية يشاهد انفراده وحده تعالى بالوجود، وأن كل ماسواه هو عدم محض أو وهم على التحقيق، ومن الناحية العقلية يقر بالتوحيد، وانفراده تعالى بالأحدية.

وعلى ذلك يمكن أن نخلص إلى أن ابن عجيبة قد استطاع إثبات الوحدة من الجانب الأبستمولوجى أى المعرفى دون الدخول فى المجال الأنطولوجى، والذى تركه كمجلى لأفعال الحق تعالى وقدرته، لا يستطيع السالك الإحاطة به، حيث جعله الحق بمثابة مظهر لأسمائه وصفاته.

---

(١) ابن عجيبة: ايقاظ الهمم ص: ٣٦٧.

- وحدة الشهود تقوم بين المخلوق المشاهد، والخالق المشهود، يغيب فيها الشاهد عن ذاته بما يسمونه السكر أو الغيبة أو الفناء، وفى هذا الحال يغلب على الصوفى السكر يزداد به الوجد فينطق بكلمات تخرج به عما تعارف عليه المسلمون يطلقون عليها الشطح(*) (١).

فالصوفى فى محبته يتجه نحو محبة الله سبحانه، وأنه بهذه المحبة يتصل به تعالى ويعلو إليه، وأنه عندما يصل إلى درجة الاتحاد بالذات العلية يكون فى غيبوبة يسميها أولئك المحو، أى فناء ذاته الفانية فى ذات الله الباقية، أو مايسميها السكر لأنه يغيب فيها عن الحس. ويسمى الصوفية هذه الحال بوحدة الشهود، وهى مقابل ما قاله غيرهم من وحدة الوجود.

ومن المهم أن نعرف أن وحدة الشهود، لا ضرر فيها. وهى مشرب عال لأصحاب الصحو أيضاً. كما أن أصحاب وحدة الشهود لايقدمون دليلاً على الوحدة سوى الشهود الذوقى الذى هو عندهم أسمى من العقل واستدلالاته(٢).

ومن هنا وضع الصوفية ثلاث مراحل فى طريق الوصول إلى الله.

الأولى : التخلية من جميع الرذائل.

والثانية: التحلية بجميع الفضائل.

والثالثة: مرحلة الشهود والثبات فى حضرة الله(٣).

فمقام المشاهدة هو أن يعمل العبد على مقتضى مشاهدته لله تعالى بقلبه. وهو أن يتنور القلب بالإيمان وتنفذ البصيرة فى العرفان حتى يصير الغيب كالعيان.

(*) وسوف نزيد هذا الموضوع إيضاحاً عند الحديث عن الشطح عند الصوفية فى موضع آخر من هذا البحث.

(١) سعيد المرسى : مجموعة اللمعات من كليات رسائل النور ص: ٦٨.

(٢) أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله وتصوفه ص: ٣٠٧.

(٣) مقداد يالجن: دور التربية والأخلاق فى بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية ص: ١٩.

وهذا هو حقيقة مقام الإحسان المشار إليه فى حديث جبريل عليه السلام ويتفاوت أهل هذه المقامات فيه بحسب قوة نفوذ البصائر[١].

ـ الفلسفة اليونانية فلسفة وثنية لأنها تصدر عن العقل لاعن الوحى، وكل فكرة تصدر عن العقل لاعن الوحى فى عالم ما وراء الطبيعة، أى فى عالم العقيدة، إنما هى فكرة وثنية، أى أنها فكرة لا حق لها فى الوجود، لأن عالم العقيدة هو من اختصاص الله بينه على لسان رسله. وكل تدخل من الإنسان فى هذا العالم إنما هو تدخل فيما ليس للإنسان التدخل فيه، لأنه اقتحام لساحة محرمة مقدسة، لا ينبغى أن يدخلها الإنسان إلا دخول الساجد الخاشع الخاضع المسلم بما جاء به الوحى الإلهى[٢].

كما أن الفلسفة اليونانية هى التى تقول بالعقل الفعال ولاتقول بوجود إله قائم على هذا الوجود منفرد به خلقاً وأمراً.

من هنا يجب أن نوضح أن الفلسفة اليونانية لاتقول بالعقل الفعال إلا على سبيل الفرض لتملأ به هذا الفراغ الذى لابد من ملئه حتى تجد الحل لبعث الحياة فى المادة التى لايمكن أن تفيض الحياة على نفسها، وإلا لكانت كل عناصر المادة حياة من أولها إلى آخرها[٣].

وقصارى القول إن الفلسفة اليونانية فلسفة عقلية، توكيدية، وكونية، محبة للنظام والترتيب والجمال والاتساق، مؤمنه بحرية العقل، حريصة على تحقيق الإنسجام والوحدة بين المعقول والمحسوس[٤].

وعلى هذا النحو يتبين لنا مدى اختلاف المنهج بين كل من فلاسفة اليونان

---

(١) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم جـ ١ ص: ٨٠.
(٢) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى ص: ٩٢.
(٣) عبد الكريم الخطيب: الإنسان فى القرآن الكريم من البداية.. إلى النهاية (القاهرة: دار الفكر العربى، ط١، سنة ١٩٧٩م) ص: ٥٥.
(٤) جميل صليبا «دكتور»: تاريخ الفلسفة العربية (بيروت: دار الكتاب العربى اللبنانى، سنة ١٩٨١م) ص: ١٩.

والصوفية: فالمنهج الذوقى الذى يتبعه المتصوفة يختلف عن المنهج الحدسى الذى يتبعه بعض الفلاسفة والرياضيين، فالمنهج الحدسى سواء أكان حدساً عقلياً أو وجدانياً يقوم على النظر فى مسائل استدلالية أولاً ثم يتجلى الحل للذهن فجأة عن طريق الإلهام، وبهذا يمكن الوصول إلى ماوراء العالم المحسوس الذى هو مجرد ستار يكمن وراءه الحقائق المعقولة والروحانية.

أما المنهج الذوقى فإنه يقوم أولاً على إتباع المجاهدة والتربية الصوفية التى عبر عنها الغزالى بالإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وإذا استطاع المريد إتمام ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا ما تولى الله القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق فيه النور، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت، وبذلك ينقشع عن وجه القلب حجاب العزة، بلطف الرحمة، ومن ثم تتلألأ فيه حقائق الأمور الإلهية.

وعلى هذا النحو يرتبط الذوق بالتجلى والمشاهدة من حيث أن التجلى الشهودى يتصل بطبيعة المعرفة كنوع من أنواع الكشف يفنى فيه المتجلى له ويورثه الحق تعالى العالم، بل إن العلم اليقينى عند الصوفية لا يصح إلا عن ذلك الطريق.

فمرحلة الذوق الصوفى تأتى إذن بعد انتهاء مرحلة النظر كما بين الطوسى.