الفصل الثالث

السعادة الأخلاقية عند المتصوفة المسلمين

الفصل الثالث

السعادة الأخلاقية عند المتصوفة المسلمين

للحديث عن السعادة الأخلاقية عند المتصوفة المسلمين أهمية خاصة ، ذلك لأننا نرى أنه الموضوع الذى يتناول صميم القضية التى نقوم بمعالجتها – فهم – أى المتصوفة – في مقدمة المدارس الإسلامية التى عنيت بموضوع السعادة ، كما أنهم أيضا ، وخاصة متصوفة القرن الثالث والرابع منهم – أى قبل أن يختلط التصوف بالفلسفة – قد عبروا عن وجهة النظر الإسلامية الخالصة ، دون تبعة مباشرة لهذا الفكر أو ذاك ، ولا نعنى بهذا أنهم لم يتأثروا بفكر غيرهم ، ولكننا نقصد أنهم استطاعوا أن يستوعبوا التعاليم الإسلامية الواردة في الكتاب والسنة فضلا عن استيعابهم لما يتفق معهم من أفكار أخرى خارجة عن البيئة الإسلامية ، وأن يصهروا هذا جميعه ، ويقدموا من هذا كله نظرة اسلامية خالصة ، هذا فيما يتعلق بالفكر الصوفى الاسلامى بصفة عامة ، أما فى مجال الأخلاق ، فنقول مع استاذنا الدكتور الطويل ، يكاد لا يخطئ من يقول أن فلسفة الأخلاق في الاسلام قد نبتت في ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التى عاشوها ، وقد شبه الكثيرون منهم علم الأخلاق بعلم الطب ، وعدوا الرذائل أمراضا نفسية ، وجعلوا صناعة طيب الأرواح مداواة الأمراض وحفظ الصحة ابتغاء السعادة (١) .

---

(١) دكتور توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى ، مقال في الكتاب التذكارى لابن عربى في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، الهيئة المصرية العامة للنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٩ م ص ١٥٧ .

وفى هذا الفصل نحاول عرض وجهة نظر المتصوفة في السعادة الأخلاقية ، محاولين بذلك تصوير مذهبهم في الأخلاق ، وبصفة خاصة بيان مذهبهم في السعادة الأخلاقية ، كغاية للسلوك الأخلاقى عندهم ومن ثم نتناول بالحديث بيان مفهومهم للسعادة ثم وسائلهم لادراكها ، مع بيان درجات السعداة عندهم وأخيراً نحاول أن نصور شيئاً من الأشباه والنظائر لنظرتهم قديما وحديثا .

مدلول السعادة عند المتصوفة :

يركز الصوفية على ما سموه بعلم الباطن في مقابل علم الظاهر ، أو علم الحقيقة في مقابل علم الشريعة ، وهذا مما ألبسه عليهم إبليس فيما يقول ابن الجوزى (١) . ولذلك فقد صطنع الصوفية الرمز والتلويح دون التصريح للتعبير عن علومهم مما جعل من العسير جدا تحديد مقاصدهم وأهدافهم ، سيما إذا كان الأمر يتعلق بحقيقة يقصرونها على أنفسهم مثل موضوع السعادة ، التى يستشعرونها هم دون غيرهم عن طريق ما يسمونه بالذوق أو الوجد أو الحب أو ما شابه ذلك من حالات يعيشونها هم فقط كأفراد ، الأمر الذى يصعب معه على الباحث من غيرهم أن يحدد كنه موضوع مثل السعادة . ومن أجل ذلك يذهب " نيكلسون " إلى أن مسألة كهذه لا يمكن أن يصل فيها الباحث إلا إلى أحكام عامة بعيدة كل البعد عن التحديد ، فإن صوفية الاسلام شأنهم في ذلك شأن الصوفية جميعا يدركون أن الغاية التى يتجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفى ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ . فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال ، وليس لهم أنفسهم ألا أن يتذوقوها (٢) . إلا أننا نرى أن رأى " نيكلسون "

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٣٢١ .
(٢) نيكلسون : في التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٩٧ .

هذا ليس هو الرأى الوحيد الذى يجمع عليه الباحثون في هذه المسألة ، بل نجد غيره من الباحثين في التصوف الاسلامى ، بل ومن المتصوفة أنفسهم من يحدد لنا المقصود بالسعادة عند المتصوفة ، فأستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى – رحمه الله – مثلا يرى أن " التصوف الاسلامى باعتباره علما لبواطن القلوب يمكن أن يعرف بأنه رياضة القلب ومجاهدة النفس بحيث تحصل الأذواق ، وتقع المشاهدات ، وفى هذه المشاهدات وتلك الأذواق تنكشف الحقائق وتعرف الدقائق ، ويعرف الانسان ربه معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، ويستشعر من معرفته هذه سعادة لا تعدلها سعادة أخرى ، مهما كانت هذه السعادة حسية أو عقلية " (١) ولعل الإشارة هنا إلى السعادة التى يجدها الصوفى نتيجة لرياضته ومجاهداته من مشاهدات وأذواق هى كل ما يجدها الصوفى من سعادة في الدنيا بعد رفضه للسعادة الدنيوية بمعناها المعروف ، وهو بكل هذا يشير إلى السعادة الأخروية التى لا تعدلها سعادة ، والتى وصفها الإمام الغزالى في كلمات موجزة دقيقة بقوله : " السعادة الأخروية التى نعنى بها بقاء بلا فناء ، ولذة بلا عناء ، وسرور بلا حزن ، وغنى بلا فقر ، وكمالا بلا نقصان ، وعزا بلا ذل . وبالجملة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب ومرغوب راغب ، وذلك أبد الآباد ، على وجه لا تنقصه تصرم الأحقاب والآباد . بل لو قدرنا الدنيا مملوءة بالدرر وقدرنا طائرا يختطف في كل ألف سنة حبة واحدة منها لفنيت الدرر ولم ينتقص من أبد الآباد شئ " (٢) ، بل نراه في موضع آخر يصور لذات الآخرة بصورة يحتقر معها الإنسان كل ما يراه

---

(١) دكتور محمد مصطفى حلمى : الخصائص الأخلاقية للرياضات والأذواق والصوفية في مجلة معهد الدراسات الإسلامية – العدد الأول ١٩٥٨م ص ١٩٣ – ١٩٤ .
(٢) أبو حامد الغزالى : ميزان العمل ، المطبعة العربية ، مصر ١٣٤٢ هـ ص٣ .

من لذات في الدنيا ، ويهون عليه التضحية بالأخيرة من أجل الأولى ، بل ويهون عليه كل ما يبذله من أجلها وما يلحقه بسببها من فوات نعمة أو وقوع نقمة في الدنيا (١) . إلا أنه إذا كان ذلك كذلك في أمر السعادة الأخروية ، فإننا نرى أن الأمر يحتاج إلى مزيد توضيح وتحديد لنوعية ما يتذوقه الصوفية المسلمون من مشاهدات وأذواق في حياتهم الدنيا ، وهم في طريق اعدادهم لأنفسهم للسعادة الأخروية ، وفى هذا قيل : إن المريد من الممكن أن ينشأ له بالمجاهدة والعبادة أحوال ترسخ فتصير مقامات ، ولا يزال يترقى من مقام إلى مقام إلى أن يصل إلى مقامى التوحيد والمعرفة ، وهما الغاية المطلوبة للسعادة (٢) . ومن ثم فقد اتخذ تصوير السعادة عند الصوفية صورا معينة ومحددة منذ نشأة التصوف ومع تطوره وقد لازم الشعور بالسعادة هذه الصور التى سنستعرضها فيما يلى :

الطمع في الجنة والنجاة من النار :

ولعل أول مفهوم للسعادة عند الصوفية قد أقاموه حول السعادة الأخروية ، بمعنى الطمع في الجنة والنجاة من النار ، وقد ظهر ذلك المفهوم واضحا ومرتبطا بإحدى صور الزهد التى ظهرت في القرنين الأول والثانى للهجرة عند من عرفوا بالزهاد والعباد والنساك – حيث ارتبطت حياة الزهد بالخوف والحزن التى تميزت بها حياة وأقوال حسن البصرى سنة ١١٠هـ ، ذلك الذى وصف بأنه أول شخصية بارزة في الزهد عثر عليها في الاسلام ، وتعد من أنبل الشخصيات الدينية في تاريخه (٣) . وقد غلب على الحسن البصرى ذم الدنيا رابطا بين ذلك وبين الدعوة إلى

---

(١) أبو حامد الغزالى : منهاج العابدين ، دار إحياء الكتب العربية القاهرة (بدون تاريخ) ص٧٠ .

(٢) أنظر : ابن خلدون ، المقدمة – نشر المكتبة التجارية (بدون تاريخ) ص ٤٦٨ .

(٣) دكتور عبد الرحمن بدوى ، تاريخ التصوف الاسلامى ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٥م ص ١٥٢ .

التقليل منها ومن متعها إلى أقل درجة ، وذلك بممارسة الفقر والزهد والتقشف ([1]) .

وفي هذا الإطار كانت حياة حسن البصرى يتقاسمها الحزن والخوف من ألا يتحقق له الفوز بالجنة والنجاة من النار ، بدا ذلك واضحا في أقواله ، فهو يقول عن الدنيا : " الدنيا دار عمل من صحبها بالبغض لها والزهد فيها سعد بها ونفعته صحبتها ، ومن صحبها برغبة ومحبة شقى بها واسلمته إلى مالا صبر له عليه " ويقول في التفكر : " التفكر يدعو إلى الخير والعمل به ، والندم على الشر يدعو إلى تركه ، وليس ما يغنى وإن كثر يعدل ما يبقى ، فأحذر هذه الدار الصارعة الخادعة التى تزينت بخدعها وغرت بغرورها " . ويقول في الحزن والخوف : " إن المؤمن يصبح حزينا ويمسى حزينا ، ولا يسعه غير ذلك ، لأنه بين مخافتين ، بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيبه فيه من المهالك " ، " إن المؤمن يصبح حزينا ويمسى حزينا ، وينقلب باليقين في الحزن ، ويكفيه ما يكفى العنيزة ، الكف من التمر والشربة من الماء " ، " يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده أن يطول حزنه " ، " طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح " ([2]) .

ودواعى الحزن عند حسن البصرى هى حال الإنسان ، إذ الإنسان بين خوف من سوء عمله ورهبة من أجله ، وتحسر على ما فرط فيه في جنب الله وخشية من سوء منقلبه ، فمن ذا الذى يطمئن إلى أنه يعمل صالحا ، ويخشى الله في الناس ، ويؤدى ما عليه من حقوق الرعاية

([1]) المصدر السابق ص١٦٠ – ١٦٢ .

([2]) أنظر هذه الأقوال في : المناوى : الكواكب الدرية جـ١ ص٩٧ ، أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء جـ٢ ص١٣٢ – ١٣٣ ، دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الاسلام ص ٧٤ – ٧٥ .

لله ، أن الإنسان يمضى عمره في الخوف والقشعريرة ، فأنى له اذن بالفرح والسرور ، ثم إن الدنيا غداره قتالة خداعه ، واللبيب من حذرها والحذر مدعاة للقلق ، والقلق يؤدى إلى الحزن ، فالمرء المؤمن هو بالضرورة في قلق دائم وحزن مستمر . ([1])

إلا أن الأمر الذى لابد وأن يكون واضحا هو أن الزهد والخوف والحزن والتفكر الذى يمثل عناصر الحياة الروحية عند الحسن البصرى وأتباعه لا يمثل عندهم المثل الذى كان زاهد البصره يطمح إليه ، ويسعى في تحقيقه لذاته ، وإنما هو قد اتخذ من كل ذلك وسيلة تعينه على الخلاص من شر ، والحصول على خير ، ولم يكن الخير شيئا آخر غير ثواب الجنة ، كما أن الشر لم يكن شيئا آخر غير عذاب النار . فهو زهد لأنه كان يرى أن كل نعيم دون الجنة حقير ، وهو قد خاف لأنه كان يعتقد أن كل بلاء دون النار يسير ، يدل على ذلك قوله الذى يخاطب فيه الإنسان : " ابن آدم نفسك نفسك ، إنما هى نفس واحدة ، إن نجت نجوت ، وإن هلكت هلكت ، ولم ينفعك من نجا ، وكل نعيم دون الجنة حقير ، وكل بلاء دون النار يسير " ([2]) ، ولم يكن الحسن البصرى بدعا في أقواله وآرائه ، وإن كان أشهر أقرانه بل نجد الكثيرين ممن قالوا برأيه من زهاد وعباد القرنين الأول والثانى للهجرة ، من أمثال إبراهيم بن أدهم والبلخى ، والفضيل بن عياض ، فضلا عن تلاميذه العديدين ، الذين شاركوا بأقوالهم وأحوالهم في ذم الدنيا والزهد فيها ، وحياة الخوف والحزن طلبا للسعادة الأخروية ، أو السعادة القصوى المتمثلة في الطمع في الجنة والنجاة من النار .

([1]) دكتور عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ١٧١ .
([2]) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الاسلام ص٧٥ .

الحب الآلهى :

صورة أخرى من صور السعادة عند الصوفية ، هى صورة الزهد مع الحب ، والجديد هنا هو أنه إذا كان الزهد مع الخوف الذى ارتبط باسم حسن البصرى كان في غايته واضحا وهو الارتباط بالسعادة الأخروية المتمثلة في الرغبة في الجنة والنجاة من النار ، كما تمثلها من الكتاب والسنة وما زهده هنا إلا وسيلة لتحقيق هذه الغاية . فإن الزهد مع الحب الذى نراه مع رابعة العدوية ١٨٥هـ في أكمل صورة ، قد ترك التعلق بالسعادة الأخروية المتمثلة في الفوز بالجنة والنجاة من النار ، وتعلق بأمر آخر أكثر خفاء ، تعلق بذات الله سبحانه وتعالى ، دون طمع في جنة أو خشية من نار ، وإن كان هذا الذى نشدته رابعة هو لون آخر من السعادة الأخروية ، وإن غلب عليه الجانب المعنوى ، فهو من ذلك النوع الذى أسماه الفلاسفة بالاتصال . الأمر الذى جعل البعض يتصور سعادة رابعة في كونها تجد سعادتها في مجرد الجهاد النفسى حيث تجد معنى لحياتها (١) ، أو أنها بعبارة أخرى تتصور سعادتها في إثبات ذاتها من خلال هذه المعاناة النفسية التى تعانيها . وقد كان هذا بعد تحليل أقوالها ، وهى التى تقول إذا ما انتهت من صلاتها التى تستمر فيها حتى طلوع الفجر ، مناجية ربها : " الهى هذا الليل قد أدبر ، وهذا النهار قد أسفر ، فليت شعرى ، أقبلت منى ليلتى فأهنأ أم رددتها على فأعزى ، فوعزتك هذا دأبى ما أحييتنى وأعنتنى ، وعزتك لو طردتنى عن بابك ما برحت عنه ، لما وقع في قلبى من محبتك " (٢) . والغاية هنا واضحة وإن لم تحددها رابعة ، ولكنها أصرت على طلبها ، وهو وقوفها بالباب ، سواء

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ، رابعة العدوية ، مصر سنة ١٩٦٢ ص٢٧ .

(٢) الشيخ الحريفيش : الروض الفائق في المواعظ والرقائق ، طبع المطبعة اليمنية بمصر سنة ١٣٠٤ ص١١٧ .

نالت ما أرادت أم طردت . والدليل على وجود الغاية هنا نستخلصه من أقوال رابعة العدوية نفسها فيما يحكيه عنها العطار في التذكرة ، وأنها " كانت تنوح باستمرار ، فسئلت لماذا تنوحين ، وما ثمت ألم عساك تشكين منه ؟ فأجابت : واحسرتاه العلة التى أشكوها ليست مما يستطيع الطبيب علاجه . إنما دوائها الوحيد رؤية الله ، وما يعيننى على احتمال هذه العلة إلا رجائى أن أحقق غايتى هاتيك في العالم الآخر " (١) .

وعلى أية حال فالحياة الروحية الإسلامية قد خرجت مع رابعة العدوية من حياة الزهد الذى كان قوامه الخوف من عذاب النار والطمع في ثواب الجنة ، وخضعت لنوع آخر من الزهد دعامته حب الله وطاعته والأنس به والإقبال عليه والشوق إليه . ومن ثم يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى – رحمه الله - : " ومن هنا نرى أنه وأن كان غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد انطوت حياتهم الروحية على معنى حب الله والشوق إليه ، إلا أن رابعة كانت بدعا بين هؤلاء الزهاد والعباد ، ذلك بأنها كانت اسبقهم إلى استعمال لفظة الحب استعمالا صريحا وتوجيهه إلى الله هذا التوجيه الرائع القوى الذى تعبر عنهآثارها المنثورة والمنظومة وتأثرها فيه بما ورد في القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم " (٢) .... وقد أبت رابعة العدوية شهيدة الحب الالهى أن تصف لنا سعاتها بهذا ، لتعذر هذا عن الوصف ، بل أنه أمر قائم على الذوق " ولعله من خير ما

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ص ٧٦ .
(٢) المائدة / ٥٤ ، دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الاسلام ص ٩ – ٨٠ .

وصف به حال رابعة وحال أشباهها في المحبة ما ورد في كتاب " شرح حال الأولياء " لعز الدين بن عبد السلام بن غانم المقدسى من أنه قيل لرابعة : كيف رأيت المحبة ؟ فقالت ليس للمحب وحبيبه بين ، وإنما هو نطق عن شوق ، ووصف عن ذوق " فمن ذاق عرف ، ومن وصف فما اتصف ، وكيف تصف شيئا أنت في حضرته غائب وبوجوده ذائب ، وبشهوده ذاهب ، وبصحوك منه سكران ، وبفراغك له ملآن وبسرورك له ولهان .... فما ثم إلا دهشة دائمة وحيرة لازمة ، وقلوب هائمة وأسرار كاتمة ، وأجساد من السقم غير سالمة ، والمحبة بدولتها الصارمة في القلوب حاكمة ... ([1]) ، إلا أنه وبالرغم مما ذكر عن رابعة العدوية من عدم إمكان وصف حالها نحاول أن نستشف ذلك من خلال ما خلفته في التراث الاسلامى من أقوال ، حيث نجدها تعبر مثلا عن حبها لله تعالى لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته في مناجاة له قائلة : " الهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها ، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا الهى من جمالك الأزلى " وكذلك قصتها مع سفيان الثورى عندما سألها عن حقيقة إيمانها ، فأجابت : " ما عبدته خوفا من ناره ولا حيا لجنته ، فاكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا له ، وشوقا اليه " . ولقد كانت سعادتها بهذا الحب وما تهدف إليه من القرب من محبوبها يمثل كل شئ عندها بحيث لا يترك مكانا لسعادة أو لشئ آخر وراءه ، فنجدها تتحدث إلى حبيب قلبها شعرا فتقول :

انى جعلتك في الفؤاد محدثى ... وابحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس ... وحبيب قلبى في الفؤاد أنيس

([1]) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الالهى في التصوف الاسلامى ، مصر سنة ١٩٦٠ ص ٩١ – ٩٢ .

وهى التى تقول : " محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه " (١) إلى آخر هذه الأقوال التى تحمل نفس المعنى تقريبا ومحبة الله ورسوله أمر تقره التعاليم الإسلامية وتدعو اليه ، ولكن ليس المحبة فحسب ، بل المحبة المتبوعة بكمال العبودية لله سبحانه وتعالى بمعنى المحبة التى تتبع بالعمل بما تأمرنا به تعاليم الكتاب والسنة ، والانتهاء عما تنهانا عنه ، أما المحبة التى تقف عند مجرد ما يتصور للنفس من خيالات ورؤى تسكر الانسان عما هو فيه وتعجزه عن وصف حاله ، فهى أمر لا يرضى قطاع كبير من مفكرى الاسلام المتمسكين بظاهر الشريعة ، وها هو ابن تيمية في سياق نقده لمن يقصروا عباده الله تعالى على الحب فقط يربط بين محبة الله ورسوله وبين العمل والجهاد في سبيله فيقول : " بل جعل الله أساس محبته ومحبة رسوله الجهاد في سبيله . والجهاد يتضمن كمال محبة ما أمر الله به ، وكمال بغض ما نهى الله عنه " ، ولهذا قال في صفة من يحبهم ويحبونه : " أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم " (٢) ، بل نجده يربط أيضا بين من يقصر العبادة على محبة الله فحسب دون استكمال تمام العبودية بالقيام بعمل ما أوجبه الله ، وبين اليهود والنصارى فيقول : " فإتباع هذه الشريعة الإسلامية والقيام بالجهاد بها من أعظم الفروق بين أهل محبة الله وأوليائه الذين يحبهم ويحبونه وبين من يدعى محبة الله ناظرا إلى عموم ربوبيته أو متبعا لبعض البدع المخالفة لشريعته ، فإن دعوى هذه المحبة لله من جنس دعوى اليهود والنصارى المحبة لله بل تكون دعوى هؤلاء شرا من دعوى اليهود والنصارى ، لما فيهم من النفاق الذى هم به في الدرك الأسفل من

---

(١) المصدر السابق ص ٩٥ وما بعدها .
(٢) المائدة / ٥٤ ، أحمد بن تيمية ، العبودية ص ١٣١ .

النار ، كما قد تكون دعوى اليهود والنصارى شرا من دعواهم إذا لم يصلوا إلى مثل كفرهم " [1] .

الفناء :

وفى نهاية عهد رابعة العدوية ، ومع تطور فكرها بدأت تظهر عندها بذور صورة جديدة للحياة الروحية الإسلامية ، تلك هى صورة النفس الإنسانية ، عندما تصل إلى ذورة التجريد والتسامى عن كل ما هو حسى ، والاستغراق الكامل في الله سبحانه وتعالى . ظهر ذلك فيما يحكى من أنها كانت في الصلاة ، فسجدت على البوارى ، فدخلت قطعة من قصب في عينها فلم تشعر بها حتى إذا انصرفت من الصلاة [2] .

إلا أن هذا الذى رأينا بذوره عند رابعة قد نما واتخذ له شكلا من أشكال النظريات الصوفية ، وخاصة عند متصوفة القرن الثالث والرابع الهجرى . والفناء يعنى بذلك الفناء عن النفس والبقاء بالله تعالى ، وقد ربط علماء الأخلاق بين هذه الحالة من الفناء الصوفى وبين تحصيلهم للسعادة الأخلاقية ، يقول أستاذنا الدكتور الطويل عن صوفية هذا العصر " أنهم قد وضعوا السعادة في قمة الحياة الروحية التى عاشوها ، ورأوا أنها تتحقق باتصال السالك بربه عن طريق حبه بالمجاهدة التى ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وقد انتهى هذا عامة إلى انسحاب الصوفى من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية

([1]) المصدر السابق ص ١٣٣ .

([2]) أنظر : فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، نشرة نيكلسون ، لندن سنة ١٩٠٥ جـ١ ص٦٤ ، دكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ص ٨٧ .

تقوم في الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده " (١) ، كما يحدد القشيرى مفهوم الصوفية للفناء فيقول : " واعلم أن الذى يتصف به العبد أفعال وأخلاق وأحوال ، فالأفعال تصرفاته باختياره ، والأخلاق جبلة فيه ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة ، والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء ، لكن صفاءها بعد زكاة الأعمال فهى كالأخلاق من هذا الوجه ، لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه فينفى بجهده سفسافها مَن الله عليه بتحسين أخلاقه ، كذلك إذا واظب على تزكية أعماله ببذل وسعه من الله عليه بتصفية أحواله ، بل بتوفيه أحواله ، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال أنه فنى عن شهواته ، فإذا فنى عن شهواته بقى بنيته واخلاصه عن عبوديته ، ومن زهد في دنياه بقلبه يقال فنى عن رغبته ، فإذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق انابته ، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر ، وأمثال هذا من رعونات النفس ، يقال فنى عن سوء الخلق ، فإذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفتوة والصدق ، ومن شاهد جريان ذلك في تصاريف الأحكام يقال فنى عن حسبان الحدثان من الخلق ، فإذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحق ، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ، ولا رسما ولا طللا يقال : أنه فنى عن الخلق وبقى بالحق ، ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال ، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم ، فإذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال ، فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجودا ، وإذا قيل : فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة ، والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا

---

(١) الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص١٤٦ ، وأنظر له أيضا : العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبى ص٣٣٧ وما بعدها .

بـه ، ولا احسـاس ولا خـبر ، فتكـون نفسـه موجـودة والخلـق موجـودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين ، غير محس بنفسه وبالخلق " (١) .

ولم يقف القشيرى – الذى يعده المؤرخون من بين أنصار التصوف السنى ، أى المعتدل والمتفق مع الشريعة الإسلامية – عند هذا الحد بل ذهب بعيدا بمن حالته الفناء ، وما يؤدى إليه فورد بيتا من الشعر قائلا:

فافنوا ثم أفنوا ثم أفنوا وأبقوا بالبقا من قرب ربه

ويعلق على ذلك البيت بقوله : " فالأول فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق " (٢) ، وبهذا ينقلنا القشيرى بحديثه عن الفناء إلى ما وصل إليه متصوفة ذلك العصر من نظريات صوفية في الاتحاد والحلول والفناء بين معتدل ومتطرف وسأقتصر فيما يلى على أن أضرب مثلا لذلك ، لتوضيح هذه النقطة ، مع ملاحظة أن موضوع البحث ، ليس هو استقصاء القول في النظريات الصوفية ، بل هو فقط مجرد محاولة لتقديم صورة ، لما وجدوا فيه سعادتهم كمضمون وغاية لسلوكهم الأخلاقى في الحياة الدنيا فأبو يزيد البسطامى مثلا الذى قيل عنه أنه : " أول من استعمل كلمة " الفناء " بمعناها الصوفى الدقيق ، أى بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها " (٣) ، تورد له كتب التصوف أقوالا في الفناء من نحو قوله : " للخلق أحوال ولا خلق للعارف لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره " ، " خرجت من الحق إلى الحق حتى

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ، ص ٣٩-٤٠.
(٢) نيكلسون : التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٤،
(٣) المصدر السابق، ص ٢٢.

صحا منى فى " ، " يا من أنت أنا فقد تحققت بمكان الفناء في الله " ، " منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى ، فصرت اليوم مرآة نفسى ، لأننى لست الآن من كنته ، وفى قوله : " أنا " و " الحق " انكار لتوحيده ، لأننى عدم محض ، فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل انظر أن الحق مرآة نفسى ، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى أما أنا فقد فنيت " ، " ليس أفضل للرجل من أن يكون بلا شئ ، بل زهد ولا علم ولا عمل : فإنه إذا كان بلا شئ كان له كل شئ " . " سئل : متى يتحقق الرجل بحقيقة المعرفة فقال : فى الوقت الذى يفنى حتى اطلاع الحق ويبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق " (١).

وهكذا نرى كيف يقودنا البسطامى بأقواله في الفناء إلى نوع من الاتحاد بالله سبحانه وتعالى . والغريب أننا نجد من الصوفية أنفسهم من أدرك خطورة هذه المغالاة التى تقود صاحبها إلى مخالفة الشريعة الإسلامية ، إلا أنهم ورغم انكارهم لذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الاطار الذى رسموه لأنفسهم وقادهم إلى هذا فنجد مثلا " السراج " صاحب " اللمع " بالرغم من أنه يعرف " الفناء " بمعنى قريب مما هو عليه عند سائر الصوفية بقوله : " ومعنى الفناء فناء صفة النفس " (٢) ، إلا أنه بعد تفصيل القول في معنى الفناء ومراحله يعترض على ما رآه في أقوال الآخرين عن الفناء من مغالاة فينقض ما ذهب إليه معاصروه من قول في " فناء الأوصاف " وفى " فناء البشرية " فيقول : " وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم أنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم إلى الحلول ، أو

---

(١) فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، ج١ ص ١٢٦، ١٦٨، ١٧٣ اختيار نيكلسون في كتابه التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٢٤.

(٢) الطوسى : اللمع ورقة ٩٦ ب اختيار نيكلسون في المصدر السابق ص٩٨ .

إلى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام . وقد زعم أنه سمع بعض المتقدمين أو وجد في كلامهم أنه قال في معنى الفناء عن الأوصاف والدخول في أوصاف الحق فالمعنى الصحيح من ذلك أن الارادة للعبد وهى من عند الله عطية . ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول في أوصاف الحق خروجه من ارادته ، ودخوله في ارداة الحق ، وبمعنى أن يعلم أن الارادات هى عطية من الله تعالى وبمشيئته شاء ، وبفضله جعل له ما يعطيه ذلك . قطعه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى . وذلك منزل من منازل أهل التوحيد . وأما الذين غلطوا في هذا المعنى إنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن أوصاف الحق هو الحق ، وهذا كله كفر ، لأن الله تعالى لا يحل في القلوب ، ولك يحل في القلوب الإيمان به ، والتوحيد له ، والتعظيم لذكره " (١) ، كما ينقض القول بفناء البشرية فيقول : " فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هى القالب والجثة ، إذا أضعفت زالت بشريتها ، فيجوز أن يكون موصوفا بالصفات الالهية ، ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية لأن البشرية لا تزول عن البشر – كما أن لون الأسود لا يزول عن الأسود ، ولا لون الأبيض عن الأبيض . وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق وصفات البشرية ليست هى عين البشرية . والذى أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء العبد لقيام الحق للعبد بذلك " (٢) ، إلا أنه من الملاحظ على " السراج الطوسى " فى اعتراضه على مغالاة معاصريه أنه لم يعترض على الفناء بمعناه الصوفى بل يعترض فقط على ما يؤدى إليه الفناء من نتائج تتعارض صراحة مع الشرع مثل

---

(١) الطوسى : اللمع – المصدر السابق ص٩٩ – ١٠٠ .
(٢) الطوسى : اللمع – المصدر السابق ص١٠٠ .

القول بالحلول ، أو الاتحاد الأمر الذى يدعونا إلى الاعتقاد أنه قد قصد بما أثاره من اعتراضات السلامة والبعد عن الاتهام والرمى بالكفر .

إذا كان تصور البسطامى للفناء قد قاده إلى القول بالاتحاد فهناك صورة أخرى قد تقلب صاحبها بين الحب والفناء ، فانتهى إلى القول بالحلول ، وصاحب هذه الصورة هو أبو الحسين الحلاج ٣٠٩هـ ، الصوفى المعروف وهو كما ذكر عنه أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى – رحمه الله – نقلا عن الاصطخرى – رجل كان حلاجاً إنتحل النسك ، وما زال يرتقى به ، طبقا عن طبق ، حتى وصل به الحال إلى أن زعم أن من هذب في الطاعة نفسه واشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة اللذات وملك نفسه في منع الشهوات ، ارتقى به إلى مقام المقربين ثم لا يزال يتنزل في درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذى كان منه عيسى بن مريم . فيصير مطاعا فلا يريد شيئا إلا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله ، وجميع أمره أمر الله " ثم يعلق على ما نقله عن الأصطخرى بقوله : " وهذا يعنى أن الحلاج اعتنق حلول الله في الانسان واستحالة الارادة الانسانية إلى ارادة الهية ، بحيث يصبح كل ما يصدر عن الانسان من فعل فعلا لله .

ويستشهد على ذلك بقول الحلاج شعرا :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

وقوله مخاطبا محبوبه ، وهو الله سبحانه وتعالى :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى مثل جرى الدموع من أجفانى

وتحل الضمير جوف فؤادى كحلول الأرواح في الأبدان (١)

وإذا كان ما سقناه من حديث عن الحلاج كقائل بالاتحاد والحلول من بين النظريات المغالية التى ترتبت على المغالاة في الحب الآلهى ، وفى الفناء ، إلا أننا نجد من الباحثين من يثبت للحلاج بجانب قوله بهذا تمسكا بالشرع وبالتعاليم الإسلامية ، بل يورد له من الأقوال ما ينفى به حدوث الحلول أو أى نوع من أنواع الامتزاج بين الذات الالهية والذات الانسانية ، ثم يعقب على ذلك كله بالتماس العذر له ، فنجد الدكتور مصطفى حلمى بعد أن يورد كل هذا الحلاج ، ويرى ما يرى في شخصيته من تعارض وتناقض يقول : " الحق أن حديث الحلاج بهذه الألسنة كلها مرجعه إلى أنه كان صاحب وجد وذوق وحب ، وكان إلى جانب هذا صاحب غيبة ونشوة تحصلان من السكر على نحو ما سبق بيانه في موضعه آنفا ، وكان الحلاج بحكم هذا كله محبا ولها دهشا إلى أقصى حدود الوله والدهش . فلم يستطع أن يعبر عن مبلغ تمكن الحب الالهى من قلبه وسيطرته على نفسه واخراجه عن ذات هذه النفس ، وادخاله في ذات محبوبه ، إلا أن هذه العبارات المفعمة بألفاظ الاتحاد والامتزاج والحلول ، والفياضة بأدق وأعمق المعانى التى تشعر في ظاهرها باثبات الوحدة بين الذاتين الالهية والانسانية ، مع أن صاحبها مؤمن بوحدانية الله ، وحدانية تفردت بها ذاته العلية عن دوات الخلق " (٢) .

---

(١) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١١٧ ، وأنظر أخبار الحلاج نشر ماسينيون و ب . كراوس . مطبعة العلم ، باريس ١٩٣٦ ، ص١١٣ – ١١٤ .

(٢) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الالهى ص ١٠٩ .

ومهما يكن فقضية خطأ الحلاج فيما ذهب إليه قياسا على التعاليم الإسلامية المأخوذة من الكتاب والسنة قد ترددت بين مناصر للحلاج ومتهم له ، كان ذلك سواء بين أهل الشريعة أو بين المتصوفة – فمنهم من ظل على اتهامه له ومنهم من رفعه إلى درجة الولاية ، لدرجة أن البعض قد ذهب إلى أن اعدامه نفسه كان تصديقا لدعوته في الحلول ، تلبية لما دعا به ربه حينما قال :

بينى وبينك انى ينازعنى فارفع بانيك انى من البين

إلا أنه ما يهمنا في هذا المقام هو أنه إذا كان البسطامى قد تصور تحقق السعادة في الاتحاد بين العبد وربه فإن الحلاج قد رآها تتحقق في حلول الخالق في المخلوق .

المعرفة :

وبعد استعراضنا للصور السابقة التى ارتأى فيها المتصوفة سعادتهم ننتقل إلى نمط آخر متميز من صور السعادة عندهم ، والسبب في تميزه هو طبيعة المرحلة الجديدة في تطور الفكر الصوفى ، تلك المرحلة التى اختلط فيها التصوف بالفلسفة وغيرها من الأفكار غير الإسلامية ([1]) .

أما عن هذه الصورة الجديدة فهى صورة " المعرفة " التى استهدفها الصوفية في هذه المرحلة . وعندما نتحدث عن المعرفة كنظرية أو مذهب صوفى أقاموا عليه تصورهم للسعادة ، يتجه فكرنا إلى الإمام الغزالى ، ذلك الإمام الذى صرح بأنه قد انتهى بعد جولة طويلة إلى اختيار التصوف طريقا له ، بعد أن رأى فيه أحسن الطرق التى توصله إلى ضالته ، ووصف الصوفية بأنهم " السابقون لطريق الله تعالى خاصة

([1]) محمد إقبال : تجديد الفكر الدينى في الاسلام ص ١٧١ وما بعدها .

وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به " (١) ، بل ونجده بعد أن ارتضى طريقتهم يواصل طريقتهم فى الفناء التى رأيناها عند متصوفة القرن الثالث والرابع ، فهو عندما يصف طريق الصوفية يقول بأن " أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها الجارى مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله وآخرها الفناء بالكلية في الله " (٢) إلا أنه إذا كان " البسطامى " من قبل قد انتهى بالفناء إلى نظرية في " الاتحاد " والحلاج قد انتهى إلى نظرية فى " الحلول " ووجدا في تحقيق ذلك سعادتهما ، فإن الغزالى قد انتهى من الفناء إلى نظرية في المعرفة ، تقوم على معرفة الله تعالى ، وجد فيها سعادته وسعادة الإنسان بصفة عامة ، فهو يبدأ بفلسفة فكرة السعادة قائلا بأن سعادة كل شئ تتحقق بمقتضى طبعه وسعادة الإنسان من حيث طبعه تتأتى بالمعرفة ، وأعلى المعرفة هى معرفة الله سبحانه وتعالى ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته (٣) . وبذا يربط الغزالى بين سعادة الإنسان وبين معرفته ومشاهدته لله تعالى . وهنا نقف وقفة قصيرة لنشير إلى ترجيح تأثر الغزالى في هذه النقطة بالفلسفة اليونانية ، خاصة عندما يربط بين السعادة والطبع ، فهو يحاكى بهذا

---

(١) أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٥٠ .
(٢) المصدر السابق (نفس الصفحة) .
(٣) أبو حامد الغزالى : كيمياء السعادة ص٩٢ .

ما قاله أرسطو من قبل ، وإن كنا نجد الغزالى بعد ذلك يختط لنفسه طريقا آخر لتحقيق المعرفة هو الطريق الصوفى في حين أن أرسطو بعد أن قدم لقوله في السعادة بهذه المسلمة ، نجده يختط لنفسه طريق العقل لتحقيق المعرفة ، وليس هنا مكان بيان تأثر الغزالى بالفلسفة اليونانية وكيفية ذلك ، بل هذه مجرد ملاحظة وليرجع من أراد التوسع فيها إلى معالجتها في مواضع أخرى (١) ، أما الملاحظة الأخرى التى نلاحظها على الغزالى فهى أنه مع تسليمه بهذه المسلمة القائمة على الربط بين السعادة وطبيعة الكائنات ،يصنف هذه الطباع إلى طباع البهائم وطباع السباع ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى طباع الملائكة (٢) ، وكأنه ليس للإنسان طبع خاص به يختلف عن طبع البهائم والسباع من جهة ، وعن طبع الملائكة من جهة أخرى ، وهذا – فيما نعتقد – أثر آخر من آثار الثقافة اليونانية ، وهو الذى أدى بالغزالى وبالكثيرين غيره إلى الوقوع في الخطأ ، ومحاولة اقحام الإنسان فيما هو ليس من طبعه بحثه على السعى إلى اللحاق بما هو شأن الملائكة ، والابتعاد عما هو من شأن البهائم والسباع ، غير متنبهين إلى وضعه في المكان الذى يتفق مع طبعه الإنسانى المتكامل والخاص به كإنسان .

أما عن كيفية حصول هذه السعادة التى يشير الغزالى إلى إمكانية تحققها في العاجلة " لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية " (٣) . فيتم عن طريق المجاهدة التى يتحقق بها صفاء القلب ، وعند ذلك يفيض الله سبحانه وتعالى على قلب المؤمن بما يعرفه به ، وهنا تكتمل السعادة ، يقول الغزالى : " فإن جاهد (الإنسان) نفسه التحق بأفق الملائكة ، وإن

---

(١) أنظر : دكتور محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام ص٢٠٥ وما بعدها .
(٢) الغزالى : كيمياء السعادة ص ٧٥ .
(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين (كتاب المحبة والأنس والشوق والرضا) ط الشعب ص ٢٥٩٨ .

استمر على الأسباب الموجبة لتراكم الخبث على مرآة النفس باتباع الشهوات أسود قلب وتراكمت ظلمته وبطل بالكلية استعداده ، والتحق بأفق البهائم وحرم سعادته وكماله حرمانا أبديا لا تدارك له ، فإذا العمل معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها إلى الجنبة العالية الالهية ، ليمحى عن النفس الهيئات الخبيثة والعلائق الردية التى ربطتها بالجنبة السافلة حتى إذا محقت تلك العلائق أو ضعفت حوذى بها نحو النظر في الحقائق الالهية ، ففاصت عليه من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفة ، كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصديقين .... ففيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب ، وهو عين السعادة " (١) .

وحدة الوجود :

وفكرة وحدة الوجود ، وإن كانت بذورها تضرب في التصوف فيما سبق عليها من نظريات مثل الحلول والاتحاد وما شابههما ، الأمر الذى جعل هذه النظريات بمثابة الارهاصات لهذه النظرية ، إلا أنها لم تستكمل صياغتها في الاسلام ، ولم تعرض العرض الكامل إلا فى القرن السابع الهجرى ، على يدى ابن عربى الفيلسوف المتصوف ، فقد اتخذها أساسا لدرسه وبحثه ، وبنى عليها آراءه كلها . فصل القول فيها بحيث أضحت نظرية مكتملة المراحل ، متماسكة الأجزاء ، عرض لها في كثير من كتبه ، وبخاصة في كتابيه الكبيرين " الفتوحات المكية " و " فصوص الحكم " وعرفت باسمه فلا تذكر " وحدة الوجود " الا ويذكر معها " ابن عربى " وإن كان التعبير لم يجر على قلمه (٢) .

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ص ٣١ – ٣٢ .

(٢) دكتور ابراهيم بيومى مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا – بحث في الكتاب التذكارى لابن عربى ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص٣٦٩ .

وخلاصة هذه النظرية ، وعلاقتها بالسعادة " أن الإنسان متى تجرد من علائق جسمه وتطهرت نفسه وصفت بالمجاهدة وما يتبعها من ألوان العبادات بدا الوجود أمامه حقيقة واحدة ، وهى علة نفسها ، ومعلولة لذاتها ، وليس تكثر الموجودات إلا وليد الحواس والعقل الذى يعجز عن ادراك الوحدة الذاتية للأشياء ، هكذا تبدو وحدة الوجود عندما يفنى الإنسان عن أنيته .... يفنى الإنسان في حب الله عن نفسه ، وعن كل ما سوى الله فلا يشاهد غير الله ، وهذه هى وحدة الشهود ، وبها تتحقق للإنسان السعادة القصوى " (١) .

ولابن عربى خلفية فلسفية صدر عنها فيما قاله بشأن " وحدة الوجود " وما تفرع عنها ، وقد صورت له هذه الخلفية أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات وهى قديمة أزلية ، أبدية لا تتغير ، وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها ، فهى بحر الوجود الزاخر الذى لا ساحل له ، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهر فوق سطحه . فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى " الحق " وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها ، أى من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هى " الخلق " أو العالم ، فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن " (٢) ولست هنا بصدد تفصيل القول فى فلسفة ابن عربى ، ولكننى سأحاول فقط أن أقف بقدر فهمى لنصوص ابن عربى ، على ما يوضح الارتباط بين قوله بوحدة الوجود وبين تصوره للسعادة ، فإننى أعتقد أن ابن عربى بعد أن صور نظريته في وحدة الوجود بالشكل

---

(١) دكتور توفيق الطويل : العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبى ص ٣٧٧ – ٣٧٨ .
(٢) دكتور أبو العلا عفيفى : التعليقات على فصوص الحكم ص٢٤ – ٢٥ .

الذى حاولنا تحديده في السطور السابقة ، قد رأى أنه بالمجاهدة وتصفية النفس يمكن للإنسان أن يتحقق من هذه الوحدة الوجودية ، والتى بها سيتحقق له وحدة الشهود ، والتى بها ستتحقق سعادته القصوى ، وفى هذا المعنى نجده يقول في الفصل السابع من فصوصه ، وهو فص حكمة عليه في كلمة اسماعيلية " ما نصه : " ففضل اسماعيل غيره من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضيا " إلى أن يقول : " وليست جنتى سواك فأنت تسترنى بذاتك ، فلا أعرف الابك ، كما انك لا تكون إلا بى فمن عرفك عرفنى وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف . فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك اياها . فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة بن من حيث هو لا من حيث أنت :

فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد

فكل عقد عليه شخص يحيله من سواه عقد

فرضى الله عن عبيده فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضى . فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال ، والأمثال أضداد ، لأن المثلين لا يجتمعان إذ لا يتميزان ، وما ثم الا متميز فما ثم مثل ، فما في الوجود مثل ، فما فى الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة ، والشئ لا يضاد نفسه " [1] ولعل في شرح الدكتور أبو العلا عفيفى والتعليق على هذا النص بما فيه من غموض يوضح المقصود ، يقول : " وقد أمر الله كل نفس مطمئنة ، وهى النفس التى تعلم نسبتها إليه ، ونسبته إليها على وجد الحقيقة – أن تدخل جنته : أى أمرها أن تعود إلى صورتها ، فتنظر

([1]) أبو العلا عفيفي : التعليقات علي فصوص الحكم، ص ٢٤-٢٥.

فيها وتتأمل ما فيها من الحق الذى تخفيه وتستره ، فتحقق أنها الصورة التى تجلت فيها صفات الحق وأسماؤه . وهذا معنى قولهم : " من عرف نفسه فقد عرف ربه " ومعنى الحديث : " خلق الله آدم على صورته " ويواصل الشارح قوله فيقول : " هذه هى الجنة في عرف ابن عربى : هى السعادة العظمى التى يدركها الإنسان عندما ينزل إلى أعماق نفسه ويتأمل صورته فتتكشف له وحدة الحق والخق . هى ادراك القديم من خلال الحادث ، والخالد من خلال المتغير الفانى . هى ادراك عظمة الوجود وجماله من خلال النظر إلى صورة المرآة ، ولكنها جنة العارف لا جنة المؤمن ، لأن نعيمها عقلى صرف ، راجع إلى معرفة العارف بمدى قربه من الحق ، لا بل إلى تحققه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق " ([1]).

سبل السعادة ووسائلها عند الصوفية :

لما كانت السعادة الأخلاقية التى هى غاية الصوفية المسلمين ، قد تركزت – كما رأينا – حول الله سبحانه وتعالى ، سواء كان ذلك طمعا في جنته أو خشية من ناره ، أو محبة لذاته ، أو فناء عن البشرية للبقاء به سبحانه وتعالى ، أو معرفة له إلى غير ذلك من الصور ، فقد اعتبر الصوفية أن الطريق إلى السعادة هو الطريق إلى الله عز وجل ، وأنه بذلك أشرف الطرق وأكمل السبل ، يقول ابن عربى : " وأعلم أن هذا الطريق أعنى طريق الله هو الصراط المستقيم ، هو أجل الطرق وأسناها ، لأن الطرق تتشرف وتتضع بحسب غايتها ، ولما كان هذا الطريق غايته الحق سبحانه والحق أشرف الموجودات ، وأعز المعلومات ، لا إله إلا هو كان الطريق إليه أشرف الطرق وأفضلها ، والدال عليه سيد

([1]) ابن عربى : فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٦، ج١ ، ص ٩٢.

الأدلاء وأكملهم وأعظمهم ، والسالك عليه أسعد السالكين وانجاهم ، فينبغى للعاقل ألا يسلك من الطرق سواه لارتباطه بسعادة الأبدية " (١) .

وسبيلهم هذا يقوم على العلم والعمل ، ولذلك نجد الإمام الغزالى وهو يتحدث عن اقباله على طريق الصوفية يقول : " وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل " (٢) وطريق يجمع بين العلم والعمل هو نهج الإسلام الصحيح ، يقول ابن قيم الجوزية : إن العلم إمام العمل وقائد له والعمل تابع له مؤتم به ، فكل عمل لا يكون خلف العلم مقتديا به فهو غير نافع لصاحبه بل مضرة عليه ، كما قال بعض السلف : من عبد الله بغير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح . ثم يذكر ابن القيم ان الأعمال إنما تتفاوت في القبول والرد بحسب موافقتها للعلم ومخالفتها له ، فالعلم هو الميزان وهو المحك ، وقد قال تعالى : " الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور " (٣) قال الفضيل بن عياض : هو أخلص العمل وأصوبه . قالوا : يا أبا على ما أخلصه وأصوبه ؟ قال : ان العمل إذا كان خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل ، وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل حتى يكون خالصا ، فالخالص أن يكون لله ، والصواب أن يكون على السنة . وقد قال تعالى : " فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا " (٤) ، فهذا هو العمل المقبول الذى لا يقبل الله من الأعمال سواه ، وهو أن يكون موافقا لسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – مرادا به وجه

---

(١) ابن عربى : الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط ، ضمن مجموعة التحفة البهية ، القسطنطينية ١٣٠٢هـ ص٢٢٣ – اختيار الدكتور أبو الوفا التفتازانى في مقالته : الطريقة الأكبرية – الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٣١٠ .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٤٣ .

(٣) الملك : ٢ .

(٤) الكهف : ١١٠ .

الله ، ولا يتمكن العامل من الاتيان بعمل يجمع بين هذين الوصفين إلا بالعلم " [1] .

وإذا عدنا مرة أخرى إلى الغزالى نجده يقول بضرورة العمل في إزالة ما لا ينبغى ، وضرورة العلم في تحصيل ما ينبغى ، وإزالة ما لا ينبغى شرط عنده لتحصيل ما ينبغى ، ومن ثم كان العلم أشرف من العمل [2] ، إلا أنه في موضوع آخر يصور الأمر بطريقة أخرى يجعل فيها العلم بلا عمل لا جدوى منه ولا فائدة [3] ، فالعمل هو بمثابة الثمرة التى ينبغى أن يثمرها العلم ، وعلم بلا ثمرة لا فائدة فيه . والعبادة كعمل هى ثمرة للعلم . وهى كذلك سبيل الإنسان إلى السعادة ومنهاجه إلى الجنة [4] . الأمر الذى نخلص معه إلى أنه لا فضل للعلم على العمل ، ولا للعمل على العلم ، بلا كلاهما يكمل الآخر ويكتمل به ، وكلاهما يعد السبيل عند الصوفية إلى السعادة فما هما ؟

العلم :

وأهم ما يعنى به العلم عند الصوفية كوسيلة لتحقيق السعادة هو العلم بالشرعيات والعلم بماهية النفس ، يقول الكلا بأذى في معرض تصنيفه لعلوم الصوفية : " وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها ، وهى علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه ، من الصلاة والصوم وسائر الفروض ، إلى علم المعاملات من النكاح والطلاق والمبايعات وسائر ما أوجب الله تعالى وندب إليه ، وما لا غناء به عنه من أمور المعاش ، وهذه علوم التعلم والاكتساب . فأول ما يلزم العبد الاجتهاد في طالب هذا العلم وأحكامه على قدر ما أمكنه ووسعه طبعه ، وقوى عليه فهمه بعد

([1]) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ، طبعة صبيح مصر (بدون تاريخ) ص٨٩ – ٩٠ .
([2]) الغزالى : ميزان العمل ص٣١ .
([3]) الغزالى : ايها الولد ، طبع فيينا ١٨٣٨ م ص ٥ .
([4]) الغزالى : منهاج العابدين ، طبع دار إحياء الكتب العربية القاهرة (بدون تاريخ) ص٢ .

أحكام علم التوحيد والمعرفة على طريق الكتاب والسنة واجماع السلف الصالح عليه بالقدر الذى يتيقن بصحة ما عليه أهل السنة والجماعة ، فإن وفق لما فوقه من نفى الشبه التى تعترضه من خاطر أو ناظر فذاك ، وإن أعرض عن خواطر السوء اعتصاما بالجملة التى عرفها ، وتجافى عن الناظر الذى بحاجه فيه ويجادله عليه وباعده ، فهو فى سعة إن شاء الله عز وجل واشتغل باستعماله وعمل بما علم : فأول ما يلزمه علم آفات النفس ، ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها ومكائد العدو وفتنة الدنيا وسبيل الاحتراز منها ، وهذا العلم علم الحكمة " (١) .

ويضيف الكلاباذي اذى بعد ذلك أسماء لعلوم أخرى يطلق عليها ، علم المعرفة وعلم الخواطر وعلم المشاهدات والمكاشفات ولكن هذه الأخيرة هى أسماء لأحوال يؤدى إليها العلم بالشرعيات والعلم بالنفس ، وهما العلمان اللذان يترتب عليهما المتصوفة " العمل " . الذى يقودهم إلى هذه العلوم الأخرى التى هى من صميم الأحوال الصوفية ، والتى ترادف سعادتهم التى ينشدونها ، ومن هنا فهى خارج موضوع حديثنا . وعن الشق الأول من موضوع العلم عند الصوفية ألا وهو العلم بما جاء في الكتاب والسنة ، وضرورة التمسك به نسوق هذه الأقوال لعدد من مشاهر الصوفيه المسلمين ، مما يرويه صاحب الرسالة القشيرية :

يقول أبو الفيض ذو النون المصرى (+ ٢٤٥هـ) : " من علامات المحب أربع : حب الجليل ، وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف التحويل " ويقول : " من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله – صلى الله عليه وسلم – في أخلاقه وأفعاله وسنته " (٢) . ويقول السرى

---

(١) أبو بكر الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٩٢٣ م ص٥٨ – ٥٩ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص٩ .

السقطى (+ ٢٥٧هـ) خال التجنيد وأستاذه : " التصوف اسم لثلاثة معان ، وهو الذى لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله " (١) ، ويقول أبو يزيد البسطامى (+ ٢٦١هـ) : " ..... لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى . وحفظ الحدود وأداء الشريعة " (٢) .

ويقول أبو سليمان الدارنى + ٢١٥هـ : " ربما يقع في قلبى النكتة من نكت القوم أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة " (٣) ، ويقول أبو حفص عمر بن مسلمة الحداد (+ نيف وستين ومائتين هجرية) : " .... من لم يزن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة ، ولم يتهم خواطره فلا نعده في ديوان الرجال " (٤) ، وفى نغمة إيمانية عميقة بالشرع يقول ابن خبيق : " .... انما هى أربع لا غير ، عينك ولسانك وقلبك وهواك ، فأنظر عينك لا تنظر بها إلى ما لا يحل ، وأنظر لسانك لا تقل به شيئا يعلم الله تعالى خلافه من قلبك ، وأنظر قلبك لا يكن فيه غل ولا حقد على أحد من المسلمين ، وأنظر هواك لا تهوى به شيئا من الشر ، فإذا لم يكن فيك هذه الأربع من الخصال فأجعل الرمال على رأسك ، فقد شقيت " (٥) ، ويقول الجنيد : " الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام " (٦) ، كما أكد الإمام الغزالى (ت ٥٠٥هـ) أهمية

---

(١) المصدر السابق ص ١١ .
(٢) المصدر السابق ص ١٥ .
(٣) المصدر السابق ص ١٦ .
(٤) المصدر السابق ص ١٨ .
(٥) المصدر السابق ص ١٩ .
(٦) المصدر السابق ص ٢٠ .

السلوك من خلال اتباع سنة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأن ذلك هو السبيل لإدراك السعادة ، يقول الغزالى : " اعلم أن مفتاح السعادة اتباع السنة ، والاقتداء برسول الله – صلى الله عليه وسلم – في جميع مصادره وموارده وحركاته وسكناته حتى في هيئة أكله وقيامه ونومه وكلامه " (١) ، ولا يقف الغزالى عند هذا الحد بل يزيد ذلك تفصيلا من خلال توضيح السر الذى يكمن وراء اتباع التعاليم الدينية والسنة المحمدية ، محددا ذلك في ثلاثة أمور : أول هذه الأمور يقيمه الغزالى على أن القلب في الإنسان مخلوق لعمل الآخرة ، طلبا لسعادته ، وسعادته في معرفة ربه عز وجل ، ومعرفة ربه تعالى تحصل له من صنع الله وهو من جملة عالمه ولا يحصل له معرفة عجائب العالم إلا من طريق الحواس ، والحواس من القلب (٢) ، وبذلك يرتب الغزالى إدراك السعادة على العلاقة القائمة بين القلب وبين الجوارح التى هى الحواس ، وتأثر القلب بعملها فيذهب إلى أن القلب كالمرآة ولا تتجلى فيه حقائق الأشياء إلا بتصقيله وتنويره وتعديله ، أما تصقيله فبازالة خبث الشهوات وكدورة الأخلاق الذميمة وأما تنويره فبأنوار الذكر والمعرفة ، ويعين على ذلك العبادة الخالصة إذا أديت على كمال الخدمة بمقتضى السنة ، وأما تعديله فبأن يجرى في جميع حركات الجوارح على قانون العدل ، إذ اليد لا تصل إلى القلب حتى تقصد بتعديله ، وتحدث فيه هيئة معتدلة صحيحة لا اعوجاج فيها ، وإنما التصرف في القلب بواسطة تعديل الجوارح وتعديل حركاتها ، ولهذا كانت الدنيا مزرعة الآخرة ، ولهذا تعظم حسرة من مات قبل التعديل بالموت ، إذ تنقطع علاقة القلب عن الجوارح ، فكلما كانت حركات الجوارح بل حركات الخواطر أيضا

---

(١) أبو حامد الغزالى : الأربعين في أصول الدين ، الكردى ، مصر سنة ١٣٤٤ هـ ص٨٩ .
(٢) أبو حامد الغزالى : كيمياء السعادة ، ط الجندى ص٧٩ .

موزونة بميزان العدل حدث في القلب هيئة عادلة مستوية تستعد لقبول الحقائق على نعت الصحة والاستقامة كما تستعدالمرآة المعتدلة لمحاكاة الصور الصحيحة في غير اعوجاج " (١) وبذلك يبين السر الأول في التمسك التمسك – فيما يرى الغزالى – بحذافير السنة فضلا عن العبادة ، لأنها تطوع الجوارح للأعمال الروحية الخالصة والتى تؤثر بدورها في اصلاح القلب وجعله أداة صالحة لادراك الحقائق الالهية التى تقوم عليها السعادة .

أما السر الثانى وراء اتباع سنة الرسول – صلى الله عليه وسلم – ، فيرتبه الغزالى على منزلة الرسول – صلى الله عليه وسلم – من الله تعالى ، وأنه مهبط وحيه ، بمعنى أنه يوحى إليه بأمور لا تكون لغيره من عامة البشر ، ومن ثم فإن اتباع السنة النبوية يهيئ للإنسان اتباع أمور حقيقية لا يمكن له كشف سرها " ومن هذه الأعمال ما يؤثر في الاستعداد لسعادة الآخرة أو لشقاوتها بخاصية ليست على القياس لا يوقف عليها إلا بنور النبوة " (٢) وفى اتباع الإنسان لسنة رسول الله منجاة له من أن يفوته من هذه الأعمال ما يكون سببا لسعادة في الدنيا أو الآخرة ، ومنجاة له أيضا من أن يصيبه شقاوة فيهما .

أما السر الثالث فيقيمه الغزالى على نظرته للإنسان من حيث أنه إذا كان فيه ما يسميه بالقلب كأداة لإدراك الحقائق الالهية التى تقوم عليها سعادته ، فإن فيه أيضا " الهوى " و " الشهوة " مما يقابل الجانب الحيوانى في الانسان ، وهما بمثابة العائق في سبيل ادراك القلب للحقائق الالهية السامية ، والويل كل الويل للإنسان إذا كان زمامه في

---

(١) أبو حامد الغزالى : كيمياء السعادة ، ط الجندى ص٧٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٩٣ .

يد هواه وشهوته لا فى يد قلبه [1] . وللإنسان يتحقق عدم تسلم زمام نفسه لهواه باتباعه لسنة النبى – صلى الله عليه وسلم – ولقد أكد الغزالى هذا الاتجاه في أكثر من موضع ، وبصفة خاصة في كتابه " احياء علوم الدين " من خلال نظرته للعبادات وأن قيمتها ليست في مجرد الحركات والرسوم الظاهرة التى تؤدى عليها ، بل هى على الحقيقة تكمن فيما وراء هذه المظاهر من حيث جوهرها [2] ، فالصلاة مثلا ان لم يتوفر لها الجوهر الذى ينهى الانسان عن الفحشاء والمنكر فهى ليست بصلاة حتى وان أداها صاحبها بما لها من حركات ، كما أن الصوم ان لم يصن صاحبه عن الموبقات ، فهو ليس من الصيام في شئ وقيل : كم من صائم ليس له من صيامه إلا الجوع والعطش ... هكذا كانت نظرة الغزالى الصوفى إلى الشرعيات والعبادات القائمة على التمسك بالكتاب والسنة ، وقدرتها على تحويل نفس الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى كلية بعد تطهيرها من أدران الهوى والشهوة ، الأمر الذى يسهل لها سبيلها إلى إدراك السعادة العظمى .

واذا انتقلنا إلى صوفى آخر ، هو محيي الدين بن عربى ، وقد بلغ لديه اختلاط التصوف بالفلسفة مداه ، كما رأينا على يديه قمة النظريات الصوفية الفلسفية ، فإننا نجده بالرغم من ذلك كله يصرح في مواضع كثيرة من كتبه بضرورة التمسك بالشرع كتابا وسنة فمما يروى عنه شعراً قوله :

---

(1) المصدر السابق ص٩٤ – ٩٥ .

(2) أنظر : الغزالى : احياء علوم الدين ط الشعب ص ٢٦٨ وما بعدها .

لا تعتقد غير الذى تتلوه فى النص الذى نطق الكتاب المحكم
وعليه فاعتمدوا وقولوا مثلما قد قاله عن نفسه واستلزموا
واعبد اله الشرع لا تعبد اله العقل من هادوا إليه وسلموا
فالناس مختلفون في معبودهم فمنزه معبوده ومجسم (١)

ولعل في القصة التى يرويها في " الفتوحات المكية " مثلا آخر على تعظيمه لاتباع الشرع واعتباره السبيل الصحيح لادراك السعادة ، يقول : " رأيت في واقعة وآنا ببغداد سنة ٦٠٨هـ قد فتحت أبواب السماء ونزلت خزائن المكر الالهى ، مثل المطر العام ، وسمعت ملكا يقول : ماذا نزل إليه من المكر ؟ فاستيقظت مرعوبا ونظرت في السلامة من ذلك فلم أجدها إلا في العلم بالميزان المشروع ، فمن أراد الله به خيرا ، وعصمه من غوائل المكر ، فلا يضع ميزان الشرع من يده " (٢) ، كما يروى عنه الشعرانى قوله في الباب السادس والأربعين ومائتين من كتاب " الفتوحات " ما نصه " إياك أن ترمى ميزان الشرع من يدك فى العلم الرسمى ، بل بادر إلى العمل بكل ما حكم به وإن فهمت منه خلاف ما يفهمه الناس مما يحول بينك وبين أعضاء ظاهر الحكم به فلا تعول عليه ، فإنه مكر الهى بصورة علم الهى من حيث لا تشعر ، ثم قال : واعلم أن تقديم الكشف على النص ليس بشئ عندنا لكثرة اللبس على أهله ، وإلا فالكشف الصحيح لا يأتى قط إلا موافقا لظاهر الشريعة ، فمن قدم كشفه على النص فقد خرج عن الانتظام في سلك أهل الله ولحق بالأخسرين أعمالا " (٣) .

---

(١) أنظر : عبد الحفيظ فرغلى القرنى : الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربى ، مصر سنة ١٩٦٨ ص١٠٤ .
(٢) آسين بلا ثيوسى : ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى ص٦٩ .
(٣) الشعرانى (عبد الوهاب) ، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر جـ١ ص٢٣ .

أما الشق الثانى من موضوع العلم عند الصوفية ، فهو العلم بالنفس . ولكن ما هو المقصود بالنفس عندهم ، خاصة وأنه قد ورد فيما خلفوا من آثار مصطلحات متقاربة بل متداخلة حول هذا الموضوع ، ولا نود الدخول في تفصيلات هذه المصطلحات وإنما نحاول فقط تحديد مدلول النفس . وخلاصة الأمر – كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفى – أنه قد أجمع الصوفية على أن الروح مبدأ الحياة وأن النفس مبدأ الشهوات : وأن القلب مركز المعرفة ، والسر مركز المشاهدة أو الشهود أو كما يقال أحيانا : النفس مبدأ الشهوات والأفعال المذمومة ، وسواء عرف الصوفية النفس بأنها قوة أو لطيفة تصدر عنها الشرور والآثام أو بأنها مجموعة تلك الشرور والآثام فهى لا شك عندهم العدو الأكبر الذى يجب على الصوفى منازلته والشر المستطير الذى يجب محوه . وهذا قدر مشترك بين الصوفية جميعا ، إذ الكل مجمعون على أن النفس مصدر الآثام لأنها مصدر الشهوة والرغبة ، وعلى أن جهادها عن طريق الحياة الصوفية هو الجهاد الأكبر (١) . والغزالى من بين المتصوفة بل من أكثرهم دخولا في هذه التفصيلات بين الروح والقلب والنفس (٢) . إلا أنه قد اهتم من بين هذه المعانى المتعددة التى تتعلق بـ " النفس " بالمعنى الجامع لقوتى الغضب والشهوة في الإنسان ، ومع أن هاتين القوتين خلقتا لأداء غرض محمود في نمو الإنسان ، إلا أنهما مسئولتان أيضا عن الميول الشريرة في شخصيته ، وقد ينجحان في اخماد نور الفؤاد . وهذا الجانب من الغضب أو الشهوة هو ما يجب ترويضه تحت سيطرة الحكم المطلق لادراك القلب " والنفس بهذا المعنى تعنى بعبارة أخرى مجموعة الغرائز

---

(١) دكتور أبو العلا عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، دار احياء الكتب العربية ، مصر سنة ١٩٤٥م ص٥٠ – ٥١ ، وأنظر للمؤلف أيضا التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص١٥١

(٢) أنظر : الغزالى : كيمياء السعادة ص٧٩ وما بعدها .

والأهواء التى تقود الإنسان إلى الشرور والمخاطر ، ولذلك نرى الغزالى يحذر الإنسان منها لأنها أعدى أعدائه ، فيدعوه إلى قطع خصالها وخلالها وشرهها وشركها وطمعها وولعها وشبعها " (١) ولم يكن الغزالى بدعا فيما ذهب إليه في تصورهم لمعنى النفس ، بل هو قد اقتفى سير الصوفية عندما اختار طريقهم ، وها هو القشيرى بعد أن يحدثنا عن النفس عند الصوفية محددا ذلك بأنها ما كان معلولا من أوصاف العبد ، ومذموما من أخلاقه وأفعاله نجده يذكر أيضا أنهم صوروها في صورة العدو الذى يجب على الانسان مخالفته ، ومن ثم يسوى بين مخالفة النفس وبين العبادة ، بل يجعل من مخالفة النفس أمرا ضروريا لتمام العبادة مدللا على ذلك بالكثير من أقوال مشاهير الصوفية في هذا الشأن (٢) . أما صاحب " قوت القلوب " فيربط من صفات النفس بين الطيش والجهل ، والشره والحرص ، الأمر الذى يجعلها تقود صاحبها إلى الهلاك (٣) ، لو تركت وشأنها .

وبعد ... فهذا هو الشق الأول من سبيل الصوفية إلى ادراك السعادة ، وهو العلم ، وقد اتخذ له موضوعا من المعرفة بالكتاب والسنة وضرورة التمسك بهما ، والوقوف على معرفة النفس ولقد كان للجانب الأخير من موضوع العلم ألا وهو معرفة النفس بالمعنى الذى عرفوها عليه أبلغ الأثر في ترتيب الشق الثانى من سبيلهم ... ألا وهو " العمل ، فقد رتبوا طريقهم العملى تأسيسا على كنه معرفتهم للنفس الإنسانية . بل أخذوا مما عرفوه من الكتاب والسنة القدر الذى يدعم سلوكهم العملى المترتب على موقفهم من النفس ، بصرف النظر عن

---

(١) أنظر : الغزالى : كتاب سر العالمين وكشف ما فى الدارين ، مطبعة السعادة ، مصر سنة ١٣٢٧ هـ ص٨١ .

(٢) القشيرى : الرسالة ، ص٧٧ – ٧٨ .

(٣) أبو طالب المكى : قوت القلوب ، الطبعة الأولى ، مصر ١٩٣٢م ص١٢٧ .

اتفاق ذلك مع جملة ما دعا اليه الكتاب والسنة أو عدم اتفاقه ، الأمر الذى ذهب بالصوفية أحيانا إلى شئ من المغالاة غير المألوفة في الأخلاق الإسلامية ، ووسم أخلاقهم – التى أقاموها على الزهد ومحاربة النفس ، وما يتعلق بها من أمور الدنيا ، بعد أن اعتبروا ذلك كله شرا ما بعده شر- بسمات مميزة خاصة بهم ، يقول " فالتزروجب " : " إن حركة الصوفية المناهضة للعقل . والموسومة بالزهد قد استحدثت نمطا من الأخلاق الإسلامية مختلفا بعض الاختلاف ، واستطاع هذا النمط أن يكون له سلطان متزايد حتى أوشك آخر الأمر أن يسيطر على العالم الاسلامى ، وغدا الفقر واذلال النفس والانكار المطلق للذات هى أرفع القيم في الحياة عند دعاة الصوفية " (١) . وفيما يلى سنعرض لتفصيل ذلك .

العمل :

يهمنا أن نشير في بداية الحديث عن " العمل " كشطر من سبيل الصوفية إلى تحصيل السعادة أننا سنركز على السمات التى تميز بها سلوكهم العملى ، والتى كانت تتخذ من الزهد طابعا عاما ، ذلك الطابع الذي يمثل عنصرا أساسيا من عناصر حياتهم (٢) ، وقد أقاموا هذا الطابع التزهدى في حياتهم العملية ترتيبا على ما حصلوه من العلم بشقيه ، ما يتعلق منه بالكتاب والسنة ، وما يتعلق بالنفس ، وإن كان الجانب الذى يتعلق بالنفس هو الجانب الأهم الذى ساقهم إلى حياة الزهد ومجاهدة النفس ، بل أخذوا من الكتاب والسنة فقط ما يؤيد طريقهم التزهدى فحسب ، مثل الآيات التى تذم الرغبة في الدنيا ، مثل قوله

---

(١) فاتزروجب : مادة أخلاق ، ترجمة الأب جورج قنواتى ، دائرة المعارف الإسلامية ط الشعب – المجلد الثانى ص ٤٤٣ .

(٢) دكتور أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص١٠٥ .

تعالى : " من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم لا يبخسون . أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار " (١) ، وقوله سبحانه وتعالى : " من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها ، وماله في الآخرة من نصيب " (٢) ، وقوله عز وجل : " من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ، ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا " (٣) ، ومن أقوال الرسول – صلى الله عليه وسلم – أخذوا أيضا ما يدعم وجهتهم في الزهد مثلما رواه البيهقى في شعب الإيمان عن النبى – صلى الله عليه وسلم – أنه قال : " ما زهد عبد في الدنيا إلا أنبت الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه وبصره عيب الدنيا وداءها وأخرجه منها سالما إلى دار السلام " ، ومنها ما رواه الإمام أحمد قال : قال – صلى الله عليه وسلم – : " الزهد في الدنيا راحة القلب والبدن والرغبة في الدنيا تطيل الهم والحزن ، وما قصر عبد في طاعة الله الا ابتلاه الله بالهم " (٤) ، فضلا عما تأسوا به مما كان في حياة الرسول – صلى الله عليه وسلم – من جوانب روحية كان يأخذ نفسه فيها من تقشف في الملبس والمأكل ، وعكوف على العبادة والتهجد ، فوجدوا فيها أيضا منبعا لما سلكوا من حياة الزهد (٥) . ولكن غاب عنهم أن الزهد في الاسلام والمؤيد بنصوص الكتاب الكريم ، فضلا عن نموذج حياة الرسول المتمثل في أقواله وحياته ، لم يكن أبدا من نوع الزهد المبالغ فيه الذى سلكوه بل " الاسلام دعا إلى

---

(١) هود : ١٥ – ١٦ .
(٢) الشورى : ٢٠ .
(٣) الاسراء : ١٨ .
(٤) السيد بكرى المكى ابن السيد محمد شطا : كفاية الاتقياء ومنهاج الأصفياء شرح على منظومة هداية الأذكياء إلى طريق الأولياء للشيخ زيدان الدين بن على المعبرى المليبارى ط٢٠ ، الحلبى بمصر سنة ١٩٥٣م ص٢٢ .
(٥) الدكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الاسلام ص١٨ .

نوع آخر من الزهد يمكن وصفه بأنه القصد في اللذات ، وعدم التهالك عليها أو الاسراف فيها ، إلى الحد الذى ينسى الإنسان فيه ربه وآخرته . وهذا واضح كل الوضوح في سيرة النبى عليه السلام ، وسيرة الصحابة والتابعين . دعا الاسلام إلى الزهد في الدنيا وإلى تحقيرها لا إلى هجرها والفرار منها ، ودعا إلى عبادة الله تعالى في حدود رسمها ، ولم يدع إلى الانقطاع إلى هذه العبادة ، ودعا إلى الأخذ بنصيب معقول من الحياة ومن كل ما كان رزقا حلالا ولم يدع إلى تحريم كل شئ ، ودعا إلى النظر إلى الدنيا باعتبارها دار فناء ، ودار تحول وانتقال ، وأنها مزرعة الآخرة ، وإلى الآخرة باعتبارها دار بقاء وخلود ونعيم مقيم ، أو عذاب أليم " . يقول الله تعالى : " اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو ، وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ، وفى الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلى متاع الغرور " ([1]) في هذه الآية الكريمة وكثير غيرها من الآيات .... دعوة إلى الزهد في الدنيا ، ولكنه زهد روعى فيه جانب الدنيا وجانب الآخرة ، وفضل فيه الثانى على الأول ، وروعى فيه جانب العبد وجانب الرب ، وفضل فيه الثانى على الأول " ([2]) فأين طريق الصوفية المغالين في الزهد من هذا الاعتدال الذى جاء به الاسلام كتابا وسنة . فإذا كانت التعاليم الإسلامية قد تضمنت الدعوة إلى التمتع بنعم الله سبحانه وتعالى ، فإن الصوفية بزهدهم قد زهدوا في الحرام والحلال معا ([3]) . جاعلين الزهد في الحرام فرض ، والزهد في الحلال نفل ([4]) . كما يقول القشيرى عنهم ... كان

([1]) الحديد / ٢٠ .
([2]) دكتور أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص١٠٦ .
([3]) المصدر السابق ص١٤٦ .
([4]) الغزالى : منهاج العابدين ص١٥ ، والمنقذ من الضلال ص٤٥ – ٤٦ .

الجوع من صفات القوم ، وهو أحد أركان المجاهدة ، فإن أرباب السلوك قد تدرجوا إلى اعتياد الجوع والامساك عن الأكل ، ووجدوا ينابيع الحكمة في الجوع ، وكثرت الحكايات عنهم في ذلك " (١) كما نرى شيئا من ذلك في كتاب " التعرف " (٢) وغيره من الكتب التى أرخت لحياتهم .

هذا هو مدار الزهد عند الصوفية الذى اعتبروه ضرورة لا معدى عنها ولا جدال في حتميتها للصوفى ، إذ بواسطتها يهزم رغبات الدنيا ويقهر شهواته ويطهر نفسه ويعدها للقاء الله سبحانه حتى يتحقق له المراد ، ويصرح كثير من الصوفية بأن ما نالوه في حياتهم الصوفية لم يكن إلا حصيلة كفاحهم وجهادهم النفسى وقهر البدن بجميع نوازعه وميوله (٣) . وقد جر اصرارهم على الزهد بهذا المعنى المبالغ فيه إلى الكثير من انتقادات أهل السلف ، التى صورتهم في صورة مخالفة لما جاء من اعتدال في الكتاب والسنة ، ونهى عن العزوف عن ملذات الدنيا الحلال التى أوجدها الله لعباده (٤) .

درجات السعادة عند الصوفية ومراقبها :

لما كان المقصود بالسعادة عند الصوفية هو الغاية التى ينشدونها من وراء سلوكهم ، فقد قصدت بدرجات السعادة أو مراتبها درجات أو مراتب هذه الغاية . وإذا عدنا إلى أطوار التصوف الاسلامى التاريخية نجد أن زهاد وعباد ونساك القرنين الأول والثانى للهجرة قد اتخذوا من الطمع في الثواب بالجنة والنجاة من العقاب بالنار غاية لهم

---

(١) القشيرى الرسالة القشيرية ص٧٢ .
(٢) الكلا باذى : التعرف ص٩٦ .
(٣) أنظر : دكتور محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى – سهل بن عبد الله التسترى دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٤ ص١٤٩ .
(٤) أنظر : ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الاسلام المجلد (١١) (التصوف) ص٢٠١ .

طبقا لما جاء في الكتاب والسنة ، وعلى ذلك لم نجد ثمة درجات لهذه الغاية عندهم ، أما متصوفة القرن الثالث والرابع للهجرة فقد عبروا عن غايتهم بما أسموه " بالطمأنينة والرضا " بمعنى سكون القلب وراحته ، وهى من خصائص تصوفهم . وهى عندهم حال رفيع ولا تكون إلا لعبد رجح عقله وقوى إيمانه ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته ([1]).

أما متصوفة ما بعد القرن الرابع أو متصوفة القرن الخامس والسادس والسابع للهجرة ، أولئك الذين اختلط عندهم التصوف بالفلسفة ، فقد عبورا عن هذه الغاية بالسعادة جاعلين منها نظرية دقيقة منظمة ، اعتبارا من الإمام الغزالى الذى " يتميز عمن سبقه من الصوفية بأنه جعل من السعادة نظرية متكاملة ، ولم يكن من قبله قد تناولوها بالتفصيل ، وإنما تحدثوا عنها من خلال حالى الطمأنينة والرضا " ([2]) . ومن ثم سنقصر بحثنا على درجات أو مراتب السعادة باعتبارها الطمأنينة والرضا عند متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجرى ، ودرجات أو مراتب السعادة عند متصوفة القرن الخامس والسادس والسابع الهجرى ، ولكن الطمأنينة والرضا أو السعادة كغاية لا تتجزأ إذن ماذا يعنى الحديث عن الدرجات أو المراتب ؟ والإجابة على ذلك عند الصوفية تعنى أنها المراحل المؤدية إلى الغاية الكاملة التى أطلقوا عليها الطمأنينة أو السعادة . وقد ارتبط ذلك عندهم بطبيعة النفس الإنسانية ومدى استعدادها لتحمل عبء السلوك المؤدى إلى الغاية ، ومن ثم كان منهم من وهبه الله القدرة على السلوك حتى غايته وهؤلاء هم الصفوة من الناس ، ومنهم من وقف عند ما هو أدنى من ذلك حسب حظه من تلك

([1]) الطوسى : اللمع ص٩٨ ، اختيار دكتور أبو الوفا التفتازانى في كتابه : المدخل إلى التصوف

([2]) دكتور أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الاسلامى ص٢١٩ .

القدرة ، وفى هذا الإطار تم تصنيف المتصوفة لما سمى بدرجات أو مراتب.

وبالنسبة للمطأنينة التى تميز غاية متصوفة القرنين الثالث والرابع فقد بين " الطوسى " في " اللمع " مراتبها أو درجاتها في ثلاث ، الأولى للعامة الذين إذا ذكروا الله اطمأنوا إلى ذكرهم له ، وأنه سوف يستجيب لدعائهم ، ويدفع عنهم الآفات ، وهو ما عبر الله عنه بقوله : " النفس المطمئنة " أى المطمئنة بالايمان بأنه لا دافع ولا مانع إلا الله . والثانية للخاصة وهو ما اقترن بالرضا بقضاء الله والصبر على بلائه ، والاخلاص والتقوى والسكون لقوله تعالى : " إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون " (١) وقوله تعالى : " إن الله مع الصابرين " (٢) فاطمأنوا وسكنوا إلى قوله : " مع " " فكانت ممزوجة برؤية طاعتهم منهم " .

والثالثة لخاصة الخاصة ، وهو اطمئنان يختلف عن سابقيه ، فأصحابه يعلمون أن قلوبهم لا تقدر أن تطمئن إلى الله أو تسكن معه ، هيبة له وتعظيما ، إذ هو غاية لا تدرك ، لأنه " ليس كمثله شئ " (٣) ، " ولم يكن له كفوا أحد " (٤) ، وهم لفنائهم عن أنفسهم مأخوذون بجلال الله وجماله وعظمته ، فشغلهم ذلك عن رؤية أعمالهم ، وعن كل معنى آخر ، إذ هم لله لا لشئ دونه (٥) .

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الامام الغزالى ، نجده وهو بصدد حديثه عن السعادة في كتابه الذى أفرده لها يذهب إلى بيان درجات السعادة

---

(١) النحل / ١٢٨ .
(٢) الأنفال / ٤٦ .
(٣) الشورى / ١١ .
(٤) الاخلاص / ٤ .
(٥) أنظر : المصدر السابق ص١٦٠ – ١٦١ .

طبقا لاستعداد النفس أو قدرتها على ادراكها ، وفى هذا المقام يقسم الناس حسب إمكاناتهم ، فمنهم من له طباع السباع ، ومنهم من له طباع البهائم ، ومنهم من له طباع الشياطين ومنهم من له طباع الملائكة ، واضعا لكل ذوى طبع من هؤلاء السعادة التى تلائمهم . وأعلاها بالطبع سعادة الملائكة . ومن أجل ذلك يطالب الانسان بأن يخلص نفسه من قيد الشهوة والغضب ، ويجعلهما خادمين له ، حتى يرتقى فيستغنى عنهما بعد أن يكون قد ارتقى إلى طباع الملائكة ، وهنا يفوز بأعلى السعادات وهى تلك التى تخص خواص الحضرة الربوبية ، فى مقابل ما يسميه بسعادة العوام ([1]) .

أما في " ميزان العمل " فيذهب الغزالى إلى تقسيم " السعادة " أو " الخيرات " من حيث البواعث الداعية إليها إلى ثلاثة أنواع ، بالنسبة إلى الخيرات الدنيوية والخيرات الأخروية ، يقوم النوع الأول من الخيرات الدنيوية على الترغيب والترهيب بما يجرى ويخشى فى الحال والمآل ، وهو مقتضى الشهوة . ويطلق عليها رتبة العوام .

والثانى يقوم على رجاء المحمدة وخوف المذمة ممن يعتد بحمده وذمه ، وهو من مقتضى الحياء ويطلق عليه رتبة السلاطين وأكابر الدنيا ودهاتهم المعدودين من جملة العقلاء ، والنوع الثالث يقوم على طلب الفضيلة وكمال النفس لأنه كمال وفضيلة لا لغاية أخرى وراءها وهو من مقتضى كمال العقل ، ويطلق على رتبة الأولياء والحكماء ومحققى العقلاء . أما الخيرات الأخروية فشأنها أيضا شأن الخيرات الدنيوية ، إذ لا فرق بينهما فيما يرى الغزالى إلا من حيث التأخير والتقدم ، ومراتبها من حيث الباعث عليها ثلاث " الأولى من يرغب في

([1]) الغزالى : كيمياء السعادة (ضمن مجموعة الرسائل) طبع كردستان بمصر سنة ١٣٢٨هـ ص٥٠٣ – ٥٠٤ وفى نشرة الجندى بمصر ص٧٥ – ٧٦ .

ثوابه الموصوف له في الجنة ، أو يخاف من عقابه الموعود له في النار ، وهذه الرتبة للعامة وهم الأكثرون .

والثانية رجاء حمد الله ومخافة ذمه ، أعنى حمدا وذما في الحال من جهة الشرع ، وهذه منزلة الصالحين ، وهى أقل من الأولى بكثير .

والثالثة وهى العزيز الفذ رتبة من لا يبتغى إلا التقرب إلى الله تعالى وطلب مرضاته ، وابتغاء وجهه والالتحاق بزمرة المقربين إليه زلفى من ملائكته ، وهى درجة الصديقين والنبين " (١) .

وإذا كان الغزالى قد ميز بين رتب السعداء من حيث استعداداتهم وبواعثهم ، فقد حدد لنا السعادة كغاية قصوى أقامها على المعرفة لله سبحانه وتعالى باعتبار ذلك أعلى اللذات ، وأقصى الغايات بالنسبة للإنسان ، فإن لكل شئ لذة تناسبه ، ولذة قلب الإنسان تقوم على المعرفة ، تقوم على عظمة المعروف ، وليس هناك شئ أعظم من معرفة الله سبحانه وتعالى " فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح ، ولو علم الملك لكان أعظم فرحا ، وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى ، لأن شرف كل موجود به ومنه ، وكل عجائب العالم آثار صنعته ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته ، وليس منظر أحسن من منظر حضرته " (٢) وقريب من هذا ما قاله السهروردى المقتول ٥٨٧هـ أن " لذة كل قوة إنما تكون بحسب كمالها وادراكها ، وكذا ألمها . ولذة كل شئ وألمه بحسب ما يخصه ، فللشم ما يتعلق بالمشمومات ، وللذوق ما يتعلق بالمذوقات وللمس ما يتعلق بالملموسات ، وكذا نحوها ، فلكل ما يليق به وكمال الجوهر العاقل الانتعاش بالمعارف من معرفة

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ، المطبعة العربية بمصر سنة ١٣٤٢هـ الطبعة الثانية ص٨٠ – ٨١

(٢) الغزالى : كيمياء السعادة ، طبعة الجندى ص٩٢ .

الحق والعوالم والنظام ، وبالجملة أمر المبدأ والمعاد والتنزه عن القوى البدنية ، ونقصه في خلاف هذا ، وتتعلق لذاته وألمه بهما " (١) .

ولما كان السهروردى من المتصوفة الفلاسفة الأوائل الذين مزجوا بين التصوف والفلسفة ، وبالتالى بين طريق المجاهدة والتذوق الصوفى وبين البحث العقلى والمعرفة الفلسفية ، فقد رتب السعداء حسب حظهم من هذين المسلكين ، أعلاهم من جمع بينهما ، ومن ثم كان تقسيمه لما أسماه بالحكماء : حكيم الهى متوغل في التأله عديم البحث وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كأبى يزيد البسطامى ، وسهل التسترى ، والحلاج ، وحكيم بحاث عديم التأله وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين ، وكالفارابى وابن سينا من المتأخرين ، وحكيم الهى متوغل في التأله والبحث ولم يصل إلى رتبته إلا السهروردى نفسه " (٢) .

أما ابن الفارض ٦٣٢هـ الملقب بسلطان العاشقين ، والذى اتخذ من الحب وسيلة لغايته التى تتمثل في " مشاهدة جمال الذات الالهية ، ومعاينة تجليات الحقيقة العلية " (٣) ، فقد قسم مسلك الحب هذا حسب امكانية السير فيه وتحمل معاناته إلى ثلاثة أطوار ، في الطور الأول يكون المحب محبا لنفسه طامعا في تحقيق رغبات هذه النفس من المحبوبة كأن يرى وجهها أو يسمع صوتها (٤) ، أما فى الطور الثانى فيكون المحب قد انتهى إلى الصفاء والتنزه عن الغرض إلى حد لم ينته

---

(١) السهروردى : هياكل النور ص٨٠ – اختيار الدكتور أبو الوفا التفتازانى في كتابه المدخل إلى التصوف ص ٢٤٠ .

(٢) أنظر : السهروردى : حكمة الاشراق ص٢ ، وقارن الحياة الروحية في الاسلام للدكتور مصطفى حلمى ص١٤٠ – ١٤١ ، والدكتور أبو الوفاالتفتازانى في : المدخل إلى التصوف ص٢٤٠ – ٢٤١ .

(٣) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الالهى في التصوف الاسلامى ص١١٨ .

(٤) دكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الالهى ص ١٩٦ .

إليه في الطور الأول فبعد أن كان يريد إشباع رغباته ولذاته من المحبوبة أصبح لا يريد شيئا ولا يبتغى إلا وجه المحبوبة خالصا وأن فكرة الثواب على هذا الحب قد محيت تماما (١) . أما في الطور الثالث فنرى المحب كما يصوره ابن القارض يتحد بالحقيقة المحمدية ، فنراه على عكس ما كان عليه في الطورين الأول والثانى ... هو هنا صاح بعد أن كان هناك سكران ، وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع بعد أن أثبت هناك سكر الجمع (٢) .

ويوضح لنا أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى الأطوار الثلاثة التى ذكرها لابن الفارض فيقول : " يمكننا أن نفرق بين الطور الأول والثانى والثالث لحب ابن القارض ففى الطور الأول نلاحظ أن ابن الفارض استغل قصة موسى وطلبه إلى الله أن يتجلى ، فلما تجلى خر موسى صعقا ، وحال الصعق هذه هى التى غلبت على ابن الفارض في الطور الأول إلى حد ما ولكنها ما لبثت في الطور الثانى أن استوعبت حياته النفسية كلها ، وسيطرت عليها في صورة الفناء الكلى ، أما فى الطور الثالث فإن ابن الفارض يستغل قصة محمد ومشاهدة ملكوت السموات والأرض وهو في حال الصحو " (٣) .

أما ابن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩هـ فيورد نفس التقسيم الثلاثى متخذا له مسميات أخرى لمراتب السعداء هى : المبتدى ، والسالك ، والواصل " في كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث له خير ما بحسب رتبته . فالإنسان حين يكون مبتدئا يخرج من الشر المحض إلى ما يسميه ابن سبعين بالخير المشترك ، ولعله يقصد بهذا الخير المشترك ذلك النوع من

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٤ .
(٢) المصدر السابق ص ١٩٦ .
(٣) المصدر السابق ص ١٩٧ .

الخير الذى لم يخلص صاحبه يعد من شوائب الشر ودواعيه ، ثم حين يكون سالكا يترقى في الخيرات من أدناها إلى أعلاها ، على أن يكون مثبتا للفرق ومتوهما الإضافة ، فإذا أصبح واصلا يخرج نهائيا عن وهم الإضافة ، ويتحقق بأنه عين الخير المحض ، أو السعادة النهائية (١) .

وقد يلتبس الأمر على الإنسان العادى ، فيتساءل عن صلة هذا الذى تناولنا الأمر فيه بإيجاز حول مراتب أو درجات السعادة عند الصوفية بالأخلاق التى ينبغى للإنسان المسلم ، وللرد على هذا يقال إن المتصوفة بما قدموه من آداب عالية وأخلاق سامية مما استهدفوا به هذه الغايات التى أشرنا إليها من قبل قد ساهموا بعناصر نفسية وأخرى خلقية في تشييد دستور الأخلاق الإسلامية " وكانوا بإنشاء هذا الدستور عونا صادقا على احياء تعاليم الكتاب والسنة في نفوس المعتنقين للاسلام وقلوب المؤمنين برسالته ، وكانوا بهذا أيضا أطباء للنفوس الإنسانية ، أدلاء على الخير ، أوفياء لحقوق الله وحقوق البشر ، علماء بحقوق الله قبل عباده ، وبحقوق العباد قبل بعضهم ، وبواجبات العباد نحو الله ونحو بعضهم ، عاملين على رعاية هذه الواجبات وتلك الحقوق بما يكفل أداءها أداء تستقيم به وتقوم عليه الصلات العملية في حياة الأفراد والجماعات (٢) .

---

(١) أنظر : ابن سبعين : الرسالة الرضوانية – ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية رقم ١٤٩ تصوف – اختيار دكتور أبو الوفا التفتازانى في : ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص٣٩٢ .

(٢) أنظر : دكتور محمد مصطفى حلمى : الخصائص الأخلاقية للرياضات والأذواق الصوفية – مجلة معهد الدراسات الإسلامية العدد الأول مصر سنة ١٩٥٨م ص٢١٦ .

الأشباه والنظائر للسعادة الأخلاقية عند الصوفية قديما وحديثا :

يعد الفكر الصوفى في الاسلام حلقة من حلقات الفكر الاسلامى بصفة عامة الذى يعد بدوره حلقة من حلقات الفكر البشرى ، لها أن تكون قد تأثرت بما قبلها وأثرت فيما بعدها ، وبالرغم من أن قضية التأثر والتأثير من القضايا الصعبة في إثباتها . سيما إذا كانت الأطراف فيها متباعدة ، متشعبة ومتناثرة المصادر ، فإننا سنحاول هنا مجرد محاولة للقيام بعملية ربط بين ما قاله المتصوفه في السعادة الأخلاقية وبين ما سبقها وما تلاها أيضا ، مثبتين ما يمكن اثباته حول هذه العلاقة ، مما يشير إلى هذه القضية .

وبالرغم مما يقال من أن فترة القرنين الثالث والرابع من الهجرة تعتبر العصر الذهبى للتصوف الاسلامى إلا أنه لا يمكن أن ننكر أن للتصوف بذورا في القرنين الأول والثانى ، كما أنه لا يمكن إنكار امتداده بعد ذلك عبر القرون التالية . والأمر الذى نذكره هنا هو أن التصوف حتى القرن الخامس والسادس من الهجرة قد عاصر أمرين مهمين في الفكر الاسلامى من حيث علاقته وتأثره بالفكر الخارجى ، الأول منهما هو ما اتفق على تسميته بعصر الترجمة ، ذلك الذى بدأ في القرن الثالث للهجرة تقريبا ، والذى نشطت في غصونه حركة الترجمة والنقل للفكر اليونانى وغير اليونانى عن اللغات المختلفة وبصفة خاصة عن اللغة السريانية واللغة اليونانية ، مما أتاح الفرصة للمفكرين المسلمين أن يطلعوا على فكر الآخرين ، ويأخذوا منه ما يتفق مع مشاربهم وعقائدهم سواء في ذلك المتصوفة وغير المتصوفة .

أما الأمر الآخر فهو ذلك الهجوم الذى شنه مفكرو أهل السنة أو من يسمون بالنقليين من مفكرى الاسلام على الفلسفة ، بدءا بما

كتبه الغزالى فى كتابه " تهافت الفلاسفة " مما أدى بأنصار الاتجاه العقلى أو الفلاسفة فى الفكر الاسلامى إلى التخفى فى أزياء أخرى غير أزيائهم هربا من تهمة الالحاد والكفر ، فاختلطت الأفكار الفلسفية بالتصوف تارة وبعلم الكلام تارة أخرى .

ونتيجة لهذين الأمرين نجد أوجه شبه بين ما ورد فى الفلسفة اليونانية وبين ما ورد لدى المتصوفة المسلمين عن السعادة الأخلاقية ، اعتبارا من متصوفة القرن الثالث والرابع للهجرة . وسنحاول فيما يلى بيان ذلك بقدر ما توفر لنا من مصادر ، فقد ارتبط الحب بالتصوف الاسلامى ، كصورة من صور السعادة باعتبارها غاية أسمى تتحقق بتحقق الحب من محبوبه ، وكانت الذات الالهية فى نهاية المطاف هى موضوع الحب الصوفى مثلما كان عليه حال رابعة العدوية . وإذا فتشنا عن صورة مشابهة لذلك فى الفكر اليونانى سنجد صورة قريبة من هذا عند أفلاطون الذى ذهب فى الحب مذهبا قريبا من هذا وإن اختلف فى الموضوع ، فقد اتخذ من الجمال بالذات أو " مثال الجمال " موضوعا لحبه ، بدلا من الذات الالهية عند متصوفة الحب فى الاسلام . يقول استاذنا الدكتور الاهوانى – رحمه الله – مشبها حال الرائى للجمال بالذات عند أفلاطون بالكشف الصوفى : " وليست هذه الرؤية بثمرة استدلال وتركيب ومقدمات ، وإنما هى أشبه بالكشف الصوفى عن طريق الاتصال المباشر بالحقيقة العليا ، ولا تتم هذه الرؤية إلا بعد أن تتحول النفس بكليتها وتتجه نحو مثال الجمال أو الخير أو الحق " (١) ، ثم يصف بعد ذلك حال الفيلسوف الأفلاطونى واضعا له فى صورة قريبة من صورة المتصوف الذى رأيناه لدى المتصوفة المسلمين ، فيقول : " وإذا

---

(١) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ص٦٠ .

بلغ الفيلسوف الجمال بالذات وتمت له رؤيته مباشرة وقف عندها بالتأمل ، ولكنه يعجز عن التعبير عنها أو نقلها إلى غيره . وهذا هو السر في التجاء أفلاطون إلى الأسطورة يصور بها الحقائق ويقربها إلى الأذهان . أما الحقائق ذاتها أو الفلسفة فلا يمكن أن تدون كما قال في الخطاب السابع ، والمتصوفة الذين يشهدون الحق ، وينكشف لهم الرؤية ، يعجزون عن التعبير عما يرون ، فرؤية الجمال عند أفلاطون ضرب من الكشف الصوفى " [1] . فضلا عن أننا نجد أن أفلاطون حين يتحدث عن الحب فهو لا يجعله يقوم على التعلق بالجمال بالذات فحسب بل على الخير أيضا ، الأمر الذى يصل بصاحبه إلى السعادة [2] . كما أننا نجده عندما يتحدث عن مثال الجمال بالذات يذكرنا بالذات الالهية غاية الحب الصوفى في الاسلام . لأنه يورد لمثال الجمال بالذات صفات [3] " لا يمكن أن تكون إلا لله سبحانه وتعالى ، كما صورته العقيدة الإسلامية ، الأمر الذى لو ثبت معه أن آثار أفلاطون قد نقلت إلى العربية وتوفرت للقائلين بالحب الالهى في التصوف الاسلامى لكان من السهل أن نتخطى القول بوجود أوجه شبه بين ما قاله أفلاطون في الحب وما قالته رابعة العدوية مثلا ، إلى القول بوجود أثر لأفلاطون في التصوف الاسلامى عند القائلين بالحب الالهى ، خاصة من الناحية الفنية ، بصرف النظر عن الاختلافات الدقيقة بين القولين – قول أفلاطون وقول الصوفية – والتى ترجع في أغلب الظن إلى الاختلاف في الايمان بعقيدة ، أو عدمه .

([1]) المصدر السابق ص٦٠ – ٦١ .
([2]) المصدر السابق ص ١٦٧ .
([3]) أنظر : المصدر السابق ص١٨٤ – ١٨٥ .

وما يقال على أفلاطون يقال أيضا بصورة أخرى على أرسطو ، فالمتأمل فيما ذهب إليه الصوفية المسلمون يجدهم جميعا قد استبعدوا أن يكون أى شئ من أمور الحياة الدنيا المادية وما يتعلق بها موضوعا لسعادتهم ، ومن هنا كان زهدهم ورفضهم لكل أنواع المتع المادية الدنيوية بصورة أو بأخرى ، وأرسطو وإن لم يكن قد قال بنفس الشئ إلا أننا نجده أيضا عندما تحدث عن السعادة ، جعل الغاية القصوى والفضيلة الحقة الملائمة للإنسان هى الفهم أو التأمل ، باعتبار أن " حياة الفهم هى أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها " (١) ، بل اعتبر أن حياة الفهم والتأمل المحض هى الحياة الالهية والإنسان يصبح سعيدا بقدر اقترابه من هذه الحياة (٢) . وأرسطو يلتقى بهذا مع الصوفية المسلمين في موقفهم من الحياة المادية ، وايثارهم للحياة الروحية التأملية المحضة . هذا بالطبع مع اقرار الاختلاف بين الاتجاهين ، الاتجاه الأرسطى والاتجاه الصوفى للاسلام ، فالأول يقف به المطاف عند الحياة التأملية في ذاتها بينما الاتجاه الآخر يتخذ من الحياة الروحية أو التأملية سبيلا إلى أمر آخر هو الله سبحانه وتعالى كموضوع للحب أو للمعرفة .

وبجانب ذلك هناك فلسفة الرواقية وما تحمله من وجه شبه بين مكانة الارادة الإنسانية في أخلاق الصوفية المسلمين ونفس مكانتها في الأخلاق الرواقية ، ندلل على ذلك مثلا بالحسن البصرى الذى كان له – فيما يروى الهجويرى – قدم راسخ في " علم المعاملات " حين سأله أعرابى عن الصبر فقال : " الصبر على نوعين : صبر على المكاره ، وصبر على الامساك عما أمر الله أن يتجنبه " (٣) . وما أشبه ذلك

---

(١) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية ك ١٠ ب ٧ ف ٩ ص٣٥٧ جـ٢ .
(٢) المصدر السابق ك ١٠ ب ٨ ف ٧ ص ٣٦١ جـ٢ .
(٣) أنظر : دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ص ٣٠٣ .

بمعالجة أصاب الرواق لمسألة السعادة الأخلاقية التى انتهوا فيها إلى حل عقلى مؤداه أن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التى تحيط به ، وإنما تتوقف على ارادته التى تقوم بناء على استعداده النفسى بإصدار أحكام تقويمية على الأشياء الخارجية فتضفى عليها الوصف بالحسن أو القبح ، بالخير أو الشر . وبالتالى " فأحكام القيم التى تطلقها على ما له مساس بحياتنا هى التى تكيف ظروفنا الاجتماعية ، فتجعلنا نشعر فيها بالسعادة أو بالشقاء ، بالراحة أو بالتعب ، فإذا كان للإرداة سلطان على أحكامنا وكانت السعادة منوطة بهذه الأحكام كما قدمنا فالسعادة هى إذن شئ باستطاعة كل فرد منا إذا أمكنه أن يحرر نفسه من أوهام الأحكام ، وفى ذلك يقول ابيكتوتيتوس : " إن الذى يصيب الناس ويؤثر في حياتهم ليست هى الأشياء نفسها بل آراؤهم عن الأشياء ... فلو كان سقراط يرى الموت شرا لوقع الرعب منه في قلبه . ولكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا فأقدم عليه غير مبال " (١) وبين الصوفية والرواقية يوجد وجه شبه آخر ، ذلك هو النهج الذى اتبعه كل منهم ، ولون الحياة التى عاشوها ، وهو عند الطائفتين يقوم في أسلوب مجاهدة النفس ، ، وقمع الشهوات ووأد الرغبات التماسا لرفع حجب الحس بين العبد وربه ليتم الاتصال بينهما عند الصوفية ، ولتحقيق الطمأنينة وراحة البال والهدوء الباطنى ، ذلك الذى تتمثل فيه السعادة عند الرواقية (٢) .

أما الأمر الأخر الذى أشار إليه الباحثون في أكثر من موضع فهو وجه التشابه بين الفلسفة الأفلوطينية وبين التصوف الاسلامى ،

---

(١) المصدر السابق ص٢٠٢ – ٢٠٣ .

(٢) أنظر : دكتور توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى – الكتاب التذكارى لابن عربى ص١٧٢ .

خاصة بين ما يتعلق بأسلوب حياة الزهد الذى يقول به الصوفية المسلمون ، وما يترتب عليه عندهم من قول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وبين ما ورد في نظرية الفيض الأفلوطينية وما إنتهت إليه من قول بوحدة الوجود (١) . وقد ساعد على تأكيد هذا الشبه مع إحتمال التأثير والتأثر نفاذ لتعاليم الأفلوطينية إلى الثقافة العربية الإسلامية في وقت مبكر ، بعد ترجمة كتاب " الربوبية " الذى هو جزء من تاسوعات أفلوطين ، إلى اللغة العربية . وأستاذنا الدكتور مدكور يتناول هذا الأمر بشئ من التفضيل ، فيذكر لصاحب " كتاب الربوبية " قوله : " ربما خلوت أحيانا بنفسى وخلعت بدنى فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلا في ذاتى ، وراجعا إليها وخارجا من سائر الأشياء سواى . وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا . وأرى في ذاتى من الحس والبهاء ما ابقى معه متعجبا ، وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير . وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى إلى العالم الالهى ، وبخيل إلى كأنى قطعة منه . فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه . ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن . ثم يقارن ذلك بقول للفارابى من كتابه " الثمرة المرضية " مقررا أن النصين من غير تعليق ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجذب " . الذى دعا إليه رجال مدرسة الاسكندرية والاتصال الذى جد في طلبه الفارابى (٢) . وبعد تقرير الصلة الوثيقة بين تصوف الفارابى وجذب أفلوطين يعود فيقرر أن تصوف الفارابى قد نفذ على الخصوص إلى المدرسة الفلسفية العربية وأثر في صوفية المسلمين

---

(١) أنظر : جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٥٣ .
(٢) دكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٤٤ .

بوجه خاص [1] . وقد أكد هذه الصلة بين التصوف والأفلاطونية المحدثة أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى [2] – رحمه الله – وأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى [3] . وكذلك الشيخ محمد يوسف موسى [4] ، وغيرهم من الباحثين .

ولكن هل يعنى عقد صلة أو وجه شبه بين التصوف الاسلامى وبين غيره من الثقافات الأخرى ، يونانية كانت أو هندية أو فارسية أو مسيحية ، أن التصوف الاسلامى كان بهذا نقلا عن هذه أو تلك من الثقافات المختلفة ؟ والأمر غير ذلك تماما ، فإن التصوف الاسلامى ، كفكر بشرى أولا وقبل كل شئ كسائر أنماط الفكر قد انفتح على سائر الأفكار الأخرى التى أتيح لأصحابه أن يتصلوا بها ، ويطلعوا عليها ، وقد يكونوا قد تأثروا بها . ولكن كان لهم – فيما نعتقد – فوق هذا كله ، سماتهم الخاصة التى استمدوها من عقيدتهم ، وبيئتهم بما فيها من ثقافات وتقاليد ، وإذا كانوا قد تأثروا بما أتيح لهم أن يطلعوا عليه من أفكار الآخرين ، فقد تأثروا منها بما يتفق مع معاييرهم الخاصة ، الأمر الذى خرجوا معه فكرا متميزا خاصا بالمتصوفة المسلمين .

وإذا كان المتصوفة قد تأثروا بغيرهم فقد قيل إنه من المحتمل أيضا أنهم قد أثروا في غيرهم ممن أتوا بعدهم ، وإن كان – فيما نعتقد – اثبات ذلك أصعب من اثبات تأثرهم بغيرهم ، وذلك لافتقار المرحلة التالية لمرحلة ازدهار الفكر الاسلامى للدراسة والبحث فضلا عن تدهور هذا الفكر خاصة في المرحلة المتأخرة اعتبارا من القرن السابع للهجرة ، ومن ثم لم نجد الدراسات التى تناولت هذا الفكر وتتبعت

---

(1) المصدر السابق ص٤٤ .
(2) دكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الالهى ص ٣٤٣ .
(3) دكتور أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف ص ٣٨ .
(4) الشيخ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام ص ٣٧٨ .

مساره بعد ذلك لرأى الآخرين . وكما يذهب أستاذنا الدكتور مدكور " لعل أغمض شئ في هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرافة . وما له من أهمية اجتماعية وفلسفية ، نحن لا ننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس ، وليس فيها شئ كثير يجتذب الباحث أو القارئ ، هذا إلى قلة مصادرها ، وتعذر السير فيها ، والاهتداء إلى معالمها . بيد أن ربط الحاضر بالماضى يستلزم أن نجلى غامضها وندرسها دراسة وافية " (١) ، ولكن على الرغم من ذلك فإن الأمر لا يخلو من بعض الاجتهادات العلمية التى حاولت الربط بين الفكر الصوفى في الاسلام وبين غيره من الأفكار العربية التى ظهرت بعد ذلك . والعلاقة بين الفكر الاسلامى في الشرق وبين الفكر الغربى لم تكن مقطوعة لما قامت به حركة الترجمة في الأندلس الاسلامى من نقل من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية ، الأمر الذى يسهل معه استنتاج أن الغربيين قد قرأوا الفكر الاسلامى وتأثروا به ، ونضرب مثالا لذلك ، بعلاقة الفكر الصوفى عند ابن عربى بحركة الترجمة التى نشير إليها ، فنلاحظ مع أستاذنا الدكتور مدكور أيضا أن ابن عربى أسبانى النشأة معاصر لابن ميمون ٥٨٢هـ وأن توفى قبله بنحو ٣٥ سنة . وقد عاصر يهودا أسبانيين آخرين في عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية إلى العربية أو القشتالية ، ومن هاتين إلى اللاتينية . وليس ببعيد أن يكون قد نقل – فيما نقل – شئ من مذهب وحدة الوجود على نحو ما صوره صوفى وفيلسوف مسلم كان ملء سمع العالم العربى وبصره في القرن الثالث عشر الميلادى (٢).

---

(١) دكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص ٦٨ .

(٢) دكتور ابراهيم مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا – الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٣٧٩ .

وعلى ضوء ذلك استطاع الباحثون في الفكر الصوفى الاسلامى أن يقولوا بأوجه شبه أو مناظرة بين تطور الحق عند ابن عربى وتطور المطلق عند هيجل ، وبين سر القدر عند ابن عربى الذى يشير إليه في الفص السادس عشر من كتابه " فصوص الحكم " وبين القول بالانسجام الأزلى عند ليبنتز (١) . بل أكثر من ذلك نجد من يذهب إلى وجود شبه بين ما قال به ابن عربى + ١٢٤٠م في وحدة الوجود وبين ما قال به اسبينوزا + ١٦٧٧م بالرغم من بعد الشقة الزمنية بينهما ، فيذهب إلى أن ابن عربى واسبينوزا يعتنقان معا مذهب وحدة الوجود ويصورانه تصويرا يكاد يتفق في التفاصيل والجزئيات فضلا عن الأصول والمبادئ . فهما يقرران أن العالم شئ واحد ، وأنه هو الله جل شأنه ، ويقولان بواحدية لا تعدد فيها ولا كثرة ، وخلق ولا صدور ، ويقولان في الوقت نفسه بألوهية شاملة تستوعب الكون كله ، فكل الأشياء في العالم واحد ، والله هو الكل في الكل ، وهذا العالم خاضع " لقانون الوجود العام " كما قال ابن عربى أو " لضرورة الطبيعة الالهية " كما قال اسبينوزا ، فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عرض ولا استثناء . وليس فيه عيب ولا نقص ، وإنما هو خير كله وكمال كله ، ومن أمتع صور هذا التلاقى فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة الطبيعة الطابعة ، والطبيعة المطبوعة من جانب آخر ، فالحق عند ابن عربى يساوى تماما الطبيعة الطابعة التى قال بها اسبينوزا ، والخلق يساوى أيضا الطبيعة المطبوعة (٢) . كما أنه من الأمر الطبيعى أيضا الذى أكد الباحثون هو امتداد أثر ابن عربى بدرجة كبيرة في العالم الاسلامى بصفة عامة ، شغلت اهتماماته كل مراكز الأبحاث في الفكر الاسلامى من المحيط الأطلنطى حتى أواسط آسيا والهند (٣) .

---

(١) دكتور أبو العلا عفيفى : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربى والمعلومات في مذهب المعتزلة . الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٢١٧ .

(٢) دكتور ابراهيم مذكور : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا – الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٣٧٨ – ٣٧٩ .

(3) Sayyed Hossien Nasr : Ibn Arabi in the Persain speaking world الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٣٥٧ .