الفصل الثالث

وحدة الوجود

تمهيد

نستطيع أن نتبين من خلال الحركة الإسلامية العلمية أن المسلمين اهتموا منذ البداية بدراسة دينهم كما جاء في مصادره وعلى وجه التثبيت والشمول لنواحي الحديث والتفسير والفقه وكل ما يتصل بهذا الدين ونصوصه، وما فارقت هذه الدراسات المسلم في ساحة السلم أو الحرب، ولكن نظرا للجهد الذي اطلع به معتنقو هذا الدين في سبيل نشره بالكلمة أو السيف لم يكن لديهم الفراغ الكافي الذي يحفز على التعمق في البحوث الجزئية الخاصة.

وأيضا لما كانوا عليه قبل إسلامهم من بداوة علمية وحضارية اكتفوا بما قدمه الإسلام من حلول واضحة لكل مشاكل حياتهم وآخرتهم، وكان لسلطان النص وقوته على نفوسهم أثر في تسليم السيادة له ومحاربة من حاول التجرؤ عليه كما حدث مع القدرية الأولى إبان ظهورها، ولعل الدارسة التي كانت موضع عناية كل مسلم على انفراد هي ما تتعلق بالنفس وفضائلها وآفاتها كما بينا سابقا.

أما البحوث الخاصة والتعمق فيها فقد شجع على قيامها عاملان: أولهما ظهور الخلافات السياسية وما نجم عنها من آراء في الإمامة والجبر والاختيار ومرتكب الكبيرة والآراء المنحرفة في حركة التشيع والخوارج، والبحوث التي تخضع لمثل هذه الظروف تفتقد الحيدة المطلوبة لنزاهة الفكرة العلمية.

وثانيهما: تفرغ بعض محبي المعرفة للبحث والتعمق بعدما هدأت الأجواء السياسية واستقرت الفتوحات، ونشأ عن ذلك كثير من الآراء التي كانت ردا

عـــلى ما طرح بين المسلمين وأعدائهم أو التي أثيرت في داخل المسلم ذاته وتعتبر فكرة الوجود من بين البحوث التي خضعت للعامل الثاني وظروفه.

ومما هو جدير بالذكر أن الحركة الروحية إزاء تلك الفكرة مرت بمرحلتين، بـــدأت الأولى عـــلى أيدي الزهاد واتسمت بتهيئة الجو النفسي وتصفيته وإعداد الـــنفس إعـــدادا خاصا حتى إذا ما أتت المرحلة الثانية على أيدي الصوفية ملكوا زمـــام الـــنفس ووجودها إلى غايات عرفانية تحوم حول جنبات القدس في صور القـــرب والوصل والجمع والحلول والاتحاد أو تتجه إلى الوجود الحق تذوقه وجدا وإلى وجـــود الخلق تكشف أسراره مع عدم انفصال البحث النفسي عن البحث في الوجود بأي شكل من أشكال الانفصال لحاجة الأخير إلى الأول وقيامه عليه سواء لدى الصوفية الذوقيين أو العقليين غالبا، أعني لدى من غلب ذوقه عقلـــه أو العكس.

وبالـــرجوع إلى أقوال رجال الحركة الصوفية نجد أن بحث الوجود بدأ أولا عـــلى شـــكل ذوقي وجدي بلا تحديد أو تكييف ثم تحور على ألوان سارت في هـــدوء وتؤدة حتى وصلت إلى وحدة الوجود، والأول بداية والثاني تدرج ونهاية والأول عـــاطفي والـــثاني عقـــلاني، وسننظر في كل منهما لنرى كيف كانت المقدمـــات تمهيدات جيدة وأقيم عليها بناء الفكر الوجودي الصوفي في الإسلام، ولنعلم تداخل الحلقات حيث لا نستطيع الوقوف عند معالم حلقة معينة لنحملها تبعة حكم بعينه بل عن أي حكم يصدر يكون موزعا على الحلقات ومراعى فيها جمـــيعها مدركـــين أن الحلقة الوسطى والأخيرة كانت محاولة لتعقل الأذواق في المرحلة الأولى.

البداية الذوقية

ترقرقت مشاعر الصوفية عن طريق التصفية والمجاهدة وعن طريق الحب والتسامي بالعاطفة حتى انتقلوا من مكاشفات التجليات لصفات المعاني إلى مطالعة الذات في أسمى صفاتها النفسية وهي الوجود المطلق المنزه عن التحديد والتكييف الذي يعتبر بحق منبعا لكل وجود سواه بما في ذلك الفطرة الإنسانية، أي إن العارفين أدخلوا مشكلة الوجود في إطار أذواقهم، و لم يقتصروا على أذواق القرب والأنوار وإنما حاولوا ذوق الوجود المطلق والوقوف على أسرار الوجود المقيد في أثناء عروجهم الروحي إلى ربهم.

وأول من تعرض لإثارة هذه الحالة الحارث المحاسبي(٢٤٣) حين تحدث عن المحبة وقال: إنها طريق لكشف أسرار الوجود[١]. وحددت جارية صوفية بالمقطم لذي النون المصري الوشيجة التي يقع عليها هذا الكشف فقالت وقد سئلت عن القلب والفؤاد والسر: القلب يحب، والفؤاد يشتاق والسر يجد، فقال ذو النون لها: وما يجد؟ قالت: يجد الحق، قال: وكيف يجد الحق؟ قالت: يا ذا النون وجدان الحق بلا كيف[٢]، أي لا أستطيع أن أصف لك تلك الحالة التي أذوقها لقوة تأثيرها ولدقتها، هذا السر الذي يوقفنا على حقائق هامة نتبينها على الوجه الآتي:

(١) لا شك أن وجد الوجود يختلف عن وجد البوراق واللوامع حيث يقف وجدان الحق في قمة ما يذوقه الصوفي ولذا يحدث فيه أبلغ الأثر كما قالت تلك الجارية:

---

(١) اللمع:٣٠٤.

(٢) روض الرياحين: ٣٦والرسالة القشيرية ١٥٧.

فوجـدي بـه وجد بوجد وجوده ووجـد وجـود الواجدين لهيب[1]

(٢) كمـا أنهـا من ناحية أخرى حالة حرجة للغاية رغم ما فيها من رقة لكن الصـوفية اجتازوا مرحلة الحرج حين بين الجنيد أننا لسنا أهلا لها إلا بتلك الألفة المستكنة فينا قديما[2]، وإلا لأننا نفخة من أمر هذا الوجود كما ساق القرآن وخلقنا على صورته حسبما حدثنا رسول الله.

وأيضـا يـزول الحـرج المتصل بالعقيدة حينما نسمع من الفتاة السابقة أنه وجـدان بـلا تحديد أو تكييف، ولتنـزيهه سبحانه بذاته عن اللحوق والدرك والإحاطة على حد قول القشيري[3].

(٣) ومـن ناحية ثالثة فإننا من قراءتنا لأقوال الجنيد ندرك عدم رضاه عن دراسة مشكلة الوجود في إطار العلم، واعتبر ذلك جهلا، وقرر أن دراستها في ضوء المعـرفة الصوفية أجدى[4] وتراءى لـه ربطها بالتوحيد واليقين حين سئل: كيف اليقين؟ فقال: أن نعرف أن حركات الخلق وسكناتهم عمل اللـه، ولا يشـاركه فيه أحد فإذا سلمت بذلك فقد سلمت بشرك التوحيد[5] وغبت عن الأسباب بالمسبب وباللـه عن الخلق.

ثم فقـز الجنـيد في هذا المجال قفزة فسيحة حين اعتبر الغير مع اللـه شركا فقال: ما دمت تقول اللـه وتقول العبد فهذا شرك لأن العارف والمعروف واحد

---

(١) روض الرياحين: ٣٦ والرسالة القشيرية ١٥٧.
(٢) الكشكول للعاملي ج٢: ١٩٢ نقلناه عن نشأة التصوف د/ بسيوني ١٨٠.
(٣) الرسالة:١٥٧.
(٤) تذكرة الأولياء: الباب الثالث عشر (الجنيد).
(٥) نفسه.

كما قالوا: ليس في الحقيقة إلا هو ههنا الله فأين العبد؟[1] وكم نعجب وهو يعرف التوحيد بأنه ترك ما علم وما جهل، وأن يكون الحق مكان الكل[2] ولم يكتف الجنيد بهذا وإنما صاغها في شكل اصطلاحي محدد حيث بين أن النظر إلى الله وحده جمع وغيبته في البشرية تفرقة[3].

وحول هذا التحديد دارت أقوال وآراء أبي بكر الطوسي وزاد السراج توضيحا للجمع بأنه إشارة إلى الحق بلا خلق قبل ولا كون كان، إذا الكون والخلق مكونان لا قوام لهما بنفسهما لأنهما وجود بين طرف عدم، وهما المرادان بالتفرقة، وجمع بلا تفرقة إنكار قدرة القادر وتفرقة بلا طمع جحد الباري، وإلى الجمع يشير قوله سبحانه: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ وإلى التفرقة يدلنا قوله: ﴿ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾[4] [آل عمران:١٩].

وهذا يعني أن الجنيد ومن سار مساره أنزلوا المشكلة من الغيبة إلى الحضور ومن الشكر إلى التمكين ومن نيران الوجد إلى نور التوحيد وشعاعات المعرفة، وكأنهم أرادوا إرساءها على أسس أقوى من الوجد الذاتي فنقلوها إلى المعرفة التي هي أكثر عموما من ناحية وأدق عيانا عن العلم من ناحية أخرى لأنه ربما يقف عند ظواهر المحسوسات وإن خطأ فيما وراءها فهي خطوات نادرا ما تسلم من الخطأ والتناقض، أما المعرفة الذوقية فإنها تخترق المغيبات وتبدو الأسرار جلية أمام بصيرة العارف، فهي أحرى بدارسة الوجود.

---

(١) نفسه.

(٢) الكبريت الأحمر والإكسير الأكبر لعفيف الدين بن عبد الله. مخطوط وجه الورقة الثالثة.

(٣) اللمع ٢٨٣، ٢٨٤، ٤١٦.

(٤) اللمع ٢٨٣، ٢٨٤، ٤١٦.

ثم نـــرى الجنيد والسراج وقفا عند نقطة تصلح منطلقا لتفكير متواصل على ضـــوء الطريقة التوحيدية التي رسمها الأول وامتدادا للبرهنة التي بدأها الثاني وعلى وصـــف حال التمكين الذي اتصفا به معا، ولذا انطلق من جاء بعد ذلك مبتدئا من نهايتهما إلا أنهم لم يبقوا على النهج الذوقي الخاص الذي ارتضاه الجنيد منهجا لدراســـة مشكلة الوجود بل مزجوه بالتفكير والتعقل والبرهنة عائدين به إلى كثير من العلم الذي جهلـــه الجنيد واعتبره عاجزا عن الخوض في هذه المسألة.

هذا من ناحية المنهج، أما من ناحية المسائل فإن الجنيد برجوعه الكل إلى فعل الواحد أو قيام الحق مكان الكل، فليس إلا هو، وتصريحه بأن العارف والمعروف واحـــد في الجمـــع، ورأيـــه الثاقب في تلازم التفرقة والجمع بلا دلالة على قدم المتفرقات لتصريحه بأن الحق كان ولا شيء معه، وإنما التلازم بمعنى اتصاف الحق بـــالفعل وحاجة الخلق إليه بدءا واستمرارا وهو ظاهر قول السراج، تحدونا هذه الآراء إلى التأكيد على أن رجال هذا الدور قد تعرضوا لأهم المسائل التي تثار في مجـــال الوجود، وبذا يكونون قد رسموا المنهج وأثاروا المسائل، وضبطوها ضبطا اصـــطلاحيا مناســـبا لعصرهم ولا يختلف عما سيأتي بعد ذلك إلا بتغيير الألفاظ وتفصـــيل ما أجمل والازدياد من البراهين، بحيث نجمل قائلين: إذا غضضنا النظر عن الاصطلاحات والألفاظ وجدنا أفكار الوجود قد تمهدت ذوقيا في هذا الدور.

ومـــن المآثر التي خلفها هؤلاء الرجال ترك الخوض في مسألة صدور الكثرة عن الواحد والتسليم بوجهة النظر الدينية البحتة الرامية إلى أن الخلق والأمر للـــه وأن المخلوقـــات تصـــدر عن اللـــه بإرادة واختيار، وبكلمة كن، قال سبحانه: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعـــراف:٥٤] ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢].

كمـــا خلا هذا الاتجاه الذوقي من إثارة المشاكل الفرعية الناجمة عن دراسة

الوجود علميا وعقليا كالثواب والعقاب ووحدة الأديان، هاتان المشكلتان اللتان لزمتا القول بوحدة الوجود كما سنرى.

ولما عرفنا أن المحاسبي المتوفى (٢٤٣هـ) قبل أن تثمر البذور الفلسفية في المجتمع الإسلامي هو الذي أدخل فكرة الوجود ضمن إطار الأذواق الصوفية، وأن الجنيد هيأ لها مكانا كبيرا من أقواله في التوحيد وهو غير متهم من الجميع، فإنه يتضح لدينا بما لا يدع مجالا للريب أن دراسة الوجود كانت من واعز ديني أو من باعث قرآني نظرا لاهتمامه الشديد بها، و لم تكن تأثرا بآراء أفلاطون في محاورة «فيدون» التي تؤكد ضرورة انصراف الإنسان بكليته إلى روحه لا إلى البدن حتى لا تخدع بما يحمل البدن[1] ومن يفعل ذلك ينفذ بأشعة العقل ذاتها بكل صفائها إلى ضوء ما فيها من حقائق[2]، ويظفر مثل هذا الرجل بمعرفة الوجود[3] المطلق والوجود الكوني[4].

ولأنه لا يعقل ولا يتصور تأثر فتاة المقطم في حديثها مع ذي النون بأي فلسفة، وإن صح التشابه بين ما لدي أفلاطون وما لدى الصوفية فهو من باب الموافقات التي تقع كثيرا دون أن يكون أحد الأطراف قد التقى أو نقل أو تأثر بالطرف الآخر.

---

(١) محاورات أفلاطون (فيدون) ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

الوجود بين العاطفة والتعقل

تلك هي المرحلة التي أعقبت البدايات الذوقية السالفة مباشرة والتي استلهمت منها مضمونها التوحيدي وسارت على هداه، وتطلع رجال هذه المرحلة إلى الوجود بعين تستمد نورها من اليقين وتنظر به في ساحات الوجود المترامية الأطراف أو المطلق ثم تعود من الرحلة الغائرة في الغيب إلى الوجود القريب المشاهد، وأقوالهم وأدلتهم مفعمة بروائح التوحيد والإفراد بحيث يمكن لأول وهلة أن نلمس الصلة بين نظرة هؤلاء الصوفية إلى تلك المشكلة وبين ما يدينون به من توحيد خاص يسمونه التفريد[1].

ولم تكن تلك النظرة عقلية صرفة أو ذوقية صرفة إنما كانت مزيجا جيدا بينهما وتجاوبا يقظا أسرع فيه العقل يلبي صوت العاطفة، وترنحت العاطفة تحت تأمل العقل وصحوه، ومن هنا يعسر علينا أن نقول إنها عاطفية فحسب لما نراه من جهد عقلي وبرهنة منطقية واستعانة بما نرى من حقول المتكلمين والفلاسفة وتطويعه للإسلام والأذواق الصوفية، كما يعسر علينا أن نحكم عليها بأنها عقلية بحتة لما نحسه من تغلغل العاطفة بين ثنايا أقوالهم حتى كأنها ثوب رقيق فضفاض لفت فيه تلك الآراء، ولهذا تنوعت الأحكام عليها فمن نظر إلى نعومة الثوب قال إنها لا تعدو ضربا من الشهود، ومن وضع يده داخل الثوب ووقف عند بعض الأدلة دون تريث وتمحيص بأنها فلسفية ولنعلم أنها عرفانية علمية في مقابل الذوقية الوجدية كما أكد الغزالي في المشكاة[2].

والحق أن هذا اللون من الدراسة الصوفية لمشكلة الوجود أسيء فهمه بصفة عامة إما عن قصد وإما عن غير قصد، ولم تتسع صدور الباحثين كثيرا خاصة من

---

(١) الفصوص ٤٩ وديوان ابن عربي ٧١ ومحاضرات الأبرار ج١ ١٠٧، ١١٨، ١٧٣.
(٢) الرسائل والمسائل ج١: ٦٩.

أمثال ابن تيمية لتقبل آراء أنصار هذا الاتجاه وفهمها على وجهها الصحيح بل عاملوهم بالظنة وأخذوهم بالشبهة وبظواهر بعض النصوص دون الموازنة بينها وبين غيرها. كما أن حسن النية لم يكن متوفرا، وهو عامل هام للوقوف عند النصوص وتأملها.

وأيضا لعب وجه الشبه بين ما قاله رجال هذا الدور وبين ما قاله بعض الفلاسفة الإغريقيين دورا في قيام نزعة العداء والرفض لهذه الآراء ومحاربتها ومحاولة التصدي لها بالنقد والدحض وتوجيه التهم والرمي بالزيغ وما قيل عن وحدة الوجود الفلسفية عند هيراقليطس والأيونيين مع أن الفارق كبير بين النظرتين، ولأشد ما يدهشنا قول ابن تيمية نفسه: إن هذا الباب... حير كثيرا من الرجال[1]، وحكم محمد بن حسين العاملي (١٠٣١هـ) أن الكثير في فهمها على ظن وتخمين ومعزل عن تحقيق ما أرادوه منها على التعيين[2].

كما أنه قد أسيء فهم جوانب المشكلة عند بعض الرجال بصفة خاصة، ومن أشنع الأخطاء التي قيلت في هذا الإطار الخاص تحميل ابن عربي عبء القول بوحدة الوجود وأفكارها مع أن جل المسائل قد تمهدت لدى من سبقه ابتداء من الكلاباذي وأبي طالب المكي وبتوسع جدا لدى الغزالي الذي يعتبر بحق هو الذي صاغ هذه النظرية وصرح بكلمة الوحدة[3] التي لم نعثر عليها كثيرا عند ابن عربي وإن حام حولها، ولم يكن لابن عربي بعد هؤلاء من شيء إلا الجمع والتوسع والتبني مع شيء من الإضافات.

---

(١) رسالة في وحدة الوجود ضمن مجموع ٢٩٥: وانظر المشكاة: ١٩.

(٢) نفسه.

(٣) انظر الإحياء ج٤: ٧٤: ٢٨١ والأربعين١٥٢ والروضة١٤٢، ١٤٣والمشكاة١٦-٢٣.

ولما لهذا الرأي من غرابة نسوق على وجه الإجمال أن ظهور الحق بأسمائه في الكون وثبوت المعدوم أزلا، وكون الوجود غير الموجود، والوجود الواحد والاعتراف به في المخلوقات دون ما سواه كلها أفكار سبق بها من ذكرنا أسماءهم ابن عربي، ولا أدري لماذا تحمل ابن عربي وحده تبعة نظرية وحدة الوجود دون الغزالي مثلا؟

ولست أجد جوابا سوى أن من تقدم على ابن عربي لم يتجرأ كما تجرأ هو ولم يخض في المشاكل المثيرة كوحدة الأديان وغيرها مما ذكرناها، وكان ابن عربي هو الذي أقيمت الفكرة على ساقها في عصره.

وبشيء من الأناة مع المعاناة ندعم النظر لنميط اللثام عن هذه البحوث ثم نرى قربها أو بعدها عن الإسلام، مبينين إزاء كل مشكلة رأي من سبق ابن عربي، ومفرقين بين وحدة الوجود عند الصوفية المسلمين وعند الفلاسفة، وموضحين أنها لا تعني وحدة الذات مع المخلوقات.

أولا: ثبوت المعدوم

من بين الأفكار التي لام ابن تيمية ابن عربي فيها فكرة التفرقة بين الوجود والثبوت حيث يزعمون كما قال المعترض: إن الأعيان ثابتة في العدم غنية عن الله في أنفسها[1]، فهم مع القائلين بأن المعدوم شيء[2] مخالفين بذلك الأشاعرة، وسأثبت هنا عدم فهم ابن تيمية وتجنيه على الحقيقة العلمية حيث ظهر من أقوال الصوفية في أزلية الحب وقدم عهده كما قلنا في المحبة ما يدل على تمسكهم بربط

(١) الرسائل والمسائل ج١: ٦٧: ١٠٠.
(٢) نفسه.

عواطفهم بالعمل الإلهي أزلا وبقدم العناية[1].

وذكر الكلاباذي أن ثبوت الخلق والتكوين والفعل هي صفات الله وهو بها في الأزل موصوف[2] وأضاف الغزالي أن كل كمال وجلال في حق الألوهية حاضر وحاصل وواجب الحصول أبدا وأزلا ولا يتصور تجدده ولا زواله فلا يكون له إلى غيره نظر[3]. ويصرح ابن عربي: الأعيان الثابتة في العدم باقية على حالها من العدم[4]، لا تملك لنفسها سلطان الفعل والخلق، ولكن دعوه يشرح لنا معنى ثبوتها في العدم كي نستريح ويستريح معنا أنصار ابن تيمية.

يفسر ابن عربي هذا الثبوت بأنه لا يخرج عن إحاطة العلم الإلهي أزلا، هذا العلم الذي يحيط بنا وكأننا موجودون ماثلون تحت سمع وبصر الحق، قدر علينا فيه جميع أحكامنا والمهايا الخاصة بكل موجود فينا، فهو قد علم ما تستحقه الأعيان في حال عدمها[5]، وقد فسر قوله سبحانه:﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [الحديد:٤] بأن معيته في العدم بالعلم وفي الوجود بالخلق ولفظة "كنتم" لا تمنع شمول المعية لحال العدم والوجود لأن كان وكنتم يدخلان مع المعدوم كما يدخلان مع الموجود فتقول كان معدوما ثم وجد[6].

فقد بدا من كل هذا أن الوجود أعم الماهيات وأوسعها شمولا وأتمها إحاطة وأن الثبوت ليس إلا صورنا في علم الحق والأحكام المخصصة لنا كما هو عند

---

(١) روض الرياحين: ٥٠.
(٢) التعرف: ٤٨.
(٣) الإحياء ج٤: ٢٨١.
(٤) فصوص الحكم: ٦٣.
(٥) الفتوحات ج٢: ٧٩: ١٥٦.
(٦) نفسه.

العاملي والنابلسي[1] وليس المعدوم ثابتا في الخارج حتى يعترض عليه ابن تيمية أو منفصلا عن اللـــه كما ادعى.

ومـــا قرره الصوفية من ثبوت المعدوم في إطار الصفات الإلهية أمر يتفق عليه جمـــيع المسلمين عند التحقيق سواء منهم من قال المعدوم شيء أو من نفى ذلك لأن الخلاف على ما يبدو حول شيئية المعدوم أو عدم شيئيته خارج الذات الإلهية أمـــا بالنســـبة للعلم أو الإرادة أو القدرة كصفات للحق فإنه لا خلاف في تعلق العـــلم بجمـــيع الأشـــياء تعلقا تنجيزيا قديما فيعلم الأشياء أزلا على ما هي عليه وكونها وجدت في الماضي أو موجودة في الحال أو توجد في المستقبل[2]، وتكون الموجودات كلها موجودة في علم اللـــه على سبيل الإجمال ومعنى الإجمال كون العـــلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات[3] التي لا توجب تغيرا في تعلق العلم لأن التغير إنما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم، وهذا كلـــه هو مذهب الأشعري في "الإبانة".

وصلاحية القدرة معناه صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال[4]، والإرادة تخصص الشيء أزلا، وإن لم يصح هذا كلـــه لزم طرو العلم بعد أن لم يكـــن، وثـــبوت الاســـتطاعة بعد العجز، والحاجة إلى مرجح أجنبي وكل ذلك مســـتحيل عقلا ونقلا كما هو معلوم قال سبحانه: ﴿ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ﴾ [الحشر: ٢٢].

---

(١) انظـــر رســـالة العامـــلي ضمن المجموع ١٠٣، وانظر رسالة دفع الإيهام ورفع الإبهام مخطوط للنابلسي.

(٢) الجوهر: ٦٦-٦٧.

(٣) الدواني على العقائد: ٥١: ٥٢ والجوهرة٦٣، ٦٤ والإبانة عن أصول الديانة ٤٣-٤٥.

(٤) المراجع السابقة نفسها.

وأخبر الله الملائكة بأنه جاعل في الأرض خليفة قبل خلق آدم ونظيره الآيات التي تخبر عن أحداث في المستقبل مما يظهر بوضوح رأي الصوفية وموافقته لصريح القرآن وأن ابن عربي مسبوق في الفكرة بغيره وأن ابن تيمية أخطأه الصواب في فهم وجهة نظرهم.

ثانيا: الوجود غير الموجود

ما دام قد ثبت المعدوم في علم الله وأن تلك الصفة وغيرها من الصفات تتعلق بالمعدوم الممكن أزلا على حقيقة ما يكون عليه فيما يزال دون المستحيل الأزلي فإنها لا تتعلق به، وما دمنا قد فهمنا أن هذا التعلق علم قبل الإيجاد وخلق وفعل الإيجاد فإنه يلزم طبقا لتلك النظرة أن يكون الوجود العلمي أو الفعلي مغايرا للموجود الذي كان معدوما ثم وجد ضرورة مغايرة الفعل للمفعول.

وقد سبق الكلاباذي ابن عربي بهذه الفكرة فقال: والفعل غير المفعول وكذلك التخليق والتكوين، ولو كانا جميعا واحدا لكان كون المكونات بأنفسها لأنه لم يكن من الله إليها معنى سوى أنها لم تكن فكانت[1]، أي لو كان الوجود عين الموجود الممكن لجاز أن يكون سببا في الإيجاد بلا استناد على مؤثر خارج عن هذا المخلوق وهو الله.

وأيضا لو كان الوجود عين الموجود حقيقة للزم عدم مفارقتهما أزلا في حال العدم وفيما لا يزال في حال الإعدام، اللهم إلا أن يقال: إن ثمة قوة عملت على فصلهما في الحالين نقول هو كذلك وهو دليل المغايرة بينهما وأن الوجود حال في الممكن، به يكون موجودا أو يرفع عنه فيعدم، فالعين الممكنة كما يقول: ابن عربي إنما هي ممكنة لأن تكون مظهرا لا لأن تقبل الاتصاف بالوجود فيكون

---

(١) التعرف: ٣٨.

الوجود عينها[1].

وذلك في غاية الدقة والاتساق مع ما يليق بكمال فعل الله إذ كيف يعقل والوجود هبة ومنحة وفعل لله أن يكون ما هو خاص بالواجب عين الممكن فليس الوجود في الممكن عين الوجود بل هو حال بعين الممكن به يسمى الممكن موجودا مجازا لا حقيقة[2]، وكل شيء موجود بالوجود فعينه غير وجوده[3].

والعين التي هي غير الوجود شاملة للهيولى، والماهية التابعة لها هي المميزة للجوهر والعرض عن غيره من الموجودات، وبما أنها تابعة للمادة وقوابلها فهي عين الممكن من جهة وعاجزة أن تمنحه الوجود من أخرى بل من المؤكد أنها متأخرة في الظهور والتمييز عن حلول الوجود في القابل، وبعبارة أخرى الوجود سابق عن الممكن وهو لكي يحل بالممكن يحتاج إلى هيولى، تلك الهيولى لها مميزات خاصة عن غيرها تسمى بالماهية التي يقع بها الامتياز عن غيرها من الموجودات الأخرى كما هو معلوم.

ولو عقدنا محاورة مع الإمام الأشعري القائل بأن الوجود عين الموجود[4] وقلنا له: ماذا تقصد بهذه العبارة إن كنت تدعي أن وجود الممكن عين الموجود؟ فقل لنا من أين الوجود، أمن ذات الممكن؟ لو كان كذلك لشارك الحق وكان موجودا بالذات، وعندها يلزمه أن الفعل غير المفعول وأن أمر الله وكن غير الممكن، وإن حلت فيه فصيرته موجودا لكنها غيره من حيث حقيقتها

---

(١) الفتوحات ج٢: ١٣١.
(٢) نفسه.
(٣) فصوص الحكم: ٣.
(٤) الجوهرة: ٥٣.

ومصدرها أو منبعها، ولهذا التورط الذي وقع فيه الأشعري أول السعد العينية بأنه يعني بها عدم الزيادة على الذات في الخارج بحيث تصح رؤيته فلا ينافي أنه أمر اعتباري.

ونبذ الرازي العينية وتأويلها وقرر أن الوجود غير الموجود ضرورة مغايرة الصفة للموصوف وأنه حال للذات كما قال الكلاباذي وابن عربي، وإن قال الأشعري وشراحه إن ما قصدته هو أن وجود الحق عين الذات لأنه صفة نفسية غير زائدة على الذات ولا خارجة عنها، نقول هذا صحيح وعليه يحمل كلام ابن عربي: وجود الحق عين الموجود[1]، بمعنى أن الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط اللاتعين ولا بشرط التعين ليس غير الحقيقة المسماة بالذات الأحدية، وليس مما عدا الواجب لأنه لو كانت ماهيته غير الوجود لم يكن وجودا[2].

ولو كان وجود غيره لاحتاج إلى موجب لوجوده وهو ما يتنافى مع الوجود الذاتي الواجب والقول بأن الوجود في الممكن سبق به الطبري ابن عربي إذ بين في قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ [البقرة:١٦٤] ونظيرها من سورة الكهف ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الكهف:٥١] أن إضافة الخلق للسماوات والأرض جر بعض العلماء إلى القول بأنه غيرهما[3] مما يترتب عليه مع ما قاله الصوفية تحقق التفرقة بين الفعل والمفعول وإذا تحققت مع فعل الذات فمن باب أولى مع الذات.

---

(١) فصوص الحكم: ٣.

(٢) نفسه.

(٣) تفسير الطبري ج٣: ٢٧١.

ثالثا: الموجود الحقيقي والخيالي

لعلنا على ذكر مما قلناه بأن معظم الأفكار التي تعلقت بوحدة الوجود وتفصيلها قد تمهدت قبل ابن عربي وأن الصوفية وهم يتحدثون عن الوجود انتابتهم مسحتان: إحداهما عاطفية والأخرى عرفانية علمية لبست ثوب المتكلمين طورا وثوب الفلاسفة طورا آخر، وها نحن نتحقق من صحة هذا كله عندما نعرض لأقوال الغزالي وابن عربي عن واجب الوجود مثلا. إذ يقول الأول: الموجود المحقق هو القائم بنفسه[1] والقائم بنفسه هو الذي لو قدر عدم غيره بقي موجودا[2] أي وجوده ذاتي ليس بمستعار ولا معلل بعلة أجنبية. وهو المنير بذاته والمنير لغيره أو هو النور الكلي[3] المتصف بالغنى المطلق حسبما ساير ابن عربي الغزالي.

وأنشد عفيف التلمساني مؤيدا قولهما:

فإن الوجود المحض لم يأت بدعة ... وما غيره يأتي ببدع وصالح

هو البحر لا سطح ولا ساحل له ... فمن طائر فيه وماش وسابح[4]

ورغم أن هذه الأقوال لم تخرج عما قاله المتكلمون إلا أنه لم يقلها الصوفية مجاورة لهم في مسألة تدخل ضمن أحد البحوث الثلاثة التي تشكل موضوع علم الكلام، إنما كانت تلك البداية الصوفية محور فلسفة هؤلاء، وهي الأساس القوي الذي تبنى عليه جميع أذواقهم وجل أرائهم وأفكارهم في هذا البحث المسمى بالوجود الصوفي، حيث يعتبرون الحق هو الكل في ذاته ووجوده وفعله، وكل ما سواه لا قوام بنفسه وما كان كذلك فليس له بنفسه وجود بل هو قائم

---

(١) الإحياء ج٤: ٧٤ وروضة الطالبين ١٤٣ ومشكاة الأنوار ١٦: ٢٠.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) ديوان التلمساني في مخطوط بمكتبة القصبي.

بغيره، موجود بغيره. فإن اعتبر ذاته ولم يلتفت إلى غيره لم يكن له وجود البتة[1] وبذا يكون عدما بالذات ووجودا بالحق، كالظل بالإضافة إلى الشجر والنور بالإضافة إلى الشمس[2]. ويسميه ابن عربي بالطل المفتقر إلى الإطلاق المحتاج للكل المستغني دائما[3] ويقول:

جبرت وجود الكون في كل حالة فعاينته قد حاز مرتبة المسخ[4]

وكل إنية مفتقرة في وجودها إلى إنية الحق لقصور إنية المخلوق يقول:

إلا هي أنت أنت وإن إني ليلطب من أنانيتك النوالا

لقصر قام عندي من وجودي تولد من غناك فكان حالا

ومن قصد السراب يريد ماء يرى عين الحياة به زلال[5]

ورغم أن هذا العالم الممكن المفتقر يقبل التأثير الإلهي ويوجد به إلا أنه عندما يقبله لا يكون حقيقة بل ظل له[6] وهذا يشبه ما قاله أفلاطون في محاورة تيماوس وفيدون والجمهورية هذا بالإضافة إلى أنه قد وضح أن الغزالي وابن عربي استعار كذلك ألفاظ الخيال والظل والشمس التي استخدمها فيلسوف اليونان عند حديثه عن العالم المحسوس في مقابل العالم الحقيقي وهو عالم المثل، إلا أن الفارق بين الفيلسوف اليوناني الروحي وبين الصوفية المسلمين جوهري وحقيقي؛ لأنه يعتبر وجود المثل متعدد بتعدد الأجناس والأنواع الحسية حيث يكون لكل منها مثال، وتلكم المثل الكثير منفصلة عن المثال الأقصى مثال الخير وليس لها وجود

---

(١) الإحياء ج٤: ٧٤ وروضة الطالبين ١٤٣، والمشكاة ١٦.

(٢) نفسه.

(٣) الفتوحات ج٢: ٢٠٩، ٢١٠.

(٤) ديوان صغير لابن عربي مخطوط بمكتبة القصبي.

(٥) الفتوحات: ٢١٠.

(٦) الفتوحات ج١ والأربعين في أصول الدين للغزالي: ٦٢.

إلا في العقل، أما الصوفية فيرون العالم المتغير ظلا بوجود ذاتي واحد وغير متعدد وغيره منفصل عن الذات العليا، وليس محدودا أو محصورا في دائرة العقل بل وجوده مستقل عن العالم الحسي والعقلي، ومن هنا فإن التشابه بين الصوفية المسلمين وبين أفلاطون تشابه في اللفظ لا في المعنى والحقيقة.

ولا شك أن الصوفية يستندون في الفكرة التي قدموها عن العالمين إلى قوله سبحانه: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ [يونس:٣٢] وقوله سبحانه: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الحج:٦] والطبري والقرطبي يذكران ما ذكره الصوفية تماما[1].

رابعا: الوجود الواحد الفاعل

نحن للآن على أبواب أخطر الأفكار التي أثرت عن بعض الصوفية الوجوديين وأدقها وسنقدم محاولة جدية إن راقت المنصفين وأصابت عين الحقيقة فحمدا لله وإلا فعذري أنني حاولت ومن أخطأ فله أجر، ويقيني أنها محاولة تسكن بؤرة الصواب.

ونرى بصفة مبدئية أن القول بواحدية الوجود يتمشى مع الاتجاه الصوفي على وجه العموم صرح به البعض أو سكت عنه الآخرون إذ هو نتيجة مسلمة لآرائهم في التوحيد والتفريد والجمع وعدم اكتراثهم بالغير والسوي، وأنه لازم لما أكدوه من أن الوجود غير الموجود الممكن وأنه منحة من الله لهذا المحسوس بها صار مرئيا، ولما ورد في القرآن من أن الله ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[الأنعام:١٠١] ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[الرعد:١٦] ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[غافر:٦٢] كل هذا جعل الصوفية يقررون أن الوجود واحد بالذات من

(١) الطبري ج٧: ٤٥٣ والقرطبي ٤٤٠٦، ٤٦٤٨.

حيث اتصاف الواجب به وواحد بالفعل والخلق والقدرة من حيث قيوميته على العالم المادي، ولا يرون في الكون موجدا أو مؤثر إلا الفرد الصمد فهو الكل المستغني والكل الموجد.

ومن أجل هذا نرى الغزالي وابن عربي بعد أن يقررا أن الكل من آثار قدرته وأنه نور الكل والفاعل الحقيقي[1] والممد لجميع ذوات الخلق ومظهرها[2] ينتقل الأول ليؤكد على أنه لا قيوم إلا واحد ولا يتصور في الوجود غير الحي القيوم الواحد الأحد، وكل من ينظر في العالم لا يرى ولا يتصور في الوجود غير الحي القيوم الواحد الأحد، وكل من ينظر في العالم لا يرى إلا فاعلا واحدا بيده الخلق والأمر، ومنه البداية أولا والإدامة أو العناية ثانيا، وعند الترقي إلى هذا الحد ترفع الكثرة وتحق الوحد كما يقول الغزالي صراحة[3] مما يعتبر معه بصدق أول من استخدام لفظة وحدة الوجود حقيقة قبل أن يولد ابن عربي بنصف قرن، ويعني وحدة الفاعل والموجد لا أكثر ولا أقل.

ولم يخرج ابن عربي عما رسمه الغزالي إذ بين أن الشفع والتفرقة أي الكثرة والأعداد المخلوقة كلها واحد من حيث المبدأ الفاعل والموجد الواحد فإذا حدث أحد بالأفراد كان موحدا وإذا حدث بالأشفاع كان مشركا[4] وقال:

فما في الكون غير وجود فرد تنزه أن يقاوم أو ينالا[5]

---

(١) الأربعين ١٥٢، وروضة الطالبين ١٤٢ والمشكاة: ١٦ والفتوحات ج١ ٢٤٩.

(٢) نفسه.

(٣) الإحياء ج٤: ٧٤، ٢٨١ والأربعين ٢٤٤ والمشكاة ٥٢.

(٤) الفصوص ٤٩: الفتوحات ج٢ ٣٤٧: ٣٤٨ ومحاضرة الأبرار: ١٠٧: ١٧٣.

(٥) نفسه.

وبهذا كان يردد قول الغزالي ليس الوجود إلا ذاته وأفعاله[1] من ناحية وكن يعني وحدة التأثير والخلق من ناحية أخرى حيث نطق مبينا ومفصحاعن مقصوده في وحدة الوجود في الكون فقال:

فإن نظرنا إلى الآلات طال بنا ... إسناد عنعنة إلى الذات

وإن نظرنا إليه وهو موجودنا ... قلنا بوحدته لا بالجماعات

إني ولدت وحيد العين منفردا ... والناس كلهم أولاد علات[2]

فقد طرح الأسباب والوسائط ونظر إلى الحق وهو واحد موجود فقط وافتخر بهذه النظرة الإفرادية التي قصر عنها الغافلون من البشر أولاد العلل والأسباب، ودعا كل من فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي إلى طرح الإثنينية والكثرة أي الوقوف عندها والنظر إليها كموجد ومؤثر، وأن من فعل ذلك فهو أحول عن نصاب الحقيقة وسمتها المستقيم، وأما المبصر المستنير فهو الموحد القائل بوحدة الفاعل الموجد[3]. وساق العاملي والنابلسي أدلته ذات قدر وأهمية على صدق الواحدية فقال العاملي: إذ لم يكن الوجود واحدا بالإطلاق كان واحدا شخصيا جزئيا حقيقيا، ولو كان كذلك لكان مباينا لجميع الموجودات ويكون كل من الموجودات موجود أصيل مستقل فيلزم اشتراكهم في الوجود الواجب وذلك ينافي كمال التوحيد. ويلزم أيضا أن يكون الواجب تعالى في أضيق المراتب إذ التعين المانع عن تصور الشركة أضيق المراتب وذلك ينافي كونه واسعا كما قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٢] والجزئي الحقيقي مباين ومحجوب عن جميع الجزئيات فلا يصح أن يكون شاملا ومحيطا

---

(١) الإحياء ج٤: ٢٨١

(٢) الفتوحات ج١ ١٧٩.

(٣) انظر تاريخ التصوف في الإسلام قاسم غني ١٤٥: ١٧٥ نقلا عن ديوان الرومي ومنطق الطير للعطار.

بجـــزئي[1] آخـــر. كيف يصح هذا وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤].

أمـــا النابلسي فأقام الدعوى هكذا: اعلم أن الوجود من حيث هو وجود لا يصح أن يكون اثنين أصلا وإلا لما انكشف بعضه لبعض، ولولا اشتراك الماهيات كـــلها فـــيه وافـــتراقها بالصـــور والأشكال لما كانت ماهيات أصلا لأن معنى الانكشـــاف وجود القدر المشترك بين أبعاضه كلها، ولا يصح أن يكون القدر المشـــترك ماهية ولا صورة حسية حالية وإلا لكان الكل واحدا فتعين أن يكون الوجـــود وهو القدر المشترك واحدا لولاه لما كان الانكشاف ولو تعدد لما كان قدرا مشتركا فتعينت وحدته[2].

وأيضا الماهيات والصور والأشكال ليست كذلك لنفسها وإلا لزم الترجيح بلا مرجح من حيث مطلق الإمكان، ولو تعدد المرجح لتعددت جزئيات الماهيات وجزئيات صورها وأشكالها من حيث كل جزء في نفسه، والأمر ليس كذلك فإن الجزء واحد وإنما التعدد في الكليات، وحيث اتحدت جزئيات الماهيات وجزئيات صـــورها وأشكالها في الحس والعقل كان المرجح واحدا بالضرورة، وحيث كان واحـــدا لم يكـــن مـــن طرفه للماهيات والصور والأشكال غير فيضان الوجود، فالوجود واحد والغير موجود بوجوده[3].

وبهـــذا يثبت أن واحدية الوجود حقيقة للذات الواجبة وهي معنى الفعلية في

---

(١) رسالة وحدة الوجود للعاملى ضمن مجموع ٣١٠- ٣١٣.

(٢) رســـالة وحدة الوجود لعبد الغنى النابلسي (دفع الإيهام ورفع الإبهام) مخطوط بمكتبة المسجد الأحدى سطح وظهر الورقة ١٤.

(٣) نفسها.

الممكـــن وإلى هـــذا ذهـــب الدواني في شرحه على العقائد العضدية مؤكدا أن الحـــدوث والإمكان لا يصلحان علة للاشتراك بين الجواهر والأعراض، وليس إلا الوجـــود الواحـــد المطلق فهو الذي يحقق هذا الاشتراك ويبرزهما للرائي وهو في الوجود الواجب تعالى ذاته بذاته، وفي الممكنات أثر الفاعل[1].

ويصحح ابن تيمية القول بأن الوجود الواحد هو أصل الاشتراك[2].

ويفصح العاملي أننا لا نعلمه على وجه الحقيقة كالذات الإلهية ووجودها إنما المعلوم منه وجهه لا حقيقته[3]، وإذا كان الأمر على ما ذُكر وعلى ما اتضح من أقـــوال الصوفية فإذا قال قائل إن الوجود عين الموجود انصرف ذلك إلى الموجود الواجـــب،، وإذا قال آخر إنه عين الموجودات سبق ذلك إلى كون المطلق فاعل الوجود في الممكن، وسنعطي لتلك المسألة وقفة منفصلة لنرد على الموهمين أرباب الاتهـــام والادعاء الذين لم يتأملوا النصوص جيدا أو يستكملوا شروحها بالموازنة والشمول اللازم للدراسة خاصة في مثل هذا الموقف.

خامسا: العينية إيجاد وصورة وروح

إن أهم العبارات التي استند إليها ابن الجوزي وابن تيمية ومن سار في فلكها ممـــن اتهموا ابن عربي وأضرابه من أنصار وحدة الوجود بالقول بأنه سبحانه عين الموجـــودات عبارتان: اللـــه عين الموجودات، والموجودات مظاهر ومجال الحق، ونقـــف هـــنا عند العبارة الأولى التي تمسك بها دعاة التوحيد بين الموجودين أو الوجودين مستندين إلى النصوص الموهمة مثل قول ابن عربي:

---

(١) الدواني على العقائد: ٣١، ٣٢، ٦٩.
(٢) الرسائل والمسائل ج١: ١١٠.
(٣) رسالة وحدة الوجود٣١٤.

فقل للحق إن الحق ما هو ... سواه فهو حق في الحقيقة
فلم أنظر بعيني غير عيني ... فعين الحق أعيان الخليقة[1]

وقول جلال الدين الرومي:

اعتكفوا في الدار ولا تدوروا هنا ... لأنهم أنتم الدار وأنتم رب الدار
أنتم الذات وأنتم الصفات وتارة العرش وتارة الفرش
وأنتم في عين البقاء منزهون عن الفناء[2]

وهكذا نراه ينص في الشطر الثاني من البيت الثاني على أن العينية بقاء وقرب مع الحق لا عينية ذات دائمة بذات حادثة، وأما ابن عربي فإنه صرف العينية من الذوات إلى الوجود حينا عندما قرر أن الأعيان وجود لا غير[3]، والحق عين الوجود لا أمر آخر[4]، وإنما كانت عينه وإن وصف بها بالنسبة إلى مخلوقاته كان عين وجود تلك الموجودات باعتبار الوجود الذي منحه لها بناء على أنه لا يستفاد من مخلوق وجود عين[5]، والله من الحقيقة عين جميع الموجودات لأنها موجودة بل وجودها وجوده[6]، وأحديته عند الجيلي عين الكثرة المتنوعة[7] فالوجود من حيث هو وجوده ومن حيث كونه ساريا في الموجودات يستفاد منه لا من غيره، فهو واحد بالذات مع الوجوب واحد بالفعل مع الإمكان، وليس هذا هو رأينا أو تفسيرنا بل هو ما دلت عليه أقوال ابن عربي نفسه الذي اتخذ له منهجا اختلف

(١) الفتوحات ج٢: ١٢٤.
(٢) تاريخ التصوف في الاسلام/ غنى ١٤٥ نقلا عن ديوان الرومي.
(٣) الفتوحات ج٢: ٢٨، ج١: ٣٦٠.
(٤) الفتوحات ج٢: ٢٨، ج١: ٣٦٠.
(٥) نفسها.
(٦) فصوص الحكم ٦٣.
(٧) الإنسان الكامل: ج١: ٣.

به عن كثير من المؤلفين حيث فسر نفسه في مواقف متعددة و لم يفصح عن مراده دفعة واحدة أو في مكان بعينه،وإزاء هذا أفصح عن المراد بالعينية الوجودية على الوجه الآتي:

يصرح ابن عربي بعدما سبق من أقوال أنه لا يقصد من العينية أن الله هو الأشياء فيقول إن السالك يرى الحق في الأشياء عينها لا هي[1]، ولو أنه سكت عن هذا النص لقلنا أنه فسر مشكلا بمشكل، وأزاح العينية عن الممكن في هيولاه إلى الممكن في وجوده وهذا يوهم أن الوجود واحد في الواجب والممكن على السواء بلا فرق بين المطلق والمتغير وهذا ما يرفضه العقل والنقل، ولذا اضطر إلى شرح معنى عينية الحق لوجود الخلق شرحا لا يقبل الاحتمال ويزيل كل إيهام، فقال: إن العبد إذا فارق المواد رجع النفس إلى مستقره وهو عينه ورجع كل شيء إلى أصله[2]، وفوق أن الرجوع تفرقة فإنه أشار صراحة إلى أن معنى العينية هو أصل الوجود وباعثه وواهبه.

ثم يزحف بسرعة ليميط اللثام عن المعنى المستكن في نفسه حين يقول: الكل له بل هو عين الكل لا كلية جمع بل حقيقة أحدية تكون عنها الكثير[3]، بلا جمع الأحدية مع ذوات الكثرة لأنها ليست كلية جمع بل فعل وتكوين وخلق كما قال:

لا تراقب فليس في الكون إلا ... واحد العين وهو عين الوجود

فتسمى في حالة بمليك ... وتكنى في حالة بالعبيد

---

(١) الفتوحات ج٢: ٦٣٤.

(٢) نفسه ج١: ٣٦٠.

(٣) نفسه ج٢: ٤٠.

ودليلي ما جاء من افتقار الفقراء إلى الغني الحميد[1]

هذا الفعل يملكه واحد فحسب،له عين الوجود الذاتي والصفاتي الفعلي، وإن نظرنا إليه مع الحق قلنا عين المملوك بالكناية الدالة على المجاز والإعارة من الوجود الحقيقي على الوجود المستعار المفتقر كما جاء في القرآن [فاطر: ١٥] والمستند على الغني الحميد في وجوده وحفظه والعناية به.

ولندعه في أبيات أخرى يوضح لنا أن توحيد العين في الممكنات هو عقد نسبة بينها وبين الموجد لا تخرج عن الفعل الصريح، ولا تعدو قوله كن وأمره بالإيجاد يقول:

فوحد العين لا تثني فالنسب الغر ما تحيل[2]

ويقول:

لا فعل في العالم إلا له فإن ما سميته منكرا

فحكمة ذلك لا عينه فلتعتبر قولي حتى ترى[3]

ويقول:

توحدت الأشياء إذ كنت عينها وما ثم إلا سامع ومكلم

بكن وهو قول الله والأمر أمره وقد جاء في القرآن معناه عنكمو[4]

فالعينية هي فعله الساري في المخلوقات الذي لو لم يكن لما صح الوجود فهو عين الوجود[5]، من هذه الزاوية أو من هذا المعنى الواضح الدال على أن

---

(١) نفسه ج٢: ٢٨٠.

(٢) ديوان ابن عربي: ٧١: ١٠٧.

(٣) ديوان ابن عربي: ٧١: ١٠٧

(٤) نفسه: ١٢٢.

(٥) الفصوص ١٦٢.

اللـــه قلـــب الوجـــود وبه قام وهو المحرك والمسكن [1] لا أن ذاته عين ذات المخلوقـــات، ومـــا صرح به ابن عربي تفلسف حول معنى قول سبحانه ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف:٥٤] ﴿ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾ [الرعد:٣١] ﴿ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ [فاطر: ٤] في بدايتها ونهايتها.

ولمـــا كان الحق صاحب الأمر وواحدا في فعلـــه كما شهد بذلك الطبري والقـــرطبي [2] من المفسرين فقد صحت ملكيته الكاملة للسماوات والأرض كما حدثـــنا القرآن كثيرا، وصح بمعنى فردية الأمر وواحدية الفعل وإحاطة العلم أن يقول الحق: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾ [الأنعـــام:٣] وأن يقـــول: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:١١٥]، فلنطرح الألفاظ جانبا ولنحكم من واقع هذه الآيات وما جاء على لسان ابن عربي في العينية، سنجد الاختلاف في اللفظ لا في المعنى، والمشاحة في المعنى لا في الاصطلاح.

وإذا كـــرر ابن عربي مرارا أن اللـــه هو الكل وأنه عين الموجودات بالمعنى الـــذي شرحه فإن قول رسول اللـــه فيما يرويه عن ربه: «**يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار**» يسند ابن عربي في نظريته إلى أقصـــى الحدود حيث يمكن أن نقول: إن ما سرده ابن عربي في الوجود الواحد والفـــاعل كـــان تفصـــيلا لهذا الجامع من الكلم الذي نطق به رسول الله ﷺ لا يتجاوزه إلا بالتعدي اللفظي لا المعنوي وهو ما نلحظه تماما من شرح القسطلاني للحديـــث[3] كما أن عينية التدبير والتقدير بارزة فيه حيث جعل الحق ذاته عين

---

(١) محاضرة الأبرار ج١: ١٦٥.

(٢) الطبري ج١٣ :٤٤٢ والقرطبي ٤٧٧.

(٣) إرشاد الساري ج٧: ٣٧ ٨ وانظر صحيح البخاري ج٦: ١٦٦، ج٩ إرشاد الساري ١١٧: ١١٨.

الدهـــر ثم فسره بما يزيل الإبهام حين صرح أن العينية تقلب الليل والنهار لا عينية حقيقية وأنها قيومية تدبيرية تصريفية كما شرح علي محمد وفا[1] أيضا.

ومـــع أننا قلنا لكي نقف على أسرار العينية الوجودية فلنطرح الألفاظ جانبا لكـــن إلى حـــد، فـــلا يلـــيق إبدال الذات والفعل والممكن بالأنموذج والنقش والمـــنقوش[2] كمـــا ورد عند الجيلي، فهذه مجاوزة لحد الأدب اللفظي مع اللـــه وبالإضافة إلى أنه فعل وخلق فإن ابن عربي يبين بجلاء أن اللـــه سبحانه ما ظهر في الأشياء بذاته وإنما أظهر صورها بحسب ما تفتقر الموجودات إليه من الصور[3] ولـــولا ســـريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للخلق وجود[4]، وصورة الشـــيء ما به وجوده وتميزه عن غيره فالصورة متغيرة كثيرة والحق واحد مطلق فهي غيره.

واســـتعمل كل من فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي لفظة الروح[5] بـــدلا من الصورة التي استعملها ابن عربي، وقالا: إن الحق روح طورنا وهيكلنا، وأحـــيانا يعـــبران بأنه روح الروح، وهو أدق لأن اللـــه روح روحنا ومصدره باعتـــبارها نفخة منه سبحانه، ومن المعلوم أن الروح غير البدن وأن روح الروح غير الروح فاللـــه غيرنا على أي حال.

---

(١) طبقات الشعراني ج٢: ٢٥.

(٢) الإنسان الكامل ج١: ١١.

(٣) الفتوحات ج٢: ٢١، ٤٢.

(٤) فصوص الحكم : ٢٤.

(٥) انظـــر تـــاريخ التصوف في الإسلام /غني ١٤٧: ١٦٣: ٦٦: ١٧٤ نقلا عن ديوان الرومي والمثنوي لـــه ومنطق الطير للعطار.

سادسا العينية هيولى

لما كانت العين من الألفاظ التي تطلق على معان كثيرة صح لابن عربي أن يستعملها عدة استعمالات بجانب معاني الباصرة والذهب والبئر التي يطلق عليها كلمة العين لغة، إذ أضاف على هذه معنى الوجود والفعل كما مر، ويضيف هنا أنها بمعنى الهيولى بما لها من تميز وقابلية للوجود فيقول: الأعيان في الموجودات هيولى لها والوجود ظاهر[1] فيها، وتلك الأعيان متميزة[2] بحكم الاستعداد الخاص بكل عين.

وبما أنها المادة التي يوهب لها الوجود ويسري فيها فمن الطبيعي أن تتصف بالقابلية له ولذا يصرح بأن أعيان الممكنات قوابل لظهور هذا الوجود[3]، وعين كل ممكن محل تأثير الواجب لنفسه بالإيجاد[4]. وإذا كانت العين كذلك وهي قابلة للوجود الذي هو غير الموجود الممكن فإن هذه الأعيان ليست عين الذات بل هي قابلة لفعله وتأثيره سبحانه فحسب، وبالتالي فالله سبحانه ليس عين الموجودات في هيولاها ولا صورها، حتى ولا في وجودها الذي هو منحة لها منه فالوجودان متغايران وهو ما بينه في الفقرة السابقة.

سابعا: الفرق بين الوجود المطلق والمقيد

إن الباحث ليعجب من اتهام ابن عربي وأشباهه بأنهم يجعلون وجود الحق هو وجود الخلق مع أنهم بذلوا جهدا كبيرا للدفاع عن أنفسهم إزاء ما أحسوه من لوم معاصريهم وما يمكن أن تثيره أفكارهم فيمن بعدهم، لذا أقاموا الحجج

---

(١) الفتوحات ج٢: ٢٨.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه ج٢: ٩٠.
(٤) نفسه ج١: ٣٨٠.

والبراهين المتنوعة لإثبات أن الحق غير الخلق ذاتا وصفة من كل وجه، وما من مناسبة إلا وأعلنوا فيها الفصل بين الموجودين فصلا تاما، ومن الضروري أن نسوق عدة مناسبات برزت فيها حقيقة التفرقة لنثبت من خلالها التمايز بين الله والعالم وليتضح لنا أن الوحدة ليست إلا بمعنى الفاعل الواحد وعدم الشريك له سبحانه في ملكيته وسلطانه.

المناسبة الأولى: أوضح ابن عربي عندما تعرض لشرح **كان الله ولا شيء معه أن الله** لم يزل على الحالة التي كان عليها قبل خلق العالم في الأزل لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة ما لم يكن عليها بل كان موصوفا لنفسه ومسمى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوه بها خلقه[1] ويقول فريد الدين العطار في منطق الطير:

أنت أكثر من الكل وقبل الكل رأى الكل من نفسه ورأى النفس من الكل[2]

وكمالاته فوق الكل وعين وجوده قبل الكل في الأزل، وما الكل المخلوق جملة وتفصيلا ونفسا إلا من الكل الخالق الأزلي الأبدي، ولا نتوهم من الشطر الثاني للبيت أن النفس في اللفظين المذكورين واحدة بل النفس الأولى ذاته التي منحت الوجود للكل الممكن والنفس الثانية نفس البشرية هبطت منه إليهم أيضا.

وعلل ابن عربي بقاء الحق فيما لا يزال كما كان في الأزل بأنه لو استوطن الكون لجاز عليه الانتقال ولحدد بحدود العالم وقيد به، ولو كان كذلك لكان جسما ومقدارا ومركبا وأبعاضا ولجاز عليه الطرو، والعقل يحيل ذلك على الله سبحانه يقول: كل من استوطن موطنا جازت عليه رحلته، وثبتت نقلته، ومن حاذى بذاته شيئا فإن الشيء يحدده ويقدره وهذا يناقض ما كان العقل من قبل

---

(١) الفتوحات ج١: ١٥٤.

(٢) تاريخ التصوف في الإسلام د/ غني ١٧٤.

يقـــدره للحق[1] وأيضا القديم لا يقبل الطرو، فلا تمادي، ولو أحدث في نفسه ما ليس منها لكان بعدم تلك الصفة ناقصا عنها، ومن ثبت كمالـــه بالعقل والنقل فلا ينسب إليه النقص[2]، وإلا يفقد غناه الموصوف به في القرآن ويفقد جلالـــه وإكرامه كذلك، فثبت بالطريقين أن الحق هو هو قبل العالم وبعده مغاير له.

المناسبة الثانية: مع أن اللـــه سبحانه أوجد العالم بفعله، وأطلق الصوفية على تلـــك الحالـــة الوجود الواحد، وقلنا إنه واحد بالذات مع الواجب وبالفعل مع الممكن فإن الصوفية لم يكتفوا بالاستنباط ولم يحيلوا الباحثين إلى استنتاج التمايز بـــين الوجودين عن طريق التضمين، بل صرحوا أن الوحدة وحدة خلق وقيومية ولذا فهي لا تلغي التفرقة بين الموجودين أو الوجودين، وبرز هذا واضحا جليا في عـــبارة الشـــبلي حينما سئل: من أنت؟ قال: أنا النقطة التي تحت الباء[3]، والباء عـــندهم رمز تعلق المخلوقات بالحق أو هي جامع الوجود، وشكلها الأعلى رمز الموجـــد سبحانه، ونقطتها السفلى المحتاجة إلى الشكل الأعلى رمز الوجود المفتقر ولذا صدر بها القرآن في بسم اللـــه الرحمن الرحيم أي بأسمائه قام الموجود الممكن كما شرح ابن عربي في تفسيره.

ومـــع أن الباء ككل وكواحد رمز للوجود الواحد إلا أنها تحمل التمييز بين شـــطريها وهي النقطة إذ بها تتميز الباء عن غيرها، ويتميز كل حرف عما عداه، فالنقط إشارات التمييز بين ذوات الحروف.

ومن هنا يقول ابن عربي: النقطة للتمييز وهو وجود العبد بما تقتضيه حقيقة

---

(١) الفتوحات ج١: ٤٨، ٤٩.
(٢) نفسها.
(٣) الفتوحات ج١: ١٣١.

العبودية[1] ويقول: بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من المعبود[2]، ويؤكد ابن عربي على هذا التمييز قائلا: لا تظن أن الوجود العيني في الظاهر عين الوجود الغيبي في الباطن حقيقة[3].

أي إنهما متمايزان بحسب الحقيقة،عين بحسب الفعل والفاعل،ففي حال نقر به واحدا وفي الأعيان نجحده، ونحن لا ننظر إلى الحق ونعريه عن الخلق ولا ننظر إلى الخلق ونعريه عن الحق ومن ناحية الصلة الفاعلية التي يتصف بها الحق ويحتاجها الخلق ولا يتعري عنها[4]، مع اليقين أن الصلة ليست ذاتية كما يقول محيي الدين أيضا على لسان الحق: أنت الأنا -أي النفس- وأنا أنا -المنزه- فلا تطلبني فيك فتتعنى ولا من خارج فلا تتهنى، ولا تترك طلبي فتشقى، واطلبني حتى تلقاني فترقى، ولكن تأدب في طلبك، وميز بيني وبينك[5].

وردد عبد الغني النابلسي ما جاء على لسان ابن عربي فباين بين الموجودين، بين القاهر والمقهور وبين الثريا والثرى فأنشد:

وأين الوجودان اللذان تباينا ... ومن عز خلاق كذل خليقة

ويقول:

وخلف حجاب الكون ما أنت طالب ... ومن لفظة المقهور يلزم قاهر

فيا ظاهرا في خلقه وهو باطن ... وباطنا في أمره وهو ظاهر

---

(١) نفسها.

(٢) نفسها.

(٣) فصوص الحكم: ٧٥، ٧٨، ٩٨.

(٤) نفسها.

(٥) الفتوحات ج١: ٦٣.

وقال:

هيمان وأين الثريا والثرى ولقد ... لاح المؤثر لي من كوة لها أثر

وإن صفاء الماء أبدا ما يقابله ... ولا حلول ولا تغيير فاعتبر[1]

ودلل ابن عربي على صدق التفرقة بين وجود الحق ووجود الخلق بأدلة ذاتية وصفاتية ونقلية، أما الذاتية فإن وجود الحق مطلق أحد ووجود الخلق متغير مقيد محبوس بحكم استعداد المظهر أو المادة، وعين ذات الحق لا يربطها كون ولا تدركها عين ولا يحيط بها حد ولا يقيدها برهان[2] وعن الدليل الصفاتي يرى ابن عربي أن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء ومن هذه الغفلة تميز العبد من الحق[3]، أما النقلي ففسر قول الله سبحانه ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] من حيث عينه ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ [الإخلاص: ٢] من حيث استنادنا إليه وهذه تفرقة، وصرح بكفر من قال: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾ [المائدة:٧٣] ولم يكفر من قال: رابع ثلاثة وذلك أنه سبحانه لو كان ثالث أو رابع أربعة على ما تواطأ عليه أهل اللسان، لكان من جنس الممكنات وهو سبحانه ليس من جنس الممكنات، فلا يقال إنه واحد منها بل هو واحد أبدا لكل كثرة أو جماعة ولا يدخل معها في الجنس فهو رابع ثلاثة فهو واحد. وخامس أربعة فهو واحد بالغا ما بلغ ذلك[4].

وبالتالي فإن الحق حق بالذات أبدا، والخلق خلق بالهيولى وحق بالفعل الإلهي، والعبد مهما وصل وتدرج من التجلي الصفاتي إلى الذاتي وتحقق بهما فلا يمكن أن

---

(١) ديوان الحقائق والرقائق للنابلسي مخطوط: ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٧.

(٢) الفتوحات ج٢: ٢٩٥: ٥٠٤: ٥٠٢: ٦٣٤: ٢٩٩.

(٣) فصوص الحكم: ٩١.

(٤) الفتوحات ج٢: ٢٨٥.

يصير ربا، والحق مهما قرب بفعله وسره من عبد يستحيل أن يكون عبدا، والنتيجة أن الرب رب دائما والعبد عبد دائما(١) لا يجتمعان في الذات أو الصفة ولا يفترقان من حيث حاجة العبد إلى ربه، أو من حيث النسبة اللازمة لإيجاد المخلوقات.

تلك النسبة المقتضية للإيجاد ليست عين الذات أو حقيقة الصفة القادرة الفاعلة، وإنما هي تعلق الصفة كما يسميه المتكلمون أو اعتبار كما هو عند الفلاسفة، والتعلق أو المناسبة والاعتبار ضروري لبعث الوجود في الممكنات أو العناية بها ومنحها أحكامها، كما أنها لازمة من ناحية التعرف على الله والبرهنة على وجوده ولولاها ما وصل دال إلى مدلول دليله أبدا(٢).

وما دامت الصلة بين الله واجب الوجود وبين الممكن على هذا النحو فإنها لا تستلزم ضرورة أن يكون الله من العالم(٣) وتنتفي المناسبة الذاتية بين الوجودين انتفاء باتا من كل وجه خشية أن يجوز على الحق ما يجوز للخلق أو تنتقل بعض صفات الممكن إلى الواجب والتي بها قد يصير الغني مفتقرا والواجب بالذات محتاجا لذا يصر ابن عربي والجيلي على إحالة أي وجه يجمع بين الممكن والواجب(٤).

وكما استحالت المناسبة بالذات من كل وجه فكذلك تنتفي المشاركة الذاتية والصفاتية على وجه الحقيقة من كل جهة لعدم وجود فصل مقوم يتميز به الحق عن الخلق، ويبقى للحق صفاته النفسية والمعنوية على ما يليق به كمالا وجلالا، كما يستمر الممكن على ما هو به ذاتا وصفة على النحو اللائق بعد عجزا

---

(١) نفسه ج١: ٢١٧: ٢٢٤: ٢٦٩: ٣٠٨: ج٢: ١٢٤.
(٢) نفسه ج١: ١١٩: ٣٣٠ ٤٩.
(٣) نفسه ج١: ١١٩: ٣٣٠ ٤٩.
(٤) نفسه ج١: ٥١: ١١٩: ٢٥٢: والإنسان الكامل: ج١: ١١.

وافتقارا، وإن كان ثم اشتراك في الصفات فهو لفظي لا حقيقي[1].

ولما كان الأمر كذلك وأنه يستحيل الاجتماع الذاتي أو المناسبة والاشتراك على حد ما علمنا فإن عفيف الدين التلمساني وعبد الغني النابلسي ركزا على نفي الحلول الذاتي مع قولهما بوحدة الوجود مما يصرفها إلى الواحدة الفعلية لا الذاتية ضرورة وبداهة[2]. أما المعية الواردة في الآيات [مثل الحديد: ٤] فإنها إعطاء كل شيء خلقه أو هدايته، والإحاطة [سورة فصلت: ٥٤] فهي علم وانكشاف، معية ذاتية ولا انكشافا بالامتزاج كما فسر ابن عربي[3].

وتسلمنا هذا الآراء إلى عكس ما يقوله دعاة الوحدة الذاتية ومن يتهم ابن عربي وأحزابه بذلك، وفوق هذا فإن أرباب هذه النظرات يضعون أيدينا بجلاء على تبرئتهم عندما نسمعهم ينزهون الحق عن المماثلة والتشبيه والمكان والتكييف وعن ملامسة ما أوجده ومجانبته ومواصلته ومفاصلته، لأنه كان ولا كون وهو للآن كما كان لا يتصل بكون ولا ينفصل عن كون، لأن الوصل والفصل من صفات الحدوث ولا من صفات القدم[4]، ويقدسونه سبحانه عن الاقتراب الذاتي بالمسافة وعن الازدواج والتجسيم والتمثيل[5]، وبصفة عامة كل ما أدى إلى نقص الألوهية فهو مردود[6].

---

(١) نفسه ج١: ٤٨: ٣٤١: ٣٥٣: ٣٥٤. ج٢: ٨٤.

(٢) ديوان التلمساني مخطوط القصيدة التائية وديوان الحقائق للنابلسي: ٨، ٢٠ مخطوط.

(٣) الفتوحات ج١: ٢٣٨، ج٢: ١٥٦: ١٩٩.

(١) الفتوحات ج١: ١١٩، ١٢٢، ١٥٤، ج٢: ٧٥، ٢٨٠ وديوان ابن عربي، ٩٥ وشجرة الكون له أيضا، ٦ ومحاضرة الأبرار ج١: ١١٨.

(٢) الإنسان الكامل ج١: ٣، ٣٦، ج٢: ٤.

(٣) الفتوحات ج١: ٤٩: ٤٧.

(٤) نفسها.

ولأن ابن عربي كان يعاني من علماء عصره ومن جمودهم عن فهم آرائه أو رغبة البعض في البعد بالعامة والخاصة عن الأفكار لغنانا في العقيدة عنها ختم حديثه عن رأيه في التوحيد والمسائل الكلامية بإعلان عن عقيدته وشهادة حملها أعناق الناس وقلوبهم كي يهدئوا من حوله ولا يثوروا من بعده فقال هذه شهادتي على نفسي أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها إذا سئلها حيث كان[1].

والحق أنها أمانة ثقيلة تحتاج إلى جهد في الأداء وترو في الحكم، والله يعلم كم بذلنا في سبيل أدائها من عناء لنقف على جلية الحقيقة دون أن ننخدع بظاهرها أو نقتطع جزءها ونجعلها سندا في الحكم كما فعل الكثير من الباحثين، واعتقادي أن الرجل كان صادقا صاحب يقين وإيمان جريئا فيما يعتقد جسورا في استخدام اللفظ واسع الثقافة كثير الاستعارة والاستفادة من السابقين جيد الاقتباس عميق النظرة يجهد الباحث ولا يعطيه رأيه سهلا ميسرا، ونستطيع بشيء من الأناة أن نجد لأقواله دليلا من الكتاب والسنة، وكم كان يريحنا وهو يقدمه لنا في نثره أو شعره.

المشاكل المترتبة على وحدة الوجود

انتهينا إلى القول بأن الوجود واحد بالذات وواحد بالفعل وأنه ليس ثم موجد إلا الله سبحانه ووقفنا على حقيقة العينية، وبقي أن نتناول علاقة المظاهر المتعددة أو العالم الكثير بالوجود الواحد، وكيف وجدت الكثرة عن الواحد، وكيف أثر القول بوحدة الوجود على حرية العباد والإلزام الخلقي؟

وما نوقظ الانتباه إليه أنه رغم أن الغزالي وهو على قمة الصوفية السنيين الباحثين النفسيين في عصره، وأن ابن عربي الذي تربع على كرسي المتصوفة الذين

مـــزجوا الأذواق بالفلسفة واهتم بمسائل الوجود اهتماما بالغا برز في كل نواحي نشـــاطه الذوقي والفكري إلا أنهما لم يقدما لنا حلولا متسقة في الوجود والحرية الإنســـانية مـــن جانب، ولم يصلا إلى نتائج يستريحان هما لها فضلا عن غيرهما، وأعلـــن كل منهما في ختام ما اطلع به وغلب عليه أنه فشل في التوصل إلى حل يقيني يريحه من الحيرة، ويخرجه من الريب، بعدما قاما بعملية تلفيق واسعة النطاق من جانب آخر.

وهذا حكم مسبق أو دعوى لا بد أن تقام عليها الشواهد والأدلة التي تجعلها مقبولـــة مصدقة وهو ما سنجليه أمام عين الباحثين في المسألتين السابقتين مبتدئين بمشكلة وجود العالم عن الواحد ذاتا وفعلا، ومبينين أن الغزالي وابن عربي وغيرهما سلكا مسلكين إزاء بحث تلك المشكلة: الأول إسلامي والآخر فلسفي.

المسلك الديني

أعني بهذا النمط أن الصوفية قد التزموا فيه إلى حد كبير بوجهة نظر الإسلام وكـــانوا أقـــرب إلى علماء الكلام من الفلاسفة، وقد سبق لنا القول أنهم قائلون بثبوت المعدوم وشيئيته موافقين في ذلك المعتزلة مخالفين الأشاعرة، وظهر مما سبق استقلال الحق سبحانه كاملا بالخلق والفعل والإيجاد، وإذا كان كذلك فعلى أي صورة خرج لنا هذا العالم الكثير المتغير عن الواحد سبحانه؟

يجيبـــنا الغزالي أولا أنه رغم اتصاف اللـــه سبحانه بالعلم والإحاطة والقدرة والإرادة إلا أنـــه لا يخلق الأشياء بلا جوهر قابل للوجود، والحكمة قاضية لكي يتجســـد الوجود ويتحرك ويرى أن يتوافر أساسان: قدرة فاعلة أو ذات موجودة ومـــادة أو طبـــيعة يتمثل فيها الوجود ويظهر بها، وأن فعل الحياة لابد لـــه من

جوهر وعرض [1].

وكـــرر ابن عربي هذه الفكرة، وبين أنه بدون القابل يكون الممكن كالمحال، وبدون القادر لا توجد عين،فلا يصح وجود المعدوم عن وحيد العين[2] والبداهة قاضية بأنه لا يكون أمر إلا عن أمرين ولا نتيجة إلا عن مقدمتين [3]. ولعل هذا هو السر في أن اللـــه ما ذكر الخلق مرة إلا وهو رديف ذات أو جوهر أو عرض، وقد جمع الكل في قولـــه سبحانه: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأنعـــــام:١] والســـماوات والأرض جوهـــر والظلمات والنور أعراض، والجميع القابل ليس قديما، وليس موجدا لنفسه بذاته، بل الفاعل الواحد سبحانه هو الذي خلق المادة المقابلة وبعث فيها الحياة المناسبة لها.

وإذا ثبـــت ضرورة الطرفين في عملية الخلق وأن أحدهما مالك غني والآخر فقير محتاج، وثبت أن المحتاج الممكن عبارة عن خلق ومادة أو طبيعة، فإن الشطر الأول وهو الخالق بالأمر الإلهي أو الحقيقة الكلية كما سماها ابن عربي إن اتصف بها الخالق كانت قديمة وإن تعلقت بالخلق كانت حادثة، والوجود الذي يخرج به الممكـــن من العدم إن نظرنا إليه باعتبار تعلقه بالعمل الأزلي كان قديما من تلك الجهة، وإن راعيناه ساعة التحامه بالشطر المادي القابل للوجود كان حادثا[4].

ومـــا دامـــت المـــادة القابلة حادثة والوجود المفاض عليها حادثا فالممكن

---

(١) الإحياء: ج٤: ٦: ٧٧.

(٢) الفتوحات ج١: ٦، ٣١٣، ج٢: ١٥٢.

(٣)نفسها.

(٤) الإحـــياء ج١: ٩٨: ٨٠ والفتوحات ج١: ٧، ٨٢، ٣٤١: ٢، ٤، ٥،: ٤٥: ٥٦ : ١٥٢: ٣١٣.

بشطريه حادث وبذا دان كل صوفي مثلما دان الغزالي وابن عربي[1] اللذان أكدا الحدوث كثيرا في كتبهما، كما أطلعانا على أن الإيجاد أو الاختراع أو الإبداع أو الخلق تفضل وجود وفيض وتجلي تخرج كلها عن حالة الصدور والعلية المنافيين مع اختيار الحق جل جلاله[2] وآيات البدء والإعادة أكثر من الإحصاء في هذا المقام [العنكبوت: ٢٠، السجدة: ٧،الأعراف: ٢٩، يونس : ٣٤] كما أن مادة التفضل في الخلق ودرجاته مشهورة معلومة، ولا مشيئة أو إرادة إلا لله تعالى.

واتصافه سبحانه بالغني يقطع العلية على فعله لأن العلة تطلب معلولا كما يطلب المعلول علة والغني لا يتصف بالطلب، إذا فلا يصح أن يكون علة، ولو كان علة لارتبط ولو ارتبط لم يصح له الكمال، وكذلك هو علة أفعاله لا علة لها من خارجها[3]، فإن قيل إنه ورد: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فالمعنى: لآمرهم بعبادتي لا لحاجتي إليهم[4].

وبالتالي فإيجاده للعالم محض امتنان لذات العالم لا لشيء آخر ولا يليق إلا ارتباط ممكن بواجب لذاته ارتباطا تنتفي فيه العلية والاحتياج من جهة الحق ويلزم العالم بقبول الإيجاد الإلهي، ويصيره غير قادر على رفض الوجود الممنوح له لأن الله أحاط بكل شيء ومن أحاط الله به فقد قبض عليه لا سبيل إلى الانفكاك عن إحاطته[5] أو إيجاده.

---

(١) المراجع السابقة نفسها.

(٢) الإحياء ج١: ٩٩ والأجوبة الغزالية: ١٧٣ والمضمون به على غير أهله ١٤٧ ضمن مجموع والمعارج: ١٩١.

(٣) كتاب التجليات لابن عربي نقلا عن الكتاب التذكاري ٢٥٦، ٢٥٧والفتوحات ج٢: ٧٥: ٨٤: ٢٨١: ٣٠٦.

(٤) تفسير ابن كثير ج٧: ٤٠١.

(٥) الفتوحات ج٢: ٧١: ١٥٢: ٩٩١: ٤٠١.

وبعدما عرفنا ضرورة الطبيعة لوجود الممكن وأنه بجملته حادث ولا يستطيع رفض الوجود نكون قد وصلنا إلى السؤال المطروح: إلى أي ترجع الكثرة، ومن أي شيء ينشأ التغير؟ والحس شاهد على أن الحياة نهر يتدفق وأنها أجناس وأنواع وأفراد متغايرون واليقين مع هذا ثابت على أن وراء هذه الأعداد واحد بالذات، وكم ساق القرآن من آيات دالة على اختلاف المخلوقات وتعددها وكونها أثرا من آثار الله مما لا يخفى على كل ذي لب (انظر الآية ١٦٤ من سورة البقرة)[١].

(١) يجيب الصوفية على التساؤل بأن الله خلق بلا واسطة غير كلمة كن. وهم في هذا المسلك يجمعون على تلك الحقيقة، ويقرون بأنه سبحانه أوجد هذه الكثرة بذاته لا فرق بين صغيرها وكبيرها حقيرها وجليلها، وأودع في كل مخلوق حكمته التي قد تدق على أفهامنا وتستعصي أمام بصيرتنا، مما يجعل تقديرنا لحجم الموجود أو للدور الذي نيط به تقديرا يندر أن يكون ملائما لحكم الأشياء ومهامها على صفحة الحياة وبين تيارها المتكثر، وأسبق من أشار إلى ضعف التقدير البشري لإحكام الموجودات أبو طالب المكي حين علق على قوله سبحانه: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [النمل:٨٨] بقوله: الصنع الباطن أتقن من الصنع الظاهر فقد نرى الشيء تافها في نظرنا ولكن يدق علينا حكمته وتخفى إشارته[٢]، فلا يجوز أن نظن أن الله يلحقه نسبة من مهايا المخلوقات الرديئة لما قاله المكي من جهة ولما علله العاملي من أن نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفا ثابتا لها في أنفسها، ولكن كل طبيعة لها ملاءمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض

(١) وانظر مادة خلق في القرآن (المعجم المفهرس) ٢٤١.
(٢) قوت القلوب ج٢: ١٠.

الآخـــر وذلـــك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعين فأيهما غلب ظهر حكمه.

وأيضـــا فإن ما طرأ من النقص يرجع إلى أحكام التعين والتنـــزل، والملاءمة والمنافرة والطرو الناشئ من التعين يتنـــزه المطلق عنه وتبقى الأشياء جميعها حسنة وغـــير حسنة بالنسبة إلى المطلق على السوية لا يلحقه منها زوال حسن أو شين تعالى اللـــه عن ذلك علوا كبيرا، ولأن درجة الحصول والاتصاف بالتفاوت من شأن الذي طبع على الإمكان والحدوث[1].

(٢) وظل الحال على تلك النظرة حتى جاء الغزالي، وابن عربي فنظروا إلى مسألة الوجـــود بعين دينية وأخرى طبيعية، الأولى تجل وتقدس الفاعل والثانية تضع القابل في اعتبارها وتجعل لاستعداده دخلا أدنى في اتصاف الممكن بالوجود دخلا يميزه أو يفرقه عن الذات التي تحتاج إلى شيء غير نفسها في وجودها.

وأمـــام تلـــك النظرة الاثنينية وقف الغزالي أولا يفكر ويضع الموجود الذاتي الواحد نصب عينه دون أن يهمل القوابل والمواد وما تستلزمه من أسباب وسنن، وتجعـــل الإبـــداع والخلـــق ثم العناية خاضعة للحكمة لا للصدفة، وكذا الترابط والاتساق الذي يجب أن تكون عليه مخلوقات العليم الخبير كما تحفظ النظام لهذا الكون الفسيح مع ما فيه من عوالم علوية وسفلية أحكمت أواصر الصلة بينهما، لـــذا خـــرج علينا بفكرة الترتيب التي أفصح عنها في ثنايا الجزء الرابع من كتابه الإحـــياء، وبين أن بعض هذه المخلوقات يترتب على بعض ترتيبا جرت به سنة اللـــه في خلقه ولن نجد لسنة اللـــه تبديلا[2].

---

(١) رسالة وحدة الوجود للعاملي: ٣٠٨، ٣٠٩ ضمن مجموع.

(٢) الإحياء: ٦٥٢، ٧٧: ٢٢٠.

والمعنى أن بعض المخلوقات شرط لبعض شرطية استعداد وتأهل لقبول كل فعل مناسب لها لا بمعنى أن بعض الأفعال الشرطية تؤثر في الأشياء المشروطة، بل الذي رتب هذه الشروط في قضائه أزلا واخترع الأشياء طبقا لها هو الله سبحانه. وكان ترتيبها في العلم ترتيبا كليا لا يتغير وظهورها بالتفصيل مقدر بقدر لا يتعداها[1] ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴾ [القمر: ٥٠] وتغيير الترتيب محال لمناقضته لفعل الحكيم.

دور الترتيب بين الموجودات يظهر في إعداد المحل لقبول الوصف حتى إذا ما استعد حصل ذلك الوصف من الوجود الإلهي والقدرة الأزلية بلا توليد بعض الموجودات من بعض فإن القول بهذا جهل محض[2]، وبذا أبرز الغزالي ما جاء في القرآن من بيان السنن السارية في الكون التي لا تتبدل ولا تتحول كما أبرز فكرة القضاء والقدر وكيف كانت الأشياء مجملة في العلم الإلهي ثم فصلت بالخلق والتكوين، وهذا مسلك لا غبار عليه في فيض الكثرة عن الحق الواحد.

(٣) ثم تلقف ابن عربي فكرة الإجمال والتفصيل من الغزالي ونادى بها وقال: إن الإجمال عين التفصيل والتفصيل مظاهر العين الذاتية الواحدة وآثارها. وأحال فكرة الترتيب عند الغزالي إلى فكرة النسب في الأسماء الإلهية مستعيرا لها هي الأخرى من قولة عبد الله بن عباس «في كل شيء اسم حرف من أسمائه، فاسم كل شيء من اسمه فإنما أنت بين أسمائه وصفاته ناطقا بقدرته وظاهرا بحكمته ظهر بصفاته وبطن بذاته حجب الذات بالصفات، وحجب الصفات بالأفعال، وكشف العلم بالإرادة وأظهر الإرادة بالحركات، وأخفى الصنع والصنيعة، وأظهر الصنعة بالإرادة فهو باطن في غيبه وظاهر في حكمته

(١) نفسه.

(٢) الإحياء: ٦٢٥، ٧٧، ٢٢٠.

وقدرته ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١][1].

وعند التدقيق في آراء ابن عربي إزاء هذه النقطة نجد أنها لم تخرج عن ظاهر قول ابن عباس إلا من ناحية التفصيل، ومراعاة الطبيعة المستعدة للوجود. ومحاولة تفهم الشئون الوجودية والأحكام والصفات تفهما يشمل جميع الأطراف وعلى رأسها الحق سبحانه، ومقدار الدور الذي تلعبه الأعيان وما يبرز عنها من مهايا في تكوين المظاهر وتكثرها، لأنه من حيث الذات الإلهية فحسب أو من حيث الظاهر والفاعل فهو واحد لا تركيب فيه ولا تكثر، ولو بقي الحق كما كان في الأزل لبقي الوجود واحدا على ما هو عليه في الذات والفعل ولما تكثرت أفعاله وشئونه، حيث لا ينظر إليها متعددة إلا حينما تتوجه خارج الذات.

ولا يعقل بداهة أن تتوجه إلا إلى أعيان وهيول ومن هذه الوجهة نحكم بأن المظاهر تعددت من حيث أعيانها لا من حيث الظاهر فيها[2] ولكن هذا التعدد من تلك الجهة اعتباري فقط وظاهري إذا تأكدنا أن الأعيان لا تستطيع منح نفسها التعدد بذاتها، وإنما هي كالإناء يلون ما بداخله، أو كالزجاجة تظهر الضوء المنعكس عليه حسب لونها كما قال النابلسي:

فكنت كماء لونه من إناء به وكالشمس تبدي خضرة بالزجاجة[3]

فمن وقف عند الإناء حكم بأن الإناء أزرق أو أحمر أو أخضر، وكذا الضوء مع الزجاج، ومن رفع رأسه عن العين والمادة ورجع إلى الأصل وجد الماء أو الشمس واحدا، أي إن التكثر بحسب الأعيان وهم لا حقيقة،أما حينما نعود إلى الواحد نجده واحدا بالذات والأمر في حقيقة الأحدية، وهو أيضا يوصف بأنه

---

(١) قوت القلوب ج٢: ١٠ وفتوح الغيب للجيلاني ١٥٧، ١٥٨.

(٢) الفتوحات ج٢: ٩٢: ١٢٣.

(٣) ديوان الحقائق مخطوط: ١٧.

مالك الملك (آل عمران ٢٦) ولا معنى لهذه الملكية إلا تصرفه فيه على ما يشاء، وتنوع الحالات التي العالم عليها هو تصرف الحق فيه على حكم ما يريد[١].

كما أنه لا معنى لقوله سبحانه: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾[الحجر:٢١] وقوله: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الحجر:٨٦] وقوله: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [طه: ٥٠] ﴿ إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾[طه:٩٨]. إلا أنه له في كل نفس إنشاء جديد ومع كل ذرة في الخلق تقدير تقبله، وهو خلاق على الدوام، وتجدد الخلق الدائم الموجب للتغير هو مراقبة الله لخلقه وحفظه له وهو الشئون التي عبر عنها في كتابه: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ [الرحمن: ٢٩].

وإعطاء كل شيء خلقه معناه أنه خلق كل شيء على ما هو عليه ذلك الشيء في ذاته ولوازمه وأعراضه التي لا تتبدل ولا تتحول، وهو معنى السعة العلمية المتصف بها الخالق، وطبقا لهذه النصوص ورأي ابن عربي فيها فإن في تلك الآثار والتراكيب والتكثر والآيات والدلالات أمور مختلة ترجع إلى الألوهية بنسبها وإضافتها فهي التي خلقت وأعطت كل موجود أمرا إلهيا يميزه عن غيره، وفصلت بين الصور بحكم النسبة الإحاطية الحقيقية[٢] كما أغرم هذا الصوفي بفكرة الواحد المنبث في المعدودات المكون للحقائق العددية المتمايزة فيما بينها والتي تختلف حقائقها الجزئية عن حقيقته الجامعة الكلية لكنه مع هذا الاختلاف سار في حقيقة وهو عينها الفردية ولا يمكن أن تستغني عنه لتوقفها عليه في

---

(١) الفتوحات ج١: ٥١: ٢٣٩: ٢٦٩. ج٢: ٦٠: ٧٩: ٨١: ٨٢: ٩٢: ٢٨٠.
(١) نفسها.

تكوينها[1] وينشد النابلسي أيضا:

وجميع الشئون تظهر عنه وعليه في العالمين المدار[2]

فالذات الإلهية هي الفاعلة والحافظة والمراقبة للمخلوقات وكل شأن منها، والكثرة عائدة إلى تقديرها وتدبيرها بلا واسطة سوى الكلمة النابعة من الإرادة المتصفة بها الذات، وإذا ورد على لسان ابن عربي ما يوهم كون الأسماء مؤثرة في الشئون والحقائق الكونية[3].

فإنه يجب أن يفهم على ضوء ما صرح به في نصوص كثيرة تدل على أن الأسماء نسب، وما هي إلا دلالات الأفعال والأوامر والترتيبات الإلهية، وهي عين المسمى، وكلها أمور ترجع إلى العين الواحدة التي منها البدء وإليها الانتهاء وهي التي حددت وأظهرت المقادير ونفذت الحكم والقضاء وأظهرت العلو والسفل والمختلفات والمتقابلات وأصناف الموجودات وأجناسها وأنواعها وأشخاصها وأحوالها فتميزت الأشكال فيها، وظهرت أسماء الحق، وكان لها الآثار فيما ظهرت في الوجود غيرة أن تنسب تلك الآثار لأعيان الممكنات..... وإذا كانت الآثار للأسماء الإلهية والأسماء هي المسمى فما في الوجود إلا الله فهو الحاكم وهو القابل[4].

وهكذا كانت الذات وراء الأسماء والأسماء وراء الحركات كما جاء في نص

---

(١) انظر الفصوص: ٦٥- ٦٨، ٩٤ والفتوحات ج١: ٣٣٠، ج٢: ٨٨: ٢٨٤- ٢٨٥.

(٢) ديوان الحقائق: مخطوط: ١٠.

(٣) وإذا أسند ابن عربي إلى الأسماء فإن الرسول كان يدعو عند النوم «باسمك اللهم أموت وأحيا» إرشاد الساري ج٩: ٢٠١، ٤٤٦، ٤٤٧.

(٤) الفتوحات ج١: ١٢٨- ١٣٠، ج٢: ٨٨: ٩١- ٩٢: ١٤٥: ١٦٣: ٢٥٨: ٢٨٦. وفصوص الحكم ٤، ٤٦.

ابن عباس مما يؤيد وجهة نظرنا أن كثيرا من أفكار الوجود قد سبق بها ابن عربي، وقبل أن نودع وقفتنا مع الصوفية في هذا المسلك لابد أن نحمد لهم هذا الفهم لمطابقته للنصوص القرآنية وبعده عن روح الفلسفة وألفاظها.

كما لا يخفى علينا أن ابن عربي وهو يتكلم باللسان المسلم فند الفكرة الفلسفية القائلة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقال: إن هذا المبدأ يصح في حكم العقل وطوره ولكنه لا يجوز مع أحدية الحق التي لا تدخل تحت الحكم، كيف يدخل تحت الحكم من خلق الحكم والحاكم لا إله إلا هو العزيز الحكيم[1].

ولو أن الغزالي وابن عربي وقفا عند التسليم بالتفسيرات الدينية للوجود كما هو الحال في أقوالهم السابقة لسلموا من الحيرة والتردد، ولعلموا أن العقل عاجز عن إدراك الوجود كما هو عليه، ولكنهم سلكوا مسلكا عقليا عجيبا نقضوا فيه ما نسجوه، وهدموا ما شيدوه وأداهم ترددهم بين التسليم بالدين ووجهة نظره وبين الخوض في الوجود بالعقل إلى الحيرة كما سنبين.

المسلك الثاني

(١) اتجه ابن عربي إلى تبني وجهة نظر الفلاسفة في مسألة الوجود مخلفا وراءه كل ما قاله في المسلك الأول من التزام برأي الإسلام، كما شارك الغزالي الفلاسفة في بعض المواقف دون بعضها، وأول ما نقضه ابن عربي من بنائه السابق فكرت العلاقة بين الله والعالم حيث هدم مبدأ الشرطية لأن الشرط لا يطلب المشروط لذاته، ولجواز تخلف المشروط عن الشرط ضرورة أنا لا نقول في المشروط يكون ولا بد وإنما نقول إذا كان فلا بد من وجود شرطه المصحح لوجوده، تمسك بمبدأ العلية لكون العلة تطلب المعلول لذاتها ولأن

---

(١) الفتوحات ج٢: ٤٠.

المعلـــول لا يتخلف عن العلة ولا يلزم مساوقة المعلول علته في جميع المراتب، فالعلـــة مـــتقدمة عـــلى معلولها بالرتبة لا بالزمان لأنه من جملة المخلوقات وحكمـــه كحكمها إن كان أمرا وجوديا وإن كان نسبة فحدوثه بحدوث المعلول، وتلك هي وجهة الفلاسفة كما جاء في الإشارات لابن سينا وكما بينه الغزالي على لسانهم في معراج السالكين[1].

وأفكار كهذه تحتاج إلى وقفتين: وقفة إبطال ووقفة إلزام، أما الإبطال فإنه لا حجة لابن عربي وغيره في التمسك بالمبدأ القائل: يستحيل أن يصدر حادث عن قـــديم حدوثا لا واسطة له؛ خشية إحداث صفة في ذات الحق تقتضي الإحداث وذلـــك يلـــزم السؤال بلم فيقال: لم خص هذا الوقت دون غيره؟ أو يحال الأمر على فقد آلة ووجودها، ويبطل أن يكون بإرادة حادثة إذ الحادث لا يحل بالقديم لأنـــه تعـــالى لم يزل عالما ومقتض العلم إيجاد الخلق في المبدأ الذي أوجدهم فيه وذلـــك راجع إلى إظهار الفعل، كما أنه ليس من شرط العالم إذا كان قادرا أن يلازم المعلوم والمقدور. والباري تعالى لا يقال لـــه لم فيسقط ما موهوا به. وتغير المعلوم لا يوجد تغيرا في علم العالم[2].

ويـــبطل تسوية ابن عربي بين موقف المتكلمين القائلين بسبق الممكن في علم اللـــه وعدم تخلفه عما ثبت في العلم وبين موقف الحكماء السابق في العلية، لأن المتكـــلمين أثبـــتوا الحدوث صراحة وفرقوا بين سبق العلم ووجود المعلوم وتعلق العـــالم بإيجاد المعلوم في وقته،كما أنه لا ينفع ابن عربي ما فرق به في نوع العلية حيث اعتبرها العلم بينما اعتبر الحكماء الذات لأنا نقول: إن كان علم اللـــه علة الممكـــن فهـــل يتأخر المعلول عن العلة أم لا؟ إن قال يتأخر فقد عاد إلى العلاقة

(١) الإشارات: ٧١: ٧٥ والمعراج: ٢٥٠، ٢٥٣ وانظر الفتوحات ج١: ٣٤١.
(٢) معراج السالكين المعراج الثالث: والأربعين في أصول الدين ١٦.

الشرطية وإن قال لا يتأخر فقد قال بما يشبه العلاقة الذاتية عند الحكماء بلا فرق، خاصة وأنه يرى أن العلم عين الذات، وهذا علاوة على تناقضه حين نفي العلية في المسلك الأول.

ويلزم ابن عربي ما يلزم الحكماء من قدم العالم [1] ضرورة عدم تأخر المعلول عن العلة كما يلزم الجميع عدم فنائه لاستحالة فناء المعلول لعلة باقية دائمة، وهذا كله يخالف ما جاء في القرآن من إثبات الخيرة لله وإثبات البدء والإفناء مما هو أوضح من ذكره هنا. ولقد افترق الغزالي عن ابن عربي والحكماء في يتلك المسألة وسار مع المتكلمين.

(٢) والقول بالعلية والقدم يترتب عليه أن العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول واحد، فلا بد من وسطاء بين الواحد القديم والكثرة المشاهدة في هذا العالم، ويردد ما قاله الفلاسفة الإغريقيين خاصة أفلوطين وما جاء في العقائد الفارسية القديمة، ويمزج الدين بالفلسفة مزجا مشوشا لا قيمة له في نظر العقل بل الدين، وينكر هنا صدور الكثرة والأجسام الطبيعية عن الحق سبحانه بل يتخبط فيقول: إن أول ما صدر عن الله هو الحقيقة المحمدية أو العقل الأول الذي هو القلم أو أحد الملائكة الكروبيين ثم عن العقل الأول انبعثت النفس الكلية أو اللوح.

وقد حوت جانبا علميا لكل الصور والمعارف وجانبا عمليا لكل الأفلاك والجسوم وعنها اندلعت الكثرة ابتداء من نفوس الأفلاك إلى الجسم الكلي ثم الجسم الطبيعي إلى آخر هذا الهراء الذي بثه في مواضع متعددة من الفتوحات [2]

---

(١) وقد صرح بالقدم في الجزء الأول من الفتوحات: ١٥٤.

(٢) الفتوحات ج١: ١٢٠: ١٢١: ١٧٧: ١٨١: ١٩٢: ١٩٣.

وهـــو يقدم لنا وجودا ممزوجا بالأساطير والفلسفات المختلفة من شرقية وغربية عـــلى شـــكل تلفيق لا توفيق، وكثيرا ما ينسى الفعل الاختياري للـــه في الكون فيقول بالتوليد الانبعاثي والطبيعي والصناعي والقهري.[1]

وقـــد يوكـــل وسطاء في الخلق والتصريف من بين العارفين كل لـــه عمل يناســـبه حسب رتبة الولاية من قطب إلى وتد إلى بدل إلى نجيب إلى آخره[2]. مما يخـــرج كـــل هذا عن حد الأدلة التي سقناها في المسلك الأول تثبت انفراد الحق بـــالخلق والتصـــريف دون أي ند من الغير والسوى،ومن العجيب حقا أن نرى الغـــزالي يتحدث عن العقل ثم النفس الكلية ثم النفس الطبيعية[3] مما يجعلنا نقر مع البعض أنه شرب الفلسفة و لم يستطع أن يتقيأها هو الآخر.

وقد يقول قائل: إن النبي حينما سألـــه عامر العقيلي: أين كان ربنا قبل أن يخلـــق السماوات والأرض؟ قال: **كان في عماء ما فوقه هواء ثم كان عرشه على المـــاء**[4] فقـــد أقر المبادئ وأقر ما سماه ابن عربي بالحقيقة الكلية التي لا توصف بـــالعدم ولا بالوجود وهو العماء، وأضاف ابن عباس على هذه المبادئ أن اللـــه خلق بعد العرش القلم ثم اللوح وكتب كل ما هو كائن.

وقـــال القسطلاني إن هذا هو رأي الجمهور إلا أن المستقر عليه أنه ما من أحـــد قـــال إن أيا من المبادئ انبعث عن الآخر أو فاض عنه، و لم تعط الأخبار الـــواردة في هذا الشأن سوى التسلسل في الخلق واحدا تلو الآخر دون أن تدلنا

---

(١) نفسه ج١: ١٢: ٣٥٨.

(٢) نفسه ج٢: ٦ ،٧ ، ٩، ١٠، ١٦، ١٨، ٢٠.

(٣) معارج القدس ١٩٨: ١٩٩.

(٤) إرشاد الساري شرح البخاري: ج٥: ٢٧٩ قال الترمذي حسن.

على أن واحدا من هذه المخلوقات الأولى كان لـــه فيض الصدور على غيره مما تحته من الموجودات.

وعـــلاوة على ذلك فإنها شاهدة على أن اللـــه خلق كل واحد منها خلقا مستقلا عن الآخر مما يقطع إسناد الكثرة للـــه في الخلق.

(٣) ويبدو أن هذا الاضطراب والتناقض الذي وقع فيه ابن عربي من ناحية ولعدم اقتـــناعه بمـــا ساق من حلول لمشكلة الوجود من ناحية أخرى أسلمه هذا كلـــــه إلى الحيرة والتردد في تلك المسألة واعترف في نهاية المطاف أن علم الاقتدار الإلهي بالإيجاد مسألة خلاف بين أهل الحقائق من أصحابنا[1]، وقرر أنـــه لـــيس في العلم الإلهي مسألة أغمض من هذه المسألة[2]، وعلل سبب الغمـــوض والحـــيرة بأن اللـــه لم يطلعنا على سر الكيفيات المذكورة، وما أشهدنا كيفية خلق السماوات والأرض، وأمرنا أن نتخذها عبرة ودلالة فقط وندع علم التكييف والتصريف إلى الخالق المدبر جل جلاله[3].

قال سبحانه: ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الكهـــف:٥١]، ومعنى هذا أن ابن عربي سقط في النهاية معترفا بعظم المشكلة فوق المســـتوى البشـــري، وليته راجع ما كتب إذا لمحى الكثير من صفحات كتبه التي دون فـــيها خـــرافات مـــا عليها مزيد، وعاد هذا المتصوف إلى رحاب التسليم والـــتفويض الذي صرح بضرورته المكي إذ قال: فللعارف في المتوكل من الصنع الـــباطن شـــهادة هو قائم بها، ولـــه في الحكمة الظاهرة على شرع وتسليم اسم

---

(١) الفتوحات ج١: ٢٠٥: ٢٥٤: ج٢: ٢٨٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

ورسم وهو عامل به، وهذه هي شهادة التوحيد في عبادة التفضيل وهو مقام العلماء الربانيين[1].

وأظننا نصدق ما قلته في البداية أنهم لهذا الاضطراب لم يقدموا لنا حلا مرضيا اللهم إلا إذا اعتبرنا ما قالوه في المسلك الأول وغضضنا النظر عن هراء المسلك الثاني فإننا نستريح كثيرا لمطابقة الأول للكتاب والسنة، وإن ظل الثاني يؤرقنا ويزعزع ثقتنا.

(٤) كما انتهى ابن عربي في نهاية المطاف الذي حاول فيه تفسير الوجود بالحيرة وجهل كيفية الإيجاد. فإنه في مسألة القضاء قرر أن الأشياء علمت أزلا على ما وجدت عليه، كما قدر بدءها وأحكامها وزمان فنائها، لتعود إلى حالة العدم من جديد وإلى الثبوت في العلم أبدا على ما كانت عليه، وما دام الحال كذلك فإن الهلاك في قوله سبحانه: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [القصص:٨٨] منصب على المحل القابل للوجود الذي هو عين الممكن لا على الظاهر في تلك العين، لأن الممكن يقبل الموجود بذاته ويقبل العدم بذاته، وقبوله للأمرين ذاتي لا يفارقه، فمن المحال زوال حكم العدم عن هذه العين الممكنة سواء اتصفت بالوجود أو لم تتصف به[2].

وظهور الحق بفعله في هذا الممكن لا يقلبه من الإمكان إلى الوجوب الذاتي، بل يبقيه على طبيعة إمكانه، ويقتصر فعل الله للممكنات ومنحها الوجود على إعطائها الحياة دون أن يستحيل ما هو بالذات، فلا يتأثر الواجب

---

(١) قوت القلوب ج٢: ١٠.

(٢) الفتوحات ج٢: ١٣١: ١٢٤.

بتغير وتكثر الممكن ولا يصير الأخير واجبا بالذات مكتسبا لوجوب الوجود من الفاعل والواجب بل الذوات على حقيقتها، والفعل نسبة تمنح وترفع، وعند منحها يوجد الشيء وعند رفعها ينعدم الشيء.

وكما أننا نشاهد الأشياء تولد أو تنبت فنعلم وجودها بآثار الحركة دون كيفية ذلك الإيجاد فكذلك نحن نشاهد الأشياء تعود إلى الهزال والضعف والفناء دون أن ندري حقيقة كيفية الإعدام، وحقا رأى سيدنا إبراهيم الطيور الممزقة تطير من جديد وهذا أثر لا كيفية كما شاهد بنو إسرائيل القتيل يقوم ويخبر عن القاتل كما اطلع عيسى على الميت يقوم ولم يدر أي منهم الكيفية اللهم إلا الأثر والحركة فقط، ومن هنا يهتف ابن عربي: فالحق الوجود والضلال الحيرة في النسبة[1]، أي أنه عاد إلى جهل النسبة في طرفي الإيجاد والإعدام على السواء.

(٥) ونود في نهاية هذا المسلك أن نلمع إلى حقائق لا تغيب عن أذهان الباحثين، تلكم هي التشابه الواضح بين فلسفة الأعداد عند الفيثاغوريين وفلسفة الواحد عند أفلوطين وبين رأي ابن عربي في الواحد وجعله العالم مجموعات من الأعداد، إلا أنه يتميز عما قاله الفيثاغوريون من جهة التفرقة بين الواحد وحقائق الممكنات الكثيرة المتغيرة وهم لا يفرقون بينهما إلا في الذهن فقط.

ويتشابه أيضا قول بعض الصوفية مع إقليدس المغياري في زعمه أن الوجود يتسمى بأسماء كثيرة يطلق عليها الله أو العناية أو العقل، وابن عربي وأمثاله قائلون بأن الأفعال نسب الحضرات الأسمائية والصفاتية، ولكنهم يختلفون عن

---

(١) الفتوحات ج٢: ١٣١: ١٢٤.

إقليدس في أنهم يرون أن الله ليس هو العقل بل هو فوق الوجود ليس عين المهايا كما هو الحال عند هذا الفيلسوف بل الوجود نسبة من الموجد والمهية خاضعة للقابل والمستعد.

وتختلف صور الموجودات وأحكامها التي منحها الله لها عن المعاني والمثل الأفلاطونية من حيث إن الوجود والأحكام عند الصوفية ثابتة في العلم الإلهي خارج عقولنا والمثل مستقرة فينا لا خارجة عن عقولنا.

كما اختلف رجال المسلك الفلسفي عن أفلاطون حين قرر أن الخير من مثال الجمال المطلق والشر ليس صنع الله، بينما يرى الصوفية أن الكل من الله وينسب الأخير إلى النفس تأدبا، والعالم عند فيلسوف اليونان الروحي قديم لا تصيبه شيخوخة، وهذا هو الذي يلزم لقوله بالعلية، كما يتشابه مع أفلاطون وأفلوطين في قولهما بمراحل الصدور من العقل الأول إلى نفوس الأفلاك وإن اختلف مع أولهما حيث لم يقل بالتناسخ كما قال أفلاطون، كما افترق عن الثاني الذي لم يجعل للمبدأ الأول إدراكا وإرادة، وحيث جعل الواحد ومعلولاته من جنس واحد، وتبرأ ابن عربي من هذا.

وأيضا ردد فكرتي النور والظلمة الدالين على الوجود والعدم كما هو عند الفارسين مما يجعلنا نقول: إن التشابه بين المسلك الثاني وما كان عليه الفلاسفة الروحيين واضح، وأنه كان يظهر في صورة لفظية فقط حينا وفي صورة حقيقية حينا آخر. وأن التشابه يبتدئ من نقطة تجرد الفلسفة الإغريقية عن المادية لتقترب من الروحية.

الوحدة وأفعال العباد

تلـــك هي المشكلة الثانية التي تأتي نتيجة القول بوحدة الوجود أو الفعل، إذ الاتجاه إلى وحدة المشيئة والاختيار والفعل والإيجاد يفقد الكائنات كل حركة من نفسها، ويسلب الحرية التي هي مناط الثواب والعقاب والإلزام الخلقي ويعسر مع وحدة الفعل أن نجد مكانًا لائقًا لتدبير الإنسان وتصرفه الاختياري.

ولا بـــد مـــن العلم بأن للعقل البشري حدوده وإمكانياته، وأن هناك بعض المشـــاكل الـــتي تفـــوق قدرته، وعندما يقذف بنفسه في خضمها إنما يبحث في المجهـــول، ويسري في ليل مظلم بلا حاد ولا هاد، ومن بين تلك المشاكل وعلى رأســـها مشـــكلة الوجود وأفعال العباد والقضاء والقدر، وإذا رأينا الصوفية في المســـلك الأول كانوا أقرب إلى الصواب لظهور نـــزعة التسليم على حين بعدوا في الـــثاني لامتطاء العقل وتخبطه، فإننا هنا في مشكلة الحرية الإنسانية نجدهم لا يـــنفكون عـــن التخـــبط والعجز عن محاولة الكشف الصريح لجذور المشكلة، ويدورون بين الجبر والاختيار، ثم يسلمهم الغموض إلى الحيرة.

(١) برزت ألفاظ الجبر والتسخير والقهر في أقوال الغزالي أكثر من الكسب حيث بيَّن أن الحـــركة تتم بعد علم أو معرفة، وميل أو إرادة وقدرة والكل من خلق اللـــه وفعله. واللـــه خلقكم وما تعلمون[1] وظهور الأربعة على عبد تسيير تحت قهر الـــتقدير، وكـــل واحـــدة تخضع للتي تعلوها، ومن أجل هذا فالعبد مضطر إلى الاختـــيار ومسخر لا استقلال لـــه عن فعل اللـــه وانفراده به دون ما سواه[2] واختيار العبيد يتناقى مع أحدية المشيئة كما يرى ابن عربي موافقًا الغزالي.

وقد توافقت جبرية الغزالي مع آراء الأشاعرة الرامية إلى أن اللـــه خلق العبد

---

(١) الإحياء ج٣: ٢٧٧ ج٤: ٦٢٥: ٢١٣: ٢٢٠ والأربعين ٢٥٨: ٢٢٧.
(٢) نفسها.

وأفعالـــه و لم يستطع أن يقدم لنا تفسيرا مقبولا للجبرية يدع للإنسان التحرك في إطارها على عكس ما فعل ابن عربي الذي عبر الجبرية المحضة حين حدثنا عنها في شجرة الكون، وذكر أن المهديين من أصابهم رش النور بعد الخروج من العدم أو شـــهدوا كاف الكمالية ونون المعرفة[1]، والضالين من لم يصبهم النور أو شهدوا كـــاف الكفـــرية[2]، إلى جبرية من نوع جديد ينفذ العبد منها ما ثبت في العلم الأزلي ويتقلب بين صور هذا الثبوت.

إذا ســـألناه هل كانت القوانين الأزلية التي يقوم العباد بتنفيذها فرض العلم والقـــدرة الغالبة على العباد؟ إن كان الحال كذلك فما ذنب العباد وقد فرضت علـــيهم أفعالهم فرضا من رب يملك القهر والغلبة ولا يستطيع العبد من ذلك دفع ما قدر عليه أو سيق إلى تطبيقه؟

يرد ابن عربي على هذا التساؤل بأن اللـــه أثبت في علمه الأزلي ما ستكون عليه المخلوقات وما يصدر من العبيد، وبالتالي فإن ما ولج في الأرض هو عين ما نـــــزل إلـــيها، وما سجل على العبد إلا ما هو مستكن في عينه فلا يعود على العباد من الحق إلا مقتضى أحوالهم[3]، وما أعطاه أي العبد الخير سواه، ولا أعطاه ضد الخير غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها، فلا يذمن إلا نفسه فللـــه الحجة البالغة في علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم[4].

فالعبد إذا يطبق ما يتناسب مع استعداده وقبولـــه ومحلـــه، والذي قد سجل

---

(١) شجرة الكون: ٣،٢، ٤، ٨.

(٢) نفسه.

(٣) انظر في هذا الفصوص: ١٠٥، ١٠٦، ١٦١، ١٦٣: ٩٤: ٩٥.

(٤) نفسه.

عليه بحكم أن اللـــه يعلم الأشياء على ما هي عليه، وأيضا فالعبد خاضع لأحكام عينه خاصة دون أن تفرض عليه الأحكام فرضا من الله.

(٢) ولم يقف كل من الغزالي وابن عربي عند حد الجبرية وإنما تعدياها إلى الكسب حيـــث قرر كل منهما أن الأفعال لها جهتان جهة كونها من اللـــه فعلا وخلقا وتقديرا ولا حيلة للعبد فيها من تلك الجهة، والوجه الثاني كونها وصفا للعبد أو منســـوبة إليه أو لها نوع تعلق به، وهي من تلك الناحية مكسوبة للعبد، وعليها يـــثاب أو يعاقب وهو محل لها، وعلى هذين الاعتبارين فمعنى كونه مجبورا أن جمـــيع ذلـــك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارا أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا محضا موافقا[1].

والباحث في أقوال الغزالي وابن عربي يتأكد لديه أن الغزالي اقترب من الجبرية أكثر من ابن عربي لما قلناه في النقطة السابقة ولأنه لم يعط لنا تفسيرا لمعنى النسبة التي في الفعل للعبد وقد خالف الأشعرية حيث قالوا بأن الكسب مبني: على الميل وحكـــم بـــأن الميل مخلوق، أي إنه نسف كل صلة بين العبد والفعل، حتى تلك النسبة أو التعلق الذي صرح بالكسب في جانبه إذا أردفها هي الأخرى بالجبر ولم يجعل لها نوعا أدنى من الحرية بل العبد بصفته محلا للفعل لا شيء.

وجمـــيع ما منه حاصل فيه لا به والإرادة والحكم مجبور عليهما، إذا لم يبق شيء للعبد سوى أنه مقهور عند الغزالي حتى في صفة كسبه.

أمـــا ابن عربي فوقف عند الوجهين لاعتراف القرآن بهما حيث حث القرآن وطالـــب المؤمنين بالعمل كما أسند لهم الكسب في كثير من الآيات بينما جعل

---

(١) الإحـــياء ج١: ٩٨ ج٤ ٧٧: وروضة الطالبين ١٠١: ١٢٦: ١٢٩: وانظر الفتوحات ج١: ٥١: ٢٢٧: ٢٣٠: ج٢ ٦٧٦ والفصوص: ١٠٣.

المشئية للـــه والهداية والإضلال منه سبحانه مما لا يخفى قال سبحانه: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا ﴾ [البقرة: ١٥٩].

وقـــال: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمـــران: ١٥٩] وقال: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ٥٤] وهي تسند الأفعال إلى العبد.

كمـــا أن رســـول اللـــه دخل على فاطمة ابنته رضي اللـــه عنها وزوجها فقال لهما: **ألا تصليان؟** فقال علي: يا رسول اللـــه أنفسنا بيد اللـــه فإذا أراد أن يبعثنا بعثنا فانصرف حين قلنا ذلك و لم يرجع إلي شيئا كما تقول السيدة فاطمة. قالت: ثم سمعته وهو مول يضرب فخذه وهو يقول ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ [الكهف: ٥٤][1] إنكارا للاتكال على المشيئة.

وبجانـــب هذا يقول الحق: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الإنســـان: ٣٠] ويقول: ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [النســـاء:٧٨] وأخبرنا رسول اللـــه أن كل نفس منفوســـة كتـــب مكانها من الجنة أو النار[2]، واللـــه قدر على كل نطفة رزقها وأجـــلها وشـــقاءها وســـعادتها قبل أن تولد[3] وحينما سألوه: أفلا نتكل؟ قال: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»[4].

ولهـــذه النصوص وقف ابن عربي مسلما بالوجهين بدون تفصيل مدعيا أن الحـــس شاهد بأن الفعل للعبد والإنسان وأنه يجد ذلك من نفسه بما لـــه فيه من

---

(١) صحيح البخاري: ج٢: ٦٢.
(٢) البخاري ج٢: ١٢٠: ج٤ ١٣٥، ج٨: ٥٩.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.

الاختيار ولا بد من تلك النسبة ولو لم نستطع تفسيرها على الوجه اللائق بقدرة اللـــه وسلطانه وبظهورها على العبد.

(٣) بعدمـــا قـــرر الغزالي الجبر والتسخير و لم يستطع إرساء الكسب على قاعدة علمية، و لم يقدم تفسيرا للاختيار والميل وأكد الجبر في الاختيار وبعدما سايره ابـــن عربي وتوقف على النسبة مسلما بوجهة نظر القرآن في إعطاء الآمال وجهـــين وجها إلى اللـــه ووجها إلى العبيد. نرى الغزالي يصرح بأن فعل الإنسان على منـــزلة بين المنـــزلتين فإنه جبر على الاختيار،[1] مستعيرا تلك العبارة من واصل بن عطاء في مرتكب الكبيرة.

والحـــق أن الجبر في الاختيار أو على الاختيار ألفاظ عسيرة الهضم في منطق دعاة الجبر والاختيار معا، مما يدل على عجز الغزالي عن الإفصاح عن حقيقة كل مـــنهما، ومن أجل هذا التردد وسيطرة الضعف وعدم الإلمام بكنه المشكلة أعلن الغـــزالي أن عقولنا ضعيفة ولا ينبغي الخوض في تلك المسألة وإلا نكون كالعميان الذيـــن يلمســـون الفـــيل كـــل واحد منهم يحدث عما لمس لا عن جميع الفيل وحقيقته[2] ويقول ابن عربي وهذه المسألة عجيبة، المكاشف فيها قليل والمؤمن بها أقـــل[3]، وبـــذا يتضح ما قلناه في البداية من أنهم لم يقدموا لنا في مبحث صدور الكـــثرة عن الواحد ولا في مبحث الأفعال شيئا ذا بال أو بحوثا لها وزن علمي. ولـــيس أدل عـــلى هـــذا من تلك الحيرة التي أعلنها الغزالي وابن عربي في ختام جولتهما في هاتين النقطتين.

وباللـــه التوفيق والهداية إنه نعم المولى ونعم النصير

---

(١) الإحياء ج٤: ٢٢٠.

(٢) معراج السالكين: ٢٦٧ المعراج الثاني ضمن مجموع والإحياء ج٤: ٥٦.

(٣) الفتوحات: ج٢: ١١٥.

الخـــاتمة

يجدر بنا في نهاية المطاف أن نشير إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا لجوانب التصوف المتعددة في قسمي الزهد والتصوف:

(١) وبالنســـبة للقسم الأول نحيل القارئ الكريم إلى الخاتمة التي دوناها في نهايته، ونكتفي هنا بالإيجاز والتركيز على رسم تصور لما دار في هذا القسم فنقول: إنـــه على رغم تشابهنا مع بعض الباحثين في تناول دراسة الزهد من الناحية العامة فإننا قد افترقنا مع وجهات نظر كل منهم فيما ذهب إليه سواء منهم من قال: إنه نشأ بدوافع أجنبية، أم من اتهمه بأنه ذو طابع عملي لا نظري أم مـــن وصف رجالـــه بأن الخوف مزقهم والحزن أبلاهم، أم من حذا حذو ماسنيون فادعى أن مدارسه طبعت بطابع الفرق العقلية المعتدلة والشاردة، إذ إنـــني لما أمعنت النظر فيه، وفيما صدر عن رجالـــه من أقوال، وما كان لهم من سلوك ظهر لي ظهورا بينا من أول وهلة أنه نبع من الكتاب والسنة.

وبفعل ظروف اجتماعية، وعوامل سياسية، وبدا واضحا صلة الزهد بالنفس والقلـــب، وبان كذلك -بما لا يدع مجالا للشك- أن الزهاد لم ينحدروا إلى ما وقع فيه بعض العلماء من خلاف حول الصحابة، وما تبع ذلك من نشوء الفرق، بل على العكس حاربوا الأهواء والبدع والقدرية والمعتزلة والمرجئة حربا لا هوادة فـــيها دفاعا عن النـــزعة السنية، وما أثر عن السلف الصالح، وكانوا من الجرأة وقوة الحجة ما جعلهم موضع احترام وإجلال.

وقـــد قعـــدوا كذلك لأرباب الدنيا وأصحاب الهوى والرأي كل مرصد، وحـــذروا جمهور المسلمين منهم، ولم يكن يتسنى لهم هذا إلا بعد التسلح بسلاح العـــلم، والوقـــوف على أغواره وكم كانوا يرسلون أمضى النصائح إلى الأمراء والخلفاء يعظونهم ويزجرونهم في شتى الميادين.

(٢) وخلف لنا الزهاد في المدارس المتعددة كثيرا من الفضائل التي استحالت فيما بعد على أيدي الصوفية إلى مقامات، ولم تتملكهم رعدة الخوف والرهبة، وإنما سرت في قلوبهم موارد الرحمة ومواهب القرب فأتحفونا بالحديث عن المحبة والأنس والشوق، كما عنت لهم بعض الأذواق التي صلحت أن تكون أساسا للنظريات الصوفية، مثل الثقة في الله، والتخلي عن الخلق وهما من أسس الفناء، وتحدثوا كذلك عن الشهود في صورة مبسطة هادئة، وتوسعوا في الكلام عن القلب والمعارف والمعرفة.

وبإيجاز كانت حركة الزهد هي الأساس العملي والنظري للحياة الصوفية، وتمهدت فيها آداب ورسوم القوم التي ينبغي مراعاتها لمن يسلك هذا الطريق، مما جعلني أجهر بلا تحفظ بأن تلك الحركة لم تكن عملية فحسب، وأنه قد وقع على عاتق رجال الزهد بناء المقامات والأحوال، وتأسيس الأذواق والرسوم، ولم يكن للصوفية بعد ذلك إلا دور التوسع والتقعيد، ووضع الأفكار في صورة اصطلاحية مع شيء من الإضافات الصحيحة أو المرفوضة.

(٣) وإذا انتقلنا إلى القسم الثاني الخاص بالحياة الروحية في الصورة التي سميت باسم التصوف وجدنا الباب الثالث يتحدث عن الثياب والاسم والتحول:

(أ) أما الثياب فإننا رأينا وجهتين: وجهة تفضل الخشن والغليظ والمرقع وقد خرجنا من هذا بتوجيه لآراء كل فريق. فلحظنا من القرطبي والفخر الرازي وأبي السعود أن من دعا إلى التزين مستندا إلى آيات الأعراف وغيرها إنما قصد في الدرجة الأولى ستر العورة عند كل مسجد لا سيما بيت الله الحرام، وذلك ليردوا على الأحمس الذين دعوا إلى الطواف بالبيت على التجرد الكامل من الثياب.

كمـــا اشترطوا أن يلبسه من لا يغتر به، ومن نادى بلبس الغليظ نظر إلى أنه كان الزي الغالب على السلف، وعلى رجال الحركة الروحية من زهاد وصوفية، لأنـــه أيسر شراء وأقل ثمنا، وأستر للعورة ويستطيع شراءه الغالبية من البشر وتقل الشهرة معه، كما يتوقى به من إثارة الهوى والغرور في نفس الإنسان.

وفوق هذا فالنصوص الدينية تسانده ولا تمنعه، ومن هاجمه من الصوفية فإنما هـــاجم المدعين والمتسترين وراءه، والأمر بعد ذلك في نظر المخلصين من العلماء والـــزهاد والصوفية متروك إلى درجة الصدق وإلى النقاء النفسي فإن أصحابه ما كـــانوا يعيـــبون أنفسهم على لبس، أي من لبس الرقيق لا يلوم من لبس الخشن لصـــفاء الـــباطن لدى الجميع، فكل يلبس بما تنصلح عليه نفسه دينا، ويحفظ به سلامة قلبه بشرط ألا يرائي ولا يغتر.

ولا بأس أن يصبح زي الغليظ والصوف زيا متعارفا عليه بين الصوفية وإن لم يتفقوا جميعا على لبسه لأنه وجد لبعض الفئات زي معين فللقضاة زي، وللساسة زي وللأمراء زي، وللعباسيين زي.

(ب) والحديـــث عن الاسم الذي تسمى به رجال القوم وهو لفظة صوفي نجد أنه يصـــح تسميتهم لبقية بقيت عليهم من الآدمية والبشرية والحال والصفة أو أنهم تسموا بأسماء عامة وخاصهم وهم أفضل حالا وعلما من الصوفية، وإذا كـــان كذلـــك جاز للصوفي أن تقع عليه التسمية، خلافا لابن أبي الحواري وأبي بكـــر الـــزقاق والقشيري والهجويري في أحد رأييهما فإنهم لم يجوزوا التســـمية للصـــوفي نظرا لشفافيته عنها، وليس ذلك بالمقبول لأن الدرجات العليا تسمت.

وإذا صح تسمية رجل الطريق بالصوفي فمن أين اشتقت؟

بعد استعراض الآراء المشهورة في ذلك ساندنا بقوة الرأي القائل بأن اللفظة من الصوف الذي هو ظاهر لبسة القوم، إذ به يستقيم اللفظ ويصح الاشتقاق والنسبة إليه تدعو إلى التقلل في المطعم والمشرب كالملبس، وقد تحمس لهذا الرأي كل من السراج والكلاباذي والغزالي والسهروردي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم، ولهذا أخطأ القشيري في قوله: إنه لا يشهد لهذا الاسم قياس ولا لغة والأولى أنه كاللقب، وما دمنا نقول إن التسمية -غالبا- من الصوف فهي تسمية بما غلب على زي القوم لأن بعضهم كان لا يرتديه.

والتسمية جائزة لجميع الأفراد بما يبدو على أكثريتهم أو بما يظهر على بعضهم، بل وجوز الهجويري أن يتسمى الجيش باسم قد اشتهر عن واحد منهم فقط.

على أنه يمكن أن نوفق بين من قال: إنه من الصوف ومن قال إنه من الصفاء أو الصف الأول، أو صوفة القفا إلى آخره بأن اللفظة وضعت أولا لظاهر اللبسة وهو الصوف، ثم أريد بها معان باطنية كالصفاء أو عدم الشهرة كصوفة القفا، أو أنهم لما استقاموا على مطالب الظاهر في اللبسة والطاعة، وعلى التقلل في المطعم والمشرب، وعلى المجاهدة في تطهير الباطن صح أن يكونوا في الصف الأول، أو أن يشبهوا أهل الصفة، وقد بدا لي أنه بهذا التوفيق ينحل الخلاف حول هذه النقطة، ويحسم النزاع فيها، ويحدث الوئام بين الآراء المختلفة.

وأما متى ظهرت التسمية وصارت علما على بعض السالكين؟ فإننا فرقنا بين مرحلة الإطلاق التي دللنا على أنها بدأت في مطلع القرن الثاني الهجري وبين مرحلة الاشتهار التي بدأت في النصف الثاني من هذا القرن، ودللت على أنه ليس بصحيح ما قيل: إن اللفظة وجدت قبل الإسلام أو قبل المائتين من الهجرة.

(ج) مرحلة التحول والانتقال قلنا إن التطور يمكن أن تحدد معالمه عندما تكون

الظاهـــرة موضوع البحث طبيعية، أما عندما تكون الظاهرة شعورية نفسية فإن تحديد معالم التطور، والفصل بين مراحلـــه فصلا تاما أمر يبدو عسيرا، نظـــرا لتشـــابك الحـــياة الشعورية، وتداخل حلقاتها، وليست هناك مرحلة شعورية منفصلة عن سابقاتها على وجه دقيق ومحدد المعالم.

ومن هنا فالفصل بين مرحلة التصوف وبين مرحلة الزهد هو فصل افتراضي لا قطعي، وهذا يعني أن المرحلة الصوفية ليست مختلفة تماما عن حقيقة الزهد وما تحمل من حقائق أو رقائق، وأثبت في هذا الصدد أن رياح التطور هبت من المدينة لا من البصرة كما يقول الدكتور عبد القادر محمود نظرا لأننا رأينا بشكل واضح أن المدينة هي المدرسة الأم لبقية المدارس وأن الرقائق قد سمعت من أفواه علمائها قـــبل البصرة والكوفة وغيرها من المدارس، وبينا أسباب اعتدال الحياة الروحية في مصـــر والشام، وكيف أخذت إفريقيا في تطوير الحياة الروحية قبلهما نظرا لأنها ورثـــت التجارب الروحية ناهضة ناضجة فعملت فيها مسرعة حتى أخرجت لنا أقوالا في الرقائق فاقت بها مصر والشام، بل إن ذا النون المصري ما تعلم الحقائق وما تذوقها إلا من إفريقيا أولا.

وإذا اتضح أن التطور بدأ مبكرا في المدينة ثم انتشر في البصرة فإنه يجب العلم أن أفكـــار الزهاد عبرت إلى الرحاب الصوفي بواسطة سلاسل جيدة من المعتنقين للمذهـــب الصوفي، وعن طريقها نقلت الأذواق إلى رجال الطريق من الصوفية، واتسعت لتشمل البقاع الإسلامية الشاسعة.

وكـــان معروف الكرخي الذي تلقى عن داود الطائي وابن السماك، وكان تلميـــذا وفيا لهما ولتعاليمهما أحد هذه السلاسل المتينة التي ظهرت ونقلت تراث الـــزهاد إلى المريدين، وقد رددت بعنف على نيكلسون وغيره ممن اتهموا معروفا بأنـــه كلـــن من أصل مندائي. وأنه تأثر به وأنه نقل عن علي بن موسى الرضا

الشيعي الذي أسلم على يديه لأن معروفًا رفض دين قومه كما هو معروف وإذا رفضه صغيرًا فلا يعقل أن يتأثر به كبيرًا والدلائل القوية تبين أنه لم يتأثر بعلي بن موسى، وأنه دان لداود وابن السماك في علمه ونـزعته الروحية.

ويعتبر شقيق البلخي الذي تتلمذ على إبراهيم بن أدهم تلميذًا للثوري والفضيل وهو صاحب الحلقة الثانية التي عبرت بالزهد إلى التصوف، وعنه أخذ حاتم الأصم، وعن حاتم أخذ أحمد بن خضرويه ومعهما سافرت الأفكار الروحية والأذواق المتقدمة إلى خراسان.

وأما بشر بن الحارث الحوفي فهو ممثل الحلقة الثالثة، وقد عمل على نشر وبث الأحوال والمقامات في بغداد، ويجب أن نعتبر جهود مكحول الدمشقي، وأبي الوليد بن مسلم وابن أدهم بعد انتقاله في دفع الحياة الروحية في الشام قُدُمًا إلى الأمام، وكان ذو النون المصري بمن التقى في إفريقيا والعراق هو الرجل الذي هيأ الجو لتقبل الأذواق الصوفية في مصر.

وبعد أن صار علم التصوف بمسائله وموضوعه وغايته واضحًا وله أنصاره من الرجال فإنهم قد اتجهوا للدعوة إليه، ولوحظ أن هذه الدعوة قد ابتدأت بالتآليف المختصرة على أيدي شقيق البلخي ثم حاتم الأصم، وأبي بكر الوراق والجوزجاني والخواص، ثم ثنت بالوعظ على أيدي يحيى بن معاذ الرازي.

ويبدو أن الصوفية كانوا يميلون إلى تسجيل خواطرهم في كناشات بصورة أكثر من إلقائها على الجمهور في صورة وعظ وخطب، والسر في ذلك يرجع إلى أن المؤلف ربما يستطيع أن يضفي على بحوثه صبغة إسلامية يخفي معها حاله الخاص، ومنـزعه الروحي البحت، لسهولة التحكم في العواطف أثناء الكتابة، وقد يستطيع الكاتب الاحتفاظ بما يكتب بعيدًا عن متناول الأيدي، فيكون قد

سـجل ما يدور في أعماقه دون أن يتعرض للأذى بما يقول، بخلاف الخطابة أو الوعظ فإن صاحبها مهما حاول الإخفاء فإن اللسان غالب، ومن ثم آثر الصوفية أولاً التدوين عن الخطابة لا سيما إبان نشأة الخلاف بين الصوفية والفقهاء.

وقد رددت على الدعاوى المغرضة التي ترمي إلى اتهام التصوف بأنه قام بفعل مؤثرات خارجية: مسيحية، أو هندية، أو فارسية، أو فلسفية مستدلاً على وجهة النظر الرامية إلى إسلامية التصوف بأن الكتاب والسنة حملا كثيرًا من مسائل علم القـوم وأذواق الـرجال، والصوفية وهم أصحاب الشأن نبهونا كثيرًا على أن الشـريعة مصـدر علمهم، ولم يقبلوا إلا ما كان قائمًا عليها أو على الإجماع أو القياس الجلي المبني على النص لا العقل.

والمستشـرقون الذيـن وجهوا التهمة إلى التصوف عادوا في بعض مواقفهم واعـترفوا بأصالة المصدر الإسلامي ودافعوا عنه علاوة على الشك في نواياهم، وعـدم الـتحري في بحوثهـم، وضعف المادة العلمية اللازمة للحكم الصحيح بشـهادتهم عـلى أنفسهم وأيضًا فإن الفلسفة على اختلاف اتجاهاتها وبلدانها لم تعـرف إلا بعـد أن قام التصوف ونما وتطور، ولو اكتفى القائلون بالتأثر على التصوف الممزوج لدى الحلاج وابن عربي والجيلي لكان قولهم أقرب إلى الصحة وأدنى إلى القبول والرضا.

(٤) وبعـد أن خضنا مع الصوفية جولة في الرسم والاسم والتحول ننتقل إلى ما وصلنا إليه في الملامح الجوهرية الصوفية كآرائهم في العلم وفائدته وضرورته، وبحوثهم في نظرية المعرفة، وفي المصطلحات، والظاهر والباطن.

(أ) ولعل الذي دفعنا أولاً إلى الحديث عن موقفهم من العلم واهتمامهم به هو ما رأيـناه عند ابن الجوزي من نقده الشديد لهم، واتهامه إياهم بالجهل، وأنهم

كانوا يستحثون الآخرين على طرح الكتب العلمية في الماء، وقد أثبتنا عكس ما قاله تمامًا، إذ رأيناهم يتعرضون للعلم تعريفًا، و تفضيلاً واكتسابًا ويتسم تعريف الدقاق والغزالي وابن عربي بالدقة والشمول والخلو من الاعتراضات التي وجهت إلى كثير من التعريفات التي ساقها حاجي خليفة، وتعريفات الصوفية وخاصة تعريف الدقاق الذي سقناه وإن لم تسلم من النقود إلا أنها أقل تعرضا لها من بقية التعريفات.

ولم يفت الصوفية بعدما حاولوا تعريفه أن يبينوا فضله، وقد أفاضوا في بيان منافعه الدنيوية والأخروية والتربوية والأخلاقية، والظاهرة والباطنة، وإن لاحظنا أنهم اهتموا في البداية بفضل العلم المتعلق بالظاهر، وتربية الجوارح والعلوم التي يطلقون عليها علوم الرواية، ثم لما قطعوا شوطًا كبيرًا فيها أبدوا عناية خاصة بالفوائد الباطنية وعلومها، وحتى تتحقق الفوائد العلمية بكامل اتجاهاتها وتعلقاتها ينبغي أن نعرف محمود العلم ومذمومه حتى نستفيد من بالمحمود ونتجنب المذموم.

ولذا قام المكي والغزالي بتقسيم العلم إلى محمود ومذموم، ونصحوا المريدين بالبعد عن المذموم، وحثوهم على المحمود كما جاء على لسان البسطامي والنورباطي، والسوسي، والدسوقي، ومن الثابت أن علم التصوف السني يدخل ضمن العلوم الشرعية المحمودة، أما التصوف الممزوج الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي فهو أقرب إلى العلوم العقلية.

وعندما تحدث الصوفية عن العلم الفرض ذكروا كثيرًا من الآراء ثم رجحت من بينها أن العلم المفروض الذي جاء في الحديث هو ما يتعلق بفرائض الإسلام الخمسة، وقدمت لمتهمي القوم بالجهل ثبتًا بمجموعة من رجال القرن الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع تبحروا في مختلف العلوم الإسلامية كنماذج شاهدة على اهتمام رجال الطريق بالعلم وكسبه، وأبرزت أنه قد وصل بهم حب

العـــلم إلى رفض التقليد في الأحكام والدعوة إلى الاجتهاد والاستنباط، وفصلت القـــول في أســـباب ذلك، وأهمها أن تلك الدعوة تتفق مع التقدم العلمي والفهم الجيد الذي اتصف به أرباب السلوك كما تتناسب مع رغبتهم في الكشف الذي يقع وراء الوقوف عند التقليد وفوق طور الحس والعقل، ولهذه الغاية قالوا: العلم حجاب، أي العلم المبني على التقليد حجاب عن العلم الاستنباطي والكشفي على عكس ما فهم ابن الجوزي حيث قد أساء فهم هذه العبارة.

(ب) والحقيقة التي لا تُنْكَرُ أن الصوفية في دراستهم لنظرية المعرفة كانوا أعمق ممن ســـبقهم مـــن الفلاسفة وهم الذين نقلوها من الإطار العام للعمل إلى إطار مســـتقل، ودراسة خاصة بها، وأولوها اهتمامًا خاصًّا، واستعملوا معها لفظة عـــرف وعـــارف ومعرفة، وكانوا في بحوثهم المتصلة بها أكثر جرأة وتحررًا وتجديـــدًا مـــن الفلاســـفة المسلمين الذين كبلتهم قوالب الفلسفة اليونانية وطريقـــتها، وأيضـــا فإنهم توسعوا في مسائل الإدراك، والموضوع المدرك، ومنابع الإدراك ودرجات اليقين وحدوده مما جعل ماسنيون يقول عنهم: إنهم الـــنماذج الـــتي تقدم لنا الصورة الحية للمفكرين الكبار في الإسلام، ووافقه فيليب حتى.

أمـــا بالنسبة لفصلها عن العلم فإن الخراز وابن القيم جعلوا بينها وبينه فروقًا في اللفظ، وأخرى في المعنى: أما الفروق اللفظية فإن فعل المعرفة يقع على مفعول واحد وفعل العلم يقع على مفعولين، وأما فوارق المعنى فترجع إلى أن المعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بالصفات والعوارض والمعرفة لشيء غاب عن القلب أو اســـتقر وصفه، وتفيد تمييز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عـــن الغـــير، إلى آخر ما ذكرناه من أسباب حقق الصوفية بها الفصل بين العلم والمعرفة قبل أن يعرف ذلك فلاسفة المعرفة المحدثون.

وعلى رغم أن مثل هذه الآراء جاء في إطار المنهج الذوقي إلا أن التشعيب في تمييز موضوع الإدراك من غيره تمييزًا ذاتيًّا، والحديث عن وسائل الإدراك، والتصور، والحضور وغيرها مما بيناه من مسائل وبحوث صوفية تخص نظرية المعرفة، ونرى فيها جذور المذهب الروحي، وأساس المذهب الحسي والعقلي والظواهري، كل هذه الأفكار من صميم الدراسات في نظرية المعرفة العامة.

ومن المفيد كذلك أن نذكر أن آراء الصوفية المتعلقة بتعريف المعرفة كثيرًا ما ربطت بينها وبين العمل والخشية، وهو ما يوضح التشابه الكبير بين ما لدى الصوفية وما لدى البراجماتيين الذين يصلون المعرفة بالعمل، فإنا سمعنا قول ابن القيم: إن المعرفة عند الصوفية هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه، حكمنا أنه أسبق من أقوال «تشارلس بيرس» و «ليم جيمس» و «وجون ديوي» الذين جعلوا المعرفة خادمة للجانب العملي وإن اختلف الصوفية عن البراجماتيين في أن التجربة عندهم دينية نفسية، وعند الأمريكيين مادية أو إنسانية، والعمل عند رجال القوم شرعي تصديقي، وسبيل لعلم وهبي تصوري، والمل عند البراجماتيين قمة التصور العلمي ونهايته وثمرته، وغالبًا ما تبدأ المعرفة الصوفية بالتصديق عن طريق الاستدلال العقلي أو الخبر ثم المجاهدة ثم التصور الذوقي، أما البراجماتية فتبدأ بالتصور الذي لا يستحيل إلى التصديق إلا بالعمل، فمن هنا حدق الاختلاف ومن ثم حدث الاتفاق.

كما لا يغيب عنا أن المعرفة الصوفية جامعة شاملة، سواء من ناحية الموضوع الذي جعلوه عامًّا لمعرفة الذات الإلهية، ولمعرفة العالم الغيبي والعالم الحسي أم من ناحية منابع المعرفة التي تعم الإدراك الحسي والعقلي والذوقي ولا تهمل واحدًا منها.

وبالنسبة لموضوع الإدراك فإنهم ليسوا ماديين يقولون بتعلق المعرفة بالمحسوس فقط، وليسوا مثاليين يرون أن الموضوع الجدير بالمعرفة هو عالم المعقولات، وإنما

أيقـــن الصوفية أن العالم الحسي وما وراءه من الملكوت وعالم الغيب الكل خلق اللـــه، وعلى العبد أن يتجه إليه سبحانه بحسه وعقلـــه وذوقه كي يعرفه ثم يعود مـــزودًا بمعرفة أرقى ليدرك بها عالم الشهادة، وعالم الغيب كما هو عند الطوسي والمكي والهجويري والقشيري والغزالي وابن عربي.

وعـــند الحديـــث عن منابع المعرفة بصفة عامة قلنا إنه يخطئ البعض عندما يتصور أن المعرفة مقصورة على سبيل الكشف فقط، لأنهم أخذوا بالحس والعقل والـــذوق، وأدق مـــا توصف به معرفتهم في صدد بيان المنابع أنها معرفة إنسانية نقدية، وأما أنها إنسانية فلأنها سخرت كل القوى المتاحة للإنسان من حس وعقل وقلـــب ووجهتها للإدراك وللحصول على المعارف، ولم تقتصر على واحد منها كمـــا فعل الحسيون أو العقليون، وأما أنها نقدية فلأنهم لم يسلموا بأى من المنابع الثلاثة دون نقده وتمحيصه، وإنما أخذوا بمنابع الحس والعقل مع الذوق لعلمهم أن حالة الكشف لا تدوم، فلو اقتصروا عليه فقط لتوقفوا عن تحصيل العلم في أوقات الحجـــاب مـــن الكشـــف ومـــن ثم فـــإن الخراز و لحلاج وأبا سعيد الأعرابي والســـهروردي قـــد أفصحوا لنا عن طريقين: أحدهما: يقوم على بذل المجهود، والثاني يقوم على الجود.

ونـــادى الجنيد باستعمال جميع سبل العلم، ولم يقلد الصوفية أفلاطون ولا أفلوطـــين في قولهمـــا بثلاثية المعرفة، لوجود هذه المنابع الثلاثة جملة وتفصيلاً في القـــرآن حيـــث تحدث عن الإدراك الحسي والعقلي وعن القلب، وكما وجدوا الجـــذور الأصـــلية لتلك الثلاثية في أقوال بعض الصحابة مثل علي وابن مسعود، ولأن الألفـــاظ الـــتي استعملها الصوفية في التعبير عن نظرية المعرفة كانت عربية صرفة كالمجهود والجود والكسب والوهب، وطريق الذوق عند الصوفية هو الشرع.

هذا من الناحية الإجمالية للمنابع كلها، أما من الناحية التفصيلية الخاصة لكل

منبع على حدة فإننا نستمع إلى المحاسبي في كتابه الرعاية وهو يحدثنا عن حسن الاستماع وشروطه مستوحيًا ما يقوله من عبارات مجاهد وسفيان بن عيينة، ووهب بن منبه، كما يلفت النظر إلى إحضار السمع، ومتابعة العقل للحواس متابعة جيدة ليسجل ما تنقله إليه، وأدخل الغزالي فكرة الوسائط بين الموضوع المدرَك والذات المدركة معتمدًا أساسًا على ما جاء في القرآن من ضرورة وجود الضوء في الإدراك ، ولولاه ما استطعنا الإبصار، ومستفيدًا من ناحية التفصيل بما جاء في الفلسفة، وهي استفادة تخدم ولا تضر لعدم تعلقها بالذات أو بمجالات تسيء إلى العقيدة.

وبينا أن الصوفية تأثروا بالقرآن فقدموا السمع على البصر لأسباب ذكرناها مخالفين بذلك أرسطو، وأيضًا فلم يقصروا الإدراك الحسي على الموضوعات المادية بل وجهوه كذلك إلى آيات الله الشرعية فهمًا وتدبرًا، ومع استخدام الصوفية للحس إلا أنهم لم يثقوا فيه ثقة عمياء كما يفعل الماديون القدامى من الهنود أو الإغريقيين أو المحدثون والمعاصرون، ولكثرة زلاته وأخطائه اعتبره ابن عربي والصوفية عمومًا أدنى مراحل الإدراك.

وكما احترم الصوفية الإدراك الحس أجلوا الإدراك العقلي بصورة أوسع بكثير، وحدثنا الأنطاكي والسري السطقي وجعفر الخلدي والمكي عن العقل النظري و العملي بأسلوب موجز ودقيق للغاية بلا تأثير بفلسفة، لأننا رأينا النصوص الدينية تميز بين العقلين تمييزًا واضحاً، ولأن رجال القوم وهم يتحدثون عنهما كانت ألفاظهم تلمع إلى العقل الذي يكسب العلم وإلى العقل الذي يميز الطيب من الخبيث بشكل عربي صرف، وبمصطلحات دينية بحتة.

وحتى الغزالي وهو الذي شك في الحس والعقل عقد بابًا مستقلا للعقل في كتابه الإحياء الذي ألفه بعد الشك وإن بدا التأثر عليه بشكل لم يكن عند

الصوفية السابقين، ورجال الطريق وإن اتفقوا على احترام العقل وقبول براهينه إلا أنهم نقدوه نقدًا شديدًا، وبين النووي وأبو حمزة البغدادي أنه قاصر بحكم خلقته، وبحكم الأدوار التي نمر بها من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة وهو لا يدرك إلا بوسائط، وكثيرًا ما يتدخل الهوى في الحكم العقلي فيفسده، وقد نجهل الجهة التي يتحصل بها العلم، أو يقف التقليد حجابا بيننا وبين الأمور المدركة، وإذا ترك لذاته في الإلهيات خاصة أتى بالبدع، كما قال أبو الحسن علي بن محمد والمكي و الغزالي.

ومن ثم فلا بد من تلافي هذه النقود ومن وجودها وميزان تضبط به نتائجه، واتفق أبو حمزة البغدادي وأبو محمد و السهروردي، والغزالي وابن عربي على أن الشرع هو المعيار والميزان لضبط العمليات العقلية، وقياس نتائجها، وأدق ما قدمه الصـــوفية للعقل هو أنهم حذروه من نفسه لنفسه، أي إنهم لم يكتفوا بتقديم الضوابط الخارجية عنه بل قدموا لـــه قاعدة من ذاته لذاته حسبما قال أبو العباس ابن مسروق.

ولقـــد تعرضت المنابع التقليدية لموجة شك من بعض الصوفية لأسباب تخص يقـــين هذه المنابع، وترجع إلى النواحي الاجتماعية الفاسدة، والتدهور الأخلاقي، وعـــدم الاســـتقرار في الـــنواحي السياسية، والتضارب الفكري وأحيانًا ترجع الأســـباب إلى الشاك نفسه، وغالبًا ما تنتاب أصحاب السعة العلمية، والشك إما مطلق وإما منهجي، والثاني هو ما انتاب المحاسبي والغزالي، وهال الأول ما جد في المجـــتمع مـــن تفـــرق وأحزاب ومذاهب فشكَّ شكًّا مناسبًا لحجم هذا التفرق وخطورته، ولمقدار التدهور والفساد الذي حدث في زمنه.

وجـــاء شـــكّ الغزالي أعنف لزيادة الاختلاف ولتدخل الفلسفة وشيوعها. ولقـــد عقدت موازنة بين شك المحاسبي وشك الغزالي خرجت منها بنتائج تخالف مـــا ذهب إليه الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور غلاب والدكتور عبد القادر محمـــود القـــائلين بأن شك الثاني كان صورة لشك الأول حيث بدا لي أن حالة

نفسية لا تتكرر في شخص لحدوثها في شخص آخر لا سيما وأن النفوس مختلفة في منازعها واتجاهاتها.

وسلك المحاسبي في نقد الفرق مسلكًا عمليًّا وغاية عملية إذ كان يبحث عن فرقة معتدلة يعمل بحكمها، وسلك الغزالي مسلكًا نظريًّا بحتًا إذ كان يبحث عن قاعدة يقينية يقيس معارفه بها، واحتمى المحاسبي قبل الشك ومعه بالشرع فكان عاصمًا له من السوفسطائية، وركن الغزالي في الخلاص من شكه إلى ذاته، ولذا فكان شك المحاسبي هادئًا، وشك الغزالي عنيفا، وترجح كفة المحاسبي عند الشرعيين وتثقل كفة الغزالي في نظرة الفلاسفة المهتمين بالمعرفة لكونه طلب قاعدة ذاتية لا أجنبية، والتشابه بينهما في الأسباب الباعثة على الشك وفي الصياغة لحال الشك.

والأسباب يمكن أن تثير كثيرًا من الأفراج دون أن تكون ثورة الثاني هي نفس ثورة الأول، والصياغة لا تقال في حال الشك وإنما تُحْكَي بعد ذهابه وهدوء عاصفته وبالتالي فيمكن لواحد أن يقلد فردًا آخر فيها لوجود بعض التشابه في الاتجاه العام.

وأما عن علاقة التصوف بالشك فإننا رأينا فعلاً أواصر صلة بين حالة الشك وبين المنازع الروحية مثلما دفعت السوفسطائية أفلاطون إلى مسلكه المثالي والروحي، وكما دفعت حالات الشك مالبرانش إلى التصرف، وكما دفعت الفتن والاختلافات كثيرا من المسلمين إلى الاعتزال والخلوة، ولكننا لم نر ما رآه «ول ديورانت» والدكتور عبد الحليم محمود من أن كل نزعة صوفية تقوم على أعقاب نزعة شك، لأن جل الصوفية والأغلبية الساحقة منهم دخلوا التصوف عن طريق الجذب والكسب دون أن تعصف بهم حالات الشك، وأكثر من هذا فإن أبا ذر لجأ إلى الطريق الروحي البحت دون أن يكون في نفسه شك أو في

مجـــتمعه اخـــتلاف وتفرق فليس حتما أن تكون هناك علاقة مضطردة بين حال التصوف وأحوال الشك.

وبقـــي أن نـــبين الإدراك القلبي وما وصلنا فيه من نتائج فنرى أنه الإدراك الأرقـــى عند الصوفية والإشراقيين وإن لحظنا أن فلاسفة الإشراق يعتبرون التنقل من الحس إلى العقل إلى الذوق ضروريًا، وليس كذلك عند الروحيين الإسلاميين، لأن الصحابة ذاقوا الإدراك القلبي بلا تدرك، وأنما سنح لهم ذلك لأن الدين أعطى تفسيرًا للكون أغناهم عن التأمل الطويل لتعليلـــه، ومن ثم أقبلوا على العمل فأثمر لهـــم خـــالص الفراســـة والإلهام فأفاضوا في الحديث عما أدركوه، وعن القلب وأســـراره، وإذا وجد هذا الإدراك أصولـــه من الكتاب والسنة، وجذور أذواقه لـــدى الصـــحابة ورجال السلف فلا غرو إذا ما وجدنا علماء الظاهر والباطن يـــتفقون عـــلى وجود هذا النوع الراقي من الإدراك، فيلتقي أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأبو الحسن الأشعري وابن الجوزي والشوكاني مع الصوفية على تمجيد المعرفة القلبية.

وبيَّنَّا كيف تكمن قوة الإدراك الذوقي في مقدار الجلاء واليقين والمباغتة التي تأتيـــنا بالمعلومات عن الأشياء حسبما فهمنا من العطار وابن الفارض وابن عربي والفخـــر الـــرازي، كما تظهر قوته أيضًا في مقدار التركيز الشديد الذي ينتاب المكاشـــف ســـاعة الكشف، إذ لا يستطيع الانشغال بغير الموضوع الذي يتجلى اللـــه على العبد ليعرفه لـــه أو يكشفه لـــه حسبما بين أبو عبد اللـــه القرشي وأبو بكر بن قوام وسيدي إبراهيم الدسوقي.

ونظـــرًا لأن الصوفية أطلقوا عدة اصطلاحات استمدوها من الرحاب الديني واســـتعملوها في مجـــال المعرفة الذوقية مثل التكليم والتحديث والشرح والفتح والوهـــب فـــإن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد اتهم تلك الحاسة بالغموض نظرًا

لكثرة ما ورد عليها من مصطلحات، وقد خالفته في ذلك مبينًا أن الاصطلاحات لا تدل على الغموض وإنما تدل على الأصالة، وأيضا فهي لا تقود إلى الاختلاف في المعاني بل المعنى واحد وله أسماء، وليس ذلك ينقص بل هو عنوان الجودة الملحوظة، ولا ينبغي أن نقيس الإدراك القلبي على ما بذل من تفسيرات الإدراك الحسي لأن أدوات الحس ظاهرة وموضوعاته مادية، والأولى أن نقيسه بحالات الإدراك العقلي التي لم نصل إلى تفسيرها بعد.

ولم يقل المنصفون من العقلاء: إنها مبهمة أو غامضة ولا يغيب عنا أننا ننكر ما نجهله ونقول بغموضه، والخطاب الإلهي للعبيد متنوع من تكليم مباشر ومن إرسال مَلَك، وهو مسلم به عند المتدينين وليس بغامض عند الأنبياء، وكذلك فإن الإلهام والكشف ليس بغامض عند أربابه ممن ذاقوا، وثم نقطة جديرة بالذكر ساقها المكي مفادها أن الإلهام والفراسة والكشف وغيرها من الأسماء ليس لها درجة واحدة في اليقين وليست بذات صلة واحدة بالقلب، بل رأى كما رأى غيره من الصوفية أنها تشترك في مفهوم عام يجمعها، وتختلف في درجة قوتها باختلاف الأحوال الطارئة على العبيد، والمتفاوتين صفاء وجلاء واستعدادًا، فكل عبد له حاله، وكل حال له سره، وكل سر له مصطلحاته.

والساعي لنيل هذا المنهج إما أن يسلك سبيل الشرع فهو الصوفي وإما أن يسلك سبيل الرياضة فهو الفيلسوف الإشراقي، وصاحب الشرع يحتاج لأن يكون جلدًا صبورًا ذا عزيمة قوية كما يحتاج إلى علم يحرسه وحادٍ يحدو، وسفينة تقله، وهذا السالك إما أن يجذب ابتداء وإما أن يجاهد حتى يصل، وصاحب الجذب مجتبي مصفى وصاحب المجاهدة يعمد إلى تربية ظاهرة بالاقتداء والاتباع لا الابتداع حسبما ركز السري السقطي والخراز وأبو بكر بن سعدان وشاه الكرماني، كما يعمد إلى تربية باطنه بشحذ الإرادة وإعدادها لغاية عملية ونظرية، وتجلية النفس ورفع الحجب ونزع الأعشاب الضارة، وإزالة العوائق والعوارض

ليتجلى القلب وتصقل مرآته.

ونجـــد ذلك عند أحمد بن مسروق ومعروف الكرخي والداراني وابن عطاء والبســـطامي وبشر، ونادى السراج والمكي بضرورة ترك الجهل والهوى والغفلة وغيرها من الصفات الذميمة ليصح الكشف، ولا يفوت الصوفية ، ينبهوا على أن للعقـــل دخلاً كبيرًا في الإعداد لعملية الكشف، إذ يقوم بالتعلم والمراقبة، وكما تحدثـــوا عن فضل العاطفة ورقتها في تشفيف النفس، وهكذا شمل الطريق الذوقي كـــل جوانـــب الإنسان، وسخر الصوفية العقل والعاطفة والقلب والنفس لخدمة المجاهدة في سبيل الوصول إلى المعرفة البصرية.

واشـــترطوا أن يكون الشرع هو الحامي لهذه العمليات أو هو الحارس لها. وطـــبقا لهذا كلـــه فقد استنتجنا أن الإدراك في معرفته القلبية ليس وهبًا كلـــه ولا كســـبًا كلـــه وإنما هو جهد كسبي شاق يكلل بالوهب والمنحة، ونبهنا إلى ذلـــك القشيري في لطائفه أخذ من أقوال الخراز، ويصح بعد ذلك أن نقول: إنه كسب بالنظر إلى بداياته، وأن نقول أنه وهب بالنظر إلى نهاياته.

ومع أن الصوفية أجلوا الإدراك الذوقي إلا أنه لم يسلم من النقد لديهم حيث نـــبه الغزالي المريدين وكشف لهم عن زلات المنهج الكثيرة، وأنه قد يغمد المزاج ويختلط العقل أو يضل السائر في الطريق قيد شعره وحينئذ يأتي بالثمار.

بالإضافة إلى أنه منهج صعب ووعر المسالك، ولم يخفف على الصوفية بعد نقـــده أن يمحصوه وأن يضعوا لـــه القواعد التي تكفل إنتاجه، فمحص المحاسبي والمكـــي والغـــزالي والســـهروردي الخواطر، وبينوا خاطر الحق والملك والنفس، ووضعوا لكل منها علامات وأمارات يُعْرَف بها، وفي النهاية وضع المحاسبي قاعدة جلـــيلة في بابهـــا هـــي التثبـــت، وعرفها بأنها حبس النفس قبل الفعل أو النطق

بالكشف، وترك العجلة في الحكم حتى نتحقق من صدق ما جاءتنا به الفراسة أو ما ورد على خواطرنا، واعتبر هذا التثبت حق العلم كما اعتبر معه الرعاية التي هي حق الله.

والسبيل الذي نتثبت به في الحكم على معارفنا الذوقية هو الشرع عند المحاسبي والمكي والسراج والعطار والجيلاني والسهروردي، فإذا لم نتثبت بالكتاب والسنة لم نأمن على معارفنا الخطأ، ولا شك أن ميزان التثبت وهو الشرع ميزان لا يخطئ ولا ريب فيه بخلاف ميزان الحسيين وهو التجربة، وميزان العقليين وهو القياس بشروطه فإنهما يخطئان.

وقد تنبهنا إلى حقيقة هامة هي أن العقل يدخل كذلك في مراحل الكشف العليا حينما يدعو صاحبه إلى التثبت من الفراسة، وحينما يطالبه بأنه لا يجوز أن يتعارض الكشف مع الشرع أو مع بديهيات العقل، وبذا يتجلى مقدار العقل في المنهج الصوفي، إذ يتدخل في البدايات، ويتدخل فِي النهايات.

وقد استخصلنا هذا من أقوال المحاسبي وداود بن ماخلا وابن عربي، وعلاوة على هذه النقود السابقة التي وجهها الصوفية إلى الطريق الذوقي فإنه غير مقبول عند ابن عربي ما لم يأت بفائدة جديدة أي أن يكون الكشف منتجًا، وعليه أبو بكر بن العربي والقرطبي وأثبت أن الصوفية السنيين نقدوا الطريق الإشراقي في وسيلته الرياضية القائمة على التعقل فقط، وانتقدت بشدة موقف الغزالي وابن عربي وترددهما واعتبرهما صاحبي وجهين: وجه ديني شرعي يسلك طريق المجاهدة الشرعية، ووجه رياضي إشراقي يسلك طريق التعقل، وكان عليهما أن يفعلا ما فعله الصوفية السنيون حينما جعلوا التفكر دربًا من دروب المجاهدة وسبيلاً من سبل الكشف وقاموا به انصياعًا لأمر الشرع في التفكر، أي إنهما تأملوا كما قال المشرع فكان تفكرهم عبادة شرعية لا عقلية بحتة.

وأيضا بينت خطأ الإشراقيين حين قالوا إن الإنسان ينتقل من المرحلة الأدنى إلى المـــرحلة الأعلى بإرادته، والصواب مع الصوفية الذين قالوا على الإنسان أن يخلـــص في سعيه واللـــه يحفظه وينقلـــه إلى الرحاب المقدس بلطفه وكرمه، فإن الهـــوة عمـــيقة بـــين كسبنا وأسرار الحق، وبالتالي فلا تستطيع الإرادة الإنسانية وحدها أن تقطعها.

وأمـــا عـــن طبيعة المعرفة وكيفيتها فإنه لا يخفى علينا أن هذه هي المشكلة الرئيســـية التي تصادف علماء المعرفة نظرًا لصعوبة التفسير الذي نفهم به حدوث المعلومـــات في أنفسنا وانتقالنا من المدركات، وكم بذل الحسيون قديمًا وحديثًا جهـــودًا مضـــنية لشرح تلك العملية، وقالوا: إنها تتم ديناميكيًّا، ولكن العقليين يفـــندون تفســـيراتهم بأقوى منها، ومن ثم فلم يبق لنا إلا أننا نعرف، وندرك أننا نعـــرف، ولا نعـــرف كيف ندرك، بل علم ذلك متروك إلى اللـــه كما هو عند المسيحيين في القرون الوسطى وعند المتكلمين وفلاسفة الإسلام، ومع أن الصوفية ســـلموا بهـــذا، وأيقنوا أن الوصول إلى تعليل صحيح لطبيعة الإدراك الحسي أمر عسير وكذا العقلي، ومن باب أولى الذوقي إلا أن إحساسهم بصعوبة منهجهم، والعـــناية بـــه، والإخلاص لـــه، والاهتمام بخدمته جعلهم يبذلون أقصى جهد لتفسيره، وشرحه، بغية أن يدرك الآخرون أنه ممكن، وأنه واقع، وأن يسلموا لهم بـــه، ولـــيقربوه إلى الأذهان، ولذا رسم لنا الكلاباذي في صورة لوقوعه وكيفيته اعـــتمدت عـــلى الوجد، بينما قامت صورة المكي على التبديل الصفاتي، وقيام صفات الحق بصفات العبد.

واتجـــه الســـهروردي وابن عربي اتجاهًا دينيًّا نفسيًّا فقالوا بمعرفة الروح عن طـــريق وجهها الأعلى المتصل باللـــه، وهذه الدراسة تجعلنا نقول: إن الصوفية لم تغـــب عـــنهم الجوانب الرئيسية في نظرية المعرفة مثل المنابع ولا الجوانب الدقيقة كالنقد ووضع القواعد، وبيان طبيعة الإدراك، وإن قلت في النهاية: إنهم على رغم

تلك المحاولات التفسيرية إلا أن البسطامي والخراز ومحمد بن علي الترمذي والمكي اعترفوا بأن المسألة غامضة تجل عن التفسير وهو الصواب.

وأمام هدير الأحداث وتلاحقها، ومحاولات الإنسان لتفسير ما يجري حوله تساءل: ما هي الحقيقة وراء هذه الوقائع المكانية والزمانية؟ فكان أعمق سؤال أثير على الإطلاق.

وللإجابة عليه قال الحسيون: إن الحس هو معيار الحقيقة وإنها تكمن في المحسوسات، وقال العقليون: إنها التوافق بين كل أرباب مذهب بما يتفق مع وجهة نظر المذاهب الرئيسية التي قام عليه، وأما الصوفية فقال ابن عربي إن الحقيقة سكون النفس بالمتيقن أو حركتها نحوه، وهو ما يكون الإنسان فيه على بصيرة أي شيء كان، وقال ابن زروق هي: ما يقع في النفس وقوعًا لا يمكن تكذيبه، ولا يصح رده، ولا يصحبه هوى يثلج به الصدر وينشرح به القلب، ولا شك أن السكون عند ابن عربي والوقوع الذي لا يحتمل التكذيب شامل لكل ما تأتينا به المدارك الحسية والعقلية والقلبية، أي إن الصوفية يرون أن اليقين أو الحقيقة يمكن أن ترد إلينا من خلال الحواس والعقل والبصيرة دون الاقتصار على واحد منها، فهم من هنا أشمل وأعم من أي مذهب آخر يقتصر على نوع من الإدراك ويتعصب له، وهذا يؤكد ما قلناه سابقًا من أن المعرفة الصوفية هي المعرفة الإنسانية الشاملة التي تحترم كل موارد الإنسان الكامنة فيه والمتاحة له.

وإذا تحدث الصوفية في درجة اليقين وإمكان الحصول عليه فإنني قد تعمدت إبرازه لنقف على رأيهم في تلك المشكلة ولنرى شمول نظرهم ولأبين أنهم أسبق مما قاله كوبلة: إن التساؤل حول حدود اليقين ودرجته لم يظهر إلا بعد الدراسات الرياضية والعلمية، وأقول له: إذا كان يقين الرياضيات والتجربة قد أثار تلك المشكلة في عصرنا فإن يقين الوحي وكونه لا ريب فيه وهو الحق قد أثار

تلك المشكلة في نفس الصوفية فتساؤلوا إلى أي حد تصل القدرة الإنسانية إلى اليقين ما دمنا فقراء وضعاف، فكان تساؤل الصوفية أسبق وبحوثهم في هذه النقطة أقدم.

وأيضا فإذا زعم الحسيون بأن الحس قادر على إدراك اليقين إذا هيئت لـــه الظـــروف، واغتر العقليون فقالوا: ليس للمعرفة العقلية حدود تقف عندها، ولا عقبات خارج العقل تحده عن المعرفة، وإذا وقف النقديون موقفًا وسطًا فإننا بَيَّنَّا مـــا قالـــــه أحمـــد بـــن محمد بن زياد (٣٤١هـــ) عن المعرفة الحسية والعقلية وحدودهـــا، وأنها معرفة ظنية محدودة بحدود قدرة الإنسان ذاته وينتابها الغموض واللـــبس، ونسبتها إلى العلم أكثر من نسبتها إلى اليقين، وعلى فرض نسبتها إلى اليقين فهي أدنى أنواعه حسبما فصل المكي والغزالي هذه الآراء هي أسبق من آراء الـــنقديين (كانـــت وسانشير وكوبلة وهايت)، لأن الصوفية سبقوا المحدثين بنقد الحـــس والعقل وبينوا نسبية المعرفة قبل النسبيين، حتى المعرفة الذوقية نفسها فعلى الـــرغم مـــن أنهـــم يجلونها ويرونها أرفع المعارف وأجلاها كما هي عند الخراز والنووي والكتاني وحمدون القصار وغيرهم إلا أنهم مع ذلك يقولون: إنها لا تدوم طويلا، ولذا فالصوفي دائم الاضطراب والتلون والتقلب لا يهدأ.

وهـــي مهمـــا كانت على درجة من القوة واليقين إلا أنها نسبية كذلك، وتخضـــع في نسبيتها إلى درجة المجاهدة والتصفية لكل سالك، ولا يمكن أن تصل إلى يقـــين الأنبياء أو يقين الوحي والطابع العام للمعرفة عند الصوفية بعد هذا هو أنـــه ذاتية نسبية أما أنها ذاتية فلأنه ليس هناك إدراك يستقل هذه الذات المدركة مهمـــا حـــاول الإنســـان تجـــربة معارفه، وأما أنها نسبية فلتفاوت السالكين في التجاوب وفي الحس والعقل معًا.

ثم انتقلـــنا بعـــد ذلك مع الصوفية إلى مصطلحاتهم فرأينا أنهم أيقنوا ضرورة المصـــطلح كالموضـــوع والمنهج سواء بسواء، إذ لا يمكن الخوض في أي علم من

العلوم ما لم تحدد مسائله ومنهجه ومصطلحاته وغايته، وإنما كان المصطلح ضروريًّا لوجود معان ذات سعة لو وضعت كما هي لا تصف العلم بالإطناب المخل، ولخرج عن حد الإيجاز المطلوب، وكذلك فالمصطلحات لازمة لفهم المعنى ودرك المبنى، ونفي الخلط، وهداية المتبصر، وإعانة المتذكر، وإقامة الحجة، وبيان الحق لأهله، والباطل في محله، ولبذل الفهم للطالبين.

والتصوف كعلم من العلوم يجب أن تقوم له قواعد واصطلاحات لأن لازم فيه ضرورة على حد تعبير أحمد بن زروق، وقد اشترط في المصطلح أن يكون دالاً على معنى الشيء مشعرًا بحقيقته، ومناسبًا لموضوعه وليس فيه لبس، ولا إخلال بقاعدة شرعية ولا عرفية، ولا رفع موضوع أصلي، ولا عُرْف، ولا يعارض فرعًا حكميًّا، وأن يعرب لفظه، ويتحقق من ضبطه.

وقد خالفت ابن تفري الأتاكي والسيوطي والخطيب البغدادي الذين رأوا أن شقيق البلخي أو ذا النون المصري أو أبا حمزة البغدادي هم أول من تكلموا في مصطلحات القوم مبينًا أن أولية هؤلاء لا تعني أولية وضع، وإنما هي أولية استعمال أو أولية حديث عن المصطلحات مجتمعة، أو هم أول من تكلم عنها علنًا لأنه من العسير أن تفترض أن هذا أو ذاك قام بإنشاء هذه المصطلحات وحده، أو أن نتصور أن هذه القواعد وتلكم الاصطلاحات قد نشأت فجأة، بل الحقيقة شاهدة على أن معظمها قد وجد في الكتاب والسنة ثم استعملها الصحابة والتابعون، ثم تلقفها الصوفية فتحدثوا عنها، وقاموا بوضع مصطلحات جامعة شاملة، أو وضعوا لبعض ما ورثوه تعريفات وضوابط.

وتأكيدًا على ذلك فإننا قدمنا ثبتًا لأمهات المصطلحات الصوفية ذات الطابع الروحي الموجود في الكتاب والسنة تحقيقًا لما قلناه، من أن مصطلحات علم التصوف وإن كانت اتفاقية بين الصوفية إلا أنها منتقاة بلفظها ومعناها من

المصـــدرين الرئيسيين للإسلام بخلاف مصطلحات العلوم الأخرى كالحديث مثلاً فإنك إذا نظرت في قولهم حديث مشهور أو عزيز أو غريب أو آحاد أو منكر أو موضوع أو متواتر لا تجد لهذه الألفاظ نظيرًا في كتب السنة، فهي اتفاقية بحتة.

وبعـــبارة أخـــرى إنما سقنا هذا الثبت من المصطلحات بتعريفاتها كما هي بألفاظها ومعانيها أو باشتقاقاتها أو بنقلها من المعنى الحسي إلى معنى روحي لنبين صـــلة المصـــطلحات بالكتاب والسنة، ولنوضح أن هذه الألفاظ بروحانيتها قد تلقفهـــا الصـــحابة وتذوقوها بعد تجربة نفسية وأضافوا إليها، كما تناولها رجال السلف من التابعين وتابعي التابعين وزادوا عليها ألفاظًا اصطلاحيَّة ومشاعر نفسية حـــتى إذا مـــا جاء الصوفية ورثوا كل هذه الاصطلاحات ومعانيها ومشاعرها فأجهدوا أنفسهم فيها، ومن الواضح أنهم أخذوا موجودًا وما أحد (ثوها) كلية في القرن الثالث والرابع بخلاف ما زعمه آدم متز ونيكلسون.

كما لا يخفى أن المصادر التي توارثها الصوفية عن الكتاب والسنة والصحابة والـــتابعين وتابعيهم اتسمت بالوضوح والسهولة وخلت تمامًا من الخروج والتأثر بالألفاظ والأفكار الأجنبية.

وهناك مصدر آخر للمصطلحات الصوفية هو اللغة وعلومها، تلك اللغة التي أغـــرم بهـــا الصـــوفية ممن ينتمي إلى أصول عربية وغير عربية نجدها مرنة كثيرة الاشتقاق وتتسع لكثير من العلوم، فالكل يجد فيها نهمته ولغته الاصطلاحية كما حدث فعلاً في عصر التدوين والتأليف إذ لم يجد العلماء عنتًا في اختيار اللفظ لكل فرعـــية مهمـــا دقت ويعتبر التصوف من أثرى العلوم اصطلاحًا وارتباطًا باللغة العربية مما لم يستطع إنكاره نيكلسون ويوهان فك.

والألفاظ التي سيقت من الرحاب اللغوي إما ألفاظ استعملت لأول مرة وإما

أنها استعملت مصطلحًا علميًّا في بنيان العلوم اللغوية ثم نقلت إلى البناء الصوفي، مع ملاحظة أن مثل هذه المصطلحات لم تظهر في محيط القوم إلا بعد نشأة علوم اللغة وانتشار مصطلحاته، وذلك مثل كلمة مقام وحال وجمع وتفريق ووصل وفصل وانقطاع وغيرها مما ذكرنا في محلها من فصل المصطلحات، فإنها لم تنقل إلى التصوف إلا بعد اكتمال علم البلاغة وذيوعه، وأخيرا يأتي مصدر آخر هو الفلسفة فنقل منها رجال التصوف الفلسفي كالحلاج وابن عربي والرومي والجيلي ومن علي شاكلتهم.

وإذا أردنا أن نضع أيدينا على سمات المصطلحات وجدنا أنها مرت بثلاثة أدوار:

الدور الأول: ويشمل كل ما قيل في القرنين الأولين وقد طبعت بطابع الانتماء إلى الكتاب والسنة والوفاء لأحكامهما.

والدور الثاني: ويبدأ من القرن الثالث، وقد نقل ما قيل في القرن الأول، والثاني وأضاف إليها مصطلحات أخرى ذات سمة عميقة وبعيدة كعين الجمع وجمع الجمع، وظل هذا الدور يعمل عمله طوال القرون التالية إلى يومنا هذا ويتناوله جمهور الصوفية والدراويش المخلصون.

وهناك دور ثالث: مزج مصطلحات القوم السنية بالفلسفة على أيدي من ذكروا وما زلنا نسمع من دراويشهم القلة ترديدًا بلا وعي لما قاله المتفلسفون من رجال الطريق، والحصيلة من وراء كل هذا هي ثروة واسعة من المصطلحات تدل على تفوق في هذا المجال عن رجال العلوم الأخرى، وتؤذن بالسعة العلمية لرجال الطريق وقوة شخصيتهم، وكثرة التجارب النفسية والتقلب في الأحوال التي ذاقوها.

ولوحظ كذلك أن هذه الألفاظ مع كثرتها قد شملت العناصر الحسية

المـــتعددة، واتسم أكثرها بالسلاسة وإمكان الفهم لذاته أو لما قام به الصوفية من تفســـيره، فقلما يخلو كتاب من كتب القوم دون أن يتعرض لشرح هذه الألفاظ نجـــد ذلك عند الكلاباذي والقشيري والمكي والهجويري كما نجد الغزالي وابن عـــربي يضـــمان رسائل خاصة لشرحها، هذا مع أننا رفضنا الغامض منها، لأنه يشكل صعوبة في الفهم وتكلفًا في العلم ولأن الإسلام يحارب التعمق المفضي إلى الخفاء، والصوفية السنيون أنفسهم قد رفضوا هذا النوع كما نجد ذلك عند يحيى بن معاذ والفخر الرازي.

ويحلـــو للدكـــتور قاســـم غني والدكتور مبارك عدم الفصل بين الأسلوب والمصطلح فيتحدثان عنهما كأنهما شيء واحد، ولكني فصلت بينهما في الحديث لأن الأســـلوب مصـــطلح بمعنى ما يتميز به عن غيره من العلوم حيث تكثر فيه الـــرموز وهو ليس اصطلاحًا لأنه الهيولا التي تضم الألفاظ الاصطلاحية الدقيقة والموجـــزة، وللألفاظ سماتها وللأسلوب سماته وقد لاحظنا أن الصوفية قد عبروا بكل أنواع التعبير الفطرية والإرادية وغير الإرادية وبالمثل والإشارة والرمز وذلك حســـب الحـــال لأنه إذا كان العبد في حال الوجد والاستغراق فإنه لا يستطيع صياغة مشاعره في أسلوب عربي لأمرين:

أحدهما: يرجع إلى طبيعة الأذواق في حال الوجد وأنها ترق عن اللفظ وتخفي عن العبارة.

وثانـــيهما: أن صاحب الوجد لا يكون في حالة تسمح لـــه بانتقاء اللفظ، وحـــتى إذا مـــا عاد إلى حسه بعد ذهاب وجده فإنه لا يستطيع تصوير شعوره تصـــويرًا دقـــيقًا، وإذا مـــا عبر فإن عبارته لا تمثل ما دار في نفسه تمثيلاً صادقًا، وبالتالي فالتعبير هنا لا إرادي كالغشية والاضطراب والهيام فحسب.

وبهذا كله اعترف ابن عطاء الآدمي وأبو عبد الله بن محمد الخراز والمرتعش النيسابوري والسهروردي، وأحيانًا كثيرة يكون الصوفي في حال ثبات واطمئنان فيأتي لنا بلطيف الرقائق ويعبر عما في خاطره بأسلوب حسن يفيض عذوبة ويمتلئ رقة، ويسمى هذا بالتعبير الإرادي، وقد أثبتنا أن زهاد (البصرة) وما قدمه الحسن البصري خاصة من جمال في الأسلوب يصفو ظاهرًا وبعمق في الأسرار باطنًا هم الذين هيئوا بشار بن برد وأبا نواس لنقل الحياة الأدبية إلى مستوى أرقى مما كانت عليه من قبل، وبذا اعترف أيضًا فيليب حتى، وأبطلنا زعم آدم متز حين قال: إن الصوفية أثروا في الأوساط الشعبية لا الخاصة، لأن مثل هذا القول لا يتفق مع أسلوب الصوفية الذي دق حتى عن الخاصة كما لا يتفق مع عصر البصري ولا الترمذي والتستري أو المكي أو القشيري، ولقد أخطأه الصواب والتحري فخلط بين عصر الدراويش الذي اتسم بالانحطاط الأدبي وبين عصر الصوفية وما فيه من رقي الأساليب وبحث عن أسرار الأشياء وحقائقها.

والحق أن الصوفية تناولوا كل جانب من جوانب التجربة الصوفية مستخدمين الأساليب اللينة والعبارات الرقيقة.

وهناك تعبير إرادي آخر هو الرمز أو اللغز، يستعمل الصوفي لعدة أسباب منها: لطافة المعنى ورقته وتعمقه في التجريد مما يعجز صاحبه أن يأتي له بالعبارة كما قال ذو النون وعمرو بن عثمان وجعفر الخلدي، وبينت هنا أن العجز عن التعبير هو سمة الضعف لا القوة، وأن الأنبياء أقوى ولذا تمكنوا من الإتيان بالعبارة مع أشد المعاني تجريدًا، ومن هذه الأسباب الغيرة على الأسرار وسترها على غير أهلها وبثها لأهلها في صورة رمزية جميلة ليعرفوها وتخفى على غيرهم لا سيما الفقهاء بعد نشوب الخلاف معهم، وعلى هذا ابن عطاء والقشيري والغزالي وابن عربي.

وأيضًا كانت الرمزية أقرب إلى اختلاف الأحوال والمقامات من العبارة كما

بـــين الكلاباذي والرمزية لهذه الاعتبارات واردة في الشرع لأن بعض النصوص منها ما أريد به توضيح المعنى المجرد بلفظ حسي ومنها ما أريد به ستر المعنى كما جـــاء في قول الرسول عن بعض نسائه: «**أسرعكن لحاقًا بي أطولكن يدًا**» ولا تتناقض هذه الرمزية مع ضرورة البيان لعدم تعلق الأحكام بمثل هذه المعاني الواردة في الرمـــزية وأيضًا فلما يترك الصوفية رموزهم دون الكشف عنها وبيانها ووضع القواعـــد الموضحة لمعانيها ونبهوا مرارًا أن يعمد المستمع إلى معاني الرموز لا إلى ظاهـــرها وأن يكـــون لـــــه أهلية في فهمها كما جاء كثيرًا في قوت القلوب والإحياء ومفتاح السعادة.

ونستطيع باختصار أن نصف ما قالوه في الرمزيات فنجد أنها عمت مراحل الطـــريق من البداية والسفر وزاده والوصال والقرب، والحكم والواردات، وبذا اتسعت الرموز وتنوعت لفظًا وجنسًا فشملت جميع ما يعتني به الصوفي وأضحت منتقاة من معظم أجناس المخلوقات وأنواعها نظرًا لتقلب الأحوال ولطابع العصر الذي نشأت فيه الرمزية وما امتاز به من رقة في الأسلوب، ومع هذا التنوع وهذه الكثرة فكان لكل لفظ مناسبة معنوية واحدة سهلت فهمه لدى أربابه.

ورفضـــنا في هذا المجال الرمزية الغامضة التي يصعب الانتقال فيها من المعنى المجـــرد إلى اللفظ الحسي أو تتسم الإشارة فيه بعدم اللياقة وسوء الأدب كما نجد ذلـــك في بعـــض ألغاز وأشعار ابن عربي وابن الفارض وعلى رغم كثرة الإبهام والغلو في الرمزية لديهما فإننا لا نرى أنهما وجها أشعارهما إلى حب حسي كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود والدكتور محمد مصطفى حلمي وقد دللنا على ذلـــك بأن علاقة ابن عربي بأسرة النظام كانت علاقة علمية بحتة من واقع كلامه ومـــن تصرفاتهم معه، ولقد أحس خطورة موقفه فدافع عن نفسه بأنه لا يقصد ظاهـــرًا في اللفظ بل المعنى الروحي في كل ما نظم، وكل ما فعلته الفتاة لدى ابن عربي إثارة الشاعرية وتفتيقها.

وعن مصادر الرمزية يحدثنا السلمي وجامي والشيخ الأنصاري أن ذا النون هو أول من استعمل الرمز وأثبتنا أنه خطأ من عدة وجوه:

أولاً: إن الداراني حدث قبل ذي النون بثلاثين عاما أن المشايخ كانوا يستعملون الرموز.

وثانيًا: فإن هذه الرموز موجودة أصلاً في اللغة وعرفها العرب قبل الإسلام وكانت الأمثال العربية صورة حسية لمعان مجردة كما ساق الجاحظ وابن عبد ربه والبيهقي.

وثالثًا: جاء القرآن بلفظ عربي وحوى كثيرًا من هذه الإشارات وكذلك السنة وإذًا فاستعمال الرمز الجميل مستحسن لغة مستعمل دينًا وسلفًا وإن أنكرناه في حالة غموضه.

(د) وقد استهللنا فصل الظاهر والباطن بالتركيز على أن الشاهدة قاضية بأن لكل شيء معنى ظاهرًا ومعنى باطنًا، يوجد ذلك في الإنسان وفي العالم كله، ولا مانع أن يوجد ذلك في النصوص الدينية وأحكامها وأسرارها لا سيما أن الله ساق كثيرًا ألفاظ السر والعلن والجهر والخفاء وما بدا وما ظهر، وجاءت إلينا ألفاظ الأحاديث تحث على إصلاح الجوانية والبرانية، ووردت أقوال الصحابة تدعو إلى السر والعلن، وإن لاحظنا أن دعوة النبي ورجال السلف كانت مجملة عامة شاملة، بخلاف الصوفية فإنهم قد توسعوا في الشرح والتحليل لجوانب الظاهر والباطن وأنهم قد حزموا الأمر كله ووجهوه وجهة علمية ونظرية بغية الحصول على معارف ذوقية كما هو عند الخراز الذي بين أن للعبد لسانين: لسانًا في الظاهر يتجه به إلى العلم الكسبي، ولسانًا في الباطن يتجه به إلى العلم الباطني والوهبي ويكلم الأرواح،

والأول يكـــلم الجسد بالحس والعقل، والثاني يرتبط بالإيمان ويحاول القرب من اللـــه ليأتي بالحقائق، وفي هذا أفاض الطوسي والجيلاني.

وهـــناك اتهـــام وجه إلى صوفية مفاده أنهم يقدمون الباطن على الظاهر وهو الشـــرع، وقد حللنا هذه المشكلة من واقع أقوال الصوفية الذين نظروا إلى الباطن نظرتين:

الأولى: بمعنى العقد والتصديق والإخلاص.

والثانية: على أنه محل الواردات والفيوضات الربانية.

والباطن من الناحية الأولى مقدم على الظاهر، لأن الإيمان أول حال المسلم ولا يعـــتد بـــه كمسلم إلا بالتصديق، والقلب أو الباطن محل الإخلاص ومجمع النـــيات، وإذا خـــرب فســـدت الأعمال، والإنسان ينسب إلى القلب، فلهذه الاعتبارات قدمه الصوفية وجعلوه أصلاً للسلوك الشرعي، ثم ثنوا بعده بالشرع. وثلثوا بالباطن الذي هو ثمرة السلوك الشرعي والذي هو أذواق ومعارف حسبما ورد عن الجيلاني وطاش كبرى زاده.

وبينا كذلك التفرقة بين الشريعة التي هي العمل بالأمر وبين حقيقته التي هي شـــهود بالإحسان والطريقة التي هي السبيل التي يسلكه الصوفي وقلنا: إن التفرقة بـــين الـــثلاثة لفظـــية لأن الشريعة حقيقية باعتبار أنها من جملة الأسرار الإلهية، والحقيقة شريعة باعتبار ثبوتها بالشرع والطريقة بما أنها وجهت الشرع فهي شريعة وبما أنها من الأسرار فهي حقيقة فالثلاثة متحدة في الماصدق لا في اللفظ، وقصد الصوفية من لفظة التصوف شمولها للثلاثة.

وأثبتـــنا أن الصوفية اهتموا بالشرعية أولاً واعتبروها بابًا ومفتاحًا للحقيقة،

والحقيقة ثمرة وغاية لها ولا بد من اجتياز الباب الأصلي، ومنعوا مفارقة الشريعة قبل الوصول أو بعده إذ هي حصن للسالك ومعيار لسلوكه عند السري والمكي، وإذا ابتدأ السالك بها أمن الزلل وكم كانوا يستحبون أن يكونوا أصحاب حديث صوفية ولا يكون صوفية أصحاب حديث، وحذروا من عدم البدء بالظاهر وإلا خرج الصوفي إما شاطحًا أو غالطًا أو جاهلاً كما ذهب إلى ذلك أحمد الحريري والجيلاني وابن عربي، ومن هنا حكموا بالتلازم والمشاكلة دائمًا بين الشريعة والحقيقة.

وقد أثيرت بعض الشبه حول الصوفية في هذا الجو مثل ادعاء الظاهرية بأنه لا يوجد إلا الظاهر ويرد على ذلك بحديث القرآن عن السر والعلن وما سقناه على لسان رسول الله عن علم الحقيقة وأنه كهيئة المكنون، وهناك شبهة أخرى أثارها ابن الجوزي وبرهان الدين البيقاعي إذ أرجع آراء الصوفية في الباطن إلى الشيعة ويمكن دحضها بأمور:

أحدها: أن الصوفية يختلفون عن الباطن في السلوك حيث دخلوا إلى الحقيقة من باب الشريعة وقالوا بدوام التلازم والمشاكلة وتولى أبو علي الكاتب والروزباري والشيخ أبو مدين الرد على هذه الفرية بعدم الاستغناء عن الشريعة.

وثانيها: يتعلق بالغاية، فقد قصد الباطنية إهدار الشريعة وسعى الصوفية إلى التكامل الديني من وراء الجمع بين الظاهر والباطن.

وثالثها: فإن المعترضين جانبهم الصواب فلم يحددوا من يشبه الباطنية من الصوفية ولو قالوا: إنهم المتفلسفون من الصوفية كابن سبعين والسهروردي المقتول لكان قولهم مقبول.

واهتم الصوفية بدراسة الأحكام الفقهية الظاهرة ودرسوا معها الأحكام

المتعلقة بالباطن، وما يستفيدونه باطنًا من كل مسألة فقهية حتى جمعوا فقهًا باطنًا مع الفقه الظاهر، وقد ضربنا على ذلك أمثلة من أسرار العبادات.

وفي مجـــال التفســـير والتأويل والفرق بينهما أتينا إلى آراء العلماء فيهما من ناحية الاصطلاح وهل هما بمعنى واحد أو كل منهما لـــه معنى، وعرضنا لوجهة نظـــر أبي عبيد وابن جرير والفيروزأبادي الذين قالوا: إنهما بمعنى واحد ونحن مع الماتـــريدي والثعالبي والزركشي والأسدي والراغبي الأصبهاني وجمهور الصوفية الذيـــن يقولون: إن التفسير غير التأويل لأن مادة التفسير سواء أريد بها الفسر أو الـــتعرية تـــدل على قربها من الظاهر، والمستفسِر عن شيء لا يطلب سوى المعنى العام الذي يزول به الإبهام أو الجهل.

أمـــا مادة التأويل فتحمل معاني أعمق من مجرد المعنى الظاهر كالسياسة التي تستلزم حكمة، وكالولاية، وكالتجارب وهي معان ذات صلة بالحكمة وبالتأمل الدقـــيق وراء مجـــرد اللفظ ، والتفسير يشمل كل شرح لنص من كتاب إلهي أو غيره، والتأويل لا يكون إلا لبيان معاني الكتب الإلهية، والتفسير يتعلق بالتراكيب الـــتي لا تحـــتمل إلا وجهًا واحدًا، والتأويل توجيه اللفظ ذي المعاني الكثيرة إلى واحـــد منها فحسب، والتفسير سمته التعلق والتأويل سمته الوهب والدراية وعلى ذلك السلمي والقشيري وعلاء الدين البغدادي اليافعي.

وأيضًا فإن التأويل من سيما المحسنين والراسخين ويتعلق بالرؤية التي هي من جملـــة حقـــائق النبوة، واستعملـــه العبد الصالح في توضيح الحقائق وراء الفعل الظاهر لسيدنا موسى مما يدل على أن لكل لفظة مجالها، وفوق هذا فإن النصوص الدينية تشير إلى التفرقة بينهما.

وقد أرينا القواعد التي تجب مراعاتها في التفسير والتأويل ثم القواعد التي تلزم

لـــلمؤول سواء في سعة قلبه أم في سلوكه وزهده كما أبنا ضرورة وجود العلاقة بين المعنى الباطني وظاهر اللفظ.

ولقد مر التأويل بمراحل معينة:

المرحلة الأولى: التأويل القريب على لسان الصحابة كعبد اللـــه بن عباس وعـــلي وعمر وسلمان وابن مسعود وعلى لسان التابعين كالحسن البصري، وابن جرير والنخعي ومجاهد وهذا النوع لم يخل منه تفسير الطبري ولا القرطبي ولا ابن كـــثير وقد اشتمل على تأويل العبارات والحروف، ومن أبرز خصائصه أن النبي أقـــره وأصـــلح بعضًا منه وأنه ساير التفسير واعتمد على مهارات خاصة واتسم بالدقـــة في اللفـــظ واللطافة في المعنى ويتعلق بالآيات ذات الوجوه المتعددة دون الآيات قطعية الدلالة و لم ينفصل عرى الصلة بين المعنى الظاهر والباطن و لم يدع كل منهم أن فهمه هو المراد.

وإنمـــا أكدنـــا على وجود هذا التأويل عند الصحابة ومن جاء بعدهم لكي يظهـــر جـــذور هـــذا الـــنوع ولنرد على الدكتور الشيبي والدكتور سيد خليل والدكـــتور جعفر الذين أرجعوا هذه الفهوم إلى الباطنية واليهود والفلاسفة لأنه يســـتحيل أن يتأثر النبي وبعيد جدا أن يتأثر الصحابة والمحتمل أن يكون التأثر قد نشأ مؤخرًا عند أرباب التأويل الممزوج بالفلسفة والبعيد عن المرمى.

أمـــا المـــرحلة الثانية: وهي التي سلك فيها الصوفي مسلك التأويل المقبول وأفاضـــوا فـــيه مـــن أذواقهم فقد ظهر لهم من خلالـــه لونان لون قريب أيضا استخرجوه من بواطن الآيات وقد ركزوا فيه على بيان جوانب التوحيد والسلوك ولطـــائف الإشارات، وأبرز خصائص هذا اللون هي أن الصوفية طرقوا ما طرقه رجـــال الظاهـــر مـــن المعاني ولمسوها لمسًا رائعًا كما اهتموا باللفظ والقالب لا

لذاتهمـــا ولكـــن لذات الحقائق والرقائق والاستنباطات مثلما فعل القشيري وابن عطاء الله.

وكـــثيرًا ما حاولوا الاستدلال على ما فهموه من الكتاب والسنة مثلما فعل ذو الـــنون وأبو حفص الفرغاني والتستري والسلمي والمكي والقشيري ومن سار عـــلى مـــنهجهم مـــن السلفيين كالهروي وابن تيمية وابن القيم إي أن الصوفية السنيين والسلفيين قد التقوا عند التأويل القريب.

ومـــن خصائصـــه أيضًا الحفاظ على الصلة بين الظاهر من اللفظ والمعاني المستنبطة مما جعلـــه موضع احترام عند المفسرين خاصة القرطبي.

وهناك لون يقرب من الرمزية الواضحة وقد استخدم الصوفية للآية رمزًا لما يحســـونه من أذواق وأحوال دون أن يَدَّعُوا أنه فهم عام للآية ولم ينكروا ظاهر اللفظ وأشهر من غاص في هذا المسلك الشبلي وابن عربي والجيلي وإسماعيل حقي والدريني واليافعي وأصر هؤلاء على أن فهمهم لا يغير التفسير أو التأويل وإنما هو حســـي شخصي ومعنى ذوقي قاصر على صاحبوهم تفسير بالنظير وهذان اللون مقـــبولان والمرفوض من الرمزية القرآنية هو ما كان غامضًا أو بعيد الصلة باللفظ أو ممزوجًا بالفلسفة كتلك التي غالى فيها أنصار التصوف الفلسفي.

ونصـــل الآن إلى الخلاف بين الصوفية والفقهاء، فنقرر أنه مع أن الصحابة اهتموا بعلم الظاهر اهتمامًا بالغًا وبعلم الباطن على نفس المستوى، ومع أن بعض الباحثين يرى أن الخلاف بين الفقهاء والصوفية بدأ في القرن الثالث إلا أننا نرى أن هـــذا الاختلاف قد نشأ بصورة عامة وبين خصوم متوهمين في عهد الصحابة كمـــا رأيـــنا من حديث علي ابن أبي طالب حين ذم العلماء المبتدعين والنساك المـــرائين، وكذلـــك فعل عمر، وأخبرنا الصحابة أن النموذج الفاضل هو العالم

العابد التقي، وهناك صورة محددة تتفق مع لون الاختلاف بين الفقهاء والصوفية ألا وهي ما حدث بين أبي ذر الذي دعا إلى الزهد وحارب الترف، وبين معاوية الأمر الذي أدى إلى نفي أبي ذر إلى الربذة كما هو مشهور.

واتسع هذا الاختلاف من حالات فردية لتشمل جماعة في عهد التابعين إذ يحدثنا فرقد السنجي أن الحسن البصري كان يخالف الفقهاء ويخالفونه، كما كان أبو حازم وربيعة يحاربان علماء بني مروان، وهاجم الثوري وأيوب وابن عون وابن المبارك علماء الدنيا، وانتقد الفضيل وإبراهيم بن أدهم، ويوسف بن أسباط بعض العلماء لإقبالهم على ما يفنى، وهذا يؤكد أن الاختلاف بدأ خيوطه رقيقة بين الصحابة، ثم ازداد نسجا في عصر التابعين وتابعيهم، فكان على أشده في كل مكان، ثم اتسع وتعمق على أيدي الصوفية فيما بعد لأسباب كثيرة:

منها ما هو عام يتمثل في الاختلاف الذي ينشأ بين العلماء على تنوع علومهم، بل حتى بين الفرق والمذاهب داخل العلم الواحد، وإنما قوي الصراع في القرن الثالث والرابع بصفة خاصة نظرًا لأنهما العصران اللذان بدأ التكوين العلمي فيهما، وبدايات التكوين تسبب دائمًا صراعًا بين العلماء.

وهناك أسباب تتصل برجال القوم منها إذاعة الأسرار، والحديث عن المنهج البصيري مما هيج عليهم رجال الظاهر ومنها وجود المتشبهين والمدعين الذين ألحقوا أضرارًا بأنفسهم وبغيرهم من الصادقين، بالإضافة إلى خروج بعض الأقوال الرامية إلى ترك الشريعة مثلما ورد أحيانًا على لسان جلال الدين الرومي.

وهناك أسباب تخص المنكر من الفقهاء أو رجال الظاهر ترجع إلى الغيرة على الشرع والإقبال على الدنيا وغبطة الصوفية لجمعهم النعمتين، أو لعدم فهمهم الأذواق الصوفية، ولو أنهم فهموا وفتحوا قلوبهم للمخلصين لغيروا

مسلكهم كما حدث لابن دقيق العيد وللعز بن عبد السلام حين انقلبا صوفية بعد سماعهما لكلام أبا الحسن الشاذلي.

وانتهيـــت في هـــذه النقطة مع ابن زروق على أن ما بين الصوفية و الفقهاء اختلاف في الفروع، وليس خلافًا في الأصول، لأن الصوفية جعلوا الشريعة أصلاً، وصدروا عنها، وأقبلوا على الفقهاء يتعلمون منهم ويقبلون على المذاهب الفقهية ذات الطابع السني بالذات، فكان الجنيد ثوريًا، والشبلي مالكيًّا، والمحاسبي شافعيًّا، والجيلاني حنبليًّا.

ووصـــلنا كذلـــك إلى أن طبيعة الاختلاف كانت منصبة من الصوفية على الفقهـــاء في سلوكهم وإقبالهم على الدنيا، و لم يذموا علمهم؛ لورع رجال القوم من ناحية، ولحبهم علوم الرواية من ناحية أخرى، بخلاف الفقهاء فقد صبوا جام غضـــبهم عـــلى بعض علوم القوم وعلى سلوكهم في التشبه والادعاء، لأنهم لم يـــنظروا إلى التصـــوف على أنه ذو قيمة في نظرهم ولا لرجالـــه على أنهم ذوو حرمة، والحق أن الصوفية كانوا أكثر تسامحًا مع الفقهاء، وأدق تحريًّا للنوع الذي يحاربونـــه بعكس رجال الظاهر فكانوا أضيق صدرًا، وأحنق على رجال الطريق، وأقل تحريًّا للنوع الذي يهاجمونه.

ولا ينبغي أن يفهم أن القطيعة قد تحققت بين الفقهاء والصوفية، بل تأسي معـــروف لأنـــه لم يصل الجنازة على أبي يوسف القاضي الحنفي، واعترف بشر بفضل الإمام أحمد عليه، وتصادق مع خالد بن خداش صاحب السنن، وكان بين الإمـــام أحمد والصوفية الصادقين صلات وود، وتبادل الفقهاء المنصفون التقدير فأثنى أبو حنيفة على داود، وكان إسماعيل بن علية من رجال الحديث يقتدي بالفضيل، ووعـــظ بشـــر رجـــال الحديث وقبلوا منه، واستفاد أحمد بن حنبل من حاتم الأصم ومعروف الكرخي وغير هؤلاء كثيرًا احترموا الصوفية وأجلوهم واستفادوا منهم.

(أ) وإذا انتقلنا إلى الباب الخامس المتعلق بالأفكار الخاصة بالذات الإلهية وجدنا الصوفية:

أ- يسلكون مسلك أسلافهم من الزهاد في حرب الفرق على اختلافها، والتصدي للطريقة التي عالج بها المتكلمون مسائل التوحيد، وقد ساعدهم على ذلك كثرة عددهم وانتشارهم حتى كانوا هم الحزب الديني القادر على التصدي للخارجين، والذي يملك عددًا من الموالين له يستجيبون لتوجيهات شيوخهم، ويسرعون إلى تنفيذها، وأيدنا في ذلك آدم متز، واقتضتهم تلك النزعة التي حاربوا الأهواء والبدع بصفة عامة كما جاء على لسان الأنطاكي وأبي حفص النيسابوري، وأبي عثمان الحبري، وقد هالهم ما في مجتمعهم من تشتت وتمزق فراحوا يحاربون ذلك بلا هوادة ونالت فرقة المعتزلة عنتا شديدًا من الصوفية لميلها الشديد إلى العقل، ولصبغتها الفلسفية، واعتناق رجالها لكثير من الأفكار الفلسفية بالإضافة إلى قولهم بخلق القرآن والجرأة في ذم الصحابة، كل هذه العوامل أثارت حفيزة الصوفية عليهم فحذر منهم الداراني والتستري وإسحاق بن إبراهيم، وقد انصب هجومهم على الفرقة برجالها ومسائلها.

ولما لحظ الشيخ أفضل الدين والشيخ محمد المغربي وجه شبه بين حالة الشهود الذاتي التي تمحى فيها رؤية الصفات تحت قهر أنوار الذات حكما بأن تلك الحالة عند الصوفية تشبه المعتزلة، فهما متشابهان في بعض المسائل ظاهرًا، وقد رددت على ذلك بأنه تشابه في ظاهر المسألة لا في جوهرها وحقيقتها لأن الصوفية وصلوا إلى تلك الحالة بالذوق ووصل إليها المعتزلة بالعقل، واعترف بها الصوفي في حالة سكر ووجد وأقرها المعتزلة في حالة ثبات وصحو عقلي، ولما عاد الصوفي من وجده رجع عما ذاقه واعترف بثبوت الصفات لله، ووقف المعتزلي عند التعطيل،وبالفارق بينهما عاد الشيخ المغربي فأقر به مرة ثانية، وكما

رفض الصوفية المعتزلة رفضوا إلى رجاء البدعي وهاجموه حسبما جاء على لسان الأنطاكي وأبي عبد اللـــه الترمذي.

ومـــا يؤكد سلفية الصوفية وصدقهم إزاء التمسك بالكتاب والسنة هو ما رأيناه من حرب علم الكلام واعتباره من جملة علوم الهدي التي تدعو إلى التمزق والـــتفريق مثلما قال إبراهيم الخواص والمكي وممشاد الدينوري، ونَحَمَ عن منهج الصـــوفية هـــذا أن وحد بينهم وبين رجال الحديث والتفسير ومن ينتسبون إلى الســـلفية فالتقوا مع البخاري والطبري، ومحمد بن الحسين البغدادي، والخطابي، واللاكـــائي وعبد القاهر بن طاهر البغدادي وإسماعيل بن عبد اللـــه الأنصاري والسمعاني وابن الصلاح.

كمـــا دعا هذا الموقف رجال القوم إلى التمسك بالمذاهب الفقهية القائمة عـــلى الســـنة ونفـــروا من مذهب الرأي والقياس، وأود القول بأن الصوفية لم يقتصروا على مجرد الرفض للفرق وعلم الكلام، وإنما ناقشوا رجالـــه وحاجوهم كمـــا فعل ذو النون وتلميذ لـــه، وقد سلكوا في النقاش طريق النصر لا المسلك الجـــدلي، وكذلـــك فـــإن عداءهم للمتكلمين لم يمنعهم من التفكر على الطريقة الدينـــية، ومـــن تـــناول علم الأصول والتوحيد والنبوغ فيهما بعيدًا عن التشقق والـــتفريع والجـــدل والخوض في المسائل التي لا تتصل بالتوحيد النقي كالجوهر. الفـــرد والعرض وغيرها، وأظهر من اشتهر بالأصول على هذا النحو منصور بن عمار وذو النون وسعيد بن العباس الرازي، وعمرو بن عثمان، والجنيد وغيرهم.

وترتب كذلك على نبذ علم الكلام أن صار التصوف يرفض العالم المشتغل بعـــلم الكلام حتى يقطع صلته بهذا العلم كلية أو يخفف منها ويتبنى المنهج السني مثـــلما فعل المحاسبي فرضي عنه ابن حنبل، وكما حدث عند الغزالي حيث تخلص من الكلام تدريجيًا إلى حد كبير وأعلن دفاعه عن السنة، وكذلك فعل الفخر الرازي.

ودللنا على صحة مسلك القول من الكتاب والسنة حيث جاءت النصوص تنهي عن التفرق وتحث على التمسك بالدين الواحد، وتحذر من الابتداع، ومن الجدل المفضي إلى المراء، ومن تشقيق الكلام، وبعد هذه الجهود الصوفية لا نستبعد أن يكون هذا المسلك مع اتجاه الحنابلة هو الذي دفع الأشعري إلى الانفصال عن المعتزلة، وتكوين مذهب جديد يقوم على الميل إلى الشريعة بصورة أكثر من العقل، وقد انتهى فيه الأشعري إلى لون سلفي بشكل واضح خاصة في كتابه الإبانة، ولو أن مذهبه لم يسر كما أراد، بل حدث له تغيير على أيدي التلاميذ مما جعله موضع نقد من الصوفية كذلك.

وأشرنا في المقدمة عن مذهبية التصوف أو عدم تمذهبه، ثم تحدثنا في الباب الثالث عن نشأة الطرق ويهمنا هنا أن نعرف هل الصوفية طريقة فعلاً أو فرقة؟ يرى الدكتور سامي النشار نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق أن أول من عرض لهذه المشكلة فخر الدين الرازي واثبت أنهم فرقة متميزة، وهناك فريق آخر يري أن الصوفية ليسوا فرقة وإنما هم طريقة.

وخرجت من هذه الدراسة بأن الصوفية طريقة أولاً وليسوا فرقة وقد ظلوا كذلك حتى نشأت فرقة الحلولية والمشبهة فاضطر رويم بن أحمد المتوفى (٣٠٣ هـ) أن يقسم الصوفية باعتبار أفكارهم إلى فرق ليخرج الحلولية من التيار الصوفي السني العام ومعنى هذا أن رويم أسبق في اعتبار الصوفية فرقًا من الفخر الرازي، بل كان رويم أدق لأنه أقام تقسيم على أساس الأقوال الأصولية بخلاف الفخر الرازي الذي بنى تقسيمه على أسس فقهية، وهي لا تدخل في أصول نشأة الفرق.

وبينت أن من نظر إلى الصوفية في صورتهم الأولى قضى بأنهم طريقة، ومن نظر إليهم باعتبار شرود البعض عن السلفية كالسالمية والحلولية وباعتبار تقسيم رويم والهجويري حكم بأنهم فرقة، ووضحت أن الطيار العام سني ليس بفرقة

وهناك شرذمة صغيرة هي التي شذت عن الجمهور وخرجت على إجماعه السلفي، وينبغي أن نبني أحكامنا على التيار الصافي الكثير مع بيان التيار الخارج.

(ب)وفي صدد العلم باللـــه واستحالة إدراك كنه ذاته قلنا: إن الإحاطة بشيء ما تـــتوقف عـــلى قدرة الذات المدرِكة وعلى طبيعة الشيء المدرَك، وعلى ما بيـــنهما مـــن صلات أو مناسبات فإذا كانت الذات المدركة محدودة مقيدة والـــذات المدركة مطلقة ولا مناسبة بينهما استحالة إدراك بالكنه وأكد أبو يـــزيد البسطامي والحلاج والغزالي وابن عربي أن كل وسيلة عاجزة عن أن تـــدرك الـــذات على حقيقتها وفي أي زمن وتحت أي ظروف وبذا اعترف الفلاسفة والمتكلمون.

وتـــرجع أســـباب عدم إدراك الكنه إلى أنه لو وقع تحت إحاطتنا لكان في مستوى ذواتنا المفكرة ولو كان كذلك لكان أقل منها وهو فوق كل شيء وهو الأول والآخـــر والظاهر والباطن، وأيضًا فإن ظهوره يجل عن الوصف ويدق عن الإدراك فهو ظاهر ظهورًا لا تستطيع المدارك الوصول إلى كنهه حسبما بين المكي والغزالي مستدلين بعبارة للإمام علي وكذلك فإن ذواتنا محدودة وعاجزة ومسبوقة ومعارفـــنا نسبية وما دامت كذلك فكيف نصل إلى الأول المطلق الذي وسع كل شـــيء، ومع محدودية ونسبية الإدراك فنحن نعتمد على المحسوس في حكمنا ولا مناسبة بيننا وبين اللـــه فليس في استطاعتنا تناول ذات الحق لا سيما وأنه يقول: **(ولا يحيطون به علما)**.

وإذا عجزنا عن الوصول إلى كنه الذات فلا نستفهم عنه بأدوات يسأل بها عن الكنه، وحتى إذا ما سألنا بها فلا بد أن تكون الإجابة بالآثار لا بالحد والكنه.

ومـــا دامت الذات لا يدرك كنهها؟ وإذا كانت تدرك فما هي الحقائق التي

يمكننا أن ندركها؟ على هذا يجيب ذو النون المصري وأبو يعقوب النهرجوري بأن الذي اجتمع عليه أهل الحقائق أن الله غير مفقود فيطلب ولا ذو الغاية فيدرك وإنما الموجود عندنا معرفة وكشف علم بالأعمال، والمعرفة والكشف لا يتعلقان بالكنه ولكن بالوحدانية والوجود عند الكلاباذي وابن عربي، وهذا هو العلم الذي طلب منا وعليه سار أبو عبد الله الكتاني وأبو العباس الأشقر والضرير السلاوي واستدلوا بأن قريشًا لما سألت النبي من أي شيء خلق ربك أجاب (قل هو الله أحد) إلى آخر السورة.

وبالنسبة لطرق الأدلة، واعتمد الصوفي على التقليد في الأصول بشرط أن يكون قائمًا على تقليد الشرع أي إنه أباح التقليد في العقيدة إذا كان نابعًا من تقليد والد أخذ من الشرع أو شيخ اعتمد على النقل، وإذا جوزوا التقليد في الأصول ونفروا من ذلك كما سبق في الفقه فلأنه ليس في قدرة جميع البشر أن يصدقوا عن بينة وبرهان.

ومن طرقهم الهامة والرئيسية الاعتماد على النقل والحث عليه من الداراني والحلاج وابن عربي وذلك لعدة أسباب منها أن الشرع تعريف بالله بطريقة مباشرة وأنه حوى تعريفًا عن مسائل العقيدة كلها وأنه امتدح الذات الإلهية بصفات الجلال والكمال وساق كثيرًا من الأسماء والصفات هو أمر يرغب الصوفي المتطلع في حقائق الصفات والأسماء إلى الإقبال على الله من هذه الناحية.

وأيضًا فإن الرسول كان يجيب على الأسئلة في التوحيد من القرآن وأن هذا المنهج بما قدمه من تفسير للكون وللعالم الغيبي ومن تعريف بالله بطريقة بينة حسم الخلاف بين الصحابة ووحد صف المسلمين، وكذلك حث ذو النون والأنطاكي والجنيد وبشر على التفكر والنظر والتأمل في الكون وإن كنت أقول إن الصوفية حينما سلكوا طريق الشرع أو طريق التفكر لم يحاولوا الاستدلال على

ذات اللـــه لأنهـــم مؤمـــنون أصلاً وإنما استعملوهما كطريقتين للتعبد والطاعة والتصـــفية ودون أن يحولوا طريق النظر إلى أقيسة وبراهين عقلية، إذا استثنينا من ذلـــك الغـــزالي وابـــن عربي اللذين أخذا من البراهين قسطًا كبيرًا اقتداء ببراهين إبراهـــيم وبالـــتالي فهم متفقون على أن العقل يمكن أن يعرف اللـــه بالتأمل أو بالـــبرهنة مع ملاحظة أنه لا ينتقل من الكثرة إلى الوحدة إلا باللطف الإلهي كما هـــو عند النوري والكلاباذي وابن عربي، وأن طريق العقل زلق ومليء بالمخاطر لأنه ربما تضيع منه حلقة أثناء الوصول إلى اللـــه فيضل ومحالـــه في هذا المضمار صـــعب وخطـــير والاعتماد على الشرع أقوى وأسلم، ولا يخفى بعد ذلك أنهم أجلوا المعرفة الكشفية ورفعوا قدرها وصوروا مراحلها.

وَأَثْبَتُّ أن المعرفة الصوفية في الوصول إلى اللـــه قد أثرت في المعتزلة فجلعتهم يقولـــون مرة: إن طبيعة تحصيل العلم باللـــه أو المعرفة عامة ليست من فعل العبد وإنما تقع بالضرورة أو بالتوليد مع أنهم قائلون بأن العبد يخلق أفعالـــه الاختيارية وأحـــيانًا يقولون: إن للـــه لطفًا يمنحه للعبد المؤمن يدرك به ويستغني عن الجهد كمـــا قـــال محمـــد بن عبد الوهاب الجبائي ويصر بشر بن المعتمر على أن إيمان اللطـــف أعـــلى وأرقى من إيمان الكسب، وأيضا أثر الصوفية في الجبريين فقال الحســـين بن محمد النجار: إن في القلب قوة قادرة على المعرفة، وأطلق الأشعري عليها كذلك لفظة الإدراك وراء العلم.

(ج) والـــذي يثبـــت من كلام شقيق البلخي وأحمد بن عاصم وسعيد بن يزيد والجـــيلاني على أن الإيمان شامل القلب واللسان والأعمال، وثلاثية الإيمان تتفق مع الصوفية لكونهم أرباب قلوب وأرباب نسك وذكر و تلاوة وأرباب عمـــل ومجـــاهدة وطاعـــة وتؤيدهم في ذلك النصوص الدينية وما جاء في البخاري ومسلم، كما يتفق الصوفية على أن الإيمان يزيد وينقص، وهو أمر يتمشـــى مـــع مسلك القوم القائلين بالترقي في المعرفة من الأدنى إلى الأعلى

وبكثرة الذكر والتطلع إلى التدرج في المقامات والعروج في الأحوال وإلى هذا ذهب سهل بن عبدان وبندار بن الحسين والسراج والجيلاني وقولهم بزيادة الإيمان شامل لذات التصديق فإن تصديق التقليد غير الخبر غير البرهان غير العيان.

كما يشمل الزيادة في المتعلق فإن درجة اليقين أو التصديق القوية تدفع صاحبها إلى العمل أكثر والمشاعر التي تتفعل مع التصديق هي المشاعر التي تحرك البدن كله وتسخره لخدمة ما يعتقد وما يدين، وبهذا الاتجاه يختلفون عن الإمام أبي حنيفة في جعل الزيادة شاملة للتصديق ومتعلقة كما يختلفون عن الأشاعرة في القول بزيادة التصديق وترقيه، وتتظاهر الأدلة التي سقناها على تأييد وجهة نظر الصوفية كما يساندهم عدد غير قليل من رجال الحديث والتفسير والسلف.

أما مسألة التوحيد فإن كان كل فريق درسها من وجهة نظره فتناولها رجال السلف في الإطار الديني والاجتماعي أما المتكلمون فقد انصرفوا إلى النواحي النظرية وإقامة البراهين النقلية والعقلية درءاً للشبه وردًّا للخصوم بينما تركزت غاية الصوفية على كشف الحجب عن النفس وتصفيتها ومجاهدتها بالطاعة والعبادة ابتغاء وجه الله أولاً ولنيل المعارف والأسرار ثانيًا ومن ثم طبعت نظراتهم بالطابع الذاتي النفسي، ولذا قنعوا بالأدلة القرآنية الواردة في التوحيد وتفهموها بعقولهم ونيقموها بقلوبهم وفاضت مشاعرهم بمعاني التوحيد ومتعلقاته، وبهذه المعاني تصبح فكرة التوحيد ليست أمرًا نظريًّا يتعلقه الصوفي وإنما هي تجربة نفسية يخوضها السالك ويستشعر فيها ضعف الحديث وعظمة القديم الواحد، ويذوق وحدة الذات يقينًا قويًّا أو شهودًا بصيريًّا تمحى فيه الدلائل وتفنى الشواهد ويكون الحق واحدًا والخلق فانيًا عن شعوره باقيًا تحت أنوار الواحدية.

وتسمى المرحلة اليقينية بالتوحيد العام ومرحلة الشهود البصيري بالتوحيد الخاص، والأول يسمى التوحيد الحكمي أو التوحيد بالرسم وهو صفة للموحد

ونعـــت للموحد رسمًا عند الشبلي وإنما كان رسمًا لأنه توحيد بالآثار لا بالذات وإنمـــا كان توحيد البشرية لقيام العبد فيه يطلب العوض ورؤية العقل والإحسان والتوحـــيد الخـــاص يؤكد ما قلناه من اعتناق الصوفية لفكرة زيادة الإيمان وهو ناشـــئ من القرب والحال وهو توحيد اللب أو توحيد الصديقين أو المشاهدين أو توحيد الذوق والوجد ونفي الإدراك.

(د) وإذا توجهنا إلى الأسماء والصفات وجدنا البصرين يقولون الاسم ما دل على مسمى تحته، وقال الكوفيون: إنه سمة توضع على الشيء يعرف بها ورأى أبو زيد أنه علامة المعنى والمعنى علامة تعرف بها الذات والأسماء علامة تعرف بها الصـــفات والصـــفات علامة تعرف بها الذات وتعريف البسطامي أقدم من تعريف البصريين والكوفيين ودال على شمول الاسم للذات والصفة وعلى أن الاسم ليس تحت المسمى كما يقول البصريين وهو أقوى صلة بأسماء اللـــه وتعريف البصريين أدنى إلى أسماء العبيد أو المخلوقات.

وإذا جـــاء الصوفية إلى نقطة هل الأسماء توقيفية أو وصفية؟ قال الكلاباذي والقشـــيري: إن الأسماء توقيفية ولا تزيد على التسعة والتسعين وإلا كان إلحادًا ويســـتندون في ذلـــك على النصوص الواردة والتي تبين أن الأسماء الحسنى تسعة وتســـعون مائـــة إلا واحـــدة ورأى الغزالي جواز الزيادة على التسعة والتسعين وتضـــارب ابن عربي، والفريق الأول أكثر حيطة واحتراز عما يوهم، ولزم جان بالســـلامة وإن كان هذا لا يجعلنا ننكر رأي الفريق الثاني لأن الحديث المشهور الـــذي ذكـــر عدد الأحاديث لم يتفق على عدها بل جاء بروايات متعددة وكل روايـــة تحمل عددًا معينًا وقد يقال: إن الحصر لا يفيد التعبير إلى آخر ما ذكرناه ولأن كثيرًا من النصوص ذكرت أسماء لم ترد في الحديث المشهور مما يجوز تسمية اللـــــه باسم مشتق من أفعالـــه أو صفاته بشرط أن يكون موافقًا للغة و الأدب مع الحضرة الإلهية كما هو عند الفخر الرازي.

وللأسماء دلالتان

دلالة لفظية: من ناحية اللفظ تعرفنا بالله على قدر جهدنا وعلى قدر ما نفهم نحن من حروف الأسماء ومعانيها اللفظية بحسب الوضع، وهذه الأسماء اهتم بها الصوفية ذكرًا وتقربًا بها إلى الله أكثر من الصفات للتحقق بمعانيها، وهي لا تكون بهذه الدلالة اللفظية الخاصة بنا عين المسمى، كما صرح أبو علي الروزباري والغزالي وابن عربي أما إن أريد بها المعنى المطابق لذات الحق أو مدلول الاسم فنسأل هل الأسماء عين المسمى أو غيره؟

ونلاحظ أولاً أن جمهور الصوفية توقف عن الخوض في هذه المشكلة وبعض قليل هو الذي خاض فيها فصرح الكلاباذي والقشيري أن الاسم عين المسمى إلا كان الحق أزلاً بلا أسماء أو كانت الأسماء حادثة، وأن الله أمرنا بتسبيح اسمه مضافًا إلى الله أو الرب والذي كلفنا به هو تسبيح الحق لاسمه، ولو كان الاسم غير المسمى لكانت أحكام المدح والذم والأحكام الشرعية على الاسم لا الذات.

والحق أن هذه الأدلة جاءت على غير لسان الصوفية من أنصار هذا الاتجاه كابن بكر بن الطيب وابن فورك وأبي عبيدة، وإن كان هو رأي أكثر الصوفية إلا أنهم اكتفوا بالإفصاح عنه دون تشقيق الكلام وتفريعه.

وأما الغزالي فقال: إن الاسم والمسمى والتسمية الثلاثة متغايرة لأنه يلحق بكل واحد من الثلاثة خواص لا تلحق الأخرى.

وأرى أن منشأ الخلاف راجع إلى تعدد مدلول الاسم لأنه قد يراد منه نفس الماهية وقد يراد بعض أفرادها أو يراد العرض اللازم لها، أو المعنى الخارجي أو الذهني فإذا نظرنا إلى هذه الاعتبارات المتعددة أو إلى أحكام اللفظ المتنوعة أو إلى آثاره ومقتضياته حكمنا بالتباين بين الاسم والمسمى وعلى هذا حكم الغزالي

والفخر الرازي والقسطلاني وإذا اعتمدنا على نفس الماهية أو على حقيقة الاسم الذاتية أو المدلول من حيث هو حكمنا بأن الاسم نفس المسمى وهو الذي اعتنقه جمهـــور الصوفية لاهتمامهم الكبير بالمعاني والحقائق فهم أكثر ميلاً إلى الخواص الذاتـــية لا اللفظـــية ويحبون أن يصدروا حكمهم عليها ولذا سوى أبو الحسين الـــنوري بـــين الأزلية والأبدية والأولية والآخرية والظاهرية والباطنية من ناحية الحقيقة.

وحكـــم السراج والشيخ الشبراوي أن الاسم عين المسمى بحسب التحقق والوجود لا بحسب الاعتبارات السابقة المتعددة، ومن ناحية أخرى فإننا يجب أن نفـــرق بين وضع الاسم لغير اللـــه وبين وضعه للـــه، أما وضعه لغير اللـــه فإنه يمكـــن أن تحدث فيه هذه الاعتبارات، والأسماء في غيره موضوعات بشرية قد لا تتطابق مع المسمى حتى في حقيقتها الكامنة وراء الوضع، وأما إطلاق الاسم على اللـــــه فيجـــب ألا يعتبر فيه تلكم الاعتبارات السابقة لاستحالة الجزئية والكلية والعرضـــية، واللـــه هو الذي وضع الاسم لذاته فلا يعقل أن يطلقه عليه وماهية الاســـم لغـــيره فالقول بأن الاسم عين المسمى أقرب إلى الصحة وإلى النصوص الدينـــية، ومع نصرتنا لهذا الرأي إلا أن البحث فيه لا يفيد العقيدة شيئًا وهو من فضول الكلام.

ولقـــد أنكـــر ابن حزم إطلاق الصفات على اللـــه بدعوى أن السلف لم يطلقوها عليه وأن الحديث الوارد في سورة الإخلاص على أنها صفة الرحمن لا يعتد به.

وهذا ليس بجيد لأن كثيرًا من السلف نطقوا بالصفات كفقهاء المدينة السبعة والإمام مالك والأوزاعي والليث والشافعي وسحنون وغيرهم مما ينخرون الإجماع بهـــم وتولى ابن القيم الرد على ابن حزم مبينًا أن الأسماء مذكورة في القرآن ويراد بها المعاني وهي صفات اللـــه كما أن النبي استعمل في أدعياته كثيراً من الصفات

كـــالقدرة والعـــلم، وإثبات الصفات للـــه سبحانه أمر يتفق مع آمال الصوفية ورغباتهم في التحقيق بها ونيل منحها.

ولـــذا فهم في مثبتي الصفات على وجه سني بلا تعمق واستدلال مثلما فعل المتكـــلمون، وبلا تنـــزيه يصل إلى حد التعطيل أو تشبيه يصل إلى التجسيم بل قالوا الوادي المقدس بين جبلي التنـــزيه والتشبيه فأثبتوا للـــه صفات مع تنـــزيهه كما جاء في النصوص الدينية.

ونـــادى الشيخ محمد الصغير والرفاعي والشيخ زكريا الأنصاري أن نثبت للـــه صفات ونتوقف فلا نخوض فيها وهل هي عين الذات أو لا، وبهذا يتهافت مـــا قالـــه الكلاباذي أو الصوفية أجمعوا على أن الصفات لا هي عين ولا غير، لأن هـــذه اللفظـــة جاءت على لسان الأشعري في بداية القرن الرابع بعد أن قام التصـــوف وتشـــكلت عقـــيدة أربابه وحتى من جاءوا بعد هذا فإنهم قالوا بعدم الخوض وتمسكوا بالسنة بل لعل الصوفية بمسلك التفويض هم الذين حملوا الدردير الفقـــيه المـــالكي والأشعري نفسه على أن يعلنوا المنهج السني ويعترفوا بصعوبة المشـــكلة ويقولون الترك أولى هذا إذا استثنينا الغزالي وابن عربي فهما متناقضان ولهمـــا أكـــثر مـــن رأي، وإزاء هذه الصفات السمعية من اليد والوجه والساق والفرح والضحك وغيرها حكم جمهور الصوفية أن التشابه لفظي وفوضوا المعنى للـــه رب العالمين، وعلى ذلك الواسطي والفضيل والجنيد وقرر السهروردي أن الـــتفويض هو مذهب الصوفية، وقال ابن زروق: إن مذهب الصوفية هو مذهب السلف وسار الغزالي وابن عربي مع الصوفية شوطًا ثم كرا راجعين ومالا إلى التأويل.

وأمـــا الجـــيلاني وابن تيمية فقالا بالتفويض الظاهري فلم يلجأ إلى التأويل وقالا بالجهة وأن اللـــه في السماء وقد أبطلنا زعمها بأدلة نقلية وعقلية وتمسحنا لفكرة التفويض المعنوي أي المتصل بالمعنى لأنها طريقة السلف الصالح.

(٥) وإذا انتقلنا إلى الباب السادس

أ- التقيـــنا مـــع المحـــبة ووجدنا سحنون والقشيري يقرران أن المحبة أرق من التعريف، وقد رأينا أسباب ذلك ترجع إلى أن المحبة حالة شعورية تملأ النفس والقلـــب والروح، وتتخلل الكيان الإنساني كلـــه، ولذا تدق عن التعريف وتخفـــى عـــلى صاحبها، كما أن اتصاف الحق بها يجعلها بعيدة عن تناولها بالـــتعريف الشـــامل وحتى في الوضع اللغوي فإننا نجد اللغويين عجزوا عن وضع تعريف محدد لها.

وفي الـــبداية تعرضنا لأصول المحبة من الكتاب والسنة وعرضنا للمحبين من الصحابة كسالم مولى أبي حذيفة وعلي ومصعب ثم عن التابعين وتابعيهم وبينا أن الصـــحابة هـــم الذين غرسوا في رياض الحب أورق أشجاره وفاحت أرواحهم ومشـــاعرهم بينها، وقدموا لمن جاء بعدهم صورًا للمحبة المقرونة بالآراء النظرية كالمحـــبة بلا عوض والمحبة المرتبطة بالفناء وأيضًا فإن الصحابة استعملوا مع الحب الشـــوق والأنس، وقد ذكرنا هذا المنبع لنبين وجهة نظر السلفيين الأوائل وأنهم اعتـــبروا الحب صفة وأثبتوها للـــه بلا تأويل ولا تشبيه وتوقفوا عن القول بأنها عين الإرادة أو الرضا أو أنها عين الميل والاستئناس مثلما تذهب المشبهة.

وقـــد أبطلنا زعم ماسنيون الرامي إلى أن رابعة هي أول من تكلم في الحب الإلهي وسار وراءه الدكتور مصطفى عبد الرازق والدكتور محمد مصطفى حلمي والدكـــتور عـــبد الرحمن بدوي، وبينا الرد على أن ماسنيون قد أخطأ في ترجمة كـــلمات الحـــب الواردة في القرآن وفي الحديث وغفل عن الآثار العاطفية التي ســـيقت على لسان الصحابة، وبدا أنه ترجم كلمة الحب بالعشق فقال: إنها أول من استعملت الحال باسم العشق لا باسم الحب الذي سبقت به رابعة، ونقل عنه ما جاء بعده من الباحثين بلا تحرٍ لقولـــه وأخطائه كما قصدنا كذلك بهذه الأدلة والأخـــبار أن نبطل قول نيكلسون أن المسيحية هي التي منحت الاسم عاطفي

الحب، وأن الصوفية قد استعاروا هذا الشعور من المسيحية ووافقه على ذلك الدكتور قاسم غني، وليس هذا بصحيح طالما أن نبي الإسلام كان محبًّا وأن الصحابة قدموا لنا حالاً رقيقًا في الحب.

وكم نشيد بقول الدكتور جعفر وهو يثبت عكس ما قاله نيكلسون فيقرر أن صوفية المسيحيين هم الذين استفادوا من المسلمين في مجال الحب وبعد أن وقفنا على آراء جعد وجهم والزمخشري وأحمد بن غالب الذين أنكروا فيها المحبة سواء أكانت صفة الله أم صفة للعبيد متوجهة إليه سبحانه واحتجوا بأن الله لا يشبهه شيء ولا يناسبه شيء فكيف نحبه ونحن لا يتصور منا أن نحب إلى من هو من جنسنا أو مثلنا، وكذلك الحق لا يحب لأن المحبة فيها فرح ولذة ولا يتصور ذلك في حق الله فالمراد بمحبته هو التفريد والثناء على العبد، أو ترد إلى صفة الكلام، ومن الملاحظ أن القشيري أفاض في شرح وجهة هؤلاء مما يتضح منه أنه يميل إليهم، ويهمنا بعد ذلك أن نبين وجهة نظر الصوفية، وانتهينا في ذلك إلى ما يأتي:

أنه قد اتفق البسطامي والمكي في أحد آرائه وابن عربي مع ابن تيمية على أن المحبة صفة لله وصفة للعبد ومحبة الحق غير محبة العبد فهي صفة ثبوتية نفسية دائمة لا تشبه صفة المخلوقين في اعتمادهم على أسباب متغيرة ومتولدة ومتقلبة ولا تتصف بالبدء ولا بالغاية ونسبة محبته للعبيد نسبة كينونيته معهم أينما كانوا في حال عدمهم وفي حال وجودهم لم يتجدد عليه حكم لم يكن عليه والمحبة عند الصوفية هي المحبة عن السلف ليست بالإرادة.

وأما محبة العبد لله فهي متغيرة ومتقلبة ولها دوافع تثيرها وهذه الدوافع إما أن ترتبط بالحركة الفكرية والعاطفية والأدبية في المجتمع وإما أن ترتبط بالإنسان وذاته، والدوافع الأولى في غاية الأهمية وقد أفضنا الحديث فيها مبينين أن حالة

الـــترف انتشار الحب الحسي وتغلغل النظرة العقلية قد حدت بالصوفية أن يجعلوا من المحبة دعوة شعورية إلى الإصلاح الاجتماعي والفكري والأدبي وذلك عندما يقبل الناس على المحبة الروحية، إذ إنها تستطيع بقوتها أن تتغلب على سيطرة العقل وقوته وأن ترقق منه وأن تحول الحب الحسي إلى حب روحي والفساد الاجتماعي إلى ثورة اصطلاحية تهدف إلى تقويم الحياة بأسرها.

وأمـــا الدوافـــع الإنسانية الذاتية فإن المكي والغزالي بدأ في الشعور باللذة الحســـية ثم الانتقال إلى المعقولة ثم الروحية أما ابن عربي فقد رفض الاعتماد على المدارك الإنسانية ولاذ إلى الخبر الذي يعرفنا باللـــه ويحببنا فيه.

وتـــبعًا لتلك الدوافع فإن المحبة تنوعت إلى محبة النفس، وذلك عندما تكون الدواعي المهيجة للمحبة نابعة من النفس ولذاتها وهي ليست من قبيل المحبة الإلهية إلا إذا قصد تهذيب النفس كي تترقى إلى مرحلة في الحب أنقى منها، وهذه المحبة أول منـــزل يطؤه المحب عند أبي الحسن الشاذلي، وإذا كانت الدواعي ناشئة من مطالعـــة العقـــل لمـــنن اللـــه ونعمه فهي محبة عقلية وتثبت باتباع السنة وإصابة الداعـــي والاســـتلذاذ بالخدمة وتقتضي قطع الوساوس والغفلة وكل ما يبعد عن المحبوب وأقوى ما تصل بالعبد هو الدهش والتحير وإذا صفا العبد تتطلع إلى النعم بالعقل، ووصل إلى جلاء القلب فطالع وشاهد سميت المحبة بالمحبة القلبية وهي نوع جديد وفريد وأرقى مما سبق.

والمحبة في هذه المنازل ذات خصائص معينة أهمها أنها كسب ومقام، وقد بينا أن من قَالَ: إن المحبة مقام لا حال استند إلى أن بدايتها تصفية ونظر عقلي وتجلية قلبـــية فهي كسب وكل كسب مقام، وعلى ذلك المكي والغزالي وطاش كبرى زاده ومـــا دامـــت كسبًا فإن سهلاً والحيرى والجنيد وروبم البلخي والنيسابوري والمكـــي ألزموا السالك الموافقة والاتباع في هذه المنازل وأعلن عمرو بن عثمان

المكي وخير النساج والحلاج والدينوري والشبلي وابن خفيف أنها تقتضي التحمل والرضا لأنه ربما يمتلي العبد في المحبة، كما نبه ذو النون والخراز والنصراباذي، أن المحب عليه أن يقدم كل شيء فداء المحبوب، وأثبت أيضًا أن المحبة، ليست دلالاً فقط وإنما يمازجها هيبة تختلف عن هيبة الوجلين إذ لو وجل يخاف من النار والمحب خائف من الصد والهجر والبعد، فهي لا تفارق الخوف كما أنها تلازم الغيرة على محارم الله ودينه، مثلما بين المكي وابن عربي.

وتعتبر محبة الروح هي المنزل الأرقى وهي قمة المحبة وهي هنا وهب وحال، فمن قال: إن المحبة حال فقد نظر إليها في هذا الدور وإن كنت أقول في الحال سبق بمقدمات كسبية، ويفصح الصوفية عن أن المحب في هذا الدور الراقي يكشف أن حب الله له سبق حبه ويتبين له قدم المحبة كما قالت جارية أمام عطاء وأخرى أمام إبراهيم بن المهلب واعترف بذلك الشبلي والمحبة من هذا النوع تطفي على المحب وتملك قلبه فيأتي فيقول بأقوال لا تأخذها عليه لسكره ولأنها ملكت عليه زمام الحس فاضمحل ودللنا على أن مثل هذه الأحوال لا يؤاخذ عليها العبد، والحب هنا حب ذاتي بلا عوض.

والمحبة الكسبية في النفس والعقل والقلب، سابقة ومقدمة الفناء والحب الوهبي متأخر عن الفناء وثمرة له، وما دمنا نتكلم عن علاقة الحب بالفناء وبالمعرفة فإنه قد تطرأ مشكلة أمام الباحثين وهي هل هذه الأحوال متداخلة أو منفصلة كل واحد له ذوق خاص؟.

فيرى الدكتور محمد مصطفى حلمي أنها متداخلة وذات معنى واحد ويرى الدكتور إبراهيم بسيوني أنه ينعدم الفرق النوعي بينهما وأوافقهما على وجود شبه ولكني أرى أن لكل من المذاقات نسبة خاصة وشعورًا معينًا تذوقه النفس وتتخذ له مصطلحًا معينًا، وبالتالي فللحب مذاق وللمعرفة البصرية مذاق

وللفناء مذاق ويمكن للصوفي أن يحس لكل منها إحساسًا منفصلاً عن الإحساس بالأخـــرى وتعقيبًا على الاختلاف حول أسبقية المعرفة على الحب كما هو رأي الحســـن البصـــري وهرم بن حيان والغزالي أو أسبقية الحب على المعرفة كما هو رأي ابـــن أدهم وابن عطاء الآدمي وسحنون قلت إن من قال بسبق المعرفة قصد المعرفة الكسبية ومن قال بتأخر المعرفة على الحب قصد المعرفة البصرية فالكسبية مقدمة للمحبة والبصرية ثمرتها وبذا تحل إشكال الخلاف بينهما.

أمـــا بالنســـبة للكتمان والإسرار فلقد آثر بعض الصوفية كتمان أشواقهم ورائدهـــم في هذا ذو النون وأبو العباس بن العريف وقد تقصينا أسباب ذلك لا سيما وأننا رأينا النبي أفصح والصحابة أفصحوا، فما الداعي وراء كتمان الصوفية؟

فوجدنا ذلك يرجع إلى أسباب بارزة:

أولها يتصل بطبيعة المحبة ورقتها تلك الرقة التي لا تفي بها العبارات.

وثانيها يتعلق بطبيعة الذات المحبة ويتوقف على قدرة الصوفي وتمرينه في مجال ضبط النفس، وعلى مدى خبرته في التجربة السلوكية، فكلما مر بمراحل البدايات والـــتلون، كان أقدر على زم العواطف وضبطها والتعبير عنها وإذا كان في حال البدايات عجز عن الوفاء بما يجري في نفسه.

وثالـــثها فإنهم رأوا الكتمان إخلاصًا في المحبة وسترًا لها وصونًا لسر العبد مع ربه حسبما قال ذو النون والشبلي والسراج.

أما الإفصاح فإنه مرحلة المتكلمين من الأنبياء والصديقين وقد يُظهر الصوفي لأسباب: منها أنه قد يخرج التعبير عن حبه أثناء الهياج العاطفي وفي سورة الحب كما نبه إلى ذلك أبو علي الكاتب وجعفر الخلدي وذو النون و الشبلي وفي بعض

أحوالهما وقد يكون الإعلان وسيلة لتربية المريدين وتدريبهم حسبما بين ابن عطاء، وتتنوع مظاهر الإفصاح من كلمة إلى حركة إلى غشية إلى صفقة إلى هيام إلى غير ذلك.

(ب) ونلتقي الآن مع أصول الفناء وبداياته فنرى أن لفظة الفناء في القرآن جاءت بمعنى عام في مقابل بقاء الله وتكررت لفظة البقاء في الآيات ليرغب الله العبد فيما عنده من أسرار عرفانية أو نعيم أخروي وتكمن أصول هذا الحال في عبارات المتوكل النقي والتفويض والاستعانة والإخلاص واليقين بأنه الفاعل الواحد المختار، وأما بداياته فإننا بينا في تعيين وتفويض أبي بكر وفي ثقة ابن عمر وقد ذاقه هلال الحبشي والمغيرة بن شعبة من الصحابة.

كما ذاقة أويس القرني الذي قتل الناس أجمعين في صلاته فغاب وتدرب عليه يزيد بن ميسرة ورسم الطريق الموصل إليها ابتداء من العلم فالعمل فالاشتغال بالنفس فالفقد فالطب فالهروب، ونظير ذلك أبو جعفر محمد بن الحسيني وهذا كله يعني أن كثيرًا من الصحابة والتابعين ذاقوا هذا الحال حقيقة بلا مصطلح، فإذا قال السلمي والهجويري والدكتور عبد الوهاب عزام ونيكلسون: إن أول من تكلم في الفناء هو الخراز فليس معنى هذا أنه أول من ذاقه بل هو أول من تكلم فيه بطريقة اصطلاحية وإعلامية فقط.

وقد أبنا أن الصوفية ما قصدوا من وراء الفناء الإرادي أو الصفاتي أو البقاء بإرادة الله والتحقق بصفاته فالفناء في كل أنواعه ملازم للبقاء وكل حال فنائية لها مذاق بقائي يناسبها حسبما بين الشبلي وابن عربي والسهروردي.

وعن أنواع الفناء وإمكان وقوعه أثبتُّ أنه إما فناء عن إرادة أو عن صفات ذميمة أو عن غير وسوى، وقد تحدث عن فناء الإرادة الذي يعني تدريبها على

التســـليم والـــتفويض حتى ينسى العبد إرادته ولا يذكر إلا إرادة مولاه ويفنى في الفعل الإلهي، كما تحدث عن فناء الصفات ليبقى العبد بالصفات الحميدة، وهذا الفـــناء بالمصطلح الصوفي المقصود يمكن وقوعه من الناحية النفسية لأن المشاهدة قاضية أن العبد قد تستحوذ عليه فكرة ما ويستغرق فيها وتفقده كل ما سواها.

ولهذا الفناء طريقان، طريق الجذب بالفضل أو الابتلاء كما هو عند الجيلاني وأحيانًا يسلك طريق التمرين والتدريب النفسي مع إخلاص التوحيد والعبادة كما نصـــل إليه ونحن نعبر المقامات واحد تلو الآخر ولا شك أن طريقه شاق وصعب كما نرى من أقوال البسطامي والجنيد والغزالي والجيلاني، وعلى كل فتلحظ أنهم يستخدمون ألفاظًا إرادية مثل مكثت وقعدت وغادرت كما يستعملون عبارات المكـــابدة والأمانة وكلها تدل بصراحة على تدخل الإرادة في السلوك وكأنهم لا يـــرون أمانة الإرادة كلية ولكن يقصدون تعديلها من الركون إلى ذاتها والاعتماد على قدرة صاحبها إلى التوجه والثقة في الله.

أول خصيصة لحال الفناء هي أنه عبودية شرعية، فمهما فقد العبد نوعًا من التميز والسيطرة على إحساسه ومهما تلاشى حسًّا أو وقتًا فإنه يظل محفوظًا ولا يسقط عنه الوقت الشرعي، والغالب الأعم أن الحس لا يمحى وهو باقٍ في كامل عبوديـــته، كمـــا أن الفناء مغاير للنرفانا في الطريق والغاية إذ طريق الفناء شرعي وغايته بقاء مع اللـــه والنرفانا لا تقوم على الشرع ولا تهدف إلى الاتصال بالحق. والفناء حل يبقى عند الخراز و الجنيد والنوري ويتلون عند الغزالي والجيلاني، وقد فهمت أن أنصار القائلين بثباته إنما يقصدون الفناء الإرادي الذي وصل إليه العبد بعد التمرين والتدريب أما الفناء الجذبي فهو الذي يتلون ويتغير.

وقـــد استخلصنا من خلال أحاديث الصوفية أن هناك بعض الألفاظ ترادف حـــال الفناء منها الغربة والغيبة والمحو، ومن مذاقات هذا الدور الفنائي الحضور

والقرب والوصال والمكاشفة والمعاينة.

(ج) أما المشاهدة فإن ابن عطاء الآدمي وممشاد الدنيوري وإبراهيم القصار وحدثوا عن المشاهدة للأنبياء فقط وجمهور الصوفية على أنها تقع للأنبياء وللأولياء، ولا خلاف بين من جوزها للأولياء ومن لم يجوزها، لأن من قصرها على الأنبياء قصد أن المشاهدة الكاملة والجلية ليست إلا لكمل الخلق من المصطفين وبالتالي فلا يمنع وقوعها للأولياء، ويتفق مع المجوزين في القول بأن العبد إذا انقشعت له الحجب وصفت نفسه استطاع أن تكشف له أنوار المعرفة الغيبية، وأن تلمع في قلبه بوارق الأسرار.

ومن هنا فإن المشاهدة ليست رؤية قلبية لذات الحق، ولكنها عبارة عن قوة اليقين وذوق الإيمان، وحلاوة التوحيد وهي درجات المعرفة الأرقى، فإن قويت واستولت تلك الأسرار على القلب مع تعلقها بصفات الله وفعله سميت تلك الحالة بوحدة الشهود الفعلية، وإن تعلقت بحقائق التوحيد في معانيه الخاصة الذاتية سميت وحدة الشهود الذاتية.

(٦) وختمنا الرسالة بالباب السابع وهو يتحدث عن النفس والفناء عن الغير والسوى.

(أ) أما الحديث عن النفس فإنه من النصفة أن نقرر أن المسلمين منذ أن حدثهم الإسلام عن جوانب النفس المختلفة وهم يتأولونها بالدراسة وبالبحث والتحليل مع مدح الصفات الخيرة وذم الشريرة، ويراعى أن دراسة السلف للنفس كانت مركزة على منازع الخير والشر فيها دون الخوض في جوهرها وحقيقتها وقدمها وحدوثها وخلودها أو عدم خلودها.

ونظرًا لأن الصوفية يسعون إلى إزاحة الحجب والاتصال بالله ومعرفته معرفة مباشرة فإنهم قد شغلوا بالنفس حتى أطلق على التصوف علم النفس الديني،

وقـــد اســـتخدموا منهجا في دراسة النفس يعد من أدق المناهج وأقواها والصبغة العامة لهذا المنهج هو شدة الملاحظة للنفس وعمقها مع التوسع في وصف جوانبها الخفية والظاهرة.

أمـــا اتجاهـــات الدراســـة الصوفية للنفس فتتجلى في الكشف عن الصفاء الفطـــري الذي هو أصل النفس،وإزاحة الحجب التي تسكوه أو تلوثه، وابتعدوا كما ابتعد السلف عن الخوض في مشاكل الجوهرية والعرضية، والقدم والحدوث والخلود وعدم الخلود وتحقيقًا لغايات الصوفية البعيدة، والمطالب القريبة في تصفية الـــنفس فإنـــه قد أخضع النفس لمظاهر التربية سواء أكانت عملية كالعبادات أم نظـــرية كقطـــع العلائق وفطم النفس عن الهوى والشهوات وبعدما تجتاز النفس مراحل السلوك العملية والنظرية وتنكشف لها الأستار وتأتيها الموارد تنفعل انفعالاً وجدانيًـــا، بمـــثيرات ربانـــية، وبينت حديث الصوفية عن الوجد وبواعثه وآثاره، وركـــزت عـــلى أنهـــم كانوا أسبق من علماء النفس في حديثهم عن الانفعال واهتممـــنا بصفة خاصة بالأثر الشديد المسمى بالشطح الصوفي وتحدثنا عنه من جوانبه المختلفة.

ب- ثم بعـــد ذلك انتقلنا إلى الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وأبرزنا أن الثلاثة ليســـت في نظـــر الصـــوفية القائلين بها إلا استشعار المعاني الحلول والاتحاد الوصـــفيين الحكميين اللذين لم يرد منهما حلول أو اتحاد ذات الحق في العبد وإنما حلول الحقائق والأنوار والأسرار والمعارف في قلب العبد أو اتحاده بها، و لم يخطر على بال رجال الطريق حلول الذات في العبد أو اتحاد ذات بذات، وكذلـــك في حال الوحدة، فما قصد الغزالي وهو أول من قال بها، أو ابن عربي وهو الذي تبنى أفكار الغزالي وتوسع فيها ما قصد كل منهما أن ذات اللـــه والموجودات واحدة، وإنما المقصد هو أن الفعل الساري في الموجودات واحـــد، فبالنظر إلى الموجد فالوجود واحد، وبالنظر إلى الموجودات الكثيرة

التي قبلت من الوجود الواحد ما يتناسب مع استعدادها فهي متمايزة وكثيرة ومتعددة، ونقول الحق عين الموجودات بمعنى أنه خالقها وموجدها وغيرها لأن ذاته منزهة عن الملامسة والمشاكلة للمخلوقات فهو فرد العين فردًا لفعل ، وبينا في كل من الحلول والاتحاد والوحدة أن القائلين بها منزهة لله سبحانه، وبالتالي فيستحيل أن يكون المراد حلول ذات في ذات أو اتحادهما أو وحدتيهما.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يحفظنا من الزلل والشطط، وأن يجعل قولنا سديدًا، ومنطقنا فصيحًا، وقلبنا سليمًا، وأن يغمرنا بفيض رحماته، وموارد إحسانه وعميم فضله وأن ينفحنا بخالص أسراره وصادق عطاياه، ودقيق حكمه، وألا يحرمنا من لذة وصاله، ونعيم قربه، ولذيذ خطابه، ومتعة رؤياه في الجنة وأن يجمعنا مع النبي اقتداء واتباعًا في الدنيا، وصحبة ورؤية في الآخرة إنه نعم المولى ونعم النصير، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المراجـــع

أولا: القرآن الكريم وعلومه

١	**أبو السعود**	تفسير أبو السعود.
٢	**أحمد بن عجيبة**	البحر المديد في تفسير القرآن المجيد.
٣	**إسماعيل حقي**	روح البيان.
٤	**إسماعيل بن كثير**	تفسيرات بن كثير.
٥	**الحسين بمن محمد المعروف بالراغب الإصفهاني**	مفردات غريب القرآن.
٦	**حسنين مخلوف**	صفوة البيان لمعاني القرآن.
٧	**جلال الدين السيوطي**	الاتقان في علوم القرآن.
٨	**عبد العزيز أحمد الدميري الشيهر بالدريني**	التيسير في علوم التفسير (منظوم).
٩	**عبد الكريم القشيري**	لطائف الإشاراتز.
١٠	**عبد الله بن أسعد اليافعي**	الدر النظيم في خواص القرآن العظيم.
١١	**علي بن محمد إبراهيم البغدادي الخازن.**	لباب التأويل في معاني التزيل مختصره معالم التزيل اللغوي.
١٢	**محمد بن عبد العزيز السجستاني**	غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب مطبعة حجازي صبيح.
١٣	**محمد جرير الطبري**	جامع البيان عن تأويل آي القرآن تحقيق محمود وأحمد شاكر.
١٤	**محمد أحمد القرطبي**	تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن.
١٥	**محمد عبده**	تفسير جزء عم.
١٦	**محمد فؤاد عبد الباقي**	المعجم المفهرس – دار الشعب.

١٧ **محمود النسفي** تفسير النسفي.

١٨ **محي الدين ابن عربي** التفسير المنسوب إليه.

١٩ **محمود بن عمر الزمخشري** الكشـــاف في حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.

٢٠ **مجمع اللغة العربية** معجم ألفاظ القرآن.

ثانيًا: الحديث وعلومه

٢١ **أحمد بن حنبل** المسند.

٢٢ **أحمد ابن محمد القسطلاني** إرشاد الساري شرح البخاري.

٢٣ **الترمذي** السنن.

٢٤ **جلال الدين السيوطي** جمع الجوامع.

٢٥ **عبد الله الشرقاوي** فتح المبدي على الزبيدي.

٢٦ **المجلـــس الأعلى للشؤون الإسلامية** المنتخب من السنة الأحاديث القدسية.

٢٧ **محمـــد بـــن إسماعـــيل البخاري** صحيح البخاري.

٢٨ **مسلم بنَ حجاج** صحيح مسلم.

٢٩ **مصطفى عمارة** جواهر البخاري.

٣٠ **النووي** شرح مسلم.

رياض الصالحين.

٣١ **الشيخ ناصف** التاج في الحديث.

ثالثا: المراجع والمخطوطات

٣٢ **إبراهيم البيجوري** حاشية العلامة المسماة بتحفة المريد على جوهرة التوحيد – طـبعة حسـن حمـاد ١٢٨١هـ نشأة التصوف الإسلامي.

٣٣	إبراهيم بسيوني	نشأة التصوف الإسلامي.
٣٤	إبراهيم بن عمرو بن حسن ابن علي	تنبيه الغبي إلى تفكير ابن عربي تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد.
٣٥	البيريفو	الفلسفة اليونانية ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود.
٣٦	إبراهيم بن محمد البيهقي	المحاسن والمساوئ.
٣٧	د. إبراهيم مدكور	تصدير الفتوحات المكية (السفر الثاني – طبعة المجلس الأعلى للفنون والآداب) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢.
٣٨	ابن السبكي	-جمع الجوامع. المطبعة الأزهرية. -شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع المطبعة الأزهرية المصرية. -حاشية العلامة البنائي على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع – المطبعة الأزهرية.
٣٩	ابن تيمية	-الواسطة بين الحق والخلق – مكتبة المتنبي نشر زكريا يوسف. -تنوع العبادات – مكتبة المبتنبي. -رفع الملام على الأئمة الأعلام – مكتبة المتنبي. -الفتاوى الكبرى. -الرسائل والمسائل – طبعة لجنة التراث العربي.
٤٠	ابن حزم	الفصل في الملل والنحل.
٤١	ابن قيم الجوزية	-مدارج السالكين – ٣ أجزاء. -بدائع الفوائد.
٤٢	ابن خلكان	وفيات الأعيان – ٦ أجزاء.
٤٣	ابن سعد	الطبقات الكبرى ٩ أجزاء.

٤٤ ابن سينا رسالة في القوى الإنسانية – ضمن مجموعة رسائل.

٤٥ ابن عربي كتاب التراجم لابن عربي ضمن مجموعة الرسائل– دار إحياء الفناء– ضمن مجموع الرسائل– دار إحياء التراث العربي ببيروت.

-ذخائر الأعلاق بي شرح ترجمان الأشواق المطبعة الأنيسية ١٣١٢ ببيروت.

-تاج الرسائل طبعة محي الدين الكروي.

-الرسائل الإلهية طبعة محي الدين الكروي.

-الرسائل القدسية طبعة محي الدين الكروي.

-الرسائل الاتحادية طبعة محي الدين الكروي.

-الرسالة السريانية طبعة محي الدين الكروي.

-الرسالة المشهدية طبعة محي الدين الكروي.

-الرسالة الفروسية طبعة محي الدين الكروي.

-الرسالة الوجودية طبعة محي الدين الكروي.

-ديوان صغير مخطوط بالمسجد الأحمدي.

-تحفة السفرة.

-كتاب اصطلاح الصوفية – دار إحياء التراث العربي بلبنان ضمن مجموع الرسائل.

-الفتوحات المكية.

-فصوص الحكم.

-الكتاب التذكاري في ١٤ فصلا كل فصل لعلم من إعلام الفلاسفة شرقية وغربية – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر – دار الكتاب العربي.

-ديوان ابن عربي كبير.

رسالة شجرة الكون– مطبعة الجمل المصرية ١٣٤٣هـ.

-محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.

٤٦ ابن عطاء الله السكندري -التنوير في إسقاط التدبير.

-لطائف المنن والحكم.

-عيون الأخبار.

٤٧ أبو العباس أحمد بن زروق -قواعد التصوف – مكتبة أبو العز بطنطا.

٤٨ أحمد بن حجر -الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة (اليمنية).

٤٩ الشيخ أحمد الصاوي بلغة السالك لأقرب المسالك في فقه الإمام مالك.

٥٠ أحمد المقري فتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ٤ أجزاء.

٥١ أحمد أمين -ظهور الإسلام مكتبة النهضة المصرية.

-فجر الإسلام.

٥٢ أحمد بن السيد رهلان الفتوحات الإسلامية.

٥٣ أحمد بن المقري. المصباح المنير.

٥٤ أحمد بن عبد ربه العقد الفريد.

٥٥ أحمد بن محمد الدردير (شرح فوائد الفوائد للسيد مصطفى البكري مع شرحها للدردير).

٥٦ أحمد بن مصطفى الشهير مفتاح السيادة ومصباح السعادة في موضوعات العلوم.

٥٧ أحمد تيمور المذاهب الفقهية الأربعة.

٥٨ أحمد عطية الدين القاموس الإسلامي – المجلد الأول.

٥٩ أحمد فكري مساجد القاهرة ومدارسها.

٦٠ د/أحمد فؤاد الأهواني ابن سينا طبعة دار المعارف ١٩٥٨.

٦١ د/أحمد محمود الساداتي تـراث الإنسانية – المجلد الثالث العدد ٢ دراسة وتحليل للكتاب – تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

٦٢	أحمد النويري	نهاية الأرب.
٦٣	آدم متز	الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.
٦٤	أرنولد نيكلسون	-التصوف الإسلامي تاريخه – ترجمة أبو العلا عفيفي.
		-الصوفية في الإسلام ترجمة، نور الدين شريبة.
٦٥	أزفولد كوبلة	المدخل إلى الفلسفة – ترجمة أبو العلا عفيفي.
٦٦	أفلاطون	-محاورات أفلاطون.
		-الجمهورية.
٦٧	الأزهر	عدد جمادي الآخرة ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م نوفمبر.
٦٨	الأصفهاني	حلية الأولياء.
٦٩	أحمد بن علي العسقلاني	الإصابة في تمييز الصحابة.
٧٠	أندره كيرسون	المذاهب الفلسفية.
٧١	أوجست دييس	-أفلاطون – ترجمة الأستاذ محمد إسماعيل.
		-محمد الدار القومية للطباعة والنشر.
٧٢	إيمانويل كانت	-مقدمة لكل يمتا فيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما تعريب د/نازك إسماعيل حسين ومراجعة د/عبد الرحمن بدوي – طبعة وزارة الثقافة دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
٧٣	ألبير رينو	الفلسفة اليونانية – ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى – مكتبة دار العروبة (مكرر).
٧٤	بطرس البستاني	معجم قطر المحيط (معجم لغوي).
٧٥	ت.ج دي بور	-تاريخ الفلسفة في الإسلام – ترجمة الدكتور.
		-محمد عبد الهادي أبو ريدة.
٧٦	د/تمام حسان	مناهج البحث في اللغة – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.
٧٧	التهاوني	كشاف العلوم.
٧٨	د/توفيق الطويل	أسس الفلسفة – مكتبة النهضة.

٧٩ أبو محمد التونسي — الأسماء الإدريسية ١١٢١ مخطوط

٨٠ أبو منصور الثعالبي — الإعجاز والإيجاز.

يتيمة الدهر.

٨١ جلال الدين السيوطي — -صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام

-تحقيق الدكتور علي سامي النشار والسيدة.

-سعد علي عبد الرازق – سلسلة إحياء التراث العربي.

٨٢ جلال الدين الكركي — جلاء العينين بسيرة أبي العينين – تحقيق عز الدين خلف الله.

٨٣ جلبرت هايت — جبراء العقل – ترجمة فؤاد صروف.

٨٤ جمال الدين محمد بن مكرم — لسان العرب.

٨٥ جورج زيدان — تاريخ آداب اللغة العربية.

٨٦ جوستون بوتول — ابن خلدون فلسفة الاجتماعية – ترجمة غنيم عبدون – مصطفى فوده، طبعة المؤسسة المصرية العام للتأليف سنة ١٩٦٤.

٨٧ جون لويس — مدخل إلى الفلسفة.

٨٨ حامد طه الخشاب — الحياة النفسية والعقلية – دار الاتحاد والطباعة.

٨٩ حسن البنا — رسالة التعاليم.

رسالة المؤتمر الخامس.

٩٠ الحسين بن منصور الحلاج — الطواسين – طبعة مكتبة الجندي.

-من أشعار الحلاج – جمعها وحفظها وعلق عليها عبد الحفيظ محمد مدني هاشم.

٩١ حمودة غرابة — ابن سينا بين الدين والفلسفة – مجمع البحوث.

٩٢	خالد محمد خالد	-رجال حول الرسول. -جريدة الأهرام عدد الجمعة. -١٩٧٥/١١/٢١ لا تدحضوا الخرافة بهدم الحقيقة.
٩٣	أبو سعيد الخراز	الطريق إلى الله.
٩٤	أبو بكر الخطيب البغدادي	تاريخ بغداد ١٤ جزءا.
٩٥	الخوارزمي	مفيد العلوم ومبيد الهموم.
٩٦	خير الدين أبو بركات	غالية المواعظ.
٩٧	الدسوقي	جوهرة التوحيد.
٩٨	د/دمرداش سرحان وآخر	الطريقة في التربية (مطبعة المعرفة – الطبعة الثالثة ١٦٩٤).
٩٩	الذهبي	معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار.
١٠٠	زكريا إبراهيم	المستشرقون والإسلام.
١٠١	زكي مبارك	التصوف الإسلامي – الجزء الأول.
١٠٢	د/زكي نجيب محمود	نظرية المعرفة.
١٠٣	سعيد الخوري	أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد – المطبعة اليسوعية ١٨٨٩.
١٠٤	سعيد الدين الفرغاني	منتهى المدارك – شرح التائية الكبرى لابن الفارض.
١٠٥	سعيد زايد	الفارابي – سلسلة (نوابغ الفكر العربي).
١٠٦	السلمي	طبقا الصوفية (الشعب).
١٠٧	سميح عاطف	الصوفية في نظر الإسلام – دار الكتاب اللبناني.
١٠٨	الإمام السهروردي	عوارف المعارف.
١٠٩	السيد احمد بن السيد الزيني	الفتوحات الإسلامية – المطبعة الحسينية.

١١٠	**الشاطبي**	الاعتصام جزءان.
١١١	**الشهرستاني**	العلل والنحل.
١١٢	**الطوسي**	اللمع.
١١٣	**عباس العقاد**	-الفلسفة القرآنية – دار الهلال. -الشيخ الرئيس ابن سينا.
١١٤	**عبد الحفيظ فرغلي القرني**	الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي سلطان العارفين – سلسلة أعلام العرب- دار الكتب العربي للطباعة والنشر سبتمبر سنة ١٩٦٨.
١١٥	**عبد الحق بن سبعين**	رسائل بن سبعين – تحقيق عبد الرحمن بدوي الدار المصرية.
١١٦	**عبد الحكيم السلكوتي**	-حاشية عبد الحكيم السلكوتي على العقائد. -طبعة الرافعي والليثي. حاشية عبد الحيكم السلكوتي على حاشية الجنابي على شرح العلامة السعد التفتاناني على العقائد النفسية طبعة حسين خشاب ١٢٩٧هـ.
١١٧	**عبد الحلمي الجندي**	الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول – المجلس الأعلى – مطابع الأهرام.
١١٨	**د/عبد الحليم محمود**	-مقدمة المنقذ من الضلال. -التفكير الفلسفي في الإسلام. -أبو الحسن الشاذلي.
١١٩	**أبو بكر عبد الرحمن الجوزي**	-تلبيس إبليس. -صفة الصفوة. -فضل علم السلف على الخلف – طباعة المنيرية.
١٢٠	**عبدا لرحمن بن خلدون**	المقدمة.

١٢١	**عبد الرحمن بدوي**	-الشح عن الصوفية. -ملحق نصوص خاصة بالبسطامي. -النور من كلمات أبي يزيد (مجهول المؤلف).
١٢٢	**عبد الرحمن بن محمد**	-معالم الإيمان في طبقات علماء القيروان. -عبيد الله الأنصاري.
١٢٣	**عبد الرحمن جلال الدين السيوطي**	الزهـــر في علوم اللغة وأنواعها – تحقيق أحمد جاد المولى وآخران – دارس إحياء الكتاب العربي.
١٢٤	**عبد الرؤوف المناوي**	الكواكـــب الدرية في زهاد القرن الأول الهجري **مخطوط** بالمسجد الأحمدي.
١٢٥	**عبد العزيز سيد الأهل**	مـــن حضـــارة الإسلام – الجزء الأول – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
١٢٦	**عبد الغني النابلسي**	ديـــوان الحقـــائق ومجموعـــة الرقائق في المواجيد الإلهية والتجليات الربانية والفتوحات القدسية. **مخطوط** بالمسجد الأحمدي من مكتبة القصبي ٥٧٩.
١٢٧	**تابع عبد الغني النابلسي**	-رسالة دفع الإيهام ورفع الإبهام. -المسلك الجل في حكم شطح الولي. رسالة في وحدة الوجود.
١٢٨	**ســـيدي عـــبد القـــادر الجيلاني**	-الغنية لطالبي طريق الحق. -الفتح الرباني والفيض الرحماني. -فتوح الغيب.
١٢٩	**د/عبد القادر محمود**	الفلسفة الصوفية في الإسلام – دار الفكر العربي.
١٣٠	**عبد الكريم الجيلاني**	-الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. -(جزآن) المطبعة المصرية ببولاق ١٢٠٣هـ.

١٣١ عبد الكريم العثماني — الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص — مكتبة وهبة.

١٣٢ عبد الكريم القشيري — -شرح أسماء الله الحسنى.
-الرسالة القشيرية.

١٣٣ الشيخ عبد اللطيف السبكي — نفحات القرآن — المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

١٣٤ عبد الله البستاني — البستان —معجم لغوي— المطبعة الأمريكانية ١٩٢٧.

١٣٥ عبد الله الشرقاوي — شرح الحكم.

١٣٦ أبو بكر بن عبد الله بن أسعد اليافعي — روض الرياحين.

١٣٧ أبو بكر بن عبد الله بن أبي عبد الله المالكي — رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وأفريقيا وزهادهم ونساكهم.

١٣٨ أبو محمد بن أحمد بن محمد ابن قدامه — رسالة ذم التأويل — ضمن مجموع الرسائل السلفية مكتبة المتنبي.

١٣٩ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي — الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية تحقيق محمد بن زاهر الكوثري.

١٤٠ عبد المقصود محمد سالم — في ملوكت الله مع أسماء الله.

١٤١ عبد الملك الجويني — لمع الأدلة — تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود الهيئة المصرية العامة للتأليف.

١٤٢ عبد المؤمن عبد الحق — مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع.

١٤٣ عبد الهادي نجا الإبياري — باب الفتوح لمعرفة أحوال الروح — ١٣٥٤ المطبعة الخيرية.
-المواكب العلية في توضيح الكوامكب الدرية طبعة بولاق ١٣٠٤هـ.

١٤٤ **عبد الوهاب الشعراني** -إرشاد المريدين في معرفة كلام العارفين.
-الطبقات الكبرى.
-اليواقيت والجواهر.

١٤٥ **عبد الوهاب النجار** الخلفاء الراشدون.

١٤٦ **عبد الوهاب عزام** التصوف وفريد الدين العطار.

١٤٧ **عثمان أمين** ديكارت الطبعة الثانية ١٩٤٦.

١٤٨ **أبو محمد عثمان بن عبد الله** الفرق المفتوحة بين أهل الزيغ والزندقة.

١٤٩ **عثمان يحيى** -السفر الأول من الفتوحات طبعة ١٩٧٢.
-السفر الثاني من الفتوحات طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

١٥٠ **عز الدين خلف الله** سيدي إبراهيم الدسوقي.

١٥١ **عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشهروردي** فتاوى ابن صلاح المطبعة المنيرية.

١٥٢ **العز بن عبد السلام** زبد خلاصة التصوف – مكتبة أبو العز بطنطا.

١٥٣ **عفيف التلمساني** ديوان **مخطوط** مكتبة القصبي بطنطا.

١٥٤ **عفيف الدين بن عبد الله الشفاف.** الكبريت الأحمر والأكسيد الأكبر المعبر عنه بالدور والجوهر **مخطوط** مكتبة القصبي.
-مجموعة رسائل.

١٥٥ **علي البيومي.** -شرح الأسماء السروردية **مخطوط** مكتبة القصبي.
-مجموعة رسائل.

١٥٦ **علي أحمد على الواعظ الشهرواني** أخبار الحلاج.

١٥٧ **علي عبد الواحد وافي** نشأة اللغة عند الإنسان والطفل – دار الفكر العربي.

١٥٨ علي جرزام — جواهر المعاني وبلوغ الأماني في حال اليتحاني.

١٥٩ أبو علي علي زين الدين علي المعبري — سراج القلوب وعلاج الذنوب.

١٦٠ علي سامي النشار — نشأة الفكر الإسلامي.

١٦١ علي محمد حسن المعماري — القرآن والطباع النفسية – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

١٦٢ عماد الدين الأموي — حياة القلوب في كيفةي الوصول إلى المحبوب.

١٦٣ عمر بن الفارض — الديوان – مكتبة القاهرة.

١٦٤ عمر جعفر الشبراوي — مفتاح الأسرار على ورد الستار للشيخ يحى الباكوتي الشرواني.

١٦٥ عمر بن الجاحظ — البيان والتبين.

المحاسن والأضداد

١٦٦ د. عوض الله حجازي — ابن القيم.

١٦٧ فخر الدين الرازي — -اعتقادات فوق المسلمين والمشركين.

-تحقيق د/علي سامي النشار – مكتبة النهضة.

-شرح أسماء الله الحسنى.

١٦٨ د/ فيليب حتى — -الإسلام منهج وحياة، ترجمة عمر فروخ.

-تاريخ العرب ترجمة عمر فروخ.

١٦٩ القاري — عين العلم وزين الحلم (جزءان في مجلد واحد كبير).

١٧٠ قاسم غنى — التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة عن الفارسية صادق نشأت.

١٧١ القلقشندي — صبح الأعشى.

١٧٢ كامل مصطفى الشيبي — الصلة بين التصوف والتشيع دار المعارف.

١٧٣ الكلاباذي — التعرف.

١٧٤ **كمال الدين أبو البركات أبو السعود** الإنصاف في مسائل الخلاف.

١٧٥ **ليون جوتييه** المدخل لدراسة الفلسفة. ترجمة د. محمد يوسف موسى.

١٧٦ **أبو حامد محمد الغزالي**

-إحياء علوم الدين ٤ أجزاء طبعة صبح.

-قواعد العقائد في التوحيد طبعة الجندي.

-الحكمة في مخلوقات الله طبعة الجندي.

-روضة الطالبين وعمدة السالكين طبعة الجندي.

-القسطاس المستقيم طبعة الجندي.

-منهاج العارفين طبعة الجندي.

-الرسالة اللدنية طبعة الجندي.

-أيها الولد طبعة الجندي.

-الأربعين في أصول الدين طبعة الجندي.

-منهاج العابدين المطبعة الكاستلية.

-بداية الهداية.

-مشكلة الأنوار مطبعة الجندي.

-رسالة الطير مطبعة الجندي.

-الرسالة الوعظية مطبعة الجندي.

-الجام العوام مطبعة الجندي.

-المضنون به على غير أهله مطبعة الجندي.

-الأجوبة الغزالية.

-معارج القدس في مدارج النفس.

-قانون التأويل.

-معيار العلم.

-ميزان العمل.

-الاقتصاد في الاعتقاد .

-فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

-المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى.

١٧٧ ماسنيون -أخبار الحلاج.

-مقال بدائرة المعارف الإسلامية.

١٧٨ محب الدين حجر بن يعقوب الفيروز القاموس المحيط.

١٧٩ محمد علي بن علي النبهاني كتاب اصطلاحات العلوم والفنون.

١٨٠ محمد البهلي النيال الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي – مكتبة النجاح بتونس.

١٨١ محمد العاملي رسالة في وحدة الوجد ضمن مجموع الرسائل منجم العمران في المستدرك على معجم البلدان.

١٨٢ محمد أمين الخلنخي منجم العمران في المستدرك على معجم البلدان.

١٨٣ محمد بن إبراهيم عبد عباد شرح الحكم.

١٨٤ محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي مختار الصحاح.

١٨٥ محمد بن أحمد القرطبي التذكار في أفضل الأذكار (القرآن الكريم).

١٨٦ محمد بن أحمد بن أياس المصري. بدائع الزهور في وقائع الدهور.

١٨٧ محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام تطهير الاعتقاد – مكتبة المتنبي.

١٨٨ محمد بن أسعد الدواني حاشية على العقائد العضدية – طبعة الرافعي.

١٨٩ محمد البوصيري قصيدة البردة.

١٩٠	**أبو بكر محمد بن الطيب التلاملاني.**	-التمهيد في الرد عل الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ٤٠٣. -تحقيق محمود الخضري محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة ١٣٦٦ – ١٩٤٧.
١٩١	**محمد بن النديم**	الفهرست.
١٩٢	**محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي**	الشهاب تحقيق وتصنيف أبو الوفا مصطفى المراغي.
١٩٣	**محمد بن عبد الملك بن هشام**	سيرة بن هشام.
١٩٤	**محمد بن شاكر**	فوات الوفيات جزءان.
١٩٥	**محمد بن إبراهيم بن عباد**	الحكم.
١٩٦	**محمد بن عربي السايح**	بغية المستفيد في شرح المريد (مكرر) لأحمد بن محمد التيجاني.
١٩٧	**محمد بن علي الشوكاني**	-كتاب الدر النضيد في إخلاص التوحيد الطباعة المنيرة. -قطر الولي على حديث الولي تحقيق إبراهيم هلال.
١٩٨	**محمد بن مسلم قتيبة**	-المعارف في الأحساب والأنساب. **-مخطوط** بمكتبة المسجد الأحمدي.
١٩٩	**محمد بن هبة المكي**	منظومة حدائق الفصول وجواهر العقول في التوحيد على مذهب الأشعري – طبعة أحمد ناجي الجمالي والخانجي.
٢٠٠	**محمد حسنين هيكل**	-حياة محمد.
٢٠١	**محمد عبده**	رسالة التوحيد – دار المنار بمصر ١٣٨٦.
٢٠٢	**د. محمد غلاب**	-الفارابي وابن سينا – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٨١هـ.

-التنسك الإسلامي.

-الفلسفة الشرعية.

-المذاهب الفلسفية العظمى في العصر الحديث دار إحياء الكتب العربية.

٢٠٣ د/محمد فتحي الشنيطي المعرفة.

٢٠٤ محمد فريد وجدي -دائرة معارف وجدي – المجلد الرابع – طبعة مطابع دائرة معارف القرن العشرين.

-كتر العلوم واللغة – العدد السادس.

٢٠٥ محمد قطب في النفس والمجتمع – دار الشروق بلبنان.

٢٠٦ محمد كرد علي خطط الشام.

٢٠٧ د/محمد كمال جعفر التصوف طريقا وتجربة ومذهبا – دار المكتبة الجامعية.

٢٠٨ محمد مرتضى الزبيدي -شرح القاموس المحيط المسمى بتاج العروس من جواهر القاموس.

-تاج العروس شرح القاموس (معجم الغوي)

٢٠٩ محمد محمد الشنجيطي الجيش الكفيل.

٢١٠ د/محمد مصطفى حلمي -ابن الفارض والحب الإلهي – دارس المعارف بمصر.

-الحياة الروحية في الإسلام – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

٢١١ محمد نووي الجاوي مراقي العبودية – المطبعة الأزهرية ١٣٣٧.

٢١٢ د/محمد يوسف موسى -فلسفة الأخلاق في الإسلام.

-الإسلام وحاجة الإنسانية إليه – الشركة العربية للطباعة والنشر.

-ابن تيمية – أعلام الغرب.

٢١٣	**المسعودي**	-ممروج الذهب. -إمتاع الأسماع.
٢١٤	**الشيخ مصطفى عبد الرازق**	-تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٣٦٣هـ ١٩٤٤. -مقال الصوفية والفرق الإسلامية القاه الشيخ في مؤتمر الاديان بليدن ١٣٥١هـ ١٩٣٢ -مقال بدائرة المعارف الإسلامية.
٢١٥	**المقريزي**	خطط المقريزي.
٢١٦	**المكي**	علم القلوب. **قوت القلوب**
٢١٧	**الملا عبد الرحمن جامي**	رسالة في وحدة الوجود – مكتبة القصبي- **مخطوط** ٢٦٦/٦٩٤.
٢١٨	**منلا كاتب جلبي**	كشف الظنون ١٣١٠ هـ. ج١، ج٢.
٢١٩	**د/نجيب بلدي**	تمهيد لتاريخ مدارس الإسكندرية وفلسفاتها.
٢٢٠	**نوفل نعمة الله جرجس**	سوسنة العقائد في أصول العقائد والأديان جمعه ضمن كتاب ريده الصحائف في أصول المعارف.
٢٢١	**الهروي**	منازل السائرين.
٢٢٢	**وول ديورانت**	-تاريخ الحضارة. -مناهج الفلسفة – ترجمة د/إبراهيم بيومي مدكور.
٢٢٣	**وليم جيمس**	بعض مشكلات الفلسفة ترجمة د/محمد فتحي الشنيطي.
٢٢٤	**يحيى بن حبش**	هياكل النور تحقيق محمد علي ريان – المكتبة التجارية.
٢٢٥	**أبو يعقوب يوسف الورجلاني**	كتاب الدليل لأهل العقول لباني السبيل بنور الليل.

٢٢٦ **أبـــو عـــبد الله يوسف القرطبي** نزهة المجالس وبهجة المجالس.

٢٢٧ **يوسف كرم**
-تاريخ الفلسفة اليونانية.
-تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى.
-تاريخ الفلسفة الحديثة.

٢٢٨ **يوسف بن تغري** النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.

٢٢٩ **ياقوت الحموي** معجم البلدان.