

الاسلام والتيارات الفكرية

أضواء على النضوب

دراسة موضوعية
تحليل ونقد منهجية النظر الإسلامية والفكرية

تأليف

الدكتور طه عبد الحليم
جامعة الأزهر - أصول الدين

الناشر

عالم الكتب

٣٨ شارع عبد الخالق ثروت - القاهرة

obeikandi.com

إهداء

إلى صنّاع الواجب والحياة .

إلى رواد العمل والجد والاجتهاد .

إلى كل من يعمل ويكد ويجتهد ليضع لبنة في بناء هذه الحياة .

إلى المجدين والمثابرين الخليّقة بأن يكونوا خلفاء الله في هذه الأرض وعابديه ومحققى غاية الله .

إلى عباد الله الصالحين العاملين .

إلى أولياء الله المقربين ، الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة . .

إلى هؤلاء جميعاً أهدى ثواب هذا الكتاب .

وإلى كل من قرأه فأفاد واستفاد وبلغ ، لهم أجزل الخير والثواب والعطاء من الله سبحانه وتعالى .

د / طلعت غنّام

الا إن أولياء الله لا خوف عليهم
ولام يحزنون . الذين آمنوا وكانوا
يتقون . لهم البشرى في الحياة
الدنيا وفي الآخرة .

obeikandi.com

المقدمة

يحدث دائماً في حياة الأمم عندما تنمرض للهزات أو الزلازل ، أن تبحث عن ملجأ تلجأ إليه ، أرقشة تتمسك بها وهي معتقدة دائماً أن في هذه الملجأ أو تلك القشة نجاتها وحياتها فتزداد بها تمسكاً وإصراراً ، بل وتبالغ في هذا الإصرار وهذا التمسك لدرجة تخرج بها عن إطارها الصحيح ، فيقيض الله لها من عباده أحياناً من يعيدها إلى صوابها ، وأحياناً من يوبد في استدراجها وامتحانها حتى يبلغ بها ، أشد البلاء ، ولا يستطيع أحد أن ينكر على ملتجئ أن يلتجئ إلى ملتجئ ولا يستطيع مفكر أن ينكر على غارق أن يتمسك بقشة تطفو على سطح الماء ، لأن في طلب النجاة حق لكل باحث عن النجاة ، ولكن الذي يستنكر إنما هو المبالغة في التمسك بهذه القشة أو ذلك البريق للضعيف من الأمل ، وكهطبيعة الإنسان - بعد أن تمر هذه المحنة أو تلك يعاوده الغرور والطغيان والتعالى مرة أخرى ، وصدق الله جل من قائل .

« وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضره منه كذلك زين للسرفين ما كانوا يعملون ، (١) » .

وحق المبالغة والاسراف في الالتجاء إلى الروحانيات والمعنويات في كواب من المبالغة في العبادة والزهد ليس مما يرشدنا إليه الدين الصحيح ، ذلك إن الإسلام دين الوسطية ، والأمة الإسلامية أمة الوسط فلا يمين ولا شمال ، ولا شرقية ولا غربية لأنها تهتدى بهدى نور الله سبحانه وتعالى

وتلك آيات القرآن الكريم خير شاهد على ذلك ، قال تعالى : إن الدين عند الله الإسلام ، وقال : وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتسكنوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا .

وقال : الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ، يوقد من شجرة مباركة زيتونه ، لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار ، نور على نور ، يهدي الله بنوره من يشاء وبضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ، ذلك أن الإسلام قد جاء بعد اليهودية والمسيحية ، وكانت اليهودية مادية صرفة والنصرانية روحانية صرفة ، لكن الإسلام عندما جاء بهديه حث على العبادة والتقوى والتمسك بالقيم والروحانيات والتبتل والقيام والتهجد والعفو والطاعة المطلقة لله ورسوله ، وجعل الهدف الاسمي أن يتمسك المسلم بالدار الآخرة كأنه يموت غدا ، ولما كان شفع ذلك بأن المسلم لا يترك الدنيا بكاملها بل لا بد من أخذ نصيبه المقدر له منها وأن يعمل لها كأنه يعيش فيها أبدا ، وفي ذلك يقول القرآن الكريم : واتخ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين ، (١) .

فالإسلام قد أخذ بالوسطية حتى في الدنيا والآخرة . أما الخط الروحاني الرهباني الصرف الذي ظهر في هذه الأيام فهو خطر مسيحي صرف لا يقره الإسلام ولا يدعو إليه أبدا ولعلنا نذكر الرجل الذي كان يتعبد في الجبل أربعين سنة فلما مر عليه الخليفة العادل عمر وسأله عن ينفق عليه فقال الرجل العابد المعتزل للحياة : أخى ينفق على ، فما كان من خيفة رسول الله إلا أن يقول له : إذن أخوك أعبد منك ؟ لأن العمل والمعي وراه لقمة العيش والمكد

والتعب في الحياة له المقام والاعتبار الأول في الإسلام فالنصوص كلها تؤكد ذلك ، قال تعالى ، وان ليس للانسان إلا ما سعى ، بل لو أحصينا سور القرآن الكريم كله نكاد لانجد تقريبا سورة واحدة لم يذكر فيها العمل ومكانته والبحث عليه ، ففي كل سورة تقريبا الدعوة إلى العمل بل جعلها قريناً للإيمان ، قال تعالى ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً .

« وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنين ، . . . فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . . الخ الآيات ، .

فإذن ، ما يلجأ إليه مدعى الفن هذه الأيام بالحض على الرهبانية والتفكك بها وعرض بعض الأفلام عن إحدى الساقطات المنحرفات ليعرض توبتها في صورة إسراف في اعتزال الحياة وضد طبيعة الحياة والزواج الذي جعله الله وسيلة لتحقيق خلافة الانسان له على الأرض عند ما قال للانبياء « إني جاعل في الأرض خليفة ، ولكن بعض مدعى الفن في هذا العصر يجعل الساقطة المنحرفة تتوب بانحراف أشد وإلحاد وخروج على الإسلام لتدخل في المسيحية ورهبانيتها ، فيصورها في فيلم باسمها غانية معربة ساقطة ، ثم راهبة ، ومرة بأها « شهيدة العشق الإلهي » ، كيف تكون شهيدة العشق لإله يرفض هذا المبدأ ويدهو الإنسان الزواج وإنساع الحياة وإنتشارها على الأرض ، حتى يحقق الإنسان طلب العلى الكبير في أن يكون خليفة في الأرض ، وإلا فكيف يحفظ النوع الإنساني ويبقى على هذه الأرض ، ؟ .

أر ليس رسولنا الكريم يقول في صيغة الأمر الصريح « تناكحوا تناسلوا فإنى مباه بكم الأمم يوم القيامة .

فهل رأينا في حياة رسولنا العظيم وهو الأسوة الحسنة المطلوب اتباعها

هل رأينا فيها أنه يصوم أبد الدهر أو يصلي أبد الدهر أو يعتزل النساء ؟

أم أنه يقول من نفسه أنه بشر ، يصوم ويفطر ويتزوج ويقارب زوجاته وله أوقات معينة للصلاة والعبادة والصيام ولم تكن كل أوقاته صوما وصلاة ، وعبادة صرفة — بل كان صلوات الله وسلامه عليه وسطا في كل شيء في مطعمه وملبسه ومشربه وزينته مصداقا لما أوحى به ربه إليه ، وكذلك جعلناكم أمة وسطا ،

ولقد عزمت بعون الله تعالى أن يكون اتجاهي في بحث هذا الموضوع اتجاها عليا وموضوعيا خالصا ، بعيدا عن التحيز لفكرة معينة ، أو معاداة لفكرة معينة ، بل سأعرض الفكرة وأحللها ثم أحتكم بها إلى كتاب الله وسنة وسوله الصحيحة اللذين سأجعلهما المقياس الأول والمرجع النهائي عند كل اختلاف أو تحكيم ، ولقد تعهدت أمام الله أن أسلك هذا المنهج العلمي الإسلامي بموضوعية كاملة حتى فصل إلى الحقيقة الواضحة في هذا الموضوع الشائك الذي ضل فيه من ضل ونجا واهتدى من أراد له الله النجاة وما توفيق إلا بالله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون ، .

د / طلعت غنم

تمهيد

عند قراءة هذا البحث لأول وهلة ، ربما يظن بعض الظانين - وبعض الظن إثم - أنني أتحمّل أو أعادى رأياً معيناً أو طائفة معينة ، أو هذا الولي أو ذاك الشيخ أو صاحب تلك القبة ذات المقام الرفيع .

والحقيقة أنني براء من ذلك ، فأنا لا أعادى هذا أو ذاك ، ولا أتحمّل على أحد ، ولست أكني كما قلت سوف أسلك المسلك العلمى الموضوعى الذى تعهدت به فى المقدمة ، مستشهداً دائماً بكتاب الله وسنة رسول الله بل قد تكون الحقيقة عكس ذلك تماماً فأنا أحب كل مسلم حق ، وكل مسلم مؤمن متقى لله فى كل أعماله وأحواله ، ذلك لأن كل مؤمن مسلم متق لله يدخل ضمن أولياء الله الصالحين الحقيقيين الذين ذكرهم الله تعالى فى كتابه الكريم ووصفهم بصراحة ووضوح فقال : ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، .

وفى الآية التى تليها وضع لنا من هم أولياء الله تعالى ، فقال : الذين آمنوا وكانوا يتقون ، إذن فكل مسلم مؤمن يتقى الله فى أعماله وأحواله فهو من أولياء الله تعالى : فأنا وأنت وكل مسلم يؤمن بالله ويتقيه مستورا ل حال و ظاهره الصلاح فهو ولي الله ، .

● إذن فليس من أولياء الله أولئك النفس العامة ظاهرو سوء الحال ، الذين لا يرتادون المساجد ولا يؤدون التكاليف المفروضة التى شرعها الله تعالى لعباده .

● وليس من أولياء الله أولئك الذين يلبسون العياب الممزقة أو الأجوالة المفتوحة ، أو الهاتمين على وجوههم فى الطرقات يؤدون الحركات الهستيرية

وثيابهم غضة مما يسيل عليها من لعابهم وقذارتهم

● وليس من أولياء الله أولئك الموقى تحت المقاصير والقباب التي يطوف حولها العامة وكأنها الكعبة المباركة يقبلونها في كل جولة كأنها الحجر الأسود . ونسوا أن سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه الحلينة العادل الشجاع قبل الحجر الأسود وهو يطوف الكعبة وكان في نفسه شيء . ، وقال قوله المأثورة والله لولا رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك خوفا من أن يتشبه بمن يقبلون الأصنام في الجاهلية .

● وليس من أولياء الله أولئك الذين تشد إليهم الرجال وليس من العمل الصالح أن يشد الناس إليهم الرجال من أقاصى البلاد ، محملين بالتذور والهدايا والقرايين لهذا الولي أو ذاك فقد أرشدنا رسولنا الكريم سيد الخلق وخاتم الرسل بأن الرجال لا تشد إلا لثلاث : المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجده صلوات الله وسلامه عليه .

● ونحن نتساءل ونسأل ، وخاصة للاخوة المثقفين المسلمين . هل تجوز الصلاة وأمام المصلى مقصورة أو مقام ؟

وهل تجوز إقامة البليان والمقاصير وترصيعها بالذهب فوق مقابر الموقى عند أى من المذاهب الإسلامية ؟

● وهل يجوز اتخاذ المقابر مساجد كبنى إسرائيل ؟

أو ليس يقول صلوات الله وسلامه عليه : لعن الله بنى إسرائيل اتخذوا من قبور أنبيائهم مساجد . .

● وهل يجوز ترصيع المقامات والمقاصير بالذهب الخالص والناس من حولهم يتضورون الحاجة . والمرافق كلها في بلادنا تنبت بما عليها ؟

● وهل يجوز قبول الهدايا للأولياء ممن ينسكرون بما يحلم من الدين

بالضرورة ، كما فعلت جماعة تنسب نفسها للإسلام وتقول : إن فرائض الصلاة ثلاثة لا خمسة (١)

● والسؤال الحائر هو : كيف نحكم على مواطن الناس ونحن لا نعلم إلا ظاهريهم ، فالقاعدة تقول لنا الظاهر ، والله يتولى السرائر ، فكيف نستطيع أن نحكم على أن هذا رجل مؤمن تقي أولاً ؟ حتى نعطيه الولاية ، وكيف نركى على الله هذا أو ذاك والمطلوب منا أن لا نركى على الله أحدا ؟ فهو أعلم بمن اتقى ؟

● وكيف يجوز لهذا الولي أو ذاك القطب أن ينفع أو يضر ؟ والنافع والضار هو الله ، وهذه نقطة الخلاف الهامة التي هي الثغرة بين الكفر والإيمان ، فمن اعتقد في أن أحدا غير الله ينفع أو يضر فقد خرج من دائرة الإيمان والعباد بالله ؟

● بل وكيف ينفع أو يضر الإنسان بعد موته .

أو ليس رسولنا الكريم يقول : « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث . . . الخ الحديث » .

إننا جميعا نحب الأولياء والصالحين بل يجب علينا ذلك كمساكين .

الفرق بين الحب والعقيدة

ولكن يجب أن نفرق بين الحب والعقيدة فالحب قائم : كيف لا نحب الأولياء والصالحين ، وهذه معاملة فعلية فرض معرفتنا بهذا أنه ولي صالح فيجب علينا حبه واحترامه لا عبادته والاعتقاد فيه بأنه يضر وينفع !

(١) هذه الجماعة تسمى جماعة البهرة وهي من الهند وأهدت السيدة زينب والحسين مقصورتين ذهبيتين وفضيتين .

فالولى وهو ميت انقطع عمله كما حدثنا رسولنا الكريم وهو الذى فى حاجة إلينا لندعوا الله له بالرحمة والمغفرة .

لا أنه هو الذى ينفعنا أو يضرنا كأن نعتقد مثلا إذا لم نحلق شعر ابنا فى مقام فلان أو غيره ونذبح له الذبائح ونقدم الهدايا والقرايين فلسوف يموت الولد أو تصاب الأسرة بكارثة ، إذا اعتقد المسلم ذلك كان والعياذ بالله مشركا بالله تعالى .

● وإذا كان يحول لبعض المثقفين المسلمين أن يقول : نحن نحب آل البيت مثلا أو هذا الولى أو ذاك فكيف تمنعنا من ذلك ؟ فنحن نقول له نريد أن نهبك إلى أننا لا نمنعك من الحب والتراحم والدعاء لهم فأنت كمسلم مطالب بذلك ، لكن يجب أن تعلم أن هناك فرقا بين الحب لفلان وعبادته والاعتقاد فى أنه ينفعك أو يضرك مهما كانت درجة هذ الولى أو ذاك ، بل حق لو كان نبيا رسولا فهو لا يملك الضر والنفع ، لأن هذا الأمر لا يملكه إلا الله الخالق سبحانه وتعالى .

[استعراض لبعض الأحداث مع رسل الله صلوات الله عليهم] .

لا أظن أحدا يناقش فى كون محمد صلوات الله وسلامه عليه أنه سيد الخلق وأفضل الرسل جميعيا عليهم الصلاة والسلام ومن باب أولى أفضل من الأولياء والبشر جميعا ، وإذا كان هذا الرسول العظيم الذى لا يعلم مقامه عند الله تعالى يقول عن نفسه فى أكثر من آية مرة فى سورة الأعراف ومرة فى سورة يونس يقول : « قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يعلمون » .

فكيف يزعم أحدا أن أحدا من هؤلاء الأولياء يملك النفع والضرر . مع أن النسبة بينه وبين الرسول كبيرة وشاسعة

ولأن القاعدة الإسلامية والأساس الأول عندنا هو العمل والتقوى وذلك هو مقياس الثواب والعقاب الذى شرعه الله سبحانه وتعالى لعباده حيث يقول ! فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ، ويقول : وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى ولقد طبق الله سبحانه وتعالى هذا المبدأ حتى على أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام لم يشذ أو يخرج واحد منهم فى ذلك عن هذه القاعدة ، ويمكن استعراض بعض المواقف التى طبق الله سبحانه وتعالى بها مبدأ العمل على رسله صلوات الله عليهم فى المواقف التالية .

١ - موقف مع سيدنا نوح عليه السلام وابنه عندما رآه يتعرض للخطر وتتقاذفه الأمواج وهو يتصارع معها ، وكان الموقف شديدا على سيدنا نوح عليه السلام والامتحان والبلاء عسيرا عندما رأى ابنه وفلذة كبده يهلك مع الهاالكين من قومه خاصة وأن سيدنا نوحا عليه السلام كان قد أخذ وعدا من الله سبحانه وتعالى بأن يصنع الفلك برعاية الله وعنايته وسوف ينجيه الله هو وأهله من السكارثة التى ستحل بقومه ، وقد ذكر القرآن الكريم هذا الوعد فى أكثر من آية قال تعالى فى سورة هود حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك ، إلا من سبق عليه القول ومن آمن ، وما آمن معه إلا قليل .

وبعدما بلغت الأرض ماءها ، وأقلعت السماء عن إزجاتها وغيض الماء ، وقضى الأمر ، واستوت فلك نوح على الجودى ووجد نوح نفسه وقد هلك ابنه وغرق ، صعب الموقف على سيدنا نوح عليه السلام فنادى ربه وهو النبي والرسول العظيم الذى له المسكنة والحظوة عند ربه فقد استمر أطول وقت فى تاريخ النبوة يجاهد ويحادل قومه ويتحمل أذاهم وعتوم واستكبارهم وانصرافهم عنه واحتقارهم وصم آذانهم واستغشاه ثيابهم منه ، ومع هذا استمرت قوته وعزمته فى تبليغ رسالة ربه ألف سنة إلا خمسين عاما ، لم ييأس

ولم يتردد ولم يخالجه الشك في نصر الله له وأمله في تحقيق دعوته - وتمعن تاريخه المجيد هذا ومكانته عند ربه وأنه من أولى العزم المجاهدين المفضلين عند الله - نادى به معاتبا داعيا - يقول ظناً منه أنه يذكرك الله تعالى بوعده : رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين ، .

فإذا كان جواب رب العزة على هذا النداء الآمل الحزين الذي تنقطع له القلوب من كبار الرسل أولى العزم المجاهدين ، قال له رب العزة ديانوح إنه ليس من أهلك أنه عمل غير صالح ، فلا تسألن عما ليس لك به علم ، إني أعظك أن تكون من الجاهلين .

لقد كان الجواب يحمل المقياس والمبدأ الصحيح عند الله أحكم الحاكمين ، ذلك أن المقياس والمبدأ الذي عليه الثواب والعقاب هو العمل وليس أى شيء آخر ، مهما كانت مكانة المتوسل والشاكي والداعى عند الله ، ومهما كان رسولا عظيما وله المسكنة العظمى عند الله سبحانه وتعالى فلقد قال الله تعالى : « إنه عمل غير صالح ، بل إن الإجابة تحمل الاستنكار عن مجرد مثل هذا النداء أو السؤال في مثل هذه الأمور الأساسية عند الله .

ونذكر هذا من قوله تعالى ، فلا تسألن عما ليس لك به علم الخ الآية الكريمة ، .

أو بعد هذا يمكن لإنسان أن يتوسل أو يطمع في أحد كائن من كان ولياً أو غيره ، أن ينفعه أو يضره أو يساعده أو يباركه أو ييذل له أى عون إلا من الله سبحانه وتعالى وبالمقياس الذى وضعه الله سبحانه وتعالى لعباده ، وهو العمل والعمل فقط هو مناط القبول والرفض والثواب والعقاب عند الله سبحانه وتعالى .

٢ - موقف ثان مع سيدنا إبراهيم وأبيه : ونحن نعرف مكانة سيدنا

إبراهيم عليه السلام ، فهو أبو الرسل والأنبياء وفضله ومكاته لا ننكر
عند الله سبحانه وتعالى . وهو من أولى العزم والمجاهدين الذين عذبوا
وأوذوا ولقد ألقى في النار بعد إحراقه ، وكان على رأس قومه داهية
جبار عنيد وعتيد جعل الناس يعبدونه من دون الله ، ومع هذا لم يفت في
عند إبراهيم شيئا ولم تلن قناته بل أخذ يحاور هذا الجبار العتيد
حتى أفحمه .

ومع مكانة سيدنا إبراهيم العظمى عند الله وجهاده وتأسيسه لبيته الحرام
فعندما أراد أن يستغفر لآبيه حتى يرحمه الله بالهداية وكان عن موعدة وعدها
إياه - لكن عندما تبين لإبراهيم أن أباه عدو لله ولا أمل فيه تبرأ منه
يقول تعالى في كتابه الكريم ، وما كان استغفار إبراهيم لآبيه إلا عن
موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم
لأواه حليم .

٣ - الموقف الثالث مع أعظم الرسل وأفضلهم محمد عليه وعليهم أفضل
الصلاة والتسليم .

وأنا لن أعقد مقارنة بين ما لرسولنا الكريم محمد صلوات الله وسلامه عليه
في أنه أفضل الرسل والأنبياء والبشرية جمعاء وما لمكانته وعظمته عند ربه جل
شأنه ، فهو الوحيد الذي لم يخاطبه ربه إلا ومقرونا بشرف النبوة والرسالة
ولم يناده مجردا أبدا فلقد جاء القرآن الكريم دائما يقول : يا أيها النبي انا
أرسلناك ، يا أيها الرسول بلغ . . . الخ .

لن أعقد مقارنة بين محمد سيد الخلق أجمعين وبين ولي أو صالح أو
صوفي أو حتى بين واحد من أبنائه أو بناته فالمقارنة يظهر فيها
الفرق الهائل الكبير .

فإذا كان الموقف أو المواقف بين الله جل شأنه وبين رسوله الحبيب

محمد صلوات الله وسلامه عليه ؟

عندما كان عطف عم الرسول أبي طالب على الرسول شديدا ، وعندما كان يؤازره ويحميه أخذ الرسول يطلب له الهداية والتوفيق كجبه له ، ومع ما للرسول من المكانة العظمى التي قدمنا - ماذا كان الرد الإلهي لرسوله وحيييه العظيم قال له : إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء .

ولم يتقبل الله جل شأنه دعاء أفضل رسله وعباده بل رده بما تقدم - لأن هناك مقياسا أساسيا للتعامل مع الله : ألا وهو العمل ، فمن لم يعمل صالحا فلا مكان له في رحمة الله ولا فائدة في رجاء أو توسل أو دعاء مهما كانت صفة الداعي والراجي أو المتوسل إليه أو به .

وموقف آخر مع أفضل الرسل أيضا محمد صلوات وسلامه عليه عندما أراد أن يستغفر لبعض الناس المنافقين وكانوا قد ارتكبوا جرما كبيرا ، فهل قبل الله من رسوله الحبيب العظيم هذا الاستغفار أم رده وأوضح الرأي الإلهي في مثل هذه الأمور بحسم قال تعالى : استغفر لهم أولا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم .

ولم يجدهم استغفار رسول الله وحيييه المقرب والمفضل عند الله ولم ينفعهم دعاؤه ، ذلك أن عملهم كان خاسرا وارتكبوا من الأعمال الكافرة ما أخرجهم من دائرة الرحمة والاستغفار حتى ولو كان الراجي من أفضل الخلق والرسول ، ذلك أن الرسل والأنبياء أنفسهم لا ينفعون ولا يضرون ، فهل ينفع أو يضمر عباد الله الصالحون والأولياء .

إن الرسول الأعظم وأفضل الخلق وسيدهم محمد ﷺ هو بنفسه ينفي عن نفسه النفع والضر حتى لنفسه يقول القرآن الكريم في حكاية عنه أكثر

من مرة ، قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مكنى السوء أن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون،^(١).

فهل بعد هذا يمكن أن يقال أن هذا الولي أو ذاك يمكن أن يقال أنه نفع أو ضرر ، أو شفي أو أضر ، أو طفلا عاش لأنه زار هذا الولي وهذا الطفل توفاه الله لأن والده لم يوف حق النذر لهذا الولي له .

أننا نعوذ بالله من كل ذلك ولا نعتقد في إحد سوى الله يضر وينفع ويشفي ويمرض وصدق نبينا إبراهيم عليه السلام عندما قال لقومه وهو يجادلهم في معتقداتهم الوثنية التي ورثوها عن آبائهم : ما تعبدون ؟ قالوا نعبد أصناما فنظف لها عاكفين ، قال هل يسمعونكم إذ تدعون ؟ أو ينفعونكم أو يضرون ؟ قالوا : بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ، قال : أقرأ يتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون ، فإنهم عدولى إلا رب العالمين ، .

ويذكر بعد ذلك سيدنا إبراهيم موجب العبادة والعظمة لله تعالى لأن وحده المتفرد بذلك على العباد ، فيقول : الذى خلقنى فهو يهدين ، والذى هو يطمئنى ويسقين ، وإذا مرضت فهو يشفين ، والذى يمينى ثم يمينين ، والذى أطمع أن يغفرلى خطيئتى يوم الدين ، .

أبعد هذا يمكن أن يقال كلام آخر فى أن ولياً له بركات تنفع أو تضر ، أو أن كارهه أصابت هذا أو ذاك بسبب أنه لم يوف النذر لهذه الشيخ أو ذاك ، سبحانه من له ملكوت السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كله ، وسوف نحاول أن نبدأ الدراسة الموضوعية من أولها كما وعدنا فى بداية هذا الحديث فستتكم عن أساس علم التصوف ونشأته كما ذكرتها كتب التاريخ والمراجع العلمية الدقيقة موثقة منظمة وفق المنهج الموضوعى الصحيح ،

(١) سورة الأعراف ١٨٨ .

(٢ م - أضواء)

نشأة علم التصوف

١ - الاشراف والميتافيزيقا

٢ - الأصول الهندية

٣ - الغريبة د

٤ - الشرقية د

٥ - المصادر

الاشراق

إذا نظرنا إلى الفكر البشرى عندما استيقظ من سباته وشعر بوجوده وكرامته وقدره وأنه من عالم النور والأبدية حتى وجه إلى نفسه هذا السؤال الهائل الذى كان منشأ التفلسف والنظريات الفلسفية جميعها ، ومأتى جميع النظريات السكونية والجدل والنقاش ومثار التطورات التى تعاقبت على الذهن الإنسانى ومنشأ إرتقاء الجماعة البشرية .

هذا السؤال هو : من نشأ السكون ؟

ولقد وجدنا الجواب على هذا السؤال المزدوج فيما تركه الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة السكون ومحتوياته . الساذجة عن الطبيعة وعن الآلهة بصورة بدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور إلى ذلك الأوج الذى شرف الذهن الإنسانى إلى حد بعيد .

وطريق ذلك أنه لما كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لاتستمد وجودها من ذواتها ، فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض وجود مطلق مستغن بذاته عن كل ما عداه ومن عداه ! استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن ! من أين وإلى أين ؟ ؟ وتلك هى المعضلة الفلسفية المعقدة التى لم يكن للإنسان مناض من أن يصل إليها حتما .

ولقد كان طبيعيا ما دام أن النظرة العامة إلى السكون فى ذلك العهد كانت كلها مادية . متجهة إلى الأرض اضعاف تطلعا إلى ملك السماء بكل ما فيه من كواكب وأفلاك . فضلا عن ملكوت الوجود العقلى الذى هو موضوع المعرفة الحقيقية السكاشفة التى تنتهى إلى المعروف الأول والآخر .

ومهما يكن من الأمر : فإن جميع الاجابات التى أجاب بها اعلام الفكر وأفئدات التطور وقادة الحياة الروحية على اختلاف فروعها وتباين نزعاتها تملحص كلها فى الوصول إلى إثبات وجود الله وكماله لدى من يريدون الاثبات ، وفى التطلع إلى الانغماس فى الأنوار العلية قصد تذوق ما لم توفى عقول فريق إلى إثباته ، والاتحاد بعجزت أفكار فريق آخر عن الوصول إلى كنه ذاته .

كيف يرى الإنسان فكرة الألوهية ؟

تبدو فكرة الألوهية لأول وهلة أنها بسيطة ، ولكننا عندما نحاول تعمق التأمل فيها من حيث ذاتها : نحس أنها جد معقدة وصعبة ودقيقة وبأنها تبدو فى أشكال متعددة فثلاً :

- ١ - فى الكتب السماوية تختلف عنها حينما تبرز لنا .
- ٢ - من خلال اساطير الجماعات البدائية
- ٣ - وكذلك تختلف عندما نراها محاطة بادلة الفلاسفة النظريين .
- ٤ - غير ما نراها متغايرة عندما تتجلى محوطة بهالة من إشارات المتسكين .

فأذن هناك التأليه المنبثق من البيئة الدينية ويسمى البدائى أو الشعبى .
وهناك التأليه المنبثق من المحيط النظرى ويمتاز بالموضوعية أو العمومية قدر الامكان .

ويختص التأليه الفاضل من هذا المصنع الثانى بأنه أقل ركوناً إلى الفكر المجرد إذ أن الاله عند الاشراقيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والدعم بالاسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتسكين

تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفي داخل روحانيتها الشخصية بذلك الوجود التوراتي الباهر الذي يشع في داخل النفس فيغمرها في حاله غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائد في النوع الأول .

وخلاصة القول أن أولئك المتلصكين يشعرون بوجود الإله في دوائهم نفوسهم وعن طريق البصيرة كما يدعون ، وبالتالي إن إلههم هو ، مطلق الهندود وأحد أفلوطين وبهر الحجاج وابن عربي ، وشعور بأسكال القلبى أى أن هذا النوع من الأفكار فى الألوهية هو الذى تتمثل عقيدته فى نفوس معتققيها بصورة شخصية عميقة لا يدلل عليها بواسطة الذهن المعتمد على الحواس ، ولا عن طريق العقل النقي ، وإنما يطلب بذله عن طريق النفس للتححرر من ربة الشهوات والتخلص من عبودية الرغبات والتعلق بالملأ الأعلى والشوق إلى الاندماج فى النور الأقدس الذى هو كفيل بعد ذلك على كشف ما وراء الحجب السمكة ، وإضاءة ما فى البرازخ الكشيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام فغشاها الظلام وأحاط بها القتام ردها من الزمن " وكانت أثناءه فى شوق إلى الاتصال بأصلها والاتحاد مع مصدرها فإذا تمت لها هذه البغية أصبحت جذرة بنقى مخاطبة الحق الأعلى بقوله " وفى أنفسكم أفلا تبصرون " يعين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية التى ليست فى حاجة إلى الحس لترى ، ولا إلى السكواكب وأفلاكها ومحاورها لتتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب فى مهيئاتها لتتدبر ، ولا إلى المنطق لتتقل ، ولا إلى الفلسفة لتتهدى ، ولا إلى العلم لتستترشد ، وإنما هى تنغمس فى بحار الأنوار وتنغمر فى لجج الابهار .

ويقول علماء الصوفية أو يخلصون بهد كل ذلك إلى ، أن غاية ما هنالك أن ذلك الناظر إلى الفتوح الربانية ، والمتطلع إلى المعارف اللدنية عليه مجهودات

لا بد من بذلها ، وفي طريقة عقبات لامناص من تخطيها ، وأمامه درجات لا مفر من الصعود إليها ، وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن ، وأهم تلك العقبات : عقبة الفتنة والغرور ، المنتهين دائماً لصاحبهما إلى الهوى في حضيض البعد عن الفيض الالهي والحرمان من الفتح الصمداني ، وليس هنالك نتيجة أسبق إلى القلب من الظلام ، وامتلاء الفؤاد بالقتام ، بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فإنه من نور ،

ودنيا تلك الدرجات : هي درجة الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب والأخلاص في الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف ما لم يحط به اللب ، وليعلم أن النور هو الذي يبديد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قد سيته دليل وجود القريب والبعيد ، د أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد .

ولكن الباحث يدهش كثيراً عندما يرى النهج الذي يسلكه المتصوفون للوصول إلى الحقيقة العليا ، دون أن يعرف :

ما هو التصوف ؟

ومتى نشأت هذه العبادة ؟

نفس المتصوفة لا يعرفون متى نشأت هذه العبادة ولا من الذي استعملها للمرة الأولى ؟

ولا ما إذا كان معناها ثابتاً كما هو منذ أن نطق بها ؟

أو تطور هبوطاً أو صعوداً عما كان ؟

والباحث في كل هذا دائماً يتساءل .. عن أيهما أولى بالوجود ؟

هذه العبارات والمصطلحات ؟ أم معرفة أصول هذا العلم ونشأته ؟

ولسوف تحاول هنا أن نوضح الأجابه على الأمثلة السابقة .

هل التصوف من أصول هندية؟

١ - إن التصوف يشبه إلى حد كبير الصورة الخاصة التي انفردت بها الروحانية الهندية .

وهي مرتبطة أحكم الارتباط بمذهب « الفيدا » ، كتاب الهند المقدس ، وبمذاهب الهند المختلفة في تلك العصور .

الأصول الغربية للتصوف ؟

إذا نظرنا إلى التراث العالمي وخاصة الغربي المسيحي منه وجدنا أن استعمال كلمة صوفي (Alysticisme) يرجع في الغرب للمرة الأولى إلى « دينيس الأريوباجي » (Denis I AREopAGits)

أنقذ أثينا في القرن الأول ، في سفرين من المؤلفات المنسوبة إليه ، وهما : الاسماء الإلهية ، و « الألوهية المتصوفة » ويدعى أن نلاحظ هنا أن أكثر التعبيرات التي وردت في هذين الكتابين قد صارت فيما بعد تعبيرات اصطلاحية فنية في علم التصوف المعاصر

ويؤخذ من معاني التصوف المستنبط من وصفه في هذين السفرين هو أن علم لا يتأثر بالعقل المنطقي ، ولا بالحجج القياسية ، بل بالاتحاد المغمى بالحلب مع الإله ، كما يقول المتصوفة اليوم ، والمستعرض بعض هذه التعبيرات كما يصورها لنا المؤلف وسنجد هذه التصويرات متشابهة إلى حد كبير بل أحيانا نفس التعبيرات في التصوف المعاصر ، يقول المؤلف

« بدأ لكي يصل الإنسان إلى الوجود يجب أن يجتاز الصور المحسوسة ، كما يجتاز تصورات العقل وأقيسته ، وبعد ذلك نشاهد دينيس - معتمدا على تجربة روحانية - يبدو أنه قام بها - يحزم أن هذه المعرفة الإلهية

الكاملة يمكن أن تنال على جهل ، بفضل اتحاد غير قابل للمفهومية ، وهو يتحقق عندما تهجر الروح كل شيء وتنسى عين ذاتها ، وتتحذب بنور المجد الالهي^(١) وغير أن الحجاب لا يرتفع إلا عن العاشقين المخلصين للقدس الالهي وهم الذين - بفضل نقاء روحهم ، ومقدرة ملاكاتهم التأملية ، وخدم القادرون على التغلغل إلى أعماق الحقيقة في بساطتها الأولية ، وبفضل هذا التخلي الآلى النهائى عن الذات ، أنت تندفع محررا من جميع القيود والعلائق اندفاعا قويا في وسط ذلك السطوع الخفى للظلمة الإلهية^(٢) .

وأصول من الشرق ؟

إذا كنا قد وضحنا آنفا كيف استعملت عبارة التنسك أو التصوف في الغرب حين حددت للمرة الأولى على لسان « دينيس » متخذة سندها من تعاليم المسيحية الناشئة إذ ذاك ، فليس معنى هذا أن فكرة التنسك لم تكن موجودة - كلا بل كانت معروفة ومألوفة في البيئات الشرقية المعروفة بالتقوى والنفاء منذ أقدم العصور وأبعدها غورا ، بل نستطيع أن نجزم بأنها صنو الإنسانية وتوأمها ما في ذلك من شك ولا ارتياب ولكن هذه العراقة أو العتادة كانت ميزة الشرق على الغرب ، وأن الغرب كان يجلس في هذه الناحية مجلس التلميذ من الأستاذ ، ودليل ذلك أن حكيم ساموس الأول « فيثاغورس » قد جلب التنسك من الهند إلى الاصقاع الهيلينية في القرن الخامس قبل المسيح ، وبتعقب هذا المعنى الآن وصيغته في الغرب: تسجل - أضافة لما أسلفنا - أن نقاشا مدونا قد احتدم أواره في القرن الثانى الميلادى

-
- (١) يلاحظ أن كلمة « المجد الالهي » من التعبيرات المسيحية المعروفة وهذه الفقرة من الفصل السابع من كتاب الاسماء الإلهية .
- (٢) الفقرة الأولى من الفصل الأول من كتاب الألوهية المتصوفة .

بعد المسيح — بين « سيلس الافلاطوني الاسكندري ، وأوريجين » العالم المسيحي ، حول هذا الموضوع .

قرر فيه « سيلس » أنه من الممكن أن يصل بعض الناس إلى حالة الاشراف الذى يكشف له حجب المعارف على شرط أن يكون قد تخلص من العالم المحس ونفض عن روحه غبار المادة ومزق علائق الرغبات ، وهو فى هذا يقول : « إذا أخذت حياة الحواس ونظرت إلى أعلى بعين العقل وأدركت ظهرك للبدن ، فإنك توفى عين الروح وإذا ذاك فقط سترى الإله ،

غير أن ذلك لا يكون إلا مميزة المصطفين - وهنا يعبد سيلس إلى الأذهان عبارة أفلاطون التى نصها ، « إنه لعمل شاق أن يلتقى الإنسان بمخالق هذا العالم وأبيه وإذا التقى به فلا يمكن أن ينقل الصلة به إلى الغير ، وحين يصل النقاش إلى هذا الحد : يستشيط سيلس غضبا من دعوى المسيحيين أنه يمكن إبطال الجهالة والسوقة إلى الله ، وينكر هذا الفيلسوف الاسكندري هذه التسوية البشرية التى تميزت بها المسيحية وبشرت بها ، ومما هو جدير بالذكر والعناية أن كثيرا من المستشرقين ميزوا بين مبادئ الديانتين الإسلامية والمسيحية فى التصوف من جهة وبين التعاليم القديمة من جهة أخرى ، وأخذوا يفرقون بين التصوف « المافوق الطبيعى » ، والتصوف « الطبيعى » ، فالأول هو تصوف تينك الديانتين ويعرفونه بأنه اتصال حب من الله بالإنسان يرفعه به فوق طبيعته ليغمره فى الفيض الإلهي ، والثانى — و تصوف المذاهب الهندية - ويعرفونه بأنه لم يعد شوقا إلى الانحداد الناشئ عن حب لاله مفارق — ولكنه ظمأ إلى وحدة الطبيعة — أى شوق الإنسان - بخروجه من حدود التشخص — إلى أن يعثر من جديد على التوحد بالمبدأ الأعلى الذى لا صورة له ولاحد ولا نهاية - ولا ريب أننا فى هذين المحيطين المختلفين نجد هناك عناصر مشتركة كالظمأ إلى المطلق ، والتخلي عن الشخصية ، وتفضية الذات ، ولهذا سمى فى الماضى والحاضر باسم التصوف .

ولما كان التصوف قد شغل ناحية هامة من فواحي الحركة العقلية الإسلامية بل العالمية من جهة - وكان أعلام مذهب كبرى الإسلام : كالغاراني وأخوان الصفا وابن سينا والغزالي والحلاج وابن عربي - كان لهم في التصوف آراء نظرية وخطط عملية تسترعى العناية والانتباه من جهة أخرى .

وكان الحذر من التيار المادى الغربى يحتم علينا أن نكون على أهبة الاستعداد للوقاية الحكيمة أو المدفاع الشرعى عن السكبان من جهة ثانية - فقد وجب علينا أن نعرض هنا لهذا الناحية الخطيرة من فواحي الفكر الإسلامى

منشأ كلمة صوفى :

اختلف العلماء القدماء والباحثون المحدثون في الأصل العربى لهذه الكلمة ١ - فذهب فريق منهم إلى أنها نسبة إلى الصفة الأولى التى كان المتنسكون يجتمعون عليها في عهد النبي صلوات الله وسلامه عليه - وقد أطلق هذا الاسم على بعض فقهاء المسلمين في صدر الإسلام ، وكانوا بمن لا يبيت لهم ، فكانوا يأوون إلى صفة بناها الرسول خارج المسجد بالمدينة .

٢ - وينسبها فريق آخر إلى الصفاء : ذلك أن الصوفى هو أحد خاصة أهل الله ، الذين طهر الله قلوبهم من كدورات هذه الدنيا - فلما اعترض عليهم بمخالفة القواعد اللغوية قالوا أنها نسبة إلى من صافى ربه فهو « صوفى » ، حتى بلغ بهم التحايل في اللغة إلى أنهم جعلوا : الفعل المبني للمجهول إسما تلحق به ياء النسب .

٣ - ويذهب فريق ثالث إلى أن اشتقاقها من الصف واحد الصفوف ، بمعنى أن الصوفى من حيث حياته الروحانية في الصف الأول لاتصاله بالله (١) .

(١) كتاب : في التصوف الإسلامى وتاريخه للعلامة نيكولسن ص ٦٦ .

٤ - ويقول أبو نصر السراج مؤلف أقدم كتاب عربي في التصوف -
أن صوفي مشتق من الصوف لأن الصوف كان لباس الانبياء ورمز الأولياء
والخاصة كما يظهر من أخبارهم الصوفية وآثارهم .

(١) ولكن «سكاليجر» لا ياباه لهذا الرأي بل يقول أنه أقل في قيمته
من قبضة من الصوف .

(ب) ويقول «جوزيف فون هامر» في كتابه «تاريخ البلاغة عند
الفرس : أن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم «الحسكة
المرأة» (Gymnosohists) وأن الكلمتين العربيتين «صوفي وصافي» مشتقتان
من نفس الأصل الذي اشتق منه الكلمتان اليونانيتان «سوفوس» Sophos
وسافيس Saphis «وافون هامر» من الاعتبار ما يبرر اعتباره كلمة
«صوفي» مرادفة لكلمة «سوفوس» وهذا ما جعل «أولبير ركس» يؤيده
في العهد الأخير (١) .

وإن كان ثولك يرفض ذلك (٢) .

وأضيف إلى ذلك أن الصوف لم يكن يوماً ما لباس الفقراء والعامه لافي الماضي
ولافي الحاضر بل هو لباس عليّة القوم والمترفين ، وكما أراد المرء
الفخر والزهو كلما اشترى أرفع أنواع الصوف .

كيف انتقل التصوف إلى المجتمع الإسلامي ؟

يرى المسلمون أن المقصود بالتصوف في عومه :

(١) معالم التاريخ العام للتصوف والمأهية ص ٣٧ وما بعدها . الماني .

(٢) كتاب التصوف ص ٣٠ وما بعدها . مترجم والتصوف الإسلامي

لنيكولسون ص ٦٧ .

« هو السير في طريق الزهد والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها ، وأخذ النفس بأسلوب من التقشف ، وأنواع من العبادة والأوراد والجوع والسمير في الصلاة ، أو قلاوة أوراد حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدى ويقوى فيها الجانب النفسى أو الروحى ، فهو إخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدم سعيا إلى تحقيق السكال الأخلاقى للنفس كما يقولون ، وإلى معرفة الذات الإلهية وكالاتها ، وهو ما يعبرون عنه بمعرفة الحقيقة .

والإسلام يتفق مع هذا :

إذ هو يدعو حقيقة إلى إخضاع الجسد أو الحس للنفس والدين والعقل .

ولكن لآعن اتخاذ كل ما أشار به الصوفية ، وإنما عن طريق الإيمان بالله وباليوم الآخر وبالرسال والأنبياء جميعهم والعمل بشريعتهم التى تبلورت واكتملت فى شريعة الإسلام التى جاء بها محمد عليه الصلاة والسلام ، فى حدود الطاقة بمد أداء الواجبات والبعد عن المنهيات فى إحاطة قوله تعالى « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقوله « كلوا من طيبات ما رزقناكم » . وقوله « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » .

ولكن سلوك التصوف سلوك متزبد مبالغ ، يقهر فى النفس الانسانية معنوياتها ، ويحاول فى أحوال تطرفه أو مغالاته أو تفلسفه ، أن يباعد بينها وبين الحياة مع أن الله سبحانه وتعالى يقول : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ » ويقول « ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

ما سبب تطرف التصوف ؟

إذا كان التصوف في الاسلام قد غلب عليه هذا الطابع في التعريف المتقدم فإن ذلك ليس من الاسلام في شيء .

١ - وذلك يرجع إلى أنه قد تأثر في ذلك بفلسفات أجنبية عن الدين الاسلامي وبيئته فهو وافد إلينا من الهندية أو الغنوصية أو اليونانية .

٢ - أو تأثر عن طريق الشيعة وهم كانوا يعلمون بعيدون في كثير من أمورهم عن الطريق الاسلامي .

٣ - أو عن طريق الفلاسفة المسلمين وبما أدخلوه في الاسلام من فلسفات أجنبية أخذوا يقيسون عليها نظريات ظنوا مماثلتها ومحاكاتها في الاسلام .

٤ - المسيحية ورهبانياتها ومبادئها في الحلول والاتحاد وما شابه ذلك .

فالتصوف الاسلامي قد خلط بالدين الاسلامي ما ليس منه في جانب العبادة والمعرفة ، وأصبحت معرفة الصوفية في عمومها معرفة فلسفية أو إشرافية^(١) .

لا لمعرفة دينية ترجع في كشفها إلى محض التمسك بالكتاب والسنة -

(١) الاشراف بالمعنى الفلسفي الصوفي هو تلقي العلم الغيبي والمعرفة الالهية عن العالم العلوي الروحاني بعد سلوك طريق التصوف من رياضة روحية ومجاهدة للنفس بحيث تصفو من السكودرات البشرية وحينئذ ينعكس عليها أو يشرق فيها من العلوم والمعارف ما هو منقوش في العالم الروحاني العلوي أو العقول والنفوس الفلكية - والاشرافيون هم الذين يرون أن المعارف تحصل عن هذا الطريق ويطلبونها به .

فالاشراق الفلسفي الذي عرف من قبل عند سقراط وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم من فلاسفة اليونان والهنود والفرس والذي يصل فيه المرء بعد مرحلة التجرد والرياضة والعبادة إلى مرحلة الكشف والإخبار عن المغيبات هو غاية التصوف الإسلامي في منهجه الفلسفي وقد شاع هذا المنهج بتلك الغاية الاشرافية في البيئة الإسلامية ولعله قد أفاد في علم الأخلاق وفي أصول تربية النفس وفي مناهج البحث في العلوم^(١).

صور من الفلسفات الأجنبية

وقد أدى ولع الصوفية المسلمين بالمنهج الاشراقي أن أخذوا المعرفة عن مخالفيهم من أبناء الأديانات الأخرى التي رثت وبلت ودخلها التبديل والعنوص .

فهذا هو إبراهيم بن أدهم يفصح لنا عن أصول التصوف وغاياته فيقول :

تعلمت المعرفة من راهب يقال له سيمان دخلت عليه في صومعته ، فقلت له يا سيمان : منذ كم أنت في صومعتك هذه ؟

قال : منذ سبعين سنة .

قلت : ما طعامك ؟

قال : يا ضنبي ومادعاك إلى هذا ؟

قلت : أحبت أن أعلم .

قال : في كل ليلة حمصة .

قلت : فالذي يهيج من قلبك حتى تكفيك هذه الحمصة ؟

(١) كتاب الخيال في مذهب محي الدين بن عربي ومدخل إلى التصوف للدكتور أبو الرضا التفتازاني ص ٤ ، ٥ .

قال : ترى الذين بحذاءك^(١) ، ويبدو أنه يريد الملائكة .

قلت : نعم ، قال : إنهم يأتوننى فى كل سنة يوم واحداً ، فيزينون صومعتى^٢ ويطوفون حولها يعظموننى بذلك ، وكلما تناقلت نفسى عن العبادة ، ذكرتها تلك الساعة ، فأنا أحتمل جهد سنة لعز ساعه ، فوقر فى قلبى المعرفة^(٣) .

فهو يقول : أن المعرفة قد وقرت فى قلبه ، ولكن لم يحدثنا عن تلك المعرفة ولا عما يريد بها أو ماهيتها .

وغالباً أنها ليست إلا ما نلسه من سياق القصة ، وهو التجرد الكامل للعبادة والعزلة ، والاقلال من الطعام كما يفعل ذلك لراهب .

وهذا هو أبو يزيد البسطامى فى عرض لأرائه واتجاهاته نلح فيه بالمخاض عند إبراهيم بن آدم حينما نلّس دعوته إلى سلوك هذا الطريق وطلب تعظيم المرید لشيخه وتقديسه كتقديس الكعبة أو الله ، كما فعلت الملائكة بصومعة ذلك الراهب .

يحدثنا أبى يزيد البسطامى : أنه سافر مرة حاجاً فلقبه القطب فى الطريق وأمره أن يعود قاتلاً له : « إن الله هو مازاه فى بعين قلبك لأنه اختارنى بيتاً له ، فإذا رأيتنى فقد رأيتَه وطلعت حول الكعبة ، وإذا عبدتنى فقد عبدته وسبحته له ، فلا تظن أنى شئ غيره^(٣) » فهنا نرى أيضاً التعظيم للولى أو القطب كما فى تلك القصة المتقدمة لإبراهيم بن آدم مع الراهب ، وإن كان سر التعظيم هنا قد وضح بفعل التطور ، وهو أن الله قد حل فى ذلك القطب ، أو أن ذلك القطب مجلى من مجالى الله سبحانه وتعالى .

(١) يعنى محاذين لك .

(٢) تلبيس ابليس ص ١٤٨ .

(٣) من التصوف الاسلامى لنيسكولسن ص ١٥٧ .

كما يقول أصحاب مذهب الحلول أو وحدة الوجود ، ويمكن أن تقبين مصدر هذا الاتجاه عند أبي يزيد من قول نيكولسون ، « فأبو يزيد هو الذى أدخل فى التصوف فكرة وحدة الوجود »^(١) .

التي كانت ذئمة ذبوعا عظيما فى انحاء فارس حتى زمن الساسانيين^(٢) وهذه النزعة الفارسية الهندية - نزعة وحدة الوجود - من خصائص التفكير الشرقى - كما أن النزعة التيوسوفية « نزعة المعرفة الإلهية » من خصائص التفكير اليونانى .

وسلستعرض فيما يلى بعض الأقوال والآراء التى نسبت إلى أبي يزيد البسطامى ، ما يمثّل فى :

- ١ - مذهبه فى الفناء .
 - ٢ - نظريته الصارمة فى وحدة الوجود .
 - ٣ - قوته الشعرية والخيالية : كما تظهر فى تفكيره واتى تخرج به إلى جو غير إسلامى .
- يقول :

(أ) « للخلق أحوال ، ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره وغيمت آثاره بآثار غيره »^(٣) .

(ب) « إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى ، سبحانه ما أعظم شأنى ، خرجت من بايزيدتى كما تخرج الحية من من جلودها ، ونظرت فاذا العاشق والمعشوق والعشق واحد . »

(١) أو أنه وضع مبدأ الفكرة لا النظرية كاملة .

(٢) من القصوف الإسلامى لنيكولسون ص ١٥٧ .

(٣) من الرسالة القشيرية طبعة مصر سنة ١٣٢٠ هـ ص ١٤١ .

لأن الشكل واحد في عالم التوحيد،^(١).

وإذا رجعنا إلى أفلاطون نجد عنده نفس العبارة الأخيرة يقول أفلاطون يحسب عن نفسه مامعناه : «إني ربما إذا خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانباً وصرت كأنى مجرد بلا بدن عرى من الملابس الطبيعية برىء عن الهوى ، فأكون داخلاً فى ذاتى خارجاً عن سائر الأشياء ، فأرى فى نفسى من الحسن ، والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الانيقة ما أبقي متعجباً ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف»^(٢).

كما ترى نفس هذه العبارة : تقريباً فى كتاب « الربوبية » المنسوب لرجال الأفلاطونية الحديثة منسوبة إلى أفلوطين ، وربما كانت هى عبارة أفلاطون فى الأصل ، كما وجدت أيضاً فى « تاسرهات أفلوطين »،^(٣).

ويقول أفلوطين : فى هذا المعنى : « لنعتزل العالم الخارجى ، ولننوجه بسلكتنا إلى الداخل ، ولنجهل كل شىء حتى كوننا نحن الذين نتأمل ، وبعد الاتحاد به ، لنذهب نقل للآخرين ، إن استطعنا القول : ماهية الاتحاد هناك .. فى هذه الحياة نستطيع أن نراه ، وأن نرى أنفسنا ، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية ، نرى أنفسنا ساطعين نوراً ، ملئين نوراً معقولاً ، أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً ، نصير إلهاً متقدماً جاً ،»^(٤).

(١) عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٢٧ - ويرى نيكولسون أن هذه الآراء تمثل قصة الوجود ويرى غيره مثل د/ هلال فى التصوف الإسلامى أن هذا حلولا أو اتحاداً .

(٢) كتاب التلويحات ضمن مجموعة فى الحكمة الإلهية للسهروردى ص ١١٢

(٣) أنظر التساهمية الرابعة المقال الثامن ص ٣٢٣ والمقدمة ص ٥٥ ، ٥٦

تحقيق د/ فؤاد ذكريا والفلسفة الإسلامية للدكتور إبراهيم مدكور ص ٤٣ .
والتصوف الإسلامى للدكتور هلال ص ٦ .

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨٩ ط ٥ القاهرة .

(٣ م - أضواء)

واعتقد أن في هذا ما يلقي : الضوء بوضوح على النواحي التي تأثر بها التصوف الإسلامي بعمامة وأبو يزيد البسطامي بخاصة وأن ما أبداه من عرضه لحالة الفناء كما يراها أو كما أحس بها ليست نتيجة لاتجاه إسلامي وإنما هو وليد تلك النظريات الأجنبية ، سواء أكانت يونانية صرفة كما رأينا في عبارة أفلاطون ، أو كانت يونانية فارسية كما هو ظاهر من المشابهة بينه وبين أفلوطين^(١) .

خروج على القرآن والسنة

د يقال أن أبا يزيد البسطامي سئل يوماً : كيف وصلت إلى هذه الدرجة؟ وبأى وسيلة حصلت هذا المقام ؟

فقال : خرجت ذات ليلة من بسطام وكنت صبيها ، وقد أضاء القمر ، وسكن كل شيء ، فرأيت حضرة كانت العوالم الثمانية عشر ألفاً إلى جانبها كالذرة ، فاضطربت واعتزتي دهشة عظيمة ، وصحت يارب !!

ساحة خالية مع هذا العظيم !! وملك موحش مع هذا الجلال !! وإذا بهاتف من السماء يقول : ، ليس خلو الساحة من انعدام اللاجئيين ، بل لأننا غير ذلك شئنا ، فإنه ليس كل من غفر وجهه أهلاً للدخول في هذه الساحة^(٢) .

ونحن نحس في هذه العبارة الأخيرة دعوة إلى الفناء في المجاهدة من أجل الوصول إلى الله أو الفناء فيه ، ونلج فيه أيضاً نظرة نشاؤمية وتضييقاً لفكرة النجاة أو الوصول إلى رضا الله ، وذلك ضد قوله تعالى د والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا إن الله مع المحسنين ،^(٣) .

وقوله تعالى د ورحمتي وسعت كل شيء ، فسأ كتبها للذين يتقون ويؤتون

(١) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة د / إبراهيم هلال ، ٦ ، ٧ .

(٢) من تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٥٥ والتصوف الإسلامي وقار يخه ص ٢٤ .

(٣) سورة العنكبوت آية ٦٩ .

الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون ،^(١) .

ويقول فيكولسون أيضاً : « ولو أننا افترضنا صحة الأقوال التي ينسبها فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء ،^(٢) إلى أبي يزيد البسطامي ، أعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود ، الداعين إلى رفع التكاليف الدنيوية ، مبشراً بمذهب الحسين بن منصور الحلاج - وإن كان كلامه لا يصدق إلا على الشق الثاني وهو القول بالحللول كما ظهر عند الحلاج أخيراً .

من كل هذا يظهر لنا حقيقة أن هذه الأقوال والانجاهات من المسلم به : أنها ليست من وحي القرآن والسنة ، وإنما يمكن لنا أن نلتمس أصولها في تلك الفلسفة اليونانية والديانة الهندية والأفكار الفارسية ، فإن أبا يزيد هذا كان من أهل خراسان وكان جده زرادشتياً ، وشيخه في التصوف كردياً ، ويقال أنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن أبي علي السندی ، الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها « مراقبة الأنفاس » ، وألقى وصفها هو بأنها « عبادة العارف بالله »^(٣) .

وتلك المجاهدة التي أشرنا إليها آنفاً ، والفناء الذي اشتهر به وتعريف الصوفية له من الناحية الخلقية : بأنه محور الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد ، وارتباط المجاهدة بالفناء ، على أن المجاهدة هي الطريق إلى الفناء - كل هذا جعل « نيكولسون » يرد ذلك إلى الفلسفة البوذية ، وسوف نفصل ذلك في مصادر التصوف وسنرى أن هذا الرأي يؤيده كثير من العلماء والباحثين ، ذلك أن هناك تشابهاً كبيراً بين العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين هذا التصوف الإسلامي « الذي هو معارض من الأصل بأنه ليس وليد الإسلام ذاته » .

(١) سورة الاعراف آية ١٥٦ .

(٢) ج ١ ص ١٣٤ - ١٧٩ من تذكرة الأولياء .

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٧٥ ،

يقول الدكتور محمد مصطفى حلمي في هذا الصدد :

« على أن ثمة شها ظاهرا بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية فالزهد في التصوف الإسلامى يشبه الزهد والرهبنة المانوية ، كما يشبه الزهد والقناعة والنهى عن ذبح الحيوان فى الديانة المزدكية . . ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم ، ووجدت من الشيعة من اعتنقها ، وتعصب لها ، ومن الصوفية من تلقاها بالقبول وتأثر بها عن قصد أو غير قصد ،^(١) .

كما يدل ويؤكد الصلة القوية بين التصوف والتشيع الذى سوف نفرده
فصلا خاصا فيما بعد .

كما أننا إذا نظرنا إلى التشابه القوى بين عبارة أبى يزيد المتقدمة وبين عبارة أفلاطون أمكننا أن نرى إلى أى حد كان الصوفية يولون وجوههم نحو الفلسفات ، والعقائد غير الإسلامية ، يأخذون عنها أصولهم واتجاهاتهم فى تفصوفهم وأنهم كانوا متمثلون بفلاسفة غير السكتايين ورجال الكهنوت والتصوف البوذى والفارسى .

وهذا أبو سليمان الداراني يخرج بنا عن الجو القرآنى إلى تلك الاجواء المتقدمة فيقول فى فضيلة العارف : إن الله تعالى قد يكشف للعارف وهو نائم فى فراشه من السر ، ويفيض عليه من النور ، مالا يكشفه للقائم فى صلاته ، وإذا استيقظت فى العارف عين قلبه ، نامت عين جسده ، لأن العارف لا يرى سوى الحق^(٢) ، فكيف لا يكون القائم فى صلاته عارفا فى نظرهم ؟

(١) الحياة الروحية فى الإسلام ص ٤٢ .

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤ .

ثم إننا نراه فى العبارة الاخيرة يفسر العارف بالفانى .

تحر يفهم لمعنى العارف !!

هناك ملاحظة هامة فى معنى العارف والمعرفة عند المتصوفة ومتأخرى الزهاد ، وذلك عند تفسيرهم لها : فيقولون أن المعرفة : هى الغناء عن النفس وبقائها بالله .

وهذا الانجاء وهذا الحديث والتفسير لا نجد له أى سند من الكتاب الكريم أو السنة النبوية المطهرة ، ولا عند علماء السنة ، ولا فى الاحاديث الصحيحة المعتمدة .

وإنما نجد الحديث عن العلم والإيمان ، ونجدهما فى إطار عملى حافز إلى الإصلاح الفردى والاجتماعى ، والاندماج فى المجتمع إيجابيا وإصلاحيا ، من أجل نفع الغير ، والانتفاع من الغير على الضد من تفسير المعرفة عند هؤلاء وفهمهم لها .

سئل الجنيد عن العارف فقال : « لو أن الماء لون انائه ، وهنا فى الاجابة انتقل من الغناء إلى الاتحاد .

وقال سهل بن عبد الله : المعرفة غايتها شيطان :

الدهش والتحير . فكيف تكون المعرفة موصلة للتحير ؟؟

ونجد هذا الاتجاه وهذا المعنى عند ابن عربى الصوفى المتفلسف ، والذي يعتبر مذهبه أقرب المذاهب الصوفية إلى العناصر الفلسفية وبخاصة الفلسفة الافلاطونية الحديثة الممزوجة باتجاهات الغنوصية الفارسية . وهو يرى أن المراد بتلك الحيرة هو : « أن يرى الصوفى الحق فى كل شىء ، ويرى الواحد كثيرا والكثير واحدا ، والأول آخر ، والآخر أولا . » إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة . التى توقع فى الحيرة ، ولكنها ليست حيرة الارتباك

وقصور الفهم ، بل يزعمون - إنها حيرة العارف بالله المشاهد لتجلبه في سر آة الوجود ، حيرة السعادة العظمى وحيرة الوصول إلى المأمول لا حيرة الحرمان ، وبتامدى ابن عربي في زعمه - فيقول ! إن هذه الحيرة هي التي يعنىها نوح في دعائه لقومه ، لادعائه عليهم في قوله ! د ولا تزد الظالمين إلا ضلالا ، (١) .

والناظر يرى الفرق كبير والانحراف واضح عن تعاليم الإسلام الخفيف وشتان بين هذا القول الذي يزعم أن الإيمان والقرب إلى الله وزيادة المعرفة توصل الإنسان للحيرة والارتباك وبين قول الله تعالى د إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون ، (٢) .

وقوله تعالى د إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، (٣) . ويقول الشبلي د العارف لا يكون لغيره لاحظا ، ولا بكلام غيره لافظا ، ولا يرى لنفسه غير الله حافظا ، (٤) .

وسئل متى يكون العارف بمشهد من الحق ؟

قال : إذا بدا الشاهد ، وفقى الشواهد ، وذهب الخواص ، واضمحل الأحساس (٥) .

(١) الآية ٢٤ من سورة نوح والعبارة من الفصوص ص ٧٢ للفص الثالث والتعليقات على الفصوص ص ٤٠ الفص الثالث نشر الدكتور أبو العلا عفيفي بالقاهرة سنة ١٩٤٦ م .

(٢) سورة الانفال آية ٢ .

(٣) سورة الحجرات آية ١٥ .

(٤) الرسالة القشيرية ص ١٣٢ ،

(٥) اللع لأبي نصر السراج ٥٧ .

وقال الجنيـد : العارف من نطق الحق عن سره وهو ساكت (١) .

ويحكى «سرى السقطى» : أنه رأى استاذَه معروفاً السكرخى فى النوم كأنه تحت العرش فيقول الله عز وجل للملائكة من هذا ؟ فيقولون أنت أعلم يا رب ؟ فيقول هذا معروف السكرخى . سكر من حى فلا يبق إلا بلىقائى (٢) .

السلبية نحو دين الله فى الصوفية

هناك فريق آخر أسوأ سيرا وأشد بعدا عن الطريق الإسلامى الصحيح : يتزعمه : أبو عثمان الحيرى ، وأبو عمر ابن نجيد ، وهم ينتسبون لطائفة تعرف بالملامتية ، ويمثلون نمطا آخر من التصوف هو عبارة عن : الفناء عن الأعمال أو الاستهتار فيها جلبا للبلامة ، وتعرضا لذم الخلق بدلا من مدحهم ، أو الاتجاه دائما - من جانب الشخص نفسه - نحو النفس باللوم ، والهلك فيها دائما والنظر إليها نظرة التقصير ونستطيع أن نقبين أن هذا التطرف موجود فى كلا الاتجاهين : الفناء عن النفس ، والفناء عن الأعمال .

وذلك من تعليق أبى بكر الواسطى ، على اتجاه أبى عثمان الحيرى ، عن أبى على الدقاق أنه قال :

لما دخل الواسطى نيسابور سأل أصحاب أبى عثمان الحيرى . بماذا كان يأمركم شيخكم ؟

فقالوا ! يأمرنا بالتمزام الطاعات ورؤية التقصير فيها .

فقال : أمركم بالمجوسية المحضه ، هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية مثلثها ومجرها (٣) ؟

(١) الرسالة القشيرية ص ٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٩ .

(٣) رسالة الملامتية والصوفية د / أبو العلا عفيفى ص ٢٤ والتصوف

الإسلامى ص ١٢ د / إبراهيم هلال .

ويقول د أبو عثمان الحيرى : لا يرى أحد عيب نفسه وهو يستحسن من نفسه شيئا ، وإنما يرى عيوب نفسه من يتهمها في جميع الأحوال ، وهذا تطرف واضح مقابل لتطرف الصوفية في الفناء .

ومن شأن هذا التطرف النزول بالقيم ، وكسب النفس ، ونزع الثقة منها ، وربما دفعها إلى التحير والدهش اللذين أشار إليهما سهل بن عبد الله ، عندما وصف المعرفة وغايتها .

وإذا اجتمع هذان الاتجاهان في شيء ما ، فإنما يجتمعان في السلبية نحو دين الله ومجتمعه .

١ - فأحدهما لا ينفى من أعماله إلا الوصول إلى الله أو الاتحاد به والبعد عن الناس وترك الحياة الدنيا والمجتمع بكامله وفي هذا سلبية ورهبانية ما أنزل الله بها من سلطان بعيدة عن الإسلام وروحه كل البعد ، الذى أمرنا بالتمسك بالدنيا والآخرة ، عندما يقول : وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا .

٢ - وأما الآخر : فلا ينفى من أعماله إلا الوصول إلى مذمة الناس ومخطئهم عليه وعلى خلقه وعمله ، والعمل على أشاعة الفساد وإظهاره بينهم ، فهل هذا من الإسلام في شيء ؟ هل هذا يتوافق مع ما يأمرنا الله في كثير من آياته ؟ بالعدل والأحسان والمعاملة بالحسنى ولو حتى مع المشركين وأهل الكتاب ؟ هل هذا يتوافق وأوامر الله التى لا تنفذ في كتابه الكريم في الحض على العمل الصالح والعزة وعدم الباس العمل بظلم ؟

لقد خدع كثير من الناس والباحثين في أمر هؤلاء الصوفية نظرا لما ادعوه من التمسك بالكتاب والسنة سترالما هم فيه من أباطيل بأبائها عليهم المسلمون .

والباحث الدقيق يمكن له أن يتبين أن هؤلاء الصوفية ضحية نظرية تشاؤمية نحو الحياة والناس ، ربما كان مبعثها ما بقى في نفوسهم من رواسب ديانات بلادهم البائدة^(١) أو ما منوا به من هزيمة على أيدي المسلمين وتحكم العرب فيهم واعتزازهم عليهم .

ولعل هذا هو السر في ازدهار التصوف على العموم في البلاد الفارسية أكثر منه في أى بلد آخر مما جعلنا نرى في كل صورة من صورهِ صراعا مع الدين وبعدا عنه .

فالصوفية الملامتية : يدعون أنهم مع الله أشبه بمحمد صلوات الله عليه . لم يؤثر باطنه في ظاهره ، بعد ما ناله من القرب والدنو ، عند ما رفع إلى المحل الأعلى ، فلما رجع إلى الخلق تكلم معهم في أمور دنيائهم كما لو كان واحداً منهم ، وهذا أكمل العبودية ، ولذلك فهم قد قاوا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم ، ومراعاة أسرارهم فلاموا أنفسهم ، على جميع ما أظهروا من أنواع القرب ، والعبادات ، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه ، وكتبوا عنهم عاسنهم ، فلا هم الخلق على ظواهرهم ، ولا موا أنفسهم على ما يعرفونه من واضنهم ،^(٢) .

(١) الصلة بين التصوف والنشيع ص ٣٥٦ والتصوف الإسلامى وتاريخه
لنيل كونسون والدكتور هلال ص ١٢
(٢) الملامتية والصوفية ص ١٨ ، ٧٨ د / أبو الصلا حنيفة .

ردود على الملامية

١ - يقول ابن تيمية في الرد على هذه الفئة الصوفية :
وأما الملام على فعل ما يكرهه الله أو ترك ما أحبه الله فهو لوم يحق بحق
وليس من المحمود الصبر على هذا الملام ، بل الرجوع إلى الحق خير من
التمادى في الباطل .
وبهذا يحصل الفرق بين الملامه على ما يحبه الله ورسوله ، ولا يخافون
لومة لأثم في ذلك .
وبين الملامية الذين يفعلون ما يبغض الله ورسوله ، ويصبرون على الملام
في ذلك^(١) .

٢ - يتحدث الدكتور أبو العلا عفيفي عن الأسس التي شكلت مذهب
هذه الطائفة فيقول : ويخيل إلى أن الأساس النظري العام الذي يقوم عليه
المذهب الملامي هذا ، هو التشاؤم الذي نظر به شيوخ هذه الفرقة إلى النفس
الإنسانية ، وبنوا عليه مذهباً كاملاً ، في تذليلها وتحقيرها ، ولومها واتهامها .
وحرمانها من كل ما نسب إليها من علم أو عمل ، أو حال أو عبادة ، وهى
وجهة نظر قد يكون للبيئة الزرادشتية فى فارس أثر فيها ، ومن زعماء هذه
الطائفة أبو عثمان الخيري ، وهو من مؤسسى هذا المذهب .

وبين الدكتور أبو العلا المبادئ التي تتنافى مع القرآن الكريم والسنة
فيقول : ومن المبادئ الأساسية التي صدر عنها المذهب الملامي أن العالم شر

(١) التحفة العراقية في الأعمال القطبية لابن تيمية ص ٥٤ .

لاخير فيه ، وهو في هذا يتفق مع حمدون القصار - ولذلك يوجب على الملامتى التزام الحزن والسكمد ووؤية التقصير فى جميع أفعاله ، وقد كان ذلك سبباً دعا بعض الصوفية كالأبى بكر الواسطى^(١) إلى وصف مذهب أبى عثمان بأنه مجوسى . . . وإذا كانت الدنيا شراً محضاً ، يجب التخلص منه ، فالزهو فيها أول ما يلزم به المتشائم نفسه ، ولذلك كان أبو عثمان يرى وجوب الزهو المطلق فى كل شىء ، وليس من المستبعد أن يكون النشاؤم الزرادشتى والهندي قد وجد طريقه إلى بعض صوفية خراسان وإلى البيئته الثقافية التى عاش فيها أبو عثمان الحيرى ، بل ليس هناك من شك ، فى أن نظرة أبى عثمان خاصة ، واللامتية عامة ، إلى النفس الإنسانية إنما هى نظرة رجال متشائمين تحمل طابعاً غير إسلامى^(٢) .

مصادر التصوف

إن مسألة المصدر الأول الذى استمد منه التصوف تعاليمه وأسسَه ، أو المصادر المختلفة التى استمدت منها الحياة الروحية بعض عناصرها ، كانت وما تزال موضعاً للجدل ومثاراً للخلاف فى رأى سواء بين القدماء أم المحدثين .

فيرى فريق أن مصدر التصوف إسلامى بحت .

وفريق آخر يرى أن التصوف أصله ومصدره فارسى أو هندى أو مسيحى أو يونانى ، أو هو مزاج من هذا كله ، وقد صور الأستاذ ماسينيون ما وقع فيه علماء الإسلام من حيرة حول هذه المسألة ، وما ذهبوا إليه من مذاهب مختلفة فيها ، ولقد حار العلماء المسلمون الأولون فى تعليل ذلك الخلاف الكبير فى العقيدة بين : — مذهب الوحدة : وهو المذهب الرئيسى فى التصوف الإسلامى فى أرقى أدواره ، وبين مذهب أهل السنة الصحيح ، فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل فى الإسلام ، مستمد من رهبانية الشام^(١) .

أو من أفلاطونية اليونان الجديدة ، وأما من زرادشتية الفرس وأما من فيدا الهندوس^(٢) .

ولكى يتبين وجه الحق فى مسألة المصدر الأول الذى استمدت منه الصوفية مبادئها يحسن بنا أن نعرض أهم ما قيل بهذا الصدد من آراء مع مناقشة هذه الآراء وأدلتها وبيان القوى منها أو الضعيف إن شاء الله .

المصدر الإسلامي :

أول من قال بأن مصدر التصوف أو الحياة الروحية في الإسلام إنما هو إسلامي : هم الصوفية أنفسهم ، سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب وكتاب الطبقات أم غيرهم^(١) .

وقد ذهب مذهبهم فريق من المسلمين الذين لبسوا بصوفية ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية ويعطفون عليهم كثيراً أو قليلاً ، فأولئك وهؤلاء يرون أن حياة النبي صلاة الله عليه وحياة أصحابه والكتاب والسنة كل أوائك هو المصدر الحقيقي لكل ما تواضع عليه الزهاد والصوفية من قواعد الرياضة والمجاهدة وما انكشف لبصارهم من أنوار الحقيقة في المشاهدة .

وهم يدعمون مذهبهم بأمرين :

- ١ - ما أثر عن النبي صلوات الله وسلامه عليه من زهد وتنسك وتعبد .
- ٢ - ما يستندون إليه من الأخبار التي تروى عن زهد النبي وتقصفه ويؤيدون مذهبهم هذا بالآيات القرآنية والأحاديث القدسية والنبوية التي يرون فيها إشارات خاصة بذلك .

١ - فن الآيات القرآنية الكريمة :

خطاب الله سبحانه وتعالى لنبيه بقوله : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى^(٢) » ، فهذه الآية الكريمة وإن كانت لا تدل في ظاهرها على شيء أكثر من أن الله تعالى قد نصر المسلمين وأعز جندهم في حربهم على الكفار في غزوة بدر ، إلا أن الصوفية قد تأولوها تأويلاً حملوها فيه ما تحتل

(١) من كتاب القيم الروحية د/ مصطفى حلى ص ٢٥ .

(٢) من سورة الأنفال آية ١٧ .

وما لا تحتمل من المعاني التي ينطوى عليها مذهبهم : في أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذي يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وأن العبد من الرب بمثابة القلم من الكاتب الذي يمسك به ويحركه ويجري به يده فيكتب ما يشاء .

ومنها قوله تعالى : الله نور السموات والأرض ^(١) .

وقوله : فأينما تولوا فثم وجه الله ، ^(٢) .

فالصوفية يتخذون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مذاهبهم في وحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلي الله في مخلوقاته .

ومنها قوله تعالى : يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم ^(٣) .

فهذه الآية الكريمة بنى الصوفية عليها مذهبهم في الحب الإلهي بنوعيه حب الله للإنسان وحب الإنسان لله .

ومنها قوله تعالى : أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانت رتقاً ففلقناهما ^(٤) ، .

فقد أيد الصوفية بهذه الآية الكريمة مذهبهم في الحقيقة المحمدية التي هي عندهم التعيين الأول الجامع لكل التعيينات العلوية والسفلية ، والتي أجملت فيها الموجودات منذ الأزل ، ثم فصلت بعد ذلك ، فكان من تفصيلها

(٢) سورة البقرة آية ١١٥

(١) سورة النور آية ٣٥

(٤) سورة الأنبياء آية ٣٠

(٣) سورة المائدة آية ٥٤

السموات والأرض ، ويستتلون لتأييد مذاهبهم في الصبر والتوبة والتوكل والتأمل في صنع الله ، ومداومة الذكر والعبادة والزهد في الدنيا بآيات كثيرة مثل قوله تعالى : « وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » .

وقوله : « استغفروا ربكم ثم توبوا إليه » .

وقوله : « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً » .

وقوله : « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا » .

وقوله : « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » :

وقوله : « ولن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور » .

وقوله : « وتوكل على الحى الذى لا يموت » .

وقوله : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » .

وقوله : « يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يفرسكم بالله الغرور » ، إلخ الآيات .

٢ - ومن الأحاديث القدسية التى يوردها الصوفية ويردون إليها بعض

مذاهبهم الأثر الذى أخبر فيه رسول الله صلوات الله عليه على لسان ربه تعالى : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فى عرفونى » .

فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسى مصدراً لمذهبهم فى الحب الإلهى الذى هو عندهم المبدأ الأول فى خلق العالم ، إذ هم يرون أن الله كان ولا شيء معه ، وأحب أن يرى ذاته فى شيء غير ذاته ، فخلق الخلق ، وكان العالم منه بمثابة المرأة المجلوة ، التى يرى فيها ذاته ، وهم يفرعون على ذلك تفرعات عدة ، نجدها مثبتة فى تضاعيف مذهبهم فى وحدة الوجود .

ومن الأحاديث القدسية أيضاً قوله : « .. ولا يزال العبد يتقرب إلى بالتواقل حتى أحبه ، فإذا أحبته : كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يسعى بها فبى يسمع وبى يبصر وبى ينطق وبى يعقل وبى يبطش وبى يمشى .. » (١)

وهذا الحديث قد وجد فيه أصحاب الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالا خصبا ومنبعاً فياضاً بمعانى الاتحاد الذى يقوم عندهم « على فناء العبد فى الرب أو « المحب فى المحبوب ، أو « الخلق فى الحق ، بحيث يصبح الإنسان فى حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبة وهو الله تعالى « فإذا بالذاتين تتحداران وتصبحان ذاتاً واحدة هى التى يصدر عنها كل ما يحسه الإنسان بجوارحه وكل ما يشعر به فى جوانحه ، ،

٣ - ومن الأحاديث النبوية التى وردت على لسان النبی صلوات الله وسلامه عليه ، وعدها الصوفية أساساً لكثير من رياضاتهم وأذواقهم قوله صلى الله عليه وسلم « من عرف نفسه فقد عرف ربه ، » (٢) .

فهم يدعمون بهذا الحديث مذهبهم فى أن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ، فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود — ومنها قوله ﷺ « أعدى أعدائك نفسك التى بين جنبيك . »

فهذا الحديث يعد عند الصوفية قواماً لما ينبغى أن يأخذ به الإنسان نفسه من مجاهدته وكبح جماح على وجه تتخلل معه عن صفاتها المذمومة ، وتتخلل بالصفات الحمودة :

(١) الحياه الروحية فى الاسلام د/ مصطفى على ص ٣٠

(٢) هناك كلام كثير حول صحة هذا الحديث « يفصله بعد ،

ويقولون إن واضعيه أرادوا تأييد المذهب الأفلاطونى القائل « اعرف نفسك بنفسك ، . »

ومن الأحاديث النبوية التي يزعم الصوفية أنها تصفهم وتصور أحوالهم
ونشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس ، وإلى مكانتهم
عند الله ، قوله ﷺ - « إن من عباد الله لأناساً ما هم بأنبياء ولا شهداء ،
ويغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل . »

قال رجل : فمن هم ؟ وما أعمالهم ؟ لعلنا نجهم

قال صلوات الله عليه : « قوم يتحاربون بروح الله عز وجل ، من غير
أرحام بينهم ، ولا أموال يتعاطونها بينهم ، والله إن وجوههم لنور ، ولأنهم
لعل منابر من نور ، لا يخافون إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس . »

قالوا ثم قرأ : « إلا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . »

ويقولون : إن هذه النصوص على حسب ما فهموها وأولوها مضافة
إلى سيرة محمد صلوات الله عليه قبل الإسلام وبعده تبين في وضوح وجلاء
أن الحياة الروحية والتصوف قد وجدت واستمدت من مصدرها الأول في
حياة رسول الله الكريم وكتابه المطهر وسلنه الشريفة ومنها استقى
الصوفية أذواقهم ومواجدهم ومذهبهم وأيدوه بهذه النصوص السابقة .

المصادر المستوردة

نستطيع القول بعيداً عن العواطف الملتببة والمجاملات الغير مفيدة التي تظن أن تحقيق مصدر الصوفية في أنه غير إسلامي فيه نقد أو هدم لجوانب الإسلام . مع أن الحقيقة فيه تنقية للإسلام من القيارات الدخيلة وما علق به من الثقافات والحضارات البائدة .

وفي ذلك إرجاع للدين الإسلامي وشريعته الخنفاء إلى صفاتها الأول وسندها الأول كتاب الله وسنة رسول الله الصحيحة ، بعيداً عن هذه المهاترات والمجاملات . التي تعلق بكل الأديان .

بعيداً عن هذه العواطف والمجاملات والتعصب يقول العلماء الباحثون إن أكثر المبادئ والمصطلحات الصوفية والنظريات الغريبة كالحلول والاتحاد والفناء ووحدة الوجود .

وما إلى ذلك من آراء - يقولون إنه يمكن ردها إلى مصادر أجنبية مستوردة ليست من الإسلام في شيء بل الإسلام منها براء .

وبخاصة في تشكيل مذهب الملامتية سابق الذكر ، وكالعنصر اليوناني والمذهب الغنوصي اللذين أثر كل منهما تأثيراً كبيراً في الفكر الفلسفي والديني في الإسلام . وقبل الإسلام وبخاصة في التصوف .

والظاهرة الكبرى التي تؤكد لنا صلة التصوف بالمصادر الأجنبية لسيطرتها على اتجاه المتصوفة عموماً : هي ما نراه من المغالاة في الاهتمام بالعرفان ، GNOSE ، والحديث عنه وإبراز ماهيته التي أهتم بها العلاج وأقرانه اهتماماً كبيراً .

والتي خصص لها القشيري وأبو نصر السراج باباً خاصاً في كتابهما
للتفرقة بين المؤمن والعارف^(١).

أى : بين من يتبع سبيل العلم الشرعى ، ومن يتبع سبيل العرفان الصوفى
ولبيان أن للعارف أعلى مرتبة من المؤمن نفضيلاً للعرفان على العلم الشرعى ،
كما يفسر لنا من جانب آخر مسلك الباطنية في تفضيل التأويل على النزيل .

ويعرض لنا « نيكولسون » ، بصدده هذه الظاهرة بقوله : عن معروف
السكرخى : « أما تصوفه فقد كان في جوهره وسيلة للمعرفة ، ثم يقول :

ذكرنا فيما مضى كيف أحل ذو النون المصرى المعرفة منزلة : هامة
في مذهبه^(٢) .

ولكن الأمر لم يكن قاصراً على ذى النون ، فإن العقبات الست التي
يقول إبراهيم بن أدهم أن السالك لا ينال درجة الصالحين حتى يجتازها
تذكرنا بالأبواب السبعة التي لا تفتح للنفس وهي سائرة في طريقها إلى
الخلاص^(٣) — إلا إذا حصلت « المعرفة أو العلم الباطن » واجتازت الحرس
القائمين على هذه الأبواب واحداً واحداً ، وقد استعملت كلمة الحراس

(١) اللع ص ٦٣ وينقل عن بعضهم قوله : الفرق بين المؤمن والعارف :
أن المؤمن ينظر بنور الله ، والعارف ينظر بالله عز وجل ، وللمؤمن قلب
وليس للعارف قلب ، وقلب المؤمن يطمئن بذكر الله ، ولا يطمئن العارف
إلا بالله ، والقشيري يروى كثيراً من هذا فيقول : العالم يقتدى به ،
والعارف يهتدى به ، إلخ .

(٢) في التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٥ - ١١

(٣) من المبادئ المسيحية المعروفة .

فبما بعد استعمالا مجازيا للدلالة على شهوات النفس مثل الهوى والجسد ونحوهما .

وليس عندي من شك أن المذهب الغنوصي بعدما أصابه من التغير والتحوير على أيدي مفكرى المسيحية واليهودية وبعد امتزاجه بالنظريات البوذية - كان من المصادر الهامة التي أخذ عنها رجال التصوف الإسلامى - وأن بين التصوف والغنوصية^(١) مواضع اتفاق كثيرة هامة .

المعرفة أول استيراد أجنبي :

إذا بحثنا ودققنا النظر فى كلمة المعرفة نجد أن أصلها يونانى يقول نيسكولسن د وما يحملنا على الجزم بوجود أثر للفلسفة اليونانية فى التصوف الإسلامى : أن نظرية المعرفة فيه ظهرت فى غربى آسيا ومصر فى بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقابا طويلة ، وكان بعض المبرزين فى الكلام فيها من أصل غير عربى ، ويقول : سأكتفى هنا بذكر المعرفة كمثال واحد يوضح ويؤكد ما ذكرناه .

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٨ والغنوصية : شعبة دينية فلسفية متعددة الصور ، مبدؤها أن العرفان الحق هو الكشف عن طريق الحدس التجريبى الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف ، لا العلم بواسطة المعانى المجردة والاستدلال ، فهى نوع من التصوف يزعم أنه المثل الأعلى للمعرفة . ويعتقد أنه ليست هناك حواجز أو فروق بين الأديان بعضها وبعض يهودية أو مسيحية أو وثنية ، ومن هنا كان خطرهما على الأديان وتأثيرها السىء عليها ، وهى من اللفظ اليونانى « غنوسيس » وقد نشأت فى القرن الأول الميلادى بتأثير اختلاط الثقافة اليونانية بثقافة الشرق ودياناته فى ذلك الحين .

إن ما يسميه الصوفية « المعرفة بالله » ، ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية « جنوسيس » ، التي معناها العلم بلا واسطة . الناشء عن الكشف والشهود ، وقد عرفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث^(١) .

ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم من تعريفات هذا التعريف كتوضيح أكثر لهذا الرأي : فقد قال رويم : المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلى له بولاه .

وسئل أبو يزيد البسطامي عن العارف فقال : لا يرى في نومه غير الله تعالى ، ولا في يقظته غير الله تعالى ، ولا يوافق غير الله تعالى ، ولا يطالع غير الله تعالى .

وقال الحسين بن منصور « الحلاج » : إذا بلغ العبد إلى مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره ، وحرس سره أن يسبح فيه غير خاطر الحق^(٢) .

(١) كتاب التصوف الإسلامى بين الدين والفلسفة د/ خلال ص ١٧

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه لنيسكولمن .

أصل كلمة المعرفة

فهذه التعريفات كلها تتطابق مع المراد من تلك الكلمة اليونانية ولا شك أن هذا يعطينا أن الأفكار الصوفية عن المعرفة ليست إلا تقليداً أو تأثراً بتلك الكلمة يونانية الأصل بل إن نفس هذا الاتجاه أى القول في المعرفة واختراعها، يدلنا دلالة قاطعة على أنه دخيل على الإسلام .

ولذلك لا نجد في القرآن لفظاً للمعرفة ، ولا نجد الحديث يستخدم في ذلك المعنى المتقدم إلا حديثاً أتى به القشيري في رسالته في باب المعرفة مفتتحاً به ذلك الباب ونصه :

« أن النبي ﷺ - قال : إن دعامة البيت أساسه ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى ، واليقين والعقل القامع ^(١) . »

كما يوجد في كتاب « الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية » ، في كتاب الإيمان للإمام الشوكاني حديثاً في تعريف الإيمان أو بيان أركانه ، قد جعل المعرفة ركناً من أركانه كما في حديث القشيري ، وعلق عليه الإمام الشوكاني « نقلاً عن ابن الجوزي أنه موضوع ، ^(٢) كما أن هذا

(١) حقق الدكتور هلال هذا الحديث فيقول فخصت البخاري ومسلم فلم أجد فيهما تلك اللفظة بهذا المعنى ص ١٨ من كتاب التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة .

(٢) نص الحديث وتعليقه « الإيمان معرفة بالقلب ، وقول باللسان ، وعمل بالأركان » . رواه الطبراني عن علي رضي الله عنه ، مرفوعاً ، قال ابن الجوزي هو موضوع آفته أبو الصلت عبد السلام بن صالح الهروي وتابعه =

الحديث يتعارض مع حديث صحيح عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه
الذى يقول :

« الصلاة عماد الدين أو عمود الدين ، ولم يسمع أحد في العقيدة أن
المعرفة ركن من أركان الإيمان ولم يعترف بذلك أحد أو شهد به ، أو قال به
من يعتد برأيهم في المسائل العقدية وورد في الكتاب المذكور حديث ثان :
وهو أن لكل شئ معدنا ، ومعدن التقوى قلوب العارفين ، وكان تعليق
الشوكاني عليه ، قال الصوغاني : « موضوع » (١) .

وحديث ثالث في معرفة علي بن أبي طالب بالله سبحانه وتعالى ، وكان
تعليق الشوكاني عليه بأن الجوزاني « رواه في الواهبات » .

وقال ابن الجوزي : بأنه حديث موضوع على علي ، رضى الله عنه -
وذكر المتهم بوضعه (٢) .

وإذا رجعنا إلى حديث القشيري : وجدناه يجعل من أركان الدين

من يروى الموضوعات ، وقال الدارقطني : لم يحدث به من سرقة من أبي
الصلت وعلق محقق كتاب « الفوائد المجموعة » بأن أبا الصلت هذا قال
ص ٤٥٢ ، ص ٢٩٣ .

(١) ص ٢٥١

(٢) في ص ٤٥٥ ما نصه « قيل لعلي رضى الله عنه ، عرفت الله بمحمد
صلى الله عليه وسلم أو عرفت محمداً بالله ؟ قال : ما احتجت إلى رسول الله
ولكن الله عرفني بنفسه بلا كيف كما شاء وبعث محمداً رسولاً يبلغ القرآن
والإيمان ... إلخ .

العقل القامع^(١) ، ،

وقد لوحظ كذلك أن الإمام الشوكاني أورد في تلك الأحاديث الموضوعات
أحاديث في فضل العقل ، ومن تلك الأحاديث ، حديث : « إن لكل شيء
معدنا ، ومعدن التقوى قلوب العاقلين »^(٢) .

وحديث أن الرجل ليكون من أهل الجهاد ومن أهل الصلاة والصيام
وعمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وما يجزى يوم القيامة إلا على
قدر عقله^(٣) .

وحديث ثالث ذكر فيه : « أن المعرفة بالله جزء من ثلاثة أجزاء وأن العقل
جزء منها .

وقد رويت هذه الأحاديث وكثير يشبهها في كتاب : « أصول السكاكي ،
للكتاني الشيعي الإمامي » .

منها : أن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه قال : « إذا بلغكم عن
رجل حسن الحال ، فانظروا في حسن عقله ، فإنما يجازى بعقله »^(٤) .

(١) ذكر ذلك الكتاني في الأحاديث الموضوعات التي رويت في العقل ،
وأشار بهذه المناسبة إلى حركة الوضع في أحاديث العقل التي قام بها
داود بن المحبر المتوفى سنة ٢٠٦ هـ ، وبين كيف تم وضع هذا الحديث على
يد رواة وضاعين غير ثقة ، وأخرجه كبير الوضعيين داود بن المحبر
وينظر في كتاب : تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأنظار الشنيعة الموضوعات ،
لأبي الحسن علي بن محمد بن عمران الكتاني تحقيق الشيخ عبد اللطيف وآخر ،
(٢) ص ٤٧٥ . (٣) ص ٣٧٦ .

(٤) ص ٢١ ج ١ .

وهذا الكتاب مملوء بتلك الأحاديث التي تتكلم عن فضيلة العقل وقد خصص مؤلفه الجزء الأول عن هذا الموضوع ، - فهذا التداخل بين العقل والمعرفة في تلك الأحاديث وإجماع الثقات على كذب كل الأحاديث التي رويت في العقل كما ذكر ذلك ابن تيمية^(١) ، وإجماعهم أيضاً على كذب الأحاديث التي رويت في المعرفة أيضاً على قلة ورودها ، واهتمام الشيعة بالعقل ، ومبالغتهم فيه مبالغة غير معقولة ، كما يدل على ذلك كتاب أصول السكاكي الذي يعطى لنا أن هناك تأثيراً شيعياً في اتجاه الصوفية نحو المعرفة ونحو كلامهم فيها ، وأن تلك الأحاديث التي رويت عن المعرفة ليست عن الرسول ﷺ ، وإنما اتجاه غنوصي وأفلاطوني أثر في المتصوفة كما أثر في الشيعة^(٢) يضاف إلى ذلك أن تلك الأحاديث عليها مظهر التكلف والصنعة ، وتشترك جميعها في ذلك فنرى مثلاً في حديث : « إن لكل شيء

(١) بغية المرناد لابن تيمية ص ٦١٥

(٢) للدكتور علي ساسي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٤٥ ، ٤٦ . أنه قامت غنوصات متعددة لتقويض عقائد الإسلام ، وكان أشدها مجاهدة ومعاناة الإسلام غنوص المذاهب الفارسية الشنوية ، وعلى الأخص المانوية ، قد ظهرت هذه العقائد في شكل طوائف خاصة دُعيت أحياناً باسم الباطنية أو غلاة الشيعة أو القرامطة ، وقد استطاع الغنوص أن يسيطر على الصوفية ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين المادة والله في عقائدهم ، ولكن الإنسان يستطيع أن يصل إلى العقل الأول بمنهج المعرفة اللدني ، ويقول في ص ٤٢ ، ٤٣ أن الغنوصية ظهرت في شكل الأفلاطونية الحديثة وحاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية ، فدخلت في الحديث ، ووضعت فيه أحاديث كثيرة كحديث العقل أول ما خلق الله العقل إلى آخره . .

معدنا ومعدن التقوى قلوب العاقلين ، يسير على نفس الخط الذى يسير عليه حديث : إن لكل شىء معدنا ومعدن التقوى قلوب العارفين ، والاثنان يشتركان فى تلك الطريقة القياسية التأسيسية مع حديث القشيري ، إن دعامة البيت أساسه ، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى

كما أن هناك اتفاقا واضحا بين كلام الصوفية فى المعرفة وبين اتجاه الغنوصية الذى يقوم على العرفان والحسد التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعرف ، ثم كشف الأسرار الإلهية ، كما رأينا فى كلامهم عن المعرفة ، ونفس كلمة معرفة بمعناها الصوفي لا نفترق عن معناها اليوناني أو الغنوصي ، جنوسيس ، فنفس الاتجاه ونفس المبدأ : بعيدان كل البعد عن الإسلام .

وقد تعانق الشيعة مع الصوفية فى هذه الناحية ، ومضوا بتلك الروح الغنوصية يشوهون بها معالم الإسلام ويلصقون به ما ليس منه .

ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم حديث : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، كدليل على هذا التحالف ، وذلك التأثير المشترك بالغنوصية وبالفلسفة اليونانية

١ - فأولا هذا الحديث الذى يجعله الغزالي عمدته فى فلسفته ونصوفه قد ثبت كذبته ثبوتا لا يدع مجالا للشك فى ذلك .

وفد قال عنه السيوطي : إذن هذا الحديث ليس بصحيح .

وقد سئل عنه النووي فى فتاويه فقال : ليس بثابت .

وقال الزركشى فى الأحاديث المشتهرة : ذكر ابن السمعاني أنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي (١) .

(١) مجموعة رسائل للسيوطي : رسالة القول الأشبه بخطوط رقم ٢٥ بدار الكتب المصرية .

٢ - ويمكن أن يعتبر هذا الحديث أساساً للقول بالمعرفة اليونانية والغنوصية في الأوساط الصوفية والشيعية ، ومظهراً قوياً من مظاهر تأثر الصوفية والشيعية بهذين الاتجاهين الأجنيين عن الإسلام .

فقد ذكر الدكتور الشيبى : «ورد عن السراج » وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

ويلبس هذا القول إلى الإمام على كذلك .

ويرى «ديور» أن هذا النص إنما هو تصرف في عبارة سقراط «اعرف نفسك» وقد وردت في ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد^(١) .

وربما كان من المستحسن أن نورد نص عبارة «ديور» فقد يكون فيها تأكيداً لتلك الفكرة التى نذهب إليها ، يقول : « كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف وهى «اعرف نفسك بنفسك» ، وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد ، وقد نسبوها إلى على ختن الرسول بل إلى الرسول نفسه ، « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

وكان هذا نصاً استند إليه أهل النظر الصوفى على اختلاف مذاهبهم^(٢) .

وبعد هذا نجد الأحاديث الصحيحة التى تكلمت فيما يقرب من ذلك المعنى عند الصوفية ، إذا قلنا إن مقصودهم من الكلام فى المعرفة إنما هو الإيمان أولاً ، أو ما يثبت ذلك الإيمان - نجد أن تلك الأحاديث لا تكلم وكذلك القرآن - إلا عن الإيمان أو الإسلام أو الإحسان أو العلم ، ولم

(١) الصلة بين التصوف والتشيع ج ١ ص ٦٥ .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٧ .

يستعمل لفظ المعرفة في ذلك على الإطلاق وخاصة في القرآن الكريم ، سواء هي أو ما اشتق منها ، من مثل كلمة عارف الدائرة علما على الأولياء الصوفية ، ولا لفظها هي كما هو بصيغة المصدر . لا في ذلك المعنى الذى نحن بصدده ولا فى غيره ، إلا فى تبويب البخارى لأحد أبواب كتاب الإيمان ، : باب قول النبي ﷺ : « أنا أعلمكم بالله » ، وأن المعرفة فعل القلب ، لقوله تعالى « ولاكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم » ثم يورد حديثا واحداً تحت هذا الباب ، وهو الذى جاء فيه قوله ﷺ : « إن أنقاكم وأعلمكم بالله أنا » (١) .

وليس فى لفظة المعرفة ولا مشتقاتها .

ولا ندرى ما الذى جعله يأتى بتلك العبارة التى مهد بها لذلك الحديث أو ذلك الباب ؟ وتلك الكلمة هنا أبعد ما تكون عن المعنى الذى يستعمله فيها الصوفية أو الغنوصيون ، فإنها قرنت بالمؤاخذة فى الآية هلى كسب القلوب أو علمها .

والمؤاخذة لا تكون على الإيمان ، ولا ما هو من باب الإيمان ، وكسب القلوب هنا إنما هو الأفكار السيئة كما هو واضح .

هل يلزم من المعرفة الإيمان ؟؟

إذا بحثنا في آيات القرآن الكريم وجدنا فيه من النصوص القاطعة التي تدل على أنه لا يلزم من المعرفة الإيمان .

قال تعالى : الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ^(١) .

ويقول : الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ^(٢) .

ويقول : يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون ، ^(٣) فنلاحظ هنا في هذه الآيات : أن المعرفة اجتمعت مع الإنكار وعدم الإيمان .

ومن هنا كان من الممكن أن نطلق على هؤلاء ومن تأثروا بهم أنهم شاكون في الله وفي الوجود

وأنهم سلكوا ذلك السبيل عليهم يصلون عن طريقه إلى الحقيقة ، إن كانوا يريدون الحقيقة أو الحق .

ولذلك أطلقوا على من أحاط نفسه بادعاءات المعرفة لقب : العارف بالله ، ونظروا إليه نظرة التقديس والولاية ، وقد تقدم لنا حديث رسول الله ﷺ : ألا إن أعلمكم بالله أنا ، .

(٢) الأنعام آية ٢

(١) البقرة آية ١٤٦

(٣) النحل آية ٨٣

إذن فليس هناك عارف بالإسلام بهذا المعنى ولا بذلك الذى يذكره ابن عربى ، إن العارفين يظهرون هنا كأنهم فى الصورة الدنيا لما يجرى عليهم من أحكامها ، وأن الله تعالى قد حولهم فى مواضعهم فى النشأة الأخرى ولا بد من ذلك ، فهم فى الصورة مجهولون ، إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك . فما من عارف بالله ، من حيث للتجلى الإلهى إلا وهو على النشأة الآخرة ، قد حشر فى دنياه ، ونشر فى قبره ، فهو يرى مالاترون ، ويشهد ما لا تشهدون ، (١) .

وإنما هناك المؤمن والعالم ، ولكن ليس بهذا المعنى الغنوصى ، ولم يوجد ولن يوجد فى الدنيا هذا العارف الذى يشير إليه ابن عربى أو الصوفية والفلاسفة اللهم إلا إذا كان فى الأنبياء والمرسلين ، فهذا اتجاه غنوصى لا يعرفه الإسلام وينكره كل الإنكار على من يسير فيه .

ولنستعرض هنا فى نظرة سريعة بعض هؤلاء الصوفية . من يستشهد بهم البعض على التصوف السنى لنرى مدى انغماسهم فى الفلسفة والغنوص . رأى السهروردي المقتول أستاذه أرسطو فى النوم ، فسأله رأيه فى مجموعة من المتصوفة وهو يحكى لنا تلك الرؤية فيقول : . . . ثم كنت أحد جماعة أعرفهم (٢) .

فالتفت إليهم ، ورجعت إلى أبى يزيد البسطامى (٣) وأبى محمد سهل بن

(١) من فصوص الحكم ص ١٨٦ و ص ٢٤ من التصوف الإسلامى للدكتور إبراهيم هلال .

(٢) يقصد الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابى وابن سينا . . إلخ ص ٣٤ مجموعة الحكمة الإلهية .

(٣) يلاحظ هنا المشابهة القوية بين كلام أفلاطون وكلام أبى يزيد البسطامى هامش ص ٤٢٢ .

عبد الله التستري وأمثالهما فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الشهودي ، وما اشتغلوا بعلائق الهيولى ، فلمهم « الزاني وحسن المآب » ، فتحرروا بما تحركنا ونطقوا^(١) بما نطقنا ، وفي موضع آخر يتكلم هو فيقول وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القرية « خميرة الفيثاغوريين » ، وقعت إلى أخى أخميم ، ذو النون المصري ، ومنه نزلت إلى سيارتستر وشيعته « ثم يضيف إلى ذلك آيـان من كان لهم نصيب من التراث الفارسي : وأما خميرة الخسروانيين في السلوك : فهي نازلة إلى سيار بسطام « أبو يزيد » ، ومن بعده إلى فق بيضاء - « الحسين بن منصور الحلاج » ، ومن بعدهم إلى سيار آمل وخراقان « أبو الحسن الخرقاني » .

فها نجد موارد أجنبية متعددة نهل منها هؤلاء الصوفية إلى جانب الفلاسفة « غير أن الفلاسفة غلب عليهم الفكر والنظر والصوفية غلب عليهم الوجد والذوق .

غربة كلمة تصوف

ليس غربة التصوف في جوهره وموضوعه فقط ، بل إننا نلاحظ أن كلمة تصوف نفسها دخيلة على المفاهيم والمصطلحات الإسلامية ولم تكن موجودة من قبل ، ولم يعرف هذا المفهوم الذي اصطلح لها إلا في نهاية القرن الثاني الهجري أو بداية القرن الثالث ، فلم تستعمل في عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه ولا في عهد خلفائه من بعده وصحابته حتى القرن الثالث الهجري .

يروى ابن تيمية عن أبي الشيخ الأصفهاني ، عن محمد بن سيرين :
« أنه بلغه أن قوما يفضلون لباس الصوف فقال : إن قوما يتخيرون
الصوف يقولون إنهم متشبهون بالمسيح بن مريم ، وهدي نبينا أحب إلينا
وكان النبي ﷺ يلبس القطن^(١) »

وقد مر بنا أيضا أن إبراهيم بن أدهم تعلم اسم الله الأعظم من راهب
يقال له سمعان .

ويقول نيكولسن^(٢) : « إن أول خانقاه بنيت للصوفية كانت بالرملة
بفلسطين ، وأن الذي أسسها ، كان أميراً مسيحياً^(٣) » فهذا مبدأ القري
بالصوف والانقطاع في الربط والزوايا بعيداً عن الناس في الصحراء
والجبال كما كان يفعل المسيحيون في الأديرة .

(١) الصوفية والفقراء ص ٤

(٢) نقلا عن جامي في نفحات الأنس ص ٣٤ ، ١١

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٣ .

الصوفية والزهد

ينقل الدكتور الشبلي عن الكلاباذي أن الزهاد في الشام كانوا يسمون جوعية ، وهو اللفظ القريب من كلمة (العراة) عند الهنود ، في الوقت الذي تسمى فيه زهاد الكروقة وبعض زهاد البصرة بالصوفية^(١) وأرى أن هذا الزهد الإسلامي لا يقل عن التصوف الإسلامي في غربته عن الإسلام ، وكلا الاتجاهين واحد عند صوفية المسلمين وزهادهم ، وصوفية الديانات والثقافات الأخرى .

وبقول أحد المنحصرين للتصوف^(٢) : « إن التصوف من جهة معناه العام لفظ عام يدخل فيه كل دين وكل ملة ، بمعنى أن للمسيحية تصوفها وللإهودية كذلك وللهندوكين والفارسية والبوذية . إلخ ، وقد كرر المؤلف هذا المعنى في أكثر من موضع^(٣) .

ولا يفوتنا هنا : أن ننبه إلى أن الإسلام ليس له تصوف (كما ذهب إلى ذلك مؤلف التصوف الإسلامي الخالص) - بمعنى أنه دين غير مستعد للتصوف وما لصق به من هذا التصوف الذي يدعى أنه إسلامي ، إنما هو تشويه لصق بالإسلام على شاكلة ما لصق بالاديان الأخرى من الثقافات الأجنبية .

ولعل هذا هو اتجاه الدكتور أبو العلا عفيفي الذي يقول فيه : « إن التصوف في ذاته ليس جديداً في الإسلام ، وإنما هو قد عاش في كل بلد

(١) الصلة بين التصوف والتشيع ج ١ ص ٢٨٠ ، ٢٨٤

(٢) التصوف الإسلامي الخالص للاستاذ أبو الفيض المنوفي

(٣) المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٦٩ ، ٨٢

ذهب إليه الإسلام ، ونما وترعرع قبل أن يفتحه المسلمون^(١)

فهذا الاتجاه الباطني ، والبحث فيما وراء الطبيعة عن خفايا الـكون ومحاولة الوصول إليها بطريق المجاهدة النفسية والجسمية لا يعرفه الإسلام ولا يعتبر من سار في هذا الطريق أنه يسير على صراطه المستقيم ، وإنما هو استيراد من خارج الإسلام في الشكل والموضوع أو المظهر والجوهر ، فالحقيقة والاتجاه أخذ عن أديان مختلفة سماوية وغير سماوية ، والشكل أو المظهر أخذ عن زبي الرهبان المسيحيين .

فجاء علماء العربية ففسبجهم إلى الشكل الذي هو ألصق شيء باتجاههم^(٢) هذا إذا سلمنا وقلنا إن الكلمة في لفظها عربية ، ومن المحتمل جداً أن تكون أجنبية وجدت منذ القدم علماء على هؤلاء الذين يريدون أن يشفوا هوى في نفوسهم من ناحية الـكون والحياة غير مقتنعين بما جاءت به الأديان أو جريا وراء الأفكار الفلسفية أو الكهنوتية .

وفي ذلك يقول الدكتور احمد غلوس : وقد خطر لي بعد طول التفكير أنه من الراجح أن تكون كلمة التصوف مشتقة من كلمة :

« تيوسوفية » اليونانية ، التي كانت تطلق عند قدماء اليونان على مذهب ربحى يعتنقه النساك والزهاد السالفون قبل الإسلام بعدة قرون ، فكانوا يتأون بجانبهم عن الدنيا ويلجأون إلى أنواع من الرياضات الروحية والعبادة مما اقتبسوه من أنبيائهم ورسلمهم حباً في التقرب بالروح من خالقهم ، وتلقى الحكمة والمعارف القدسية منه تعالى .

ويؤيد هذا الرأي ماورد في دائرة المعارف البريطانية من أن «التيوسوفيين»

(١) التصوف والثورة الروحية ص ٢٩٤

(٢) التصوف الإسلامي د/ هلال ص ٢٩

كانوا معروفين في أزمان بعيدة ، وكانوا يزهّدون في الدنيا وينقطعون إلى
النفسك والعبادة ، واستنزّال الحكمة الإلهية على قلوبهم ، وأن هذه الكلمة
مركبة من لفظين تركيباً مزجياً وهما لفظ « تيو » ومعناه الإله ، وصوفياً
ومعناه « الحكمة » ، أى أن أولئك القوم كانوا يزهّدون وعبادتهم يتطلعون إلى
اكتساب الحكمة الربانية من الله رأساً ، فهناك تشابه كبير بينهم وبين
المُتصوفة من حيث « اتّحاد الواسطة والغاية »^(١) ، وإذا أضفنا إلخ ذلك ما يشته
الاستاذ عباس محمود العقاد من أن « التصوف في أمم الغرب المسيحية يشق
من الخفاء أو السر ويطلقون عليه اسم « مستسزم » ، أى السرية أو المعاني
الخفية بخاصته المميزة له عندهم هي البحث في البواطن والتعمق في الأسرار
المغيبية وراء الظواهر »^(٢)

وإذا تأملنا في أقوال الصوفية المتقدمة وإلى سلوكهم أيضاً ، وإلى ما في كل
ذلك من تطابق مع كل تلك المعاني الأجنبية ، وإلى اختلاف الكتاب من
الصوفية أنفسهم في أصلها كما - أشرنا إلى ذلك آنفاً - بينهم وبين علماء اللغة .

إذا تأملنا وعرفنا ذلك : أمكننا أن نقول : إن التصوف في الإسلام
من أوله المسمى « بالزهد » ، وآخره المعروف « بالتصوف » ، إنما هو استيراد
أجنبي من خارج الإسلام ، وليس من صميمه ، وإن تسميته بالزهد في أوله
إنما هي بالنسبة إلى جانب منه ، مثل التسمية بالعباد والتساك ، والجوعية
والحكمة العراة ، وكل هذه أسماء ملحوظ فيها جانب من جوانب التصوف ،
وهو يجمعها كلها ، وكل منها يتطابق معه في وجه من وجوهه أو مذهب
من مذاهبه .

ومن هنا يمكن أن ننظر إلى تلك الكلمة « صوفى » ، « وصوفية » ، في

(١) من مجلة منبر الإسلام عدد إبريل سنة ١٩٦٣ ص ٨٠

(٢) التفسير فريضة إسلامية ص ١٥٩

إطلاقها المبكر قبل الإسلام وبعده في القرن الأول - في المجال العربي على جماعة المتعبدين ، أو الفرد العابد^(١) - وأن لانكذب تلك الروايات التي تقول بإطلاقها في اللغة العربية في ذلك الوقت المتقدم على الإسلام^(٢) على أنها من باب الكلمات الدخيلة في اللغة العربية .

كما تعرف تطرق تلك الألفاظ إليها في القديم من لغات الأمم المختلفة ، - ثم جاء المتأخرون واعتبروها منسوبة إلى الصوف في أصح أقوالهم خاصة وأن الصوف شاع في عصر الجمع والتدوين والتأليف .

على أن إطلاقها في العصر الأول على العباد والنسك ليس ببعيد ، إذا عرفنا أن اتصالاً حقيقياً نشأ في العالم الإسلامي ، اتصل فيه المسلمون بالفلسفة اليونانية في العقود الإسلامية الأولى .

ذلك أن ابن كثير - وهو مؤرخ ممتاز - ذكر لنا في بعض النصوص أن علوم الأوائل انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري . والمقصود بعلوم الأوائل : الفلسفة اليونانية ، وعلم النجوم وغيرهما من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامي .

كما أن هناك نصاً نقله لنا الشيرازي في كتابه : الأسفار الأربعة ، عن المطارحات للسهروردي يقول فيه : « إن المتكلمين الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية ، ولكن ليست من ذلك النوع المشافي الذي عرفه المسلمون فيما بعد^(٣) .

(١) اللمع للسراج ص ٤٢ ، ٤٣ ، وأساس البلاغة للزنجشري في مادة صوف والتفكير فريضة إسلامية للعقاد ص ١٦ وهامش القاموس مادة صوف .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ليفسكو لسن ص ٦٨

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٣١

فالتصوف في أصله ولفظه ومعناه ، متقدمة ومتأخرة :
استيراد أجنبي وليس من الإسلام في شيء .

نظرية المصدر الهندي

على أن هناك فريقاً من العلماء يذهب إلى أن مصدر التصوف والحياة
الروحية في الإسلام إنما هو مصدر هندي .

ويعتمد هؤلاء في تأييد وجهة نظرهم على ما يأتي :

١ - ما يلاحظ من أوجه الشبه بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية
في الإسلام - وبين ماورد في بعض الكتب الدينية الهندية من عقائد
وأدعية وأناشيد ، ما يسطنعه فقراء الهنود وزهادهم من طرق في الرياضة
والعبادة والتفكير والذكر والمعرفة .

ويعد البيروني^(١) خير من كتب عن الهند ، وأدق من وصف أحوالهم
وعرض لعقائدهم وعلومهم ومذاهبهم الدينية والفلسفية ، لاسيما أنه كان عالماً
باللغة السنسكريتية ، وعاش في الهند زمناً طويلاً ووضع في ذلك كتباً أهمها
كتاب ، تحقيق مالهند من مقوله ، مقبولة في العقل أو مردولة .

ولم يقف البيروني في هذا الكتاب عند حد العرض والوصف ونقل
النصوص بل تجاوز هذا كله إلى الموازنة والإبانة عن أوجه الشبه بين
ما يعرضه من عقائد الهنود وحكمتهم وبين أنظار اليونان ومذاهبهم
الفلسفية من ناحية ، وبينها وبين أذواق الصوفية المسلمين وأقوالهم وطرقهم
في الرياضة من ناحية أخرى .

والذي يعنيناهنا هو أن نتبين مع البيروني إلى أي حد يقع التشابه بين

(١) هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني عاش من ٣٥١ إلى ٤٤٠

المذاهب الهندية في الرياضة والمجاهدة والعبادة والمعرفة ونظيراتها عند صوفية المسلمين ، وهو ذلك التشابه الذى اتخذ منه كثير من المستشرقين أساسا أقاموا عليه نظريتهم القائلة بأن مصدر الإسلامى هندى .

فن الأشياء التى أبان البيرونى عن وجه الشبه فيها بين حكماء الهند واليونان من ناحية ، وبين صوفية المسلمين من ناحية أخرى .

١ - القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبهها على غاية إمكانه ، يتحد بها عند ترك الوسائط وخلق العوائق والعلائق^(١)

٢ - ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفس الباقية في الأجسام البالية ، وانتقالها من بدن إلى بدن ، وما يترتب على ذلك من قول بالحلول ،

فبعد أن أبان البيرونى أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الديلية للهنود ، وأنه فى رأيه علم النحلة الهندية ، حتى أن من لم ينتحلها لم يك منها ولم يعد من حملتها ، نراه يقول :

وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس فائمة والآخرة نفس يقظانة ، وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة : كالسماء والعرش والكبرى .

ومنهم من يجيزه فى جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن ذلك بالظهور الكلى ،

وإذا أجازوا ذلك فيه ، لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر ،

٢ - ومنها كيفية الخلاص من الدنيا ، وصفة الطريق المؤدى إلى هذا الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة .

وفى ذلك يقول البيرونى إن النفس مرتبطة فى العالم ، وإن لرباطها سبباً ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخللاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالآشياء إحاطة تحديد كل مغز عن الاستقراء ، ناف للشكوك .

واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب « باتنجل » وهو « أفراد الفكرة فى وحدانية الله » . يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به ، ومن أراد الله : أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب^(١) حتى يقول :

« ومن بلغ هذه الغاية غلبت قوته النفسية على قوته البدنية ، فيمنح الاقتدار على ثمانية أشياء ، بحصولها يقع الاستغناء . وعد هذه الأشياء الثمانية ، وقد عقب البيرونى على هذا بقوله :

« وإلى مثل هذا أشارت الصوفية فى العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان : قديمة لا يجرى عليها تغير أو اختلاف ، بها يعلم الغيب ويفعل المعجزة وأخرى بشرية للتغير والتكوين .

٤ - ومنها اتحاد النفس بمقولها ، وما يؤدى إلى هذا الاتحاد فى طريق « باتنجل » ، والصوفية - وأخص خصائص طريق « باتنجل » ، هذا . هو أن صاحبه لم يكن يرى أن إقامة الشعائر الدينية ، وأداء فروض العبادة ، هما سبيل الإنسان إلى السعادة ، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله ، والتأمل المتصل فى الله .

فإن الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما إلى اتحادهما بالله وبالكون اللذين ليسا إلا حقيقة واحدة .

فهو مذهب تصوفي روحي خالص ، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيء والزهد في كل شيء ، والرياضة الروحية التي يفنى فيها الإنسان عن كل شيء حتى عن نفسه ، فإذا هو يستشعر في هذا كله سعادة لا تتجاوزها سعادة وطمانينة لا تعدلها طمانينة^(١) .

وقد كشف اليروني عن أوجه الشبه بين طريق باتنجل هذا وطريق الصوفية فقال : وإلى طريق باتنجل ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق فقالوا ، ما دمت تشير فلست بموحد ، حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائتها عنك ، فلا يبقى مشير ولا إشارة .

كما وجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد كجواب أحدهم عن الحق « وكيف لا أتحقق من هو أنا بالآنية . ولا أنا بالآيلية ، إن عدت فبالمودعة فرقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت وبالاتحاد ألفت .

وكقول أبي بكر الشبلي « اخلع الكل تصل إلينا بالكلية ، فتكون ولا تكون ، أخبارك عنا وفعلك فعلنا .

وكجواب أبي يزيد البسطامي وقد سئل بم نلت ما نلت ؟ .

« إني أنسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو ، ... » .

(١) من محاضرة في الفلسفة العامة والشرقية ألقاها الدكتور مصطفى حليم في أصول الدين ص ١٤٩ .

وعلى هذا النحو زى البيرونى يفيض فى وصف فلسفة الهند الدينية ومذاهبهم فى الله والموجودات الحسية والعقلية ، وتعلق النفس بالمادة وتناسخ الأرواح ، وطريق المعرفة والسعادة وكيفية الخلاص من الدنيا .

ولعل أهم العقائد الهندية التى لعبت دوراً هاماً فى التصوف الإسلامى هى « عقيدة تناسخ الأرواح » ، وما تؤدى إليه من مذهب فى الحلول ووحدانية الوجود ، وفى اتحاد العقل والعقل والمعقول ، بحيث يصير هذا كله شيئاً واحداً ، وقد سار على منهج البيرونى طائفة أيضاً من العلماء المشتشرقين أمثال هورتن « بيلوشيه » ، « ماسينيون » ، « وجولد زهر » وبراون ، « وأوليرى » ، وكثير غيرهم ممن يضيق بذكرهم المقام ، وآراؤهم مفصلة فى ذلك تؤيد تأثير التصوف الإسلامى بالمذاهب الهندية أو هو منقول عنها ويسكنى أن نشير هنا إلى ما يراه الأستاذ ماسينيون ، من أن بحث الأطوار التى أدت إلى إدخال الذكر فى طرق الصوفية المتأخرين ، قد دل على تسرب بعض طرائق الهند إلى التصوف الإسلامى

وإلى ما يراه الأستاذ « براون » ، من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفية فى صورها الأولى وبعض المذاهب الهندية لا سيما « الفيدانتاسارا » ، ولو أنه ينظر إلى أن هذا التشابه مبالغ فيه (١) .

(١) « الفيدانتاسارا » مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من « الفيدا » وهو كتاب « آرى مقدس » مكتوب باللغة السنسكريتية - ومعنى الفيدا هو معرفة المجهول عن طريق الدين ، فى حين معنى الفيدانتا هو تكميل الفيدا ويشتمل كتاب « الفيدا » على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية ويرجع تاريخ « الفيدانتا » إلى القرن الخامس بعد الميلاد ، وهو أكثر المذاهب تصويراً للبرهمية ، وكانت عنايتها موجهة إلى شرح الفيدانتا

ويقول : جولد زيهر : إن قصة إبراهيم بن أدهم الذى يقال إنه كان من الأمراء ولكنه تخلى عن الإمارة وآثر حياة الزهاد ، هى بعينها قصة بوذا ، وأن استعمال المذاهب مستمد من البوذية .

ويرى الأستاذ د أوليرى ، أنه لا ينبغي إغفال ما يحتمل أن يكون للبوذية من تأثير على التصوف الإسلامى . لأن التعاليم البوذية قد شاعت فى بلاد للفرس وما وراء النهر فى العصر الجاهلى . كما وجد بعض المعابد البوذية فى بلخ إحدى مدن خراسان .

ومع هذا يقول الأستاذ د أوليرى ، إن البحث الدقيق لا ينتهى إلى أن الأثر البوذى كان ذا خطر عظيم فى التصوف الإسلامى ، لا سيما أن التشابه الذى يوجد بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفى إنما هو تشابه سطحى .

فالمذهب البوذى فى النيرفانا : هو المذهب الذى يصور النفس الإنسانية وقد فقدت فرديتها فى طمأنينتها المطلقة التى لا تشوبها شائبة من حس أو شهوة

والمذهب الصوفى فى الفناء : وإن كان يدعو كذلك إلى فقدان الفردية إلا أنه ينظر إلى البقاء الدائم على أنه يوجد فى المشاهدة الدوقية للجمال الإلهى .

== استحال إلى فلسفة نظرية فيها تمق وطرافة ، وأخص ما يمتاز به ذلك المذهب هو وحدة الوجود ، وإنكار الوجود على كل الكائنات الجزئية فى ذاتها . والاعتراف لها به على قدر ما فيها من عنصر إلهى مستمد من إلههم د براهما ، فليس طريق النجاة فى الزهد والتعبد فحسب وإنما هو أيضاً فى أن يعرف أن براهما فى كل شيء ، وأن كل شيء هو براهما .

وينتهى الأستاذ أوليرى : إلى أن هناك مقابلاً هندياً للفناء الصوفي غير أن هذا المقابل ليس في البوذية ، وإنما هو ، في وحدة الوجود ، التي جاءت في الفيدا^(١) .

ولعل اشتراك التصوف الإسلامى مع الديانة البرهمية في عقيدة وحدة الوجود كان من أهم الدوافع التي حملت كثيراً من الباحثين على اعتقاد أن مصدر التصوف التيوزوفى^(٢) لا يمكن أن يكون إسلامياً ، وذلك لما يلاحظ من تعارض بين « وحدة الوجود » ، وهي الفكرة الكبرى في علم التصوف وبين « عقيدة الإسلام » ، الرئيسة في التوحيد .

على أن البعض يرى : أن هذا التعارض ظاهرياً أكثر منه جوهرياً ، لأن ما ينتهى إليه الصوفية من إثبات وحدة الوجود ، ليس في الحقيقة إلا ضرباً جديداً من تذوق العقيدة الإسلامية في التوحيد ، أولوياً مستحدثاً من ألوان التعبير عنها ، قد تأثر فيه الصوفية المتأخرون . بما عرفوه وأسأغوه من حكمة الهند ودينهم وفلسفة اليونان وأنظارتهم ، وبغير هذا من ثقافات الأمم القديمة ذوات الحضارات الراقية التي اتصل بها المسلمون بألوان مختلفة من أنواع الاتصال في عهود تاريخهم المتعاقبة وبخاصة في العهد العباسي الذي نشطت وازدهرت فيه الثقافة والبحث العلمى والترجمات من وإلى الثقافة الإسلامية .

هذا هو تقريباً بحمل الملحوظات والآراء التي يقدمها من ذكرنا من العلماء وهي ملحوظات وآراء بعضها صحيح من الناحية الموضوعية ، وبعضها الآخر ما يزال يحتاج إلى مزيد من التحقيق .

(١) القيم الروحية للأستاذكتور محمد مصطفى حلمي ص ٣٦ .

(٢) التصوف التيوزوفى هو التصوف الإشرافى الذى يدور المذهب الرئيسى فيه على اتحاد العبد بالرب

ولعل أهم ما يلفت نظرنا في هذه الملحوظات والآراء أنها تقارب من بعض التعاليم النظرية والعلمية في التصوف الإسلامى ، وبين ما يمكن أن يعد نظيراً لها أو شبيهاً بها في بعض المذاهب الإبراهيمية والبوذية ، التي انطوت عليها السكتب والتعاليم المعروفة عن هاتين الديانتين الهنديتين ،

ولعل المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية : معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيرونى كتابه الكبير ، تحقيقاً ما للهند من مقوله ، وهو ذلك السكتاب الذى يعتبر بحق من أهم المراجع وأدقها وأوفاهما في ذلك الباب .

وكما هو معروف أن البيرونى انتهى من وضع كتابه هذا في الربع الأول من القرن الخامس للهجرة (١) أى في وقت متأخر عن الوقت الذى بدأ فيه الزهد والتصوف يستحيل فيه إلى علم نظرى وعملى ، له أذواقه ومجاهداته وحقايقه ومشاهداته ، فيعرف تارة باسم علم التصوف ، وتارة أخرى باسم علم الباطن ، وأطواراً مختلفة بأسماء أخرى تدل على مبلغ ما عرض لموضوعه من اتساع النطاق وامتداد الآفاق .

وماذا عن المصدر الفارسي ؟

الذين يذهبون إلى أن للتصوف الإسلامي مصدراً فارسياً يستدلون على ذلك بما يتحدثون به التاريخ من وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور .

كما يستدلون بأن فريقاً كبيراً من شيوخ الصوفية وأعلامها الأفاضل الذين ظهروا في العهود الأولى للتصوف كانوا من الفرس .

ولقد كان الأثر الفارسي والثقافات الفارسية واضحة في الثقافات الإسلامية وخاصة المترجمة منها وبنوع خاص في العصر العباسي فلقد كان ذلك العصر حافلاً بكثير من حملة العلم وأصحاب النحو وأهل الحديث والتفسير والمتكلمين وغيرهم من الصفوة الممتازة . الذين كان سوادهم الأعظم فرساً عاشوا في ظل الإسلام بالإضافة إلى قوة الصلات الاجتماعية والسياسية بين الفرس والمسلمين التي كانت سائدة آنذاك .

بحيث لا يمكن إنكار ما أنتجته هذه الصلات من آثار ونتائج قيمة في الحياة العربية والإسلامية على اختلاف أنواعها .

أما أن التصوف الإسلامي مستمد من أصل فارسي لأن فريقاً كبيراً من شيوخ الصوفية كان من أصل فارسي : فهذا ما يحتاج إلى بحث وتدقيق .

لقد كان لكثير من صوفية الفرس آثار ومعلم واضحة في التصوف الإسلامي لا يمكن أن تمحي من تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ، وفي تطور التصوف واستحالاته إلى علم بصفة خاصة .

وذلك أمثال : معروف السكري وأبو يزيد البسطامي غير أنه لا يمكن

القول بأن تطاير الحركة الصوفية وازدهار الحياة الروحية يرجع إلى صوفية
الفرس وحدهم . وإنما كان لغيرهم جهود قوية شاركت في هذا المضمار أمثال
أبو سليمان الداراني من العراق وأمثال ذو النون المصري^(١) من مصر الذي
يقال : إنه ولد من أبوين نوبيين أو قبطين .

فلهذين الصوفيين وكثير غيرهما من الصوفية غير الفرس - :

نفحات صادقة ومشرفة في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ،

ولعل هذه الصفحات أو النفحات ليست أقل شأنًا في ترقية التصوف
الإسلامي مما كان لتطبيقاتها عند صوفية الفرس ، بل نحن لا ننكر أنه كان
هناك من صوفية العرب أنفسهم من كان له أثر كبير في صوفية الفرس .

مثل محي الدين بن عربي^(٢) وشرف الدين عمر بن الفارض^(٣) .

وقد كان كلاهما عربيًا أصيلاً ، أو منحدراً من أصل عربي على الأقل ،
كما كان لكل منهما فضل كبير في إقامة التصوف « التيوزوفى » على دعائم
قوية فيها طرافة روحية ووحدة فلسفية .

وبخاصة ما كان لابن عربي من أثر قوى في تصوف كثير من صوفية
الفرس أمثال العراقي وأوحد الدين السكرماني وعبد الرحمن الجمامي وما
كان لمؤلفاته من اهتمام ودراسة لدى متصوفة الفرس وبصفة خاصة كتابه
« فصوص الحكم » ،

(١) توفي الداراني سنة ٢١٥ هـ وذو النون سنة ٢٤٥ هـ

(٢) توفي ابن عربي سنة ٦٣٨ هـ ،

(٣) توفي ابن الفارض سنة ٦٣٢ هـ .

وهذا كله ينتهى بنا إلى أن مصدر التصوف الإسلامى الأول لم يكن فارسياً كله ، وإن صح أن لصوفية الفرس أثراً فى الحياة الروحية الإسلامية وبخاصة بعد الإسلام وبعد ما انتشر التعبد والتحنث الإسلامى والزهد والشسك فى نهاية القرن الثانى وبعد ما نشطت حركة الترجمات فى العصر العباسى الذى كان لها الدور البارز والتكبير فى ترجمة كثير من الثقافات الأجنبية إلى العربية التى ازدخرت بها المكتبة الإسلامية آنذاك .

وهناك أخذ صوفية الفرس بنصيبهم فى تلك الحركة الروحية : النظرية والعملية ، كما أخذ الصوفية العرب بحظهم منها .

وهناك اختلط العرب والفرس وامترجت عقائدهم ، وتشابهت مذاهبهم ، وتضافرت جهودهم ، فكان من ذلك كله هذا الازدهار الذى ظفرت به حركة التصوف .

عل أن هناك شها ظاهراً وقوياً بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية .

فالزهد فى التصوف الإسلامى : يشبه إلى حد كبير : الزهد والرهبة فى « الديانة المانوية »^(١) ،

كما يشبه الزهد والقناعة والنهى عن ذبح الحيوان فى الديانة المزدكية^(٢) ، ويشبه عقائد الشيعة فى حق الملك الإلهى ، وفى حلول الله فى الإمام .

إنها تأكيد أن تكون صوراً جديدة لعقائد فارسية قديمة - ولقد

(١) نسبة إلى مانى مؤسس هذه الديانة ولد سنة ٢١٥ أو سنة ٢١٦ كما يقول البيرونى فى الآثار الباقية .

(٢) نسبة إلى مؤسسها مزدك المولود سنة ٤٨٧ م .

شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم^(١) على يد من أسلم من الفرس بعد أن تفتحت الدولة الإسلامية وامتدت أطرافها في كل مكان وكان من أهم أطرافها تلك البلاد الفارسية .

ومن طبيعة البشر وعاطفته ونفسيته أن يحن أو يعاوده الحنين إلى القديم فيتحايل أحياناً لكي يلبس معتقداته القديمة ثوباً جديداً سائفاً لمعتقداته الجديدة التي يدين بها أمام المجتمع والناس ، فبرز هنا هذه الأشياء المتعمقة في اللاشعور في صورة شبه مقبولة للمجتمع الحاضر ويحاول هو أن يضفي عليها كل علامات الشرعية والمنطقية حتى تنتشر بين الناس فيقنع بهذا نفسه لأنه استطاع أن يؤلف بين حاضره وماضيه - وامل هذا التحليل النفسى هو الدافع الأساسى ووراء كل المذاهب والآراء والمعتقدات الدخيلة التي ظهرت بعد وفاة الرسول محمد صلوات الله وسلامه عليه .

فمن أصلهم مسيحي أدخل لنا الرهبنة والحلول والاتحاد وأيقظ لنا الفكرة المسيحية القائلة : حلول اللاهوت في الناسوت ، .

ومن أصل هندي جاء لنا بفكرة وحدة الوجود والاتحاد ، والتناسخ . ومن أصل فارسي جاء لنا بالحقيقة المحمدية وأنها أول مخلون خلقه الله والتعين الأول إلى أخوتك الترهات التي امتلأت بها كتب الصوفية .

وأنا أتساءل : لماذا لم تظهر هذه الأمور في عهد الرسول صلوات الله عليه وأصحابه المقربين من بعده .

وهل كانت الرسالة في حاجة لمثل هذه الأساليب والمواجهة والأذواق للتوصل بها إلى الله والمعرفة ؟ . وإذا كانت في حاجة إلى مثل هذه الاستسكالات .

فأهو موقفنا نحن كمسلمين ؟ من قرل الله تعالى على لسان نبيه الحبيب :

« اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ، .

ولماذا لا نتخذ الكتاب والسنة نبراساً ومناراً لنا في كل شيء ، يهديننا إلى الاتصال به وتنظيم العلاقة بين العبد والرب واضحة جليلة لا يشوبها شائب أو كلام

ولماذا اتهم هؤلاء الصوفية وأدعيائهم بالزندقة والاحراف في كل العصور ؟ حتى في العصور الأولى التي عاصرها التابعون .

ولماذا نلجأ إلى الآيات المتشابهة ونترك الحكم الواضح من الكتاب ؟ ولماذا نلجأ إلى التفسير الباطني ونترك الظاهري ؟ وقد أمرنا المولى جل وعلا على لسان نبيه الكريم : « أن لنا الظاهر والله يتولى السرائر ، .

وماموقف الذين يتبعون المتشابه من الكتاب الكريم ؟ أفلا ينطبق عليهم قوله تعالى :

« فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الحكمة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله (١) ، .

ولقد انتشرت هذه المعتقدات الفارسية والباطنية .

ووجدت من السبعة من اعتنقها وتلقفها وتعصب لها .

ومن الصوفية من تلقاها بالقبول لأنها تلاقى مع هواه ونأثر بها عن قصد أو عن غير قصد .

(١) سورة آل عمران الآية ٧ .

والم تأمل بظاهر النظر يدرك لأول وهلة : أن مذهب الصوفية في الحقيقة الحمديدية ، وأنها أول مخلوق خلقه الله ومته تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية ، تشبه إلى حد بعيد ، ما ورد في الكتاب الزرادشتي المعروف باسم « زندا أفيستا » ، « وهو أنه هرمز ، إله الخير في ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً بل خاقه بواسطة الكلمة الإلهية ، (١) .

وأنا أقسام : وبوجه خاص لعلماء المسلمين ومثقفهم كيف تتقبل تتقبل هذا في بداية الخلق وأن الحقيقة الحمديدية هي أول مخلوق ؟ وكيف نوفق بينهما وبين ما ورد من النصوص المحكمة التي لا شبهة فيها ؟ ماذا نقول إذا قول الله تعالى بأنه خلق أول الخلق آدم بعد أن قال للملائكة إني اجعل في الأرض خليفة - وأنه خلق آدم من طين لا من نور كما يزعم هؤلاء ، وهل لم يمكن لله تعالى رب الخلق والكون أن يخلق الحقيقة الحمديدية أولاً من نور أو غيره ثم يخلق منها العالم بعد ذلك ؟ ولماذا لجأ إلى خلق آدم أولاً وصرح أنه من طين ؟ هل يعجز الله عن ذلك ؟ .

أو هو يخفى عنا وعن نبيه ذلك في القرآن الكريم الذي يقول : « ما فرطنا في الكتاب من شيء ، فأين هذا الشيء الذي يقولون عنه ؟ أو أن الله جل شأنه وعلا علواً كبيراً فرط في ذكر هذه الحقيقة المزعومة .

لقد نص سبحانه وتعالى في محكم كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فقال تعالى يحكي قصة خلق الحياة ممثلة في آدم بعد ما خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ،

(١) ابن الفارض والحب الإلهي للدكتور محمد مصطفى حلمي ص ٢٨٨

ونحن نسبح بحمدك وتقدس لك ، قال إني أعلم ما لا تعلمون ،^(١)

وما قولهم مع النصوص الصريحة في القرآن الكريم التي تقول :

« ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون ، ومرة : « من طين
ومرة : « من ماء مهين ، ومرة : « من سلاله من ماء مهين ، ومرة :
« من صلصال كالفخار ،

ما رأيهم أصحاب الحقيقة المحمدية في هذه النصوص التي تجمع أن خلق
الإنسان كان من طين ؟

الكلام فى المصدر النصرانى

لم يقتصر الكلام فى المصادر الصوفية على المصدر الفارسى أو الهندى بل ذهب فريق آخر من الباحثين إلى أن ثمة عناصر أخرى روحية يمكن أن ترد أصولها إلى أصول نصرانية .

ومؤيد هذا الفريق مذهبه بما كان يوحد من صلات بين العرب والنصارى سواء فى الجاهلية أو فى الإسلام ، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكثيرة بين حياة الزهاد وللصوفية وتعاليمهم وفنونهم فى الرياضة والخلوة والتعبد .

وبين ما يقابل هذا كله فى حياة المسيح وأقواله وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم فى العبادة واللباس .

ومن الباحثين المؤيدين : لهذا الاتجاه د فون كريمر ، وجولد زيهر ، ونيكولسون وفلسنك وآسين وبلاسيوس ، وأندريه وأوليرى .

ويرى : د فون كريمر ، : أن التصوف الإسلامى والأقوال المأثورة عن الصوفية على أنها نمرات نمت وترعرعت ونضجت فى بلاد العرب تحت تأثير جاهلى ، حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى ، وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهباناً .

وجولد زيهر ! يستند إلى ما نقرره النصرانية من إثبات الفقر والفقراء على الغنى والأغنياء ، فيزعم أن ما ورد فى الحديث النبوى من هذا المعنى مستمد من النصرانية ، ويعنى هذا أن يترتب عليه أن الفقر والتخشن فى الحياة إنما يرجع إلى أصل نصرانى ، ويضيف عليه نيكولسون أيضاً . ما يصطنعه الصوفية من صمت وذكر فيزعم أنه مأخوذ من النصرانية .

هذا من حيث : إن المتصوف زهد وطريقة فى العبادة والرياضة واللباس .
أما فيما يتعلق بها من حيث هى مذاهب تصور منازع أصحابها الفلسفية
واتجاهاتهم الروحية والفلسفية معاً : فإن هناك طائفة من القصص والأقوال
التي تروى عن المسيح مما ورد فى كتب الصوفية أنفسهم ، ويمكن أن
يؤخذ على أنه مصدر لبعض المذاهب الصوفية الإسلامية .

فمن هذا القبيل : ما يروى عن المسيح عليه السلام أنه مر على طائفة
من العباد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية .

فقال : من أنتم ؟ فقالوا : نحن عباد .

قال : لآى شئ تعبدتم ؟

قالوا : خوفنا الله من النار فخنقنا منها .

فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم .

ثم جاوزهم ومر بآخرين أشد عبادة منهم :

فقال : لآى شئ تعبدتم ؟

قالوا : شوقنا الله إلى الجنات وما أعد فيها لأوليائه فنحن نرجو ذلك .

فقال : حق على الله أن يعطيكم ما رجوتهم .

ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون ، فقال : من أنتم

قالوا نحن المحبون لله ، لم نعيده خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنته ولكن
حباً له ، وتعظيماً لجلاله .

فقال : أنتم أولياء الله حقاً ، معكم أمرت أن أقم ، فأقام بين أظهرهم^(١) .

(١) القيم الروحية للدكتور محمد مصطفى حلمي ص ٤٥ : وقوت

قال أبو طالب المكي : وفي لفظ آخر ، أنه قال للأولين :

مخلوقا خفتم ، ومخلوقا أحببتم ، وقال لهؤلاء : أنتم المقربون .

فهذه القصة يمكن أن ينظر إليها بعض الباحثين على أنها مصدر للنظرية الصوفية الكبرى ، وفي الحب الإلهي ، الذي سيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية ، ودخل فريق منهم فيه عن خوف من النار ، وفريق آخر عن طمع في الجنة وشوق إليها ، وطائفة عن إقبال على الله لذاته ، وشوق إلى مطالعة جماله ، بصرف النظر عما أعد للكافرين من عذاب النار ، وما أعد للمقربين من ثواب الجنة .

على أننا لا ننكر ولا أحد يستطيع أن ينكر ما يوجد من أوجه الشبه بين حياة الزهاد ولباسهم وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم في العبادة ومذاهبهم في الحب الإلهي ، وبين حياة الرهبان ولباسهم ، وبعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوال في المحبة وغيرها من شؤون الحياة الروحية .

فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نجزم بأن مصدر التصوف والحياة الروحية في الإسلام إنما هو نصراني صرف

فصحيح أيضاً أنه كان ممن مال إلى الرهبنة من العرب من يبنى الأديرة - فقد روى عن حنظلة الطائي أنه فارق قومه وتسلق ، وبنى ديراً بالقرب من شاطيء الفرات حيث ترهب فيه حتى مات ، وكذلك قيل عن قس بن ساعدة كان يتقفر القفار ، ولا تسكنه دار ، يتحسس بعض الطعام ، ويأانس بالوحوش والهوام .

وصحيح أيضاً أنه يروى عن أمية بن أبي الصلت أنه ليس المسوح تعبداً وأن لكل من قس وأمبة نثراً وشعراً طامعاً بطايع ديني ، واصطبغاً بصفبة الزهد في

الدنيا والنظر في السكون ، وصحيح بعد هذا كله ، وفوق هذا كله ، أن القسس والرهبان كانوا ينبشون هنا وهناك في أسواق العرب يعطون ويبدشرون ويتحدثون عن البعث والحساب والجنة والنار كما يدل على ذلك كثير من آيات القرآن الكريم التي تتحدث عنهم وتحكي أحوالهم وتفند مذاهبهم .

وتصور إلى أي حد كانت تعاليمهم منتشرة بين العرب ، فهذا كله صحيح لاشبهة فيه ولا غبار عليه ولكن الذي ليس بصحيح هو أن نجعل منه أساساً يبنى عليه القول بأنه مصدر التصوف الإسلامي فقط .

ولكن هناك تساءلا وهو أنه لماذا يقصر الباحثون أنظارهم على حياة المسيح وأقواله والرهبان وأحوالهم حين يحاولون ربط الصوفية بالمصادر النصرانية ولم لا يجوز أن يكون هذا التصوف أيضاً كان مسابقة لطبيعة الحياة العربية الجاهلية .

وقد كانت وقتئذ حياة خشنة لاحظ لها من ترف ، ولا أثر فيها لنعومة بحيث يمكن أن يقال : إن حياة الزهاد والصوفية في الإسلام إنما هي استمرار لهذه الحياة الخشنة البعيدة عن الزخرف والنعيم ، والتي كان يحياها العرب الجاهليون بصفة عامة ، والتي كانت تصطبغ عند بعضهم بصبغة الخلوة والانقطاع عن الناس ، إلى التفكير والتقرب من الآلهة يلتمسون عندهم الخير والحكمة ٩٩ .

بل وما الذي يمنع أيضاً من أن يكون مرجع الحياة الروحية الإسلامية هو مذهب الحياة التي كان يحياها قوم في الجاهلية يعرفون ببنى صوفة ، الذين انفردوا لخدمة الله عند بيته الحرام ٩٠ .

ومع هذا لا أحد ينكر ما للمسيحية والرهبان من تأثير بالغ في الحياة الجاهلية السابقة على الإسلام .

بالإضافة إلى ما نلتقى به في ثنايا بعض النظريات الصوفية في الحب الالهي ببعض الألفاظ والعبارات والعقائد التي هي من أصل نصراني مثل القول : « باللاهوت والناسوت ، أو « حلول اللاهوت في الناسوت . أي حلول الاله « اللاهوت ، في المسيح الانسان « الناسوت ، - أو حلول الأول في الثاني إذا بلغ هذا درجة معينة من الصفاء الروحي .

ومثل القول « بالكلمة ، التي هي في النصرانية واسطة بين الله والخلق ، والتي اصطنعها بعض الصوفية في التعبير عن نظرياتهم في الحقيقة المحمدية ، باعتبارها أول مخلوق خلقه الله ، أو : أول تعين للذات الإلهية فاضت منه بقية التعيينات الأخرى من روحية ومادية ، ولم تظهر هذه العناصر النصرانية وأشباهاها إلا بعد أن كان المسلمون قد اختلطوا بالنصارى وأخذوا يحاورونهم ويمجادلونهم في العقائد . فكان طبيعياً أن ينتشر بعض هذه العقائد النصرانية ، وأن يعمل عمله في البيئة الإسلامية ، ويتردد صداه في أقاويل الصوفية ومذاهبهم في الحب الالهي وفيما يتصل به ، من اتحاد بين الرب والعبد ، ومن حلول الرب في العبد .

وهذا أمر طبيعي ملائم لسنة الحياة وتطورها : إذ لا يمكن وقد تطور التصرف وقد استحال إلى علم له مناهجه ومذاهبه ومنازعه الروحية المصطنعة بصيغة فلسفية ، أن يظل الصوفية بمعزل عن هذا الجو الذي امتلأ بالأفكار والعقائد النصرانية وما يدور حولها من حوار وجدل بين المسلمين والنصارى دون أن يكون له أثر فيما صدر عنهم من أقوال ، وما ذهبوا إليه من مذاهب ، لا سيما إذا كانت هذه الأقوال والمذاهب تدور حول مسائل تتصل من قريب أو بعيد بالعقائد .

هل اليونانية هي المصدر ؟

ومهما يكن من تأثر المسلمين بالحضارات الاليلية والعفاية القديمة فإن تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة والأفلاطونية الجديدة خاصة ، كان أشد وأقوى فقد كانت الثقافة اليونانية هي الثقافة المسيطرة على العقول والنفوس في الشرق منذ فتوح الإسكندر ، وظلت كذلك حتى كان المسلمون الذين أقبلوا على حضارات غيرهم من الأمم القديمة ، يقتبسون منها ويتأثرون بها ، بما أعانهم عليه المسطرة واليعاقبة من النصارى والصابئة من الوثنيين^(١) ، وغير أولئك وهؤلاء من اليهود أنباع زرادشت .

فهناك في أخريات عهد بنى أمية ، وفي العصر الذهبي لحكم بنى للعباس ، امتلاً الجو بالعقائد الدينية والأنظار الفلسفية ، والمباحث العلمية ، وغير ذلك من ألوان الحياة العقلية والروحية ، وهناك أيضاً ازدهرت الحياة الإسلامية وازدهرت معها الحياة الروحية . وكان التصوف من حيث هو علم للباطن يقابل الفقه الذى هو علم للظاهر .

مرآة يتجلى على صفحتها ازدهار هذه الحياة الروحية . وذلك على الرغم من تقدم الحياة المادية ، وإمعان الناس وقتئذ فى الترف والنعيم ولم يكن قوام الحياة الروحية فى ذلك الحين كما كان فى الصدر الأول للإسلام عبادة وورعاً وزهداً فقط .

بل اتخذ بالإضافة إلى ذلك عناصر فلسفية وغير فلسفية ، كدعائم أسس عليها علماً ذوقياً يبحث فى أحوال النفوس وبواطن القلوب ، ويضع قواعد الرياضة والمجاهدة ، ويرمى من وراء هذا كله إلى نجاة النفس وسعادتها اللتين تتمتعان بتحقيق المعرفة الذوقية على ما يدعون .

(١) الحياة الروحية للدكتور محمد مصطفى حلمى ص ٥٥ .

كيف حصل العرب على الثقافة اليونانية ؟

حصل العرب على الثقافة اليونانية ووقفوا عليها بالطريقة التي حدثنا عنها التاريخ : بأن ذلك كان عن طريق النصارى الذين انبثت منهم فرقان في بلاد العرب :

١ - أحدهما فرقة النسطورية التي انتشرت في الحيرة .

٢ - والثانية فرقة اليعقوبية التي انتشرت في غسان وسائر قبائل الشام فلقد كان هؤلاء النصارى يحملون معهم طرفا من الثقافة اليونانية ، وذلك لأنهم كانوا يريدون أن يدافعوا عن عقائدهم ويؤيدوها أمام الوثنيين ، ومن ثم وجدوا في الفلسفة منبعاً يستمدون منه الدليل المنطقي والحجة العقلية ، على أن الفلاسفة اليونانية التي عرفها السريان من النساطرة واليعاقبة والوثنيين ، والتي نقلوها إلى لغتهم أولاً ، ثم إلى اللغة العربية بعد ذلك .

لم تسكن كلها فلسفة عقلية خالصة من طراز فلسفة أرسطو طاليس الذي عرف المسلمون كتيبه وتأثروا بمذهبه ، لا سيما فلاسفتهم أمثال الكندي والفارابي وابن سينا ، وإنما كانت هذه الفلسفة في آخر عهدها نوعاً جديداً من الفلسفة . لا هو بالعقل الخالص ، ولا هو بالدينى البحت ، بل هو مزاج من النظر العقلى والإلهام الروحى ، وهذا هو ما تمثله الأفلاطونية الجديدة وليس من شك في أن الأثر الذى تركته الفلسفة اليونانية بنوعها العقلى والذوقى كان عظيماً .

فبقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو .

تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين ، ومد كل فريق منهم يده إلى ذلك التراث الفلسفى الذى خلفه اليونان ، يلتمسون فيه ما يغذى

مذاهبهم ويؤيد مذاعمهم ، والمسلمون وإن لم يعرفوا الشيء الكثير عن شخص أفلوطين ، إلا أنهم عرفوا مذهبه ، ولو أن هذا المذهب وصلهم بآدى . ذى بدء معزواً خطأ إلى أرسطو ، وذلك عن طريق كتاب « أتولوجيا أرسطو » ، الذى نقله إلى العربية « عبد المسيح بن ناعمه الحصى » ، ومهما يكن من شيء فقد عرف المسلمون مدرسة أفلوطين وأطلقوا عليها اسم مذهب « الاسكندرانيين » ، وذكره الشهرستاني فأطلق عليه لقب « الشيخ اليونانى » ، وقد ظل الحرائيون وبعض الفرق النصرانية والإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية . أو الأفلاطونية الممزوجة بعناصر من مذهب فيثاغورس ، كما كانوا يدرسون إلى جانب ذلك بعضى مذاهب الرواقيين والمذهب الأفلاطونى الجديد ، والذى يعنينا هنا هو أن نلاحظ مع فريق مؤرخى الفلسفة والتصوف فى الإسلام : أن مذهب الأفلاطونية الجديدة قد فعل فعله ، وآتى أكله فى حياة الفكر والروح الإسلاميين .

وأن الصوفية بنوع خاص قد وجدوا فى هذا المذهب مهلاً عذبا يردونه ، ويروون منه شجرة أذواقهم الروحية ، ومواجيدهم النفسية ، ومكاشفاتهم الباطنية .

وها هو ذا كتاب « أتولوجيا أرسطوطاليس » ، الذى يصور مذهب الأفلاطونية الجديدة تصويراً صادقاً ، يظهرنا على أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر ، وإنما هى تدرك بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس من ناحية ، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى « وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية » :

من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل ، بل هى تحصل بنور يقذفه الله فى قلب العبد بعد أن يكون قد خاض من شوائب نفسه ، وفقى عما سوى ربه ، واستغرق فى الذات الإلهية استغراقاً تزول معه

التفرقة ، ويحصل فيه الاتحاد والجمع (١) .

ومعنى هذا بعبارة أخرى أن سبيل المعرفة عند الصوفية هي بعينها سبيلها عند الأفلاطونية الجديدة .

الذوق ، والوجد ، وما يعين على الذوق والوجد ، من رياضات ومجاهدات وعبادات ، يضاف إلى هذا أن العبارة التي كانت مكتوبة على معبد « دف » وهي :

« اعرف نفسك بنفسك » ، والتي اتخذ منها سقراط شعار الفلسفة ، قد وصلت إلى المسلمين مصطبغة بصيغة أفلاطونية جديدة .
فمرفها الصوفية واستغلوها ، وقربوا بينها وبين الحديث القائل « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

واتخذوا منها ومن هذا الحديث أساسا لكثير من أذواقهم ومشاهداتهم .
ولا يقف الأمر في التشابه إلى هذا الحد ، بل هو بتجاوزه إلى صميم مذهب الأفلاطونية الجديدة في فيض الموجودات من الواحد الذي هو الله ، وتسلسل بعض هذه الموجودات من بعض .

فالتأمل في مذاهب الصوفية في وحدة الوجود ، وما يجري مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصيغة فلسفية ، يلاحظ أنه قد انبث في تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلاطوني ، فالله والعقل الأول والنفس الكلية ، والمادة غير المصورة ، والنفوس الجزئية ، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود ، في مذهب الأفلاطونية الجديدة ، وأول فيض من الله هو العقل الأول ، الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها ، ويصدر عنه كل ما سواه

من الفيوضات الأخرى ، وهذا كلام نجد له نظيراً عند ابن عربي في وحدته الوجودية ، وفي نظريته في الحقيقة المحمدية التي بعدها أول فيض من الذات الإلهية ، وبعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها ، وعند عمر بن الفارض في وحدته الشهودية ، وفي مذهبه في القطبية ، وهي عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية ، التي كانت أول تعين ، فاضت منه وصدرت عنه التبعينات الأخرى ، من روحية ومادية^(١) ،

وعند شهاب الدين السهروردي الحلبي المقتول في حكمته الإشرافية التي يحمل فيها من الله نورا للأنوار ، فياضا بالأنوار القاهرة ، وهي النفوس والعقول .

وبالجواهر الفاسقة : وهي الأجسام فهذه أمثلة على مبلغ الأثر الذي تركته الأفلاطونية الجديدة في التصوف الإسلامي . وهو أثر لا سبيل إلى إنكاره ، أو محاولة الغض من شأنه .

والصوفية في تعبيرهم عن أذواقهم ومواجيدهم وعما ينكشف لهم في هذه الأذواق والمواجيد من الحقائق يصطنعون اصطلاحات تواضعوا على بعضها وجملوا منها رموزاً وإشارات يحترقون وراءها حقائقهم ضناً بها على من ليس منهم ، ويستمدون بعضها الآخر من معجم الاصطلاحات الفلسفية الذي كان يتسع نطاقه ، وتزداد محتوياته ، بقدر ما كانت تشبع المذاهب الفلسفية ، وتوسع معرفة العالم الإسلامي بالثقافة اليونانية .

ومن ثم عمد كثير من الصوفية المتأخرين إلى إدخال كثير من هذه المصطلحات الفلسفية في مذاهبهم ، وحاولوا أن يلائموا بينها وبين أذواقهم

(١) ابن الفارض والحب الإلهي ص ٢٥٨ - ٢٦٤ ، ٢٧٧ .

وكانت ثمرة ذلك طائفة من المذاهب الصوفية التي عبر عنها أصحابها تعبيرات يخيل إلينا معها أننا إزاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن إزاء مذاهب صوفية أقيمت على أساس من الذوق الروحي والوجه الشخصي ، ومن هذه الاصطلاحات الفلسفية ، المثل أو المعاني الأزلية ، والحقيقة ، وحقيقة الحقائق .

والكلمة ، والعلة والمعلول ، والفيض ، والوحدة والكثرة ، والعقل الأول ، والعقل الكلي ، فكل أولئك وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره ، اصطلاحات فلسفية استمدها الصوفية من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية الجديدة ، ونجدها منبثة هنا وهناك في مذاهبهم التي يتحدثون فيها بلسان الذوق عن الذات الإلهية والحقيقة المحمدية ، والمعرفة والعالم وعلاقته بالله ، وضدور الموجودات فيه عن ذات واحدة هي عينه وهو عينها ،

على أن الأستاذ ماسليون يرى :

أن الفلسفة اليونانية تسربت إلى العالم الإسلامي ، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام الأدريّة (١) ، القرامطة القدامى ، والرازي الطيب إلى عهد ابن سينا ، وأنه كان من نتيجة ذلك أن استحدثت في القرن الرابع الهجري مصطلحات ميتافيزيقية أدق مما كان يوجد قبل ذلك ، يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير عادية .

وأن ثمة معان عامة وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك .

وأن هذه المصطلحات قد اختلطت باللاهوت المتحول على أرسطو ،

(١) نسبة إلى جماعة كانت تنقسم إجابتهم دائماً د بلا أدري .

كما اختلطت بمثل أفلاطون وفيوضات أملوطين وأنه كان لهذا كله أثر بالغ في تطور التصوف^(١) .

وهذا حق لا شبهة فيه ولا غبار عليه إلا أن أثر الفلسفة والمصطلحات اليونانية كان بصفة عامة أسبق إلى أنظار الفلاسفة الإسلاميين عقولهم منه إلى أذواق الصوفية المسلمين^(٢) وقلوبهم .

ويرى الدكتور مصطفى حلمي :

أنه مهما يكن من تأثير فريق من الصوفية المتقدمين ببعض نواحي الفلسفة اليونانية فإن ذلك التأثير لا يكاد يكون شيئاً إذا قيس إلى تأثير الفلاسفة من أمثال الفارابي ، وابن سينا وإخوان الصفا ، وهذا ينتهي بنا إلى تقبيلتين :

١ - الأولى : أن تأثير الحياة العقلية الإسلامية بالفلسفة اليونانية عند أول عهد هذه بالتسرب إلى العالم الإسلامي .

كان أشد وأقوى من تأثير الحياة الروحية

٢ - والثانية : التي تترتب على الأولى : أنه على الرغم من ظهور بعض العناصر الفلسفية في أقوال فريق من المتصوفين المتقدمين كذى النون المصري . فإن هذه العناصر لم تشع بين الصوفية ولم يتأثر بها أذواقهم

(١) دائرة المعارف الإسلامية مادة تصوف والحياة الروحية .

ص ٦٣ .

(٢) رأى الدكتور مصطفى حلمي في كتاب الحياة الروحية

ص ٦٣ .

ومذاهبهم تأثيراً قوياً ظاهراً إلا في ذلك الدور المتأخر الذى بدأ الصوفية فيه يمزجون علمهم وفنهم بهذه العناصر الفلسفية .

فكان من ذلك ما نجده من تصوف ثيوزوفى وحكمة اشراقية هما أدنى ما يسكونان إلى الأنظار الفلسفية منهما إلى الأذواق الصوفية ، أو هما قد مزجا بين ما هو من حظ العقل وما هو من حظ القلب وأخرحانا لنسقا واحداً هو تلف العناصر والأجزاء .

موقف الإسلام من الرهبانية

إن الإسلام الذي دعا إلى الزهد العام مع عدم هجر الحياة الدنيا تماماً كما يفعل المتطرفون ، أو أن الإسلام الذي يدعو إلى التمسك بالآخرة وعدم نسيان طرف من الدنيا أو نصيب ، لم يدع إلى الرهنة لئلا هي الانقطاع إلى العبادة فقط وترك السكسب وهجر الحياة الاجتماعية .

ولا إلى الترهين بمعنى حياة العزوبة ، بل هو صريح في اعتبار الرهبانية بدعة ابتدئها المسيحيون في قوله تعالى :

« ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله ، فادعوا حق رعايتها ، فآتيننا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون » (١) .

وكذلك في الحديث القائل « ولا رهبانية في الإسلام » الذي يستدل به عادة على تحريم الرهنة في الإسلام .

ولكن هناك رأياً آخر في فهم الآية والحديث .

أما الحديث فقد قيل إنه من وضع رجال القرن الثالث الذين وضعوه لتأييد الآية على أنه لتحريم الرهنة .

وأما الآية : فقد فسرها بعض رجال القراءات كابن مجاهد وبعض رجال التصوف : على أنها للإباحة ، وأولوها على الوجه الآتي : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم » .

أى اخترعوها من عند أنفسهم ولم نفرضا عليهم فرضاً .

(١) الحديد آية ٢٧ .

ولمّا ابتدعوها ابتغاء رضوان الله ، فآتينّا الذين آمنوا منهم أجرهم
وكثير منهم فاسقون . .

أى فالذين آمنوا من هؤلاء المبتدعين للرهبانية جازيناهم على إيمانهم ،
ولكن كثيرا منهم لم يتبع أصولها الصحيحة وفسق ، وليس فى هذا كله
تحريم للرهبانية من حيث هى :

ولكن جمهور المسلمين من أهل السنة أجمعوا على أن الآية نص
فى التحريم .

وقد روى ابن الجوزى كثيرا من الأحاديث يستدل بها على خطأ
الصوفية فى أفعالهم التى تشبه الرهبانية المسيحية والبرهمية ، مثل الترهّب فى
الجبال والسيّاحة فى الأرض ، والخروج من المسال وهجر النساء والامتناع
عن أكل اللحوم ومس الطيب .

روى أن امرأة عثمان بن مظعون دخلت يوماً على نساء النبي ﷺ ،
فرايتها سيئة الحال فقلن لها مالك ؟ ففى قرش رجل أغنى من بعلك ، قالت :
ما أئنا منه شيء : أما ليلى فقام ، وأما نهاره فصائم ، فدخلن إلى النبي فذكرن
له فلقبه فقال : يا عثمان : أمالك فى أسوة ؟ :

فقال يابى وأمى وأنت وما ذاك ؟ قال : تصوم النهار وتقوم الليل ؟ ،
قال : إني لأفعل ، قال : لا تفعل . .

إن لعينك عليك حقاً ، وإن لجسدك عليك حقاً ، وإن لاهلك عليك
حقاً ، فصل ونم ، وصم وافطر ، (١) .

(١) تلييس إبليس ص ٢١٩ والتصوف للدكتور أبو العلا عفيفي

وبلغ النبي : أن عثمان بن مظعون هذا قد اتخذ بيتا فقمع يشعبد فيه ، فأناه رسول الله فأخذ بمضادتي باب البيت الذي هو فيه وقال :

« يا عثمان : إن الله عز وجل لم يبعثني بالرهبانية - مرتين أو ثلاثا - وإن خير الدين عند الله الخنيفية السمحاء ،^(١) .

وروى عن النبي ﷺ - أنه نهى عن أيام الأبد فقال : -
« لا صام من صام الأبد ،^(٢) وكان صيام الأبد سنة جاهلية ، وأنه نهى كهمس الهلال ، عن مثل هذا الصوم وأمره بصوم شهر رمضان ويوم أو يومين أو ثلاثة من كل شهر^(٣) .

هذا هو موقف الإسلام من الرهبانية ومن الزهد اللذين يجب أن تفرق بينهما ، وليس من شك في أن القرآن وسيرة النبي يشيران إلى الزهد في الدنيا لا إلى هجرها والخروج منها أو العيش فيها عيشة الأموات ، لم يحرم الإسلام التمتع بالحياة من أمور الدنيا ولكن الذي حرمه هو الانغماس في شهواتها التي تشغل القلب عن ذكر الله ، دقل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق؟؟ ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة^(٤) .

« وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا ، وانفقوا الذي أنتم به مؤمنون^(٥) .
إذن الإسلام دين يأخذ بفضيلة الوسط ، لا إفراط ولا تفريط ،

(١) المصدر السابق .

(٢) تاريخ بغداد ج ١ ص ٣٠٧ .

(٣) تلبس إبليس ص ٢٤٠

(٤) سورة الاعراف آية ٣٠

(٥) سورة المائدة آية ٨٩ .

يدعوا إلى الزهد في الدنيا : أى القصد في الشهوات لا إلى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها وما فيها ، يدعوا إلى التمتع بالحلال - لا إلى الانهماك في الحلال والحرام ، لأن الإسلام قبل كل شيء وبعد كل شيء دين عملي اجتماعي ، والزهد بالمعنى المسيحى أو البوذى مخالف لروح الحياة الاجتماعية .

وقد اعتمد زهاد المسلمين الأوائل كل الاهتمام على ما ورد في القرآن الكريم من آيات تشير إلى الزهد وموقف الإنسان من الدنيا ومن النفس ومن الله والدار الآخرة ، واستوحوا معاني هذه الآيات في إقامة نظام للزهد ، له قواعد وأصول ورياضات لا تخرج عما أرشد إليه القرآن الكريم من التوسط والاعتدال ولا تخرج عن توجيهات رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم .

ثم جاء المتأخرون بعد ما انفتحت عليهم الثقافات الأجنبية والترجمات المختلفة فخرجوا من الآيات القرآنية ما شاء لهم التخريج وتوسعوا في معانيها توسعاً ارتفع إلى مستوى البحوث النظرية ، وذلك في ظل تجاربهم الروحية من جهة ، وظل الثقافات والفلسفات الأجنبية غير الإسلامية من جهة أخرى

ما الأسباب التي ساعدت على نشأة الزهد؟

الزهد من الناحية الواقعية هو أسلوب معين من الحياة يحياه المؤمن وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها ، ومن النفس ومطامعها ، وهو كما قلت أسلوب معين وليس مقاطعة تامة للحياة الدنيا ومعيشتها وهجرها والانقطاع بعيداً عن الحياة في سلبية بغيضة بمقوثة من الله والمجتمع الذي يدعو إلى العمل والايجابية في كل مناسبة وفي كل وقت .

ولكن أخذ الإنسان بقدر من المجاهدات والرياضات البدنية والروحية هو بهذا المعنى الإسلامى حث عليه الدين وأخذ به النبي عليه الصلاة والسلام وكثير من الصحابة نعد منهم أبا ذر الغفارى وحذيفة بن اليمان وطلحة الفارسى والبراء بن مالك .

إذا كان بهذا المعنى العام وهذا الفهم السليم نستطيع أن نقول إن الإسلام نفسه كان من العوامل والأسباب الهامة في نشأة حركة الزهد بين المسلمين ، أما ما طرأ بعد ذلك على الزهد تطوير وتطرف ومغالاة وتعقيدات ، وما دخل عليه من نظم وقواعد وما ظهر فيه من طقوس فردية إلى عوامل أخرى ربما كان أبرزها الرهبنة المسيحية التي أشرنا إليها من قبل وحتى وصلت به الأمور إلى تسميته بما عرف بالتصوف . الاسم الغريب عن الإسلام تماماً كما بينا .

دور الأفلاطونية الحديثة في التصوف

لعل من غريب الأقدار أن يكون المصدر الهام الذي أثر في جميع مناحي الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي بمجمل الأصول عند المسلمين مما يدل على أنهم لم يعرفوه في منبعه ، وإنما عرفوا ما عرفوا عنه بطريق التلقين الشفوي من جهة ، وبواسطة المختصرات التي ألفها بعض السريان المسيحيين من جهة أخرى ، فهم لا يعرفون أفلوطين المؤسس الحقيقي لمذهب الأفلاطونية الحديثة ولا كتابه «التاسوعات» ، وإن كان يشير إليه الشهرستاني إشارة عابرة ويلقبه بالشيخ اليوناني ، وهم لا يعرفون «فورفوريوس» تلميذ أفلوطين المقرب ، وناشر كتبه أكثر من أنه صاحب كتاب «المدخل» إلى منطق أرسطو — وهو المدخل المعروف باسم «إيساغوجي» ،

ولا يعرفون عن «أبروقلس» إلا رأيه في قدم العالم الذي رد عليه من المسيحيين «يحيى النحوي» ، ومن المسلمين الغزالي ولا يعرفون إلا القليل المشوه «يمبليخوس» ، أكبر رجال الفرع الثاني لمدرسة الأفلاطونية الحديثة وقد يطول بنا الكلام لو عددنا الأفكار الأفلاطونية الحديثة التي تسربت إلى التصوف الفلاسفي الإسلامي ، وامتزجت بعناصره الأخرى وبكفى أن نقول على سبيل المثال :

إن نظرية المتصوفين في الكشف والشهود إنما هي أفلاطونية حديثة في صميمها . وكذلك نظرياتهم في المعرفة التي هي ترجمة لكلمة «غنوص» ، اليونانية ، وفي النفس وهبوطها إلى هذا العالم ، وفي العقل الأول والنفس الكلية ، بل في الفيوضات كلها مستمدة من مصادر أفلاطونية حديثة مع قليل أو كثير من التحوير^(١) . ويحسن بنا أن نشير إلى ثلاثة من أهم مؤلفات

(١) التصوف للدكتور أبو العلا عفيفي ص ٧٩ .

الفلسفة الأفلاطونية الحديثه عرفها المسلمون قبل انتهاء القرن الثالث الهجرى وكانت لاشك معتمد في هذا المذهب - وإن لم يعرفوها على أنها من مؤلفات هذا المذهب ، ولكل من هذه المصادر الثلاثة تاريخ لا يزال محوطاً بالغوض ولا يزال رهن البحث والتحقيق .

١ - أولها كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، أو « قول في الربوبية » ويشير عنوان الكتاب إلى نسبته إلى أرسطو وهي نسبة برهن البحث الحديث على خطئها .

إذ الكتاب ملخص لبعض أبواب كتاب « التاسوعات » لأفلوطين .
٢ - الثاني : وهو أقل شهرة من الأول ، وإن لم يكن أقل منه أثراً في الفلسفة والتصوف الإسلاميين وهو كتاب « الإيضاح في الخير المحض » وهو منسوب خطأ إلى أرسطو أيضاً ، إذ الكتاب في الحقيقة ملخص مهوش لكتاب « المبادئ » الإلهية .

« أسطخيوسيس ثيولوجيقي » ، الذي ألفه « أبروقلس » أعظم رجال المذهب الأفلاطوني الحديث في مدرسة أثينا^(١) .

وإننا لا نعرف حتى الآن إذا كان كتاب الإيضاح من تلخيص بعض المسلمين ممن كان له علم بكتاب أبروقلس ، أو أنه ترجمة لأصل يوناني أو سرياني ضاع ، ولا يمكننا نعرف أن الكتاب قد ترجم من نسخته العربية إلى اللغة اللاتينية ، وعرف في هذه الترجمة باسم كتاب « العلل » ، الذي وضع عليه نوما الأكويني^(٢) شرحه المشهور وبين كتابي : أثولوجيا أرسطاطاليس والإيضاح في الخير المحض مشابهة كبيرة : لافي المادة فحسب ، بل في الأسلوب

(١) المصدر السابق .

(٢) توفي سنة ١٢٧٤ .

والاصطلاحات مما حمل بعض النقاد على القول بأن الكتابين صدرتا عن قلم واحد .

٣ - الثالث : هو الكتابات التي كتبها كاهن سوري مجهول الاسم من تلامذة - استيفن بارصديلي - من رجال القرن الخامس الميلادي ، وقد نسبت خطأ إلى المدعو د ديونسيوس الأربو باغي ، أحد الذين تنصروا على يد القديس « بولس » ، ولكن هذا المدعو د ديونسيوس الأربو باغي ، لم يكن إلا كاهناً سورياً أخفى اسمه لأمراً ما - وعنوان هذه الكتابات ، الله المقدس .

والمعروف أنها ترجمت فور ظهورها مباشرة إلى اللغة السريانية ، ثم إلى اللغة اللاتينية سنة ٨٥٠ م على يد « سكوتس أريجينا » ، وأنه لم يفتت القرن التاسع الميلادي - الثالث الهجري - حتى كانت معروفة في العالم المسيحي من صغاف دجلة إلى المحيط الأطلنطي .

واقصد كان لهذه الكتابات تأثيرها في التصوف المسيحي ثم في التصوف الإسلامي ، من ناحية أنها تؤكد الجانب الإلهي ، لا في المسيح وحده ، بل في الإنسان من حيث هو إنسان .

وخلاصة الفكرة الرئيسية فيها أن طبيعة الإنسان والطبيعة الإلهية موجودتان في كل إنسان ، وأن الحياة الدنيا « حياة البدن » ليست سوى صورة من الحياة الإلهية العليا ، وأن مصير الإنسان إلى الله ، ولا وسيلة إلى الاتصال بالله إلا برياضة النفس ، وتصفيها ومعالجة الأحوال الصوفية ولا وسيلة لمعرفة الله إلا بها ، وإذن لا مجال للقول بالثالوث المسيحي ، ولا بالمعصية ولا بالكفارة من الذنوب .

وليس الحلول على هذه النظرية سوى صورة من صور اتحاد اللاهوت

بالناسوت ، كل شيء فيض من الله ، أو تجل له ، وليس شوق الإنسان إلى الله إلا علامة حنين النفس إلى الرجوع إليه . فإن كل شيء منه وإليه .

كانت هذه تعاليم الكنيسة الشرقية ، وكان لها صداها في الفكر الإنساني عامة وفي التصوف الإسلامي بوجه خاص ، فليس كلام الصوفية في الفيض الإلهي والتجليات ، وقولهم في الله إنه الأول والآخر والظاهر والباطن - بالمعنى الفلسفي - إلا صدى لبعض المعاني السالفة الذكر .

دور المصدر المصرى والغنوصية

إن أقدم مصدر لعقيدة الحق الإلهى المقدس التى خرجت بها فكرة الشيعة عن الإمام المعصوم وتسلسل النور المقدس وفكرة الاتحاد والامتزاج بالنور الأول فى الأفلاطونية والإشراقية وفكرة التثليث المسيحى وفكرة الكلمة أو د اللوغوس ، التى تطورت إلى فكره الإنسان السكامل كل هذا له أصول مصرية قديمة ويتضح لنا هذا عندما نعود إلى الأسرة الثالثة فى مصر القديمة مع كهنة هليوبولس من عبدة رع الذى هو الشمس بأننا نجد هؤلاء الكهنة قد تخيلوا فرعون لا على شكل الصقر د حوريس ، بل اعتبروه متحداً بالشمس اتحاداً جوهرياً وهو يسطع حوله بنفس النور المنبعث من قرص الشمس الذى يرمز إليه ولكن فرعون هنا يموت .

وهنا يتدخل عامل دبنى خطير هو عبادة أوزيرس إله الخير ولكن أخاه د ست ، إله د الشر ، يحقد عليه فيقتله ويقطع جسده إربا ولكن إيزيس مثال الطهر والوفاء والنقاء تعيد إليه الحياة ويتولد منهما حورس الابن الحارث للنور المقدس فإذا ذكرنا أن إيزيس أعادت الحياة إلى أوزيريس عن طريق السر المقدس التى هى الكلمة فيما بعد أدركنا المصدر لفلسفة د اللوجورس ، المسيحية كما أدركنا أثر التثليث المصرى القديم فى الأقاليم الثلاثة : أوزيريس الأب ، وإيزيس روح القدس ، وحورس الابن ، وعرفنا من ذلك المرادف الأقاليم المصرية فى المسيحية مع الأب الله وروح القدس مريم والابن يسوع . . .

فإذا ذكرنا الانقلاب المصرى الذى جاء على يد هيرا كليوبولس نجد أن روح أوزيريس قد أصبح رمزاً للذين يدافعون عن أنفسهم ضد الغناء وظل هذا الحق مقدساً

عبر الأنفس المقدسة أو المصطفاة حتى تطور الأمر فتحطمت الدائرة وأصبح في مقدور أى مصرى أن يصبح أوزيريس الإله نفسه دون أية وساطة وقد يكون الوصول إلى هذه المرتبة عن طريق 'وسيط كالابن أو روح القدس (حورس أو أوزيريس) أو ليست هذه الفكرة يتأهما هي فكرة الفلسفة المسيحية في وساطة يسوع تلك الوساطة التي حطمها سمعان الراهب كما ذكرنا وكان لها تأثير مباشر في نظرية الكلمة مع النظرية الصوفية الفلسفية في الإسلام التي جاءت أولاً عن طريق التشيع والشيعية مع الإمام المعصوم وانتقلت ساحة الصوفية مع القطب المستند إلى نور الولاية المقدسة ثم تطورت كما تطورت عن سمعان الراهب فتحطمت الوسائط مع نظريات الحلاج ومدرسته فيما بعد ٤٠

يقول ماسون أورسيل^(١) لم يصل شعب من الشعوب حتى في الأوساط الإغريقية إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم في فلسفة فكرة الكلمة التي أعيد أوزيريس بها إلى الحياة تلك الكلمة التي رددت عل فم إحدى الموميات.

من هذا ندرك أن المصدر المصرى القديم الذى أمن نظريات الاتحاد والامتزاج والاشراق والحلول والكلمة في الفلسفات الشرقية والغربية وبالتالي في نظريات الصوفية في الإسلام في الوقت الذى نذكر أن أحداً من المستشرقين الباحثين في التصوف الإسلامى لم بشر مطلقاً إلى خطورة المصدر المصرى وأثره المباشر في الفكر المسيحى ثم الإسلامى .

(١) بول ماسون أورسيل : الفلسفة في الشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى (ت ١٩٦٣ م) الترجمة العربية ص ٦٠ دار المعارف القاهرة ١٩٤٥ .

وأضواء على الديانة الهندية

إن أقوى الفلسفات التي امتزجت بالدين هي الفلسفة الهندية ورغم تأثر الفلسفة اليونانية بها وتأثرها بالفلسفة اليونانية فإن تأثر الهيلينية بها أعظم رغم اختلاف اتجاهها فبينما كانت الفلسفة الهندية بعيدة عن المنهج العلمي ممتزجة امتزاجاً شعرياً بالدين فإن الفلسفة اليونانية تمسكت بالمنهج العلمي مع الحقائق لا مع المجازات الشعرية ^(١) ويؤكد لنا ذلك قولهم عن العالم إنه [مشتق من شيء واحد أبدي أزلي لا يقبل التغير يسمى برحمن] فإذا تساءلنا كيف اشتق العالم منه قالت الفلسفة الهندية [كما تتشكل الحديد المصهور في النار إلى آلاف الأشكال كذلك تتخلق الأشياء من الأزلي الأبدي ثم تعود إليه ... كما ينبعث النسيج من العنكبوت أو الشرر من النار] إن هذا كما سنرى أساس نظرية وحدة الوجود التي أثرت الفلسفات الصوفية عامة .

فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندي فإننا نجد في كتب الفيدا وبراهمانا واليوجيشاد والغيرانتا أحدثها وهي تشتمل جميعاً على أنواع مختلفة متباينة نرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء كما نرى فيها نزعة التوحيد ونزعة الحلول والتناسخ ووحدة الوجود فهي نظام اجتماعي يسمح بالعقائد المختلفة أكثر منها دعوة إلى عقيدة معينة ولا شك أن لهذا مدخله في وحدة الأديان عند الحلّاج ذلك الذي ذهب إليه ابن عربي في مدرسته الضخمة ورغم تعدد الآلهة مبدئياً في الفيدا كتعدد الأقطاب والأئمة المعصومين أصحاب الحق الإلهي المقدس المتسلسل فإن هذه الآلهة تترقى في النهاية إلى وحدة منها انبثق الخلق وفاض وإليها يعود وتبدو هذه النظرية واضحة اليوجيشاد ^(٢) على الأخص حيث

(١) القفطى أخبار الحكماء ص ٢٦٦ وانظر أيضاً الدكتور أحمد أمين

ضمحى الإسلام ج١ الطبعة الثالثة ص ٢٤٦ .

(٢) الدكتور أحمد أمين قصة الأدب في العالم ج١ ص ٥٥ .

يؤكد في تعبيراته الشعرية أن الله والنفس الإنسانية شيء واحد (فإن خيل للإنسان أنهما شيئان مختلفان فماذا كان إدراكه أضيّق من أن يرى اتحادهما] .

ولما كان الباحث الأساسى فى الصوفية الهندية هو شوق الإنسان إلى الخلاص الذى تمذهب فى المسيحية وانتقل إلى الدوائر الإسلامية فإن تحطيم الجسد أو حدود الذات يصل بالنفس إلى الكل كما يمتزج الندى بالمصارة التى تغذى الزهرة كالسواقي تجرى وتضمحل فى البحار الواسعة ذائقة الاسم والشكل حسب مصطلحات الأوبنشاد الشعرية^(١) .

وقد أفاض البيرونى^(٢) [ت ٤٤٠ - ١٠٤٨ م] فى دقة وصف الفلسفة الهندية الدبيلة من الاعتقاد بالله والموجودات العقلية والحسية وتعلق النفس بالمادة والأرواح - وتناسخها ومواضع الجزاء من الجنة والنار وكيفية الخلاص من الدنيا ومنبع السنن والنواميس والرسل ونسخ الشرائع وقارن بين عقائد الهند والإسلام والصوفية والفلسفة اليونانية والأفلاكلونية وقد اهتم بالمقارنة بين حكماء الهند واليونان من جهة وبين صوفية المسلمين من جهة أخرى فأكد ووضح القول بأن المنصرف بكنيته إلى الله متعجباً بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق [كما اهتم بالتناسخ فى الدوائر الصوفية فى الإسلام ذلك الذى فلسفته المدرسة الإشرافية نقلاً عن الغنوص الشرقى القديم الممتزج بالغنوص الغربى قديماً وحديثه .

(١) الأوبنشاد : النشيد الناش ص ٣٧ - ٣٨ ترجمة كمال جنبلاط

بيروت ١٩٦٠ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرفولة

ص ١٦ - ٢٤ - ٢٧ - ٣٢ .

يقول البيروني (١) ونظريتهم أن الأرواح لا تموت ولا تغنى ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن من الأردل إلى الأفضل دون عكسه لتترقى النفس في السكالم حتى يتحقق شوقها ويتحد العاقل والعقل والمعقول ويصيروا حدا والأرواح الشريرة تتردد في النبات مرذول الهوام ، وقد لعبت هذه النظرية دوراً خطيراً في الفلسفات اليونانية والمناوية والنصرانية والإسلامية وفي التصرف عامة قال هافيثاغورث ثم أخذها عن فيثاغورث أميدوقليس وأفلاطون الذى ربط رأيه في عالم المثل ونظريته في تذكر المعلومات قبل حلول الروح في الجسم بنظرية التناسخ ولم يتقضها إلا أرسطو الذى ذهب إلى أن ما كان وظيفة لشيء لا يمكن أن يكون لآخر وحكى البيروني (٢) أن مانى حين نفى من فارس دخل أرض الهند ونقل فيما نقل فلسفتهم في التناسخ إلى نخلته أما في الإسلام فقد قال بها غالبية الشيعة السبئية حين قالوا لقد تناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد على وقد آمن بها أحمد بن حائط وأبو سليم الخراساني والقرامطة ومحمد بن زكريا الرازي (٣) حيث أقرت الأفاق الصوفى .

وبما أثاره البيروني (٤) طريق الخلاص الذى نرى أثره في النظرة الصوفية في الإسلام عن كيفية الخلاص وما يحصل عندئذ من المعرفة . . . [وأن النفس مرتبطة بالعالم وأن لرباطها سبباً وسبب الوثائق هو الجهل وخلاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كلى مستغن

(١) البيروني : المصدر السابق ص ٣ .

(٢) البيروني المصدر السابق ص ٣٧ .

(٣) الستريستاني : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ٢ ص ١٠ - ١١

(٤) البيروني المصدر السابق له ص ٣٤ وانظر الدكتور محمد مصطفى

حلى محاضرات في الفلسفة العامة والفلسفة الشرقية طبعة ثانية ١٩٣٧

ص ١٤٩ وانظر له أيضاً الحياة الروحية في الإسلام ص ٣٤ - ١٩٤٥ .

عن الاستقراء ناف للشكوك واستشهد في هذا المقام بقول صاحب كتاب [بائنجل] وهو أن أفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به ومن أراد الله أراد الخير (كافة الخلق) ومن بلغت نفسه الغاية منح الاقتدار . . .

وإلى مثل هذا أشارت الصوفية في العارف فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ويعقل المعجز وأخرى بشرية للتغير والتكون [ومن المقتبسات من المصدر الهندي اتحاد النفس بمقولها وما يؤدي إلى هذا الاتحاد في طريق بائنجل والدوائر الصوفية في الإسلام ومن نتائج ذلك أن خصائص هذا الطريق بل أدق خصائصه هو أن المصطفى فيه لا يرى إن إقامة الشعائر الدينية وأداء فروض العبادة هاسييل الإنسان إلى السعادة بل التأمل المتصل بالله حتى الوصول للاتحاد أو ليس هذا ما فلسفه الحلاج وابن عربي في مدرستيهما كما سنرى في تحطيم الشعائر وهدم التكاليف ووصلها وقصرها على العوام دون الخواص الأقطاب .

ومن المقتبسات عن المصدر الهندي في إلغاء التمايز ومحو الإشارة عند الوصول ما دمت تشير فلسفي بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإخفائها هناك فلا يبقى مشير ولا إشارة وكيف لا أنحقق من هو بالآنية ولا أنا بالآنية إن عدت فالعودة فرقت وإن أهملت فبالإهمال ضعفت وبالاتحاد ألقت وهو هو ما قاله وأكده البسطامي لمدرسة الحلاج (إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو^(١)) ؟

فإذا رجعنا إلى جوهر الفيدا Veqisme منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد وتطورها حتى مذهب البرهمية حول القرن التاسع قبل الميلاد وجدنا أن الموجود اللا متناهي أو الجوهر الكلي الذي كان واحداً قد أحس رغبة

في التكرار فخلق النور وأحسن النور رغبة مماثلة فخلق المياه وأحسن المياه رغبة مماثلة فخلقت الأرض ووجدنا أن هذا الجوهر الكلّي لا يوصف لأن الصفة عند الفيدا تعين الموصوف وتحدّه وإنما هو الوجود في كل موجود وهي هي نفس الفكرة التي أخذها المعتزلة في الإسلام وأما الجزئيات المدركة بالحواس والعقول فليست سوى أوهام وهي هي نفس الفكرة التي قال بها الحلّاج وذالسفها ابن عربي في وصف الموجود وهكذا قدم لنا البراهمة وضع الله في العالم وهذا هو عين الحلول حيث وضع الله في العالم الخلط بينهما كما قدموا نظرية التصورية أي اعتبار الموجودات صوراً وأشباحاً وخلقوا لنا منهجاً عملياً للتحرر من الألم والتخلص من التكرار الوهمية التي هي أسباب الشر والألم وذلك بالرياضات العنيفة القاتلة حتى يمكن التشبه بالذات [براهما] والامتزاج به امتزاج الغدير بالبحر كما يقول الأوبنشاد أو امتزاج الخمرة بالماء الزلال كما يقول الحلّاج أما النفس التي لم تتحرر فإن شخصيتها تدفعها بعد الموت للهبوط إلى ما تعلقت به من قبل فتولد ثانية في إنسان أو حيوان أو نبات وتتناسخ والمشكلة العظمى هنا هي النجاة من هذا الميلاد الثاني ونظرية التناسخ ولا شك تسلم إلى الحلول حين يتحد العقل والعاقِل والمعقول .

وقد ذكر البيروني^(١) فيما ذكر أن الصوفية في الإسلام ذهبوا إلى التناسخ حين قالوا أن الدنيا نفس نائمة والأخرى نفس يقظى يحيزون حلول الحق في الأماكن فالسما والعرش والكرسي وبعضهم يميزه في العالم ويعبر عن ذلك بمصطلح الظهور الكلّي كما أكد^(٢) قوة النسب بين الصوفية المساحية والإسلامية والهندية لتقارب الأمر هند جميعهم في الحلول والاتحاد [

(١) البيروني : المصدر السابق ص ٢٢/٢٩ .

(٢) البيروني : المصدر السابق ص ٥/٦/١٩/٣٢ .

[وتشابههم في أن الطريق إلى الامتزاج هو المعرفة وانحصار الإنسان في نفسه وتمركزه في المطلق فإذا بحثنا عن أخطر نظرية أخذها الجانب الصوفي في الإسلام عن المصدر الهندي وجدناها نظرية وحدة الوجود إنها أساس جوهر الفيدا فالإله [إراجاباتي] هو خالق وخلق والعالم فيها لم يبتدأ من عدم وإنما أجزأوه أبعاض الإله^(١) ،

ولا شك أن ابن عربي في مدرسة وحدة الوجود وسوابق بدورها في مدرسة الحلاج ولاحقها حتى عبد الكريم الجليل وما بعده قد تأثر بالمصدر الهندي الذي أنطق مذهب الإنبيق الرواق والفيوضات والصدور عند الأفلاطونية .

ولا يخفى فمكر ابن عربي مزجه بتاريخ كل نبي روح نظرية وحدة الوجود ووضعها تحت حماية كل نبي مع التأويل القرآني فلهذا بدأ ابن عربي بآدم فأكد أن الفيضان الأول هو الذي صدرت عنه المادة المستعدة لتقبل الصور ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية وأن الفيضان الثاني هو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكلليات وعن الثاني نتج التحقق الخارجي لهذه الأشياء وعنده أن الفيض هو الحدث الذي به ينتج الفيض الإلهي نور الوجود في كل جوهر يستقبل الكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة في علم الإله والإله نفسه كما تستقبل المرأة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرأة .

(١) ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ ص ٣٤ الهند وجيرانها ترجمة أحمد بدران وانظر البيروني ص ٢٥ - ٢٦ وانظر الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرقية ص ١٤٣ - القاهرة ١٩٣٨ .

وإذن فصورة الخلق عند ابن عربي شبيهة بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة وآدم ما هو إلا رمز لروح العالم أو هو التماثل هذه المرآة إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ولكنه كان موجوداً غير حقيقى إن كان ظلاً محضاً أو وجوداً مادياً لا روح فيه كوجود الطين الذى منه صنع آدم قبل نفخ الروح فيه فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم .

ومن هنا نثبت أن آدم عنده هو المبدأ اللطيف الذى أتم الإله به الوجود ومنحه به حقيقة كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هو أن يرى فيه جوهره الخاص وآدم هو المبدأ الذى تحققت به هذه الرؤية [فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين]^(١) .

وقد لجأ ابن عربي كـفيلسوف صوفى أو كصوفى متفلسف على وجه أدق إلى التوريات فى الأخذ والتدقيق والتوفيق والتلفيق والتأويل حجباً لمقصوده عن مفهوم الجماهير سعياء وراء دفع سخطهم ذلك السخط الذى صلب وقتل على قسوته الحلاج والسهروردى .

ولكن ابن عربي مع ذلك واضح تماماً فى قوله [الإله المطلق لانسبته شئ . لأنه عين الأشياء وعين لنفسه والشئ لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها]^(٢)

(١) ، (٢) ابن عربي فصوص الحـكم [نص حكمة إلهية فى كلمة وآية ص ٤٨ / ٥٧ تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٤٦ وانظر أيضاً فارادى نحو مفكرى الاسلام ص ٢٢٣ ٢٢٤ ج ٤ وانظر له الغزالى ص ٢٦٠ وأنظر الدكتور محمد غلاب مشكلة الألوهية ص ١٤٠ القاهرة ١٩٤٧ وأنظر الدكتور عثمان أمين الروائية ص ١٥٦ / ١٤٢ القاهرة ١٩٤٧ وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٥٧ وهيجل ص ٢٦٤ / ٢٧٢

ولقد تطورت هذه النظرية حتى دخلت - كما سنرى - العصور الحديثة وأشهر من فادى بها استبوزات ١٦٧٧ م وهيكلت ١٨٣٠ م

وهم جميعاً مع ابن عربى ومدرسته التابعة أصولها عن المصدر الهندى الشرفى القديم واقعون فى شط نبد فـكرة الابداع والخلق من العدم وتوكيد فـكرة الصدور أو الانبثاق ، أو الفيض لأن الخلق من عدم فى نظرهم بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق وبالتالي تعدد الوجود ولو أقروا بالخلق لتناقضوا .

ولاشك أن لهذا نتائجه الخطرة فى عبادة الإنسان لنفسه وإلغاء جميع المسؤوليات الأفلاطونية وإسقاط الأديان أو إذابتها فى دين صوفى جديد يتفوق فيه الأولياء بروح الولاية على تشريعات النبوة أو على وجه أدق يظهر فيه أن روح الولاية هى جوهر النبوة ولهذا كان الأولياء أسمى عندهم من الأنبياء . وكانت وحدة الوجود وهى وحدانية الإسلام وكان التوحيد الذى يعرفه الإسلام (كفرة وإشراكاً فى نظر مدرسة ابن عربى وأصولها القديمة ولواحقها الحديثة وإذا كانت البوذية المتطورة عند البرهمية قد أطلقت النصوص ضرورة مطلقة واجبة على كل الناس بعد أن كان شبه أرسقراطية مقصورة على الطبقات العليا من الناس وبعد الزواج فقط عند البرهمية .

وماذا عن المصدر اليهودى

اول ما نلاحظه أن جولد زيهر اليهودى هو حامل راية تأثير الصوفية المسلمين باليهودية .

ولا شك أن اليهود سواء منهم من دخل الإسلام أو لم يدخله هم الذين رادوا الغلو الشيعى منذ عهد السبئية الأولى ، وهم الذين وضعوا كثيراً من الأحاديث مما نسميه بالاسرائيليات ، وإن كانوا السبب المباشر فى نشأة علم مصطلح الحديث ذلك العلم الإسلامى الأصيل فى نفس الوقت .

فإذا رجعنا إلى أثرهم فى النظريات نجد أثرهم فى نظرية تناسخ الجزء الإلهى لدى الإمام على ، وتسلسل النور المحمدى من لدن محمد إلى آدم إلى الأنبياء والمرسلين ذلك التسلسل الذى مضى مع الأئمة المعصومين أو الأقطاب الصوفية دون انقطاع .

فإننا لخصنا الاسرائيليات فى علم الحديث ، فإننا نجد أن ما وضعوه كان يمس التشبيه والتجسيم ، حتى قرن مسائل ونظريات الاتحاد^(١) من المسلمين ، يقول الشهرستانى^(٢) عن تأثير المسلمين : إنهم (وجدوا التوراة ملأى بالمشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً والنزول من طور سيناء انتقالاً والاستواء على العرش استقراراً وجواز الرؤية فوقاً) ولما وجدوا الفرق اليهودية البوذية وغيرها تقول :

بأن للتوراة ظاهراً وباطناً أكدوا ذلك على أساس المنهج الصوفى ،

(١) (٢) الشهرستانى الملل والنحل ج ١ ص ١٢٤ طبع القاهرة ١٩٦٣ م
وانظر الدكتور على المشار نقشة الفكر ط ٩١/٢ .

ولقد أثارت قصة موسى على الطور فلسفة خلع النعابين ، والنار المقدسة ،
والشجرة المقدسة وطوى الكون ، وتكليم الله ، ومقام دلتن تراني ، وذبح
إسماعيل ، كما أثارت قصة موسى مع الحضر أمرار ونظريات العلم الدني
(وعلمناه من ادنا علماً) (١) .

فإذا ذكرنا الحلاج - كما سنرى - وهو يستكمل الدورة النافضة في
سلم السكال الإلهي فإننا نراه وقد قطعت قدماء وذراعاه بسيف الشرع ينادى
بآية موسى القرآنية (وعجلت إليك ربى لترضى) ، ونراه يصعد في نظريته
فيما فوق طور موسى مستكملاً ما لم يستكمله محمد ﷺ كما يرى ، وذلك
عن طريق الاحتراق عبر النداء المقدس من جانب الطور الايمن .

ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية في الوحي والتنزيل
والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث : مبدأ وسط ، وكان المجيء أشبه بالمبدأ
والظهور بالوسط ، والإعلان بالسكال ، فإن التوراة قد عبرت للجهة
الإسلامية عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجىء على طور سيناء ، وعن
طلوع الشمس بالظهور على « ساعير » (جبال فلسطين) وعن البلوغ إلى
درجة السكال بالإعلان على فاران (جبال مكة) (٢) وقد سجلت التوراة
هذه المواقف التي عاشتها النظريات الصوفية في مجال الأدبان الثلاثة ونص
ترجمة التوراة هكذا .

(جاء الله من سيناء وأشرق من ساعير واستعلن في فاران) .

وقد ترجمها إلى الفرنسية الأستاذ كلـمان هوار H. L. Huart

(١) آية ٦٥ من سورة الكهف (١٨) .

(٢) الدكتور على النشار : نشأة الفكر ص ٤٣

الأستاذ في مدرسة الألسنة الشرقية في باريس عام (١٩١٦) في نصوص ترجمته لكتاب البدء والتاريخ المنسوب إلى أبي زيد البلخي وهو لمظهر بن طاهر المقدس .

ومعنى هذا كما نقول النصوص جميعها أن طور سيدنا مظهر موسى عليه السلام في الوادى المقدس ، وأن (ساعير) جبال فلسطين مظهر عيسى عليه السلام ، وأن « فاران » إعلان الله رسالته الأخيرة حقيقة ومظهر محمد صلى الله عليه وسلم . فإذا تفحصنا « فيلون » الفيلسوف الصوفى اليهودى السكندرى الذى ولد بالاسكندرية نحو عام ٢٠ أو ٣٠ قبل الميلاد . وتوفى بعد عام ٤٤ من الميلاد فى عصر الحواريين ، وكان يلقب بأفلاطون اليهود ، فإننا ندرك مدى تأثير الدوائر الصوفية فى الاسلام بالمصدر اليهودى الشرقى الذى كان له الأثر فى الأفلاطونية المحدثة والدوائر المسيحية وبالتالى فى الدائرة الإسلامية والفكر الإسلامى . إن التفكير الشرقى عند « فيلون » يبدأ بطبيعته من الدين ، ثم يستعين بالفلسفة .

وعلى هذا فهما كان استعناء « فيلون » من الهللية إلا أن الحقيقة الدينية هى الجوهر فى فلسفته اللاهوتية ، فإذا قارنا وكشفنا فى أوضح صورة على نقطة التقابل بين فيلون والهللية نجد ذلك واضحا فى فكرته عن اللاتماهى لأول مرة فى تاريخ الفكر الدينى والميتافيزيقى . لقد كانت النظرة الهللية تؤكد أن اللاتماهى أحط درجة من المتماهى لأن المتماهى هو الذى له طبيعته وهو المحدود وأن ماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة من اللاتماهى غير المحدود ، بينما فيلون يؤكد فى نظريته الجديدة أن اللاتماهى هو الذى لا يمكن حصر صفاته بعكس المتماهى المحصور الصفات .

(واقف لما كان هو اللاتماهى ، فإنه يشمل كل الصفات السكالية من جهة ومن جهة أخرى فإنه يشمل كل هذه الصفات اللاتماهى بدرجة لاتماهى وعلى هذا فالعقل الإنسانى غير قادر على إدراك اللاتماهى فى صفاته السكالية اللاتماهى بدرجة لاتماهى) .

من هنا نجد المدخل الدقيق للحدس أو الذوق الصوفى الذى هو تفوق لما فوق العقل ، وهو ما نلمسه قويا فى الأفق الصوفى الإسلامى بعد المسيحى والأفلاطونى عن المصدر الشرقى اليهودى . وقد فلسف «فيلون» نظرية اللوغوس التى عبرت النظرية المسيحية إلى الدوائر الإسلامية عبر الأفلاطونية فى نظرية الوسائط التى أخذها هو عن مثل أفلاطون فى الصور والنماذج الأفلاطونية ، أو عن القوى العنصرية السائدة فى الطبيعة ، كما فى النظرية الذوقية ، وهى الملائكة والنظرية اليهودية ، أو الجن كما فى النظرية اليونانية الشعبية ، لكن أهم ما يتصل بنظرية الوسائط فكرة السكلة أو نظرية اللوغوس المذكورة فى التوراة وحكمة سليمان ثم المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع الذى دون فى القرن الثانى للمسيح عليه السلام تحت تأثير فيلون .

فإذا قلنا : إن فيلون اقتبسها أصلا وبطريق مباشر عن الرواقية على أنها تحفظ الموجودات جميعها ، أو على أنها العلة المشتركة الخالقة الحافظة المقومة لجميع الأشياء ، فإن «فيلون» قد خال النظر الرواقية فى أن السكلة عنده تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية ، وبين المخلوق بينما هى عند الرواقية هى الإله الأكبر وهى باطنة عندهم فى جميع الموجودات بمعنى أنها ليست مخلوقة .

هنا يجب البحث عن مصدر آخر تأثر به فيلون ، وهو هيراقليس الذى

قال د باللوجوس د على أساس أنه القانون الذى تجرى على أساسه انواع
التغير المتضاد فى الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن تحول الانقسام إلى
وحدة فى النهاية هو المهم . وأن الطابع الأساسى عند فيلون فى نظرية اللوغوس
أنها أصبحت معقولة ، والمعقول لا يمكن استخلاصه مباشرة من الزواج
بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء . واللوغوس باعتباره
مبدأ الفصل بين الأشياء وعلى هذا فنحن نجد عنصراً ثالثاً مزدوجاً أخذه
عن أفلاطون فى نظرية الصور ، وعن المدرسة الفيثاغورية أيضاً فيما يتصل
بفكرة الواحد .

أما كيف تأثر فيلون بالرواقية وطور فيها لدى نظرية اللوغوس فقد
نقل عنهم أن الكلمة كأساس هى الله ، وهى القوة الحافظة لجميع الأشياء ،
والقوة التى تسود الموجودات جميعاً كموجدة وحافظة فى وقت واحد ثم
طور هذا بأن قال بأنها حالة فى كل مكان وباطنة فى جميع الموجودات وبأنها
كقوة الحياة المتطورة فى الموجودات ، وبتعبير الرواقية بأنها البذور أو العنبر
البذرية التى تدلش منها الموجودات .

فالرواقيون لا يقولون بأنها معقولة لأن المعقول بالمعنى الأفلاطونى أو
الأفلوطينى لا يعترف به الرواقيون . وفيلون يقول كالرواقيين بأن العالم
خلاء من شأنه أن يوجد هوات وشقا فابن الموجودات اما القوة التى تربط
بين هذه الانفصالات وتجعل الموحدات فى وحدة فهى د اللوغوس ، وهذا
المذهب فى الكلمة هو مذهب وحدة الوجود فى الآفاق الإسلامى الصوفى .

أما المذهب الثانى الذى يقول بالعلو المطلق بالنسبة لله فى صلته بالسكون
فلا يتفق مع فيلون ومن سلك نهجه فى قولهم بأن الكلمة باطنة فى السكون
على صورة قوة حالة فيه ، وهى هى الله فى حقيقة الأمر .

لكن « فيلون » يعرّد فقط موقفاً متأرجحاً بين بين في تحديد الصلة « صلة اللوغوس » بالله ثم بالكون فهو يريد أن يحتفظ لله بالعلو المطلق هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله واللوغوس ، حتى يكون في وسعه أن يبين بوظيفة الكلمة من حيث تكون الأشياء وربطها بالله فهو ينعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كانه كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات - تلك الصورة التي دخلت المجال الإسلامي عن طريق السبئية للرواد الأوائل للفلو الشيعي .

ثم انتقلت ساحة النظريات الفلسفية لدى الصوفية باسم الحقيقة المحمدية ، والنور المحمدي وحلول أو تناسخ الجزء الإلهي في الأئمة عن طريق المعصوم ثم الاقطاب الذين عن طريق أنوارهم يكون التحرر أو الخلاص Salvation بمعناه الديني أي التخلص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حال اللامتناهي وهو ما يعبر عنه في المسيحية بفكرة الخلاص من الخطيئة وفي الصورة الإسلامية عند البسطامي بالاتحاد وعند الحلاج بالشهود أو الحلول وما تفرع عن الاتحاد والحلول من وحدة الوجود في مدرسة ابن عربين .

أما فكرة تحصيل الخلاص لدى المسيحية أو اليهودية أو الأفلوطينية فهي تتم بأن يتجه الإنسان للتشبه بالله ، بأن يغنى نفسه في الله ، بمعنى أنه لا يمكنه التحرر أو الخلاص إلا بإزالة حجب الأبنية كما يقول الحلاج ومدرسته من بعده وعلى هذا فعنى معرفة الله هي إدراك إدراكاً مباشراً معاًينا دون وسائط عن طريق المجاهدة ، ثم العلم ، ثم اللطف الواهب للقداسة وقد كانت هناك وسائط في الأفق المسيحي حطمها « فيلون » كما حطمها الراهب سمعان . وقد تحطمت الوسائط لهذا في الدوائر الإسلامية مع الحلاج وابن عربي

لأن المحطمين للوسائط وضعوا أنفسهم في الدرجة الثالثة العليا ، وهي

درجة اللطف الواهب للقداسة بعد أن سموا في درجة المجاهدة والعلم أو العرفان إلى الغاية ، وهي درجة المعرفة المطلقة درجة الكمال خواص الخواص وفي تلك التجربة لا حدود المعرفة . ولا تحديد للمعرفة بل هي تجربة وتذوق ومعاينة يحياها الواصل الكامل ، كما عاشها الحلاج نظريا وعمليا ويكون لا في حالة قلق بل في حالة طمأنينة ، هي حالة النفس المطمئنة التي قيل لها وقال الله على لسانها كما يتفلسف الحلاج في معنى قول الله (يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية)^(١) . وهنا ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل فيكون الواصل بلا كيفية ولا فعل وهذا هو أعلى درجات الطمأنينة المطلقة .

والجديد في فيلون هو (أن الوحي والعقل متفقان وأن عبادة الله عقلية)^(٢) . وهو ما فلسفه من بعده أوغسطين ثم الغزالي على أساس لاهوتي متشابه هو : أن الأصل هو الإيمان ، وأن التعقل تال له ، وهي خلاصة الخلاصة في كل فلسفة لاهوتية ، فنحن نؤمن لكي نتعقل ، ونحن نعقل الإيمان ونتعقله ، ليكون معقولا ، أمر آخر هو أن المنهج الحدسي غير المتوقف عند التجربة الحدسية كما عند (فيلون) ثم الغزالي فيما بعد كما سنرى .

كان تجربة فائقة للعقل ولما فوق العقل ، ولا شك أن منطق الفلسفة (اللاهوتية) التي لا تشكر العقل بل تسترشد به وتعرف له حدوده بما يعجزه فيما وراءه أو ما فوقه - لا شك أن هذا يحدد إطار وروح المنهج الشرقي إزاء المنهج الهليني المتوقف عند النظر الصرف . بقيت لنا نقطة خطيرة

(١) آية رقم ٢٧ ، ٢٨ من سورة الفجر رقم ٨٩ .

(٢) إميل برنهييه : الآراء الدينية والفلسفية ٢٩٤ ص ٤ - ٣ - ٣١٦

حول مصدر ثقافة فيلون والعجيب أن « للرواقية المصرية ، كما يقول بريهيه أثرها البالغ في فلسفته ، فقد عاش فيلون في بدء العصر الإمبراطورى الذى اتحدت فيه المذاهب الدينية في مصر مع الفلسفة الرواقية .

وقد أثبت الأستاذ إمبيل بريهيه^(١) ، أن العبادة الروحية لفيلون ميراث بعيد عن كتاب الموتى الذى اكتشف في مقابر مصر القديمة وإذا كان صدى كتاب الموتى الذى تمت كتابته في القرن السابع قبل الميلاد قد تردد في مؤلف من القرن الأول الميلادى مع فيلون فلا موجب للدهشة كما يقول بريهيه .

(أن يكون التصوف الفيلونى مستمداً من نفس الأوساط المصرية التى جمع منها بلوتارك أفكاره الواردة في رسالة « إيزيس » فقد عرفت نظرية مصرية يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد أن اللوغوس « فلاح ، بعد أن نظم العالم عاد إلى الله الاسمى بحكم أنه مشترك معه في الجوهر والعنصر) فإذا قيل : إن هذا هو ما يوجد في الكتب الهرمية — فإن المؤلفات الهرمية قد ظهرت كما يقول بريهيه فيما بعد ذلك وهذا يؤكده قيمة المصدر المصرى وأثره في الفلسفة الرواقية واليهودية والمسيحية ثم الإسلامية في الدوائر الصوفية الفلسفية .

وهكذا بعد هذا البحث الموضوعى الموثق من المراجع العلمية الدقيقة لا يمكن أن يشك أحد في أصول هذا العلم ومصادره وأنها أجنبية مستوردة دخيلة على الإسلام ، والإسلام منها برا .

ونحن نترك الباب مفتوحاً أمام الباحثين المحايدين لمن يريد أن يثبت لنا عكس ما قلنا ، أو يثبت لنا بطريقة علمية موضوعية أصول هذا العلم ونشأته الأولى إن كانت إسلامية أو من عهد الرسول والصحابه ؟؟ .

ولسوف نبدأ في الفصول القادمة دراسة الموضوعات التي اشتهرت مناقشتها وانتشرت مبادئها عند هؤلاء الصوفية . ولسوف نفرد لكل موضوع بحثاً خاصاً على حدة ، نذكر فيه آراء أصحاب الصوفية أولاً ثم تحليله وذكر ما عليه من ملاحظات ثم تفنيد العلماء والباحثين له تفصيلاً علماً إن كان ما فيه يستحق التفنيد أو تصحيح ما به من معتقدات وآراء إن كانت خاطئة أو خارجة ولسوف نبدأ إن شاء الله بالمعرفة كما يراها الصوفية كل صوفي على حدة ممن اشتهرت آراؤهم في هذا المجال ، ذاكرين ما لهم وما عليهم بكل أمانة علمية ودقة إن شاء الله .

المعرفة

- ١ - مفهوم المعرفة في التصوف ، المعرفة الاشرافية ،
- ٢ - المعرفة عند ابن عربي
- ٣ - المعرفة عند الجنيد
- ٤ - المعرفة عند الامام الغزالي
- ٥ - المعرفة عند المحاسبي
- ٦ - المعرفة عند أبي يزيد البسطامي

مفهوم المعرفة في التصوف

« المعرفة الإشرافية »

يفرق بعض الصوفية بين لفظ « المعرفة » ولفظ « العلم » ، حيث يربط « المعرفة » ، بالتجربة المباشرة التي تلتج انطباعاً خاصاً أو لقاء مباشراً بموضوع المعرفة . أما « العلم » ، فهو أكثر عمومية ، حيث يدل على كسب المعلومات نقلاً أو عقلاً بالنسبة للإنسان والمهم أن نلاحظ أن المعرفة تتطلب تجربة مباشرة ، بينما العلم لا يشترط التجربة وبدهى أن كلا من العلم والمعرفة إنما يقصد بهما في نطاق التصوف معرفة الله أو العلم به .

ويمكن أن يقال إن التمييز بين اللفظين العربيين يلاحظ في الاستعمال^(١) القرآن وفي الاستعمال العربي أيضاً . ففي القرآن الكريم نجد قوله تعالى : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، ومعرفة الابن هي ولا شك نتيجة اتصال مباشر واستشاس متواصل وفي آية أخرى يخاطب الله جل جلاله الرسول صلوات الله عليه بقوله : (ولو نشاء لأريناكمهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول » .

يريد بذلك المنافقين وفي هذه الآية نعلم أن التعرف على المنافقين هو نتيجة لقاء مباشر ، ورؤية علامات مميزة ، سواء في الوجوه أو السلوك أو الحديث . ومعنى ذلك أننا نتعرف على الخبوء عن طريق أمارات ظاهرة تؤدي إلى اللقاء المباشر أو الرؤية العملية .

وربما كان هذا هو السبب من أجله لم تنسب المعرفة إلى الله جل جلاله حيث لم يرد وصفه بها في القرآن ، على حين نجد العلم - وطابعه عام كما

(١) انظر الآيات ٨٢ ، البقرة ١٤٦ ، ٦ ، ١٧ آل عمران ، ٢٩ النساء

ذكرنا - يصلح لأن يتصف به الله والإنسان مع الفروق المقررة ، وقد يؤيد ذلك الشريف الرضى فى حاشيته على شرح مطالع الأنوار وإن كان ذلك بطريق آخر (١) .

أما من حيث الاستعمال العربى فإننا نكاد نصل إلى نفس النتيجة مع التسليم بإمكان تبادل اللفظين فى بعض الحالات والفرق بينهما يظهر جلياً فى حالة التخصص الضدى حيث نجد أن المعرفة - فى هذا النطاق الخاص - ضد الإنكار أما العلم فضده الجهل (٢) .

وربما كان قول ابن العريف الخاص بهذين اللفظين أو جز قول وأعمقه فى إيضاح الفرق بينهما فى الميدان الصوفى ، ويحكى ابن العريف هذا القول عن الله سبحانه وتعالى وهو المعرفة حجتى ، والعلم حجتى (٣) . أى أن المعرفة هى طريق بما يتضمنه من مجاهدات وتجارب ، والعلم ، هو البرهان الثابت المتصل بالحقيقة . وقد رأى الصوفية أن العلم - منسوب إلى الإنسان سبيله الرواية والدراسة ، أو الثقل والعقل ، وغالباً ما يعنى بالحقائق الثابتة أما المعرفة فسبيلها التجربة .

وأداتها البصيرة أو القلب أو الوجدان أو الحدس ، أو ما شئت من ألفاظ تؤدى هذا المعنى الذى لا يقتصر على التأملات النظرية وأوجه

(١) انظر العامل والكشكول ج ١ ص ٣٩٧

(٢) انظر لسان العرب ٩ ص ٢٣٦ وقارن .

(٣) التصوف د/ محمد هلال .

النشاط الفكرية أو التحليلات المنطقية المعرفة في التجرد ، وطبيعتها
التجدد المستمر . ولكن ذلك لا يمنعنا من التنبيه على أن هناك آراء أخرى
في توجيه التفرق بين هذين الجانبين (١) .

ويختلف الباحثون اختلافاً مريراً حول إمكان المعرفة عن طريق
البصيرة أو الوجدان ، وقد عرفنا فيما سبق وجهات نظر بعض العلماء
المحدثين خارج المحيط الإسلامى . وقد يرى بعض الباحثين أن نظام
المعرفة الصوفية في الإسلام مستقى من الغنوصية الهلينية الإشرافية
فكلمة « معرفة » تقابل لديهم تماماً كلمة « غنوص » ، والظاهر أنه
قد راعهم مدى التطابق الذى يكاد يسكون تماماً بين النظامين رغم ما بينهما
عند الفحص الدقيق من فروق جوهرية سنشير إليها فيما بعد .

إننا ما زلنا نصر على اعتبار التصوف في أى زمان أو مكان أو دين
مثل العلوم النظرية تماماً ، وبالتالي يمكن أن تطبق عليه حرفياً قوانين التأثير
والتأثر في كل زاوية من زواياه .

ولأنه لخير ألف مرة أن يدرس التصوف بجميع جوانبه دراسة عميقة
ودقيقة في إطار كل دين وكل بلد ، حتى يمكن لنا بعد ذلك - وليس قبل
ذلك - أن نضع يدنا على أوجه التشابه فنحصها لنرى منها ما يمكن أن
يكون تشابه دليل صدقه ، باعتبار أنه نتيجة طبيعية لموقف إنسانى معين ،

(١) ومن أمثلة ذلك ما يراه بعضهم من أن « تبين الأشياء على الظاهر
علم ، وأن تبينها على استكشاف مواطنها معرفة » ، على حين يرى البعض
الآخر أن العلم مباح للعامة أما المعرفة فخاصة بالآرلياء ، ويقصد بذلك طبيعة
السلوك الخاص الذى يزاوله الصوفية .

تحت ظروف معينة ولا يقل في ذلك شأننا عن التجارب العلمية بالمفهوم الحديث ، كما يمكننا التمييز بين ما استعير للاستثناس أو البرهنة أو الشرح والتفسير وبين ما استعير للتأسيس والبناء وفيما يتصل بمشكلتنا الآن ، المعرفة ، نرى أنه لا يبدو غير طبعى أن يتبنى الصوفية مصطلحا يشير إلى طريقته الخاصة التي تعتمد على التصفية ، ما دام هذا المصطلح يفى بالغرض . وما دام استعماله في القرآن يؤيد هذا الاختيار ... ربطه بالتجربة - كما أن رأى القائل بأن العنصر النفسى والذاتى الذى يشكل أساس المعرفة الصوفية كتجربة لا يتقيد بزمان معين أو جلس أو ثقافة معينة - نرى أن هذا رأى مازال يلقى الكثير من النأييد (١) .

وقبل أن ندخل فى مناقشة الأساس العام الذى بنى الصوفية عليه فمكرتهم عن المعرفة ، نود أن لمس نقطة تناقض بعض الصوفية حول هذه المعرفة فالواقع أن هذا التناقض يظهر جليا إذا وضع الباحث فى إعتباره جهة أوزاوية معينة ، ولكن إذا لاحظ تعدد الجهات أو الزوايا زال التناقض ولإنفكاك الجهة ، كما يقال فالجنيد مثلا رغم وصفه أوصافا كثيرة للمعرفة يقول فى بعض ما يروى لنا عنه المعرفة ، وجود جهلك عند قيام علمه ، كما يقول أيضا وهى أعرف والمعلوم ، وسهل بن عبد الله القسرى يقول المعرفة هى المعرفة بالجهل ، وذلك أخذا من قول الصديق أبى بكر رضى الله عنه « سبحانه من لم يجعل للخلق سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفة ، ولكن للسترى نفسه هو الذى يقول العلم يثبت بالمعرفة ، والعقل يثبت

(١) أنظر الحلبى ج ٩ ص ٤٠ وما بعدها .

بالعلم . أما المعرفة فإنها تثبت بذاتها ، وقول القسري الأخير يضع في الاعتبار ما يطلق عليه « المعرفة الالهيّة » التي تثبت الربوبية عن طريقها .

وأهم ما فلاحظه أنه رغم ما قد يبدو من تباين بين التعاريف أو المفاهيم ، فإن المعرفة لديهم تكاد تدل على مدى تطور كيان الصوفي كله وأنها تعكس الطاقة الانسانية أكثر مما تصور الوسع الالهي . فالمعرفة في جملتها ثمرة لطول التعامل مع الله ، وقد تورث معرفة الخلائق ، وإن لم يسبق للانسان مقابلتهم ، والربط بحكم بين المعرفة والسلوك والوضع النفسى الخاص بالصوفي . يقول الشبلى « من علامة العارف أن يرى نفسه في قبضه العزة ، يجرى عليه تصارييف القدرة ، ومن علامة المعرفة ، أن من عرفه أحبه » . ولكن ذلك لا يعنى أن يظهر العارف دالته على الناس « ولا تكون معرفته سبباً في التقليل من شأن سواه » ، وألا يترتب على ذلك أفئثات على القوانين أو العقائد الثابتة يقول ذو النون « علامة العارف ثلاث : لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يمتقد باطننا من العلم ينقص ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عليه وكرامته له على هتك أستار محارم الله تعالى »^(١) .

ويشير بعض الباحثين^(٢) العرب إلى أن أبا القاسم الجنيد^(٣) .

يعتبر فريداً في رأيه في أن المعرفة نوعان : المعرفة الأولى - وهى عقلية - والمعرفة الثانية - وهى وجدانية . ولكننا نلاحظ أن هذه الفسكرة تناقض تصريح الباحث نفسه ، حيث ينقل عن الجنيد قوله « إن طبيعة المعرفة دائماً

(١) أنظر الحلبه ٩ / ٣٤٠ وما بعدها .

(٢) الأستاذ الدكتور على عبد القادر في كتابه .

(٣) توفي سنة ٢٩٧ هـ

واحدة ، والحقيقة أن الباحث واجه ما سبق أن نهينا عليه من قصد توجيه النظر إلى زاوية واحدة . ولو أخذنا في اعتبارنا هذه النقطة لضمنا أن تسلّم أحكامنا في كثير من المسائل فالجنيد - والصوفية - تقريبا بلا استثناء - يبيحون التبادل بين لفظي « المعرفة والعلم » عند مرحلة خاصة ، هي مرحلة تثبت المعرفة وإنطباقها مع الحقائق الكلية ، بحيث تصبح صنوا للعلم ، وإن لم تتخذ طريقة . ولكن ذلك يغلب في آخر مراحل المعرفة ، حين تستكمل حياة الصوفي الروحية . وهم كذلك مجمعون على أن هناك لقاء مباشرا مع الله ، فيه تحصل المعرفة بطريقة تختلف تماما عن طريقة العقل العادي . وتقدر قيمة المعرفة بدرجة القرب الذي يحدده عاملان مهمان ، درجة الشفافية الروحية . ومضى الفضل الإلهي وما قول ابن العريف السابق اقتباسه إلا شاهداً على ذلك .

ويقال ^(١) إن ذا النون المصري (المتوفى سنة ٨٢٤٥) هو أول من أوضح الفرق بين المعرفة والعلم . وذلك ليفصل بين وسيلة وطبيعة الحقائق التي يصل إليها الصوفي وبين طريقة علماء الظاهر أو علماء الرسوم كما يسميهم الصوفية . غير أننا نرى أن ذا النون لم يكن إلا معبرا عن وجهة نظر كل صوفي تقريبا ، فمن المعلوم أن الصوفية كانوا يعجبون دائما بقول أحدهم للعلاء التقليديين . أخذتم عليكم ميثاقنا عن الميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت ^(٢) ويريد بذلك أن هؤلاء العلماء ينقلون معلومات سجلها رواة

(١) من أصحاب هذا الرأي المستشرق نيكلسون خصوصا في كتابه التصوف الإسلامي :

(٢) يدسب هذا القول إلى يزيد البسطامي وإلى صوفية آخرين .

مختلفون قد ماثوا وخلصهم رواة آخرون في سلسلة طويلة بينما يأخذ الصوفية علمهم مباشرة من الله الذى يفيض عليهم بقدر ما تجود به أفضاله ، ومكارمه . وما تسمح به طاقات نفوسهم .

آية الميثاق

ولكى تتضح أماننا قضية المعرفة الصوفية ننتقل الآن إلى الأساس الهام الذى بنى عليه الصوفية نظريتهم فى كل من المعرفة والفناء والتوحيد ويمكن أن نشير إلى ذلك الأساس بكلمة « الميثاق » فالميثاق هو أساس كل من المعرفة والتوحيد الخالص والفناء كما يعرضه التصوف فى الإسلام . وفكرة الميثاق يشير إليها القرآن فى كثير من آياته ، ولكن الآية المعينة فى هذا الصدد هى « آية » ١٧ من سورة الأعراف ، « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ، الست بربكم قالوا بلى شهدنا . . . » .

لقد فسرنا هذه الآية تفسيرات شتى فى المحيط الإسلامى . فمن العلماء من ذهب إلى أن الآية تشير إلى حادث تاريخى خاص بفترة أو بأمة من الناس ومن العلماء من فهمها على أنها تعبير عن لقاء فعلى بين الله وجميع الخلق قبل أن تتلبس أرواحهم بأبدانهم . ومنهم من رأى أن الآية لا تعنى أكثر من أن الله جل جلاله قد وضع فى الإنسان عقلا يستطيع أن يتعرف به عليه . وأن يقر بروبيته ضرورة لما كانت دلالة العقل على الله دلالة ضرورية ، فكأن الله استشهد الناس . وكأن الناس قد شهدوا فعلا بالربوبية . أما عن وقوع لقاء بهذه الصورة فإنه لم يتم لما يترتب على ذلك من نتائج دينية وعقلية غير مقبولة .

١ - ويستند هؤلاء الآخرون أولا إلى حرفية الكلمات الواردة فى الآية ويصلون من ذلك إلى أن الآية لا تعنى أكثر من ذلك القدر المشترك بين الناس جميعا وهو العقل والتمييز .

٢ - ويستندون ثانيا إلى أدلة عقلية : منها استحالة وقوع ذلك بعد اتصال الأرواح بالأبدن ، وإلا لأمكن كل إنسان تذكرة ، لأن المعقول أن يكون ذلك - على فرض وقوعه - عند بلوغ الإنسان - مرحلة التكليف وفهم الخطاب ، وهذا لم يحدث . ويستحيل كذلك أن يكون قل أن تلبس الأرواح بالأبدان لأن في ذلك تسليما سبق وجود الروح للبدن مما يستدعي قدمها ، ولا قديم إلا الله . . وحتى إذا فرض إمكان سبق وجود الروح على البدن بقدر من الزمان - وبذلك لا تكون قديمة - فإن تعددها وتميزها وتحددتها لا يمكن أن يلتصق له أساس عقلي مفهوم ، لأن المعروف أن النفوس إنما تتميز بعد تحققها بأبدانها وظهور . إنطباعاتها وتصرفاتها المترتبة على هذا التحقيق . وهذه الأدلة قد تبدو ذات وزن من الناحية الشكلية ، ولكنها ليست أسعد حظا من كثير من أدلة المتكلمين ، تلك الأدلة القائمة على أساس خاطئ ، فيه تطبيق مقاييسنا العقلية على ما ليس من شأنه أن يكون مجالا للتطبيق ، وهو المجال الروحي أو النفس من حيث حالته الأولى وبطريق الأولى الجانِب الإلهي .

إن علم النفس لا يملك أن يقول كلمة واحدة في هذا الصدد ، وعلم الكلام يلبس ثوبا مستعارا يشف على تهافته حين يتوهم أنه يستطيع إنتراع أدلة عقلية لكل عقيدة أو تفسير آية ظاهرة ولوميتا فيزيقية ، بالرغم من أن الأساس الإسلامي نفسه يدعو إلى أن هناك حقائق إلهية وروحية تتأبى على العقل ، وإلا فامعنى قول هؤلاء مثلا : على أى أساس ستتميز الأنفس وتحدد وتعدد قبل اتصالها بالأبدان ، وكان هؤلاء يظنون أن وسائله تصبى عن هذا التمييز قبل الخلق ، أو نظام الوجود الروحي يماثل تماما نظام وجودنا الآن . وفي هذا خلط شنيع . ثم من قال إن الله قديم ، أقاله الله نفسه - جل جلاله ؟ أم قاله رسول الله ﷺ ؟ الواقع أن لفظ قديم لم يرد في القرآن مطلقا منسوبا إلى الله عز وجل ، إن استعماله في القرآن اقتصر

على وصف شيء مردوك أو شيء. تافه في مثل الايات د لك لنى ضلالك القديم،^(١) وكالعرجون القديم^(٢) إن اللفظ الذى استعمله القرآن في نطاق الأزل والأبد هو ما يشير إلى أنه جل جلاله فوق هذه المقاييس ، بدليل إطلاق الألفاظ المتضادة في عرفنا الإنسانى على الله سبحانه فهو : الأول والآخر والظاهر والباطن ، وما ذلك إلا ليدلنا جل جلاله على إحاطته ونأيه على كل المعايير والمقاييس الإنسانية ، إذ يستحيل في عقلنا أن يكون الشيء أولاً وآخره في الوقت نفسه باعتبار واحد . بل قد يكون ذلك باعتبارين مختلفين أما هو جل جلاله فهو الأول بكل اعتبار ، وهو الآخر كذلك بكل اعتبار ، وهو الظاهر بكل اعتبار . فان قلت كيف كان السؤال نفسه خطأ لأن ، الكيف ، ولم وأين ، ومتى ، مفاهيم . دون الألوهية ولا تخرج عن نطاق الزمان والمكان .

ولا نريد أن نحيل هذه النقطة إلى معترك فلسفى وكلامى ، وإنما نريد فقط أن نذكر أنفسنا بذلك الاتجاه الخاطى. الذى يصر فى الحاح على أن يعتبر المقاييس العقلية المحددة صالحة للتطبيق على كل شيء ، والعجيب أن نجد فى علم الكلام مثلاً أو فى الفلسفة النص على عدم التماثل بين الله والخلق ، وفى نفس الوقت تناقض فيه صفات الله أو علاقاته بخلقة ، وكأنها صفات قابلة للتجديد والتقويم . تصلح ميداناً لتطبيق مقاييسنا العقلية ، فينبى منها ما تدل المقاييس على عدم ملائمته ، ويكتب منها ما تشهد المقاييس له . وكان الأولى فيما يمس الروح والذات الإلهية ، أن يقتصر فيها على ما يرد إلينا عن طريق وحى موثق ، فالله أعلم حيث يجعل رسالته ، وهو وحده بهد بخلقاته ، الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير .^٤

(١) سورة يوسف آية ٩٤ .

(٢) سورة يس آية ٣٨ .

والتفسير التاريخي لآية الميثاق ، باعتباره مختصا بأمه أو فئة معينة يحتاج في دعمه إلى بعض الأدواء من أخبار أسباب النزول وما إلى ذلك

وأيا ما كان الأمر ، فإن الصوفية لم تقلقهم بعض الاعتراضات التي أثيرت حول فهم الآية على أنها تسجيل لإشهاد حقيقي بين المخلوقات وبين الله جل جلاله في مرتبة من الوجود تغاير المرتبة الحالية وعلى ذلك ففي رأى الصوفي أن كل روح أو كل نفس شاهدت ربها وأقرت برؤيته ، وهذا الاقرار كان حتميا لأنها صنعتها المباشرة وهي في عالم الحق لا تنطق إلا الحق . تماما كما في يوم القيامة حين تشهد الجوارح على صاحبها ، أو يصدق الكافر في إجابته .

وإذا تقدمنا خطوة في البحث وسألنا : على أي مستوى من الوجود كانت هذه الأنفس في رأى الصوفية ؟ وجدنا أن الإجابة يمكن أن تتضمن ما يلي : يتفق الصوفية على أن الميثاق أخذ على الخلائق قبل هبوطهم إلى الأرض ، ولا يترتب على ذلك مشاركة هذه الأرواح أو الأنفس لله في صفاته أو في طبيعته ، لأن ذات الله سبحانه بما هي هي لا توجد كلمة واحدة من تراث البشر تصلح في الإشارة إليها غير كلمة ، الوجود ، ، وحتى هذه الكلمة لا تحمل المعنى الإلهي الدقيق .

ولكن إذا كان هذا هو اتفاق الصوفية ، فإننا نجد في أقوالهم ما يشير إلى ما يمكن أن نطلق عليه داتجهمين ، في تصور حالة الأنفس أثناء أخذ الميثاق عليها من حيث مرتبة الوجود التي كانت تتمتع بها إبان هذا اللقاء . ففريق منهم وعلى رأسهم ذو النون المصري - وسهل بن عبد الله التستري يرون أن الأنفس كانت واعية بذواتها ، حاضرة بقولها ، محددة بخصائصها الفردية ، ومن ثم رعت خطاب الله جل جلاله فأجابت وهي بكامل وعيها وتمييزها . وعلى ذلك فالآية تشير إلى مشهد حقيقي ، وتجربة حية . فيها عرفت النفوس ربها

وهذا ما يطلق عليه الصوفية « المعرفة الأصلية » ، أو القديمة ، وإلى هذا اللون من المعرفة يشيرون في بعض نصوصهم مثل قولهم « لا تكونوا أبناء الدهر ، وكونوا أبناء الأزل » ، ويريدون من ذلك أن يوجه الإنسان اهتمامه وكيانه كله ليظفر بمثل هذا اللقاء المباشر الذي فيه يتلقى عن الله بلا واسطة أو يظفر فيه بصفاء نفس ينطق عنه ، وينزع إلى الله ولا شيء غير الله سبحانه ولا يشغل بال الصوفي مطلقاً أى اعتراض فلسفى أو كلامى على مفهوم الأزل عنده ، مادام هذا الصوفي يتصور أن الخلق من حيث التحقيق بالفعل المحدد قد وقع فى زمان - وإن يكن قديماً - وأن الله جل جلاله فوق كل الاعتبارات والمقولات . ومن ثم فلا يزعم الصوفي ما يمكن أن يشير تصوره فى علاقة الله بالخلق من مأخذ فلسفية أو جدلية .

يرى هذا الفريق إذن أن النفوس استدعت لهذا اللقاء ^(١) فحشرت إلى حضرة الله كهيئة الذر ، مع تحقق عنصر التعقل فى كل ذرة منها ، ومع وجود الخصائص المميزة لكل نفس على حدة . ويبدو أن هذا الفريق قد ركز عقله ووجدانه على هذا النص القرآنى مردداً إياه بالسان نارة ، وبالقاب تارة ، واستبطن مفهوم النص ودام استحضاره له ، حتى طبع فى ذاكرته وشعوره كتجربة فعلية تتحدث الآلة عن ذكرها الخالدة . وقد نجد من علم النفس ما يعيننا ويؤيدنا على هذا التحليل . بل إن من الظواهر الماثلة لذلك فى ميدان التصوف نفسه ما يصل إليه الصوفى فى حالة نفسية نتيجة لترديد اسم الله نطقاً ، ثم قلباً ، حتى يحتل الاسم أو ذكره منطقة الشعور بأسرها ، بحيث يفسر كل شئ فى نطاقها ، وبحيث يكون المضمون الشعورى والاشعورى قريباً من الماثل . وهكذا نجد من تصريحات هذا الفريق ما يدل على أنهم يتذكرون فعلاً هذا اللقاء وعلى حد تعبير أحدهم - ذى النون المصرى - فإن هذا النداء الربانى ما زال ترن أصداءه فى الآذان ، وبمنى

(١) على خلاف كبير من حيث الموضوع أمور فى الجنة أو فى الأرض .

بذلك أذنه هو . بل إن بعضهم يفتننا أنه لا يتذكر هذا اليوم فحسب ، بل يتذكر الهيئة التي كانوا عليها ، ويتذكر رفاقه وتلاميذه ، وقد عرف من يفتح له على يديه ، ومن يتعثر في طريقه ، بل قد عرف في ذلك اليوم من كان هل يمينه ومن كان على يساره بهذه الصورة الواضحة ، وهذا التأكد المريح يحدثنا عن سهل بن عبد الله "النسري" ، وسنشير في دراستنا الخاصة لهذا الصوفي الكبير إلى الملابس والدوافع والعوامل التي ساهمت في تكوين مذهب هذا الصوفي العظيم . وإلى هذا الحد نكتفي بالقول بأن هذا الفريق الذي يرى إيجابية الدور الذي قامت به الخلائق في إجابتهما دعوة الله وسؤاله "أأنت ربكم" ، كان من الفئة التي يكثر لديها تزايد النصوص المقدسة ، أو العبارات الماتية التي جذب الإنسان إلى العيش في نطاق المغزى الروحي للنص المقدس ، أو التي تجسد المعاني ونملاها حيوية ، حتى تستحيل تجربة فعلية في المجال النفسي ، وهو أهم الجوانب في نظر الصوفي وقد ينفعنا كمفتاح في هذا الصدد ما يقوله ابن عطاء الله السكندري أو عبد القادر الجيلاني عن قراءة الصوفية - أو أدبهم في قراءة القرآن - والمراحل التدريجية التي يمر بها الصوفي في هذه القراءة ، وكيف يتمثل القرآن مقروءا من صحابي ، ثم من النبي صلى الله عليه وسلم . ثم موحى به إلى النبي من جبريل عليه السلام ، ثم مرقوما في لوح محفوظ ، ولحقى به إلى كيانه جبريل ثم قبضا مباشرا من الله جل جلاله .

وقد بينا في إلحاح ضرورة فهم فكرة الصوفية عن القرآن فيها كاملا يمثل جانبيه الكبيرين : كوحى تفضل به الله في مجال التاريخ ، وكمنع ثمر معبر عن حقائق إلهية لانهاية . وباختصار ، كمحل مدود من الله لإيقاظ من يتعلق به رغبة في الخلاص ، ومن يتسلق طياته بغية الوصول إلى مده .

(١) ويرد هذا القول مندوبا إلى الإمام علي كرم الله وجهه (أنظر الهوايق ١/ ١١٥) ،

ويكاد يكون تحليلنا للرأى هذا الفريق الذى يذهب إلى أن الميثاق مشهد حقيقى صحيحا إذا استشهدنا بأقوال بعض^(١) الصوفية الآخرين الذين يسمون هذا الرأى بالصدق من الناحية الشعورية لقائله ، وإن كان ذلك لا يعنى صدقه فى الواقع كما يقول هذا البعض ، ويكاد يستخدم هذا البعض كلمات مشابهة لما استعملناه فى هذا البحث حيث يقول أحدهم : إن الخطاب الالهى خاطر فى ذاكرة هؤلاء نتيجة التخيل المركز حتى ثبت . والواقع أننا نرى الاعتراض القائل بأن هذه التجربة لو كانت حقيقية لتذكرها كل الناس ليس اعتراضا جديدا ، فانتقال الإنسان من حالة وجودية إلى حالة أخرى قديمة مبررا لهذا المسيان ، خصوصا إذا كانت التربية الخاصة المتباينة لأفراد الناس ليست مبنية على تصور وجود مثل هذه التجربة ، بل ربما لا تحاول حتى مجرد العناية بمبدأ الألوهية أو بجوهر الدين أو بالحقائق الروحية . ولا يبنى ذلك أننا نقطع بأن التجربة قد وقعت بالفعل بصورة لا تقبل شكاً ، وإنما نريد أن نوضح أن الاعتراضات الموجهة إلى هذه الفسكرة - كتجربة - نخطئ جميعا فى تطبيق ما ليس من شأنه أن يكون صالحا للتطبيق فى هذا المجال . وإذا تدبرنا الآية الكريمة ، وجدنا أن حكمة الاستشهاد كما تدل عليه الآية ، هى عدم تمكين الأبناء من الاحتجاج بإشراك الآباء وتبعيتهم لهم فى ذلك . أن تقولوا إما كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم ، أفهمنا - كئنا بما فعل المبطلون^(٢) ، ومعنى ذلك أن العدل الالهى اقتضى أن يكون كل فرد فى مستوى المسئولية المستقلة حيث لا تزر وزر أخرى ، وعلى كل فى الآية جوانب أخرى جديدة بالبحث . من حيث حقيقة الإشهاد على النفس ، ومن حيث الإجابة المحكية عن الخلق لا يتسع لها هذا المقام .

(١) من أمثال ابن عربى قارن الفتوحات

(٢) الأعراف ١٧١

أما الفريق الآخر وعلى رأسه أبو القاسم الجنيد الملقب بسيد الطائفة^(١) فمع اتفاقه مع الفريق الأول في كون الميثاق قد تم فعلا قبل الهبوط إلى هذا العالم فإنه يرى أن مرتبة وجود الخلائق في تلك المراحل كانت أقل بكثير من الناحية الإيجابية . من تلك المرتبة التي أشار إليها الفريق الأول لقد كان الخلق فيما يرى الجنيد حقائق متميزة بحضرة الله جل جلاله ، ولكن هذه الحقائق لا تمنح بأى وجود سوى ما يمنحه الله جل جلاله لها بمقتضى الحكمة الإلهية ، وعلى ذلك فلم تكن إجابة الخلق على السؤال الرباني وألست بربكم ، إلا نتيجة لتدخل إلهي ، حتى إن الجديد يرى أنها إجابة تولاها الله عنهم لأنهم كانوا في حالة فناء تام، بحكم قانون الحضرة الإلهية التي لا يقف أمامها أى كائن إلا أن يشاء الله ، فهب لتلك النفوس ما به تقوى على روعة اللقاء وحتى في هذه النقطة لا يمكن أن تدعى تلك النفوس أى شئ من الإيجابية بيدى الله وقد يقفز إلى ذلك الباحث أنه بناء على هذا الرأى الجنيدى فنحن أمام مذهب أفلاطونى محض ، يتعامل بالمثل المشهورة التي تعتبر حقائق ثابتة وقد يتأكد الشبه تماما إذا قابلتنا عبارات كثيرة جنيدية تشير إلى تغرب أرواح الأفاضل وتألما للفراق المفجع الذى تعانیه من جراء بعدها عن هذا المقام الأول . وتزيد الصورة وضوحا إذا سمعنا الجنيد يضيف إلى ذلك أن هذه الأنفس أو الأرواح قد تستروح لرؤية مظاهر الجمال الطبيعية من خضرة وماء وقبة زرقاء ، لأن تلك المناظر تذكر بجمال أزلى سابق . بل لقد يجد المرء عبارات جنيدية تقابلها تماما عبارات أفلاطونية وأفلوطيدية ، ومن ثم فقد يجد الباحث نفسه أمام ظاهرة من مظاهر الاستعارة أو قضية من قضايا التأثير والتأثر ، كاملة النيان ، واضحة المعالم . وقد يعزز هذا الموقف الإمكانات التاريخية لحدوث مثل هذا التأثير وقبول مثل هذا التأثير . فالفكر الهليني المختلط باليونانى ترجع إلى العربية قبل عصر الجنيد إلى آخر كل هذه الخطوات التي يتخذها الباحث .

سبب اختلاف الجنيد وذى النون

ويمكننا أن ندرك السبب الذى من أجله اختلفت وجهة نظر الجنيد ومن يتبعه عن وجهة نظر ذو النون والتستري ومن تبعهما ، من حيث إيجابية الموقف الانسانى فى إجابة الخطاب الربانى كما يقول الآخرون ، وعدم إيجابيته كما يقول الأولون . وهذا السبب مبنى على اختلاف وتصور الهدف من الخطاب الالهى أو من الاستدعاء الربانى - إذا صح التعبير - فقد النون والتستري ومن لف لفها ، يرون أن الاستدعاء إنما هو لإثبات الربوبية ولا بد أن تقتضى الربوبية مربوباً ، كائناً مخلوقاً تظهر عليه دلائل الربوبية وصنعتها ، ولا يتم ذلك على الوجه الأكمل إلا إذا كانت الأنفس أو الأرواح متمتعة بكيان إيجابى مستقل ينطق ، إيجابياً ، بربوبيته لله عند استشهاد - أى طلب الشهادة منه بدليل أنهم أجابوا عن السؤال « ألسن ربكم ، قالوا بلى ، ولا يصدر هذا القول إلا عن كائن عاقل واع »^(١) .

أما الجنيد وتابعوه ، فإنهم يرون أن الاستدعاء يهدف فى نهايته إلى إثبات الوحداية ، ولا تثبت الوحداية فعلاً إلا بفناء ما ومن عداها ، بحيث تكون الحالة ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة . وكأن فى ذهن الجنيد فى هذه النقطة الآية القرآنية « شهد الله أنه لا إله إلا هو ، حيث قدم شهادة الله لنفسه بنفسه حيث لم يكن سواه سبحانه ، ثم قالت الآية بعد ذلك « والملائكة وأولو العلم ، ومعنى هذا أن هذه الشهادة لم تتطلب إلا من فئات خاصة بعد شهادة الله ذاتها . وهكذا نلمح فى فكرة الجنيد النقاط الآتية :

(١) راجع « سر الربوبية ، بين التستري وابن عربى بعنوان الألوهية والتصوف ، للدكتور محمد كمال جعفر

١ - الاستدعاء لإثبات الوجدانية :

٢ - الشهادة الحقيقية بالوجدانية لا تصدر إلا من الله نفسه جل جلاله .

٣ - شهادة غير الله قاصرة على الفئات الممتازة من ملائكة وعلماء بالله .

٤ - تقتضى شهادة غير الله فى مقام الوجدانية الفناء التام عن ذاته الشاهد وثبوت المشهود .

٥ - يعتبر الفناء فى هذا المقام وجوداً حقيقياً : لأنه لا يمثل تقيداً أرضياً أو أنانياً .

٦ - تشكل هذه المرحلة قمة الحياة الروحية التى تحاول أن تستعيد تلك المرتبة السابقة .

٧ - نلتقى قضايا المعرفة والفناء والتوحيد جميعاً عند هذه القمة .

٨ - من الممكن فى نظر الجنيّد أن يشهدك الله فناءك فى وجودك وأن يفهمك وجودك فى فناءك بالضبط كما يمكن أن ترى تمام وجودك فى وجودك . وإذا أردت أن تقرب لنفسك هذه الصورة التى قد تبدو معقدة للغاية ، حتى أن أغلب الباحثين طرحوها ومروا بها من السكرام ، فاعليك إلا أن تستحضر تجاربك الماضية أو الحالية ، وتنصب من نفسك هليك حكما يرى تصرفاتك فستنقد نفسك وتمدحها بناء على ما ترى ، وكأنك شخصان لا شخص واحد وقد يكون الإنسان فى نعمة فرحاً مسروراً ، ثم يكون لديه القدرة فيتخذ فرحه ونعمته مادة لتفكيره وقضائه وإننا نملك أن توجد هذه القدرة أو ما يراها فى حيوان غير الإنسان . فالإنسان ربما كان هو السكائن الوحيد الذى ينظر إلى الخلف وإلى الأمام فكريباً وروحياً بحرية مطلقة . ونعتقد أن الإشارات القرآنية القاضية بأن الإنسان سيحاسب نفسه بنفسه قد تعين فى هذا الصدد ، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً ، وقد قطع علم النفس التحليلى خطوات لا بأس

بها فى سبيل تأكيد تسجيل نتائج السلوك وطبيعتها فى أعماق اللا شعور ، بحيث يمكن إثارتها واستدعاؤها بوسائل خاصة .

وقد يقرب إلينا الفكرة أيضاً ما نستعمله من عبارات بلاغية تجمع فيها من الأضداد ما يحيل الفكرة إلى متناقضات من الناحية الشكلية مع سلامتها من الناحية الموضوعية ؛ كما إذا قلنا مثلاً إن فلانا يشمر بالذل فى موطن العز ، ويشكو الفقر المدقع وسط القصور والضياع والذهب إلى آخر هذه العبارات .

كل ما سبق كان مما يتعلق بالأساس العام الذى يتخذه الصوفية لفكرتهم عن المعرفة وأنها تتصل بالتجربة أكثر من اتصالها بالفكر والنظر والتأمل ولهذا اللون من المعرفة الخاصة بعزو الصوفية صفات يهتمنا كثيراً أن نوضحها ونعيها لتسكون لدينا فكرة دقيقة عنها : أولى تلك الصفات أنها مباشرة وليست عن طريق وسائط عادية من وسائل التعليم المعروفة ، وقد ظن بعض الباحثين أنها لذلك لا تخضع لأى قانون علمى معروف ، ولا مجال لضبطها أو تقويمها وهذا الظن ليس بصحيح كلية ، فإن كونها مباشرة لا يقصد به سوى أن الصوفى لم يتلقها عن النقل والسماع أو التعلم النظرى ، وإنما وصل إليها عن طريق التجربة المباشرة ، وهنا يقول الصوفية إن الصوفى هنا قد وجد لأفد علم ، ولا يعنى ذلك بالضرورة أن الصوفى فى هذا يتلقى وحياً مثل الأنبياء .

الصفة الثانية لهذه المعرفة - أنها متجددة . ومن ثم فهى متغيرة . مما يدل على أن هذه المعرفة تعكس وجهة نظر الصوفى أكثر مما تصور الحقيقة فى كمالها وتامها . وربما كان الصوفى أكثر ثقة بمعرفته فيما يمس الجانب الإنسانى منه بمعرفته فيما يمس الجانب الإلهى . صحيح أن الصوفية على الإطلاق يجمعون على أن المعرفة الإنسانية للألوهية تنتهى بالحيرة والدهشة ،

والتعبير الواعى عن المعجز التام عن اكتناه هذا السر أو الإحاطة به، ولأنهم في الوقت نفسه يلحون على الفرق الهائل بين أن يقول الإنسان نظرياً: إنه عاجز عن معرفة الله كاستنباط من أدلة منطقية، وبين أن يعانى ويجتهد ويتجارب التى خاضها هؤلاء ليجد بنفسه عملياً استحالة تلك المعرفة. بل إن الصوفية ليضيفون إلى هذا أن إدراك تلك الحقيقة حقيقة المعجز عن استيعاب الحقيقة الإلهية - هو في نفسه أجل معرفة وأنمها وليس وراءها مطمع إلا أن يتولى الله سبحانه هذا الأمر بنفسه وهنا يتوقف الدور الإيجابي للصوفى ليحل الفضل الإلهى محلّه ليرى العبد ما شاء إحسانه أن يريه، وفي هذا المعنى يمكن أن نفهم إجابة ذى النون عن السؤال كيف عرفته الله؟ حيث قال: «عرفت الله بالله، وعرفت ما سوى الله برسول الله» (١).

ولكى تكتمل صورة العلاقة بين المعرفة والعلم في التصوف نناقش النص التالى وهو لسهل بن عبد الله القسرى وهو: «بدء الأشياء المعرفة وآخرها العلم. وبدء الشيء العلم وآخره المعرفة، وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة وأول باب من المعرفة السكون إلى الله عز وجل وكال الذكر هو العلم بالمشاهدة» (٢). وقد حاول أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد الصقلي (٣) تفسير هذا النص كما يلى: معنى قوله «بدء الأشياء المعرفة»، أى الميثاق الذى أخذه الله تعالى على الخلق وهم كالذر لقوله تعالى: «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا...» وآخرها العلم: أى فى الدنيا بأنه تعالى خالق رازق لقوله تعالى: «وئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله، وبدء الشيء العلم: أى العبادة بالتوحيد له، لا تقوم إلا بالعلم، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «طلب العلم فريضة على كل مسلم». وآخره المعرفة، أى ثبات

(١) المع/٤

(٣) توفى سنة ٤١٣ هـ

(٢) شرح وبيان ق ١٥٤

اليقين وزيادة الإيمان بحقيقة المعرفة ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم
لحارثة : لكل حق حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ فذكر ما جاء في الحديث فقال
له : عرفت فالزم ، مؤمن نور الله قلبه بالإيمان .

وأما قوله : وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة : أى آخر باب من
علم الأمر والنهى على حقيقة أدبه والعمل به بتام شرطه مع الخشية لله عز وجل
فيه ، وأول باب من المعرفة السكون أى الثقة بالله عز وجل والطمأنينة بوعده
وهو أول باب من حقيقة التوكل ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم : من قنع
ورضى وتوكل كفى الطلب . . وكال المذكور علم المشاهدة أى مراقبة الله تعالى
في كل حال سرا وعلانية ، للحديث النبوى الشريف : اعبد الله كأنك تراه ، فإن لم
تكن تراه فإنه يراك ' ' .

ولذا أردنا أن نعلق على هذا النص ونشرحه فى إيجاز فإنه يمكن أن نقول :
إن لدينا الآن أنواعا أربعة للمعرفة والعلم :

- ١ - معرفة أصلية خلال لقاء سابق مع الله فيه ثبت الإقرار بالربوبية .
- ٢ - معرفة ممكنة نظريا أو عقليا ، فيها يتوصل من الآثار إلى معرفة المؤثر .
- ٣ - معرفة دينية أو تقليدية ترتبط بالشريعة أو الدين الموحى به من حيث
التكاليف .

٤ - معرفة مباشرة مؤسسة على التجربة . وهى فى الواقع ليست إلا محاولة
استعادة الشعور باللقاء السابق يوم الميثاق باستدامة الإحساس بحضور الله وقيامه
عز وجل على خلقه ، تصديقاً لقوله سبحانه : أفن هو قاتم على كل نفس بما كسبت ،
وفاء بالميثاق نفسه ، الذى قصد منه إثبات الربوبية والإقرار بها . وباستدامة
الشعور بقراب الله وحضوره يستقيم العيد فلا يصدر منه - وهو يعلم أنه بين

يدى الله - إلا ما يقتضيه جلال هذا الحضور وروعته : ولقد أشار القاشاني إلى ذلك صراحة عندما قال إن ما يقصد بالمعرفة هو أن تعرف شخصا كانت بينك وبينه علاقة من قبل ، فبعض الصديقين يحملهم لطف الله عز وجل إلى حضرته فيروونه بعد رؤيتهم إياه في يوم الميثاق ،^(١) :

ومعنى هذا أن ذلك اللون من المعرفة قاصر على فئة خاصة من الناس بالرغم من إمكان الفهم بأن أخذ الميثاق إنما تم مع الناس جميعاً^(٢) . وقد يعلل ذلك بأنه وإن كان الميثاق شاملاً لكل الناس ، إلا أن بعضهم أو قليلاً منهم يفي بهذا الميثاق فيتذكروه ولا ينقضه . وقد سبق أن لاحظنا ذلك في بعض الإجابات التي قدمت بشأن الاعتراض على حدوث مثل هذا الميثاق .

وسيلة المعرفة :

يشيع بين الباحثين أن « الوجدان » intuition أو البصيرة insight أو الحدس هو أداة المعرفة لدى الصوفية ، ولكن الفحص الدقيق يرشدنا إلى أن وسيلة المعرفة لا تقتصر على أداة واحدة أو طاقة أو ملكة واحدة لدى الصوفي : ولو سلمنا مع المتصوفة بأن المعرفة تخضع للفضل الإلهي قبل كل شيء ، فإنها لا تتخذ الوجدان وحده أو البصيرة وحدها أو العقل وحده . إن المعرفة هي حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها من روحية وعقلية وإرادية voitionai وهي في جملتها مغامرة فدائية تتطلب تمهيداً نفسياً شاملاً عن طريق الوسائل الزهدية

(١) كشف الوجوه الغر/هامش ديوان ابن الفارض ص ١٠ ، ١١

وتخرج المعرفة الاضطرابية من مثل قولهم (ما من شعرة إلا ولها لسان تنطق به مع الله تعالى بالمعرفة يعني الصديقية . كلام ١٣١

(٢) قدر أينما فيما سبق أن بعض الصوفية يرى أنه كان من فئة خاصة أيضاً

العديدة ، ومرانا روحيا مستمرأ ومستضيئاً ، ودرجة عقلية خاضعة لهذا النطاق الروحي الذي يترجم عن المستوى الذي وصل إليه نضج الصوفي . وعلى ذلك فجميع الفضائل الصوفية تندرج كلها بلا استثناء تحت تلك الوسائل ، على تباين درجاتها وتعدد مراحلها . يقول أحد الصوفية : أما العارف الذي طلب معرفة الله وقربه فإنه بذل ماله فأخرجه ثم نفسه فباعه ، ثم روحه فأباحه ، فلولم تكن جنة ولا نار لما مال ولا زال ولا فتر^(١) ، ويقول آخر لم ينل الصديقون معرفتهم بالصلاة والصيام فحسب - ويقصد بذلك كل أنواع القرب المحدودة - بل بأنهم طرخوا أنفسهم بين يديه ، أى يدى الله عز وجل .

ونعتقد أن هذه العبارة الأخيرة هي خير ما يعبر فملاعن فكرتنا في كون الكيان البشرى كله مجندا في نيل تلك المعرفة ، وأنه ليس من الصحيح أن الصوفية يقفون موقفا معاديا للعقل . ولقد أظهرت دراسات كثير من الباحثين كيف أن الغزالي - رغم شيوع القول بأنه تنسك للعقل - دافع عن العقل دفاعا مجيدا : ولمن شاء أن يطلع على ما كتبه الأستاذ الدكتور محمد قاسم عن الغزالي وموقفه من العقل والتقليد : غير أنه يجب علينا أن ننبه إلى أن الصوفية حين يمجدون العقل أو يعترفون به ، فإنهم لا يريدون به أى عقل على إطلاقه ، بل يشترطون استئناء هذا العقل بالإيمان ، وإلا فإنهم كثيرا ما يباحون على أن العقل إذا لم تهيا له سبل الهداية الإيمانية فقد ينقلب عدوا لله :

وما يؤكد أن سبيل المعرفة الصوفية بذل إلى أقصى حدود الطاقة في هذا البذل : قول القسرى : اسلكوا طريق العارفين ولا ترضوا الربكم بهدية الدون ، فيقدر مأنه يهدون تنسكهم وتقربون^(٢) أو قوله : لا تشرق الشمس ولا تغرب على أحد إلا وهو جاهل بالله إلا من أثر الله على نفسه وروحه وحاله ومستقبله^(٣)

(١) حلية / ١٠ / ١٩١ ط بيروت ،

(٢) حلية / ١٠ / ١٩١ وما بعدها .

(٣) كلام ١٣ ، كهف المحجوب / ١٤٠ .

وفي نفس المعنى يقول الجنيد : مؤكداً جانب إنكار الذات كلية ، لا يصير العارف عارفاً حتى يكون كالأرض يطأها البر والفاجر ^(١) ، ولا شك أن الصورة التي ارتضاها الجنيد هنا للعارف توحى بما تمنحه الأرض من خيرات ومنافع غير مفرقة بين صالح وطالح ، لأنها تعطى ما في طبيعتها ، وليس بناء على من يصل إليه أثرها . ويريد الجنيد أن يشير إلى أن العارف يجب عليه أن يكون على هذا النحو من منح الخير والنفع والعون بلا تمييز وبلا تفريق .

وبما يدل على أن العنصر العقلي - بمعناه المتطور المسترشد بنور الإيمان - لا يستبعد في التصرف قول بعضهم عن أحد الطرفين المتقابلين للوصول إلى الحقيقة النهائية ، إن من ينظر إلى المخلوقات عن طريق الله ، تبدو له آثار قدرته ، وفور حكمته وبديع صنعته ^(٢) . وجوهر هذا القول كان موضع بحث كثير من المفكرين المسلمين . ولقد ألف ابن مسرة رسالته في الدفاع عن الطريقة الأولى وهي الاعتبار بمخلوقات الله ، الوصول عن طريقها إلى حقائق متفقة تماماً مع الحقائق الدينية

صحيح أن عدداً كبيراً من الصوفية ألح في أن سبيل معرفتهم مخالف لسبيل المتكلمين . يقول الديلمي : إن العارفين (من المنصوفة) يعرفون الخالق أولاً ، ثم يعلمون أن له خلقاً ، بينما يستلبط المتكلمون من وجود الخلق وجود الخالق ^(٣)

(١) أنصاري / شرح الرسالة هامش نتائج الأفكار ج ٤ ص ٧١ .

(٢) كلام سهل التستري ١٧٠ قارن ذا النون المصري .

(٣) شرح الديلمي على الأنفاس ، مخطوط الأزهر رقم ٨٨١ ، ٤٣١٨٩

ويؤكد الصوفية رغم هذا أهمية العقل . يقول أحد العلماء « واعلم أن علوم
المكاشفات لانهاية لها لأنها عبارة عن سعة العقل في مقامات الجلال

والجمال والعظمة والكبرياء والقدس ، ولا يخفى ما لهذه العبارة « سعة العقل ،
من أهمية ، فإنها تشير إلى أنه ليس المراد مجرد عقل . ويقول سهل التستري :
إن المعرفة حصيلة عقلية ، من لم يكن لديه منها نصيب لم يكن لديه إلا مخ
أو عقل هو حجة عليه . ولكننا نلاحظ أن الصوفية على وجه العموم لم
يحبذوا المعرفة العقلية لذاتها ، بل ألحوا في ضرورة تطبيقها ، أو الاختصار
منها على ما يفيد تطبيقه ، على ألا يصرفه ذلك عن اللجوء إلى الله واللجوء به .

وقد دافع التستري عن دور العقل دفاعاً حاراً عما جعل ابن عربي ينقده
من أجل هذا الدفاع . وفي قصة متخيلة يحكى لنا ابن عربي أنه رأى « سهلاً ، في
نور الغيب فقال له « يسهل كم أنوار المعرفة ؟ فقال سهل : - نوران - نور
العقل ونور الإيمان المطلق بالغيب . عند ذلك قال ابن عربي « ولهذا تقول
أنت بالحجاب ؟ - فكرة احتجاج الله عن الخلق - فأجاب سهل : نعم . ثم
يعلق ابن عربي قائلاً : يسهل لقد قيدته من حيث لا تشعر ، ولهذا سجد
قلبك من أول الطريق فوق الخطأ . عند ذلك سأل سهل ابن عربي رأيه فأبى
أن يصرح به حتى يركع ثم قال له « مثلك يسأل عن التوحيد فيجيب ، وهل
للتوحيد إحاطة سوى الصمت أو السكون (١) ،

وواضح من هذه المناقشة أن ابن عربي يريد فرض رأيه المبني على النظرة
العامّة لوحدة الوجود ، وليس هنا محل التعليق على هذا النص ، وإنما يكفي أن نعلم أن
العقل عد من وسائل المعرفة بل من أنوارها ، وهو في خط مواز ،

وليس مناقضا لاتجاه الإيمان (١) .

وإذا أردنا أن نعرف العقلية التي تساعد الصوفي في تحصيله المعرفة، وجب علينا أن نستمع إلى الشروط أو الصفات التي يعدها الصوفية بهذا الخصوص وأهم تلك الشروط أو الصفات أن تضرب هذه العقلية بأصولها في أعماق الإيمان بأنهم معنى وأكمل مفهوم وليس الإيمان هنا مجرد تصديق بما هو غير مشاهد ولكنه أدق وأعق من ذلك بكثير . ولكي يتضح أمامنا كيفية التصور الصوفي للإيمان يجدر بنا أن نورد بعض النصوص التي تكشف عن ذلك .

يلاحظ الصوفي أن لفظ « مؤمن » قد أطلق على الله جل جلاله في القرآن — سورة الحشر ٥٩ : ٢٣ — « السلام المؤمن ، وبحلولهم تصوير العلاقة بين الصوفي وبين الله بأنها علاقة مؤمن مخلوق بمؤمن خالق ^(٢) وبعبارة سهل بن عبد الله التستري مؤمن مخلوق ينظر دائماً إلى مؤمن خالق فالإيمان هنا تقابل متبادل بين الله والإنسان ، ولهذا يطلق لفظ الإيمان ، وكثيراً ما يراد به المشاهدة لا الاعتقاد أو الاقتناع أو التصديق ، وقد حدد الصوفي السالف الذكر الإيمان فقال ، « هو معاينة الغيب ومكاشفة اليقين ومشاهدة الرب ^(٣) . فالإيمان مواجهة ولقاء مباشر مع الله . وبهذا المعنى يسوى بين الإيمان والمعرفة . فالعارف والمؤمن كلاهما مغامر مشاهد « وجه بلا قفا ^(٤) » .

(١) فكرة ابن عربي تقوم على أساس التوحيد بين الفكر والوجود ،

ولهذا يعتبر العالم معبراً عن فكرة الله K. Ga'far, Sufi Doctr ne لمريد الاطلاع على فكرة الحجاب قارن بسطامي .

(٢) أنظر شرح وبيان ١٥٩ ب وقارن كلام ٨٦ ب .

(٣) كلام ٣٦ تفسير ٤١ شرح وبيان ١٦٨ ب .

(٤) تفسير ، لمع ٥٢ .

يقول سهل : المعرفة معرفة الإيمان ، والعقل عقل الإيمان ، واليقين يقين الإيمان ، والروح روح الإيمان ، والحياة الحقيقية حياة الإيمان ^(١) .

وهذا التصور الصوفي للإيمان متصل ولا شك بفكرة التجلي الإلهي الذي يبدو ذا مستويات ثلاثة في نظر بعض الصوفية : تجلي ذات ، وتجلي صفات ذات وتجلي حكم ذات وهذا العالم الآن مجلي للصفات الالهية حيث تبطن الذات ومن هنا سمي جل جلاله « المؤمن » فالإيمان يناسب البطون ، وستتجلي ذاته سافرة منكشفة يوم القيامة ، حيث يمكن أن يسمى نفسه « المسلم » أي الظاهر . أما تجلي حكم الذات فيتصل بمحتويات الحساب والنشور والبعث الخ . بما تتطلبه سلطته العليا ومالها من مقاليد الملك . والمهم أن نلاحظ أن الصوفية ربطوا بين فكرة الإيمان والإسلام من حيث بطون الأول وظهور الثاني ، وبين فكرة التجلي ونفصل ذلك في بحثنا عن قضية التوحيد إن شاء الله .

والخلاصة أن الصوفية لم يرفضوا جميعا مساهمة العقل الإيجابية في تحصيل المعرفة ، ولكنهم بلا استثناء تقريبا نصوا على ضرورة استئناء العقل بالإيمان وربما أرادوا بذلك أن العقل يصل بالإنسان إلى غاية محددة قد تصلح في حد ذاتها أن تكون بدا في سلم الإيمان . وعلى العقل أن يذفع بذلك ولا يرده بسد عوى أنه لا يقع في دائرته ، على أنهم فهو إلى أنه ربما تناقض العقل والإيمان في أول الطريق ، فينتج عن ذلك أن زيادة أحدهما قد تأتي على حساب نقص في الآخر . ولكنهم بينوا أن ذلك يكون غالبا في بداية الطريق ، حيث يكون الصراع الناتج عن التباين البعيد شديدا ،

حتى إذا استأنس العقل وتحقق الانسجام التدريجي الذى يشمل الذات المؤمنة أمد الإيمان العقل بنوره ووثق العقل قضايا الإيمان ومكشفاتنه . وربما كان هذا هو ما أراده بعض الصوفية بقولهم : « كلما زيد فى نور القلب ، طفى نور الرأس حتى إذا استكمل نور القلب عاد نور الرأس ساطعا وهاجا .. »

قمة هدف العارف

ليس الهدف الأخير للصوفي أن يحصل معلومات عن نفسه ، أو يستوعب أنباء عن الله جل جلاله . وإنما هدفه أن يستعيد شعوره المباشر السابق بالله سبحانه وأن ينعم بهذا اللقاء القديم ، وار يظل فى هذه الحضرة ذوو حضرة أخرى . وذلك وفاء بالعهد الذى قطع عليه ، وتحقيقا لليثاق الذى أخذ عليه . يقول صوفي كبير : انتهت همم العارفين إلى الحجب فوقفت مطرقة ، فأذن لها بالدخول ، فدخلت فسلمت ، فخلع عليها خلع التأيد وكتب لها من الرقع برامات (١) ، وهذه البرامات المذكورة فى النص تعنى إخلاء المسئولية عن هؤلاء الذين وفوا بالعهد وبذلك يتم إخلاصهم .

وفى أوج هذا اللون من المعرفة يكون الشعور بالحضرة الإلهية شاملا ومتخللا كل جزئية من كيان الصوفي ، لدرجة أن يكون لكل جزئية لسان خاص يفصح عن المعرفة بالله كما تقضى بذلك ربوبيته تعالت وتقدست ؛ وبذلك يعسر التفريق بين المعرفة والمشاهدة ولقد نبه الماسكي : « أبو طالب ، على نيل بعض الصوفية هذه المرتبة من المعرفة التى تتساوى مع المشاهدة الكاملة وعلى أن أبا يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله القسرى من أرباب

تلك المنزلة (١) ، وهذا المعنى يقول سهل ، ليس أشد على العارفين من أن يحبوا عن الله ولو طرفة عين ، ويصرح الصوفية أيضاً بشمول نور المعرفة للكيان الإنساني كله ، بما في ذلك الأعضاء والجوارح ، يزيد النور في القلب حتى يشرق على الجوارح ؛ فهم (الصوفية) قادرون على رؤية الذرة على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء . . . وعندهم الأخبار العجيبة ، بهم ثبت الكتاب ، وهم به متمسكون وإن قلوبهم لأضوأمن الشمس (٢) .

موقف الصوفية من العلم والمعرفة :

لقد اعتبر معظم الصوفية أن المعرفة أسمى من العلم بناء على كونها مباشرة ، بينما ذهب القليل منهم إلى العكس بناء على ما يلاحظ على العلم من ثبات حقائقه وإتصاف الله به . ومناقشة المبررات الكثيرة لهذين الرأيين قد تخرج هذا البحث عن حجمه المطلوب . ولكن يكفي أن نذكر أنفسنا بما سبق أن قلناه في أول البحث من أن الصوفية قد يبيحون التبادل بين لفظي العلم والمعرفة في مرحلة خاصة فيها تثبت الحقائق ، وتصبح صنواً لثمرات العلم . وفي هذا مفتاح مشكلة المفاضلة أو المماثلة وعلى ذلك قد نجد لفظ « العلماء » ويقصد بهم من رسخت معرفتهم وثبتت الحقائق في نفوسهم ، ورأوا عياناً ما سمعوا عنه نقلاً أو ما وصلوا إليه عقلاً وهؤلاء العلماء طبقات تمثل في جملتها جوانب التجلي الثلاثة كما يعرضها التصوف فهناك علماء بالله وهناك علماء بأمر الله ، وهناك كذلك علماء بأيام الله . فالأوائل علماء ذات ومن يتلونهم علماء تقنين ، والآخرى علماء أثر صفات الله ومقتضيات حكمه وسلطانه دون أن يقتصر في ذلك على تاريخ ، ولا يتسع هذا البحث

(١) قوت ٢ ص ٧٦ .

(٢) كلام ٤٤ ب .

لمرض نظرية التجلي ، كما لا يتسع لشرح الفكرة الصوفية الدقيقة عن أيام الله .

فهل يشهد التطور وقانونه للوجدان الصوفى - أم وسائل المعرفة فى التصوف ؟ .

صحيح أننا لانملك أن نقول بالقطع ماذا سيكون عليه التطور ، ولكن معنى فى هذا الصدد مشجعات على الظن بأن التطور سيتخذ نفس المسلك الذى هو سالكه الآن . وعلى ذلك فما المانع فى أن نتصور أن التطور سيكون دائماً إلى نوع أعلى من الشعور والوعى ، متسعاً شيئاً فشيئاً حتى يشمل ويعم أكثر فأكثر من الادميين ؛ وأن روحية الإنسان وباطنيته تمتد وتوسع بحيث يتمكن من رؤية أنحاء من الكون لم تزل خافية عنه ، أو ربما أدرك منها الآن لمحات باهتة خفيفة فقط ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، أفلا يكون الصوفية يمثلين لرواد لبعض أنماط هذا الشعور الذى سيعم البشرية يوماً .

وبسلبنا هذا إلى وجاهة التسليم بجواز وجود مصدر للمعرفة ووسيلة لها غير الوسيلة التقليدية ، وأنه ليس فى ذلك نيل من قيمة العقل . فنحن فى مجال العلم قد عوضنا نقص حواسنا بما اخترعناه من آلات ، فلم لا نسلم بأن هناك طاقات أخرى ناجمة فى تحصيل معرفة تتعلق بشئ غير هذا العالم المحدود ، فله صلحة من تعطل هذه الطاقات ؟ ولم لا نجنى ثمار تلك المعرفة وما تؤدى إليه من إعلاء للنفس الإنسانية ومدها بالكثير من المؤهلات ؟ ومن الخير ألا نمتنع برفض ما غلت قيمته من ثمار تلك المعرفة بحجة أنها تأتى من أفراد قلائل بالنسبة للمجموع البشرى ، فلم تكن الندرة يوماً ما سبباً وجهياً فى رفض الآراء والأفكار أو الانتفاع بها . هكذا يرى أو يتصور الصوفية .

المعرفة عند ابن عربي

يحدد الباحث إن كل المقامات التي يقول بها بالمعرفة وذلك ككرامات باطنية ، ودرجات من المعرفة الخارقة بالأمور الروحية والإلهية . وهذه المعرفة تتميز عن المعرفة الطبيعية العلمية أو النظرية ، بطابع اليقين الثابت والبيئة الواضحة المباشرة ، مثل إِبصار العيون أو شهادة إحدى الحواس ويطلق على هذا النوع من العلم اسم « المعرفة » ، محاكاة دقيقة للكلمتين اليونانيتين اللتين عبر بهما الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون في الاسكندرية عنه ^(١) : ولا حاجة بنا إلى القول بأن من خصائص هذه المعرفة ، أنها سرى مع الله ، وليست باكتساب العبد . إنها كرامة من الله يهبها فضلا منه ومكرمة . ومع ذلك فإن ثم تدرجا قدره الله بعنايته لبلوغ النفس هذه الموهبة الباطنية بمقدار ما ترتفع إلى مقامات أعلى في الفضل والكمال .

ويخلاف هذه الفروق في الدرجات وهي فروق كمية خالصة فإن « المعرفة » الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل أو الأحوال التي تتحقق فيها في النفس ، وابن عربي يذكر ثلاثة أنواع منها متبعا للتقسيم التقليدي لدى الصوفية المسلمين وهي المسكافة والتجلي ، والمشاهدة وهذه الأشكال الثلاثة وإن كانت متميزة من ناحية الكيف فإنها تختلط مع بعضها البعض فيوجد في العبد إثنان منها في وقت واحد ، في مقام واحد وإيقاع هذا التداخل بين الأشكال الثلاثة المعرفة الصوفية يحدده ابن عربي وفقا للقانون التالي : « المشاهدة تكون مع التجلي

(١) تحفة السفره ص ١٥ ، ١٦ والكلمتين هما gmoosis - Theomia

(٢) تحفة السفره ص ١٤

وتكون مع غير التجل ، والتجلي يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة ، وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة : والمكاشفة توجد بدونها (١) فلنبحث الآن في تركيب كل منها على حدة وبداخل في تفسيرها الرموز الافلاطونية والمسيحية للنور والمرآة والحجب .

أما المكاشفة فهي مانتة الاسكندرانيون (الافلاطونيون المحدثون) ولاهوت يوحنا باسم الرؤيا) وتتلخص فيما يلي : إن النفس لا يمكن أن تدرك الجلال الإلهي لأنه يحجبها عنه حجب المخلوقات وكل مخلوق ، سواء كان ينسب إلى العالم المادى أو العالم الروحاني هو بمثابة حجاب يحول بين النفس وبين التفرد إلى سر الحقائق الإلهية ، والهاوية الميناف زيقبة التي تفصل بين الحقائق والمخلوق ، بين الموجود السرمدى المطلق وبين الموجود الفانى المسمى ، يتمثل في رمز هذه الحجب . فقط حين تقوم . النفس بواسطة المجاهدات والرياضيات ، بالتخلي عن المخلوقات التي تحول بينها وبين الوصول إلى الله هنا لك يؤدى تبديده هذه الحجب إلى الكشف عن الاسرار الروحية والإلهية . والطبيعة النفسانية لهذه الظاهرة من النوع المثالى .

فالنفس : في المكاشفة الإلهية ، تدرك المعاني الممثلة للحقائق الإلهية ، لا ماهيتها الموضوعية ، كما في المشاهدة . ومن هنا كانت المكاشفة أكمل من المشاهدة حين يكون موضوعها ، كما يحدث هنا ، هو الله والأمور الإلهية التي هي بطبيعتها غير قابلة للإدراك موضوعيا ومن حيث الماهية والمكاشفة إدراك معنوى ، وهي مختصة بالمعاني أبداً ويتخذ ابن عربى مثالها من علم النفس الطبيعى لزيادة تحديد هذه الفروق ما بين المكاشفة والمشاهدة فيقول :

« ومثال ذلك إذا شاهدت متحركاً فإنه يطلب بالكشف محرك . لأنه يعلم أن له محركاً كشيء ولهذا يتعلم العلم بمعلومين ، ويتعلق البصر الذي هو للمشاهدة بمعلوم واحد فيدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود ، ويفصل بالكشف ما هو بحمل في الشهود^(١) .

وعلى هذا فإن رؤية متحرك يتحرك هو كشف وهذه المشاهدة حدها الموضوعى شئ واحد عيني هو المتحرك الذى يتحرك ولكن من وراء هذه المشاهدة يستدل الفسك على ضرورة وجود محرك وهذا الاستدلال الاستقرائى يهدف إلى شيئين : المتحرك والمحرك :

ذاك مبصراً فى حقيقته الحاضرة ، وهذا مستدلاً عليه من معناه ، من وراء حجاب ذاك : وهذا الاستدلال مكاشفة فإذا طبقنا هذا المثال على علم النفس الصوفى فمن الواضح أن مشاهدة هذه الأمور الإلهية ستكون أتم من المكاشفة لأنها عيان لما هو عيني ، موضوعى ، حقيقى ، لو كان الله والأمور الإلهية يمكن بطبعها من أن تدرك هكذا ، ولكن لما كانت طبيعتها لا تسمح بذلك ، فإن المكاشفة أتم لأنها ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله فى حياتنا الدنيا هذه ، أى من خلال حجب المعانى التى تمثلها^(٢) .

ودرجات المكاشفة عند خمس : فالكشف إما (١) عقلى ، وبه تنكشف معانى المقولات وتظهر أسرار الممكنات ، وتسمى كشفاً نظرياً (٢) قلبى وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة (٣) سرى . ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمى إلهامياً (٤) روحى :

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٦٥٣ ،

(٢) المصدر السابق ص ٦٥٢ - ٦٥٥ .

ويكشف غرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة : وإذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان ، ويمحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات (٥) خفي :

وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات : إما بالجلال أو الجمال ، على حسب المقامات والحالات ، ويسمى كشفاً صفاتياً : فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية ، وإن انكشف بصفة السمعية يظهر إستماع الكلام والخطاب ، وإن انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية والمشاهدة وإن انكشف بصفة الجمال يظهر شوق شهود الجمال ، وإن انكشف بصفة القيومية يظهر بقاء البقاء . وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة بلا علم ، (١) .

والتجلى شكل آخر يتخذه العيان الصوفي ، فكلمة دالتجلى ، ترجمة أمينة للكلمة اليونانية Photismos لدى الفلاسفة الإسكندرانيين ، الأفلاطونية المحدثة ، وكما أشرنا فإن محتواه هو نفس محتوى المكافحة ، وإنما يختلف عن سائر الأشكال من حيث الكيف فقط وفيه يدخل رمز النور . بدلا من رمز الحجب ، والتجلى عبارة عن ظهور نوراني للذات الإلهية وصفاتها وللأمور الروحية والإلهية . ومبتايفزيقا أفلوطين ووربثتها في الإسلام وهي مبتايفزيقا ، الإشرافيي ، التي أخذها ابن عربي ترى أن الله مركز نور تجلياتها هي المخلوقات ، فكل موجود بوصفه صادراً عن الله ، منير بدرجات متفاوتة والنفس الإنسانية هي الأخرى نور وإن كانت قد خف ضوءها باتحادها بالبدن وأظلمت بالذنوب ولكن يظل فيها مع ذلك مثل ذبالة المصباح المطفأ منذ قليل ، شيء من النور ، يخرج منه شيء شبيه بالدخان من طبيعة أن يصعد إلى فوق ، وإذا وضع على هذا الدخان الذي يصعد من

الذبالة . النور المشتعل لمصباح مضى فإن النور ينزل مباشرة من طريق الدخان ويمسك بالذبالة .

وهذا التشبيه ، عند ابن عربي هو تشبيه يمثل بصورة عينية العملية الصوفية للتجلى الالهي^(١) ولوليو في كتاب « البراهين العجيبة » ينقل هذا التشبيه حرفياً في رمزه بالقنديل ، بعد ذلك بقرن من الزمان ، وربما عنه أحذه هرف الراهب الفرنسكاني البلجيكي الذي استخدمه في القرن الخامس عشر في كتابه : (السفرة) وأوسونا في كتابه (الأبجديه الثالثة) في القرن السادس عشر^(٢) .

وابن عربي يستخدم رموزاً أخرى لعمالية التجلى ، إلى جانب رمز المصباح مأخوذه من رؤيا الأحلام والمرآة المجلوة للنفس التي فيها تنعكس الأنوار الالهية ولكن لا شيء منها ينفذ ، كما هو مأمول ، إلى التركيب السرى لهذه الظاهرة الخارقة وأوضح من ذلك فحصة عن المصاحبات النفسية الفسيولوجية لهذه الظاهرة^(٣) .

وفي هذا الباب يقول : إن التجلى الالهي يمكن أن يتم عن طريق الروح أو مباشرة من الله نفسه د وفي الحالة الأولى ، فإن النور الالهي حين يصل إلى النفس من خلال الروح الحيواني ، فإنه لما كان هذا مخلوقاً فانياً فإنه لا يستطيع أن يتحمل الاشعاع الساطع الحى للموجود الأزلى الأبدى فيهره

(١) لفتوحات جه ص ١٩٤ - ١٩٦ [١٢]

(٢) راجع د أسين علم النفس ، عند محيي الدين ابن عربي ص ٦٢ ، ٦٣ وابن مسره ص ١٥٩ .

(٣) التحفة ص ١٣ .

ويتموج على ساحل القلب فينشأ الوجد الذي يسبقه القلق الروحي أما في الحالة الثانية ، حين ينير الله النفس مباشرة فإن المصاحب الفسيولوجي لا يوجد ، ويسبق الوجد ويصعبه طمأنينة روحية وسكون .

وفي كتاب الفتوحات^(١) تحليل دقيق للأغراض المتعلقة به ، وبواسطة هذا التحليل نستطيع أن نتأمل عملية هذه الظاهرة بكاملها حين يهاجم النور الالهي النفس ، يستقرى عليها نوع من الثقل الروحاني ، والضعف وبطء الحركة ، وهي أحوال تشبه سكرات الموت ، ولكن أصلها ليس في التركيب البدني ، بل تنشأ عن الوقار ، والرغبة أمام الله . إذ يحس المرء بحضور الله . فإذا سبق التجلي خطاب الله ، فإن الثقل الروحاني يصبح أشد إرهابا لأن صدى كلمات الله يظل مسيطرا باستمرار خصوصا إذا كانت هذه الكلمات قاسية من حيث محتواها .

وفي الأحوال التي لا يأتي فيها التجلي من الله ، بل من أحد الملائكة فإن عرض الشهور بالنقل الروحاني يوجد أيضا : فأنبي محمد ﷺ كان إذا نزل عليه الوحي دكصاصة الجرس يجد منه مشقة عظيمة ويورثه سكونا وغشا ، والأمر هنا كما يقع (في قلوب الناس من هيبة الصالحين المنقطعين إلى الله الذين لم تجر العادة عند العامة برؤيتهم فإذا وقع نظرم عليهم من الوقار والسكينة والخود برؤيتهم مالا يقدر قدره إلا الله ، وهكذا فإن النفس حين تتلقى تجليات النور الالهي فإنها تظل ساكنة خافلة عن كل ما يجري حولها في داخلها ، مستغرقة في تأمل الحضرة الالهية ويخلو القلب من الأفكار ، وينقطع الجسم عن الحركات ، ويحرم العقل من ملكة التمييز ، والعيون كأنها تحجرت ، تطرق إلى الأرض والاسماع تنقبه فقط إلى صوت الله وتتركز كل إهتمامات النفس وتجتمع في أمر واحد .

وتعداد درجات التجلي الالهى ومحتواها الفكرى المناظر تفصيلا سيكون مهمة قليلة أو عديمة الفائدة فى سبيل تحديد موقف ابن عربى فى هذه المسألة ، فضلا عن كونها تستدعى الاسهاب . ولقد ذكرنا من قبل إن الأمور التى تدركها النفس فى كل شكل من الأشكال العامة الثلاثة للعيان الصوفى لا تختلف إلا قليلا : إن الفارق بين هذه الأشكال الثلاثة صوفى الكيف أكثر منه فى الكم ، ونفس السر يمكن أن يتكشف ويضاء ويتأمل .

وكذلك درجات التجلي وإن كان من الممكن تحديدها بتحليل أدق من درجات المكاشفة فإنها تتفق مع هذه فيما يتعلق بالأسرار المدركة ومن ناحية أخرى فإن ابن عربى ليس منطقيا فى مقدار الدرجات : فقد رأينا أنه فى كتاب « مواقع النجوم »^(١) يوزعها داخل سلسلة الكرامات كأمر ملحقة بكل كرامة .

وفى « الأنوار »^(٢) نجد أنه يقدم سلسلة أطول يضع فيها ترتيبا دقيقا : فالدرجات تصاعد تدريجيا من المرتبة الجسدية الفيزيائية إلى المرتبة الميتافيزيقية واللاهوتية والصرفية تأتى أولا التحليلات التى توضح بنورها الانغاز الطبيعية فى الكون بمماسكة الثلاث : المعدنية والنباتية والحيوانية . ثم بعد ذلك المشا كل الفلسفية الأكثر تجريداً :

مثل مشا كل الكون ومشا كل الوجود فتستضىء بنور الظهيرة ، وبعد ذلك تمكشف أسرار الفنون الحرة (العلوم النظرية) . المنطق ، والخطابة وعلم الجمال . وبعد ذلك تنجلي الحياة الآخرة بأسرارها ، وأخيراً يبدد التجلي الالهى الظلمات التى تحجب العمليات الصوفية للوجد العاشق ، وفى كل هذه

(١) أنظر الفصل التاسع .

(٢) الأنوار ص ١٧ - ٢٤ .

الدرجات ، وكذلك في درجات المكاشفة توجد ثلاث طرق لادراك السر المتجلى حسية ، وخيالية ، وعقلية . وابن عربي ، ومن بعده كبار الصوفية المسيحيون ، يعطى الأولوية والمقام الاسمى للوجدانات المؤلفة من المعاني الخالصة العارية عن كل صورة حية أو خيالية ؟ .

والشكل الثالث من أشكال الوجدان الصوفى هو : المشاهدة ، فإذا غلوت الحجب التى تحجب ما هو إلهى ، وأشرقت النفس بأنوار الأعلى ، لم يبق إلا المشاهدة ولهذا فإن المشاهدة تتصور على أنها رؤية واضحة وتجريبية ، وهذا هو معنى لفظ « المشاهدة » فى العبرية : أى الإدراك المباشر الحاصل عن الشهود العينى الحضورى .

والاسكندرانبون (الافلاطونية المحدثة) يسمونها أيضا بالرؤية وطبيعة هذه الامور إذن منتشرة ومنفصلة بقدر أقل وأكثر ، من طبيعة الظاهرتين السابقتين ، فإذا كانت المكاشفة هى طى الحجب التى تستر الإلهى عن عيون النفس ، والتجلى هو تلقى أنوار السر ، فإن المشاهدة ليست إلا انعكاس هذه الانوار فى القلب والقلب مثل المرآة ، يصبح مصقولا صافيا بفعل الذكر ، وتظهر على سطحه الصافى أنوار النور الإلهى ^(١) .

ثم يحلل ابن عربى بعد ذلك درجات المشاهدة دون أن يفيض النظر أبدا من زمن الانوار والمرآة ، الذى يمشاها : فالانوار تظهر تدريجيا على القاب مثل البرق واللوامع التى تتخللها فترات . وبعد ذلك تظهر بهرة الكواكب ثم تظهر أنوارها مجردة من الخيال بعضها أزرق ، وبعضها أخضر وبعد ذلك يتولد نور كشعاع الشمس مشاهدته تولد ذوق الشهود . وأخيرا يتولد نور ميتافيزيقى بغير كيفية ولا مثيلة فلا تمثله الانوار المخلوقة .

(١) تحفة السفرة ١٢ .

وهذه المرتبة الأخيرة هي المشاهدة المباشرة الثابتة للألوهية ، التي تتمثل في مرآة القلب على نحوين : إحداهما تسمى المشاهدة المشرقة وموضوعها هو صفات الجمال الإلهي ، وأنوارها مظلمة ولهذا تولد في النفس ظلمة الوجدان اللاشعوري . وعلى الرغم من أن هذه الأخيرة تبدو أهلى من الأولى نظرا لموضوعها ، فإن صفة اللاشعور التي تميزها ، أقل كمالا من المشاهدة ، إذ في هذه يبقى الشخص على شعور بذاته . وأكثَر من هذا نجد أن ابن عربي يرى أن تلك الطريقة المحرقة ليست بذات فائدة للشخص ، مثل الندم العميق بدون أحلام إذ منه تخرج النفس عند اليقظة خالية من كل تذكر . وتكون المشاهدة كاملة وحقيقية حين يشاهد الشخص الله بشعور امتثال تجريبي ، أي يراه ويشعر به ، وفي نفس الوقت يشاهد ذاته بشعور أمثالي ، ولكنه ليس بتجريبي ، أعنى أنه يرى نفسه في الله ، دون أن يدرك وجود ذاته ^(١) .

كذلك يتحدث ابن عربي عن حال مشاهدة ، يبدو أنها ليست ثمرة عرضية وقتية للذكر ، بل هي بالأحرى جو عام وثابت للنفوس السكاملة التي تتوجه دائما في حضرة الله وإن كان ذلك يتم في داخل حدود الحياة العارضية . وهناك ثلاثة أضرب لذلك وهي : مشاهدة الخلق في الحز و مشاهدة الحق في الخلق و مشاهدة بلا خلق وعند ابن عربي أن الثالثة هي أعلى الدرجات الثلاث للمشاهدة ليس فقط بسبب ما يميزها من يقين بل وأيضا لأنها موضوعها وواللهي هي التي تملك أقوى الأسس في الشريعة ، لأنه كما كان الله نورا والخلق ظله فإنه يمكن التوفيق في النفس بين المشاهدة للواحد و المشاهدة للآخر في نفس الوقت ، كما أنه لا يمكن التوفيق في وقت واحد بين رؤية النهار والليل ، وبعد ذلك فإنه إذا كانت النفس تشهد الله حقا ، فإنها لا تشهد الخلق ^(٢) .

(١) الصفحة ١٢٠ ، المواقع ٢٨

(٢) الفتوحات : ج ٢ : ص ٦٥٢

وكل هذا البناء من الصور والدرجات والأحوال الخاصة بالبيان الصوفي . بما فيه من غرابة وتهويل واستسرار وما يتعاضد عليه من رغبة مستمرة في تحليل دقيق للأحوال الخارقة ، مما يجعله غير قابل للتصنيف الهندى يكشف عن غنوصية (عرفانية) جامعة ويبرز على بساطة التصوف المسيحى القائم ، ولكن جذوره الإشرافية تمتد مع ذلك فى الرمزية الأفلوطينية لله الذى هو نور ، وما فى الإنجيل الرابع من كشوف معروفة . ولا يعدم سوابق ، لتطبيقه عديداً على البيان الإلهى داخل التصوف المسيحى ودون أن نتحدث عن « شعاع » (ديو نيسوس ، والأريوفاغى) أعنى عن نظريته الإشرافية ، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال . وصف هسكيوس للأشراق التدريجى الذى يصيب النفس بفضل الصلاة ، وذلك فى كتابه « فى الفقه والفضيلة ، فأولا النور الإلهى تلقاه النفس ، على شكل ضوء قليل المصباح يستضاء به ، ثم يزداد النور توهجا شينا فشيئا ، حتى يتجلى البدر الكامل ، الذى يغمر النفس ، وفى المرتبة الثالثة يفيض الله عليها كأنه الشمس المشرقة بها . كالاته اللامتناهية وأخيرا تأتى المرحلة التى تعد أوج العملية الإشرافية وهى المشاهدة الوجدانية التى تفرق النفس فجأة فى حال لذيدة من الفرح الروحانية وتمنع الجسد من الحركة . وكما بينا فى نظريته فى الكرامات نجد أن ابن عربى فى مذهبه فى المشاهدة يحافظ على الأقل من حيث المبادئ - على موقعه الدقيق من التخل عن كل شيء ما خلا الله ودون أن يدع نفسه تهره الأنوار والأشعة والأنفكاسات والألوان بجوانها الكثيفة المتعددة التى تغمر النفس تدريجيا ، فإن على النفس أن تجعل هدف مطامعها النهائية هو الرؤية المباشرة التعريفية للصور الإلهية . الجوهرى الحالى من كل شكل وكيفية مخلوقهن وسيطر على مذهبه فى المشاهدة فكرة « لا أدربة فى الله » من حيث أن الله لا يبلغه

ماليس إياه ، وفي هذه النقطة وفي كثير جدا غيرها يتفق معه القديس يوحنا الصليبي^(١) وقد رأينا من قبل . ونحن نعدد درجات المشاهدة أن المشاهدة لانكون كاملة حتى تكون مباشرة أى حتى يعاين النور الإلهي ويتذوقها كما هو في ذاته ، مجردا من الأحوال والمماثلات مع المخلوقات ، وابن عربي ، كما سيفعل القديس يوحنا الصليبي من بعده . يرفض كل الإدراكات أو المعلومات المتميزة ، ليضع هدف المشاهدة في التجربة المبتايفز بقيمة الجليله لله بغير أحوال ، وهى تجربة مظلمة في ذاتها كما هى تجربة ديونسيوس الأريوفاغى ، وتخفض النفس والجسم لخاوف وأنواع من القلق شديد لكن يخلق بنامع ذلك ، أن نشير إلى أن كل هذه المماثلة (التوازيات) في الفكر أو الاصطلاح ، إن بدا فيها مصدر مسيحي مشترك لدى كلام المتصوفين فإياها لا تدل على أن الظواهر التى وصفها كل منهما من نفس النوع والطبيعة :

المعرفة عند الجنيد

(أ) ويكاد يتجاوز كل من أفلاطون وأفلاطين في مذهب^(٢) الجنيد بن محمد سيد الطائفة عند الصوفية . وعلى الرغم من أنه أعلن تمسكه بالكتاب والسنة إلى أبعد حدوداوم على فعر الطاعات فانخذ إماما أو سيدا في ذلك وأثرت عنه المأثورات في هذا المجال التى منها ، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها ومنها الطرق كلها مسدودة على الخلق الإلهي من أقتنى أثر رسول الله ﷺ نقول على الرغم من ذلك كله فإننا نجد هناك تأثرا بذاك الجانب الاشرافى الذى يمت بصلة إلى أفلاطون (وأفلوطين)

(١) راجع شعلة الحب المتقدمة البيت رقم ٢٢-١١ لما كان الله ليس له شكل ولا صورة فإن الذاكرة تمضى خالية من الشكل والصورة كلما اقتربت من الله

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٩ طبعة صبيح سنة ١٩٥٧ .

(٣) مدخل إلى التصوف الاسلامى ص ١٣٤

أيضا ، فهو في صدر الموازنة بين مقامات العارفين يفرق بين العقل والعلم والمعرفة وأساس هذه التفرقة هو التفاضل بين هذه الأمور على تلك الطريقة الاشرافية

يقول : فصاحب المحاضرة يهديه عقله وصاحب المكاشفة يدينه هله وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته فنلاحظ أنه قد ربط بين العقل وبين المحاضرة وهي أولى مراحل الترقى ويحتاج للقلب فيها إلى البرهان لأنه لا يزال بعد وراء الستر وتليها المكاشفة : وهم التي لا يحتاج صاحبها إلى تأمل دليل فلذلك ربط بينها وبين العلم ثم المشاهدة وهي حضور الحق من غير تهمة وإشراق شمس الشهود ومرتبتهما مرتبة العرفان أو المعرفة (١)

ثم إننا نراه يربط المعرفة بالفناء ويعمقه في ذلك لدرجة تبعده عن البساطة التي الفناها عند صوفية القرن الثالث (٢) وتقربه من الفلاسفة (٣) أو أصحاب المذاهب الفلسفية وطرقهم : يقول في صفات الأولياء وبيان طريقهم في حصولهم على العلم بأن الله عز وجل : اختار صفوه من عباده انتخبهم للولاية وجعل أوطان أدواهم في مغيب الغيب وفي غوامض غيوب الماسكوت . . أوجدتهم فهم الدعوة منه وعرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه . أولئك هم الموجودون القانون في حال فنائهم الباقون في بقائهم . أحاطت بهم صفات الربانية وآثار الأزلية وأعلام الديمومة أظهر هذه عليهم لما أراد فناءهم ليديم بقاءهم هناك وليريمهم غوامض مكنونات عليه (٤) .

(١) الرسالة التفسيرية ص ٤٠

(٢) قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٣٤

(٣) التصوف د/ محمد هلال ص ٤٩ .

(٤) رسائل جنيدية مصورة بمكتبة جامعة القاهرة لوحة ٢/٥٨

فهذا تحليل وتعليل لعلم الأولياء ، قد بدأ فيه الأثر الإشرافي أو الفلسفي الذي بعد كثيرًا عن بساطة القرآن ووضوحه في عرضه لقضايا وأهله

ومن ثم فستطيع أن نقول : ان اتجاه الأفلاطونية الحديثة قد مس بعض الصوفية - على الأقل في طريقه معالجتهم لبعض قضايا المعرفة والتوحيد ^(١)

(ب) والتوحيد عند الجنيد : هو الاستغراق في الله على السكينة سئل عن التوحيد فقال : معنى أضمحل فيه الرسوم وتدرج فيه العلوم ويكون الله تعالى كالم يزل ^(٢) .

وهذا يقرب من قول أفلوطين : لتوجه بسكيتنا نحو الداخل ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل . وبعد الاتحاد به لنذهب ونقل للآخرين - إن استطعنا القول - ماهية الاتحاد هناك ^(٣) .

ويمكن أن نرى عند الجنيد قربا من هذه الوحدة التي هي قوام مذهب أفلوطين عند وصفه للتوحيد بأنه (معنى أضمحل فيه الرسوم ، إلى آخر ما تقدم في العبارة السالفة . ولا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا الاتحاد ليس بالمعنى الذي يقوله النصاري في عيسى عليه السلام . وإنما هو حاله أقرب إلى الخيال ^(٤) كما يمكن أن نرى له وصفا آخر للتوحيد يقربه من اتحاد

(١) أنظر : في الفلسفة الإسلامية للدكتور إبراهيم مدكور ص ٣٠-٤٠ ومدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٢٧ .

(٢) القشيرية ص ١٣٥ .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٩ : ٢٩٠ قارن (التصوف للدكتور محمد كمال جعفر طبعة سنة ١٩٧٠ ص ١٩٥ : قارن في الفلسفة الإسلامية ص ٤٠

(٤) أنظر : مدخل إلى التصوف الإسلامي للاستاذ الدكتور أبو الوفا القشيري ص ١٣٢

أفلاطين أو إتحاد الهرامسة المتقدم وذلك حيث يقول : « أهد أن أول عبادة الله عز وجل معرفته . وأصل معرفة الله ونظام توحيده ، نفي الصفات عنه بالسكينة والحديث والابن ، فيه استدلال عليه . وكان سبب استدلاله عليه توقيفه ، فتوقيفه وقع التوحيد له ^(١) ثم بوغل في الغناء الذي يقربه من الاتحاد فيقول : « ومن توحيده وقع التصديق به ، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه ومن التحقيق عليه جرت المعرفة به . ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه ^(٢) إلى أن يقول عن ذلك الغاني : فكان موجودا مفقودا ومفقودا موجودا ، فكان حيث لم يكن ، ولم يكن حيث كان ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان ، كان . . . » ^(٣) .

وفي عبارات أخرى نجد له هذا الاتهام في حديثه عن توحيد الأولياء أو معرفتهم فيقول : « إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم كان الحق بالحق في ذلك موجودا . بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يحده سواء ^(٤) ثم يصف محوم عن صفاتهم وفعل الله فيهم في سبيل إدراكهم لوحدة الله كيف أثبت بهم وعليهم . وقام عنهم ولهم وفيهم من جنس كاله وتماه فوجد الوجود في غير سبيل الوجود ^(٥) إلى أن يقول : فأقام عليهم شاهداً منه فيهم ، وأدركوا منه به ما أدركوا ^(٦) الخ تلك العبارات التي تلحقه في وصفه للتوحيد باتجاه آخر غير إتجاه القرآن وإن كان رغم ذلك يحافظ

(١) رسائل جنيدية ص ٦٣ - ٢ .

(٢) رسائل جنيدية ص ٦٣ - ٢ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٤ - ١ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٥٩ - ٢ .

(٦) نفس المصدر ص ٦٠ - ١ .

على التوحيد بالمعنى الإسلامى فيتبع ذلك بقوله وأوقف كل واحد منهم عند إدراكه ، تعالى الله عن أن تشبه به الخلائق علوا كبيرا^(١) .

وهو يستخدم فهمه الخاص لآية الميثاق^(٢) متأثرا في ذلك بنظرية المثل في تأكيد مذهبه في الفناء الذى هو قوام التوحيد عنده ، فيفسر هذه الآية بأن أرواح الأولياء^(٣) كانت موجودة قبل وجود الأبدان في عالم الأزل أو عالم الذر ولكن وجودها هذا كان هو الفناء بعينه إذ كانت تدرك من التوحيد ما ليس تدركه حاليا وهى في عالم الأبدان فإن الأمر كمال قال : أفانى بإنشائى كما أنشأتى بديا فى حال فنانى فلم أخبر عنه إذا كان متوليا للأخبار أليس قد محارسمى بصفته وبإحسانى فات على فى قرب^(٤) .

وهنا نجدنا أيضا أمام مذهب أبى يزيد المتقدم فى الفناء وهو أخص خصائص الوصول عند الصوفية^(٥) ومظهر الوجد والذوق وطريق المعرفة والحب وأساس الوحدة مع الله والاستغراق فيه^(٦) .
وفى الواقع : ليس المقصود من الآية ما فهمه الجنيد ولا أبو اليزيد ولا

(١) نفس المصدر والصفحة قارن مدخل إلى التصوف الإسلامى للإستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى ص ١٣٤

(٢) وهى : وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم إلخ آية ١٧٢ سورة الاعراف

(٣) انظر رسالة للجنيد يتكلم فيها عن قوله تعالى (ألسنت بر بكم)

(٤) كتاب الفناء للجنيد ٣٠٤ قارن أيضا علم القلوب الذى ينسب لأبى طالب المسكى ص ٦٩ ، ٧٠

(٥) قارن مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣٠ ، ١٣١

(٦) انظر التصوف الشورى الروحية ص ٣٠٠ والرسالة القشيرية ص ١١٨

والتصوف من الحكيم لابن عربى ص ٢٨٥

ذلك الفهم الصوفي القائم على مذهب "فناء وإنما المراد منها أن الخلق وجدوا الله بفطرتهم بعد ولاذتهم لما قام لهم من الشواهد والدلائل على وحدانيته فقامت هذه الدلائل مقام الأشهاد" (١)

فدلائل التوحيد في الوجود حجة على الخلق . كما قال الله تعالى : والنجم والشجر يسجدان ،

وقوله تعالى : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (٢)

وكما جاء في الحديث الصحيح : (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) (٣) فهذا هو رأى أهل السنة النقليين منهم والعقليين ورأى المعتزلة (٤) . أيضاً ولا نجد ذلك التفسير الصوفي إلا في كتب الصوفية وما تجدر الإشارة إليه أن الصوفية بهذا أخذوا بظاهر الآية فقط على غير عادتهم في تغليب الباطن على الظاهر . ولم يتمسك أهل السنة بحرفية النص وإنما لاحظوا الأصول الإسلامية والعقلية والروح البلاغية للسان العربي (٥) .

(٢) الاسراء ٤٤

(١) الرحمن آية ٦

(٣) تفسير الإمام الشوكاني في الآيتين المتقدمتين جامع الرسائل لابن تيمية .

(٤) أنظر تفسير الكشاف للزغشري في هذه الآية سورة الاعراف آية ١٧٢ ،

(٥) أنظر تفسير المنير الرازي في هذه الآية ج ٢٥ ص ٥٠

المعرفة عند الإمام الغزالي

المعرفة عند الغزالي :

كذلك فعل الإمام أبو حامد الغزالي فآلف كتابه (الإحياء) كما لو كان امتداداً لرسالة القشيري ودعوته^(١)

والغزالي وإن كان قد تأثر بالإشراق - بعض التأثر - فيما مال إليه من القول بعلم الباطن^(٢) والدعوة إلى التصوف والمجاهدات والرياضات كطريق للكشف والوصول إلى المعرفة اليقينية أو العلم اللدني^(٣) إلا أنه يحمده له أنه حال بين التصوف والصوفية وبين الانحراف في تيار المذاهب الإلحادية من الاتحاد أو الحلول مثلاً . بل عارض ذلك وقاومه بكل حجة ودليل فأعلن أنه لا يليق بصاحب الشكف والمشاهدة^(٤) أن يقول بما يتعارض مع العقيدة الإسلامية ، عقيدة التوحيد الخالص التي تفرق بين العبد والرب .

(١) قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٧٤ - ١٧٨ ، ١٨٢ ، ١٩٢ ومع ذلك نستطيع أن نقول إن القشيري والغزالي لم يسلما من الإشراق في دعوتهما هذه .

(٢) الإحياء طبعة الشعب كتاب العلم ص ٢ ، ٥ ، ٢٤ ، ٣٥

(٣) الإحياء ص ٥ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ١٩٧١ ، المنقذ ص ٨٤ ، ٨٥ ، ١٢٦ - ٢٤٧ ، ص ١٣١ ، ١٣٢ قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٤) المقصد الأسنى ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ٩٩ دراسات

ص ٥٩ ، ٦٥

وتؤكد أن الرب رب ، والعبد عبد^(١) وهذه هي عقيدة الإمام الغزالي أيضاً ، فإنه في حال مجاهداته ورياضته يصف لنا ذلك القرب الذي يصل إليه بأنه درجات ، يضيق عنها نطاق النطق ، وأن من تخيل فيه حلولاً أو اتصافاً أو وصولاً فهو مخطئ . وإنما هي درجة من القرب وكفى^(٢) ومن ناحية أخرى فقد أحال ذلك على أنه من باب التوهم لأصحاب هذه العبارات وأنهم لم يفهم لسان النطق في التعبير عن هذا القرب وذلك التوحيد الذي وصلوا إليه^(٣) أو أنه من باب التوسع والتجاوز اللاتقيين بعبادة الصوفية والشعراء ، فإنهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل الاستعارة كما يقول الشاعر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحاً حللنا بدنا

وذلك مؤول عند الشاعر فإنه لا يعني به أنه هو تحقياً ، بل كأنه هو ، فإنه مستغرق الهم به كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز^(٤) وهي (بلسان الحقيقة توحيد) وصاحب هذه الحال يعتبر في فناء الفناء ، لأنه لا يشعر بنفسه ولا يعدم شعوره بنفسه ولو شعر

(١) المقصد الأسنى ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ٩٨ ، ٩٩ دراسات

ص ٦٥ ، ٥٩ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٣١ - ١٣٢ قارن دراسات في الفلسفة

الإسلامية ص ٥٩ ، ٦١ وكتاب التصوف للدكتور محمد هلال

(٣) المقصد الأسنى ص ١٠٠ المنقذ ص ١٣١ ، قارن مدخل إلى

التصوف الإسلامي ص ٩٤ .

(٤) (المقصد الأسنى ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٦٠ ، ٦١ .

بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه^(١) .

كذلك يرى أن من هذا الباب قول أبي يزيد البسطامي : انسلخت من نفسى كما تفسخ الحية من جلدها ، فنظرت فإذا أنا هو ، وهذا معناه : أن من يفسخ من شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله يصير كأنه هو ، لأنه هو تحقيقاً^(٢) .

ويرى نيكولسون أن هذه العبارة من أبي يزيد موهمة للقول بوحدة الوجود ، لا الاتحاد ، ولكنى أرى أن فكرة وحدة الوجود لم تكن فضجت في هذا العصر بحيث تصير متطابقة مع هذا الاسم تماماً^(٣) ثم إن نيكولسون قد عاد ، فقال إن صوفية القرن الثالث حافظوا على التوازن بين الشريعة والحقيقة بحيث لا تغلب إحداها على الأخرى^(٤) .

ويعلق على هذا الاستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى بقوله : والمسألة في رأينا لا تعدو مجرد شعور نفسى من البسطامي بالاتحاد ، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة العقيدة الإسلامية . ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية كالجنيد يلتمس للبسطامي العذر فيما نطق به من شطحات^(٥) .

على أن سيادته يرى نهائياً . أن أصحاب الشطحات ليسوا من الصوفية

(١) مشكاة الأنوار ص ١٩٧ ، ١٩٨ ضمن مجموعة القصود العوالى طبع الجندى فى القاهرة .

(٢) المقصد الأسنى ص ٩٩ . ١٠٠ دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٦٠ .

(٣) أنظر : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٤٨

(٤) فى التصوف الإسلامى وناريخه ص ٢٢ ، ٢٦ .

(٥) مدخل ص ١١٦

الكل وأن هذا هو رأى كثير من أهل التصوف المعتدلين^(١)

ثم نرى الإمام الغزالي يلجأ إلى سد هذا الباب جملة ويدل على أنه ليس ممكناً عقلاً ، فيقرر بالنسبة للاتحاد بين ذاتين ، أننا أمام احتمالات ثلاثة (فاما أن تغل كل ذات منهما موجودة ، ولما أن تنفى إحداها وتبقى الأخرى - ولما أن تنفيا معاً) في الاحتمال الأول ، ليس هناك اتحاد وكذلك بالنسبة للاحتمال الثاني إذ الاتحاد لا يكون بين موجود ومعدوم . وفي الاحتمال الأخير فإن قولنا بالاتحاد باطل أيضاً ، إذ الأولى بنا هنا ، أن نتحدث عن الانعدام لا عن الاتحاد^(٢) .

وفي إنكار فكرة الحلول بين أن الحلول إما أن يكون بين جسمين فافقه المنزه عن معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك . ولما بين عرض وجوهر فالعرض ليس قوامه إلا بالجوهر . وهذا هو محال على كل ما قوامه بنفسه فدع عنك ذكر الرب تعالى في هذا المعرض^(٣) .

ثم يؤكد مخالفته تعالى للحوادث وعلوه على المخلوقات . وأن لإنسان مهما يتخلق بأخلاق الله أو بأسمائه ، فليس له من هذه الأسماء إلا أوصافاً د على نوع من التقيد خال عن الإيهام ، وإلا فطلق هذا اللفظ موم^(٤)

(١) نفس المصدر ص ١٤٧

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٦٣ المقصد الأسنى ص ٩٩

قارن ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٠١ ، ١٠٢

(٣) المقصد الأسنى ص ١٠١ ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٦٢

قارن ابن تيمية المصور المقدم ج ١ ص ٩٠ قارن المسائر الحسنون أيضا

(٤) المقصد الأسنى ص ١٠١ - ١٠٢

وقد وقف عند هذا الحد في معرفة الدوقية^(١) لأنه كما يقول ابن طفيل قد هذبت العلوم وصقلت المعرفة^(٢) ولذلك كان في أبحاثه ومشاهداته محدوداً بحدود الدين يقف دائماً قبل النهايات ، ولا يترك لنفسه العنان تقول ما قاله غيره^(٣) فخطيرة القدس أعلى من أن يبطأها لإقدام العارفين وأرفع من أن يعتمد إليها أبصار الناظرين ، بل لا يلح ذلك الجانب الرفيع ، صغيراً أو كبيراً الاغرض من الدهشة والخيرة طرفة^(٤) .

وفي رأيه أن هذا هو الذى يجب أن يكون مبدأ للأولياء ، والراسخين فى العلم ، فيقرون على أنفسهم بالعجز ويرتضون لأنفسهم مسلك الاقتباس عن الله (ر النبوى) فما من عارف ، أو حكيم عاقل ، يدعى لنفسه ، كمال المعرفة بالله تعالى ، حتى لا ينطوى عليه شيء . إذ لا يعرف الله حق المعرفة سوى الله تعالى^(٥) .

فلا داعى إذن للتوهمات والتخيلات والشطحات التى توقع فى الحلول أو غيره من المذاهب الأخرى ولا توصل إلى حقيقة ، أوبقن .

(١) أنظر المنقذ من الضلال ص ١٣١ الاحياء ص ٥

(٢) حى بن يقطان ص ٥٨ .

(٣) المنقذ نفس الصفحة المقصد الأسنى ص ٢٤ ، ٢٣ - ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١

الاحياء ص ٥ ، ص ٣٥

(٤) إجمام العوام على علم الكلام ص ٢٧١ من مجموعة القصور العوالى

طبعة المجندى الأولى ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية الاستاذ

الدكتور محمود قاسم ص ٥٥ الطبعة الخامسة

(٥) الأستاذ الدكتور محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية

ص ٥٥ قارن إجمام العوام ص ٢٧ ، ٢٧٢ لطبعة المنقذ ، المقصد

الأسنى ص ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨

في هذه الحدود يسير الإمام الغزالي في تصوفه ، وتلك هي فكرته عن العلم اللدني ، فيرى أن العلم البقي : هو الذي ينكشف فيه المعلوم إنكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم)

وأن هذه هي معرفة الأولياء أو العلماء الراسخين في العلم ، فكل مالا يعلمه الإنسان على هذا الوجه ولا يتقنه على هذا النحو من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم بيقين^(١) .

وهو يعتقد أن الطريق إلى إدراك المعرفة على هذا الوجه ليس العقل بمقاييسه واستدلالاته بل هو البصيرة أو القاب فذلك طور وراء العقل . أما العقل - فمع ثقته به وتقديسه له إلى أبعد مدى^(٢) فجعله الحسنى أو مجاله الملك أو الشهادة ومجال البصيرة والمشاهدة عالم الملكوت وهو ما وراء عالم الملك الممثل في السموات والأرض وما بينهما^(٣) وفي كلا الحالين فالقلب^(٤) وعال. العلم والمعرفة ، وهو المرآة^(٥) التي تنعكس عليها العلوم من هاتين النافذتين نافذة الحس و نافذة البصيرة .

(١) المنقذ من الضلال ص ٨٤ - ٨٥

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٤٣ - ٤٤ . قارن الاحياء ص ١٣٦١ .

(٣) الاحياء ص ١٣٦٤ قارن : إجماع العوام عن علم الكلام ص ٢٧٠ من مجموعة (القصور العوالي) دراسات . ص ٥٤ - ٥٩ .

(٤) يقصد الإمام الغزالي بالقلب هنا (العقل) أنظر الاحياء ص ١٣٤٦ ص ١٤٥ - ١٤٩ .

(٥) الاحياء ص ١٣٦٠ ، ص ١٣٦١ أنظر نظرية المعرفة عند صوفية المسلمين للدكتور أبو الوفا الفتازاني عدد ٩٢٢ من مجلة الرسالة سنة ١٩٥١ ص ٥٥٠ - ٥٥٢ .

فإن للقلب بابان : باب مفتوح إلى عالم الملكوت ، وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة والاول طريق الأولياء والأنبياء ، والثاني طريق العلماء .

ويعقد الغزالي موارنة بين كسيفية حصول العلم الحسى فى القلب وحصول العلم الخارجى عن مدركات الحس وتقوم هذه الموازنة على أساس أن الإنسان نسخة من العالم (١) أو كما يقول فى تعبير آخر له أن الإنسان عالم صغير فى مقابلة العالم الكبير فيمثل القلب بحوض محفور فى الأرض معرض لأن يأتى إليه الماء من ظاهر الأرض عن طريق جداول صغيرة تصب فيه .

ويحتمل أيضا أن يحفر أسفله إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل الحوض فيكون ذلك الماء أصفى وأدوم وقد يكون أغزر وأكثر ، فذلك الماء هو العلم وتلك الجداول هى الحواس الخمس وهى أمثال العلم الحسى طريقة تحصيله إما ذلك الحفر وهذا الماء الذى ينبع من باطن الحوض منهما مثال العلم الدنى علم الأنبياء وطريقه وهو تطهير القلب (٢) .

(١) الأحياء ص ١٣٧٤ ويستدل على ذلك بقوله ولو لم يجعل العالم كله مثال فى ذلك لما كان لك خير مما يبين ذاتك نفس المصدر والصفحة كيميائية والسعادة ص ٩٣ وستأتى لنا هذه الفسكرة بتوسع عند ابن عربى أنظر محيى الدين بن عربى ص ٢٧٩ - ٢٨٩ .

(٢) يمكن أن نفهم الباب الذى يتمتع فى القلب وتغزيه الحواس الخمس على أنه العقل والحواس الخمس هى طريق الاستغلال والبحث والباب الآخر على أنه البصيرة أنظر الأحياء ص ١٣٦٥ ، ص ١٣٧١ - ١٣٧٩ المنقذ من الضلال ص ١٣٣ ، ١٣٤ دراسات فى الفلسفة الإسلامية للأستاذ الدكتور محمود قاسم ص ٥٧ - ٥٩ الطبعة الخامسة .

فالقلب يقبل كلا الطريقتين طريق البحث وطريق الذوق فمن الممكن أن تساق العلوم إليه بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يتمتله علما ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة ورفض البصر ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله^(١).

وهو يقيم ذلك على أساس الفكر المتقدمة وهي أن الإنسان عالم صغير وهو نسخة من العالم الكبير ففيه كل ما في ذلك العالم الكبير .
من حقائق ومعلومات وهو يقرب لنا ذلك بمثال من واقع الحياة العملية فيقول :

فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ثم أخرج، إلى الوجود على وفق تلك النسخة^(٢) وتلك النسخة من العالم قد طبعت منها صورة أخرى في حس الإنسان وخياله فإن من ينظر إلى السماء والأرض ثم يغمض عينيه فإنه يرى صورة السماء والأرض وما فيهما في خياله في هذه الحالة حتى لو زالت السموات والأرض وبقي هو في نفسه فإنه سيجد صورتهما في نفسه كأنه يشاهدهما وينظر إليهما ثم يتطرق من خياله صورة إلى قلبه فيحصل فيه كل ما حصل خياله من حقائق وهكذا لا بد أن يدرك الإنسان كل ما في العالم لأنه لا يدرك إلا

(١) الاحياء ص ١٣٧٣ - ١٣٧٦ ، ص ١٣٥٢ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ٣٥

كتاب العلم قارن الإنسان عند الغزالي للدكتور علي عيسى عثمان ص ١٩٠
تعريب الأستاذ خيرى حماد الأنجلو سنة ١٩٦٤ ، الأستاذ الدكتور أبو الوفا
مجلة الرسالة عدد (٩٢٢) ص ٥٥٢ سنة ١٩٥١ مدخل إلى التصوف الإسلامى

(٢) الاحياء ص ١٣٧٤ .

ماله مثال في ذاته فلو لم يجعل للعالم مثال في ذاتك لما كان لك خير
بما يبين ذاتك^(١) .

وقد فصل لنا هذه النظرية محيي الدين بن عربي وقد يكون ابن عربي
قد أخذها عن الغزالي وتوسع فيها وتعمق^(٢)

ونلاحظ هنا أن الغزالي يؤمن بأن اتصال الإنسان بعالم الحس هو الذي
يحجبه عن عالم النور وعالم الملكوت^(٣) .

وهو بهذا يحدد لنا طريق العلماء وطريق الأولياء في الحصول على العلم
اللذني فإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب
وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقلها
فقط^(٤) .

وبضرب لذلك مثالا ، هو ذلك المثال المشهور بنقش أهل الصين ،
وأهل الروم ، وهو أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بين يدي بعض
الملوك بحسن صناعة النقش والصور .

فاستقر رأى الملك على عقد مسابقة بينهم فسلم إلى كل فريق منهم جانباً
من صفه وكان الجانبان متقابلين ، وأرعى بينهما حجاباً يمنع إطلاع كل

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) قارن مؤقنا محيي الدين بن عربي للدكتور محمود قاسم ص ٢٧-٢٨٩

(٣) نفس المصدر ص ١٣٧٥ أنظر الأستاذ الدكتور أبو الوفا

التفتازاني في مجلة الرسالة عدد ٩٣٢ ، ٩٣٣ لعام ١٩٥١ في موضوع (نظرية
المعرفة عند صوفية المسلمين أدلتها ومنهجها وموضوعها وغايتها) .

(٤) الأحياء ص ١٣٧٦ .

فريق على الآخر ، لجمع أهل الروم من الألوان والصباغ ما لا حصر له ، وما ليس له مثيل في الجودة .

ودخل أهل الصين من غير صبغ ولا لون ، واسكنهم أقبلوا على جانبهم يحملونه ويصقلونه ، فلما فرغ أهل الروم من نقشهم أعلن أهل الصين أيضا أنهم قد فرغوا من نقشهم . ورفع الحجاب . وإذ بجانبهم تتلأأ منه عجائب الصنائع الرومية مع زيادة لإشراق وبريق . إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتركيبته وصفاته . حتى يتلأأ فيه جليلة الحق بنهاية الإشراق . وعناية الحكماء والعلماء بالاكتساب^(١) .

وهو يسمى ذلك العلم الذي يحصل بالاكتساب وحيلة الدليل اعتباراً واستبصاراً ، ويقابله ذلك العلم الذي لا يحصل بالاكتساب ولا حيلة للدليل بل يلقي ذوقاً وكشفاً ، وهو إما إلهام أو وحى خاص بالأنبياء كما أن الأول خاص بالأولياء والأصفياء .

والإلهام يختلف عن الوحي في أن صاحبه لا يرى الملك المفيد للعلم أما الوحي فإن الأنبياء فيه يشاهدون جبريل حين يوحى به إليهم^(٢) .

وإذا كان الامام الغزالي قد غرض بذلك شيئاً من شأن العلوم النظرية القائمة على المنطق والاستنباط ، فإنه يرى أن هذا الاتجاه الذوقي هو الذي

(١) الاحياء ص ١٣٧٦ .

(٢) الاحياء ص ١٣٧١ قارن الأستاذ الدكتور أبو الوفا في مجلة الرسالة عام ١٩٥١ عدد ٩٣٢ ص ٥٥٢ في مدخل إلى التصوف الإسلامي أيضا ص ٢١٠ - ٢١١ .

يستطيع العالم به أن يحل كثيراً من المشاكل العقدية التي خاض فيها علماء الكلام والفلاسفة دون طائل^(١) ولذلك حرص عليه المتصوفة وبذلوا فيه الجهود . وهو يقول في هذا الصدد مدافعاً عن وجهة نظره هذه أما بعد فإني رأيتك أيها الأخ المشفق منقسم الفكر لما قرع سمعك من طعن طائفة على بعض كتبنا المصنفة في أضرار معاملات الدين . وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب المشايخ ، ففون أيها الأخ المشفق وأعلم أن حقيقة الحق والضلال وسرهما ، إنما ينكشف لقلوب ظهرت عن وسخ أوضاع الدنيا .

أولاً : ثم صقلت بالرياضة الكاملة .

ثانياً : ثم نورت بالذكر الصافي .

ثالثاً : ثم غذيت بالفكر الصائب .

رابعاً : ثم زليت بملازمة حدود الشرع .

خامساً : حتى فاض عليها النور من مشكاة النبوة ، وصارت كأنها مرآة مجلوة^(٢) .

وهنا ندرك حقيقة ما يرمى إليه في مثل قوله : فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ، فذلك لم يحرصوا على دراسه العلم

(١) أنظر الجلام العوام صفحة ٢٦١ ، ٢٧٤ ضمن مجموعة القصور العوالى الاقتصادية في الاعتقاد الطبعة الأولى صفحة ٣٠٢ ، ٦ ، ٩ المنقذ من الضلال فيما يتصل برأى الغزالي في المتكلمين ، والفلاسفة الصوفية ، قارن : ابن رشد في مناهج الأدلة صفحة ١٣٧ ، ١٢٩ الدكتور محمود قاسم في دراسات في الفلسفة الإسلامية صفحة ٥٧ ، ٥٩

(٢) فيصل التفرقة ضمن مجموعة القصور العوالى ، مدخل إلى التصوف الإسلامى صفحة ٢٠٦ ، ٢١٠ ، صفحة ١٤٤ ، ١٤٥ من المجموعة المتقدمة .

وتحصيل ما صنّفه المعنفون ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة إلخ^(١) .

ويسمى الغزالي علم الأولياء هذا بعلم المكاشفة أو علم الباطن - وهي
نسبة لا تصل في مدلولها إلى ما رأيناه عند الشيعة ، ويرى أنه علم طريق
الآخرة ثم ينقل عن بعض العارفين أن من لم يكن له نصيب منه فإنه يخاف
عليه سوء الحاتمة وأن أدنى نصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله . فهو علم
الصديقين والمقربين ، وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتركيبته
من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة فمنها المعرفة
الحقيقية بذات الله سبحانه وإن كانت معرفة لا تقوم على إدراك ذاته
سبحانه إدراكا تاما فإنه قد تقدم قوله : لا يعرف حقيقة الله إلا الله وكذلك
المعرفة بصفات الباقيات التامات وبأفعاله . .

والمعرفة بمعنى النبوة والنبي ، ومعنى الوحي والشیطان ، وكيفية ظهور الملك للأنبياء ، وكيفية وصول الوحي إليهم ، ومعرفة القلب ، ومعرفة الآخرة والجنة ، والنار ، ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم ومعنى حصول السعادة بموافقة الملأ الأعلى ، ومقارنة الملائكة والنبیین (فمعنى بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جليلة الحق في هذه الأمور إتضاحاً يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه ^(٣) وهذه هي المعرفة الحقيقية كما يراها وهي الأمانة أيضاً التى تشير إليها الآية الكریمة : إنا عرضنا الأمانة

(١) الإحياء، ص ١٣٧١.

(۲) الاحیاء، ج ۱ ص ۲۴ ، ۲۵ قانون المنقذ ص ۱۳۱

على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها
الإنسان أنه كان ظلوما جهولا^(١) .

وهي إيمان العارفين ، وهذا الإيمان يختلف عن إيمان العوام بذلك
الكشف التفصيلي الذي يقوم إشرافه في المعرفة وإدراك الأسرار النائية
عن مشاهدة الأبصار والتي هي قوام عالم الملكوت .

إذ قصارى إيمان العاى أن يؤمن إيمانا بجملا كتصديقنا بأن في الدار
زيداً مثلاً دون أن نراه أما إيمان الأولياء وأهل المعرفة فهو أن تدخل الدار
وتنظر إلى زيد بالعين وتشاهده مشاهدته يقينية ، وفي أى ركن من أركان
البيت ، وعلى أى كيفية إلخ .

ويعلق على هذا الأستاذ الدكتور أبو الوفا بقوله : فإيمان الصوفية
ينطوى فيه إيمان العوام والمتكلمين ثم يتميز الصوفية بميزة استحالة الخطأ ،
لأن مشاهدتهم توجب اليقين^(٢) . وهذا الاتجاه الذي لا يحقر الغزالي فيه
العامة ويقارن بين العلم الاجمالى والعلم التفصيلي نجده أيضاً واضحاً عند كل
من ابن رشد في العقليين^(٣) وابن عربي في الصوفة^(٤) فهو اتجاه يجمع بين

(١) سورة الأحزاب : ٧٢ أنظر الأحياء . صفحته ١٣٦٣ .

(٢) نفس المصدر صفحة ١٣٦٦ الاقتصاد في الاعتقاد صفحة ٢٦ ، ٢٧
مدخل إلى التصوف الإسلامى صفحة ٢١٠ (نظرية المعرفة عند الصوفية
للإسلام) الرسالة .

(٣) مناهج الأدلة صفحة ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٤) أنظر محي الدين بن عربي الدكتور محمود قاسم صفحة ٢٢٣ ، ٢٧٨
دراسات في الفاسفة الإسلامية صفحة ٣٢٥ الفتوحات ج ٣ صفحة ٤٦٥ .

رأى أهل الذوق وأهل العقل في هذه الوجهة مما يؤكد بأن الغزالي مفكر عقلي مؤمن (١) .

وأريد هنا أن أنه إلى أن ما أثر عند الامام الغزالي من الكلام الذي يوم التسوية بين إلهام الأولياء ، ووحى الأنبياء من مثل قوله : فالأنبياء والأولياء ، يكشف لهم الأمر لا بالتعليم والدراسة والكتاب للكتب بل بالزهد في الدنيا وتفرغ القلب من شواغلها ، والاقبال بكفة الهمة على الله تعالى إلخ (٢) يمكن حمل مثل هذا الكلام على مجرد التصنيف والجمع بين العلمين ، وعلى أساس التقارب لا التشابه الكامل فإن الإلهام أيضاً يأتي عن طريق الملك كما في الأثر عن عبد الله بن مسعود ، إن للملك لمسه والشيطان لمسه . وربما رفعه بعضهم إلى النبي ﷺ .

وكما جاء في الحديث الشريف : من سأل القضاء واستعان عليه وكل إليه ومن لم يسأل القضاء واستعن عليه أنزل الله عليه ملكاً يدهده (٣) إلخ وخاصة أنه عاد بعد ذلك وبين أن الأولياء فقط هم الذين يتخذون طريق الرياضة والتطهر سبيلاً للحصول على هذا العلم (٤) .

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية صفحة ٤٣ - ٥٩

(٢) الاحياء صفحة ١٣٧١ ، ١٣٧٦ ، صفحة ١٥٢ - ١٥٤ من

هذه الرسالة .

(٣) نقض المنطق لابن نيميه صفحة ٢٨ ، ٢٩ تفسير المعوذتين له

أيضاً صفحة ١٩٦ ج ٢ من مجموعة الرسائل الكبرى "طبعة الأولى ١٣٢٣ .

(٤) الاحياء صفحة ٣٧٦ وكما يشير (الأستاذ الدكتور أبو الوفا بأن

الغزالي قد فرق بصراحة بين وحى الأنبياء وإلهام الصوفية أنظر أيضاً :

مدخل إلى التصوف الإسلامي لسيادته صفحة ٢١١ وقد تقدم لي في الصفحات

القليلة المتقدمة ما أشرت به إلى تفريق الغزالي بين وحى الأنبياء وإلهام

الأولياء أو الصوفية .

فهو في الواقع قد جعل رتبة النبي أقصى الرتب ، وبين أنه ، هو الذي
تكشف له كل الحقائق ، أو أكثر هذا من غير اكتساب وتكلف بل
بكشف إلهي في أسرع وقت ،

وقد قال من قبل أنه لا يعرف حقيقة الله إلا الله كذلك قال هنا ، ولكن
لا يعرف حقيقة النبي إلا النبي (١) ولهذا فإنه يرى أن قوة البصيرة والملاحظة
لدى الأولياء والأصفياء لها حدودها وأن أعرف الخلق بصلاح أحوال
العباد بالإضافة إلى حسن المعاد هو النبي ﷺ فإن ما ينتفع به في
الآخرة أو يضّر لا سبيل إلى معرفته بالتجربة ومن الذي رجع من ذلك
العالم فأدرك بالملاحظة ما نفع وضر وأخبر عنه (٢) .
وكما أنه جعل للعقل حدوداً كذلك جعل للبصيرة - رغم تحمسه لها -
حدوداً تقف عندها فهي تنتهي حيث يبدأ نور النبوة (٣) .

وهكذا يعتصم الامام الغزالي بالكتاب والسنة ما استطاع أمام هذا
الجو الإشراقي فيقول مثلاً في الجام العوام : إن الحق في معرفة الله وصفاته
وما يتصل بالحضرة الإلهية أو حضرة الربوبية بمفهومها الواسع (٤) عو
مذهب السلف وبقيم على ذلك الدلائل العقلية والسمعية .

(١) الاحياء صفحة ١٣٥٢ - ١٣٥٣ .

(٢) الجام العوام صفحة ٢٧١ .

(٣) نفس المصدر صفحة ٢٧١ ، ٢٧٢ .

(٤) وهي (جملة عالم الملك والمسلوك إذا كنت جميعها جملة لأن
الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات ، إذ ليس في الوجود شيء سوى
الله تعالى وأفعاله وعملاته وعبيده من أفعاله) الاحياء ١٢٦٤ وهو يسميها
أيضاً الحضرة الالهية الجام العوام صفحة ٢٧٠ المقصد الأسنى صفحة ٣١
ونلاحظ أنه رغم اعتصامه بالكتاب والسنة إلا أنه كاد يقع في مذهب
وحدة الوجود ، وذلك لأخذه بأساليب الاشراقيين في تصوفه .

أما العقلية فمنها ما تقدم وهو أن الرسول (ﷺ) هو أعرف الخلق بصلاح أحوال المعاش والمعاد إلخ وأنه لذلك ، أفاض إلى الخلق ما أوحى إليه من صلاح العباد في معادهم أو معاشهم ، لم يكتم منه شيء لأنه لم يبعث إلا لذلك ومن هنا كان رحمة للعالمين .

ثانياً : أن أصحابه رضوان الله عليهم هم أعرف الناس بمعاني كلامه (ﷺ) وأحرامهم بالوقوف على كنهه ، لأنهم شاهدوا الوحي وصاحبوه بل لازموه آناء الليل والنهار . وايسوا متهمين أبداً في فهم كلامه (ﷺ) أو في إخفاء هذا الفهم أو التضليل فيما كلفوا بتبليغه والعمل به ففعلوا بالقطع من هذه الأصول أن الحق ما قالوه . والصواب ما رأوه لا سيما وقد أثنى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « خير الناس قرني . ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » (١) فهم المرجع في كل علم ومعرفة وطريقتهم خير الطرق وقد قال (ﷺ) ، ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة ، فقل من هم ؟ فقال : أهل السنة والجماعة ما أنا عليه الآن وأصحابي (٢) .

وبهذه المناسبة ، فإن ابن تيمية يشير إلى أن إجماع العوام هذا يعتبر من الغزالي رجوعاً في آخر أمره إلى طريق السلف أهل الحديث بعد أن كان على طريقة الفلاسفة والصوفية (٣) ، وربما اعتضد في رأيه هذا بما يذكره الغزالي في إجماع العوام من أن كتاب المقصد الأسنى سابق على إجماع العوام (٤) كذلك فإننا لم نعثر على إسم هذا الكتاب الأخير في الأحياء .

(١) إجماع العوام صفحة ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) نفس المصدر صفحة ٢٧٢ ، عقيدة أهل السنة والفرق الناجية لابن

تيمية صفحة ١٠ .

(٣) نقض المنطق صفحة ٦٠ .

(٤) إجماع العوام صفحة ٢٧٠ .

ولا في المنقذ وغيره من الكتب التي تؤرخ لحياته التصوفية ، ولكن من الممكن أن ننظر إلى هذا الكتاب على أنه هو القسم الثالث المتمم لنواحي فكر الغزالي الثلاث والتي يؤمن بها على مستوى واحد وأنها كل متكامل . وهي الناحية الاستدلالية العقلية .

والثانية : طريق أهل الكشف والتصوف د

والثالثة : طريق السلف الصالح رضوان الله عليهم . وأن تفكيره كل متكامل من هذه النواحي الثلاث وخاصة أننا نراه في إجماع العوام يقول بكشف الأولياء ومعرفة أهل العرفان ويردها في أكثر من موضع (١) .

وكذلك في الأحياء لا يتكلم عن طريقة الكشف على أنها طريقته وكفى بل كثيراً ما يسند الكلام فيها إلى غيره مثل قوله : وزعموا أن الطريقة في ذلك يانقطاع علائق الدنيا إلح (٢) .

فتراه يتحدث في ذلك حديث معلو لا حديث صاحب رأى ومذهب

(١) إجماع العوام ص ٢٧١ و٢٦٩ ونلاحظ أنه رغم تحمسه لناحية الكشف على طريقة المتكلمين العقلية إلا أنه يرى هذه الأخيرة لم تكن واجبة في عهد الرسول ﷺ وأصحابه ولكنها بعد نشوء البدع التي به صرفت عن مقتضى القرآن والسنة - فرض كفاية بحيث يقف المتكلم فيها عند حد الكتاب والسنة الأحياء ج ١ ص ٣٨ ، ٢٩ على ما فصله في كتاب (قواعد العقائد) من باب العلم في الأحياء أنظر صفحة ٦٨ ج ١ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد نفس الصفحة أنظر صفحته ١٦٢ : ١٧١ .

(٢) صفحة ١٣٧١ ، ١٣٧٣ .

لا يعدل عنه إلى غيره وهو نفس المنهج الذى يتخذه ابن تيمية بصدد بيان الطرق التى تحصل بها العلوم والمعارف .^(١)

وذلك فمن المرجح أن الإمام الغزالى كان سلفياً فى حياته الفكرية خاصة وأن (بروكلمان) يقول أنه عثر على نسخة من إجماع العوام لعنوان آخر هو (رسالة فى مذهب السلف)^(٢) .

كل ما هنالك أن له ميلاً تصوفياً وذلك قد رأيناه فى ابن تيمية نفسه^(٣) وكون (إجماع العوام) آخر رسائله^(٤) فإنه لا يسند رأى ابن تيمية فى أن الغزالى لم يكن سلفياً فى حياته الأولى . فربما لو كان قد امتد به الأجل لكتب بعد إجماع العوام مثل ما كتب قبله إذ أن طبيعة العصر كانت تفرض على كل مفكر يتأفح عز الدين ، أن يخوض فى مثل هذه البحوث الفلسفية والكلامية وغير ما وهذا هو الذى لم يستطع ابن تيمية نفسه أن يمنع نفسه منه .

وقد التقي مع الغزالى فى هذا الاتجاه السنى بعد مرحلة تطواف طويلة :
شيوخ أصحاب الطريقة الاستدلالية من علماء الكلام وغيرهم من أصحاب الطريقة الذوقية من أهل التصوف .

(١) نقض المنطق صفحة ٢١ ، ٢٩ ، ٦٠ - ٦١ تفسير المعوذتين صفحة ١٩٣ - ٢٠٢ . الفرقان : صفحة ٦٤ : ٧٢ .

(٢) مؤلفاته الغزالى الدكتور عبد الرحمن بدوى ،

(٣) نفس المصدر : صفحة ٩٢ ، ١٢٥ - ١٣٨ ، نقض المنطق صفحة ٣٥
بمجموعة الرسائل والمسائل ج ١ صفحة ٥٧ ، ٨١ صفحة ٨٢ ، ٨٤ التحفة المراقية فى الأعمال القلبية .

(٤) إذ أن تاريخ تأليفه هو جمادى الآخرة سنة ٥٠٢ هـ أى قبيل وفاة الغزالى بقليل مؤلفاته الغزالى للدكتور عبد الرحمن بدوى .

فهذا أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي يقول في كتابه (اللذات) كما ينقل عنه ابن تيمية : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفاسفية فما رأيته تشفى غليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن هذا إلخ^(١) .

وكذلك قد انتهى إلى مثل هذه الغاية إمام الحرمين الجويني وأبو عبد الله محمد ابن عبد الكريم الشهرستاني^(٢) ومر بهذه التجربة أيضاً الإمام الشوكاني وقال في ذلك : فإني في أيام الطلب شغلت بهذا العلم الذي سموه تارة علم الكلام وتارة علم التوحيد وأكسبت على مؤلفات الطوائف المختلفة منهم فلم أظفر من ذلك بغير الحية والحيرة وكان ذلك من الأسباب التي حبت إلى مذهب السلف^(٣) .

وكذلك في الصوفية المتفلسفين نجد ابن الفارض فإنه لما حضرته الوفاة أنشد هذين البيتين يتحسر فيهما على ما أضاعه في طريقه في نظريته في الحب الإلهي .

إن كان منزلتي في الحب عندكم ما قد لقيت فقد ضيعت أحلامي
أمنية ظفرت نفسي بها زمناً واليوم أحسبها أضغاث أحلامي^(٤)

هذه هي المعرفة عند الإمام الغزالي ورغم ما مسها من صبغة حقيقية من الإشراق إلا أنه مع ذلك قد لونها بلونه السني الإلهامي ، ووقف بها عند

(١) نقض المنطق لابن تيمية صفحة ٦٠ - ٦١ النبوات صفحة ٢٤١ ، ٢٤٣ .

(٢) نقض المنطقي لابن تيمية صفحة ٦٠ - ٦١ .

(٣) رسالة (التحف في مذاهب السلف) صفحة ٦٤ ضمن عشر رسائل

سلفية طبعة المنار صفحة ١٢٥١ هـ .

(٤) نقض المنطق صفحة ٦٢ .

حدود الدين وحفظ للوحي درجته . وللأنبياء علوم على كل علم أو تعلم بشرى أو معرفة صوفية (١) .

وقد نقل ابن تيمية عنه بأنه صرح : بأن قتل من ادعى أن رتبة الولاية أعلى من رتبة النبوة أحب إليه من قتل مائة كافر لأن ضرر هذا في الدين أعظم (٢) .

ومحافظة الإمام الغزالي على هذا الاتجاه السني جعلت بعض الفلاسفة ومن نحاحهم من الصوفية يعيبونه على هذا المسلك ويقولون أنه مقيد بالعقل والشرع (٣) . وهذا له دلالة على مدى تمسكه بالكتاب والسنة . كذلك يذكر الاستاذ المرحوم الدكتور محمود قاسم أن ابن عربي عاب الغزالي أيضاً على طريقته في الجمع بين الكشف والعقل وقال إن أدلة العقل من شأنها أن تطمس نور الكشف (٤) وقد تقدم (٥) أن الإمام الغزالي قد قال في الأحياء ما يشعر بذلك (٦) ولكن روح منهجه العامة تعطى أنه يستخدم العقل والشرع حكماً فيما يصل إليه في حال الكشف وأنها معاً عنصر الدين الأساسيان (٧) .

(١) المنقذ صفحة ١٣٣ - ١٣٩ ، ١٤٥ -

(٢) المنقذ صفحة ١٤٢

(٣) النبوة لابن تيمية صفحة ٨١ .

(٤) دراسات في الفلسفة الإسلامية صفحة ٦٦ ، ٣١٢ ، ٣١٨ .

(٥) أنظر صفحة ١٥٢ من هذه الرسالة

(٦) صفحة ١٢٧٥ ، ١٥٢ ، ١٥٥ من هذه الرسالة

(٧) دراسات في الفلسفة الإسلامية فصل (العقل والتقليد عند الغزالي)

معراج السالكين للإمام الغزالي المعراج الأول والثاني والرابع .

فالمعرفة عند الغزالي : وإن كان طريقها الكشف إلا أن قوامها الشرع والعقل . وكما يقول الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني : فإن استخدام العقل عن الغزالي في ميدان الشريعة راجع عنده إلى أن كل تكليف إنما هو بشرط العقل ثم إذا ترقى السالك من مقام الشريعة إلى مقام الحقيقة استخدم منهج الكشف أو الذوق فالكشف ثمرة الشريعة واستخدام العقل يكون في البداية (١) .

المعرفة عند المحاسبي

وقد بلغت به حساسيته نحو الأخذ بالكتاب والسنة . أن ألف كتاباً في المعرفة ولكنه وجد فيه ما يتعارض مع مبدئه هذا قال : [فأخذت الكتاب وأحرقته ، وقلت لا أعود أتكلم في المعرفة بعد ذلك] (٢) .

وقد حرص المحاسبي على عدم تعدى حدود الدين وعدم الإيغال في الباطن ذلك الإيغال الذي يبعد كثيراً عن الظاهر (٣) ويفضى إلى الشكوك . وهذا هو مبدؤه الذي أعلنه عندما وصف جماعة الصوفية الذين رضى

(١) أنظر أيضاً معراج السالكين الفصول المتقدمة ، المنقذ من الضلال الفصل الخاص بالتصوف ، فيصل التفرقة ص ٧٤ وما قبلها ضمن مجموعة القصور العوالي طبع الجندی القاهرة .

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٧٧ المسائل في أعمال القلوب والجوارح ص ١٤ و ١٣ .

(٣) قارن : دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٠ ، ٢٨٤ وهذا هو الظاهر من كتبه .

عنهم بأنهم « تاركون للتعق والإعلان » . وهو أيضاً ما يشير إليه الحديث الشريف (تفكروا في مخلوقات الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا)^(١) .

وهو كما نعرف ممن يتبعون الحديث ، ويلتزمون بسنة الرسول ﷺ ثم أن الأحاديث التي أشرت عنه في المعرفة تتمشى مع مبدئه هذا وهو إقامة التصوف على الكتاب والسنة وإن كان قد نأز شيئاً ما بالجو الإشرافي الذي بدأ ينشر في العالم الإسلامي في وقته :

رسم لنا المحاسبي خطوات العارفين أو مراحل الترقى نحو المعرفة
فجمل أولها الطاعة :

« إن أول المحبة الطاعة ، وهذه الطاعة ليست إلا نتيجة لحب الله سبحانه للعبد » إذا كان هو المبتدئ بها ، وذلك أنه عرفهم نفسه ودلهم على طاعته . وتجب لإيهم على غناه عنهم فجعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه^(٢) فحب الله لا يكون إلا بناء على طاعته ، أما من يتشدد به بعضهم من كلمات الحب دون عمل فهو ادعاء وليس حقيقة ومن شأن هذه المحبة لله سبحانه وتعالى أن تملأ القلب بالنور فيفيض ذلك النور على اللسان وقد يتعدى ذلك إلى بقية الجوارح ذلك أن الله قد جعل (المحبة له ودائع في قلوب محبيه ، ثم ألبسهم النور الساطع في أفاضهم من شدة نور محبته في قلوبهم)^(٣) وهذه هي المرحلة الثانية من مراحل الترقى .

(١) وفي رواية « فإنكم لن تقدروه قدره ، فتح القدير للشوكاني ج ٥ ص ١٦٢ الطبعة الأولى .

(٢) حلية الأولياء ج ١ ص ٧٦ طبعة الخانجي ص ١٩٣٥ والتصوف للدكتور محمد هلال .

(٣) هذه إشارة إلى ما جاء في حديث النوى : فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به . الخ ، .

وبعدهما يتدرجون نحو مصاف الملائكة بسبب ما أودع الله في قلوبهم من نور (فلما فعل ذلك بهم عرضهم سرورا بهم على ملائكته)^(١) .

ثم تبدأ المرحلة الثالثة . من مراحل المعرفة وفيها يطلعهم الله على خزان العلم والغيوب فيخرجون إلى الخلق وقد امتلأوا من ألوان المشاهدات ورأوا من بدائع حكمته . ما يجعلهم جديرين بحفة الحياة التي هي الإخلاص على ما في عالم الباطن أو الحقيقة^(٢) .

وتلج من حديثه عن هذه المرحلة الأخيرة . أنه يرى رأى الصوفية في الفناء الذي يعقبه البقاء وفي البقاء بعد الفناء^(٣) . العلم والملاحظة والمعرفة ، بكل ما تحتويه كلمة معرفة في عرف الصوفية^(٤) نرى ذلك في عبارته المتقدمة وفي قوله د وقد استأثر بقلوبهم عليهم ثم رد أبدان العلماء إلى الخليفة . وقد أودع قلوبهم خزان الغيوب ، فلما أراد أن يحيمهم ، ويحيي الخليفة بهم أسلم لهم مهمهم . وأجلسهم على كرسي أهل المعرفة^(٥) وهذه هي المرحلة

(١) نفس المصدر والصفحة ، قارن هذه المرحلة عند ابن سينا : دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٩٠ ، ١٩١ الإشارات لابن سينا ص ٧٥٢
٧٦٥ قارن أيضاً : قطر الولي على حديث الولي ص ٤٣ ، ٤٩ .

(٢) ويسمى ابن عربي د حياة المعرفة اليقينية الحققة ، الفصوص ، ص ١٥٩ أنظر التعليقات أيضاً للدكتور أبو العلا ص ٢٢

(٣) أنظر الفصوص لابن عربي ص ٨٩ ، ٩٠ والتعليقات ص ٨٢ ، ٨٣

(٤) هي أن يكون لهم الإطلاع على الغيوب والتصرف بالهمة في الغير الخ قارن ابن سينا في الإشارات ص ٨٥٨ ، ٨٧١ دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٠ ، ٢٠٣ .

(٥) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٧٦ .

الرابعة والأخيرة التي يصيرون فيها مرتبة التصوف في العلم . وفي الألوان . بما أوتوا من همه^(١) وهنا نلجج مبلا حقيقيا إلى الاشرافية^(٢) .

المعرفة عند أبي يزيد البسطامي ومعالجة الصوفي

والمعرفة عند أبي يزيد البسطامي^(٣) مقرونة في الأغلب بالتخفف من هذا العالم الدنيوى والسمو إلى عالم الملائكة أو الملا^٤ الأعلى وقد يكون لهذه الفكرة أصول إسلامية^(٥) إلا أن أبا يزيد قد خرج بها إلى ما يشبه أصول الفلاسفة العرفانيين أو الغنوصيين وقد تجلى ذلك في وصفه لمعالجة الذى يقصه علينا كرويا رأها في النوم متأثراً في ذلك بأبي منصور العجلى^٥ أو غيره من غلاة الشيعة أو أتباع أفلاطون .

فقد رأى في النوم كأنه عرج به إلى السماوات ، قاعداً إلى الله طالبا لمواصلة الله سبحانه على أن يقيم معه إلى الأبد قال فلما أنيت لملى السماء الدنيا

(١) نفس المصدر ولكن ابن عربى يرى أن هذه ليست نهاية المعرفة بل نهاية المعرفة والارتقاء فيها لا يترك للعارف تصرفا بالهمة .

(٢) قارن : المعرفة عند مفكرى المسلمين في بيان هذه المرحلة عند ابن سينا ص ٢٦٦ - ٢٦٧ وهى تساوى عنده المرحلة الثالثة إلى الخامسة أنظر الإشارات ص ٨٢٨ ، ٨٣٨ .

(٣) ما عرضته في هذه الفقرة خاصاً بأبي يزيد هو مذهبه في العرض وأن طريقها الفناء في الله وأما ما يتصل بجانب الاتحاد عنده فقد أبدى الغزالى رأيه في هذا المذهب مع مذهب الحلول أيضاً .

(٤) أنظر الفوائد لابن القيم .

(٥) أنظر ص ٨٠ من هذه الرسالة .

إذا أنا بطير أخضر فذشر جناحا من أجنحته خملتى عليه وطار بي حتى انتهى
بي إلى صفوف الملائكة ثم لم يزل يعرض على من الملك ما كلت الألسن عن
نعمته وصفته فكنت أقول مرادى غير مانعرض على ثم رأيت كأتى عرجت
إلى السماء الثانية وعرض الملك على ما عرض فى السماء الأولى فرددت عليه
بأن مرادى غير ما تعرض ثم هاج من سرى شىء من عطش نار الاشتياق
حتى أن الملائكة مع كل ما حولها من اشجار من النور صارت كالبعوضة
فى جنب همى ثم لم يزل يعرض على من الملك ما كلت الألسن من وصفه فى كل
ذلك كنت أقول مرادى غير ما تعرض على :

فلما علم الله من أبى يزيد صدق الانفراد به فى القصد إليه ظل الملك
يعرج به حتى انتهى به إلى السماء السابعة ثم منها إلى الكرسي حتى انتهى إلى
عرش الرحمن ولما ظهر منه صدق الإرادة فى القصد إلى الله ناداه الله سبحانه
وتعالى وقال له يا عني إدن منى وأجلس على بساط قدسى قال فكنت أذوب
عند ذلك كما يذوب الرصاص ثم استقبلنى روح كل نبى واستقبلنى روح
محمد ﷺ ثم قال يا أبا يزيد قد فضلك الله على كثير من خلقه ثم لم أزل
مثل ذلك حتى صرت كما كان منى حيث لم يسكن التـكـوين^(١) أى فنييت عن
وجودى حتى صرت إلى حالة ما قبل الوجود أى إلى العدم المحض^(٢).

والقصة طويلة استغرقت كل الصفحات المذكورة من ذلك الكتاب

(١) كتاب المعراج لأبى القاسم القشيري للدكتور على حسن عبدالقادر
الطبعة الأولى دار الكتب الحديثة ١٢٩ - ١٣٤ ،

(٢) وهو بهذا يعرض علينا مذهبه فى الفناء الذى يعتبر بناء على هذا
العمق الذى نراه فى هذه العبارة وغيرها أول واضع لمذهب الفناء
وأيضاً فى علم القلوب المنسوب لمحمد بن عطية المسكى مخطوط بدار الكتب
المصرية ص ٦٦ :

المعراج وأبرز ما فيها وصفها لنفسه في حال المعرفة وقت العروج وكان التجريد والتخفيف من ثقل الجسم ومن الاحساس بالحياة هي التي تمنحه القوة على العروج^(١) .

وقصة العروج عند أبي يزيد تشبه عروج أفلوطين شهاً قوياً إذ أن كليهما يخبرنا أنه لا يقصد من تصرفه إلا رؤية الله والفناء فيه أو الاتحاد به وأن من شرائط الاتحاد العروج نحو الاتحاد والفناء عن النفس والتجرد عن الحس حتى يصبح المتصوف خفيفاً غير ذي ثقل على حد تعبير أفلوطين^(٢) وأما أبو يزيد فإنه يقول حتى يصير كما كان من حيث لم يكن التكوين أى على الحالة التي كان عليها قبل وجوده الدنيوى وقت أن كان في عالم الذر .

وهو يتخذ آية الميثاق^(٣) دليلاً على مذهبه في الفناء^(٤) ولكن الآية تشير إلى توحيد الفطرة لا إلى توحيد الفناء وهي في الحقيقة تبكيت للكفار حين تكلفوا الكفر وخرجوا به على طبيعتهم وغيروا فطرة الله التي فطر

(١) كتاب المعراج ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٩ - ٢٩٠ التساعية الرابعة ٥٠ - ٥١ ويمكن أن نصيف إلى ذلك تأثيره بالتيار الهرمسي في قوله بالعروج والاتحاد والوصول مع الإله إلى درجة النفى أو العدم كطريقة للوصول أو المعرفة وخاصة إذا دققنا النظر في عبارة أبي يزيد أنظر تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية د نجيب بلدى ص ١١٠ - ١١٣ - ١٠٧ إلى جانب الفقرة الخاصة بالفلسفة الهرمسية صدر هذه الرسالة .

(٣) وهي قوله تعالى وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا .

(٤) أنظر علم القلوب المنسوب لأبي طالب المكي مخطوط بدار الكتب

الناس عليها^(١) كل مانسة طمع أن نميز به معراج أبي يزيد عن اتحاد أفلوطين هو تلك الملاح الخفيفة التي اقتبسها من معراج رسولنا محمد ﷺ^(٢) وإن كانت شكلية إذا قيست بما أخذه أبو يزيد عن أفلوطين أو عن الهرامسة كما أنه مما يباعد بين معراج الرسول ومعراج أبي يزيد أن الرسول لم يمهّد لمعراجه بوسائل التجرد كما فعل أبو يزيد^(٣) .

فالنزعة إلى التجريد والعمل على الترقى في المراتب من أجل الوصول إلى حالة النورية والانخراط في سلك الملائكية عند المسلمين وسلك الإلهية عند أفلوطين والحظرة بإشراق نور الله سبحانه وتعالى والاطلاع عليه مظاهر مشتركة بين بعض متصوفي المسلمين وغيرهم من أصحاب الفلسفات الأخرى وفي مقدمتها فلسفة الأفلاطونية المحدثة^(٤) .

فهما يكن عند الصوفية من عناصر سنية إلا أننا نلمح لديهم جانباً ولو يسيراً من الإشراق وذلك أمر لا مفر منه عند من مال إلى الفلسفة أو

(١) تفسير ابن كثير ص ٥٠٠ - ٥٠٦ ج ٣ - طبعة الشعب والإمام الشوكاني .

(٢) أنظر صحيح مسلم .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية في التصوف الإسلامي :

(٤) في التصوف الإسلامي وتاريخه لينكولسون ص ١٨ وهو يقول في ذلك ولاسكتني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق لزم أن نعتبره وليداً لإتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية .

التصوف غير السنّي أو أخذ بهما حيث أنهما دخيلان على الإسلام^(١)

وفيهما من وثنيات الديانات القديمة ما فيهما ، والمصر في نفسه قد كان عصر اختلاط بين الأمم وبين الثقافات وكانت أفكار هذه الثقافات وكتبها في متناول طبقات المتعلمين منهم ابتداء من الربع الأخير للقرن الثاني الهجري^(٢)

وفي الوقت الذي بدأت كلمة صوفي تشيع فيه^(٣) وسيأتي لنا تصريح السهروردي المقتول بهذا التأثير وإعلان ذلك الاقباس^(٤) .

-
- (١) في التصوف الإسلامي وتاريخه دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٦ التصوف الثورة الروحية في الإسلام د/ أبو العلا عفيفي ص ٢٩٤
- (٢) بل إننا نعرف أن الترجمة بدأت رسمياً في عهد أبي جعفر المنصور سنة ١٢٦هـ الوسيط في الأدب العربي وتاريخه للشيخ أحمد السكندري .
- (٣) نيكولسون . المصدر المتقدم دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٠١ الرسالة القشيرية والصوفية والفقراء طبعة المنار ص ٢ .
- (٤) أنظر مجموعة في الحكمة الإلهية حكمة الإشراق ص ١٥٧، ١٥٨ .

obeikandi.com

الاتحاد ووحدة الوجود

- ١ - نشأته وتطوره
- ٢ - وحدة الوجود عند ابن عربي .
- ٣ - الحقيقة المحمدية .
- ٤ - العلاقة بين وحدة الوجود ووحدة الشهود .
- ٥ - عودة مرة أخرى لوحدة الوجود عند ابن عربي
- ٦ - وحدة الوجود والمذهب الأفلاطوني الحديث :
- ٧ - وحدة الوجود والتجربة الصوفية .
- ٨ - صلة وحدة الوجود بالعلم اللدني .
- ٩ - رأى الغزالي في مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود :

كيف نشأت فكرة الإنحداد وتطورت :

لم يكد المتدسكون يساهمون فى المجدالات العنيفة بين الفرق حتى اقتنعوا بأن العقل البشرى قد عجز عن حل مشاكل الكون ، وأن المتكلمين لم يزيدوا بمناظراتهم عقدة الوجود إلا صعوبة وإشكالا ، وأنه لم يبق لكشف هذا السر إلا طريق واحد وهو طريق النور والبصيرة ، وهذا لا يتيسر إلا بالعبادة الخاصة وبإزالة حجاب المادة الكثيف القائم بين الإنسان وخالقه ، وبقطع علائقه بعالم الشهادة والملك وخلوصه إلى عالم الغيب والمسلوك ، وكل ذلك لا يتم إلا باحتقار هذه الحياة وما تزخر به من أفانين المتع وضروب المملذات ، وهذا كله حسن لا بأس به إلا من ناحية إضعاف الشوكة الإسلامية التى أمر الوحي بأن تظل قوية عزيزة : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ، ولكن المسلمين - مع وجود هذه الروح المضعفة للقوة فى تعاليم المتدسكين - لم يحنقوا عليهم لهذا الزهد ولم ينكروه ، عليهم ما دام النبى وأصحابه قد أقرروا أصله فظل لهم المقام الأول فى نفوس عامة المسلمين وخاصتهم إلى أن ظهر ما أسميه : « التصوف النظرى » وهو آراؤهم المؤسسة على وحدة الوجود والحلول الاتيين من الفلسفة الهندية والأفلاطونية الحديثة والتى عدها المسلمون خطراً على دينهم واضطهدوا القائلين بها ، وقتلوا الخلاج من أجلها كما سذشير إلى ذلك فيما بعد .

نشأ التصوف النظرى إذاً ، عندهم من فكرة وجوب ملازمة العبادة الخاصة المتحمسة التى توجد فى النفس ما يسميه المتصوفون بـ : « الفوائد » ، وبأن علم القلوب بلشى . فيها المعرفة التى تقتضى ضرورة انسجام الإرادة مع الفيض الممنوح :

وعندهم أن علم القلوب هو الذى يرسم طريق السفر نحو الإله ويحدد مقامات هذا الطريق وأحواله . ولا تخرج هذه المقامات وتلك الأحوال عن فضائل مكنسبة ، وأفضال ممنوحة .

وغاية هذا السفر عند المتصوفة هي الوصول -- بعد التخلص من علائق المادة وغواشي الحس -- إلى الإله الحق الذي تصبو إليه الأرواح ، ولكن لما لم يمكنهم وضع حد لا يتناقى مع العقيدة لهذه الحالة الخاصة ، فقد لجأوا إلى تعبيرات المتكلمين المعروفة في عصرهم فأدخل شقيق إلى التصوف « التوكل » ، وأدخل ذو النون و« بسطامى » و« الفناء » وابن كرام وذو النون « المعرفة » ، وأدخل الخراز « عين الجمع » ، والترمذى « الولاية » ، ولكنهم أساءوا استعمال هذه الكلمات كما يرى الأستاذ « ماسينيون » ، وفوق ذلك فإنهم بعملهم هذا أسقطوا النفسك الإسلامى فى فخ « ميتافيزيقية » المتكلمين المادية المؤسسة على نظرية الذر المتخبط بعاء والمقرد بالمصادفة المحضة والتي تقتضى ضرورة جحود خلود النفس ، بل جحود روحانياتها والتي خاطت بين وحدة الموجود والوحدة العددية ، وهذا يوضح كيف أن النظريات الصوفية لم تسكد تمشأ حتى وجد فيها الاستعداد الكامل للهوى فى الحلولية .

غير أنه لم يكد القرن الرابع يحل حتى كانت الفلسفة « الهيلينية » قد عملت عملها فى البينات الإسلامية فسمح ما استحدثته فى لغة العرب من تعبيرات ميتافيزيقية مضبوطة لاصوفية بأن يستولوا على ما يحتاجون إليه فى نظرياتهم فصرحوا بلامادية الروح ونحدثوا عن الفكر العامة والعلل والمعلولات وما شاكل ذلك ، ولكن لما كانت هذه المفردات « الميتافيزيكية » منتثرة فى مختلف المؤلفات الفلسفية و« متزجة » بالمثاليات الأفلاطونية والإنشاقات الأفلوطينية ، فقد لجأ المتصوفون إلى البحث عنها فى هذه المطولات ، فنأثروا بنظرياتنا أثناء بحثهم فيها وقد ظهر هذا الأثر على الأخص فى آرائهم عن الصلة الإلهية حيث انقسمت إلى ثلاثة أقسام : الأولى « اتحادية » ، ابن مسرا والعاربى وإخوان الصفاء ومحملها انطباع العقل الفعال الذى هو الفيض الإلهى فى النفس السلبية :

والثاني «إشرافية» ، السهروردي الحلبي ، والدواني ، وصدر الدين الشيرازي وهي تتلخص في تجوهر الروح .

والثالث «وصولية» ، ابن سينا وابن طفيل وابن سبعين التي تقرر أن النفس بوصولها إلى الاله تدرك وجودها التام الذي لا يقبل التبدل . أخذت هذه النظريات الثلاث تمتزج وتتطور حتى انتهت إلى وحدة الوجود المغالية التي أطلق عليهم خصومهم من أجلها إسم «الوحدانية» والتي سنعرض لها عند كبارهم .

ولقد زعم متأخروا الصوفية أنهم تلقوا وحدة الوجود عن بعض آيات القرآن وعن تعبيرات الزهاد الأولين وعن قول الأشعرية فإن جميع الحوادث الكونية أفعال إلهية محضه ، وعن عبارات : البسطامي ، والحلاج وأمثالهما من الوحديين الذين لم ينقصهم في هذا المذهب إلا الاسم الفنى ، ولكنهم استمدوها في الحقيقة -- فيما يرى الأستاذ «ماسيليون» -- من مزج فكرة النور المحمدي الذي هو عند الكثيرين مبدأ الخلق بفكرة العقل الفعال الهلينية ويقرر هذا الأستاذ أن ابن عربي هو أول من صرح بصريحاً قاطعاً بهذا المذهب ، وأعلن أن جميع الكائنات انبثقت عن العلم الإلهي الذي سبق وجودها في -- وهو المعروف بالثبوت -- وجودها الخارجى ، وأن الأرواح بعد الموت تعود إلى الجوهر الإلهي ، وأن الفراغاني والجيلي لم بدخلا على هذه النظرية إلا تعديلات طفيفة ، وأنها لا تزال إلى اليوم عقيدة المتصوفين الإسلاميين كما لا تزال موضع تغنى الشعراء الفارسيين ، بل إن السكوراني والنابلسى قد أهاجا في القرن السابع عشر سخط أهل السنة حين أعلنوا أن وحدة الوجود هي المعنى الصحيح الدقيق الذي ينطبق على وحدانية الاسلام . وأكثر من ذلك أن الجيللي وابن عربي قد قررا أن (الشهادة) معناها حلول الاله في جميع مخلوقاته ، وهذا يقتضى أن تكون

مجموعه الكائنات في جميع أحوالها جديرة بالعبادة ولهذا حكم الجيلي برد شرف إبليس ، وحكم ابن العربي برد شرف فرعون (١) .

أما نحن فنرى أن من البوائك التي حملتهم على تشرب فكرة وحدة الوجود أنهم لما اعتقدوا أن أسلافهم قد اتصلوا بعالم الملكوت على أثر قطع علائقهم بالمادة ، أيقنوا أن المادة لم تكن إلا حجاباً بين الفرع الذي هو النفس البشرية ، والأصل الذي هو الإله وإذا كان ذلك هكذا ، كان السكل صادراً عن الباري ، وما عاد إلى مصدره استثناء ، وما ابتعد أظلم .

وما منشأ ظلمة المادة إلا ابتعادها عن مصدرها الذي هو السكل الأحد . ولا ريب أن هذا هو مذهب الأفلاطونية الحديثة : وقد أدخل عليه المتأخرون منهم بعض تغييرات أخذوها من فرقتي . الاسماعيلية والرافضة مثل القول بقطب الوقت المتصرف في شؤون الكون وما شاكل ذلك .

وفي هذا يقول ابن خلدون : « إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف ، وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة ، كما أشرنا إليه ، وملاؤا المصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات ، له وغيره . وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلاميذهما : ابن العفيف ، وابن الفارض ، والنجم الاسرائيلي في قصائدهم . وكان سلفهم مخالفين للاسماعيلية والمتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول والوهمية الآتية مذهب لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم ، وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان (٢) »

(١) أنظر صفحتي ٧١٧ و ٧١٨ من المجلد الرابع من دائرة المعارف الإسلامية الفرنسية :

(٢) أنظر صفحتي ٤١٢ و ٤١٣ من مقدمه ابن خلدون والتصوف المقارن ص ٣٧ للدكتور غلاب :

وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي

هذا الصوفي هو محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله الذي يكنى أبا بكر وبلقب بمحي الدين بن عربي ويعرف بالحاملي وبابن عربي بدون الألف واللام كما اصطلاح على ذلك أهل المشرق فميزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي في حين أنه كان يعرف في المغرب بابن العربي ، وقد ولد في مرسيا في الأندلس سنة ٥٦٠ هـ وبعد أن درس الحديث والفقه في اشبيلية ارتحل إلى الشرق سنة ٥٩٨ هـ وزار بلادا كثيرة منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى وأخيرا استقر بالشام حيث توفي بدمشق سنة ٦٣٨ هـ

ولا بن عربي عدد ضخم من المصنفات المنشورة والمنظومة يبلغ المائتين وبذكر منه بروكلمان في كتابه (تاريخ الأدب العربي) ما يزيد على مائة وخمسين مصنفا ومن هذه المصنفات (الفتوحات المكية) وهو أجملها شأننا وأشملها لنواحي مذهبه المختلفة و (فصوص الحكم) وهو لا يقل في قيمته التصوفية والفلسفية عن سابقه ، إن لم يكن أدل منه على براعة هذا الصوفي في مزج التصوف بالفلسفة و (ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشراق) وهو ديوان شعر صور ناظمه حاله في الحب الإلهي وما عاناه في هذا الحب من تباريح الجوى وتكاليف الضنى وما انتهى إليه في هذا كله من فتوحات إلهية وإلهامات روحية وأنه ليصطنع في هذا الديوان وفي كثير غيره من مصنفاته العديدة أسلوب الرمز والاشارة إيشارا لترحاله ، وضنا على أسرارهِ أن يقف عليها من ليس أهلا لها ، ولا قادراً على تذوقها وليس من شك في أن مصنفات ابن عربي الكثيرة و براعته الفائقة فيها وقدرته العجيبة على التأليف بين عناصر مختلفة منها ما هو فلسفي ، ومنها ما هو ديني ، وفيها ألوان مختلفة من هذا وذاك ، كل أولئك قد جعل من ابن عربي صوفيا كبيرا دوى صيته في الآفاق وبلغ بالصوفية أن أطلقوا عليه « الشيخ الأكبر والعكبريت الأحمر » .

على أن ثورة الفقهاء على الصوفية ، وهى هذه الثورة التى شهدنا نشأتها فى النصف الثانى من القرن الثالث ، ووقفنا على إحدى صورها المروعة فيما وقع للحلاج ، قد أقسع نطاقها ، واشتد أوارها حول ابن عربى ومذهبه فى وحدة الوجود ، وفيما ترتب على هذا المذهب من نتائج تنافى تعاليم الاسلام : فقد أثارت مؤلفاته نائرة الفقهاء ، واتهمه كثير منهم بالكفر والضلال ، وإذاعة المذاهب المضلة فى الحلول والاتحاد ، حتى لقد كان من جراء ذلك أن هم الناس بقتله فى مصر ، ومن أشد الناعين عليه بعد بمانه ابن تيميه المتوفى سنة ٧٢٨ هـ وابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ وابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ وإبراهيم البقاعى المتوفى سنة ٨٥٨ هـ وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم ولعل أحدا من هؤلاء الخصوم لم يفعل بابن عربى ومذهبه ما فعل البقاعى فقد أفرد كتابين أحدهما (تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى) والآخر تحذير العباد : من أهل العناد ، بدعه الاتحاد) لجمع المطاعن على الرجل والابانة عما فى عقيدته من انحلال وما فى مذهبه من كفر وضلال ، وأيد هذا كله بذكر الكتب وأسماء مؤلفيها وإثبات النصوص وقائلها^(١) ومع ذلك وفق ابن عربى إلى طائفة صالحه من المقبلين عليه ، المدافعين عنه ، المعجبين به : فقد كان فيهم مجد الدين الفيروز بادهى و قطب الدين الحموى ، وصلاح الدين الرازى ، وجلال الدين الرازى ، وجلال الدين السيوطى الذى ألف كتابا فى الدفاع عن ابن عربى سماه (تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى) وعبد الرازق القاشانى ، وعبد الغنى النابلسى .

وابن عربى مثال صادق من الأمثلة التى يصح أن تتخذ دليلا على مبلغ ما وقع بين الفلاسفة والنصوف من التزاوج لإبان القرنين السادس

والسابع : فهو وإن كان صوفيا من أصحاب الأدواق ، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضيات ومجاهدات ، ويؤثر ما يؤثر من ذوق تنكشف فيه الحقيقة فقد انطوى كثير من مؤلفاته على كثير من المعاني الفلسفية ، والمنازع الميتافيزيقية التي يخيّل إلينا ونحن نقرأها أن كلامه أدنى إلى أن يصدر عن صاحب نظر عقلي واستدلال منطقي منه إلى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد وحال^(١) وأما مذهب ابن عربي الذي أقيم على دعائم ذوقية ، وانطوى على كثير من المعاني الفلسفية ، واحتق عليه الفقهاء ، فهو مذهب وحدة الوجود : فقد ذهب إلى أن الوجود كله واحد وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق لا فرق بينهما من حيث الحقيقة .

أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق ، فيرى ابن عربي أنه أمر يقضى به الحس الظاهر والعقل الفاضل عن إدراك الحقيقة على ما هي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعاً ، ويدل على ذلك قوله : سبحان من خالق الأشياء وهو عيناها^(٢) وقوله في هذين البيتين

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا يلتصق كونه فيك فأنت الضيق الواسع^(٣)

وإذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق ، فقد فسر ابن عربي الفرق بينهما بأنه راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليها من وجه واحد وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقاً من وجه ، وخالقاً من وجه آخر ، ولو نظرنا إليهما بعين واحدة ومن وجه واحد ، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة ، لإستطاع أن يدرك حقيقةهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة ، كما يدل على ذلك قوله في هذه الأبيات :

(١) ابن الفارض والحب الإلهي : ص ١٦٢ .

(٢) الفتوحات المسكية : ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٣) فصوص الحسم (طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ) ص ١٢٩ .

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا
وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا
من بدر ما قلت لم تخذل بصيرته
وليس يدريه إلا من له بصير
جمع وفرق فإن العين واحدة
وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر^(١)

وهكذا يوضح ابن عربي أن وحدته الوجودية إنما هي تعنى إسقاط
الاثنية والكثرة في الوجود العيني ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل
شيء ، وألفت كل تفرقة ، بحيث تكون كل الأشياء في عين واحدة ، بل
تكون عبارة عن هذه العين الواحدة إذ الكل من حيث الحقيقة واحد
يتكرر على مظاهر متعددة ، مثله في هذا كمثل الواحد من بقية الأعداد
إذ يتكرر فيها على أشكال متكررة .

ولابن عربي نظريتان أخريان تتفرعان على مذهبه العام في وحدة
الوجود ، إحداهما نظريته في الحقيقة المحمدية ، والأخرى في وحدة الأديان
فأما نظريته في الحقيقة المحمدية فتتلخص في الحقيقة المحمدية التي يسميها
ابن عربي بالقطب حيناً ، وبروح الخاتم حيناً آخر ، هي المنبع القديم الغياض
بأنواع الكمالات العلمية والعملية التي تحققت في الأنبياء من آدم حتى محمد
الرسول عليه الصلاة والسلام . وتحققت من بعد محمد في أتباعه من الأولياء
وأفراد الإنسان الكامل ، وتذكرنا هذه النظرية بما سبق ذكره في حديثنا
عن العلاج ونظريته في النور المحمدي^(٢) .

وأما نظرية ابن عربي في وحدة الأديان ، فقد ذهب فيها الشيخ الأكبر

(١) فصوص الحكم ص ٦٩

(٢) أنظر ص ١١٦ ، ١١٨ من هذا الكتاب .

مذهب الحلاج أيضاً^(١) إذ انتهى مثله إلى أن الدين كله لله ، وزاد عليه أن العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبد فيه ، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هي أعيان . وعبد الله في تلك الصور من حيث هي محال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقي^(٢) ومن هنا كانت العبادة الباطلة هي أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالى ، ويتخذ من هذا المجلى معبودا يسميه إلهها ، كما أن العبادة ذاتية واحدة هي حقيقة الإله الواحد وقد عبر ابن عربي عن نظريته هذه في نصوص كثيرة من كتبه العديدة حسبنا هنا أن نثبت منها أبيانه الآنية التي تصورناها أجمال تصوير .

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فرعى لغزلان ودير لرهبان
ويدت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أفى توجهت
ركائبه فالدين ديني وإيماني^(٣)

(١) أنظر ص ١١٨ ، ١١٩ من هذا الكتاب .

(٢) فصوص الحكم : ص ٢٤٦ ، ٢٤٨ :

(٣) ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق : ص ٣٩ : ٤٠

(الحقيقة المحمدية)

وكان أيضا من نتيجة تأثر ابن عربى بنظرية الفيض وبنظرية المعرفة الإشرافية: وقوله بوحدة الوجود ، أن ذهب إلى القول بنظرية الحقيقة المحمدية ^(١) واعتقها ، ليؤسس بها المبدأين ، هما جماع مذهبه ، الأول مذهبه في وحدة الوجود ، والثاني نظريته في العلم اللدنى بالنسبة للأولياء أو لحاتم الأولياء فكأنه جعل هذه النظرية حقيقة كونية ميتافيزيقية ^(٢) وحقيقة علمية غنوصية ^(٣) .

١ - والأولى تظهر في فكرته عن الأسماء الإلهية : وكونه مظهراً لوحدة الوجود ، فهو يعتبر الحقيقة المحمدية مثله في الرسول ﷺ ، أكل مجلى خلق ظهر فيه الحق ، بل يعتبره الإنسان الكامل الذى حاز خلاصة الكون كله ^(٤) وأصبح مقابلا للذات الإلهية فصار وحده مرآة للذات الإلهية لأنه إذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصا لبعض الأسماء الإلهية التى هي أرباب له ، فإن محمداً قد افرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء ، وهو الاسم الأعظم الذى هو الله ، ولهذا كانت له مرتبة الجمعية

(١) أنظر قصص الحكم ص ٤٨ ، ٥٠ والفص الأدمى ، والشبثى والمحمدى قارن التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٣٠٩ ، ٣١٩ .

(٢) التعليقات على الفصوص ٣٢١ انظر التصوف الإسلامى للدكتور ابراهيم هلال .

(٣) نفس المصدر ص ٣٢٠ مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٤٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٤٨ .

(٥) التعليقات على الفصوص ص ٢٩٠ .

(الأضواء - م ١٤)

المطلقة ومرتبة التعيين الأول الذى تعينت به الذات الاحدية (٥) إذ ليس
فرقه إلا ذات الله سبحانه .

والحقيقة المحمدية - عند ابن عربى - بناء على ذلك مبدأ خلق العالم
و أسمى العقل الإلهى الذى تجلى الحق فيه لنفسه ، فى حالة الاحدية المطلقة
فكان هذا المجلى بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهى فى صور
الوجود ، فهى تساوى العقل الأول عند الفلاسفة ، والمبدع الأول عند
الاسماعيلية والعقل الكلى عند أفلوطين ، وابن عربى يضاهى هذه المصطلحات
بما يطلق عليه (العقل الأول المسمى أم الكتاب ، والقلم الأعلى ، والنور
المحمدى ، وتسمى هذه بالتعينات الكلية (١) ثم يأتى بعد هذا التعيين الكلى
تلك التعينات الجزئية التى أرادها الله ، حين رأى نفسه فى مرآة الحقيقة
المحمدية ، واكتشف له حقيقة ذاته وكمالاتها ، وما فيها من أعيان الممكنات
التي لا تحصى ، فأحب إظهار كمالاتها فى صور تكون له بمثابة المرايا التى يرى
فيها نفسه فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا) .

فانفصل هذا من الحقيقة المحمدية ، بحسب التعينات الروحانية إلى العقول
السمائية والأرواح العلوية والملائكة الكرويين ، وأرواح الكمل من
الأنبياء والأولياء ، :

فتنزل مراتب هذه التعينات أو الموجودات أو صور كمالات الله من
هذه النفس الكلية ، إلى عالم المثال ، ثم عالم العناصر : وهو آخر مراتب
التنزلات (٢) وهنا يتبين لنا كيف استخدم الحقيقة المحمدية ، كحقيقة
وجودية ، وكصورة من نظرية الفيض مقابلة لها تمام المقابلة ، وإن اختلفت

(١) التعليقات على الفصوص ص ٢٩١ ، قارن الفتوحات ج ١ ص ١٩٣

(٢) التعليقات على الفصوص ص ٢٩١ ، قارن الفتوحات ج ١ ص ١٩٣

في التسميات ، والتفاصيل (١) وهو لا يعنى بتلك الحقيقة المحمدية ، وشخصية محمد ﷺ وإنما يعنى بذلك حقيقته أو نوره ، وهو أول شيء فاض عن الله سبحانه ، ثم ما زال ينسلس ، إلى أن ظهر في النبي محمد ﷺ فكان محمد ﷺ خاتم الانبياء بهذا المعنى عند ابن عربى ، ولهذا بدى به الامر وختم ، وكذلك إلى الاولياء حيث ظهرت فكرة خاتم الاولياء عند ابن عربى أيضا (٢) .

ويرى الدكتور أبو العلا عفيفى ، إن الحقيقة المحمدية عند ابن عربى شيء منفصل كل الانفصال عن شخصية النبي محمدا ﷺ أو حقيقته (٣) وبعضهم يرون أنها هي التمهيد لوجود محمد ﷺ أو أن محمد ﷺ في نظره ونظر غيره ممن قالوا بهذه النظرية هو الكبرن ، أو هو الحقيقة المحمدية بهذا المعنى الذى يذكرونه ، أو هو العقل الاول أو هو الإنسان الكامل الذى حوى خلاصة الوجود ، وتقابل في ذلك مع الله سبحانه وتعالى ، يدل على ذلك استدلالهم بديث : « أنا أول الناس في الخلق ، وآخرهم في البعث ، على غير وجهه ، وأحاديث أخرى منها الصحيح ، ومنها غير الصحيح مثل : أول ما خلق الله نورى ، وكنت نبياً وآدم بين الماء والطين (٤) » ولم لا يريدون بها ، إلا محمداً ﷺ الرسول .

كذلك ابن عربى في هذا الفصل : « فص كلمة فردية في كلمة محمدية ويحدث

(١) الفتوحات ج ١ ص ١٩٣ - ١٩٥

(٢) التعليقات ص ٢٢١ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) أنظر الفصوص الفصل المسمى ص ٢١٤ والتعليقات ص ٣١٩ :

الانسان الكامل لعبد الكريم الجيلا في طبعة القاهرة سنة ١٨٣ هـ

عن الرسول محمد ﷺ شخصا ، ومعنى حقيقة ، ورسولا خاتما ومن كماله في ذلك ، ولهذا بدى به الامر وختم فكان نبيا . . . و آدم بين الماء والطين (١) فإذا كانت هناك حقيقة محمدية بهذه المعنى المتقدم فهي حقيقة محمد بن عبد الله ﷺ خاتم النبيين والمرسلين .

وقد يكون ابن عربي ذهب إلى هذا قاصدا تعظيمه ﷺ ، ولذلك افتتح هذا الفصل بقوله « إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الانساني كذلك نجد الحلاج صاحب الفكرة الاولى في الوسط الصوفي يرى لمحمد ﷺ حقيقتين : أحدهما قديمة ، وهى النور الاولى الذى كان الاكوان ، والاخرى حادثة وهى محمد ﷺ (٢) . وابن عربي قد تأثر في قوله بالحقيقة المحمدية بمصادر إسلامية وغير إسلامية فمن المصادر الإسلامية ؟ الحلاج كأول قائل بالنور المحمدى وقدمه في الوسط الصوفي ، ومن هذا النور المستمد كل علم وعرفان (٣) كما نجد هذه الحقيقة المحمدية أيضا بهذا المعنى الميتافيزيقي الوجودى في الوسط الشيعى والاثني عشرى ، فيرون أن الله « ابتداء كتابه التكويني باسمه الاتم نخلق الحقيقة المحمدية ، ونور النبى الاكرم قبل سائر المخلوقين » (٤) .

والاسماعيلية قد اعتمدوا على هذه الفكرة أيضا في بيان قداسة الأئمة فيرون أن ذلك النور المحمدى ، قد انتقل من العقول إلى آدم ، ولذلك سجد الملائكة له إجلالا ، وما زال يتسلسل في الانبياء من أبينا آدم الارضى إلى محمد ﷺ ثم إلى محمد بن إسماعيل سابع الأئمة بعد محمد

(١) الفصوص : أو الفصص المحمدى ص ٢١٤

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٥٨

(٣) نفس المصدر .

(٤) البيان في تفسير القرآن ص ٤٦ .

وَنَجِدُ الْمَصَادِرَ غَيْرَ إِسْلَامِيَّةٍ فِي الْإِفْلَاطُونِيَّةِ الْمَحْدُوَّةِ كَمَا تَقْدُمُ .
وَفِي الْفَلَسَفَةِ الْمَسِيحِيَّةِ وَالْيَهُودِيَّةِ (٢) وَفِي الْفَلَسَفَةِ الْمَسِيحِيَّةِ يَنْقُلُ الدُّكْتُورُ
أَبُو الْعَلَاءِ عَفِيْفِي عَنْ الْإِبْرَاهِيمِ الْإِسْكَنْدَرِي فِي أَنَّهُ يَقُولُ : لَيْسَ فِي الْوُجُودِ
إِلَّا نَفْسٌ وَاحِدَةٌ وَهُوَ الْإِنْسَانُ الَّذِي خَلَقَهُ اللَّهُ عَلَى صُورَتِهِ وَالَّذِي يَحْمِلُ فِيهِ
رُوحَ الْقُدُسِ ، وَالَّذِي يَظْهَرُ مِنْذُ الْآزَلِ ، فِي كُلِّ زَمَانٍ بِصُورَةٍ جَدِيدَةٍ (٣) .

(ب) أَمَّا الْحَقِيقَةُ الْعَلِيَّةُ الْغَنُوصِيَّةُ ، الَّتِي يَرَاهَا ابْنُ عَرَبِيٍّ فِي الْحَقِيقَةِ
الْمُحَمَّدِيَّةِ ، فَإِنَّهُ يَرَى فِيهَا مِنْ جَانِبِ الْوَلَايَةِ ، أَنَّهَا انْتَهَتْ إِلَى خَاتَمِ الْأَوْلِيَاءِ .
وَخَاتَمِ الْأَوْلِيَاءِ عِنْدَهُ ، هُوَ مَصْدَرُ كُلِّ عِلْمٍ وَكُلِّ حَقِيقَةٍ عَلَى مَا نَقَمُ ، حَتَّى أَنْ
خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ لَا يَأْخُذُ عَلَيْهِ إِلَّا مِنْ مَشَاكَاةِ خَاتَمِ الْأَوْلِيَاءِ ، فَالْمُرْسَلُونَ مِنْ
كُونِهِمْ أَوْلِيَاءُ لَا يَرَوْنَ مَا ذَكَرْنَاهُ إِلَّا مِنْ مَشَاكَاةِ خَاتَمِ الْأَوْلِيَاءِ ، وَذَلِكَ
حَسَبَ نَظَرِيَّتِهِ فِي خَاتَمِ الْأَوْلِيَاءِ (٤) وَقَدْ انْتَقَلَتْ هَذِهِ النَّظَرِيَّةُ مِنْ ابْنِ عَرَبِيٍّ
إِلَى بَقِيَّةِ الصُّوفِيَّةِ وَنَشَرَهَا الْجَوْ الصُّوفِيُّ بِذَلِكَ الْغُلُوِّ الَّذِي نَجَدَهُ عِنْدَ ابْنِ عَرَبِيٍّ
وَمَنْ أَبْرَزَ مِنْ نَائِرَتِهَا ، عَبْدُ الْكَرِيمِ الْجَبَلِيُّ الْمُتَوَفَى سَنَةَ ٨٣٢ هـ (٥)
وَالَّذِي بَلَغَ بِهِ هَذِهِ النَّظَرِيَّةُ مَبْلَغًا : أَشَدُّ وَأَكْثَرُ تَفْصِيلًا مِمَّا رَأَيْنَاهُ عِنْدَ ابْنِ عَرَبِيٍّ
وَالَّذِي تَجَلَّى فِي نَظَرِيَّتِهِ فِي الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ .

وَأَنَّهُ عَمُورُ الْوُجُودِ كُلِّهِ بِهِ بَدَأَ . وَبِهِ يَحْفَظُ ، فَوْصِلَ بِذَلِكَ إِلَى التَّصْرِيحِ أَنَّ
مُحَمَّدًا ﷺ هُوَ الْوُجُودُ وَهُوَ اللَّهُ يَقُولُ فِي ذَلِكَ : إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الصُّورَ الْمُحَمَّدِيَّةَ
مِنْ نُورِ اسْمِهِ الْبَدِيعِ الْقَادِرِ ، وَنَظَرَ إِلَيْهَا بِاسْمِهِ الْمُنَّانِ الْقَاهِرِ ، ثُمَّ تَجَلَّى عَلَيْهَا

(١) أَنْظَرُ أَيْضًا نَشَابَ الْفِكْرِ الْفَلَسَفِيِّ فِي الْإِسْلَامِ ج ٢ ص ٢٩٥-٢٩٦

(٢) أَنْظَرُ التَّعْلِيلَاتِ عَلَى الْقَصُوصِ ص ٣٢١ .

(٣) فَنَسَ الْمَصْدَرِ ص ٣١٩ .

(٤) أَنْظَرُ الْقَصُوصِ الْفَصْ الشَّيْئِي ص ٩٤-٩٥ .

(٥) أَنْظَرُ مَدْخَلَ إِلَى التَّصَوُّفِ الْإِسْلَامِيِّ ص ٢١٩-٢٥٠ .

باسمه اللطيف الغامر ، فعند ذلك . تصدعت لهذا التجلي صدعين ، فصارت كأنها ، قسمت نصفين يخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين ، ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال ثم خلق الله صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية ^(١) ثم يقول متحدثنا عن محمد ﷺ كإنسان كامل : اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره . وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين . . وهو مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه . فيقابل الحقائق العلوية بلطافته . والسفلية بكثافته ^(٢) ومن هنا كان الإنسان الكامل عبده هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية واستحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتى ، فثاله للحق سبحانه ومثال المرأة التى لا يرى الشخص صورته إلا ظاهرة ، وهو الحق باعتبار فيها ^(٣) . ثم يصل من وراء ذلك إلى أن الإنسان الذى : هو الخلق باعتبار باطنه ، فالوجود منقسم بين باطن وظاهر ، وهو المراد بمحمد ﷺ ولا ثم غيره . فهو المعتبر فى المرتبتين ، وهو الوجود فى المملكتين . فهو الحق وهو الخلق ^(٤) .

وهذا غلب فى الأنبياء وفى محمد ﷺ لا يقرهم عليه كتاب ، ولا سنة ومقام النبى ﷺ كما أرشدنا الله ورسوله إليه هو غير هذا . هو فى تعظيمه كبشر ورسول كما تشير إلى ذلك الآية (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أمأ إليكم إله واحد ^(٥)) ونقف فى النظره إليه عند حد الاقتداء به واتباعه

(١) الإنسان الكامل ج ٢ ص ٢٨ ٤٧ القاهرة سنة ١٣١٦ هـ .

(٢) نفس المصدر ص ٦١ ٦٢

(٣) نفس المصدر ص ٦٣ .

(٤) الإنسان الكامل ج ١ ص ١٠٩ ١١٠ .

(٥) سورة الكهف الآية الأخيرة .

في كل ما جاء به وما يتصل بشخصه وما يتصل بالعبادات . والعقائد .
والنشرعات وأن الشهادة به ركن من شهادة الإسلام . والدعاء له والصلاة
عليه أمر لازم . من لوازم الإيمان كما قال تعالى : إن الله وملائكته يصلون
على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً (١) وأن دبره قائم إلى
قيام الساعة فإذا نظرنا إلى بعض الأحاديث التي تشير إلى قدمه ﷺ (٢)
فإنما ذلك في حدود قدمه في علمه تعالى أي في الوجود الكتابي العلمي
لا العيني (٣) .

والآية التي يمكن أن يستدل بها البعض على قدمه ﷺ حقيقة وأنه حقيقة
محمدية بالمعنى الميتافيزيقي بناء على ذلك هي : (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين
لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به .
ولتنصرنه . قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا : قال فاشهدوا
وأما معكم من الشاهدين (٤) هذه الآية تشير إلى وجوب اتباع أتباع الأنبياء
له ﷺ كما آمن به أنبياءهم من قبل أن يوجد . أو على فرض أنه . لو بعث
وهم موجودون لوجب عليهم الإيمان به (٥) كما أن هذا من باب بيان عموم
رسالته ﷺ وعدم خصوصها كبقية الأنبياء السابقين . وبهذا فالأنبياء ليسوا
حقائق كونية بهذا المعنى الميتافيزيقي الذي تذهب إليه الإسماعيلية . أو من
تأثروا بها . وليس وراء هذا الغلو في الأئمة والأولياء والسمو بهم إلى

(١) الأحزاب ٥٦ .

(٢) كالأحاديث التي تقدمت وأنظر أحاديث أخرى في ذلك نه ابن تيمية

على عدم صحتها .

(٣) نفس المصدر ص ٩ .

(٤) آل عمران : آية ٨١ .

(٥) تفسير ابن كثير ج ٨ ص ٥٥ ٥٧ طبعة الشعب .

مكاتب الأنبياء ، أو أكثر كما هي نظرية ابن عربي في خاتم الأولياء .

وهكذا بلغ التطرف أقصاه بهذا النوع من المتصوفة ، فاعتبروا بهذه الأسس التي أقاموا عليها والوحى والنبوة ، وأعلنوها على أنها نظريات علمية لتجارب موضوعية وليكنها لا تعدو أن تكون نكبات نأثروا فيها بالملامح الأجنبية أو تجارب شخصية ذاتية لاحظوها في أنفسهم ، وقاموا بها بتلك الطريقة النفسية الانطوائية التي تعتمد على التغيرات الطبيعية للجسم والتي لا تخضع إلا لانحراف المزاج واضطراب الأعصاب ^(١) .

وأنوا بعد ذلك يقدمونها كأولياء هادين ، وحكماء متصوفين يعلنون بها عن أنفسهم ويتقدمون بها كنماذج ماثلة في أشخاصهم يستدلون بها على النبوة وإمكانها ، ولكنهم قد أبطلوا النبوة حيث ظنوا أنهم يثبتونها ويزلوها من مستواها الرفيع الذي يجب أن يكون لها ، ولهذا قال تيميه عن هذه الأسس : « إنها تحصل للحق كثيرهم دون رتبة الصالحين فضلا عن النبوة » .

ولهذا كانت النبوة عندهم مكتوبة ^(٢) .

(١) أنظر مجموعة من الحكمة ص ١٠١ - ١٠٣ ، الإشارات ص ٧٧٧

معارج القدس المنسوب إلى الإمام الغزالي الطبعة الأولى سنة ١٩٢٧ هـ

(٢) شرح العقيدة الإصفهانية ص ٩٣ - ٩٤ . قارن هياكل النور

للسهر وردى ص ٨٥ - ٨٧ ، مجموعة في الحكمة الإلهية ص ١٠٥ - ١٠٦

ص ٥٠٢ - ٤٥٠ ، ص ١١٣ - ١١٤ ص .

علاقة وحدة الشهود ووحدة الوجود

أشرت في مواطن كثيرة من هذا الكتاب إلى هذين الاصطلاحين وحددت الفرق بينهما بصورة عامة ، ولكن الأمر يقتضى مزيداً من الشرح والتفصيل لتظهر المقابلة واضحة بين وحدة الشهود التى استعملتها مرادفة لنوع من أنواع التوحيد ، ووحدة الوجود التى لا يقصد بها وحدة الألوهية : بل وحدة الحقيقة الوجودية «وحدة الشهود» ، حال «أو تجربة» بها فيها الصوفى ، لها عقيدة ولها علم ولها دعوى فلسفية يحاول البرهنة عليها أو يطالب الغير بتصديقها ولذا فرق الصوفية بين علم التوحيد (أى العلم بتوحيد الله و «عين التوحيد») وقصدوا بعلم التوحيد معرفة توحيد الحق عن طريق العقل والاعتقاد وهذا هو توحيد جمهور الناس الذين يثبتون لله وحدانيته وينفون عنه الشراكة بجميع أنواعها : وهو مذهب يخالف على حد قول الهجویری^(١) مذهب الثنوية القائلين بمدى النور والظلمة ومذهب المجوس القائلين بوجود يزدن وأهرامان ، ومذهب الطبيعيين الذين يقولون بوجـود الطبيعة والقوة ، ومذهب الفلكيين الذين يقولون بالكواكب السبعة ، والمعتزلة الذين يقولون بما لا يتناهى من الخالقين^(٢) .

أما «عين التوحيد» ، فهى تلك الحال التى أشرنا إليها حال وحدة الشهود التى ليست علماً ولا اعتقاداً (ولا تخضع لوصف ولا تفسير ووحدة الشهود المرادفة لعين التوحيد بهذا المعنى يختلف اختلافاً جوهرياً عن وحدة الوجود التى قد يقول بها الصوفى وغير الصوفى) ولتى لا تتصل بالتجربة الصوفية إلا بالقدر الذى شرحناه . والظاهر أن «وحدة الشهود» هى أخص مظاهر

(١) كشف المحجوب ص ٢٨٠

(٢) يشير الهجویری إلى قول المعتزلة إن الإنسان خالق لأفعاله .

من مظاهر الحياة الصوفية إطلاقا بقطع النظر عن يحصل له الشهود وعن موطنه وجنسه ودينه . فإن الوثائق لديهم تثبت أنها حال عالمية جربها كبار الصوفية على اختلاف أديانهم وأجناسهم وأطلقوا عليها - أو رمزوا إليها - بأسماء مختلفة . وهى الحال التى يسميها الصوفية بالفناء وعين التوحيد ، وحال الجمع وهكذا ، يقول أبو سعيد الخراز : أول مقام لمن وجد التوحيد وتحقق بذلك ، فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراذه بالله عز وجل ،^(١) ويقول أبو بكر الشبلى لرجل د أندرى لم لا يصح توحيدك ؟ ، فقال لا - فقال د لآنك تطلبه بك^(٢) فالشبلى يطالب هذا الرجل برفع الألبيةة لىكى لا يرى إلا الله وحده ، لأنه يعتبر الشعور بالذات حائلا دون الشعور بالوحدة ، وحجابا كثيفا يستر المحب عن المحبوب . وفى هذا المعنى يقول الحسين بن منصور الحلاج فيما أثر عنه من أبيات :

بنى وبينك إلى يفازعى فافرع بفضلك إلى من البين

فهو يعانى من جراء شعوره بأنيته نزاعا نفسيا محضا ولا يخلو له صفاء ولا يخلو له صفاء التوحيد ، لعدم صفاء شهوده وفنائه ، ولذلك يتضرع إلى الله أن يرفع الإلبيةة من البين : والإلبيةة هو الوجود الشخصى المتعين - الأنا فهو لا يريد أنيته الأنا والآنت : بل يريد حالا نفى فيها الأنا وتبقى الآنت وحدها ، أو بعبارة أدق ، حالا تتمحى فيها التفرقة بينهما

(١) الرسالة القشيرية ص ١٣٦ :

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٣٦ ،

عودة مرة أخرى لوحدة الوجود عند ابن عربي

لم تظهر فكرة وحدة الوجود في صورة نظرية كاملة متسقة قبل محي الدين ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ . وإن ظهرت بعض الانجهاات نحو هذه النظرية نجدها بين حين وآخر في أقوال الصوفية السابقين عليه . ولم يكن ابن عربي أول من أرسى دعائم مذهب كامل في وحدة الوجود وحسب ، بل ظل حتى اليوم الممثل الأكبر لهذا المذهب ، ولم يأت بعده من تكملوا في وحدة الوجود نيراً أو شعراً إلا كان متأثراً به أو ناقلاً عنه ، أو مردداً لمعانيه بعبارات جديدة .

وعلى الرغم من هذا فقد حاول كثير من الكتاب قديماً وحديثاً أن ينفوا عن ابن عربي القول بوحدة الوجود نظراً لما يقال من أن هذا المذهب مذهب مادي إلحادى لا يليق بولى مسلم من كبار أولياء الله ، غير أن بعض المدافعين عنه يقول : إن وحدة الوجود التى يقول بها ابن عربي ليس فيها من المادية شيء ما ، وأنه - كما يقول ابن تيمية - فرق بين الظاهر ، وه المظاهر ، فكان بذلك أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى روح الإسلام ، لما استبعدوا صدور هذا المذهب عنه ، ولما أنكروا عليه مذهباً يعد فى طليعة المذاهب الفلسفية الصوفية العالمية . ولم يكن ابن عربي مجرد فيلسوف صوفى عنى بالجانب النظرى الثيوسوفى من التصوف . بل كان إلى جانب هذا من أرباب المواجد والأذواق ، تكلم بلسان المكشف والإشراق كما تكلم بلسان العقل فجمع بين القول بوحدة الوجود والقول بوحدة الشهود . وهذا هو موضع الحيرة فيه وسبب اختلاف الناس فى أمره فالذين ينكرون عليه القول بوحدة الوجود ينظرون إليه نظرهم إلى غيره من أوائل الصوفية كالجنيد والشبلى وذى النون المصرى ويفسرون ما صدر عنه من أقوال فى وحدة الوجود تفسيرهم للشطحات الصوفية ، أو يعتبرونها على أكثر تقدير أقوالاً معبرة عن وحدة الشهود مع أنها أقوال

لا يمكن صرفها عن ظاهر معناها إلا بضرب من القصف لا مبرر له .
والحقيقة أن نظرية ابن عربي في القول بوحدة الوجود تنطق بها
كل فقرة من فقرات كتابه (فصوص الحكم وكثيراً مما يقوله في
الفتوحات المكية ، ينطق بما لا يدع مجالاً للشك بأن له مذهباً في وحدة
الوجود ملك عليه زمام عقله وروحه وتفزع عنه كل ما ذكره من مسائل
الفلسفة والتصوف الكبرى كمسائل الألوهية والبشرية والمعرفة الإنسانية
والحياة النفسية ، والمحبة الإلهية . والآديان . والأخلاق وأمور الآخرة
إلى غير ذلك مما يمكن وصفه بأنه يمثل فروع شجرة واحدة يغذيها
أصل واحد^(١) .

وقد أشرنا من قبل إلى نظريات ابن عربي في وحدة الوجود ، والآن نعرض
في نبذة من التفصيل لقضية الكبرى التي هي أصل هذه النظريات يرى ابن عربي
أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد - على الرغم
مما يبدو لحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي وما نقرره
بعقولنا من ثنائية الله والعالم : الحق . والخلق . ولكن الحق والخلق عنده
اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها
سميتها حقاً . وإن نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً . ولكنها
إسمان لمسمى واحد :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وأيس خلقاً بها الوجه فاذكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثير لا تبقى ولا تذر^(٢)

(١) هذه الآراء نقلها عن الدكتور أبو علاء غيفي يدافع بشدة ويصحح
آراء ابن عربي في هذا المجال الذي استنكرها جميع المسلمين .
(٢) فصوص الحكم ص ٧٩ ،

هذه في نظر ابن عربي قضية بديهية لا تقبل الشك ولا الدليل ولكنها في الوقت نفسه تقبل التحقيق عن طريق التجربة الصوفية التي يدرك فيها الصوفي في حال فناء عن نفسه وعن الخلق وحدته الذاتية مع الحق ، والعقل وحده غير المؤيد بالكشف والذوق لا يقوى على إدراك هذه الوحدة .

يصرح ابن عربي بهذه العقيدة في عبارات قوية جريئة لا مواربة فيها :
من ذلك قوله : فسبحان من أظهر الأشياء وهو عيناها ، .

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أدنى خلاف كلامه^(١)
وقوله وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ، ونحن وإن كنا
موجودين : فإنما كان وجودنا به ، فن كان وجوده بغيره فهو في حكم المدم^(٢)
وقوله :

من تفر وما في الكون إلا هو وهل يجوز عليه وهو ، أو ماهو ؟
إن قلت (هو) فجهود العين تنكره أو قلت (ماهو) (فاهو) ليس إلا هو
فلا تفر ولا تركزن إلى طلب فكل شيء تراه ذلك الله^(٣)
وقوله :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا يلتهى كنهه فبك فأنت الضيق الواسع^(٤)

(١) الفترحات ج ٢ ص ٦٠٤ ص ٥ من أسفل

(٢) الفتوحات ج ١ ص ٣٦٢

(٣) الفتوحات ج ٢ ص ٢٠٦ .

(٤) فصوص الحكم ص ٨٨ .

هذه العبارات وأمثالها بما تفيض به مؤلفات ابن عربي صريحة في تقرير وحدة الوجود صراحة صارخة ، وليس في تأويلها إلى غير ما يفهم من ظاهرها إلا إفسادها . ولكن ابن عربي يواجه مشكلة الكثرة في الوجود - وهي كثرة تشهد بها الحواس ويقرها العقل - ويحاول أن يفسرها على أساسها أنها صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات أو على أنها أرواح اخترعها العقل بأدواته ومقولاته . وللحق عند ابن عربي معنيان الأول : الحق في ذاته ، وهو حقيقة مطلقة لا نعرفها ولا نتصل بها بوجه من الوجوه والحق كما يبدو لنا في تجلياته في الوجود : وهو بهذا المعنى مرادف للخلق ولذلك كان للحقيقة الوجودية وجهان : حق وخلق - وهي الواحد . والكثير والقديم والحادث . والظاهر والباطن والأول والآخر ، وغير ذلك من الأضداد فإذا نظرت إلى الحق من حيث ذاته فهو الناطق إلى نفسه : وهذا مقام الوحدة : وإذا نظرنا إليه من حيث تجلياته نظرت إليه من مقام الكثرة كما عبر عن ذلك افلوطين حيث قال : إن الواحد الأول في كل مكان وهو مع ذلك لا في مكان (١) .

فالتفرقة بين الحق والخلق أو بين الواحد والكثير تفرقة منطقية يقول بها العقل لا الذوق الصوفي . وهي تفرقة في ظاهر الأمر لا في حقيقته (كالتفرقة بين الجوهر وأعراضه وهما في الواقع حقيقة واحدة وإن تصور العقل الفصل بينهما : فالذي يحدث الكثرة في الوجود هي أحكامنا على الموجودات) أما حقيقة الموجودات فواحدة :

في هذا الجانب من فلسفة ابن عربي - وهو ما يصح أن نسميه بالجانب المنطقي أو الفلسفي أثر ظاهر لثلاثة تيارات من الفكر : الأول نظرية

أفلوطين الإسكندري في الواحد والكثير ، والثاني نظرية الأشاعرة في
الجوهر والأعراض والثالث نظرية الحلاج في اللاهوت والناسوت :
إذ الناسوت عند الحلاج هو المطهر الخارجى لللاهوت : يقول .

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا خلقة ظاهرا في صورة الأكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب^(١)

ومع هذا . فالفرق بين ابن عربى من ناحية وبين أفلوطين والأشاعرة
والحلاج من ناحية أخرى ، فرق جوهري وأساسى ، ومذهبه مختلف
عن مذاهم .

ومشيا مع منطق العقل -- لا الكشف -- يحاول ابن عربى أن يفسر
العلاقة بين الواحد والكثير ويلجأ في ذلك إلى ضروب من التمثيل والتشبيه
لا نعين القارىء الشئ على فهم هذه المشكلة المعقدة ولكنها تبيلل فكر
القارىء الذى يأخذها بحرفيتها وإشاراتنا المادية من ذلك تمثيله الذات الإلهية
بشئ منعكسة صورته على مرايا والكثرة الوجودية بالمرايا التى تنعكس
عليها صور ذلك الشئ . أو تمثيله الذات الإلهية بالواحد العددي . والكثرة
الوجودية بساتر الأعداد التى تستمد وجودها من (الواحد) أو تمثيله
الذات الإلهية بالجسم : والكثرة الوجودية بأعضاء الجسم التى لا وجود لها
ولا كيان بغير الجسم وهذا التشبيه الأخير ممن فى المادية ولا يقبله الاسلام .
وللحقيقة الوجودية فى تنزلها ثلاث مراتب : مرتبة الأحدية

المطلقة ، وهى مرتبة الذات أو مرتبة العلماء ، ونحن لا نعرف عن الذات
الإلهية من حيث هى -- شئاً ، ولا نستطيع أن نصفها بشئ . سوى محض
الوجود : لأنها من هذه الحيثية مجردة عن كل إسم ووصف وإضافة والثانية
مرتبة الواحدية وهى المرتبة التى تتجلى فيها الذات فى مجال الأسماء والصفات ،
(١) كل هذه الآراء نعرضها لبيان جميع وجهات النظر المختلفة ونرى
فى هذه الآيات وضوح الاتجاهات والآراء المسيحية .

أو هي مرتبة (الحق) أو الله بالمعنى الدينى . ولكن الأسماء والصفات الإلهية هي من ناحية عين الذات - كما يقول المعتزلة - ومن ناحية أخرى عين العالم الخارجى إذ ليس العالم الخارجى عند ابن عربى سوى مجموعة من المعاني والمظاهر التى تتجلى فيها الذات والواحدة فيما لا يتناهى من الصور . فالعالم الخارجى هو مجموعة صفات الله ، ووجود الذات فيه وجود مقيد نسبى لأنه وجود متعين فى صور أعيان الممكنات أو متعين فى النسب والإضافات التى نطلق عليها اسم الصفات ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق كما يقول ابن عربى فما وصفناه ، (أى الحق) هو صف إلا كنا رأى المحدثات) ذلك الوصف ، ويقول : فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى فى العالم مما له أثر فى الـكون^(١) .

وفى هذه المرتبة ندرك الفرق بين الإله والمألوه والخالق والمخلوق والمطلق والنسبى : والحق والخلق أما فى مرتبة العماء - أو الاطلاق الصرف فلا ندرك هذه المعانى . ولهذا يخطئ ابن عربى الغزالى ومن يرى رأيه من الحكما فى زعمهم أن الله تعالى يمكن أن يعرف من غير نظر فى العالم : فيقول . نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا تعرف أنها إله حتى يعرف المألوه . فهو (أى المألوه) عين الدليل عليه^(٢) .

والصلة بين المرتبة الأولى والمرتبة الثانية أشبه بالصلة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل ، واسكنته خروج لما بالقوة إلى ما بالفعل غير محدود بزمان إذ لا أول له ولا نهاية ، بل التجلى الإلهى عملية أزلية أبدية أو عملية خلق مستمر ، الغاية منه معرفة الحق بظهور أسمائه وصفاته على صفحة الوجود بهذا يفسر ابن عربى معنى « الخلق » وسره ويشير إلى الحديث القدسى

(١) الفتوحات ج ٤ ص ٢٥١ .

(٢) فصوص الحـكم ص ٨١

الذى يقول الله فيه : كنت كنزاً مخفياً فأحييت أن أعرى فخلقت الخلق فى (أو فيه) عرفونى وكذلك يشرح سر خلق الإنسان بأنه إظهار للكمالات الإلهية فى صورة جامعة يرى فيها الحق نفسه فيقول :

ولما شاء الحق من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعبانها وإن شئت قلت أن يرى عينه ، فى كون جامع يحصر الأمر كله ، لشكوته متصفا بالوجود ، ويظهر به سره إليه فإن رؤية الشئ نفسه بنفسه ليست مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل . المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير هذا المحل ولا تخلية له الخ أى لما شاء الحق ذلك أوجد الإنسان أو أظهر صفاته وأسماؤه فى أكمل صورة خلقية هى الصورة الإنسانية .

والمرتبة الثالثة مرتبة شهود الحق فى قلب الصوفى حيث تمحى التكررة وتتجلى الوحدة ويفنى المتناهى فى اللامتناهى ، وفى هذه الحال لا يرى الصوفى لنفسه ولا للعالم الخارجى وجوداً وإنما يرى الله وحده ويعرفه معرفة ذوقية عن طريق إتصاله به ويتحقق بوحدة الذاتية معه :

هذا هو الجانب الميتافيزيقى لمذهب ابن عربى فى طبيعة الوجود ، ويلزم عنه منطقياً أنه لا محل فيه لفكرة الألوهية بمعناها الدينى المعروف : أى لا محل فيه لإله خالق للعالم بالمعنى المعروف لكلمة الخلق ، معبود محبوب مدبر للكون عالم مريد ، سميع بصير إلى غير ذلك من صفات (الشخصية) التى تحملها الأديان على الله . وابن عربى لا ينسك صفات التنزيه التى تقول بها الأديان كالقدم والأزلية والواحدية والوجوب الذاتى ونحو ذلك من صفات السلوب ولكنه يقول أسماء المعانى التى وصف بها الله نفسه تأويلاً يحرجها إلى حد كبير عن ظاهر معناها . ويجعلها أكثر تمشياً مع فكرته الفلسفية العامة ، وهو يلجأ فى ذلك إلى حيل لغوية غريبة يظهر فيها أثر

منهجه و الظاهري ، فاسم (الجبار) عنده مشتق من « الجبر » ، والحق جبار بمعنى أنه عنصر الضرورة والوجوب الذي يحمل الكائنات تظهر على نحو ما هي عليه . فهي تخضع لضرورة ذاتية إذ تخضع للحق المتجلي فيها : والاسم « الغفار » مشتق من (غفر) بمعنى غطى . والحق غفار بمعنى أنه (يغطي) ذاته في صور أعيان المستكنات ، والاسم « العدل » مشتق من عدل بمعنى مال والحق عدل لأنه مال من حضرة الوجوب الذاتي إلى حضرة الوجوب بالغير والاسم « الحفيظ » مشتق من حفظ بمعنى صان . والله هو الحفيظ بمعنى المقوم والصائن لوجود كل شيء بذاته وهو العليم بمعنى الذي يعلم نفسه بنفسه في تجليه الذاتي لنفسه وهو السميع بمعنى الذي يسمع الكلام الذاتي للوجودات في حال ثبوتها ، وهكذا ، وهكذا (١) .

من هذا يتضح أن ابن عربي موزع الفكر بين تصورين مختلفين للألوهية : بين إله وحدة الوجود الذي هو مبدأ ميثافيزيقي مجرد من الصفات المشخصة وإله الأديان الذي له هذه الصفات وهو يحاول جاهدا أن يوفق بين التصورين فلا يصيب في هذا التوفيق إلا قليلا من النجاح . ولكن الذي لا شك أنه يدين بوجود إله ما يتشبه بعبادته وجهه والتقرب إليه . بل أن عاطفته الدبيلة ليرتفع في حرارتها أحيانا إلى الحد الذي لا يدانيها فيه عاطفة الرجل المؤمن غير المتفلسف . و ترى من خلالها قوة الإيمان وصدقته .

لستمع إليه وهو يصف إفتقار الموجودات . كلها إلى الله بمعنى تقومها ووجوب وجودها به .

قال تعالى تشريفا لجميع الموجودات وشهادة لهم : (يا أيها الناس أنتم

الفقراء إلى الله) فالفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث إن ذلك الشيء هو مسمى الله فإن الحقيقة تأتي أن يفتقر إلى غير الله وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق والفقير حاصل منهم فعلمنا أن الحق ظهر في صورة كل ما يفتقر إليه فيه فلا يفتقر إلى الفقراء إلى الله بهذه المثابة شيء وهم يفتقرون إلى كل شيء فالنار محجوبون بالآشياء عن الله . وهؤلاء السادة (يقصد فقراء الصوفية) ينظرون الأشياء . ظاهراً الحق تجلى فيها العباد حتى في كل أعيانهم فافتقر الإنسان إلى سمعه وبصره وجميع ما يفتقر إليه من جوارحه وإدراكه ظاهره وباطنه وقد أخبر الحق في الحديث الصحيح أن الله سمع العبد وبصره ويده فما افتقر هذا الفقير إلا إلى الله في افتقاره إلى سمعه وبصره فسمعه وبصره إذن مظهر الحق ومجلاه . وكذلك جميع الأشياء بهذه المثابة فما ألطفت سر بيان الحق في الموجودات وسريان بعضها في بعض . . . فهذا حال الفقراء إلى الله لا مათومهم من لا علم له بطريق القوم قال أبو يزيد البسطامي : يا رب لماذا أنقرب إليك ؟ قال بما ليس لي الذلة والافتقار (١) .

فالله الذي تصوره ابن عربي مبدأ الوجود وأصل كل موجود هو وحده الغنى على الإطلاق وكل موجود مفتقر إليه على الحقيقة . وما يبدو من إفتقار الموجودات إلى الأسباب وهم وخداع لأن الذي يفتقر إليه على الحقيقة هو الحق المتجلي في صورة هذه الأسباب لا الأسباب نفسها

هكذا يهدم ابن عربي فكرة السببية ليتيم مقامها الإلهية إذا الحق وحده هو الفاعل لكل شيء ، وهو وحده الذي يمد الموجودات بما يفتقر إليه من حاجات وبالطريقة عنها يبرز من خلال نظريته في وحدة الوجود سائر المعاني الدينية العميقة كالربوبية والعبودية والألوهية والمألوهية والرحمة

والمحبة والتدبير والخلق وغير ذلك ويعرضها في صور جديدة لا عهد لمفكرى الإسلام بهامن قبله .

والنتيجة التي نستخلصها من كل ما تقدم هي أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي ليست وحدة وجود مادية بمعنى أن الحقيقة الوجودية هي ذلك العالم المسمى المائل أمام حواسنا ولكنها وحدة وجود مثالية أو روحية تقرر وجود حقيقة عاليا هي الحق الظاهر في صدر الموجودات ونعتبر وجود العالم بمثابة الظل لصاحب الظل .

ولهذا يحرص ابن عربي على القول بأن الحق منزله مشبه معاً ، فتزويه في وحدته الذاتية ومخالفته للحوادث ، وتشبيهه في تجليه بصورها ، تختلف درجة توكيده للجانب التنزيه أو جانب التشبيه باختلاف الحال التي يكتب فيها . فقد يغلب عليه لسان التشبيه حتى تسكاد نظنه مادياً وقد تغلب عليه العاطفة الدينية فتسكلم بلسان التنزيه وينكر كل مناسبة يور الله والمخلوقات يقول في كلامه عن تجريد التوحيد : « إذ لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة . فإن ، أطلقت المناسبة يوماً عليه كما أطلقها أبو حامد الغزالي رضى الله عنه في كتبه ، وغيره ، فيضرب من التسكف ويهرى بعيد عن الحقائق .

وإلا فأى نسبة بين المحدث والقديم ، وكيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل ؟ هذا محال كما قال أبو العباس بن العريف الصنهاجى في « محاسن المجالس ، التي تعزى إليه : ليس بينه وبين العباد نسب إلا العناية ، ولا سبب إلا الحكم ، ولا وقت إلا الأزل وما بقى فعلى وتليس . . . فانظروا أحسن هذا الكلام وما أتم هذه المعرفة بالله وما أقدم هذه المشاهدة (١) ؛ ولكن ما أعظم تناقض هذا القول بما يقوله في مواضع أخرى وما أثار خروجه عن الخط الإسلامى الصحيح .

مصادر ابن عربي في وحدة الوجود

لما كان ابن عربي قد نشأ في الأندلس العربي ، فلا بد أن هناك تماسا مباشرا مع الثقافة السابقة عليه المعاصرة لطفولته و صباه وشبابه في بيئته المباشرة . إن هذا يقتضي لنا البحث في الإمامة قصيرة عن الأصول الفلسفية لمدرسة ابن عربي مختلفين مع الأستاذ الدكتور أبي العلا عفيفي ^(١) الذي ينفي أثر مدرسة ابن مسرة في فلسفة ابن عربي ، في الوقت الذي يؤكد فيه أثر مدرسة البسطامي والحلاج وإن لم يكن لهما مذهب في وحدة الوجود . يقول الأستاذ اسين بلاسيوس ^(٢) إن تاريخ الفكر الفلسفي في أسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية الشرقية دون أن تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقية يقرم عليها الدليل . اعتمد بلاسيوس في هذا الرأي على مساعد الطائلي ، وابن حزم القرطبي رغم أن كليهما لم يكن يعرف شيئا عن تاريخ الفكر اللاتيني في الأندلس . فإذا ذكرنا أن الفاضل المسلمين ما بين عرب وبربر لم يكونوا أكثر من محاربين متحمسين لمقاومتهم ولم يؤثر عنهم انصراف إلى تفكير فلسفي . وصلنا إلى أنه لم يظهر بين مسلمي الأندلس فيلسوف حتى القرن الثالث الهجري . فلم يكن مهمهم حتى ذلك الحين إلا الدراسات الفقهية واللغوية ، حتى الحركات الفقهية التي أرادت إدخال مذهب

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية مجلة كلية الآداب ١ ج / ١٩٤٣ / ١٩ وما بعدها .

(٢) آسين بلاسيوس : أنظر جنثاكت بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور حسين مؤنس عن الأصل الأسباني ١٩٥٥ م . وقد كتبه مؤلفه عام ١٩٢٠ ص ٢٢٣ .

غير المذهب المالكي كان مقصيا عليها بشوة حاسمة من فقهاء المالكية الذين كان فقهم هو الفقه السائد . ولما رحل بعض المسلمين من الأندلس إلى المشرق عادوا لأول مرة بثقافات وأفكار الجهمية والمعتزلة والخوارج والباطنية وغيرهم . وأول من تنسب إليه المراجع : الكلام في الاعتزال وهو أول مدخل فكري جديد في الأندلس ، طيب أديب من قرطبة لم تذكر المراجع (١) اسمه . رحل إلى المشرق في القرن الثالث الهجري ، وحضر مجالس العراق ، وعاد معه كتب الجاحظ المحتشدة بالكلام والفلسفة ، وتبعه في الرأي والقصد أندلسيان آخران هما : أحمد بن عبد الله الحبيبي ، وأبو وهب عبد العلي بن وهب القرطبي . وكانا إذا مكانة في عهد عبد الرحمن الأوسط ، ثم خليل بن عبد الملك المعروف باسم خليل الغفلة الذي أحرق فتماء المالكية كتيبه عند موته ، ثم أبو بكر يحيى بن يحيى ، أولئك وتابعهم جمعوا بين الاعتزال ومذاهب الشيعة الباطنية بفضل اتجاه أثر الدولة الفاطمية المتاخمة للأندلس معنى هذا أن الفلسفة لم تدخل سافرة إلى الأندلس ، وإنما وفدت كمعادتها في صحبة العلوم التطبيقية كالفلك والرياضة والطب . كما تسربت في ثنابا الاعتزال والتشيع الباطني . وهناتبدو حقيقة خطيرة تؤكد أن أصحاب المذاهب الجديدة لما أحسوا منذ البداية بقوة وصلابة ثورة الفقهاء التي بدا أثرها المباشر في تعقب السلطات الحاكمة ظهورا بمظهر التنسك والزهادة . وأول من تلقاه صاحب فكر أطلعه الأندلس الإسلامي رغم أنه كان يستر آراءه وراء نسكه محمد بن عبدالله بن مسرة (٢٦٩-٣١٨ أو

(١) ابن عذاري العبد المراكشي : البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب : ليدن ١٩٤٨ ج / ٢ ص ٩٢ .

(٢) ابن الأهار المتكلمه للكتاب الصلة : المكتبة الأندلسية ١٣٢ وأنظر

ج ب : gibb : Mohemmedanism وأنظر دائرة المعارف ٣٧٨-١٩٤p-١٦٨p

٣١٩ هـ (٨٨٢ - ١٠٩٣ م) كان أبوه تاجرا يهوى آراء الاعتزال وكان صديقا لحايل الغفلة وهذا الذى علم ابنه محمدا علوم الدين والفلسفات على طريق المعتزلة . وقد نوى أبوه وهو شاب لم يبلغ العشرين . وكانت له في هذه السن المبكرة عدد من الأصدقاء والمريدين يعيش مع أقرانهم منه في معتزل له وكان يملكه في جبل قرينة . ولم تلبث الشائعات أن تفشت حول طبيعة تعاليمه التى يدين بها ويلقنها أصدقائه ومريديه . فقبل إنه كان يلقيهم آراء المعتزلة . وكان يقول لهم إن الإنسان حر تمام الحرية فى أفعاله وأعماله وإرادته . ولأنه الفاعل الحقيقى لجميع ما يصدر عنه ، وأن عذاب النار أو ثواب الجنة ليس محسوسا وإنما هو معنى . كما قيل إنه ينحون نحو مذهب وحدة الوجود . وينشر فلسفة الحادية خبيثة . ولا شك أن الظروف الاجتماعية والسياسية فى الأندلس كانت موالية لسريان هذه الآراء واندفاعها . فقد كان هذا عهد الأمير عبد الله الذى لم يكن يعترف بسلطته أحد من العرب أو البربر ، وحيث كان كل رئيس من هؤلاء ، وأولئك انتحى ناحية وكاد يستقل بمدينه أو إمارته حتى خرج عن طاعته الكثيرون من العرب وغير العرب من المواظين القدماء . ورأى هذا الأمير الصمت عمداً عن آراء ابن مسرة وأتباعه خوفاً من إثارة فتنة جديدة رأى من الحكمة تلافيها بالصمت فى وقت اجتاحت الأندلس فيه ألوان الفتن من كل جانب . ورغم هذا الصمت من الحاكم فقد استطاع أحمد بن خالد الحباب الفقيه المالكي الثورة العلنية على ابن مسرة وأتباعه وخطب ضدهم فى كل مكان ، وكان لزهادته السفية وتصوفه السفى الأثر الإيجابى ضد ابن مسرة فزعم أنه خارج للحج ، ومهاجر إلى مكة ومعه اثنتان من تلاميذه هما محمد بن حزم بن بكر التتوخى المعروف بابن المدببى ، وابن صقيل محمد بن وهب القرطبى حيث زلوا

== وة- أكد دوزى أن "الفاطميين غزوا بأرائهم أسبانيا الاندلسية
امندادا لهم على ابن مسرة

القيروان ثم هاجروا إلى مكة حيث نزلوا هناك على أبي سعيد بن العري الذي كان يتكلم في الباطنية وبعلم مريد به أسرار الصوفية الباطنية والإشراقية . ولما عاد ابن مسرة إلى قرطبة اعتزل في دويرته في جبل قرطبة وأخذ يقرأ تعاليمه ودروسه ، وكان يبدو لمن يتعمق في مسائله الدقيقة العميقة الأغوار أنه يتكلم بمنهج أهل السنة في حين أنه كان ينحرف عنها . وكان من أقرب التلاميذ إليه حمى بن عبد الملك القرطبي ، ومحمد بن سليمان المعروف بان الموردي ، وأحمد بن فرح بن منقيل بن قيس عاشوا يتظاهرون أمام الفقهاء بمظهر يخالف ما كان عندهم من آراء وأنظار عقلية وفلسفية حتى اختلفت عليه الآراء كما يقول ابن الآبار ^(١) ففرقة تقول إنه بلغ الإمامة في العلم والزهد وفرقة تؤكد أنه دخل ومن معه في منحدر الزندقة . المهم أن المذهب الذي سار عليه ابن مسرة قائم على أفكار وفيلون ، السكندري ، وأفلوطين ، وفورفوريوس ، وبرقلس . أما ما أضافه ابن مسرة ، فهو تنمية وإثراء في نظرية في تاسوعات أفلوطين تقول بوجود مادة روحانية تشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية ، وهذه المادة هي أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية .

وقد دافع بن مسرة عن اتجاهه هذا دفاعاً كبيراً تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والشيعة الباطنية ، كما أوردت المراجع أسماء من عناوين هذه الآراء في مدرسة ابن مسرة أمثال طريف الرطبي ، ومحمد بن مفرج المعافري ، ورشيد بن فنج الدجاج ، وأبان بن عثمان بن المبشر ، ومحمد بن أحمد حمدون بن عيسى الخولاني ، ومحمد بن عبد الله بن عمر القيسي . وكان أن جاء المنصور بن عامر ، فأخرج كتب الفلسفة وعلوم اليونان من مكتبة

(١) ابن الآبار : التكملة للكتاب الصلة ص ١١٣ وأنظر جالانديا ٣٢٩

المستلصر ٥٢٠ هـ، وترك للفقهاء إحراها أمام الناس ، فاضطر أتباع ابن مسرة إلى الهجرة لكن كانت المدرسة قد أرسست جذورها وخاصة مع إسماعيل الرعبي ، وكان بجاني الدار ، كما كان كل أهله مسريين ، حتى ابنه التي كانت تلقب (بالمتكلمة) ، وقد أدخلت مدرسة الرعبي على آراء ابن مسرة تعديلاً شيعياً اعتبر فيه شيخ الجماعة إماماً دينياً سياسياً مقدساً ، وتعديلاً آخر اجتماعياً شرع وتحليل فكاح المتعة ، وتعديلاً آخر فلسفياً أكد فيه أن العالم سيقطع هكذا بلا نهاية على الإطلاق ^(١) . فإذا بحثنا عن امتداد ابن مسرة بعد الرعبي لا نجد أثراً واضحاً أقوى من جهد ابن العريف (ت ٥٣٥) ثم ابن براجان (٥٣٦ هـ) ثم ابن قسي (٥٤٦ هـ) . ثم الشيخ أبي مدين (٥٩٤) . والآخر (أبو مدين) هو أستاذ ابن عربي المباشر الذي تلتذ عليه وعاصره . هذا إلى ظهور المدرسة المشائية في الأندلس على يد أبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني (٥٢٨ هـ) والبطلبوسى (٥٣١) ثم ابن باجة (٥٢٢ هـ) ثم ابن طفيل (٥٨١ هـ) ثم ابن رشد (٥٩٥ هـ) والرشدية في دوائرها الإسلامية وغير الإسلامية .

والمهم لدينا الآن أن المدخل المباشر أو الالتباس الثقة في المباشر لابن عربي في دراسته الأولى كان على آراء مدرسة ابن مسرة وامتدادها لدى ابن براجان ، وابن قسي ، والشيخ أبي مدين . ولنا ملاحظة على ما كتبه بلاسيوس ^(٢) فهو لم يميز في مدرسة ابن مسرة بين اتجاه ابن العريف وابن الرندي (ت ٥٧٩ هـ) بالذات وهو اتجاه منحرف متطرف أ. في مفهوم ابن قسي وابن براجان ولا شك أن لهما اتجاهين متطرفين معاً أثرهما في بداية ونهاية فلسفة ابن عربي المتطورة من البداية السلبية إلى النهاية المنفصلة في وحدة الوجود ومتوالياتها كما سنرى

(١) ابن حزم الفصل ج ٤ / ١٩٩ - ٢٠٠ .

(٢) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسي ٣٦٨ .

أما ابن العريف (١) (أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله بن العريف الصنهاجى (٤٨١ ص ٥٣٥ هـ / ١٠٨٨ - ١٤١ م) ، فهو صاحب كتاب محاسن المجالس الذى ترجمه إلى الفرنسية ونشره بلاسيوس فى باريس ١٩٣١ ، وهو يبين أصول طريقة صوفية سلفية كان لها أثرها فى طريقة الشاذلية ، وبصورة أخص لدى ابن عباد الرندى (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن بكر بن عباد الرندى (٥٧٩١ هـ / ١٣٨٩ م) شارح الحليم العطائية لابن عطاء الله السكندرى السنى .

أما ابن براجان (٢) فهو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبى الرجال الأفرىقى الأشبلى ت ٥٣٠ هـ أو ٥٢٦ هـ تؤكد المصادر عنه أنه علامة مفسر صوفى ، وأنه عاش حياة كفاح وجدل بين الفقهاء حتى سحوا بشكواه إلى يوسف بن تاشفين فأحضره إلى مراکش وعقد له مجلس مناظرة وأوردوا عليه المسائل التى أنكروها فأجاب وخرجها مخرج محتملة مقبولة . فلم يقنعوا منه بذلك لكنهم لم يفهموا مقاصده وقرروا عند السلطان أنه مبدع فحبس ، فرض بعد أيام قليلة ومات فى الحبس عام ٥٢٠ تقريباً هـ . وقد قرر المتفقه الذين ناظروه أن لا يدفن ، فأمر السلطان أن يطرح على مزبلة بغير صلاة عليه . ولكن أحد الفضلاء من أهل مراکش أمر خادماً أن ينادى فى الأسواق لحضور جنازة (فلان) فامتلت الرحاب من الناس ، وضافت البلد عنه ففسيحوه وصلوا عليه ودفنوه .

(١) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٦٩

(٢) ابن خلدون : شفاء السائل تمذيب المسائل طبع لأول مرة عام ١٩٥٨ فى استانبول عن المخطوط الأصيل هناك وقد عارضه بأصوله ونشره الأستاذ محمد بن تاووت الطنجى أستاذ اللاهوت بأنقره تركيا . أنظر ص ٥٨ عن ابن براجان . وأنظر أيضا المتناوى - الحكواكب الدرية ج ١ - ١٥٨ وأنظر تمكلة الصلة لابن بشكرال ج ٢ / ٦٤٥ والاستقصا ١ / ١٢٢ - ١٢٥ .

وأما ابن قسي^(١) فهو أحمد بن قسي (بفتح القاف وكسر السين المهملة المخففة ، ثم باء مشددة) وابن قسي هو نائر في الأندلس على دولة الملتحمين المرابطين ، وهو رومي الأصل من بادية د شلب ، (استعرب وتأدب وقال الشعر ، ثم عكف على الدعظ وكثر سريره . فدعى الهداية وتسمى بالإمام وطاب فاخترها . فلما قبض على طائفة من أصحابه سيقوا إلى أشبيلية فأشار من مخبئه على من بقي من صحابه بمهاجمة قلعة (ميرته) في غربي الأندلس ، فاستولوا عليها ، وجاءهم ابن قسي . ولما ضعف أمره خلعه وأعيد فهاجر إلى الموحدين عام ٥٠٤ هـ متبرئاً عما كان يدعيه ، فوثقوا فيه وولوه د شلب ، Silves بلدة فماد ما كان عليه فقتلوه عام ٥٤٦ هـ وقد ذكر الدكتور أحمد أمين^(٢) أن ابن قسي ادعى فيما ادعى أنه المهدي المنتظر واستولى على بعض البلاد خلال ثورته ضد المرابطين مع الموحدين . وأشهر ما ترك ابن قسي خلع النعلين الذي قام بشرحه ابن العربي ولا زال خلع النعلين مخطوطاً ، وإن كانت له طبعة في أوروبا لم تحقق حتى الآن كما لا زال شرح خلع النعلين بعيداً عن الدراسة والاطلاع حتى الآن أيضاً^(٣) .

وأما الشيخ أبو مدين شبيب بن الحسين وهو أستاذ ابن عربي المباشر المعاصر له ، وقد توفي أبو مدين عام ٥٥٩ هـ . وأبو مدين له مرويات كثيرة في كتاب ابن عربي (محاضرة الأبرار) وهو كتاب جعله ابن عربي مرجعاً لأخبار ونودار الصوفية . وما رواه ابن عربي عنه وقد سئل عن معنى

-
- (١) أنظر ميزان الاعتدال ج ١ / ٦٠ . الكواكب الدرية ج ١ / ١٥٠ والمعجب للمراكشي ٢٠٢ والقاشاني شرح فصوص الحكم ٧٠ والفتوح المسكية ج ١ / ١٣٦ / ١٩٧ وأنظر أيضاً الأعلام للزركلي ج ١ / ١١٣ .
- (٢) الدكتور أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٣ ص ٢٣٢ - ٢٧٠
- (٣) المقرئ : نفح الطيب ج ١ / ٥٨٣ وأنظر طبعه ليدن ج ٢ ٨٢٩ وأنظر أيضاً طبعات الشعراني ج ١ / ١٧١ ١٧٢ .

الوصول أنه أجاب (إذا ذلك به عليه كنت منه وإليه ، وإذا أفناك عن الإحساس كنت في حضرة الإناس وإذا كاشفك بحبه لم تتلذذ إلا بقربه ، وإذا غيبك عن شهودك ، تجلى لك من وجودك ، فشاهده مشاهدته لك ، ولا تشاهده لك مشاهدتك ^(١) له)

وقد روى المقرئ ^(٢) أن ابن سبعين (عبد الحق بن سبعين ٦١٣ - ٦٦٧ هـ) قال لأبي الحسن التستري (٦١٠ - ٦٦٨ هـ) إن كنت تريد اللجنة فسر إلى أبي مدين ، وإن كنت تريد رب اللجنة فسلم إلى (فإذا كان الخبر صحيحا عن المقرئ كان علينا أن نفسر وأن نقول السير إلى أبي مدين بمعنى سلوك طريقه لا بمعنى الذهاب إليه فعلا بدلا من السير والمضي مع ابن سبعين ، وإلا فالرواية خاطئة لأن أبا مدين توفي قبل ولادة ابن سبعين والستري معا .

فإذا بحثنا عن حكم عدل يوضح لنا رأيا بعيدا عن تعصب الصوفية أو تسامحهم فيما بينهما أو بعيدا عن تعصب الفقهاء ضد الصوفية أو بعضهم إزاءهم ، فإننا لن نجد خيرا من ابن خلدون ^(٣) الذي يقرر لنا انحراف مدرسة ابن مسرة بأعلامها المذكورين أساتذته ابن عربي الأوائل . (وهم ابن قسي وابن بركان) ، ومنهم ابن دهاق ٦١١ هـ وأبو العباس أحمد بن أبي الحسين علي بن يوسف القرشي البوني ت ٦٢٢ هـ وابن عربي (ذاته) ت ٦٣٨ هـ ، ومريدية ابن الفارض ت ٦٢٢ هـ ، وابن سودكين ٦٤٠ الذي ألف ابن عربي أسؤاله : الذخائر والإعلاق في شرح ترجان الأشواق ، (وابن سبعين ٦٦٧ هـ) : وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ، ولو بلغ المشئ ما عسى أن يبلغ من الفضل

(١) ابن عربي محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ج ٢ / ٣١ / ٩٢ .

(٢) المقرئ : نفح الطيب ج ١ / ٥٨٣ .

(٣) ابن خلدون : شفاء السائل ص ١٠ وأنظر أيضا الكتاب ص ٥٨-٦٣ .

وأنظر أيضا نفح الطيب ج ٢ / ٤٠٢ وأنظر السبوطي : الدرر المنتثرة / ١٩٥ .

لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلا وشهادة من كل أحد . ويصلي بنا ابن خلدون بعد عرض تفصيلي لمذهبهم إلى القول و (أما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المخلّة وما يوجد من نسخها بأيدي الناس مثل الفصوص والفتوحات الميكية لابن عربي ، وكتب ابن سبعين ، وخلع التملين لابن قسي ، فالجزم في هذه الكتب وأمثالها إذ ذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والفصل بالماء حتى يمحى أثر الكتابة لما في ذلك المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد المخلّة فيتمتعين على أولى الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للفسدة ، ويتعين على كل من كانت عنده النسخ منها للاحراق ^(١) ورغم أن وصايا ابن خلدون قد نفذت معظمها فقد استطاعت بعض الأصول أن تنسرب وتهرب ليسكون من مخطوطاتها ومطبوعاتها ما يعين الباحث على كشف الحقيقة .

إن فلسفة ابن عربي الصوفية تتجلى واضحة في نظرياته في وحدة الوجود التي تولدت عنها نظريته في وحدة الأديان ، ونظريته في الإنسان الكامل تلك النظريات التي تتضمنها كتبه الضخمة وبخاصة فصوص الحكم والفتوحات الميكية (٢)

(١) ابن خلدون شفاء السائل ٥٧ - ٦٢ / ١١ .

(٢) ذكر بروكلمان ج ١ / ٤٤١) أن لابن عربي أكثر من مائة وخمسين كتابا عدله منها ستة وخمسين وقد ذكر الدكتور أبو العلا عفيفي هذه الكتب وأكد أن منها تفسير القرآن كتبه ابن عربي ويبلغ كما يقول ابن الكثير في فوات الوفيات ج ٢ / ٣٠١ - حوالي ٩٥ مجلد . والواقع كما يقول الشيخ المكوثرى (أنظر الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاف ٢١٤ / ١٧٦) . إن هذا التفسير ليس له وإنما لتلميذه القاشاني شارح فلسفته . كما ذكر الدكتور عفيفي نفس المصدر ٥ / ٦ مقدمة الفصوص . وأنظر أيضا =

فإذا عدنا إلى الفصوص فغاية ابن عربي منه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام ، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) وأخص ناحية فيه البحث في الحقيقة الالهية متجلية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام . فإن كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة تبقى من الأنبياء يسميها كلمة فلان أو فلان وهي تمثل صفة من صفات الحق كصفة الألوهية في الفص الآدمي ، والنفثية في الفص الشبثي ، والسبوحية في الفص النوحى والقدوسية في الفص الادريسي ، والحقية في الفص الاسحاقى ، والعلية في الفص الاسماعيلى ، والفردية في الفص المحمدى . فابن عربي يخلص في تركيز دقيق عميق مذهبه في الفلسفة الصوفية كإفاض عن عقله وعاطفته الدينية مما ، ويقرر فيه قضية عامة في طبيعة الوجود ، ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان وهذه هي ناحيته الفلسفية ، ويتلصق بتأييد هذه الفلسفة بالذوق الصوفى والتجربة الشخصية وهذه هي ناحيته الصوفية (١) وكذا ذكر ابن عربي في الفتوحات أن ما كتبه إمامه من الله فقد ذكر في مقدمة الفصوص : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألقى بكتاب الفصوص إليه كاملاً (٢) . إن خلاصة مذهب ابن عربي يقوم كله على نظرية وحدة الوجود المترتبة عليها نظريته في وحدة الأديان كنتيجة لامتزاج نظريات الاتحاد ،

= المجلة تراث الإنسانية ج ١ عدد فبراير سنة ٦٢ ص ١٨٥ فقد ذكر فيها حديثاً (أن لابن عربي حسب قوله مائتين وواحداً وخمسين كتاباً ويذكر أن أهمها الفصوص) وقد ارتسك الإمام الشعراني خطأ فادحا (الشعراني الكبيريت الأحمر ٤ - ٥) حين اعترف بأنه حذف من الفتوحات ما لا يتفق والإسلام رغم أن ما حذف في الواقع من أصوله الأولى الموجودة رغم ألف الشعراني .

(١) الدكتور عفيف مقدمة الفصوص ص ٣٤

(٢) الفتوحات لابن عربي ج ١ / ٣٧٣ وأنظر المقدمة

بالإتصال ، بالاشراق ، أو كمنذجة لمزج فكرة النور المحمدى من الخلق بفكرة العقل الفعال ، وما تطور عنها من فكرة القطب ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربى أيضا ومدرسته . وقد تفلقت نظرية عفى الدين بن عربى فى مدرسته حتى تخرج فيها ابن الفارض ٦٣٠ هـ لدى نظريته فى وحدة الشهود والحب الالهى ، وجلال الدين الرومى ٦٧٠ هـ الذى وصل إلى أعظم قمة فى الشعر الفلسفى المذهبى لمدرسة ابن عربى ، وابن سبعين ٦٦٨ هـ ، والسهرى ٦٦٨ هـ فى القطبية ، والإنسان الكامل التى توسع فيها الجبلى ٨٠٥ هـ كما أثرت مدرسته ابن عربى المعاصرة لمدرسة ابن رشد ٥٩٥ هـ فى الأفق اليهودى والمسيحى ، فيما ذكرناه عن المدرسة المشائية ^(١) ، وفيما ذكرناه عن أثر ^(٢) الفتوحات قبل سطور قليلة ، ولا شك أن ابن عربى أخذ فكرة الحلّاج فى الناسوت واللاهوت ، لكنه اعتبرهما فى نظريته عن وحدة الوجود وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة . فإذا نظرنا إلى وجهها الخارجى أسميناها ناسوتا ، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها أو وجهها الآخر الداخلى سميناها لاهوتا . هانان الطبيعتان اللتان كانتا منفصلتين عند الحلّاج فصارتا وجهين لحقيقة واحدة ، متحققين فى كل موجود من الموجودات ، وهما مترادفتان لكلمتى الظاهر والباطن والعرض والجوهر أو الناسوت واللاهوت حسب المصطلح الحلّاجى المسيحى ، الجديد فى تخليق ابن عربى المذهبى للنظرية أن الحق المتجلى فى جميع صور الوجود يتجلى فى الإنسان فى أعلى الصور من هنا ظهرت نظريته فى القطبية والإنسان الكامل ، كما سنرى أيضا أن

(١) الدكتور محمود قاسم : ابن رشد ٧٦ - ٧٩ وأنظر أيضا راسل :

تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ١٩٦/٢ .

(٢) الإسلام فى ثوب نصرانى الإسلام المنتصر ليلاسيوس عن تاريخ

الفكر الأندلسى ترجمة الدكتور مؤنس ٣٨٤ - ٣٨٥ . وأنظر ابن عربى

فى توكيده ذلك فصوص ٥ / ٦ / ٦٢ / ٦٤ والفتوحات ج ٤ / ٤٣١ .

لتمولّدات هذه النظريات الضخمة نتائج أسطها أن وحدة الوجود هي المعنى الصحيح الذي ينطبق في نظر مدرسة ابن عربي على وحدانية الاسلام ، لهذا قضى ابن عربي خاتم الأولياء الذي هو أفضل من خاتم الأنبياء باستكمالته وتحققه بجوهر الولاية التي هي أفضل من النبوة ، وبدعوته التجديدية في وحدة الأديان والعقائد - قضى ابن عربي برد اعتبار فرعون كما حكم الجيلي في مدرسته برد اعتبار إبليس أحد رواد الحلّاج قبل ابن عربي (١) .

إن أساس نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربي تحد بذورها كما ذكرنا إجمالاً في حديثنا عن المصادر الأصلية للنظريات الصوفية - لدى الصوفية الهمدية ، وذلك في قول د. باسديو ، (٢) (قال باسديو في كتاب بكتيا : أما عند التحقيق لجميع الأشياء ، إلهية ، لأن د. بشن ، جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم وجعله ناراً ويرجى لينمبهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في بند (الفيدا) . تطورت هذه الفكرة في د. براهمان ، الأزلي الأبدى (الحياة التي تدب في كل جسم) ، الذي يمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرض أو كالصورة التي ترسم في إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذي يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء (٣) . ولا شك أن ابن عربي قد أخذ هذه النظرية التي انتقلت في صورة ومذهب الغيوضات والصدور لدى الأفلوطينية الصادرة بتجلياتها عن الانبثاق الروافي (٤) وقد لجأ ابن عربي إلى حيلة ماكرة ظننا منه أنه سيكون في مأمن من هجوم الفقهاء والمتكلمين حين مزج بتاريخ كل نبي روح نظرية الوجود ووضع تحت حمايته بدأ فأكد نظرية صدور العالم التي مزجها

(١) المصدر السابق .

(٢ ، ٣) - البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٢ .

(٤) الدكتور عثمان أمين الفلسفة الرواقية ١٤٢ ١٥٦ وهو من

المراجع الممتازة عن الرواقية .

بتاريخ آدم ، وقرر أنه قد وقع فيضان الأول الذي عنه وجدت المارة المستعدة لتقبل الصور ، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية ، والثاني وهو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أرادت بهذا الإعداد ، وعن الفيض الأول نجت الجواهر المعينة أو الكليات واستعدادتها المحددة لها في العلم الآلى وعن الثاني نتج التحقّق الخارجى لهذه الأشياء ، ونتائجها المرادة منها . وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذى به يتبع الفضل الآلى نور الوجود فى كل جوهر يستقبل الكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة فى علم الله والإله نفسه ، كما تستقبل المرأة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرأة ، وإذن فصور الخلق عند نظرية ابن عربى شبيهة بآئنة كاس المعلومات الإلهية على مرآة ، وآدم عنده رمز لروح العالم ، أو هو لمعان هذه المرأة ، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ، ولكنه كان وجودا غير حقيقى ، أى أنه كان ظلا محضا ، أو وجودا ماديا لا روح فيه ولا حياة كوجود الطينة التي صنع منها جسم آدم قبل نفخ الروح ، فلما رجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم .

من هذا يتبين أن آدم هو المبدأ النوراني اللطيف الذى أتم الإله به الوجود ، ومنحه به حقيقته ، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هى أن يرى فيه جوهره الخاص . آدم هو المبدأ الروحاني الذى به تحققت هذه الرؤية فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين (وهو للحق بمنزلة لإنسان العين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي إنسانا ، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم فهو الإنسان الحادث الأزلّى و"شئ الدائم الأبدى والسكّمة الفاصلة الجامعة" (١) .

(١) ابن عربى الفص الأول من الفصوص فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية ٨ - ١٩ / ٥٠ نشره الدكتور عفيفى .
(م ١٦ - أضواء)

هذه الحقيقة الوجودية في صلب النظرية لاثباتية فيها ولا تعدد (وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ، ونحن وإن كنا موجودين ، فإنما وجودنا به (ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم) (ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسماؤه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن هذه الأسماء والصفات المتحلية في الـكون ، ولكن ثنائية الحق ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر والحس ؛ والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ^(١) ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثّر) ، فهل وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية ؟ إن ابن عربي لا يؤكد ذلك ، لأن الوجود الحقيقي هو وجود الله (أما وجود الخلق ف مجرد ظل لصاحب الظل وصورة المرأة بالنسبة لصاحب المرأة فالخلق ^(٢) شبح) .

وقد لجأ ابن عربي إلى التوريات والأحاجي حجباً في الواقع لمقصوده عن فهم الجماهير دفعاً لسخطهم . ونعماً لظهوره وراء أستار الرموز والمجليات والرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية التي يشرح بها المعقد من الآراء الميتافيزيقية ، حتى إنه يجعل للحروف العربية قيباً خاصة ولا يتخرج من الاستعانة بخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية لحساب النجوم واستخراج الأحكام والتنبؤ على أساس الفأل وتفسير الأحلام على أساليب سلفه إخوان الصفاء . مع ذلك فنحن نلص صراحته في قوله (الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا ^(٣)

(١) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ٢٦٣ .

(٢) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ١١٩ - ١٢٠ .

(٣) ابن عربي : فصوص الحكم آخر سطور الكتاب وأنظر كارادى فو carra de voux مفكروا الإسلام Vol 4 333 . وأنظر بالاسينوس : تاريخ الفكر الأندلسي ٣٨٤ - ٣٨٥ .

يسمى) ، ثم يقول للخاصة حول عقيدته التي يعثرها متفرقة (فافردتها على اليقين لما فيها من الغموض ولكن جئت بهاميدة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها من غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق (١١)

إن الاستاذ نيكلسون (١٢) في واقع الأمر لم يكن منصفاً ولا دقيقاً حين ذكر أن بنور وحدة الوجود موجودة في القرآن بدليل قوله (كل شيء هالك إلا وجهه (١٣)) وقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله (١٤)) ، فليس بصحيح أن في هذه الآية وتلك أو ما يماثلهما شيئاً عن وحدة الوجود وإن كان فيهما مجال لتأويل مذهب وحدة الوجود كما شاء أمثال محي الدين بن عربي ، الذي حول نصوص القرآن الكريم إلى نصوص أفلاطونية وأفلوطينية بتأويلاته البعيدة تماماً عما يقصد ، وما يحمله الآيات والنصوص اعتسافاً . وحسبنا أنه حين يتكلم عن النفس الواحدة في الآية السكرية (يأياها الناس انقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ..) (١٥) يقول إن النفس الواحدة هي الروح الحكلى ، والروح هو النفس الحكلى ، وهذا يؤكد تحويه

(٤) ابن عربى الفتوحات ج ١ / ٤٧ - ٤٨ .

(٢) نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٧١ .

(٣) آية ٨٨ من القصص .

(٤) آية ١٠٩ من البقرة .

(٥) آية ٣١ من النساء . أنظر طريقة تأويلاته للقرآن فصوص ص ١٧٠-١٧٤

وأنظر الدكتور أبو العلا عفيفى : من ابن إسحق ابن عربى مذهب ص ٤١ . مجلة

كلية الآداب - القصير السابق : مايو ١٩٣٣

المعنى للنصوص الأفلوطينية ، وقد حاول الاستاذ مارجليوث^(١) رد فسكرة وحدة الوجود إلى مصادر خارجية عن الحقل الإسلامى ولكنه عاد بإمكان الوصول إليها دون هذا المصدر الخارجى وهذا باطل كل البطلان . يقول مارجليوث (عندما نظر الصوفية إلى الآية (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) حاولوا وضع حد مبتا فيبقى لله أدى بهم البحث النظرى إلى تعريفه بأنه واجب الوجود أو الوجود الحق أو مفاكل ذلك حتى توصل بهم البحث إلى وحدة الوجود)^(٢) وقد نسي مارجليوث أن النظر إلى الآية القرآنية جاء بعد مدد خارجى للنظرية من مصادرهما أو بذورها الخارجية على الأقل فكان التأويل والتعسف فى الأحكام .

والواقع أن نظرية وحدة الوجود القديمة فى غنوصياتها الشرقية التى ظهرت لدى الأفلوطينية بمعنى الكثرة فى الواحد كما ذكرناه ، قد تطورت لدى ابن عربى إلى وحدة شاملة بمعنى الواحد فى الكثرة وجمعت بين المعنيين معنى الكثرة فى الواحد ، ومعنى الواحد فى الكثرة ، بعد أن أحال ابن عربى طبيعتى الناسوت واللاهوت المتفصلتين إلى وجهين لحقيقة واحدة . كما عدل ابن عربى منهج الفيوضات الأفلوطينية بعد أن أفاد من تحطيم قيد العقول العشرة إلى مالا نهاية لدى السهروردي ، فبعد أن كانت الفيوضات أو التجليات فى معناها الأفلوطينى أنها الحقائق كل حقيقة فيفيض عن الأخرى ، على صورة سلسلة موجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق له ، ويتصل به أعمال المعلول بعاته ، صارت التجليات أو الفيوضات لدى مذهب ابن عربى تجليات لحقيقة واحدة فى صور مختلفة أو لطرق مختلفة ، وهذا هو ما أفاده وطوره عن الإشراقية السهروردية . كما أخذ عنها أن درجات النفوس تختلف باختلاف

انغماسها في ظلام الأجساد أو ظلام اللا وجود حسب المصطلح السهروردي في النور الغاسق ، وأن إدراكها الحقائق وطموحها إلى نور الأنوار أو الأول ، تابع لهذه الدرجات من جهة ومتأثر بالسمو النفسى الصاعد نحو الفياض الأكبر أو الأول^(١).

والواقع أيضاً أن مدرسة العلاج في بذورها ونشأتها ونظرياتها لا تدعي بوحدة الوجود كما ذكرنا ، لأنها نقول بتنزيه الله مهما صدر من الأقوال المشعرة بالتشبيه ، فإذا راعى التنزيه شاهد الله في كل شيء ، واعتبره في الوقت نفسه (وهو المهم) مخالفاً لكل شيء لا أصلاً لكل شيء كما يقول ابن عربي ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود من هنا كان محي الدين بن العربي هو المقدر لوحدة الوجود لأنه في هذه النقطة قد أخرج معنى التنزيه والتشبيه إلى معنى الإطلاق والتحديد أو التقييد ، فأنه عنده منزّه أى أنه في ذاته مطلق لا يحده تعين خاص من التعيينات النهائية التي يظهر فيها في كل آن ، وهو مشبه بمعنى أن في صفاته وأسمائه هو الظاهر في صورة كل متعين ، المقيد في ظهوره بمقتضيات الصور التي يظهر فيها ، فالتنزيه والتشبيه أيضاً وهان الحقيقة واحدة ترتبط باللاهوت والناسوت ، بالباطن والظاهر ، بالجوهر والعرض بالأصل والظل ، والتنزيه والتشبيه أمران اعتباريان ، وإلا (فالخلق المنزه هو الخلق المشبه^(٢)) لا فرق بينهما إلا في صفة واحدة فقط هي وجوب الوجود التي ينفرد بها الحق . ولكن هذه المبالغة أو الوقوف عند طرفي التنزيه والتشبيه المتطرفين كما يقول «وب» تمنع وجود الصلة بين الله والخلق^(٣).

(١) كارادى فو مفكرو الإسلام VoI 4 p 233 — 224

(٢) Webb : yodand personality~ p 46~

(٣) ابن عربي الفتوحات ١١٩-١٢٠ / ١٤٣٣ / ٢٣٠ - ٢٢١ .

ونعود إلى تفصيل ابن عربي حيث يقول (١) :

ما لقومي عن كلامي أعرضوا أهتم عن درك لفظي صمم ؟
ما لقومي عن عيان ما بدا من حبيبي في وجودي قد عموا !
لست أهرى أحداً من خلقه لا - ولا غيري وجودي فافهموا
مذ تأملت رجعت مظهرأ وكذا كنت .. في فاعتصموا
أنا حبل الله في كرنكو فالزموا الباب عيذاً واخدموا
ليس في الجبة شيء غير ما قاله الحلاج يوم ما فانعموا
عز الإله فما يحويه من أحد وبعد هذا - فإننا قد وسعناه
وما أنا قات - جاء الحديث به عن الإله وهذا اللفظ فخواه

(كنت كنزا مخفياً لم أعرف) فأحييت أن أعرفي خلقت الخلق وتعرفت عليهم فمرفوني) .

لما أراد الإله الحق يسكنه لذلك عدله خلقاً وسواه
فكان عين وجودي عين صورته وحى صحيح ولا يدبره إلا هو

نستخلص من هذه النصوص لابن عربي توكيده وتطويره للحلاج ، فإن عربي الواحدى المذاهب يرى أن الموجود والحق واحد ، والعمل على اختلاف أشكاله وتمدد أنواعه صور له فإن العين واحدة على أية وضع وحال .

جمع وفرق ، فإن العين واحدة وهى الكبيرة لا تبقى ولا تزد
وبينما الحلاج كما فصلنا لإثنين المذهب ، يرى أن هناك موجودين

يختلفان في الصفات والذات ، إلا أن أحدهما يحمل في أشرف صور الآخر ، فإن ابن عربي يرى أن العقل الأول والنفس الكلية والهيولى وكلها كائنات مختلفة في الذات والمرتبة - كل هذا وسائر العالم المتعدد في صورته ليس إلا الموجود المطلق أو الجوهر القائم لذاته . إن اعتبرناه مجرداً عن كل ما يقبده أو ما يمكن أن يقبده كان الذات الإلهية ، وإذا نظرنا إليه من حيث إنه مبدأ الحياة في الكون قلنا إنه تجلى في صورة النفس الكلية أو من حيث ظهوره بالفعل في صور الكائنات قلنا إنه تجلى في صور أعيان الموجودين في الجسم الكلي ، أو من حيث كونه جوهرًا يتقبل جميع صور الكون قلنا إنه يتجلى في صور الهيولى أو المادة الأولى . من هنا ندرك أن ابن عربي أفاد من الإشرافية في نظرية الفيض المطلقة ، فطور بها فيوضات الأفلوطينية من الخط المستقيم الذي لا يلحق آخر بأوله إلى الحركة الدائرة المستديرة التي لا أول لها ولا آخر والتي كل شيء منها إليها يعود . وقد يستطيع ابن عربي الإيغال في الإلغاز والمضى بعيداً وراء أستار وحجب الرموز ولكنه واضح تماماً في قوله :

ياخالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلفه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيك - فانت الضيق الواسع^(١)

فالوجود عنده حقيقة واحدة بينما التعدد والكثرة أمر قضى به العقل القاصر والحواس الظاهرة القاصرة ، وهذا العقل الذي يزعم ابن عربي التمسك به أحياناً كثيرة هو وحواسه الخادعة في عجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء أو إدراك المجموع كـمجموع . ولا فرق عند نظرية ابن عربي بين الواحد

(١) ابن عربي الفتوحات ج ٦ / ٤٠٤ وأنظر دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ٢٩٩ م - ٢٠٠ م نتيجة الاحتذاء لكثير محمد عبد الهادي أبو ربه .

والكثير أو الحق والخلق في الواقع إلا بالاعتبار والنظر العقلي القاصر .
أما العارف رحمه هو الذى يدرك بطريق الذوق وحدتهما . وعلى هذا
فذهبه كما ذكرنا واحدى Momistic لا ثنوى Dualistic إلا إذا اعتبرنا
الثنوية في الصفات فقط ، لأنه كثيرا ما يصف الحقيقة الوجودية الواحدة
بالمقابلات أمثال الحق ، والخلق والباطن والظاهر والمنزه والمشبّه
كما ذكرنا .

مدى العلاقة بين الأشاعرة وابن عربى ؟

ولكن ما العلاقة بين نظرية ابن عربى والأشاعرة في هذا المجال ؟ إن
ما يسميه الأشاعرة جوهر ايسميه هو ذاتاً إلهية وحقيقة مطلقة ، وحقا ،
وباطن ، وما يسمونه أعراضا وأحوالا يسميه هو الخلق والظاهر على أساس
جديد هو أن الحقيقة ذات وجهين : الباطن الحق والظاهر الخلق . ابن عربى
لا يحاول أن يقيم الدليل على وجود الحق ، ولا على وحدة الحق والخلق ،
فإن وجود الحق عنده في غنى عن البرهان ، لأن الحق ظاهر بصور جميع
الموجودات ، ولا شئ . أظهر من الوجود ولا أعرف منه وأما وحدته مع
الخلق فليست مما يقوم عليه الدليل المنطقي بل طريق إدراكها الذوق . لذلك
يبالغ ابن عربى في إظهار عجز العقل عن إدراك الحقائق ويسلنا للقلب لوصف
أسراره وللذوق وإدراكه والواقع أننا لانجد لدى ابن عربى فكرة منظمة
يشرح فيها العلاقة بين الحق والخلق أو الوحدة والكثرة على ما نجده لدى
الافلاطينية في الغيوضات أو في فلسفة تلميذه الجبلى (عبدالكريم الجبلى ٨٠٥هـ)
في التخرولات ، فإن ابن عربى كما ذكرنا يشرح المسألة الميتافيزيقية المعقدة
بالتشبيه والمجازات المفردة في الإنجاز كالتجلى في المرأة والتخلل
والسريان ، والانبثاق والتصرف (١) أو كما يقول :

(١) الفصل من "الفصل النبوي" ١٠٣ وما بعدها وأنظر الفصل الأخير من ٧٥

فنحن له كما ثبت أدلتنا ، ونحن أنا
وليس له سوى كوني ونحن له كمنحنا
فلى وجهان : هو وأنا وليس له أنا بأننا
ولكن فى مظهره ونحن له كمثل أنا
فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده
فى حال أقرب به وفى الأعيان أجمده
فيمرقى وأنكره وأعرفه فأشهد^(١)
فوقنا يكون العبد رباً بلا شك
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً
فأنت الضيق الواسع .

فمكن عبد رب لا تكن رب عبده فذهب بالتعليق فى النار والسبك^(٢)

(ما فى الوجود مثل ما فى الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة
والشئ لا يضاد نفسه ، فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة
أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بعرفتك إياها ، فتكون
صاحب معرفتين معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به من حيث هو لا من
حيث أنت :

فأنت عبد ، وأنت رب لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد لمن له فى الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص يحمله من سواء عقد^(٣)

(١) الفصوص / فن / ٥ / ٨٤ - ٨٤ / ٦ / ٨٨ - ٩٠

(٢) (٢٠٢) / ٧ / ٩٢ .

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فاله موصول وما ثم بائن
بذا جاء برهان العيان فأرى به معنى إلا عينه إذ أعاين

ويدخل بنا ابن عربى فى جدله حول التنزيه ^(١) والتشبيه ليصل إلى عقيدته
التنزيهية التشبيهية معاً .

فلا تنظر إلى الحق وتريد عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
وزمه وشبهه وقره فى مقعد الصدق
وكن فى الجمع إن شئت ، وإن شئت فى الفرق
فلا نفسى ولا تبقى ولا نفسى ولا تبقى

من هنا ذهبت نظريته فى الجزاء ، التى أكدت أن فى العذاب عذوبه ،
وتساوى عنده النعم والعذاب أو بمعنى أدق لاعذاب ، لأن التلذذ بالعذاب
نعم ، فلا جحيم بمعناها المعروف ، أو كما يقول فى نصوصه :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده
وما لوعيد الحق عين تعين
وإن دخلوا دار الشفاء فإنهم
على لذة فيها نعم مبين
نعم جنان الخلد ، فالأمر واحد وبينهما عند التجلى تباين

(١) فصوص / فص ٩٤/٧ وأنظر أيضا فصوص ٢٢ ص ١٨٢ (حكمة الإنسية
فى كلمة الإنسية) .

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك كالقشر والقشر صاين

فإذا عدنا إلى التنزيه والتشبيه فجدد يؤكد أن أعظم آية في القرآن تفيد التنزيه . لكنه كما يقول ويرى أن آية (ليس كمثله شيء ^(١)) لا تخلو من التشبيه بل تؤكد أنه (لا يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه : قال تعالى ليس كمثله شيء . ففزه وشبهه ، وهو السميع البصير فشبهه . وهي أعظم آية تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف ، ونعود فنقول إن نظرية وحدة الوجود مهما غلغلها ابن عربي تفصح عن نفسها في مذهب الفيوضات بأنه لا خلق بمعنى الإيجاد من العدم ، فيستحيل في اعتقاد ابن عربي الوجود عن العدم المحض . إنما أصل كل وجود وسبب كل موجود - إن كان - هو الفيض الإلهي المتصل بالانهاى وهو الذى يطلق عليه اسم الخلق الجديد . بل يؤكد لنا ابن عربي أنه يستند في هذا إلى القرآن في قوله (بل هم في ابس من خلق جديد) ^(٢) . بعد أن حول نظرية تجدد الأعراض لدى الأشاعرة إلى تجدد الخلق مع الأنفاس وإن اختلفت الإنجاهات اختلافاً بينا . فإن الخلق

(١) المصدر السابق الفصل ٧ / ٩٤ حاشية : لاحظت أن ابن عربي أخذ فيها أخذ من الغنوص الزارداشتي مع فلسفته له القول بالتلذذ بعذاب النار (انظر الجاحظ عن الزارداشتية الحيوان ص ٢٤-٣٤) حين يقول (وزارداشت هو الذى عظم النار وأمر بإحيائها ونهى عن إلغائها وزعم أن العذاب إنما هو البرد والمهرير) (وهناك نظرة أخرى تقول عندم العذاب بالنار نعمة ...)

(٢) آية ١١ من سورة الشورى ٤٢ وانظر فصوص الحكم ٢١ ص ١٨٢ وما بعدها .

(٣) (١) بقول ابن عربي

بمعنى للوجود من العدم أو المبدع الخالق على غير مثال سابق لا محل له في نظريته الخطيرة . الخالق في نظريته ذات مطلقة تظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من الموجودات ، فإذا ما اختفت فيه تلك تجلى في غيرها في اللحظة التي تليها ، والمخلوقات هي هذه الصور المتغيرة المتغيرة الغاية التي لا قوام لها في ذاتها أو هي الاعتبار التي نسمى أعراضاً أو ظواهر تتعاقب على هذا الجوهر أو الذات المطلقة الثابتة الدائمة في هذا البحر الانهائي تتقلب الموجودات في كل آن في صور جديدة ، أو تخلق خلقاً جديداً على قول ابن عربي ، وإن كان هذا التغير أو هذا التخليق لا يدرك بالحس ، وهذا في نظره سر ما يشعر به الناس من لبس أو تلبس في شأنه حسب فهمه للآية (بل هم في لبس من خلق جديد) . والواقع أن الآية لاصلة لها بشئ مما ترمى إليه نظرية وحدة الوجود . لكن ابن عربي لا يكتفي بهذه الآية ، بل يقدم لنا عرضاً جديداً في بابه ليدعم هذا التلبس أو اللبس في الخلق الجديد وذلك بمثال عرش بلقيس الذي أتى سليمان فلما رآته بلقيس ذهلت وصاحت في دهش (كأنه هو)^(١) ، يقول ابن عربي^(٢) (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى (بل هم في لبس من خلق جديد) ولا يعنى عليهم وقت لا يرون فيه مأم راءون ، وإذا كان هذا كما ذكرناه . فكان زمان عدمه (عدم عرش بلقيس) من مكان عين وجود عنده . سليمان من تجديد الخلق مع الانقاس ، ولا علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس ألا يكون ثم يكون ، ولا تقل (ثم) : تقتضى المهلة ، فليس ذلك بصحيح ، وإنما (ثم) تقتضى الرتبة العلية) . إن الفناء هنا لدى نظرية ابن عربي في

(١) آية ٢٤ سورة النمل ٢٧ .

(٢) نص ١٦ ص ١٥٥ - ١٥٦ (نص ح - حكمة روحانية في كلمة سلطانية) .

عدم عرش بلقيس - ذلك الفناء الذى هو عين الوجود لدى سليمان بنقله لنا ابن عربى مفلسفا فى الفناء الصوفى ، والفناء عنده ليس معناه محو صفات الصوفى العارف أو محو ذاته ، وليس هو تحققه فى مقام خاص بوحده الذاتية مع الحق لحسب ، بل هو رمز على محو صور المحدثات محو استمراراً فى كل أن من الآفات وبقائها فى الجوهر الواحد المطلق . والفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق ، بل هو أجد وجهى نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود ، بمعنى أن الفناء أحد وجهى الفعل ، والوجه الآخر المقابل هو البقاء ولما كان الخلق هو سلسلة تجليات ، ولما كانت كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى - كان معنى هذا أن اختفاء صور الموجودات فى الواحد الحق وهو فناؤها ، هو فى الوقت ذاته عين ظهورها فى صور تجليات إلهية أخرى وهو البقاء (فكل تجل يعطى خلقاً جديداً ويذهب تخلق : فذهابه هو الفناء عند التجلى ، والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر^(١)) فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فناء الخاتم من الخاتم لا يفصل ، بل يكون على قدره وشكله - أن يحل من الخاتم يكون مثله لا غير^(٢) ويفصل لنا ابن عربى^(٣) نوعين من التجلى فيحدثنا عن تجلى الغيب ، وتجلي الشهادة ، ومعنى هذا أن لهذا ظهوراً ولذاك ظهوراً يختلف باختلاف المتجلي عليه وهنا يختلف ابن عربى فى نظريته عما يقول المتصوفون الذير يؤكدون أن التجلى على قدر استعداد العبد (فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلي لها فيها الحق ، وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين : تجلى غيب ، وتجلي شهادة . فن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب وهو التجلى

(٢١) فص حكمة قلبية ١٢٠ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق فص ١٢ / ١٢٠ وما بعدها .

الذاتى الذى للغيب حقيقته وهو الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه (هو) .
 فلا يزال (هو) له دائماً أبداً ، فإن حصل له (للقلب) هذا الاستعداد تجلى له
 التجلى الشهودى . فى الشهادة ، فرآه بصورة تجلى له كما ذكرناه ، فهو تعالى أعطاه
 الاستعداد بقوله (أعطى كل شىء خلقاً)^(١) ، ثم رفع الحجاب بينه وبين
 عبده فرآه فى صورة معتقدة فهو عين اعتقاده (وما كانت صور التجليات
 لانهية لها) . من قيده أنكره فى غير ما قيده به ، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى ،
 ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به فى كل صورة يتحول فيها ، ويعطيه
 من نفسه قدر صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه صورة ما تجلى له إلى
 ما لا يتناهى) وكما أن صور التجلى لانهية لها فكذلك العلم بالله ليست له
 نهاية ولا غاية يقف عندها العارف (بل هو العارف فى كل زمان يطلب الزيادة
 من العلم به رب زدنى علماً)^(٢) . . . فالأمر لا يتناهى من الطرفين) ،
 (فإذا نظرت إلى قوله : كنت رجلاً الذى يسعى بها ، ويده التى يبطش بها .
 إلى غير ذلك من القوى ، ومحملها الذى هو الأعضاء لم تفرق ، فقلت :
 الأمر حق كله ، أو خلق كله ، فهو خلق بنسبة وحق بنسبة واعمين واحدة ،
 فعين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلى ، فهو المتجلى
 والمتجلى له . . .) .

فن ثم وما ثمه وعين ثم هو ثمه
 فن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه

ويعود ابن عربى فيؤكد أنه لا فهم لهذا الأمر إلا عند الإلهيين من
 العارفين (فإن النظر العقلى لا يعطى شيئاً) ، (ومن طالب العلم بها عن طريق

(١) آية ٥٠ سورة طه ٣٠ .

(٢) آية ١١٤ سورة طه ٢٠ .

النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ، ونفخ في غير ضرر^(١) . (.)

فاذا ماضينا مع ابن عربي نجد كما أكدنا من قبل أنه ليس ذاهلا على الإطلاق عن اتساق مذهبه ، وسوقه لنا هذا المذهب متسقا حتى النهاية . إنه حين يحرثنا عن العدم - واللبس و الخلق الجديد (ولاعدم عنده ولاقاء) يعوذ فيـ كلمنا عن الدار الآخرة على ضوء مذهب التجليات ، فيرينا (أن العالم الذي هو تجلي الحق الدائم أزلي كما هو أبدى)^(٢) ليصل إلى أخطر ما في مذهبه حين يؤكّد في غير لبس أو تليس بالنسبة لآرائه : إن (النهاية في العالم غير جاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة ، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم . وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لبقاء صور الموجودات عند ما تنقضي ، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عند ما تبقى^(٣)) . معنى هذا أن الدنيا والآخرة بصريح العبارة مجرد وجهين أيضاً ينطوى عليهما الخلق الجديد ومعنى هذا أيضا أن الموت ليس أنه انعدام ، وإنما هو تفريق أجزاء ، بل هو نقطة تحول الصورة إلى أخرى في مسرى الوجود المتصل التغير والتحول فإن كل موجود ينتقل في كل آن من صورة فيفنى في الأولى ويبقى في الثانية وهو معنى الخلق الجديد . والموت إذن عنده هو فناء الصور . أما الذات التي نعرض لها هذه الصور فهي باقية : هل هذا هو التناسخ الذي عرفه ابن عربي؟ عن السهروردية الإشرافية حين يقول : (فإذا أخذه إليه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها وهي دار البقاء)^(٤) . إن هذا

(١) فص ١٢ ص ١٢٥ .

(٢) ابن عربي الفتوحات ١٥ / ٣٢٨ .

(٣) المصدر السابق فتوحات ١٥ / ٣٢٨ وما بعدها

(٤) الفصوص ٢٢٣ وما بعدها .

الذى يقوله ابن عربى يطل على مذهب التناسخ ولا شك ؛ ويقترب منه إقتراباً شديداً . لكن ابن عربى فى غموضه هنا لا يدين بمبدأ عودة الإنسان إلى هذا العالم بشخصه فى أية صورة أخرى ، لأن الدار التى ينتقل إليها هى الذات الإلهية التى نسميها نحن دار البقاء أو الدار الآخرة ويسميها ابن عربى فى مصطلحه الدقيق الذات الإلهية اتساقاً مع نظرته فى الآخرة الدائمة التكوين عن العالم ، والنهاية غير الحاصلة على الإطلاق .

هكذا نصل نظرية وحدة الوجود بنا إلى هذا المقام الذى يؤكد الخروج على المقررات الإسلامية فى معنى الفناء الدنى والبعث والجزاء الآخروى . فما لا شك فيه أن متولدات النظرية الخطيرة تؤكد أنه لا مكان لأية نظرية أخلاقية تعارف عليها الناس ، ولا مكان لاقامة الأخلاق على أساس من الشريعة فى نطاق النظرية ومتولداتها على الإطلاق مهما قال بالسنة ودين الحبيب . فإن القول بأن العالم كله مظاهر لله يذهب بالمسؤولية التى هى مناط الجزاء ، وبهذا تنتقض القواعد الأخلاقية من أساسها فى هذه الجبرية الشاملة ، ولأنه مادام الله قد اتخذنى مظهرأ له وصورة لإحدى تجلياته أو فيوضاته الدائرية اللانهاية ، فهو الذى يفعل ما ظن أنه من فعلى ، فكيف تكون مسؤولية أو كيف يكون جزاء ؟ بل كيف تكون هناك عبادة مادمتا نحن المحب والمحبوب والعابد والمعبود والطالب والمطلوب ، بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق^(١) ؟ العجيب هنا أن ابن عربى لا يخشى أية نتيجة ؛ فهو يقعد ماسبقه وفلسفه فى أن المحب الذى يسعى إلى السعادة فى المعرفة السكاملة عن طريق حبه السكامل لا حرج عليه فيما يفعل (لأن الله أباح له ما هو محجور

(١) الدكتور محمد يوسف موسى فلسفة الأخلاق ٢١٥ وما بعدها وانظر

على الغير ، ولذلك يكون من الجهل وصفه بالعصيان^(١) . أمر آخر هو أن ابن عربى وإن أسلم نظريته لابن الفارض كما سنرى فى صورة وحدة الشهود أساسا ، فإن ابن عربى ينسكركم وحدة الشهود حال الفناء ، فإن المرحلة الأخيرة من الفناء هى (فناء الواصل بالله عن كل ماسواه ، بل فناؤه عن رؤيته وشهوده ، بحيث لا يعلم أنه فى هذا المقام الذى يعز على الوصف ولا يحس أنه فى حال شهود)^(٢) لقد اقتضى مذهب ابن عربى فى نظريته عن وحدة الوجود أن يغير مفاهيم المصطلح الدينى ، واستبدل بها مفاهيم فلسفة صوفية تتفق وروح مذهبه . من هنا كانت حملة الفقهاء بزيادة ابن تيمية - كما سنرى ذلك على التفصيل . وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقى وبالتالى ليس لهما مدلول دينى ، فبالأحرى ليس لهما مدلول إيجابى فى مذهب ابن عربى . وحتى لو افترضنا إيمانه بالجزاء ، فإنه لا عذاب ولا نعيم بالمادى المفهوم من الشريعة ، بل إن آمال الخلق جميعا إلى النعيم ، سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن للنعيم للجميع - جميع من فى الجنة والنار على السواء واحد ، فإذا سأله عن نعيم المذنبين قال بالتلذذ بالعذاب ، فبكل ميسر لما خلق له : -

(يسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذلك له كالتقشر والتقشر صائن)

فالجزاء عنده أساساً حالة يشعر بصورتها الحق نفسه أى الحق المتعين فى صورة العبد ألم يقل فى أيوب أنه سأل الله أن يرفع الضر عنه ، ولم يكن ذلك ألم المرض بل ألم عذاب الحجاب والجهل بالحقائق . وأن إزالة الألم فى الحقيقة إزالة للألم عن الجنب الإلهى ، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى . (إن

(١) ابن عربى الفتوحات ج ٢ / ٣٥٧ .

(٢) د د د د ج ٢ / ٥١٤ .

الذين يؤذون الله ورسوله (١) . ونقول إذا كان الجهمية (٢) كما ذكرنا أساس القول بفناء النار والجنة وعدم خلودهما لكونهما حادثين ، فقد أثمر هذا المبدأ في الحقل الصوفي الفلسفي لدى مدرسة الحلاج التي قالت بالنعيم أو العذاب المعنويين ، وقالت مدرسة ابن عربي بمثل ذلك ، وأضافت في فلسفتها وتطورها للنظرية بأن السك في نعيم ، وحتى من كان في عذاب ، فهو في حالة عذبة من العذاب . وفي عذوبة ، ونعيم معه . وإذا كان هذا هو ما حدث في الفلسفة القديمة والمتوسطة بالنسبة للعصر القديم والوسيط فقد جاءنا في منتصف القرن العشرين من يؤكد نظرة الجهمية وإن كان بعيداً عن الحقل الإسلامي وهو الفيلسوف الروسي الروحي برديانف الذي قال في فلسفته عن الحرية والمحرر الأكبر . (إذا كان الجحيم أبدياً فأنا إذن ملحد) (٣) ...

فإذا مضينا وراء فلسفة ابن عربي في الجزاء عرفنا منه أساقه تماماً مع نظريته في وحدة الوجود ، فن لم يتحقق بالوحدة الكاملة فهو محبوب غير سعيد ، ومن تحقق بها كان في نعيم . من هنا كان الجزاء مرتبطاً بالمعرفة ، وكانت نظريته في المعرفة مرتبطة بنظريته في وحدة الوجود ، وكان كل شيء مقدراً أزلاً . فهل يلغى ابن عربي الاجتهاد والسكسب ؟ هل يدعونا

(١) آية ٥٧ من سورة الأحزاب ٣٣ وانظر الفصل الأيوبي فصوص الحكم

١٧٠ - ١٧٤ وانظر أيضاً فص اللقمانى ١٨٧ - ١٩٠ .

(٢) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة (مجموعة كلية الإلهيات في استا بول

م • ١٩٢٧/٦ - ٣٢٢ وانظر الخياط : الانتصار ص ١٢ والأشعري مقالات

الإسلاميين ص ١٩٤ .

(٣) برديانف : الحلم والواقع ، اعترافات برديانف ، ص ١٨٢ ترجمة

فؤاد كامل .

ابن عربى إلى جبرية مطلقة على أساس نظرية وحدة الوجود ؟ إن ابن عربى هنا شيعى متكامل فى شيعيته الباطنية ، وليست المعتدلة مع رائدها الإمام جعفر الصادق^(١) (ت ١٤٨ هـ) مثلاً . فالمجتهد عند نظرية ابن عربى فى صورة جديدة غير مانعفة ويعرفه علماء المسلمين وفقهاؤهم ، فهو ليس المنعفة فى الدين ، أو المستنبط الأحكام غير المنصوص عليها ؛ بل هو خليفة الرسول أو هو الإمام الوارث لعلم الله والمشارك للرسول فى رسالته ، بل إن ابن عربى يضيف مطوراً النظرة الباطنية فى اتصال الوحي والمدد الفيض ، بأن لهذا الإمام القطب تغيير ماشاء من قوانين الشرع التى وصل إليها غيره من المجتهدين (فإن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه فلاوة ، فينظر الولي ما تلى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر^(٢)) .

إن هذا معناه أن النبوة لم تنقطع بموت محمد صلى الله عليه وسلم وإن انقطعت الرسائل السماوية المحددة فى اصطلاحاتنا الزمنية برسالة محمد صلى الله عليه وسلم الذى أكل الله برسالته الدين كله وأتم بها نعمته كلها ، وهو مالا يؤمن به ابن عربى . فإن عربى يؤكد فى صريح رأيه أن الولي قد يكون رسولا فيكون أفضل من الرسول ، وأن الولاية الحقيقية خير من الرسالة وأفضل منها ، لأن الولاية الكاملة هى جوهر الرسالة الكاملة . بل يؤكد

(١) د . عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، انظر خاصة باب الإمام الصادق الشيعى (وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦ .

(٢) فصوص ٦٢-٦٤ وانظر أيضاً الفتوحات ج ٢ / ٢٩٨ - ٣٥٨ ويظهر بنبوغ ذلك عن السهروردي فيما ذكرناه عن حقيقة قارى القرآن .

أنه إذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) هو خاتم الرسل فإن ابن عربى ذاته هو خاتم الأولياء الذى هو أفضل فى نظر منطقته ونفسه من خاتم الرسل (١) ، لأن ابن عربى هو الذى استكمل كقطب زمانه وغير زمانه فيما بعده نظرية وحدة العبادات ووحدة الأديان على أساس نظريته فى وحدة الوجود .

لاشك أن منطق نظرية وحدة الوجود واضح فى قضائه القضاء الكامل على أى دين منزل فضلاً عن دين السكال والتمام الإسلام ، وقضائه على معالم الألوهية بمعناها الدقيق . من هنا يخالف الاستاذ (٢) الدكتور أبو العلا عفيفى فى رأيه الذى ذكر فيه أن ابن عربى يهدم ليبنى على أنقاض ظاهر الشريعة ديناً أعمق روحانية وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية من كل ماصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين) وسنرى مع ابن تيمية فى نهاية الحديث ما يحدد موقف ابن عربى وموقف ابن تيمية عنه وعن مدرسته ومؤرخيه . لكن قبل أن ندخل على متولات نظرية الوجود من نظريات أخرى كوحدة الأديان وما تولد عن الحقيقة المحمدية فى الدوائر الشيعية والسنية من نظرية الإنسان السكامل - قبل أن ندخل على هذا لا بد لنا من القول بأن نظرية وحدة الوجود تؤدى إلى الإلحاد على أساس توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة إلى حد يجعل القيام بالذات ، أو الاستقلال عن هذه الأجزاء أمراً مستحيلًا فى نظر أتباع مدرسة وحدة الوجود على الوجه الأعم ، ومن جعله ممكنًا من الناحية المنطقية فحسب فى نظر البعض الآخر . ولا شك أن فى هذا تقدسًا للطبيعة وجعلها للألوهية ، وإن كان هذا الجحد مستورا يبدو فى صورة التأليه . ورغم المحاولات التى بذلت لتبرئة رواد نظرية وحدة الوجود

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى ٤٣ من فصوص الحكم .

(٢) رونان . Dunan : Essai de philosophie generale p 605 .

لدى ابن عربى ومدرسته ، ولدى اسبنوزا (١٦٧٧ م) ، فإنهم جميعاً واقعون فى شباك نبد فكرة الخلق ، وتوكيد فكرة الصدور والفيض الأفلاطينى أو الانبثاق الرواقى أو الهندى ، وهذا يوقعهم ولا شك فى شباك الإلحاد من جديد . فأصل النظرية بلا أى جدال : الانبثاق أو الصدور أو الفيض ، وهذا ينبى مبدأ فكرة الخلق من عدم ، لأن الخلق من عدم عندهم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق وبالتالي يؤكد لديهم وحدة الوجود ، ولو أفرأوا بالخلق لتناقضوا مع أساس مذهبهم ، وهذا ولا شك له نتيجة الخطيرة فى عبادة الإنسان نفسه وفى إلغاء كل الشرائع والقوانين السبوية والأخلاقية ، وفى إلغاء الإرادة والمسئولية . وإذا كانت جميع الكائنات قد انبثقت عن العلم الإلهى الذى سبق وجودها فيه وجودها الخارجى ، وأن الأرواح بعد الانفصال تعود إلى جوهرها الإلهى ، وأن الدار الآخرة هى الذات الإلهية إذا كان هذا لب النظرية فكيف نسل مع ابن عربى بأن هذا هو التوحيد الصحيح أو أن توحيدنا هو الإشراك ؟ وماذا نقول لابن عربى وهو يؤكد (أن الحب لا يكون حباً حقاً إلا إذا غشى العقل وأزاله ، ولا يؤاخذ الله إلا العقلاء ، ومن ثم يكون من الظلم أن نطالب المحب برعاية الأدب لأن هذا إنما يطالب بمن له عقل يعصمه ، وأنى للمحب ^(١) بعقله ؟) وإذا كان ابن عربى هكذا مع العقل فإذا يقول له العقل ؟ .

نظرية وحدة الأديان

إن نظرية وحدة الأديان هى إحدى متولدات وحدة الوجود لدى ابن عربى . أما الجسر الذى وصل إليه أو عبره ابن عربى إلى نظريته فهو أن الكل يعبدون الإله الواحد المتجلى فى صورهم ، وصور

(١) ابن عربى : الفتوحات ٣٥٨/٢٠ وانظر أيضاً الدكتور محمد يوسف

جميع المعبودات . أما الغاية الحقيقية من العبادة فهي التحقق من الوحدة الذاتية معه والتحقق بها . وإذا كان هناك باطل في العبادة لدى نظرية ابن عربي ، فالباطل عنده أن يقصر الإنسان ربه على مجلى واحد دون غيره . فإذا رجعنا أو قفزنا مباشرة إلى المصدر الهندي نجد النص كاملاً حين يقول لنا شالكار^(١) أستاذ ابن عربي القديم (اعبد الله في أى معبد شئت أو اركع أمام أى إله من غير تفریق) أما ابن عربي^(٢) فيفصل لنا فلسفته في ذلك على أساس متسق تمام الانساق مع نظريته في وحدة الوجود فسكاً أن كل أمر له وجهان يرتبطان بحقيقة واحدة على أساس الحق والخلق أو الباطن والظاهر كما فصلنا ذلك ، (فالصلاة مثلاً مقسومة نصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال (قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فنصفها لي ونصفها لعمدي ، ولعمدي ما سأل : يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله : ذكرني عبدي . يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله أثني على عبدي . يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي ، فوض إلى عبدي ، فهذا النصف كله لله وإلى خالص ثم يقول العبد ، إياك نعبد وإياك نستعين . يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعمدي ما سأل فأوقع الاشتراك في هذه الآية . يقول العبد أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين - يقول الله فهؤلاء لعمدي ولعمدي ما سأل ..) كما تذكر أن^(٣) ابن تيمية العدو الممتاز لابن عربي والصوفية قد شارك وتأثر بهذا النص ، فلنأخذ نضيف

(١) ديوارنت . قصة الحضارة ج ٢ / ٢٧٢ د عن الفلسفة الهندية .

(٢) ابن عربي / فص حك المردية في كلمة محمدية ٢١٤ - ٢٢٦ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ - ١٠٢ .

وانظر أيضاً مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ / ٢٢٤ .

أن ابن عربي قد حدد في هذه القسمة ذات الوجهين نظريته ووفقها أتم توفيق في أن (الصلاة منا ومنه والأمر مشترك) (فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا فالصلاة منا ومنه ، فإذا كان هو المصلي فإنما يصلي باسمه الآخر وإذا نحن صلينا كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه)^(١) . ويمضى بنا ابن عربي فيرى صحة الإيمان بكل المعبودات - (لأن صاحب المعبود الخاص جاهلا بلا شك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده) (أما الإله المطلق فهو الذي لا يسمه شيء لأنه عين الأشياء)^(٢) .

عقد الحلائق من الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

هكذا لم يستطع ابن عربي بعد أن قال بوحدة الوجود إلا أن يمضى بها إلى آخر حدودها إن كان لها حدود ، فيؤكد أنه لا يدين بالإله الذي صورته الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم ، وخلعوا عليه ماشاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات في نظره من خلق الإنسان يتصوره كل معتقد حسب استمداده وحظه من العلم والترقي الروحي ، أما إن ابن عربي وهو إله فلاسفة وحدة الوجود جميعا فلا صورته تحصره ولا عقل يحده أو يريده لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب^(٣) فلا معبود إلا الله هنا بمعنى لا محبوب إلا الله وبمعنى لا موجود إلا الله حسب انساق المذهب من هنا يرى ابن عربي أن المعبود واحد ، إن كان يعبد على درجات مختلفة متفاوتة في الجمالي المختلفة . لهذا قال الله عن نفسه ابن عربي (رفيع الدرجات) ، ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو

(١) المصدر السابق لابن عربي الفصوص ٢١٤ - ٢٢٦ .

(٢) المصدر السابق الفصوص ٢٢٥ .

(٣) المصدر السابق الفصوص ١٩١ - ١٩٦ .

المعبود في صورة كل ما يعبد ، ومن يعبد بدرجات يتفاوت فيهما العابدون (وأعظم مجلى يعبد فيه الحق وأعلى هو الهوى ، لأنه أساس كل عبادة والمعبود الحقيقي في صور كل ما يعبد ، فلا يعبد شيء إلا بالهوى ، ولا يعبد هو إلا بذاته) ومن هنا وجب أن نميز بين الحق في مراتب الألوهية الذى لا يعبد إلا بذاته ، والحق في مراتب الصور السكونية الذى لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد .

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى فى القلب ما عبد الهوى

فالهوى إذن عند ابن عربى اسم آخر من أسماء الله ، بل هو أعظم أسمائه (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأضله الله على علم (١)) . يقول ابن عربى (٢) (أما أن الله أضله على علم فمعناه أنه خير العابد لهواه لظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه) ، وذلك الإضلال مبنى على علم من الله ، والمراد فى الأصل (على علم من العابد لهواه) بأسرار تجلياته فى تلك الصور ، (فقد حير الله العارفين بكثرة تجلياته ، والمحجوبين بالوقوف عندما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس إلهها على الحقيقة ، وإن كانوا يجدون فى بواطنهم ميلا إليه وتعظيما له) (والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه) . هذه هى النتيجة اللازمة عن وحدة الوجود فى وحدة الأديان والمعتقدات سماوية وغير سماوية ، وثنية وغير وثنية . مع فرعون حين يقول أنا ربكم الأعلى ، ومع إبليس حين يعبد الله فى عصيانه بالنسبة لفهمنا وطاعته الحقبة بالنسبة للأمر الأزل فى مذهب الحلاج أو ابن عربى على السواء . السبب عند ابن عربى أعظم فلاسفة الصوفية فى الدوائر المنفصلة على الإطلاق أن

(١) آية ٢٣ من سورة الجاثية ٤٥ .

(٢) ابن عربى : الفصوص ٩١ - ٩٦ فص ٢٤ .

كل مافي الوجود مجلى للحق ، وصورة من صورته ، وأن لكل موجود وجهين وجهاً من الحق ووجهاً من الخلق ، وكان فوق كل هذا أن كل موجود يعبد عبادة تأليه أو عبادة تسخير ، وكان أن كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وتوافق قولنا (لا معبود بحق إلا الله) في ميدان الدين مع (لا موجود بحق إلا الله) في ميدان الميتافيزيقا . وهذا هو جوهر الفلسفة الدينية لدى نظرية وحدة الأديان عند ابن عربي . لهذا صار قلب العارف هيكلاً لجميع المعتقدات والعبادات في الله ومرآة تنعكس عليها صور الوجود الحق أو كما يقول ابن عربي .

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن^(١)

فالعارف في نظر ذلك الذي وصل إلى أعظم درجة في المعرفة : هو من تحقق بالوحدة في الوحدة ونظر الوحدة في الكثرة فوضع الألوهية أو وضع معنى الحق في مكانه ، أي في الواحد المعبود في صور جميع الآلهة المعبودين ، والجاهل (كما ذكرنا معه) هو الذي وضع الألوهية وقيدها في صورة خاصة حجراً كانت أو شجراً أو حيواناً أو إنساناً) ولكن ما معنى العبادة إذن : (مادامت الصلاة منا ومنه والأمر مشترك) ؟ ما معنى العبادة عند ابن عربي إذا كان الحق والخلق وجهين فقط لحقيقة واحدة ، لا تمايز بينهما إلا في وجوب الوجود الذي هو للحق خاصة ؟ . إن المعبود عنده هو الجوهر الأزلي القديم المقوم لجميع صور الوجود المفاضة بلا نهاية . أما العابد فهو الصور المتقومة بهذا الجوهر : فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق

(١) ابن عربي : الفتوحات ج ٢ / ٢١ وانظر أيضاً الفصوص ١٩١ - ١٩٦

صبيحة بحمده ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه . وأرق أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية بأنك أنت هو . وهو أنت ... (أنت هو من حيث صورتك) (وهو أنت بالعين والجوهر ، فإنه هو الذى يفيض عليك الوجود من وجوده) : فالعبادة الحقة هى ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد . والغنى المطلق من جانب الحق ، والله وحده هو الغنى المفتقر إليه بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار فى الحقيقة ، إلى الله وحده . ولهذا يقول ابن عربى فى شرح الآية الكريمة (يا أيها الناس أقمم الفقراء إلى الله)^(١) (الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شىء من حيث إن ذلك الشىء هو مسمى الله) فإن الحقيقة تأبى أن تفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق والافتقار حاصل منهم ، فعلينا أن الحق قد ظهر فى صورة كل ما نفتقر إليه ، ولكن أرق أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية ومن هنا كما ذكر ابن عربى ، كان العارف فى نظره هو الذى وصل إلى التحقق الكامل بعيداً كل البعد عن تقييد الألوهية فى معبود خاص ، ولهذا قضى ابن عربى برد اعتبار فرعون حين قال أنا ربكم الأعلى ؛ كما حكم الجبلى برد اعتبار إبليس امتداداً لمدرسة ابن عربى . وسنرى فى نهاية حديثنا عن مدرسة وحدة الوجود مع ابن عربى فى روادها فى المشرق والمغرب . . . لدى اليهودية أو المسيحية فى العصور الوسيطة الحديثة - سنرى موقف الأعلام فى الإسلام كاهن تيمية والغزالي وغيرهم من لهم فى هذا المجال باع طويل فى نظرية وحدة الوجود .

ملاح المذهب الأفلاطوني في وحدة الوجود

سبق أن ذكرنا أن في مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عناصر استمدتها من نظرية أفلوطين الإسكندري في « الواحد والكثير ، ونظرية الاشاعة في « الجوهر والاعراض ، وقررنا أن مذهبه في نهاية التحليل مذهب خاص به يختلف اختلافا جوهريا عن هاتين النظريتين . والآن نزيد القول تفصيلا في وجوه الشبه ووجوه الاختلاف بين نظرية ابن عربي في تجلي الحق في صدر الموجودات ونظرية أفلوطين في صدور الكثرة عن الواحد .

يبدأ التعدد في الوجود - على مذهب أفلوطين - بصدور العقل الاول عن « الواحد ، إذ العقل ، وهو المعلول الاول ، مثلك الجهات يصدر عنه باعتبار هذه الجهات الثلاث عقل ثان ونفس وجسم ، وكذلك الحال في العقل الثاني والعقل الثالث وما يليهما من العقول ، وتستمر الصدورات حتى تصل في نهاية حلقات السلسلة إلى العالم الذي نعرفه ، وإذن فليس « الواحد ، هو هذا العالم ولا جزءا منه ولا شيئا فيه ولا وجها من وجوهه .

ولهذا نذكر أن نظرية الفيوضات الأفلوطينية نظرية في وحدة الوجود خلافا للكتاب الذين يميلون إلى اعتبارها كذلك أما نظرية ابن عربي فنظرية في التجليات الإلهية : أي في الوجود الواحد المتجلي في الموجودات المتكثرة لا في الوجود الواحد الذي فاضت عنه - عن طريق الوساطات - الموجودات المتكثرة . نعم قد يفسر فكرته عن صدور الكثرة من الواحد بأنه تفتح الصور الوجودية في النفس الرحمانى أو أنه تطور داخلي في ذات الحق ونحو ذلك مما يشعر بقربه من فكرة أفلوطين ، ولكنه في الحقيقة أقرب إلى هيجل منه إلى أفلوطين : لأن كلمات « التفتح ، و « التطور ،

ورد التنزل ، وما شاكلها كلمات لها دلالات منطقية لا واقعية : أى أنها كلمات لها مغزاها فى نظرية مثالية فى طبيعة الوجود قائمة على الجدول المعص كما يقول هيغل وليس فى الوجود مجال للكثرة حقيقية ولا تعدد بأى معنى لوجودات مستقلة بعضها عن الآخر أو عن « الشكل » .

وظهور الكثرة عن الواحد فى نظرية ابن عربى حركة دائرية لامستقيمة كحركة الصدورات الأفلوطنية : فعند الأول يصدر عن الواحد كل شىء وبعود إليه كل شىء فى حركة لانهاية لها . أما عند الثانى فلا تلتحق حلقة من حلقات سلسلة الصدورات بحلقة أخرى ولا تعود إلى الواحد . وكأن ابن عربى يرد على أفلوطين وينسكرك عليه نظريته وهو يقول :

« فـكان خروجننا من العدم إلى الوجود به سبحانه ، وإليه نرجع كما قال عز وجل : « وإليه يرجع الأمر كله » . . . ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدىء بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهى إلى أولها وحينئذ تكون دائرة؟ ولو لم يكن الأمر كذلك لكنا إذن خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجع إليه ، ولم يكن يصدق قوله - وهو الصادق - « وإليه ترجعون » ، فكل أمر وكل موجود فهو دائرة تعود إلى ما كان منه بدوها (١) » .

وحدة الوجود والتجربة الصوفية

الغاية للقصوى من الحياة الصوفية هي الوصول إلى الله عن طريق الحال التي يطلق عليها الصوفية اسم الفناء . وقد أفردنا لهذه الحال جزءاً خاصاً في هذا الكتاب تحت اسم الفناء كما بينا كيف عالج قدماء الكتاب كآبى نصر السراج وآبى القاسم القشيري موضوع الفناء من حيث هو ظاهرة صوفية يجب أن تفسر على أساس أخلاقي أو نفساني أو أخلاقي ونفسي معاً ، وأنكروا أن يكن لهذه الحال صلة بدعوى فلسفية كالحلول أو الاتحاد أو الصيرورة : بمعنى أن الصوفي يفنى عن الأخلاق الذميمة ويبقى بالأخلاق الحميدة ، ويفنى عن صفاته من علم وقدرة وإرادة ويبقى بصفات الله الذي له وحده العلم والقدرة والإرادة . وأخيراً يفنى عن نفسه وعن العالم حوله ويبقى بالله بمعنى أنه لا يشهد في الوجود إلا الله .

كان هذا هو المعنى الذي اتفق عليه جمهور الصوفية قبل أصحاب وحدة الوجود فإذا ادعى أحد منهم أنه فنى عن نفسه أو عن الخلق كان معناه أنه غاب عن نفسه وعن الخلق ، فلا علم له بهما ولا خبر ، وأنه في هذه الغيبة يتصل بالحق ويشهده من غير حلول أو مزج أو صيرورة لأن الحق لا يمل في الخلق ولا يمتزج به ولا يصير أحد منهما الآخر . ولكن إذا تكلم ابن عربي عن الفناء ، و د البقاء ، فإذا يعنى ؟ إن فكرة وحدة الوجود عنده سابقة على التجربة الصوفية لا العكس بمعنى أن الوحدة لبس شيئاً (يحصل) في التجربة أو أن القول بوحدة الحق والخلق شيء (يستنتج) من التجربة ، بل إن العكس هو الصحيح : وهو أن التجربة الصوفية يمكن استنتاج إمكانها من فكرة -- أو قضية -- وحدة الوجود . لا يقوم مذهب وحدة الوجود

إذن على التجربة الصوفية ، بل يقوم لإمكان التجربة على المذهب : وهذا هو موقف أفلوطين أيضاً .

كانت قضية وحدة الوجود نقطة الابتداء في مذهب ابن عربي ، وجاءت التجربة الصوفية لتحقيقها وتشهد بصحتها ، وذلك لأنه لما حاول أن يتغلب بطريقة عقلية على التناقض بين الوحدة والكثرة ، وجد بطريق الذوق الصوفى -- تأييداً لرفع هذا التناقض فأحال من لا يفهم كلامه على الذوق الصوفى كما هو شأنه دائماً في مثل هذه المواقف

التجربة الصوفية إذن حال تتحقق فيها الوحدة الذاتية بين الحق والخلق
من غير أن يحل أحدهما في الآخر أو يصير أحدهما الآخر بأى معنى من معانى الصيرورة إذ لا حلول ولا صيرورة هناك وإنما هو نحقق لأمر موجود بالفعل هو الاتحاد أو الوحدة فإذا تكلم ابن عربي عن الفناء والبقاء بالمعنى الصوفى فإنما يعنى الفناء عن (الجمل) بالوحدة الذاتية للموجودات والبقاء (بالعلم) بهذه الوحدة ، وإذا تكلم عنهما بالمعنى الفلسفى فإنما يعنى فناء الصور الوجودية وبقاء الذات الواحدة المتجلية فى هذه الصور وهذه هى حركة الخلق المستمر الذى يسميه (بالخلق الجديد) وهو يرى أن الفناء والبقاء بهذا المعنى أكمل فى تقرير الوحدة فى حين أن الفناء الصوفى أكمل فى الشهود .

بهذا يربط ابن عربي بين نظريته فى وحدة الوجود ونظريته فى وحدة الشهود وينظر إلى التجربة الصوفية باعتبارها المرحلة النهائية فى الوصول إلى معرفة الحقيقة وهنا يتفق ابن عربي مع أفلوطين الذى يصف هذه الحال بقوله : هى إدراك الأزل بالاصال به اتصالاً مباشراً فى وحدة تتحقق

ففيها النفس من صلتها بالعقل^(١) إن النفس تشاهد الواحد لا باعتباره شيئاً خارجاً أو غريباً عنها ، بل باعتباره فيها وقائماً بها فتفنى عن ذاتها باتصالها التام به : وهذه حالة فوق طور العقل والعلم^(٢) .

والغريب أن يتفق ابن عربي وأفلوطين في النتائج الصوفية التي وصلوا إليها على الرغم من اختلافهما في فلسفتيهما . وابن عربي في نظرنا أقرب الفيلسوفين إلى المنطق لأن النفس الجزئية الإنسانية التي تشاهد الواحد ، في ذاتها لم تكن في أية لحظة من اللحظات شيئاً منفصلاً عنه في مذهب ابن عربي . أما على مذهب أفلوطين فهي فيض بعيد الصلة بالواحد ، ولكنها تتصل به وتتحقق بوحدةها معه في حالة الوجد الصوفي .

(١) التاسوعات لأفلوطين ٤ : ٨ - ١١ : ٢ - ٦

(٢) التاسوعات ٤ : ٩ ، ٥ : ٥

صلة وحدة الوجود بالعلم اللدنى عند ابن عربي

ونجد أن وراء هذا التطرف في الذوق ، التطرف في الفناء ^(١) الذى أوصل ابن عربي إلى القول بوحدة الوجود ، ثم تأثره بنظرية انقيض التى جعلته يعقد نسباً بيده وبين الله سبحانه ، فأصبح يرى نفسه فى مقام الحلة ، مقام من يأخذ عن الله مباشرة . أو من المنبع الذى يأخذ منه الملك ليوحى به إلى الرسول فأصبح فى نظر نفسه فوق . مقام من لا ينطق عن الهوى ^(٢) ولهذا صار له رأى خاص فى ذلك العلم الرسمى الذى يمثل الشريعة ، وفى علماء الرسوم فهم فى نظر أهل الظاهر ، وهم محجوبون عن العلم الصحيح ، لأنهم أخذوا عنهم عن الكتب ومن أفواه الرجال فهم أصحاب علم الورق ، ^(٣) وهذه العبارة مثار سخرية عند الصوفية مع أن الرسول ﷺ قال فى تثبيت العلم : قيدا العلم بالسكتة ^(٤) وهو : وَعَلَّمَ اللَّهُ لِي بِلَاغٍ ، قد كتب القرآن الكريم لأول نزوله كما هو معروف ولم يعتمد على أن الله علمه علماً فى نفسه ، وكذلك لم يجعل أصحابه يعتمدون على ذلك .

أما أهل الحق عند ابن عربي أصحاب العلم اللدنى ، فهم اللذين يأخذون

(١) قارن أنواع الفناء المقبول منه والمرفوض فى مجموعة الرسائل لابن

تيمية ج ١ ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) فصوص الحكم المقدمة الفصل الثامن ٦٦ ، ٦٤ مقدمة الفتوحات

المسكية على سبيل المثال وأما هو فمعظم كتاباته تنطق أنه يتلقى عن الله مباشرة
مذاهب التفسير الإسلامى لجولد نسيم ص ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٣) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة الأستاذ د - محمد

قاسم ص ٥٤ - ٥٥ .

(٤) مسند الدارمى . المقدمة ص ٤٣ .

هذا العلم وراثته عن الرسول . وعن الحق نفسه . ولا يقصد بهذه الوراثة .
الآخذ المباشر عن الرسول أو عمن تحملوه عن الرسول . وإنما الآخذ عن
الله مباشرة بعد أن رفعت الشريعة إليه سبحانه ثم جاد بها على أوليائه .
ولما كانت الشريعة في مبدأ أمرها من عند الله ، فإذا ورثها أولياء الله بعد ذلك
عن الله مباشرة . فهم أحق بشرحها . والآخر بتأويلها من علماء الرسوم
وبناء عليه فالعلم الصحيح . عنده هو تأويل القرآن ^(١) . وفهم الشريعة على
أنها رموز لها تأويلات ^(٢) أملاها ذلك العلم اللدني الباطني وأن هذه
التأويلات هي المقصودة ^(٣) .

فيتكلم في العذاب والنعيم ويرى أنهما أمران اعتباريان ولكنهما بالنسبة
للخالق سبحانه ، وبالنسبة لأهل النار وأهل الجنة حقيقة واحدة ، ولا فرق
بينهما وما سمي العذاب عذاباً إلا لعدوبة طعمه ^(٤) .

والكافر عنده ليس هو ذلك الجاحد لوجود الله سبحانه . وإنما هو
عنده مأخوذ من الكفر وهو الستر والتغطية ، فهو قد ستر ما وقف عليه
من العلم والاتصال بالشهودى . ذلك الذى أراه الوجود على ما هو عليه ،

(١) موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة للدكتور محمود قاسم
ص ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٥ - ٦٦ .

(٢) موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة ص ٥٥ ، ٦٥ موقف
ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية ص ٣١ للدكتور محمود قاسم .

(٣) قارن قول التسترى : إن الياطن فهم القرآن وهو المراد ، تفسير
سهل بن عبد الله التسترى ص ٥ القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

(٤) الفصوص ص ٩٤ - ١٦٩ - ١٧٠ .

(م ١٨ - أضواء)

ووقف به على سر القدر (١)

وبهذا تقوم نوح . كانوا في تكذيبهم له على حق لأنه دعاهم بلسان الظاهر ولم يظن إلى ما هم عليه من حقيقة الباطن وما يرونه من حقيقة الكشف . وأن ذلك ما أراد الله منهم بناء على ما أعطاه أعيانهم الثابتة في الأزل (٢) فلذلك لم يجيبوه حين دعاهم . فكانوا أعلم منه وأقرب إلى الوقوف على سر الوجود (٣) إلى آخر ما يمل به عليه مذهبه في وحدة الوجود من إجتادات لا تقوم على كتاب ولا سنة مما تكون نتيجة قلب الحقائق ، ومن تأويل يفرق في الإبعاد عنهما .

ويبلغ ابن عربي تحمسه لمبدأ العلم اللدني كما يراه أن يجعله هو الطريق الوحيد للإيمان بالله سبحانه ، ومعرفة صفاته ، ويسميه نور الإيمان ، وهو ضرب من التجلي الإلهي لقلب المرء ، من اسمه النور ، ومن لم يرزق هذا النور . فليس من الممكن . أن يؤمن إيمان العارفين أو الإيمان الباطني المستقر في النفس . والمقابل للإيمان الظاهري . وذلك تجد من يؤمن عن طريق العقل أو عن طريق مشاهدة معجزات الرسل : جاحداً للرسالة في نفسه وإن اعترف بصدق الرسول عقلاً (٤)

ولكن يرد على هذا إيمان سحرة فرعون عن طريق معجزة موسى عليه

(١) الفصوص ص ١٤٠ — ١٣٠ ، ١٣٢ التعليقات ص ١٨٥ ، ٢٠٢ ،

٢٠٣ موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة ص ٦٧ .

(٢) الفصوص ص ٨٢ .

(٣) الفصوص ص ٧٠ ، ٧١ قارن التفسيرية ص ٤٣ فهناك يتكلم التفسيرية

عن الحقيقة التي جعلوها في مقابل الشريعة .

(٤) موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ص ٤ .

السلام وكان إيمانهم إيماناً قوياً جازماً حيث أنهم سخروا من فرعون وتهديده وقالوا له : « لن تؤثر على ما جاءنا من البينات ، والذي فطرنا . فاقض ما أنت قاض ، »^(١) .

وكان أولى بابن عربي وهو من أهل الشرع أو أهل الظاهر كما يقول . أن ينظر إلى المعجزة أيضاً - من الناحية الجوانية أو المناسبة كإبن رشد^(٢) وفي الواقع فإن هذا النور الذي يتحدث عنه ، لا يوجد إلا بعد الإيمان بالله سبحانه ومعرفته عن طريق العقل وطريق الشرع ولقد حدث الله سبحانه على النظر في كثير من الآيات القرآنية^(٣) . وابن عربي نفسه يذهب هذا المذهب حين يرى أن الطريق إلى ذلك النور . هو الإكثار من الطاعات . حتى يكون الحق سمع العبد ، وبصره ، وجميع قواه الخ . كما يرى أن للعقل مدخلا في ذلك من جانبه ، العلوى أو قوته العليا كما تقدم .

ثم يصل به هذا التحمس ، إلى أن يصرح بأنه وأهل الله مقلدون لله في هذا العلم ، أى أن علم الله هو نفس علمهم^(٤) . وذلك لأنهم صاروا في مقام « كنت سمعه وبصره »^(٥) . الخ وبناء على هذا فهو علم موهوب . لا تنتظر إليه شبهة أو خطأ ، بخلاف العلم الذى يأتي عن طريق النظر ، والاستدلال العقلي فإنه دائماً يتعرض للشك والريب ، وهو غير يقينى لأنه يمكن الطعن فى الوسائل التى تؤدى إليه^(٦) وإذن فلا بد من تقليد الله للوصول إلى العلم

(١) سورة طه آية ٧٢ .

(٢) مناهج الأدلة لإبن رشد ص ٢٢ .

(٣) قارن مناهج الأدلة لإبن رشد ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٥٠ ، ١٥٤ .

(٤) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة ص ٥٤ .

(٥) موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ص ٢٦ - ٢٧ .

(٦) موقف ابن عربي من النقل والمعرفة الصوفية ص ٢٥ - ٢٦ .

والفتوحات ج ٢ ص ٢٩٤ والفصوص ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

الصحيح ، فيعرف الأمور كلها بالله ، ويعرف الله بالله ^(١) . فالعقل ليس من طبيعته أن يحتوى على معرفة خاصة به وهو يكتسب معارفه تدريجياً ، إذ أن فكرة مقلد لخياله . وخياله مقلد لحواسه . . وجميع هذه القوى محدودة ، فكيف للانسان أن يقلدها .

ويترك هذه القوة التي وراء العقل ، أو يترك تقليد الله (٢) . وهذا هو علم الأولياء كما هو علم الأنبياء لأن الله ، إذا كان قد علم الأنبياء ، والرسول فإنما قد علم الأولياء . أيضاً فالعلم حكمة ، وهو يؤتى الحكمة من إ شاء ^(٣) .

وبعد فهذه طريقة في المعرفة . قد أعتنقها ابن عربي ورأيناها عند كثيرين من الصوفية وإن كان ابن عربي قد أخرجها بتفصيل أوضح .

وأظهر ما فيها أنها ترمى بالعقل ، والتنزيل جانباً ، وهما عماد الدين . الأساسيان فقد جاء التنزيل ، وبه حض على الإيمان عن طريق العقل أولاً كيد هذا التنزيل . والتصديق به عن طريق النظر ، وبالإجمال فالقرآن لم يطلب منا الإيمان إلا عن هذين الطريقين ، التنزيل والعقل وأما ما وراء العقل من طور آخر فلم يمرره التفاننا ، ومن قبل فصل ابن تيمية القول في هذا الموضوع .

(١) نفس المصدر ص ٢٦ ، ٢٧

(٢) موقب ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة ص ٦٦ والفتوحات ج ٢

(٣) نفس المصدر الأول ص ٥٤

(٤) وقد قال بذلك ابن عربي أيضاً أنظر السكتاب التذكارى له

(دكتور محمد غلاب ص ١٩٣ ، ١٩٥)

وقارن بين الطريقة الذوقية . والطريقة الاستدلالية ، وانتهى فى ذلك إلى أننا لا يصح أن نقبل ما جاء عن الطريقة لذوقية الحدسية أو الإلهامية هذه ، إلا ببرهان من الكتاب والسنة لأن هذه الآلة أيضا غير محفوظة من الشيطان ، أو من الخطأ فى الذوق والتقدير ^(١) وفيما نقدم قد صرح ابن عربى بأنه يقيس ذوقه بمقياس الكتاب والسنة فلا يجوز له إذن أن يتفرد بالذوق وحده وإلا وقع فى التناقض .

(١) نقض المنطق ، لابن تيمية ص ٢٨ - ٣٦ ، تفسير المعوذتين لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٠٢ الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

ما رأى الغزالي في مذاهب الاتحاد والحلول والوحدة

ماذا يرى الغزالي في مذاهب الاتحاد والحلول ومسالكها نحو وحدة الوجود؟ يقول الغزالي^(١) في فلسفته لعلم الآخرة : (إنما نغنى بعلم الآخرة العلم بكيفية تصديق هذه المرأة عن الحقائق التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى) . فالحجاب هنا عند الغزالي ليس هو الإنيّة الحلاجية كما سنرى ، وإنما هو عدم صقل المرأة ، ومن هنا كانت المعرفة إزالة ومحو الجهل الذي هو الغطاء أو الحجاب ، أو عدم صقل مرآة النفس . (وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة) .

(أما تلك الأمور فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة اليقينية بذات الله وصفاته وأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة ، ووسمه ترتيبه الآخرة على الدنيا ومعنى النبوة ومعنى الوحي ومعنى الشيطان^(٢)) . أما درجات الكشف وأنواعه التي برأها أرباب القلوب ويلبثق عنها نور المعرفة فهي : (نارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الورد عليهم من حيث لا يعلمون ، ونارة على سبيل الرؤيا الصادقة ، ونارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام ، وهذا أعلى الدرجات وهي من درجات النبوة العالية^(٣)) .

والخطير هنا لدى الغزالي تحديده للمعرفة الكشفية بأنها وانعكاس

(١) الإحياء ج ١ ص ٢٠ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ١ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٣) الغزالي : إحياء ج ١ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٨٢ ،

للصور بين القلب والارض المحفوظ ، ، (فالقلب مثل المرأة والالوح المحفوظ
مثل المرأة أيضاً لأن فيه صورة كل موجود ، وإذا قابلت المرأة بمرأة أخرى
حلت صور ما في إحداهما في الأخرى ، وكذلك تظهر صور ما في الالوح
المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا ، فإن كان مشغولاً بها
كان عالم الملائكة محجوباً عنه ، وإن كان في حال النوم فارغاً من علائق
الحواس طالع جواهر عالم الملائكة ، فظهر فيه بعض الصور التي في الالوح
المحفوظ ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذي
يبصره تحت ستر القشر أى مستوراً بالصورة الخيالية ، ، وليس كالحق
الصريح مكشوفاً ، فإذا مات أى القلب ، بموت صاحبه لم يبق خيال
ولا حواس ، وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ، ويقال له : فكشفنا
عنك غطاءك فبصرتك اليوم حديد ، (١)

إن هذا الكشف من الغزالي يضع حلاً جديداً للمعرفة الإنسانية في أعلى
صورها (وهو يختلف تمام الاختلاف عن الحل الأفلاطوني الذي يقتضى
أن تصعد النفس في عملية تذكرها إلى عالم المثل بواسطة جدل متراجع من
المحسوس إلى المعقول) (٢) .

ولا شك أن هذا الجدل يعطى مثالا لعملية صقل المرأة عند الغزالي .
وإذا كانت مرتبة الاستدلال مرتبة الراسخين في العلم كما يقول الغزالي ،
فإن الذوق مرتبة الصديقين ونسبة الذوق أو المشاهدة إلى الاستدلال العقلي

(١) الغزالي : كيمياء السعادة ص ٨٧ ، ٨٨ والإحياء ج ٢ ، ٢٣ - ٢٥
وانظر الدكتور ثابت الفندي : مؤتمر دمشق ص ١٠٧ ، ١٠٨ وانظر
الدكتور محمود قاسم مؤتمر دمشق ص ١٨ .

(٢) الدكتور ثابت الفندي مؤتمر دمشق ١٠٧ ، ١٠٨ :

كنسبة الروح القدس النبوى إلى الروح العقلى والروح الفسكى ، (فبالروح العقلى يدرك المرء المعانى الضرورية البديهية ، أما الروح النبوى القدسى فهو الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء) ، (والذوق فوق العلم . لأن الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال^(١)) .

المهم هنا أن نصل مع الغزالى إلى تأكيد هذه الحقيقة التى تقرر أنه إذا كان الذوق يكشف حقائق يعجز العقل عن إدراكها فإنه ينبغى دائماً الرجوع إلى العقل لقبول هذه الحقائق أو رفضها ومن هنا كان هدم الغزالى لكل صور وأفكار ونماذج الاتحاد أو الحلول وما يصل أو ما يعضى بها حتماً إلى وحدة الوجود وإذا قلنا إن الغزالى لا يعبر مطلقاً فى فلسفته عن أية صورة من صور الاتحاد ، فإننا نجد دقة تعبيره فى ذلك حول الوصول أو القرب ، فالوصول عنده بمعنى القرب والأنس ، وقد اختار الغزالى لفظ القرب لحال العرفان اليقينى التى يجملها طابع فلسفته الصوفية بدليل من القرآن (وإذا سألك عبادى عني فإني قريب^(٢)) ومن هنا كان الغزالى بعيداً عن الاتصال الفارابى أو الاتصال عامة فى المدرسة المشائية ، أو الاتحاد فى المدرسة البسطامية أو الحلول فى المدرسة الحلاجية . ولا شك أن هناك فرقاً شاسعاً بين الاتصال والوصول .

أمر آخر يهدم هذا الاتجاه بمختلف صورته ، وهو إنكاره كل الإنكار لفكرة أن الله روح العالم أو أنه العالم بقول الغزالى فى شرح فكرة إن الله خلق آدم على صورته : (إن آدم أنموذج ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة لما هو أنموذج له ، فالروح الإنسانى يحاكي الله فى ذاته وصفاته وأفعاله فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم ، والجسم الإنسانى عالم صغير فى مقابلة العالم

(١) الغزالى : الإحياء ج ١ ، ١٤٢ .

(٢) آية ١٨٦ من سورة البقرة .

الكبير . . . كل جزء منهما له نظير في الآخر^(١) ويتساءل الغزالي :
(هل الله روح العالم ؟ كلا . . . أما الدليل فهو أن الله خلق العالم بإرادته
واختياره وهو الحافظ له ، والقادر على إفناؤه باختياره وإرادته ، وإلا لما
كان هناك معنى للخلق ولا للاختيار ولا للإرادة) . وقد وصل الغزالي إلى
هذه النقطة بالنظر إلى نفسه ، فوجد أن المسئلة الأولى (وهي أن له إرادة ،
والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم بأجمعه^(٢)) ولا شك أن الغزالي حين
يكتنف بالذوق عن الحقائق التي يعجز العقل عن إدراكها ، ويضع العقل
مقياساً ومرجعاً للتمييز بين المفهوم والميقن من هذه الحقائق لقبولها أو رفضها
يؤكد قيمة العقل وقيمة الذوق أيضاً ، ويؤكد أيضاً قيمة الإرادة والاختيار
والحرية بالنسبة لله ، وبالنسبة للإنسان أيضاً ، كما يؤكد أن العبد عبد والرب
رب ، كما يؤكد أن النظر في الإرادة يحل مشكلة العالم كله . وهنا يكون
الغزالي أدق من ديكارت في نظريته إلى الفسك حين قال : أنا أفكر ، لأن

النظر في الفسك كما ذكرنا مع الغزالي لا يؤدي بصاحبه إلى شيء ، بل لا يحل
مشكلة الإنسان وصلاته بالله والحياة كما حلها الغزالي في فلسفته للإرادة حين
قال أنا أريد . . . أنا أمارس تجربة اليقين فأنا موجود إن فكرة هدم
الغزالي لنظرية الاتصال والاتحاد والحلول ونتائج ذلك بهذا النهج تعطينا
فكرة واضحة عن منهجيته الأصلية التي تصل بنا في تحليلاتها إلى الأمثلة
والحجج الدقيقة ، يقول الغزالي : فليس للعارف أن يزعم إدراك الذات
الإلهية فضلاً عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه ، وإذا كانت المشاهدة
أسمى مرتبة من الاستدلال ، فإنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب ،

(١) الغزالي : المنقذ ٤٤ ، ٤٥ .

(٢) الغزالي : ٤٤ ، ٤٥ :

وانظر أيضاً :

وإذا وجدنا متصوفاً يدعى أنه الحق - (كالحلاج) - وجب تأويل قوله :
 إما هلى أن يعترف بأن لا وجود له إلا بالحق ، وهذا تأويل منه بعيد ،
 لأن اللفظ لا ينبى به ، ولأن كل شىء سوى الحق فهو بالحق) وإما على أن
 صاحب الذوق يغفل عن ذاته فيسكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه
 متسع لغيره ، وعلى هذا الاعتبار العقلى وحده يمكن فهم شطحات الصوفية ،
 لأن من يستغرقه شىء فيذسيه كل شىء سواه يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن
 يقول إنه هو (١) ، ولا شك أن حسن ظن الغزالي هو الذى يبرر
 اعتذاره عن شطحات الصوفية على أساس أن ما يقولونه ليس هو الحقيقة .
 أما إذا كانوا يؤكدون أن ما يقولونه هو الحقيقة ، فكل ما يقولونه عن الحلول
 والانحد والاتصال فهو غير صحيح ، بل هو باطل والمسألة فى نظر الغزالي
 مجرد استغرافات ، وهى نوع من القرب (يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة
 الاتصال وكل ذلك خطأ) (فالتة يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله ، ولكنه يظل
 باطناً لشدة ظهوره ، وعندئذ لا يظهر إلا للعقل لا للحواس ، وإذا فهم الذوق
 هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل لإنكاره) ؛ (فإن من ليس له قدم
 راسخة فى المعقولات ربما لم يتميز أحدهما عن الآخر (ذات الله وذاته) -
 فينظر إلى كمال ذاته ، وقد تزين بما نلألافه من حلقة الحق ، فيظن أنه هو فيقول
 أنا الحق (٢) ، ويفسر الغزالي مصدر الحلول وموضوعه فيقول : إنه جاء عن
 المسيحية ثم بنهيه بقوله (إنه لا يتصور بين عبيدين فكيف يتصور بين العبد
 والرب والعبد عبد والرب رب ؟) (أوليس معنى الحلول هو انطباق جوهر
 على جوهر أو جسم على جسم أو عنصر فى جوهر ؟) . إن هذا يستحيل عقلاً
 نسبتة إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف (مهما بلغت هذه النفس

(١) المصدر السابق للغزالي فى المنقذ ٤٤٤ ، ٤٥٤ وكيمياء التسعادة ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) المصدر السابق للغزالي فى المنقذ ٤٤٤ ، ٥٠٤ وانظره المقصد الأسنى ٢٠ ، ٢٥ .

من الصفاء والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق ثم إذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها ، فكيف يتصور عقلا أن تكون هو هو . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة ، فكيف لانسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة فمن المحال إذن أن يحمل الله في النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر في اللبن (أو الخمر في الماء الزلال) فإن ذلك من صفات الأجسام ^(١) . وبذكر الغزالي ^(٢) أن بعض أتباع الديانات يؤكدون الحلول ، كما أن كلام بعض المتصرفية يوهيه في أوقات وجدهم . وقد حدد الغزالي أن الروافض من الشيعة زعموا أن سبحانه حل في نفس علي بن أبي طالب ، وأنهم زعموا ذلك في حياته رضي الله عنه فأمر بإحراقهم بعد قتلهم ، فاتخذوا حال الإحراق انجاءً ودليلاً على الوهيه على ، إذ قالوا إن الرسول ﷺ قال لا يعذب بالنار إلا ربها ، وهذا ضرب من الحماقة ، ويعرف بطلانه بالنظر العقلي ،

هذا النقص من الغزالي أفكارة الاتحاد أو الحلول نقض عقلي . والغزالي ^(٣)
في تبيان الاستحالة العقلية لهذه الفكرة ومتولداتها يلجأ إلى الطريقة الجدلية المعروفة لدى منكري الإسلام التي تبين الحالات الممكنة للاتحاد ، ثم تبرهن على استحالة كل منها ، فتنتهي بإثبات أن الاتحاد في جملته أمر لا يقره العقل في أعلى درجاته من الوعي . ذلك أنه في حال الاتحاد بين ذاتين (إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها وإذن فليس هنا اتحاد . وما زال ذلك أن الإرادة والعلم

(١) المصدر السابق للغزالي .

(٢) المصدر السابق للغزالي : وانظر مقدمة ابن خلدون ٣٣ ، ١٤٢ .
وانظر مخطوط اعتقادات الصدوق القمي (ابن بابويه) دار الكتب المصرية
رقم (ب ١٩١١٣) (ورقه ٢٥ ، ٦٢) وانظر الأسفراييني التبصير ص ٨٥ .

(٣) الدكتور محمود قاسم مؤتمر دمشق / ١٨

والقدرة توجد في ذات واحدة ، ولكنها ليست متحدة ، لأنه بقي من المقرر أن الإرادة غير العلم غير القدرة . وإما أن يقال ربما نفى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل ^(١)) والغزالي هنا يستعمل الاستدلال العقلي ، لأن هذا مكانه فيقول متسائلاً مجيباً معاً : كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم ؟ هذا احتمالان أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول بانعدام الذاتين معاً) ، وليس المرء في حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال . إذ ينبع الحديث عن الانعدام ، لا عن الاتحاد (فأصل الاتحاد إذن باطل ويعود الغزالي فيبين أن الاتحاد يمكن قبول معناه تجزئاً كما هو عند الشعراء وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ ويقال هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجاوز اللاتفي بمادة الصوفية والشعراء) ، ولكن ليس من المقبول ولا من المعقول (بأن الله سيجعلني مثل نفسه أى أصير أنا هو لأن معناه أنى حادث والله يجعلني قديماً ، ولست خالق السماوات والأرضين والله يجعلني خالق السماوات والأرضين ، ومن صدق بمثل هذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل ولم يتميز عنده ما يعلم عمالاً يعلم ، ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهه ^(٢)) .

والغزالي المنسوع الأفق النافذ البصيرة ، وإن لم يعاصر مذهب وحدة الوجود كالفلسفة مدرسة ابن عربي . فإن الغزالي كان يحس بمقدماته وبذوره في مدرسة الحلاج ولهذا قال فيه ما سنقوله الفلاسفة الحديثة الواعية من بعده وقد تحدث عن وحدة أخرى ليست مغلفة كما سنراها لدى ابن عربي .

إن الوحدة لدى الغزالي هي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم

(١) الغزالي : المقصد الأسنى المصدر السابق وانظر تهافت الفلاسفة

نص وهامش (٢٩٥ ، ٢٩٧) تحقيق سليمان دنيا .

(٢) المصادر السابقة للغزالي في المقصد الأسنى وتهافت .

المبدع ، وهى السكالى المطلق ، لأنها تذبى عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا السكالى ، الذى يعلم كل ما صنع . إنه يرى الوجود بعينين : عين تراه فى أعلى مقاماته وهى ملكة الوجود المنفرد أو الوجود الحق الذى ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال ، وعين تراه فى ملكة التعدد الذى يشمل الموجودات كلها فى تعلقها بالوجود الحق . يقول الغزالى ^(١) : (ومنتهى معراج الخلائق الملكة الفردانية فليس وراء ذلك مرقاة إذ أن الرقى لا يتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستدعى ما منه الارتقاء ، وما إليه الارتقاء ، وإذا ارتفعت الكثرة حققت الوحدة ، وعطلت الإضافة ، وطاحت الإشارة فلم يبق علو ولا سفلى ولا نازل ولا مرتفع فاستحال العرقى واستحال العروج فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج) .

هنا يكشف الغزالى عن المذهب الذى جاءتنا به الفلسفة الحديثة فأكدت أن الرقى لا يتصور إلا مع وجود كثرة متباينة ، فالرقى صعود إلى فوق أو تقدم إلى أمام ، فإذا لم يكن ثمة كثرة فإن الصعود إلى فوق مستحيل ، لأنه صعود إلى فوق ما ، والتقدم إلى الأمام غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما ، وإنما يقع فى عالم الكثرة والتعدد ، ومن ثم فلا بد من وجود متعدد متشكك ولكن ما حدود مفهوم الوجود المتعدد المتشكك لدى فلسفة الغزالى ؟ الحق أنه لم يحصر الوجود فى هذه الوحدة التى سماها ملكة الفردانية ، وإنما عددها وجهاً من أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع (فى نظر أولى البصيرة من أصحاب الكشف) ، (أما واقع الحياة فإن الناس يرون الوجود

(١) الغزالى : مشكاة الأنوار ١٢٢ ، ١٥٢ وانظر الإحياء ج ٣ ، ٣٤٠ ،

٣٥٠ . وهذا معناه أن فى المشكاة آراء يمكن قبولها فى اتفاقها مع المنهج الاصلى وبهذا لا يمنع أن فيها مدسوسات أيضاً تظهر سافرة فى تناقضها مع منهج الغزالى الأصيل المتفق مع روح الإسلام الصحيح .

فيه على ما هو عليه في حواسهم ومدركاتهم وجوداً متعدداً متشكراً^(١) .

الوحدة إذن في نظر الغزالي حال عارضة ، وهو لا يقول بها مطلقة في الناس عاملة في الحياة وإنما يحصرها في أضيق حد وبعدها حالاً خاصة بأصحابها الخواص العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة ، فقد (انفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق ، ومنهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً علياً كما في تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت له ذوقاً وحالاً وانتفت عنهم السكرة بالسكرة واستغرقوا بالفرسانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله ، فسكروا سكرأ وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر : سبحاني ما أعظم شأني ، وقال آخر : ما في الجبة إلا الله) . ورغم أن الغزالي يؤكد أن هذه الأمور (لا تقع في تقدير الإسلام ، ولا تدخل في تعاليمه^(٢)) فإنه يعتذر عن بعضهم بلسان العقل فيقول : (فلما خف سكرهم وردوا إلى سلطان العقل عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد) ولعل الغزالي يقصد البسطامي الذي كان « كما سنرى » في حالة استغراق عنيف وشطحات ، ولكنه لم ينسكرك حال الاتحاد ، لأنه كان يفضل حال السكر عن الصحو .

من هنا أخذ على الغزالي أنه كان متساعاً مع الصوفية وليس متساعاً مع الفلاسفة وهذا صحيح إلى حد كبير ، وقد ذكر الدكتور محمود قاسم^(٣) أنه كان ينتظر من الغزالي أن يكون أكثر تساعاً مع فلاسفة المسلمين الذين كفرهم وبدعهم مادام يعترف بعجزهم عن الوفاء بالبراهين في المسائل التي كفرهم بها . كما نسامح مع الصوفية في نتائج شطحاتهم ودعاوهم . أقول إن هذا صحيح ، ولكن الغزالي الذي كفر وبدع الفلاسفة في صدر شبابه الفلسفي

(٢) المصدر السابق للغزالي في الإحياء والمشكاة .

(٢) المصدر السابق للغزالي في المشكاة ١٢٢ ، ١٥٢ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ١٩١٠ .

مع التهافت - عاد فتسامح مع الفلاسفة أيضاً في فصل التفرقة ، ولم يحكم بكفرهم ، وإن حدد أخطاءهم ، وشدد عليها التكفير وقارب بينها وبين طريق الكفر ، ولكنه لم يصر على الحكم بأنهم كفار . وقد ناقش الغزالي موقفه الماسخ والحاضر ووضع للمستقبل قاعدة لم يلتفت إليها حتى الأعلام أمثال ابن تيمية . يقول الغزالي ^(١) : (فلئن خالف الباقلاني الأشعري في رأى فلم يحكم المقلد للأشعري بأن الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري للباقلاني ؟ ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثاني ، وبأى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أنه لا فضل في الوجود من متبوعه ومقلده) . ويعود الغزالي فيقرر أن التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه ، (ولكن اهلك نشته أن تعرف حد الكفر لنعوى عن تكفير الفرق وتطويل اللسان في أهل الإسلام : الكفر هو تكذيب الرسول ﷺ في شيء مما جاء به ، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به ومن كفر مسلماً فقد كفر ^(٢)) .

لقد رجع الغزالي عن تكفيره إذن ، ولكنه لم يتسامح لا مع الفلاسفة الخالص ولا مع الفلاسفة الصوفية في دعاوهم المسقطه للتكاليف الشرعية أو المزهوة المغرورة باحتواء علم الأولين والآخرين ، وفي دعاوهم بالنسوية بين الحلال والحرام والنسوية بين الباطن والظاهر أو بين الحقيقة والشرعية ، وفي دعاوهم برفض الأحكام ورعونتهم في أقوالهم بأن الله مستغن عن أعمال عباده ، وإزدرائهم الفقهاء والمفسرين والمحدثين والتطاول عليهم يقول الغزالي ^(٣) عن هؤلاء المدعين المنحرفين (ولا يعرف هذه الأمور إلا

(١) الغزالي : فيصل التفرقة ٢٣ ، ٢٥ القاهرة ٢٠٢٥ . انظر الجواهر للغزالي ٤٩ ، ٨٩ نفس الرسالة . وانظر أيضاً هامش تهافت الفلاسفة للغزالي ٢٩٥ ، ٢٩٧ تحقيق سليمان دنيا .

(٢) الغزالي : المصادر السابقة في فصل التفرقة وتهافت الفلاسفة .

(٣) الغزالي : إحياء ج ٣ : ٣٤٨ ، ٣٥٠ والمشكاة ١٢٢ ، ١٥٢ .

بالأسماء والألفاظ ، لأنه تلقف من ألفاظ الطامات والمقامات كلمات فهو يرددها ، ويظن أن ذلك من علم الأولين والآخرين فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء بعين من الإزدراء فضلا عن العلوم ، ويدعى لنفسه أنه الواصل إلى الحق ، وأنه من المقربين وهو عند الله من الفجار المنافقين ، وعند أبواب القلوب من الخلق الجاهلين) . (ومنهم من يدعى الوجد ويزعم أنه والله بالله ، ويدعى حب الله قبل معرفته ، ثم لا يبتعد عن مقارفة ما يكره) . (وفرقة وقعت في الإباحة ، وطووا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام ، وسووا بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملي) ويقول الغزالي درجة المعرفة لدى هؤلاء . ومكان حقيقة المعرفة منهم حين يقول في دقة : (ومثالهم مثال من يرى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور ، وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله لا تحصى ^(١)) . ثم يعود فيعطينا درساً عن فائدة الاختلاف بين الآراء السالكة طريق المعرفة ليقرر لنا نتيجة تجربته الصائبة منذ عهد صباه ، في مجانبة التعصب والنشيع دون فهم ، ومجانبة التقليد حتى في أمور العقائد الموروثة (ولولم يكن في مجاري هذه السمكات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث فناهيك به نقماً ؛ فمن لم يشك ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر ففي العمى والضلال ^(٢)) . ومع ذلك فيجب أن نعترف بأن الأصداء التي شاعت عن آراء ذي النون المصري لم تحمل معها حقيقة كاملة ، بل حملت حقيقة التيارات الغريبة التي تمت وترعرت في مدارس النظريات المنفصلة ، وكانت بدايات ثمارها لدى تلميذه الأول أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ) الذي توفي بعده بأعوام قليلة لا تبلغ العشرين . فلنمض إذن مع الركب المنفصل لدى رائده الأول أبي زيد البسطامي .

(١) المصدر السابق في الإحياء ج ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ وانظر المنقذ من

الضلال ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ .

(٢) المصدر السابق للغزالي في المنقذ وفيصل التفرقة .

ما رأى الغزالي في الذوق الحدس ،

عرفنا رأى الغزالي في مذاهب الاتحاد والحلول والوحدة ، وتعرف الآن على رأيه في الحدس أو الذوق الصوفي وإيجابيته لتعرف من خلاله على الجانب المقابل من التصوف غير الإيجابي ، ولنصل مع الغزالي في هذا الجانب إلى رؤية في جوهر المعرفة وهو المحبة .

إن الأصل الفلسفي لقيام هذا المصدر الجوهرى من مصادر المعرفة اليقينية لدى الغزالي وغيره اعتقاد أن الكثرة التى يعج بها العالم الحسى ، وتضيع كذلك فى أفسكارنا العقلية لا بد أن يكون لها مبدأ يوجدها وهو الله - ولما كان لا تدركه الأبصار ولا العقول فلا بد أن تكون هناك ملكة خاصة تهىء له أسباب الوصول أو الاتصال أو الاتحاد أو الحلول حسب المذاهب الصوفية المختلفة . والغزالي كما ذكرنا وفصلنا لا يؤمن بهذه المذاهب التى تعدى مفهوم الوصول إلى أية صورة من صور الانحراف الأخرى ، هو يقسم التعليم إلى نوعين تعليم لإنسان اكتسابى قوامه الفطرة الصحيحة والاستعداد للتلقي والتعليم القائم على الكتاب والسنة من المربي السليم ذى القدوة الحسنة ، وهو معروف ، وتعليم ربانى (لا واسطة فى حصوله بين النفس والبارى وإنما هو الضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف (١)) .

ومحدثنا الغزالي عن إخطوات العلم اللدنى التى بها يفيض من فوق ، فيقول : (إن هذا العلم اللدنى يسكون بعد التسوية كما يقول الله تعالى : (ونفس وما سواها) (٢) ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة وجوه : الأول تحصيل العلوم

(١) الغزالي : الرسالة اللدنية ص ٤٠ .

(١) آية ٧ من سورة الشمس .

جميعها وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها . الثاني الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة التي أشار إليها النبي ﷺ في قوله : (من عمل بما علم أورثه الله العلم بما لم يعلم) . الثالث التفكر فإن النفس إذا تعلت وأرناضت بالعلم ثم تفكرت في معلوماتها بشروط التفكر يفتح عليها باب الغيب كالتاجر الذي يتصرف في ماله بشرط التصرف السليم يفتح عليه أبواب الربح ، وإداسلك طريق الخطأ وقع في مهالك الخسران . فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الأبواب عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً ^(١) مؤيداً . .)

وإذا كان الغزالي قد حدد لنا في منهجه الصوفي أن مفتاح أكثر المعارف وأوصفي المعارف هو : (قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجاني عن دار الغرور والإفابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنهه الهمة على الله تعالى) ، ومن هنا ينبثق العلم الدني عن طريق النوق أو الخدس الصوفي - إذ كان هذا ما حدده لنا في تجربته ؛ فإنه لا يتفق مع الصوفية في نقطتين : الأولى : اعتقاد من اعتقد منهم ومن سايرهم في أن الحياة الدنيا وهم لا حقيقة له ولا وجود له ، وهذا مصدر وحدة الوجود . الثانية : اعتقاد من اعتقد منهم ومن سايرهم في أن الدنيا مصدر الشر وأس كل بلاء . والغزالي الواعي يصل بنا إلى حقيقة هامة هي أن الاعتقاد بعدم الدنيا وأهميتها - ذلك الاعتقاد المرتبط بأن الدنيا أصل الشرور والبلاء يؤدي إلى تناقض يسقط نظرية أصحابها وتسقطهم معها في بحر الباطل . (فالشيء الوهمي لا يمكن أن يكون مصدراً لأية حقيقة ^(٢)) ، فإذا كانت الحياة الدنيا التي نعيش فيها ليست حقيقة ، فكيف نقول بعد ذلك بأنها المصدر لأية حقيقة ما ؟ ومن هنا تتحد قيمة التصوف الإيجابي والتصوف السلبي . فالتصوف السلبي الذي يحاربه الغزالي في مختلف

(١) المصدر السابق للغزالي في الرسالة الدنية .

(٢) الغزالي : ميزان العمل ٣٦ ، ٣٧ - ٤٠ ، ٨٤ وانظر المنقذ ص ٤٠

وانظر المستصنى من علم الأصول له أيضاً ص ٣ .

نظرياته الإيجابية ينسكرك على التصوف السلبي في مختلف نظرياته وصور اعتقاداته بأن الجسد سجن للنفس ، وأن الحياة الربانية ، لا تقوم إلا على أساس محو الجسد ، فإن الجسد ليس سجن النفس بل بيتها الذى تسكن إليه وهى راعيته المؤلفة بينها وبينه ، والحياة نفسها ليست سجنًا ، بل هى ميدان للتعرف على جوانب الخير والعمل بسرعة الله وسنن رساله ، على أساس من حب الله الذى هو مدد يستعان به على مواجهة الصعاب والعروج بهذا الحب إلى المعرفة الحقة ^(١) .

الخطير هنا لدى الغزالى هو مذهب المفتوح ، فالحدس فى التصوف السلبي قد يكون مصدرًا يقيما من مصادر المعرفة ، ولكن عند صاحبه فقط أى أنه هنا يكون مصدرًا فرديًا . والعكس فى التصوف الإيجابي ، فأمره مشترك وبابه مفتوح . لكن مجال الوهم فى الجانب السلبي كثير ، ولهذا كانت كثرة الشطحات والدعاوى التى ازدحم بها الجانب السلبي فى نظريات الاتصال أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود . وقد توسعت الفلسفة الحديثة فى تحليل مفهوم الحدس كما فهمه الغزالى فذكرت أن الذوق الذى يعتمد عليه التصوف الإيجابي ذوق من نوع خاص نستطيع أن ننظر إليه على أنه تفوق على العقل ومعرفة فائقة للعقل (Supra — Intellectuelle) أو مقدرة فائقة للعقل المظمن ، أو أنه فيه عقلية لا يشعر بها إلا من أخذ نفسه بالتفكير العقلى زمانًا طويلًا كسبته الخلوة العقلية فيه نوعًا من الذوق ، وقد أدرك ذلك حديثًا برجسون (ت ١٩٤١ م) فى كتابه (منبع الدين والأخلاق) ، وفى كتابه التطور الخلاق ، كما أدرك ذلك أيضًا وليم جيمس (ت ١٩١٠ م) فى كتابه تنوع التجربة الدينية ^(٢) ، وهو ما أدركه قبلهما الغزالى بقرون حين ، قد

(١) الغزالى . إحياء ج ٤ ، ٢٧١ / ٢٨١ - ٢٨٤ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : أنظر عر برجسون ص ٢٢ ، =

فلسفة الذوق على أساس صاعد من العقل ، فحطم التعارض القائم بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة الحدسية ، بل جعل الحدس سمواً الاستدلال ومقدرة فائقة للعقل . والغزالي الذى اشترط لانبثاق المعرفة اللدنية (تحصيل جميع العلوم ، وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها) هو الغزالي الذى دعانا لتجربته التى أنكرت التقليد الأعمى منذ الطفولة ، هو الغزالي المتطور الذى أكد : أن الحقيقة (هى فقه النفس) ^(١) ، وأن اليقين هو الإيمان كله) ، (ولا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ثم يفتح للقلب طريقه) ^(٢) . ولا بد من توفيق الله - هذا التوفيق الذى إذا انتفى (انتفى لفقه الوصول إلى شئ من الفضائل) ^(٣) . وهو هو الغزالي الذى كان يهاجم أرسطو حين هاجم الفارابى وابن سينا والمدرسة التقليدية المشائية فى الإسلام ، وقد رأى لزوماً عليه أن يحارب أرسطو باسم المسلمين على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم كما يقول دى بور ^(٤) .

وهو هو الغزالي الأصيل الذى اتخذ سلاح أرسطو حين هاجمه ، ليؤكد عدم كفره بقوانين الفكر الأساسية التى هى كالتقضايا الرياضية ، وليؤكد أنه حين يريد مناظرة الفلاسفة بلغتهم بين أنهم لم يفوا بشئ من ذلك فى العلوم

= ٢٣٣ وعن وليم جيمس ٤٠٠ ، ٤٠٨ وأنظر على استقصاء كتاب التطور الخلاق ترجمة الدكتور محمود قاسم .

(١) الغزالي : میزان العمل ص ٣٦ ، ٨٤ .

(٢ و ٣) الغزالي : المصدر السابق لمیزان العمل ص ٨٤ وأنظر الإحياء ج ١ ، ٧٢ وما بعدها .

(٤) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة ص ٢٥٥ ، ٢٧٢ .

الالهية التي ليس مكانها أو مجالها العقل واستدلالاته^(١) . فهو لم يهدم الفلسفة في ذاتها ، ولكن منهج الفلاسفة فيما وراء العقل . لقد كان الغزالي في الواقع أعمق من هذه النظرات السطحية . فقد كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقالات العارضة . وهو حين كتب تهافت الفلاسفة في صدر شبابه ونضجه الفلسفي فت وحلل مزاعم ودعاوى الفلاسفة ليرى منها ما هو ضروري بديهي ، وما هو نظري استدلالى ، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي للعقل ، وأقر لها بالضرورة^(٢) . من هنا أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها الفلاسفة الذين حسبوا الدين انقياداً أو ضرباً من المعرفة حقائقيها أدنى من الفلسفة ، فأكد الغزالي شطط هذا كله حين أكد أن الدين ذوق وتجربة من جانب العقل والقلب ، وليس مجرد أحكام شرعية ، كما أكد عدم التعارض بين الذوق والعقل واعتبر الذوق هو للمعرفة الفائقة للعقل كما ذكرنا .

نصل من حديثنا مع الغزالي في فلسفته للمعرفة إلى ربط الحب بالمعرفة ، وتحليله النفسى لفلسفة المحبة تحليلاً لا يقل في قيمته النفسية والفلسفية عما وصل إليه الفلاسفة المحدثون .

هل يسبق الحب المعرفة ؟ وهل تنشأ المعرفة إعن الحب ؟ أم أن المعرفة هي التي تتقدم على الحب بحيث يكون نتيجة لها ؟ . . . الغزالي يقرر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك (إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرف ، ولهذا لم يوصف الجهاد بالحب ، إنما الحب خاصة من خواص الحى المدرك)^(٣) . ولما كانت الحواس هي المصادر الأولى للمعرفة ، فإن الغزالي

(١ و ٢) الغزالي تهافت للفلاسفة ص ١٣ و ١٤ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٩ ،

١٣٦ ، ١٣١ .

(٣) الغزالي : احياء علوم الدين ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ .

يصل من هذا إلى التفريق بين أنواع السعادة الحاصلة لكل مصدر من مصادر المعرفة حسية وعقلية وذوقية ، فيسبق الغزالي بهذا ، اسبنوزا ، ت ١٦٧٧ م ، في الفلسفة الحديثة في البداية والنهاية وفي المنهج أيضا .

يقول الغزالي (١) : (إن لكل إحاسة لذة يشأ عنها حب لما تدرك . فلذة العين في النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهيجة ولذة الأذن في سماع النغمات الشجية ، وهكذا) . على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة اختصت لإدراك الروحانيات والآليات التي لا صلة بينها وبين عالم المادة . وهذه الحاسة يسميها الغزالي عقلا ، أو قلباً أو نوراً ، والحب الناشئ عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنية مقصور على الإنسان وحده . على عكس الحب الناشئ عن الإدراك بالحواس الظاهرة ، فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولهذا كان العقل الباطن ، أو النور الكامن أقوى وأرفى من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة . ولهذا كانت اللذة الحاصلة في باطن الإنسان (إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التي تقابلها ومبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحية الباطنة) .

هذا الذي يقوله ويحمله الغزالي هو ما وصل إليه اسبنوزا (٢) في فلسفته للمحبة المتولدة من المعرفة الحدسية (Connaissance intuitive) أو المعرفة التامة بالجوهر الإلهي (Connaissance Adéquate) ولما كانت المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة كانت معرفة الله حدسية مطلقة ، لأنها معرفة كاملة (على نحو ما نستيقن من وجود النور لمجرد إدراكنا له) ، كما يقول

(١) ج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٢) اسبنوزا : Ethique V. proposition XXXII

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ ، ١١٨ .

اسبينوزا^(١) وهذه المعرفة الكاملة النامة المطلقة واضحة ، بينما المعرفة الجزئية الإنسانية فيما بينها وبين الناس والأشياء ليست واضحة ، بل تتميز بالغموض لا الوضوح والتعقد لا البساطة . . .

وما وصل إليه الغزالي في تمييز درجات السعادة تبعاً لمصادر المعرفة ونوع محبتها وصل إليه داسبينوزا ، حين انتهى إلى أن (كل ما نعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة ، المعرفة الحدسية ، يحدث في أنفسنا لذة أعظم مما نشعر به من اللذة العقلية واللذة الحسية ^(٢)) . وعلى هذا فإن حب الله حباً عقلياً ذوقياً إنما يذنبأ عن هذه المعرفة الحاصلة بطريق المعرفة الحدسية الكلية ، (لأن اللذة إنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفكرتنا عن الله من حيث هو علة ، وهذا في رأيه هو حبنا لله لامن حيث تصورنا له حاضراً بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلي) . وهذا هو ما يسميه داسبينوزا ، (بالحب العقلي لله) ^(٣) .

ولما كانت غاية الغزالي من فلسفته المعرفة عامة هي الحرص التام على سلامة التوحيد ، فقد ارتبطت نظريته في المحبة والمعرفة بنظريته في التوحيد ^(٤) فاته وحده المعبود المتفرد (الذي لا يقبل المعية بحال لأنها تستوجب المساواة في الرتبة ، وهذه المساواة نقصان في الكمال) د (وإذا كان الكمال من كيفيات الألوهية فإنه يصير من هذه الناحية موضوعات للمحبة عند الإنسان) ^(٥) ،

(١) Goblot : Vocab. philos p. 24,

(٢) و (٣) Sbinoga : Ethipue V-proposition XXXII

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ ، ١١٨ .

(٤) و (٥) الغزالي : إحياء علوم الدين ج٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢

وانظر ج٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

وايكن الغزالي الحصيف لا ينسى أن يعود فيؤكد أن من كمال المعرفة . .
(الاعتراف بالعجز عن معرفة الله ^(١)) . وهنا يصل بنا الغزالي إلى العمق
النفسي في تحليله للمحبة ، فيقول إنها معاناة (والمحبة معاناة حتى تصل إلى
الكمال ، لأنه لا بد أن تستغرق كل القلب) ^(٢) . فإذا ذكرنا أن ابن القيم
السلفي د ت ٧٥١ هـ ، قد مضى في ركب الغزالي السني في نظرائه للمحبة
والمعرفة وخاصة في الصلة ^(٣) بينهما ، وأن ابن القيم السلفي في الوقت نفسه
تلميذ ابن تيمية د ت ٧٢٨ هـ ، في ترائيه الفكري السلفي عامة والصوفي خاصة
فإننا نضع بهذا أمام الباحثين مجالات جديدة لدراسة الصلة بين التصوف السني
والسلفي ومكان كل منهما بالنسبة للآخر ، وبالنسبة للمنهج الإسلامي .

(١) و (٢) : الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ،
٢٨٢ د وأنظر ج ٣ د ٢٤٣ د ٢٤٤ .
(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ج ٢ ، ٢٢٤ وما بعدها .

نظرية الاتحاد لدى البسطامي

١ - بدايات الطريق .

البسطامي هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي . كان جده بجوسيا أسلم اسمه سروشان . من أهل بسطام (بالسكر ثم السكون) محلة كبيرة بقومس . على جادة الطريق إلى نيسابور . فتحت في عهد عمر بن الخطاب عام ١٨ هـ . وأبو يزيد ثاني أخوته (آدم وطيفور وعلى) وكلمهم كانوا زهاداً عباداً ، ولكن أبا يزيد كان أجلمهم حالاً كما يقرل القشيري . وقد توفي أبو يزيد عام ٢٦١ هـ^(١) .

والبسطامي هو أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي ، ويؤيد ذلك الأستاذ نيكلسون^(٢) ، خلافاً لما ذكره الأستاذ ماسينيون^(٣) في نسبة ذلك لذي النون المصري (٢٤٥ هـ) وقد أخذ البسطامي النظرية من جذورها عن الهندية في عقيدة الوجدانية Monism ، ونسخ منها نظريته وعقيدته في الفناء على أساس من فكرة المراقبة التي يرادفها في الفلسفة الصوفية الهندية البوذية مصطلح « الديانا والسمادي » ، [SamadhiDhyana and] . والديانا هي

(١) القشيري : الرسالة ص ٨٤ ، طبع القاهرة ١٣٢٠ هـ وأنظر أيضاً العطار تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٠ وطبقات الشعراء ج ١ ص ٨٩ ، ٩٠ .
(٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ترجمة المرحوم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ج ١ ص ٨٠ ، ٢٧ ، ٢٣ ، ٢٤ وأنظر النص الأصلي في كتاب نيكلسون تراث الإسلام .

The Legacy of Islam. p. 212 - 216.

(٣) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ، وأنظر تذكرة الأولياء للعطار

التأمل والمراقبة ، والسماذى هو الاستغراق . وبارتباط والمراقبة أو التأمل (Mebitation) بالاستغراق أو الفناء (Absorption) بمعنى الصعود من المراقبة إلى الاستغراق - يصل الصوفى المريد إلى أن يصبح المراقب والمراقب عنده واحداً . وهذه هى جوهر نظرية البسطامى التى أخذها عن الصوفية الهندية فى فلسفة الذيانا والسلاذى ^(١) . وقد أكد الأستاذ نيكلسون أن البسطامى نقل نظرية الفناء عن أبى على السندى الذى علمه الطريقة الهندية (فى مرافقة الأنفاس تلك التى وصفها البسطامى بأنها عبادة العارف بالله) ^(٢) .

إن أول وأدق ما يراجعنا فى نظرية البسطامى قصة معراجهم التى ذكرها القشيري ^(٣) ، وأكده مضمونه ، مخطوط النور من كلمات ابن طيفور ، الذى نشره الأستاذ ماسينيون عام ١٩٢٠ ^(٤) .

يقول أبو يزيد (كنت اثنتى عشرة سنة حداد نفسى ، وخمس سنين كنت مرآة قلبى ، وسنة أنظر فيما بينهما ، فإذا فى وسطى زفاز ، فعملت على قطعة خمس سنين أنظر كيف أقطعه ، فكشفت لى فنظرت إلى الملقى فرأيتهم موتى فكبرت عليهم ، أربع تكبيرات) ويصل بنا البسطامى من قصة معراجة إلى قوله : (منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى ، فصرت اليوم مرآة نفسى ، لأنى لست الآن من كنته ، وفى قوله وأنا والحق لإنكار لتوحيد

(١) Incyclopaebia of Religion aud Vol, III.

(٢) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ص ٧٥ وأنظر الدطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٦٢

(٣) القشيري ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٢٠ هـ .

(٤) ماسينيون : مخطوط عن تسكية المولوية يحلب نشره الأستاذ / عبد الرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .

الحق ، لأنى عدم محض ، فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل أنظر أن الحق مرآة نفسى ، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى . أما أنا فقد فنيته . . .) وهنا يصلنا البسطامى بالحلاج أو يقدم أرضه الخصبة للعلاج فيغرس بها أثمار الحلول أيضاً . ويؤكد لنا هذا ما جاء فى مخطوطه « النور من كلمات أبى طيفور ، عن أبى الربيع (حدثنا خلف قال : دق رجل على أبى يزيد باب داره فقال له من تطلبه ؟ فقال أطلب أباً يزيد . قال مرويحك فليس فى الدار غير الله) وفى رواية أخرى : (حدثنا خلف قال قصد أباً يزيد رجل من أصحاب ذى النون . فقال له من تطلب ؟ قال أباً يزيد فقال يا بنى : أبوزيد يطلب أباً يزيد منذ أربعين سنة . فرجع إلى ذى النون وأخبره فغشى عليه ^(١)) .

فإذا ذكرنا كما فصلنا من قبل من أن الغزالي يصل بين المعرفة والعبادة ^(٢) وأن هذا هو ما أخذه السلفى ابن القيم ^(٣) عن الغزالي مباشرة وعن ابن تيمية عن الغزالي — إذا ذكرنا هذا مع التصوف السنى والسلفى ، فإننا نجد أن البسطامى يفصل بين المعرفة والعبادة فصلاً كاملاً يودى إلى نتيجة خبيثة خطيرة وهى أن المذنبين المستغرقين فى العبادة بعيدون عن المعرفة ، وأن المذنب بالعبادة لا يصلح لحل المعرفة على الإطلاق . يقول البسطامى فى وضوح (اطلع إله على قلوب أوليائه . ففهم من لم يكن يصلح لحل المعرفة صرفاً فشغلهم

(١) ماسينيون : مخطوط عن تسمية المولوية يجب نشره . بدوى فى كتابه شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وج ٢ ،

٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٣) ابن القيم . مدارج السالكين ص ٢٢٤ ، ج ٣ .

بالعبادة) . ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة العارف وجود معروفه (١) .
معنى هذا أنه لا درجة للعارف الواصل الذى لا يعيش بالحال بل فى الحال
وأن الله شغل بالعبادة من لم يكن يصلح لحل المعرفة . أما العارفون فليسوا
فى شغل بالعبادة . ويصل البسطامى فى فلسفته للمعرفة بأنه تدرج فيها منذ
البداية ، وكان غلطه فى أربعة أشياء : حين توهم أنه يذكر الله ، وأنه يعرفه ،
وأنه يحبه ، وأنه يطلبه ، فلما انتهى إلى درجة العارف رأى ذكر الله له يسبق
ذكره ومعرفة الله به تتقدم معرفته ، ومحبة الله له أقدم من محبته له . وطلب
الله له قبل طلبه له : (غلطت فى ابتدائى فى أربعة أشياء : توهمت أنى أذكره
وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته
تقدمت معرفتى ، ومحبته أقدم من محبتى ، وطلبه لى أولاً حتى طلبته (٢) .)
والبسطامى هنا كما خالف النظرة الصوفية المعتدلة التى تصل ما بين المعرفة
والعبادة ، والتى ترى يقين المعرفة فى صدق العبادة استناداً إلى قول الله
(واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فقد خالفها أيضاً فى نظرية الافتقار -
افتقار المخلوقات إلى الخالق - وأكد البسطامى الفصل بين المعرفة والعبادة
وافتقر الله إلى عباده العارفين أكثر من افتقارهم إليه وطلبهم له ، حتى وصل
فى النهاية إلى أن الإشارة من المشير شرك ، وأبعد الخلق من الله أكثرهم
إشارة إلى الله (٣) .

(١) تاريخ بغداد ج ٧ ، ٢٧٥ وانظر القشيري المصدر السابق والسلمى :
الطبقات ٢٤٨ وماسينيون مجموعه نصوص لم تنشر (27 - 32)
(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٤٧ وانظر العطار : تذكرة
الاولياء ج ١ ، ١٦٢ .

(٣) تاريخ بغداد لابغدادى ج ٧ / ٢٧٥ ، وانظر ماسينيون : مجموعة
نصوص لم تنشر p. 29

وحين يذكر البسطامى يذكر الشطح والسطحات ، وتفضيل مقام السكر على الصحو وعدم الانفلات منه إلى اليقظة لاستكمال رسالة الأولياء والأنبياء حسب مفهوم التصوف والمتصوفين ، وأندم مرجع صوفى اهتم بسطحات البسطامى هو الطوسى فى اللمع لكن الطوسى كما سنرى كان متعصباً لمنطق البسطامى أكثر من سلوكه سبيل الحق الواضح . يقول الطوسى (١) :
(إن سأل سائل فقال ما معنى الشطح . فيقال معناه عبارة مستغربة فى وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غلبانه وغلبته . .) ، (ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى فى نهر ضيق فيفيض من حافته ؟ يقال شطح الماء فى النهر ، فكذلك المريد الواحد إذا قوى وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه ، وسطح ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعها إلا من كان من أهلها) (٢) . هنا يؤكد الطوسى أنه لا يفهم مضمون الشطح إلا من كان من أهل الطريق . كما يؤكد حقيقة أخرى أن فى الشطح حقائق لا مجرد توهمات ينكرها الفاضل لو رجع إلى صحوه بعد سكره . أمر ثالث يؤكد الطوسى هو أن ظاهر السطحات (مستشنع وباطنها صحيح (٣) . أمر رابع يوضحه الطوسى : هو أن كل عارف بحقيقة ما وجد ينطق حسب كل مقام أو حال فيما بينه وبين ذاته ، وفيما بينه وبين غيره حسب مقام أو حال كل عارف ، ومعنى هذا أن مقياس الحكم على السطحات غير دقيق لأنه ذاتى يتغير حتى فى الشخص الواحد حسب كل مقام أو حال ، ولأننا لا نستطيع أن نحكم على ما يقال منها حسب ظواهرها ، وإنما يجب الرجوع فى هذا إلى الخواص العارفين بها ، أو تأويلها بالرجوع إلى الراسخين ، أو الصمت حيال أسرارها ، ولا شك أن ما يدعو إليه الطوسى

(١) ، (٢) ، (٣) الطوسى : اللمع ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ وما بعدها طبع

ضرب في الماء ، وخروج عما دعا إليه التصوف السليم من الرجوع إلى العقل لتمييز المتوهم من المعارف الذوقية أو المتحقق منها ، وربما كانت أوهام شيطان لا حقائق ملك كما يقول الغزالي ، فإذا ذكرنا زعم الطوسي من أن (أقل ما يوجد لأهل السكال الشطح لأنهم متمكنون في معانيهم ^(١)) ، وذكرنا مثاله في ذلك بعلم الخضر العابد الصالح الذي فاق علم موسى النبي ، فإننا ندرك شطاحاً عجيباً للطوسي . فإذا كان السكال في الشطح ، أو كان أقل ما يوجد لأهل السكال الشطح كبداية ؟ فانهية السكال إذن ؟ ثم هل كان الخضر ذا شطحات ، أم أن الطوسي يقصد أن يشبه تصرف الخضر الذي كان ظاهره منكراً وباطنه الخير كل الخير بأن الشطحات في حقيقتها الباطنية غير ظواهرها المستشعنة . وهل اللفظ إلا صورة أو قالب يهدف عما وراءه ؟ ثم هل هناك حكم عدل كالعقل في الشطحات ومضامينها ؟ إن قال الطوسي أنه لا يفهم الشطحات إلا أصحابها فهو متناقض لأن صاحب الحل لا يستطيع أن يعرف تماماً في سورة وجده ما ينطق به أو ما يشعر به تماماً ، وإذا شعر انفصل ، فإذا عاد إلى الصحو استطاع أن يدرك حقيقة ما قال ونطق لا باستناده إلى العارفين قدر استناده إلى العقل والدين اللذين هما المقياس أو الميزان السوي للحكم البعيد عن الهوى والتعصب ، والتلبس والتأويل المتعسف الباطل .

فإذا عدنا إلى الطوسي مع البسطامي في شطحانه وجدناه يشرح موقفه منها ومنه في قوله ^(٢) (وقد شاع في كلام الناس أنه قل : رفعتني الله مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد : إن خلقي يحبون أن يروك فقلت زيني بوحدا نيتك وألبسني أنا نيتك ، وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأاني خلقتك قالوا رأيناك

(١) الطوسي اللمع ٤٥٤ وما بعدها وأنظر أيضاً ص ٤٦١ وما بعدها .

(٢) الطوسي : اللمع ٤٦١ ، ٤٦٢ القاهرة ١٩٥٧ .

فتكون انت ذاك (ولا اكون انا هنا) . فإذا نظرنا إلى تأويلات شرح الطوسى لهذا الكلام نجده يقول فيها ^(١) : (قوله رفعنى مرة فأقامنى بين يديه . . يعنى أشهدنى ذلك وأحضر قلبى لذلك لأن الخلق كلهم بين يديه لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر ، ولكن يتفاضلون فى حضورهم لذلك ومشاهدتهم . وأما قوله زينى بوحدانيتك وأبسنى أنايتك ، وارفعنى إلى أحديتك فإنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حال إلى نهاية أحوال المتحققين) . (وأما قوله حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك ، فهذا وأشباه ذلك يصف فناء ، وفنائه عن فنائه ، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية ، ولا خلق قبل ولا كون كان ، وكل هذا مستخرج من قوله صلى الله عليه وسلم : ما زال هبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت عينه التى يبصر بها ، وسمعه الذى يسمع به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها . وينتهى بنا الطوسى فى شرحه وتأويله إلى القول : (ثم إنه لا يبلغ المتحابان حقيقة المحبة ، حتى يقول الواحد للآخر ياأنا) .

فإذا لاحظنا شرح الطوسى لقول البسطامى : (زينى بوحدانيتك وأبسنى أنايتك وارفعنى إلى أحديتك) : نجده يقول إنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حالة إلى نهاية أحوال المتحققين ، والمسألة أوضح من الشرح التجريدى للطوسى ، فعبارة البسطامى واضحة فى الدعوة إلى الاتحاد بالله حتى يبلغ المتحابان حقيقة المحبة فى الاتحاد فيقول الواحد للآخر ياأنا . والبسطامى وإن لم يصرح هنا بأنه اتحد فعلا مع الله فقد صرح بذلك فى كثير من أقواله التى ذكرنا منها (وفى قولى أنا والحق إنكار لتوحيد الحق) ، فالحق تعالى مرآة نفسه : (بل أنظر أن الحق مرآة نفسى) ^(٢) . ولا شك

(١) الطوسى : اللمع ٤٦١ ، ٤٦٢ القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) "قشبرى : الرسالة ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ وأنظر أيضاً =

أن هذا كان المقدمة لفلسفة الحلاج في الحلول ، وإن بدت آراءه للحلاج مثل البسطامى ، كما رأينا وسرى ، تحاول تغطية السافر من مذهب الاتحاد أو الحلول بصورة وحيدة الشهود . وقد أكد الطوسى - رغم محاولات تأويلاته المتعسفة - الخطوط الرئيسية في نظرية البسطامى فيما حكاه عنه ابن سالم من أن فرعون ذاته لم يقل ما قال البسطامى عن الله . يقول الطوسى ^(١) ، (قال ابن سالم : فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنا ربكم الأعلى ، والرب يسمى به المخلوق فيقال رب بيت ، ورب مال ، ولكن أبا يزيد رحمه الله قال : سبحانه سبحانه سبوح . . . وسبحان اسم من أسماء الله لا يجوز أن يسمى به غير الله) . ويدفع الطوسى فيقول : (إننا لو سمعنا رجلاً يقول لا إله إلا أنا فاعبدون . ما كان يخلج في قلوبنا شيء غير أن نعلم أنه يقرأ القرآن ، وكذلك لو سمعنا أبا يزيد وهو يقول سبحانه لم نذكر بأنه يسمي الله ويصفه بما وصف به نفسه) . ولا شك أن قياس الطوسى باطل . فإن قارىء سياق القرآن في نصه الاصلى يرى باطلاً أن الله يتكلم على لسانه ، أو يتكلم هو بلسان الله في اتحاد أو حال شهوده . إن تعمقنا وراء تأويلات الطوسى وقياساته الباطلة - المهم إذن أن الشطح الذى هو بداية السكال عند العارف كما يرى الطوسى مع البسطامى يجعل النفس تدرك في حضرة الألوهية أن الله هو ، وهى هو . من هنا كان الشطح عتبة الاتحاد ، وجسر الفيض الذى يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى المتكلم حال النجوى ، وفي صيغة الغائب حال الذكر .

ماسينيون عن مخطوط حصل عليه من تسمية المولوية بحلب نشرة كملحق الأستاذ الدكتور : عبد الرحمن بدوى في كتابه شطحات الصوفية ص ٦٥ أصل المخطوط رقم ٢٧٨٤ مكتبة الأوقاف ببغداد . وأنظر أيضاً ماسينيون : بحث في المصطلح الفنى للصوفية المسلمين باريس ١٩٢٢ ص ٩٩ ، ١٠٠ .

(١) الطوسى : المصدر السابق للمع ص ٤٦١ ، ٤٦٢ .

يقول الأستاذ ماسينيون ^(١) (وعلى رصيد الاتحاد الصوفي تقف ظاهرة الشطح - هذه الدعوة إلى التبادل ، فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره ، وترغب النفس في التعبير بصيغة المتكلم . . .) ومن هنا انتفت التفرقة وصار الاتحاد . وعلى هذا الأساس نجد أن العناصر الضرورية للشطح كبداية لسكال العارف .

(١) أن يعدد عن سورة الوجد (٢) أن تكون التجربة تجربة اتحاد (٣) أن يكون الصوفي الواصل في حال سكر هو عمق الصحو لدى العارفين أمثال البسطامي المفضلين للسكر على الصحو

(٤) أن يتم ذلك كله والصوفي في حالة لا شعورية ^(٢) في حالة من عدم الشعور . ولا شك أن اللاشعور ليس هو عدم الشعور ، وإنما هو شعور من نوع آخر ، أو مرتبة وراء الشعور لها مساس به . المهم أن الصوفي الشاطح يتكلم بلسان الحق كلاماً وهو يجتاز عتبة الاتحاد ، وحال الاتحاد - هذا الكلام ظاهره مستشنع وباطنه صحيح كما يقول السراج الطوسي - فيما ذكرناه لسكن ما بواعث الوجد التي يصدر عنها الشطح ؟ يقول الطوسي ^(٣) عن أبي سعيد الأهرابي (الوجد ما يكون عن ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توبيخ على ذلة ، أو بمحادثة لطيفة أو إشارة إلى فائدة ، أو شوق إلى غائب أو أسف على فائدة ، أو ندم على ماض ، أو استجلاب إلى حال ، أو داع إلى واجب ، أو مناجاة بسر) - (وهي مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ، والغيب بالغيب ، والسر بالسر واستخراج مالك بما عليك

(١) ماسينيون : بحث في المصطلح الفني للصوفية ص ٩٩ ، ١٠٠ .
(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ٤ وقد ذكرها خطأ
(٣) الطوسي : اللمع ص ٢٠٩ .
(٢٠٠ م - أضواء)

نمّا سبق لك لتسعى فيه فيكتب لك بعد كونه منك فيثبت لك قدم بلا قدم
وذكر بلا ذكر)

والمهم لدينا أن المناجاة بسر حتى ، يصبح المعبود هو الباطن ، والمعبود
الظاهر بمعنى أن باطن العبد ظاهر المعبود ، وباطن المعبود ظاهر العبد ، .
ومن هنا جاء الحلاج فقال : إن ناسوت الله يظهر سر سنى لاهوته الشاقب
كما سرنى معه ، (وبأداء ما يجب على العارف من حقوق الرعاية والواجبات
نحو الحق يكتب له ما كان له) أى يصير ويستحيل من الناسوت إلى اللاهوت ،
فيتحقق الاتحاد بين كليهما ، أو يفنى الناسوت ولا يبقى غير اللاهوت ، لأنه
هو الذى كان فى الأصل العائد فى استخراج مالك بما عليك مما سبق لك ، ،
وهنا يثبت اللاهوت بلاناسوت (فيثبت له قدم بلا قدم) ، ولا يعود فى
حاجة إلى ذكر (فيثبت له ذكر بلا ذكر) ، فقد استغنى بالذكر المذكور
عن الذكر الذاكر فصار ذكراً (مذكوراً) بلا ذكر - (ذاكر) . . .
من هنا ندرك عنصر السر فى الوجد المولد للشطح كعنصر أسامى يتلوه عامل
الشوق إلى الاتحاد ، وهو أهم العوامل فى نفس العارف بأنه (شعلة متأججة
من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزلى وشهود رفعى ^(١)) . هذا
شوق مشفوع بالرجاء إلى الاتحاد بالله ، ورجاء فى تحقيق هذا الانجاء بما يلوح
من نور يضىء منه عالم القدس ، ويطلع على ما فى الغيب من الحقائق . لكن
هذا الضياء فى أول طريق الوجه كثيراً ما يكون سرايا فيبادر المشتاق فلا
يجد شيئاً ، وهنا يتابع فى قلق عارم طريقه مهاجراً بضوقه ، ولهذا يعبر
فى قلق متصل ربطه ألكثور عبد الرحمن بدوى ^(٢) بالوجودية فى قلقها

(١) ضياء الدين الكمشخانى . جامع الأصول ص ٣٦٧ القاهرة ١٩٢٠ م .

(٢) ألكثور عبد الرحمن بدوى : الإنسانية والوجودية فى الفكر

وخاصة عند كبير كجاردار (١٨٥٥ م) . ونقول إن القلق الوجودى فى واقعہ يعتمد أساساً على عبودية الإنسان للطبيعة ، وقلقه المتصل على تأمل حريته فى صميم تلك الطبيعة ، وشعوره المتأجج بذلك ، وقلقه المتصل على التحرر (حتى يصبح الغداء ممكناً ، وحتى يحل القلق سبيله للشعور بالسكينة والإطمئنان^(١)) . ولا شك أن هناك تشابهاً فى تأكيد علاقة الإنسان بالله من خلال التفرق والقلق بين الدوائر الصوفية المنفصلة وبين الوجودية . ومن هنا نسأل التصوف المعتدل ، ولماذا لا تقترب من الله ونكون معه عبر صفاء النفس المطمئنة لا النفس الممزقة ؟ بل لماذا يكون الإيمان فى صرف هذه الدوائر الممزقة مقروناً بذلك التفرق الباطن للنفس وفى هذا الأفق المتشائم الظالم للنفس ولخالقها سبحانه ؟ .

المهم لدى الاتجاه البسطامى أن الاتحاد بالله يقصد به كاملاً ، وإلا انتفى معنى الاتحاد . فإن هدف الشوق العارم أن يصير المحب والمحجوب شيئاً واحداً سواء فى الجوهر أو الفعل أى فى الطبيعة والمشيئة ، والفعل الصادر منها فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر . ثم تختفى الإشارة لانعدام المشير فلا يصير غير واحد أحد هو الكل فى الكل . عرفنا عنصر الوجد والشوق فى الشطح .

أما العنصر الثالث فهو السكر الذى يفضل البسطامى على الصحو ، وقد انكر ذلك الجنيـد على البسطامى وهذه سوء نهاية كما ذكرنا^(٢) ،

(١) انظر سانتيانا العقل فى الدين .

Santayana : Reason in Religion p. II - 13 .

(٢) الطوسى : اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ وانظر نيكلسون فى

التصوف ص ٢٦ .

كما أنكره الغزالي فيما ذكره في نفس الباب (١) وقد أكد ابن تيمية (٢) أن السكر وجه بلا تمييز (وأن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له حال الغناء القاصر سكر وغية عن السرى ، والسكر وجد بلا تمييز ، فقد يقول سبحانه أو ما في الجبة إلا الله أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره من الأصحاء ، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى) .
ورغم دقة ابن تيمية عن الطوسي ، فقد خلط ابن تيمية (٣) في ربطه بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود في سلك واحد رادف فيه بين حقيقة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى ذلك لدى مناقشته لابن عربي . ولكن إذا التمسنا العذر لتسرع ابن تيمية ، فنحن لا نلتزمه نيكلسون (٤) الذي أكد أن البسطامي هو الذى فلسف فكرة ونظرية وحدة الوجود فى الأفق الصوفى . والواقع أنها نبئت فى حق ابن عربي ، وإن كانت نظرات البسطامي والحلاج مقدمة لها ، ويظهر أن نيكلسون أخذ رأيه عن العطار الصوفى (٥) ، ولهذا نجد الهروى (٦) الأنصارى السلفى ينكر ما نسبته العطار إلى البسطامي فى ذلك الصدد ، فإن العطار فيما رواه يضع البسطامي فى مقام ابن عربي سواء بسواء فى كل أنظاره ومضامين فلسفته .

(١) الغزالي : المنقذ ٤٤ ، ٣٥ المقصد الأسنى ٢٠ ، ٢٥ كيمياء

السعادة ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ، ١٦٨ وما بعدها .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ، ١٧٢ ، ١٧٥ .

(٤) نيكلسون : فى الصوفى الإسلامى ص ٢٤ ترجمة الأستاذ الدكتور

أبو العلا عفيفى .

(٥) العطار : تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٧٩ .

(٦) انظر نفعات الأنس : الجامى ص ٦٣ .

قد أكد الدكتور عبد الرحمن بدوي ^(١) (أن أحوال الوجد ، وطلب الاتحاد والسكر كلها توجد في أنواع التصوف الأخرى : أما هذا التبادل في الأدوار بين العبد والحق ، والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم فهو الجديد حقاً عند صوفية الإسلام) . وقد فسر الدكتور بدوي هذا على أساس النظرة التي تقول بأن (إذا كانت الشريعة قد جاءت بالعلو في الفارق بين الله والإنسان ، فلتأت الحقيقة والطريقة بالغلو في التوحيد بين العبد والمعبود .) ولكن هذا كما نرى يعطى الفارق بين النظرة الصوفية في الدوائر المنحرفة والدوائر المستقيمة مع المنهج الإسلامي فيبيننا تسمو الدوائر المنفصلة بالحقيقة عن الشريعة وتجعل علم الحقيقة أعلى مقاماً من علم الشريعة نجد أن الدوائر المستقيمة مع المنهج تقرب بينهما دون فصل ، بل تجعل استقامة الحقيقة مرتبطة بالشريعة . وبينما تعتقد الدوائر المنفصلة أن الخضوع لظاهر الشريعة أو لعلم الشريعة يبعد ما بين الله والإنسان ، بينما الخضوع الكامل لعلم الحقيقة هو الذي يصل بين العبد والمعبود حتى لا نكون إشارة ولا مشير — بينما ترى هذا الجوانب المنفصلة — نجد أن الدوائر المتصلة بأصول المنهج تؤكد أن هذا الاتحاد الذي تزعمه تلك الدوائر تحت اسم التوحيد الحقيقي إنما هو تجديف وانحراف في نظر المعتدلين أو المتسامحين ، إلحاد وكفر في نظر المتمسكين بدقة الأصول . أمر آخر ظهر في هذا المجال : هو أن ظاهر الشطح عند البسطامي وأمثاله لا نجد لها مجالاً في الفلسفة الصوفية المسيحية والسبب أن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير في التقريب بين الله والمخلوقات ، والتجسد هو أظهر تعبير عن هذا التوسط بحيث كان من العقائد التقليدية في المسيحية اتحاد — اللاهوت بالناسوت في شخص السيد المسيح عليه السلام — من هنالم يكن للصوفي المسيحي أن يتطرف في ذاته في جانب الاتحاد ، لأن اتحاده دائماً يحمي عن طريق

وسيط هو السيد المسيح ، وفي الوقت نفسه حالت فكرة الوسيط دون قيام صلة مباشرة بين العبد والرب . بينما هي الفلسفة الصوفية الإسلامية مباشرة بين الله والعبد دون أى وسيط ، فإذا تم اتحاد كان بطريق مباشر عن طريق الفناء لدى مدرسه البسطامى ومن تطور فى طريقه .

نصل من هذا إلى أن هذا النوع من التوحيد عبر الاتحاد الذى لا إشارة فيه ولا مشار إليه ولا مشير - هذا النوع من التوحيد يتلقاه الصوفى حال السكر ، وهو فناء الذات الخاصة فى ذات الألوهية ، وأنه ما ثم إلا الله ، فوجود العبد وجود الرب والعكس ، ومن هنا ينسب للعبد ما ينسب للرب ، والذين ينكرون هذا التوحيد من الصوفية أنكروا هذا اللون من التوحيد وقالوا بغلبة المشهود على المشاهد واستتار وجود الشاهد بنور المشهود مثل استتار السكواكب فى ضياء الشمس ، واختفاء صورة الحديد المحمى وكونها فى صورة النارية الغالبة ^(١) عليها . ولكن القائلين بوحدة الوجود كما يقول بهاء الدين العاملى (يرون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ، ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ؛ ولم يقرؤوا سلوكهم فبقوا قاصرين ، ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة المحمى ، فإن التجلى - قبل أن يغنى التعيين فناء تاماً ، ويمحى الرسم محواً كاملاً - يرى الشاهد وجوده وأنايته باقيا ، والمشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الاثنية بين الشاهد والمشهود ، فهذا لا يخلو من الحلول . وأما إذا كمل التجلى فنيت الاثنية فناء تاماً ، ثم بقيت بقاء المشهود إذ يرى نفسه فى طور آخر ، ويجد ذاته وجداناً صريحاً سارياً فى الكل ومحيطاً بالكل ، بل يجدها عين الكل ^(٢)) .

(١) ، (٢) بهاء الدين العاملى : رسالة فى الوحدة الوجودية ٣٢٠ ، ٣٣١

القاهرة ١٩١٠ م (بهاء الدين العاملى ت ١٠٣١ هـ) .

ومن المؤكد أن الحالات التي تعبر عن الشطح بعيدة عن التفكير المنطقي لأنها تعيش بمعزل عن الشعور وهي في نظر أصحابها كما قلنا أسرار مقدسة فضح أمرها وكشف عنها الحلاج فباح فصلب كما يقول الجرجاني^(١) ولو أن أصحاب الشطحات لم يشعروا أنها أسرار محرمة ، ولكن صلب الحلاج هو الذي أدى إلى القول بذلك أى إلى الدعوة إلى عدم البوح (من غير إذن إلهي) كما يقول الجرجاني في عرضه للرضوع . وقد كان الشبلي (٢٢٤ هـ) أول من رفع الراية البيضاء في مدرسة الحلاج وطالب بعدم البوح بالأسرار لأنه وقد كان صديق وتلميذ الحلاج ومشاهد مصيره القاسي العنيف آثر أن يدعو إلى عدم البوح طالباً للسلامة . وقد صرح الشبلي بأنه جن حين جبن عن التصريح بما شاهد بينما عقل الحلاج بما أذاع مما كاشفه به الحق ؛ ومن هنا خلاص الجنون الشبلي وأهلك العقل الحلاج (أنا والحلاج في شيء واحد : خلاصني جنوني وأهلكه عقله^(٢)) .

ومن المؤكد أيضاً أن ظاهرة الشطحات لم تتمذهب ولم تتخذ لها نهجا إلا لدى البسطامي وإن اعتبر ابن تيمية^(٣) أن للشطح مقدمات لدى رابعة العدوية حين قالت عن الكعبة (هذا الصنم المعبود في الأرض ، وأنه ما واجه الله ولا خلا منه) وقد ناقش ابن تيمية هذا النص وصرح بأنه قد يقبل جملة (ما واج الله فيه) ولكنه لا يقبل مطلقاً جملة (وما خلا منه) ولهذا عاد ابن تيمية فشكك في صحة نسبة هذا النص الشاطح لرابعة لأنها في رأيه (عابدة مؤمنة) . مع ذلك فإن ما رواه المناوي^(٤) يؤكد نسخها

-
- (١) ، (٢) الجرجاني : التعريفات مادة شطح وانظر ماسينيون : بحث في أصول المصطلح الغني للصوفية المسلمين ٩٩ ، ١٠٠ باريس ١٩٢٢ .
 (٣) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ١ ، ٦٢ القاهرة ٢٣٤١ هـ .
 (٤) المناوي : طبقات الأولياء المخطوطة ودرقه ١٠٥ وانظر حلقة الأولياء ج ١٠ ، ٣٦ .

على المحسوسات سواء كانت ثواباً أم عقوبة جنة أم ناراً ، وهذا التجريد منها أثر ولا شك لدى البسطامى فى نفس الاتجاه ، وعضد رأيها فى وثنية الكعبة وأنها الصنم المعبود فى الأرض ؛ وهذا ما سيوسعه الحلّاج فيقول بأن الكعبة هى التى تطوف حوله كما سئرى . فإذا كانت رابعة قد سخطت على العذاب الحسى رقات فى هتافاتها (يارب أما كانت لك عقوبة ولا أدب غير النار ^(١)) وأكدت أن عذاب الضمير الروحى أشد وأقسى فى شقاهه ؛ إذا صح هذا مع رابعة فإن البسطامى فى شطحاته المتطرفة قد هاجم صفات الجزاء الحسى ثواباً أو عقاباً ورأى أنه لم يكن لله أن يلجأ إليهما فى الجزاء ، ويتطوع البسطامى بأن يفدى الناس من العذاب فيتقدم ليلتلع جهنم . أما الجنة فى رأيه فلعبة صبيان وحسبنا منها عنده أنها لرؤية الله فقط فلا معنى لها إلا هكذا ، لأنه لو حجب الله خواص عباد عن رؤيته ، لاستغاثوا بالخروج منها كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار ^(٢) . (وما النار ؟ لأستقنن إليهما غذا وأقول اجعلنى لأهلها فداء أو لأبلغنها ؟ وما الجنة ؟ وما الجنة لعبة صبيان ،) وإذا صح عن رابعة أنها قد ضجرت من أن يكون أهل الجنة فى شغل فكيف برفض الأبقار كما تقول رابعة فى تفسير الآية فإن البسطامى يجعلها لعبة صبيان ، وليس هذا فقط بل إنه يعضى فى القول بأن الله ليس له أن يعذب البشر ؛ وماذا على الله لو غفر لقبضة من تراب ؟ (ما آدم لإقطعة من تراب فإذا على الرب لو غفر لقبضة من تراب ؟ وأى شرف فى أن يحرق قبضة تراب) - (وما الإنسان لإعظام جرى عليها قضاء الله فاذبها إن هى أخطأت الله خلقهم بغير علمهم ، وقلدهم أمانة من غير إرادتهم ، فإن لم يعنهم فمن ذا يعينهم (٣) ؟)

(١) المناوى : طبقات الأولياء المخطوط ورقة ١٠٥ وانظر حلية الأولياء ج ١٠ ، ٢٦ :

(٢) حلية الأولياء ج ١٠ ، ٣٤ وانظر ما سيبويهون عذاب الحلّاج p.275 - 79

(٣) حلية الأولياء ج ١٠ ، ٣٤ وانظر ما سيبويهون عذاب الحلّاج .

معنى هذا أن الآخريات رموز لدى البسطامى . ولا يصح أن تؤخذ على ظاهرها ، ومعنى هذا أيضاً أن ما جاء بالسكتاب من وصف النار مجرد تصورات بيانية لجزء معنوى بالرضا والطمأنينة وهو معنى النار . وكما أنكر البسطامى مادية الجنة والنار والجزء عامة ، فقد أنكر البعث الجسمى حين استنكر أن يحشر المتقون إلى الرحمن وفداً ، لأن هذا معناه لديه (أنهم سيحشرون بأجسادهم يوماً ما) - (أو أن حشر الأرواح سيتم في يوم معلوم) . من هنا ينكر البسطامى أن المتقين سيحشرون في يوم معين ، وفي حالة معينة ، لأنهم عنده جلساء الحق على الدوام " . ولما كان البسطامى يرى أن توحيد الله أسمى من التوحيد المعروف لدينا بسبب ارتفاعه كما يعتقد في معنى التنزيه والتوحيد فإنه فوق جميع الذين قصرُوا في معاني التنزيه والتوحيد حتى الأنبياء لأنهم قد تخلقوا عنه أيضاً في هذا التسمي الروحي الخاص ، ومعنى هذا أن لواء البسطامى أعظم من لواء النبي محمد صلى الله عليه وسلم لنفس السبب الذي يتحدث عن النار المحسوسة والجنة المحسوسة والتوحيد الذي يساعد بين العبد والرب . وهذا هو الاتجاه الذي مضى فيه الحلاج كما سنرى ، ليؤكد أنه سيستكمل فيه ما توقف عنده موسى لدى الطور وما توقف عنده محمد لدى سدرة المنتهى عند (قاب قوسين أو أدنى) . ومن هنا أراد البسطامى إبتلاع النار كفداء للعباد ، وهو نفس فداء المسيح لخطيئة آدم ، نفس فداء الحلاج لأخطاء البشرية جمعاء ، وما الناس كما يرى البسطامى إلا لقمة طين فهل يكبر عنده أن يشفعه الله في طين ؟ ومادام البسطامى قد بلغ من التجرد هذه المنزلة حتى صار فوق الأنبياء فهو إذن والله شيء واحد . كان الله مرآته فأصبح هو مرآة الله ، وبعد أن كان ينشد الله فأنه هو الذي

(١) ماسينيون : بحث في أصول المصطلح ص ٩٩ ، ١٠٠ وانظر الدكتور

بدوي شطحات ص ٢٥ ومخطوط النور ص ٦٥ من الشطحات .

صار ينشده (١) : عندئذ أدرك البسطامى شيئاً لم يكن أدركه فقد تبين له كما يقول إنه غلط في أربعة أشياء حين توهم أنه يذكره ، ويعرفه ، ويحبه ويطلبه ، وها هو ذا يرى أن الله هو الذى سبق فذكره ، وعرفه ، وأحبه وطلبه . . . ومعنى هذا أن أبائنا كان منذ الأزل وكان الحق هو الذى يذكره ويعزه ويحبه ويسمى إليه ، والعارف الحق عنده هو الذى يدرك أنه منذ الأزل موجود والله يحبه ويطلبه ، ويمكن أن تبين في هذه العبارة آثار معنى الصلة بين الأب والابن في المسيحية وكيف أن الأب يتعشق الابن منذ الأزل ويدهشقه عن طريق الكلمة ويسمى إلى التحقق في الوجود العيني عن طريقه ، ولا شك أن البسطامى قد بلغ الذروة في الشطح حين صرخ صرخته الرهيبة لما خلج عليه الحق رداء الربوبية فقال سبحانه ما أعظم شأنى ، ثم أشرف في نظره وخرج عن طور الصواب فصاح (طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك)

أشار سرى إليك حتى فנית عني ، ودمت أنت
بحوت اسمى ورسم جسمى سألت عني فقلت أنت
فأنت تسلو خيال عيني فخبها درت كنت أنت (٢)

بقى لنا مع البسطامى وشطحاته أمران الأول : هو البحث عن جذور الدعوى القائلة بإنكار المذهب الحسى . الأمر الثانى : مكان البسطامى من العلاج . أما جذور إنكار الجزاء الحسى فلا شك أن الجهمية هم مدخل هذه الفكرة ولو أنهم ناقشوها من باب آخر رأى فيها البسطامى ومن تبعه خروجاً على

(٢، ١) - حلية الأولياء ج ١٠ ، ٣٤ ، ٤٦ وانظر لطائف المنن ج ١ ،

١٢٥ ، ١٢٦ وانظر ماسينيون : بحث في أصول المصطلح ٩٩ ، ١٠٠ .

الدين ، فقد ذكر الجهم بن صفوان ^(١) أن الجنة والنار لا بد من فائهما بما فيهما حتى يكون الله ولا شيء معه كما كان موجوداً لا شيء معه ، لأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، فكل شيء ينفى ولا يبقى إلا وجه الله لأن الحادث لا بد أن يفسد وينتهى . هذا المجال لاشك آثار فكر الصوفية كما أثار الفلاسفة . وقد نتجت تخرجات تقول : إن العذاب أو النعيم روحى وليس مادياً ، أو أن العذاب مجرد تطهير ينتهى بالنجاة من النار ، ومن هنا ليس العذاب أبدياً والقائلون بالرأى الأول يرون خلود الجزاء لأنه معنى روحى أما القائلون بالرأى الثانى فيرون عدم خلوده فى جانب العذاب وخلوده فى جانب النعيم بعد التطهير أو اتصاله عند المنعمين من الأصل ^(٢) .

وهناك رأى آخر هام فى جانب العذاب أخذ به ابن عربى الذات ، كما سنرى . وبجمله أن من اعتاد الجحيم استراح فيها فصارت لذته وراحته العذاب والتعذيب حتى يصبح . أقع هذا العذاب والتعذيب عند أصحابه النعيم كل النعيم ^(٣) .

بقى أن نقول فى هذا الجانب أن الجهمية ليسوا هم خالقى هذه النظرية ، وإنما لها ولغيرها ما يتصل بها أساس قديم نجده عند أرسطو ^(٤) الذى أكد

(١ و ٢) أحمد ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية من منشورات كلية الإلهيات استانبول م ٥ ، ٦ عام ٢٧ ص ٢٢٢ . وانظر : الخياط : الانتصار ١٢ والأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ١٦٤ . والشهرستانى الملل والنحل ج ١ : ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ والبغدادى الفرق ٧٣ .

(٢) ابن عربى فصوص الحـكم فص ٧ حـكمة عليه فى كلمة اسماعيلية (٩٢ ، ٩٤) تحقيق الدكتور عفيفى .

(٤) ديورانت قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الأول ص ٢١٢ وما بعدها ، =

أن الجزاء ليس مادياً على الإطلاق بل قال بأنه لا حشر ولا بعث . وعن
تأثير هذا ابن^(١) سينا فقد أكد أن الثواب روحى ، وأن العذاب موقوت .
وقد هاجم الغزالى فى تهافت الفلاسفة وغيره من كل كتبه كل هذه الآراء
التي تخالف الكتاب والسنة^(٢) . أما الأمر الثانى عن مكان البسطامى من
الحلاج فقد كان البسطامى هو الأرض الخصبة لمدرسة الحلاج التي أثرت
فيها بعدها كما هو معروف .

والتي نشرت هذه الانحرافات والمخالفات الخطيرة التي تخالف الكتاب
والسنة وآراء الصحابة والتابعين والمذاهب المعتمدة فى الأمة الإسلامية .

و انظر تاريخ الفلاسفة اليونان ص ٥٨ وما بعدها : عبد الله المصرى .
انظر فلسفة الحياة العامة تأليف والترليمان ترجمة عثمان نوية ٢٣٠ ، ٢٣١ ،
(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ، ٣٩٤ وانظر الغزالى تهافت
الفلاسفة ٣٥ ، ٥٥ وانظر له أيضاً معراج السالكين ضمن فرائد اللالى من
رسائله ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) الشهرستانى : الملل والدين ج ١ ، وانظر الغزالى تهافت الفلاسفة
٢٥ ، ٥٥ وانظر له أيضاً معراج السالكين ضمن فرائد اللالى من رسائله
ص ٨٧ ، ٨٨ .

الفناء والحب

(أ) الفناء

- ١ - شأن الفناء
- ٢ - تحليل عملياته النفسية
- ٣ - الشعور باللذة الروحية
- ٤ - نقد نظرية الفناء وأنه ليس الكمال
- ٥ - الملاحم المسيحية وغيرها في الفناء

(ب) حب الله

- ١ - التمهيد للحب
- ٢ - درجاته
- ٣ - أنواعه : الجسماني والروحاني
- ٤ - النظائر المسيحية لهذه الرموز
- ٥ - انتقال النظرة المسيحية إلى التصوف

الفناء (١)

هذه الظاهرة هي أوج الحياة الباطنية وأشدّها تميّزاً ، وتمهد لها في العادة باقي الأحوال والمنازل الروحية التي حللتها حتى الآن وتعمل ، إلى جانب ذلك ، مع الاتحاد في الحب المحول ، أعلى كرامة روحانية . وهي تصحب أو تسبق المعرفة الصوفية بأشكالها المختلفة ، وخصوصاً المشاهدة .

والفناء ، شأنه شأن كل الكرامات ، ليس ثمرة ضرورية ونتيجة لازمة عن إعداد الشخص بل يؤكد ابن عربي مراراً كل الظواهر الامتثالية والإنفعالية التي تصحب أو تسبق الفناء تتميز بالمفاجأة في الظهور ، وهذا دليل بين على أن النفس ليس لها دور في نشأته ، بل هو فضل وموهبة من الله يمنحها كما يشاء ولن شاء . ومن هنا فإن الفناء يمكن أن يقع للصوفية غير السكمل ، كما يقع للسكمل ، وهم الواصلون إلى الاتحاد بالله لكن مع فارق وهو أنه في الأولين يتم مع أو بدون إعداد سابق ، وفي الآخرين وهم السكمل ، يسبقه عادة إعداد وتمهيد وتمهيد (٢) .

كان يلزم أن نضيف إلى ذلك : أن هذا الطابع الوهبي المجاني للفناء ليس معناه الإنعدام التام للأحوال المهيئة في الشخص فقد رأينا أن الوجد الفئاني يظهر دائماً في المراحل الأخيرة لعمليات المعرفة الصوفية وكأنه ثمرة يمكن أن نقول طبيعية ، لمختلف الرياضات الصوفية وخصوصاً السماع . والصلاة في الخلوة . وهذه العمليات المسكاشفة ، التجلي ، المشاهدة - وتلك الرياضات

(١) في هذا الفصل اعتماد كبير في كتاب الفتوحات المسكية

(٢) الفتوحات ج ٢ ص ٦٥ ، ٧٠٦ - ٧٠٧ .

الصوفية تقتضى مجاهدات خارجية وباطنية ذوات فضائل خاصة تهى النفس بواسطة إنكار كل ما سوى الله للاتحاد به (١) .

فلنفحص الآن عن العملية النفسية للفناء ، على ضوء الأوصاف التي يقدمها ابن عربي هلى نحو مشئت إن التجديد التدريجى لميدان الشعور بالعالم الخارجى الذى يعوض عنه الزيادة فى الشعور بالعالم الباطنى ، هو الميز الرئيسى لظاهرة الفناء : وهى تركيز وحشد للنشاط الذهنى على فكرة واحدة ، هى الله ، باستبعاد كل فكرة أو صورة أو خاطر يتعلق بالمخلوقات ، من شأنه أن يستبعد من الألفق الشعورى حضور كل هذه الكائنات المخلوقة . وابن عربي يميز ستة أنواع أو درجات متوالية فى هذه العملية الخاصة بالشعور التى تميز الفناء : فى الدرجة الأولى ، يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية ، الخاصة به ويفنيه ، بأن يراها آثاراً لله الذى هو علتها الوحيدة . وفى الثانية يفقد الشعور بمكانته وقواه وصفاته ، ويراهها مكان الله .

وإن كان لا يزال محتفظاً بالشعور بوجوده الفردى . كشخص يتكشف فيه الله ، بواسطة مكانته : فالتة للعبد هو الذى يبصر ويسمع ويفكر ويرغب من خلال ملكات هـذا العبد وفى الثالثة يزول شعور العبد بشخصيته . وتستغرق النفس فى مشاهدة الله والأمور الإلهية : فالعبد يفقد الشعور بأنه هو الذى يشاهد . وفى الرابعة لا يتفطن إلى أن الله هو من يشاهده ومن أجله يقوم بالمشاهدة وفى الخامسة تؤدى مشاهدة الله إلى إبعاد كل ما سواه عن النفس . وحتى هذه اللحظة لا يكون العبد قد فقد الشعور بالعالم الخارجى لأن المخلوقات كانت فى نظره آثاراً وتجليات لله لكن فى هذه الدرجة الخامسة يمتد التجريد إلى كل العناصر الذاتية والموضوعية ، الباطنية والخارجية لشعوره فالتة يشاهد بوصفه مجرداً من كل علاقة للعبد بالعالم ، أى بوصفه ليس هو كما له وفى السادسة يتضاءل مجال الشعور أكثر : فتزول الصفات

الإلهية ، ويتجلى الله للعبد في مشاهدته ، بوصفه الموجود المطلق ، الذى ليس له علاقات ولا صفات ولا أسماء (١) .

لكن قبل زوال قوة الإمثال من الشعور خلال هذا اللاشعور التدرجى فإن الصوفى يتذوق ظواهر إنفعالية يصفها ابن عربى (٢) إنها شعور روحى بالحلاوة والسعادة ، أحيانا تعلموا على الشعور بالذلة الجسدية . وتحدث عند حصول هذا الذوق استرخاء فى الأعضاء والمفاصل . وخدرافى الجوارح لقوة اللذة واستفراغاً لطافته ، ما يحرم النفس من ممارسة حرية الحركة . وتوثيق الأعضاء ومنع الحركة يتوقفان وكذلك الشعور بالحلاوة يزول ومدته غير محددة : فيمكن أن يقصر ويمكن أن يطول ويقول ابن عربى إنه عاناه أحياناً كثيرة عدة أيام كاملة دون أن يزول . لسكنته فى بعض الأحيان كان . لا يبقى غير ساعة واحدة ، وطبيعة هذا الشعور لا يمكن التمييز عنها لأنها لا تشابه أى إحساس جسمانى بالحلاوة أو مثالى فكري عقلى إعتاد الإنسان الشعور به . يمكن يخلق بنا أن نقرر أنه لما كان ذا طابع روحى فإنه يؤثر فى الحساسية العضوية . وإن كان أشد وأسمى من كل الذات العقلية وأنه جسمانى روحانى معا . ومن مميزاته الأخرى أنه متنوع جداً فإن حلاوة الفناء الواحد تختلف عن حلاوة الفناء الآخر كما تختلف حلاوة السكر مثلاً عن حلاوة العسل . والغاية التى يقصد إليها الله من وضع هذه الحلاوة فى النفس واضحة : ففى المراحل التدرجية لسير النفس إلى الاتحاد بالله تكون هذه الحسية مكافأة وقتية أو باعثاً حياً على الصعود فى مراقى السكالات والوصول إلى مشاهدة الأمور الإلهية فى تصاعد مستمر . إذ ينبغى

(١) الفتوحات ج ١ ص ٦٧٥ - ٦٧٨ - وراجع الأنوار سنة ١٨ ، ١٩

٢٣ ، ٢٤ المواقع ١٤٥ .

(٢) الفتوحات ج ٢ ص ٦٦٦ .

ألا ننسى أن اثنى ثمار الحياة الصوفية هي المعرفة الصوفية والاتحاد المحول :
ولذة الخلاوة الحسية تصحب دائماً الظواهر الامتثالية للـكاشفة والتجلي
والمشاهدة لله .

و ثم جنس آخر من الظواهر المساوقة والمصاحبة التالية للفناء ، ذو طابع
مرضى ^(١) (باثولوجى) وابن عربى يشير إلى أحوال نمطية للإيماء المغناطيسى
التنويمى والطيران والصمول (تصلب الأعضاء، وتوقف الحس والحركة)
وإزدواج الشخصية والليثارجيا (حالة اللاشعور والذهول) والآلية ،
بل والجنون . لكن ليس كل الصوفية ولا فى كل الأحوال يحدث رد فعل
عندهم بنفس الطريقة إذا عتف حالة الفناء . وابن عربى يصنفهم فى هذا الصدد
إلى ثلاثة طوائف .

١ - طائفة يكون الوارد الإلهى عليهم شديداً أكبر مما تختمل قوام
فيستولى عليهم بحيث يتجردون من كل إرادة وحرية طوال بقاء هذه الحالة
وأحياناً طوال الحياة .

٢ - وطائفة يحتفظون بالتمييز ، لكن فقط من أجل قضاء حوائجهم
الفسولوجية . كأنهم بهائم لأن النفس المستغرقة الفانية فى مشاهدة جمال الله
تفعل فى الخارج بغريزة غير شعورية .

٣ - وطائفة ثالثة إذا زال الوارد وذهب الفناء عادوا إلى استعمال عقولهم
كسائر الناس . وإلى هذه الطوائف الثلاث ينبغى أن نضيف طائفة أولئك
الصوفية الذين لا يظهر عليهم فى الفناء أى مظهر خارجى مرضى بل تكون
حالتهم فى الفناء كحالتهم فى الحضور وفى الحياة المعتادة . لكن إذا أمعنا النظر

(١) الفتوحات : ج ١ ، ٢٢٠ - ٢٨٨ - ٣٢٢ - ٣٢٦ . (م ١٥ - ابن عربى)
(م ٢١ أضواء)

في أحوالهم لاحظنا أن شيئاً يحدث في باطنهم ، وكأنهم يصفون إلى من يتحدث إليهم في باطن نفوسهم . والظواهر المرضية التي يتأثر بها رجال للطائفتين الأولين يمكن أن تكون وقتية أو مستمرة طوال مدة طول وتقصير وأحياناً تمتد حتى المات . وهي الظواهر التي يقول عنها ابن عربي إنها اجنوية أو من شأن عقلاء المجانين ، والأولون ، الذين عدموا الإرادة حتى من أجل قضاء الحاجات الضرورية الفسيولوجية - يبقون سنوات طوالاً بغير أكل ولا شرب والآخرين وهم الذين عدموا التميز فقط . يحتفظون بالحياة النباتية فيزاولون الوظائف الفسيولوجية آلية أثناء الفناء حتى إذا زالت حالة الفناء عادوا إلى الحالة العادية .

والخروج من الفناء يمكن أن يقع بقرار حر من الإرادة أو بقوة أو ضرورة قاهرة^(١) وعلى كل حال فإن الكمال الأعلى للحياة الصوفية ليس في الفناء ، ولا في الظواهر الانفعالية التي تسبقه أو تصاحبه ، ولا بالأحرى في الانفعالات غير السوية والمرضية التي تنتج عنه . فاللاشعور المطلق غير مفيد ، شأنه شأن النوم العميق ، فالعبد الذي لا يشعر بشيء ولا يعرف شيئاً لا يستفيد شيئاً لنفسه ولا لغيره . ولهذا فإنه عند تساوى الظروف كما إذا وصل صوفيان إلى نفس الدرجة من الكمال فمن يخرج من الفناء أفضل ممن لا يخرج منه الآن هذا الأخير لا يمكنه أن يتم كالاته الخاصة بممارسة فضائل جديدة أعلى ولا أن يعاون بواسطة القدوة والوعظ على إصلاح أحوال سائر الناس . قال ابن عربي : ومنهم المردود ، وهو أكل من الواقف المستهلك ، بشرط أن يتماثلاً في المقام : فإن المستهلك في مقام أعلى من مقام المردود ، فلا نقول إن المردود أعلى . ولكن شرطنا التماثل

إذ يعش المرء النازل عن مقام المستهلك حتى يبلغ مرتبة المستهلك ويزيد عليه في التواني فيزيد عليه في التو ، ويفضل عليه في الترفي فيفضل عليه في التاني وأما المرء دون فهم رجلا : منهم من يرد في حق نفسه ، وهو النازل الذي ذكرناه . وهذا هو العارف عندنا فهو راجع لتكميل نفسه من غير طريقه الذي سلك فيه . ومنهم من يرد إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية وهو العالم الوارث ^(١) .

ومن الصعب ونحن أمام نظرية مذهبية ووصف أدبي لظواهر بعيدة كل البعد عن علم النفس السوي كما هو شأن الفناء أن نقصر طبيعته بوضوح موضوعي وأن نميز ما فيه من أمور خاصة به أي ما فيه من جانب صوفي خالص . لا يمكن أن يرد إلى نوع آخر من الوجود المتفاوت القدر من الطبيعة .

وبعض الخصائص المميزة للفناء (الوجد) الريالكتيكي ، الذي وصفه أفلاطون وديونسيوس الأريوباغي والقديس أوغسطين ، نجداهما من غير شك في المذهب الذي عرضه ابن عربي وفيه يرى أن الفناء هو الدرجة الأخيرة في المعراج العقلي للنفس التي ترتفع باستبعاد كل ما سوى الله . إلى مشاهدة الوجود الذي هو الوحدة المحضة وينبغي ألا ننسى أن إله الصوفية عند ابن عربي هو الوجود المطلق ، الخالي عن كل علاقة وحالة واسم وصفة ، وهو الذي لا يمكن إحراكه إلا بالاستبعاد التدريجي لكل معرفة متميزة أي كل معرفة حسية وخيالية ومنطقية موضوعها ومحتواها هو المخلوقات .

وحالة الفناء كما يصفها ابن عربي تظهر فيها قسمات مما يسميه علماء

النفس باسم المستعير يا الناشئة عن إفراط التهبج أو التنويم لبعض المراكز العصبية بفضل إعداد مادی يتضمن حركات وأوضاعاً معينة لأعضاء الجسم فاهتزازات الرأس والجذع التي تصاحب الذكر في الخلوة ، مما يحرك أعضاء هي في العادة ساكنة لا بد أنها تثير ، في الأجهزة العنصرية التي حرمتها المجاهدة الزهدية من كل لذة فسيولوجية ، نقول إنها تثير انقباضات عضلية وتخدرات من السير الخلط بينها وبين الأعراض المعلنه عن الفناء الحقيقي ونفس الأمر يقال عن الانفصالات العنيفة . والوجد والسبحات التي يحدثها السماع والفناء والموسيقى الدينية وفي كل هذه الأحوال ، نجد أن هذه العملية التحضيرية ، البعيدة تماماً عن التقاليد الصوفية المسيحية الأصلية تبرر افتراض عدوى من خارج الاسلام من البوزية ، لتغير هذين النوعين . السماع ، والذكر .

لكن ليس كل ما في مذهب ابن عربي عن الفناء هستيريا أو ثيورجياً فعلى هامش هذه التهاويل والعوارض الشاذة غير السوية يبقى ثابتاً - على الأقل من حيث نفي كل ما سوى الله للوصول إلى الله وعلى الرغم من اشتباهه بمثل هذه الأحوال فإن المبدأ الأساسي في مذهبه الصوفي . بأصوله المسيحية أعني الطابع الوهبي المجاني لكل الأحوال والمنازل يظل سليماً ويتفق كل الإنفاق مع مذهب القديس يوحنا الصليبي [الذي عاش بعد ابن عربي بأربعة قرون] الذي يرى أن الفناء الحقيقي ينبغي أن يكون ثمرة الإيمان المحض ولا يحتاج من أجل الوصول إليه - إلى إعداد غير توكل النفس على الله والامتثال التام لأوامره .

حب الله

كل الطرق التي مرت بها النفس حتى الآن - سواء منها ما يتعلق بحياة الزهد وما يتعلق بحياة التصوف ، يجب أن تؤدي إلى هذه الغاية الأخيرة وهي : الاتحاد بالله عن طريق الحب .

وابن عربي يستقصي هذا الموضوع استقصاء غير معتاد منه في كتابه « الفتوحات » ، وفي مقابل ذلك نجد أن رسائله فيها عدا « تحفة السفر » ، ثمه مسأ خفيفاً ، إن لم تغفله تماماً .

ولهذا كان علينا أن ندرسه على ضوء ما ورد في « الفتوحات » ، على نحو لبس واضحاً باستمرار مع التنسيق بينهما وبين ما ورد في كتاب « التحفة » ، من أقوال إجمالية .

وابن عربي لا ينسى أن يقرر ، كرابطة بين الزهد والتصوف ، هذه المقالة وهي أن حب الله ينبغي أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية وأن يكون الغاية المقصود لكل المقامات العالية ، ولهذا يتوقف ليسرد هذه الفضائل ويحلل مضمون كل واحدة منها ، وأولى هذه الفضائل إتباع الرسول . لأن الرسول نموذج لكل كمال ، وبدونها في الترتيب : التوبة ، ثم تناولها طهارة القلب ، بمعنى سلب كل كبرياء وجبروت روحي . فإن نطهر قلبه هو ، قام بعد ذلك بتطهير قلب غيره من الناس ، ويعمل على فوزهم بالنجاة ، ثم يأتي الصبر في البلاء والشكر على النعم الإلهية فهاتان درجتان للصعود إلى الحب ، وحضور الله كجو عام مستمر للحياة الصوفية . والجهاد الروحي ، كشرط ضروري للمحافظة على التطهر . هما وسيلتان مساعدتان للتهبؤ القريب والبعيد ، وحب جميع الخلق ، بوصفهم مزايا للجمال الإلهي هو المدخل المباشر للاتحاد بالله عن طريق الحب ^(١) .

لكن ما طبيعة هذا الحب ؟ وما هي بواعثه أو أسبابه المهددة ؟ وأي
أحوال للنفس تسكته .

وأية نتائج يولدها ؟ هنا يستخدم ابن عربي نظرية ميتافيزيقية ، دقيقة
جداً في الحب الإلهي قائمة على أساس معطيات نفسية للحب البشري ،
وتتفق مع تقريرات مذهبه في وحدة الوجود ، - من أجل وضع حل لكل
هذه المشاكل ، حل لا يخلو دائماً من المفارقات بل المتناقضات المنطقية .

وقبل كل شيء نجد أن الحب ، منظوراً إليه في نفسه ، أعنى بوجه عام
وعلى هامش موضوعاته العديدة الممكنة ، يتخذ أسماء مختلفة وفقاً لدرجات
العملية النفسية والأحوال الشعورية التي تميزه . وأول هذه الأسماء الهوى ،
وهو ليس شيئاً آخر غير الميل العاطفي إلى المحبوب ، الناشئ عن نظرة خاطفة ،
أو كلمة عابرة أو إحسان يتلقاه . والهوى ، إذا نشأ عن العيون يكون أشد
تأثيراً عما هو في الأحوال الأخرى ، على الرغم من أثرية أداة انعقاله لأن
الكلمة دائماً زائفة ، والإحسان ممرض للنسيان وإذا نقل الهوى إلى
المستوى الإلهي فإن الهوى يتولد في النفس من الإيمان بكلمة الله فالاعتقاد
هو الشعور بميل عاطفي ، وهو ناشئ إلى ما يأمر به الله ، مقابل الشهوات
وميل إلى الواجب والعدل بإزاء الشر والخطيئة - والدرجة الثانية هي الحب :

وهو نفس الميل الأول الموجود في الهوى ، ولكنه ميل برضى وإخلاص
أي باستبعاد وثيق لكل محبوب آخر ، متميز من المحبوب الذي أثار الهوى .
وإذا نقل الحب إلى المستوى الإلهي ، فإن هذه الدرجة الثانية تتضمن في
النفس إشاراً إلى الله على كل ما عداه فلا يبقى عنده سوى حب الله - والدرجة
الثالثة هي العشق ، وهو إفراط المحبة الذي يأسر النفس ويستولى عليها ،
ويعم الإنسان بجملته ويعميه عن كل شيء غيره - وأخيراً فإن الحب في كل
الدرجات السابقة ، يسمى ودأ إذ ثبت صاحبها الموصوف بها عليها ولم يغيره

شئ عنها ولا أزاله عن حكمها . وثبت سلطانها فيه في المنشط والمكروه وما يسوء ويسرو في حال الهجر والطرده ، - (١) .

ولكن الحب في أية درجة نظرنا إليه ، هو شهوة حسية أو عذلية ، وميل أو تعلق من الحب بشئ من المحبوب ، لكن هذا الميل ، إذا حلل جيداً فإنه ليس صفة عرضية أو مجرد علاقة بالمحب ، بل خاصية جوهرية له لأنه لا يتوقف أو يزول ، ما دام المحب موجوداً ومن المؤكد أنه يتعلق بموضوع عيني لا يستمر أبداً ، لكنه إذا توقف ، فإنه يفعل ذلك من أجل الميل إلى موضوع آخر مختلف والشهوة تظل في نفسها باقية وإنما يتغير الموضوع المشتى .

بعد ذلك يصبح المحبوب هو والمحبة شيئاً واحداً من حيث الجوهر . وليس بين المحب والمحبة حد ثالث . علاقة أو صفة عرضية ، بل يوجد فقط حدان : محب ومحبوب (٢) ومن ناحية أخرى ، وإن كان في ذلك نوع من المفارقة ، فالمحبوب ليس هو المحبوب لأن ما يشناقه المحب ليس الشخص نفسه الذي يحبه ، بل شئ من هذا لا يوجد تحت نظر المحب أعني وجهه ، ولقاءه وحديثه ، وتقبيله أو عناقته والاتحاد به فإذا وصل إلى ما يشتهى فإن المحب يستمر في اشتهاه دوام الحاصل واستمراره ، والدوام والاستمرار معدوم ما دخل في الوجود ولا نقضاهي مدته فأذن ما تعلق الحب في حالة الوصلة إلا بمعدوم وهو دوامها ، - (٣) فموضوع الحب إذن شئ غير موجود أى هو المعدوم ، والمشتى هو وجوده . فإذا كان الطرف الثاني من الطرفين الوحيديين في الحب معدوماً فلا يبقى غير الآخر ، أعني المحب .

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٤٣ .

(٢) المصدر السابق

(٣) ، ،

وتم مفارقة أشد دقة وتحيراً ، وهي التي تقع في الحب الروحي ، الذي لا يشترك إلا إلى جعل إرادته مطابقة لإرادة المحبوب ، حين يرفض هـذا الاتحاد الذي يشترك إليه ذاك : ولهذا فإن الحب في الواقع ، يوفق بين الأضرار ، راغباً في الاتحاد والانفصال معاً بأزاء المحبوب ^(١)

ويرى ابن عربي أن الحب نوعان أساسيان : الحب الطبيعي ، الذي لا ينشأ غير خير المحب ، والحب الروحاني ، الذي لا ينشأ غير خير المحبوب وإمكان ووجود كلا النوعين يتوقفان على طبيعة المحبوب : فإذا أحب المحب موجوداً عاجز الإرادة فإنه لا يمكن أن يوجد بالنسبة إليه أى خير ، ولهذا فإن المحب يمكن أن يؤمل بحبه لا في بلوغ خيره الخاص ، بل لإرضاء المحبوب مثلاً فيما تراه إرادة المحبوب خيراً له ^(٢) .

فإذا نزلنا من هذه العموميات المجردة إلى التطبيق العيني الديني يقرر المبدأ الذي يقول إن الحب يطلق على الله إطلاقاً سليماً . فإن أصل كل موجود هو الحب الإلهي : والخلق ليس في الواقع غير نتيجة حب لله مزدوج . لأنه أحب أن يعرف ، فتجلى في خارج ذاته ، حتى يمكن المخلوقات أن تعجب بكماله اللامتناهي وجماله وأن تحبها . إن الله يحبنا إذن من أجل ذاته لكنه يحبنا أيضاً من أجل ذواتنا : من أجل ذاته بالمعنى الذي قلناه لأنه إذا كان خلقنا فذلك كي نعرفه ونحبه ومن أجل ذواتنا ، لأنه خلقنا من أجل أننا نحبه له وعبادتنا له تسعد السعادة الأبدية . فالله في حبه يجمع بين الحب الطبيعي الذي يسعى إلى خيره الخاص ، وبين الحب الروحي الذي يسعى إلى خير المحبوب .

والشواهد الألفية على النوع الأول الها لكون . والشواهد على الثاني

(١) المصدر السابق

(٢) الفتوحات ج ٢ ص ٤٣٩ ، ٤٤١ - ٤٤٢ .

المنن التي يمنها الله إياها مع علمه ببحرودنا فكل هذه النعم من خلق ومحافظة وإلهام وإيمان ولطف ومجد يهبها الله إياها وهو يعلم أنه ليس كل الناس صادقون في عبادته ، والبلايا والمحن والمصائب التي يبعث بها في هذا العالم الآخر هي دلائل مثل النعم على حبه الرحيم من أجل أن ينال الناس جميعا النجاة أو تخفيف العذاب في الجحيم . والحب من صفات الله ولهذا فهو أنزلى أبدى مثله ، وقبل أن توجد الموجودات كان يحبها ولا نه يحبها فإنه خلقها وبعد أن أوجدها فإنه يحبها إلى الأبد^(١) لكن كيف ينسب إلى الله دهور وروحاني ، الحب الطبيعي وهو من شأن الموجودات الإنسانية ذوات الأجسام يتلافى ابن عربي هذه الصعوبة الخاصة بالتنشيه بالاستناد إلى بعضه الأخبار^(٢) الصحيحة التي لها نظائر في الأجايل مثل قوله (ﷺ) من أحب لقاء الله أحب الله لقائه مع كونه ما زال في عينه ولا يصح أن يزول من عينه فإنه على كل شيء شهيد ورقيب ومع هذا جاء باللقاء في حقه وفي حق عبده ووصف نفسه بالشوق إلى عبادته وأنه أشد فرحا ومحبة في توبة عبده من الذي ضلت راحلته عليها طعامه وشرابه في أرض داوية ثم يجدها بعد ما يش من الحياة وأيقن بالموت^(٣) ومثل هذه المشاعر - الشوق ، القلق - الفرح ، هي أعراض صريحة للحب الطبيعي الذي يتضمن الإشباع في الحب ، خصوصا ، والأمر يتعلق بوجود ، هو الله وهو غنى كل الغنى ، قادر كل القدرة لا يحتاج إلى أحد من مخلوقاته وينظر حب الله للإنسان

-
- (١) في نص النصوص المنزلة وهذا غير صحيح بل المقصود الأحاديث كما في الفتوحات ج ٢ ص ٤٤١ س ٢١ وقد ورد .
- (٢) [الفتوحات ج ٣ ص ٤٢٦ ، ٤٣٢ ، ٤٣٧] - أخبار كثيرة صحاح في ذلك يجب الإيمان بها .
- (٣) الفتوحات ج ٢ ص ٤٤١ ، ٤٤٢ .

حب الإنسان لله أن الإنسان مخلوق كسائر الموجودات وفي أعماق ماهيته يمكن دائماً الاشتياق الذي هو غايته كما كان مبدأه لكن هاهنا نوعان من الحب : الحب الطبيعي والحب الروحاني والأرل موضوعه الله بوصفه المنعم ومن هنا يسمى إلى خير الإنسان نفسه بوصفه غايته والثاني في مقابل ذلك لا يتعلق إلا بالله وحده الذي يعرف بواسطة الوحي وهو الغاية من أمانية لكن هذه المعرفة الإيمانية لا تصل إلا إلى إيضاح جمال الله الذي هو الروح المحض الخالي من الاشكال والحب الروحاني الذي تولده هذه الرؤية الغامضة لا يمكن له أن يشير القلب الانساني والمشاعر العميقة الغالية المميزة للحب الطبيعي ولكن المشاهدة الصوفية بعد أن تصفى رؤية الإيمان الغامضة وتسكلمها ترتفع بالنفس إلى الإدراك التجريبي للصفات الإلهية التي تعبر عن الجمال والجلال الإلهيين بواسطة صور المخلوقات التي هي قسما وآثار له ولهذا نفل النفس مأخوذة بالجمال الروحاني الألهي المنعكس في الموجودات وتحب الله في كل شيء كما تحب كل شيء من أجل الله لكن هذا الحب مزيج من الروحاني والطبيعي ولهذا فهو قابل لأشد آثار الانفعال حيوية وشدة (١) .

وهذا الشعور ، مع ذلك روحاني خالص كوضعه ، وغايته النهائية العالية الله لأنه لا ينشأ عن الشهوة مثل الحب الطبيعي الخالص ، لأن لون الشهوة الحسية يقع تماماً مع ظهور هذا الحب الالهى في قلب الإنسان المشاهد المتأمل لأنه مستغرق فان في المشاهدة ولهذا لا يحس ولا يبصر ولا يسمع ولا يتكلم ولا يفكر ولا يتذكر ولا يريد ولا يتخيل غير محبوبه وهذا الاستغراق في الحب لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان المحبوب هو الله لأن المحبوب خلق على صورته وفيه يوجد تشابها تاما مع وجوده الذي حاول عبثاً أن يحده

في الكائنات المخلوقة . والله أيضا حاضر في النفس التي تشاهده وهذا الحضور المستمر يحافظ على الاستغراق الكلى ويزيده ويشيع الشعور بالحب دون الامتلاء لأنه كلما شاهد المحبوب زاد شوقه إلى التجلي خلال الأشكال الجميلة اللامتناهية للمخلوقات دون إستبعاد الجمال المسوى والحب الجنسي مجرداً هكذا من كل شهوانية الجسد الغليظة : يرتفع إلى أعلى درجات السمو والروحانية كي يكون رمزاً نبيلًا على الحب الصوفي وابن عربي يؤكد بحساسة سامية أن الله يتجلى لكل محب تحت حجاب المحبوبة التي لا يعشقه إلا بقدر ما يتجلى فيها من مشابة الألوهية لأن الخالق يحتاج عنا حتى نحبته تحت مظاهر زيب الجميلة وسعاد وهند وليلي وكل الأوانس المحبوبات التي تنزل في جمال الشعراء بشعر رقيق دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف وهو أن المقصود في كل غزلياتهم وقصائدهم الغرامية هو الله فهو وحده الجمال الوحيد الحقيقي الجدير بالحب وقد احتجب تحت نقاب الصور الجسمانية (١) .

أصل هذا الحب

والأصل في هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية التي تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية للتحليل والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهي يرجع إلى المسيحية والأفلاطونية المحدثة في آن واحد لأنها ناشئة وصادرة من نشيد الأناشيد مفهوماً على أساس تفسير المفسرين الرمزي في عصر أباء الكنيسة على ضوء مذاهب الاسكندرانيين [الأفلاطونيين المحدثين] الذين رأوا أن الله هو المثل الأعلى والينبوع للجمال المطلق وديونيسيوس الأريوباغي الذي فيه تمتزج الأفلاطونية المحدثة مع اللاهوت المسيحي يتحدث عن أناشيد شهوانية منسوبة إلى هيوروتيس و خلال العصور الوسطى كلها كتب الصوفية مثل رشاردى سان فكتور . وسان برنار . وجرسون وغيرهم لهم

رسائل^(١) في الحب عديدة متصلة على أساس الحب الدنيوى الذى أحس به الملك سليمان لشعوليت الجميلة وفيها تستخدم العبارات الشهوانية الشائكة والصور الحسية ذوات التعبير الموحى من أجل الرمز على نار الحب الالهى للنفوس السكاملة^(٢) وكان الشعراء الصوفية في الإسلام من عرب وفرس أخلافا للرهبانبة المسيحية والأفلاطونية المحدثة فتوسعوا في نفس عملية التأويل .

هذه وإن كان ذلك على هامش نشيد الأناشيد مؤلفين على أساس موضوع الحب أشعار ذات نفحة صوفية وابن عربى قد شارك في هذه الطريقة الرمزية الجميلة بديوان ترجمان الأشواق وأكملها بعد ذلك بشرح صوفى عنوانه ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الأشواق ومخططة وطريقته تذكرنا بمخطط المأدبة لدائته [١٢٦٥ - ١٣٢١) والنشيد الروحانى للقديس يوحنا الصليبى ١٥٤٢ - ١٥٩١ فعند هؤلاء الثلاثة نجد كل الموضوعات السامية في حياة الاتحاد بالله : صعود النفس إلى الله . الفناء ، مشاهدة ماهية الحق طبيعة وأنار الحب الصوفى - تقول نجد هذه الموضوعات وقد عبر عنها بمقطوعات مشبوبة العائفة تصف بعبارات تجسيمية لذائد الحب النفسى .

وعل نحو منظم أكثر ، ودون خضوع لتفسير قصائده يلجأ ابن عربى في الفترحات إلى نفس الطريقة المقارنة بالحب الدنيوى لدراسة ظاهرة الحب الصوفى في تحليل ثاقب رقيق يتفوق بمراحل عديدة على كل الشعراء

(١) فارن أسبن يلاثيوس - الأخرويات الاسلامية الكوميديا الالهية ص ٣٢٩ وما يتلوها .

(٢) قارن Pourrat في الكتاب المذكور ج ٢ تحت مادة نشيد الأناشيد وهذا التأويل الرمزى له سوابق في الأدب العبرى فالسونا جوجا كانت ترى في نشيد الأناشيد وصفا للحب المتبادل بين إسرائيل والرب قارن إيمونته ونشيد الأناشيد جيف سبنة ١٩٣٠ ، ص ٧ - ٨ .

المتخذين الخلقين من أصحاب الأسلوب الجديد العذب، فغذاب الحب والجفون
الغرامى والعبودية فى الحب والشكوى والتذلل والتحول والحزن السرى
والغضب والدهشة والذشوة والسهاد وكل الثروة النفسية للحب تقدم فى هذه
الصفحات من الفتوحات المسكية تحليلات أوفت على الغاية فى البراعة والدقة
مصحوبة بتأويلات مبتغاة بزيقية (١) .

ولكن كلما قلنا إن للحب الصوفى وجهين روحانياً وطبيعياً وكل هذه
التحليلات تقع داخل هذا الحب الطبيعى أما الحب الروحانى فينقلنا إلى
الآفاق السامية للنزهة والزهد فى الخير الخاص إبتغاء الفناء فى المحبوب وهذا
الحب الروحانى لله ، وكله أفلاطونى ، نزيه رومتيكى ، يقوم على أساس
بذل النفس كلها لله دون أن تبقى للمحب رغبة شخصية لنفسه أو للمخلوقات
وهو لا يتفق مع أية شهوة فى شيء سوى الله حراماً كان أو حلالاً ولهذا
يستفيد حتى حب الجنة والخوف من النار والنفس وقد استول عليها الله
وحده تموت مرتاً عذباً محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به ولو أنه فى القلب
فإنها تشتاق إليه إلى الحق كما لو كان غائباً وهذا الشوق الحار المشوب وهو
فضل من الله وهبى يوقع النفس العاشقة فى مفارقات مربكة تعبر عن شوقه
إلى الموت . إبتغاء أن يجد فى الموت حياته التى هى المحبوب (٢) وقد عبر
الحلاج الشاعر الصوفى الذى عاش فى بغداد عن هذه الفكرة الدقيقة فى
بيت شعر موجز يورده ابن عربى ويذكرنا بالترديده التى تكررهما القديسة
تريزه الأبلية وهى [أموت من كونى لا أموت لأراك] وهذا هو
بيت الحلاج .

إقتلوني يا ثقاتى إن فى قتلى حياتى
وموضوع القصيدة المشهورة التى تبدأ بما معناها لا تحركنى إلهى لأحبك

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٤٤٥ - ٤٥٠ ، ٤٦٢ ، ٤٧٨ .

(٢) التحفة ٤ - ٦ .

والتي تار الكثير من الجدل لمعرفة من مؤلفها كان شائعاً بين شعراء الصوفية المسلمين الذين يورد ابن عربي أقوالهم لإيضاح هذه النقطة الدقيقة المتعلقة بالحب العذرى والأفلاطوني^(١).

والبذور المسيحية لهذا الموضوع واضحة: فإن كليانس الاسكندراتي في كتاب الأمشاج يرى أن السكمال الصوفي يقوم في عبادة الله لاخر فامن عقابه ولا رجاء في ثوابه بل من أجل حبه المنتزه عن كل مصلحة والقديس يسيلوس بعد ذلك صنف المتقين إلى ثلاثة أصناف على أساس الدوافع.

فالخوف من العقاب من شيمة العبيد والرجاء في الثواب من شيمة المأجورين وحب الله المحض من شيمة الأبناء وكسيانوس في كتابه Collationes ينشر بعد ذلك في الرهبانية الغربية ثلاث درجات لصعود النفس إلى المحبة الكاملة والقديس أوغسطين يضع في هذا الحب المتطوع التزيه الطاهر الذي لا ينشد من الله غير خير الله الحق - هدف السكمال لكنه مع ذلك لا يستبعد ولا يدمغ الرجاء في الثواب في الآخرة بأنه خطيئة كما فعل الغنوصيون المسيحيون في مدرسة الاسكندرية التعليمية وأصحاب الطمأنينة في القرن السابع عشر.

وبين هؤلاء وألئك كان الصوفية المسلمون تاريخياً واتخذوا موقفاً مشابهاً لمذهب كليانس الاسكندري فقد وضع على لسان المسيح قول منحول انقشر منذ وقت مبكر في الأوساط الدينية على أنه آية صحيحة من الاتجيل وهذا القول تعبير صادق عن النظرية التي وضعها كليانس وبسيلوس وأشرنا إليها وهي النظرية التي تقلل من شأن الذين يعبدون الله كالعبيد أو المأجورين

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٤٥٨-٤٧٤.

(٢) راجع طبعة ليدن سنة ١٦٦٦ ج ٤ ص ٣٦١.

مدفوعين ببواعث الحقوق أو الرجاؤ وتقصر اسم أحياء الله على الذين يعيدونه
حبا في ذاته ^(١) والغزالي يورد هذا القول في كتاب الأحياء لإبراز سمو
المحبة بعبارات ذات شبه واضح بما ورد في رسائل بولس والإنجيل الرابع غير
أنه في مواضع أخرى يشير من طرف خفي إلى الأصل الأفلاطوني لهذا
الحب السامى وذلك حين يبرهن على أن الله وحده هو الجدير بحبنا لا حب
لإعتراف بالجميل بوصفه خالقا وحافظا ونعما بقدر ما هو بوصفه المثل الأعلى
والنموذج الأزلى والينبوع الدائم لسكر جمال وفي مشاهدة جماله مشاهدة
نزيهة خالصة لوجه الله تعالى تقوم السعادة الكبرى للنفوس الكاملة . وهذا
الموضوع بملأ صفحات كتب التقوى بنوادر وحكايات نموذجية عن هذا
الحب البطولى الذى يمجده أصحابه وأغلبهم من النساء شعراً ونثراً ومن
المستحيل هنا أن يستوعبه هذا البحث فإن ذلك يقتضى مجلداً قائماً برأسه
ولكن يكفيننا أن نذكر بعض الحكايات المميزة بالبهجة العامة
لسكل هذه المجموعة من الحكايات والثرادر وهذه من أوضحها : روى
عن بعض المتعبدات أنها وقفت على حبان بن هلال وهو جالس مع أصحابه
فقال هل فيكم من أسأله عن مسألة فقالوا لها [سلى عما شئت] وأشاروا إلى
حبان بن هلال .

فقال ما السخاء عنديكم ؟

قالوا العطاء والبذل والإيثار .

قال هذا السخاء فى الدنيا - فما السخاء فى الدين ؟

قالوا أن نعبده الله سبحانه وتعالى سخية بها أنفسنا غير مكرهة :

(١) راجع لإسبن أقوال يسوع المسيح تحت رقم ٨٤
إحياء علوم الدين ج ٣ ص ١٣٩ = ص ٢٢٦ من طبعة عثمان
خليفة سنة ١٩٣٣ .

قالت فتريدون على ذلك أجراً .

قالو نعم :

قالت ولم :

قالوا لأن الله تعالى وعدنا بالحسنة عشرة أمثالها :

قالت سبحانه الله فإذا أعطيتم واحدة وأخذتم عشرة فبأى شيء تسخيتم عليه .

قالوا لها فما السخاء عندك - يرحمك الله .

قالت السخاء عندى أن تعبدوا الله متنعمين مثلن الذين بطاعته غير كارهين لا تريدون على ذلك أجراً حتى يكون مولاكم يفعل بكم ما يشاء ألا تستحيون من الله أن يطلع على قلوبكم فيعلم منها أنكم تريدون شيئاً بشيء ؟ إن هذا فى الدنيا لقصيح .

ويورد بن عربى عن عابدة أخرى هى جارية عتاب السكاتب قصيدة صوفية جميلة البيت الأخير منها تعبير غنائى عن نفس الفكرة قالت :

يا حبيب القلب من لى سواكا	ارحم اليوم زائراً من أمانكا
أنت سؤلى وبغيتى وسرورى	قد أبى القلب أن يحب سواكا
يا منابا وسيدى واعتمادى	طال شوقى متى يكون لفاكا
ليس سؤلى من الجنان نعيما	غير أنى أريدها لأراكا

وأوضح منها القطعة التالية المنسوبة إلى شاب كان تليذاً لذى النون المصرى .

كلهم يعبدون من خوف نار	ويرون النجاة حظاً جزيلا
ليس لى فى الجنان والنار رأى	أنا لا ابتغى بحبى بديلا
فإذا لم أجد من الحب وصلا	رمت فى النار منزلا ومقبلا

ثم أزعجت أهلها بيبكائي بكرة في ضريعها وأصبلا
معشر المشركين نوحوا فإني أنا عبد أحببت مولى جليلا
لم أكن في الذي أدعيت صدوقا لجزائي منه العذاب الويلا

وهذه المخارج يمكن أن تزيد فيها إلى أقصى حد ملتقطين من حصاد الشعراء
الصوفية المسلمين في الشرق والغرب ، لكن يخلق بنا أن نشير إلى أن ابن عربي
لا يغفل أن يورد بين النصوص التي قالها الصوفية المشاركة أشعاراً من نظمه
هو يتعلق بنفس الموضوع ومنها هذه الآيات :

نميمك أو عذابك لي سواء فبك لا يحول ولا يزيد^(١)
ففي في الذي تختار مني وحبك مثل خلقك لي جديد

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٤٧٤ .

(الوصول والاتحاد بالله)

غاية الحب الروحاني والطبيعي على السواء هو « الاتحاد » ، وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب ، وذات المحب عين ذات المحبوب ، فالحب الطبيعي قد سما به الأفلاطونيون المحدثون وحولوه إلى اتحاد في الماهية بين النفس والله ، بواسطة التجريدات الدقيقة في الميتافيزيقيا الأفلاطونية .

وابن عربي في هذه المسألة يسير وفقاً للمنهج المشتبه الذي يميز كل الصوفية تقريباً : فن ناحية نجد التجربة الوجدية ، تجربة الفناء ، التي يقوم أساسها على الاتحاد بالله ، تضطره إلى استخدام عبارات توحى بالحلول ومن ناحية أخرى نجد أن العقيدة السنية في الإسلام ، وهو يؤمن بها إيماناً من العسير المشاحة فيه تلجئه إلى تصحيح هذه العبارات الغليظة بتحفظات تتفاوت في الصراحة والإلتواء . والحلول (وحدة الوجود) ونصفه صدورى . ونصفه محايث ، وفيه يقوم مذهبه في الدين وفي الكون (١) وقد مهد الأسس الميتافيزيقية لهذا المذهب في الاتحاد ، فإذا كان العالم يصدر عن الله والمخلوقات هي علامات وآثار وتجليات له وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العديدة للكون واحدة هي الحقيقة الالهية . وإذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هي بمثابة أعراض لها فن الواضح أن إدراك هذه الوحدة في الوجود ينبغي أن يكون المطلب الأسمى للتصوف : فالنفس ، بعودة : مثالية ترجع إلى الاتحاد بالله ، الذي صدرت عنه بالصدور المتنامى . وحين تشعر بأنها هي والمبدأ واحد ، تصبح بغير تحفظ .

فأثم إلا الله ما ثم غيره وما ثم إلا عينه وإرادته

(١) مراجع أسبن : الصوفي المرسى ابن عربي « أبحاث مفردة ووثائق ج »

وثانى بعد التحفظات العقلية^(١) التي يملأها الحذر والحيلة ، من أجل تخفيف هذه القسّمات الحادة لهذه النظرية في الحلول (وحدة الوجود) فيصرّح ابن عربي بأن هذا الحلّول ليس شديداً بوصول الجسم بالجسم ، أو العرض بالعرض ، أو العلم بالمعلوم ، أو الفعل بالمفعول - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٢) بل الوصول أو الاتحاد متخيلاً أكثر منه حقيقة . بل الصوفي يشاهد محبوبه بالقرب منه على نحو واضح كأنه يشاهده حقاً بعينه ، ويشعر بلذة الوصول بتجربة ألطف وأعذب من الوصال الجسماني ، ويملؤه بمضمون ثابت أبدي لأن هذا الحضور المتخيل لمحبوبه مستمر لأنه فيما يتعلق بالله . وهو روح محض ، ينبغي ألا يطمح الإنسان إلى اتصال أعلى من هذا الذي يتخذ صوراً خيالية :

والوصول على ضربين : وصول البداية ، ووصول النهاية ووصول البداية « هو أن ينكشف للعبد جليلة الحق ، ويصير مستغرقاً به ، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله ، وإن نظر إلى همته فلا هم له سواه ، فيكون كله مشغولاً بكنهه ، ولا يلتفت في ذلك إلى نفسه ليعبر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهديب الأخلاق . ووصول النهاية أن ينسلخ العبد من نفسه بالحكمة ويتجرد له ، فيكون كأنه هو^(٣)] وليلاحظ ما في هذه العبارة من تحفظ وحذر شديد ، يمنع من مزلق الوقوع ما في الهوية الحلولية [فالنفس لا تصير الله بل تكون « كأنه » هو « والوصول ليس من قبل العبد ، بل بعناية الله وتصرف جذبات الألوهية وكسب العبد سبب لحصوله ، وينبغي أن نميز ثلاثة أنواع من للصوفية الواصلين قال ابن عربي :

(١) الفتوحات ج ٣ - ٤٠٠ - ٤٠٢ .

(٢) التحفة ١٢ ، ١٤ .

(٣) التحفة ١٤ ، ١٥ .

« أما الواصل فإما مجذوب مطلق ، أو مجذوب سالك ، أو سالك مطلق .

أما الأول فهو الذى يجذبه الحق تعالى بعنايته ، ويهديه إلى طريقه ، ويوصله بقربه . ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحاح . وشغل بالرياضة والحلوة . وأما الثانى فهو الذى يشتغل بالمجاهدة ، ويقعد فى الحلوة . وينقطع إلى الله تعالى . فينظر الله تعالى إليه بنظرة الرحمة ، ويؤيده باللطف . والنعمة ويوصله إلى مقامات العالية بمدة قريبة ومجاهدة يسيرة . أما الثالث فهو الذى يسلك بجد المجاهدة والرياضة ويطلع على جميع الوقائع والحالات ، حتى يذنبى بالمجاهدات الشديده والأربعينات بالمقامات العظيمة (١) .

والذى يسلك الطريق بالتنعم والمشاهدة والتلذذ بأفعال الفضيلة والتنعم بالبلاء ، فإنه يسمى باسم « المراد » من : أراده « أحبه الله ، أما إذا سلك الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والتنغيص والصبر على البلاء ، رجاء الحصول على النعماء فإنه يسمى باسم « المرید » وعند ابن عربى ، كما سيكون عند القديس يوحنا الصليبي ، أن المرید هو الأكمل ، لأن الحزن الروحاني هو مفتاح مواهب الصلاة والمشاهدة ، وبدونه تقع النفس فى الغرور والخداع الروحى ومن يرضى عنه الله يضمن له النجاة فى الآخرة وعليه أن يكون محزوناً لأنه لا يستطيع أن يشكر الله الشكر الكافى على نعمه العظيمة (٢) وثم تصنيف تدريجى آخر بين الواصلين يقيمه ابن عربى على فكرة الرد بعد الوصول ففهم من لا يرد إلى العالم الحسى المقيد الأرضى بل يستهلك فى ذلك المقام وفيه يقبض ويحشر فيظل فى اتحاد مع الله ومنهم من يرجع ولكن يسترد ذاته فقط مجردة من العالم الخارجى ومنهم من يرجعون إلى الاتحاد

(١) التحفة ص ١٥ .

(٢) مواقع النجوم ص ١٩٠ .

(٣) مواقع النجوم ص ١٩٣ .

ويستردون الشعور بالذات [الأناني] واللاذات [اللا - أنا] وهؤلاء الآخرون يردون إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية وهم العلماء الورثة وليس كل عالم وارث على مقام واحد لكن يجمعهم مقام الدعوة ويفضل بعضهم على بعض في مرتبته^(١) ومهمتهم العالية في الإحسان والدعوة تجعلهم يشبهون الأنبياء وهم يتبعون وحى الأنبياء ليحققوه بين الناس وفقاً لثلاثة مناهج للدعوة تقوم وفقاً لتكون أن منهم من يدعونهم من باب الفناء في حقيقة العبودية ومنهم من يدعونهم من باب ملاحظة العبودية وهو الذلة والافتقار ، ومنهم من يدعونهم من باب ملاحظة الأخلاق الرحمانية فإذا كانت المشابهات الدقيقة المشتركة بين النبوة والولاية واضحة . ذلك أن النبوة والولاية تشتركان في ثلاث أشياء الأول في العلم من غير تعلم كسبي والثاني في الفعل بالهمة فيما جرت به العادة ألا يفعل إلا بالجسم أولاً قدرة للجسم عليه . والثالث في رؤية عالم الخيال في الحس .

وتفترقان بمجرد الخطاب : فإن مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي فهم يتفقون ، أعني الأنبياء . والآولياء ، في الوحي الإلهي . والمعجزة : والنبوة . ويختلفون في طبيعة الوحي الذي يتلقاه كل لتكميل الذات والغير : فالولي يتلقاه كله من النبي الذي يستلمه . ولما كان محمد ﷺ خاتم النبيين فمن نوره تستمد أنوار سائر الأنبياء ثم إن وحى النبي يؤدي إلى قيام دين منزل ، له عقائده وشريعته وأخلاقه وعباداته ، لكنه عند الولي يقتصر على توفير السكال الروحي الذاتي والخاص بالغير ، لمن يتلقى من النبي الشريعة المنزل^(٢) .

[قال ابن عربي : « وأعلم أن كل ولي لله تعالى فإنه يأخذ ما يأخذ بواسطة روحانية نبيه الذي هو على شريعته ومن ذلك المقام شهد . فمنهم من يعرف

(١) المواقع ص ٢٥

(٢) الأنوار ٢٤ قارن « الفتوحات » ج ٢ ص ٤ ، ج ٣ ص ١٨ ، ٦٧ ، ٣١٦

ذلك ، ومنهم من لا يعرفه ويقول : قال لى الله . وليس غير الروحانية . . .
غير أن الأولياء من أمة محمد صلى الله عليه وسلم - الجامع لمقامات الأنبياء -
عليهم الصلاة والسلام قد يرث الواحد منهم موسى عليه السلام ولكن من
النور المحمدى . لا من النور المرسوى فيكون حاله من محمد عليه الصلاة
السلام - حال موسى عليه الصلاة والسلام منه صلى الله عليه وسلم " .

ودور الوسيط هذا بين الله والناس من أجل التجلى بتولاه أيضاً محمد
ﷺ بالنسبة إلى الاتحاد والوصول ، فى رأى ابن عربى ومذهبه فى هذه
المسألة يجب أن يقارن بعناية بمذهب للصوفية الذين سبقوه وإلا كان من
العسير فهم معناه وتحديد منشؤه (٢) .

إن التصوف ، وهو قمة الحياة الدينية لا يبرر إلا بالإيمان بالله مشخص
يمكن الإنسان ، وهو شخص هو الآخر . أن يقيم معه علاقات شخصية
ولهذا فهو يقتضى أكثر من إيمان العوام أعنى أنه يقتضى النظر إلى الله لآعلى
أنه موجود محايث كله عال كله . بالنسبة إلى العابد ، لأنه فى الحالة الأولى ، حالة
الحماية التامة تزول كل علاقة ، إذ تتحول ثنائية الطرفين إلى وحدة وفى
الحالة الثانية ، وهى حالة العلو المطلق ، فإن الهوة اللامتناهية التى تنفتح
بين العابد والله الذى لا يمكن الوصول إليه وايس بينه وبينه أى مشابهة
ولا مناظرة حتى أبعدهما تنفتح من كل علاقة شخصية بين طرفى
الظاهرة الدينية .

والله فى الإسلام يصور على أنه شخص حقيقى . وصفاته أقرب إلى

(١) الأنوار ص ٢٦ .

(٢) يراجع فى هذا بحث الدكتور عبد الرحمن بدوى د الغزالى : العقيدة

الأخلاق التصوفى .

الموجود المشبه بالإنسان منه إلى الموجود العالى على الإنسان والتمييز بين المخلوق والمخالق مع ذلك صريح ، وإمكان قيام العلاقة الدينية لا شك فيه . ولكن إذا كان القرآن يتحدث مراراً عن الحب الإلهى بنصه ، والمباشر والمبادل ، فإن العلاقة الدينية تصورته فى الغالب الأعم على أنه علاقة بين العبد والمولى القدير . ولكن الأنس بالله ، وعليه يقوم التصوف والشعور بالحضور الإلهى فى النفس ، الذى يتلخص فيه الوصول والانهاد ، لا يكتفى لهما العقيدة الصارمة الواردة فى القرآن ، إذ يسيطر عليها الخوف من الله أكثر من المحبة .

عدوى مسيحية

لكننا رأينا خلال صفحات هذا البحث ، أن الإسلام ، باتصاله بالديانات الأخرى ، وخصوصاً المسيحية ، إزداد مرونة فى إتجاه الروحانية فقام للصوفية ونسبوا إلى النبي محمد آراء موعظة فى الروحانية العالية ، مستمدة من الرهبانية المسيحية ، وعبادات ومجاهدات فى التعب والفضيلة غريبة عن الإسلام .

وبعد وقت قصير تحول الزهد والترهب إلى تصوف ، متخذاً من الأفلاطونية المحدثة اليونانية والمسيحية نظريات الكاثرسيس (التطهر) والعرفان (الغنوص) ومنذ القرن الثانى ومختلف الصوفية يعرضون مذهباً فى العيان الصوفى والحب الإلهى يقرر أن المشاهد يعرف الله بالحب ويتخذ به .

لكن لم يكن فى الإسلام شئ شبيه بما فى المسيحية من عقيدة التجسد : أى تأنس الله (صيرورته إنساناً) ، وهو مما يمهده للتصوف تماماً : فى المسيحية أن المسيح إله وإنسان فى وقت واحد ، وفيه يتحقق الاتحاد الاقنومى (الشخصى) ، وهو نموذج العلاقة الوثيقة بين الإنسانية والالوهية . فأتى صوفى عاش فى بغداد فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) وهو الحلّاج ، وخطأ هذه الخطوة الجديدة فى التقريب بين الإسلام والمسيحية .

فعبارة « أنا الحق » ، تتحقق تماماً فى المسيح وتتحقق صوفياً لدى أولئك الذين يفتقدون به فى حياته القائمة على المحبة والفتاء . لكن كما أنه فى شخص المسيح يتحد اللاهوت بالناسوت دون أن يختلط ، فكذلك عند الحلاج الاتحاد (أو الحلول) يتميز فيه أيضاً شخصية النفس وذات الله ولا تختلطان . وعبارته : أنا الحق ويبدو أنها لا تدل إذن على أكثر مما تدل عليه عبارة القديس بولس :

« المسيح يحيا فى » . ومن هنا يرى أن مذهب الحلاج ليس حلولاً ووحدة وجود ، بل هو من هذه الناحية أشبه بالمسيحية .

غير أن الصوفية المتأخرين أكدوا وجهة النظر المحاشية أكثر فأكثر وتصوروا الاتحاد (الوصول) على أنه إفناء الشخصية الإنسانية فى الله . وابن عربى ، من بينهم ، هو الذى فسر عبارة الحلاج المشهورة تفسيراً حلولياً : فالله والإنسان متميزان الواحد عن الآخر عقلياً ومنطقياً فحسب ، كظهيرين لجوهر الواحد الأحد ، والوجدان الصوفى هو الذى يكشف للإنسان عن هذه الهوية الفعلية بين الإنسان والله ، وهنا تلتقى المشافير بقا الأفلاطونية والعرفانية « الغنوصية » عند ابن عربى بالعتيدة المسيحية فى التجسد وتصبغها بصبغة حلولية أوضح : فعند ابن عربى - وقد رأينا ذلك فى عقيدته الدينية أن الإنسان الكامل ، الذى فيه تتحقق هذه الهوية باستمرار ، هو النور الإلهى المتجسد فى آدم ؛ وبعده فى سائر الأنبياء حتى النبى محمد ﷺ ، وكان آدم أول تجلى موضوعى للطبيعة الإلهية ، وقبل وجوده الزمنى على الأرض ، وجمد سابقاً وجوداً سماوياً أزلياً أبدياً ، على مثال « النورس » (العقل) فى الأفلاطونية المحدثنة « اللوغوس » عند الغنوصيين ومحمد صلى الله عليه وسلم وهو التجلى (التجسد) الآخر لهذا النور هو

الإنسان الكامل الوسيط للطف الإلهي للناس كافة وللأولياء بخاصة .
وهذا التصوير للنبي ﷺ ترى فيه الملامح المميزة لتصوير بولس
للمسيح : الوجود الساق منذ الأزل والعلاقة مع آدم والتجلى (التجسد) ،
ودور الوسيط ، ليس فقط بوصفه المثل الأعلى للكمال الواجب الاقتداء به ،
بل وأيضاً يذبوغاً للطف والحياة الصوفية . وبواسطة النبي يصل الله -
إلى مقام الوصول والاتحاد ، ويدخل فى السلسلة السرمدية لتجليات النور
الإلهي ، ويصبح إنساناً كاملاً مثل آدم ، وعيسى ، ومحمد . والاتحاد ينظر
إليه إذن عند ابن عربي على أنه بمعنى المحايثة التامة : وعلى الرغم من كل
التحفظات ، فإن أساس فكره حلولى فى التصوف ، كما كان فى العقائد .

اتجاهات وخصائص مذهب ابن عربي

والآن وقد وصلنا إلى قرب نهاية دراستنا فقد وجب علينا أن نعيد النظر ونلخص النتائج التي كشفها لنا البحث في مختلف المناهج الزهدية والنظريات الصوفية التي يتضمنها مذهب ابن عربي الروحي ولا فائدة في توكيد التحفظات التي أبديناها في البداية ^(١) حول النتائج التي يذبح لاستنتاجها من وثائقنا . وهي لا تزال مع ذلك ناقصة . وفقط الفحص الكامل العميق لنصوص الفتوحات المكية ، هو الذي يمكننا من الوصول إلى نتائج حاسمة ، ومع ذلك فإننا نقرر في هذا المقام أن هذا الفحص هو أيضاً مؤقت ، بسبب طابع هذا الكتاب الموضوعي سواء من حيث الشكل ومن حيث الموضوع . وعلينا أن نقصر هنا على بعض الملاحظات التي رأيناها في التركيب التقريبي لمجمل مذهبه .

وأول خاصية تبرز للعيان هي الأثر الأفلوطيني العميق المتغلغل في كل مذهبه وبخاصة تصوفه وأفلوطينيته كحالة غير كثيرة الحدوث في تاريخ الأفكار : حالة مسلم نشأ في المغرب (الأندلس) يردد في القرن الثالث عشر (السابع الهجري) بكل دقة ، نظريات صاحب كتاب التاموعات ، [لأفلوطين] فإن هذه الحالة هي في الواقع من أحوال النهضة الكلاسيكية ، تسبق النهضة الأوروبية بقرنين وبالأفكار الأفلوطينية يزيد ابن عربي ثروة الفكر الصوفي ويؤوده بالمصطلح اليوناني مترجماً إلى العربية أو معرباً : فليس فقط في علم النفس العادي ، بل وأيضاً في علم مابعد الطبيعة ، نجد أن المصطلح الذي يستخدمه للتعبير عن ظواهر . الشعور وملكات النفس . ومبادئ أو مقولات الكون الكبري الصادر في ترتيب نزولي من الواحد ، والانتقال من الوحدة إلى التعدد ، الخ - نقول

(١) راجع الفصل الأول من القسم الثاني .

لأننا نجد أن هذا المصطلح يتألف من حدود مجازية لا يفهم مدلولها إلا بالرجوع إلى نماذج اليونانية^(١) ولو اقتصرنا على الزهد والتصوف ، لوجدنا أن الدور الأساسي في كليهما يقوم به الأفكار الموجهة في الأفلاطونية المحدثة . وجود النفوس وجوداً سابقاً أزلياً ، إعاد النفس عرضاً بالجسم ، نظريات التطهر (الكاثرسيس) الزهدى والتجلى ، ومذهب الفناء والاتحاد المحول الخ .

ورغبة ابن عربي الشديدة في تكيف تحليل الظواهر الصوفية مع المصطلح الأفلاطيني رغبة تجعل المرء يشك أحياناً في صدق تجاربه الذوقية ، لأنه يبدو أحرص على إدراج هذه التجارب الذوقية في التعريفات التقليدية والرموز التي تصورها الأفلاطونية المحدثة ومع ذلك لا نعوز الدلائل القوية على صدق حياته الروحية صدقاً متفارعاً في درجة الموضوعية وإلى جانب هذا الحرص المستمر على الاحتفاظ بالاصطلاح المنقول التقليدي تتجلى أيضاً الطريقة الشخصية جداً التي يصف بها أحواله في الجذب والفناء وهلوساته البصرية والسمعية ، ولهجة الصدق التي تضاف على تحليلاته للشعور واهتمامه الدقيق بتحديد ظروف الزمان والمكان التي حدثت فيها الظواهر الموصوفة . وهذه الخصائص تستبعد كل إنهام بالمحاكاة الأدبية المباشرة وترغمنا على الاعتراف بأن مذهب ابن عربي الروحي ومن ورائه الاصطلاح الإفلطوني المحدث الذي يعبر عنه بهكس حياة شخصية مشعوراً بها حقاً ، وإن كانت في تفسيره تدخل أغلاط وأوهام ترجع أساساً إلى حرصه على تكيف تجاربه مع المصطلح التقليدي .

ونقول (أساساً) حتى لا نستبق تحفظات أخرى نجعل حساب الاحتمالات

(١) قادن أسين : د علم النفس عند محي الدين بن عربي ،

موقرنا دائما ، فيما يتعلق بموضوعات الظواهر الموصوفة : وقد أشرنا إلى أنه من الممكن أن يكون معظم هذه الأمور ذا طابع مرضى وابن عربى هو نفسه يعترف مرارا بما فى أحواله النفسية من أعراض باثولوجية ^(١) والاستهلاك المستمر لجهازه العضوى الذى أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضات ومجاهدات شديدة فى الزهد والسياحة ، ثم العمل الذهبى الشديد الذى اقتضاه تحرير هذا العدد الخيالى من مؤلفاته - يفسران الاضطراب النفسى الفسيولوجى لمزاجه الذى كان طبيعته يميل إلى كل نوع من أنواع الطلوسات العقلية ^(٢) والحد بين السوى والمرضى من الصعب جدا رسمه فى حياة ابن عربى الروحية وعالم النفسانى . الذى يريد أن يستخدمها أساسا لاستخلاص نتائج واستقرارات علمية عليه أن يسير بمنتهى الحيلة والحذر إذا شاء أن يتجنب كل مزلق خطأ فى تفسير الظواهر الصوفية التى تبدو موضوعيتها مغفاه بهذا الحجاب المذهبي والمرضى المزدوج .

والجانب المذهبي هو الأظهر فى الاثنين ، ولكنه أيضا الأكثر تنوعا والأقل تميزا بالنسبة إلى تركيب مذهبه المعقد اللامتجانس ، وقد رأينا أنه دخلت مذهبه عناصر نظرية من مصادر شديدة الاختلاف ، وإن ترتبت

(١) ويضاف إلى ذلك ماورد فى «الفتوحات» ج٣ ص ١٩٩ حيث يصرح ابن عربى بأنه عانى فى أشبهليه قبل رحلته إلى المشرق ، أزمة وسواس طويلة استمرت ثلاث سنوات ابتداء من سنة ٥٨٣ هـ .

(٢) تنبه بعض الكتاب المسلمين إلى هذه الناحية المرضية فى أحواله النفسية فالمذهبي [فى القرن الثامن الهجرى الرابع عشر الميلادى] يقول عن ابن عربى فى (ميزان الاعتدال) وما عندى أن ابن عربى تعمّد كذبا لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع : فسادا وخبالا وطارف وجنون .

كلها تحت قامم مشترك وهو الأفلاطونية المحدثة . ومن هنا فإنه في تحديد الخصائص العامة لمذهبه (١) ينبغي ألا نتردد في تقرير هاتين الخاصتين :
التلفيق والاستمرار .

وعلينا أن نشرح القول فيهما الآن على ضوء مذهبه الروحي .

ونتكلم أولاً عن الاستمرار . لا شك في أن تصوف ابن عربي يكشف في صفحات « الفصوص » و « الفتوحات » و « المواقف » و « الأنوار » عن طابع متميز من المذهب المستور المستمر ، معناه العميق غير ميسور لعامة الناس بل هو من شأن الخاصة . فليس فقط الأفكار مجردة ضاربة ، بل وأيضاً الإصطلاح الذي يستخدمه في التعبير عنها مستمر ، مستور حتى إن ابن عربي نفسه اضطر إلى وضع معجم خاص باصطلاحاته (٢) وعلى الرغم من هذا الإلحاق فإن أسلوب « الفتوحات » و « الفصوص » هو من الغموض بحيث أن المسلمين أنفسهم ، من علماء بالعربية ومتضلعين في العلوم الفلسفية ، يصرحون بأنهم لا يستطيعون التفرد دائماً إلى المعنى الحقيقي لأقواله وهذا الاستمرار (الطابع المستور) يضاف على روحانية ابن عربي طابعا مرييا أرستقراطياً يميزها من كل المذاهب الروحانية في المسيحية حتى أسمائها [وأصفاها] ولا جدوى في أن نقارن من هذه الناحية بين تصوفه وتصوف القديسة تريزة التي استخدمت لغة شعبية وشفافة مملئة إلى حد أنها تشبه أن تكون دارجة ، قد تجنبنا عن قصد كل إصطلاح في لا يفهمه غير الخاصة لكن لا يمكن أيضاً أن نقارن روسبروك الغامض غموض ضباب وغيوم بلاده (هوانده) ولا القديس يوحنا الصليبي العميق الدقيق المنقطع النظير

(١) راجع الخصائص العامة لمذهبه ق ٢٢ .

(٢) راجع الخصائص العامة لمذهبه ٢ .

في تفسير أسمى الأحوال الصوفية ، نقول إنه لا يمكن مقارنة هذين بابن عربي في أسلوبه النبوي المحير .

وهنا يمكن أن يقال . وكيف نفسر إذن الشهرة الواسعة التي ظفر بها بين المسلمين في المشرق والمغرب إذا كان غموضه الخافل بالأسرار يجعله غير مبسور لعامة الناس ؟ السبب هو أنه تحت حجاب لغته المضمون بها على غير الخاصة ذو مذاهب ومناهج روحية من السهل تماماً إدراكها لأنها في جوهرها وأساسها كثيراً ما تتفق مع العقائد المتوارثة في الإسلام ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان تصوفه يعيبه الغموض في العبارة فإن زهده في مقابل ذلك سواء من حيث الشكل والأسلوب شعبي صراحة ومبسور لعامة الناس وهذا التباين يفسر أيضاً تناقضاً ظاهرياً في موقف ابن عربي فمن ناحية رأينا أن مذهبه يقوم على أساس الشك الجذري التام . إذ ينسكركم على العقل المنطقي كل قدرة على البحث عن الحقيقة الفلسفية والدينية ، ويرضى كل شيء من الإشراق الصوفي الذي يجعله بواسطة الزهد (١) ، ومن ناحية أخرى فإن الجهاز المستور لكل مذهب الروحي : المصنوع من أشد نظريات التصوف الاسكندري (الأفلوطيني) تجريداً يبدو أنه يكذب ذلك الشك الجذري في العلوم الانسانية لكن ليس في هذا الموقف أي تناقض لأن ما يذهب إليه ابن عربي هو أن المؤمن العادي البسيط غير المطلع على الدراسات النظرية ، يصل ، بغير وسيلة إلى المجاهدة الزهدية ، إلى الإشراق (التجلي) الإلهي ومعه يصل إلى أعلى نظرات العلوم كلها . فإذا وصل إلى هذا الإشراق يعبر عن نفسه بعبارة مجردة فنية مثل أو أكثر من المصطلح الذي يستخدمه الميتافيزيقي أو المتكلم المتخصص الدقيق . وهذا هو نفس الموقف الذي وقفه الصوفية ذو النزعة المستسرة الذين يقولون

دائماً عن مفارقة الجاهل العالم وابن عربي مثلهم يميل إلى التلفيق فيها هو نظري . كما رأينا في تحديدنا لخصائص مذهبه وفيه تدخل عناصر من مصادر متباينة كل التباين ^(١) وفي مقابل ذلك فاني لا اعتقد أن ابن عربي جمع أيضاً فيها يتعلق بحياة الزهد : فان الوصول إلى التجلي الصوفي لا يتوقف في نظره كما يظن ماسينيون - على استخدام مناهج العبادة أعني المجاهدات والرياضات التي توصى بهما كل الأديان بغير استثناء ^(٢) فاني أؤكد على الاق أني لم أعثر على مؤلفاته على أساس يقيني . صريح لمثل هذا الموقف الخاص بالثيو صوفيين المحدثين . نعم إن ابن عربي كما قلنا جماع (أى يجمع بين مذاهب مختلفة) في ما بعد الطبيعة ولكنه ذو نزعة واحدة في مذهبه الروحي ، سواء في الزهد وفي التصوف : ومذهبه ومنهجه للوصول إلى الكمال إسلاميان بكل وضوح وإن كان ثم أصل بعيد مسيحي ، كما رأينا وأكثر من هذا . نراه في كتاب الأمر ، يوصى باتجاه مستقيم واحد كضمان للفلاح في الحياة الروحية ^(٣) .

والذين ترجموا له يذكرون في هذا المجال أحد تحذيراته من إغواءات الشيطان الذي يوسوس للعابد بالتغيير المستمر في المجاهدات والعبادات لأنه واثق من أن هذا السلوك المتقلب يؤدي إلى إضعاف أرسنخ المقاصد في النفس ^(٤) أما أنا فأرى أن مدلول النصوص التي يبدو أن ماسينيون يستند إليها . حين يظن أن ابن عربي يوصى بالإختيار بين طرائق الزهد في كل الأديان ، مختلف تماماً : فالأمر لا يتعلق بضرورة بل بإمكان . أقصد أن الكمال ليس يلزم

(١) الخصائص العامة لمذهبه .

(٢) راجع ماسينيون بحث في نشأت المصطلح الفني . . . ٢٠٠ تعليق ١

وما هو ذا نص من كتاب ذخائر الاعلام ص ٥٠ .

(٣) راجع الأمر المحكم ص ٩٢ - ٩٣ - ٩٧ .

ضرورة ، بل يمكن بلوغه ، في نطاق الإسلام بواسطة العبادات التي فرضها الاسلام وابن عربي لا يقرر أن خليطاً من القواعد والمناهج المتنقطة من مختلف الملل هو الدواء الضروري الناجع للوصول إلى الاتحاد بل حقيقة الأمر أن ابن عربي . يرى أن الإسلام لم يأت للقضاء على . الديانتين المنزلتين السابقتين وهي اليهودية والمسيحية ، بل ليكملهما ولهذا فإن المبادئ الأخلاقية والروحية في هاتين الديانتين الأخيرتين لا تتناقض مع المبادئ الأخلاقية والروحية في الإسلام ولها إذن بوصفها النواه الأولى ، نفس الفاعلية الدينية . وخارج بعض الآيات في أشعاره المشبوهة المتسمة بالمبالغة ، والتي فيها يبدو أن ابن عربي يضع دين الحب الصوفي فوق كل الأديان^(١) فإنى لا أجد أى أساس وثيق مبنى على

(١) الفتوحات ج ١ ص ٩

(٢) هذا الشعر المشار إليه هو مايلي وقد أورده جولد تسهير في كتابه

د محاضرات في الإسلام ص ١٤٢

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح نورا ومصحف وقرآن

أدين بدين الحب أتى توجعت ركائبه فالدين ديني وإيماني

وهذه الآيات وردت في كتاب (ذخائر الأعلاق) لابن عربي الذي

هو شرح (ترجمان الأشواق ، طبعة بيروت ، سنة ١٣١٢ هـ ص ٣٩ - ٤٠)

لسكن من الغريب أنه يسبقها بيت غير وارد هنا وهو الذي يضمن المعنى على

كل الآيات وفضلاً عن ذلك فإن ابن عربي عند شرحه للآيات الثلاثة الباقية

لا يشير أبداً إلى هذه الديانة السكية بل بالعكس يغير البيت الأخير قائلاً أنه

يشير إلى الإسلام وهذا نص كلامه ص ٤٠)

الوثائق في كتيبه الديلية ، تبرر الظن اعتقاده في ديانة كلية كأداة جامعة للكمال الزهدى .

وليس الصوفية البوحيون . ولا فقراء الهند . ولا الزهاد الفرر أو الصيليون هم الدين بمناهجهم في الكمال يستثيرون ويحتذبون . مثل الرهبان النصارى والمتقين الإسرائيليين ، إهتمام ابن عربى وإعجابه . ولا نزاع في الثقة التى يستحقها كرسل هدية روحية - كل الأنبياء في الشريعة القديمة التى بندرج تحتها ، في نظر المسلم عيسى المسيح وسلفه يحيى .

وإذن فليست كل الأديان ، ولا أية ديانة كانت ، هى التى يصرح ابن عربى أنها رسائل أو وسائل لبلوغ مرتبة الولاية ، بل فقط تلك التى حافظت خلال القرون على الوحي الإلهى المنزل على البشر ، وهى . اليهودية ، المسيحية ، الإسلام ذلك أن هذه الأديان الثلاثة في نظر ابن عربى تؤلف في جوهرها ديناً واحداً ، يتطور ويتكيف عرضاً مع الظروف الوقعية الطارئة للقرون في الأوامر السرمدية للعناية الإلهية . والإسلام وهو ختام مراحل هذا التطور الطويل يلخص ويستوعب في عقيدته كل القواعد المنزلة تنزيلاً صحيحاً في المسيحية اليهودية ولهذا فإن المسيحى أو اليهودى الذى يعتنق الإسلام لا يغير حقاً من دينه .

ولا يتلبث ابن عربى ، حين يصل إلى هذه النقطة في ميدان المبادئ بل بمسألة بالغة يخطو الخطوة الحاسمة ، فيؤلف ، على نحو محجوب ، قدر المستطاع بين العقيدة الإسلامية والقواعد البارزة في العقيدة المسيحية : أعنى التثليث والتجسد ، ففيما يتصل بالعقيدة الخاصة بالتثليث يرى أن من الأمور الجوهرية القول بنوع من العلاقات الثلاثية في الوحدة الإلهية ، ومن هنا يستنتج أن النصارى يعتقدون في عقيدة التثليث في الأقانيم (الأشخاص) (م ٢٣ - أضواء)

ويستبعدون التثليث في الآلهة ، ولهذا ينبغي ألا يوصموا بوصمة الشرك لأنهم ينتظرون من رحمة الله أن تنجيهم . والسبب المبتايزيق لهذا الرأي الذى قال به مستمد من فكرة الفيثاغوريين في العدد ٣ - ٢ ، الذى هو الأصل في الأعداد الفردية ، لأن العدد واحد ، ليس وحده بذاته عددا ولا يفسر الكثرة في العالم : فمن الواحد لا يصدر إلا الواحد . وأبسط الأعداد في داخل الكثرة هو الثلاثة .

[ولغرابة نص ابن عربى هنا نوره بحروفه]

قال ابن عربى في «الفتوحات» ج ٣ ص ١٦٦ : «اعلم أن الواحد لا يكون عنه شيء البتة ، وأن أول الأعداد إنما هو الاثنان ولا يكون عن الاثنين شيء أصلا ما لم يكن ثالث يزوجهما ، ويربط بعضهما ببعض : ويكون هو الجامع لهما فينبذ يتكون عنهما ما يتكون بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه إما أن يكونا من الأسماء الإلهية ، وإما من الأكوام المعنوية أو المحسوسة أى شيء ، كان فلا بد أن يكون الأمر على ما ذكرناه ، وهذا هو حكم الاسم الفرد فالثلاثة أول الأفراد ، وعن هذا الاسم ظهر مظاهر من أعيان الممكنات ، فواجد يمكن من واحد وإنما وجد من جمع ، وأقل الجمع ثلاثة ، وهو الفرد ، فافتر كل ممكن إلى الاسم الفرد ثم إنه لما كان الاسم الفرد مثلث الحكم أعطى في الممكن الذى يوجد . ثلاثة أمور لا بد أن يفيدها وحينئذ يوجد ولما كان الغاية في المجموع : الثلاثة ، التى هى أول الأفراد وهو أقل الجمع ، وحصل بها المقصود والغنى عن إضافة رابع إليها . كان غاية قوة الشرك : الثلاثة ، فقال إن الله تعالى ثالث ثلاثة ولم يزد على ذلك ، وقال في «الفتوحات» ج ٣ ص ٢٢٨ : «وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية ، لأن الفرد من نعوت الواحد ، فهم موحدون توحيد تركيب ، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة . ولهذا سموهم كفارا لأنهم ستروا الثاني بالثالث بين الواحد والثالث كالبرزخ ، فربما لحق أهل التثليث بالموحدين

في حضرة الفردانية لا في حضرة الوجدانية . وهكذا رأيناه في الكشف المعنوي ولم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية ، فاني ما رأيت لهم ظلا في الوجدانية ، ورأيت أعيانهم في الفردانية ، ورأيت أعيان الموحدين في الوجدانية والفردانية فعلمت الفرق بين الطائفتين .

وقال في « الفتوحات » ج ٣ ص ٦٠٣ : إن الموجود الأول وإن كان واحد العين من حيث ذاته فإن له حكم نسبة إلى ما ظهر من العالم عنه . فهو ذات وجودية ونسبة . فهذا أصل شعبية العالم .

ولا بد من رابط معقول بين الذات والنسبة حتى تقبل الذات هذه النسبة فظهرت الفردية بمعقولية الرابط ، فكانت الثلاثة أو الأفراد ولا رابع في الأصل . فالثلاثة أول الأفراد في العدد إلى ما لا يتناهى .

وفي مواضع أخرى يطبق هذه النظرية الحسابية على العقائد الدينية ، فيقتضى ثلاثة عناصر إلهية ، وثلاث علاقات ، في حياة الله ، من أجل أن يفسر بهما أصل وجود المكون ، أعني الذات الإلهية . والإرادة الإلهية والكلمة الإلهية ولكنه يضيف أن هذه الثلاثة متحدة في الله وهي واحدة فيه .

قال ابن عربي في « الفتوحات » ج ٢ ص ٤٠ : لا بد من وجود النسب الثلاث لوجود التكوين عقلا في موازين العلوم . وشرعا . فأما في العقل فأصحاب الموازين يعرفون ذلك وأما في الشرع فإن قواه : إنما قولنا لشيء ، فهذا الضمير الذي هو الذي من قولنا : عين وجود ذاته وكناية عنه (فهذا أمر واحد .

وقوله : « إذا أردناه ، أمر ثان وقوله : « أن نقول له كن ، أمر ثالث فذات مرادة قائمة بكون عنها التكوين بلا شك فلاقتدار الإلهي على التكوين لم يقم إلا من اعتبار ثلاثة أمور شرعا . وكذلك هو الإنتاج في العلوم بترتيب المقدمات ، وإن كانت كل مقدمة مركبة من محمول وموضوع . لا بد

أن يكون أحد الأربعة يتكرر ، فيكون في المعنى ثلاثة ، وفي التركيب أربعة لوقوع التكوين عن الفردية ، وهي الثلاثة ، لقوة نسبة الفردية إلى الأحادية فبقوة الواحد ظهرت الـ"كوان" فلم يكن الكون عينه لما صح له ظهور . فالوجه المنسوب إلى كل مخلوق هو وجود الحق .

وفي كتب أخرى يعود ابن عرب إلى هذا الموضوع فيقارن بين العقيدة المسيحية في الثلاثة أقانيم داخل وحدة الذات وبين ما ورد في القرآن من ثلاثة أسماء جهرية أمهات يوصف بها الله روحه : الله ، الرب ، الرحمن ولكن المقصود إله واحد .

قال ابن عربي في ذخائر الأعلاق (ص ٤٢ ، ٤٣) :

فثلك محبوبي وقد كان واحدا كما صيروا الانقسام بالذات أقنما

• يقول : العدد لا يولد كثرة في العين كما تقول النصارى في الأقانيم الثلاثة ثم تقول الإله واحد ، كما تقول باسم الرب والابن وروح القدس : إله واحد وفي شرعنا المنزل علينا قوله تعالى : قل أدهوا الله أو أدهوا الرحمن أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى ، " فوحد . وتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات إليها تضاف القصص والأُمُور المذكورة بعدها . وهي . الله . والرب . والرحمن . ومعلوم أن المراد إله واحد وبقاى الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء ، ولا سيما . الإسم : الله .

أما عن العقيدة الثانية في المسيحية وهي التجسيد ، فقد تبين في الفصل السابق مدى تأثير العقيدة المسيحية الخاصة بالاتحاد الإقنوي في مذهب ابن عربي الخاص بالاتحاد الصوفي . والمراد بهذا كله أن الحق القسوى المفتوحة في البداية بين الإسلام والمسيحية ، أعني إنكار عقيدة التثليث

والتجسيد ، قد بدأت تتضائل شيئاً فشيئاً ببطء عند الصوفية حتى بلغت أوج تناوُلها فى موقف ابن عربى هذا .

وموقف العطف . والتقارب مع العقيدة المسيحية هذا هو فى نظرى نتيجة للتأثير الشديد الواسع الذى أحدثته الرهبانية المسيحية فى التصوف الإسلامى . كما وضعنا فى صفحات هذا البحث . وهنا نصل إلى الطابع الأبرز فى زهد ابن عربى وتصوفه . والنتيجة التى تؤدى إليها المقارنات الجريئة بمذو ذات أهمية بالغة : فنجد مذهب أوغسطاين فى اللطف الإلهى . حتى التأملات العليا فى الاتحاد . المحوّل ، وكل العملية الطويلة المعقدة للحياة الروحية - مناهج التطهير والمجاهدة ، أدوات التكميل ، درجات التجلّ ، المقامات والأحوال الصوفية ، الكرامات - كل هذا فيه بذور رهبانية مسيحية ، وبهذا يفهم الحقيقة الذاتية العميقة التى يتضمنها اعتراف ابن عربى حين يصرّح بأن مرشدیه فى الطريق الروحى هم الهداة الثلاثة . هؤلاء . موسى : عيسى محمد لكن إذ كان محمد ﷺ خاتم النبوة ، فإن عيسى هو خاتم الولاية على الإطلاق ونموذج فى الكمال ، لأن روحه خلقها الله مباشرة مثل روح آدم ، وكانت وليه منذ مولده . وكاملة بالفطرة لا بفضل الروح القدس ، كما هو شأن سائر الأولياء الذين لا يبلغون مرتبة الولاية الجديدة والتحول من الذات الجسدية إلى الذات الروحانية إلا بفضل من الله .

وهذا الطابع الشديد الشبه بالروحانية المسيحية يفسر الأصل فى المشابهات العجيبة التى أشرنا إليها فى موضعها بينها وبين الأفكر البارزة والوصايا التى قال بها كبار صوفيين فى وطننا وهما القديسة تريزه والقديس يوحنا الصليبي . وهذه الظاهرة ذات أهمية لتاريخ التفكير الدينى - سواء الأسباب أو الأوربي بوجه عام ولم يلمح إليها الكثيرون ، وهى أنه فى نفس البلد الذى ينتسب إليه هذان أزدهر قبلهما بثلاثة قرون ، صوفى مسلم ، على الرغم

من عقائده الدينية فإنه في الإعماق الخفية اللاشعورية احتفظ بتأثير الحياة الروحية المسيحية مما جعله يبدى أراء وأفكاراً شديدة الشبه بالأراء والأفكار التي ستقول بها الطريقة الكرملية بعد ذلك بمدة : مثل أن طريق الصحيح للكمال هو طريق المجاهدات والمتاعب . وأن الحزن الروحي الناجم عن الشعور بنقص الذات أفضل من السرور للظفر بالنعيم الإلهية وأن النفس إذا لم تمثل لما يأمر به المرشد الروحي . فإنها لن تصل أبداً إلى قرع غورها وأنه لا يمكن الوصول إلى الله بدون النية الصافية المستقيمة في فعل الخير دائماً وأن يختار من بين الحلول أشقها وأصعبها . وأن الشعور بالحضور الإلهية يجب أن يكون مستمراً معتاداً بحيث تشعر النفس في كل لحظة أن الله يراها . وأن المقامات تتوقف على الفضائل أعنى على الإخلاص للطف . وأن الكرامات ليست علامات على الكمال ولا شرطاً ضرورياً له ، لأن الكمال يستند إلى العادة لا إلى ماهو خارق للعادات وأن على المرء أن يطلب الله وحده نازعاً عن كل تعلق بما ليس إياه حتى عن الكرامات والتجليات .

ولكن إلى جانب هذا الأثر المسيحي يوجد آثار أخرى لأفكار أخرى ومذاهب روحية ، ترجع إلى أصول غريبة عن الأصول والتقاليد الإسلامية وقد أشرنا إليها في مواضعها . وربما كانت ترجع كلها إلى عدوى الروحانية المريضة والحلولية المغالية في الشرق الأقصى . وكانت آثارها قد نفدت في الإسلام في العصر المتأخر وعلى أنحاء شتى وبشدة وامتداد أقل من تأثير الرهبانية . وكان لهذه المذاهب الأخرى أثرها في السماع وصلوة الخلوة ، فلم تعد فيها القساوة والبساطة الأولى التي كانت لهما في الرهبانية حتى تحولا إلى نوع من المراسم النازعة إلى الجذبة الهستيرية . وهذا الطابع البوذي أو اليوجي لمثل هذه الأفكار يظهر في نظرية الوصول والإنحداد والفناء . وفيها إتجاه إلى الحلول المحايث المغالى في الحلولية بما لا يمكن أن يفسر فقط بالتأثير الأفلاطوني المحدث .

ولكن إذا كان علينا أن نكون منصفين في حكمنا في هذه الخلاصة .
فينبغي ألا ننسى أن ابن عربي كثيراً ما يضع مبادئه للتقويم والسلوك تصلح
ولو جزئياً . من التأثير المرضي لهذه الشعائر المغالية . وطعنه في السماع
مشهور وتخطيه عن الكرامات والتجليات في سبيل حب الله وحده الذي
لا يتفق معه أى حب لشيء آخر يستلهم مقياس الاعتدال في الرهبانية ،
وهو بعيد تماماً عن هذا الاستعراض الحافل للكرامات .

وهذه الأحوال النفسية المزدوجة المشتبهة عند ابن عربي وهى خليط
من التقشف المسيحي والإشراق الصانع للكرامات ، ربما ترجع إلى ازدواج
تكوينه الروحي . وعلى الرغم من أن الإسلام ، بسبب الوحدة اللغوية
لأداة حضارته وهى العربية ، كان فيه في القرن السادس [الثاني عشر الميلادي]
نوع من الوحدة في التفكير الديني فمن المعلوم مع ذلك أن الإسلام في العرب
لم تكن تصله بنفس السرعة العدوى التي أهدت بها المذاهب الشرقية غير
المسيحية التي أشرنا إليها .

لقد كان الإسلام في أسبانيا أشد محافظة بكثير جداً من الإسلام في المشرق
بسبب بعد الأول عن مركز التجديد ، ولهذا حافظ على صفاء روحانيته الأولى
المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة والمذاهب المسيحية ؟ عند ابن سررة القرطبي .
ومدرسة هذا الصوفي رعت بكل عناية أفكاره ومناهجه الزهدية في مختلف
أصقاع الأندلس : أشبيلية قرطبة ، المرية ، والغرب . وأكبر رجالها وهم :
أبو العباس ابن العريف ، وأبو مدين ، وأبو القاسم ابن قسي . وابن برجان
قد سجلوا في مؤلفاتهم النظريات الصوفية التي قال بها مؤسس المدرسة ونشأ
ابن عربي ، بعد ذلك بسنوات ، مقتفياً آثارها ، والفتوحات ، ودها المواقع ،
تزخر بالاعتقالات من كتب هؤلاء الشيوخ الأربعة ومن ناحية أخرى فإن
جماعة كبيرة من الزهاد والصوفية الأندلسيين المعاصرين لابن عربي ، اقتنوا

ابن عربى مناهج التصوف المشرقى السنى ، بعد أن كيفوها على المزاج الأندلسى المتأبى أكثر من المشرقى على مغاليات نزعة الإستمرار .

وهذا التكوين الأولى ، الذى حصله فى الأندلس ، قبل رحلته إلى المشرق ، ينعكس فى المؤلفات التى كتبها ابن عربى فى شبابه : « التدبيرات الإلهية » ، « ومواقع النجوم » ، التى وإن سرت فيها روح ثيو صوفية ، فإنها لا تصل فى ذلك إلى المبالغات الجريئة المتطرفة التى تميز « الفتوحات » ، و « فصوص الحكم » ، وهى من عهد نضوجه وقد كتبها فى وسط أكثر تعرضاً لتأثيرات الشرق الأقصى . وفى صفحاتها ، وخصوصاً فى « الفتوحات » ، تشهد اقتباسات عن مؤلفين صوفية آخرين موعظين فى الاستمرار وخائفين فى علوم الإسرار المتطرفة ، أكثر من اقتباساته عن المؤلفين الأندلسيين .

وهؤلاء ، مع استمرارهم فى متابعة - ولو من بعيد وبتحفظ - بعض البدع المفسدة فى التصوف الإسلامى فى المشرق ، قد حافظوا على روح التشدد ونقلوها إلى الاجيال اللاحقة من الزهاد الأندلسيين والافارقة . فأبو مدين وأصله من أشبيلية ، وأحد شيوخ ابن عربى وكان هذا شديد الإعجاب به ، هو الذى نقل هذه الروح إلى المغرب (مراکش) ومن تعاليمه نشأت فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) الطريقة الشهيرة ، الأندلسية الإفريقية ، طريقة الشاذلية ، وكان مؤسسها ، أبو الحسن الشاذلى ، من تلاميذ عبد السلام بن مشيش ، الشريف الذى لا يزال ضريحه حتى اليوم فى جبل علم يحج الناس إليه للتعبد ، فى قلب منطقة تسكنها قبيلة جبلية هى بنو عروس فى المنطقة الشمالية من مراکش . وهذه الطريقة الشاذلية تخرج فيها جماعة عظيمة ، فيما بين القرنين السابع (الثالث عشر الميلادى) والتاسع (الخامس عشر الميلادى) ، من المفكرين الصوفية الحذاق والزهاد المنقطعين للمجاهدات والرياضات يبرز من بينهم أبو العباس المرسي ، وابن عباد الرندى ، والوربشان

الشرعيان لروحانية ابن عربي في الجانب المتشدد في الزهادة والتعشف لافي انحرافاته الاشرافية .

وحين ندرس آراء وتاريخ هذه الطريقة الشاذلية بالاهتمام الوافر الجديرة به سيفاجأ مؤرخ الحياة الروحية في أسبانيا بمفاجأة في مستهل القرن الذهبي لتاريخنا ، سيلاحظ وجود تيارين متوازيين في الحياة الروحية ، نظائرها متميزة عديدة جداً ، وكأنهما صديان متواقنان لنفس الصوت البعيد الواحد ، أو صورتان متماثلتان لشيء واحد منعكسان في مرآتين متمايزتين : فالتصوف الإسلامي ستنبعث أضواؤه الاخيرة بفضل تلميذين أندلسيين للطريقة الشاذلية ، وفي نفس الوقت تنبعث في العالم المسيحي الاسباني باندفاع غير متوقع ، نهضة روحية لا يسبقها مقدمات كافية لتفسير انطلاقتها المفاجيء وسموها وعمق أفكارها الدقيقة ، ومن هذا الجانب ومن الجانب الآخر ، سنجد نفس الاتجاه في المواقف التي يتخذها الصوفية المسلمون والنصارى : فوقف العزوف عن الكرامات ، هذا الموقف المميز لبعض الشاذلية الاندلسيين وعلى وجه التخصيص ابن عباد الرندي له مناظره المتوازي معه عند القديس يوحنا الصليبي .

والتعطف الذي لا يروى ، إلى الظواهر الحارقة ، والاهتمام باستعراض الكرامات سيكونان وصمة مشتركة بين عامة الاولياء الافارقة وبين جماعة المتتورين ، الذين انتشروا في قشتاله والانديلس في بداية القرن السادس عشر الميلادي . وقد أثير الكثير من الجدل حول الاصل الغامض للمتتورين ، الاسبان ، ويذهب البعض إلى أن أصل هذه الحركة جاء من الشمال : من هولنده أو ألمانيا ، ولكن كون عدد غير قليل من أتباع هذه الفرقة الغريبة كانوا من الموريسكيين (المنتصرة) هو ظاهرة ليست بقليلة الاهمية .

كيف يناقش ابن تيمية نظرية الفناء

يؤكد ابن تيمية في وضوح أن الفناء عن وجود السوى - وهو الذي يصله بالحلاج - هو أساساً مذهب ابن عربي في وحدة الوجود : من هنا يضع إتجاه الحلاج مع ابن عربي في النظرية والمذهب ، وهذا خطأ ولا شك من ابن تيمية من ناحية الربط المذهبي حين يربط مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الشهود بوحدة الوجود . لأنه يقول (إن النوع الثالث من الفناء يرى وجود الخالق عين المخلوق وهو قول الملاحة أهل الوحدة (وحدة الوجود) : ثم يصل ذلك بوضع الحلاج المذهبي : ثم يعود فيؤكد أن وحدة الشهود لو قبلها عن الحلاج فهي وحدة شهود ملحد لا شهود موحد ^(١) : فإذا عدنا إلى ابن تيمية في مناقشته لاتجاه الحلاج نجد أنه يؤكد ^(٢) أن الحلاج أخذ عن الجهمية ^(٣) فإن الحلول (قول غالب على متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته في كل مكان) والملاحظ أن ابن تيمية يصل الاتجاه كله في خيط واحد مع الحلاج ومدرسته أو ابن عربي ومدرسته . ويعود فيقول (والحلولية تقول هو في العالم كالماء في الصوفة ، وكالحياة في الجسم ، وهو قول قدماء الجهمية الذين كفرهم أئمة الإسلام) (وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فبنوا على أصلهم الفاسد أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود) (ومنهم من يزعم أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران . لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق كما يذكر ابن عربي .

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

(١) ماسينيون مجموعة نصوص .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ / ٥ / ٢٤ / ١ / ٦٥ / ٦٣ .

(٣) توفي الجهم سنة ١٢٨ هـ

وقد بدأ ابن تيمية بذكر حكاية مضمونها أن أحد الشيوخ قال لمريده الذى أراد أن يلقنه مبادئ وحيدة الوجود : إن الشهادة الحقة هى لا موجود إلا الله (قال الشيخ لمريده : من قال لك إن فى الكون سوى الله فقد كذب . فقال المريد (الذكى) فن هو الذى كذب وسكت الشيخ ولم يجر جوابا) . وذكر ^(١) ابن تيمية قدم المذهب فيما رواه عن الإمام أحمد بن حنبل ^(٢) من أن القائلين بأن وجود الخالق هو وجود المخلوق أعظم افتراء ممن يقول إنه يحل فيه . (وهؤلاء يجهلون من يقول بالحللول أو الاتحاد ، وهو أن الخالق اتحد مع المخلوق فإن هذا إنما يكون حال شيئين متباينين اتحدا أحدهما بالآخر كما يقوله النصارى من اتحاد اللاهوت مع الناسوت ، وهذا إنما يقال فى شئ معين ، وهؤلاء عندهم ما ثم وجود لغيره حتى يتحد مع وجوده) .

مضى ^(٣) ابن تيمية بعد ذلك فى إيضاح مضمون مذهب ابن عربى فى مقدماته الأولى لدى المدارس السابقة عليه ، فذكر فى رده على دعوى الألوهية أو القول بألوهية أحد : نبيا كان أو وليا - بأن الله سبحانه ذكر خير خلقه بالعبودية فى غير موضع فقال (فأوحى إلى عبده ^(٤) ما أوحى) وقال فى حق عيسى الذى قيل إنه ابن الله أو ثالث ثلاثة (إن هو إلا عبد أنعمنا عليه ^(٥)) وقال (لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ^(٦)) وقال (إن

(١) ابن تيمية / الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٤٨ .

(٢) ابن تيمية بحمودة الرسائل الكبرى رسالة الفرقان ج ١ طبع القاهرة

١٢١٢ ص ١٤٤ - ١٦٠ .

(٣) ابن تيمية : بحمودة الرسائل ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م (٤٠ - ١٠٢)

(٤) آية ١٠ من النجم ٥٣ .

(٥) آية ٥٩ من الزخرف ٤٣ .

(٦) آية ١٧٢ من النساء ٤ .

كل ما في السموات والأرض إلا آت الرحمن عبداً^(١) ثم عاد بالخصم مضمون الاتجاه فيقول^(٢) في حكم الاستئناف فيه : (بسم الله الرحمن الرحيم : ما تضمنه كتاب فصوص الحسم وما شاكله من الكلام فإنه كفر باطنا وظاهراً ، وباطنه أقيح من ظاهره . وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة ، وأهل الحلول ، وأهل الاتحاد . وهم يسمون أنفسهم المحققين . وهؤلاء نوعان : نوع يقول بذلك مطلقاً كما هو مذهب صاحب الفصوص ابن عربي وأمثاله : ابن سبعين وابن الفارض والقونوي والششتري والتلساني وأمثالهم ممن يقول إن الوجود واحد ، ويقولون إن وجود المخلوق هو وجود الخالق . لا يثبتون موجودين خالق أحدهما الآخر ، بل يقولون الخالق هو المخلوق ، والمخلوق هو الخالق) ويحدد ابن تيمية بحمل رأيهم في وحدة الأديان فيقول (ويقولون إن وجود الأصنام هو وجود الله ، وأن عباد الأصنام ما عبدوا شيئاً إلا الله ، ويقولون إن عباد العجل ما عبدوا إلا الله وأن موسى كان في زعمهم من العارفين الذين يرون الحق في كل شيء وعين كل شيء ، أنكر على هارون أنكاره على قومه عبادة العجل ويرون أن فرعون كان صادقاً في قوله «أنا ربكم الأعلى» ، بل هو عين الحق ، ونحو ذلك مما يقوله صاحب الفصوص . ويقول أعظم محققهم^(٣) إن القرآن كله شرك لأنه فرق بين العبد والعبد . وليس التوحيد إلا في كلامنا فقل له فإذا كان الوجود واحداً فلم كانت الزوجة حلالاً والام حراماً فقال الكل عندنا واحد .) وكذلك ما يقوله ابن الفارض في قصيدته التي سماها نظم السلوك كقوله :

(١) الآيات ٨٨ - ٩٥ من مريم ١٩ .

(٢) ابن تيمية بجملة الرسائل ص ٤٠ / ٤١ / ٤٣ / ٤٤ .

(٣) لعل ابن تيمية يقصد عفيف التلساني ت ٦٩٠ هـ بدليل اتفاق المصادر على أنه القائل (القرآن كله إشراك) أنظر في هذا الطبع ٩ / ١٧٩ وفوات الوفيات ١ / ١٧٧ والذهبي في دول الإسلام ١ / ٧٣ ، ونيكلسون صوفية الإسلام ١٥٣ / ١٥٤ : وأنظر بجملة الرسائل ج ١ ص ١٨١ .

لها صلواتي بالمقام أقيما وأشهد فيها أنها لي صلح
كلانا حصل ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سوى ولم تكن

صلاتي لغيري في أدا كل سجدة
وما زلت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبت
إلى رسولا كنت مني مرسلًا وذاتي بآياتي على استدلت

فأقوال هؤلاء ونحوها : باطنها أعظم كفرا وإلحادا من ظاهرها ومن
كان أعرف بباطن المذهب كان أعظم كفرا كالتلسماني وابن سبعين ، وهؤلاء
من جنس الجهمية الذين يقولون بأمر الله بذاته حال في كل مكان . ولكن
أهل وحدة الوجود حققوا هذا المذهب أعظم من تحقيق غيرهم من الجهمية .
وفي الفقرات الأخيرة من ابن تيمية رابط غير دقيق كما فصلناه .

ويعود ابن تيمية بعد أن فصل الفروع الأولى القائل بالوحدة المطلقة إلى :

(النوع الثاني القائل بالحلول والاتحاد في معين كالنصارى الذين قالوا بذلك
في المسيح عيسى عليه السلام ، والغالية الذين يقولون بذلك في علي بن أبي
طالب (رضي الله عنه) وطائفة من أهل بيته ، والحاكمين الذين يقولون
بذلك في الحاكم ، والحلاجية الذين يقولون بذلك في الحلاج ، وأمثال هؤلاء
من يقول بآلية بعض البشر وبالحلول والاتحاد فيه ولا يجعل ذلك مطلقا
في كل شيء ، ومن هؤلاء من يقول بذلك في بعض النسوان والمروان أو
بعض الملوك وغيرهم ، فهؤلاء كفرهم شر من كفر النصارى الذين قالوا إن
الله هو المسيح بن مريم : وأما الأولون فيقولون بالإطلاق ويقولون :
النصارى إنما كفروا بالتخصيص . وأقوال هؤلاء شر من أقوال النصارى وفيها
من التناقض من جنس ما في أقوال النصارى ، ولهذا يقولون بالحلول تارة ،
وبالاتحاد وتارة بالوحدة تارة فإنه مذهب متناقض في نفسه ، ولهذا يلبسون على

من لم يفهمه . فهذا كله كفر باطنا وظاهراً بإجماع كل مسلم ^(١) . ويعود ابن تيمية ^(٢) فيعالج ما أوله المذهب من آيات الكريم توفيقاً أو تلفيقاً فيقول (مثلاً) إن معنى الآية (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) ^(٣) ليس وحدة الوجود كما زعموا فإن معناها (وما أوصلت إذ قذفت ، ولكن الله أوصل المرمى . والرمى له مبدأ وهو الحذف ومنتهى وهو الوصول ، فأثبت الله لتبنيه المبدأ بقوله إذ رميت ، ونفى عنه المنتهى ، وأثبتته لنفسه : « ولكن الله رمى » . وإلا فلا يجوز أن يكون المثبت عين المنفى فإن هذا تناقض . والله لا يصف نفسه بصفة من قامت به الأفعال ، فلا يسمى نفسه مصلباً ولا صائماً ، ولا آكلًا ، ولا شارباً (وقولهم) ما ثم غير (كفر . ولو لم يكن غير لم يقل الله (أفغير الله تأسروني أعبد أيها الجاهلون) . فإنهم كانوا يأمرونه بعبادة الأوثان . فلو لم يكن غير الله لم يصح قوله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) ، ولم يقل دافغير الله ابتغى ^(٤) حكماً ، ولم يقل الخليل (أفرأيت ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدولى إلا رب العالمين ^(٥) ، ولم يقل (إني براء مما تعبدون ^(٦) . ثم يعود ابن تيمية بعد هذه الجولة الموفقة في شرح الآيات الكريمة إلى القول (إن إبراهيم الخليل (عليه السلام) لم يعادربه ، ولم يتبرأ من ربه ، فإن لم تكن تلك لألهة التي كانوا يعبدونها

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٤٤ — ٤٥

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٥٠

(٣) آية ١٧ من سورة الأنفال / ٨

(٤) آية ٦٤ من سورة الزمر ٣٩

(٥) آية ١١٤ من سورة الشعراء ٦

(٦) آية ٧٥ - ٧٧ من سورة الشعراء ٢٦

(٧) آية ٢٧ من سورة الزخرف ٤٣

هم وآباؤهم الأقدمون غير الله لكان إبراهيم قد تبرأ من الله ، وعادى الله وحاشا إبراهيم من ذلك) . (ومن قال إن لقول هؤلاء سرأ خفيا وباطن حق من الحقائق التي لا يطلع عليها إلا خواص الخلق فهو : إما أن يكون من كبار الزنادقة أهل الإلحاد ، وإما أن يكون من كبار أهل الجهل والضلال ، والزناديقي يحب قتله ، والجاهل يعرف حقيقة أمره فإن أصر على الاعتقاد الباطل بعد قيام الحجة عليه وجب قتله

ويمضى ابن تيمية بعد جملته الإجمالية في إنكار حقيقة المذهب ، ومزاعم تأويل الإيات لتوكيد وحدة الوجود إلى تفتيت مدرسة ابن عربي على وجه التفصيل ورد كل اتجاه إلى أصله راجعاً من البداية .

وقد أكد (١) أن الأحاديث النبوية الشريفة الموضوعة فيها أمثال أول ما خلق الله العقل ، وما استتبع هذه الأحاديث من أدلة لنصرة آرائهم في المعرفة والدين والتحقيق - أكد ابن تيمية - استقاء ودعماً لرأى ابن حنبل ، - أن هذه الأحاديث كاذبة مدسوسة . أو كما قال : (ومن الغريب أنهم جعلوه عديم في أصول الدين والمعرفة والتحقيق ، للجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفية اليونانية المشائية من أتباع أرسطو في قولهم أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول . شاع هذا في رسائل إخوان الصفا وهي عمدة هؤلاء ، ووجدوا نحو هذا في كلام أبي حامد الغزالي ، وإن قيل إنه رجع عن ذلك . . وقد تحذلق من تحذلق ففسر الإقبال والإدبار بما لا يدل على اللفظ واختلفوا ، حتى أن ابن سبعين صاحب البد يفسر الإقبال بما يرجع محضوله إلى أصله الفاسد من أن وجوده وجود الحق فعلوم أن هذا ليس هو قول هؤلاء الفلاسفة ، ولكن أرسطو حكى عن بعض قدماء

(١) ابن تيمية بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية

الفلاسفة أنه كان يقول الوجود واحد ورد ذلك عليه . فقول هؤلاء يواظىء
هذا القول الذى لم ير ضه هؤلاء الفلاسفة) . ويكر ابن تيمية على طعن ابن
سبعين فى اتجاه أستاذة ابن عربى فيحكى أن صاحب اليد كان يقول عن صاحب
الفصوص والفتوحات المسكية إن كلامه فلسفة مخروجة أى عفتة ، فيكون
كلامه هو فلسفته ^(١) منتقنه . ويعود ابن تيمية قليلا إلى ما قبل مدرسة ابن
عربى مع جسر الاتصال بينهما وبين الحلّاج - يعود إلى السهروردى فيقول
عنه وأصلا منهجه بالركب المنحرف (وكذلك السهروردى المقتول . كلامه
فى الباطن يأخذه عادة من الفلاسفة الصابئين والمجوس ^(٢)) ، ويقصد ابن
تيمية هنا أن فلسفة الأشراف والأنوار أصولها من فارس والروم . ويرى
ابن تيمية أن القونوى فى رأى التلّسانى أتم من شيخه ابن عربى ، وأن
ابن عربى ، وابن سبعين يمتقد أن التلّسانى أتم من القونوى ولكن كل
كلامهم كان يدور على أن الحق هو الوجود المطلق ، وأن الفرق بين الحق
والخلق من جهة التعين ، فإذا عين كان خلقاً وإذا أطلق الوجود كان هو
الحق . . . (وكلامهم كله يدور على هذين القطبين : إما أن يجعلوا الحق
لا وجود له ولا حقيقة له فى الخارج أصلا ، وإنما هو أمر مطابق فى الأذهان
وإما أن يجعلوه عين وجود المخلوقات فلا يكون للمخلوقات خالق غيرها
أصلا . وهم يظهرون للناس والعامّة إن الله بذاته موجود فى كل مكان ، أو
يعتقدون ذلك . وعند التحقيق إما يصفونه بالسلب الذى يستوجب عدمه
كقولهم ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مابين له ولا محايث له ، ولا
متصل به ، ولا منفصل عنه ، فهم يدورون إما حول النفي والتعطيل الذى
يقضى أنه هو المخلوقات ، أو جزء منها ، أو صفة لها . فإذا حوّل أحد
فى ذلك قال هذا سلب مقتضى نظرى ، وهذا الإثبات مقتضى شهود ذوقى

ويصل بنا ابن تيمية من تناقض المدرسة بين الذوق والعقل إلى القول بأن الذوق والعقل إذا لم يتفقا ، وكان تناقضهما لزم بطلانهما أو بطلان أحدهما ^(١) .

ويتوقف بنا ابن تيمية قليلا ^(٢) ليقارن بين ابن عربي وابن سبعين ، فيرى أن ابن عربي حين قال بأن الحق حال في الخلق ، جاء ابن سبعين فقال بأن الحق محل للخلق ، لكنهما في رأيه وإن اختلفا في التفصيل والنهج اتفقا في المضمون والمؤكد أن الوجود واحد لا يتميز منه وجود الخلق . يقول ابن تيمية ^(٣) (إن ابن سبعين يجعل وجود الحق هو الثابت بدما ، والذي هو كالمادة ، والخلق هو المنتقل ، الذي هو الصورة فهو وإن قال بأن الوجود واحد ، فهو يقول بالاتحاد والحلول من هذا الوجه . لكن الحق عنده محل للخلق . وعلى قول ابن عربي حال في الخلق) ومع هذا (فالوجود - كما يقول ابن سبعين - واحد وهو القائم بجميع الصور غير الخالي عنها على التعاقب ، والصورة هي الهالكة ، والمتعاقبة دورانا كاتنة فانية ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثه موجودة معدومة) . فابن سبعين في هذا الكلام جعله كالمادة وجعل المخلوق كالصورة ، وهما مرتبطان لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . وفي هذا إلى الباطن والكفر كما يقول ابن تيمية ما لا يخفى على عاقل ، (مع ما في الكلام غير ذلك مثل قوله عن الصور أنها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فإن الذين قالوا إن العرض لا يبقى زمانين - وإن كان أكثر العقلاء على خلافه - لم يقصدوا الصورة التي هي الجسم ، وإنما قصدوا الأعراض القائمة بالجسم ، ولكن يحكى عن النظام قوله إن الأجسام لا تبقى زمانين فهذا يشبه قول النظام . ويعود ابن تيمية فيؤكد أن تابعي ابن عربي جميعاً

(١) و (٢) و (٣) ابن تيمية المصدر السابق في بغية المرناد ٩٠ - ٩٥ .

(م ٢٤ - أضواء)

(يجمعون الحق تعالى لأجزاء العالم كالكل لأجزائه ، فيجمعون كل شيء من العالم بعضاً منه وجزءاً له كأمواج البحر وينشدون معاً :

وما البحر إلا الموج . لاشيء غيره وإن فرقة كثر بالعدد

ويدور بهم ابن تيمية ليؤكد قولهم في النهاية أنه (لا وجود للتسكلة إلا بأجزائها) وحين يأخذ عليهم دعواهم في التنزيه والنفي يشير إلى الأشاعة أو أصول الاشاعة بأنهم حذاق الصفاتية ، وأنهم على منهاج الأئمة :) وأما حذاق الصفاتية من السكلاية (أتباع محمد بن سعيد بن كلاب ت ٥٢٤٠ هـ) وغيرهم فهم على منهاج الأئمة كما ذكر الإمام أحمد في الرد على الجهمية .

المهم أن ابن تيمية يصول صولات عريضة في تحليلاته وفتناته لمدرسة ابن عربي وخاصة بين ابن عربي وابن سبعين ليصل في النهاية إلى القول (١) بأنه لو نزل مع ابن سبعين على القول الضعيف الذي يرى (الكل المطلق موجوداً في العين) يكون الرب . تعالى جزءاً من كل موجود مخلوق . فهم بين أن يجمعوه جملة المخلوقات أجزءاً من كل مخلوق أو صفة لكل مخلوق أو يجمعوه عدماً محضاً لا وجود له إلا في الأذهان لا في الأعيان . لكنهم مع التعطيل الصريح والإفك القبيح يتناقضون ولا يثبتون على مقام (ولهذا رأيت كلامهم مضطرباً لا ينضبط لما فيه من التناقض . ولكن لما كنت أبينه وأوضحه أذكر القواعد العلمية التي يعرف الناس حقيقة ما يمكن حمل كلامهم عليه ،

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ / ٢٣٥ - ٢٣٧ ، ٢٦٣ ، ج ٢ / ١٩ /

٤٥ / ٧٤ ، وموافقة صريح المعقول لصرح المنقول ج ١ / ١٤٦ / ١٦٠ /

١٦١ - ١٨٥ - ١٩٩ / ٢٠٩ / ٢١٩ / ٢٥٢ ، ج ٢ / ٩ - ٢٥ / ٥١ /

٥٥ - ٦٠ / ٧٥ - ٨٧ ، ١٥٠ - ١٩٨ وانظر بغية المرناد ص ١٠٠ ج ٥ .

ويثبت التناقض . حتى يطلع الناس على ما هم عليه من كفر وهذيان) - (لقد عطلوا حقيقة التوحيد وحقيقة الرسالة وهما أصل الإسلام ^(١) .

وكما هاجم ابن تيمية اتجاه وحدة الوجود المنحرف ازاء حقيقة التوحيد فقد ربط ^(٢) ذلك بهجومه على نظرية مدرسة ابن عربي ومقدماتها في توحيد العبادة أو وحدة الأديان . وقد أكد ابن تيمية بصدق قول ابن عربي :

عبد الخلاق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جرم ما اعتقدوه

(أنهم مشركون لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق ، وجوزوا أن يعبد كل شيء) - (ومع أنهم يعبدون كل شيء ، فإنهم يقولون ما عبدنا إلا الله) وهذا في رأى ابن تيمية (مخالف لدين المرسلين وأهل الكتاب والملل جميعاً بل ، ولدين المشركين أيضاً ، ولما فطر الله عليه عباده بما يعقلونه بقلوبهم ويحدونه في نفوسهم .) أما دليل ابن تيمية فهو أن الرسل كانوا يعتبرون ما عبده المشركون شيئاً غير الله ، وينظرون إلى عباده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، عادل به ، جاعل له ندا . كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له وذلك هو الإسلام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره) . وقد شارك العالم السني صالح المقبلي ^(٣) ابن تيمية في إنكاره اتجاه مدرسة ابن عربي في نقطتين : الأولى في وحدة الأديان والثانية في دعاوى الكشف وإثكار مدرسة ابن عربي وغيرها حكم العقل في الذوق . أما النقطة الأولى فيقول فيها المقبلي (فإن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفريق بين الأديان ووجوب الاعتقاد بأنها فروع

(١) ابن تيمية بغية المرتاد ج ٥ / ١٢٢ ،

(٢) ابن تيمية الرسائل والمسائل ج ١ / ٨١ - ٨٣ .

(٣) المقبلي : المعلم الشاخش ٤٦٧ - ٤٦٨ .

لأصل واحد ، فإنه يلبنى على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله) ، أما النقطة الثانية ^(١) لدى المقبلي فيقول فيها (وأنتم تزعمون أن الكشف ذو قى ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه . فمكل كشف أدهى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ، وعلينا حينئذ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه . وقد يكون ممكنا لا يترتب على دعواه حكم ، وقد يكون هذيانا ، وقد يكون كفراً) . ولا شك أن ما ناقشه المقبلي بدقة هو ما دعا إليه الغزالي من تحكيم العقل فى مسائل الذوق ليعرف المتوهم من المعقول فيما فصلناه مع الغزالي ^(٢) .

ولما كانت الدعوة إلى توحيد الأديان - كما يقال ذلك فى مدرسة ابن عربى - مرتبطة بأفضليه خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء ، فقد هاجم ابن تيمية ^(٣) دعوى ابن عربى ومدرسته بمقدماتها أن الأولياء أفضل من الأنبياء ، وأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم ، الأنبياء . وقد وضح ابن تيمية فيما لم نوضحه فى دراستنا أن ابن عربى يعتقد أن جبريل خيال فى نفس النبى (صلى الله عليه وسلم) وليس ملكا يأتى من السماء ، والنبى يأخذ . من هذا الخيال . أما خاتم الأولياء فإنه يأخذ من العقل المجرد الذى يأخذ منه الخيال جبريل ، وجميع الأنبياء على هذا يستفيدون من معرفة الله عن طريق مشكاة خاتم الأولياء . ومن هنا كان

(١) المقبلي : المعلم الشامع ٧٣٧ ، ٧٣٨ .

(٢) الغزالي : الجواهر ٢٧ - ١٢٢ - ١٣٨ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى : رسالة للفرقان ١٤٧ /

جوهر النبوة هو الولاية ، وكانت الولاية أفضل من الرسالة وكان خاتم الأولياء - كما فصلنا - أفضل من خاتم الأنبياء .

وكما لم يسلم من ثورة ابن تيمية سلفه الهروى الأنصارى مفلس التصوف السلفى فى اتهامه إياه بأنه أكد أن الفناء عند الهروى كان بجامع غير جامع البقاء وجاء ابن القيم السلفى (٢) أيضا بعد ابن تيمية فدافع عن الهروى لما اتهمه به ابن تيمية - أقول كما لم يسلم الهروى من ثورة ابن تيمية ، فإن الغزالى لم يسلم أيضا من ثورته حين قال (٣) (ووجدوا مثل ذلك القول بالعقل الأول فى المدرسة المشائية) فى كلام أبى حامد الغزالى ، وقبل أنه رجع عن ذلك (وحين قال (وهذا الكتاب (مشكاة الأنوار) كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة الوجود ، وإن كان صاحب الكتاب لم يقل بذلك بل يكفر من يقول بذلك) . ولا شك أن ابن تيمية قد حالفه الشطط الكبير فيما ذكره عن سلفه الممتاز الهروى

(١) ابن تيمية : ومنهاج السنة ج ٣ / ٢٣ - ٢٥ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين فى شرح منازل السائرين للهروى المخطوط ٥٣١ ، ٢ دار الكتب المصرية ورقة ٤٥٥ - ٤٦٢ وانظر أيضا للمقارنة المنازل تحقيق اللخمى ٢١٣ .

(٣) ابن تيمية بغية المرتار (السبعينية) ج ٥ / ٥ - ٧ ، ٩٠ - ٩٥ .

(٤) ابن تيمية : بغية المرتاد ١٢ / ٦٠ ج ، ونؤكد هنا أن ابن تيمية نفسه يلقى الشك على ما فى المشكاة من آراء تتناقض مع منهج الغزالى الصحيح وهو بهذا أيضا يرد على ما ذكره المحدثون وأهمهم الأستاذ الدكتور عفيفى فى قوله أن الغزالى فى المشكاة (وهى صحيحة فى نظره) مقدمة . لوحدة الوجود (انظر مقدمة وتحقيق الدكتور عفيفى لرسالة المشكاة أبريل ١٩٦٤ .

الأنصارى بدليل دفاع خلفه الممتاز ابن القيم ، وفيما ذكره أيضا عن الغزالي حول العقل الأول في المدرسة المشائية أو ما د في مشكاة الأنوار من مذاهب الاتحاد ، فإن الواضع الذي أدركه ابن تيمية في النهاية - هو أن الغزالي في صلب وجوه مذهبه ينسكِر مذاهب الفيوضات من أساسها كما ينسكِر كل الاتجاهات في نظريات الاتحاد . وإذا كان في المشكاة شيء فهو كما ذكرنا لدى الغزالي غير صحيح ، وهو مدسوس ولا شك لانحراف ذلك عن جوهر فلسفة ومنهج الغزالي . وهذا هو ما لمسناه في النهاية ابن تيمية حين قال (وقد توسع أبو حامد في كتاب التفرقة بين الإيمان والزنادقة ، وذكر من الكلام ما قد بسطنا الكلام عليه في غير هذا الموضوع ، وجزم بكفر هؤلاء ، كما جزم به سائر علماء المسلمين ، كما جزم بكفرهم في التفات وغيره ^(١) .

وجاء ابن القيم السلفي ^(٢) في مدرسة ابن تيمية فوصف مدرسة ابن عربي بأنها مدرسة أهل الإلحاد : (الذين يقولون ماثم وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله ، وهو حقيقة هذا العالم فليس عنده القوم رب ولا عبيد ولا مالك ولا مملوك ولا راحم ولا مرحوم ولا عابد ولا معبود ولا مستعان به ، بل الرب هو نفس العبد وحقيقته ، والمالك هو عين المملوك . والراحم هو عين المرحوم . وإنما التغير أمر اعتباري بحسب مظاهر الذات وتجلياتها ، فظهر الله في صورة معبود ، كما ظهر في صورة فرعون ، وفي صورة عبد كما ظهر في صورة العبيد ، وفي صورة هاد كما في صورة الأنبياء والرسل والعلماء . والكل من عين واحدة بل هو العين الواحدة) . ويلتفت ابن القيم كما التفت قبله

(١) ابن القيم التفسير ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) ولیم جیمس إرادة الاعتقاد الترجمة العربية للدكتور محمود حبيب

الله ١٩٤٩ ج ٢ / ١٠١ .

ابن تيمية والغزالي ، وكما التفت حديثاً ولیم جیمس (١) بعد قرون :
التفتوا معاً جميعاً إلى النتائج الخلقية المترتبة على هذا الفهم المقلوب للوجود
حتى إن ابن القيم يعالج الأمر من واقع الحياة إزاء منطق المذهب ، وبريهم
كيف يكون موقفهم لو أخذوا بما يقولون (أرضون أن يسوى بين أعدم
وبين السكب والخنزير فياً كلان معاً في إناء واحد ؟ بل أرضون أن يكونوا
كالخراف والدجاج وأنواع الحيوان والطير الذى يذبح فيذبحون ويكونون
طعاماً لبعض السباع وجوارح الطير ؟ وهل يرضون أن يكون أعدم والحجر
سواء لا يقع حساب على من داسه أو حطمه ؟ ويعود فيقول إن نظريتهم
فى وحدة الوجود قامت على أساس أن العبد من أفعال الله وأعمال الله من صفاته
وصفاته من ذاته . وينكر ابن تيمية هذا الأساس ، حيث يرى أن العبد
ليس من أفعال الله بل من مفعولاته لا من أفعاله القائمة بذاته . ان مفعولاته
آثار أفعاله ، وأفعاله من صفاته القائمة بذاته . وإذن فذاته مستلزمة لصفاته ،
وأفعاله ومفعولاته منفصلة عنه فهى من المخاوقات المحدثات (٢) .

بعد ابن تيمية وابن القيم لا نجد سوى طعون أو مجادلات مضمونها
الانهاك المتواصل أكثر من الدراسة التى نجدها لدى ابن تيمية وابن القيم .
وأبرز ما ظهر (٣) رسالة كتبها [ملا على القارى] رى فيها ابن عربى بالزندقة
قال فيها إنه كفر بأربعة وعشرين دعوة منها قوله : إن الإنسان من الله بمثابة
البؤبؤ من العين ، وعلى هذا يكون الله مفتقراً لرؤية خلقه ورؤية
نفسه) .

وقال ابن حجر العسقلانى بأن شمر ابن الفارض ينطق بالاتحاد

(١) المصدر السابق لابن القيم فى تفسيره ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) ابن القيم مدارج السالكين (المطبوع) ج ٣ / ٩٤ .

(٣) الدكتور محمد مصطفى حلى ابن الفارض ٨٢ - ٨٣ .

الصريح في شمره وجاء (١) برهان الدين البقاعي ٨٥٨ هـ فالف كتابين في تكفير ابن عربي وابن الفارض هما تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي ، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإلحاد . وقد عدد البقاعي العلماء الذين رموا مدرسة ابن عربي بالزندقة وذكر منهم عز الدين ابن عبد السلام وابن دقيق العيد ، وتقي الدين السبكي . كما عدد بعض الكتب التي هاجمت مدرسة ابن عربي وذكر منها : الميزان ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني وتاريخ ابن كثير ، وناصحة الموحدين وقاضحة الملحدين للعلاء البخاري والفتاوى الملكية للعراقي . وتاريخ العيني ، وشرح التائية للبساطي وكشف الغطاء لابن الأهدال . وقد أكد البقاعي نقلا عن عضد الدين الأيوبي أن ابن عربي وابن الفارض كانا يتعاطيان الحشيش وأن ما انتهيا إليه كان بسببه . وقد رد على البقاعي جلال الدين (٢) السيوطي في كتاب أسماه : (قع المعارض بنصرة ابن الفارض) ، وكتاب آخر عن ابن عربي أسماه : تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي . لكن أمثال هذه الكتب ليست فيها دراسات عمية دقيقة كما ذكرنا ؛ فإن الطعون والأوصاف القاسية تزدهم وتحتشد فيها لنصرة الأشخاص في الجبهتين المتعارضتين ، دون الالتفات إلى الناحية العلمية في الدراسات (٣) -

(١) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ٢٢٨ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربي ٢٣١ - ٢٣٧ وانظر

المقارنة والاستقصاء مخطوط رقم ٩٨ للسيوطي : قع المعارض بنصرة ابن الفارض وتنبيه الغبي ص ٥٤ والمقبلي في العلم الشامخ ٣٧٨ .

(٣) من مثال السذاجة في التقدم ما ذكره السيوطي في دفاعه عن ابن الفارض

(ألم يجتمع به الشهاب السهروردي ؟ وحلاه بالطراز اللازوردي ؟ . وقد دافع الاستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي عن ابن الفارض وأكد أن البقاعي كان مسيطرا للفهم يخلط بين وحدة الوجود كحقيقة عند ابن عربي ، ووحدة =

تلك التي وجدناها عند الغزالي ، أو ابن تيمية . أو ابن القيم والتي سنجد هاء عند ابن خلدون .

وماذا يقول ابن خلدون عن نظرية الفناء ؟

ونحن الآن أمام عالم الاجتماع الأول ، ولسنا مع الغزالي العظيم الذي تسامح فيه جانبه الصوفي ، ولسنا مع ابن تيمية العظيم الذي تشدد كسافى لحكم بكلمة مطلق على كل أصحاب النظريات المنفصلة عن الكتاب والسنة . فإذا قال ابن خلدون العالم في التصوف عامة ، وفي النظريات الفلسفية المنفصلة ؟ وغير المنفصلة ، خاصة أن ابن خلدون يعنى بدراسة التصوف كظاهرة عمرانية فيبحث التفاعل بينها وبين الجماعة التي تولد وتحيا وتنمو فيها هذه الظاهرة ثم يرقب شعور هذه الجماعة نحو هذه الظاهرة وموقعها منها ، وما لعله أن يتعاور هذه الظاهرة وهذا الشعور من تطور تبعاً للأزمنة والأحوال ، وتبعاً للأوساط الاجتماعية . وهذا هو ما يبحث ابن خلدون في مقدمته ، ^(١) ولكنه أضاف إلى هذا العمل الممتاز عملاً آخر في كتاب خصصه لهذه المسألة ^(٢)

== الوجود كحال عند ابن الفارض وذكر أن ابن الفارض لو كان موضع هجوم لما أكرمه الملك الكامل الأيوبي (انظر الدكتور مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ٨٥ / ٨٦ وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربي ٢٢٣ - ٢٢٧ .

(١) ابن خلدون : المقدمة ٣٢٨ - ٣٣٣ ،

(٢) ابن خلدون (شفاء السائل لتهذيب المسائل) وقد وضعه ما بين عام ٧٧٤ ، ٧٧٦ هـ حين كان يتردد بين المغرب والأندلس . وقد نشره الأب اغناطيوس اليسوعي وعلق عليه وأصدره معهد الآداب الشرقية في بيروت عام ١٩٥٨ ونشره كذلك في نفس الوقت الأستاذ محمد بن ناوي الطنجي الأستاذ بكلية الآلهيات بأثينا طبع اسطانبول ١٩٥٨ في طبعة تقع في نحو ١٢٤ صفحة ==

بحث فيه التصوف كعالم اجتماعي في صميم الدين متحرراً من القيود التي وضعها فقهاء المالكية بالذات للفتن والفتاوى ، وهو نفس الوضع الذي تحرر فيه الغزالي قبل ابن خلدون ، فقد كان الغزالي شافعي المذهب أساساً . لقد لاحظ ابن خلدون أن التعاريف التي ذكرها الصوفية كثيرة غير واضحة ومن هنا لم تدل على حقيقة واحدة ، بل على حقائق متعددة ومفاهيم يتميز الواحد منها عن الآخر . وقد رد ابن خلدون ^(١) هذه الكثرة في التعاريف والمدلولات إلى عاملين أساسيين .

أولهما : أن الصوفية لم يقضدوا بها تعريف التصوف علمياً بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم المتغيرة . ولا شك أن الغزالي ^(٢) العالم قد سبق بهذه الملاحظة ابن خلدون .

ثانيهما : اتساع مرافق ومجالات الحياة الإسلامية تبعاً لاتساع الدولة ، واشتمالها على ثقافات دينية سابقة على الإسلام ، وصراع عنيف بين هذه

= عن أصليين مغربيين أقدمهما نسخة كتبت عام ٨٩٠ هـ كانت في مكتبة (عبد الرحمن زيدان بالمغرب ٦٥ هـ) ونقلت إلى مصر عام ١٩٤٩ م مع أبي بكر التطواني واحتفظت دار الكتب المصرية بصورة لها رقم (٢٤٢٩٩ ب) ولا شك في صحة نسبة الكتاب إليه كما أكد المحققون وكما أكد الأستاذ محمد عبد الله عنان وانظر ابن خلدون بقلم الدكتور علي عبد الرحمن وافي / مايو ١٩٦٢ / ٢٨١ - ٢٨٣ . وانظر زروق الفاسي : قواعد التصوف : القاهرة ١٣١٨ هـ / ٢٤ . وانظر مؤلفات ابن خلدون للدكتور عبد الرحمن بدوي .

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ٤٨ / ٤٩ .

(٢) الأحياء شرح الزبيدي ٨ / ٥٩٠ وانظر زروق قواعد التصوف ٣

التيارات الداخلية ، والتراث . القديم والدين الجديد في مفوماته
الدينية والآخرية .

من هنا نجد أن الأستاذ نيكلسون ^(١) قد أرق نفسه طويلا حين جمع
عشرات من التعاريف تزيد على التسمين لمفهوم التصوف ، وهو يأمل أن
تدله على تطورات التصوف فلم يأت عمله المشكور بنديجة ذات قيمة كما يقول
هو . فإذا نظرنا إلى تعريف ابن خلدون نجده وصل في تحليله العلمي التفصيلي
إلى تقسيم التسكايف الشرعية إلى نوعين : نوع يتعلق بالأعمال الظاهرة ،
ونوع يتعلق بالأعمال الباطنة . وقد حدد ابن خلدون مفهوم الغزالي في
فلسفة الاستقامة ، أو الصدق ، أو الاتساق ، أو الاستواء بين السر والعلز ،
والباطن والظاهر والنية والسلوك ^(٢) فقال (إن أعمال الباطن مبدأ لأعمال
الظاهر ، وأعمال الظاهر آثار عنها ، فإن كان الأصل صالحا كانت الآثار صالحة)
فلما اختلفت الفرق الكلامية ، وادعت كل فرقة أنها على الحق انفراد (كما
يقول ابن خلدون والقرشيوي) خواص أئمة المحافظون على أعمال القلوب
المقتدون بالسلف في أعمالهم الباطنة الظاهرة وسموا بالصفة . من ذلك
الحين انقسم البحث في علم الشريعة دون انقسام في حقيقتها إلى قسمين :
قسم يعنى المجتمع الإسلامي حسب ما تتطلبه أصول الشريعة الإسلامية
ويختص العارفون بهذا القسم بالفتيا والقضاء ، وقسم يعنى بما يخص الإنسان
في نفسه وهو فقه القلب ومعرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وتوكيدها
في القسم الأول : في كل ما يخص الفرد كعضو في جسد المجتمع كله ، في
أمور ديناه وأخراه . وهنا يصل ابن خلدون إلى تعريف التصوف بأنه

(١) نيكلسون المجلة الأسبوعية ١٩٠٦ (٢٤٨-٢٢٣ p) وهو نص كتاب
في التصوف الإسلامي الذي ترجمه الدكتور عفيفي وانظر الترجمة / ١ .
(٢) شفاء ، ٦ / ١٨ .

(رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده) . أما معنى الظاهر والباطن عنده فهو ليس ذلك المعنى الذى يقسم الشريعة ويفصل بين جانبيها فصلا فالمعنى كما يقول ابن خلدون أن لها حكماً على المحكفين من حيث ظاهر أعمالهم ، وحكماً عليها من حيث باطن أعمالهم لا ما يعموه به بعض الباطنية ، ويرخرفونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقتضى أن الشارع أظهر حكماً ، وأبطن آخر . تعالى الله عما يقولون ^(١) .

وقد حدد ابن خلدون ^(٢) أن طريق المتصوفة منه صرة في طريقين :

(الأولى : طريق سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والافتداء بالأساف الصالح من الصحابة والتابعين . الثانية : مشوكة بالبدع وهى طريق قوم من المتأخرين يعملون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها . ومن هؤلاء المتصوفة ابن براجان ، وابن قسى ، وابن عربى وابن سبعين واتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بنحلهم . ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر ومستهجن البدع ، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأفبحها ، بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة أو عدها فى الشريعة) ويعود ابن خلدون فيفصل موقفه منهم لدى نظرياتهم فى الكشف ووحدة الوجود ومتوالياتها فيقول (والذى يجمع مذاهبهم على اختلافها وأشعب طرقها رأيان . الأول : رأى أصحاب التجلى والمظاهر والأسماء والحضرات . وحاصله فى ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق : أن أنية الحق هى الوحدة ، وأن الوحدة نشأت منها الأحادية والواحدية ،

(١) شفاء ٦ / ١٨ .

(٢) (٢ و ٣) ابن خلدون : شفاء ١١٠ ، وانظر ص ٦٢ أيضاً .

وهما اعتباران للوحدة ، لأنها إن أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء
الاعتبارات فهي الأحادية ، وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة
والحقائق غير المتناهية فهي الواحدة . ونسبة الوحدة إلى الأحادية
نسبة الظاهر إلى الباطن ، والشهادة إلى الغيب ، فهي مظهر الأحادية
بمنزلة المظهر للتجلى . ثم تلك الوحدة الجامعة التي هي عين
الذات ، وعين قبولها الاعتبارين أعنى اعتبار الباطن وتوحيده عن
الكثرة ، واعتبار الباطن وتكثره ، فهي بين الباطن والظهور كالمتحدث في نفسه
مع نفسه . ثم أول مراتب الظهور ظهوره انفسه وأول متعلق الظهور الكمال
الاسمائي للحديث مع نفسه ، وأول التجليات (عندم) تجلى الذات الأقدس
على نفسه وينقلون في هذا حديثا نبويا يجعلونه أصل نحلتهم وهو : كنت
كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف خلقت الخلق ليعرفوني ، واقه أعلم بصحته ،
مع أنه لا يشهد ، ولو صح ، بتفاصيل هذا المذهب ولا يقوم له بدليل واضح
ثم تضمن هذا التجلى عندم الكمال وهو إفاضة الإيجاد والظهور ، وليس هو
من حيث الأحادية التي هي سلب للكثرة بل من حيث الواحدة التي هي
المظهر ^(١) .

هذا هو الرأي الأول الذي يتضمن جانب مذهب ابن عربي في أصوله
وفروعه كما ، رواه ابن خلدون ، أما الرأي الثاني فهو رأى أصحاب الوحدة
وهو رأى أغرب من الأول في مفهومه وتعلقه . ومن أشهر القائلين به كما

(١) ابن خلدون : شفاء ٦٠ والمصدر السابق له . وانظر للمقارنة
والاستقصاء القاشاني : شرح الفصوص ٥٩ والدرر المنتشرة للسيوطي ١٩٥
وقد نفي صحة الحديث المذكور ابن تيمية وابن حجر والزرکشی :
شفاء ٦٠ .

يؤكد^(١) ابن خلدون في تفصيلاته الدقيقة (ابن (٢) دهاق وابن سميعين ،
والشعترى وأصحابهم وحاصله بعد إتمام النظر والخوض فيما خاض فيه
غيرهم في الواحد وما صدر عن الواحد . أن الباري جل وعلا هو مجموع
ما ظهر وما بطن ولا شيء خلاف ذلك ، وأن تعدد هذه الحقيقة المطلقة ،
والآنية الجامعة التي هي عين كل أنية ، والهوية التي هي عين كل هوية إنما وقع
بالأوهام : من الزمان والمكان والخلاف والغيبة والظهور والآلام
واللذة والوجود والعدم . لأنهم قالوا وهذه كلها إذا حققت إنما هي أوهام
راجعة وليس في الخارج شيء منها ، فإذا اسقطت الأوهام صار مجموع العالم
بأمره وما فيه واحداً وذلك الواحد هو الحق) .

ويصل بنا ابن خلدون^(٣) بعد جولات تفصيلية في إبراز حقائق المذهب
وتوليدات مدرسة ابن عربي فيه وأصول هذه المدرسة (عند ابن العريف
ت ٥٢٥ هـ) وابن برجان ٥٢٦ هـ ، وابن مدين ٥٩٤ هـ وابن قسي ٥٤٦ هـ ،
والبوني (أبو العباس أحمد بن أبي الحسن علي بن يوسف القرشي البوني ٦٢٢ هـ)
وابن الفارض ٦٣٢ هـ ، وابن سودكين (اسماعيل ابن سودكين ٦٤٠ هـ)
وابن سميعين ٦٦٧ هـ والشعترى ٦٦٨ هـ والتلمساني ٦٩٠ هـ . أقول يصل من
هذا التحديد الذي ذكره في المقدمة وشفاء المسائل - إلى القول الفصل ،
فيؤكد أنه ليس ثناء أحد على هؤلاء حجة . (ولو بلغ المثني^(٤) ما عسى أن
يبلغ من الفضل . فإن الكتاب والسنة أبلغ فضل شهادة من كل أحد)
(وأما حكم هذه الكتب المنضمة لتلك العقائد المضلة وما يوجد منها أو من
نسخها بأيدي الناس مثل الفصوص والفتوحات المسكية لابن عربي ، والبدي

(١) ابن خلدون شفاء ٥٨ - ٦٣ .

(٢) ابن دهاق ٦١١ هـ من أسانذة ابن عربي في مدرسة ابن مسرة :
وابن دهاق له شرح على محاسن المجالس لابن العريف أستاذ ابن عربي أيضاً
في مدرسته الأولى . (انظر نفح الطيب ليدن ج ٢ / ٢٠٢٢) .

(٣) شفاء ١١٠ وانظر المقدمة ٢٣١ - ٢٣٣ . (٤) شفاء ١١٠ .

لابن سبعين ، وخلع النملين لابن قسى - فالحكم في هذه الكتب وأمثالها لإذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء ، حتى ينمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد المختلفة . فيتعين على أولى الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة ، ويتعين على من كانت عنده التمسكين منها للاحراق ^(١) . وهذا النص الخطير من ابن خلدون أخذه ورواه عنه ووثقه صاحب العلم الشامخ في إشار الحق على الآباء والمشايخ ^(٢) . وقد أضاف المقبلي ^(٣) (. . .) وعين اليقين لابن برجان ، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني ، وأمثالها أن يلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن الفرعاني لقصيدة التائية من نظم الفارض ، ويتعين على من كانت عنده هذه الكتب التمسكين منها للاحراق ، وإلا فينزعا منه ولى الأمر ، ويؤدبه على معارضته في منعها لأن ولى الأمر لا يمارض في المصالح العامة) . ولا شك أن ابن خلدون والمقبلي كانا قاسيين في عملية التحريق والغسل بالماء أو تأديب من يمارض في عملية التحريق والمحو لهذه الكتب . فلا شك أن وجودها للدراسة بعيدا عن متناول العوام وغير المتخصصين أمر له أهميته ورسالته مع أمثال ابن خلدون العالم الأول للاجتماع وعلوم العمران .

وقد بدت لنا ملاحظة لاحظناها في تأكيد أن الإحسان ليس طريقه الغلو في الدين حسب مضمون الحديث الشريف (إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين ^(٤)) . وقد أبان ابن خلدون ما توسع

(١) إن خلدون : شفاء ١١٠ .

(٢ و ٣) المقبلي العلم الشامخ في إشار الحق على الآباء والمشايخ ص ٤٧٨ القاهرة ١٣٢٨ هـ .

(٤) ابن خلدون : شفاء ٣٩ -

في فلسفته الغزالي عن الاستواء بين السر والعلن حين رأى^(١) (أن تكون ظواهر الإنسان وبواطنه على اتفاق فيما يقوم به من أعمال) . نفس الموقف هو ما وقفه ابن خلدون في تفرقه الدقيقة بين مفهوم العلم من فوق وبين التعليم للسكبي ، وأثر الاستعداد والتحصيل والمربي لفتح بوارق العلم من فوق ، فقد بين أنه لا طريق ولا سبيل لأي علم من فوق لدى مغرور ، أو جاهل ، أو مثاله أو منافي أو هادم لأصول الشريعة^(٢) . ولقد أخطأ الأستاذ ساطع الحصري^(٣) حين لاحظ هذه الصلة بين ابن خلدون والغزالي أو حين أحس بها ، فرأى أن ابن خلدون قد تصوف ، وترك اتجاهه في علم العمران . وهي نفس الملاحظة غير الدقيقة التي لاحظها ابن الجوزي - فيما ذكرناه - حين اعتقد أن الغزالي قد باع الفقه بالتصوف واستغرق في التجريدات رغم أنه كان قبل وبعد كل شيء حجة الإسلام ، كما كان ابن خلدون قبل وبعد كل شيء عالم اجتماع ، ورغم أن كليهما كان عالماً منهجياً عظيماً بحكم المنهج العلمي في التفكير لا بحكم أي أمر أو وضع آخر . والواقع أن الغزالي لم يكن دائماً قبله ابن خلدون ، فقد خالفة ابن خلدون في نقطة هامة حول الإلهام والعلوم الإلهية . فالغزالي حين رأى أن الأدلة على العلوم الإلهية قاطعة لا يمكن إنكارها كبداً عام ، يرى ابن خلدون أن أدلتها قاصرة على الذين يحدونها لا تنعدم ولا تنضح لغيرهم ، وليس هذا أيضاً في رأى ابن خلدون سبيل للإبراهيم والأدلة ، وتلك نظارة ألحق بابن خلدون بالنسبة

(١ و ٢) ابن خلدون شفاء ٢٦ وانظر للمقارنة والربط بين ابن خلدون والغزالي : الشفاء ٢٢ / ٢٦ / ٣٥ / ٣٦ والإحياء للغزالي ج ٣ / ١٦ / ١٧ / ٢٦ / ٣٩ والغزالي في الرسالة اللدنية ٦٠ .

(٣) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١٢٠ ، ١٧٠ وانظر ناوبت الطنجي التعريف على ابن خلدون ص ٢١٣ .

لرأى عالم الاجتماع في الوجدانيات ، وإن كان الغزالي في الواقع ، كما فصلنا ،
قد بين موقفه من الإلهام والعلوم الإلهية بأن النظر العقلي لا بد أن يتحكم في مواقف
الإلهام والعلوم الإلهية ليكن تمييزاً^(١) المتروك من المستحق ، فإن (الباطن
لا يضبطه^(٢)) .

الجديد فيما لم نذكره عن ابن خلدون في مناقشاته للانحراف والاستقامة .
هو عرضه^(٣) الدقيق لتماذج الانحراف وصور المنحرفين (فمنهم من اختل
جسمه حتى تلبس ومنهم من تلف عقله أو كاد . ومنهم من شاد الدين بمالم يأذن
الله به (ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه) . ومنهم من بئس من روح الله في
السلوك أو كاد . ومنهم من كان في طريقه على خير من علم أو عمل ، فانقطع
عنه لعارض رياء أو عجب أو حب دنياه أو جاه ، ولم يتحقق : أصبح ذلك
العارض أم وسواس ، فترك العمل والعلم ظاناً أنه يتركه الله وقد نال الشيطان
منه ما قصد . ومنهم من ساء ظنه بالطريقة وأهلها وكذب بها . ومنهم من يجوز
كذب الأنبياء فيما أمرهم الله بتبليغه للناس ، ويرى أن ما جاءت به
الرسول من الأخبار عما كان وغما يكون من أمور الآخرة مثل الحشر والقيامة

(١) الاحياء ١ / ١٤٨ / ١٥١ والشفاء لابن خلدون ٢٢ / ٥٨ / ٦٩ / ٨٧ / ٩٠ / ٩١ / ٩٣ وانظر أيضا المنفذ ٤٤ / ٥٠ وكيمياء السعادة ٨٧ و ٨٨ للغزالي

(٢) الغزالي : إحياء ج ١ / ٣٧

(٣) ابن خلدون شفاء ٨٤ / ٨٦ / ٨٦ وانظر شرح الاحياء للقسطلاني
ج ١ : ١٢٤ وانظر الشفاء للقاضي عياض للمقارنة والربط ج ٤ / ٢٦ / ٥٢٩

٥٢٩ / ٥٩٨ .

والجنة والنار ، ليس فيها شيء على مقتضى لفظها ومفهوم خطابها ، وإنما خاطب بها الأنبياء أهمهم على وجه المصلحة لهم إذ لم يمكنهم التصريح لقصور أفهامهم . ومنهم من قال بأن النبوة صفة يمكن للإنسان اكتسابها والوصول إليها عن طريق الرياضة وصفاء القلب (وقوة الخيلة) حتى ساغ لبعضهم أن يدعى النبوة لنفسه . وحتى كان الأولياء أفضل من الأنبياء لأن جوهر النبوة هو الولاية ^(١) . . . ومنهم من أسقط التكالييف ، ورخص الرقص والسماع وصحبة النساء الأحداث (كما يقول ابن الجوزي ^(٢)) قال لإيهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من الراحة ، حتى أكد بعضهم أن (المحذور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذ بلغوا منزل الوصول الذى سموه منزل الخاصة ^(٣)) ، وحتى قال بعضهم : (إذا وصلت إلى مقام اليقين لدى (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ^(٤) ، فقد سقطت عنك العبادة) ^(٥) وحتى قال ابن عربى ^(٦)) (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فتنتهى عبادتك بانقضاء وجوده فيكون هو العابد والمعبود جميعاً لا غيره) .

(١) ابن خلدون شفاء ٨٤ / ٨٦ وانظر الأشعرى مقالات الإسلاميين

٤٣٨ / ٤٤٠ .

(٢) ابن الجوزي (الواعظ) تلبس إبليس ١٦٠ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١٨ / ٢٨٩ .

(٤) آية ٩٩ من الحجر / ١٥ .

(٥) شرح الاحياء للزبيدي ٨ / ٢٣٩ .

(٦) ابن عربى تفسير القرآن (المنسوب إليه) حـ / ٢٥٣ وانظر أيضا

للمقارنة ابن تيمية رساله العبودية ١٠ وانظر أيضا للمقارنة الغزالي : فيصل

التفرقة / ٩٤ .

أمر أخيراً فاضه وحققه ^(١) ابن خلدون رداً على دعاوى التأله في جميع النظريات المنفصلة ، هذا الأمر هو بشرية الرسول . وقد أكد ابن خلدون أن هذه البشيرية تؤكد حقيقة الألوهية وحقيقة التوحيد وهما مضمون العقيدة الإسلامية . كما يقول القرآن في كثير من آياته أمثال : (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما الله -كم إله واحد ^(٢)) (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً ^(٣)) وقد أوضح ابن خلدون أن القرآن أزال كل اشتباه تحديداً لحقيقة ومضمون معنى النبوة ، ومعنى النبي فاقه وحده (علام الغيوب ^(٤)) (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ^(٥)) ، وهو وحده (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ^(٦)) (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك . ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ^(٧)) - (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ^(٨)) - (فقل إنما الغيب لله ^(٩)) - (ولا أقول لكم عندي

(١) ابن خلدون : الشفاء المقدمة ، والمصادر السابقة لابن خلدون في كتابه الممتاز شفاء السائل .

(٢) آية ١١٠ من السكهف

(٣) آية ٩٣ من الإسراء

(٤) آية ١٠٩ / ١١٦ من المائدة

(٥) آية ٥٩ من الأنعام

(٦) آية ٢٦ / ٢٧ من الجن

(٧) آية ٤٩ من هود

(٨) آية ٤٤ آل عمران

(٩) آية ٢٠ من يونس

خزائن الله ولا أعلم الغيب ^(١)) - (والله خفيب السماوات والأرض ^(٢))
(ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ^(٣)) - (وما كان الله
ليطلعكم على الغيب ^(٤))

ولقد أوضح ابن خلدون بهدى القرآن أن لا مكانة لآية صورة من
صور الشرك في الإسلام (قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن
من المشركين) ^(٥) (لئن أشركت ليحبطن عملك) ^(٦) . وهو حين يتحدث
عن التوحيد يؤكد ما أكدته الغزالي في أن التوحيد مبعث الحرية (فإن الثمرة
اللازمة لهذا التوحيد الذي تضمحل فيه كل الوسائط بين الله والناس أن
أصبح عقل المسلم ووجدانه حريين لا يخضعان لشيء غير الله الواحد) وهذه
الحرية هي هدية الإسلام للمسلمين ، وهي في الوقت نفسه تقدير الإسلام
لإنسانية الإنسان ورفع مكانته لا للدعوة إلى ألوهيته . إن الدعوة قائمة في
آيتين كريمين ينطق بهما ملايين العرب منذ نزلات حتى يرث الله الأرض ومن
عليها وهما (إياك نعبد ، وإياك نستعين) ^(٧) . اهدنا الصراط المستقيم . . .)
وهل كان الإسلام يعني فيما يعني بهذه الآيات غير الحرص على سلامة

(١) آية ٣١ من هود

(٢) آية ٣١ من هود

(٣) آية ١٨٨ من الأعراف

(٤) آية ١٧٩ آل عمران

(٥) آية ١٤ من الأنعام / ٦

(٦) آية ٦٥ من الزمر / ٢٩

(٧) آية ٦ من الفاتحة

التوحيد؟^(١) وهل كان يعنى كما يقول ابن خلدون غير^(٢) تأكيد اكمال الشرائع وختامها بشريعة الإسلام؟

وأخيراً فصل مع ابن خلدون إلى توكيده أن الإسلام روحانية إيجابية تتمق أعمال المسلم ووجدانياته، وهو إلى هذا مادية تزخر بالقوة (فالإسلام حتى قوى ما أفلح المسلمون في المحافظة على الانسجام بين روحانيته وبين حياته المادية الزاخرة فإذا مالت إحدى الكفتين أو أهملت فقد الإسلام حقيقته)، وفي هذا تأكيد أقوى مما فعله الغزالي.

(١) الطنجي مقدمة شفاعة ابن خلدون (ب) وانظر للربط والاسـ قصاص صحيح مسلم ٢ / ٢١٢ وشرح الزبيدي الأحياء الغزالي ٨ / ١٢٩ والمـ كي قوت القلوب ج ٢ / ٢٦٧

(٢) مقدمة ابن خلدون ٢١٧ / ٢٣١

استنتاجات هذه الدراسة ...

١ - كشفت هذه الدراسة أولا عن أن التصوف وكلمة تصوف لم يكن لها أى أصل لغوى أو واقعى فى الإسلام وبخاصة فى القرنين الأول والثانى الهجرى ، ولم يرد ولم يجمع استعمال هذه الكلمة بهذا المعنى وأن هذه الكلمة أصلها يونانى كما بينا فى بداية هذا الكتاب .

٢ - يوجد هناك تشابه ما فى الحياة الروحية الإسلامية ، بمعنى العزوف عن الدنيا والميل للآخرة والتقشف ... الخ .

كما يطلق عليه فى الاسلام بالتعبد والتبذل مصداقا لقوله تعالى « والآخرة خير وأبقى » ، « وللآخرة خير لك من الأولى » ،

يوجد تشابه بين هذه الاتجاهات والاتجاه المفهوم من كلمة تصوف ، التى استوردناها وعربناها ونسبناها لمعنى عربى وهو الصوف أو الصفة .. الخ

٣ - جرت العادة أن تستهوى الكلمات والمصطلحات الجديدة بعض الناس والعلماء من المسلمين فيتلقفون هذه الكلمات المستوردة ويضفون عليها من الأوصاف والمتشابهات وما يتلصق به لها من المعانى الموجودة فى الإسلام ليقولوا إنها إسلامية مائه فى المائة ، والحقيقة منها براء بل قد تكون هناك ضغوط أو مجاملات سياسية أو ظروف تفرض على بعض الكتاب والباحثين التهيئة والقيام بعمل هذه التحليلات والتشابهات حتى يظن العامة أن هذه الأمور مأخوذة من الإسلام تماما .

وأكبر شاهد على ذلك فى هذا العصر ، ما أضفاه الكتاب والباحثين وبعض العلماء على كلمة « اشتراكية » وقالوا إنها إسلامية مائة فى المائة وأن الإسلام كله اشتراكى بل هو الاشتراكية نفسها ، وأخذ يتبارى كل كاتب

في التدليل على اشتراكية الإسلام في عاداته ومبادئه وقيمه وعدم استغلال
للإنسان للإنسان . الخ ما ألف في هذا المجال .

مع أن الحقيقة الواقعة أن الإسلام من هذا براء ، وأن للإسلام قواعده
السامية ومبادئه الرفيعة التي ربما تكون الاشتراكية أخذتها منها بعض الجزء
اليسير ، وشتان ما بين الإسلام والاشتراكية التي لا تعترف بالقيم ولا بالمبادئ
ولا بالأخلاق وتجعل الإنسان كله مسخر آفي خدمة المجتمع وعبدًا له لا قيمة له إلا
في مجال الإنتاج وما يقدم من عمل وغيره لهذا المجتمع الذي يعيش فيه .

بل بلغت التفاهة أحيانًا بهم إلى القول بأن محمدًا نفسه هو الاشتراكي
الأول وإمام الاشتراكيين ولم يجدوا لهذا دليلًا إلا قول بعض الشعراء
والمغنيات الذي يقول :

« والاشتراكيون أنت إمامهم ،

فهل معنى هذا أن أصل الاشتراكية إسلامي ثبت في هذا القرن من
الزمان ؟ أو أن الإسلام مبني على الاشتراكية ؟ اللهم إن هذا هراء ونفوذ
بالله منه ، ولنرجع إلى الإسلام وهو الأصل ، وهو البحر الذي لا ينفد من
المبادئ والقواعد ومسيرة الخلق والتهديب والرحمة والرفقة واحترام
الإنسان للإنسان والمجتمع والتوازن في كل أمور هذه الحياة .

٣ - ثبت أن العوامل التاريخية والاجتماعية والنفسية كان لها الأثر
الكبير في تخليق هذه النظريات الصوفية وانتشارها ، دون مقارنة أو دراسة
علمية منهجية سليمة ، وثبت أن النظريات المنحرفة لا تروج أو يكون لها
شأن إلا في عهد الخفوت والضعف في السلطان الإسلامي . وضباع السلطان
السياسي والاجتماعي .

ولم تجد هذه النظريات صدرًا رحبًا أو مدخلًا سهلًا ، إلا لدى الجهتين
المفتوحتين للجهات الإسلامية في الأندلس المطلي على الغرب ، والعراق المطلي

على المعجم ، وقد سام كبار الباحثين من أمثال نيكلسون وغيره في ترويج مدارس الاتحاد والحلول والوصول ووحدة الوجود ضمن التصوف .

٤ - يمكن القول أن هناك تعبدا وزهدا وابتلا إسلاميا فيه تشابه مع بعض المصطلحات والمبادئ الصوفية ، ويتميز الإمام الغزالي أكبر مفلسفي التصوف السني ومعه الهروي الأنصاري ، وأن أساس هذا النوع هو الكتاب والسنة وعلم الكلام ، لا النظريات المستوردة المنحرفة وأصحابها .

٥ - أثبت البحث أن الدراسات المنفصلة والغير مقارنة كانت قاصرة إلى حد كبير - رغم أهميتها للبحث العلمي ، ولم تشمل موضوعات التصوف شمولاً وافياً ، كما كشفت أثر الجانب الكلامي في جوانبه السني والسلبي والشيعي كما وضحت أن مغالاة كل طرف من جانبه في الرأي ساعد على خلق أو تخليق نظريات منحرفة كثيرة ربما تكون أحياناً كرد فعل لهذا الرأي أو ذلك .

٦ - وظهرت مكانة ابن تيمية - وهو من أكبر مناهضي التصوف - وأثر ذلك في خليفة ابن القيم السلفي ، وظهرت مكانة الغزال فيما لم يبحث لدى حياته ومؤلفاته وبيئته النفسية والفلسفية وفيما بحث ولم تستكمل وفيما نسب إليه خطأ من مدسوس عليه وفيما يتعارض مع مذهبه الفلسفي في الدوائر العقيدية والأخلاقية .

٧ - كشف الدراسة عن خطورة كثير من الدراسات التي قام بها المستشرقون وأتباعهم ، وشطط بعض هذه الدراسات عن الأصول المنهجية .

وكان الخطأ المشترك بينهم ، أنهم لم ينظروا فيما حققوا من النظريات الفلسفية على أنها عامل هام وخطير ، يمكن أن يثرى الحياة الإسلامية والفكرية والمأدبة بالقوة والحياة والتقدم ، أو يدمرها بالفشل والموت -

وذلك ما لاحظته العزالي وابن خلدون في دراساتهم ، وما لاحظته أكثر الدكتور أقبال في القرن العشرين .

٨ - لوحظ أن الكتب الصوفية أو أكثرها مثل: الطبقات الصوفية : واللمع للطوسي وقوت القلوب للمكي ، والتعرف للكلاباذي ، ورسالة القشيري ، وكشف المحجوب للجويري ، لوحظ أنها من الوجهة العامة : كانت تخطط من جهة - كخطط كثير من المؤرخين - بين الآراء ، فترى نص ما يروى عن النبي محمد ﷺ لعيسى عليه السلام ، ولعلي ابن أبي طالب ، ولإبراهيم بن آدم ، ولجعفر الصادق ، وللغزالي ولأفلاطون ، : ومن جهة أخرى كانت تذكر كثيرا أخطر المرويات ونصوصها دون ذكر صاحبها ، وهذا يدل على أن هذه الكتب اتخذت إما أسلوب التعالي عن الحقائق ، أو أسلوب التجاهل لها عمدا ، أو الجهل الحق فعلا ، أو كل هذه الأساليب معا ، رغم أنها كان طابعها الحرص على وجهات النظر الصوفية .

٩ - أظهرت الدراسة مواقف الصوفية ونظرياتهم في نظر أنفسهم وفي نظر غيرهم من المفكرين : أنصارا وخصوما ، أظهرت مدى صوابهم وخطئهم سواء في حياهم أو تعصبهم ، ومدى توافق مناهجهم في الوصول إلى الأحكام الدقيقة أو العامة .

لهذا لم يدركوا أن الإسلام قد أكد في كاله أنه ختام الرسالات وعلامة خاتم الأنبياء ، ونهاية الوحي ، بدليل أبطاله للهبنة ووراثته الملك ومناشدته العقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على الدعوة إلى المعرفة بطريق النظر في السكون ، والوقوف المتصل على أنباء الأولين والآخرين ، في الآفاق والنفوس .

١٠ - كما تؤكد أن التوحيد وما يرتبط به من نظريات المعرفة والحب

هو هدف مشترك بين الرسالات جميعا وبين ما يطلقون عليه اسم التصوف ،
لكن الفرق : أن الرسالات الإلهية تدور ها حول حقيقة التوحيد لكن
مذاهب التصوف تدور حول صور التوحيد :

ونجد في التصوف خاصة المتطرف منه غير المعقول : أن الشعور
الوهمي بالتوحيد ينطبق على أفاظ وأعمال لا تؤدي إلى حقيقته السليمة ،
وهذا الفرق الشاسع هو الفرق بين العمل بالتوحيد وعدم العمل به ، وهو
مشكلة المشاكل الكبرى ، لأنها مشكلة الاعتقاد في هذه الحياة وفيما بعد
هذه الحياة .

وبالتالى : هو الذى يحدد بين الناس حدود الخطأ والصواب والحق
والباطل والإيمان والوثنية .

١١ - إن ما أ كده الإسلام الصحيح من إثبات حقيقة النفس في دعوة
التوحيد - بأن لا إله إلا الله - يوضح لنا الإيجابية المطلقة في الإسلام ،
فالنقى عما سوى الله ، دليل الحركة المتعارضة بين قوة إندفاع الإنسان في
الحياة اندفاعا قويا إيجابيا ، وقوة اندفاع الحياة في الإنسان سلبا وفناء .

فإذا قاد الإنسان حيانه بقوة الصدق والعدل والوضوح المنهجى
والاستقامة والرجوع إلى الفطرة ، عاش وخرج ناجيا ، وإذا قهرته حيانه
بفتنة الاستهلاك أو الضياع لدى هوى الجبرية الشاؤمية وقع مستضعفا
خاسر غير ناج .

ومن هنا كانت أسس المشكلة الخطيرة التى قام عليها الخلاف ونشب بين
المسلمين بعد القرن الثانى الهجرى في موضوع « فلسفة الصدق في الباطن
وسلته بالظاهر » على أساس المنهج الإسلامى الواصل بين الظاهر والباطن
أو على أساس المنهج غير الإسلامى القاطع الفاصل بين الظاهر والباطن ، وهذه

هى مشكلة التصوف الخالدة ، فى كل مفهوماته وألوانه وأنظاره لدى كل عقيدة فالخلاف إذن أساسا ، أو أساس الخلاف فى المشكلة ، هو الخلاف بين أهل التصوف أصحاب الباطن المنفصل ، وبين أهل التوحيد الصحيح الواصلين بين الباطن والظاهر ، أو بمعنى أكثر وضوحا ودقة ، أى المحققين الباطن فى الظاهر ، والنبه فى السلوك ، والذات فى الموضوع ، على أساس من المنهج الإسلامى .

لهذا كان التصوف فى كثير من مبادئه : يسوق صاحبه نظرا لما فيه من الجبرية للتساوية وعدم صدقه - يسرقه إلى ضرورة التعامل فى حياته الصوفية إلى الفصل بين الظاهر والباطن ، لا الربط الموضوعى بينهما .

فالمخرف مضطر إلى هذا الفصل ليحتفظ بكل منهما ، مادام غير مستطيع أن يوحد بينهما :

لا أفكار الباطنية ممكنة التحقيق فى الخارج
ولا ما حوله من وقائع الحياة ونواميسها ومخلوقات الله فيها ببالغة حد
التأثير على هذا الباطن .

ومن هنا كان إسقاط الشعائر والدعوة إلى تحطيم أبدانها مع الأبدان
الآدمية أمرا غير مستغرب .

ومن هنا كانت الرموز والطلاسم التى شاعت بين إخوان الصفا والحلاج
وابن عربى هى قوام التصوف وأحواله .

وقد نتج عن هذا الخلاف الأساسى فى المنهج :

أن أهل التوحيد الصحيح يشمرون بتوحيدهم وحريةهم عبر عباداتهم ، ومعرفتهم
وتحرر إراداتهم عبر كل الأعمال التوحيدية المتحررة . المحررة التى يقومون بها .

بيننا أهل الانحراف : يشعرون بتوحيدهم كما يقولون : عبر جبريتهم
وسلبية إرادتهم وإتقادهم وامتزاجهم ، أوسكرهم المتصل في وحدة شهودهم
وأوحدة وجودهم

وهم في الواقع يعملون الأعمال البعيدة عن التوحيد ، ثم يتوهمون
ويؤكدون للناس أنهم وحدهم الموحدون ، أن غيرهم هم المشركون.

ولا شك أن الكلام في التوحيد بعد السقوط في العمل المعارض له ،
لا يفيد سوى الاستمرار في هذا العمل والاسترسال في مهاويه .

ومن هنا تؤكد في وضوح أن التصوف ليس هو طريق الوصول إلى الله
بل هو في الواقع والحقيقة ، انقطاع أسباب الاتصال بالله وبرساته في
الدنيا والآخرة .

ولا شك أن كتاب الله وسنة رسوله الكريم قد رسمتا الطريق الصحيح
للوصول إلى الله ، ولم يكن الإسلام ينقصه هذا وبخاصة بعد أن يقول القرآن
الكريم قبيل وفاة محمد ﷺ - اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم
نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً .

فأيها نصدق كلام الله وكلام رسوله الكريم الذي لا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه ، والذي لا ينطق عن الهوى - أم كلام المتصوفة
الذين جاءوا إلينا بأشياء ما سمعناها من الرسول الكريم ولا من أصحابه ؟
أو هل كان الرسول صلوات الله عليه ينظر مجيء هؤلاء من بعده ليكملوا
له الدين الخفيف ؟ استغفر الله من هذا الإثم العظيم .

إن الخطأ الكبير والجريمة الكبرى للمسلمين أنهم كما أسلفت في كلامي
عن الاشتراكية وكيف قالوا بأصل إسلاميتها .

أن المسلمين وهم يتحملون الإثم أكثر من الأعاجم وروادهم وتابعيهم

الذين أوقعوا بالتحريف وحالوا جر طقوسهم وعباداتهم ومبادئهم إلى الإسلام وليأولوا ويطوعوا الإسلام لهذه المادى ويجهدوا لها من التشابه في الكتاب والسنة ليتعسفوا ويجروا هذه النصوص وفق هوام وموافق أفكارهم وتقاليدهم السابقة .

ومن الغريب جدا أن يقول بعض العلماء ، تؤكد أن تعاوت لطاقت في الفكر مبنى على تطور المادة وتطور الفكر عنها

ولكن الحياة الروحية في الاسلام أثبتت حدام وخلاف ذلك حين عرفنا أن الفكر ليس ماديا وليس متطورا عن المادة . بل ثبت أنه يقر العلم المادى .

فن الأدب للعلم أن يتواضع ، مادام مقيدا بالحواس ، وما دام للمعرفة وسائل أخرى غير الحس ، والتفكير في مبادئ الصيرة .
ولر صبح أن الفكر مادي متطور عن المادة ، لما كان هناك تعاوت بين فكر وفكر ، إلا إذا كان كل فكر متسبا إلى نوع معين من المادة وهذا أمر يدعو إلى الاشفاق والرثاء لأصحابه

إن المعنى الأصيل لعقيدة تنهى النبوة بعد الإسلام - لإكتناله وتماه - يعتبر علاجا نفسياً حكيما لنزعة المجوسية التي أعطت رأيا باطلا عن تاريخ لى امتداد الوحى ، وهى التي أعطت ابن الخطاب عمر رأيه القائل "قوى فى أحلك الظروف حسبنا كتاب الله

ولاشك أننا فى هذه المرحلة الحرجة فى تاريخ أمتنا الإسلامية التي تدهأت عليها الأمم كما تتداعى لأكلة على قصعتها ، مع أنها فى كثرة وغنى ولكن كتل الاستعمار فى الشرق والغرب تلعب على جميع المنابر لتمزق الأمة الإسلامية لينحاز هذا لليمن وذاك لليسار والنتيجة المحتمة بعد هذا التمزق والتفريق تفقد الأمة الإسلامية سطوتها وقدرتها وهيبتها ولا يكون

لها أى ثقل فى العالم وهى الآن أكثر عددا ودولا !! ولكن انظروا ماذا عليه المسلمون الآن ؟ مليار مسلم تقريبا على مدار نصف قرن من الزمان لا يستطيعون دحر دولة صغيرة مزروعة فى وسط أحشائها لا تساوى فى تعدادها أصغر دولة إسلامية أو عربية ، والذي حدث عكس ذلك فقد تفوقت هذه الدولة لإسرائيل على مجموع الدول العربية أكثر من مرة بفضل تكتل الدول الملمدة كلها ضد دول الاسلام المتفرقة الغنية .

وليس لنا من علاج إلا ترك تلك الترهات والأباطيل والطرق المختلفة والمنحرفة والتمسك بكتاب الله وسنة رسوله الكريم فهذا هو العلاج الناجح الذى وصفه لنا محمد صلوات الله عليه حيث قال تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى : كتاب الله وسنتى .

فلماذا نتأرجح هنا وهناك ونتطفل على الثقافات والمبادئ والنظريات الغربية من هنا وهناك ، لماذا مرة نتمسك باليمين وأخرى باليسار ، مرة بالاشتراكية ومرة بالماسونية وأخرى بالروتارى ومرة بالشاذلية ومرة بالتيجانية وأخرى بالبرهانية ، لماذا كل هذه السبل وهذه الطرق ، مع أن الطريق إلى الله واحد وواضح ، وليس هناك أبين ولا أوضح من قوله تعالى جل وعز من قائل : وأن هذا صراطى مستقيما فانبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون .

وقبل أن أختم هذه الدراسة أحب أن أقول إن هناك جزءا هاما سوف استكمله فيما بعد وهو العلاقة بين الصوفية والشيعة فقد لاحظت من قراءاتى المختلفة لمبادئهم واعتقاداتهم أن هناك جوامع مشتركة كثيرة بينهم لا يتسع لذكرها فى هذا الكتاب .

وإن شاء الله سوف نفردها بحثا خاصا مستقلا بعون الله .

وأحب أن أؤكد لى التزم فى كل ما كتبت بكتاب الله وسنة

رسوله الكريم ، وجعلتهما حكما في كل ما ناقشت أو درست لا أجد عنها و
أين ، ولم أجعل الظن حكما ولم أنقيد به فان الظن لا يغني عن الحق شيئا كما
يقول القرآن العزيز .

كما أنني لم استسلم لنتائج المستشرقين ولا لأبحاثهم ولم أسلم بنتائجهم
ولأنما أخذت عنهم ما يمكن الاستفادة به وما يدعم وجهة نظري التي بليت
عليها هذه الدراسة في أن أصول التصوف غير إسلامية ولا أعتقد أن أحدا يلومني
في الأخذ بجوانب الحقيقة أتي وجدتها من فم مسلم أو عالم أو باحث أو
مستشرق لأن في ترك النتائج الصحيحة والحقيقة جمود فكري وعقلي وروحي
في جميع الميادين ، وأسأل القارئ المعذرة إن أخطأت فما أنا إلا بشر والبشر
كله أخطاء ، وله أجر واحد ، وأسأله الدعاء فيما أصبت فهذا شرف وتوفيق
من الله الذي خص المصيب بأجرين والله المستعان وهو الهادي إلى
سواء السبيل .

وعليه توكلت وإليه أنيب .

د / طلعت غنام

(مصر الجديدة - ١٩٧٩ / ٩ / ٣)

obeikandi.com

بيان أهم المراجع وحسب ورودها في الكتاب

مستعمل	اسم المراجع	المؤلف والطباعة
١	القرآن الكريم	
٢	السنة النبوية الشريفة	
٣	التصوف المقارن	د / محمد غلاب
٤	في التصوف الاسلامي وتاريخه	لنيكلسون ترجمة د / أبو العلا عفيفي لجنة التأليف والنشر لمؤلف ألماني
٥	معالم التاريخ العام للتصوف والجاهلية	
٦	الحياة في مذهب محي الدين بن عربي	د / محمود قاسم ط مهب: البحوث الجامعة العربية ١٩٦٩ م
٧	مدخل إلى التصوف	د / أبو الوفا التفتازاني .
٨	تلبيس إبليس تقديم العلم والعلماء	ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن ط ، القاهرة ١٣٤٠ / ١٢٦٨ هـ
٩	الرسالة القشيرية	للقشيري
١٠	تذكرة الاولياء	فريد الدين العطار نشرها نيكلسون سنة ١٩٠٥ / ٧ م
١١	التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة	د / محمد إبراهيم هلال
١٢	التلويحات ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية	للسهروردي
١٣	التساهية الرابعة	تحقيق د / فؤاد زكريا
١٤	الفلسفة الاسلامية	د / إبراهيم مذكر
١٥	تاريخ الفلسفة اليونانية	د / يوسف كرم ط ه القاهرة
١٦	الحياة الروحية في الاسلام	د / محمد مصطفى حلي
١٧	كتاب المنع	لابي نصر السراج

اسم المراجع	مسلسل	المؤلف والطباعة
رسالة الملامتية والصوفية	١٨	د / أبو الملا الملا عفيفي
الصلة بين التصوف والتشيع	١٩	د / عبد القادر محمود
التحفة العراقية في الأعمال القلبية	٢٠	لابن تيمية
بغية المرتاد	٢١	لابن تيمية
تنزيه الشريعة المرفوعة عن	٢٢	لابن الحسن علي بن محمد بن عران السكناقي
الانظار الشريعة الموضوعية	٢٣	تحقيق الشيخ عبد اللطيف وآخر
نشأة الفكر الفلسفي	٢٤	د / علي سامي النشار
مجموعة رسائل	٢٥	للمسيوطي مخطوط ٢٥ بدار الكتب
فصوص الحكم	٢٦	لابن عربي
نفحات الانس	٢٧	جاي
التصوف الإسلامي الخالص	٢٨	أبو الفيض المنوفي
التصوف والثورة الروحية	٢٩	د / أبو الملا عفيفي
التصوف طريقا وتجربة ومذهبا	٣٠	د / محمد كمال جعفر ط دارة الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠ م
منبر الإسلام	٣١	عدد ابريل سنة ١٩٦٣
تحقيق ما للهند من مقولة	٣٢	أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني
ابن الفارض والحب الإلهي	٣٣	د / محمد مصطفى حلمي
تاريخ بغداد	٣٤	للبيهقي
أخبار الحكماء	٣٥	للقفطي
ضحى الإسلام	٣٦	د / أحمد أمين : الطبعة الثالثة
قصة الأدب في العالم	٣٧	د / أحمد أمين
الملل والنحل	٣٨	للشهرستاني علي هامش ابن حزم
قصة الحضارة	٣٩	ديورانت : ترجمة أحمد بدران
الفلسفة الشرقية	٤٠	د / محمد غلاب
مشكلة الألوهية	٤١	د / محمد غلاب
الرواية	٤٢	د / عثمان أمين ط القاهرة سنة ١٩٤٧
الآراء الدينية والفلسفية		لاميل برنيه « مترجم »

اسم المؤلف والطباعة	اسم المراجع	مسلسل
لابن منظور	لسان العرب	٤٣
أبو نعيم الأصفهاني مطبعة السعادة القاهرة	حلية الأولياء	٤٤
عبد الدين ابن عربي	الفتوحات	٤٥
ترجمة د/ عبد الرحمن بدوي لاسين بلاسبوس	ابن عربي	٤٦
د/ محمد كمال جعفر	سر الربوبية	٤٧
ديوان ابن الفارض	كشف الوجوه الغمر : هامش	٤٨
للانصارى : هامش نتائج الافكار	شرح الرسالة	٤٩
مخطوط بالازهر رقم سنة ٨٨١	شرح الديلمي على الانفاس	٥٠
لابن عربي	كتاب للتجليات	٥١
	تحفة السفرة	٥٢
لاسين عن ابن عربي	علم النفس	٥٣
للشمراني	الانوار	٥٤
مصورة بمكتبة جامعة القاهرة لوحة ٥٨/٣	رسائل جنيدية	٥٥
منسوب إلى أبي طالب المحكي للجنيد	علم القلوب	٥٦
طبع ونشر دار الفكر العربي الدكتور عبد القادر محمود	الفناء	٥٧
لشوكاني	الفلسفة الصوفية في الإسلام	
للزحشرى	تفسير الإمام الشوكاني	٥٨
للفخر الرازي	لتفسير الكشاف	٥٩
لابن تيمية	تفسير الرازي	٦٠
للفزالي طبعة الشعب	جامع الرسائل	٦١
للفزالي	احياء علوم القرآن	٦٢
للإمام الفزالي	المقصد الاسنى	٦٣
	المنقذ من الضلال	٦٤

المؤلف الطباعى	اسم المراجع	مسلسل
ضمن مجموعة القصور الدوالى طبع الجندى بالقاهرة للغزالي	مشكاة الانوار	٦٥
د / محمود قاسم ط ه القاهرة	دراسات فى الفلسفة الإسلامية	٦٦
لابن رشد	حى بن يقطان	٦٧
لغزالي	لجام العوام فى علم الكلام	٦٨
د / أبو الوفا التفتازانى : مجلة الرسالة	نظرية المعرفة عند صوفية	٦٩
سنة ١٩٥١	المسلمين	
د / محمود قاسم	محي الدين بن عربى	٧٠
ابن رشد	مناهج الأدلة	٧١
لابن تيمية	نقض المنطق	٧٢
لابن تيمية	عقيدة أهل السنة والفرق الناجية	٧٣
د / الرحمن بدوى	مؤلفات الغزالي	٧٤
ضمن عشر رسائل سلفية ط المنار	التحرف فى مذاهب السلف	٧٥
سنة ١٣٥١ هـ		
لابن تيمية	النبوة	٧٦
لغزالي	معراج السالكين	٧٧
لابن سينا طبعة المعارف تحقيق	الاشارات والتنبيهات	٧٨
د / سليمان دنيا		
لابن القيم	الفوائد	٧٩
لابن القاسم القشيري تعليق د / دلى	المعراج	٨٠
حسن ط دار الكتب الحديثه		
لابن تيمية	مجموعة الرسائل والمسائل	٨١
الاسواق - لابن عربى	ذخائر الاعلاق شرح ترجمان	٨٢
للجيبلى	الانسان الكامل	٨٣
منسوب للامام الغزالي : ط ١ سنة ١٩٢٧	معارج القدس	٨٤
ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ط	شرح العقيدة الاصفهانية	٨٥

المؤلف والطباعة	اسم المراجع	سلسلة
القاهرة ١٩٢٩ ودار الكتب الحديثة سنة ١٣٨٦ هـ		
لسم وردى	هيا كل النور	٨٦
لعلى بن عثمان المجبورى نشرة وترجمه نيكلسون سلسلة حب سنة ١٩١١ م	كشف المحجوب	٨٧
ليلاسيوس ترجمة د / حسين مؤنس عن الأصل الأسباني ط ١٩٥٥ م	تاريخ الفكر الاندلس	٨٨
لابن عذارى العبد المراكشى ط ليدن سنة ١٩٤٨	البيان المغرب فى أخيار ملوك الاندلس والمغرب	٨٩ ٩٠
لابن الآبار	النسكحة لكتاب الصلاة	٩١
لابن حزم ط القاهرة ١٢٤٧ هـ	الفصل فى الملل والنحل	٩٢
لابن خلدون ط ١٩٥٨ م : ط معهد الآداب الشرقية	شفاء السائل لتهديب المسائل	٩٣
المنأوى د جزء واحد فقط ، للمقرى	الكواكب الدرية	٩٤
ليلاسيوس ترجمة د / حسين مؤنس د / عثمان أمين	نفح الطيب الإسلام فى ثوب لصرانى	٩٥ ٩٦
لكارادى فو	الروائية	٩٧
ترجمة د / أبو ريصة لديرور ط ١٩٥٤ م القاهرة	مفسر والإسلام	٩٨
د / محمد يوسف موسى للخياط	تاريخ الفلسفة فى الإسلام	٩٩
للأشمري	فلسفة الاخلاق	١٠٠
أحمد بن حنبل	الانتصار	١٠١
رسالة ماجستير د / عبدالقادر محمود مكتبة آداب اسكندرية	مقالات الإسلاميين	١٠٢
	الرد على الزنادقة	١٠٣
	الإمام الجمعري الصادق	١٠٤

المؤلف والطباعة	اسم المرجع	سلسل
برديايف ترجمة فؤاد كامل	الحلم والواقع - اعترافات	١٠٥
لافلوطين	التاسوعات	١٠٦
د / محمود قاسم	موقف ابن عربي من أهل الظاهر	١٠٧
المقدمة	مسند الدارامي	١٠٨
	موقف ابن عربي من العقل	١٠٩
	والمعرفة للصوفية	
للفزالي	كيمياء السعادة	١١٠
د / ثابت الغندي	مؤتمر دمشق	١١١
للفزالي ط القاهرة ١٣٢٥ هـ	فصل التفرقة	١١٢
د د د د د	الرسالة اللدنية	١١٣
للفزالي ط القاهرة ١٣٢٥ هـ	ميزان العمل	١١٤
د د د د د	المستصفي بين علم الاصول	١١٥
ترجمة د / محمود قاسم	استقصاء كتاب التطور الخلاق	١١٦
للفزالي	تهافت الفلاسفة	١١٧
د / عبد الرحمن بدوي	شبهات الصوفية	١١٨
ماسنيون	بحث في المصطلح الفني للصوفية	١١٩
خنياء الدين الكشخاني	جامع الاصول	١٢٠
د / عبد الرحمن بدوي	الإنسانية والوجودية في الفكر العربي	١٢١
لسانقيانا	العقل والدين	١٢٢
بهاء الدين العاملي	رسالة في الوحدة الوجودية	١٢٣
للجرجاني	التعريفات	١٢٤
للمنادي	طبقات الاولياء	١٢٥
لابن عربي	مواقع النجوم	١٢٦
لماسنيون	مجموعة نصوص مترجمة	١٢٧
	الفرقان بين أولياء الرحمن	١٢٨

المؤلف والطباعة	اسم المرجع	ممسلسل
لابن تيمية	وأولياء الشيطان	
للفزالي	الجواهر	١٢٩
ط القاهرة ١٣٣٨ هـ	العلم الشائع في إنبار الحق على	١٣٠
	الآباء والمشايخ	
لابن تيمية : تحقيق هـ / محمد رشاد	منهاج السنة	١٣١
د ٤ أجزاء ١١ سنة ١٣٢١ هـ		
لوليم جيمس ترجمة د / حسب الله	إرادة الاعتقاد	١٣٢
د / محمد مصطفى حلمي	ابن الفارض	١٣٣
د / محمد ثابت الفندي وزملاؤه	دائرة المعارف الإسلامية	١٣٤
	شقاء السائل	١٣٥
لابن خلدون	لتهذيب المسائل	١٣٦
شرح الزبيدي	الاحياء	١٣٧
للقاشاني	شرح الفصوص	١٣٨
	دراسات عن مقدمة	١٣٩
ساطع المحمري	ابن خلدون	١٤٠
المكي أبو طالب جزءان . القاهرة . ١٣١ هـ	قوت القلوب	١٤١
عباس محمود العقاد ط دار القلم	التفكير فريضة إسلامية	١٤٢
١٩٦٣ م . القاهرة		
طبعة ثانية المنار لمحمد عبده سنة ١٣٤٨ هـ	رسالة العرفية والفقراء	١٤٣

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥
تمهيد	٩
نشأة علم التصوف	١٨
الإشراق	١٩
هل التصوف من أصول هندية	٢٣
ما سبب تطرف التصوف	٢٩
صور من الفلاسفات الأجنبية	٣٠
خروج على القرآن والسنة	٣٤
تعريفهم لمعنى العارف	٣٧
ردود على الملامتية	٤٢
مصادر التصوف	٤٤
المصادر المستوردة	٥٠
أصل كلمة المعرفة	٥٤
هل يلزم من المعرفة الايمان	٦١
غرابة كلمة تصوف	٦٤
الصوفية والزهد	٦٥
نظارية المصدر الهندي	٦٩
وماذا عن المصدر الفارسي	٧٧
الكلام في المصدر النصراني	٨٤
هل اليونانية هي المصدر	٨٩
كيف حصل العرب على الثقافة اليونانية	٩٠
موقف الإسلام من الرهبانية ؟	٩٧
ما الاسباب التي ساعدت على نشأة الزهد	١٠١

الموضوع	الصفحة
دور الأفلاطونية الحديثة في التصوف	١٠٤
دور المصدر المصري والغنوصية	١٠٦
أصواء على الديانة الهندية	١٠٨
وماذا عن المصدر اليهودي	١١٦

المعرفة

مفهوم المعرفة في التصوف	١٢٦
آية الميثاق	١٣٢
سبب اختلاف الجنيد وذى النون	١٤٠
وسيلة المعرفة	١٤٥
موقف الصوفية من العلم والمعرفة	١٥٢
المعرفة عند ابن عربي	١٥٤
المعرفة عند الجنيد	١٦٤
المعرفة عند الإمام الغزالي	١٧٠
المعرفة عند المحاسي	١٩٠

الاتحاد ووحدة الوجود

كيف نشأت فكرة الاتحاد وتطورت	٢٠٠
وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي	٢٠٤
الحقيقة المحمدية	٢٠٩
علاقة وحدة الشهود ووحدة الوجود	٢١٧
عودة لوحدة الوجود عند ابن عربي	٢١٩
مصادر ابن عربي في وحدة الوجود	٢٢٩
مدى العلاقة بين الاشاعرة وابن عربي	٤٤٨
نظرة وحدة الاديان	٢٥١

الصفحة

الموضوع

- ٢٦٧ ملاح المذهب الأفلاطوني في وحدة الوجود
 ٢٦٩ وحدة الوجود والتجربة الصوفية
 ٢٧٢ صلة وحدة الوجود بالعالم اللدني عند ابن عربي
 ٢٧٨ ما رأى الغزالي في مذاهب الاتحاد والحلول والوحدة
 ٢٨٩ ما رأى الغزالي في الذوق
 ٢٩٧ نظرية الاتحاد لدى البسطامي

الفناء والحب

- ٣١٨ الفناء
 ٣٢٥ حب الله
 ٣٣١ أصل هذا الحب
 ٣٣٨ الوصول والاتحاد بالله
 ٣٤٣ عدوى مسيحية
 ٣٤٦ اتجاهات وخصائص مذهب ابن عربي
 ٣٦٢ كيف يناقش ابن تيمية نظرية الفناء
 ٣٦٩ مقارنة ابن تيمية بين ابن عربي وابن سبعين
 ٣٧٧ ماذا يقول ابن خلدون عن الفناء
 ٣٩٠ استنتاجات هذه الدراسة
 ٤٠١ بيان أهم المراجع
 ٤٠٧ فهرس الكتاب

كتب للمؤلف

- ١ - الإسلام وتيارات الفكر المعاصر ، الوجودية ، دراسة موضوعية ، تحليل ومقارنة ونقد ،
- ٢ - محاضرات في الأدب والعقيدة : عن اليهودية والمسيحية .
- ٣ - العقيدة والأخلاق ، جزء عن النبوات ، من كتاب مشترك مع آخرين
- ٤ - أضواء على التصوف : دراسة موضوعية نقد وتحليل
- ٥ - المختار من الأنوار في محبة الأخيار ، تحقيق ،
- ٦ - حضارة المسلمين في الأندلس : نقد كله

كتب المؤلف تحت الطبع

- ١ - سلسلة : الإسلام وتيارات الفكر المعاصر
 - (أ) الداروينية
 - (ب) المادية
 - (ج) الفرويدية
 - (د) الماسونية
 - (هـ) الروتاري
 - (و) مدى علاقة الصوفية والشيعة

رقم إيداع ٧٩/٤٤٨٤ الدولي ٩٨-٧٢٥٩-٩٧٧

دار الزيني للطباعة