

الذئور  
عبد القادر

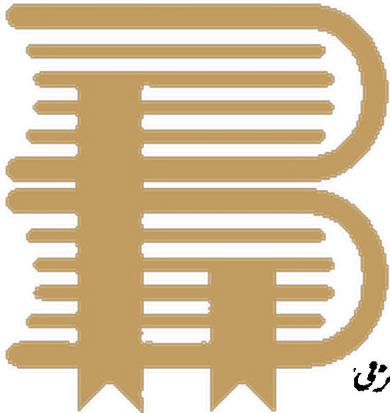
الفلسفة الصوفية في الهند  
مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة

الكنز  
عبر الفانومو

# الفلسفة الصوفية في الإسلام

مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة

شبكة كتب الشيعة



مركز الطباعة والنشر دار الفكر العربي

shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

الطبعة الأولى ١٩٦٦ — ١٩٦٧  
مطبعة المعرفة عمارة التأمين — القاهرة

الفلسفة الصوفية في الاسلام

إهداء

إلى ولدى العزيز هانى  
تبصرة وذكرى

عبد القادر محمود

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

كان أول ما لفت نظري ودفعني لبحث موضوع الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ما ذكره الأستاذ نيكلسون<sup>(١)</sup> ، من أن الباحثين في التصوف وضعوا فيه النظريات المختلفة ، التي لا تزال قيد البحث « ولا غرابة في ذلك لأن العوامل التاريخية والتتابع الزمني في تطور الفكرة لم يضطلع بها أحد » . وفي اعتقاد نيكلسون أيضاً « أن إغفال هذه العوامل ، والأخذ بالقضايا العامة وحدها منهيح لقيمة له » . ويذهب أيضاً الدكتور محمد ثابت الفندى في مؤتمر ابن سينا في بغداد<sup>(٢)</sup> ، ومؤتمر الغزالي<sup>(٣)</sup> في دمشق إلى ضرورة إعادة النظر في الفلسفة المشائية الإسلامية ، وما نتج عن محاولات التوفيق أو التلفيق فيها ، لأن المسائل والحلول التي أثارها كانت أقرب إلى الوثنية ، ولأن الأمر يختلف عندما نلتمس فلسفة الإسلام في آفاق أخرى كالكلام والتصوف ، وما نتج عن نظريات في فلسفة المعرفة الدينية وبخاصة عند الغزالي ...

أثارني هذا وذاك لبحث موضوعي ، ورأيت أنه لا بد من نظرة حرة شاملة تستوعب كل ما درس وفحص ، وكل ما تقررت فيه الأحكام المتعجلة غير الدقيقة ، للكشف عنه ، وكل ما وصلت إليه الأحكام السليمة لتوكيده وتوثيقه .

إن النظرة الشاملة في حقيقة التصوف لم تكن قبل اليوم من ممكنات الذين بحثوا التصوف وألغوا فيه ، وأرخوا له ، ذلك لأن جميع من كتبوا في القديم إما صوفية

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص ١٢ الباهرة

١٩٥٦ .

(٢) الدكتور محمد ثابت الفندى مؤتمر ابن سينا بغداد ص ٣١٩ . الكتاب الذهبي ١٩٥٢ .

(٣) الدكتور محمد ثابت الفندى : مؤتمر الغزالي دمشق ١٩٦١ ص ٨٣ .

متعصبون أو متساحون ، أو فقهاء متحاملون ، أو فلاسفة عابدون للعقل متعسفون ، أو أجانب غرباء عن الحقل الإسلامى ، أو مستشرقون مستعربون ما كرون هدامون لغير عقائدهم وأديانهم وآرائهم . . أما العرب الذين لم يعرفوا التصوف كذهب سلبى هارب ، أو خارج عن الفطرة بحكم المكان الذى نشئوا فيه ، فقد كانوا باستكمالهم شرائط صحة الحياة منصرفين إلى أداء الحياة نفسها ، وإلى تعريفها بأعمالها وأعبائها وثمراتها . فلما ظهر الإسلام بالجزيرة العربية لم يسمع بمذاهب التصوف المنحرف . . . إلا الذين خرجوا واستجمعوا ، وإن تركوا لغير العرب أساس التدوين والكتابة . وظل المسلمون ينظرون إلى هذه المذاهب فى دهشة ، ولكنهم اعتادوا بمضى الزمن رؤية هؤلاء الخارجين فى ظواهر البلاد ودواخلها ، وبخاصة فى العراق والأندلس كدخل للعالم الإسلامى فى المشرق والمغرب . وكان أن تسربت الآراء التى نخرت بناء الإسلام الظاهر بسموم العقليات الوثنية والغنوصية الشرقية والغربية معاً ، ولولا ركب المخلصين مع الإمام الغزالي الفيلسوف المسلم حجة الإسلام ، ومع الإمام ابن تيمية المفكر العظيم رغم قسوته وتحامله — لولا هذا الركب المخلص لغاز الغنوص ودكَّ قواعد الإسلام .

مهمتى فى هذا الكتاب إلقاء الأضواء على أصول ومناهج البحث فى الفلسفة الصوفية فى الإسلام بجماد تام ، بعيد عن تعصب الصوفية أو تسامحهم مع أنفسهم ، وبعيد عن تعصب الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء لمناهجهم ضد التصوف الإيجابى والمتصوفة الإيجابيين ، وبعيد عن تعصب المستشرقين لأديانهم أو جهلهم أو تجاهلهم لروح المنهج الإسلامى .

إن العالم المعاصر منذ أكثر من نصف قرن ، والعالم الغربى بالذات ، وعن طريق المستشرقين والمستعربين يقدم لنا دراسات واسعة عن الزهد أو التصوف فى الإسلام والشرق . نأخذها عن طيب خاطر ، فنسلم بها ، أو نحاول أحياناً أن نشور على ما يخرج بهذه الدراسات عن المنهج الإسلامى دين بحث دقيق . كنا فى الواقع إما شارحين معجبين ، أو مقلدين مستسلمين ، أو حائرين بين ما يقدم لنا ، وبين منهج ديننا حسب إيماننا به لا حسب روحه الحقيقى فى ذاته وموضوعه منا .

القد اختلفت مناهج البحث في التصوف الإسلامي في مدارس ثلاث غربية عن بيئتنا .

أما المدرسة الأولى فهي المدرسة الإنجليزية ويتزعمها نيكلسون . وقد حاولت فهم التصوف من كتب الصوفية القديمة ونشرها بلغتها الفارسية أو العربية ، وذكرت خطأ أن التصوف الفلسفي قائم على الكتاب والسنة ، وإن صدقت في أن التصوف تطور لحركة الزهد في الإسلام . وقد شرحت هذه المدرسة النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام في ضوء الرهبانية النصرانية ، وبمقياس رياضات الهنود في الهند مستعمرتهم القديمة .

أما المدرسة الثانية فهي المدرسة الألمانية ، ويتزعمها جولديزهر وفاهوزن . وهي تحاول الكشف عن مصدر التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي ، وحصر مادخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات الهند وفارس ، ثم باليهود والنصارى .

وأما المدرسة الثالثة فهي المدرسة الفرنسية . يتزعمها ما سينيون ، وهي أوسع المدارس الأجنبية دراسة . لأنها تدرس حركة الاستشراق عامة ، كما تدرس موضوعات الملل والنحل والكلام والتصوف ، وتخلص إلى نتيجة هامة هي أن التصوف الإسلامي كالتصوف المسيحي طور ضروري بعد المرحلة العملية للدين ، في الوقت الذي ترى في تعميم واضح أن التصوف الإسلامي جاء عن التصوف المسيحي ، ولا شك أن المدرسة الفرنسية تدرك مدى أثر بعثاتها التبشيرية في هذا ، وفيما وراء ذلك من استعمار البلاد الإسلامية .

ومن واجبي أن أؤكد أن أئمة المستشرقين وأوائلهم كانوا من دعاة الحركات السرية من

جمعية أصحاب النور<sup>(١)</sup> : «*Ordre des illuminés*» وجمعية وردة الصليب «*Rose-Croix*»  
*Freie Mauerer Geniein*  
المتفرعة عن جمعية البنائين الأحرار ، وهم فروع الماسونية القديمة والحديثة ، التي أفسدت القيم العربية والإسلامية منذ الحروب الصليبية حتى الآن بما قدمته من نظريات

(1) Louis Renou : La Renaissance Orientale par Raymond Schwab.  
Bibliothèque Historique Paris 1950 p.p. 526—580.



تعاون على نشرها ، وتقوية دعائمها غلاة الشيعة من أيام السبئية اليهودية حتى البابية والبهائية الآن وما بعد الآن .

فإذا ذكرت أن النظريات الفلسفية المنحرفة لدى بعض الصوفية في الإسلام لم تقف على قدميها إلا في عهد انهيار الفكر الإسلامي الخالص وضياع السلطان السياسي ، وانهيار الخلافة الإسلامية وتمزقها - فإني أؤكد أن هذه النظريات لم تثمر ثمارها الخبيثة إلا في عهد الصليبيين وحلفائهم من القرامطة . . والتتار مع نظريات الحلاج والسهروردي في المشرق العربي ، ومع مدرسة ابن عربي وابن سبعين في المغرب العربي ، « الأندلس » بعد سقوط سلطان المسلمين هناك . .

هنا يبرز تساؤل هام : هو لماذا كانت العراق والأندلس مكان ازدهار للفكر الشعبي ضد المذهب الإسلامي ؟

الجواب : هو أنهما طرفا الكيان العربي ، وحدّاه الملاصقان للتيارات الخبيثة ، وهما المعرضان لهبوب ريح هذه التيارات ، والأكثر تأثراً بها ، فلما اندثرت دولة الإسلام في الأندلس وقفت الأفكار عند حدود المغرب ، وبقي العراق طويلاً مجال صراع للفكر الشعبي الجارف .

لقد ظهرت الحركات الصليبية العملية منذ عام ٤٩٠ هـ حتى عام ٦٩٠ هـ الذي انهزمت فيه على يد الملك الأشرف خليل بن المنصور قلاوون وفي عكا بالشام ، وجاء التتار فأسقطوا بغداد عام ٦٥٦ هـ قبل الخمسين سنة ، والمأساة كل المأساة أن سقوط بغداد في أيدي التتار مع استمرار الحركات الصليبية كان في رأى ثقات المؤرخين نتيجة مباشرة للخلاف بين السنة والشيعة ، ونتيجة غير مباشرة لاستنجد الوزير الشيعي مؤيد الدين بن محمد العلقمي وزير المستعصم الذي مآلاً على الإسلام وأهله الكفار بقيادة « هولاء كو » حتى فعل ما فعل بالإسلام كما يقول ابن كثير<sup>(١)</sup> ، لولا انتصار مصر ودحرها للتتار في عين جالوت بالشام عام ٦٥٩ هـ . نفس الموقف يؤكد أن هجرة الصليبيين كانت توجيهها من غلاة

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٢ ص ٢٠١ / ٢١٢ .

«الشيعية لما رأوا قوة السلاجقة السنين الذين احتضنوا جهود الإمام الغزالي» (ت ٥٥٥ هـ) خاتصل هؤلاء الغلاة بالفرنجية يدعونهم — كما يقول ابن كثير<sup>(١)</sup> — إلى الخروج إلى الشام ليملكوها حتى جاء الملك الأشرف قلاوون ففتح عكا عام ٥٦٩٠ هـ، وظهر بقية السواحل بعد مائتي عام، ولم يبق لهم حَجَرٌ واحد). فإذا ذكرنا جهود صلاح الدين الأيوبي «ت ٥٨٥ هـ» في توحيد كلمة المسلمين على دين التوحيد، بعد إلغاءه الدولة الفاطمية. ذكرنا أن هذا العصر كان يموج بنظريات الحلاج «ت ٣٠٩ هـ» التي أنماها ونفخ فيها السهروردي المقتول «ت ٥٨٧ هـ» بأمر الملك الظاهر نجل صلاح الدين الأيوبي، ونفس الموقف حدث في الأندلس في حرب المنصور بن عامر وغيره للنظريات المتطرفة عامة، حتى إنه لم تقم للنظريات الفلسفية المتطرفة قائمة في دوائر الفلسفة الخالصة مع الفلاسفة الخاص، أو مع الصوفية الفلاسفة إلا عند ظهور ابن عربي «ت ٦٣٨ هـ» في الأندلس مرة أخرى، وكان لا بد أن يعود الإمام الغزالي في ثوب سلفيٍّ مع ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، الذي حارب التصوف عامة في غير رحمة، وكان رغم عظمته الفكرية متحاملا حتى على الإمام الغزالي السنِّي والإمام الهروي السلفي رغم تقديره لها.

لهذا كان لا بد من إعادة النظر ودراسة بيئة النظريات الفلسفية لدى الصوفية، ما توالد منها بحكم التيارات الدخلية وما تأوَّل منها تحريفاً لمعاني القرآن والسنة.

منهجى في بحثي الحر، ركز على الموقف الإسلامى في دين الفطرة والتوحيد، وهو ما سأطبقه على منهجى في البحث لأصول الزهد وتطوره إلى التصوف الحادث في الملة الإسلامية كما يقول ابن خلدون<sup>(٢)</sup>، ثم تطور التصوف إلى نظريات فلسفية في الدوائر السنية وغير السنية، وإثراء الغلو الشيعى للنظريات الخارجة عن الروح الإسلامى بعد دراسة المصادر القريبة والبعيدة. لأصل في النهاية إلى الرجوع إلى نظرية الفطرة في استواء السر والعلن «كما يقول الإمام الغزالي» في فلسفة المعرفة الدينية: دون أن تستهلكنا الأرض

(١) ابن كثير: البداية والنهاية ج ١٠ ص ٩٤، ج ١٣ ص ٣١٩.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ٤٠٦/٤١٠.

في شهواتها ، ودون أن تستهلكنا الخيرة في مذاهب الأتحاد أو الحلول، أو وحدة الوجود أو على وجه أدق دون أن يستهلكنا التصوف السلبي<sup>(١)</sup> الذي هو في مختلف حالاته - ومما ماته ونظرياته : انقطاع أسباب الوصول إلى الله وتوهم الوصول بلا وصول ، فضلاً عن أنه هدم لكل المسؤوليات الأخلاقية ، ومبادئ الأخلاق والأديان عامة ، واعتبار أن رسالات المتصوفين فوق رسالات الأنبياء بدعوى أنها كمال فوقها ، وسمو الأولياء على الأنبياء إلى ما وراء ذلك من انحرافات خبيثة هدامة .

لقد نشأت النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام تطوراً عن التصوف المتطور عن الزهد ، وقد سبب الخلط بين الزهد ، والتصوف الفلسفي ، وغير الفلسفي اضطرابه في الأحكام على كثير من نشأة ، وتطور النظريات في النواثر السنية والسلفية مع التصوف الإيجابي ، وغير السنية والسلفية مع التصوف السلبي لدى النظريات المنحرفة .

أما الزهد فهو الناحية العملية التي يجيها الناسك القانت في مظهره الخارجي من تقشف في المأكل والمشرب والملبس والانقطاع كثيراً إلى الله ، وفي مظهره الداخلي من خشية وورع وتقوى وذكر لله .

وأما التصوف فهو تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها ، والانتقال بها من حال إلى حال ، حتى يصل بها صاحبها إلى المقام الذي يطلق عليه الصوفية مقام الشهود أو الوجد أو الفناء . وفي هذه الحال لا فرق بين مسلم أو مسيحي أو يهودي أو بوذي أو وثني عامة .

وأما التصوف الفلسفي فهو الأساس الميتافيزيقي أو النظريات الفلسفية التي يحاول الصوفية وقت صحوهم تفهيم ما وجدوه حال سكرهم .

وقد ظهر الزهد في كل دين سماوي وغير سماوي ، ولكن التصوف المتطور عن الزهد ، وإن

---

(١) من الفلاسفة الروحيين المعاصرين من قال بأن هذا اللون من التصوف معوق لوظيفة الدين الرئيسية ( انظر بردياتف الفيلسوف الروسي ( ت ١٩٤٨ ) في كتابه الحلم والواقع ص ١٧٩ . الترجمة العربية للأخ الزميل فؤاد كامل . القاهرة ١٩٦٢ .

شاركت فيه الأديان سماوية وغير سماوية إلا أنه حادث في الملة الإسلامية كما يقول ابن خلدون ، فالإسلام وإن دعا إلى التقوى والقناعة وفضائل النفس العادلة ، فإنه لم يدعُ إلى الترهّب لافى الكتاب ولا فى السنة ، فإذا قيل إن النبي صلى الله عليه وسلم كان فى تصوف أو كانت حياته قبيل الوحي فى حال تصوف فإنما كن هذا تحثناً ، واستعداداً لتلقى الوحي ، ولم يكن أمراً مذهبياً فلسفياً فى الدين .

وإذا كانت حياة النبي والصحابة والتابعين وتابع التابعين كانت تشتمل على معانى الزهد فى فضائل النفس العادلة المتحققة فى سلوك الإيثار والتضحية والتبتل والتقوى ، فإن التصوف المتطور عن الزهد كمذهب : شىء جديد أو حادث كما نقول مع ابن خلدون ؛ فما كان غير خارج عن الروح الإسلامى أسميناه تصوفاً إيجابياً ، وما كان منحرفاً خارج المهج الإسلامى دعواناه تصوفاً سلبياً . وقد كان التصوف فى مطلع سلفياً فلما نار الإمام ابن حنبل على الحناسى وأجاهه السنى العقلى وظهر الأشاعرة — كان علينا أن نفصل ما بين الاتجاه السلفى والاتجاه السنى فى التصوف ، ونحدد الاتجاه الفلسفى للتصوف السلفى واتصوف السنى .

أما التصوف السلفى فقد بدأ فى الواقع من المدرسة الكلامية لدى مقاتل بن سليمان « ت ١٥٠ هـ » ومدرسته ، التى تتلمذ عليها الكرامية ، ثم المدرسة السالمية ، وكان لها اتجاه آخر متوقف يبدأ من الإمام مالك « ت ١٧٩ هـ » ، ثم الإمام ابن حنبل « ت ٢٤١ هـ » حتى يصل إلى غايته مع مفلسف التصوف السلفى الإمام الهروى الأنصارى (٥٤٨١ هـ) .

أما التصوف السنى فقد رآدته فى بداياته مدرسة آل البيت حتى تبلور فى مرحلته الأولى مع الحناسى (ت ٢٤٣ هـ) ، وتبلور فى مرحلته الثانية مع مدرسة الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) ، ثم وصل إلى غايته الأخيرة لدى الغزالى (٥٠٥ هـ) ومدرسته الممتدة عبر المدرسة الشاذلية وفروعها إلى الأبد .

وأما التصوف الفلسفى الخارج عن الروح الإسلامى فقد رآدته تيارات سلفية وشيعية

غالية ، وأمشاج غنوصية شرقية وغربية ، وأشهر أعلامه البسطامي ( ت ٢٦١ هـ ) في القرن الثالث ، والحلاج في القرن الرابع ( ت ٣٠٩ هـ ) والنفري ( ت ٣٥١ هـ ) في منتصف القرن الرابع ، وفي مدرسة أهل الملامة منذ منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن الرابع ( ٢٥٠ هـ - ٣٧٠ هـ ) ، وفي مدرسة الفارابي الصوفية ما بين القرن الرابع والسادس ( ٣٣٩ هـ - ٥٩٥ هـ ) والسهرووردي مع المدرسة الإشراقية ( ت ٥٨٧ هـ ) في القرن السادس ثم مدرسة ابن عربي ( ت ٦٣٨ هـ ) التي امتدت عبر القرن السادس والسابع للهجرة . وقد امتدت المدرسة غير السنية في مدارس ما بعد الحلاج والسهرووردي إلى فرعين فرع في المغرب الأندلسي مع ابن سبعين ( ت ٦٦٧ هـ ) وفرع في المشرق مع ابن الفارض ( ت ٦٣٢ هـ ) على أساس من فلسفة ابن عربي التي كان آخر رجالها الأفذاذ عبد الكريم الجيلي ( ت ٨٠٥ هـ ) ومدرسته التي لم يظهر فيها أحد مثله .

وقد أكدت في دراستي أن المدرسة السنية كانت دائماً رد فعل للتطرف في المدرسة غير السنية عبر هذه القرون التسعة فكان جعفر الصادق ( ت ١٤٨ هـ ) مثلاً أول جامع لما كاد يتفرق من أمر المسلمين ، وكان بهذا رائداً للسنة والشيعة معاً على أساس من العلم والدين ، وكان الحجاسبي مثلاً رد فعل لبذور مدرسة البسطامي والغلو السلفي والشيعة ، وكان الإمام الغزالي رد فعل لمدرسة الحلاج ، كما كانت مدرسته الخالدة [المتدة في المدرسة الشاذلية ( الشاذلي ٦٥٦ هـ ) وركبها حتى الآن ] رد فعل متصل لمدرسة ابن عربي وامتدادها وما رسب من الانحراف الشيعة . وقد كان سلوك المدارس المصوفية سنية وغير سنية مختلفاً في عرض النظريات الفلسفية ، فبينما كان الحلاج يعرض نظرياته خلال تفسيره وتأويله لما يشاهده حال مواجيدته - كان ابن عربي يلجأ للكشف والذوق تأكيداً لما وصل إليه عن طريق النظر العقلي . هذا فيما يخص المدرسة غير السنية . أما المدرسة السنية وعلى رأسها الغزالي ، فقد كان منهجه فيها سبباً سليماً لمنهج ابن عربي في ناحية النظر والذوق مبدأً وتطبيقاً ، فإن الغزالي في فلسفته الصوفية يؤكد النظر العقلي بمدد من العلم

اللدني ، ولكنه في الوقت نفسه يحدد مكان العقل فيما فوق إدراكه ، كما يحدد معنى الحدس بما يميزه عن التوهم في فلسفة اليقين والعرفة الدينية .

إن الأشاعرة أنصار السنة حين آمنوا بالتصوف بمعناه الإيجابي رفضوا رفضاً قاطعاً كل ما يشير إلى نظريات الاتحاد أو الاتصال أو الحلول أو وحدة الوجود ، وكان تصوفهم فوق أية تحليل نفسي دقيق لأحوال النفس ، ودراسة علمية للأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجات الكمال — فهو في الوقت نفسه تفسير ذوقى للإسلام ومصدره الكبيرين القرآن والسنة في ضوء من العقل لافوق حدوده . وقد وقف هذا التصوف مقابلاً للتصوف المتطرف الذي كان قوامه الأخذ والمزج والجمع والتوفيق والتلفيق بين أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية وإناطق القرآن والسنة بكل هذا تأويلاً خبيثاً كاذباً<sup>(١)</sup> . ولكن أنصار العقل المجرد في دوائر الفلسفة المشائية في الإسلام أو دوائر التصوف

---

(١) الدكتور على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام طبعة ثانية ١٩٦١ ص ١١٠ حاشية: كل كتب التصوف التي ظهرت كمراجع أولى عن طريق المسلمين أنفسهم كانت رسالتها الدفاع عن وجهة النظر السني وهي على الترتيب التاريخي .

١ — اللعم لأبي نصر السراج الطوسي ت ٣٧٨ هـ وهو أقدم المراجع الصوفية والطوسي سني يدافع عن سنته كما يدافع عن الصوفية ويكشف كثيراً عن أخطائهم وشطحاتهم وهو يهتم بالجانب النظري أكثر من العملي ويسجل المصطلحات الصوفية على منهج علمي .

٢ — قوت القلوب لأبي طالب المكي ت ٣٨٦ هـ وهو أقرب إلى كتب المحاسبي السني من حيث التضلع في علوم الكلام والفقه والحديث وهو تطبيقي علمي أكثر منه نظري .

٣ — التعرف لأبي بكر بن مسحق الكلاباذي ت ٣٨٠ أو ٣٩٠ هـ وقد اهتم بالجانب الكلامي الذي يعتمد عليه الصوفية في أصول معتقداتهم .

٤ — طبقات الصوفية : لأبي عبد الرحمن السلمى ت ٤١٢ هـ وهو كتاب تراجم ممتازة للصوفية وقد تلمذ عليه القشيري .

٥ — الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن النيسابوري المعروف بأبي القاسم القشيري (٤٦٥هـ) وهو واسطة العقد بين كتب التصوف أفاد من الاتجاه الكلامي لدى تعرف الكلاباذي ، والاتجاه النظري لدى لُعم الطوسي والتطبيقي لدى قوت المكي وراث المحاسبي .

٦ — كشف المحجوب للهجویری وقد أكد نيكلسون (مقدمة كشف المحجوب ١٩/١٨ أن الهجویری اطاع على القشيري في رسالته ولهذا فإن وفاة الهجویری بعد ٤٦٤ هـ . وكل هذه الكتب تدافع عن المنهج السني وتندد وتحذر من الشطط الصوفي في المدارس المنفصلة [ انظر دكتور عفيفي تراث الإنسانية

المختلط بالفلسفة عن طريق المشائية والنعوصية جميعهم إما موقفون أو ملفقون . والذين عارضوا في عنف وجهة النظر السنّى أكدوا في تعسف أن التصوف مالم يكن فلسفياً عقلياً فإن يكون تصوفاً ، ولهذا أخطأ نيكلسون في قوله ( كما سنرى ) عن الغزالي بأنه غير متصوف ، لأنه في نظر نيكلسون ليس من أصحاب نظريات وحدة الوجود ، ولعل نيكلسون استند في هذا إلى ما ذكره دي بور<sup>(١)</sup> عن ابن باجة من أنه يرى أن التصوف غير الفلسفي ( يقصد السنّى ) يحجب الحقيقة أكثر مما يكشفها ، ويرى أن الغزالي قد خدع نفسه في إيمانه بالخلوة الصوفية ، فالحقيقة في نظر ابن باجة وليدة النظر العقلي المجرد .

والواقع أن ابن باجة لم يوضح مذهبه العقلي وموقفه كأحد رجال المدرسة المشائية التي كان في فلسفة رائدها الأول الفارابي بذور تصوف ذوق<sup>(٢)</sup> رغم أساس نظريته العقلية ، ونجد ذلك واضحاً في رسالة الجمع بين رأبي الحكيمين الذي اءتشهد فيه بنصوص أفلوطين في كتاب الربوبية .

إن مهمتي في هذه الدراسة هي إلقاء أضواء جديدة على الفلسفة الصوفية في الإسلام من واقع بيئة النظريات التاريخية والنفسية . وقد قسمت دراستي إلى خمسة أبواب .

**الباب الأول** أصول ومصادر النظريات الفلسفية وقد قسمته إلى فصول ثلاثة :

**الفصل الأول : الغنوصية الشرقية وتضمن أربع شعب :**

أولاً : المصدر المصري .

ثانياً : المصدر الهندي

ثالثاً : المصدر الفارسي .

رابعاً : المصدر اليهودي

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة ٢٣٩ - ٢٤٢

القاهرة ١٩٥٤

(٢) الربوبية ص ٨ وانظر للمقارنة : الفارابي رسالة الجمع بين رأبي الحكيمين ص ٣١ وانظر أيضاً

الدكتور إبراهيم بيوى مذكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ٤٧ القاهرة ١٩٤٧ .

الفصل الثاني : الفنوصية الغربية وتضمن الحديث عن المصدر الهليني الأفلوطيني .

المسيحي ، بمعنى أنى تحدثت عن المصدر اليونانى القديم ، المنتهى إلى الأفلوطينية التى كان لها أعظم الأثر فى الفكر الإسلامى ، والتى هى البناء الحيوى للأهوت للمسيحي ..

الفصل الثالث : وقد خصصته للمصدر الإسلامى فى أصوله الثلاثة القرآن الكريم ،

والسنة أو الحديث ، وعلم الكلام .

الباب الثانى فلسفة التصوف السلفى . وقد قسمته إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : بدايات الطريق ، وهى بدايات كلامية صوفية لدى المقاتلية أتباع

مقاتل بن سليمان ( ١٥٠ هـ ) ومدرستهم مع أبى عاصم خشيش ( ت ٢٥٤ هـ ) ، والكرامية أتباع محمد بن كرام ( ت ٢٥٥ هـ ) وتابعيهم من زهاد خراسان .

الفصل الثانى : متوسطات الطريق لدى الإمام مالك ( ت ١٧٩ هـ ) والإمام أحمد

بن حنبل ( ٢٤١ هـ ) ، ثم السالمية أتباع عبد الله بن محمد بن سالم البصرى ( ٢٧٩ هـ ) .. ثم محمد بن الفضل الباخى ( ٣١٩ هـ ) .

الفصل الثالث : نهايات الطريق لدى الهروى الأنصارى مفلسف التصوف السلفى

( ت ٤٨١ ) فى نظريته عن المراد .

الفصل الرابع : مكان ابن تيمية كسلفى من التصوف السلفى ونظريته فى الحجة

الصوفية .

الباب الثالث فاسفة التصوف السنى ، وقد قسمته بعد مقدمة تمهيدية موجزة

إلى ثلاثة فصول : —

الفصل الأول : بدايات الطريق لدى نماذج وأفكار الأعلام زين العابدين بن

الحسين ت ٩٥ هـ ، الحسن البصرى ت ١١٠ هـ ، جعفر الصادق ( ١٤٨ هـ ) ( ومدرسته .



الذى سفيان الثورى ١٦١ هـ، إبراهيم بن أدهم ١٦٢ هـ، وجابر بن حيان ١٩٠ هـ، ثم  
رابعة العدوية (١٩٥ هـ) ومعروف الكرخي (٢٠٠ هـ) والداراني (٢١٥ هـ)  
والحواري ٢٣٠ هـ حتى تصل إلى نهاية مرحلتها لدى الحاسبي (٢٤٣ هـ).

الفصل الثاني : متوسطات الطريق وتبدأ من بداية ذى النون المصرى ٢٤٥ هـ،  
والسرى السقطى ٢٥٧ هـ، والحراز (٢٧٩ هـ) حتى تصل لدى مدرسة الجنيد ٢٩٧ هـ  
والوراق الملامتى السنّى ٣٢٠ هـ إلى الرحلة الثالثة النهائية .

الفصل الثالث : نهايات الطريق لدى فيلسوف التصوف السنّى الغزالي (٥٠٥ هـ).  
وقد عرضت فيه فلسفة الغزالي للمعرفة الدينية واللاهوتية التي امتدت عبر القرنين  
السادس والسابع في مدرسته الممتازة لدى الشاذلية وتياراتها، حتى ظلت الحارس على  
المنهج الإسلامى .

الباب الرابع : وقد عرضت فيه دراساتى للنظريات الفلسفية فى الدوائر المنفصلة  
عن المنهج الإسلامى فيما وراء التصوف السلفى والسنّى وذلك فى ستة فصول :

الأول : نظرية الاتحاد مع البسطانى ٢٦١ هـ بعد تمهيد للمدارس مع ذى النون  
المصرى ت ٢٤٥ هـ فى واقع اتجاهه غير السنّى .

الثانى : نظرية الإله الإنسانى لدى حلاج الأسرار ٣٠٩ هـ ومدرسته مع الترمذى  
ت ٣٢٠ هـ والشبلى ٣٣٤ هـ، والنفرى ٣٥٤ هـ والطار ٥٨٦ هـ .

الثالث : نظرية أهل الملامة (٢٧٠ هـ — ٣٧٠ هـ) .

الرابع : نظرية الاتصال الفارابية ومدرستها (٣٣٩ — ٥٩٥ هـ)

الخامس : نظرية الإشراق لدى السهروردى ٥٨٧ هـ ومدرسته مع الشيرازى

السادس : نظرية وحدة الوجود ومتولداتها لدى ابن عربي ٦٣٨ هـ ومدرسته مع ابن الفارض ٦٣٢ هـ . والرومي ٦٧٠ هـ وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششتري (ت ٦٦٨ هـ) . الحقيقة الحمديّة ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي ومدرسته (الجيلي ٨٠٥ هـ) .

**الباب الخامس** : وفيه عرضت موقف الصوفية في موازين أنفسهم وموازن غيرهم من العلماء والمفكرين والفلاسفة أنصاراً وخصوماً ، لأصل إلى نهاية مطاف . ويجب أن أذكر أنني تلقيت من أحد الأساتذة إنذاراً بأن شيئاً من موضوع كتابي قد بحث بعضه أو بعض أعلامه في رسالات علمية لبعض الأعلام من المستشرقين وأساتذة الفلسفة في الشرق والغرب .

وكان ردي أن كل ما بحث في حاجة إلى إعادة نظر جديد ، وخاصة وأن معظم ما أقدم : إما أقدم عن طريق المستشرقين ، أو أقدم إلى جهات غير إسلامية ، أو أقدم إلى جهات إسلامية وكان في حاجة إلى مزيد من الدقة ، وقلت فيما قلت إن قيمة البحث العلمي في الواقع إنما هي تلك الأشعة الجديدة التي يستطيع الباحث أن يكشف بها الجديد في موضوعات اقتحمتها الأنظار ، واختلفت على نظرياتها العقول والأذواق . وصحيح أنه ليس بالمطاب اليسير هذا الكشف ، فما أشق الإتيان بجديد في موضوع قديم . ولكني أعتقد أن التخليق الجديد في البحث العلمي ليس أن نخرج من العدم وجوداً ، وليس الابتكار مغلغلاً على طرق موضوعات لم تطرق من قبل . بل إن الابتكار الحق أن نتناول الموضوعات التي تشتت وتناقض فيها النظر فإذا هي جديدة على ضوء شعاع جديد ومنهج جديد .

وقبل أن أختتم كلمتي التمهيدية يهمني أن أؤكد أن المسؤولية في عدم الرجوع إلى التوحيد الحق مع دين الفطرة الذي هو جامع وحدة المسلمين ، والذي هو أساس وجودهم وأمجادهم — هذه المسؤولية واقعة علينا وحدنا نحن أبناء هذا الجيل الذي يعيش في عصر يهودي صايب تترى ماركسيّ جديد ، بعد أن استحكمت في شعوب

الشرق والغرب أزمات الرجعية الوثنية وفلسفات العبث والضياع . ولا شك أن  
جريمتنا نحن المسلمين العرب إذا خرجنا بالتصوف عن الصواب المناسب لنا - هي أكبر  
بداهة من جريمة الأعاجم وتابعيهم إذا وقعوا بتحريف الإسلام في الخطأ المناسب لهم .

ولعلّي بهذا البحث أضع مصباحاً جديداً في طريق المعرفة ، وأسأل الله العظيم مع  
الإمام الغزالي<sup>(١)</sup> أن يجعلنا ممن آثره ، واجتباه ، وأرشده إلى الحق وهداه ، وألهمه ذكره  
حتى لا ينساه ، وعصمه من شر نفسه حتى لا يؤثر عليه سواه . واستخلصه لنفسه حتى  
لا يعبد إلا إياه ؟

عبد القادر محمود

١٩٦٦/٥/٢٣

---

(١) الغزالي : المقدم من الضلال نهاية الفقرات الأخيرة منه ص ٤٦ .

# الباب الأول

أصول ومنابع الفلسفة الصوفية

ذكرنا أن بذور الزهد الأولى موجودة في كل دين سماوى وغير سماوى ، بل في كل عقيدة وثنية وغير وثنية . فإذا قلنا إن بذور الزهد موجودة في القرآن ، وجودها في الإنجيل ، وجودها في التوراة ، وجودها في البوذية ، وجودها في الفيدا ... في المانوية في الزاراداشتية في الديانات والعقائد الفرعونية — كان لنا أن نؤكد خطأ الحكم القائل بنسبة الزهد الإسلامى إلى الرهينة المسيحية أو غيرها ، وإن أكدنا أن التصوف المتطور عن الزهد بنظرياته الفلسفية الخارجة حادث كل الحدوث في الملة الإسلامية ، وخارج عن المنهج الإسلامى ، ونابع من الغنوصية الشرقية والغربية . خلاصة ما يقول الباحثون حول النظريات الفاسفية أنها كانت نتيجة لرد الفعل بالنسبة لفرض العقائد الإسلامية على الأمم الآرية . وكان من أهم نتائجها التخلص من عقيدة التوحيد المطلق ، والتخلص من التكليف الشرعية . والذين يرون هذا الرأى يختلفون في الأمة الآرية التي أثرت النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام . يقول بعضهم إن أصولها هندية ، ويقول آخرون إنها فارسية ويستندون في هذا إلى أن كثيرا من الأعلام فارسيون أو عاشوا في الفرس أو من سلالات فارسية ، بينما يرى آخرون أن هذه النظريات امتداد للأفلاطونية<sup>(1)</sup> : وإذا كان الأستاذ براون يرى هذا ، فإنه يؤكد في دقة أن للأفلاطونية نفسها مصادر غنوصية شرقية فارسية . والواقع أن التفكير الخصب الذى أثمر في الفلسفة الغنوصية كان ما بين القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد ... كانت الطقوس الدينية في الهند — في مصر — في بلاد ما بين النهرين في فارس وفي الصين ، ثم في اليونان . ولما كانت الطقوس سابقة للنظر الفكري الخالص ، وكانت ذات فاعلية مباشرة لم يسكن هناك بحث في العلل والأسباب . ولكن عندما أصبحت الطقوس موضع جدل ، وحين صار أصحابها يفكرون فيها بدلا من استمرار العمل بها ، تحول الدين إلى فلسفة غنوصية في المعرفة تكوّن من خلالها تصوف « أو بانيشاد » ،

---

(1) Brown : A Literary History of pesria Vol I p 410.

« وزارادشت » ، وميترا ، وجينا ، وبوذا ، وماني ، ويسوع ، وأفلوطين ، حتى ظهرت ديانة الحرس أو الذوق كحل لتعارض العقل والعقيدة ، كما ظهرت النظريات الميتافيزيقية في الوجود والكائن والخالص والحرية ، وبينما كانت الهلينية تجعل الفكر مستندا إلى الكائن ، وتتمنى حياة متطابقة مع الطبيعة التي هي العقل — كانت القرون الوسطى قد رزحت تحت أثقال الخطيئة الأولى فاكتشفت ضرورة رحمة إلهية . وقد تخلقت عبر ذلك الحياة الصوفية وسعت إلى أن تجعل كل ما تحققه وتفعله أمرا فوق الطبيعة . أما الصوفية الهندية فقد عمدت إلى تحقيق نوع من انتقال الطبيعة مع احتقار الواقع بينما كانت الصوفية الصينية تسعى للانسجام بين الإنسان والطبيعة وإن لم تصعد إلى ما فوق الطبيعة .

كل هذا يقودنا إلى التفصيل في أصول ومصادر النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام على أساس من دراسة الغنوصية الشرقية والغربية ، فلندرس أولا معنى الغنوص ، ثم ندرس من ورائه أثر الغنوصية الشرقية والغربية . . .

## الغنوصية

الغنوصية *gnosis γνῶσις* كلمة يونانية معناها المعرفة ، ولكنها تطورت حتى أخذت معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العاليا ، أو هو تذوق المعارف تذوقا مباشرا ، بأن تلقى فيه إلقاء ، فلا تستند إلى الاستدلال أو البرهنة العقلية . والذي أعطى كلمة الغنوص معناها طائفة من المفكرين عاشوا خلال القرن الأول حتى الرابع الميلادي ، منهم من كان مسيحياً ، ومنهم من كان يهودياً ، فالمسيحيون أمثال كليانس السكندري كانوا يرون من وراء حركتهم تأييد المسيحية<sup>(١)</sup> . أما أنصار المذهب الحقيقيون أمثال « مرقيون » فهم الذين خلطوا الإيمان بأمشاج من التفكير الشرقي القديم الفارسي ، والسرياني ، واللاهوت اليهودي ، وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية وكونوا منها نوعاً من التصوف أهم مافيه القرل بثنائية تتكون من المادة والذات الإلهية ، ولما كان لا بد من اجتياز الهوة الفاصلة بينهما فقد تركت مهمة ذلك للوسطاء .

هكذا قامت الغنوصية بتخطيط عام للوجود وضعت على قمته الله وجوداً مفارقاً للمادة ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة الواحدة بعد الأخرى في نسق زوجي ذكر وأنثى . أما وجود الشر في الكون فقد جاء عن الأيون الذي لم يتطهر بالغنوص وعنه صدرَ العالم المادي . ولكن لما كانت النفوس بطبيعتها الربانية تحاول الصعود إلى أصلها ، فقد نشأ الصراع بين قوى الشر والخير رغبة الخلاص ، وقد حلت النظريات

(١) الدكتور على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الطبعة الثانية ١٩٦١ ص ٨٣ .  
وانظر كارل هنيرش بكر C. H. Becker : تراث الأوائل في الشرق والغرب ١٨ مارس ١٩٣١  
محاضرة ألقاها في إيبزج ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية  
ص ٢٤١ ٢١٨ .

الفارسية مشكلة وجود الشر وضرورته عن الله بإيجاد إلهين إله خير وإله شرهما النور والظلام . وكان لابد من وسطاء يصلون بين الله والمادة صعوداً وهبوطاً ، وهؤلاء الوسطاء في الغنوصية المتطورة مع اليهودية والمسيحية وفي الإسلام يعرفون تحت هذه الأسماء المترادفة : الكلمة ، وروح القدس ، والعقل الفعال ، والإمام المعصوم . ولما وجدت النظريات لدى الفلاسفة انخلص في المدرسة المشائية الإسلامية أنها تصطدم بالعقيدة الدينية صداماً عنيفاً هربت إلى ساحة الصوفية ، وظهرت في نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود والقطبية والإنسان الكامل لدى الصوفية في الإسلام . ولم يكن جديداً أن يقال خطأ بأن النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام هي التي حطمت الوساطة والوسائط بين الله والمادة ، فإنها كانت مسبوقه بإعلان الراهب « سمعان » تحطيم الدائرة الغنوصية المغلقة على المسيح والمسيحية بوساطة منطق الغنوص نفسه على الرغم من أن المسيحية نفسها دين غنوصي ، فقد أعلن سمعان<sup>(١)</sup> أن الغنوص ليس مغلقاً على المسيح وحده ، وإنما يظهر في كل مكان ، وأن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كآب في شخصه هو ، وأظهر نفسه لبقية اليهود في شخص المسيح . ولما وجد سمعان في منطقته تعنتاً حطمت بقية الدائرة وقال إن الله سيمظهر في كثير من الأماكن الأخرى ظهوراً مستمراً مادامت الدنيا .

هكذا دخل الغنوص دوائر النظريات الفلسفية في الإسلام ، وشاع في النظريات الصوفية ، وكان الغنوص سبباً في ظهور علم الكلام والمتكلمين وخاصة المعتزلة الذين هاجموا أصحابه بقيادة اصل والعلاف والنظام والخياط والجاحظ كما ألف في الهجوم عليهم القاضي عبد الجبار في كتابه ( تثبيت دلائل النبوة ) ثم تولى الأشاعرة دحض آرائهم ، وخاصة في كتاب الإمام الباقلاني « في التمهيد » ثم الإمام الغزالي في كتابه

(١) الدكتور النشار : نشأة الفكر المصدر السابق ص ٨٥ الطبعة الثانية ١٩٦١ .



« فضائح الباطنية » « والقسطاس المستقيم » وقد أكدت في كتابي عن الإمام جعفر الصادق<sup>(١)</sup> أن رسالته في التوحيد تعتبر نقضاً لهذا المذهب ، وأن مدرسته وخاصة مع هشام بن الحكم قد هاجمت ذلك المذهب في كتابه « الرد على أصحاب الإثنين » .

وأضيف هنا أن كثيراً من الأحاديث الموضوعية قد صدرت عن الغنوصية ، وأن السلمي (أبا عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي الصوفي النيسابوري ٤١٣هـ) قد وضع أحاديث للصوفية<sup>(٢)</sup> ، انتقلت إليهم عن طريق غلاة الشيعة ، ودعمتها رسائل إخوان الصفا ومنها ذلك الحديث الذي يتحدث عن نظراته الصدور فقد روى هكذا (أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك بك آخذوبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب<sup>(٣)</sup> ) ، ورغم أن الإمام الغزالي قد أورده ، فهو لم يقصد سوى اعتباره مما يمجده العقل به لا لإيمانه بنظرية الفيض أو الصدور كما زعم الكثيرون ، لأن الغزالي (كما سنرى) حارب هذه النظريات في وضوح في كتبه ، ولهذا فلا صحة مطلقاً للقول بأن الغزالي وقع ضحية الغنوص ..

وقد ذكر الإمام ابن تيمية<sup>(٤)</sup> بعد أن شرح مذهب الأفلوطينية في الجواهر أن (الملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بني عبيد كأصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما — هؤلاء الملاحدة يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع (أول ما خلق الله العقل ...) وأخذ على الغزالي — رغم تقديره له — أنه لم يكن يعرف ماقاله أحمد ولا ماقاله غيره من السلف . والواقع الذي لم يدركه ابن تيمية

(١) الدكتور عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق مخطوط رسالة الماجستير بمكتبة كلية الآداب جامعة الاسكندرية (ورقة ٨٠ — ١٢٠) ١٩٦١ وقد نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية أخيراً ١٩٦٦ .

وانظر الدكتور النشار : نشأة الفكر الفلسفي ص ١٠٠ ط ٢ .

(٢) مجلة الأشوريات Z. A مجلد (22) ٢٢ / لسنة ١٩٠٩

Neuplatonische und Elemente im Hadit p. 317—344.

(٣) الدهبي : تذكرة الحفاظ ج ٣ / ٢٤٩ وانظر السبكي طبقات الشافعية ٦٠ / ٣ .

(٤) ابن تيمية تفسير سورة الإخلاص / ٥٨ القاهرة ١٣٢٣ .

إن الغزالي أكد ضعف هذا الحديث<sup>(١)</sup>. وقبل أن أدخل في تفصيل موضوعي من الغنوص الشرقي والغربي يجب أن أسوق حقيقة هامة وهي أن جميع ما يحتويه الغنوص الغربي في الهلينية ومتولداتها يبدو متلاقياً مع الغنوص الشرقي في فلسفات مصر والهند وأشور وبابل وفارس وما بين النهرين : معنى هذا أن قادة الحضارة من أصل شرقي أو مصري أو قبرصي أو كريتّي قبل ظهور المعجزة اليونانية<sup>(٢)</sup>. فإذا عقدنا مقارنة عابرة نجد أن آلهة « الفيدا » « والأفستا » تماكي تماماً « باثيون الأولمب » ، وأفكار الرواقيين والابيقوريين تماكي تماماً أفكار أصحاب النحل الشرقية التي تبحث عن الخلاص والسعادة بواسطة المعرفة الإشرافية . وحسبي هذا لأدخل في التفاصيل للغنوصية الشرقية والغربية ، وأثر الغنوصية عامة في النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام .

(١) الغزالي لأحياء علوم الدين ج ١ / ٧٤ .

(٢) ماسون أورسيل : الفلسفة في الشرق / ٢٦ ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ت ١٩١٣ -

# الفصل الأول

## الغنوصية الشرقية

أولا : المصدر المصرى :

إن أقدم مصدر لعقيدة الحق الإلهى المقدس التى خرجت بها فكرة الشيعة عن الإمام المعصوم وتسلسل الوراثة المقدس ، وفكرة الاتحاد والامتزاج بالنور الأول فى الأفلوطينية والإشراقية ، وفكرة التثايت المسيحى ، وفكرة الكلمة أو « اللوغوس » التى تطورت إلى فكرة الإنسان الكامل كل هذا له أصول مصرية قديمة . ويتضح لنا هذا عندما نعود إلى الأسرة الثالثة فى مصر القديمة مع كهنة هيليوبوليس من عبادة « رع » الذى هو الشمس ، فإننا نجد هؤلاء الكهنة قد تخيلوا فرعون لاعلى شكل الصقر « حوريس » ، بل اعتبروه متحدا بالشمس اتحادا جوهريا ، وهو يسطع حوله بنفس النور المنبعث من قرص الشمس الذى يرمز إليه . ولكن فرعون هنا يموت . وهنا يتدخل عامل دينى خطير هو عبادة أوزيريس إله الخير ، ولكن أخاه ( ست ) إله الشر يحتد عليه فيقتله ويقطع جسده إربا ، ولكن إيزيس مثال الطهر والوفاء والنقاء تعيد إليه الحياة ، ويتولد منهما « حورس » الابن الحارس للنور المقدس ، فإذا ذكرنا أن إيزيس أعادت الحياة إلى أوزيريس عن طريق السر المقدس التى هى الكلمة فيما بعد — أدركنا المصدر لفلسفة اللوجوس المسيحية ، كما أدركنا أثر التثايت المصرى القديم فى الأقانيم الثلاثة أوزيريس الأب ، إيزيس روح القدس ، وحورس الابن ، وعرفنا من ذلك المرادف للأقانيم المصرية فى المسيحية مع الأب الله وروح القدس مريم ، والابن يسوع . . .

فإذا ذكرنا الانقلاب المصرى الذى جاء على يد هيراكليريوس نجد أن روح أوزيريس قد أصبح رمزاً للذين يدافعون عن أنفسهم ضد الفناء ، وظل هذا الحق مقدسا

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

يقول ماسون أورسبيل<sup>(١)</sup> . « لم يصل شعب من الشعوب حتى فى الأوساط الإغريقية إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم فى فلسفة فكرة الكلمة التى أعيد أوزيريس بها إلى الحياة تلك الكلمة التى رددت على فم إحدى الموميات .

من هذا ندرك أثر المصدر المصرى القديم الذى أنمى نظريات الاتحاد والامتزاج والإشراق والحلول والكلمة فى الفلسفات الشرقية والغربية وبالتالي فى نظريات الصوفية فى الإسلام ، فى الوقت الذى نذكر أن أحداً من المستشرقين الباحثين فى التصوف الإسلامى لم يشر مطلقاً إلى خطورة المصدر المصرى وأثره المباشر فى الفكر المسيحى ثم الإسلامى .

---

(١) بول ماسون أورسبيل : الفلسفة فى الشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى «ت ١٩٦٣م»

الترجمة العربية ص ٦٠ دار المعارف القاهرة ١٩٤٥ .

ثانياً : المصدر الهندي :

إن أقوى الفلسفات التي امتزجت بالدين هي الفلسفة الهندية ، ورغم تأثر الفلسفة اليونانية بها ، وتأثرها بالفلسفة اليونانية ، فإن تأثر الهيلينية بها أعظم رغم اختلاف اتجاههما ، فبينما كانت الفلسفة الهندية بعيدة عن النهج العلمي ، متميزة امتزاجاً شعرياً بالدين ، فإن الفلسفة اليونانية تمسكت بالنهج العلمي مع الحقائق لا مع المجازات الشعرية<sup>(١)</sup> . ويؤكد لنا ذلك قولهم عن العالم إنه ( مشتق من شيء واحد أبدي أزلي لا يقبل التغير يسمى « برهمن » ) فإذا تساءلنا كيف اشتق العالم منه ، قالت الفلسفة الهندية ( كما تتشكل الحديد المحمات 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 وبراهاانا ، واليوبنشاد ، والفيदानتا أحدتها ، وهي تشتمل جميعاً على نزعات 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 ولاشك أن لهذا مدخله في وحدة الأديان عند الحلّاج . ذلك الذي مذهبه 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 في اليوبنشاد<sup>(٢)</sup> على الأخص حيث يؤكد في تعبيراته الشعرية أن الله والنفس الإنسانية شيء واحد ، (فإن خيل للإنسان

(١) القفطي : أخبار الحكماء ص ٢٦٦ وانظر أيضاً الدكتور أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ١

الطبعة الثالثة ص ٢٤٦ .

(٢) الدكتور أحمد أمين قصة الأدب في العالم ج ١ ص ٥٥ .

أنهما شيئان مختلفان ، فذاك إلا لأن إدراكه أضيق من أن يرى اتحادهما ) . ولما كان المبعث الأساسي في الصوفية الهندية هو شوق الإنسان إلى الخلاص الذي تمذهب في المسيحية ، وانتقل إلى الدوائر الإسلامية ، فإن تحطيم الجسد أو حدود الذات يصل بالنفس إلى الكل — كما يمتزج الندى بالعصارة التي تغذي الزهرة — كالمسواق تجري وتضمحل في البحار الواسعة فاقدة الاسم والشكل . . حسب مصطلحات الأوبنشاد الشعرية<sup>(١)</sup> .

وقد أفاض البيروني<sup>(٢)</sup> ( ت ٤٤٠ هـ . — ١٠٤٨ م ) في دقة وصف الفلاسفة الهندية الدينية من الاعتقاد بالله ، والوجودات 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 والأفلاطونية وقد اهتم بالمقارنة بين حكماء الهند واليونان من جهة ، وبين صوفية المسلمين من جهة أخرى فأكد ووضح القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة متشبه بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق ) . كما اهتم بأثر التناسخ في الدوائر الصوفية في الإسلام — ذلك الذي فلسفته المدرسة الإشراقية نقلا عن الغنوص الشرقي القديم الممتزج بالغنوص الغربي قديمه وحديثه .

يقول البيروني<sup>(٣)</sup> « ونظارتهم أن الأرواح لا تموت ولا تفنى ، ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن من الأردل إلى الأفضل دون عكسه لتترقى النفس في الكمال ، حتى يتحقق شوقها ، ويتحد العاقل والعقل والمعقول وبصير واحداً . » والأرواح الشريرة تتردد في النبات ومرذول الهوام . »

---

(١) الأوبنشاد : النشيد الثامن ص ٣٧ — ٣٨ ترجمة كمال جنبلاط بيروت ١٩٦١ .  
(٢) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص ١٦/٢٤/٢٧/٣٢ .  
(٣) البيروني : المصدر السابق ص ٣٢ .

وقد لعبت هذه النظرية دوراً خطيراً في الفلسفات اليونانية والمانوية والنصرانية والإسلامية وفي التصوف عامة . قال بها فيثاغورس ثم أخذها عن فيثاغورس أمبدوقايس وأفلاطون الذي ربط رأيه في عالم المثل ونظريته في تذكر المعلومات قبل حلول الروح في الجسم بنظرية التناسخ ، ولم ينقضها إلا أرسطو الذي ذهب إلى أن ما كان وظيفة شيء لا يمكن أن يكون لآخر . وحكى البيروني<sup>(١)</sup> أن ( ماني ) حين نفي من فارس دخل أرض الهند ونقل فيما نقل فلسفتهم في التناسخ إلى نحلته . أما في الإسلام فقد قال بها غالبية الشيعة السبئية حين قالوا لقد تناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي وقد آمن بها أحمد بن حائط وأبو سلم الخراساني والقرامطة ومحمد بن زكريا الرازي<sup>(٢)</sup> ، حيث أثرت الأفق الصوفي .

ومما أثاره البيروني<sup>(٣)</sup> طريق الخلاص الذي ترى أثره في النظرة الصوفية في الإسلام عن كيفية الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة . . . و ( إن النفس مرتبطة بالعالم وإن لرباطها سبباً ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخلاص النفس هو إذنُ بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كلّي مستغن عن الاستقراء نافٍ للشكوك واستشهد في هذا المقام بقول صاحب كتاب ( باتنجل ) وهو أن ( أفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به ، ومن أراد الله أراد الخير لكافة 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 ، ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكون ) ومن المقتبسات من المصدر الهندي : إتحاد النفس بمعقولها وما يؤدي إلى هذا الاتحاد في طريق « باتنجل » والدوائر الصوفية في

(١) البيروني المصدر السابق ص ٢٧

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ٢ ص ١٠ - ١١ .

(٣) البيروني : المصدر السابق له ص ٣٤ وانظر الدكتور محمد مصطفى حلمي : محاضرات في الفلسفة

العامة والفلسفة الشرقية طبعة ثانية ١٩٣٧ ص ١٤٩ - وانظر له أيضاً الحياة الروحية في الإسلام ص ٣٤ ( ١٩٤٥ ) .

الإسلام ، ومن نتأج ذلك أن خصائص هذا الطريق ، بل أدق خصائصه هو أن المصطفى فيه لا يرى أن إقامة الشعائر الدينية وأداء فروض العبادة هما سبيل الإنسان إلى السعادة ، بل التأمل المتصل في الله ، حتى الوصول للاتحاد . أو ليس هذا ما فلسفه الخلاج وابن عربي في مدرستيهما - كما سنرى - في تحطيم الشعائر وهدم التكاليف ووصاياها وقصرها على العوام دون الخواص الأقطاب ؟

ومن المقتبسات عن المصدر الهندي في إلغاء التمايز ومحو الإشارة عند الوصول (مادمت تشير ، فلست بموحد ، حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة ) ( وكيف لا أتحقق من هو بالأنية ولا أنا بالأنية . . إن عدت فبالعودة . فرقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت ) . وهو هو ما قاله وأكده البسطامي لمدرسة الخلاج ( إني انساخت من نفسي كما تنساخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو )<sup>(١)</sup> .

فإذا رجعنا إلى جوهر الفيدا Védisme منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد وتطورها حتى مذهب البرهمية حول القرن التاسع قبل الميلاد - وجدنا أن الموجود اللامتناهي أو الجوهر الكلي الذي كان واحداً قد أحس رغبة في التكسر ، فخلق النور ، وأحس النور رغبة مماثلة فخلق المياه وأحست المياه رغبة مماثلة فخلقت الأرض ، ووجدناه أن هذا الجوهر الكلي لا يوصف ، لأن الصفة عند الفيدا تعين الموصوف وتحد ، وإنما هو الوجود في كل موجود . وهي هي نفس الفكرة التي أخذها المعتزلة في الإسلام . . وأما الجزئيات لمدرسة الخلاج بالحواس والعقول فليست سوى أوهام ، وهي هي نفس الفكرة التي قال بها الخلاج وفلسفها ابن عربي في وحدة الوجود ، وهكذا قدم لنا البراهمة وضع الله في العالم وهذا هو عين الحلول حيث ( وُضِعَ اللهُ في العالم والخلط بينهما ) كما قدموا لنا نظرية التصورية ، أي اعتبار الموجودات صوراً وأشباحاً ، وخطوا لنا منهجاً

(١) البيروني : المصدر السابق ص ٤٣ .



عملياً للتحرر من الألم ، والتخلص من الكثرة الوهمية التي هي أسباب الشر والألم ، وذلك بالرياضات العنيفة القتالية ، حتى يمكن التشبه بالذات ( براها ) ، والامتزاج به . امتزاج الغدير بالبحر كما يقول الأوبنشاد أو امتزاج الخمرة بالماء الزلال كما يقول الحلاج . أما النفس التي لم تتحرر فإن شخصيتها تدفعها بعد الموت للهبوط إلى ما تعلقت به من قبل ، فتولد ثارية في إنسان أو حيوان أو نبات وتتناسخ . والمشكلة العظمى هنا هي النجاة من هذا الميلاد الثاني . . . . ونظرية التناسخ ولا شك تُسَلِّم إلى الحلول حين يتحد العقل والعامل والمعقول .

وقد ذكر البيروني<sup>(١)</sup> فيما ذكر أن الصوفية في الإسلام ذهبوا إلى التناسخ حين قالوا إن الدنيا نفس نائمة والأخرى نفس يقظى وهم يميزون حلول الحق في الأمكنة كالأسماء والعرش والكروسي ، وبعضهم يجيزه في العالم ويعبر عن ذلك بمصطلح الظهور الكلى . . كما أكد<sup>(٢)</sup> قوة النسب بين الصوفية المسيحية والإسلامية والهندية ( لتقارب الأمر عند جميعهم في الحلول والاتحاد ) ، ( 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 الفيذا ، فالإله ( براجاباتى ) هو خالق وخالق ، والعالم فيها لم ينشأ من عدم ، وإنما أجزاءه أبعاض الإله )<sup>(٣)</sup> .

ولاشك أن ابن عربي في مدرسة وحدة الوجود، وسوابق بذورها في مدرسة الحلاج ولواحقها ، حتى عبد الكريم الجيلي وما بعده قد تأثر بالمصدر الهندي الذي أنطق مذهب الانبثاق الرواقى والفيوضات والصدور عند الأفلوطينية . ولا يخفى مكر ابن عربي في مزجه

(١) البيروني: المصدر السابق ص ٢٢/٢٩ .

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

(٣) ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ ص ٣٤ « الهند وجيرانها » ترجمة محمد بدران . وانظر -

البيروني ص ٢٥/٢٦ وانظر الدكتور محمد غلاب : الفلاسفة الشرقية ص ١٤٣ ، القاهرة ١٩٣٨ .

بتاريخ كل نبي<sup>١</sup> روح نظرية وحدة الوجود، ووضعها تحت حمايه كل نبي<sup>٢</sup>، مع التأويل.  
القرآني. فلقد 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 الكليات، وعن الثاني نتج التحقق الخارجي لهذه الأشياء..  
وعنده أن الفيض هو الحدث الذي به ينتج الفضل الإلهي نور الوجود في كل جوهر  
يستقبل الكائن، دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة في علم الإله والإله نفسه،  
كما تستقبل المرآة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرآة..  
وإذن فصدور الخلق عند ابن عربي شبيه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة، وآدم  
ماهو إلا رمز لروح العالم، أو ماهو إلا التماع هذه المرآة. إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم.  
ولكنه كان وجوداً غير حقيقي، أي كان ظلاً محضاً أو وجوداً مادياً لا روح فيه كوجود.  
الطين الذي منه صنع آدم قبل نفخ الروح فيه، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقي للعالم.  
ومن هنا نتبين أن آدم عنده هو المبدأ اللطيف الذي أتم الإله به الوجود ومنحه به.  
حقيقته، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هو أن يرى فيه جوهره الخاص وآدم.  
هو المبدأ الذي تحققت به هذه الرؤية (فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين<sup>(١)</sup>).  
وقد لجأ ابن عربي كفيلسوف صوفي أو كصوفي متفلسف على وجه أدق إلى التوريات في  
الأخذ والتنسيق والتوفيق والتلفيق والتأويل حجبا لمقصوده عن مفهوم الجماهير سعياً  
وراء دفع سخطهم ذلك السخط الذي صلب وقتل على قسوته الحلاج والسهروردي،  
ولكن ابن عربي مع ذلك واضح تماماً في قوله (الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين  
الأشياء وعين نفسه والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها<sup>(٢)</sup>).

(١)، (٢) ابن عربي فصوص الحكم (فص حكمة إلهية في كلمة آدمية) ص ٥٧/٤٨ تحقيق الدكتور  
أبوالملا عفيفي، القاهرة ١٩٤٦. وانظر أيضاً كارادي قو: مفكر الإسلام ص ٢٢٣/٢٢٤ ج ٤، وانظر  
له: الغزالي ص ٢٦٠، وانظر أيضاً الدكتور محمد غلاب: مشكلة الألوهية ص ١٤٠ القاهرة، ١٩٤٧ —  
وانظر الدكتور عثمان أمين: الرواقية ص ١٤٢/١٥٦، القاهرة ١٩٤٥.

والتد تطورت هذه النظرية حتى دخلت — كما سنرى — العصور الحديثة ، وأشهر من نادى بها اسبنوزا ت ١٦٧٧ م وهيكل ت ١٨٣٠ م<sup>(١)</sup> ، وهم جميعا مع ابن عربى ومدرسته النابعة أصولها عن المصدر الهندى الشرقى القديم واقعون فى شبكة نَبذِ فكرة الإيجاد والخلق من العدم ، وتوكيد فكرة 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 نتأجه الخطرة فى عبادة الإنسان نفسه ، وإلغاء جميع المسئوليات الأخلاقية 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 هى وحدانية الإسلام ، وكان التوحيد الذى يعرفه الإسلام كفرا وإشراكا فى نظر مدرسة ابن عربى وأصولها القديمة ولو احقها الحديثة . وإذا كانت البوذية المتطورة عن البرهمية قد أطلقت التصوف ضرورة مطلقة واجبة على كل الناس بعد أن كان شبه أرسطراطية مقصورة على الطبقات العليا من الناس وبعد الزواج فقط عند البرهمية ، فإن البوذية هى التى حطمت قيود الشعائر والتكاليف الدينية بعد أن آمن البراهمة بفائدتها ، فكانت البوذية مصدراً خبيثاً للنظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام فى إسقاط الشرائع وربطها بالعوام ، كما أعطت البوذية لأهل الملامة والفتوة مبدأ إذلال النفس توكيداً للشخصية الإنسانية فى الجانب السلبي كما سنرى فى كل مكان من دراساتنا التفصيلية .

بقى لنا من المصدر البوذى نظرية الفناء أو النرفانا الهندية ، وهما وإن تشابهتا فى برأى البعض فهناك خلاف فى رأيهم لامن ناحية المبدأ ، ولكن من ناحية النتيجة ، فإن النظرية فى الإسلام وإن أخذت مبدأ الفناء عن النرفانا البوذية ، إلا أنها فى الدائرة الإسلامية

Spinoza : Ethique. Livre 2, prop 11

(١)

Dunan : Essai de philosophie general p. 605.

وانظر أيضا

وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٥٧ ( اسبنوزا ١٠٣ — ١١٦ وهيكل ص ٢٦٤

الغالبية فناء إلى بقاء ، بينما هي الدائرة البوذية الهندية ذوبان في المطلق وتلاشٍ فيه .  
والواقع كما أرى أن تلاميذ بوذا أعلنوا أنه (من الممكن الوصول إلى درجة النرفانا في الحياة  
نفسها بإطفاء الشهوات وإزاحة أستار وحجب الضلالات، والتعقيم من جرائم التناسخ)<sup>(١)</sup> .  
وعلى هذا فإن تلاميذ بوذا بتطويرهم لمذهب النرفانا ، الذي أكدته « بوذا » نفسه في أنه  
لن يصل بذاته إلى قداسة النرفانا إلا بعد موته — إن هؤلاء بتطويرهم المذهب يصلون  
بنا إلى تأكيد التطابق بين النظرية الإسلامية والبوذية ، وأخذ الأولى عن الثانية مبدأ  
ونتيجة ، ما دام هناك إيمان بالبقاء بعد الموت ، أو عبر الفناء أو النرفانا ؛ إلا إذا اعتبرنا  
عدم وجود عالم آخر في أمثال هذه الديانات بسبب إيمانها بالتناسخ ، فإننا هنا نجد الخلاف  
حقاً في معنى البقاء بعد الفناء في الدائرة الإسلامية ، والتلاشي في الدائرة البوذية .

بقي لي أن أذكر عن أثر البوذية في الأفق الصوفي الإسلامي أن هذا الأثر بدأ قبل  
ذلك ، فالبوذية نشأت عن البرهمية قبل الميلاد بخمسمائة عام . وقبل الفتح الإسلامي للهند  
في القرن الرابع للهجرة كان للبوذية أثرها الضخم في فارس ، مما يصل المصدر الهندي بالمصدر  
الفارسي في الغنوص الشرقي ..

ثالثاً : المصدر الفارسي :

ذكرت في المصدر الهندي قوة صلته بالمصدر الفارسي في نقطتين : الأولى أن (ماني)  
حين نفي من فارس دخل الهند ، ونقل فيما نقل فلسفة التناسخ . الثانية أن البوذية  
التي نشأت عن البرهمية كان لها أثرها الضخم في فارس قبيل الفتح الإسلامي للهند في القرن

(١) الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرفية ص ١٤٣ ، القاهرة ١٩٣٨ وانظر :

O'Leary Arabic Thought and its place in History. p. 190—197

وقد ترجم العربية أخيراً .

وانظر جولد زيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وزميليه ص ١١٩  
وقد أكد جولد زيهر أن أصول حلقات الذكر والمسابع هندی ، كما أكد أن إبراهيم بن أدهم (١٦٣ هـ)  
تكرار لبوذا .

الرابع الهجرى . وأضيف أن الزرادشتية الفارسية هي التي طوّرت العقائد الهندية المتعددة الآلهة إلى ثنائية الخير والشر وإله النور والظلام ، مما كان له أثره الضخم في أساس الإشرافية عند السهروردي ومدرسته كما سنرى لدى الشيرازي .

ومجمل أثر المصدر الفارسي في النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام نظرية الحق الإلهي ، والإمام المعصوم ، والحقيقة المحمدية ، مع ملاحظة أن شيوخ النظريات فارسيون أو من سلالات فارسية . فإذا قيل بأن ابن عربي قد أثر في تصوف جلال الدين الرومي والعطار وهما فارسيان ، وكان هذا دليلاً في نظر البعض على تبادل الأثر ، فإننا نقول إن مدرسة ابن عربي نفسه حسب هذا المنطق متأثرة بمدرسة الحلاج والسهروردي وهما من سلالات أعجمية .

ولكن متى بدأ التأثير بالمصدر الإسلامي ؟ إذا عدنا إلى بدايات القرن الثاني الهجرى نجد الأثر الفارسي واضحاً منذ انتقال منصب الخلافة من دمشق الأموية العربية إلى بغداد العباسية المجاورة لفارس ، ومنذ إنشاء مناصب الوزراء وإسناده إلى الفرس خاصة ، ومناصب الكُتّاب والمدونين والمترجمين وكانت في يد الوزراء وفي رعاية الوزراء . لهذا كان من الأسماء الفارسية الأولى في صدر الدولة أبوسنمه الخلال وأبو أيوب المورياني ويعقوب بن داود ، ويحيى البرمكي ، وبنو سهل أبناء ملوك فارس ، وكان من الكُتّاب ابن المقفع ، وآل نوبخت ، والحسن بن سهل ، والبلاذري ، وجبله بن سالم ، وإسحق ابن زيد وغيرهم<sup>(١)</sup> . فإذا ذكرنا ممثل الثقافة الفارسية كشاهد أصيل فإننا نجد ابن المقفع (ت ١٤٣ هـ) ذلك الذي كان زرادشتياً وأسلم ، ولكنه ظل متبهاً بالزندقة ، حتى إن المهدي قال ( ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله بن المقفع ) . ويؤكد كثير من المؤرخين أنه لم يسلم إلا بعد كبر ، وأنه ألف في الزندقة رسائل وكتباً<sup>(٢)</sup> . وفي نهاية القرن الثالث الهجرى أسلم ساسان أمير باخ ، وكان زرادشتياً ، وأسس المملكة الساسانية ، ودخل

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٤٨٧/٢١٥ وانظر تاريخ بغداد ج ٤/١٤٤

(٢) الجهمشاري : الوزراء والكتاب ص ٣٤٣/١١٤/٢٤ وانظر ابن خلكان — : وفيان

جمع كبير من الديلم الزارادشتيين في الإسلام على يد ناصر الحق بن محمد، وكان للمانوية التي هي مزيج من الزارادشتية والنصرانية أثرها في الجبهة الإسلامية مع هذه التيارات المختلفة منذ عام ٢١٥ للميلاد .

المهم أن زارادشت هو أول من تأثر به الفكر الإسلامي وأهم كتاب عرفه العرب هو الأبتاق، أو الأقسنا الذي يرجع تاريخه إلى القرن العاشر قبل الميلاد والذي تم جمعه في القرن السادس الميلادي . وقد أكد ديورانت<sup>(١)</sup> أن له أصولاً في الفيدا الهندية ، كما أكد راسل<sup>(٢)</sup> أن الفلسفة الدينية عند المتصوفة جميعاً هي مزيج من العقائد الفارسية القديمة . وفي هذا وذلك تؤكد لارتباط وقوة المصدر الهندي الفارسي الشرقي في الفلسفة الدينية . إن المانوية المتأثرة بالزارادشتية كانت هي محكّ الجدل بين الفرس والمسلمين . وقد أكدت المانوية عالين أولهما الخير أو «أهورا مزدا»، وثانيهما الشر وهو «أهزمان» حسب المصطلح الزارادشتي ، وحين نجد إله الشر في الزارادشتية مسوقاً إلى المهزيمة في النهاية بانعدام الرذيلة نجد أن المبدئين في المانوية أزليان أبديان متساويان كما يذكر الشهرستاني<sup>(٣)</sup> . وقد كانت المانوية مثار الصراع منذ عهد القديس أوغسطين (ت ٤٣٠ م) حتى دخلت مجال الفكر والجدل في الإسلام مع الإمام جعفر الصادق ومدرسته (ت ١٤٨ هـ) . كان «ماني» يشفي الناس بالمعرفة ويرى ما أكدته النظريات الفلسفية لدى الصوفية عامة في أن الخلاص النهائي نحو مملكة السماء ذات الضوء الحقيقي لن يكون إلا بالطهارة الخالصة والتحرر الخالص من قيد الجسد . والواقع أن تطور الأفكار اللاهوتية مدين للفرس بتحويلين خطيرين كان لهما أثرهما على تاريخ الأديان والنظريات الفلسفية عامة<sup>(٤)</sup> : الأول أنهم أحلوا محل الوثنية المتضامنة مع الأديان الشعائرية فكرة

(١) ول ديورانت قصة الحضارة الشرق الأدنى ترجمة محمد بدران ص ٢٢٧ القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ج ٢ ص ١٩٦ ،

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٧، ٦٥ .

(٤) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر ص ٩٠ وانظر ماسون أورسيل الفلسفة في الشرق

ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ص ١٠٣ .

إله رئيسي تجمع في ذاته كل شيء. الثاني : أنهم أعطوا للإله صفة المخلص وحين جاءت آلام السيد المسيح حولت (يهوه) أيضاً إلى إله أب جاء روحه فتجسد في العالم ، وهو هو « البوذا » الإنسانى المتجسد القديم الذى كان مبدأ وأساساً للوجود ، ومرشداً للخلاص الأبدى ، في حين أخذ « فيلون » عن الفارسية فكرة « الديناميزم » أو المجرّدات السماوية ، التى انتقلت كوسائط في الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية . إن نظريات المصدر الفارسى تؤكد في وضوح نظريات حق الملك الإلهى المقدس التى قادها غلاة الشيعة في حلول وتناسخ الجزء الإلهى في الإمام المعصوم ، ونظريات الحقيقة العيسوية أو الحمديّة ، وأنها أول تعين لله ، ومنه تفرعت الحلوقات صدوراً وفضلاً استناداً إلى الأستا التى تقول : « إن إله الخير لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً بل خلقه عن طريق الكلمة الإلهية المشتركة<sup>(١)</sup> » في الغنوص المصرى والهندي والفارسى المتداخل في الغنوصية الشرقية . .

وعلى هذا فكل ما ذكره فيلون اليهودى في اللوغوس ، وأفلوطين في الكلمة والحلاج في الحقيقة الحمديّة ، وابن عربى في الإنسان الكامل ، وابن الفارض في قدم الروح الحمدي وجمعيته ، وكل ما ذكره الشيعة الغلاة في الفيض عن النور المقدس اقتباساً عن الأفلوطينية في نظرية الصدور ، وكل ما ذكره الحلاج وابن عربى في وحدة الأديان نقلاً عن « كلمان » السكندرى في وجود نبي واحد على الحقيقة يتشكل في صور كل زمان معين ، وكل ما ذكره الصوفية في الإسلام عن الأقطاب أنهم الامتداد لتلك الصور بل أسمى منها — كل هذا في الواقع مصدره زرادشتى نجد أصوله في الأستا والمناوية المتطورة عنه ، كما نجد في ذلك ينبوع المدرسة الإشرافية الخالصة . فإذا عدنا إلى النص في الأستا<sup>(٢)</sup> نجد يقول :

(1-2) Zanda—Avesta : Trad—Anquetil p. 38—53.

وانظر دكتور أبوالملا عفيفي : نظرية الإسلاميين في الكلمة مقال في مجلة كلية الآداب م ٢/١٩٣٤/١

(إن الصفي أو الولي أو الكلمة الذكية . . كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار) . . هذا معناه أن إله الخير لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً وإنما خلقها بواسطة الكلمة الإلهية.

ولاشك أن الأستاذ براون<sup>(١)</sup> Brown كان غير دقيق حين ذكر (أن جهلنا بما كان شائعاً من الأفكار في اليهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراساتها إذا مضت في المنهج المقارن عسيرة جداً) ، فالواقع أن الدراسة في هذا المنهج المقارن تؤكد أثر الغنوص الفارسي المشترك مع الغنوص الشرقي في أصول نظريات الفلاسفة الصوفية في الإسلام .

وقد أراد أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي<sup>(٢)</sup> أن يؤكد مكان ابن عربي وابن الفارض فذكر أنه مهتماً كان أثر الفرس في التصوف الإسلامي على يد الكرخي والبسطامي والحلاج والسهروردى وغيرهم فإن ابن عربي في مدرسته كان له الأثر في تصوف جلال الدين الرومي والعضاز بل كان له الأثر في إقامة التصوف الإشرافي . والواقع أن التصوف الإشرافي هو الآخر مدين للغنوص الفارسي القديم الممتزج بالغنوص الهلالي في القديم والحديث .

#### رابعاً : المصدر اليهودي :

أول ما نلاحظه أن جولد زيهر اليهودي هو حامل راية تأثر الصوفية المسلمين باليهودية . ولاشك أن اليهود سواء منهم من دخل الإسلام أو لم يدخله هم الذين رادوا الغلو الشيعي منذ عهد السبئية الأولى ، وهم الذين وضعوا كثيراً من الأحاديث مما نسميه بالإسرائيليات ، وإن كانوا السبب المباشر في نشأة علم مصطلح الحديث ذلك العلم الإسلامي الأصيل في نفس الوقت .

فإذا رجعنا إلى أثرهم في النظريات نجد أثرهم في نظرية تناسخ الجزء الإلهي لدى

(1) Brown : A Literary History of Persia Vol I p.419.

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ص ٤٠ القاهرة ١٩٤٥ .



الإمام عليّ ، وتسلسل النور المحمدي من لندن محمد إلى آدم إلى الأنبياء والمرسلين —  
ذلك التسلسل الذي مضى مع الأئمة المعصومين أو الأقطاب الصوفية دون انقطاع .

فإذا فحصنا الإسرائيليات في علم الحديث ، فإننا نجد أن ما وضعوه كان يمس التشبيه  
والتجسيم ، حتى قرّب مسائل ونظريات الاتحاد<sup>(١)</sup> من المسلمين . يقول الشهرستاني<sup>(٢)</sup> عن  
تأثر المسلمين : أنهم ( وجدوا التوراة ملأى بالمشابهات مثل الصورة والشافهة والتكلم  
جهرأ والنزول من طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤية  
فوقاً ) ، ولما وجدوا الفرق اليهودية اليوزغانية وغيرها تقول بأن للتوراة ظاهراً وباطناً  
أكدوا ذلك في أساس المنهج الصوفي ، ولقد أثارت قصة موسى على الطور فاسفة خلع  
النعلين ، والنار المقدسة ، والشجرة المقدسة وطوى الكون ، وتكليم الله ، ومقام « لن  
تراني » ، وذبح إسماعيل ، كما أثارت قصة موسى مع الخضر أسرار ونظريات العلم اللدني  
( وعلمناه من لدنا علماً )<sup>(٣)</sup> . فإذا ذكرنا الحلاج — كما سنرى — وهو يستكمل الدورة  
الناقصة في سلم الكمال الإلهي ، فإننا نراه وقد قطعت قدماه وذراعاه بسيف الشرع ينادي  
بآية موسى القرآنية ( وعجلت إليك رب لترضى ) ، ونراه يصعد في نظريته فيما فوق  
طور موسى مستكملاً ما لم يستكمله محمد صلى الله عليه وسلم كما يرى ، وذلك عن طريق  
الاحتراق عبر النداء المقدس من جانب الطور الأيمن .

ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناجاة والتأويل  
على مراتب ثلاث : مبدأ ووسط وكال ، وكان الحجيء أشبه بالمبدأ والظهور بالوسط ،  
والإعلان بالكمال ، فإن التوراة قد عبرت للجبهة الإسلامية عن طلوع صبح الشريعة  
والتنزيل بالحجيء على طور سيناء ، وعن طلوع الشمس بالظهور على « ساعير » ( جبال

(١) ، (٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ / ١٢٤ طبع القاهرة ١٩٦٣ هـ . وانظر الدكتور على  
النشار : نشأة الفكر ط ٢ / ٥٠ .  
(٣) آية ٦٥ من سورة الكهف ( ١٨ ) .

فلسطين)، وعن البلوغ إلى درجة الكمال بالإعلان على فاران (جبال مكة)<sup>(١)</sup>، وقد سجلت التوراة هذه اللواقف التي عاشتها النظريات الصوفية في مجال الأديان الثلاثة. ونص التوراة هكذا<sup>(٢)</sup> :

هو فبع . مهار . فران . وانا مريوث . قدس

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

وقد ترجمها إلى الفرنسية الأستاذ كلان هوار<sup>(٣)</sup> H. C. L. Huart الأستاذ في مدرسة الألسنة الشرقية في باريس عام «١٩١٦» في نصوص ترجمته لكتاب البدء والتاريخ المنسوب إلى أبي زيد البلخي وهو لمطهر بن طاهر المقدسي :  
والنص الفرنسي للفقرة السابقة العبرية هو :

« Dieu est Venu du Sinai, il a Brillé de Sâir, il S'est manifesté des montagnes de Pharan »

ومعنى هذا<sup>(٤)</sup> كما تقول النصوص جميعها أن طور سيناء مظهر موسى عليه السلام في الوادي 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 الصوفي اليهودي السكندري الذي ولد بالإسكندرية نحو عام ٢٠ أو ٣٠ قبل الميلاد ، وتوفي بعد عام ٥٤ من الميلاد في عصر الحواريين ، وكان يلقب بأفلاطون اليهود ، فإننا ندرك مدى تأثير الدوائر الصوفية في الإسلام بالمصدر اليهودي الشرقي ، الذي كان له الأثر في الأفلوطينية الحديثة والدوائر المسيحية ، وبالتالي في الدائرة الإسلامية والفكر

(١) الدكتور على النشار : المصدر السابق ص ٤٣ .

(2-3) M. C. L. Huart : Livre de La Création et de L'Histoire. Tome Cing. Paris 1916. p. 34—35.

عن كتاب البدء والتاريخ للمقدسي الذي ترجمه هوارت .  
(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ / ١٢٤ للمصدر السابق .

الإسلامى . إن التفكير الشرقى عند « فيلون » يبدأ بطبيعته من الدين ، ثم يستعين بالأسفة ، وعلى هذا فهما كان استقاء « فيلون » من الهلينية إلا أن الحقيقة الدينية هى الجوهر فى فلسفته اللاهوتية . فإذا قارنا وكشفنا فى أوضح صورة عن نقطة التقابل بين فيلون والهلينية نجد ذلك واضحاً فى فكرته عن اللامتناهى لأول مرة فى تاريخ الفكر الدينى والميتافيزيقى . لقد كانت النظرة الهلينية تؤكد أن اللامتناهى أحط درجة من المتناهى ، لأن المتناهى هو الذى له طبيعة وهو المحدود ، وأن ماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة من اللامتناهى غير المحدود ، بينما فيلون يؤكد فى نظريته الجديدة أن اللامتناهى هو الذى لا يمكن حصر صفاته عكس المتناهى المحصور الصفات ( والله لما كان هو اللامتناهى ، فإنه يشمل كل الصفات الكمالية من جهة ، ومن جهة أخرى فإنه يشمل كل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لامتناهية . وعلى هذا فالعقل الإنسانى غير قادر على إدراك اللامتناهى فى صفاته الكمالية اللامتناهية بدرجة لامتناهية )<sup>(١)</sup> .

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

---

(١) اميل بريبييه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى : ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحليم النجار ص ١٢١ — ١٥٧ القاهرة ١٩٥٤ .  
وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ص ٩٣ / ١٩٥٤ .

وبطريق مباشر عن الرواقية على أنها القوة التي تحفظ الموجودات جميعها ، أو على أنها العلة المشتركة الخالقة الحافظة المقومة لجميع الأشياء ، فإن « فيلون » قد خالف النظرة الرواقية في أن الكلمة عنده تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية ، وبين الخلق . بينما هي عند الرواقية هي الإله الأكبر وهي باطنة عندهم في جميع الموجودات ، بمعنى أنها ليست مخلوقة . هنا يجب البحث عن مصدر آخر تأثر به فيلون ، وهو هيراقليطس الذي قال « باللوجوس » على أساس أنه القانون الذي تجرى على أساسه أنواع التغير المتضاد في الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن تحول الانقسام إلى وحدة في النهاية . المهم أن الطابع الأساسي عند فيلون في نظرية اللوغوس أنها أصبحت معقولة ، والمعقول لا يمكن استخلاصه مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس باعتباره مبدأ الفصل بين الأشياء . وعلى هذا فنحن نجد عنصراً ثالثاً مزدوجاً أخذ من أفلاطون في 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 هي الله ، وهي القوة الحافظة لجميع الأشياء ، والقوة التي تسود الموجودات جميعاً كموجدة وحافظة في وقت واحد ، ثم طور هذا بأن قال بأنها حالة في كل مكان وباطنة في جميع الموجودات ، وبأنها كقوة الحياة المتطورة في الموجودات ، أو بتعبير الرواقية بأنها البذور أو العلل البذرية التي تنشأ منها الموجودات . . على هذا تكون الكلمة عند فيلون باطنة وقوة لا تدرى هل هي معقولة أم غير معقولة ، فالرواقيون لا يقولون بأنها معقولة لأن المعقول بالمعنى الأفلاطوني أو الأفلوطيني لا يعترف به الرواقيون ، وفيلون يقول كالرواقيين بأن العالم خلاء من شأنه أن يوجد هواتٍ وشقاقاً بين الموجودات . أما القوة التي تربط بين هذه الانفصالات وتجعل الموجودات في وحدة فهي « اللوغوس » وهذا المذهب في الكلمة هو مذهب وحدة الوجود في الأفق الإسلامي الصوفي .

أما المذهب الثنائي الذي يقول بالعلو المطلق بالنسبة لله في صلته بالكون ، فلا يتفق مع فيلون ومن سلك نهجه في قولهم بأن الكلمة باطنة في الكون على صورة قوة حالة فيه ،

وهي هي الله في حقيقة الأمر. لكن « فيلون » يعود فيقف 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 يخالط بين الله واللوغوس ، حتى يكون في وسعه أن يبين وظيفة الكلمة من حيث تكون الأشياء وربطها بالله ، فهو ينعت للوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات . وهي هي نفس الصورة التي نجدتها في « يسوع » الكلمة ابن الله ، الصلة بين الله والمخلوقات — تلك الصورة التي دخلت المجال الإسلامي عن طريق السبئية الرواد الأوائل للغلو الشيعي ، ثم انتقلت ساحة النظريات الفلسفية لدى الصوفية باسم الحقيقة المحمدية ، والنور الحمدي ، وحلول أو تناسخ الجزء الإلهي في الأئمة عن طريق المعصوم ، ثم الأقطاب الذين عن طريق أنوارهم يكون التحرر أو الخلاص Salvation بمعناه الديني أي تخلص التناهي من حالة التناهي للوصول إلى حال الامتتاهي ، 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 عربي .

أما فكرة تحصيل الخلاص لدى المسيحية أو اليهودية أو الأفلوطينية فهي تتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله ، بأن يُفنى نفسه في الله ، بمعنى أنه لا يمكنه التحرر أو الخلاص إلا بإزالة حجب الأنية والأينية كما يقول الحلاج ومدرسته من بعده . وعلى هذا فمعنى معرفة الله هي إدراكه إدراكاً مباشراً معانياً دون وسائط عن طريق المجاهدة ، ثم العلم ، ثم اللطف الواهب للقداسة . وقد كانت هناك وسائط في الأفق المسيحي حطمها « فيلون » كما حطمها الراهب سمعان كما ذكرنا من قبل . 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 الكمل خواص الخواص ، وفي تلك

التجربة لا حدود للمعرفة ، ولا تحديد للمعرفة بل هي تجربة وتذوق ومعاينة يجيهاها  
الواصل الكامل ، كما عاشها الخلاج نظرياً وعملياً ، ويكون لا في حالة قلق بل في حالة  
طمأنينة ، هي حالة النفس المطمئنة التي قيل لها ، أو قال الله على لسانها كما يتفلسف الخلاج  
في معنى قول الله ( يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية<sup>(١)</sup> ) . 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<sup>(٢)</sup> ) وهو  
ما فلسفه من بعده أوغسطين ، ثم الغزالي على أساس لاهوتي متشابه هو : أن الأصل هو  
الإيمان ، وأن التعقل تالٍ له ، وهي خلاصة الخلاصة في كل فلسفة لاهوتية . فنحن نؤمن  
لكي نتعقل ، ونحن نعقل الإيمان ونتعقله ، ليكون معقولاً . أمرٌ آخر هو أن المنهج  
الخدسي غير المتوقف عند التجربة الخدسية كما عند « فيلون » ، ثم الغزالي فيما بعد — كما سنرى —  
كان تجربة فائقة للعقل ولما فوق العقل . ولا شك أن منطق الفلسفة « اللاهوتية » التي  
لا تنكر 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 حول مصدر ثقافة فيلون . والعجيب أن « للرواقية المصرية »  
كما يقول بريهيه « أثرها البالغ في فلسفته » فقد عاش فيلون في بدء العصر الإمبراطوري  
الذي أتحدت فيه المذاهب الدينية في مصر مع الفلسفة الرواقية . وقد أثبت الأستاذ  
إميل بريهيه<sup>(٣)</sup> ( أن العبادة الروحية لفيلون ميراث بعيد عن كتاب الموتى الذي اكتشف  
في مقابر مصر القديمة . وإذا كان صدى كتاب الموتى الذي تمت كتابته في القرن السابع  
قبل الميلاد قد تردد في مؤلف من القرن الأول الميلادي مع فيلون — فلاموجب للدهشة

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

(٢) إميل بريهيه : الآراء الدينية والفلسفية ص ٣٩٤ ص ٤ — ٣ — ٣١٦ .

(٣) وانظر أيضاً ص ٢٨٨، ٢٩٨ من الكتاب ص ٣٠٤ — ٣١٦ .

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

## الفصل الثاني

### الغنوصية الغربية

أمامنا حقيقة هامة ترتبط بأثر المصدر الهليني القديم ، وهي أنه كان أقوى أثراً في دوائر الفلسفة المشائية الإسلامية عنه في الدوائر الصوفية . لهذا لا يمكن التفريق بين المصادر الهلينية في شعبها الثلاث : اليونانية ، والمسيحية ، والأفلوطينية ، فإن أقوى المصادر التي أثرت الأفق الصوفي في الإسلام جاءت مباشرة عن الأفلوطينية رغم أن العرب توهموها هلينية قديمة عن أرسطو ، ثم إن الأفلوطينية كما يقول (إنج) هي البناء الحيوي للاهوت المسيحي ، ومن المستحيل استحالة مطلقة أن تفصل الأفلوطينية عن المسيحية دون أن تمزق المسيحية تمزيقاً<sup>(١)</sup> . ثم إن أفلوطين كما يقول القديس أوغسطين قد عاش أفلاطون حياة ثانية<sup>(٢)</sup> . فإذا عدنا إلى الفلاسفة قبل سقراط نجد أخطر النظريات أثراً لدى الصوفية في الإسلام وهي نظرية وحدة الوجود كما وجدناها في الغنوص الشرقي ، وإننا لنجد هؤلاء الفلاسفة في هذه النظرية يؤكدون عدم التفرقة بين الله والطبيعة ، فالطبيعة عندهم هي الله ، والله هو الطبيعة . .

واللفظ اليوناني القديم [ Pantheisme παν θεος ] ومعناه وحدة الوجود مكون من مقطعين الأول παν ومعناها كل ، و θεος ، وهي الله . والمذهب يقول بأنه لا شيء إلا الله وأن كل شيء غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوال الله ، وعلى هذا قامت نظرية محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) مهبا حاول الرمز والإلغاز ، فهو يؤكّد ذلك كما سنرى في قوله: (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها) وهو ماقاله اسبنوزا (ت ١٦٧٧م) في القرن السابع عشر . أما كيف تأثر الأفق الإسلامي بالنظرية الهلينية ، فإننا

(١) ، (٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ص ٤٤٩ — ٤٥٠ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود — القاهرة ١٩٥٤ م . وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ص ٥٦ ، القاهرة ١٩٤٦ .



نجد أنه أخذها مباشرة عن الأفلوطينية ، وهذا يقتضينا إجمال مفهومها الأفلوطيني ، لأننا سنفصله عند حديثنا مع محيي الدين بن عربي لدى نظريته في وحدة الوجود وغيرها .

إن وحدة الوجود عند أفلوطين تقول إن الكثرة في الواحد . أما وحدة الوجود بالمعنى العام فتقول بالكثرة في الواحد ، والواحد في الكثرة ، والفارق هو نقطة البدء . هل نبتدىء من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة ، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد ، أم تكون نقطة البدء هي الكثرة التي ترتفع منها إلى الواحد ، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة<sup>(١)</sup> . المهم أنه يجب على النفس الإنسانية في النظرة الأفلوطينية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حال الوحدة المطلقة التي تكون فيها النفس في حال الفناء والحو ، ويصبح كل شيء في حالة عماء تسميه الدوائر الإسلامية الصوفية حال الغراب الأسود ، كما أسمته الدوائر المسيحية الصوفية الليلة الظلماء . فإذا ارتفع الإنسان من مرتبة الفناء والحو بعد أن يجتاز جسر القلق والتردد والخوف إلى مرتبة الطمأنينة بعد مرتبة الصعق أصبح وكأنه هو الله أو بأنه الله ، كما قال البسطامي والحلاج .

وقد تشابهت الصوفية المسيحية والإسلامية في إسقاط التفرقة وإلغاء التمايز بين العاقل والمعقول ، حتى يصل الأمر في النهاية إلى البداية مع الاتحاد بالله ، وهو حال النفس المطمئنة . وحين يفصل أفلوطين في وصف هذه الحالة يؤكد أنها تأتي لا باختيار بل تتلقاها النفس وكأنها نور يهبط عليه ، وهو هنا يؤكد لنا وحدة الشهود في هذا الاتحاد ، والبقاء عبر الفناء ، كما أنه هنا شرقي يمثل الروح الشرقية أكثر مما يمثل الروح اليونانية التي تؤكد وحدة الوجود بمعناها المعروف العام . ذلك المعنى الذي انقسم إلى صور كثيرة أهمها أن الله شيء واحد يظهر في صورتين : صورة الامتداد مع المادة ، وصورة الفكر مع الروح ، أو أن الله ليس إلا العالم . الواقع أن مذهب وحدة الوجود ينقسم إلى وحدة وجود باطنية immanent ووحدة وجود صدورية immanentiste . الأولى تقول بأن الله حال في

(١) الدكتور عبدالرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ص ١٣٣ ، القاهرة ١٩٥٩ .

الكون . أما الثانية فتقول بأن المبدأ ( الله ) تصدر عنه المخلوقات ، والصدور لا يمس جوهر الله . والنوع الأخير في مذهب الصدور هو النوع الأفلوطيني الذي دخل الأفق الصوفي الإسلامي أولاً ، وإن كان كلاهما ينفي عملية الخلق من العدم كنتيجة محتومة منهما . خاولنا وتعسفنا في نفي ذلك . ولاشك مطلقاً في أن النوع الأول من مذهب وحدة الوجود وهو المعنى الباطني الحال في الكون قد دخل تحت مصطلح الحلول Incarnation في القرن الثالث الهجري . والرابع الهجري مع الحلاج ، وهو ما يسمى الآن في العصر الحديث باسم الواحدية Monisme .

فإذا عدنا إلى تاريخ الاتصالات الأولى نجد أن الثقافة اليونانية كانت هي الثقافة المسيطرة على العقول في الشرق منذ عهد الإسكندر بالإضافة إلى ثقافات الشرق نفسه ، حتى إذا أقبل المسلمون على حضارات غيرهم من الأمم القديمة كان إقبالهم على الثقافة الهلينية بمعونة نساطرة الحيرة وبعاقبة غسان ، والسريان في الشام وغيرها ، والصائبة من أتباع زرادشت ، واليهود ، والنصارى . لكن الذي تؤكد أن باب الاتصال المباشر كان الأفلوطينية المحدثه ولو أن المسلمين حسبوها لأرسطو حين اعتقدوا خطأ أن كتاب الربوبية له ، وهو في الواقع لأفلوطين الذي عرفوا من ورائه أفلاطون والثقافة اليونانية القديمة .

إننا نلاحظ أن الأستاذ نيكلسون<sup>(١)</sup> يرى أن الأثر كان في القرن السادس الهجري ، ويختلف معه ماسينيون<sup>(٢)</sup> ، فيرى على وجه أصح أنه كان في القرن الرابع ، والواقع أنه في القرن الثالث ، بدليل أن الربوبية ظهرت عربية في الوسط الإسلامي في القرن الثالث الهجري وكان لها أثرها المباشر في نظريات الاتصال الفارابية ، ونظريات البسطامي.

---

(١) نيكلسون : Origin Development of Sofism : Nicholson :  
Journal of Royal Asiatic Society 1906. p. 303—320  
(٢) ماسينيون : دائرة المعارف الإسلامية مادة تصوف .

والخلاص<sup>(١)</sup> . فإذا اعتمدنا على جهد اصطفتان بن صدِّيللى الغنوصى السريانى الذى كان أستاذاً فى مجمع « أريوباجوس » الذى تخرج منه ديونيسيوس Dionysius الأريوباجى ، والذى كان معاصراً ليعقوب السروجى الأديب السريانى المشهور (ت ٥٢١ م) أقول - إذا عدنا إلى اصطفتان بن صدِّيللى ، وجهوده فى النصف الثانى من القرن الخامس الميلادى وفى « الرُّها » بالذات ، فإننا نجد من جهوده الخطيرة أنه نقل بعد رحلانه فى مصر وغيرها مذاهب وحدة الوجود وعاد ونشرها فى (الرُّها) ، كما اشتغل بشرح الإنجيل ، وأنكر أبدية عذاب جهنم ، وأكد أن المذنبين سيعودون إلى الجنة بعد تطهير . وكان لهذا أثره فى سخط أهل « الرُّها » فطردوه ورموه بالإلحاد ، فرحل إلى دير فى بيت المقدس ، ووجد لآرائه هناك أرضاً خصبة ، وجمع آراءه ، ونسبها إلى ديونيسيوس لشهرته<sup>(٢)</sup> . من هنا لا نجد غرابة مطلقاً فى الدوائر الصوفية فى الإسلام انتشار مثل هذه الأقوال التى شاعت مع جهنم بن صفوان ، ثم اندفعت فى أفق الفكر الإسلامى ، حيث شكلت مذاهب الفيض والإشراق والمعرفة والجذب والحلول والاتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود ، وكل مركبات « الثيوصوفية » بتأثير الأمشاج المختلطة مع الغنوص الشرقى القديم . فإذا نظرنا فى مذاهب الفيض الأفلوطينى - نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية - كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود فى الأفلوطينية ، وهذا ما نجده فى مدرسة ابن عربى فى الحقيقة الحمديدية أول فيض من الذات الإلهية ، ثم بقية الفيوضات فى جميع الموجودات ، وعند ابن الفارض فى وحدته الشهودية وفى مذهبه فى القطبية والحقيقة الحمديدية ، وعند الإشراقية السهروردية والشيرازية التى تجعل الله نور الأنوار فيباضاً بالأنوار القاهرة وهى النفوس والعقول ، وبالجوهر الغاسقة

(١) انظر Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 5. p. 510

وانظر الدكتور مراد كامل والدكتور محمد حمدى البكرى : تاريخ الأدب الميريانى منذ نشأته حتى الفتح الإسلامى . ص ١٤٤، ١٤٣

(٢) انظر Dictionnaire de Théologie Catholique V. 5. p. 987

وانظر مراد كامل فى مصدره السابق ص ١٤٤، ١٤٣ .

الفاشئة عن الأنوار ، وهى الأجسام ، حتى المصطلحات فى المثل أو المعانى الأزلية ،  
والحقيقة ، وحقيقة الحقائق ، والعلة والمعلول ، والوحدة والكثرة ، وتحقق الذات فى  
الموضوع وشيوع الموضوع فى الذات <sup>(١)</sup> .

كل هذا يعود إلى أصوله الأفلوطينية التى تعود هى الأخرى إلى الغنوص الشرقى  
والغربى المؤول فى الفلسفات اليهودية والمسيحية اللاهوتية . لقد أخذت النظريات الصوفية  
لدى الصوفية الفلاسفة أو الفلاسفة الخالص لدى المشائية الإسلامية جوهرها من الأفلوطينية ،  
وخاصة فى المعرفة الإشرافية ، التى تُتلقى إلقاءً فى النفس عند تطهّرها وتحررها ، ويكفيها  
دليلاً التاسع الخامس <sup>(٢)</sup> لأفلوطين الذى يقول : ( النفس التى لاتضاء بضوئه تظل بغير  
رؤية ) ، فإذا أضيئت فإنها تحتوى على كل ماتنشده فترى الأسمى بالأسمى — ترى الأسمى  
الذى هو فى الوقت نفسه وسيلة الرؤية لأن ما يضيء النفس هو نفسه الذى تريد رؤيته ، كما  
أننا نرى الشمس بضوء الشمس . لقد مارس أفلوطين ( ت ٢٠٥ م ) هذه التجربة ،  
وأعطى الاتجاه للفارابى وابن سينا ، والحلاج والسهروردى ، وابن عربى وابن الفارض ،  
وابن سبعين وبقية الركب المشائى أو الصوفى . يقول أفلوطين ( وقد حدث مرات عدة  
أن ارتفعت خارج جسدى بحيث دخلت نفسى ، كنت حينئذ أحياء ، وأظفر باتحاد مع  
الإلهى ) <sup>(٣)</sup> ( يجب على أن أدخل فى نفسى ، ومن هنا أستيقظ . وبهذه اليقظة أتحمد بالله )  
( يجب على أن أحجب عن نفسى النور الخارجى لسكى أحياء وجسدى وحدى فى النور  
الباطن ) <sup>(٤)</sup> . ثم إن تعريف أفلوطين لسقراط فى قوله : ( اعرف نفسك ) يؤكّد لنا بأن

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمى . ابن الفارض من ٢٥٨ ، ٢٦٤ ، ٢٧٧ ، القاهرة ١٩٤٥ .

(٢) ، (٣) أفلوطين : التاسع الخامس ٣ ، ١٤ — التاسع الخامس ٣ ، ١٧ ترجمة ماكننا

Mckenna . « انظر يوسف كرم : تاريخ الفاسفة فى العصر الوسيط ص ٥٦ القاهرة . — وانظر

راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ القاهرة ١٩٥٤ . وانظر

الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى ص ٧٢ — ٨٢ الإسكندرية ١٩٦١ .

(٤) التاسع الرابع وانظر راسل : تاريخ الفلسفة الغربية المصدر السابق ص ٤٥٠ .

منهجه الذي دخل الأفق الإسلامى يقتضى أن ينطوى الإنسان على نفسه ويسد كل المنافذ التي تربط بينه وبين العالم الخارجى .

فإذا عدنا إلى فكرة الصدور الأفلوطينية فإننا نجد أنها ليست مستقاة عن اليونان كأصل للأفلوطينية ، بل هي عن الشرق أو الغنوص الشرقى المصرى ، أو الهندى أو الفارسى الممتزج بعضه ببعض . فإذا تفحصنا نظريات الفناء ، والاتحاد ، والحلول ، والناسوت واللاهوت ، فإننا نجد أولاً أن نظرية الفناء كما نشدتها المسيحية تؤكد أنها تنشد حقيقة عليا على أساس عيني تاريخى ، وأنها ربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين . أما عند الأفلوطينية فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة ، وأقامت مذهبها في جو من الحرية لا يتعلق بفرد أو حادث . وبينما تنزل المسيحية بالله إلى مستوى الإنسان بمعنى حلول اللامتناهى فى المتناهى ، وهو ما أخذه الحلاج - نجد الأفلوطينية ترتفع بالمتناهى إلى مقام اللامتناهى ، وباتحاد الإنسان بالله عبر صمق الفناء ، وهو ما أخذه البسطامى وماتطور مع البسطامى والحلاج إلى نظرية وحدة الوجود بصورها المختلفة الباطنة والصدورية .

أما التثليث فى الأقانيم الثلاثة - الأب والابن وروح القدس فى الفلسفة المسيحية - ذلك الذى وجدنا أصوله فى اللاهوت المصرى القديم مع أوزيريس وإيزيس وحورس ، فإننا نجد تطويراً له عند أفلوطين المسيحي فهو لا يقول بأن هذه الأقانيم الثلاثة هي الله كما تقول المسيحية وغيرها وإنما يجعلها صادرة عن المبدع الأول أو الواحد منفصلة عنه .

ويضطرنا الحديث عن الأقانيم الثلاثة للتعرف على اللاهوت والناسوت والحلول والاتحاد ، وأثر ذلك فى الدوائر الإسلامية ، ومناقشة أهم ما أثير حول هذه الموضوعات وماتتج عنها فى الجبهة الإسلامية من نظريات انصل بعدها إلى الناحية العملية فى الهلالية قديها وحديثها ، وأثرها فى السلوك الإسلامى لدى الصوفية .

يقول الشهرستانى<sup>(١)</sup> متحدثاً عن الخلاف حول معانى النزول والتجسد والصمود :

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ من ٣٩ ، ٤٤ .

(واختلفوا في كيفية الاتحاد والتجسد : فرقة ترى أنه أشرق إشراق النور على الجسد المشف ، وفرقة ترى أنه انطبع فيه انطباع النقش في الشمعة ، وفرقة ترى أنه ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني ، وفرقة ترى أن اللاهوت تدرع بالناسوت وفرقة ترى أن الكلمة مازجت جسد المسيح بمازجة اللبن بالماء .

فإذا<sup>(١)</sup> عدنا إلى أهم المذاهب المسيحية التي اختلفت في هذا فإننا نجد أقدمها الملكانية ، وكانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون . وقد ذهبت للملكانية إلى أن الله ( ثالث ثلاثة كلها لم تنزل ) أي أن الصورة الإلهية هي أب وابن وروح القدس كلها لم تنزل .. أي أنها قديمة .. أي أنها فصلت الجوهر عن الأقانيم كالموصوف والصفة . أما كيف حدث الامتراج بين الأصول الثلاثة فحدث على الشكل الآتي : الجوهر « الله » والناسوت الكلي ( جسد المسيح ) وهو قديم أزلي أي الجسد من « قديم أزلي وهو الله » ، والكلمة العنصر الثالث من عنصر الوجود آتت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ، فريمُ إذنُ وُلدتُ « إلهياً أزلياً » ، والقتل والصلب وقع على اللاهوت والناسوت في رأيهم . ويؤكد ذلك النص الملكاني القائل : ( من أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس ، وولد من مريم البتول ، وصلب أيام بيلاطس ، ودفن ثم قام في اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه ) . وقد أعلنت الملكانية التثليث واضحاً ، ووردَ القرآن الكريم على ذلك رداً واضحاً نصّه : ( لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالثُ ثلاثة .. )<sup>(٢)</sup> .

هذه هي الملكانية ، أما الفرقة الثانية فهي النسطورية ، ولم يظهر نسطور في أيام المأمون كما ذكر الشهرستاني ، ولكنه ظهر في أوائل القرن الثاني الميلادي قبيل وفاة أفلوطين ت ٢٠٥ م أو عقب وفاته بقليل — في بيزنطة والقسطنطينية . وقد انتهى من نقاشه العقلي إلى حقائق جديدة قال فيها : إن المسيح عليه السلام إنسان ولد إنساناً ، وإن « مريم » إنسان جزئي ، ولا يلد الإنسان الجزئي إلا مثله جزئياً ، ثم حدثت النعمة الإلهية ،

(١) الدكتور على سامي النشار : نشأة الفكر ص ٥٧ .

(٢) الشهرستاني : المصدر السابق ج ٢ ص ٤٤ ، ٣٦ ، وانظر الدكتور النشار المصدر السابق ص ٥٧ .

فاتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئي كما اتصل من قبل بسائر الأنبياء في نظرية التسلسل، ولكن صلته بالمسيح عليه السلام كانت أكثر دواماً واستقراراً<sup>(١)</sup>.

أما الاتحاد بجسد المسيح فلم يكن امتزاجاً ملكانياً أو ظهورياً يعقوبياً ، ولكن كإشراق الشمس في كوة ، أو على بللور ، أو كظهور النقش في الخاتم ، والاتصال هنا معنوي . أما الصلب ، وأما القتل فللجزء الناسوتي ؛ لأن الإله لا تحمل فيه الآلام . وقد أحدثت الفكرة النسطورية ثورة خطيرة في المسيحية ، حتى قال الدكتور جوستاف لوبون<sup>(٢)</sup> : ( لوقيل للحوار بين الاثني عشر أن الله تجسد في « يسوع » لرفعوا أصواتهم محتجين ، وإنما كان « يسوع » معتقداً أنه نبي خلف لمن ظهر قبله ، تقوم دعواه على القول باقتراب ملكوت الرب الذي حدث اليهود عنه منذ زمن طويل ، ولا دليل على أن الناس قد عدوا « يسوع » إلهاً في القرن الأول من النصرانية ، ولم تنتشر هذه العقيدة إلا في أوائل القرن الثاني بين الجماعات النصرانية ، ( في الأيام التي ظهر فيها نسطور وهاجمها ) وكان تطور البروتستانتية نحو إنكار ألوهية المسيح بطيئاً ، حتى طرحت المذاهب البروتستانتية الحرة وحدها مبدأ ألوهية المسيح جانباً ، وحتى جاء عميد كلية اللاهوت البروتستانتي الأستاذ « مينجور Minger » ؛ فأكد أنه لا أثر لعقيدة تأليه « يسوع » في العهد القديم أو الجديد<sup>(٣)</sup> . مع ذلك ، وعلى الرغم من نفى النساطرة قديماً هذه العقيدة ، فقد أخذ بها عن الملكانية غلاة الشيعة بقيادة السبئية اليهودية ، وقعدوها ، وقالوا بتناسخ الجزء الإلهي في عليّ ، والأئمة المعصومين ، حتى دخلت الدوائر الصوفية مع الأقطاب ، والعجيب هنا أن التطرف الملكاني المسيحي هو الذي أخذه التطرف الشيعي ومضى به إلى أقصى غاياته .

فإذا عدنا إلى الفرقة الثالثة المسيحية وهي اليعقوبية ، فإننا نجد أنها تؤكد أن المسيح

(١) الشهرستاني : المصدر السابق ص ٤٤ .

(٢) الدكتور جوستاف لوبون : حياة الحقائق ترجمة عادل زعير ١٩٤٩ ص ٦٢ ، ٦٣ ، ٨٢ .

(٣) المصدر السابق للدكتور جوستاف لوبون .

جوهر واحد فيه الإنسان والإله ، وترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملاً في الهويّة في شخص المسيح ، وأن القتل وقع على الجوهر من حيث هو إنسان وإله . وفي رأى المذهب اليعقوبى أن وحدة المسيح تحتم هذا لأنه لو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد<sup>(١)</sup> . فإذا رجعنا إلى الشهرستانى<sup>(٢)</sup> فى هذا الصدد نجده يقول : ( فمذهبهم أن الإنسان صار إلهًا ولا ينعكس ) ، وقد ( صار الإله إنساناً كالفحمة فى النار فيقال صارت الفحمة ناراً ، ولا يقال صارت النار فحمة ، بل هى جمره ) . أما القرآن فقد نادى فى أصحاب مذهب وحدة الطبيعة : ( لقد كفرَ الذين قالوا إنَّ اللهَ هو المسيحُ بنُ مريمَ ، قل فمن يملكُ من اللهِ شيئاً إنَّ أراد أن يُهلكَ المسيحَ بنَ مريمَ وأمهَ ومنَ فى الأرضِ جميعاً ، واللهُ مُلكُ السمواتِ والأرضِ وما بينهما يخلقُ ما يشاءُ . واللهُ على كلِّ شىءٍ قديرٌ )<sup>(٣)</sup> ؛ كما قرر أنه خلقه من تراب كآدم ( إنَّ مثلَ عيسى عندَ اللهِ كمثُلِ آدمَ خلقهُ مِن ترابٍ ، ثم قال له كن فيكون<sup>(٤)</sup> ) ، كما نص فى قراره الحاسم من حديث الحوار الإلهى بينه وبين الله ( وإذ قال اللهُ يا عيسى بنَ مريمَ ، أأنتَ قلتَ للنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ ؟ قالَ سُجَّجَانِكَ . ما يكونُ لى أن أقولَ ما ليس لى بحقٍّ ، إنَّ كنتُ قلتُهُ فقد علمتُهُ ، أعلمُ ما فى نفسى ولا أعلمُ ما فى نفسِكَ إنك أنتَ علامُ الغُيوبِ . ما قلتُ لهمُ إلَّا ما أمرتَنى بِهِ أنِ اعْبُدوا اللهُ رَبِّي وَرَبَّكُمْ . وكنتُ عليهمُ شهيداً ما دُمتُ فيهمُ فلمَّا تَوَفَّيْتَنى كنتَ أنتَ الرَّقيبَ عليهمَ وأنتَ على كلِّ شىءٍ شهيدٌ )<sup>(٥)</sup> .

وواضح فى دليل القرآن ونصه ما ينفى استحالة الاتحاد أو التجسد أو الحلول . تلك النظريات التى شدّت خيوط النظريات الفاسفية لدى الصوفية فى الإسلام . ومن العجيب

(١) المصدر السابق للشهرستانى ص ٤٤ .

(٢) المصدر السابق للشهرستانى ج ١ ص ١٣٣ .

(٣) آية ١٧ من سورة المائدة ٥ .

(٤) آية ٥٩ من سورة آل عمران ٣ .

(٥) آية ١١٦ من سورة المائدة ٥ .



أن ينفىها نسطور ، وتؤكدها الدوائر الصوفية عبر المدد الشيعى فى الإسلام، بعد أن نفاها القرآن وأعلن تكفير أصحابها ، فلا غرابة إذن أن يأتى الباقلانى<sup>(١)</sup> فى كتابه التمهيد ويناقش هذه النظريات مناقشة دقيقة يثبت فيها استحالة الاتحاد والتجسد وكل ما يرتبط بهذه النظريات المنحرفة الخبيثة ، ولا غرابة أن يأتى الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) فيدحض فى كتابه هذا البطلان، ثم يأتى ابن تيمية فيقيم الدنيا ويقعدها دفاعاً عن دينه ومنهجه القويم..

نعود الآن إلى الناحية التقليدية ثم العملية كعاملين كان لهما الأثر المباشر فى الدوائر الإسلامية ، وهما يرتبطان تمام الارتباط بصلة العرب بالنصارى فى الجاهلية والإسلام وبتمثل ومحاكاة حياة الرهبان لما اشتدت الفتن وظهرت الحروب والخلافات بين الشيعة من أنصار الإمام على ومعارضيهم الأمويين، وما صنعه الخوارج وغيرهم مع الفرق المختلفة المتعاركة ، ولكن هذا يقتضى أن ألقى بعض الأضواء على أمثلة قوية من حياة الرهبان كان لها أثرها البالغ قدوة واقتداء . . . لقد نمت جذور الرهبنة المسيحية فى ظل النزعات الهلليينية متأثرة بالصوفية الشرقية فى الكنيسة القديمة ، مما أكد النزعات والمبادئ الأفلوطينية ، حتى صارت هى البناء الحيوى للاهوت المسيحى .

ومن العجيب حقاً أن نعرف أن الزهد المسيحى تغذى فى الأصل لامن فكرة نبذ العالم الأرضى ، ولكن من عدم اللامبالاة بأشياء « قيصر » انتظاراً وترقباً للحجىء ملكوت الله<sup>(٢)</sup> . لقد كان ينطن صحارى مصر الشرقية نساءً مسيحيون أعلام قطعوا جميع العلائق البشرية — كان منهم أفلوطين وأوريجين ، وأنطونيوس ، ولكن الموقف تطور إلى ضروب أخرى لم تتخذ غذاءها القاسى إلا من التصوف الهندى ، فكان القديس سمعان العامودى الذى أنفق ثلاثين سنة على عامود ، وكان القديس أنطونيوس الذى ظل يتعارض دائماً مع الشيطان . كلاهما (سمعان وأنطونيوس) — كانا يشدان فى الواقع عن المثل الأعلى

(١) الباقلانى : التمهيد س ٧٨ ، ٩٦ .

(٢) انظر Ernest Berker : Unity in the Middle Age. f. s. o. 110

المسيحي ، ولا يمثلان روحه وحقيقته . مولماً جاءت فترة الاضطهاد ضد المسيحية خفت حدة سياسة الرهينة لدى سمعان وأنطونيوس ومن سار في ركبهما ، واكتفى المتصوفون بالصبر على تعذيب الحكام لهم ، وللوقوف في صبر أمام ساحة الاستشهاد متمثلين بالسيد المسيح كما صنع الخلاج فيما بعد ، ووجدوا في هذا التعذيب تقريباً وقراباناً إلى الله ووصولاً إليه . فلما احتلت المسيحية مكانها المرموق بعد عصر الاضطهاد انغمس الكثيرون في غمار الم لذات والعلاقات الشاذة المنحرفة . هنا هرب الأقلون وتنسكوا ندماً أو هرباً من المجتمع متباعدين عن سرير رخيص حسب المصطلح المسيحي ، وكانت نشأة الأديرة ذات الأسوار العالية البعيدة عن عالم الناس والعمران نتيجة للهروب من عالم الترف المادى إلى عالم الترف الروحي ، ومن هذه الأديرة تطورت كثير من الأفكار الإيجابية . خرج بها رهبان الفتح حقول جديدة على مبادئ من الطهارة والفقر والخضوع . أما الطهارة فكان معناها ليس تطهير الجسد بالصوم ، بل كانت تعنى فوق ذلك قطع علاقات محبة الأب أو الأم أو الابن أو الأخت حتى يكون الراهب أقدر على خدمة البشر ، وتصبح المحبة هنا ديانة إنسانية شاملة ، أما الفقر فكان يعنى التحرر المطلق من قيود الأشياء ورفض المصالح المادية من أجل خدمة الإنسان ، وكان الخضوع يعنى الاستسلام الكامل لإرادة الله للقيام بالواجبات . من هنا ظهرت عوامل إيجابية تدعو إلى تصوف شبه إيجابي أو إيجابي عند البعض ، وهو ما سنراه في التصوف السني في الإسلام خاصة . ولكن لما دخل الإقطاع الكنيسة حتى صار الرهبان بما يقتنون من رواتب وهدايا أسوأ الأمثلة للطبقة المترفة هرب قلة آخرون وهاموا في وديان تأملاتهم ، وبعضهم استشهد صريع جرأته ، حتى ظهر<sup>(١)</sup> راهبان كبيران هما القديس «برنار» الذي دعا فيما دعا إلى الحروب الصليبية وأسس قواعد فرسان المعبد والصليب الوردى بدعوى أن الأهداف الدنيوية قد لوثت كنيسة الله المقدسة . أما الراهب الثاني فهو فرنسيس الأسيسى ممثل روح القرن الثالث عشر عصر توما الأكويني .

(١) المصدر السابق لأرنست باركر وانظر عن برنارد وفرانسيس أيضا :

أرد أن أقول إن نقطة الخلاف بين الراهبين الكبيرين هي في فهمهما للمحبة الإلهية والبشرية التي أثرت مضمون المحبة في الدوائر الإسلامية بنتائجها المنحرفة وغير المنحرفة - نقطة الخلاف أن فرنسيس الأسيسى ارتفع بالمحبة حتى تحمها الوجود الظاهري والواقع البشري ، وجاء بنظرية الحلول ، وأكد أن الله موجود في كل شيء ، في كل إنسان ، في كل حيوان ، في كل أرض ، في كل طير في السماء ، وفي كل أسماك الماء .

ومما خالف فيه « برنار » أنه لم يحتقر الجسد لهذا السبب من نظراته في وحدة الوجود أو الحلول ، ولم يقشاهم ، بل دعا إلى التفاؤل المطاق والفرح العنيف الذي كان مصدره عنده هو إيمانه بأن الإنسان امتداد لله ، وأن إرادته البشرية امتداد لإرادة الله . أو ليس هذا الامتداد هو الذي غذى الحقل الصوفي في الإسلام بأعنف اتجاهات نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ؟ أو ليس هذا هو الذي حول المحاكاة إلى عبادة الأبطال لأنفسهم ، وعبادة الناس لهم ، وكانت محاكاة السيد المسيح عليه السلام مثلاً أعلى ظهر في الإسلام مثلها في نظر الدوائر الشيعية لدى الإمام الحسين رضي الله عنه كسيد الشهداء ، كما ظهر مثلها في الدوائر الصوفية لدى الحلاج حلاج الأسرار ؟ لقد أصبح هؤلاء جميعاً معبودين بعد أن كانوا عابدين ، والتقى الجميع مع نظرية عبادة الأبطال في الوثنية الهلينية القديمة الممتدة على الزمن عبر هذه النظريات مبدأ وتطبيقاً . ويبرز هنا تساؤل خطير تثيره نظرية عبادة الأبطال عن صلة الأعمال الخارقة لدى الأبطال المعبودين بالكرامات عند الصوفية كأبطال ربانيين . فإذا ذكرنا - كما سنرى - ما يحمله المستشرقون في سداجة عن عبقرية ذى النون المصري مثلاً في صناعة الكيمياء ، ومعرفة جابر بن حيان كمؤسس لها في العهد الإسلامي ، وصلة الدين بالعلم - فإننا لا يجب أن نغفل المعنى الخفي من وراء ذلك وهو أن صناعة الكيمياء كان لها مفهوم آخر هو السحر والنيج أكثر من المفهوم العلمي الصحيح - ذلك المفهوم البعيد الذي يحضر فاكهة الشتاء في الصيف ويبنى القاصي ويقصى القريب ، ويحي ويميت ، ويبرئ ويقتل كما ترى ذلك في كل حياة الصوفية وخاصة الأبطال الأعلام في الدوائر المنفصلة . إن الذي يهمني هنا

هو ارتباط هذا بالوثنية القديمة مع شخصية الساحر البطل الهرقل الإغريقي الذي يستمد قوته من العالم الإلهي . لقد تطور هذا ، حتى تمذهبت فيه مصطلحات العرافين الملهمين الذين يستقون المعلومات الإلهية عن طريق الأبطال أو المتصوفين أو العارفين الذين يصلون إلى العالم العلوي ويحيثون بما يعالج المستعصى من الداء . وما يخبئه الغد من خير أو شر ، وما يقود الأمور أمور الأفلاك والكائنات والناس من خلال تعاليم الكاهن أو البطل العارف المعصوم قطب الوقت الولي الأعظم .

شيء آخر يسود هذا الأفق كله وهو الرمز ، فلما كان السحر مرتبطاً بعالم غير عالنا ، فقد ارتبط التصوف بالرمز ، ولكن هذا لا يعني الوسط كله ، فالقديس بولس مثلاً حارب الهذيان الصوفي والشطحات الصوفية ، كما حاربها الغزالي ( كما سنرى ) . يقول القديس بولس :<sup>(١)</sup> ( أولئك الذين يتكلمون لغة لا يفهمها أحد . . ما بالهم يعتقدون أن الروح المقدسة قد ألهمتهم تلك الرموز ) . ( إن من الواجب أن تكون أولاً عقلاء ، لأن الهذيان لا قيمة له ) ، وقد سار في ركب القديس بولس القديسة تريزا<sup>(٢)</sup> .

فإذا رجعنا إلى مصدر للسيد المسيح عليه السلام نفسه نجد لديه دليلاً اتخذهُ الأفق الصوفي في الإسلام كنهج للمحبة الخالصة ، نجد ذلك في نص شهير تداولته كتب المراجع الصوفية الإسلامية ذاتها ، يقول النص<sup>(٣)</sup> : ( إن السيد المسيح عليه السلام مرّ على طائفة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية ، فقال : ما أنتم ؟ فقالوا : نحن عباد . . قال : لأي شيء تعبدتم ؟ قالوا : خوفاً الله من النار فخفنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم ثم جاوزهم ، ومر بأخرين أشد عبادة منهم ، فقال : لأي شيء تعبدتم ؟ قالوا شوقنا الله إلى الجنان وما أعد فيها لأولياؤه ، فنحن نرجو ذلك ،

---

(١) دي لا كروا H. De La Croix مقال عن المثل الأعلى المسيحي من كتاب ( من الحكيم القديم إلى الحديث ) ترجمة الدكتور محمد مندور ٦٢ (١٩٤٤) وانظر أيضاً لنفس المؤلف :  
Les Grands Mystiques Chrétiens. p.25-30-90

(٢) المصدر السابق .

(٣) الرسالة القشيرية ، ٦٦ ، وانظر المكي : قوت القلوب ج ٢ ، ٨٢ .

فقال : حق على الله أن يعطيكم ما رجوتهم ، ثم جاوزهم ، ومر بآخرين يتعبدون ، فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن المحبون لله . لم نعبده خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنته ولكن حباً له وتعظيماً لجلاله . فقال : أنتم أولياء إليه حقاً ، فلکم أمرت أن أقيم ، فأقام بين أظهرهم ) . وقد أقام أيضاً معهم في هذه النظرية ذلك المذهب الذي تتلمذ عليه أساتذة رابعة العدوية . رابعة التي نسب إليها فيما نسب مضمون هذا النص شعراً ونثراً كما سنرى لديها ، وهو ما تتلمذ عليه في مدرسة ابن عربي عمر بن الفارض الذي عاش نظرية وحدة الوجود والشهود في حبه الإلهي وفلسفته له شعراً صوفياً رائعاً أثرى الأفق الفارسي الشعري مع جلال الدين الرومي الذي كان أشعر من ظهر بمدرسة ابن عربي حتى أعطى الأدب الرمزي الصوفي مضامين وصوراً جديدة . وحسبي هذا لأعود إلى المصدر الإسلامي كأصل للنظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام . وسنرى خطأ الدعاوى التي تبني النظريات المنحرفة على القرآن والحديث ، لأنها قائمة على مجرد التأويل للقرآن والحديث موضوعاً أو محرراً ، كما سنرى أن التصوف المتطور عن التقوى أو الزهد الإسلامي الصحيح بمعناه الإيجابي — ذلك الذي أسس قواعده النظرية والعملية الفلسفية أعلام المدرسة السلفية والسنية — هو التصوف الذي يعتبر تطوراً سليماً في كل الأديان ، وأمرأً مشتركاً في كل عقيدة صحيحة ، ولاكننا لا نعتبر على الإطلاق أن تطور الزهد إلى النظريات المنحرفة المنقولة أمرأً مشتركاً في كل الأديان السابقة للإسلام ، فقد أبتنا عن طريق أعلام الفلسفة المسيحية اللاهوتية سخطهم على كثير من المقررات التي أخذناها كنظريات أساسية للتصوف الإسلامي ، وهي خارجة كل الخروج على المنهج الصحيح في المسيحية قبل الإسلام . وإذا كان هذا كذلك بالنسبة لما قبل الإسلام فما بالك بالإسلام الذي أطاح بالرهبانية كنظام فوق الدين أو قبّله؟ وما بالك بدين السكّال والإكتمال والتوحيد الصحيح ؟

## الفصل الثالث

### المصدر الإسلامي

ذكرنا أن بذور الزهد الأولى موجودة في كل دين ، بل في كل عقيدة سماوية تحت معاني التقوى والإيثار والتضحية والفداء ، بل في كل عقيدة وثنية أو غير وثنية ، وعلى هذا فمعاني الزهد مبثوثة في القرآن لدى فضائل النفس المؤثرة للآخرة قبل الدنيا ، الزراعة في الدنيا حقلاً للآخرة ، وعلى هذا فإلصحة لنسبة الزهد الإسلامي الأول إلى الرهبنة المسيحية أو غيرها فهذا أمر مشترك في كل عقيدة . أما ما تطور عن الزهد بما خرج عن روح الدين فهو أمر مأخوذ من الفنوص الشرقي الغربي المشترك ، ولكن ما تطور إلى التصوف الإيجابي العاقل المتأدب بأدب الشرع كما يقول الغزالي — فهو أساس فلسفة التصوف السني بالذات أكثر من التصوف السلفي المشوب بالتجسيم والتشبيه كما سنرى . إنني لا أنكر أن بحوث المستشرقين قد أفادت البحوث الإسلامية رغم عمومية أحكامها أحياناً وتعصبها أحياناً أخرى ، ودقة بعض مفهوماتها في القليل النادر ، ولا شك أن بُعد المستشرقين جميعاً عن الروح الإسلامي عامل هام في كل هذا ، وبخاصة إذا ذكرنا أن دراساتهم للتصوف الإسلامي لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر لأول مرة ، وأنها بدأت متفرقة متناقضة أحياناً مع الباحث الواحد الذي قد يحكم حكماً بناء على إحدى مؤلفات متصوف ما ، ثم يعود فينقضه لظهور رأي آخر لنفس المؤلف . فحتى الآن لا تزال هناك كتب للإمام الغزالي مثلاً موضع شك ، ومع ذلك فالأحكام تصدر على بعض آراء الغزالي في هذه الكتب حتى الآن ، رغم مؤتمر دمشق عام ١٩٦١ الذي لم يستكمل هو الآخر بحثه في هذه المؤلفات كما يجب . وقد كان جولدزيهر<sup>(١)</sup> دقيقاً في قوله : إن تيار الزهد

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٣ ، ٣٠٥ ط / الأولى .

المتجاوب مع روح الإسلام يعتبر إسلامياً كقاعدة للرقى بالحياة ، بينما عمم نيكلسون<sup>(١)</sup> في أول بحوثه — حكماً خاطئاً حين قال : إن التصوف بكل نظرياته عامة إسلامي أساسه القرآن ، ثم جاء عام ١٩٢١ فأقر رأي جولد زيهر . ولكن نيكلسون ظل واقعاً في خطأ كبير هو قصره أساس مذهب وحدة الوجود على عبقرية ابن عربي . والواقع أن مدخل المذهب موجود في بذوره الأولى مع مدرسة الحلاج والسهروردي في الأفق المنفصل الخارج ، بل هو موجود قبل ذلك في الغنوص الشرقي . ولورجع المستشرقون جميعاً كما رجع بعضهم إلى أمثال ابن خلدون لتصححت كثير من أحكامهم . فقد حدد ابن خلدون<sup>(٢)</sup> ومَيَّز بين ما اتصل بالمنهج الإسلامي وما انحرف عنه . والواقع الذي لا شك فيه أن التصوف المباشر المتطور عن الزهد لم يأخذ أسباب تطوره من الناحية النظرية عن الأفلوطينية في آرائها التي لا تخرج على الروح الإسلامي ، ولم يأخذ أسباب تطوره أيضاً من الناحية العملية عن الهندية والفارسية بما لا يخرج أيضاً عن الروح الإسلامي ، فإن تطور الزهد إلى التصوف بما لا يخرج عن روح العقيدة أمر مشترك في كل الأديان ، وليس ضرورياً أن يتطور التصوف الإسلامي عن الزهد الإسلامي عن طريق آخر غير الإسلام ؛ مادام ما تطور إليه لم يخرج عن أصول الكتاب والسنة وعلى أساس علمي . أما ما تطور به التصوف منحرفاً في الطريق الآخر فهو منقول أو مقتبس مع محاولة التوفيق والتلفيق في القرآن والحديث محرفاً أو موضوعاً . ولا أدري كيف يجيز كريم<sup>(٣)</sup> لنفسه أن يقول في تهافت غير لائق به : إن الفضل في التصوف الإسلامي يرجع إلى الرهبانية المسيحية المؤسسة على الخوف من الله والرهبنة من الجحيم ، بينما القرآن محتشد بمشاهد

(1) Nicholson : The Mystics of Islam p 1—10

وقد ترجم أخيراً للعربية ترجمه نور الدين شريفة .

والمعجب أن نيكلسون حسب إدراكه الخاطيء بهم القرآن بالاضطراب في أن اختلاف الفرق جاء بسبب هذا الاضطراب .

(٢) ابن خلدون التقدمة ص ٣٣٩ ، ٣٥١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٩ .

(٣) المصدر السابق للدكتور توفيق الطويل .

القيامة والجحيم وفيه مجال لإمكان التطور بما لا يخرج عنه ، ثم إن الرهينة المسيحية لا تعتمد على الخوف من الله والرهبنة من الجحيم كأساس . ومن شطط « كريمر » توكيده . أن تصوف الحاسبي مسيحي مع أن الحاسبي سني خالص يعتبر هو المقدمة الممتازة للإمام الغزالي قمة التصوف السني . ولكن كيف تطور الزهد الإسلامي إلى التصوف في بيئته الإسلامية أولاً ، ثم كيف تطور إلى غير بيئته محالوا الانحراف بها ثانياً ؟

لقد تطور الزهد إلى التصوف كذهب فلسفي على أسس ثلاثة :

(١) القرآن بما احتشد فيه من آيات ومواقف (٢) الحديث قدسياً أو نبوياً صحيحاً أو موضوعاً ، أو محرفاً (٣) علم العقائد الكلامية وإثراؤه للأفق الفقهي والصوفي بمختلف ألوان النظر العقلي والروحي والعمل . لقد هدى الإسلام الناس إلى التقوى — تقوى العاملين لمعايشهم الزارعين للآخرة في الدنيا ، لا تقوى المترهبين السالبيين المستغرقين في التأمل والعبادة — تقوى النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ممن يصرفون أمور الرعية ، ويدبرون أمور الحرب والسلام في المساجد ، ولا يفرقون بين العبادة والعمل ، وكان إلى هؤلاء جماعة لم تشغلهم أمور الناس كثيراً ، فبالغوا في العبادة كعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وأهل الصفة ، فلما ثارت الفتن حول الخلافة منذ تولية أبي بكر حتى قتل عثمان وحرب الجمل وصفين — أفزعت هذه الفتن كثيراً من الأتقياء وحببت إليهم الابتعاد جرد الطاقة عن حماها ، وأوحت إليهم الإشفاق مما يعرض الدين للمآثم والشبهات ، فأسرفوا في التورع والانتقاض . فالتورة على عثمان وقتله في حريم داره والمصحف على حجره ، وما تبع ذلك من واقعات الجمل وصفين والنهروان ثم قتل علي ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته الزهراء فاطمة في مسجد الكوفة وهو خارج لصلاة الفجر ، ثم استشهاد الحسين في كربلاء ، وصلب يزيد بن علي وولده يحيى ، والنزاع الحاد بين الأمويين والعلويين ، وحصار ابن الزبير وقتله على أبواب المسجد الحرام . كل هذا وما أحاط به من أهوال وفتن أوحى إلى المسلم التقى أن يفرّ بدينه ،



وأوهمه أن المشاركة في أمور الدنيا شركة في هذه الفتن ، ونكوص إلى الجاهلية التي نجاه الله منها من هنا اجتهد بعض الأتقياء واعتصموا بالعزلة والزهد ، فقد مضى في رأيهم زمان الراشدين ، وجاء الملك العضوض بمظلمه وآثامه ، حتى إن جماعة من أهل بدر لزموا بيوتهم واتخذوها منازل للآخرة ، فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم ، وتحدث العاكفون عن الآخرة التي هي خير وأبقى : ( والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثواباً وخيرٌ أملاً )<sup>(١)</sup> .

حتى روى لنا الجاحظ<sup>(٢)</sup> أن رجلاً قال : صحبت الربيع بن خيثم سنتين فما كلمني إلا كلمتين . قال لي مرة : أمك حية ، وقال لي مرة أخرى : كم في بني تميم من مسجد ؟ فلما قتل الحسين أتى قوم إليه ، فقالوا نستخرجن منه اليوم كلاماً . قالوا ياربيع : قتل الحسين فوجم . . . ثم قال : ( الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون )<sup>(٣)</sup> . لا شك أن في هذا الإسراف كانت بدايات التآرجح ، الذي أمال ميزان التطور نحو الانحراف في التقليد غير السليم من بعض المساهمين لأمثال سمرعان العامودي وغيره . أما من نظر إلى الآيات القرآنية أمثال : ( ومن الليل فتهجد به نافلةً لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً )<sup>(٤)</sup> ( وعبادُ الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً والذين يبیتون لربهم سجداً وقياماً والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً )<sup>(٥)</sup> ، ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق )<sup>(٦)</sup> ، ( وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا )<sup>(٧)</sup> . فقد خط لنفسه على أساس المنهج القرآني معنى العبادة التي لا تستهلك الجسد أو تاهي الروح عن العمل والحياة ، كما خط لها الأخذ بحظ الدنيا والآخرة . ومن نظر في نفس الاتجاه السليم إلى

(١) آية رقم ٤٦ ك من الكهف سورة رقم ١٨ .

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين باب الزهد .

(٤) آية ٧٩ الإسراء ١٧ .

(٣) آية ١١٣ من البقرة ٢ .

(٦) آية ٣٢ الأعراف ٧ .

(٥) آية ٦٣ الفرقان ٢٥ .

(٧) آية ٧٧ القصص ٢٨ .

الآيات القائلة: (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالةٍ ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليماً حكيماً ، وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال: إني تبتُ الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليماً) <sup>(١)</sup> ، ( ما عندكم يُنفدُ وما عند الله باق ) <sup>(٢)</sup> ، ( المالُ والبنون زينةُ الحياة الدنيا والباقياتُ الصالحاتُ خيرٌ عند ربك ثواباً وخيراً أملاً ) <sup>(٣)</sup> ، ( ولا تمدنٌ عنيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم زهرةُ الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزقُ ربك خيرٌ وأبقى ) <sup>(٤)</sup> ، فهيمٌ حدود التوبة وصدقها في وقتها والدوام على الحرص على ما عند الله فهو أبقى لأن ما عندنا ينفد وما عند الله باق .

ومن نظرَ فهمَ معنى الفتنة في الرزق والمتعة بزهرة الحياة ، وفهم من وراء ذلك أن رزق الله خير وأبقى : ( الله يبسطُ الرزقَ لمن يشاءُ ويقدرُ ، وفرحوا بالحياة الدنيا ، وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع ) <sup>(٥)</sup> . ومن نظر في الآيات الكريمة عن تقوى الله ( يا أيها الناس اتقوا ربكمُ واخشوا يوماً لا يجزي والدٌ عن ولده ولا مولودٌ هو جازٍ عن والده شيئاً إنَّ وعدَ الله حقٌّ فلا تغرّبوا بالحياة الدنيا ولا يغرّبكمُ بالله الغرور ) <sup>(٦)</sup> ، ( يا أيها الذين آمنوا اتقوا اللهَ ولتنظرَ نفسٌ ما قدمتُ لغيره واتقوا اللهَ إنَّ اللهَ خبيرٌ بما تعملون ) <sup>(٧)</sup> ، ( ومن يتق اللهَ يجعلَ له مخرجاً ويرزقهُ من حيث لا يحتسبُ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ) <sup>(٨)</sup> ، ( واتقوا يوماً تترجعون فيه إلى الله ) <sup>(٩)</sup> - من نظر في هذه الآيات فهم حقيقة التقوى والمسئولية المباشرة ، وفهم معنى العمل والتوكل . ومن نظر في الآيات الكريمة ( وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبلَ فتفرقَ بكم عن سبيله ) <sup>(١٠)</sup> ، ( إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست

(٢) آية ٩٦ النحل ١٦ .

(٤) آية ١٣١ طه ٢٠ .

(٦) آية ٣٣ لقمان ٣١ .

(٨) آية ٢ ، ٣ ، اطلاق ٦٥ .

(١٠) آية ١٥٣ الأنعام ٦ .

(١) آية ١٧ ، ١٨ النساء ٤

(٣) آية ٤٦ الكهف ١٨ .

(٥) آية ٢٦ الرعد ١٣ .

(٧) آية ١٨ الحشر ٥٩ .

(٩) آية ٢٨١ البقرة ٢ .

منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله) <sup>(١)</sup> ، ( فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ) <sup>(٢)</sup> ، ( واستقيم كما أمرت ) <sup>(٣)</sup> - من نظر في هذا فهم معنى دين التوحيد المستقيم البعيد عن اختلاف السبل والشيع المؤدية إلى الانحراف . ومن نظر في الآيات الكريمة : ( أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ) <sup>(٤)</sup> ، ( الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمرؤا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور ) <sup>(٥)</sup> ، ( وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا ) <sup>(٦)</sup> .

من نظر في هذا فهم استحقاق المؤمنين المتمسكين بالكتاب والسنة للاستخلاف على الأرض تمكيناً وعزة، فقد ( كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز ) <sup>(٧)</sup> . ومن نظر إلى آيات العلم وصلتها بالعمل ، وهي أكثر من ألف آية : منها ( فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم ) <sup>(٨)</sup> ، ( تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ) <sup>(٩)</sup> ، ( ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن ) <sup>(١٠)</sup> ، ( واتقوا الله الذي أمدكم بما تعملون ) <sup>(١١)</sup> ، ( اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ) <sup>(١٢)</sup> ، ( لو تعلمون علم اليقين ) <sup>(١٣)</sup> ، ( واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه ) <sup>(١٤)</sup> ، ( والله يعلم أسرارهم ) <sup>(١٥)</sup> ، ( واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير ) <sup>(١٦)</sup> ، ( واتقوا الله ويعلمكم الله ) <sup>(١٧)</sup> ، ( وما يدركها إلا العالمون ) <sup>(١٨)</sup> ، ( من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى ) <sup>(١٩)</sup> ، ( إن الذين آمنوا

- |                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| (٢) آية ٣٠ الروم ٣٠       | (١) آية ١٥٩ الانعام ٦     |
| (٤) آية ١٠٥ الأنبياء ٢١ . | (٣) آية ١٥ الشورى ٤٢ .    |
| (٦) آية ٥٥ النور ٢٤ .     | (٥) آية ٤٦ الحج ٢٢ .      |
| (٨) آية ١٨ الفج ٤٨ .      | (٧) آية ٥٨ المجادلة ٢١ .  |
| (١٠) آية ٣٨ إبراهيم ١٤ .  | (٩) آية ١١٦ المائدة ٥ .   |
| (١٢) آية ١٦ العنكبوت ٢٩ . | (١١) آية ١٣٣ الشعراء ٢٦ . |
| (١٤) آية ٢٣٥ البقرة ٢ .   | (١٣) آية ٥ التكاثر ١٠٢ .  |
| (١٦) آية ٢٣١ البقرة ٢ .   | (١٥) آية ٢٦ محمد ٤٧ .     |
| (١٨) آية ٤٣ العنكبوت ٢٩ . | (١٧) آية ٢٨٣ البقرة ٢ .   |
|                           | (١٩) آية ٨٨ الكهف ١٨ .    |

وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا<sup>(١)</sup>، (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
 وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ<sup>(٢)</sup>)، (وَلِنَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ<sup>(٣)</sup>)، (رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا<sup>(٤)</sup>)  
 (رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا<sup>(٥)</sup>)، (اعْمَلُوا فَيَسِيرَ لَكُمْ اللَّهُ وَعَسْوَةٌ  
 وَالْمُؤْمِنُونَ<sup>(٦)</sup>)، (وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ<sup>(٧)</sup>)، (قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ  
 مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ<sup>(٨)</sup>)، (وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ<sup>(٩)</sup>)، (اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا<sup>(١٠)</sup>)  
 من نظر في هذه الآيات البينات عرف معنى العلم المتحقق في العمل ، وعرف سر سكينه  
 النفس في عملها بما علمت ، وسألت بما نوت ، وتحققت بما فعلت . . ومن نظر في  
 الآيات الكريمة التي تؤكد إفك المستشرقين في دعواهم الزائفة باضطراب القرآن مثل  
 (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا<sup>(١١)</sup>)  
 أدرك معنى التعقل والعقل والنظر (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ<sup>(١٢)</sup>) ، (إِنَّ فِي  
 فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ<sup>(١٣)</sup>) .

ومن نظر في آيات الرهينة عرف ما حده الله وما نهى عنه ، وعرف من سلك  
 السبيل ومن انحرف عن المنهج . إن الآيات القرآنية الواضحة الصريحة في آيات الرهينة ،  
 واتخاذ الناس أحبارهم ورهبانهم أربابًا ، وإيمانهم بالكهانة ورموز الكهان والتضليل ،  
 واعتقادهم بالوهية المسيح أو الثمايث — كل هذا يحدد لنا الفارق بين من سلكوا سلوك  
 القرآن وبين من خرجوا على منهجه وابتدعوا ، رغم أن القرآن نفسه وضح أن كثيراً

- (٢) آية ٢٤ ص ٣٨ .  
 (٤) آية ٣٧ فاطر ٣٥ .  
 (٦) آية ١٠٥ التوبة ٩ .  
 (٨) آية ١٣٥ الأنعام ٦ .  
 (١٠) آية ١٣ سبأ ٣٤ .  
 (١٢) آية ٣ الرعد ١٤ .

- (١) آية ٩٦ مريم ١٩ .  
 (٣) آية ٩٣ النحل ١٦ .  
 (٥) آية ١٣ السجدة ٣٢ .  
 (٧) آية ٩٣ هود ١١ .  
 (٩) آية ٣٣ محمد ٤٧ .  
 (١١) آية ٨٢ النساء ٤ .  
 (١٣) آية ١٣ النحل ١٦ .

من أهل الكتاب يعقلون ما أنزل الله . فلنتدبر هذه الآيات التي تدبرها المؤمنون وعملوا بها والتي انحرف عنها المنحرفون ونظروا بمنظار انحرافها .

(إن كثيراً من الأخبار والرهبان لياً كلون أموال الناس بالباطل) (١) ،  
 (رهبانيةً ابتدعوها) (٢) ، (اتخذوا أخبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) ، (٣)  
 (فذكر: فما أنت بدممة ربك بكاهن ولا مجنون) (٤) ، (ولا يقول كاهن قليلاً  
 ما تكرون) (٥) ، (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم) (٦) ،  
 (ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم عن دينكم) (٧) ، (قل يا أهل الكتاب  
 لم تصدقون عن سبيل الله) (٨) ، (يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل) (٩) ،  
 (قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق) (١٠) ، (قل  
 يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به  
 شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله) (١١) ، (يا أهل الكتاب قد جاءكم  
 رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب) (١٢) ، (وما كان لبشر أن  
 يؤتية الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون  
 الله) (١٣) ، (فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله  
 واحد سبحانه أن يكون له ولد) (١٤) ، (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح

(١) آية ٣٤ من التوبة . ٩ . (٢) آية ٢٧ من الحديد . ٥٧ .

(٣) آية ٣١ من التوبة . ٩ . (٤) آية ٢٩ من الطور . ٥٢ .

(٥) آية ٤٢ الحاقة . ٦٩ . (٦) آية ١٠٩ البقرة . ٢ .

(٧) آية ٦٩ آل عمران . ٣ . (٨) آية ٩٩ آل عمران . ٣ .

(٩) آية ٧١ آل عمران . ٣ . (١٠) آية ٧٧ من المائدة . ٥ .

(١١) آية ٦٤ آل عمران . ٣ . (١٢) آية ١٥ من المائدة . ٥ .

(١٣) آية ٧٩ ، ٨٠ من آل عمران . ٣ .

(١٤) آية ١٧١ من النساء . ٤ .

بن مريم<sup>(١)</sup> ، ( لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم<sup>(٢)</sup> ) ، ( ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل<sup>(٣)</sup> ) ، ( وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد<sup>(٤)</sup> ) ، ( ما كان لله أن يتخذ من ولدٍ سبحانه<sup>(٥)</sup> ) ، ( إن هو إلا عبد أذعننا عليه وجعلناه مثلاً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ<sup>(٦)</sup> ) .

ومن نظر في آيات الحجة ، وفلسفتها انقسم في فهمها فإما سار على المنهج الإسلامي فربطها بالاتباع والافتداء والتوبة والتطهر والعمل والتوكل وعدم الزهو والغرور ، وإما انحرف بها إلى دعوى إسقاط العمل والاستغراق بدعوى الوصول وادعاء معرفة الغيب ، والرؤية ببصر الله أو السمع بأذنه ، أو البطش بيده . وهاهي بعض الآيات الكريمة التي انقسم فيها الفهم على الصراط أو خارج الصراط : ( قل إن كنتم تحببون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم<sup>(٧)</sup> ) ، ( وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني<sup>(٨)</sup> ) ، ( إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين<sup>(٩)</sup> ) ، ( إن الله يحب المتقين<sup>(١٠)</sup> ) ، ( إن الله يحب المتوكلين<sup>(١١)</sup> ) ، ( إن الله لا يحب

(١) و (٢) و (٣) آية ٧٢ ، ٧٧ من المائدة ٥ .

(٤) آية ١١٦ ، ١١٧ من المائدة ٥ .

(٥) آية ٣٥ من مريم ١٩ .

(٦) آية ٣١ من آل عمران رقم ٣ .

(٧) آية ٢٢٢ من البقرة ٢ .

(٨) آية ١٥٩ من آل عمران ٣ .

(٩) آية ٥٩ من الزخرف ٤٣ .

(١٠) آية ٣٩ من طه ٢٠ .

(١١) آية ٤ من التوبة ٩ .

الْفَرِحِينَ<sup>(١)</sup>، (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِبِينَ<sup>(٢)</sup>)، (يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ<sup>(٣)</sup>)، (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ<sup>(٤)</sup>)، (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا<sup>(٥)</sup>)، (ذَلِكَ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي<sup>(٦)</sup>)، (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ<sup>(٧)</sup>) .

من كل هذا وأمثاله نرى أثر القرآن واضحاً في المقامات والأحوال الصوفية إيجاباً وسلباً اتصالاً وامتداداً ، أو انفصالاً وانحرافاً ، ومن كل ما عرضناه من آيات : تؤكد أن الجدل حول بذور النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام كان موجوداً على صورة مبادئ عامة كالتثليث أو كدعوى عبادة الأنداد، والترهب المطلق أو الغلو في في النسك، والتجسيم أو التشبيه ، والخروج على دين النظرة والتوحيد ، ومن الجدل حول هذا وغيره من مفهوم التقوى ومعنى التوكل ، وإيثار الآخرة على الدنيا ، مع عدم إغفالننا نصيبنا من متاع الحياة الحلال وطيبات الرزق — كل هذا كان فيصلاً أدى في النهاية : إما إلى السير على المنهج أو الخروج عليه .

أما الأصل الثاني فهو حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، والأحاديث القدسية أو النبوية . فلقد ألقى الصوفية أقوى الأضواء على حياة وعزلة النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء قبيل الوحي وقبل ذلك منذ كان صبياً . وأكدوا أن ذلك مدخل التصوف وقاعدته ، حتى إن نيكلسون<sup>(٨)</sup> صور لنا النبي محمداً صلى الله عليه وسلم في صورة متناقضة فبعد أن كان (في رأى نيكلسون) ينكر تعذيب النفس أو الاستغراق على أصحابه (صار بعد أن رخصت قدام الزهد في الإسلام بمظهر من نصب نفسه قدرة لغيره) . ولا أدري كيف تجاهل نيكلسون معنى أن لارهبانية في الإسلام ، وبدليل القرآن قبل

(١) آية ٧٦ من النقص رقم ٢٨ .

(٢) آية رقم ٥٨ من الأنفال رقم ٨ . (٣) آية رقم ١٦٥ من البقرة ٨ .

(٤) آية رقم ٥٤ من المائدة رقم ٥ . (٥) آية رقم ٦٥ من الكهف ١٨ .

(٦) آية ٣٧ من يوسف رقم ١٥ . (٧) آية رقم ٧ من آل عمران رقم ٣ .

(٨) نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص ٤٥ والمعيب أن

ما يذكره نيكلسون إعادة لأجراء سمان العامودي .

الحديث ، ثم محاولته في مكر ظاهر إثبات أن تنديد النبي بالرهينة على لسان الله كان للمخالفين الذين لم يراعوها حق رعايتها. والعجيب ما يسوقه الأستاذ نيكلسون من أدلة شاذة لا شك في كتبها وتهافتها وهزلها ، ومنها أن ( بهلول بن ذؤيب خرج إلى جبل بجوار المدينة وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد ، وكذلك أبو لبابة ربط نفسه إلى عمود في مسجد المدينة بوقى على هذه الحال ). ولم يذكر الأستاذ نيكلسون تاريخ هذه الوقائع ، ولكنه ألقاها في صدد الحديث عن رضى النبي صلى الله عليه وسلم بوسائل التعذيب الجسدى بعد سحقه لما رَسَخَتْ قَدَمُ الزهد في الإسلام . فهل حدث هذا في عهد النبي ؟ أم حدث في عهد الصحابة ؟ وجوابنا أنه لو حدث في عهد النبي أو صحابته لكان إنكار ذلك إنكاراً قاطعاً ، بل لكان مصير هذا المنتطح أو ذاك الطرد أو الهلاك .

أما الأحاديث التي استغلها الصوفية لدعم آرائهم فمعظمها جاء عن الحشوية السافية في دوائرها المختلفة أو لدى غلاة الشيعة لدعم نظريات التجسيم والتشبيه ومعظم تلك الأحاديث إسرائيليات . ومن أمثال ذلك الحديث القدسي الشهير ( كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق في عرْفوني )<sup>(١)</sup> وهم يتخذون هذا الحديث القدسي مصدراً لمذهبهم في الحب الإلهي الذي هو عندهم المبدأ الأول . فيرون أن الله كان ولا نبي معه وأحب أن يرى ذاته في شيء غير ذاته فخلق الخلق ، وكان العالم بمثابة المرآة المجلوة التي يرى فيها ذاته ، وإنيهم ليصلون بهذا في يسر إلى وحدة الوجود . ومن أحاديث الحشوية في الدوائر السلفية التي أقرها ابن تيمية<sup>(٢)</sup> ( إذا كان يوم القيامة ينادى مناد : أين حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش فيجلسه معه على العرش حتى يسكتفه ) . ومن هذه الأحاديث ( ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه يثبط كما يثبط الرجل

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ٤١٢ ، ٤١٣ .

(٢) الذهبي : ميزان الاعتدال = ١٣ ، ١٩٧ .



الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السماوات والأرض) (١). ومن الأحاديث التي يراها البعض شرحاً لقول سقراط ( اعرف نفسك ) : ذلك الحديث الموضوع ( من عرف نفسه فقد عرف ربه ) (٢) ، وقد دعموا بهذا الحديث نظريتهم في المعرفة ، وقالوا إن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ، فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود ، وحتى تحوات جملة التوحيد ( لا إله إلا الله ) إلى قولهم ( لا موجود إلا الله ) ؛ فتحولت معهم نظرية المعرفة إلى نظرية في الوجود ، ووحدة الوجود .

أما الأصل الثالث فهو علم العقائد الكلامية ، وقد أخذ مادة الجدل من القرآن والحديث والسنة ، وما دخل على الأفق الإسلامى من أنظار غربية لدى المشركين وأهل الكتاب . ويعتبر علم العقائد الإسلامية مصدراً خطيراً لتطور الزهد إلى التصوف كذهب ، فقد نشأ الجدل فى مسائل الصفات والتنزيه والتشبه والجبر والاختيار وحرية الإرادة ورؤية الله وما تفرع عن هذا وذلك إلى نظريات الاتحاد والجلول ووحدة الوجود والإمام المعصوم والإنسان الكامل . ولما كانت ميتافيزيقا العقائد تحتشد بالأسرار الإلهية فيما فوق مستوى العقل ، فقد تعلمذ الزهد على علم العقائد ، كما تعلمذ الفقه ، حتى أكد علم التصوف الفلسفى أن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال فى الإنسانية ( فإن منزلته عند ذوى العقول الإلهية — كما يقول الفارابى — (٣) منزلة الضبي الحدث والغمر عند الإنسان الكامل ) ، ( والإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحى ما شأنه ألا يدركه بعقله وما ينحور عقله معه ) . فإذا قارنا بين الفقه بمعناه الاصطلاحى وبين علم العقائد الذى يسميه الإمام أبو حنيفة بالفقه الأكبر ، أدركنا كيف تطورت الدراسات الصوفية على

---

(١) أبو الحسين اللطفي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تحقيق ونشر الشيخ زاهد الكوثرى ١٩٥٩ م ، القاهرة ص ١٠٥ .

(٢) ابن خلدون المقدمة ص ٤١٢ ، ٤١٢ ، وانظر دائرة المعارف الإسلامية ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٤٣٩ .

والشهرستاني : الملل والنحل ( كجورتن ) ص ٧٧ .

(٣) الفارابى : إحصاء العلوم ص ٧١ ، ٧٢ ، القاهرة ١٩٣١ ، الفارابى (ت ٣٢٩ هـ —

أساس من علم العقائد في فلسفة الفقه والعبادات كما ظهر ذلك لدى فلسفة التصوف السني، وعلى يد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) كأعظم نموذج له، وكما ظهر ذلك لدى التصوف السلفي وعلى يد المهروري (ت ٤٨١ هـ) كأضخم صورة له.

فإذا ذكرنا أن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، وأن البواقي في بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين — كما يقول نجر الدين الرازي<sup>(١)</sup> — أدركنا الأثر الخطير لعلم العقائد في إثراء وتخليق النظريات الصوفية إلى جانب علم الفقه المفسر في الدوائر الصوفية والسنية بالذات. وقد اختلفت أنظار المؤرخين والعلماء والمفكرين في أمر الصوفية كفرقة خاصة إلى جوار الفرق الكلامية. وأول ما نلاحظ أن الإمام الأشعري<sup>(٢)</sup> سرد أقوالهم، ولكنه لم ينسبهم إلى فرقة معينة، فقد ذكر أن المسلمين اختلفوا عشرة أصناف لم يعد منها الصوفية رغم أنه عرض لمذاهبهم في الحلول والإباحة، ورؤية الله في الدنيا.. ونفس سلوك الإمام الأشعري هو نفس سلوك ابن حزم<sup>(٣)</sup> والبغدادي المتكلم<sup>(٤)</sup>، والشهرستاني<sup>(٥)</sup>. ولم يرد ذكر الصوفية — كفرقة من أصول فرق الإسلام — إلا لدى الفهرست مع ابن النديم<sup>(٦)</sup>، ولدى المنقذ من الضلال مع الإمام الغزالي<sup>(٧)</sup>.

أما ابن النديم فقد جعل المقالة الخامسة من كتابه وهي المتعلقة بالعقائد خمسة فنون :

(١) فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) تفسير آية ١٩، ٢٠ من البقرة.

(٢) الأشعري: (٣٢٤ هـ) مقالات الإسلاميين ص ٥ ج ١.

(٣) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ج ٢، ١١٤.

(٤) البغدادي: الفصل في الملل والنحل ج ٤، ٢٢٦، ٢٢٧.

(٥) الشهرستاني: الفصل في الملل والنحل ج ٤.

(٦) ابن النديم: الفهرست للمقال الخامس ص ٢٦٠.

(٧) الغزالي: المنقذ ص ١٣١ نشر الدكتور عبد الحليم محمود.

وانظر حول هذا كله: مصطفى عبد الرازق: الصوفية والفرق الإسلامية، مقال في مؤتمر الأديان، لندن ١٩٣٢ نشره الأستاذ الدكتور على سامي النشار في تحقيق لكتاب الرازي اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦—١٦، القاهرة ١٩٣٨.

الفن الأول : المعتزلة والمرجئة .

الفن الثاني : متكلمي التبعية الإمامية والزيدية .

الفن الثالث : المجبرة والحشية .

الفن الرابع : متكلمي الخوارج .

الفن الخامس : السياح والزهاد والعباد والتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس .-

وأما الغزالي في المنقذ ، فقد جعل طالبي الحقيقة أربع فرق : المتكلمين ، والباطنية ،

والفلاسفة ، والصوفية . ولكن الذي قام حقاً بتمييز مذهب الصوفية باعتباره مذهب فرقة

مستقلة ، وبين فرقهم الفرعية هو فخر الدين الرازي<sup>(١)</sup> (ت ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) الذي

أفرد في كتابه ( اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ) باباً خاصاً للصوفية ذكر فيه ( اعلم

أن أكثر من حصر فرق الأمة لم يذكرها الصوفية ، وذلك خطأ . لأن حاصل قول

الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية ، والتجرد من العلائق البدنية ، وهذا

طريق حسن وهم فرق :

الأولى : أصحاب العادات : وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس

الخرقعة وتسوية السجادة .

الثانية : أصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال .-

الثالثة : أصحاب الحقيقة وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل

العبادات بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية ، وهم يجتهدون ألا يخلو سرهم ،

وبالهم عن ذكر الله وهؤلاء خير فرق الآدميين .

الرابعة : النورية وهم طائفة يقولون إن الحجاب حجابان : نوري وناري . أما النوري

فالاشتغال باكتساب الصفات الحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس

(١) القشيري : الرسالة ص ٢٠٠ ، ٢٨٠ .

والوحدة والحالة . وأما النارى فالاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل لأن هذه الصفات نارية ، كما أن إبليس لما كان نارياً فلا جرم وقع في الحسد .

الخامسة : الحلولية وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم . يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة ، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر ، فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد ، فيدعون دعاوى عظيمة . وأول من أظهر هذه المقالة في الإسلام الروافض فإنهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم .

السادسة : المباكية وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها ، وتلبسات في الحقيقة وهم يدعون محبة الله تعالى ، وليس لهم نصيب في شيء من الحقائق ، بل يخالفون الشريعة ، ويقولون إن الحبيب رفع عنا التكليف . وهؤلاء هم شر الطوائف وهم على الحقيقة على دين « مزدك » .

ولاشك أن هذا التفصيل والتحديد والتمييز من الرازى في التعريف المذهبي للصوفية كثرقة ، وللتصوف كذهب ، وفي حصره الفرق الفرعية — لاشك أن هذا جديد في نوعه من البحوث لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامى لدى إحدى جوانبه الثرية الحافلة . وعمل الرازى ولاشك يؤكد ارتباط التصوف بالكلام كزاد ووقود ، كما يحدد أنواع المعارف السمعية والعقلية والذوقية ، في الوقت الذى يحدد طريق التصوف على اختلاف مقاماته وأحواله وأوديته إيجاباً وسلباً بالنسبة لروح المنهج الإسلامى الصحيح .

هذه هى الأصول الثلاثة كمصدر مشترك متداخل للتصوف الإسلامى . ونعود الآن إلى تاريخ ذلك التطور — تطور الزهد إلى التصوف كذهب ومدخل التشيع فى ذلك كعامل أساسى قيادى .

إن معنى الزهد كان حقاً موجزاً بمعناه فقط فى التبذل والنسك والإيثار والتضحية ، ولم يُسَمَّ أحد من الصحابة أو التابعين أو تابعى التابعين باسم الزهاد ، فإن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يقول القشيرى فى رسالته : ( لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم

بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقليل لهم الصحابة . ولما أدرك أهل العصر الثاني سمى من صحب الصحابة التابعين ، ثم قليل لمن بعدهم أتباع التابعين . ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقليل نخو اص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون على قلوبهم من طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكارب قبل المائتين من الهجرة).

ويؤيد رأى القشيري في تحديد كلمة التصوف الجاهلي<sup>(١)</sup> حين يذكر أن أبا هاشم الكوفي (ت ١٥٠هـ) كان أول من أطلق عليه لفظ الصوفى . ولا شك أن إطلاق لفظ الصوفى على أبى هاشم الكوفى ليس معناه فى رأينا تطور الزهد إلى التصوف كذهب، فإن هذا فى الواقع لم يحدث إلا عند نهايات القرن الثانى وبدايات الثالث الهجرى وعلى أساس عامى . ولسنا نشك مطلقاً فى أن التطور — كما سنرى — بدأ من الآيات القرآنية اجتهاداً من الزهاد أنفسهم ، فإن مشاهد القيامة فى القرآن ، ونداء الله لهم ( ففروا إلى الله إني لكم منه نذير مبين )<sup>(٢)</sup> كان مدخلاً لأول تطور فى الزهد فى باب الخوف والفداء، لا أقول إلى التصوف ولكن إلى بدايات التصوف كذهب حتى جاءت مدرسة جعفر الصادق بروحها العلمية السائدة فربطت بين العلم والدين ، كما كانت آيات المحبة التى ذكرناها مدخلاً آخر فى تطور الزهد فى باب المحبة الخالصة التى أمماها الروح العلمى النافع للدنيا والآخرة ، كما أنماها حديث الرهبان فى المسيحية وقصصهم فى المحبة عن السيد المسيح عليه السلام مما ذكرناه من قبل . والمهم هنا أن أوكد أنه لم يكن هناك فارق كبير عند الزهاد فى القرن الأول والثانى وبين الفقهاء الحافظين من أهل السنة<sup>(٣)</sup> ، وعلى وجه أدق كان الرواد هم الفقهاء المتكلمون الزهاد الذين نفخوا روح الإيمان فى العبادات ، وهذا هو الذى فلسفه

(١) الجاهلي: نفعات الأوس ص ٣٤ -- الترجمة العربية لتاج الدين القرشى .

(٢) آية ٥٠ من الذاريات سورة ٥١ .

(٣) الطوسى : الامم ص ١٣ ، ١٤ القاهرة ١٩٦٠ .

على علم : الإمام الغزالي . كما يهمنى أن أوكد حقيقة أخرى هامة ، وهي أن التشيع المعتدل هو الذى طَوَّرَ الزهد إلى التصوف بمعناه الإيجابي ، فلما علا التشيع طَوَّرَ التصوف إلى معناه السلبي فى كل النظريات الفلاسفية الخارجة عن روح الإسلام فى الدوائر الصوفية سلفية وغير سلفية . حقيقة ثالثة هامة أوكدتها وهى أن التشيع المعتدل هو الذى رَبَطَ بين السفة والشيعه ، وأوجد عوامل التقارب على أساس من حب آل بيت النبى صلى الله عليه وسلم . وإذا كان الطوسى <sup>(١)</sup> ( ت ٣٧٨ هـ ) قد أخطأ حين توهم أن اسم الصوفية كان معروفاً قبل الإسلام ؛ فإن الكلاباذى <sup>(٢)</sup> ( ت ٢٨٠ هـ ) المعاصر له كان أدق فهماً منه ، حين لم يحدد الاسم ، بل أشار لمعنى التصوف فى أنه كان موجوداً فى مواجيد الصحابة وأحوالهم . وكان القشيري ولا شك أدق من الطوسى والكلاباذى كما ذكرنا . فإذا قارنا بين الزهد والتصوف من النواحي المنهجية والفكرية والغائية ، فإننا نجد من الناحية المنهجية أن الزاهد دائماً حدوده الشرع ووسيلته التكليف الدينية ، أما المتصوف فهو ذو شخصية شبه مستقلة ، فإن أوَّلَ ولم يخرج على الأصول كان متصوفاً إيجابياً ، وإن أوَّلَ وخارج ، ولم يهتم بالوسيلة فى التكليف الدينية كان متصوفاً سلبياً يرى أنه من الخواص أصحاب العرفان . أما من الناحية الفكرية فالزاهد دائماً محوط بجلال الله وقوته وسلطانه وإرادته ، ولكن الصوفى : إما أن يكون مطمئناً إلى رحمته ولطفه وإما أن يحيا قلقاً معذباً ساعياً لتحطيم حجاب الانية ، وهو فى المعنى الأول إيجابي ، وفى المعنى الثانى سلبي .

أما من الناحية الغائية ، فالزاهد يعرض عن لذائذ الحياة ويتحمل مشاقها طمعاً فى الكسب الأخرى . أما المتصوف فيفعل ذلك إما لغاية معرفة الله ومعابنته والسعادة بمطالعتة والتقرب منه والعودة لصحو الحياة والعمل لها وترقيتها فيكون متصوفاً إيجابياً ، وإما لصعق الفناء والاتحاد بالله أو السعى لحلول الله فيه أو توكيداً لهذه المذاهب وماتولد منها فيكون متصوفاً سلبياً خارجاً .

(١) الطوسى : اللع ص ٤٢ ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) الكلاباذى : العرف نشر « أربرى » ص ١٠ ، ١١ عام ١٩٣٦ .

وأعود الآن إلى الحديث عن جهد التشيع الأساسي في تطوير الزهد إلى التصوف في الكوفة والبصرة والشام وما حولها من معازل التطوير .

لقد ظهر الشيعة في الكوفة التي كانت حزب المعارضة منذ أيام الدولة الأموية ، ومنها انتشرت في سائر العراق ، ولهذا ظهر التصوف المتطور عن الزهد مباشرة أول ما ظهر في الكوفة المتشعبة ، وانتشر مع التجارة والتجار الكوفيين ، ثم تولت البصرة أمر الدعوة ، حيث كانت أسواق التجارة ، والجدل والأفكار الفارسية والهندية رائجة ، حتى إن الحسن البصري ( ت ١١٠ هـ ) خشي فتنة الجدل فيها وأوصى في آخر كلماته أهله وعشيرته وقومه بقوله : ( اتقوا هذه الأهواء المضلة البعيدة عن الله ، التي جماعها الضلالة وميعادها النار . لهم محنة من أصابها ضلته ، وما أصابته قتلته )<sup>(١)</sup> . من هنا تؤكد سبب نشأة الورق في البصرة . أما بيئة الكوفة<sup>(٢)</sup> فكانت أكثرية عربية يمانية ، وأقلية فارسية شيعية سكنوها بعد فتح القادسية . والطابع العام للبيئة النفسية مثالي يضع مبادئ عسيرة التحقيق يطالب بتطبيقها وتنفيذها الرواد العباد والزهاد ، حتى إذا يأس المرید من تحقيقها أعاد محاولته أو عاش في ندم ، ومن يأس اعتزل محتجاً على نفسه حتى يظل في صراع متصل بينه وبين نفسه من جهة وبينه وبين مبادئه من جهة أخرى . فلما أهل القرن الثاني الهجري بدأت الظواهر الصوفية عن الشيعة لدى جابر بن حيان ( ت ١٩٠ هـ ) وسفيان الثوري ( ت ١٣٥ هـ ) وأبي هاشم ( ت ١٥٠ هـ ) وكان زهاد الكوفة أول من لبسوا الصوف كرد فعل للأمويين اللابسي الحرير ، وكتقليد للرهبان المسيحيين .

أما بيئة البصرة فقد كان الطابع الفارسي فيها أقوى من طابع الكوفة ، بالإضافة إلى أنها كانت ميناء يمتد بمختلف الثقافات الوثنية وغير الوثنية . وقد أغفل الباحثون هنا حقيقة هامة أسوقها حول بيئة الكوفة والبصرة ، وهي أن بيئة الكوفة كانت أقرب إلى البادية الجافة عكس بيئة البصرة المترفة الخصبية .

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، القاهرة ١٩٣٢ م .

(٢) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٨٠ وانظر السعودي : مروج الذهب ج ١ ص ٤٢٠ ، ٤٢٣

ولما كان التصوف ينمو أكثر ما ينمو في البيئة الخصبية ، ويكاد يفقد وجوده في البيئة الجافة لإثارته لعوامل الكفاح والسعى للرزق ، والجهاد في تحصيله ، والصدق الطبيعي بين البيئة والنفوس — لما كان هذا كذلك ، فإن البصرة المترفة كانت هي مطوّرة الزهد إلى التصوف وكان من أشهر رجالها الحسن البصرى وغيره كما سنرى معه ومع رابعة العدوية ، وكاسنرى أن العراق لهذا ، وللعوامل الفارسية القريبة كان مجال النظريات الفلسفية المتطرفة ، بينما كان الشام بطبيعته الأقرب إلى البداوة مجال رد الفعل لهذه النظريات الخارجية الدخيلة . ولا شك أن الحضارة والترّف يؤديان إلى أحد نزوعين : إما إلى الانغماس في موجات الملذات ثم الندم ، وإما إلى الخوف من الانغماس فيها ، والندم الذى يعقب الانغماس في الملذات أو الخوف من الدخول في حماها مدخل كبير للتصوف ..

أما الزهد في الشام فقد بدأ مع عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ) وتطور مع أبي سليمان الداراني (ت ٢١٥ هـ) والداراني هو أول من أسس للتوكل عقيدة مستقلة — كما سنرى — تلك التي فلسفها الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) حتى أصبحت نظرية فلسفية متكاملة في مدرسته المتأخرة مع ابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٠٩ هـ) في امتداد المدرسة الشاذلية . والتوكل هنا ( كما لم يفهم لدى الكثيرين من المتحمسين ) ليس جرياً مطلقاً وراء التفويض ولا وراء الجبر ، وإنما هو عمل وتسليم بواقع الإسلام في منطقته الكلى العام .

ولما كان الداراني عراقى الأصل ، فلا غرابة أن تظهر فيه موجات شيعية ، ولكن الشام — كما ذكرنا — كان بطبيعته غير متطرف في عقائده السنية أو الشيعية لولا التيار الخراسانى من خراسان معقل الشعوبية الفارسية ، ولولا التيار العراقى الذى كان جسراً أصيلاً للنزوع الفارسى . فإذا أكد الأستاذ « براون »<sup>(١)</sup> Brown أن التشيع والتصوف كانا من الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب ، فإن هناك رأياً إيرانياً<sup>(٢)</sup> حديثاً يقول : ( فلما لم

(١) Brown : Aliterary Hist. of Persia Vol I p. 410.

(٢) دكتور قائم غنى : تاريخ التصوف في الإسلام ص ٢١ .



يحد الإيرانيون في أنفسهم قدرة على مخالفة الأعداء ومبارزتهم سلكاً سبيل الهزيمة ،  
وأتخذوا القوى الغيبية مُعْتَقِداً لهم وألقوا سلاحهم في ميدان تنازع البقاء .

وقد خرج من خراسان إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢ هـ) ، وتلميذه شفيق البلخي  
(ت ١٩٤ هـ) مع جماعة يبلغ عددهم أكثر من ستين زاهداً<sup>(١)</sup> . بينما كان هناك في المدينة  
مدرسة جامعة يقودها جعفر الصادق (١٤٨ هـ) لجمع أشتات الفرق على أساس سليم .  
أما في مصر فقد كانت التيارات الشيعية المهاجرة أيام الفن في عهد عثمان لها أثرها في  
ظهور أمثال ذي النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) ، ولكن مصر كانت بطبيعتها تتبنى  
الآراء الحرة ، وتكره العقالة أو الغلو في أية عقيدة سنية أو شيعية ، ولهذا لم تستطع  
الآراء المتطرفة أن تعيش بها على الإطلاق ، ورغم وجود الأزهر الذي أنشئ في الأصل  
مع الدولة الفاطمية ، فإن الآراء الفقهية والكلامية التي كانت تدرس به  
منذ نشأته كانت على فقه وتراث الإمام جعفر الصادق وبقيادة القاضي النعمان الفاطمي  
الشيعي صاحب دعائم الإسلام ، ولا تزال مصر رائدة التقارب بين المذاهب في العالم  
الإسلامي كله .

فإذا وضعنا النقط على الحروف كما يقولون وجدنا أن الحسن البصري (ت ١١٠ هـ)  
قد تتلمذ على الإمام علي زين العابدين (ت ٩٥ هـ) وأن جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ)  
تتلمذ على الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) وأن سرياً السقطي (ت ٢٠٧ هـ) تتلمذ  
على معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) وكما كان سلمان الفارسي (ت ٢٨ هـ) أو  
٣٣ هـ<sup>(٢)</sup> مولى للإمام عليؑ ، كذلك كان الكرخي مولى علي بن موسى الرضا  
(ت ٢٠٣ هـ)<sup>(٣)</sup> .

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ٧ ص ٣٦٩ .  
(٢) انظر تاريخ بغداد ج ١ ص ١٧١ وانظر حلية الأولياء للأصبهاني وانظر الدكتور عبد الرحمن  
بدوي في ترجمته عن سلمان الفارسي من كتابه : شخصيات قلقة هامش ص ٢٤ .  
(٣) الفشيري ص ١٢ .

معنى هذا أن التصوف قد أفرخ في بيئة التشيع وكان التشيع المنحرف مدخل التطور إلى النظريات الفلسفية المنحرفة في القطبية ، والحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عن الإمام المعصوم ، وكانت الولاية الصوفية هي الإمامة الشيعية ، وتطور الموقف مع الصوفية حتى أصبحت الولاية أخص من النبوة ، بل كانت جوهر النبوة ، وحتى صار الوليّ أسمى من النبي بالتبعية — كما سنرى — مع مدرسة الحلاج وابن عربي . ولكن يجب ألا ننساق وراء نيكلسون<sup>(١)</sup> الذي أكد خطأ ( أن التصوف عامة ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه عليٌّ عن محمد ) .

فإذا ربطنا هذا بالخطأ السابق الذي وقع فيه نيكلسون فيما ذكرناه من أن نيكلسون اعتقد أن النبي بعد أن حارب الغلو في الزهد أيده لما رسخت قدمه . قلنا إن التصوف ، ولو أنه علم باطن ، إلا أنه متحقق في الظاهر وخاصة إذا أردنا وصل ذلك بعلي أو محمد . أما أنه علم خاص ورثه عليٌّ رضي الله عنه عن محمد صلى الله عليه وسلم فهذه شطحة فارسية ونظرة أرستقراطية ملكية شيعية لا تمت بصلتها إلى الروح الإسلامي الذي لا فضل فيه لعربي علي أعجمي إلا بالتقوى . والتقوى هنا هي الوحدة المشتركة التي تلغى التمايز ، ولا تدعو إلى الأرستقراطية في علوم الوراثة كما توهم نيكلسون الذي لم يدرك أن الإسلام حين ألغى الرهبانية ألغى الوراثة في الحكم وغيره . ولكن يجب ألا نغفل هذه الحقيقة التي تؤكد من ورأيها أن التشيع نفسه لما غلّا أخذ التصوف من غلوّه المدد والأسباب حتى نسب كل رأي للإمام عليٍّ والإمام جعفر الصادق في كل دعاوى التآله وما ارتبط بها ، وقد بيّنا في رسالتنا عن جعفر الصادق أكاذيب هذه الدعاوى ونفيها التام من جانب الإمام عليٍّ والإمام الصادق<sup>(٢)</sup> ، ولكننا نذكر هنا مثالين فقط : أولهما عن ابن عربي ، والثاني عن ابن الفارض

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو الملا عفيفي ص ٧٦ .

(٢) د . عبد القادر محمود : نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية الباب

السادس . وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب أخيراً عام ١٩٦٦ .

وكلاهما يؤكد الرأي الذي ذهب إليه نيكلسون اعتماداً على ابن عربي وابن الفارض دون فهم لروح المهج الإسلامي .

يقول ابن عربي في تفسير (النبأ العظيم في مطلع سورة عمّ يتساءلون) إنه القيامة الكبرى ولهذا قيل إن أمير المؤمنين «عليّ» هو النبأ العظيم ، وهو فلك نوح أي الجمع . والتفصيل باعتبار الحقيقة والشريعة لكونه جامعاً لهما<sup>(١)</sup> .

ويقول ابن الفارض في تائيبته عن الإمام عليّ :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً  
عليّ بعلم ناله بالوصية

حتى وصل الأمر إلى غايته في الأفق الفارسي فقال جلال الدين الرومي : ( ت ٦٧٢ هـ )  
من كانت صورته تركيب العالم كان عليّ  
منذ نقشت الأرض ، وكان الزمان كان عليّ<sup>(٢)</sup>

والذي أعجب له : كيف يميز نيكلسون لنفسه كمؤرخ عالم أن يؤكد هذا دون الرجوع إلى عالم كان خلدون يؤكد في تمييزه للسالك طريق الحق ، والمنحرف إلى الباطل : ( إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثيرون منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا . . ) ( وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية الدائنين بالحلول وآلهية الأئمة مذهباً 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 ، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات في فصول التصوف ، فقال جل جناب الحق أن يكون شرعة

(١) ابن عربي : تفسير ابن عربي ج ٢ ، ص ١٨٤ .

(٢) ديوان ابن الفارض ص ٦٠ .

(٣) طرائق الحقائق ج ٢ ص ١٢ / ١٣١٩ هـ طهران .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١ ، ٣٣٢ طبع القاهرة للطبعة البهية بالأزهر .

لكل وارد أو يطلع عليه إلا لو اُحدٍ بعد الواحد، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية، ولا دليل شرعي وإنما هو نوع من الخطابة وهو بعينه ما تقول الرافضة) وتوكيد ابن خلدون أن هذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي يؤكد حقيقة المنهج الإسلامي في التصوف وغيره مما كان قاعدة التصوف السني الذي سار عليه أمثال الغزالي .

والذي يهمننا من هذا النص الخطير لابن خلدون بقيته التي تعيننا في دعوى نسبة كل أمر للإمام عليّ رضي الله عنه . يقول ابن خلدون<sup>(١)</sup> ( . . ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطارقتهم وتخليتهم رفعوه إلى عليّ رضي الله عنه ، وهو من هذا المعنى أيضاً ( يعني ما تقوله الرافضة ) ، وإلا فعلى رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بتخليته ولا طريقة في لباس ولا حال ، بل كان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله صلى عليه وسلم وأكثرهم عبادة ، ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء يؤثر عنه في الخصوص ، بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والزهد والمجاهدة . . . والله يهتدي إلى الحق . . ) ويقول ابن خلدون<sup>(٢)</sup> : ( وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الإدراك . إنهمم الاتباع والافتداء ) . ويهمني في هذا الفصل أن أجمل موقف التصوف الإيجابي المؤسس على الاتباع والافتداء ، والقائم على الحجة العقلية والأدلة الشرعية كما يفهم من كلام ابن خلدون قبل أن أفصل في نماذج هذا التصوف وفلسفته في الجانب الساني والسني ولألقى من وراء ذلك الضوء على الوجه المقابل المنحرف .

يقول المسكيّ (أبو طالب)<sup>(٣)</sup> صاحب قوت القلوب (أما عقيدتهم فهي عقيدة

(١) المصدر السابق لابن خلدون نفس الصفحات .

(٢) المصدر السابق لابن خلدون ص ٣٣٣ وانظر ابن خلدون ترجمة دي سلان ص ٣ ص ١٠٤ .

(٣) أبو طالب المسكيّ : قوت القلوب ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

شيخ السنة أبي الحسين الأشعري من فآتمتها إلى خاتمها ، فالله تعالى واحد فرد صمد قديم أزلى باقى أبدي ، وأن ما سواه فهو صنعه . موصوف بكل ما وصف به نفسه من الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، مسمى بكل ما سمي به نفسه ليس بجسم ولا بجزء ولا عرض . لا يكيفه العقل ، ولا يمثله الفكر ، ولا تلحقه العبارات ، ولا تعينه الإشارات ولا تحيط به الأفكار ، ولا تدركه الأبصار . وقالوا فى الاستواء ما قال مالك بن أنس (الاستواء معلوم ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وأجمعوا على أن كلام الله قديم غير محدث . وأجمعوا على جواز رؤية الله تعالى فى الدار الآخرة ، وأجمعوا على ما ورد فى كتاب الله ، وما جاءت به الروايات الصحيحة عن حديث رسول الله من إعادة الأرواح إلى الأبدان وبعثها للحساب . ويتبرءون من المعتزلة والقدرية والمعطلة والخواارج والروافض وسائر أهل البدع ، وأجمعوا على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد ) .

والزهد عندهم أن يكون قلب الإنسان متعلقاً بالله تعالى ، وزاهد فيما سواه ، فهو أمر معنوى قبل كل شىء ، أو كما يقول الغزالي<sup>(١)</sup> (عبارة عن انصراف الرغبة عن الشىء إلى ما هو خير منه . وأما العلم الذى هو مثمر لهذه الحال ، فهو العلم بكون المتروك حقيراً بالإضافة إلى المأخوذ كعلم التاجر بأن العوض خير من المبيع فيرغب فيه ، ومالم يتحقق هذا العلم لم يتصور أن تزول الرغبة عن المبيع ، فكذلك من عرف أن ما عند الله باقى وأن الآخرة خير وأبقى . . . أى لذاتها خير فى أنفسها وأبقى . . . وأما العمل الصادر عن حال الزهد فهو ترك واحد ، لأنه بيع ومعاملة واستبدال الذى هو خير بالذى هو أدنى . (والبدانة فقهية والنهابة صوفية . ومن لم يبلغ من الصوفية مبلغ الفقهاء وأصحاب الحديث ولم يحط علماً بما أحاطوا ، فإنه يرجع فيما وقع له من المسائل إلى العالمين)<sup>(٢)</sup> . ( وأول التصوف علم ، وأوسطه عمل ، وآخره موهبة . فالعلم يكشف عن المراد ، والعمل يعين

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج ٤ ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٢) أبو طالب المكي : قوت القلوب المصدر السابق صفحات ٢٤٢-٢٤٥ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

على المطلوب ، والموهبة تبلغ غاية الأمل<sup>(١)</sup> . (والفقه من صفة القلب ، وعلم العقل داخل في علم الظاهر<sup>(٢)</sup> ، والعلم بالله داخل في اليقين كما روى في الخبر « اليقين الإيمان كله » . وقد قال الله : ( وما يعقلمها إلا العالمون )<sup>(٣)</sup> ، ( فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين<sup>(٤)</sup> ) ، ( إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب<sup>(٥)</sup> ) ، ومقام الزهد نوعان<sup>(٦)</sup> : ( فإن كان الشيء موجوداً ، فالزهد فيه إخراجه . . . ، وخروج القلب منه ، ولا يصح الزهد مع تبقيته للنفس ، لأن ذلك دليل الرغبة فيه ، وهذا زهد الأغنياء ، وإن لم يكن موجوداً وكان العدم هو الحال ، فالزهد هو الغبطة ، والرضا بالفقْد وهذا هو زهد الفقراء ، وكذلك القول في الزهد في ترك الهوى لا يصح إلا بعد الابتلاء به والقدرة عليه ) . ألم تر أن إخوة يوسف هموا بالزهد فيه لقولهم : ( ليوسف وأخوه أحبُّ إلى أبينا منا<sup>(٧)</sup> ) ، ولم يسمهم الله زاهدين ، إلا حين خرج من أيديهم واعتاضوا منه سواه . حقُّ زهدهم فيه ، فقال تعالى : ( وشروه بثمن بخسٍ دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين<sup>(٨)</sup> ) . ( وخالص الزهد إخراج الموجود من القلب ثم إخراج ما خرج من القلب عن اليد ، وهو عدم الموجود على الاستصغار له ثم ينسى نفسه في هذه فيكون زاهداً في زهده لرغبته في مزهده . وبهذا يكمل الزهد ، وهو أعز الأحوال في مقامات اليقين ، وهو الزهد في النفس لا الزهد من أجل النفس<sup>(٩)</sup> ) . ( لقد كشفت قلوبنا بثلاثة أغطية فلن يكشف للعبد اليقين حتى ترتفع هذه الحجب الفرح بالموجود ، والحزن على المفقود ، والسرور بالمدح ، فإذا فرحت بالموجود فأنت حريص والحريص محروم وإذا حزنت

(١) ، (٢) أبو طالب المكي : قوت القلوب المصدر السابق صفحات ٢٤٢ — ٢٤٥ .

(٣) آية ٤٣ من سورة المنكبوت رقم ٢٩ .

(٤) آية ٢٢ من سورة التوبة رقم ٩ .

(٥) آية ٣٧ من سورة ق رقم ٥٠ .

(٦) المصدر السابق لقوت القلوب .

(٧) آية ٨ من يوسف رقم ١٢ .

(٨) آية رقم ٢٠ من يوسف رقم ١٢ .

(٩) المصدر السابق لقوت القلوب .

على المفقود فأنت ساخط والساخط معذب ، وإذا سررت بالمدح فأنت معجب والعجب  
يَحْبِطُ العمل ، والله يقول : ( لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ <sup>(١)</sup> )  
وهذان الوصفان هما أتم حال الزهد (والصوفي لا يرى فضيلة في صورة فقر ولا في صورة  
غنى ، وإنما يرى الفضيلة فيما يوفقه الحق فيه ويدخل عليه . وقد يدخل في صورة سعة  
مباينة للفقر بإذن الله تعالى ، ويرى الفضيلة حينئذ في السعة لمكان الإذن من الله فيه ،  
ولا يفسح في السعة والدخول فيها للصادقين إلا بعد أحكام علم الإذن ، وفي هذا منزلة  
للاقدام وباب دعوى للمدعين ، وما من حال يتحقق به صاحب الحال إلا وقد يحكيه  
راكب الحال (ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة <sup>(٢)</sup> .. ) .

هذا مثال عن مقام الزهد ، فإذا سقنا مثالا آخر عن المحبة نجد أنه لا محبة دون معرفة  
فالمحبة عن جهل ليست محبة ، والمحبة متفاوتة ، والحب من شرط الإيمان . والإيمان  
عن جهل ليس إيمانا خالصا ، وإنما هو إيمان تقليدي ناقص لنقص المعرفة فيه . يقول  
الغزالي <sup>(٣)</sup> في معنى الآية : ( والذين آمنوا أشد حبا لله ) . هذا دليل على إثبات الحب ،  
وإثبات التفاوت فيه . ( ولا محبة دون معرفة ) ، ( وأول ما ينبغي أن يتحقق أنه لا يتصور  
محبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يجب الإنسان إلا ما يعرفه ، ولذلك لم يتصور أن يتصف  
بالحب جماد ، ولما كان الحب تابعا للإدراك والمعرفة انقسم لاحالة بحسب انقسام المدركات )  
خلاصة مقامات التصوف الإيجابي على وجه الإجمال <sup>(٤)</sup> :

( ١ ) مقام التوبة : ( وهو شعور بالخطيئة ، وندم بالقلب ، واستغفار باللسان ، وترك  
بالجوارح وعزم أكيد على الإقلاع عنها وعدم التفكير فيها . . . )

(١) آية ٢٣ من الحديد (٥٧) .

(٢) أبو حفص السهروردي : عوارف المعارف ج ١ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

(٣) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ .

(٤) انظر في هذا المقام وغيره من المقامات الأخرى للمكي : قوت القلوب ج ٢ ص ٦٥ ، ٦٧ ،

٧٨ ، ٧٩ ، ٨٨ ، ٩٦ . والطوسي : اللمع ص ٤٨ ، ٦٤ ، ٧١ .

( ٢ ) مقام الورع : ( وفيه يضع المرید نفسه لخدمة الإنسانية وعبادة الله ، والإعراض عن الدنيا وصرف الشهوات الجسمية بالتأمل في الله . . )

( ٣ ) مقام الزهد : وهو ترك علائق الدنيا ، وعدم استغراب وقوع الأكدار فيها مادامت ( فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعمتها ) ، والعمل للآخرة ، والحريث لها في الدنيا ( فلو أشرق لك نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب إليك من أن ترحل إليها ) . ويجب أن نلتفت إلى أن ما قصده التصوف الإيجابي من ترك علائق الدنيا ليس دعوة إلى عدم العمل أو الإهمال في طلب الرزق ، فإن الدعوة إلى عدم الاكتراث كعنى نفسى للزهد ليس معناه الإهمال ، وترك الواجبات والكفاح والسعى ، وإنما عدم الاكتراث النفسى هنا هو الثبات ، والتحرر من العبودية لغير الله ، وهذا من شأنه أن يقوى عوامل الصمود لمشايق الحياة ، ولهذا كان من علامات الزاهد الحقيقي ألا يفرح إذا ما أقبلت عليه الدنيا ، ولا يبأس إذا ما أدبرت عنه اقتداءً وتحقيقاً لقول الله إدراكاً وعملاً ( لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ) . ويمكننا أن نضع الإمام السانفي أحمد بن حنبل في قائمة من حدّدوا لنا مقام الزهد حين قسمه إلى ثلاثة أقسام : زهد العوام وهو ترك الحرام ، وزهد الخواص وهو ترك الفضول من الحلال ، وزهد العارفين وهو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى . وللزاهد في الدنيا علامتان كما يقول ابن عطاء الله السكندري : ( علامة في فقدها ، وعلامة في وجدها ، فالعلامة التي في وجدها الإيثار منها ، والعلامة التي في فقدها وجود الراحة منها ، فالإيثار شكر لنعمة الوجدان ، ووجود الراحة منها شكر لنعمة الفقدان ) .

( ٤ ) مقام الفقر : والفقر هنا هو الافتقار إلى الله كما جاء في قول الله ( يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد<sup>(١)</sup> ) ، ( والله الغنى وأنتم الفقراء<sup>(٢)</sup> ) .

(١) آية ١٥ من فاطر رقم ٣٥ .

(٢) آية ٣٨ من محمد رقم ٤٧ .



(٥) مقام الصبر : ( ومقام الصبر أفضل من مقام الشكر لأن الصبر حال البلاء والشكر حال النعمة ، وحال البلاء أفضل لأنه على النفس أشق ) ، وأفضل منازل الطاعة الصبر عن المعصية ثم الصبر على الطاعة ، فإن الصالحين في المؤمنين قليل ، والصادقين في الصالحين قليل ، والصابرين في الصادقين قليل<sup>(١)</sup> .

(٦) مقام التوكل : وهو ليس دعوة للكسل ، بل دعوة للعمل والتفويض المطلق لله ، وعلى وجه فلسفي كما فلسفه التصوف السني : التوكل هو التحرر من عبودية الركون إلى الأشياء ، والخضوع لحظوظ النفس البشرية ، وغاية التوكل صدق الإيمان بالله ، وفلسفته النفسية عدم التطلع في قلق على المستقبل ، وعدم الحزن على ما مضى .

(٧) مقام الرضا : وهو منطقة الأمان النفسي والروحي ، وجعل القلب تحت حكم الله والأنس به ، والاعتماد عليه ، أو كما يقول الطوسي<sup>(٢)</sup> ( الأنس يؤدي إلى الطمأنينة والطمأنينة تؤدي إلى المشاهدة ، والمشاهدة هي وصل بين رؤية القلوب ، ورؤية العيان تؤدي إلى اليقين ، واليقين هو ارتفاع الشك ، والتصديق بالشرع تصديقاً ( لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . . ) .

فإذا عقدنا مقارنة بين قولنا إن الإنسان إذا استغرق في حب الله دخل في إرادة الحق ، وبين قولنا إذا استغرق حل الله فيه أو اتحد بالله — أدركنا الفارق بين التصوف السني وغير السني ، وأدركنا الفارق بين مذهب التوحيد وبين مذهب الاتحاد أو الحلول . وإذا قلنا إن الله واحد في ذاته وصفاته وأفعاله ، وقارنا ذلك بقولنا إن الله واحد قد تجلى في صور المخلوقات لما أراد أن يُعرف — أدركنا الفرق بين دين الفطرة والتوحيد ، وبين دين وحدة الوجود ، واتساءلنا مع الجنيد<sup>(٣)</sup> ( ت ٢٩٧هـ ) ( كيف يتصل من

(١) المصدر السابق لقوت القلوب - ٢ ، ٧٨ ، ٨٨ .

(٢) الطوسي : المعجم ٥٣ - ٧٤ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ٦ .

لأشبهه له ولا نظير بمن ثله شبيهه ونظيره<sup>(١)</sup>، ولقلنا مع الطوسي<sup>(٢)</sup> قد يفنى الإنسان عن نفسه فيدخل في إرادة الحق ولكن الله لا يحل فيه .

ولكن كيف ادعى أصحاب النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام أن نظرياتهم من القرآن والسنة ؟ إنهم في الواقع — كما سنرى في إجمالنا هنا قبل تفصيلنا في مناقشة النظريات واحدة بعد أخرى — أولوا للمواقف تخريباً لهذه النظريات ، وألصقوا هذه النظريات بالقرآن والسنة تحريفاً أو وضعاً ، لكي يجدوا لها سنداً ، وهم أولاً وأخيراً لم يبحثوها في القرآن تطوراً عن التصوف العادي إلى النظرة الفلسفية فيه ، بل جاءهم من خارج البيئة القرآنية ، فأقبلوا يتلمسون لها كل دليل في تعسف ، فإذا لم يجدوا لجئوا إلى تفسير الوضوح القرآني بالرمز ، ولجئوا إلى الأحاديث القدسية أو النبوية محرفة أو موضوعة لخدمة هذه النظريات الدخيلة كما سنرى . ولقد توقفوا طويلاً عند ليلة الوحي ، وليلة المعراج ، وقصة الخضر وموسى والعلم اللدني ، وكلام الله لموسى ، فلما دخل التشيع بوغلا غلوه أمدد التصوف بكل زاده ، حتى حلت الولاية الصوفية محل النبوة ، بل زادت عنها فصارت جوهرها وحتى تحطمت الدائرة المغلقة فصار الوحي ممتداً ، وصارت الأرض في حاجة إلى أنبياء جدد أو أولياء ليستكملوا ما نقص في ولايه محمد وموسى عليهما الصلاة والسلام كما أراد الحلاج وغير الحلاج . فإذا عدنا إلى الآيات التي لجئوا إليها في تدعيم مذهبهم في وحدة الوجود الذي خرجت بذوره عن مدرسة الحلاج وكان أصله القديم في الغنوص الشرقي القديم كما ذكرنا — وجدنا هذه الآيات : ( ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد<sup>(٣)</sup> ) ، ( هو الأول والآخر والظاهر والباطن<sup>(٤)</sup> ) ، ( فأينما تولوا فثم وجه الله<sup>(٥)</sup> ) ، ورغم أن هذه الآيات — كما سنرى — لا تشير أية إشارة إلى هذه الوحدة الوجودية ، وإنما هي تفسير لنا على قدر معرفتنا

(١) الطوسي : اللهم ص ٣٨ .

(٢) آية ١٦ من سورة ق ٥٠ .

(٣) آية ٣ من سورة الحديد ٥٧ .

(٤) آية ١١٥ من سورة البقرة ٢ .

السطحية لمعرفة الله ، فإنهم قد لجئوا إلى التشبيهات المادية وتمسكوا بها لتقوية ما أتوا به من نظريات دخيلة . ولا أدري كيف يمكن مزج المعاني التي تدل على التسامى بصفات المادة ، وكيف يتحد أو يتصل من لا شبه له ولا نظير بمن له شبه ونظير كما يقول الجنيد ؟

شيء آخر لجئوا إليه وقد جاء عن عبادتهم أنفسهم في اعتقادهم أنهم الامتداد المقدس للأنبياء أو جوهر النبوة كأولياء وأصفياء ، وهذا الشيء هو تمثلهم واستكمالهم للموافق التي ادعوا عدم اكتمالها وكملها ، فعندما قرأوا : ( ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى <sup>(١)</sup> ) — عملوا على إعادة ممارسة هذه التجارب في أنفسهم ، وسعوا إلى السمو فوقها كما فعل الحلاج وذلك عندما أكد أنه يستكمل برسالته ما توقف عنده محمد صلى الله عليه وسلم ، وما صعق عنده موسى عليه السلام ، فهولن يتوقف ولن يصعق . وربطوا مذهبهم في الاتحاد بالله بآية ( وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى <sup>(٢)</sup> ) . وقالوا : إن الله هو الفاعل المطلق الذي يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وإن العبد بمثابة القلم من الكاتب الذي يمسكه ويحركه ويجري به يده فيكتب ما يشاء . فإذا ذكرنا أن الآية قد نزلت في حادثة معينة وفي غزوة من الغزوات بالذات ، وأنها لاتعبر عن المعنى المقصود من مذهب الاتحاد — أكدنا أن في منطق مذهبهم ودعوتهم تلك جبرية تؤدي إلى القول بفعل الله للقتل والشر سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً . .

وحين وصلتهم نظرية الحقيقة الكامنة : جوهر الوجود ، وحافظته وراعيته الممتدة الخالدة عبر الأنبياء والقديسين والأولياء والأقطاب التي أسموها الحقيقة الحمديّة لجئوا إلى الآية القرآنية ( أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا <sup>(٣)</sup> ) . ولاشك أن الخطاب موجه للكفار في صراحة تامة ليسوقهم إلى الإيمان ، ولو كانت الآية موضحة عقيدة ما عن شيء يرتبط بالحقيقة الأزلية لكان الخطاب عاماً

(١) آية ٨ من سورة النجم ٥٣ .

(٢) آية ١٧ من الأنفال ٨ .

(٣) آية ٣٠ من سورة الأنبياء ٢١ .

وليس للكفار ، ثم إن ربط الحقيقة الحمديّة بالله فيها مشاركة وتجزئة لذات الله مهما حاول أصحاب النظريات دفاعهم عن التوحيد باسم مركب وحدة الوجود ، ودمغ توحيدنا الإسلامى بالشرك ، ووصف وحدتهم بالإيمان والتوحيد الحقيقي ؛ لأن منطق مذهبهم يهدم كل المسؤوليات الأخلاقية ، كما يهدم الشرائع كافة .

ولقد دار نقاش وجدل بين المستشرقين وغيرهم من المفكرين والصوفية حول أثر القرآن فى النظريات الصوفية . فالأستاذ كارا دى فو<sup>(١)</sup> مثلاً ينكر أثر القرآن ويرى (أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع أن يجتذب الصوفية نحوه لأنه متعلق بانظواهر الخارجية ، وليس فيه الحنو الداخلى والروحى حقيقة) بينما يرى الأستاذ ماسينيون<sup>(٢)</sup> ، ومعه الأستاذ مرجايوت (أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته فى استقلال عن أى غذاء أجنبى) .

وفى كل هذه الآراء خطأ وصواب . أما ما وقع فيه « كارا دى فو » ، فهو نفيه الحنو الداخلى والروحى عن القرآن المحتشد بمعانى الآخرة المعبر عن رحمة الله التى وسعت كل شىء ، والداعى إلى الحكمة والموعظة الحسنة بأساليب الموضوعية ، وقصصه الواقعى عن الأنبياء وأقوامهم بشيراً ونذيراً وهداياً إلى التوحيد الخالص وحرث الدنيا لمزرعة الآخرة . ولكن مضمون رأى « كارا دى فو » البعيد هو أن هناك أثراً غير القرآن فى تطور النظر الصوفى ، وهذا هو معظم الصواب فى رأيه ، وإن لم يذكر أن القرآن قد أوّلت آياته لتخريج وتقوية هذه النظريات المنحرفة .

أما الخطأ الذى وقع فيه ماسينيون ومعه مرجايوت فهو تأكيد أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف بوجه عام . وأن هذه البذور نفسها كفيلة بتنمية هذا التصوف وتطويره

(1) Carra de Vaux : Les penseurs de L'Islam. Paris 1921, III, p. 219—220

(2) L. Massignon : La passion d'Al—Hallaj. p. 480.

Margoliouth : Early development of Mohammadanism. وانظر p. 199—200.

إلى نظريات في استقلال عن أى غذاء أجنبي ، وهذا خطأ آخر . وقد خلط الرأى أولاً بين الزهد والتصوف فرادف بينهما وهذا خطأ . ولم يكن ماسينيون أيضاً دقيقاً في تعبيره ، فإن القرآن لم يصرح بالزهد كذهب ، وإنما كان فيه معانى الزهد كسلوك لحرث الآخرة في الدنيا . ولو قال هذا بدقة لكان في رده مصيباً بالنسبة للخطأ الذى وقع فيه كارادى فو . أما الخطأ الآخر وهو أكبر ، فهو قوله إن هذه البذور نفسها كفيلة بتنمية هذا التصوف إلى نظريات وفي استقلال عن أى غذاء أجنبي ، وفي هذا تأكيد وتنمية للخطأ الأول . والواقع أن النظريات الفلسفية المنحرفة دخيلة ، وليس لها في القرآن أى نسب سوى التأويل المتعسف المفتعل من جانب فلاسفة الصوفية وهم في الواقع لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقاً من القرآن أو السنة ؛ بل جاءوا بالنظريات وحاولوا التوفيق والتلفيق بينها وبين الآيات ، وادعوا في الوقت ذاته أنهم متمسكون بروح الدين أو القرآن في تناقض واضح . ولعل في رأى أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور<sup>(١)</sup> الصواب كل الصواب حين قال مشيراً إلى الزهد الإيجابي في الإسلام (ولو لم يكن في طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف ما وجد الزهد الهندي أو المسيحي أو الأفلوطيني إلى نطاق المسلمين سبيلاً) ، ففي هذا تأكيد لما رأيناه . وقد كان الأستاذ نيكلسون<sup>(٢)</sup> ماضياً في دعوى أن في القرآن أساس التصوف عامة ولكنه عاد عام ١٩٢٤ م فعدل رأيه مع جولد زيهر<sup>(٣)</sup> في أن الزهد المتجاوب مع روح الإسلام يعتبر إسلامياً كقاعدة للتصوف المثمر للحياة ، وأكّد<sup>(٤)</sup> أننا إذا اعتبرنا المتصوفة من بين خواص دارسى القرآن ، فإننا لا يصح أن نعتبر التصوف كذهب عام نتيجة للدراسات القرآنية . وفي هذا صواب ولا شك بعد تناقض منه ومن غيره من المفكرين والمستشرقين ، وإن ظل نيكلسون على رأيه الخاطيء الذى يزعم فيه أن القرآن مضطرب على أساس دعواه أن اختلاف

(١) الدكتور إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ٦٦ .

(2) Nicholson : Mystics of Islam. p. 1—10.

(٣) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٣ ، ٣٠٥ .

(4) Nicholson : Legacy of Islam. p. 212—213.

الفرق الإسلامية جاء نتيجة حتمية لهذا الاضطراب ، ولا أدري كيف لم يسمع ولم يقرأ هذا المفكر الكبير الآية الكريمة : ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً )<sup>(١)</sup> والآية الكريمة الأخرى : ( هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا )<sup>(٢)</sup> . . . )

وكما لجأ الصوفية أصحاب النظريات الخارجة إلى التأويل المتعسف للقرآن لدعم نظرياتهم لجئوا إلى وضع الأحاديث . .

ومن الأحاديث القدسية<sup>(٣)</sup> التى يوردونها ويردّون إليها بعض مذاهبهم الأثر الذى أخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال : كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف خلقت الخلق فى عرفونى . وهم يتخذون من هذا الحديث القدسى مصدراً لمذهبهم فى الحب الإلهى الذى هو عندهم المبدأ الأول فى خلق العالم . إذ هم يرون أن الله كان ولاشئ معه ، وأحب أن يرى ذاته فى شئ ، فى غير ذاته ، فخلق الخلق وكان العالم بمثابة المرآة المجلوة التى فيها يرى ذاته ، وإيهم ليصلون بهذا إلى رأيهم فى وحدة الوجود . ومن الأحاديث التى رأى البعض فيها شرحاً لقول سقراط ( اعرف نفسك ) ذلك الحديث الموضوع الذى يقول ( من عرف نفسه فقد عرف ربه ) . وقد دعموا بهذا الحديث نظريتهم فى المعرفة ، وقالوا إن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ؛ فقد تهياً له أن يعرف ربه على أنه وجود . وتحولت لا إله إلا الله إلى قولهم لا موجود إلا الله ، حتى وصلوا بهذه النظرة فى المعرفة نظريتهم فى الوجود وقالوا بوحدة الوجود .

(١) آية ٨٢ سورة النساء ٤ .

(٢) آية ٧ من آل عمران ٣ .

(٣) انظر ابن خلدون ص ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٣٣٩ ، ٤٩٥ وانظر دائرة المعارف الإسلامية

ولما كان علم الكلام في وقت ظهور بذور النظريات الفلسفية في أوج نضوجه الفلسفي - كما فصلنا - فقد أسهم في تخليق النظريات الصوفية ، وتسرب الكثير من نظرياته إليها أمثال نظريات الذرّ والمصادفة ، تلك النظريات التي تصل إلى جحود خلود النفس ونكران روحانيتها ، والتي تخلط بين وحدة الوجود والوحدة العددية مما أدى ذلك إلى السقوط في الحلول وما تفرع عن الاتحاد والحلول إلى وحدة الوجود . . .

ولم يكديهل القرن الرابع الهجري حتى كانت الهلالية قد أثمرت ثمارها وفيوضاتها ، فظهرت نظريات السعادة أو الاتصال الفارابية ، وظهرت معها نظريات الاتحاد ، والحلول . ثم ظهرت المدرسة الإشرافية جامعة بين مدرسة الفارابي ومدرسة الحلاج على أساس من الغنوص الشرقي القديم الممزج بالأفلوطينية الحديثة ، حتى تجمعت النظريات في نظرية وحدة الوجود وتفرع عنها الكثير من النظريات أمثال وحدة الأديان ، والحقيقة الحمديّة ، والقطبية ، والإنسان الكامل . والحق الذي لا لبس فيه أن الزهد بمعناه الإسلامي كان سيتطور إلى التصوف الإيجابي لو لم توجد رهبانية النصارى أو رياضات الهندود وغيرهم أو إشراقيات الأفلوطينية ، ولكن الحق الذي لا لبس فيه أيضاً أنه لولا الغنوص الشرقي والغربي لما ظهرت النظريات المنحرفة الفلسفية لدى التصوف السابي الذي كان لا بد له من رد فعل في التصوف الإيجابي .

# الباب الثاني

فلسفة التصوف المعلى



لاحظت فيما ذكره الشهرستاني<sup>(١)</sup> عن الصفاتية ، والمقدسي<sup>(٢)</sup> عن المشبهة ،  
والمطلي<sup>(٣)</sup> والأسفرايني<sup>(٤)</sup> ، والرازي<sup>(٥)</sup> ، والعسقلاني<sup>(٦)</sup> عن المقاتلية والكرامية ،  
وما ذكرته دائرة المعارف الإسلامية<sup>(٧)</sup> ، ودائرة معارف البستاني<sup>(٨)</sup> عن الحشوية والسلمية  
ومدارس الحنابلة والسلفية عامة — لاحظت أربع نقاط هامة :

الأولى : أن هذه المراجع حددت لى مكان التصوف السلفي من التصوف السني  
المتطور عنه .

الثانية : أن التطور السنّي نما عبر الصراع الكلامي حول العقائد على يد المدرسة  
الكلاسيكية مدرسة عبد الله بن سعيد الكلابي (ت ٢٤٠ هـ) . وصاحبه الحارث المحاسبي  
الصوفي السني الممتاز (٢٤٣ هـ) ومن جاء بعدهما فقد باشروا الكلام حول الصفات  
الإلهية وأبدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية أدت إلى ظهور مدرسة  
الأشاعرة السنية الكلامية والصوفية التي بلغت غايتها لدى أبي الحسن الأشعري  
(ت ٣٢٤ هـ) والإمام الغزالي (٥٠٥ هـ) ومدرسته .

الثالثة : أن الخلاف الأساسي في المنهج بين التصوف السلفي والتصوف السني

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١٤٥ - ١٩٣ (ت ٥٤٨ هـ) تحقيق محمد فتح الله بدران ،  
القاهرة ١٩٤٧ .

(٢) المقدسي : البدء والتاريخ ص ١٣٩ ، ١٤٨ ، ١٥٠ طبع باريس ج ٥ لسنة ١٩١٦ . مع  
ترجمة فرنسية له .

(٣) المطلي (٣٧٧ هـ) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ١٩٤٩ ،  
٥٠ ، ٨ ، ٥٨ ، ٧٢ .

(٤) الأسفرايني : التبصير في الدين ٩٩ ، ١٠٠ .

(٥) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٧ تحقيق الدكتور علي سامي النشار .

(٦) العسقلاني : تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٢٧٩ - ٢٨٥ طبع الهند ١٣٢٧ .

(٧) دائرة المعارف الإسلامية ج ٧ ، ٤٣٩ ، ١١ ، ٦٩ .

(٨) دائرة معارف البستاني ج ٣ ، ٤٨٧ ، وانظر أيضا دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة

الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريبة ، ٢٤٧ والغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٨ ، ١٥ القاهرة ١٩٥٥  
ووالصفدي : الغيث المنسجم ج ٣ ، ٤٧ .

هو التأويل ، فالسلفية أساساً ينكرون التأويل قداماً ومحدثين بينما السنية يقرونه على أساس من العقل المتأدب بأدب الشرع .

الرابعة : لما كان الخلاف في أساس المنهج بين التصوف السلفي والتصوف السني ، فقد كانت المعالم والنتائج مختلفة تمام الاختلاف . فالصوف السلفي يميل إلى التجسيم ويخاطب الله خطاباً موضوعياً أو شبه موضوعي ، بينما التصوف السني يبتعد عن التجسيم وينحو نحو البعد عن التشبيه . ونتيجة لهذا كان التصوف السلفي الذي أعانه الغلو الشيعي في التجسيم والتشبيه مقدمة خصبة للنظريات المنحرفة لدى الدوائر المنفصلة في الفلسفة الصوفية ، كما سنرى في الباب الرابع من كتابنا على التفصيل ، بينما كان التصوف السني الذي وصل إلى قمته لدى الغزالي السني هو الحارس الأمين على روح المنهج الإسلامي .

وأعود الآن إلى الكلام عن فلسفة التصوف السلفي من بداياته حتى نهاياته . ولما كانت البدايات كلامية خالصة فلا بد من عرض موجز لها نصل من ورائه لتفصيل نماذج هذا التصوف في مراحل الثلاث لدى المدرسة المقاتلية مع مقاتل بن سليمان ( ت ١٥٠ هـ ) ، ومع أبي عاصم خشيش ( ت ٢٥٤ هـ ) ، ومحمد بن كرام ( ت ٢٥٥ هـ ) في مدرسة الكرامية ، هذا في المرحلة الأولى . ولدى الإمام مالك ( ت ١٧٩ هـ ) والإمام ابن حنبل ( ت ٢٤١ هـ ) ثم السالمية مدرسة أبي عبد الله بن محمد بن أحمد بن سالم البصري ( ت ٢٩٧ هـ ) ، وأتباعها الذين أدانوا وعذروا الخلاج في محنته ، ثم محمد بن الفضل البخاري ( ت ٣١٩ هـ ) وهذا في المرحلة الثانية . ولدى المروى الأنصاري ( ت ٤٨١ هـ ) كنهاية للمرحلة الممتازة لفلسفة التصوف السلفي ، ثم موقف ابن تيمية كسلفي من تصوف سلفه .

ونعود الآن لنفصل في حدود البدايات كقدمات للدخول في تفصيل مراحل فلسفة التصوف السلفي حتى قمة نضوجها .

يقول الشهرستاني<sup>(١)</sup> : ( اعلم أن جماعة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات .

(١) المصدر السابق للشهرستاني ص ١٤٥ - ١٩٣ .

أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام . . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً ، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية ( جبرية ) . ولما كان المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها سمي السلف صفاتية ، والمعتزلة معطلة ؛ وهذا معناه أيضاً أن السلفية يثبتون الصفات الأزلية والخبرية . ويقول الشهرستاني : ( وقد بالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات الحداثات ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين فمنهم من أوّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التأويل ) . . ( ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فوقعوا في التشبيه الصرف . . ) ويؤرخ الشهرستاني لهذا محذراً مصدر التشبيه أساساً عن اليهود ثم الشيعة ولو أنه لم يحدد تماماً غلاة الشيعة كما حدد القرائين اليهود فيقول : ( وقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لا في كلهم ، بل في القرائين منهم إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك ، ثم الشيعة في هذه الشريعة .. ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون ممن السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، ووقعت في التشبيه ) . ويخرج بنا الشهرستاني إلى النقطة التي أشرنا إليها منذ قليل ، وهي أن الأوائل من السلف لم يتعرضوا للتأويل ، ولا استهدفوا للتشبيه ، وأن منهم ( مالك بن أنس وأحمد بن حنبل ويوسف بن الثوري وداود الأصفهاني ومن تابعهم ) . ويصل بنا الشهرستاني إلى أن ذلك الامتداد تطور ( حتى انتهى الزمان إلى أبي عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبي العباس القلانسي والحارث المحاسبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية )<sup>(١)</sup> . ورغم دقة الشهرستاني فقد ربط دون تمييز في التاريخ للقلانسي والمحاسبي ، فالحاسبي معاصر مباشر للكلابي عاش معه ورآه وصاحبه لأن الكلابي توفي عام ٢٤٠ هـ ، والحاسبي توفي عام

(١) الشهرستاني : الملل والنحل المصدر السابق ص ١٤٥ - ١٩٣ القاهرة ١٩٤٧ .

٢٤٣ هـ ، بينما القلانسي رغم أنه من صلب المدرسة السنية إلا أنه توفي عام ٣٥٥ هـ . وهذا معناه أنه عاصر إمام أهل السنة الأشعري ( ت ٣٢٤ هـ ) . شيء آخر لم يلتفت إليه الشهرستاني كمؤرخ ، وبالتالي لم يلتفت إليه غيره من الباحثين في هذه النقطة ، وهو عدم التمييز بين المحاسبي كصوفي والمحاسبي كمتكلم ، وعن سبب ثورة الإمام ابن حنبل على المحاسبي كمتكلم لا كصوفي . فالإمام ابن حنبل نفسه صوفي رغم ثورة خلفه الممتاز الإمام ابن تيمية على التصوف والصوفية وإمامه منهم ، بل ويكاد ابن تيمية أن يكون منهم كما سنرى . وحين توقف السلفية عند النص في الصفات عامة حل الأشاعرة الموقف بأن الصفات أزلية له تعالى لا يقال هي هو ، ولا هي غيره ، ولا لا هو ، ولا لا غيره . ومن هنا خالف أهل السنة كل الدوائر الحشوية المثبته للصفات ، وخاصة في الكلام الإلهي الذي سبب محفة الإمام ابن حنبل في عصر المأمون ومشكلة خلق القرآن ، فلقد أسرف المثبتون للصفات من الحشوية في اتجاهاتهم حتى قالوا : إن حروف القرآن وكلماته قديمة أيضاً .

المهم أن الشهرستاني يحدد قيام السلف برسالتهم بظهور ( المعتزلة الذين توغلوا في الكلام ومخالفة السنة . . فأما أحمد بن حنبل ودواد الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف ، فَجَرَّوْا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث كمالك بن أنس ، ومقاتل بن سليمان ، وسلكوا طريق السلامة ، فقالوا تؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأن كل ما تمثله في الوهم ، فإنه خالقه ومقدره )<sup>(١)</sup> . ويبدو لنا خلط يسبب ألبساً وخطأ كبيراً وقع فيه الشهرستاني ، وهو ربطه بين الإمام مالك ومقاتل بن سليمان دون تمييز بينهما . وسنرى لدى حديثنا أن مقاتلاً بلغ في التجسيم حدًّا أنكره الجميع فقهاء وعلماء وأئمة .

ويعود بنا الشهرستاني فيروى عن الغلاة من الشيعة والحشوية من أصحاب الحديث

(١) الشهرستاني: الملل والنحل المصدر السابق ص ١٤٥ - ١٦٣ القاهرة ١٩٤٧ .

أنهم صرحوا بالتشبيه ، وأجازوا على معبودهم الانتقال والصعود والنزول والاستقرار  
والملازمة والمصاحفة ، وأنه سبحانه يزورهم ويزورونه ، حتى وصلوا إلى الحلول السافر  
وكان سندهم في هذا الشطط ظهور جبريل في صورة أعرابي ، وظهوره لدى مريم في صورة  
بشرى ، ونسبتهم للنبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : رأيت ربي في أحسن صورة ، ولموسى  
عليه السلام أنه قال : شافهت الله<sup>(١)</sup> .

نصل من هذه الكلمة التمهيدية إلى أن إسراف المعتزلة في تمسكهم بمنطق العقل  
المتطرف ، وغلو السلفية في جمودهم عند ظاهر وسطح النص كان مؤذنا بمذهب يخرج  
عن المعتزلة ليحدد من تطرفه ، ويتصل بالسلف ليخرجهم ويخرج مذهبهم عن الجمود ،  
وكان هذا هو اتجاه أهل السنة الأشاعرة ، الذين أكدوا من البداية ( أن النظر العقلي  
المستقل عن الوحي لا يجوز أن يتخذ طريقاً إلى العلم بالشتون الإلهية )<sup>(٢)</sup> . والأشعري  
وإن أكد أن العقل في وسعه أن يدرك الله ، إلا أن هذا العقل ليس إلا أداة للإدراك  
(أما الطريق للمعرفة الإلهية ، فهو الوحي) . وعلى الرغم من أن الأشعري هو باعث مذهب  
السنة فقد كان مشار حملات عنيفة من الحنابلة الذين كفروه بعضهم واستباحوا دمه مع  
أنه صرح في كتاب الإبانة باتباع الإمام أحمد بن حنبل<sup>(٣)</sup> ، وكما حمل على الأشعري  
ابن حزم الظاهري ( ت ٤٥٦ هـ ) فقد حمل أيضاً عليه ابن تيمية ( ت ٧٢٨ هـ ) . لأن  
كليهما طبق الأصول الظاهرية على العقائد ، وأخذ بظاهر القرآن والحديث ، وإن كان  
ابن تيمية قد اعتبر نفسه مجتهداً في المذاهب ، ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة أساتذته بغير  
تبصر وروية .

والواقع كما يقول السبكي<sup>(٤)</sup> ، أن الأشعري مقرر لمذاهب السلف مناضل عما كان عليه  
صحابة الرسول ، وليس خارجاً كما ظن السلفية المتقدمون والمتأخرون ، ولهذا يقول

(١) الشهرستاني: الملل والنحل المصدر السابق ص ١٤٥ - ١٩٣ القاهرة ١٩٤٧ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة أبي ريذة ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٨ وانظر الهامش من نفس الصحيفة .

(٤) طبقات الشافعية ج ٢ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ وانظر أيضاً ج ٢ ، ٢٥٩ .

السبكي ( فالانتساب إليه إنما هو اعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به ، وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً . وقد ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة<sup>(١)</sup> . كما أكد الصفدي<sup>(٢)</sup> في تاريخه لمذاهب الأئمة الأربعة بالنسبة للمنهج الكلامي العقائدي ) أن الغالب في الحنابلة حشوية ، بينما الغالب في الحنفية معتزلة ، والغالب في الشافعية ، أشاعرة ، والغالب في المالكية قدرية ( جبرية ) .

---

(١) المصدر السابق لطبقات الشافعية .  
(٢) الصفدي: الغيث المنسجم ج ٣ ص ٤٧ .

# الفصل الأول

## بدايات الطريق

إن البدايات لدى المدرسة القتالية ، وهي تنتسب إلى المفسر مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) . . . معاصر للإمام جعفر الصادق (١٤٨ هـ) ، والإمام أبي حنيفة (١٥٠ هـ) ، والإمام مالك (١٧٩ هـ) ومقاتل بن سليمان من بلخ . قدم مرو وتزوج بأم أبي عصمة نوح بن أبي مريم ، وكان حافظاً للتفسير لا يضبط الإسناد ، وكان يقضى وقته في الجامع فوَقعت العصبية بينه وبين جهم فوضع كل منهما كتاباً على الآخر ينقض<sup>(١)</sup> عليه .

هذا ما يقوله الإمام الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) عن مقاتل في أول حديثه عنه . والعسقلاني يفصل آراء معاصريه وغير معاصريه فيه فيقول فيما يقول : ( وقد أُلّف مقاتل تفسيره في عهد الضحاك بن مزاحم . ويقول أبو حنيفة ( عنه وعن جهم ) أننا من المشرق رأينا خبيثان : جهم معطل ، ومقاتل مُشْتَبِه . ويقول خارِجة : لم أستحل دم يهودي ولا ذمي ، ولو قدرت على مقاتل بن سليمان في موضع لا يرانا فيه أحد لقتلته . ويقول المرزوي أحمد بن سيار : « مقاتل متهم ، متروك الحديث ، مهجور القول ، وكان يتكلم في الصفات بما لا يحل ذكره . ويقول عنه النسائي إنه كذاب والكذابون المعروفون بوضع الحديث أربعة . إبراهيم بن يحيى في المدينة ، ومقاتل بخراسان ، ومحمد بن سعيد المصلوب بالشام ، والواقدي ببغداد . ويقول ابن حبان إنه كان يأخذ من اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم ، وكان مشبهاً يشبه الله سبحانه بالخلق وهو يكذب مع ذلك . ومقاتل بن سليمان في رأي المقدسي<sup>(٢)</sup> ينتمي

(١) العسقلاني : تهذيب التهذيب طبع الهند ، ١٣٢٧ هـ (٨٥٢ هـ) ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٥ .

(٢) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٥ ص ١٣٥ ، ١٤٥ طبع باريس ١٩١٦ م .

إلى المرجئة فضلا عن المشبهة ، ويؤيد رأى المقدسى الشهرستاني<sup>(١)</sup> . ومن هنا كان مقاتل — كما سنرى — أستاذ الكرامية المشبهة المرجئة معاً . يقول مقاتل ( إن الإيمان : قول مجرد ، والمنافق برىء ) ويقول مقاتل فى نص آخر : ( إن العاصى المؤمن يعذب على الصراط فقط بلفح النار فيتألم ، ثم يدخل الجنة<sup>(٢)</sup> ) . ومقاتل هنا كما نعتقد أخذ مصدر هذا الرأى عن صديقه جهم الذى عاصره وجادله وخاصة حتى نفاه إلى « ترمذ<sup>(٣)</sup> » بعد أن توقف جهم عند التعطيل وتوقف مقاتل عند التجسيم والتشبيه ، وقد دخل هذا الرأى الجهمى للمقاتلى فى رأى بشر المريسى الذى ردد القول بفناء النار ثم دخل هذا الرأى دوائر مدرسة ابن عربى ( كما سنرى ) فى صور مختلفة مفسّفة .

يقول الشيخ زاهد الكوثرى<sup>(٤)</sup> : ( ومن ظن أن مقاتلا بن سليمان المفسر غير مقاتل ابن سليمان المجسم القائل باللحم والدم فى كتب النحل يكون مصاباً بالحول فىرى الواحد اثنين غالطاً غلطتين ) . وقد أكد الكوثرى فى عرضه لتفسير مقاتل كمفسر مجسم مشبه أنه صاحب الرأى القائل برؤية الله فى الآخرة لا فى الدنيا . يقول مقاتل : فأما قول الله لموسى : « لَنْ تَرَانِي<sup>(٥)</sup> . . » فعناه يعنى فى الدنيا ، فأما فى الجنة فإن موسى وغيره يرونه فى الجنة معاينة . وقوله : « لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ<sup>(٦)</sup> » يعنى لا يراه الخلق فى الدنيا . أما فى الآخرة فالرؤية مؤكدة بدليل قوله : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ<sup>(٧)</sup> . . » وأما قوله : « وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ . . »

- 
- (١) الشهرستاني: الملل والنحل ص ١٠٥ ، ١٣٨ طبع أوروبا . وانظر أيضا تاريخ الطبرى ج ٢ ص ١٥٣ وطبع القاهرة ( ١٤٥ ، ١٩٣ ) .  
 (٢) المصدر السابق للشهرستاني .  
 (٣) تاريخ الطبرى ( تاريخ الأمم والملوك ) ج ٧ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ج ٩ ص ٤٢ ، ٤٣ وانظر السكامل لابن الأثير ج ٥ ص ١٢٧ . وانظر الدكتور على سامى الذشار نشأة الفكر الفلسفى ط ٢ ص ١٨٧ وما بعدها .  
 (٤) اللطى : التنبيه تحقيق الشيخ الكوثرى ص ٦٣ ، ٧٢ .  
 (٥) آية ١٤٣ من الأعراف .  
 (٦) آية ١٠٣ من الأنعام .  
 (٧) آيتى ٢٢ ، ٢٣ من القيامة .



مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى<sup>(١)</sup> . . . » فعناه ما مال بصر محمد عند رؤية ربه حين رآه نظر إليه في جنة المأوى؛ وما ظلم كما قال موسى: « تَبَّتْ إِيَّتِكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ<sup>(٢)</sup> » .

وكما يؤكد مقاتل أن الرؤية العينية في الآخرة لا في الدنيا، فهو يؤكد أيضاً التكلم من وراء حجاب في الدنيا، وعكس ذلك في الآخرة. ومقاتل يعتمد على التأويل القرآني في قول الله سبحانه ( وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ . أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ<sup>(٣)</sup> . )، (فقد كلم الله موسى من وراء حجاب، وأما في الآخرة فإنه يقف البار والفاجر على ربه يكلمونه من وراء حجاب، وذلك يوم القيامة، فإذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار، فإنه يكلم أهل الجنة ولا يكلم الكفار، بدليل ( ولا يكلمهم الله )<sup>(٤)</sup>، يعني بعد الحساب ( ولا ينظر إليهم بعد الحساب . . . ) وقد آثرت هذه النظرة في الأفق السلفي عامة عند من يؤيدون الرؤية في الآخرة فقط، أو في الآخرة والدنيا على السواء .

ونظرة مقاتل الصوفية تتضح في شرحه لقول الله تعالى ( إن عبادي ليس لك عليهم سلطان )<sup>(٥)</sup>، فهو يرى أن المصطفين الأخيار مستثنون فليس لإبليس عليهم سلطان والله لن ينساهم كما ينسى الكافرين ( إِنَّا نَسِينَاكُمْ<sup>(٦)</sup> )، ( نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ<sup>(٧)</sup> ) .

ولكن كيف أخذت المقاتلية نظرياتها في التجسيم والتشبيه عن اليهود والنصارى كما تجمع كل المصادر التي ذكرناها؟ يقول الذهبي<sup>(٨)</sup> : إنه كان يأخذ من اليهود

(١) الآيات ١ — ١٧ من النجم .

(٢) آية ١٤٣ من الأعراف .

(٣) آية ٥١ من الشورى .

(٤) آية ٧٧ من آل عمران .

(٥) آية ٤٢ من الحجر .

(٦) آية ١٤ من السجدة .

(٧) آية ٦٧ من التوبة .

(٨) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ١٣ ص ١٩٧ .

هو النصراني من علم القرآن الذي يوافقهم . . . فإذا عدنا إلى النصوص التي توافقهم  
وتوافق مقاتل معهم ، فإننا نعود إلى موسى في القرآن وبنى إسرائيل في القرآن  
أيضاً . . . يقول القرآن الكريم : ( وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ  
جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ )<sup>(١)</sup> . آية أخرى تقول : ( وَجَاوَزْنَا بِبَنِي  
إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ ، فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكِفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا  
كََمَا لَهُمْ آلِهَةٌ )<sup>(٢)</sup> ، « وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ  
خُورٌ . . . أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ »<sup>(٣)</sup> .  
فإذا انتقلنا معهم لدى عيسى نجدهم يتسائلون : « هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا  
مَاءً دُونَ السَّمَاءِ . . . »<sup>(٤)</sup> . فإذا عدنا إلى محمد صلى الله عليه وسلم نجد القرآن يخاطبه في  
نفس المقام عن بنى إسرائيل وأمثالهم : « يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ إِلَيْهِمْ  
كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً . . . »<sup>(٥)</sup> .  
من هذه النصوص القرآنية الواضحة نجد مدخل آراء المقاتلية، فإذا راجعنا الأحاديث  
المرووضة ، ومعظمها إسرائيليات نجد منها<sup>(٦)</sup> ( إذا كان يوم القيامة ينادى مناد أين  
حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش، حتى يجلسه معه على العرش،  
حتى يمس كتفه ) . حديث آخر رواه مقاتل نفسه كسند عن ابن مسعود أن رسول  
الله صلى الله عليه وسلم قال ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه يئط كما يئط الرجل  
الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السماوات والأرض<sup>(٧)</sup> . فإذا قارنا هذا وذاك

(٢) آية ١٢٨ من الأعراف .

(١) آية ٥٥ من البقرة .

(٣) آية ١٤٨ من الأعراف .

(٤) آيتي ١١٢ ، ١١٣ من المائدة .

(٥) آية ١٥٣ من النساء .

(٦) الملطى : التنبيه ص ١٠٠ وانظر ابن عساكر مقدمة تبين كذب المفترى فيما نسب إلى أبي الحسن

الأشعري ص ١٢ تحقيق الشيخ الكوثري . وانظر الاسفراييني التبصير ، ١٠٦ وانظر المقدسي البدء  
والتاريخ ج ٥ ص ١٣٩ .

(٧) المصدر السابق للملطي والاسفراييني وابن عساكر تحقيق الشيخ الكوثري .

بمفهوم نلقائلية للآيات والأحاديث الإسرائيلية لا نجد غرابة فيما ذكره ابن تيمية فيما بعد وهو يشبه نزول الله كنزوله ( ابن تيمية ) من منبره هكذا . . فإذا عدنا إلى السبئية ، وتلاميذهم غلاة الشيعة الذين قالوا بألوهية علي والأئمة ، وربطنا أثر هذا وذلك في الغلو السلفي وصلنا إلى نتيجة هامة هي أن الغلو الشيعي السبيء والغلو السلفي معاً تعاوتاً على دعم النظريات الفلسفية لدى التصوف المنحرف في آفاق الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وما يرتبط بها من نظريات . هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن التشيع المعتدل تعاون مع أهل السنة الثائرين على تطرف المعتزلة العقلي على دعم التصوف السني وفلسفته في حدود المنهج الإسلامي . ولا شك أن هذا يحدد مكان التصوف السلفي من التصوف السني، كما يحدد تطور هذا وذلك نحو الخروج أو التمسك بالمنهج الإسلامي لا كتحديد ابن تيمية الذي ربط الحلول بالجهمية<sup>(١)</sup> .

فإذا تَبَعْنَا المدرسة اللقائلية في امتدادها نجد أبا عاصم خشيش بن أصرم (ت ٢٥٤هـ) ثم محمد بن كرام (ت ٢٥٥هـ). أما أبو عاصم<sup>(٢)</sup> فقد أكد في امتداد المذهب أن من أنكر العرش فقد كفر (ومن كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع ، فمن أنكر العرش فقد كفر به أجمع). وخشيش من الحشوية الذين قربهم الخليفة المتوكل بعد رفع الحنة عن الحنابلة في مشكلة القول بخلق القرآن ، وقد تطورت المدرسة الحشوية عن مدرسة مقاتل ، فذكرت أن حَمَلَةَ العرش أربع أملاك (لكل واحد منهم أربع وجوه تور ووجه نسر، ووجه إنسان ، ولكل واحد أربعة أجنحة). ويؤكد الشيخ الكوثري<sup>(٣)</sup> أن أبا عاصم (من لا شأن له في علم أصول الدين ، والملطى تابعه وتابع مثل مقاتل بن سليمان) . وقد بلغت الجرأة بأبي عاصم أنه يروي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم دون أي سفسد

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ص ٤ ، ٥ وانظر الدكتور علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي ط ٢ ص ٢١٨ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ .

(٣) المصدر السابق للملطى، تحقيق وتعليق الكوثري .

سوى مثل قوله ( جاءت الآثار بأن الله عز وجل في السماء دون الأرض ) مثلاً ) وقد هاجم أبو عاصم<sup>(١)</sup> الجهمية والعتزلة كما هاجمهم ابن تيمية في إنكارهم أن الله ينزل إلى السماء الدنيا في النصف من شعبان ذلك النزول الذي شبهه ابن تيمية بنزوله هكذا من منبر المسجد . والعجيب في هذا أن من يقرر الهبوط فإنه يقرر الصعود . ولا ندري كيف وصل الإمام العاقل ابن تيمية إلى هذا الحد من الشطط وهو المجتهد السلفي العظيم !!! وقد سخر الشيخ الكوثري<sup>(٢)</sup> من الحديث الذي رواه أبو عاصم ( إذا ضرب أحدكم فليتنجب الوجه فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته . . ) ويقول الشيخ الكوثري « أى على صورة المصروب !!! » أما محمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) فهو الامتداد الأوضح للمقاتلية . وقد جاء ابن كرام بعد مقاتل بقرن وخمس سنوات ، وحين أسكر الجهمية حدوث الحوادث في ذات الله جاء الكرامية بعكس ذلك .

يقول البستاني<sup>(٣)</sup> في دائرة معارفه « ابن كرام أبو عبد الله محمد بن كرام . . . مبة ع من أبناء القرن الثالث الهجري إمام الكرامية . ولد في سجستان ، وحج إلى مكة ، ثم ورد نيسابور ولما ظهرت بدعته حبسه طاهر بن عبد الله ثم تخلص فترك نيسابور ورحل إلى الشام ، وكانت له عودة فحبسه محمد بن طاهر ، وأخيراً هاجر إلى القدس عام ٢٥١ هـ واستقر بها حتى مات ٢٥٥ هـ / ١٨٦٩ م . ويقول الأسفراييني<sup>(٤)</sup> : ( وجملة الكرامية ثلاث فرق : حقائقية وطرائقية وإسحاقية ) . وبعد الاسفراييني جميعهم فرقة واحدة ( إذ لا يكفر بعضهم بعضاً وزعيمهم محمد بن كرام كان له في خراسان من الأتباع الزهاد ما يزيد على عشرين ألفاً ، وكان له مثل ذلك في فلسطين ) . وقد وضع الرازي أهمهم<sup>(٥)</sup> « يتشابهون جميعاً في اعتقادهم أن الله جسم وجوهر ومحل للحوادث ، ويثبتون له جهة

(١) ، (٢) المصدر السابق للملطي تحقيق وتعليق الكوثري .

(٣) البستاني : دائرة المعارف ج ٣ ص ٤٧٨ .

(٤) الاسفراييني . التبصير ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٧ .

(٥) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين تحقيق الدكتور على سامي النشار ص ٦٧ وانظر الدكتور

النشار : نشأة الفكر افسلفي ط ٢ ص ١٩٦ .

ومكاناً) . وبقول الرازي عن بن كرام ( إلا أن كلامه في غاية الركاكة والسقوط ) .  
ونجد فيما أفاض فيه الرازي والاسفراييني عن الكرامية أنهم يرون كأستاذهم أن الله  
جسم له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش ) ( وهو في هذا يمضي وراء الثنوية  
في أن معبودهم نور متناه من الجانب الذي يلي الظلام ، وسنرى أثر ذلك في المدرسة الإشرافية .  
ومن آرائهم أنه محل للحوادث ( تحدث في ذاته أقواله وإرادته وإدراكه ) ، ( ومن بدعهم  
قولهم إن الإيمان قول مجرد لا هذا القول أن لا إله إلا الله ، ولكن القول الذي صدر  
عن ذرية آدم في العهد القديم ) .

ويظهر من تطور آراء الكرامية أنهم الأساس في عدم إغلاق باب الوحي على  
الأولياء كما سنرى لدى مدرسة الخلاج وابن عربي ، فالكرامية يقولون « إن النبوة  
والرسالة عرضان حالان في الرسول والنبي ) ، ( والنبوة ليست هي المعجزة ولا الوحي  
ولا العصمة ) ، ويصلون في النهاية إلى أن ( من حصل فيه ذلك وجب على الله أن يرسله  
إلى الخلق ) .

وقد هاجم الإمام الغزالي مذهب الكرامية كذهب فلسفي باطل حين قال : ( ليعلم  
أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض  
بيان تهاقتهم فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية<sup>(١)</sup> .. ) . ولا شك  
أن ربط مذهب المعتزلة من جانب ، ومذهب الكرامية من جانب آخر في هجوم الغزالي  
يحدد لنا فيما يحدد جانب التطرف في هذا وذلك ، كما يحدد لنا الاتجاه السني من وراء ذلك .  
أما مناقشة الغزالي للكرامية فقد كانت بصدد مسألة ( استحالة عدم العالم وقول الكرامية  
إن الإعدام موجود يحدثه في ذاته ) .

وقد عقد الشهرستاني<sup>(٢)</sup> مقارنة بين الكرامية وغيرهم من الفرق انتهى بها إلى

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٨ ، ١١٥ دار المعارف القاهرة ١٩٥٥ ، ذخائر العرب رقم ١٥  
تحقيق الدكتور سليمان دنيا ٠٠٠ وانظر أيضاً دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادي  
أبو رييدة ص ٢٤٧ .  
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٨٠ القاهرة ١٩٤٧ .

أن الكرامية من الصفاتية التي تنتهي إلى التجسيم والتشبيه ، وإن انتسبت هذه الفرقة  
هي وصاحبها محمد بن كرام إلى أهل السنة ، بينما فرقهم جميعها ( لا تصدر عن علماء  
معتبرين ، بل سفهاء أغنام جاهلين ) . كما ذكر الشهرستاني تأكيداً للاسفراييني<sup>(١)</sup>  
أن كتاب ابن كرام عذاب القبر مصدر هام لنظرياتهم .

والجديد الذي أضافه الشهرستاني هو أن ابن الهيضم وأتباعه الهيصمية في مدرسة الكرامية  
قد اجتهدوا ( في إرمام مقالة بن كرام في كل مسألة ، حتى ردها من المحال الفاحش إلى  
نوع يفهم فيما بين العقلاء ) . وذلك أن الهيضم حاول تجريد المكاتبة والفوقية والاستواء  
فكان أقرب إلى الأشاعرة منه إلى الكرامية . وفي هذا تأكيد للرأي السني إزاء  
الاتجاه السلفي .

---

(١) الاسفراييني : التبصير المصدر السابق ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٧ .

# الفصل الثاني

## متوسطات الطريق

إن أول من نلقاه في متوسطات الطريق هو الإمام مالك رضى الله عنه (ت ١٧٩ هـ) .. ولا شك أن ما أثاره مقاتل (ت ١٥٠ هـ) ومدرسته في مشكلات الصفات جعل الإمام مالكا يعلن توقفه الشهير حين سئل عن معنى<sup>(١)</sup> قول الله سبحانه وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » . يقول الشعراني (وسئل الإمام مالك عن معنى قول الله: « الرحمن على العرش استوى » فعرق ، وأطرق وصار ينسكت بعود في يده ، ثم رفع رأسه وقال : « الكيف منه غير معقول ، والاستواء منه غير محمول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ) ، وسنرى أثر هذا الرأي في منهج التوقف لدى الإمام ابن حنبل (ت ٢٤١ هـ) .  
بعد الإمام مالك .

والإمام مالك فقيه عالم متصوف ، يرى أن ( من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق<sup>(٢)</sup> ) ، ويرى أن العلم ( ليس بكثرة الرواية ، وإنما هو نور يضعه الله تعالى في القلب )<sup>(٣)</sup> . وهذان الرأيان يؤكدان شيئاً جديداً يقرب الإمام السلفي العظيم من المجال السني من ناحيتين قد تبدوان متناقضتين في الظاهر . أما الناحية الأولى فهي ضرورة التفقه قبل التصوف خشية التزندق ، وأما الناحية الثانية فهي إيمانه بأن الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد ، ولما كان الإمام مالك حريصاً على ربط الناحية الثانية بالأولى فهو يجمع

(١) الشعراني : طبقات الشعراني ص ١ ، ٥٧ .

(٢) ابن خلدون : شفاء السائل لتهديب المسائل المقدمة (صوصن) الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي .

وانظر أيضاً الشيخ زروق الفاسي : قواعد التصوف ص ٣ .

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ص ١ ، ١٩٢ وانظر ابن العماد : الشذرات ص ١ ، ٢١٠ وانظر

أمين الحولي ، مالك ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

ويصل بينهما في قوله : ( الحكمة هي الفقه في دين الله ، وهي أمر يدخله الله القلوب ) ،  
والحكمة هي في رأيه أيضاً ( طاعة الله ، والاتباع لها ، والفقه في الدين والعلم<sup>(١)</sup> به ) .  
وقد عاش مالك مارآه كإمام فقيه متصوف . ونظرته الصوفية تصل بين التقوى والعلم  
برباط إشراق أساسه القرآن لا النظر المليني البعيد أو القريب ، فالإمام مالك يؤكد  
في نظرته معنى الآية الكريمة ( واتقوا اللهَ وَيُعَامِكُمُ اللهُ )<sup>(٢)</sup> ؛ في الوقت الذي ينكر  
فيه التأويل كإمام سلفي ، حيث يقول : ( إنما أهلك الناس تأويل مالا يعلمون ) ، وفي  
الوقت الذي يحدد فيه خطورة مركز العلماء والمفتين في العلم حيث يقول : ( باغنى أن  
العلماء يسئلون يوم القيامة عما يسأل عنه الأنبياء<sup>(٣)</sup> ) .

يقول أستاذنا أمين الخولي<sup>(٤)</sup> « إن الوصل بين التقوى والعلم ، وبين الخلق تأييد  
للإشراقية عنده » . ويقول : ( ومع ما نعرف من أن بيئة الحجاز لم تكن ذات حظ  
يذكر من النشاط الفلسفي الذي كان العراق أوفر فيه حظاً ، فإننا نفترض أن شيئاً من  
هذه التيارات يترامى إلى الحجاز وغيره بفعل العدوى التي لا بد منها مهما تكن  
بطيئة ) . ولا شك أن فيما ذكره أستاذنا أمين الخولي صحيح ، وإن أغفل أثر الإمام  
جعفر الصادق في هذه الناحية بالذات رغم أنه ذكر أنه تأثر به .

ونضيف إلى هذا أن إشراقية «مالك ليست مذهباً فلسفياً جاء عن مذهب الإشراق  
المعروف ، فهذا أمر بعيد كل البعد عن الإمام مالك ، وإن كان فيه من بذور المعرفة  
الإشراقية الأساس على منهج سلفي سني معاً . وقد يبدو متناقضاً أن يكون الإمام مالك  
في هذا سلفياً سنياً ، ولكن الواقع أنه لا تناقض لديه فهو في سلفيته لا يجب الجدل

(١) المصدر السابق لأمين الخولي ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

(٢) آية ٢٨٢ من البقرة .

(٣) المصدر السابق للشعراني طبقات ١ ، ٥٧ وانظر طبقات السلمي ص ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٦٦ ، ٣٣٧ .

٤٠٩ ، ٤٦٣ .

(٤) أمين الخولي ( ت ١٩٦٦ ) المصدر السابق له ص ٣١٢ ، ٣١٥ .



والغلبة في الرأي ، فقد رفض أن يتبادل النقاش مع رجل دعاه إلى ذلك واشترط عليه أن من غلب صاحبه اتبعه ، فقال له مالك : إن الله قد بعث محمداً بدين واحد ، وأراك تنتقل ، فهو هنا يرى أن الجدل في العلم يذهب بنور العلم من القلوب ولكنه في الوقت نفسه لا ينكر النظر العقلي في الرويات ، ويرى أنه بشر يخطئ ويصيب ، ومن هنا كانت ( إشرافية مالك تمازجها عقلية ، وعقليته تقودها إشرافية<sup>(١)</sup> ) ، في الوقت الذي كان ينكر فيه الكلام إلا فيما تحته عمل « كما يقول » مع التوقف عند الأمور التي يكون التسليم بها واجباً من واجبات الإيمان ، ويكون التساؤل فيها بدعاً ومنكراً من من القول والفهم . وهذا وذاك ترك أثره ولا شك لدى خلفه الإمام أحمد بن حنبل ( ت ٥٢٤١ ) .

وأحمد بن حنبل عربي من بني شيبان بصرى عراقى . أول ما يلفت نظرنا في نظراته الفقهية الصوفية تكراره المتصل لقوله : ( إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق<sup>(٢)</sup> ) ، وقوله : ( رأيت رب العزة في المنام فقلت يارب ما أفضل ما تقرب به المتقربون إليك ، فقال بكلامى يا أحمد ، فقلت بفهم أو بغير فهم ، فقال بفهم وبغير فهم<sup>(٣)</sup> ) . ولا شك أن إيمان ابن حنبل بأن العلم من فوق ، وبفهم وبغير فهم يعطينا فهمه الصوفى الذوقى ، كما يعطينا مارآه في المنام من حوار مع الله منهجه السلفى في الرؤية الإلهية ، فإذا تتبعنا<sup>(٤)</sup> حياته نجد أنه قد طلب الحديث في مطلع صباه ومستهل شبابه في العراق والشام والحجاز ، ثم بدأ رحلاته وبدأ دراسة فقه الشافعى ، ثم لقيه في بغداد عند ماجاء الشافعى إليها ، حتى كان الشافعى يُعَوَّلُ عليه في معرفة صحة الأحاديث . وقد حج ابن حنبل خمس حجج منها ثلاث حجج أخذ طريقها راجلاً ، ولم ينصب نفسه للفتوى إلا بعد أن بلغ الأربعين . . . وابن حنبل

(١) أمين الحولى : المصدر السابق له ص ٣١٢ ، ٣١٥ وانظر الزواوى : مناقب مالك ص ١٠ .

(٢) ابن الجوزى : المناقب ص ١٩٢ - ١٩٤ .

(٣) طبقات الشعراى ج ١ ص ٦٠ ، ٦١ .

(٤) تاريخ ابن كثير ١٠ ، ٣٢٧ وانظر المناقب لابن الجوزى ص ٢٣ ، ٢٥ وانظر حلية الأولياء

هو صاحب الحنة الشهيرة التي أثارها المأمون عندما دعا رسمياً الفقهاء والعلماء للقول بخلق القرآن بريادة المعتزلة ، وقد وقف ابن حنبل موقف الاستشهاد في تمسكه برأيه رغم ما ناله من عذاب ، وهو موقف لا يقفه إلا من بلغ في صدق الإيمان غايته ، وحسب ابن حنبل شجاعة أنه أدخل على الخليفة أيام المأمون وضرب عنق اثنين أمامه لإرهابه ، ولكن الإمام ابن حنبل وسط هذا المنظر المروع سأل أحد صحابه من تلاميذ الشافعي ( أي شىء تحفظ عن الشافعي في المسح على الخفين ) ، وقد أثار تساؤله وعدم مبالاته فزع الخليفة ، حتى إن خصمه الأول أحمد بن داود قال للخليفة والحاضرين : ( انظروا رجلاً يقدم لضرب عنقه فيناظر في الفقه . . . (١) ) . وتنسك ابن حنبل في صدقه زاد من ثقته في الله وأضفى زهده عليه صفات العفو والرحمة والتسامح والتواضع ، حتى خلت نفسه رغم ما ناله من دنابا الأمور ونزعات الحقد والانتقام ، فقد عاش كما يقول ابن الجوزي (٢) ( متصل التواضع تملوذ السكينة والوقار ، لا يتكلم حتى يسأل دون غرور أو زهو ، أو ذكر لرأى ينسب إليه خاصة ) . وزهد ابن حنبل لم يكن سلبياً فقد عاش لا يأكل ولا يطعم إلا من كسب يده ، وكان أساس زهده ترك الحرام وطلب الحلال والبعد عن حى أية شبهة يمكن أن تنال من نزاهة النفس . وكان يرى أن الزهد الصادق هو الذى يرقق النفوس ، ويلين القلوب ، ويزيل عنها غشاوات الغرور والعجب . وقد أصر ابن حنبل على البعد المطلق عن ميادين الجدل الكلامي ، ولذلك كان أساس مذهب السلفي التفويض المطلق أيضاً في كل ما قال الله عن نفسه وذاته وصفاته وأفعاله وأن يقول لتلاميذه دائماً في كل مناسبة (٣) : ( إنما الأمر في التسليم والانتهاى إلى ما في كتاب الله . . . لاتعد ذلك . ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب وجلس مع مبتدع ليورد عليه بعض ما يلبس عليه في دينه ) . وسنرى في حديثنا عن الحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) المعاصر لابن حنبل ،

(١) حلية الأولياء المصدر السابق ص ٩ ، ١٨٦ .

(٢) ابن الجوزي : المناقب ص ١٢٣ .

(٣) مقدمة السند : ص ٨٥ وانظر حلية الأولياء ص ٩ ، ١٨١ ، ١٨٦ .

والذي كان عالماً متكلماً صوفياً سنياً — سنرى كيف أن ابن حنبل رغم تقديره لمكانته العلمية دعا أصحابه إلى هجران مجالسه لأنه كان يناقش ويجادل في العقائد . والإمام ابن حنبل في هذا أقرب إلى الإمام مالك ، وعلى العكس كان منهج أبي حنيفة والذي كان يسمى علم الكلام بالفقه الأكبر ، وكذلك كان الشافعي عند الضرورة ، ولهذا اضطرت تلميذ المدرسة السلفية الأكبر الإمام ابن تيمية أن يناقش ويواجه كل الأجواء الكلامية والفقهية والصوفية كما سنرى .

وقد كان توقف الإمام ابن حنبل عن الجدل الكلامي ، وتوكيده للتفويض المطلق والتسليم الكامل لكل ماورد في القرآن والحديث عن الله من صفات وأفعال — كان هذا التوقف طريقاً لنمو آراء اللقاتلية لدى الكرامية ( محمد بن كرام ت ٣٥٥ هـ ) المعاصرين لابن حنبل . ومن هنا نجد أن الكرامية لم يأخذوا عن ابن حنبل مثل ما أخذوا عن مقاتل ( ت ١٥٠ هـ ) ، وإن تشابه الجميع في إثبات الصفات . فإذا بحثنا عن الامتداد السلفي في متوسطات الطريق بعد الإمام ابن حنبل فإننا نجد المدرسة السالمية<sup>(١)</sup> أتباع أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم البصري ( ت ٢٩٧ هـ ) ، وهو تلميذ سهل التستري ( ت ٢٨٣ هـ ) . وقد أكد الشهرستاني<sup>(٢)</sup> أن المدرسة السالمية ( ترتبط بأسماء نفر من أولئك الذي وصموا أنفسهم بهذه الشنع « التجسيم والتشبيه » ينتسبوا إلى الكرامية أو إلى الشيعة ومنهم السالمية ) .

والشهرستاني<sup>(٣)</sup> يصلهم بالحشوية ، والحشوية بتسكين الشين وفتحها أو أهل الحشو لقب تحقير أطلق على أولئك الفريق من أصحاب الحديث الذين اعتقدوا في صحة الأحاديث المسرفة في التجسيم من غير نقد ، بل فضلوها على غيرها وأخذوها بظاهر لفظها . ولاشك

(١) السلمي : طبقات السلمي ص ٢٠٨ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ( كيورتن ص ٧٧ ) . وانظر دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧ /

٣٤٩٠ ، وانظر أيضاً دائرة المعارف الإسلامية ، مجلد ١١ / ٦٩ .

(٣) الشهرستاني : المصدر السابق .

أن السالمية يقفون موقفاً متناقضاً ، فهم كامتداد سلفي يشنون عن الاتجاه الحنبلي . وكثير من الحنابلة كأبي يعلى الفراء<sup>(١)</sup> (ت ٤٥٨ هـ) قد هاجموا السالمية وخاصة في آرائهم الكلامية التي وصلتنا عن الحنابلة .

والأصول الكبرى للسالمية<sup>(٢)</sup>: (١) إن الله لم يزل خالقاً ، وفعله القديم يجعله موجوداً في كل مكان ، وخصوصاً على لسان كل قارئ للقرآن . وهذا الرأي ولاشك يفضي إلى الحلول . ولهذا كان أتباع المدرسة السالمية من الذين عذروا الحلاج رغم إدانتهم له لبوحه في محنته . (٢) إن لله مشيئة غير حادثة بها تقع معاضى الخلوقات من غير أن يريد منهم المعصية . (٣) إن العمل بالشرع يتم بمجهود إرادى ، وهو أهل للاكتساب مقابل الروح السلبية لدى الكرامية . (٤) الاتحاد بالله كما يقول الصوفية .

وترى دائرة المعارف الإسلامية أن أبا طالب المسكى صاحب قوت القلوب (ت ٣٨٠ هـ) من هذه المدرسة السالمية<sup>(٣)</sup> . وموقف السالمية الصوفى أقرب إلى السلبية ، فهو يدعو إلى أن من أطاق التوكل ( فالكسب غير مباح له إلا كسب معاونة اعتماداً عليه ، ومن ضعف عن حال التوكل أبيع له طلب المعاش )<sup>(٤)</sup> . ولاشك أن فى هذا نكوصاً واختلافاً عن الاتجاه السلفى والسنى معاً . فإذا مضينا فى متوسطات الطريق السلفى نجد بعد السالمية قفزة جديدة ممتازة فى المدرسة السلفية الصوفية لدى محمد بن الفضل البلخى (ت ٣١٩ هـ) . والبلخى يعتبر مقدمة ممتازة لفلسفة الهروى الأنصارى (٤٨١ هـ) الذى هو قمة فلسفة التصوف السلفى .

(١) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١١ / ٦٩ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١١ / ٦٩ وانظر دائرة المعارف مجلد ٧ / ٣٤٩ .

(٣) المصدر السابق لدائرة المعارف م ١١ / ٦٩ .

(٤) طبقات السلفى ٢٠٨ ، ٢١٦ وانظر أيضاً ١٠٣ ، ١٧٠ ، ٢٤٦ ، ٣٤٠ ، ٥٠١ وانظر

أيضاً طبقات الشهرانى ج ١ ، ١٠٦ ، والرسالة التفسيرية ص ٢١ وصفة الصفوة ج ٤ ، ١٣٨ .

وكل مراجع الطبقات تؤكد أن البلخي طرد من بلخ لأنه كان يجرى آيات الصفات وأخبارها على ظاهرها بلا تأويل . ولما أرادوا إخراجه قال لا أخرج إلا إن جعلتم في عنقي حبلا ، ومررتم في أسواق البلد ، وقتم هذا مبتدع نريد أن نخرجه من بلدنا ، ففعلوا وأخرجوه . فالتفت إليهم وقال يا أهل بلخ نزع الله من قلوبكم معرفته ..

والعلوم عند البلخي<sup>(١)</sup> ثلاثة (علم بالله ، وعلم من الله ، وعلم مع الله . فالعلم بالله معرفة صفاته ونعوته ، والعلم من الله علم الظاهر والباطن والحلال والحرام والأمر والنهي ( في الأحكام ) ، والعلم مع الله علم الخوف والرجاء والمحبة والشوق ) . والبلخي يعجب ممن يقطع الأودية والقفار والمفاوز ، ليصل إلى بيت الله لأن فيه آثار أنبيائه ، ويتساءل مشيراً إلى المعرفة القلبية ( كيف لا يقطع نفسه وهو اه حتى يصل إلى قلبه ؟ ) . ( من ذاق حلوة المعاملة أنس بها ، ومن عرف الله اكتفى به ) . والبلخي في تحديده ، وربطه بين العلم والعمل ، وتمييزه بين من يعمل بما لا يعلم ، ومن لا يعمل بما يعلم ، ومن يمنع العلم والتلم .. البلخي هنا يعطينا جديداً في المدرسة السلفية يصله بمشروع التربية والأخلاق الذين ترتبط رسالاتهم بالدين ومنهجه الحيوى . يقول البلخي : ( ذهب الإسلام من أربعة : أولهما مع من لا يعملون بما يعلمون ، والثاني مع من يعملون بما لا يعلمون ، والثالث مع من لا يتعلمون ما لا يعلمون ، والرابع مع من يمنعون الناس من العلم والتعلم ) . والبلخي في هذا المجال التربوى يحدد لنا ست خصال للجاهل : ( الغضب في غير شيء ، والكلام في غير نفع ، والعطية في غير موضعها ، وإفشاء السر ، والثقة بكل أحد ، وألاً يعرف صديقه من عدوه ) . وقد حدد البلخي أصول بعض المواقف الصوفية كالمحبة ، والوصال والافتقار ، والثبات . ( فأصل المحبة ( عنده ) الموافقة ، وأصل الوصال ترك القرار ، وأصل الفقر معرفة التقصير ، وأصل الثبات على الحق دوام

الفقر إلى الله تعالى) . وهو يرى أن من الفتوة ( حفظ السر مع الله على الموافقة ، وحفظ الظاهر مع الخلق بحسن العشرة<sup>(١)</sup> ) . وقد أكد الطوسي<sup>(٢)</sup> في اتجاه البلخي نقطة هامة تصالها بالمنهج الأساسي للروح الإسلامي وهذه النقطة التي بها تكمل المحاسن كلها ، والتي يفقدها توجد القبائح كلها ، وهي الاستقامة كما يقول البلخي المتصوف السلفي ، واستواء السر والعلن كما يفلسفها الغزالي المتصوف السني . ونصل من البلخي إلى قمة فلسفة التصوف السلفي لدى الهروي الأنصاري ( ت ٥٤٨١ ) .

---

(١) المصدر السابق للسلمي ص ٢١٢ ، ٢١٦ .

(٢) الطوسي : اللمع ، ٥٨ .

## الفصل الثالث

### نهايات الطريق مع نظرية المراد

لدى المروى الأنصارى فيلسوف التصوف السلفي

هو أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى المروى . ولد بهراة من أعمال خراسان عام ٣٩٦ هـ ، وتوفى عام (٤٨١ هـ) . كان أبوه متحدثاً عالماً فقيهاً . بدأ المروى دراسة الحديث وهو صبي ، ورافق كثيراً من أساتذته في هراة ونيسابور ، وطوس وبسطام ، وفي عام ٤٣٣ هـ ، وأثناء عودته من الحج التقى بالحسن الخرقاني الصوفي وأعجب به ، ومن ذلك التاريخ ( ٤٢٣ هـ ) صار المروى أستاذاً في مدينته . وقد خصص المروى جهوده لتعليم تلاميذه ، وللمجادلات التحريرية مع المتكلمين الذين كان يعتبرهم أعداء لكلام الله ، ولهذا هاجمه الكثيرون لسلفيته وذموا له عند السلطان وأتهموه بأنه من المشبهة الجسمة الخطرين على التوحيد ، فنفاه السلطان مسعود من الخيرة عام ٤٣٠ هـ مرات عديدة بعد تحقيقات طويلة . ولكن ما أقبل عام (٤٦٢ هـ) وكان المروى إذا ذاك في السادسة والستين حتى استقرت حياته بعد أن تاقى من الخليفة كسوة التشريفة . وفي هذه الفترة كتب أقوى تراثه ( منازل السائرین إلى رب العالمين ) الذي يعتبر أقوى سجل للصيغ والمصطلحات النهائية لتعاليمه الصوفية . والعجيب أنه بعد تأليفه منازل السائرین نفي للمرة الأخيرة ما بين ( ٤٧٨ هـ — ٤٨٠ هـ ) حيث توفى عقب ذلك عام ٤٨١ هـ . والمروى دون أى جدال مفلسف التصوف السلفي ، وهو يقف في الطرف المواجه للغزالي ت ٥٠٥ مفلسف التصوف السني إذا اعتبرنا الغزالي متصوفاً فقط ، وإن كان التصوف ( كما سئرى ) من رسالة ومنهج الغزالي .

ومن كتب الهروي غير<sup>(١)</sup> منازل السائرين « ذم الكلام وأهله ، وفيه هجوم شامل على علم الكلام من المذاهب التي تقاسمته وتباينت في نظرياته ، وله أيضاً (طبقات الصوفية) الذي وضع الشاعر الفارسي الصوفي عبد الرحمن الجامي على منواله بنفحات الأنس ؛ ولكن فلسفته الصوفية تتجلى واضحة قوية لدى « منازل السائرين » . ومدرسة الأنصارى تؤكد أنه كان سمحاً بسيطاً في حياته وطعامه وشرابه ومابسه ، ولكنه حين كان يذهب إلى المجتمعات العامة يرتدى أوفر ثيابه قصد الاحتفاظ بهيئة العالم في نظر السواد الأعظم ، في الوقت الذي ما كان يسمح لمطامع الدنيا أن تسلك سبيلها إلى قلبه ، وفي الوقت الذي لم يكن يأبه لآراء الناس في معتقداته أو في شخصه . وكان في رسالته التربوية الصوفية يؤمن بمخاطبة الناس على قدر عقولهم ، فللعامة مقامهم وللخاصة مكانهم ، وهو بهذا يؤكد أن أنجح خطة لنجاح مهمة المرابي تلاؤم معلوماته مع مستويات المرادين ، وهو لهذا كان يفضل الترمذى على مسلم والبخارى ، وليس لأن الترمذى كان المرجع لوأله أبي منصور الهروي الكبير ؛ بل لأن الترمذى يمكن أن يفهمه العام والخاص ، أما مسلم والبخارى فكانهما لدى الخواص في رأى الهروي .

ومجمل آرائه أن الصوفية هم المؤمنون الذين استيقظوا من نوم الغفلات ، فهبوا والناس نيام . والهروي يفرق ويميز في دقة بين العامة (أهل الأسباب) أو أهل الغفلة أو أهل التفرقة ، وبين الخاصة الذين مضوا في طريق اليقظة أولى مراحل ومقامات التصوف إلى الغاية الموجودة المبتغاة ، وبين خواص الخواص الذين سعدوا بمكاشفة الحقائق والتحقق من التوحيد الذي هو التحقيق الكامل ، ثم عادوا إلى حياة الناس من جديد ، وهم جديرون بعلم الوراثة — عاد والأداء رسالتهم كأولياء الله الحفظة للرسالات والشرائع والحقائق . ولا شك أن الهروي بهذا يحافظ على النهج الإسلامى كأهل السنة من الصوفية وعلى رأسهم الغزالي في دفع ذلك التيار المتجرد غير الواعى في مدرسة ابن عربى وودفعها إلى الأبد ، فإن رسالة المدرسة المنحرفة لدى مدرسة الخلاج وابن عربى على

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٤ ، ١٩٦ . وانظر أيضاً محمد

الحضري : تاريخ التشريع الإسلامى ص ١٠٠ .



اتساعها كانت تدعو إلى إسقاط التكاليف الشرعية أو إهمالها ، وإلى وضع الولي في مقام أعلى من النبي وشريعته ورسالته الساوية على الأرض كما سنرى . ويعتبر منازل السائرين السجل الوافي المتكامل لمذهبه الصوفي السلفي ، وهو يتألف من مقدمة وعشرة أقسام يشتمل كل قسم منها على عشرة مقامات يتدرج كل منها صاعداً في مراتب ثلاث . المرتبة العامة للعوام ، ثم مرتبة السالك المتصوف ، ثم مرتبة المحقق الكاشف . والأقسام العشرة كما يرى أعظم شارحي ومحققي منازل السائرين ( سديد الدين اللخمي ت ٦٥٠ هـ ، والقاشاني ت ٧٣٠ هـ وابن القيم ت ٧٥١ هـ والفاركاوي ٧٩٥ هـ ) هي التي تحتوى المنازل الأساسية التي يجب أن يعرفها ويتدرج فيها كل صوفي أثناء سيره في طريقة نَجْوَى رَبِّهِ . والهروى في صميم مذهبه لا يحتم ضرورة اطراد السير لجميع السالكين في جميع المقامات مقامات كل قسم للرقى والصعود إلى القسم الذى يليه ، فهو يستثنى من ذلك الاستعدادات الشخصية لبعض النفوس التي يجوز أن ترقى إلى المقامات قفزاً بتوفيق من الله مع الاستعداد الشخصى والمجاهدة النقية الخالصة ، حتى يصبح السالك المتحقق كما يقول الهروى مُرَاداً بعد أن كان مريداً محبوباً بعد أن كان مُحِبّاً .

أما منهجته لفلسفته الصوفية فنظهر إجمالاً على ضوء هذا المخطط ذى الأصول العشرة :  
(١) البدايات (٢) الأبواب (٣) المعاملات . (٤) الأخلاق (٥) . الأصول (٦) الأودية  
(٧) الأحوال (٨) الولايات (٩) الحقائق (١٠) النهايات .

أما البدايات فهى ضرورة حتمية لدى الهروى كما عند غيره ، لأنها الأساس الذى يقوم عليه البناء كله والبناء لا يكون متيناً إلا بمتانة وأصالة أساسه . ولهذا كان على السالك أن يراقب نفسه في منازل السائرين فى وعى ودقة على أساس من النية الطاهرة والعزم الصادق إزاء تحقيق وتنفيذ أوامر الكتاب والسنة . فإذا أخذنا بعض الشواهد قبل التفصيل فى فلسفة المخطط الصوفى للهروى نجده يعرف مقام اليقظة بأنها هى التى ( تهدف إلى دعوه القلب لهجران نوم الغفلة . وطريق هذه الدعوة هو أن تكشف له

بالحجب عن أسبابها الثلاثة التي أوّلتها إدراك النعم التي حباها الله بها ، وثانيها إدراك معنى خطورة الذنوب وتأتجها ، وثالثها التأمل في الأوقات الماضية الضائعة ، وفي ضرورة العمل على تعويضها بالعمل الصالح في الحاضر والمستقبل . وهو في مقام الإنابة مثلاً يقول إنه ( يتألف من تطبيق التصميمات التي نشأت من التأمّلات ونقلها من مرتبة النظريات إلى مرتبة السلوك العملي ) .

أما عناصر ودعامات المنازل العشرة فهي كالآتي :

أولاً — البدايات ومقاماتها : اليقظة ، والتوبة ، والمحاسبة ، والإنابة ، والتفكير والتذكر والاعتصام ، والفرار ، والرياضة ، والسماح .

ثانياً — الأبواب وطرائقها : أن المرید عند قطعه العلائق بينه وبين ما ضمه في اتجاهه نحو مقام ربه يجب عليه أن يبدأ السير في الطريق الذي رسمه للوصول ، ولكنه ان يبدأ المسير إلا بعد عبور هذه الأبواب : الحزن ، والخوف ، الإشفاق ، والخشوع ، والإخبات ، والزهد ، والورع ، والتبتل ، والرجاء ، والرغبة .

ثالثاً — المعاملات ؛ وهي الخطط التي يسلكها المرید في أعماله وتصرفاته في متابعته طريقته الأولى بعد اجتيازها البدايات والأبواب . ومقامات المعاملات هي : الرعاية ، والمراقبة ، والحرمة ، والإخلاص ، والتهذيب ، والاستقامة ، والتوكل ، والتفويض والثقة ، والتسليم .

رابعاً — الأخلاق : ومؤداها أن سلوك الصوفي المخلص مع ربه ينتهي به إلى اكتساب الأخلاق الفاضلة . ومقاماتها : الصبر ، الرضا ، والشكر ، والحياء ، والصدق ، والإيثار ، والخلق ، والتواضع ، والانبساط .

خامساً — الأصول : ومجملها أن مجرد اكتساب الأخلاق الفاضلة يمنح الصوفي الرغبة الزائدة في شدة الاتصال بربه ، وهو لتحقيق هذا يجب عليه أن يختار أحد

تلك المبادئ العشرة التي أهمها الإرادة وهي : القصد ، والعزم ، والإرادة ، والأدب واليقين ، والأنس ، والذكر ، والفقر ، والغنى ، والمراد .

سادسا — الأودية : وهي المتاهات أو العقبات التي تعترض السالك حيث ينجو فيسلكها إن صدق طريقه ، وينكص فيتوقف أو يضل ضلالا بعيداً : وأهمها السكينة وهي : الإحسان والعلم ، والحكمة والبصيرة ، والفراسة ، والتعظيم ، والإلهام ، والسكينة ، والطمأنينة ، والهمة .

سابعاً : الأحوال ، فإذا اجتاز السالك أودية منازل السائرين أو متاهاتها تابع سيره في ثقة ، وإذ ذلك تتجاذبه وتمتدده الأحوال فيضطرب ويقلق ويخاف ويسعد . وهو يعيش بين مقامات ( المحبة ، والغيرة والشوق ، والقلق ، والعطش ، والوجد ، والدهش . والهيان والبرق ، والذوق ) .

ثامناً : الولايات ، وإذا كانت الأحوال تحول الصوفي وتبدل في نفسه حتى تذهابه عنها — نشاهد أنه قد تركز في انتباهه ، وحاول أن يستقل به أمام ربه الذي يفيض عليه ولايته شيئاً فشيئاً ، وتكون النتيجة هنا في مقام الولايات أنه يشعر بعزبته عن كل ما يحيط به . وأهم دعائم الولايات السر . وهي : ( اللحظة ، والوقت ، والصفاء ، والسرور ، والسر ، والنفس ، والغربة ، والغرق ، والغيبة ، والتمكن ) .

تاسعاً : الحقائق ، وعندما ينسى الصوفي نفسه ولا يشغلُ إلا بربه يصل إلى الحقائق ويعاينها . ومراتبها ، المكاشفة ، والمشاهدة ، والمعانية ، والحياة ، والقبض ، والبسط ، والسكر ، والصحو ، والاتصال ، والانفصال .

عاشراً : النهايات وعندها نهاية الطريق في منازل السائرين ، ورحمتها التوحيد ومقاماتها المعرفة ، والفناء ، والبقاء ، والتحقيق ، والتابيس ، والوجود ، والتجريد ، والتفريد ، والجمع ، والتوحيد . . .

إن منازل السائرين كان سيظل مجهولاً تماماً لولا بدايات الجهد المحمود الذي قام به أخيراً الأب الدومنيكي س . دي لوجييه بوركي S. Delaugier Beaurcueil الذي نشر شرحين قديمين لمنازل السائرين . الأول للفاركاوي ( ت ٧٩٥ هـ ) والثاني لسديد الدين اللخمي ( ت ٦٥٠ هـ ) والثاني أقدم وأهم من الأول . وقد نشرها الأب الدومنيكي في طبعة نظيفة عام ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ عن مخطوط مكتبة استانبول لاليلي ١٤٢٧ بتاريخ ١٠٢٩ هـ . بالنسبة للفاركاوي ، وعن مخطوط الظاهرية بدمشق تصوف ٣٦ بتاريخ ٦٣٨ هـ بالنسبة لسديد الدين اللخمي وهو الأهم . ولكن الأدب الدومنيكي في الواقع لم يقم حتى الآن بدراسة للهروي بل وعد بذلك في كتاب سيصدره متناولاً مصير المنازل لدى الشروح المختلفة . ولهذا لم أقتصر في دراساتي على هذين النصين للهروي بل رجعت إلى نص آخر مطبوع طبعاً حجرياً بتاريخ ١٣١٥ هـ شرحه كمال الدين عبد الرازق القاشاني ( ت ٧٣٠ هـ ) الذي يقول إن النص الذي شرحه قد راجعه الهروي نفسه ، ووشحه بإجازة منه بخطه الشريف عام ٤٧٥ هـ قبل وفاته بستة أعوام ، وأن هذه النسخة للشروحة دُوِّنت بعد وفاة شارحها القاشاني ( ت ٧٣٠ هـ ) بعام واحد . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن أقدم شارح هو اللخمي ( ت ٦٥٠ هـ ) ، والثاني هو القاشاني ( ت ٧٣٠ هـ ) ، والثالث هو شرح ابن القيم ( ٧٥١ هـ ) ، والرابع شرح الفاركاوي ( ت ٧٩٥ هـ ) . أما شرح اللخمي<sup>(١)</sup> فيمتاز بتوضيح الفروق بين الدرجات في المقامات ، كما يتضمن دفاعه عن الأنصارى ضد التهم الموجهة ضده بأنه من ذوى الأحلام ، أو بأنه تجريدى ، أو بأنه من دعاة الفناء الخالص ، أو بأنه من دعاة وحدة الوجود ولكن دون أى تفصيل أو دراسة متكاملة . ولكن آيات القرآن التي يذكرها الهروي ربطاً لمقاماته وتوكيداً لمضامينها يهتم بها اللخمي كثيراً ليرى مدى تطابق المقام مع الآية ، ولعل اللخمي كان يقصد أن يحدد

(١) سديد الدين اللخمي ولد عام ٥٧٥ هـ وتوفى عام ٦٥٠ هـ وقد شرح أيضاً الرسالة القشيرية والرعاية للمحاسبى . وشرح اللخمي للرسالة القشيرية هو الذى سيقدمه قريباً مُحَفِّقاً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى .

إن منازل السائرين كان سيظل مجهولاً تماماً لولا بدايات الجهد المحمود الذي قام به أخيراً الأب الدومنيكي س . دي لوجييه بوركي S. Delaugier Beaurcueil الذي نشر شرحين قديمين لمنازل السائرين . الأول للفاركاوي (ت ٧٩٥ هـ) والثاني لسديد الدين اللخمي (ت ٦٥٠ هـ) والثاني أقدم وأهم من الأول . وقد نشرها الأب الدومنيكي في طبعة نظيفة عام ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ عن مخطوط مكتبة استانبول لاليلي ١٤٢٧ بتاريخ ١٠٢٩ هـ . بالنسبة للفاركاوي ، وعن مخطوط الظاهرية بدمشق تصوف ٣٦ بتاريخ ٦٣٨ هـ بالنسبة لسديد الدين اللخمي وهو الأهم . ولكن الأدب الدومنيكي في الواقع لم يقم حتى الآن بدراسة للهروي بل وعد بذلك في كتاب سيصدره متناولاً مصير المنازل لدى الشروح المختلفة . ولهذا لم أقتصر في دراساتي على هذين النصين للهروي بل رجعت إلى نص آخر مطبوع طبعاً حجرياً بتاريخ ١٣١٥ هـ شرحه كمال الدين عبد الرازق القاشاني (ت ٧٣٠ هـ) الذي يقول إن النص الذي شرحه قد راجعه الهروي نفسه ، ووشحه بإجازة منه بخطه الشريف عام ٤٧٥ هـ قبل وفاته بستة أعوام ، وأن هذه النسخة للشروحة دُوِّنت بعد وفاة شارحها القاشاني (ت ٧٣٠ هـ) بعام واحد . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن أقدم شارح هو اللخمي (ت ٦٥٠ هـ) ، والثاني هو القاشاني (ت ٧٣٠ هـ) ، والثالث هو شرح ابن القيم (٧٥١ هـ) ، والرابع شرح الفاركاوي (ت ٧٩٥ هـ) . أما شرح اللخمي<sup>(١)</sup> فيمتاز بتوضيح الفروق بين الدرجات في المقامات ، كما يتضمن دفاعه عن الأنصاري ضد التهم الموجهة ضده بأنه من ذوى الأحلام ، أو بأنه تجريدي ، أو بأنه من دعاة الفناء الخالص ، أو بأنه من دعاة وحدة الوجود ولكن دون أى تفصيل أو دراسة متكاملة . ولكن آيات القرآن التي يذكرها الهروي ربطاً لمقاماته وتوكيداً لمضامينها يهتم بها اللخمي كثيراً ليرى مدى تطابق المقام مع الآية ، ولعل اللخمي كان يقصد أن يحدد

(١) سديد الدين اللخمي ولد عام ٥٧٥ هـ وتوفي عام ٦٥٠ هـ وقد شرح أيضاً الرسالة القشيرية والرعاية للمحاسب . وشرح اللخمي للرسالة القشيرية هو الذي سيقدمه قريباً محققاً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي .

موقف الهروى كسلفى بالنسبة للتأويل ، وإن كان اللخمي لم يصرح أو يفصل في بيان ذلك . واللخمي يجتهد في شرحه أن يبين أن الآية محكمة ، وأن الهروى استعملها أحسن استعمال . ولكن حين لا تظهر المطابقة أو الاتساق بين الآية والمقام يجتهد اللخمي أن يوضحها ، ويذكر أن الهروى لا يستعملها في معنى التفسير ، وإن لم يفصل في ذلك تفصيلاً واجباً . فإذا سقنا مثالا للتطبيق المقارن نجد ذلك واضحاً في باب الذكر<sup>(١)</sup> وباب التجريد<sup>(٢)</sup> . يقول الهروى ( قال الله عز وجل ) : ( واذكر ربك إذا نسيت . . . )<sup>(٣)</sup> . يعني إذا نسيت غيره ، ونسيت نفسك في ذكرك ، ثم نسيت ذكرك في ذكرك ، ثم نسيت في ذكر الحق إياك كل ذكر ، والذكر هو التخلص من الغفلة والنسيان ) .

وتبدو ملاحظة سديد الدين اللخمي واضحة في إدراكه أن الهروى لا يستعمل الآية هنا في معنى التفسير فيقول : « إن الذكر مقدور للبعد ومكتسب ، ويمكن العبد الموفق تحصيله بالفكر ، فمعنى الآية تكلف الذكر إذا جرى على العبد نسيان أو غفلة وما ذكره الشيخ الهروى في قوله إذا نسيت يعني إذا نسيت غيره من باب التنبيه على تفاوت درجات الذاكرين لا بمعنى التفسير . فإن الآية نزلت أمراً للرسول صلى الله عليه وسلم ، وتعاليجه ، وتكريماً لما سئل عن ذى القرنين ، وغيره ، فقال عليه السلام : « غداً » ، فأخر الله تعالى عنه الوحي ، ثم أنزل عليه أنه الاستثناء ثم قال : « واذكر ربك إذا نسيت » . ومن الملاحظات الهامة التي ذكرها اللخمي أن الهروى عبر عن الذكر بزوال ضده ولم يذكر حقيقته ، فالذكر عند الهروى هو ( التخلص من الغفلة والنسيان ) ، ولكنه ( عبر عن الذكر بزوال ضده ، ولم يذكر حقيقته ، فإن العلم والاعتقاد الصحيح والظن والشك والجهل أضداد الغفلة والنسيان فحقيقة الذكر ( نطق القلب بالذكور ، واللسان ترجمان عن كلام النفس على مذهب أهل الحق في إثبات كلام النفس )<sup>(٣)</sup> .

(١) باب الذكر من ١١٨ - ١٢٠ شرح اللخمي .

(٢) باب التجريد من ٢٢٢ - ٢٢٣ شرح اللخمي .

(٣) المصدر السابق في ١ ، ٢ .

أما القاشاني في شرحه فيختلف اختلافاً بيناً عن اللخمي ، فالقاشاني ليس أميناً على مذهب الهروي ، بل هو يشرحه حسب مذهبه هو ، ولما كان القاشاني في الواقع الصق بمدرسة ابن عربي ، وهو في الوقت نفسه أقدر شارحي الفصوص له ، فهو هنا مع الهروي يخلع عليه مفهوم مدرسة ابن عربي . ويظهر ذلك من أول سطر في الشرح لفتح الهروي في كتابه ، حيث يقول القاشاني<sup>(١)</sup> : ( إن تحديد الوصف بالأحدية نفى اعتبار الغير معه حتى في الصفات ، التي هي اعتبارات ونسب لا وجود لها ) ؛ بينما نجد اللخمي مثلاً يقول في هذا الصدد ( وأما قوله الهروي رضى الله عنه أمطر سرائر العارفين كرائم الكلم — يعنى أحسن معانى الكلم ، ونعتهم بالعدم الذى إليه مصيرهم لما يؤول إليه أمرهم . . . )<sup>(٢)</sup> . أما ابن القيم فأهم ما في شرحه هود فاءه القيم عن الهروي في نظرية الفناء . وسرى أن الهجوم الذى شنّه ابن تيمية الإمام السافى ( ت ٧٢٨ هـ ) على الهروي السلفى في هذا الصدد قد دحضه ابن القيم السافى تلميذ ابن تيمية ، وأن ابن القيم كاد أن يتصوف أيضاً كابن تيمية .

أما الفاركاوى ( محمود بن حسن بن محمد الفاركاوى القادري ت ٧٩٥ هـ . . . ) الشارح الرابع لمنازل السائرين ، فهو أقرب إلى شرح اللخمي ، وإن كان مختصراً اختصاراً شديداً ، ولكنه لا يعطى جديداً سوى أنه يصل النص بالآيات القرآنية دون مناقشة . ولكنه أمين على مفهوم النص على وجه العموم عكس القاشاني الذى يؤول الموقف لدى الهروي من وجهة نظر مدرسة ابن عربي كما ذكرنا . وبينما نجد الفاركاوى لا يلتفت إلى مقدمة الهروي لمنازل السائرين ، نجد اللخمي يشرحها شرحاً أقرب إلى النظرة السلفية أو السنية معاً في مفهوم الأحدية الصمدية . ولكننا نجد القاشاني يؤكد أن الهروي ينزع نزعة تجعله مقدمة لابن عربي في وحدة الوجود — ( الهروي ت ٤٨١ هـ ، ابن عربي ٦٣٨ هـ ) — حين يقول ( طريق الأحدية السارية فى الكل . . . كما قال تعالى حكاية عن هود : ( وما من دابة إلا هو آخذٌ بناصيتها ) . حتى اختفت الهوية الإلهية . فى

(١) القاشاني : شرح منازل السائرين ص ٤ طبع حجر دار الكتب ، ٦٧٩٠ تصوف .

(٢) اللخمي : شرح المنازل ص ٥ .

الهوية البشرية ، فأقرب السبل هو رفع حجب التعينات عن وجه الذات الأحادية السارية في الكل بالحو والفناء<sup>(١)</sup> . والقاشاني يصل من بدء المقدمة إلى جعل الهروى المقدمة لمدرسة وحدة الوجود بعد وحده الشهود ، في الوقت الذي نرى فيه عبد الرحمن الجامى<sup>(٢)</sup> يروى عن الهروى نفيه لمذهب وحدة الوجود عن ساحة البسطامى . ولا شك أن الذى ينفى مذهب وحدة الوجود عن غيره لا يؤكد لنفسه كما رأى القاشانى ، وكما رأى العطار<sup>(٣)</sup> ذلك بالنسبة للبسطامى ، وكما سار وراء القاشانى والعطار أستاذ كبير مثل نيكلسون<sup>(٤)</sup> . إن الهروى من بدئه لختامه لدى منازل السائرين لا يؤمن حتى بالشطح ويعتبره كالجنيد ( المتصوف السنى المعاصر المهاجم لشطحات البسطامى ) - رعونة وطيشاً ، والهروى كالجنيد أيضاً في ثورته على الخلاج ( المعاصر للجنيد ) ، فالهروى لا يؤمن بما يسمى ( بوح الواحد كالخلاج حين قال أنا الحق ) ، ولا يؤمن بقول من يقول . ( أنا الفاعل في هذا العالم ) ، أو ( ليس في جيبى إلا الله ) . ويقول الهروى . . . . ( ومنهم - من المخطئين أو غير الاختصاص ) - من عد شطح المغلوب مقاماً ، وجعل بوح الواحد رمزاً لتمكين شيئاً عاماً . وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات<sup>(٥)</sup> . ويصل بنا الهروى في هذا المقام إلى ( ضرورة إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة ) لأن النهايات ( لا تصح إلا بتصحيح البدايات ، كما أن الأبنية لا تقوم إلا على أساس ) . ولأن الناس عنده ثلاثة : ( رجل يعمل بين الخوف والرجاء شاخصاً إلى الحب مع صحبة الحياء ، فهذا هو الذى يسمى المرید ، ورجل مُخْتَطَفٌ من وادى التفرقة إلى وادى الجمع ، وهو الذى يقال له المراد ، أما من سواهما فهو مدع مفتون مخدوع . . . ) . وجميع هذه المقامات يجمعها رتب ثلاث : ( الأولى أخذ القاصد في السير . الثانية<sup>(٦)</sup> دخوله في الغربية . الثالثة

(١) القاشانى ص ٦ ، ٧ من شرح المنازل . (٢) الجامى : صفحات الأناص ٦٣ .

(٣) العطار : تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٤٠ ، ١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٧٩ .

(٤) نيكلسون : في التصوف الإسلامى ، ترجمة الدكتور أبو الملا عفيفى ص ٢٣/٢٤ القاهرة ١٩٥٦ .

(٥) الهروى : منازل السائرين ، القاشانى ص ٦ ، ٨ اللخمي ٩ ، ١٢ .

(٦) المصدر السابق وانظر المقدمة للهروى . شرح اللخمي ص ١١ ، ١٢ .



حصوله على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد والرتبة الأولى أسباب ، والثانية سلوك ،  
والثالثة وصول . والسالكون للطريق مختلفة أحوالهم من البدايات حتى النهايات ، فلكل  
واحد بداية وهى رتبة أولى له ، ولا بد له من باب يدخل منه وهو رتبة ثانية . فإذا  
دخل الباب احتاج إلى معاملة لا ثقة به فى سلوكه فهى رتبة ثالثة . فإذا عامل مولاه  
بصدق تخلق بأخلاق محمودة وهى رتبة رابعة . . فإذا تهيأ بحسن التخلق الذى هو ثمرة  
المعاملة اشتاق إلى التعاق ، ولا بد له من أصول يبني عليها سلوكه تتحقق منها رتبة  
خامسة . ولا بد أن تلقاه فى طريقة شدائد أو متاهات ، وهى الأودية فى مصطلح الهروى ،  
وتلك رتبة سادسة . ثم تعتوره أحوال وهى رتبة سابعة . ثم يتصف بجميل الصفات  
وبتجميع همه بعد الشتات ، وتلك رتبة ثامنة . ثم يفل عن نفسه لسكالم انشغاله بربه  
ودوام نظره إليه فى سائر تصرفاته وتلك رتبة تاسعة . ثم يبلغ حقيقة التوحيد فى المرتبة  
العاشرة فيصبح مُراداً بعد أن كان مريداً ، وهو هنا لا يتلشى فى « نرفانا » الصوفية  
الهندية ، أو اتحاد البسطامى ، أو حلول الخلاج ، أو وحدة وجود ابن عربى ، بل هو  
يعود ليؤدى رسالته التى هى استكمال متصل لرسالة الأنبياء على الأرض .

فإذا استعرضنا فى دراساتنا مضمون أهم المقامات فإننا نصل من هذه الدراسة المفصلة  
بعد الإجمال إلى نظرية الهروى فى المعرفة والمحبة والفناء والتوحيد .

مقام الاعتصام بحبل الله<sup>(١)</sup> : وهو لدى الهروى ( المحافظة على طاعته المراقبة لأمره )  
والاعتصام ( هو الترقى عن كل موهوم ، والتخلص من كل تردد ) . وهو ثلاثة : اعتصام  
العامة بالخير استسلاماً ، واعتصام الخاصة بالانقطاع وهو صون الإرادة فيضاً ، وإسبال  
الخلق على الخلق بسطاً ، ورفض الخلائق عزماً وهو التمسك بالعروة الوثقى . واعتصام  
خاصة الخاصة بالاتصال وهو شهرد الحق تفريداً بعد الاستخذاء له تعظيماً ، والاشتغال به  
قرباً وهو الاعتصام بالله . . .

(١) اللخمى ص ٣٢ ، القاشانى ، ٣٧ .

الفرار إلى الله<sup>(١)</sup> : ( فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ <sup>(٢)</sup> . والفرار لدى الهروى ( هو الهرب مما لم يكن إلى ما لم ينزل ) ، من الغير إلى الحق . وهو ثلاثة : فرار العامة من الجهل إلى العلم . وفرار الخاصة من الخبر إلى الشهود ، وفرار خاصة الخاصة مما دون الحق إلى الحق ، ثم من مشهود الفرار إلى الحق ، ثم من الفرار من الفرار إلى الحق . )

الحزن والخوف<sup>(٣)</sup> : والهروى يصل الحزن بالخوف ليؤكد أن الحزن المرتبط بالخوف . دعوة للحرص الشديد على مراقبة العمل ، وعدم الاعتراض ، والصبر ، والشكر ، والذكر المتصل . . . . والهروى يرى أن القرآن قد أثنى على أولئك الذين ( تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا <sup>(٤)</sup> . ولهذا فهو يؤكد أن الحزن مقام حسن ، وهو ثلاث : حزن العامة على التفريط ، وعلى التوسط في الجفاء ، وعلى ضياع الأيام . وحزن أهل الإرادة وهو حزن على تعلق القلب بالتفرق ، وعلى اشتغال النفس عن الشهود ، وعلى التسلى عن الحزن . ثم حزن الخاصة وهو ليس حزنًا في الواقع ( فليست الخاصة من مقام الحزن في شيء ) . ولكن الدرجة الثالثة من الحزن كما يقول الهروى : ( هي التحزن للمعارضات دون الخواطر ومعارضات القُصود ، والاعتراضات على الأحكام كحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم على قومه « فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِعُوا بَهَذَا الْخَلْدِثِ أَصَفًا <sup>(٥)</sup> ( قد نعلم أنه ليحزنك الذي <sup>(٦)</sup> يقولون ) . والهروى حين يصل مقام الخوف بالحزن <sup>(٧)</sup> يعود فيميز بينهما بعد اشتراكهما معاً في ألم الباطن بالندم على مافات ، والحرص على ما هوآت ( فالحزن على مافات والخوف مما هوآت ) . والخوف ( هو الانخلاع عن

(١) اللخمي ص ٣٤ / القاشاني / ٤٠ .

(٢) آية ٥٠ من الذاريات .

(٣) اللخمي ، ٤٠ ، القاشاني ٤٦ ، ٤٧ .

(٤) آية ٩٣ من التوبة .

(٥) آية ٦ من الكهف .

(٦) آية ٣٣ من الأنعام .

(٧) اللخمي ٤١ ، القاشاني ٤٨ .

طمانينة الأمن ) ، والسبب هو ( مطالعة الخبر ) ، ومعنى الخبر هنا الوارد من الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم .

والخوف ثلاث درجات : خوف العامة ( وهو الخوف من العقوبة ) ، وخوف أرباب المراقبة ، وهو ( خوف المكر في جريان النفس المستغرقة في اليقظة المشوبة بالحلاوة ) ، فهم يخافون المكر والإعراض ، وسلب لذة الحضور فتكون حلاوة الحضور لهم استدراجاً من الله ومكراً بهم . وكلما كانت الحلاوة بالإقبال أتم كان الخوف من الإعراض أشد .  
 لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : ( أنا أتقاكم لله وأشدكم منه خوفاً ) . والهروى يؤكد في مقام أهل الخصوص أنه لا وجود لمعنى من وحشة الخوف إلا هيبة الإجلال ، كما أكد في مقامهم أنه لا وجود للاجتناب بمعناه العام فيما ذكرناه .

الخشوع والإخبات : والهروى كعادته يبدأ بالنص الإلهي القرآني ، ليقم مذهب . ويدعم نظريته ، فهو يقول عن الخشوع . ( ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق<sup>(١)</sup> ؟ ) . ويقول في مقام الإخبات الذي هو سمو الخشوع ( وبشر الخجبتين<sup>(٢)</sup> ) ثم يعود فيفصل في مفهوم الخشوع والإخبات فيقول : ( الخشوع خمود النفس وهمود الطباع لمعاظم أو مفزع ) ، وهو على ثلاث درجات : الأولى بمعنى التذلل للأمر ، والاستسلام للحكم ، والاتضاع لنظر الحق . والثانية ترقيب آفات النفس والعمل ، ورؤية فضل كل ذي فضل عليك ، وتنسيم نسيم الفناء . والثالثة حفظ الحرمة عند الكاشفة ، وتصفية الوقت مُراية ( مرآة ) الخلق ، وتجريد رؤية الفضل ، والثالثة ترك الشطح وعدم البوح ومعارضة البسط بالقبض وإخفاء ذلك بالخشوع ، وإخفاء الأحوال والكرامات عن الخلق ) . والهروى هنا يعارض اتجاه البسط والحلاج ، كما يؤكد

( ١ ) آية ١٦ من الحديد ( ٥٧ ) .

( ٢ ) آية ٣٤ من الحج ( ٢٢ ) وانظر الخبي ص ٤٥ والقاشاني ٥٠ .

نظرة أقرب إلى نظرة أهل الملامة في ترك كل ما يدعو إلى الزهد وإنكار كل تعظيم  
للسالك سواء من جهة الناس أو من جهة شعور الصوفي نفسه .

أما الإخبات فهو عند<sup>(١)</sup> الهروى (السكون إلى من أنجذب إليه بقوة الشوق) وأخبتوا  
(إلى ربهم) . والإخبات لديه هو أول مقام الطمأنينة . أو هو ثلاث درجات أيضاً : الأولى  
(أن تستغرق العصمة الشهوة) . والعصمة هنا لدى الهروى هي القدرة على فعل الخطأ وتركه  
بإرادة الصوفي القوية . وفي هذه النقطة نجد الهروى متأثراً بالإمام جعفر الصادق في نظريته  
تلغى العصمة التي شط في فهمها غلاة الشيعة شططا كبيرا ، فالإمام جعفر الصادق<sup>(٢)</sup> يؤكد  
أن المعصوم قادر على فعل المعصية وإلا لم يستحق المدح على تركها ولا الثواب ، ولبطل  
الثواب والعقاب في حقه ، فكان خارجاً عن التكليف ، وذلك باطل بالإجماع والنقل .  
والعصمة أيضاً في رأى الإمام الصادق ( ليست مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة  
المعصوم إلى الحسن ولا ملجئة<sup>(٣)</sup> إليه ) . ولا شك أن الصادق هو ينبوع الفكرة التي  
استقاها الهروى وغيره بل هو مُفلسِّفها من البداية . ومن هنا نؤكد فضل مدرسته الرائدة  
على التصوف السلفي والسني في بدايات تطورها كما رأينا ونرى في دراستنا .

ونعود إلى المقام الأول من مقام الطمأنينة الذي تستغرق فيه العصمة بمعناها الإرادى  
الشهوات . والهروى كما رأينا يرى ذلك باستيلاء نور الحق على النفس فيقمع شهواتها ،  
وباستدراك الإرادة لمحو أسباب الغفلات . أما المقام الثانى من مقام الطمأنينة فهو ( لا ينقص  
إرادته سبب ، ولا يوحش قلبه عارض ، ولا يقطع الطريق عليه فتنة ) . وأما المقام الثالث  
فهو أن يستوى عنده المدح والذم ، وأن تدوم لأئمة لنفسه ، وأن يعمى عن نقصان الخلق  
عن درجته ) . وفي هذه اللفتة من الهروى امتداد لفلسفة أهل الملامة كما سنرى في  
تفصيل مذهبهم .

(١) اللخمي ص ٤٧ ، والقاشاني ٥١ .

(٢) الطوسي : التجريد ص ٢٢٧ وانظر أيضاً المجلسي حياة القلوب ج ١ / ١١ ، ١٢ .

(٣) ابن بايويه القمي مخطوط الاعتقادات ورقة ٥٨ ، ٦٢ وانظر الشرح المطبوع ص ٦١ وانظر

أحمد بن يحيى المرتضى : البحر الزخار باب العصمة ج ٤ / ٣٧٠ ، ٣٨٥ ، وانظر محمد جواد مغنية :  
الشيعة الإمامية ص ١٣ ، ١٤ .

الزهد : - ( بقية الله خير لكم إن كنتم مؤمنين )<sup>(١)</sup> . والزهد عند الهروي<sup>(٢)</sup> هو ( إسقاط الرغبة عن الشيء بالكلية ، وهو للعامة قرينة وللمريد ضرورة ، وللخاصة خسة ) . والهروي يقدم جديداً بالنسبة لزهد الخاصة ، فإذا كان الزهد لدى العامة قرينة ، فلا أنهم يتقربون به إلى الله ليثيبهم ، وإذا كان للمريد ضرورة ، فلا أنه قد جمع قلبه مع الله بتوحيد الهمة والرغبة . فلو لم يزهد في الدنيا وما فيها لتفرَّق ، فبالضرورة يلزمه إسقاط الرغبة فيما سواه عن قلبه . ولكن ما مكان الخسة لدى الخاصة في زهدهم ؟ يقول الهروي إن مقام الزهد لدى الخاصة خسة ، لأنهم لا يرون لما سوى الحق قدراً ومكاناً . ومن هنا لورأوا للزهد مقاماً . . لرأوا للدنيا قدراً ووزناً حتى يروا تركها مقاماً ، وهذا هو عين الخسة في نظرهم . وسبيلهم كما يراه الهروي ألا يروا لها قدراً أو وجوداً محافظة على وقتهم مع الله . والهروي هنا لا يقع في وحدة الوجود كما تظن النظرة السطحية لعدم وضعه للدنيا قدراً أو مكاناً أو وجوداً في نظر الخاصة ، لفهمهم أنه لا مقام للزهد حتى في الدنيا ، ولأنهم لورأوا للزهد مقاماً لرأوا للدنيا قدراً ووجوداً . . فإن الهروي ينكر الوجود هنا بمعناه بالنسبة لوجود الله ، وهو لا يعتبر الموجودات اعتبارات كما ظن القاشاني حين فسر الهروي بمفهوم ابن عربي كما سنرى هنا وهناك . فإن الزهد لدى الهروي ثلاث درجات : الأولى ( الزهد في الشبهة بعد ترك الحرام بالخطر . الثانية الزهد في الفضول وما زاد على المسكنة والبلاغ من القول باغتنام التفرغ إلى عمارة الوقت ، وحسم الجأش ، والتحلي بحلية الأنبياء والصديقين . الثالثة الزهد في الزهد بانستحقاق ما زهدت فيه ، واستواء الحالات عندك ، والذهاب عن شهود الاكتساب ناظراً إلى وادي الحقائق<sup>(٣)</sup> . والهروي يصل بنا إلى مقام التبتل بعد الزهد ، ويصعد بنا في منازل السائرين إلى مقام المعاملات بعد اجتياز البدايات والأبواب ، ليقرر حقيقة هامة يؤكدها هنا ، كما يؤكدها في نهاية المنازل

(١) آية ٨٦ من سورة هود ١١ .

(٢) الأخرى ٤٨ ، والقاشاني ٥٢ .

(٣) الأخرى : ص ٤٨ ، والقاشاني ٥٢ .

في حقيقة التوحيد — تلك الحقيقة هي أن مشاهدة الحكم بمقتضى الحكمة الأزلية التي يتحرر فيها السالك المراد من رِقِّ الرسم — هذه المشاهدة في عين التوحيد ليست دعوة إلى وحدة الوجود . والهروى يحس ذلك فيستدرك الموقف التفصيلي ويتوقف قائلاً . ( إذا شاهدت حكم الله عليك وحده صرت عبداً خالصاً لله ، وخلصت من رِقِّ الكون )<sup>(١)</sup> .

ومن هنا نؤكد أن الهروى لا يذهب في شهود الحق معنى الاتحاد أو الحلول أو الدعوة إلى وحدة الوجود التي لا تمايز فيها بين الخالق والمخلوق ، وبالتالي لا معنى للعبودية أو العبادة أو التشريع في هذا المجال مهما تقنعت مدرسة ابن عربي بأى قناع .

التوبة : والهروى في مقام التوبة وما يرتبط بها من مراقبة ومحاسبة يضع غير التائب مقام الظالم لنفسه . ولا بد من فهم الذنب ومعرفته لتسكون التوبة ، ولتصح التوبة أيضاً .

والتوبة ثلاثة أمور : تعظيم الجناية وإتمام التوبة ، وطلب أعذار الخليقة ) ، والهروى هنا يفلسف أنظار أهل الملامة في صورة جديدة تعتمد على النص القرآني ( ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون<sup>(٢)</sup> ) ، كما تعتمد على التحليل النفسى حيث يقول الهروى ( والتوبة لا تصح إلا بعد معرفة الذنب . وهي أن تنظر في الذنب إلى ثلاثة أشياء (١) انخلاءك من العصمة حين إتيانه ، وفرحك عند الظفر به ، وتعودك على الإصرار عن تداركه ، مع يقينك بنظر الحق إليك<sup>(٣)</sup> ) وليس هذا فقط ، بل لا بد لمعرفة الذنب من معرفة لوازمه وعلائقه ، وما يوجب صحة العزم في الرجوع عنه ، وترك العود إليه على شرط إتمام التوبة لتقويتها ودعم أساسها وتحقيق غاياتها . أما إتمامها فقد كان عن طريق تعظيم الجناية ، وطلب أعذار الخليقة ؛ لأن من لم يعظم الجناية لم يستجبها ، ولم يصدق ندمه عليها ( والندم شرط التوبة ) : أما طلب أعذار الخليقة : فمعذرة الكل إلا نفس التائب

(١) اللخمى : ٦٤ والقاشانى ٦٩ — ٧٠ .

(٢) آية ١١ من سورة الحجرات ٤٩ .

(٣) اللخمى ، ١٩ القاشانى ٢١ .

السالك منازل السائرين . ومن هنا يتضاعف جهده بإدراكه عظم جنايته ، وصدق توبته .  
في آهامها<sup>(١)</sup> . وفي هذا ولا شك اتجاه فلسفة أهل الملامة على طريقة الهروى المعمقة .  
الممنهجة . والهروى لا يتركنا دون أن يفلسف لنا معنى التوبة في أن لها ظاهراً وباطناً ، .  
فأدنى مراتبها للعوام أن تكون صورة فقط للمتقوى ، بينما أعلاها لخواص الخواص التوبة  
من التوبة ، ولما كانت الإنابة إلى الله أعلى درجة من التوبة ، فالتذكر اليقظ الواعى .  
فوق الإنابة بدليل قول الله ( وما يتذكر إلا من ينيب<sup>(٢)</sup> ) . والتوبة ثلاث مراتب :  
توبة العامة لاستكثار الطاعة اقتداء فقط ( بظاهر قوله تعالى ) حسب نص الهروى .  
« إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات »<sup>(٣)</sup> .  
يقول الهروى<sup>(٤)</sup> ( إن سيئاتهم بالتوبة صارت حسنات ، وهم لذلك استكثروا حسناتهم ) .  
ولكن الاستكثار عند خواص السالكين في نظر الهروى ( سوء أدب ) ، لأنه  
يستدعى سيئات كثيرة - ( فلما لم يبق لهم سيئة يحتاجون فيها إلى الستر والإمهال بتأخير  
العقوبة ، وترك معاجلتهم بها وجدوا هاتين النعمتين ( الستر والإمهال ) ، ورأوا أنها  
حسنات يجب على الله ( في نظرهم ) أن يثيبهم بها ) - لما كان هذا كذلك ، فقد وصف  
الهروى هذا الموقف بأنه ( موقف يكمن فيه سوء الأدب ) ، لأنهم ( أوجبوا على الله حقاً ،  
واستغنوا بانتفاء سيئاتهم ، ووفور ما لهم عليه من ثواب حسناتهم عن عقوبه وغفرانه )  
( وهو عين التجبر على الله ، والتوثب عليه بطلب الحق ، وكلها سيئات ) ، ولهذا قيل  
حسنات الأبرار سيئات القربين . وعلى هذا فتوبة العامة أملاً في استكثار الطاعة تدعو  
إلى ثلاثة أمور : (١) جحود نعمة الستر والإمهال . (٢) رؤية الحق على الله تعالى .  
(٣) الاستغناء الذي هو عين الجبروت والتوثب على الله .

(١) المصدر السابق نقاشاني ٢١ .

(٢) آية ١٣ من سورة غافر ٤٠ .

(٣) آية ٧٠ من سورة الفرقان ٢٥ .

(٤) الهروى ( شرح الأخرى ) ٢٢ ، ٢٣ ، القاشاني ٢٥ ، ٢٦ .

أما توبة الأوساط فهي توبة الذين ينظرون إلى حكم الله وقضائه بما يصدر منهم ،  
فهم يستقلون المعصية ، ويستحقرونها في جنب رحمة الله وفضله وعفوه . وهذا في رأى  
الهروى عين الجرأة أيضاً على الله . بل هو دفاع عن النفس وتبرير لأخطائها ، وتورط في  
الاسترسال في الذنوب ، أو كما يقول الهروى في نصه المفسر ( وتوبة الأوساط من  
استقلال المعصية وهو عين الجرأة والمبارزة ، ومحض التدين بالحمية ، والاسترسال  
بالمقضية )<sup>(١)</sup> .

أما توبة الخواص فيحددها الهروى بأنها ( من تضييع الوقت ، فإنه يدعو إلى درك  
النقيصة ، ويطفىء نور المراقبة ، ويكدر عين الصحبة ) . ولا يتم مقام التوبة عند الهروى  
في توبة الخواص إلا ( بالانتهاء من التوبة مما دون الحق ، ثم رؤية علة تلك التوبة ، ثم  
التوبة من رؤية تلك العلة ) . ومعنى التوبة مما دون الحق يتضمن مقام الفناء ، ثم البقاء  
بعد الفناء ، لا التوقف أو التلاشى عبر الفناء . وسنناقش نظرية الفناء عند الهروى بعد  
قليل لخطورة قضيتها وخطورة ما أثير حولها .

والهروى يضى بنا في فلسفته للتوبة أبعاداً وأعماقاً بعيدة عريضة ، فهو يحدثنا عن  
أسرار التوبة أو لطائف أسرار التوبة حسب مصطلحه الخاص ، فيقول<sup>(٢)</sup> : إن لها  
لطائف ثلاثاً ( الأولى : أن تنظر بين الجنابة والقضية فتعرف مراد الله فيها إذ خللك  
وإتيانها ، فإن الله تعالى إنما يخلى العبد والذنب لأحد معنيين أحدهما أن تعرف عزته في  
قضائه ، وبره في ستره وحلمه في إمهال را كبه ، وكرمه في قبول العذر عنه ، وفضله  
في مغفرته . والثاني ليقوم على العبد حجة عدله فيعاقبه على ذنبه بحجته . الثانية أن يعلم  
أن طلب البصير الصادق سيئة لم يبق له حسنة بحال لأنه يصير بين مشاهدة المنة ، وتطلب  
عيب النفس والعمل . الثالثة أن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ،

(١) المصدر السابق للخمى : ٢٢ ، ٣٣ ، الفاشاني ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) المصدر السابق للخمى ، ٢٢ ، ٣٣ ، الفاشاني ٢٥ ، ٢٦ .



ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم . ونلاحظ في لطائف أسرار التوبة هذه الأمور عند الهروى . (١) أن ينظر التائب بعد نسيان الجناية إلى حكم الله بها عليه فيعرف أن الله مكنه عليها وخلق بينه وبينها . (٢) أن يتعرف على مكان عزته وسلطانه في معنى قضائه الذي لا راد له ، وكان أن أذل نفسه بما لم يقدر على دفعه أمام قضاء الله . (٣) أن يدرك إحسانه وستره بأنه لم يفضحه . (٤) أن يدرك حلمه بأنه لم يفاجئه ولم يعاجله بالعقوبة وأمهلته حتى تاب وأتاب . (٥) أن يدرك كرمه وفضله ولطفه في قبول العذر ، وزيادة التفضل بالعتو ، وإفاضة ثواب التوبة بالغفران . (٦) أن يدرك أنه إنما خلق بينه وبين فعل الذنب (لأن الذنب مقتضى عينه في الأزل، فلم يحكم عليه به إلا لعلمه التابع لقتضى عينه ، فعينه هي التي جنت على نفسه بما اقتضى عقوبته ، فله الحجة على عقابه) . فإذا عرف ذلك عرف أن مراد الله تعالى أن يعرف العبد عدله في عقابه، كما عرف أن مراده في المعنى الأول أن يعرفه موصوفاً بالعزة والبر والحكم والكرم والفضل ، وتكون النتيجة إثبات الله على نفسه وعدم محاولته ومنازعته في ملكه . ومن هنا يبلغ التائب مقام الرضا . (٧) أن يدرك السالك الصحيح بدليل البصيرة الصادقة أن حسنات الله لطف منه وتفضل ، فإذا أحس بشائبة من رياء ، أو طلب عزة أو جاه ، فإنه يدرك بهذه البصيرة الصادقة أن ذلك الإحساس الطائش من عيوب نفسه وسيئات أعماله . وهذا هو معنى نص الهروى ( في سير التائب بين مشاهدة المنية ، وتطلب عيب النفس والعمل ) . (٨) أن يدرك أنه لا مؤثر إلا الله تعالى ، وأنه لا حكم ولا أثر ولا فعل إلا له . ومشاهدة العبد الحكم لا تدع له استحسان حسنة ، ولا استقباح سيئة ، وهذا هو أعلى المقامات لدى الهروى في نظرية التوحيد . وسنلاحظ بعد قليل في مناقشتنا لنظرية الهروى أن ابن تيمية رغم ما يكنه للهروى من إجلال فقد رأى في نظرية الهروى تبعية ردها ابن تيمية للجهمية ، فوقع هو الآخر في خطأ أكبر .

كان أساس المشكلة هو ما أثير حول المروى في نظرية الفناء ، فقد ذكر ابن تيمية<sup>(١)</sup> الإمام السلفي ( ت ٧٢٨ هـ ) « إن الفناء الذي يذكره صاحب المنازل ( المروى ) هو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الإلهية ، وهو يثبت توحيد الربوبية مع نفس الأسباب والحكم ، كما هو عند قول القدرية والجهمية المجبرة كالجهم بن صفوان ومن اتبعه وغيره . وشيخ الإسلام المروى ، وإن كان رحمه الله من أشد الناس مباينة للجهمية في الصفات ، وقد صنّف كتابه الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعتلة ، وصنّف كتاب تكفير الجهمية ، وصنّف كتاب ذم الكلام وأهله ، وزاد في هذا الباب حتى صار يوصف بالعلو في الإثبات . للصفات ، لكنه في القدر كان على رأى الجهمية نفاة الأحكام والأسباب والكلام في الصفات نوع وفي القدر نوع وفي القدر نوع » . المهم أن ابن تيمية ، يرى أن الفناء عند المروى لا بجامع البقاء لأنه ( في نظر ابن تيمية ) تنقّل لكل ما سوى حكم الله بإرادته الشاملة التي تخصص أحد التماسكين بلا محص . فالمرؤى يقول<sup>(٢)</sup> . ( إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده . من جميع المعاني إلى معنى الحكم أي الحكم القدرى ، وهو خلقه لكل شيء بقدرته وإرادته ، فإنه ممن لم يثبت في الوجود فرقا بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ما سواه محبوب له مرضى له مراد له سواء بالنسبة إليه ليس يحب شيئاً ويبغض شيئاً ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة ولا استقباح سيئة بالنسبة للرب ؛ إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما ينافيه ، ولكن في عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله فلا يستحسن ولا يستقبح ) . من هنا يناقش ابن تيمية<sup>(٣)</sup> المروى ، فيرى أنه يتابع في هذا تماماً ( القدرية الجبرية أتباع جهم بن صفوان وأمثاله ) . ويرى ابن تيمية أن ( هؤلاء القدرية والجهمية يتفقون

(١) ابن تيمية منهاج السنة ج ٣ ص ٢٣ ، ٢٥ وانظر الدكتور على سامي النشار : نشأة الفكر

الفلسفي في الإسلام ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ طبعة ثانية .

(٢) اللخمي ص ٢١٢ ، القاشاني ص ٢٤ ( منازل السائرين ) .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ص ٢٣ ، ٢٥ .

مع المعتزلة في أن مشيئة الله وإرادته ومحبته ورضاه سواء ، ولكن المعتزلة يؤمنون بحرية الإرادة الإنسانية ، فالله ليس خالقاً لأفعال العباد ، ولكن جهما يرى أن الله يشاء كل شيء ويريده ويحبه ويرضاه ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تكون أحيانا بمعنى المشيئة ، وأحيانا بمعنى المحبة ، وأن الهروى بعد أن عرض كل هذه الآراء تابع جهماً فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، (وأن يجب كل ما يخلق ، بمعنى أنه يريد) ، وأن هذا السياق الفكرى أثر في أصل التصوف عامة ، فتقرر أن الكمال أن تفى عن إرادتك ، وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان في هذا المقام الكامل لا يستحسن ولا يستقبح شيئاً . ويمضى ابن تيمية<sup>(١)</sup> فيقول وإلى هذا انتهى الهروى ، بل إن الهروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهماً فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : ( التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة ، فالله لا يخلق شيئاً بسبب بل يفعل عنده لا به) . وقد أدت هذه الجهمية الحجرة الهروى أن يقرر أن الصعود عن منازعات العقول ، وعن التعلق بالشواهد وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلاً ، ولا في التوكل سبباً ، ولا في النجاة وسيلة ، وذلك لأنه ليس في الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً ، ولا شيء جعل لأجل شيء ، ولا يكون شيء بشيء ؛ فالشبع لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل في القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلاً لا في نفسه ولا في نفس الأمر ، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عادياً لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر يجعل أحدهما أمانة وعلماً ودليلاً ؛ بمعنى أنه إذا أوجد المقترنين عادة كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الحاصل في القلب حاصلًا بهذا الدليل ، بل هذا أيضاً من جملة الافتراضات العادية ، ولهذا فيكون مشاهداً سبق الحكم بحكمه وعلمه أى يشهد أنه علم ماسيكون وحكم به أى أرادته وقضاه وكتبه) . ويعود ابن تيمية فينكر العادة إنكاراً تاماً وينسبها إلى الجهم -

وقد أفاض الدكتور على سامى النشار<sup>(١)</sup> المناقشة فى هذا الموضوع وأكده أن جهما لم يصل إليها . حقاً إن منطقة الجبرى قد ينتهى إليها ، ولكن تكون فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد من الحقيقة سبباً ، وما يعتقد فى الحقيقة مسبباً قد جاءت خلال بحث طويل فى المدرسة الأشعرية متسقاً مع روح القرآن والسنة . ونضيف أن الإمام الغزالي هو مفلسفها كما سنرى فى دراستنا له . ومن العجيب أن إنكار العادة يدرج ابن تيمية فى دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة . دائرة الفلسفة اليونانية من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

فإذا عدنا إلى ابن القيم السلفى ( ت ٧٥١ هـ ) تلميذ ابن تيمية ( ٧٢٨ هـ ) فإننا نجده يدفع عن حمى الهروى تهم الوقوع فى شباك الاتحاد أو الحلول ، عبر الفناء الذى أكده . فماذا قال ابن القيم<sup>(٢)</sup> ؟ ( قال صاحب المنازل « باب الفناء » قال الله تعالى ( كلُّ مَنْ عليها فإن ويبقى وجهُ ربك ذو الجلال والإكرام ) . . . إن الفناء المذكور فى الآية ليس هو الفناء الذى تشير إليه الطائفة ، فإن الفناء فى الآية الهلاك والعدم . أخبر سبحانه أن كل من على الأرض بعدم ويموت ، ويبقى وجهه سبحانه ، وهذا مثل قوله « إنك مَيِّتٌ وإنيهم ميتون » ومثل قوله « كلُّ نَفْسٍ ذائقة الموت » . وأما الفناء الذى تترجم عنه الطائفة ، فأمر غير هذا ، ولكن وجه الإشارة بالآية إليه أن الفناء المشار إليه هو ذهاب القلب ، وخروجه من هذا العالم ، وتعلقه بالعلوِّ الكبير الذى له البقاء ، فلا يدركه الفناء ، ومن عاش فى محبته وطاعته وإرادته وجهه أو صلَّه هذا الفناء إلى منزل البقاء ، فكأنها تقول : إذا تعلقت بما هو فان ، انقطع ذلك التعلق عند فنائك وأنت أحوج ما تكون إليه ، وإذا تعلقت بمن هو باق لا يفنى لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه . والفناء الذى يترجم عليه هو غاية التعلق ونهايته ، فإنه انقطاع عما سوى الرب تعالى من كل وجه ، ولذلك قال ( الهروى<sup>(٣)</sup> ) . . . )

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ط ٢ ص ٢٤٩ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين - ٣ من المخطوط ب ٢٠٥٣١ ورقة ٤٥٥ - ٤٦٢ ، ( مدارج

السالكين فى شرح منازل السائرين ) ( منازل لياك نعبد وإياك نستعين ) ( دار الكتب المصرية ) .

(٣) منازل السائرين للهروى ص ٢١٣ ( اللخمي ) .

(الفناء في هذا الباب اضمحلال مادون الحق علماً ثم جحداً ثم حقاً). ويمضي ابن القيم في شرح مفهوم المروى فيقول — وقوله ( الفناء اسم لاضمحلال مادون الحق علماً ) يعني يضمحلّ سن القلب والشهود علماً ، وإن لم تكن ذاته دائية في الحال مضمحلة ، فتغيب صور الموجودات في شهود العبد بحيث تكون كأنها دخلت في العدم كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى ذو الجلال والإكرام وحده في قلب الشاهد ، كما كان وحده قبل إيجاد العوالم .

وأما قوله (علماً ثم جحداً ثم حقاً) : هذه الثلاثة هي مراتب الاضمحلال إذا ورد على العبد على الترتيب ، فإذا جاء وهلة واحدة لم يشهد شيئاً من ذلك ، وإن كان قد يعرف ذلك إذا عاد إلى علمه وشهوده ، فإن الرب سبحانه إذا رقى عبده بالتدرّج نوراً الله باطنه وعقله بالعلم ، فرأى أنه لا خالق سواه ، ولا رب غيره ، ولا يملك الضر والنفع والعطاء والمنع غيره ، وأنه لا يستحق أن يعبد بنهاية الخضوع والحب سواه ، وكل معبود سوى وجهه الكريم فباطل ، فهذا هو توحيد العلم . ثم إذا رقاها الحق سبحانه درجة أخرى فوق هذه أشهده عود المفعولات إلى أفعاله سبحانه ، وعود أفعاله إلى أسمائه وصفاته ، وقيام صفاته بذاته فيضمحل شهود غيره من قبلته ، وجحد أن يكون لسواه من نفسه شيء ألبتة ، ولم يجحد سوى بجحده الملاحدة ، فإن هذا الجحود عين الإلحاد .

( ثم إذا رقاها درجة أخرى : أشهده قيام العوالم كلها جواهرها وأعراضها ذواتها وصفاتها — به وحده ، أي بإقامته لها وإمساكها لها ، فإنه سبحانه يمسك السماوات والأرض أن تزولا . ويمسك البحار أن تغيض أو تفيض على العالم ، ويمسك السماء أن تقع على الأرض ، ويمسك الطير في الهواء صافات ، ويمسك القلوب الموقنة أن تزيع عن الإيمان ، ويمسك حياة الحيوان أن تفارقه إلى الأجل المحدود ، ويمسك على الموجودات وجودها ، ولولا ذلك لاضمحت وتلاشت ، والكل قائم بأفعاله وصفاته التي هي من لوازم ذاته ، فليس الوجود الحقيقي إلا له ، أعنى الوجود الذي هو مُستغنٍ فيه عن كل ماسواه ، وكل ما سواه فقير إليه بالذات ، لا قيام له بنفسه طرفة عين ) . ( ولما كان للفناء مبدأ ومتوسط

وغاية ، فقد أشار ( الهروى ) إلى مرتبة الثلاث : فالمرتبة الأولى فناء أهل العلم المتحققين به ، والثانية فناء أهل السلوك والإرادة ، والثالثة : فناء أهل المعرفة المخلوقين في شهود الحق سبحانه . فأول الأمر أن تقنى قوة علمه ، وشعوره بالمخلوقين في جنب علمه ، ومعرفة بالله وحقوقه ، ثم يقرب ذلك حتى يمدّهم كالأموات ، ثم يقوى ذلك حتى يغيب عنهم بحيث يكلم ولا يسمع ويمر به ولا يرى . و ( ذلك أبلغ من حال السكر ، ولكن لا تدوم له هذه الحال ولا يمكن أن يعيش عليها ) .

فإذا أمعنا النظر في باب القصد عند الهروى<sup>(١)</sup> ، وهو من أخطر الأبواب ، لأنه طريق العزم والإرادة واليقين والأنس ، حتى مقام المراد ، فإننا نجد الهروى أبعد يكون عن مظان دعاوى الاتحاد ، أو الحلول أو وحدة الوجود ، وإن كان ما يصل إليه في فلسفته الصوفية هي وحدة شهود معقولة لمعرفة تجرى فوق حدود العلم في لوائح نور الوجود . « ويرى اللخمي في هذه النقطة بالذات : أن الهروى يؤكد ما يراه سيد الطائفة أبو القاسم<sup>(٢)</sup> الجنيد ( الصوفي السني ) في قوله ( علم التوحيد مبين لوجوده ووجوده مبين لاهله ) ، ويرى أن هذه الدرجة هي للمقام الأول في المشاهدة عند الهروى . أما الدرجة الثانية فهي كما يقول الهروى ( معاينة تقطع جبال الشواهد ، وتلبس نُعوت القدس ، وتخرس السنة الإشارات ) . وهذه الدرجة تترقى عن العلم النظري بالتوحيد إلى التمكن من وجود التوحيد كما يقول اللخمي . أما الثالثة ( فهي مشاهدة جمع تجذب إلى عين الجمع مالكة لصحة الورد راحة كربة بحر الوجود ) .

فإذا مضينا مع الهروى<sup>(٣)</sup> في فلسفته وجدناه يصعد بنا إلى باب المعاينة بعد عبوره مقام المشاهدة عبر المكاشفة . والمعاينة عنده ثلاثة : الأولى معاينة الإبصار ، والثانية معاينة القلب ، وهي معرفة الشيء على نعته علما يقطع الريبة ولا تشوبه حيرة ، وهذه معاينة

(١) باب القصد من منازل السائرين ص ١٠٦ ، ١٠٧ نص اللخمي وانظر ص ١٩٠ ، ١٩٢ .

(٢) الهروى في منازل السائرين ص ١٩٠ — ١٩٢ تحقيق اللخمي .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٨ وما بعدها .

يشواهد العلم . والثالثة معاينة عين الروح وهى التى تعين الحق عيانا محضا . ( والأرواح هنا مقامها فهى إنما ظهرت وأكرمت بالبقاء لتتأذى سناء الحضرة ، وتشاهد يهء العزة ) .  
ولاشك أن الهروى فى الفقرة الأخيرة يدفع التهمة التى وجهت إليه من ابن تيمية وتبدو لنا ملاحظة أدركها اللخمي فى دقة حين قال : ( إن الإبصار هنا ليس بنفس العين المحسوسة ، وإنما بالمعنى الذى يخلقه الحق فيها فتدرك به ، وكذلك القلب يدرك بمعنى يخلقه الحق فيه ، وكذلك الروح التى هى فى النهاية تعين الحق عيانا محضا كما يقول الهروى . والهروى فى مقام البسط بعد القبض ، أو الصحو بعد السكر يؤكد أن الصحو قوة لأنه ( مقام صاعد عن الانتظار ) . وإذا كانت هناك حيرة ، فهى ليست حيرة الشبهة ، بل الحيرة فى مشاهدة نور العزة . وإذا كان السكر فإنما هو فى الحق كما يقول : ( فالسكران فى الطلب للحق والصاحي بوجود الحق ) . فإذا مضينا مع الهروى<sup>(١)</sup> فى مقام الاتصال ، فإننا نجد من جديد يؤكد ربطه الوثيق لمقام الفناء والجمع حيث يوضح لنا أنهما هيئة سلبية وإيجابية لحقيقة واحدة .

ويصل بنا الهروى من هذا إلى نظريته فى المعرفة<sup>(٢)</sup> التى هى عنده ( إحاطة بعين الشيء كما هو ) ، وهى عنده ثلاث درجات ، والخلق فيها ثلاث فرق : الدرجة الأولى معرفة الصفات والنعوت . والثانية معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات . والثالثة معرفة مستغرقة فى بحر التعريف لا يوصل إليها الاستدلال ، ولا يدل عليها شاهد . وهى على ثلاثة أركان : مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع وهى معرفة خاصة الخاصة . أما الدرجة الأولى من المعرفة لدى الهروى فهى معرفة الصفات والنعوت . ومعنى ذلك عنده التفرقة بين صفات الذات كالعلم والإرادة والقدرة القديمات له سبحانه وتعالى ) ، وبين صفات الفعل كالخالق والرازق والمعطى والمانع .

( ١ ) المصدر السابق ص ٢٠٨ وما بعدها .

( ٢ ) المصدر السابق ص ٢١٣ وما بعدها .

فإنها نُعوتٌ بأفعاله تعالى ، وإن كان سبحانه لم يزل ممنوعتاها من حيث كان متكلمًا واصفاً نفسه في كتابه بكونه خالقًا رازقًا ، وكلامه قديمًا ، وإن كان الفعل والخلق والرزق في الأزل محالًا . ( وهذه الأسماء جميعها قد وردت بها الشريعة في الكتاب والسنة كالعالم والقادر والمريد والحى وغيرها من صفات الذات ، وكذلك الخالق والرازق ونحوها من أسماء الأفعال . فإن أهل التحقيق لا يسمون الحق سبحانه بنعت من صفات الكمال إلا بما سمي به نفسه على لسان نبيه عليه السلام ) . وهذه المعرفة الأولية ثلاث أركان عند الهروى ( أحدها إثبات الصفة باسمها من غير تشبيه ، ونفى التشبيه عنها من غير تعطيل ، والإياس من إدراك كنهها ، وابتغاء تأويلها ) والهروى في هذا يرُدُّ على نُفات الصفات ، وعلى من أثبتوها حادثة ، كما ذهب إليه بعض المعتزلة في الإرادة والعلم . فإثباتها قادمة يجمع الرد عليها ، وفيه تنزيه الصفات القديمة عن إدراك حقائقها ، والإحاطة بكيفية تعلقها بمعقولاتها وهو بحر لا ساحل له ، ولا سبيل إلى خوضه فضلًا عن التعمق فيه .

وأما الدرجة الثانية<sup>(١)</sup> من المعرفة لدى فلسفة الهروى فهي معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات . وهي عنده ( تنبت بعلم الجمع ، وتصفو في ميدان الفناء ، وتستكمل بعين البقاء ، وتشارف عين الجمع ) ومعنى هذا لدى الهروى : صعود عن الدرجة العامة التي قبلها ، التي هي معرفة الصفات والنعوت ، لأن تلك الدرجة نظر في الصفات ، وهذه اقتصار على الذات ، ( وإن كانت الذات لا تخلو من الصفات ، والصفات قائمة بالذات ، ولا نقول هي أغيار الذات لاستحالة المفارقة ، وحقيقة الغيرين ما تجوز مفارقة أحدهما الثاني ، وإنما ترجحت هذه الدرجة من حيث رفقة همة العارف وجمعها على الحق تعالى ) .

وأما الدرجة الثالثة<sup>(٢)</sup> من المعرفة لدى فلسفة الهروى وهي المعرفة المستغرقة في بحر

(١) المصدر السابق للخمى في منازل السائرين للهروى ص ٢٠٨ - ٢١٥ القاشانى ص ٢٦٤ - ٢٦٨ .

(١) المصدر السابق للخمى في منازل السائرين للهروى ص ٢٠٨ - ٢١٥ القاشانى ص ٢٦٤ -



التعريف ، فهي أعلى مما قبلها ، ( لأن ما قبلها معرفة متعلقة بالوسائل والشواهد طمعا في الوصول إلى بلوغ المأمول ) . ( وهذه معرفة في عين المقصود غالبية على أحوال العارفين وطاقاتهم . قد استغرق من بَلَّغَهُ الحق إليها في إدراكه لما هو فيه ، حتى غاب عن مطالبه وأسباب قربه شغلا بمعرفته وموجوده ) . فهي في حالة معرف عارف مكشوف له كاشف ، وإن كانت أركانه ثلاثة : ( مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع ) ، لأن صاحب هذا المقام مشاهد للقرب صاعد عن العلم لغلبة حال الجمع التي هي رؤية الواحد خاصة .

من كل هذا نرى فلسفة الفناء<sup>(١)</sup> لدى الهروى واضحة . فالفناء لدى فلسفته ذهاب عن العالم إذ ( كل من عليها فان ) ، ويبقى وجه ربك ، أى لا يبقى في القلب سواه ، وهو لديه كما وضعه ابن القيم فيما ذكرناه حسب نص الهروى ( اضمحلال مادون الحق علما ثم جحد ثم حقا ) وهو يَمُورُ بنا الفناء إلى البقاء ، فيؤكد في فلسفته للبقاء بأن البقاء ( اسم لما بقي قائما بعد فناء الشواهد وسقوطها ) . وهو ثلاث درجات : الأولى بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عينا لاعلماء . الثانية بقاء المشهود بعد سقوط الشهود وجودا لانعتا . الثالثة بقاء مالم ينزل حقا إسقاط مالم يكن محوا . وهنا يتم التحقيق الذي هو ( تلخيص مصحوبك من الحق ، ثم بالحق ، ثم في الحق ) . أما تلخيص مصحوبك من الحق ، فان معناه أن لا يخالج علمك علمه . وأما بالحق فأن لا ينازع شهودك شهوده . وأما في الحق ( فأن يُنَاسِمَ رسمك سبقه فتسقط الشهادات ، وتبطل العبارات ، وتفنى الإشارات ... ) ويصل بنا الهروى<sup>(٢)</sup> إلى فلسفته للتوحيد حيث المراد ( حاضر مع الحق ، غائب عن غيره ، متصرف بأمره ) .

والتوحيد في فلسفة الهروى هو الكمال الذي لا كمال بعده ، بمعنى أنه قد ( شهد الله

(١) المصدر السابق للخمى في منازل السائرين للهروى ص ٢٠٨-٢١٥ الفاشاني ص ٢٦٤-٢٦٨ .

(٢) المصدر السابق للخمى ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .

أنه لا إله إلا هو ) . والمروى هنا يقظ تمام اليقظة في نفيه كل صيغ الحلول أو الاتحاد أو الامتزاج أو وحدة الوجود التي وصلت بشهادة التوحيد في المدارس المنفصلة إلى معنى أن لا موجود إلا الله ، تخالفت المنهج الإسلامي . المروى يؤكد أن معنى الإشارة بالآية (شهد الله أنه لا إله إلا هو ) ( أن الحق سبحانه هو الشاهد لنفسه بالوحدانية ، وأن من ينطق بلسان التوحيد لا إله إلا أنت أولاً إله إلا هو ، فهو يعرف التوحيد ويصححه في نفسه ، ولكن من ادعاه حالا ، أو نسهه لنفسه مقاما ، فدعواه غير مقبولة ) .

والتوحيد لدى فلسفة الهروى ثلاثة وجوه ( الوجه الأول : توحيد العامة الذي يصح بالقواعد ، الوجه الثانى توحيد الخاصة وهو الذى يثبت بالحقائق . الوجه الثالث : توحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة ) .

أما توحيد العامة فطريقه لدى الهروى المعرفة الاستدلالية بالنظر والفكر وبراہين العقل ، وهو الذى يصح بالشواهد . والشواهد هى الألوان والمصنوعات ، وتدل وجودها على مكون صانع . وأما توحيد الخاصة المتوسطين ، فهو الذى يثبت بمعاينة حقائق المكاشفة والمشاهدة والمعاينة والحياة والقبض والبسط والسكر والصحو والاتصال والانفصال . وأما توحيد خاصة الخاصة فهو التوحيد القائم بالقدم . ومعناه توحيد الحق لنفسه أزلا وأبداً كما شهد الله أنه لا إله إلا هو . . . وقيامه بالقدم أزليته ، وامتناع قيامه بالحدث ، وإلا كان مثبتاً للغير فلم يكن توحيداً ، وأهل هذا المقام هم خاصة الخاصة في نهاية مقامات المعرفة الصاعدة لجوهر التوحيد الحقيقى . يقول الهروى ( وإلى هذا التوحيد شَخَّصَ أهل الرياضات والمجاهدات وأرباب الأحوال والمقامات ، وله قَصْدَ أهل التعظيم ، وإياه عنى المتكلمون في عين الجمع ، وعليه تصطمل الإشارات ، ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر إليه عبارة ) ( وهو إسقاط الحديث عن القلب ذكراً ، وإثبات القدم في القلب وجوداً<sup>(١)</sup> ) ...  
ونعود فنقول إن المروى لم يفلسف التوحيد ليدعو إلى الاستغراق والتلاشى ؛

(١) المصدر السابق للهروى : المنازل تحقيق اللخمي ص ٢٢٥ - ٢٢٧ تحقيق القاشانى

بل ليعود إلى واقع الأرض ليستكمل رسالته كوارثِ لعلوم الأنبياء وتشريعهم على الأرض.. من هنا كانت فلسفة التصوف لديه أقرب إلى التصوف السني . ولهذا كان لا بد أن نتعرف على فلسفته في معنى التوكل والعمل والتفويض والفتوة وصلة نظريته في المعرفة بنظريته في المحبة لنعود معه في النهاية وهو يؤكّد معنى التوحيد الحقيقي .

ونبدأ أولاً بدراسة نظريته في التوكل والتفويض والعمل فنجدّه يضع مذهباً متكاملًا لما فلسفه في الدوائر السنية الإمام الغزالي ، وما قعده فيها خاصة ابن عطاء الله السكندري ( ت ٥٧٠٧ هـ ) في نظريته عن إسقاط التدبير كما سنرى .

يقول الهروي<sup>(١)</sup> ( التوكل كلمة الأمر كله إلى مالكه ، والتعويل على وكالته وهو من أصعب منازل العامة عليهم ، وأوهى<sup>(٢)</sup> السبل عند الخاصة ، لأن الحق قد وكل الأمور كلها إلى نفسه ، وأياس العالم من ملك شيء منها . وهو على ثلاث درجات : ( ١ ) التوكل مع الطلب ومعاطاة السبب على نية شغل النفس ونفع الخلق وترك الدعوى . ( ٢ ) ( التوكل مع إسقاط الطلب وغض العين عن السبب اجتهادا في تصحيح التوكل ، وتفرغا إلى حفظ الواجبات مع التسبب للرزق بوجه من الوجوه للمكاسب كالصناعة والتجارة ( ٣ ) التوكل مع معرفة علل التوكل النازعة إلى الخلاص من علة التوكل ) . وهو أن تعلم أن ملكة الحق تعالى للأشياء ملكة عزة لا يشاركه فيها مشارك فيكل شركته إليه ، فإن من ضرورة العبودية أن يعلم العبد أن الحق هو مالك الأشياء كلها وحده ) . والغاية القصوى من المقام الثالث ( الأسمى ) لدى الهروي . أن التوكل هنا هو شهود الأفعال كلها من الله ، وضورته صورة المتوكل مع أنه يعرف علل التوكل بالمعنى المذكور في الدرجتين السابقتين ، بأن يجعل المتوكل الله سبحانه وتعالى وكيله في أموره وليس له من الأمر شيء ، فالأمر كله لله : ( فلا معنى للتوكل ، ففي التوكل نسبة الأمر إلى الغير ونسبة الجعل إلى نفسه ) ( والوكالة

( ١ ) الهروي تحقيق اللمعة ص ٦٩ القاشاني ٧٦ - ٧٩ .

( ٢ ) في نسخة أخرى ( أوهن ) بدلا من أوهى .

إلى الحق ، وكلها علل معرفتها نازعة أى جاذبة له إلى الخلاص من علة التوكل ، فلا يكون هو متوكلاً بالحقيقة ، بل صاحب مقام فوق التوكل بقطع النظر عن الأسباب فقط ) .

أما التفويض<sup>(١)</sup> فهو أوسع من التوكل ، لأن التوكل عند الهروى بعد وقوع السبب ، والتفويض قبل وقوعه وبعده . ( وهو عين الاستسلام ، والتوكل شعبة منه ) ( وأفوض أمرى إلى الله<sup>(٢)</sup> . وهو على ثلاث درجات : ( ١ ) أن يُعلم أن العبد لا يملك قبل عمله استطاعة فلا يأمن من مكر ، ولا ييأس من معونة ، ولا يعول على ذية ) . وهذه الدرجة تعنى أن القوة لله جميعاً . فكيف يملك العبد الاستطاعة قبل إقدار الله تعالى إياه على العمل ، ولا حول ولا قوة إلا به ؟ وكيف يأمن من لا يتحرك بتحريكه من أن يمكر به فلا يحركه ، وكيف ييأس من معونته في التحريك من يرى أنه الرحيم المقتدر الجواد الفيض ، وقد سمع قوله ( لا تقنطوا من رحمة الله ) ( ولا تيأسوا من روح الله . إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ) ؟ وكيف يعتمد على نيته وهو يعلم أن الله يحول بين المرء وقلبه ؟ وكيف يقدر دوام قصده ونيته على الفعل ، وهو يعتقد أن مثل القلب كريشة في فلاة تقلبها الريح؟ ( ٢ ) ( معاينة الاضطرار فلا يرى عملاً منجياً ، ولا ذنباً مهلكاً ، ولا سبباً حاملاً ) وهذا معناه عدم الاختيار ، وانتفاء الافتقار ، فلا يرى لسعيه أثراً ، ولا لغير الله تأثيراً فلا نجاة إلا برحمته ، ولا هلاك إلا بنقمة . له الحكم والأمر ، فلا عمل ينجى ، ولا ذنب يشقى ، ولا سبب يحمل أحداً على فعل ، فإنه هو الحامل والفاعل ، فلا يقف مع السبب بل يكون مع السبب .

( ٣ ) شهودك انفراد الحق بملك الحركة والسكون والقبض والبسط ، ومعرفة بتصرفه  
البتفرقة والجمع ) .

( ١ ) المصدر السابق تحقيق اللخمي من ٦٩ ، القاشاني من ٧٦ ، ٧٩ .

( ٢ ) آية ٤٤ من غافر ( ٤٠ ) .

أما فلسفة الهروى للفتوة<sup>(١)</sup> فهي امتداد متطور لفلسفة أهل الملامة فيها، ولكن على تفاؤل . والهروى يرى في الآية الكريمة ( إنيهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى )<sup>(٢)</sup> التفتاتا إلى القوة التي هي عنده ( اسم لمقام القلب الصافي عن صفات النفس ) وذلك الصفاء هو زيادة الهدى بعد الإيمان . ولهذا لما سأل موسى عليه السلام ربه عن الفتوة قال أن ترد نفسك إلى طاهرة كما قبلتها منى طاهرة والفتوة أن لا تشهد لك فضلا ، ولا ترى لك حقا وهي ثلاث : —

١ — أن تترك الخصومة ، وتتغافل عن الزلة وتنسى الأذية .

٢ — أن تقرب من يعصيك ، وتكرم من يؤذيك ، وتعتذر إلى من يجنى عليك سماحا لا كظما ، وبراحا لا مصابرة .

٣ — ألا تتعلق في المسير بدليل ، ولا تشوب إجابتك بعوض ، ولا تقف في شهودك

على رسم .

ولما كان المقام الثالث في كل منزل من منازل السائرین مقام شهود لمعرفة المراد الذي صار مرادا بعد أن كان مريدا ، فإن الهروى يؤكد في هذا المقام أن العقل لا مكان له هنا من نظر أو استدلال في كشف المعرفة ( فإن من طلب نور الحقيقة على قدم الاستدلال (النظر العقلي) لم تحل له دعوى الفتوة ، وكان كمن يطلب الشمس بالسراج ) . والهروى هنا يعطى فكرة ممتازة لما فلسفه الغزالي السني في المعرفة الدينية كما سنرى في مكانه ، وهو مارآه الهروى في فتوة المعرفة لما فوق العقل وحدوده وقدرته . ومن هنا ندرك نظريته في المعرفة .

والفتوة كما فلسفها الهروى تصل الواصل باليقين . واليقين عنده ثلاث درجات

(١) علم اليقين وهو قبول ماظهر من الحق ، وقبول ماغاب للحق ، والوقوف على مقام

(١) الخمى ٩٩ القاشاني ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٢ .

(٢) آية ١٣ من سورة الكهف ١٨ .

بالحق . أما ما ظهر من الحق من علم اليقين فهو خاص بما جاءت الرسل ، وأما ما غاب للحق فهو خاص بالدار الآخرة . وأما ما قام بالحق فهو ما يخص الكشف الصورى كالمنامات الصادقة وخوارق العادات والإخبار بالمغيبيات .

(٢) عين اليقين ( وهو الغنى بالاستدراك عن الاستدلال ) وعن الخبرة بالعيان ، وخرق الشهود حجاب العلم ) . وهذا معناه العودة إلى الفطرة الأولى لشهود حقائق الأشياء فيها . ودرجة عين اليقين لا مدخل فيه لدى الهروى للاستدلال أو النقل كما في درجة علم اليقين . وهذا هو معنى الغنى بالاستدراك عن الاستدلال ، أى بالادراك والكشف عن الاستدلال والنقل ، وهو معنى الغنى عن الخبر بالعيان أيضاً . أما معنى ( خرق الشهود حجاب العلم ) ؛ فإن الهروى يؤكد هنا أن العلم بالشيء لا يشترط حضور الشيء ، فقد تكون بالغمبة عنه ، ولكن شهود الشيء يشترط ويحتم حضوره ومعاينته ( وعيان حجاب العلم شهود الشيء بعينه لا بصورة زائدة مطابقه للشيء ) .

(٣) حق اليقين : وهو ( إسفار صبح الكشف ، ثم الخلاص من كلفة اليقين ، ثم الفناء في حق اليقين ) . وفي هذا المقام الأخير من اليقين يؤدى الهروى معنى التحقيق بحقيقة العلم علم الحق عن طريق الفناء عن رسمه وعلمه في الحقيقة . وهو هنا يستشهد بقول ينسبه لأمير المؤمنين الإمام على رضى الله عليه يقول فيه عن بيان الحقيقة : إنها نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره . والهروى يقصد بالخلاص من كلفة اليقين أثقال الصفات وتوابعها حتى يصل فى النهاية إلى الفناء فى حق اليقين بعد سقوط الرسوم كلية ( فلا يبقى عين ولا أثر ) . وهنا نصل إلى صلب نظريته فى المعرفة فنجد إن الهروى فى فلسفته لمعرفة المراد<sup>(١)</sup> لا يتركنا دون أن يوضح لنا فى نظريته الفرق بين العقل الذى نعرف ، والبصيرة التى هى فوق العقل ، أو هى العقل المنور كما يقول فى مصطلحه الفلسفى ، لأن البصيرة التى ترتبط بما فوق حدود العقل ( هى التى

تفجر المعرفة ، وثبتت الإشارة وتثبت الفراسة بدليل قول الله ( قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني ) ، وبدليل قول الله ( إن في ذلك لآيات للمتوسمين ) . ويستفيض الهروى فيميز لنا بين المعرفة والعلم بعد أن يسوق لنا دليل القرآن في البداية . يقول الهروى<sup>(١)</sup> . قال الله سبحانه وتعالى ( وإذا سمعوا ما أنزل على الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع حزنا مما عرفوا من الحق ) . ويقول الهروى إن المعرفة هي إحاطة بعين الشيء كما هو أى بإدراك حقيقة الشيء بذاته وصفاته على ما هو بعينه لا بصورة زائدة مثله .

ومن هنا كانت المعرفة غير العلم ، لأن المعرفة ذوق ، والعلم حجاب ، والمعرفة ليست غير اتحاد العارف بالمعروف ، ( فلا يعرف الشيء إلا بما فيك منه ، وما فيه منك ) .

والمعرفة على درجات ثلاث (١) معرفة الصفات والنعوت ، وهي معرفة العوام . (٢) معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات ، وهي التي تثبت بعلم الجمع وتصفو في ميدان الفناء ، وتتمكّل غايها بعلم البقاء . والهروى لشدة حنّره كما ذكرناه من قبل - يؤكد أن المعرفة لا تتم إلا بعلم البقاء لا بعين الفناء . وليس هذا فقط ، فهو يصل نظريته في المعرفة لدى علم البقاء بعالم العبودية الخالصة لله ، فينفي كل ما آتهم به حتى من شيعته وعلى رأسهم الإمام الكبير ابن تيمية مما ذكرناه .

الهروى في ربطه مقام العبادة<sup>(٢)</sup> بالمعرفة يضع أمامنا الدليل القرآني ( كعادته ) . يقول الهروى ( قال الله سبحانه وتعالى ) : [ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون<sup>(٣)</sup> ] . ويصل من وراء ذلك مباشرة إلى ربط العبادة بالمعرفة ، ثم تفسير العبادة ذاتها بالمعرفة ؛ فالله سبحانه وتعالى خلق الجن والإنس ليعرفوه عبر العبادة ، وليزدادوا

(١) المصدر السابق الفاشاني ١٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ .

(٢) المصدر السابق اللخمي ص ٢٠٨ .

(٣) آية ٥٦ من سورة الذاريات .

معرفة به في صدق هذه العبادة ، وليؤكدوا يقين هذه المعرفة في إشارهم الحق على كل شيء ، وإسقاطهم كل شيء عدا الحق وعبادته ومعرفته خلال عبادته . ولما كانت روح العبادة ( إيثار الحق ) ، ومحبة الصادقة (تعلقه المتصل سعيًا وراء شهوده ، وشهود معرفته ، وتعلقه بذلك الشهود ) فما نظرية المحبة المتعلقة تعلقًا متصلًا بشهود معرفته ، وما صلة المحبة بالمعرفة ؟ إن الهرّوي<sup>(١)</sup> يبدأ حديثه الفلسفي عن المحبة بقول الله « مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ<sup>(٢)</sup> » ؛ فيؤكد أن الدين هو المحبة ، والارتداد عن الدين فِقدانٌ للمحبة ، ثم يعود فيقول في دقة الصوفي الفيلسوف ( والمحبة هي سمة الطائفة ، وعنوان الطريقة ، ومقعد النسبة ، ثم يمضي في التحليل والتفتيت فيقول : (وهي تعلق القلب بين الهمة والأنس في البذل والمنع ، وهي أول أودية الفناء ، والعقبة التي يُنجدَر منها على منازل المحو ، وهي آخر منزل يلقى فيه مقدمة العامة ساقية الخاصة ، ومادونها أغراض لأعواض). ثم يفصل الهرّوي في درجاتها فيقول: وهي ثلاث درجات :

( ١ ) محبة تقطع الوسوس ، وتلذ الخدمة ، وتسلى عن المصائب ، وهي محبة تنبت من مطالعة المنّة ، وتثبت باتباع السنة ، وتنمو على الإجابة للفاقة .

( ٢ ) محبة تبعث على إيثار الحق على غيره ، وتلهج اللسان بذكره ، وتعلق القلب بشهوده ، وهي محبة تظهر من مطالعة الصفات ، والنظر في الآيات ، والارتياض بالمقامات .

( ٣ ) محبة خاطفة . تقطع العبارة ، وتدقق الإشارة ، ولا تنتهي بالنعوت . والأخيرة هي المتصودة من طريق المنازل ، وهي طور وراء العقل يبهر نورها العقل ( كما يقول مصطلح الهرّوي ) ، ويعزله عن الحكم ) . فإذا ساءلناه أين برهانها : كان جوابه ( ولا يهان عليها إلا وجودها ، وبيئاتها شهودها ) . ( فأعلى درجات الشوق نار أضرمها صفو المحبة فيفضت العيش وسلبت السلوة ، ولم يُنهنهنها معزّ دون اللقاء ) .

( ١ ) المصدر السابق للهرّوي : اللخمي ١٤٩ و الفاشاني ١٦٨ .

( ٢ ) آية ٥٤ من سورة المائدة .



فإذا مضينا مع الهروى فى تحليله للمحبة نجده يحدثنا عن القلق ، قلق المحب . والقلق هو ( تحريك الشوق بإسقاط الصبر ) وهو مقام موسى عليه السلام ، الذى قال الله فيه على لسانه بلغة القرآن ( وعجلت إليك رب لترضى <sup>(١)</sup> ) ( رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ <sup>(٢)</sup> ) وهذه العجلة فيما يرى الهروى قلق المحب المشتاق الصادق فى قلقه وحبه وشوقه ، وهذا القلق العارم كما يقول الهروى ( لا يرحم أبداً ، ولا يقبل أمداً ، ولا يبقى أحداً ) ، وإنه لكذلك لأنه لا يسكن ، حتى يقضى بصاحبه الملهوف إلى الفناء المحض سعيماً وراء الشهود ، وهو لا يقبل أمداً أى غاية يسكن عندها ، وحداً من الزمان ينتهى إليه ؛ فإنه حاكم على صاحبه ممسك به ، حتى يهلكه فى المحبوب ، فلا يستطيع أن يحكم عليه ، ويعين له غاية إذ لا نهاية له ؛ حتى يفنيه بالكافية . ولا يبقى أحداً ، لأنه لا يبقى فى الشهود عن شىء أو رسم شىء . والمحـب الذى سيصير مُراداً بعد أن كان مریداً فيصير محبوباً بعد أن كان محباً يتدرج من حال الوجد ، إلى الدهش ، إلى الهيمن ، إلى الفرق ، إلى الغيبة ، حتى باب التمكن . ( لا بساً نور الوجود بالبقاء ، لأن شهود الجمع لا يكون إلا بالفناء المحض الذى هو الفقر المطلق ) . والهروى هنا جديد فى وصفه الفناء المحض جسر البقاء بالفقر المطلق الذى يلبسه ثوب البقاء ، أو كما يقول الهروى ( ثم رد إلى البقاء بالوجود الحقائى فاستقام لا بساً نور الوجود فى موطن الغيب المطلق ، فلا يعرفه أحد إلا الله <sup>(٣)</sup> ) . وهنا يصبح المرید مراداً فى معرفته المتكاملة .

ولما كان التمكن آخر مقام الولاية ونهاية مراتب التدانى فهو بداية مقامات التدى ، لأنه ( وقد رد إلى البقاء ، وخلع عليه الوجود للاصطفاء انشرح صدره بالله ، فشاهد برسوم الخلقية فى عين الحقيقة ، فأوتى حقائق المعارف والحكم لتكميل الناس بالأصالة إن كان نبياً ، وإلا فبالخلافة والوارثة إن كان ولياً . . كما أوتى موسى عليه السلام بعد

(١) آية ٨٤ من سورة طه .

(٢) آية ١٤٣ من سورة الاعراف .

(٣) الهروى ص ٢٢١ .

الاصطفاء<sup>(١)</sup> ( فلما أفاق قال سبحانه تبت إليك وأنا أول المؤمنين . قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي ، فخذ ما آتيتك ، وكن من الشاكرين )<sup>(٢)</sup> . معنى ذلك عند الهروي ( إني تبت مما فرط مني من طلب الرؤية مع بقاء الأنية وأنا أول المؤمنين ، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من سلوكه في مقام (قاب قوسين أو أدنى) رد إلى مقام الخلقية ؛ ليهدى الناس ويعلمهم الكتاب والحكمة ويذكهم ) . وهنا يصل الهروي إلى غاية فلسفته فيقول ( وكذلك الولي الوارث ) . والهروي واضح تماما في أنه لا يدعو إلى اتحاد وحلول أو وحدة وجود ، كما دعا إلى ذلك البسطامي في اتحاده والخلاج في نهاية مذهب حلولة ، وابن عربي في وحدة وجوده . فالهروي يعبر جسر الفناء إلى البقاء مع المراد الذي هو في فلسفته إما أن يكون نبيا كوسى أو محمد صلى الله عليهما وسلم ، وإما أن يكون وارثا لعلم وحكمة هذين وأمثالهما ، فهو يعتبر الوصول سبيلا لا غاية - كما فهمتها النظريات المنحرفة لدى الصوفية في الإسلام - سبيلا لتطبيق رسالة السماء على الأرض . كما أنه يعتبر الوصول صحوا وتطهيرا متصلا ، وفي الوقت نفسه لا يدعى كما استدعى النظريات المنحرفة بعده بل وقبله لدى مدرسة الخلاج - لا يدعى أن الولي أفضل من النبي ، ولا يدعى أنه سيكمل ما لم يكمل من ولاية موسى عند الطور ، وما لم يكمل من ولاية محمد ليلة المعراج ، كما قال الخلاج مما سنراه في دراستنا . لاشك أن الهروي السابق يصحح ويدفع في الوقت نفسه كل الشبهات والتهم التي أقيمت عليه حتى من الإمام السلفي ابن تيمية .

ولما كان الهروي يؤكد أن الولي الوارث لعلم الأنبياء الحفاظ لسنة سيد المرسلين صلى الله عليه وعاليهم جميعا - لما كان يؤكد أن الولي المراد قد عاد ويعود دائما من عملية التطهير المستمرة ، ليؤدي رسالته بعد إفاقة كإفاقة موسى عليه السلام بعد صعق الطور ، وكنزول محمد صلى الله عليه وسلم بعد ليلة المعراج و ( مازاغ البصر وماطغي ) ليؤدي

(١) المصدر السابق ص ٢٢١ وما بعدها .

(٢) آية ١٤٣ من سورة الاعراف .

رسالته - لما كان ذلك كذلك في شرعه الوارثة الصوفية كانت الغاية المتصلة هي وصل الخلق بالحق لمعرفة الحق ، وتوحيد الحق . وهذه هي الغاية الأخيرة من فلسفة المروى الصوفى السلفى مفلسف التصوف السلفى . وها نحن قد رأينا أنه لم يخرج عن دائرة أهل السنة في تصوفه الفلسفى إلى أى انحراف يمكن أن يخرج به عن روح المنهج الإسلامى ، وإن كان التصوف السنى قد استكمل ما نقص من فلسفة صوفية لدى السلفية كما سنرى كمال ذلك عند الغزالى .

---

## الفصل الرابع

مكان الامام السلفي ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ)

من التصوف السلفي . . ونظريته في المحبة

قد يكون غريبا لأول مرة في الدراسات الفلسفية والفكرية عامة أن نضع تساؤلا يقرب الامام ابن تيمية عدو الصوفية الممتاز من ساحة التصوف عامة ، والتصوف السلفي خاصة ؛ ولكننا سنثبت أنه رغم عدائه للتصوف كاد أن يتصوف ، وكاد أن يكون له نظر ممتاز في التصوف . وسنتحدث عن موقفه من السلف كأحد أئمتهم ، ثم نتحدث عن مكانه من التصوف دون أن ندخل في تفاصيل تخرجنا عن موضوع دراستنا وحدودها .

ولن أفصل هنا مكانه كجهاد أو فقيه . ولن أفصل إلا يسيراً جداً من مناقشاته للنظريات الصوفية المنحرفة مع الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وهجومه على مدارس الحلج أو ابن عربي في صفوفها المختلفة ؛ فكل هذا سأفعله تماماً لدى كل نظرية ، كما فصلت موقفه من الهروي السلفي ، وكل هذا سأفصله لدى كل مناسبة دخل فيها ابن تيمية مجادلاً مناقلاً مصيباً صادقاً ، أو مخطئاً متعسفاً متحاملاً . لهذا سأكتفي في هذا الفصل ببيان مكانه من التصوف السلفي عامة كإمام سلفي ، وسأكتفي أيضاً بمناقشته في نظرية المحبة التي تكاد تدخله في دائرة التصوف السلفي متصوفاً سلفياً ممتازاً أراد أولم يرد .

واقدم وقع ابن تيمية<sup>(١)</sup> في محنة مشابهة لمحنة سلفه الإمام ابن حنبل . وقد بدأت هذه المحنة حين أملى ابن تيمية رسالته المعروفة باسم الرسالة الجهورية عام ٦٩٨ هـ ، أجاز بها عن سؤال في الصفات ورد من «حمات» حول آية الاستواء على العرش ، وما اتصل بها من آيات ،

(١) البداية والنهاية ج ١٤ / ٧ ، ٨ ، ٤٥ ، فوات الوفيات ج ١ / ٥٠ ، ٥١ وانظر طبقات

ابن رجب ج ٢ / ٣٩٦ وتاريخ ابن الوردي ج ٢ / ٢٧٩ .

وما تعلق بها من مسائل الصفوف واليد والوجه وهي ( الرحمن على العرش استوى )<sup>(١)</sup> ،  
( وجاء ربك والملك صفاً صفاً )<sup>(٢)</sup> و ( يدُ الله فوق أيديهم )<sup>(٣)</sup> .

وقد أكد ابن تيمية كسلفي متبع بأن علينا أن نؤمن ونسلم بما جاء في القرآن من  
هذه الصفات ، دون تأويلها ، مع الاعتقاد في الوقت نفسه بتزيه الله عن مشابهته لبعض  
ما خاق كما ذكر ابن حنبل . ولكن توقف ابن تيمية أوقعه في شباك التجسيم والتشبيه  
فاتهم بأنه مجسم مشبه . وحوكم بأنه قال ( إن الله على العرش حقيقة ، وإنه يشار إليه  
بالإشارة الحسية ، وإنه يتكلم بحرف وصوت ، وإنه ينزل كما قال ابن تيمية كنزوله هكذا  
من فوق منبر الجامع الأكبر في دمشق . وقد حبس بعد المحاكمة عاما وبضعة أشهر ، ثم  
أخرج وأعيد لهجومه العنيف على اتجاهات مدرسة ابن عربي والمتصوفة عامة ، وإنكاره  
للتوسل بغير الله ، وتشديده النكير على من يقدم شيئاً من شعائر العبادة لغير الله تعالى ،  
وعلى من يشد الرحال للطواف حول الصخرة والحجرة النبوية الكريمة . وقد رأى  
الحاكمون أن في ذلك شططا وانتقاصاً مشيناً للأولياء وتطرفاً معيباً إزاء مقام النبي  
صلى الله عليه وسلم ومكان أوليائه وورثة علمه ، وقد ظل ابن تيمية بين محاكمة وسجن  
حتى توفي في سجنه عام ( ٧٢٨ هـ ) وترك مؤلفات ضخمة ممتازة كتب بعضها في سجنه<sup>(٤)</sup> .

ابن تيمية كسلفي متبع صريح كل الصراحة في الاستسلام للنص دون أي تأويل  
على الإطلاق ، حتى إنه يرفض التأويل المجازي . ولا شك أن جمود الإمام ابن تيمية عند  
سطوح النص اضطره للتسلم بأن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام بعدد لها الحدود ،  
ثم استوى على العرش ، وذكر الاستواء في عشرة مواضع . كما اضطر للتسليم الكامل  
بمخرج عروج الأشياء إليه أو نزولها منه ، وإلى التسليم الكامل بالحديث المنسوب إلى

(١) آية ٥ من سورة طه .

(٢) آية ٢٢ من سورة الفجر .

(٣) آية ١٠ من سورة الفتح .

(٤) تاريخ ابن الوردي ج ٢ / ٢٧٩ وانظر ابن كثير ج ١٤ / ١٢٣ في البداية والنهاية وانظر

مجموعة الفتاوى لابن تيمية : بدر الدين الحنبلي ص ٥٥١ القاهرة ١٩٤٩ .

النبي صلى الله عليه وسلم ( ألا تأمنونني وأنا أمين من في السماء؟ وأنه قال للجارية أين الله فقالت في السماء : قال اعتقها فإنها مؤمنة ) ، وأنه صرح مراراً بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا نزولاً حقيقياً<sup>(١)</sup> . وقد أكد الشيخ محمد زاهد الكوثري<sup>(٢)</sup> أن ابن تيمية سقط في تيار المقاتلية والكرامية مطالع التصوف السلفي . يقول الكوثري : ( إن ابن تيمية قد مضى وراء قوهم إن معبودهم محل الحوادث ) . ويقول الكوثري : ( ومن المصيبة أن يأخذ ابن تيمية بمثل هذه الفضيحة في صراحة لا مزيد عليها ، ويسكت أهل الشأن عن الرد عليه كما يجب ) . ( فذهب ابن تيمية في الاعتقاد على لفه ودورانه وجريه على مراحل : خليط من مذهبي ابن كرام والبربهاري الحشوي<sup>(٣)</sup> بنوع من التفلسف بفلسفة ( مَلَكًا اليهودي في الاعتبار )<sup>(٤)</sup> ، وخليط من السالمية للمندسين بين الخنابلة من الحشوية أتباع أبي الحسن محمد بن أحمد بن سالم البصري وأبيه أبي عبد الله ، وقد أخذ عنهم القول بالتجلى في الصورة ، والقول بأن الله يتلو على لسان كل قارئ ، وأنه تعالى يرى يوم القيامة في صورة آدمي محمدي ، وهم جميعاً مجهرون بالتشبيه والمكان ، وشيخهم ( مقاتل ١٥٠هـ ) هو صاحب الفتن ببغداد الذي أقعد الرسول عليه السلام في جنب الله كتفه مماساً لكتفه على العرش كما في البدء والتاريخ لمطهر المقدسي ) . ويعود الشيخ الكوثري<sup>(٥)</sup> فيثور على ابن تيمية ثورة عارمة فيقول . ( ومن العجيب أن يقول ابن تيمية . إنه ليس في كتاب

(١) ابن تيمية العقيدة الواسطية ص ٢١ ، ومجموعة الرسائل ج ١ / ١٩٦ . رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال ص ٥٧ دار المنار . وانظر أيضاً لابن تيمية التبيان ٢٢٧ ، ٢٨٢ .

(٢) الاسفراييني : التبصير في الدين ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ص ١٠٠ وهامش ص ١١٦ ، ١٣٩ .

(٣) البربهارية فريق من الحشوية المنتمين للكرامية والمقاتلية الجسمة المشبهة ، انظر دائرة المعارف الإسلامية م ٧ / ٣٤٩ ، م ١١ / ٦٩ ، وانظر تحقيق الشيخ الكوثري لكتاب الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ومقدمته لابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب لأبي الحسن الأشعري ص ١٢ .

(٤) الكوثري يقصد هنا بملك اليهودي صاحب الاعتبار أبي البركات البغدادي .

(٥) الكوثري في تحقيقه للاسفراييني التبصير ص ١٠٠ وهامش ص ١١٦ ، ١٣٩ والكوثري

يشير إلى كتاب ابن زكنون الحنبلي : طي الكواكب الدراري : ظاهرة دمشق ولعله مخطوط هناك .

الله ولا سنة رسوله ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين ولا الأَكابر من أتباع التابعين من ذم المشبهة ، وذم التشبيه ، ونفى مذهب التشبيه ونحو ذلك ، وإنما اشهر ذم هذا من جهة الجهمية . ولا أدري هل يعد أحد وإسحق والدارمي ونعيما من الجهمية . وهو ينقل نص عبارتهم في التبري من التشبيه ؟ أم يتناسى قول الله سبحانه وتعالى ليس كمثل شيء ، وقوله ( أفمن يخلق كمن لا يخلق ) ... هكذا يكون من فارق الجماعة ) . ويعود الشيخ الكوثري<sup>(١)</sup> فيؤكد خروج ابن تيمية على أهل السنة والجماعة ( في تجويز قيام الحوادث به وحلولها فيه ، وإثبات الجهة له تعالى على التقديرين ، وهذا وذلك خارج عن معتقد أهل الحق ) ، ( وجهل لقول الله على لسان إبراهيم ( لا أحب الآفلين ) : فإن إبراهيم بين أن ما جاز عليه تلك الصفات لا يكون خالفاً ) . ( ولا شك أن ابن تيمية فيما ذكره يحبذ كتاب النقض لعثمان بن سعيد السجزي ، ويثبت أردأ ما ينطق به مجسم من إثبات الحركة والنقل والجلوس والمسافة والاستقرار للمكاني ) . أما ما ذكره ابن تيمية حول الكيفية والكمية الأينية ( فهو لم يدر بأن من لا مثل له لا يمكن أن يقال فيه كيف هو ومن لا عدد له لا يقال فيه كم هو ، ومن لا أول له لا يقال مم كان ، ومن لا مكان له لا يقال فيه أين كان . وإذا كان ابن تيمية لم يفهم شيئاً من القرآن عن آيات التنزيه ، فإنه جهل أيضا ما جاء من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين سئل أين الله فقال إن الذي أين الأين لا يقال له أين . فقليل له كيف الله فقال إن الذي كيف الكيف لا يقال له كيف . وحين سئل ما جهة وجه الله أمر بشمعة فوضعها في أنبوب قصب ، فقال للسائل ما وجه الشمعة ، وبأى جانب مختص . فقال له السائل ليس بمختص جانب دون جانب ، فقال فقيم السؤال إذن ؟ ومعناه إذا جاز أن يكون في المخلوقات شيء لا اختصاص له بجهة دون جهة لم لا يجوز أن يكون الخالق غير مختص بجهة دون جهة . ثم كيف لم يفهم ابن تيمية معنى قول الله ( قل هو الله أحد . . . الله الصمد . لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد )<sup>(٢)</sup> . ومن

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ، ٧٥ ، ج ١ ، ٢٦٤ .

(٢) المصدر السابق للشيخ الكوثري .

الذين ثاروا عليه من معاصريه الحافظ الذهبي « ت ٧٤٨ هـ » في رسالته الذهبية إليه<sup>(١)</sup> ..  
وقد أخطأ ابن تيمية أيضاً حين اعتبر الحلولية وأصحاب وحدة الوجود تجهماً جديداً جاء  
عن الجهمية . ولما كان هذا موضع مناقشة عريضة لدى نظريات الحلاج وابن عربي من  
ابن تيمية وغيره فسنناقش فقط هنا وعلى وجه الإجمال ما يمس جانب التصوف السلفي من  
هذا المكان نسبة واعتباراً . .

يقول ابن تيمية<sup>(٢)</sup> إن الحلول ووحدة الوجود جاء عن الجهمية ، وعلى صحة نص  
الجهمية إن الله بذاته في كل مكان فهذا ليس معناه أن الله يحوى الأجسام أو الأعيان ،  
لأن غاية الجهمية التنزية المطلق . ولكن مذهب الحلول ووحدة الوجود في الواقع يمكن  
أن يصل إليهما مذهب مقاتل بن سليمان ١٥٠ هـ في نظريته التي تقول إن الله جسم يشبه  
المخلوقات ، وسياق المذهب يصل إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ويؤدي في النهاية إلى  
ظهوره في صورة الآكل والشارب كما ظهر لدى مدرسة الحلاج . وابن تيمية في واقع  
الأمر يضع المقدمات الخاطئة ، ثم يصل إلى نتائجها حين رد مثلاً مذهب وحدة الوجود إلى  
الأصل المعتزلي الذي يقول : المعدوم شيء ثابت في العدم — ويرد ( إن القائلين بهذا  
سواء قالوا بأن وجودها خلق الله ( كالجبائي ) أو هو الله ( كابن عربي ) — يقولون  
إن الماهيات والأعيان غير مجعولة ولا مخلوقة ، وان وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته .  
وقد يقولون : الوجود صفة للموجود . ويرى أن هذا يشبه إلى حد ما القائلين بقدم العالم  
أو بقدم مادة العالم وهيولاه المميزة عن صورته . ولكن ينبغي أن نبين خلافاً هاماً بين  
رأى المعتزلة ورأى أصحاب وحدة الوجود ، فبينما يذهب<sup>(٣)</sup> المعتزلة إلى أن المعدوم شيء  
ثابت في العدم يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى أن المعدوم شيء ثابت في العدم بأنفسها

---

(١) الحافظ الذهبي : النصيحة الذهبية نشرها الشيخ زاهد الكوثري في كتابه بيان زغل العلم  
والطلاب ١٠ - ٢٠ / ١٣٤٧ هـ وانظر أيضاً سلامة القضاي : براهين الكتاب والسنة ص ١٧٣ مقدمة  
الشيخ الكوثري ١٣٦٦ هـ . .

(٢) ابن تيمية الرسائل والمسائل ج ٤ / ٤ ، ٥ ، ٥ .

(٣) انظر الغزالي تهافت الفلاسفة ص ١١٥ القاهرة ١٩٥٥ .



أى قديماً ، والحق يعقبنى بالخلق لأن وجود الأعيان معتد بالأعيان الثابتة فى العدم ، وذلك يقول بالجمع من حيث الوجود ، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان . وهذا هو سر القدر عند ابن عربى ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها فى العدم فى أنفسها ، فهى التى أحسنت وأساءت أو حمدت وذمت ، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه حال العدم . هذا فرق كبير بينه وبين المعتزلة كما ذكرنا . وكذلك هناك فرق كبير بين الجهمية وبينهم لدى الحلول ووحدرة الوجود . إن الجهمية منزهة غاية التنزيه وكذلك المعتزلة ، بينما أصحاب مذهب وحدة الوجود هم إلى التشبيه والتجسيم أقرب ، وإن كانوا يأخذون بالتنزيه ظاهراً<sup>(١)</sup> . ويحاول ابن تيمية أن يصل مذهب الاتحاد أيضاً بالجهمية حين ذكر أن الأصل التاريخى للإلهام أو الذوق الصرفى هو الجهمية . يقول ابن تيمية<sup>(٢)</sup> ( وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فبنوا على أصلهم الفاسد : أن الماء هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود ، وصار ما يقع فى قلوبهم من الخواطر وإن كانت من وساوس الشيطان — يزعمون أنهم أخذوا ذلك عن الله بلا واسطة ، وأنهم يتكلمون كما كلم موسى بن عمران ، ومنهم من يزعمون أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران عليه السلام لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق كما يذكر ابن عربى .

( وكل كلام فى الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه ) . وأعانهم على ذلك ما اعتقدوه من مذاهب الجهمية واتباعهم الذين يزعمون أن تكليم الله لموسى إنما كان من جنس الإلهام ) . ومقارنة ابن تيمية ، كما يرى الدكتور النشار<sup>(٣)</sup> من أعجب المقارنات ، فإن ما أراده الجهمية واتباعهم إنما هو إنكار الكلام المادى الذى يصوره التصوف السلفى والكلام السلفى ، وإن ما أراده الجهمية واتباعهم أيضاً هو إنكار تصور الله فى صورة المخلوقات . ويتخبط الإمام ابن تيمية<sup>(٤)</sup> هنا تخبطاً كبيراً حين يرى أن إنكار

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ض ٢١٨ ، ٢٢٥ .

(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ٤ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٦٥ ، ٩٢ .

(٣) الدكتور على سامى النشار المصدر السابق ص ٢٢١ .

(٤) ابن تيمية رسائل والمسائل المصدر السابق ج ٤ ص ٦٥ ، ٩٢ .

الجهمية للحجب أدى بصوفية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله في الدنيا (إذا أزال عن عينيه المانع إذ لا حجاب عندهم للرؤية فيفصل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل به ؛ فإذا ارتفع شاهد الحق ، وهم لا يشاهدون إلا ما يمثّلونه من الوجود المطلق الذي لا حقيقة له إلا في أذهانهم ، ومن الوجود المخلوق ، فيكون الرب المشهود عندهم هو الذي يخاطبهم في زعمهم لا وجود له إلا في أذهانهم أو لا وجود له إلا في المخلوقات) . ويؤكد ابن تيمية من وراء هذا أن الكلام الذي فيه تجهّم هو دهليز لزندقة والتعطيل . وقد غفل ابن تيمية عن حقيقتين : الأولى أثر مدرسة مقاتل والكرامية في التشبيه والتجسيم . وكل ما حول الصفات والذات والكلام الآلهي ، واطراد منهج الجسمة المشبهة إلى الحلول ووحدة الوجود . الثانية جهل أن الجهمية ومن ورائهم المعتزلة ينكرون الحجب المادية التي حاول السلفية المشبهة أن يضعوها بين الإنسان والله في الوقت الذي ينكر فيه الجهميه والمعتزلة والشيعة المعتدلون أيضاً وأهل السنة إنكاراً رؤية الله في الدنيا والآخرة كما فهمها المشبهة الجسمة بمختلف صورها .

من العجيب حقاً أن يدعو ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ثم يقول إنهم نفاة فيقع في تناقض . غريب . يقول ابن تيمية<sup>(١)</sup> : (و فرعون هو إمام النفاة ، ولهذا صرح محققو النفاة بأنهم على قوله كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذي أنكر العلو وكذب موسى فيه وأنكر تكليم الله لموسى) .

والواقع أن السبب الحقيقي لهجوم ابن تيمية على الجهمية هو أولاً تمسك الجهمية بالعقل وتمسكه هو بالسمع أساساً حسب سلفيته . ثانياً : إنكار الجهمية وتابعيهم ومن سلك رأيهم من المعتزلة والشيعة والأشاعرة - إنكارهم تمكن الله في السماء ، وإنكارهم بالتالي كل دعاوى السلفية في الاستواء المادى .

ثالثاً : ربط الأشاعرة بالجهمية . والأشاعرة في الواقع ينكرون على جهم إنكاره للصفات ولكنهم ينكرون أيضاً كل دعاوى التجسيم والتشبيه بالمفهوم السلفي . وقد حاول ابن تيمية<sup>(١)</sup> شططا أن يصل مذهب أهل السنة من الأشاعرة بالجهمية الجبرية كما يقول ، فأثبت أنه لم يدرك الخلاف بين الكسبية والجبرية ولم يدرك أن الكسبية وسط رابط بين الجبرية والاختيار ، بين الجبرة والمعتزلة . أو بين بين كما يقول الإمام جعفر الصادق . إن الكسبية تقول إن الله خالق الفعل ، وإن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق ، ولهذا كان لا بد من الحل الوسط لإتماز قدم العلم الإلهي ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر - وهنا يسير المذهب مطرداً منسجماً متكامل الأجزاء .

وقد ذكرنا أن ابن تيمية قد وقع في نفس الخطأ مع الهروي الأنصاري (ت ٥٧١هـ) مفلسف التصوف السلفي حين نسيه إلى الجبر الجهمي ، وحين نسب خطأ أيضاً إلى الهروي أنه سقط في الفناء الصوفي . وهنا نخطو إلى نظرية ابن تيمية في المحبة لنرى مكانه من التصوف . يرى ابن تيمية<sup>(٢)</sup> (أن الله محبة بجمته) يجب ذاته الإلهية ، كما يجب مخلوقاته ، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، ( بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الآلية كاملة منزهة عن محبة الشريك ) . ( فالحب لمؤحده ) ( ومن أحبه وعده بلذة الحب الكبرى ، والنظر إلى وجهه الجميل في الآخرة ) . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية عن مسألة الرؤية وأنها رؤية حقيقية حسية ، بل يتبين لنا الدافع الأساسي في نزعه التشبيه الذي يسود المذهب السلفي في مختلف دوائره ، والنظرة الحسية التي تناول بها الذات الإلهية ؛ فالله يستوى على عرشه استواءً مادياً في أههى جمال لدى نظرة ابن تيمية .

ومن هنا كانت لذة الحب الكبرى في التمتع والنظر إلى وجهه الجميل . والإمام ابن تيمية لا يكتفي بهذا في نظريته عن المحبة وثمرتها هذه المحبة ، فهو يستفيض<sup>(٣)</sup> متحدثاً عن

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٢٣ ، ٢٤ وانظر له موافقة صريح المقول > ١ / ٤٣ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ ، ١٠٢ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ، ٩٧ ، ١٠٢ / ج ١ / ٢٦٦ .

لمجلس الكبير ( في المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم ) كلُّ هذا لتحقيق اللذة العظمى . . . لذة النظر إلى وجهه الجميل حيث يقول : وقد ثبت أن التذاذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة في الجنة ، ففي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون ما هو . . . ألم يُبَيِّضْ وجوهنا . ويثقل موازيننا ، ويوذيخلنا الجنة ، ويجيرنا من النار . . . قال فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو زيادة الحسنى حسب النظرة الصوفية العامة . وفي حديث آخر رواه النسائي : « أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك في غير ضراء مضره ، ولا فتنة مضلة » . ونلاحظ أن ابن تيمية لا تعجبه غير نظراته فهو يعيب المنكرين لها ؛ فيقول منكرأ رأى (متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي ، وأبي حامد الغزالي) : — ( والمنكرون لرؤيته من الجهمية والمعتزلة تنكر هذه اللذة ، وقد يفسرها من يتأول الرؤية بمزيد العلم كاللذة التي في الدنيا بذكره ، لكن تلك أكمل . وهذا قول متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي وكأبي حامد ( الغزالي ) وأمثاله فإن ما في كتبه من الأحياء وغيره من لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى ) .

ويعود ابن تيمية<sup>(١)</sup> فيفصل مناقشة آراء غيره مُتمتزا برأيه داخضاً رأى غيره فيقول فيما يقول : فالفلاسفة تثبت اللذة العقلية ، والفارابي ( وأمثاله ) يثبت الرؤية لله ويفسرها بهذا المعنى . وهذه اللذة أيضاً ثابتة بعد الموت . لكنهم مقصرون في تحقيقها وأثبات غيرها من لذات الآخرة كما هو مبسوط في موضعه . وأما أبو المعالي ( إمام الحرمين الجويني ت ٤٧٨ هـ ) وتابعيه ، وابن عقيل فينكرون أن يلتذ أحد بالنظر إليه . وقال أبو المعالي يمكن أن يحصل مع النظر إليه لذة ببعض الخلوقات من الجنة فتكون اللذة مع النظر بذلك الخلق . وسمع ابن عقيل رجلاً يقول : أسألك لذة النظر إلى وجهك فقال

هب أن له وَجْهًا أفنتلذ بالنظر إليه ونحوه) . ويستطرد ابن تيمية فيقول عن ابن عقيل إنه كان فاضلاً ذكياً ، وفي كثير من كلامه مما يوافق المعتزلة والجهمية ، وهذا من ذلك ، (كذلك أبو المعالي (الجويني) بنى هذا على أصل الجهمية الذي وافقهم فيه الأشعري ، ومن وافقه كالأبلاقاني أبي يعلى وغيرهما في أن الله لا يجب ذاته . ويؤمنون أن الخلاف في ذلك مع الصوفية . وهذا القول من بقايا جهم بن صفوان ، وأول من عُرف في الإسلام أنه أنكر أن الله يجب هو الجهم وشيخه الجعد ، وكذلك أول من أول ، وأول من أنكر حقيقة تكليم الله لموسى وغيره . وكان جهم ينفي الصفات والأسماء ، ثم انتقل بعد ذلك إلى المعتزلة وغيرهم فنفوا الصفات دون الأسماء وليس هذا قول أحد من سلف الأمة ، بل كلهم متفقون على أن الله يستحق أن يجب وأى شيء أحق بأن يجب من الله سبحانه بل لا يصلح أن يجب غيره إلا لأجله ، وكل ما يحبه المؤمن من طعام وشراب ولباس وغير ذلك لا ينبغي أن يفعله إلا ليستعين به على عبادته سبحانه المتضمنة محبته) . ولا شك أن ابن تيمية يربط في نظريته الصوفية بين العبادة والمحبة ولكن في صورة أخرى غير تلك الصورة الفلسفية الرائعة التي ربط فيها الهروي فيلسوف التصوف السلفي (فيما ذكرنا) ، في فلسفته للمحبة المرتبطة بالعبادة التي هي المعرفة الحقة .

ابن تيمية يرى أن التلذذ بالطعام والشراب لا ينبغي أن يسعى إليه المؤمن إلا ليستعين به على عبادة الله وحيه ، وهذا جميل ولا شك من ابن تيمية . وأجل منه في رأيه ( أن الله خلق الخلق لعبادته وخلق فيهم الشهوات ليتناولوا بها ما يستعينون به على عبادته<sup>(١)</sup> ) . ولكن ابن تيمية لا يرتفع بنظراته في المحبة والعبادة كما ارتفع بها الهروي في التصوف السلفي في وصوله لنظريته في المعرفة الحقة التي هي جوهر العبادة والتوحيد الحق . ولعل ابن تيمية لم يصل كما وصل الهروي ، لأن ابن تيمية لم يرد أن يكون متصوفاً ، أو لم يرد أن يكون من فلاسفة المتصوفة ، وإن كاد أن يمضي في بدايات ذلك على رغمه لعمق نظريته وسعة أفقه وعلمه — وأقول كاد أن يتفلسف في تصوفه لدى نظريته في المحبة على رغمه

(١) ابن تيمية : المصدر السابق منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ — ١٠٢ ، ج ١ / ٢٦٦ .

وإن لم يرد ذلك مَثَلُهُ في ذلك مثل تلميذه الممتاز ابن القيم في نفس النظرية والنظرية<sup>(١)</sup>...  
 المهم أن ابن تيمية يصل المحبة بالعبادة برباط سليم ثم ينتقل بنا ليصل المحبة بالإرادة . ويرى  
 أنه لا محبة بلا إرادة ، ولا إرادة دون محبة ( فالمحبة لازمة للإرادة ، فإذا انتفى اللازم  
 انتفى الملزوم ، وكذلك المحبة مستلزمة للإرادة فمن أحب شيئاً فلا بد أن يتضمن حبه إياه  
 إرادة لبعض متعلقاته ، ولهذا كان خَلْقُهُ تعالى لمخلوقاته بحكمة ) والحكمة مرادة محبوبة ،  
 فهو خلق ما خلق لمراد محبوب ( وهو سبحانه يحب عباده المؤمنين فيريد الإحسان إليهم  
 وهم يحبونه فيريدون طاعته وعبادته ، ونبينا صاحب لواء الحمد . . . . آدمُ فمن دونه  
 تحت لوائه ، وهو صاحب المقام المحمود الذي يعبطه الأولون والآخرون فلا تكون عبادة ،  
 إلا بحب المعبود ، ولا يكون حمد إلا بحب المحمود ، وهو سبحانه المعبود المحمود ) .

وإذا كانت ثورة ابن تيمية في عدائه للتصوف المفلسف الخارج عن المذهب الإسلامي  
 ترتبط بثورته الخاصة على ابن عربي ومدرسته التي شغل بها ابن تيمية ، حتى إنه ألف  
 فيها رسائل عديدة مستفيضة ، فيها نظر ثاقب ، وفيها تلبس وتحامل أحياناً ( كما سنرى  
 في مناقشاته الخطيرة عند كل مناسبة ) فإننا نؤكد أن ابن تيمية في نظريته في المحبة وربطه  
 المحبة بالعبادة عبادة المعبود ، وربطه العبادة بالحمد المتصل ( فلا عبادة إلا بحب المعبود ،  
 وحمد المحبوب المحمود ) — نؤكد أن ابن تيمية حين أراد أن يضرب لنا مثلاً يؤكد لنا  
 فيه فلسفة الحمد في العبادة قد شارك ابن عربي ، وكان أصدق من مشارك كسند صوفي ،  
 فإذا كان ابن تيمية لم يشر إلى ذلك ، فإننا نشير إليه توكيداً لهذا التأثير وهذه المشاركة .  
 يقول ابن تيمية ( إن أول وصف الفاتحة حمده ، وآخره عبادته ) ، ثم يمضي ابن تيمية فيذكر  
 حديث القسمة ( يقول الله تبارك وتعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فنصفها  
 لي ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل ، يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم . يقول الله : ذكرني  
 عبدي . . يقول : 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 . . يقول العبد : إياك نعبدُ وإياك نستعين . يقول الله : هذه بيني  
وبين عبدي ولعبدى ما سأل . يقول العبد : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت  
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين . يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل . . . )  
وحين يقول ابن تيمية ( الأول حمد ، والآخرة عبادة<sup>(١)</sup> ) يقول ابن عربي « كما سنرى »  
( نفاص هؤلاء لعبداه كما خلاص الأول له ، ثم ينحرف ابن عربي فيقول والصلاة منة  
ومنه ، والأمر مشترك<sup>(٢)</sup> ) .

وكما فاسف ابن عربي الصلاة في حدود منهجه المشترك بينه وبين الله دون تمايز  
( كما سنرى ) ، فقد سلك ابن تيمية مسلكه السلفي الذي يصل به في النهاية إلى اللذة  
الكبرى لذة الرؤية التي هي أعظم لذة . ثم يصل في النهاية أيضاً إلى الهجوم على من  
أنكروا أن الله يجب أو يجب ويركز هجومه على الأشاعرة ويصلهم بالجهمية في هذا .  
وقد ناقش الدكتور على سامي النشار<sup>(٣)</sup> هذه النقطة مناقشة دقيقة وصل فيها إلى  
أن ابن تيمية يتخبط تخبطاً شديداً . فهو يتهم الأشعرى والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله  
يجب ذاته ، ولكن الأشاعرة تفكر تشبيهه وتجسيم السلفية أشد الإنكار ، وتهاجم أقوال  
الصوفية المنحرفين الذين يرون أن الله كنز خفي راعه بهأوه وجماله فأحب أن يعرف  
ففاض فصدر عنه الخلق . ومعنى إنكار الإشاعرة محبة الله لذاته إنكار التجسيم والتشبيه  
الذي فاض في المدارس الحشوية والسلفية عن غلاة الشيعة المجمسة ، وظهرت آثاره واضحة  
من البداية في المدرسة المقاتلية الكرامية السالمية فيما فصلناه لدى بدايات التصوف  
السلفي ومتوسطاته<sup>(٤)</sup> .

(١) المصدر السابق لابن تيمية ج ٣ / ٩٧ ، ١٠٢ منهاج السنة .

(٢) ابن عربي فصوص الحسم نشر وتحقيق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٣) الدكتور على سامي النشار : نشأة الفكر ٢٥١ .

(٤) ابن حزم : الفصل ج ٢ / ١١٢ وانظر الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ / ١٢٤ .

أما الأشاعرة فقد ذهبوا حقا إلى تأويل المحبة بالمشيئة ، ولكنهم لم ينكروا مطلقا كما زعم ابن تيمية محبة الله للناس ومحبة الناس له . أما أن الغزالي قد أنكر لذة النظر إلى الله فهذا ما لم يرد عنه نص له في أي كتاب فالغزالي رجل أشعري المعتقد دافع عنه أجمل دفاع . وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله في الآخرة بدليل ( وجوه يؤمئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ) . وقد التزم شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري ذلك ، ولكن المذهب الذي يمثلها الأشعري ويفلسفه الغزالي ينسكركم اللذة الحسية المتفشية في كتابات ابن تيمية والسلفية عامة ، ويرى أن لذة الرؤية لدى المذهب السني هي لذة التأمل في الله لجماله وبهائه لا مجرد شعور حسي كما هو لب المذهب السلفي والتصوف السلفي . وهنا نصل إلى حديثنا عن التصوف السني وفلسفة التصوف السني .



# الباب الثالث

فلسفة التصوف السني

# الفصل الأول

## بدايات الطريق

قبل أن أدخل في عرض ودارسة فلسفة التصوف السني في بذورها الأولى ، حتى تطورها الأخير لدى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ومدرسته خلال دراساتي لنماذج رواده وأفكارهم ، يهمني أن أحدد ثلاث حركات ضخمة نفلسفة التصوف السني . أما الأولى فتتبلور لدى مدرسة المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) كرد فعل للتيار السلفي ونتأججه مع المدرسة المقاتلية (مقاتل بن سليمان ت ١٥٠ هـ) وتلاميذها الكرامية (محمد بن كرام ٢٥٥ هـ) ، والسالمية أتباع أبي عبد الله سالم البصري ت ٢٧٩ هـ) ، وحشوية السلفية ، وكرد فعل للرواسب الخبيثة التي خلفها الغلو الشيعي والسلفي معاً في مدرسة ما قبل البسطامي (ت ٢٦١ هـ) .

وأما الثانية فتتبلور لدى مدرسة الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) كرد فعل لرواسب مدرسة البسطامي وتيار مدرسة الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) .

وأما الثالثة فتتبلور لدى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) حصن التصوف السني ، وفيلسوف المعرفة الدينية على الإطلاق . ولدى مدرسته الممتدة في المدرسة الشاذلية كرد فعل متصل لمدارس الحلاج وابن عربي ، ولمدارس التصوف السلفي عامة .

فإذا ذكرنا أن الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) القطب الأكبر للسلفية قد هاجم الاتجاه الأساسي للتصوف السني لدى المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) رغم زهد ابن حنبل ، وأن هذا هو ما حدث مع ابن تيمية الذي كاد أن يكون متصوفاً كما رأينا — رغم عدائه الممتاز للصوفية — إذا ذكرنا هذا — كان لا بد لنا من إشارة عابرة تحدد حقيقة الموقف بين السلفية والسنية دون أية تفصيلات قد تخرجنا عن موضوعنا . وحسي أن أقول إن

الأشاعرة أو أهل السنة منذ عهدهم الأول مع المحاسبي هم الذين حصنوا المذهب السلفي الحقيقي بالعقل والنطق، وأبعدوا عن ساحة التصوف منطق التجسيم السلفي والشيعة في جانبيهما المتغالين غلوا شديدا، كما نفخوا روح الإيمان في صلابة وشكليات العبادات وللعاملات بوقوفهم موقف الوسط الرابط بين تطرف المعتزلة وغلو السلفية.

المهم أن رواد السنة الأوائل وقفوا عند البداية أمام الغنوص الشرقي والغربي. موقف العداء لتمسكهم بالروح الإسلامي الذي لم ينكر التنسك أو التصوف المتطور عنه على أساس منه، وبجهد صادق من رواه الذين وجدوا أن القرآن كما وضع لهم الشريعة وضع لهم الميتافيزيقا ووضع لهم معاني التصوف الرقيقة وبخاصة النفسية منها. وعلى الرغم من عنف التيارات الغنوصية التي هبت تياراتها خلال القرن الإسلامية في عصر الضعف السياسي لسلطان الدين، فإن التصوف السني مضى في طريقه ينكر الانحراف عن عقيدة التوحيد البسيطة بأن « لا إله إلا الله » إلى عقيدة وحدة الوجود المركبة بأن « لا موجود إلا الله »<sup>١</sup>. ومنذ البداية حرص التصوف في تطوره على منهجه حتى أدى رسالته وحصنها لدى رائدها الغزالي الذي هو في الواقع الحارس والحصن لروح المنهج الإسلامي، الذي يفيد الحقيقة بالشريعة، ويؤيد الشريعة بالحقيقة على استواء السر والعلن وتوكيد الباطن في الظاهر.

ولقد وصلنا فيما سبق من دراساتنا في الباب الأول والثاني إلى حقيقة هامة ضمن ما وصلنا إليه من حقائق متعددة — تلك الحقيقة هي أن التشيع المعتدل كان من أهم العوامل التي أعانت على تطور الزهد إلى التصوف، وقلنا إنه كان الجسر الذي وصل ما بين أهل السنة والشيعة على رباط من حب آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى أساس من الحزن حزن الاغتراب على مصائرهم ومصائر محبيهم والقائمين برسالتهم. وفقد الأحبة غربة — كما يقول علي زين العابدين أول من بذروا في حقل الزهد مبادئ التطور. وقد حدد للمكي<sup>(١)</sup> أن أرباب علم التصوف السني (هم الذين ورثوا علوم الأنبياء

(١) هامش فوت القلوب للمكي ص ٢٦٤ لعلماء الدين الأشعري.

والمرسلين واقتفوا آثارهم وسلكوا طريقهم واجتهدوا في جهاد أنفسهم ، وصبروا على مرارات الطريق حتى ظفروا بالقرب من معبودهم . . وهؤلاء هم عباد الصحابة : حارثة ، والبراء بن مالك ، وأبو إسرائيل ، وحذيفة وأبو الدرداء ، وأبو ذر ، وعكاشة ، وعبد الله بن عمرو ، وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وسليمان ، وصهيب ، وأبو رافع ، وبلال ، وخبّاب ، وهم قريب من ألف عارف: زهاد عباد ، ومن التابعين علي بن الحسين ( زين العابدين ) ، وابنه محمد الباقر ، وابنه جعفر الصادق ، وأويس القرني ، وابن حازم وسامة ، والحسن البصرى وغيرهم ، ومن تابعيهم عبد الواحد بن زيد ، وعتبة الغلام ، والفضيل بن عياش ، وإبراهيم بن أدهم ، وسيفان الثوري ، وأبو سليمان الداراني ، وذو النون الأخرمي ، وبشر ، والسرى السقطي ، والحارث المحاسبي ، وأبو القاسم الجنيدي ، وغيرهم ) .

مقام الغربه في الزهد لدى زين العابدين ت ٩٥ هـ .

فإذا بدأنا مع زين العابدين ( ت ٩٥ هـ ) كدرسة لحفيده جعفر الصادق ( ت ١٤٧ هـ ) فإننا نستطيع أن نؤكد تطوير التشيع للزهد ، وتحديد مقامات العارفين في مدرسة آل البيت . وأول ما نلاحظ مع زين العابدين أنه لم يوقف الزهد على الفقر بمعناه الاصطلاحي من فراغ اليد على الإطلاق فقد كان زين العابدين يلبس الحرير ، كما كان حفيده جعفر الصادق لا ينكر ذلك تمسكا بدعوة القرآن إلى التمتع بطيبات الحياة في غير إسراف . فإذا تساءلنا عن سر الزهد عند زين العابدين وجدناه الشعور بالاعتراب أو الغربة في الدنيا كما ذكرنا عنه قوله ( فقد الأحبة غربة <sup>(١)</sup> ) . وقد أتمى اعترابه حزنه على أبيه سيد الشهداء الإمام الحسين ، فأصبح الاعتراب مقاما من مقامات لزهد ، وأصبح المتصوف لهذا كالغريب في الدنيا لأنها ليست داره ، وهذا أصل كبير من أصول التصوف .

والمعروف عن زين العابدين ( ولقبه بزین العابدین يؤكّد مكان تقواه ) . - أنه

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة - ٥٣ / ٢ .

اشتهر بالحزن ، وخاصة بعد استشهاد أبيه ، وأنه كان يقوم طرفاً من الليل للتهجد والعبادة ، وكان مدرسة لحفيده جعفر الصادق الذي عاصر جده ثلاث عشرة سنة ، كما كان مدرسة لابنه الباقر ( ١٢٥ هـ ) والد جعفر الصادق ، ولابنه الآخر زيد ( ١٣٢ هـ ) عم جعفر الصادق .

فإذا اخترنا نموذجاً لزين العابدين<sup>(١)</sup> من الصحيفة السجادية ، فإننا نراه في إحدى ابتهالاته يقدم لنا مثلاً من الآداب النبوية التي تستمد أصولها من مشكاة النبوة على اتباع واقتداء :

( اللهم لك قلبي ولساني ، وبك نجاتي وأمانى ، أنت العالم بسرى وإعلاني . فأمت قابي عن البغضاء ، وأصمت لسانی عن الفحشاء ، وأخلص سريرتي وعلايتي عن علائق الأهواء . واكفني بأمانك عواقب الضراء ، واجعل سرى معقودا على مراقبتك وإعلاني موافقا لطاعتك ، وهب لى جسما روحانيا وقلبا سماويا ، وهمة متصلة بك ، وبقينا صادقا فى حبك ... )

لاشك أن فى دعوة زين العابدين أن تخلص سريرته وعلايته من علائق الأهواء ، وسؤاله الله أن يجعل سره معقودا على مراقبته وإعلانه موافقا لطاعته مقدمة لما ستره مفسفا مع الإمام الغزالي ٥٥٥ هـ فى استواء السرو العلى وفلسفة المعرفة الدينية كما سنرى .

مقام الحزن فى الزهد لدى البصرى ت ١١٠ هـ .

وقد نما . قام الغربة الأخروية فى الدنيا عند زين العابدين لدى الحسن البصرى ( ت ١١٠ هـ ) فى صورة الحزن الخائف — يقول المسكى<sup>(٢)</sup> ( كان إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه . وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه ، وكان إذا ذكرت النار

(١) على زين العابدين : الصحيفة السجادية الخامسة ص ٩١ ، ٩٢ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٦٦ ،

١٧٨ ، ١٨٢ . وانظر شرح ابن عجيبة ص ١١٢ .

(٢) أبو طالب الديكى ٣٨٦ هـ : قوت القلوب القاهرة ١٣١٠ هـ . ج ١ ص ١٣٣ ، ١٣٦ .

عنده فكأنها لم تخلق إلا له). والبصرى يمثل الطبقة الأولى التي فاض منها الأدب الصوفي والسلوك نبنى على الاقتداء الحسن ، والفهم الصحيح أو العلم الفاهم المؤكد لحقيقة الإيمان . ومعنى هذا أن العلم والإيمان عنده لا يفترقان (العلم علما : علم الأمراء وعلم المتقين . أما علم الأمراء فهو علم القضايا ، وأما علم المتقين فهو علم اليقين والمعرفة . وقد قال الله سبحانه في وصف علم المؤمنين وذكر علم الإيمان<sup>(١)</sup> ) يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات<sup>(٢)</sup> . . . ) فجعل المؤمنين علماء ، فدل على أن العلم والإيمان لا يفترقان ، «والراسخون في العلم يقولون آمنا به » ، فوصف العلماء بالإيمان . كما وصف المؤمنين بالعلم . وحين حدد البصرى<sup>(٣)</sup> الغرض من التفقه في الدين ، والزهد في الدنيا أكد أن المعرفة الحاصلة هي اكتمال الإيمان في الحرص على السلوك السليم في الاقتداء . فقد قيل له ( أ كثر الناس تعلم الآداب فما أنفعها عاجلا وأوصاها آجلا ، قال : التفقه في الدين ؛ فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين ، والزهد في الدنيا فإنه يقربك من رب العالمين ، والمعرفة بما لله عليك يحويها كمال الإيمان ) . يقول المكي<sup>(٤)</sup> : ( وقد كان الحسن البصرى أحد المذكورين ، وكانت مجالسه مجالس الذكر يخلو فيها مع إخوانه وأتباعه من النساك أمثال مالك بن دينار ، وثابت البناني ، وأيوب السخستاني ، ومحمد بن واسع ، وفرقد السنجي ، وعبد الواحد بن زيد فيقول هاتوا انشروا النور .

وقد حدد لنا البصرى مدخل فهمه النظري التطبيقي لمعنى الخير فيبذر بذرة فلسفية في مفهوم القيم ، وذلك حين قيل له يا أبا سعيد إنك تتكلم في هذا العلم ( الزهد ) بكلام لا نسمعه من أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن أين أخذته ؟ قال من حديثه بن اليمان حين قال : كان الناس يسألون النبي صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت

(١) أبو طالب المكي ٣٨٦ هـ : قوت القلوب القاهرة . ١٣١ هـ . ج ١ ص ١٣٣ ، ١٣٦ .

(٢) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

(٣) الطوسي : اللع ص ١٩٤ ، ٣٦ .

(٤) المكي : قوت القلوب ج ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

أسأله عن الشر مخافه أن أقع فيه ، وعلمت أن الخير لا يسبقني ، وعلمت أن من لا يعرف الشر لا يعرف الخير . ) ( فنحن نتعلم الإيمان قبل أن نتعلم القرآن ، ولهذا كان علم الإيمان إيماناً <sup>(١)</sup> .

ولما كانت التقوى هي روح الزهد وحقيقته الكبرى كانت العبادة مقام لوصول إلى اليقين ، ( واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ) <sup>(٢)</sup> ، وكان طريق اليقين المؤسس على العبادة والعلم متخذاً أسلحته من مقامات التوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة . ولهذا اعتبر البصرى الخشية في مقام التقوى مقاما في العلم حرصا على دوام مراقبة النفس ، وتأمينا لطريق الوصول إلى اليقين . والبصرى يعتمد في هذا على القرآن (الذي جعل الخشية مقاما في العلم حققه بها ) ، وجعل الخشية أيضاً ( حالا في مقام الخوف ) . كما جعل الخوف اسما لحقيقة التقوى ، وجعل التقوى معنى جامعاً للعبادة ، وهي رحمة الله تعالى للأولين والآخرين بدليل قول الله ( إنما يخشى الله من عباده العلماء ) <sup>(٣)</sup> ( بأبيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ) <sup>(٤)</sup> ( ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله ) <sup>(٥)</sup> ( لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم ) <sup>(٦)</sup> ( إن أكرمكم عند الله أتقاكم ) <sup>(٧)</sup> . الواقع أن البذور الأولى لفكرة الخشية كبدائيات أولى في حقل التصوف المتطور عن زهد البصرى تتجلى في ربطه الخوف كحال في مقام العلم تمكيناً لضمان الوصول إلى اليقين ، فإن الله تعالى قد جمع للخائفين المتقين ما فرقه على المؤمنين وهو الهدى والرضوان والعرفان ، وتلك مقامات أهل الجنان

(١) الكي : قوت القلوب ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) آية ٩٩ سورة الحجر ١٥ .

(٣) آية ٢٨ سورة فاطر ٣٥ .

(٤) آية ٢١ من سورة البقرة ٢ .

(٥) آية ١٣١ من النساء ٤ .

(٦) آية ٣٧ من سورة الحج ٢٢ .

(٧) آية ١٣ سورة الحجرات ٤٩ .

(هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون)<sup>(١)</sup> ولا يغرب عن فكرنا أن الخوف هنا وهو شدة الحرص على عدم الوقوع في الخطأ، أو الوقوف موقف النكوص (إنما يكون لصفاء القلب وشدة التعظيم لله تعالى مع الذين هم لربهم يرهبون ..) .

مقام المعرفة لدى جعفر الصادق<sup>(٢)</sup> ت ١٤٨ هـ

إن مضمون رأى القشيري والطار يدل على أن جعفرأ الصادق هو واضع أساس التصوف المتطور عن الزهد . وقد سار وراءهما في الرأى ابن الجوزى والسلمى اللذان أكدأ أنه واضع أساس المقامات والأحوال .

يقول القشيري<sup>(٣)</sup> ( وقد سئل جعفر بن محمد الصادق ما بانأ تدعو الله فلا يستجاب لنا فقال لأنكم تدعون من لا تعرفونه ) ، ولاشك أن الصادق بهذا يحدد لنا البذور الفلسفية لمقام المعرفة، ومكانها من العبادة تطبيقاً عملياً لقول الله ( واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ) ، وخاصة عندما تجد تطبيق إبراهيم بن أدهم ت ١٦٢ هـ لهذه النظرة استقاء من نبع الصادق حين قال عن نفس السؤال ( لأنكم تعرفون الله ولا تطيعونه ) . أما الطار<sup>(٤)</sup> ، ولو أنه يقف دائماً مواقف خطابية وصفية (عكس القشيري) فإنه يحدد لنا مكان الصادق حين يقول فى تذكرة الأولياء منه (سلطان الملة المصطفوية . ذلك برهان الحجة النبوية . العامل الصديق عالم التحقيق ، فاكهة قلوب الأنبياء ، قلب سيد لرسول ، الناقد العلى وراث النبي ، العارف العاشق جعفر الصادق ) .

(١) آية ١٥٤ الإعراف ٧ .

(٢) د/ عبد القادر محمود : انظر رسالة الماجستير عن الإمام جعفر الصادق مدرسته ومنهجه وأثره : مكتبة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ( الإمام الصادق المتصوف نهاية الباب الرابع وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦ .

(٣) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٥٦ .

ملاحظة : من أخطاء المؤرخين ما ذكره المسكى فى قوت القلوب ج ٢ / ٨٨ من أن الإمام على بن طالب لقي الحسن البصرى وحادثه .

(٤) الطار : تذكرة الأولياء ١ ، ٩ ، ١٢ ، ١٦٧ .



أما ما يرويه عنه سفیان<sup>(١)</sup> الثوري وما يجعله ابن الجوزي<sup>(٢)</sup> أساساً للمقامات والأحوال فهو قول الصادق : عزت السلامة حتى لقد خفي مطلبها ، فإن تكن في شيء فتوشك أن تكون في الخمول ، وإن طلبت في التخلي ولم توجد فتوشك أن تكون في الصمت وليس كالتخلي . فإن طلبت في الصمت ولم توجد فتوشك أن تكون في كلام السلف الصالح ) . ولا شك أن في هذا النص دعوات للمقامات والأحوال . . . يؤيد ذلك قوله الذي ذكره الكليني<sup>(٣)</sup> عن مقام الخوف مع الذين لربهم يرهبون ( من خاف الله أخاف الله منه كل شيء ، ومن لم يخف الله أخافه الله من كل شيء ) . وقد جعل السلي<sup>(٤)</sup> صاحب طبقات الصوفية للصادق مقاماً في التأويل الباطني ، وذكر الصادق لا على أنه إمام الشيعة بل على أنه إمام أهل التصوف والصوفية دون تفرقة بين السنة والشيعة حين ذكر تأويله في تفسيره لقول الله سبحانه عن أهل الكهف ( لو اطلعت عليهم لو ليت منهم فراراً ولملت منهم رغباً<sup>(٥)</sup> ) .

يقول الصادق ( لو اطلعت عليهم من حيث أنت لوليت منهم فراراً ، ولو اطلعت عليهم من حيث الحق لشهدت فيهم معاني الوحدانية ) . ونفس السلي كمؤرخ للطبقات يعتمد على الصادق في منهجته لأنواع التعبد الشكلي وغير الشكلي في أن أشكال العبادة الآلية هي عبادة العوام : أما ما يرتفع فوقها فيطلق عليه الاشارة ، وهي للخواص . وما يرتفع فوق ذلك ، فهو للأولياء ، ويطلق عليه اللطائف . وما يرتفع إلى ما فوق ذلك فهو للأنبياء وتسمى الحقائق حقائق العبادات ولا شك أن هناك فرقاً كبيراً بين أشكال العبادات في صوريتها ، وحقائقها في يقينيتها التي هي روحها .

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة ١ ، ١٧٠ .

(٢) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ١ ، ٢٩٣ .

(٣) الكليني : الكافي ( الأصول ) ١٧٠ والسكواكب الدرية للمناوي ١ / ٩٤ ، ٩٥ .

(٤) طبقات السلي / ٤٩٨ ، ٥٠٥ والتعرف للكلاباذي ١٠ ، ١١ .

(٥) آية ١٨ من الكهف ١٨ .

وأول من يطالعنا في مدرسة الصادق سفيان<sup>(١)</sup> الثوري ت ١٦١ هـ ورواياته عنه كثيرة تؤكد تجديده للمقامات الصوفية . وقد حمل الثوري مع أبي حنيفة ١٥٠ هـ راية الثورة ضد العباسيين حتى توفي عام ١٦١ هـ ، وكانت بينه وبين إبراهيم بن أدهم ت ١٦٢ هـ مكاتبات ومراسلات ذكرها السلمي<sup>(٢)</sup> مع رواياته لكثير من الأحاديث الصحيحة ، ودعوته للتمسك بأصول الكتاب والسنة . ومضمون رأيه في الإيمان أنه نية وقول وعمل . . . ودعوة إلى ( إطلاق النظر لا إطلاق الأمل ) والحرص الشديد على التمسك بأصول الكتاب والسنة ، لأن ( من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل . ومن أطلق بصره طال أسفه ومن أطاق أمه ساء عمله كما جاء في الرسائل المتبادلة بينه وبين إبراهيم ابن أدهم<sup>(٣)</sup> .

أما إبراهيم بن أدهم فعلمه أكثر الزهاد احتشاداً بالأساطير التي شبهته ببوذا من ناحية أن كليهما كان أميراً من الأمراء الناشئين في ترف وجاه للملك والسلطان ، وأن كليهما رفض الجاه والسلطان وزهد في أمور الحياة عامة . وجميع المراجع<sup>(٤)</sup> تحدثنا أنه أحد أمراء بلخ وأنه كان يصطاد الطباء في جمع من أفراد حاشيته ، فطارده ظبية شاردة حتى ابتعد عن أتباعه ، فلما اختلت به الظبية سألته بلغة فصيحة المثل هذا أنت خلقت في هذا العالم ؟ فلم يكذب يسمع ذلك حتى ندم واعتزل وعاش من عمل يده وهو يضرب في الأرض .

ويذكر المناوي والقشيري والسلمي أمثال هذه الحكايات التي تؤدي إلى نفس النتيجة<sup>(٥)</sup> . ولكن الذي يهمننا هو تخريجه لقول الإمام جعفر الصادق عندما سئل ما بالنا ندعو الله

(١) المناوي : الكواكب الدرية ، ج ١ / ١١٥ ، ١١٦ .

(٢) السلمي : طبقات الصوفية ٣٦ ، ٤١ ، ٥٧ ، ٨٦ ، ١٦٥ ، ٣٣٢ ، ٣٩٢ ، ٤٤٢ .

(٣) المصدر السابق للسلمي ٣٦ ، ١٥٦ .

(٤) أبو نعيم الأصبهاني حلية الأولياء ج ٧ / ٣٦٧ ، ج ٨ / ٣ ، ٥٨ وانظر طبقات الشعراني

ج ١ ، ٨١ وابن الجوزي صفة الصوفية ج ٤ / ١٢٧ ، ١٣٢ ، والطوسي : اللمع ٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٣٣٢ ، ٣٥٢ .

(٥) المناوي : الكواكب الدرية ج ١ / ٧٣ ، ٧٤ وانظر القشيري : الرسالة ص ١٩٥٧/٨ م

والسلمي ( طبقات الصوفية ) ٢٧ - ٣٨ طبع ١٩٥٣ م .

فلا يستجاب لنا فقال ( الصادق ) ( لأنكم تدعون مالا تعرفونه ) — هذا التقيد للمعرفة الصادقة كروح للعبادة الحقّة الموحية حقاً لا استجابة الله لدعاء الصالحين، وسعادتهم المتكاملة بالأنس بالله — هو ما خرّجه ابن أدهم . ولاشك أن صلته بسفيان الثوري ورسائلها المتبادلة ( وسفيان كان من مريدي الصادق ) يؤكّد استقائه من هذه المدرسة الجامعة . أما تخرّيج ابن أدهم لرأى الصادق فإنه يبدو في إجابته عن نفس السؤال الذي وجه للصادق ( لأنكم تعرفونه ولا تطيعونه ) وفي نص آخر ( وقيل<sup>(١)</sup> له إنا ندعو فلانجاب ، والله سبحانه يقول ادعوني استجب لكم . فقال ماتت قلوبكم في عشرة أشياء . عرقم الله فلم تؤدوا حقه ، وقرأتم كتابه فلم تعملوا به ، وزعمتم محبة رسوله وتركتم سنته ، وادعيتهم عداوة الشيطان ورافقتهموه ، وقلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها ، وقلتم نخاف النار ووهبتم أنفسكم لها ، وقلتم للموت حق — ولم تستعدوا له ، واشتغلتم بعيوب إخوانكم ونبذتم عيوبكم وأكلتم نعمه ربكم ولم تشكروها ، ودفنتم موتاكم ولم تعتبروا : فآنى يستجاب لكم ؛ ) وقدروى القشيري<sup>(٢)</sup> والسامى<sup>(٣)</sup> أيضاً أنه دخل مكة أخيراً وصحب سفيان الثوري ثم دخل الشام ومات بها (ت ١٦٢ هـ) . ولم تدون له كتب خاصة . وقد سئل في ذلك ( لم لا تكتب العلم ؟ فقال شغلتنى ثلاثة أمور : شكر النعمة ، وخوف العقاب ، والعمل لما بعد الموت . فلا تطمع في الأنس بالله مع الأنس بالخلق ، ولا الحكمة مع ترك التقوى ) .

ونجد في مدرسة الصادق أيضاً ( جابر بن حيان ت ١٩٠ هـ ) . وموقف جابر كعالم صوفي يظهر في تطوير العلم وعدم قصره على العلم الدنى ، أو العلم القائم على التحصيل بربط هذا برباط الاستعداد للتلقى كعامل ثالث ، أو عامل وسط . فالفطرة في رأى جابر<sup>(٤)</sup>

(١) و (٢) و (٣) المصادر السابقة للقشيري والناوى والسلمى والطوسى .

(٤) حاجى خليفة : كشف الظانون ٢ / ٣٤١ ، ٣٤٢ ، وانظر كراوس : مختارات عن جابر بن حيان باب إخراج مافى القوة إلى الفعل ٧ ، ٨ ، والتجميع ٣٧٥ ، ٣٧٨ ، وانظر د/عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق نص رسالته الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ( مدرسة الإمام الصادق ) . الباب السادس وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦ .

(تهيؤ لقبول العلم) والعلم عنده (لا يكون بالبديهة ولا بالتعليم من الصغر بل يكون على البديهة) بمعنى (أنه بالبديهة في الحالة التي يكون فيها موروثاً بالطبع، وعلى البديهة) (حين لا يكون الموروث بالطبع إلا استعداداً فقط). وعلى هذا الاستعداد (تأتي المؤثرات من خارج<sup>(١)</sup> فهو يجمع إذن بين الاستعداد والتلقين، مؤكداً أن (الفسس لا تكون عالمة أولاً بالضرورة)<sup>(٢)</sup>، أي أنها لا تولد مزودة بتمام العلم كاملاً، لكنها مستعدة للتقبل بطبيعتها فهي (قادرة فاعلة جاهلة)<sup>(٣)</sup> أول الأمر ثم تُراض على ذلك بفضل قدرتها وفعاليتها فيتحول الجهل علماً بكيمياء الفطرة والتلقين والاستعداد... المهم عند جابر بن حيان أن التلقين هو الذي يحرك الاستعداد لإظهار ما كمن في الفطرة، وهو طريق العلم اللدني ومصدره عنده (طريق النبي صلى الله عليه وسلم)، ثم الإمام على، ثم الإمام جعفر الصادق<sup>(٤)</sup>. والمهم أيضاً هذا التطوير الجديد للزهد في مدرسة الصادق وهو ما نجده لدى قول جابر في علم الدين والدنيا مؤكداً مكان العقل كمرشد مهتد متأدب بأدب الدين: (وحد علم الدين أنه صور يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت، وحد علم الدنيا أنه الصور التي يقتنيها العقل والفسس لاجتلاب المنافع، وودفع المضار قبل الموت)<sup>(٥)</sup>.

أصل من هذه النقطة إلى أن هذه التحديدات والتعريفات الجديدة لحدود علم الدنيا والدين أحدثت في المصطلح الصوفي معالم وشواهد جديدة فيما بين الزهاد أنفسهم وفي مدونات طبقات الصوفية — (كما سنرى). وكان أن ظهر الكلام في حب الإيمان ووحدة الحب والشوق مثلاً لدى المحاسبي<sup>(٦)</sup> (٢٤٣ هـ) عن تحايل نفسى دقيق، بعد

---

(١ و ٢) المصدر السابق لحاجي خليفة، وكراوس وانظر أيضاً إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، ١٦٩ وانظر هوليارد.

Holmyard : Chemistry To The Time of Delton p. 15—20.

(٣) المصدر السابق لحاجي خليفة، وكراوس وانظر أيضاً إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، ١٦٩ وانظر هوليارد: المصدر السابق وانظر أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود: جابر بن حيان سلسلة أعلام العرب على استقصاء.

(٤) حلية الأولياء ج ١٠ / ٧٨ .

أن تحدث البصرى عن مذهبه فى الخوف والحزن ، وبعد أن رددت رابعة وغيرها كلاماً عن الحب الخالص لا طمعاً فى ثواب أو فزعاً من عقاب . من هذا نجد أن بذور فلسفة الرضا والحب معاً — تلك الفلسفة المتساوقة مع العمل لخير الدنيا والآخرة فى مدرسة الصادق — قد أكدت أن الرضا بحكم الله هو الاستسلام لإرادته أملاً فى محبته ، وأن العمل فى تفاؤل على دوام مرضاته مرتبط بدوام لطفه ورحمته . هنا برزت وتوثقت نظرية المحبة الخالصة المسقطه من حسابها إشراك شىء فى هذه المحبة حتى أصبحت نظرية المحبة القاسم المشترك فى كل النظريات لدى الدوائر الصوفية قاطبة ، قبل وبعد تطور الزهد إلى التصوف البحت الذى لم يتمذهب فلسفياً ، أو الذى تمذهب فى الدوائر السلفية — كما ذكرنا — وفى الدوائر السنية ، ثم فى الدوائر المنفصلة لدى مدارس نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى .

فإذا أخذنا شاهداً واحداً من كتب الطبقات قبل أن نتحدث عن رابعة العدوية نجد أن أبا طالب<sup>(١)</sup> المكي (ت ٣٨٨ هـ) لم يفصل بين اتجاه مذهب البصرى فى الخوف ، ومذهب رابعة فى الحب بل جمع بينهما على أساس نفسى دقيق بيّن فيه أن المحبة لن تصدق حتى تكون على خوف من فقدها أو قاتها أو النقص فيها أو عدم اكتمالها (على البعد أو الاستيحاش) . كما أكد أن (من عرف الله عن طريق المحبة دون خوف هلك بالبسط والإدلال ، ومن عرفه من طريق الخوف من غير محبة انقطع عنه بالبعد ، ومن عرف الله من طريق المحبة والخوف أحبه الله فقرّبه وعلمه ومكّنه<sup>(٢)</sup>) ، (وكل محب الله خائف ، وليس كل خائف محباً . وربما كانت المحبة ثواباً للخوف ومزيداً له ، وهذا فى مقام رب العالمين ، وربما كان الخوف مزيداً للمحبة وثوابها ، وهذا فى مقام العالمين ، فمن كانت المحبة مزيدة بعد الخوف فهو من المقربين ، ومن كان الخوف مزيد محبته فهذا من الأبرار

(١) المكي قوت القلوب > ٢ / ٨٢ .

(٢) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٦٦ . وانظر المكي ٣٨٨ هـ . قوت القلوب ج ٢ ، ٨٢ .

الحبين وهم أصحاب (١) اليمين) . أما مخارف الحب فيفصلها المكي (٢) في دقة حين يقول .  
( وللمحب سبع مخاوف ليست بشيء من أهل المقامات ، بعضها أشد من بعض ، أولها  
خوف الإعراض ، وأشد منه خوف الحجاب ، وأعظم منه خوف البعد ، ثم خوف  
السلب للمريد ، والايقاف مع التحديد ، وهذا يكون للخصوص في الأظهار والاختيار منهم  
فيسلبون حقيقة ذلك عقوبة لهم ، وقد يكون عند الدعوى للمحبة ، ووصف النفس  
لحقيقتها ، وينقصون معه ولا يقنطون لذلك ، ثم خوف الفوت الذي لا درك له ) . ويحدد  
لنا المكي (٣) أيضاً ( أن محبة الله تعالى للعبد إرادته لإتمام مخصوص عليه ، كما أن رحمته  
إرادة الإتمام ، والمحبة أخص من الرحمة ) . والجديد هنا أن إرادة الله سبحانه صفة واحدة  
الأسماء ، فالغضب مثلاً متعلق بالمحبة في صورة العقوبة ( لأن إرادة الله سبحانه تختلف  
أسمائها بحسب تفاوت متعلقاتها ، فإذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضباً ، وإذا تعلقت بعموم  
النعم تسمى رحمة ، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة ) .

وسنجد أن هذا الذي ذكره المكي في قوت القلوب كان حصاداً من مدرسة المحاسبي  
ت ٢٤٣ هـ التي تفرقت مع الهروي ٤٨١ هـ ، ثم بلغت غايتها مع الغزالي في مدرسته  
الجامعة ت ٥٠٥ هـ . ونصل الآن إلى (٤) رابعة العدوية التي هي أقرب إلى الأسطورة  
بالنسبة لما نسب إليها من تراث يجمع بين القوة والضعف وبين التفاسف في مجالات الكلام  
والفقه والتصوف .

---

(١) المكي : قوت القلوب ج ٢ / ٥٠ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ وانظر هامش قوت القلوب (حياة  
القلوب ص ١٦٥ ، ١٨٢ .

(٢) و (٣) المصدر السابق للمكي في قوت القلوب وهامشه حياة القلوب نفس الصفحات .

(٤) انظر عن حياة رابعة : مصطفي عبد الرازق ، مجلة المعرفة الجزء الأول السنة الأولى أول مايو  
١٩٣١ م ، ذو الحجة عام ١٣٤٩ هـ . ص ١٢ ، ١٩ . وانظر ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ /  
٢٥٦ القاهرة ٢٧٥ هـ ، ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ١ / ٣٣٠ ، الزميدى : إتخاف السادة  
ج ٩ ، ٥٧٦ ، وابن العماد : شذرات الذهب ج ١ / ١٩٣ ، والذهبي : عن النجوم الزاهرة ج ٢ / ١٠٠  
والناوى : عن طبقات الصوفية المخطوط ١٠٦ م وابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ٢٥٦ / وابن  
شاكر السكيتي : ج ١ ص ٣٣٠ وماسيذون : مجموعة نصوص لم تنشر بباريس ١٩٢٩ ص ٦ .

يذكر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن<sup>(١)</sup> بدوى فى كتابه عنها أنه لا يمكن أن يعلم عن حياتها الأولى شيء إلا عن طريق العطار فى تذكرة الأولياء . ويذكر الدكتور بدوى أن رواية العطار عن طفولتها وتنشئتها وفترة ما قبل إنابها وتوبتها مستفيضة ، ولكن لا يمكن أن تقبل فى عين المؤرخ إلا إذا طرحنا منها جانب الخوارق والكرامات ، فهو العطار)<sup>(٢)</sup> يقول إنما حين ولدت فى بيت فقير كل الفقر فلم يكن لدى أبويها قطرة سمن حتى يدهنوا موضع خلاصها) ، فإذا عدنا إلى نصوص المراجع المذكورة عنها لا نعرف أصل أسرتها التى انتسبت إلى آل عتيك القيسيين ، وأن هذا الانتساب كان من جانب أبيها وأسرتها قبلها . أما أصل أسرتها فغير معروف . هل كان فارسياً أم كان غير ذلك وما ديانة أبيها ؟ ومتى أسلم .

فإذا عدنا إلى ما أكده الدكتور بدوى من أن معظم أخبارها لدى العطار فإن هذا يضع الباحث فى مجال غير دقيق ، وخاصة حين نضع هذه الشواهد الهامة التى ذكرها الطوسى<sup>(٣)</sup> والكلاباذى<sup>(٤)</sup> والزبيدى<sup>(٥)</sup> حول مذهب رابعة فى الحب الذى يتضمن أبياتها المشهورة .

أحبك حين حب الهوى      وحب لأنك أهل لذا  
فأما الذى هو حب الهوى      فشغلى بذكرك عن سواكا  
وأما الذى أنت أهل له      فكشفك لى الحجب حتى أراكا  
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى      ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

أما الطوسى ( ٣٧٨ هـ ) فقد تحدث فقط عن كراماتها كالعطار ، وأما الكلاباذى

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة المشق الإلهى ص ٧ .

(٢) العطار : تذكرة الأولياء ١ ، ٥٩ ، ٦١ .

(٣) الطوسى : اللمع ص ٣٩٧ / ٣٩٩ .

(٤) الكلاباذى : التعرف ١١٠ .

(٥) الزبيدى : إتخاف السادة ج ٩ / ٥٨٦ .

(ت ٣٨٠ هـ) فقد ذكر هذه الأبيات، ولكنه لم يذكر أنها لرابعة بل ذكر وأكّد أنها لمجهول. وأما الزبيدي فقد ذكر هذه الأبيات منسوبة إلى سفيان الثوري، وعبد الواحد بن زيد، معنى هذا أن هذه الأبيات التي تتضمن مذهبها في الحب مشكوك في صحة نسبتها إليها بدليل شك الكلاباذي، وعدم التفات الطوسي إلى ذلك، ونسبة الزبيدي هذه الأبيات لغيرها، ومحاولة للمكي<sup>(١)</sup> في قوت القلوب في شرح هذه الأبيات على علاقتها. فإذا راجعنا أمهات كتب الطبقات - غير اللمع والتعرف فإننا لا نجد إلا أحاديث عن كراماتها، وهو الذي نجده مفصلاً غاية التفصيل لدى فريد الدين العطار. فإذا تبصرنا في قول ماسينيون<sup>(٢)</sup>. وهو أكبر من كتب في التصوف الإسلامي من المعاصرين، فإننا نجده يقول في تسرع غير جدير به (وكان تهمسها لحياة الزهد مؤدياً إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة، وإلى البحث في فروض دقيقة في العمليات والعقائد). وردنا على هذا يمكن أن نجده لدى أستاذنا الكبير<sup>(٣)</sup> مصطفى عبد الرزاق الذي يقول في دقة. (إنه من التعسف أن ننسب إلى رابعة العدوية أو صاحبها التصدي لدقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية).

من المؤكد أننا لن نلجأ إلى العطار إذن في رواياته، لأنه لا يتحدث إلا عن كراماتها، ولن نلجأ إلى من سار في طريق العطار، وعلى هذا فإدام أمر أسرتها مجهولاً من ناحية العقيدة والأصل، فإننا لا نتردد في أن نؤكد مع الدكتور بدوي<sup>(٤)</sup> افتراض المصدر المسيحي أصلاً لكلامها في الحب الإلهي لا لنظريتها كما يقول الدكتور بدوي، وقد سبق لنا أن روينا نصاً خطيراً للسيد المسيح عليه السلام تداولته أمهات كتب الصوفية في

(١) المكي: قوت القلوب ج ٢ / ٥٦ .

(٢) ماسينيون: مجموعة نصوص لم تنشر ص ٦ .

(٣) مصطفى عبد الرزاق: المصدر السابق في مجلة المعرفة .

(٤) الدكتور عبد الرحمن بدوي: المصدر السابق عن رابعة ص ١٥ .

من العجيب أن هذه الرواية التي هي الأصل مروية عن السيد المسيح عليه السلام ومثبوتة ومتداولة في كتب الصوفية مروية أيضاً في نهج البلاغة منسوبة إلى الإمام علي، انظر نهج البلاغة ج ٢ / ٢٠٦ .



الإسلام ، هو هو ما يؤكد النص الشعري المنسوب إلى رابعة في محفوظاتنا عنها وهو الذى ألقينا الضوء على الشك فى صحة نسبته إليها . لكن هذا لا يمنع أن تكون رابعة العدوية قد رددته ورددت كلاماً غيره منشوراً فى هذا المعنى ، وهذا يؤكد لنا أن رابعة ليست كما توهم الكثيرون من القدماء والمحدثين واضحة مذهب الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى ، وإيمانها فى واقع الأمر مجرد امتداد لنظرية الحب الخالص التى يمكن أن تتطور كما ذكرنا عن مدرسة جعفر الصادق المتفائلة ، ويهدى من النص المسيحى .

فإذا عدنا على رغمتنا إلى العطار ومناقشة الدكتور بدوى لرواياته نعرف أن رابعة قد هامت على وجهها بعد قحط حدث بالبصرة هى وأخواتها الثلاث فرآها ظالم أسرها وباعها بستة دراهم لرجل أثقل عليها العمل . يذكر العطار<sup>(١)</sup> أنها حين هبطت عليها الرسالة الروحية ارتمت على الأرض وظلت تناجى ربها ( إلهى أنا غريبة يتيمة أرسف فى قيود الرق ، لكن غمى الكبير هو أن أعرف أراضٍ عنى أم غير راضٍ ؛ فسمعت صوتاً يقول لا تحزنى فى يوم الحساب يتطلع المقربون فى السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين فيه ) . ونعرف فى النهاية أنها تحررت واتخذت مهنة العزف على الناي زماناً ثم تابت وانابت . وقد ذكر الدكتور بدوى أن ( هذه المهنة كان من المستحيل أن تستقل بنفسها ، ولا أن تكون بمنجاة عن ألوان الإغراء ) ( ويخيل إلينا أنها قطعت شوطاً طويلاً فى طريق الإثم ، لأنها تابت بعد ذلك . فهذه التوبة نفسها أصدق دليل على اندفاعها إلى أبعد حد فى طريق الشهوة ) . لكن الدكتور بدوى حين يضرب أمثلة من حياة القديس بولس فى إنكاره الأول للمسيحية ، ثم عنف إيمانه بها ، وعنق الحياة النقية لدى القديس أوغسطين بعد عنف حياته الشهوية — الدكتور بدوى هنا يقع فى خطأ عنيف أيضاً بعد هذه المقارنة ، حين يقرر فى ثقته وهدوءه ( أن الاعتدال من شأن

(١) العطار تذكرة الأولياء ج ١ ص ٦٠ ، ٦١ .

الضعفاء والتافهين : أما المتطرف فمن شيمة المتمازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ . لهذا ادعوا إلى التطرف المطلق كل من يريد أن يكون خالفاً للقيم . . . (١) .

وردنا على هذا الحماس غير العلمى أن هذا الكلام قد يجوز انطباقه على البعض ، لكنه لا يمكن تطبيقه تطبيقاً كلياً يدعونا إلى دعوة الناس إلى التطرف المطلق لنكون خالقين للقيم !!!

وقد ربط الدكتور بدوى تجربة رابعة الروحية نحو الله بثلاث عناصر :

أولها الندم من حياة الشهوات . وثانيها غشيانها مجالس الوغاظ وخاصة الزاهد العالم الحسن البصرى والواقع أنها لم تلتق به ، وقد عاد الدكتور بدوى فذكر هذا صحيحاً ، وثالث العناصر اليأس من الدنيا ، ولا شك أنها عاشت مع قول إبراهيم بن أدهم المعاصر لها ١٦٢ هـ ( الحر من خرج عن الدنيا قبل أن يخرج منها )<sup>(٢)</sup> . ويؤكد الدكتور بدوى أنه ( لامقياس لمعرفة تطور توبتها سوى درجة حرارة التضرع من حين إلى حين فيما حكاها العطار ) .

ويعتبر الدكتور بدوى نبرة الضراعة العنيفة دليلاً يؤكد أن فترة ضلالها أيام كانت تعترف على النأى لشهوات الجسد هى العامل الأوحد فى تكيف النظرة الصوفية عند رابعة التى تحولت إلى حب لذات الله لا طمعا فى ثواب أو خوفاً من عقاب . ولا شك أن توكيد نبرة الضراعة كمقياس لدى الدكتور بدوى يؤكد لنا عدم كفايته كدليل وحيد فى تكيف النظرة « الصوفية » لدى رابعة . فلا شك أن هذا الدليل محتاج إلى حجج قوية من آراء رابعة التى كان أدق ما فى ترانها موضع شك فى صحة نسبته إليها ، وكان غيره جملاً رائعة عن النجوم المنيرة والعيون النائمة ، سوى عين يقظى وقلب ساهر قلق جزوع . فإذا عدنا إلى العطار على رغمنا مرة أخرى ، فإننا نجد به يشير مشكلة لدى ماسينيون

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق ص ١٧ وما بعدها .

(٢) ضياء الدين الكمشخاني ، جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم ص ٢٢ القاهرة ١٩٣٢٨ هـ .

يربط فيها بين الحلاج ورابعة . يقول العطار<sup>(١)</sup> . إن رابعة العدوية ( كانت بسبيل الحج فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء فقالت لا أريد الكعبة . بل رب الكعبة . أما الكعبة فماذا أفعل بها ؟ ) وقد رأى الدكتور بدوى فى هذه الواقعة التى أكد أنه ( ليس بمستبعد أن تكون صحيحة<sup>(٢)</sup> ) - رأى أنها هى ما أكده الحلاج بعدها ( ت ٣٠٩ هـ ) وكانت سبب تكفيره ثم صلبه ، وذلك لقوله ؛ ( إن شوقنا إلى الله يجب أن يحو عقليا فى نفوسنا صورة الكعبة ، كما نجد من أقامها وأن نحطم معبد بدننا كيما نباغ من جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان )<sup>(٣)</sup> .

ويمضى الدكتور بدوى فيقول ( ولعل هذا قد بلغ أوجه فيما رواه ابن تيمية<sup>(٤)</sup> حين قال ( قال على الخيرى ، قيل عن رابعة إنها حجت فقالت هذا ( أى البيت الحرام ) الضم المعبود فى الأرض ، وأنه ما وجه الله ولا خلا منه ) . ويعلن الدكتور بدوى<sup>(٥)</sup> ( وهذا يؤيد الرواية التى ذكرها العطار ، وفيه من الجرأة فى التعبير قدر هائل يدل على أى مدى بلغه فكر رابعة من جسارة لا نجد لها نظيراً فى هذا القرن ولا الذى يليه عند الصوفية ) فهى ترى أن فى الكعبة صنماً ، وفى التبرك بها وثنية ، وليس بين هذا وبين أن تعلن سقوط التكاليف الظاهرية فى الحياة الدنيا إلا خطوة واحدة ) .

ولكنى أرى أن الدكتور بدوى قد أسرف فى حكمه ، وأعطى بمقارنته مكاناً لرابعة ليست له ، فهو بهد أن أكد أنه ليس بمستبعد أن يكون ما قالت صحيحاً أجرى المقارنة ورأى أستاذية رابعة للحلاج فى أخطر آرائه . وأكده رأى العطار ، وهو ليس بمؤرخ أو عالم منهجى فى تاريخه المحتشد بالأساطير ، ثم وصل الدكتور بدوى إلى أن ما وصلت

(١) المصدر السابق للعطار نذكره الأولياء ٦٢ ، ٦٣ ج ١ .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : رابعه ص ٣٩ .

(٣) ماسينيون : المنحنى الشخصى لمياة الحلاج ترجمة الدكتور بدوى شخصيات قلقة ص ٦٨

لقاهرة ١٩٤٦ .

(٤) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ص ٨ .

(٥) الدكتور عبد الرحمن بدوى ، رابعه ص ٣٩ .

اليه رابعة لا نجد له نظيراً في هذا القرن ، ولا الذى يليه عند الصوفية . وردنا على هذا بسيط هو أن العطار توفى عام ٥٥٨٦ ، وهو تلميذ لمدرسة الخلاج ت ٥٣٠٩ ، ومعاصر لمدرسة السهر وردى ت ٥٥٨٧ ، وكل ما كتبه العطار مصدره عصره والعصر الذى قبله . ولما كانت روايات العطار عن رابعة ، وخاصة في نظرية تحطيم الوثنية في صنم الكعبة لعبادة ما وراءها أو لعبادة ربها — لما كانت هذه الرواية لم ترد إلا مع العطار ، والعطار تلميذ في مدرسة الخلاج — فمن المؤكد أنه خلع عليها شيئاً من هذه الرواية أو أعطاها نسباً منها ، لأن رابعة من الناحية الموضوعية لاتصل في ثقافتها إلى هذا العلو من النظرة وخاصة وأن أدق مانسب إليها في نظرية الحب الخالص — كما رأينا مشكوك في صحة نسبتها إليها ، وأن ما أورده العطار وغيره من أحاديث وقصص عباداتها يؤكد أنها كانت لاتنقطع عن الصلاة ، فكيف نقيم لها نظرية أو مطلع نظرية في اسقاط التكاليف الشرعية على أساس رواية العطار حول رأيها في الكعبة ، وهولن يكون رأيها بحال من الأحوال . كما أنه لدى الخلاج تخريج لرأى القرامطة الذين أعادوا قصة الفيل في محاولتهم هدم الكعبة في صورة متطورة أخرى كما سنرى .

إننا لو سرنا وراء أمثال هذه الروايات التي أوردها أمثال العطار وجرى وراء جمعها والمقارنة بينها المستشرقون وغير المستشرقين ليعطوا لقيصر ما ليس له — لوجدنا أنفسنا ونحن في القرن العشرين من الميلاد قد عدنا إلى عقلية ما قبل القرن العاشر والحادى عشر الميلادى في نظرتنا النقدية غير السليمة . أقول لو سائرنا هذا المنطق لجازلنا أن نقول إن رابعة في نظريتها في الحب الخالص الذى لا يطعم في ثواب أو يرهب عقاباً تصل بنا لالمحالة إلى القول بعدم أهمية التكاليف الشرعية التي هي في نظر الوصوليين أو العوام سلم الوصول إلى الجنة وعدم القرب من النار ، ولكن من الجائز أن نجد ونقول إنه ليس من الضروري الاعتماد عليها في طريق الوصول كوسائل للرياضات الروحية . ولكننا لن نسائر هذا المنطق ، ولن نجد وراءه في إعطاء رابعة ما ليس لها وما لا يجوز أن ينسب

إليها ، لأن بيئتها الثقافية والاجتماعية والنفسية وحياتها الماضية لا يمكن بحال من الأحوال أن تعطينا أمثال هذه الاتجاهات التي أكدها الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه الممتاز عن رابعة العدوية عام ١٩٦١ ونسب إليها ما أعطاه للحلاج عام ١٩٤٦ في تعاليقاته على ما كتبه ماسينيون عنه .

وعلى الرغم من أن ابن تيمية قرأ هذا الخبر المروي عن العطار ، إلا أن ابن تيمية<sup>(١)</sup> كان أحصف من القدماء والمحدثين في نفيه عن رابعة لاعتقاده ( أن رابعة كانت من التقوى بحيث لا يصدر هذا عنها . ولو قال هذا من قاله لكان كافراً يستتاب ، فإن تاب ، وإلا قتل ، وهو كذب ، فإن البيت لا يعبد به المسلمون ، وإنما يعبدون رب البيت بالطواف به والصلاة إليه . وكذلك ما نقل من قولها ( والله ما وجه الله ولا خلا منه ) كلام باطل عليها . . . ومن العجيب أن يصدر هذا الدفاع عن ابن تيمية العدو الممتاز للصوفية ولا يصدر عن المحايدين من المفكرين قدماء ومحدثين .

رغم هذا يصر الدكتور بدوي<sup>(٢)</sup> على أن رابعة في النهاية (تعتبر أول من تعرّض لفقد القرآن والإسلام من ناحية ما في القرآن من أوصاف حسية شهوانية بدليل ما ذكره المناوي<sup>(٣)</sup> من أنها سمعت قارئاً يقرأ : ( إن أصحّاب الجنة اليوم في شغل فاكهون<sup>(٤)</sup> ) . فقالت مساكين أهل الجنة في شغلهم وأزواجهم . . . ومن هنا امتعض ضمير رابعة من هذا المعنى الشهواني ، وهي التي ارتفع عندها معنى الجنة إلى أعلى درجات الروحية ) ، ويرى الدكتور بدوي<sup>(٥)</sup> أنها رمت من وراء هذا نقد القرآن والإسلام لا إلى الهدم والطعن ، بل الارتفاع بمستوى الحياة الدينية ، ومعاني القرآن والإسلام إلى أعلى درجة من الروحية .

(١) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ١ / ٦٢ القاهرة ١٣٤١ هـ . .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوي : شهيدة العشق ص ٧٦ .

(٣) المناوي : طبقات الأولياء ورقة ١٠٥ ب مخطوط ٤١٦٤ .

(٤) آية ٥٥ من يس .

(٥) نفس المصدر للدكتور بدوي .

وقد يكون صحيحاً أن رابعة تفزع من الصور المادية وخاصة فيما يتصل بأصحاب الجنة وكونهم في شغلهم فاكهين لأن ماضيها قبل الإنابة يفرعها فيجعلها تكره كل ما يشابه أو يكاد يشابه فيقرب إليها صور الماضي ولو في الجنة، ولكن من التناقض لدى الدكتور بدوى أن يدافع عن وجهة نظر رابعة في أنها لم تحاول هدم القرآن أو الطعن أو الانحراف بالإسلام في الوقت الذي جعلها منذ قليل وفي نفس الكتاب جريئة جرأة ( لا تجدها نظيراً في هذا القرن ، ولا الذي يليه ، فليس بينها وبين أن تعلن سقوط التكاليف إلا خطوة واحدة<sup>(١)</sup> ). ولا نجد رداً في نهاية كلمتنا عن هذه الأسطورة الضخمة التي تسمى رابعة سوى ما ذكره أستاذنا الكبير مصطفى عبد الرزاق<sup>(٢)</sup> ( إنه من التعسف أن ينسب إلى رابعة العلوية التصدي لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية ( والنظريات الفلسفية أيضاً كأستاذة لمدرسة الحلّاج ) . فلا شك أنها أضعف موضوعياً ونظرياً عن أن تصل إلى هذا المستوى مهما كانت بدايات الزندقة في عصرها بدليل الشك الخالص في صحة ما نسب إليها مما أوضحناه وفصلناه وأقمنا الضوء عليه . فإذا دخلنا مطلع القرن الثالث مع معروف الكرخي ( ت ٢٠٠ هـ أو ٢٠١ هـ ) ؛ فإننا نجد الامتداد السني الذي فصلنا نماذجه يأخذ طريقه في طريق الاكتمال شيئاً فشيئاً .

الكرخي من الأوائل الذين عرفوا التصوف تعريفاً دقيقاً في أنه ( الأخذ بالحقائق ، واليأس مما في أيدي الخلائق ) . وقد أكد في تصوفه التزامه التام بأصول الكتاب والسنة ومن أدق أقواله ( طلب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب ، وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من الغرور وارتجاء رحمة من لا يطاع جهل وحمق ... ) ( إن قلوب الطاهرين تشرح بالتقوى ، وتزهو بالبر ، وقلوب الفجار تظلم بالفجور وتعمى بسوء النية ) . ( إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل . وأغلق عنه باب الجدل ) : ( وإذا أراد الله بعبد شراً أغلق عنه باب العمل ، وفتح عليه باب الجدل ) ( توكل على الله حتى يكون هو مُعَلِّمك ،

(١) نفس المصدر للدكتور بدوى .

(٢) مصطفى عبد الرزاق : مجلة المعرفة ص ١٥ أول مايو ١٩٣١ السنة الأولى .

ومؤنسك ، وموضع شكواك<sup>(١)</sup> . فإذا عرجنا على متصوفة الشام ، فإننا نجد أظهرهم  
من سار على المحجة البيضاء : الداراني : ( أبو سليمان الداراني ت ٢١٥ هـ )<sup>(٢)</sup> .

والداراني يرتبط باطنه بظاهره على أساس من الكتاب والسنة ، وقد ظهر في العصر  
الذي ارتفعت فيه أصوات غريبة من أفواه بعض المتصوفة ، وبدأت تتردد لها أصداء  
منكرة . وفي هذا يقص لنا الداراني رفضه بعد فهم ودراسة لهذه الأصداء من الأقوال  
المنكرة ( ربما يقع في قلبي الذكئة من نكت القوم ( الصوفية ) أياما فلا أقبل منه إلا  
بشاهدين عدلين الكتاب والسنة<sup>(٣)</sup> ) . وقد روى الطوسي<sup>(٤)</sup> هذا في رواية أخرى  
تقول : ( ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل إلا بشاهدين من  
الكتاب والسنة<sup>(٥)</sup> ) . و ذكر الطوسي في معنى الأحوال عن الداراني أنه قال : ( إذا  
صارت المعاملة إلى القلوب استراحت الجوارح ) ، وفصل في معنى ذلك أن هدوء الجوارح  
هنا معناه تمكن المجاهدات منها وصدقة العبادات لها ، فيسقط التعب والألم ، وكل  
ما كان في مبدئه قاسياً . يقول الطوسي : ( وهذا الذي قاله أبو سليمان يحتمل معنيين :  
أحدهما أنه أراد بذلك استراحة الجوارح من المجاهدات ، والمكابدات من الأعمال إذا  
اشتغل بحفظ قلبه ومراعاة سره من الخواطر المشغلة ، والعوارض المذمومة التي تشغل قلبه  
عن ذكر الله تعالى . ويحتمل أيضاً أنه أراد بذلك أن يتمكن من المجاهدة والأعمال  
والعبادات وتصير وطنه ، حتى يستلذها بقلبه ويجد حلاوتها ، ويسقط عنه التعب ووجود  
الألم الذي كان يجد قبل ذلك . ) ( وقد سئل الشبلي ( ت ٣٣٤ هـ ) عن معنى قول الداراني

---

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ / ١٩٩ — ٢٠٩ وانظر أيضا ابن الجوزي صفة الصفوة ج ٢ / ٧٩ —  
٨٣ ، والقشيري ص ٩ وانظر : السلمي : الطبقات ٨٥ ، ٩٠ وحلية الأولياء ج ٢ ( ٣٦٠ ، ٣٦٧ ) .  
(٢) السلمي : طبقات الصوفية ص ٧٥ ، ٨٢ وانظر حلية الأولياء ج ٩ / ٢٥٤ . والقشيري ١٩  
و ابن الجوزي صفة الصفوة ج ٤ ( ١٩٧ ، ٢٠٨ ) والبغدادي : تاريخ بغداد ج ١٠ ( ٢٤٨ ، ٢٥٠ ) .  
(٣) السلمي : الطبقات ص ٧٥ ، ٨٢ .  
(٤) الطوسي : اللمع ص ٢٤٨ ، ٢٦٩ ، ٣٤٢ ، ٣٥٤ ، ٤١٥ .  
(٥) الطوسي اللمع : ص ٦٦ ، ٧١ ، ٧٩ .

( النفس إذا احرزت قوتها اطمأنت ) فقال : إذا عرفت من يقوتها اطمأنت ، والطمأنينة حال رفيع ، وهى لعبد رجح عقله ، وقوى إيمانه ، ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته . وقد حدد الداراني لما بعده مقام التوكل فأكد أن ( آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتوكلين )<sup>(١)</sup> .

ومن متصوفة الشام الحواري ( أبو الحسين أحمد بن أبي الحواري ت ٤٣٠ هـ ) صديق الداراني ، ورفيق حياته وأفكاره<sup>(٢)</sup> . وصوفيته السنية تظهر فيما رواه السلمي عنه من أقوال وآراء أوثقها قوله : —

( من نظر إلى الدنيا نظر إرادة وحب لها أخرج نور اليقين من قلبه ) . وبهذا الإسناد يقول : من عمل عملاً بلا اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فباطل عمله . ويقول : ( وما ابتلى الله عبداً بشيء أشد من الغفلة والتسوية ) . وذكر السلمي أنه من سنده الحديث ومن أهم ما رواه الحواري ( أخبرنا أبو جعفر محمد بن أحمد بن سعيد الرازي . حدثنا أبو الفضل العباس بن حمزة . حدثنا أحمد بن أبي الحواري . حدثنا يحيى بن صالح . حدثنا عفير بن معدان . حدثنا سليم بن عامر عن أبي أمامة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها وتستوعب رزقها ، فأجلوا في الطلب ، ولا يحمان أحدكم استبطاء شيء من الرزق أن يطلبه بمعصية الله ، فإن الله تعالى لا ينال ما عنده الا بطاعته ) . ومما يؤكد إيجابية الحواري في حسن اتباعه واقتدائه ( من عمل بلا اتباع السنة فباطل عمله ) ، والحواري يقدم لنا مفهوماً نفسياً للتفرقة بين النفس المؤمنة والنفس الخادعة حين يقول ، ( إذا حدثتك نفسك بترك الدنيا عند إدارها فهو خدعة . وإذا حدثتك نفسك بتركها عند إقبالها فذاك )<sup>(٣)</sup> .

(١) المصدر السابق للطوسي .

(٢) الفشيري : ص ١٧ من الرسالة وانظر السلمي الطبقات ص ٩٨ ، ١٠٠ .

(٣) المصدر السابق



ونصل إلى المحاسبي<sup>(١)</sup> (ت ٢٤٣ هـ) الذي تتركز لديه خلاصة بدايات طريق  
فلسفة التصوف السني ، وتبدأ منه متوسطاتها التي تصل إلى أبي القاسم الجنيد (٢٩٧ هـ)  
ثم تصعد حتى نهاياتها لدى الغزالي ٥٠٥ هـ وتبقى إلى الأبد حصناً للتصوف السني .

والمحاسبي : هو أول صوفي سني تأكدت ثقافته الواسعة في علم الكلام ، كما أنه أول  
من وضع للمحورث النفسية مكاناً في منهجه الذي أظهر فيه أنه من الممكن تحقيق صلة بين  
أفعال الأعضاء الخارجية ونيات القلوب ، وأبان عن سلسلة الأحوال التي يمكن أن تصل  
بنا إلى نقاء كامل على شرط أن يخضع المرء لقاعدة الحياة الأخلاقية الصوفية . وقد عارضه  
العلاف ، وأكثر المتكلمين فحملوا عليه ، وانضم إليهم الفقهاء متهمين إياه بأنه قد قام  
بالتفرقة بين الإيمان والمعرفة ، وبين العلم والعقل ، ولكن الأشاعرة عدّوه القبس الأول  
لمذهبهم الذي لم يحمده كما حمده الذين لم يفرضوا للعقل وجوداً ، أو الذين نبذوا كل شيء ماعدا  
العقل .

ولقد نشأ المحاسبي وشب وفي العالم الإسلامي قوتان تتصارعان في عنف داخل  
النطاق الإسلامي ، وقوة ثالثة خارج النطاق تعمل على هدم دين التوحيد .

أما القوة الأولى فكانت مع أهل السنة بزيادة الإمام أحمد بن حنبل ، وإمامهم  
النص الشرعي .

وأما القوة الثانية فكانت المعتزلة وروادهم في بغداد والبصرة والكوفة وإمامهم  
العقل فقط المتحكم في الدين .

وأما القوة الثالثة خارج النطاق فكانت لدى أهل الكتاب ، ولدى وغيرهم -  
جاء المحاسبي فخطط المنهج الذي فلسفه الغزالي في النهاية .

---

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٧٢ ، ١٠٩ ، وانظر السامري : الطبقات  
ص ٥٦ ، ٦٠ وتاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١١ ، ٢١٦ ، وانظر ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر  
« p. 19—28 » حيث يقول في مطلع حديثه عنه .

وقد ألف المحاسبي أولاً في ( فهم القرآن ) ، هاجم فيه المعتزلة هجوماً عنيفاً ، نعى فيه إيمانهم المطلق بالعقل ، واستعداد العقل المطلق بهم وبتدينهم . ورأى أن العبودية الحقة العاقلة هي المنهج الصحيح للمعرفة ، على أساس من جناحَي التقوى والعلم . وثار الفقهاء كما ثار المعتزلة عليه . وكان أهم ما تعرض له هجوم الإمام أحمد عليه . ولكن الواقع فيما يذكره المؤرخون أنه عاد قآمن بموقفه ، وإن نصح بالبعد عن آرائه الكلامية . فقد ذكر الشعراني <sup>(١)</sup> ( وقيل لأحمد بن حنبل رضى الله عنه أن الحارث المحاسبي يتكلم في علوم الصوفية ، ويحتج لها بالآي ، والحديث . فهل لك أن تسمع كلامه من حيث لا يشعر فقال نعم . فحضر معه ليلة إلى الصباح ، ولم يفكر من أحواله ولا من أحوال أصحابه شيئاً . قال لأني رأيتهم لما أذن المغرب تقدم فصلى ، ثم حضر الطعام فجعل يحدث أصحابه ، وهو يأكل وهذا من السنة ، فلما فرغوا جلس وجلس أصحابه بين يديه . وقال : من أراد منكم أن يسأل عن شيء فليسأل فسأنوه عن الرياء والإخلاص ومسائل كثيرة فأجاب عنها واستشهد بالآي والحديث ، فلما مر جانب من الليل أمر الحارث قارئاً يقرأ فقراً ( القرآن ) . . . ودعا الحارث دعوات خفياً ثم قام إلى الصلاة ، فلما أصبحوا اعترف أحمد بن حنبل بفضله ، وقال . ( كنت أسمع عن تصوفه خلاف ذلك . أستغفر الله العظيم . رضى الله عنه ) .

فإذا عدنا إلى مؤرخ محاييد كالبغدادي <sup>(٢)</sup> في تاريخ بغداد ، فإننا نجد يعرض هذا

(١) طبقات الشعراني : ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١١ ، ٢١٦ .

ملاحظة : أهم تراث المحاسبي (١) الرعاية لحقوق كتاب الله وهو كتاب في المبادئ التي يجب على المتصوفة اتباعها وهو واحد وستون فصلاً في صورة نصائح أملاها على أحد مريديه والكتاب منهج متكامل للإرشاد النفسى وقد كان هذا الكتاب تمهيداً طيباً للإحياء لدى الغزالي .

(٢) رسالة في المبادئ العشرة الموصلة إلى السعادة وهو في برلين لم ينشر .

(٣) شرح المعادن وبذل النصيحة .

(٤) البعث والنشر في باريس ( لم ينشر ) .

(٥) رسالة في الأخلاق توجد في مكتبة محمد الاسلامبولى .

الموقف بشكل أدق في قوله ( وكان أحمد بن حنبل يكره الحارث نظره في الكلام ،  
وتصانيف الكتب فيه . أخبرني محمد بن أحمد بن يعقوب . أنبأنا محمد بن نعيم الضبي . . .  
قال سمعت الإمام أبا بكر أحمد بن اسحق يعني الضبي يقول سمعت إسماعيل بن إسحق .  
السراج يقول : قال لي أحمد بن حنبل يوماً يبلغني أن الحارث هذا يعني المحاسبي يكثر  
السكون عندك فلو أحضرته منزلك وأجلستني من حيث لا يراني فأسمع كلامه ، فقلت  
السمع والطاعة لك يا أبا عبد الله . وسرني هذا الابتداء من أبي عبد الله ، فقصدت  
الحارث وسألته أن يجضرنا تلك الليلة . . . ثم قال وأخذ في الكلام وأصحابه يستمعون . .  
وكان على رؤسهم الطير ، وما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ، ولا سمعت في علم الحقائق .  
مثل كلام هذا الرجل . ) ويعود إسماعيل بن اسحق في النهاية فيقول إن أحمد بن حنبل  
مع ذلك نصحه بالأصحاب ( وعلى ما وصفت من أحوالهم ، فإني لأرى لك صحبتهم ) .  
وقد ذكر المناوي <sup>(١)</sup> هذه الواقعة وأكد أن سبب هجر أحمد بن حنبل للحارث المحاسبي .  
هو جداله الكلامي ، ومع ذلك فقد اعترف بمكانته ( وكان بينه وبين أحمد بن حنبل  
وحشة فإن أحمداً كان يشدد النكير على من يتكلم في علم الكلام ، والحارث يتكلم فيه .  
فهجره لذلك . وانفق أنه أمر بعض صحبه أن يجلسه بحيث يسمع كلام الحارث ولا يراه .  
ففعل فتكلم الحارث في مسأله في الكلام وأصحابه يسمعون كأنما على رؤسهم الطير فهمم .  
من بكى ، ومنهم من صفق ، فبكى أحمد حتى أغمى عليه وقال لصاحبه ما رأيت كهؤلاء ،  
ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ومع ذلك لا أرى لك صحبتهم . قال .

= (٦) كتاب التوهم نشره الأستاذ اربرى وقد طبعته لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة .

(٧) ماهية العقل ومعناه .

(٨) رسالة في فهم الصلاة .

(٩) فهم القرآن وهي رسالة كلاية ممتازة أثار جدلاً في عصره مع الإمام ابن حنبل : والمحاسبي

من أوائل من خضعوا للمنهج المنطقي التحليلي في تحليلاته لأسس العبادة وتطور الحياة الروحية . وقد أخضع  
الأعمال والأفكار للنقد للتعرف على مدى صدقها واتساقها مع المنهج الإسلامي .

(١) المناوي : الكواكب الدرية ج ١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ .

السبكي : إنما قال ذلك له لتصور الرجل عن مقامهم فإنهم في مقام ضيق لا يسلكه كل أحد ) .

ومن المؤكد أن المؤرخين تعودوا أن يذكروا أن ( السبب الأول في هجران ابن حنبل له هو تصوفه وتكلمه في خطرات القلب ووساوس النفس ، وهذا ما كرهه ابن حنبل <sup>(١)</sup> .

فإذا عدنا إلى مكانة المحاسبي وأثره كمقدمة ممتازة لفلسفة التصوف السني ، فإن أول ما نذكره قول الإمام الغزالي <sup>(٢)</sup> ( إن المحاسبي خير الأمة في علم المعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس ، وآفات الأعمال ، وأغوار العبادات وكلامه جدير بأن يحكى على نفسه ) . ويبدو أثر المحاسبي في بداية الغزالي واضحاً . فالرعاية للمحاسبي هي المقدمة الممتازة لكتاب الإحياء الخالد ، ومقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبي تمهيد للمنقذ من الضلال للغزالي ، فإذا ذكرنا فقرات من مقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبي <sup>(٣)</sup> نجده يمهّد « كما سنرى » للغزالي في منقذه من الضلال . يقول مخطوط الوصايا أو النصائح ( . . . أما بعد : فقد انتهى إلينا أن هذه الأمة تفتقر على بضع وسبعين فرقة منها فرقة ناجية ، والله أعلم بسائرهما . . . فلم أزل برهة من عمرى أنظر اختلاف الأمة ، وأتمس المنهاج الواضح والسبيل القاصد ، وأطالب من العلم والعمل ، وأستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء . وعقلت كثيراً من كلام الله عزّ وجل بتأويل الفقهاء . . . وتدبرت أحوال الأمة ، ونظرت في مذاهبها وأقوالها فعقلت من ذلك ما قدرلى . . . ) ( ورأيت اختلافهم بجرأ عميقاً قد غرق فيه ناس كثير ، وسلم منه عصابة قليلة ) ( ورأيت كل صنف منهم يزعم أن النجاة في تبعهم ، وأن الهالك من خلفهم ) . ورأيت منهم ( العالم بأمر الآخرة ،

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الطبعة الثانية ١٩٦٢م ١٦٦ وما بعدها

(٢) المناوى : الكواكب الدرية ج ١ ص ٢١٨ ، ٢١٩

(3) L. Massignon : Recueil de Textes inédits Concernant L'Histoire de La Mystique d' islam. p. 17—23.

مخطوط الوصايا لندن ٢١٦ E ) وبسمى النصائح أيضاً كما ذكر ماسينيون فى مجموعة نصوصه .

لقاؤه عسير ووجوده عزيز . ومنهم الجاهل فالبعد عنه غنيمة . ومنهم المتشبهه بالعلماء مشغوف بديناه مؤثر لها . ومنهم حال علم منسوب إلى الدين ، ملتمس بعلمه التعظيم والعلو ، ينال بالدين من عرض الدنيا ومنهم التشبه بالنسك ، متجر بالخير ، لا غناء عنده ، ولا بقاء لعلمه ، ولا معتمد على رأيه .

ومنهم حامل علم ، لا يعلم تأويل ما حمل . ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء ، مفقود الورع والتقى . ومنهم متوادون ، على الهوى يتفقون ، وللدنيا يتبادلون ، ورياستها يطلبون . ومنهم شياطين الإنس ، عن الآخرة يصدرن ، وعلى الدنيا يتكالبون ، وإلى جمعها يهرعون ، وفي الاستكثار منها يرغبون ) . ( فتفقدت في الأصناف نفسى ، وضقت بذلك ذرعاً ، فقصدت إلى هدى المهتدين بطلب السداد والهدى واسترشدت العلم ، وأعملت الفكر ، وأطلت النظر ، فتبين لى فى كتاب الله ، وسنة نبيه وإجماع الأمة أن اتباع الهوى يعمى عن الرشد ، ويضل عن الحق ، ويظيل المكث فى العمى ) . ( فبدأت بإسقاط الهوى عن قلبى ، ووقفت عند اختلاف الأمة مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، حذاراً من الأهواء المردية ، والفرقة الهالكة متحذراً من الاقتحام قبل البيان ) . أوليس فى هذا مقدمة ممتازة لمنهج الغزالى فى بحثه عن اليقين ؟ إن الفارق الوحيد كما سنرى لدى الغزالى بين المحاسبي وبين الغزالى هو أن المحاسبي كان التمهيد للمنهج الفلسفى للتصوف السنى الذى فلسفه الغزالى ؛ فبعد أن كان المحاسبي يخطو فى مفترق الطرق ( مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، متحذراً من الاقتحام ) إذا بالغزالى<sup>(١)</sup> يقتحم ( لجة هذا البحر العميق ، ويخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الخدور وأتوغل فى كل مظلمة ، أتتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن كل عقيدة لكل فرقة ، وأستكشف أسرار كل مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . وقد كان للمحاسبي أثره فى الجنيد ( ت ٢٩٧ هـ )

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال السطور الأولى من المقدمة له ص ١٢٥ نشره وحققه الدكتور

الذى توفى بعده بنصف قرن وقليل من السنوات . فإذا راجعنا ما كتبه المكي<sup>(١)</sup> والمناوى فى تاريخهما<sup>(٢)</sup> لحياة الجنيد ، فإننا نجد ما يؤكدان حقيقة هامة عنه يقول فيها : ( كنت إذا قمت من عند سرى السقطى ( ت ٢٥٧ هـ ) قال لى إذا فارقتنى من تجالس ؟ قلت الحارث المحاسبى ، فقال نعم خذ من علمه وأدبه ، ودع عنك تشقيقه للكلام وردده على المتكلمين . قال فلما وليت سمعته يقول : جعلك الله صاحب حديث صوفياً ولا جعلك صوفياً صاحب حديث — يعنى إذا ابتدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تزهدت وتعبدت تقدمت فى علم الصوفية وكنت صوفياً عارفاً ، وإذا ابتدأت بالتعبد والتقوى والحال شغلت عن العلم والسنن فخرجت إما شاطحاً أو غالطاً ... إن أولئك الذين حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضييع الأصول ) . إن هذه الواقعة تؤكد أن الجنيد الذى تتلمذ على خاله السرى السقطى كان يحضر مجلس المحاسبى . ولكن فارق السن يؤكد أيضاً أنه كان صبياً صغيراً فى سن التحصيل ؛ لهذا كان السقطى يخشى عليه من الجدل الكلامى رغم إجلاله لمقام المحاسبى . المهم هنا أن الجنيد — كما سنرى — كان امتداداً سليماً لهذه المدرسة ، ولهذا ثار على العلاج وَعَمَّقَهُ أعظم تعنيف على دخوله فى طريق الانحراف ، كما حذرته نهايته الأليمة .

ويذكر الأستاذ ما سينيون<sup>(٣)</sup> عن منهج المحاسبى النفسى الذى حمده الغزالى له أن المحاسبى ساء بالتحليل النفسى إلى مرتبة لا نجد لها مثيلاً فى الفكر العالمى إلا نادراً . ومن ذلك قول المحاسبى<sup>(٤)</sup> : ( إنه من الممكن الربط بين الفعل والنية ) . ويظهر منهجه النفسى فى تقسيمه للناس حيث يقول<sup>(٥)</sup> : ( وإنما الناس أربعة رجل لا تعرفه ، أو تعرفه ولا تصاحبه ، ورجل مبتدع ، ورجل فاسق ، ورجل عندك مستور وأنت له صاحب .

(١) المكي : قوت القلوب ص ١٥٨ ج ١ .

(٢) المناوى : السكواكب الدرية ص ٢١٣ ج ١ .

(٣) و (٤) انظر ماسينيون : المصدر السابق مجموعة نصوص لم تنشر .

(٥) المحاسبى : الرعاية نشر وتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٥٩ م .

فالمبتدع : قلبك منه نافر ، والفاسق كذلك ، ولو دعواك إلى الحق لم تمل نفسك إليهما ، فكيف تخوض معها فيما لا يعنيك ومن لا تصاحبه ولا تعرفه فلست تحادثه فلا توازنه فهو لاء كلهم لا نفتش بهم ولا يستريح قلبك إليهم فتغفل بهم حتى تتكلم بما يُبكرُ ربك عز وجل وإنما يؤتى من الصاحب الذي هو شكلك ومثلك وأندك فيستريح قلبك إليه وينقل معه ، حتى تعصى الله عز وجل وأنت غافل لا تذكر الله عز وجل ، أو تذكره ولا تبالي لغلبة الهوى فيه وفي محادثته ، وهو من مكائد إبليس وحبائله يخيلك به حتى يوقعك في حبائله لأنه شكلك وأنيستك ومثلك وهو أرفق من الصياد الرفيق . ألا ترى أن الصياد لا يَحْتال للغربان فيصنع شبكا ليصيدها به من العصافير ، ويحتال للعصافير بالغربان وإنما يَحْتال فينصب لكل طير من صنفه وشكله لأن الشكل بالتمثيل يألف فعلية يقع وبه يصطاد . )

فإذا مضينا معه في تحليل نزعة الحسد وجدنا فيه بذورا لمنهج نفسى نراه أوضح ما يكون لدى الغزالي<sup>(١)</sup> في نفس الباب (باب الحسد) . يقول الحاسبي متسائلا ومجيبا ( قلت ما الحسد ؟ وهو في الكتاب والسنة على وجهين ، وهما وجودان في اللغة : فأحدهما غير محرم ، بعضه فرض ، وبعضه نفل وبعضه مباح ، وبعضه يخرج إلى النقص والحرام . ) وأما الوجه الآخر فمحرم كله ولا يخرج إلا إلى مالا يحل . قلت ما الحسد الذي ليس بمحرم ؟ قال المنافسة . قلت ما الدليل على أن المنافسة حسد ؟ قال : قول الله عز وجل ( وفي ذلك فليتنافس المتنافسون )<sup>(٢)</sup> ( سابقوا إلى مغفرة من ربكم )<sup>(٣)</sup> ، ( وسارعوا إلى مغفرة من ربكم )<sup>(٤)</sup> . ولا تكون المسابقة من العبد إلا أن يسابق غيره ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : ( لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله عز وجل مالا فسلطه علىهلكته في الحق ، ورجل آتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس ) .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ / ١٧٧ ، ١٨٣ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، وانظر الرعاية للحاسبي ص ٤١٨ - ٤٢٥ .  
 (٢) آية ٢٦ من المطففين ٨٣ (٣) آية ٢١ من الحديد ٥٧ .  
 (٤) آية ١٣٣ من آل عمران ٣ .

وأما الوجه الثاني فهو المحرم كله ، وقد ذمه الله عز وجل في كتابه ، والرسول صلى الله عليه وسلم في سنته واجتمع علماء الأمة عليه . قال الله : ( ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم <sup>(١)</sup> ) ، ( أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله <sup>(٢)</sup> ) ، ( إن تمسكتكم حسنة تسؤهم ، وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها ) <sup>(٣)</sup> ، ( ما يؤد الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم <sup>(٤)</sup> ) .

والحاسبي لا يكتفي بهذا التحديد في تحليله المستند إلى القرآن الكريم والحديث الشريف ، بل يفتت الموضوع ويضع الحدود والعلامات ، فهو يحكي لنا عن حسد الحقد ، وحسد حب الدنيا ، وحسد العجب .

أما حسد الحقد فيحدد لنا موضعه من القرآن في قوله تعالى ( وإذا لقوكم قالوا آمنا ، وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ) <sup>(٥)</sup> . ( فالبعض لا يجب أن يرى فيمن يبغض نعمة من الله عز وجل ويجب أن يراه بأسوا الحال في الدين والدنيا ، فهو يكره ما به من النعم ، ويجب أن تزول عنه ، ويفرح بما نزل به من بلاء وضر ) .

أما حسد حب الدنيا فأمثاله لدى الحاسبي إخوة يوسف ( ليوسف وأخوه أحب إلى أينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين . اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم ، وتكونوا من بعده قوماً صالحين <sup>(٦)</sup> ) .

وأما حسد العجب فهو يؤكده في مجال قول الله : ( ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ) <sup>(٧)</sup> ، ( ما أنتم إلا بشر مثلنا ) <sup>(٨)</sup> ، ( أنؤمن لبشرين مثلنا ؟ ) <sup>(٩)</sup> .

- |                                 |                            |
|---------------------------------|----------------------------|
| (١) آية ١٠٩ من البقرة ٢ .       | (٢) آية ٥٤ من النساء ٤ .   |
| (٣) آية ١٢٠ من آل عمران ٣ .     | (٤) آية ١٠٥ من البقرة ٢ .  |
| (٥) آية ١١٩ من آل عمران ٣ .     | (٦) آية ٨ ، ٩ من يوسف ١٢ . |
| (٧) آية ٣٤ من ( المؤمنين ) ٢٣ . | (٨) آية ١٥ من يس ٣٦ .      |
| (٩) آية ٤٧ من ( المؤمنين ) ٢٣ . |                            |



ويعود بنا المحاسبي<sup>(١)</sup> فيتساءل هل الحسد من الجوارح ؟ ويجيب بالنفي ليصل الحسد بالقلب بدليل قول الله ( وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا ) ، <sup>(٢)</sup> فدَلَّكَ بذلك أن الحسد في النفس دون الجوارح ، واستعماله بالجوارح عمل عن الحسد ، لا الحسد بنفسه ، تم يربط ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله إخواناً » . وسنرى أثر ذلك كمقدمة للإمام الغزالي<sup>(٣)</sup> الذى كتب فى الجزء الثالث من إحياء علوم الدين أربعين صحيفة فى الربط فقط بين الغضب والحقد والحسد من الناحية النفسية والخلقية فإن هذا سبقاً علمياً للغزالي فى هذا المنهج وفى هذا الموضوع الخطير من الفلسفة الصوفية الأخلاقية . فاذا راجعنا القشيري والسلمي ، فإننا نجد اتفاقاً بينهما على أن المحاسبي أستاذ المدرسة البغدادية الأصولية . يقول القشيري<sup>(٤)</sup> : ( اقتدوا بحمسة من شيوخنا والباقون سلمو لهم حالهم : الحارث بن أسد المحاسبي ، والجنيد بن محمد ، وأبو محمد بن رويم ، وأبو العباس بن عطاء ، وعمرو بن عثمان المكي لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق ) والواقع أن من ذكرهم القشيري مع المحاسبي هم تلاميذه ومدرسته .

ويؤكد لنا السلمي<sup>(٥)</sup> من خلال رواياته المتعددة وجهة نظر المحاسبي الأخلاقية ومن أهم ما يرويه عنه عن الجنيد وغيره من دروس المحاسبي قوله ( أصل الطاعة الورع ، وأصل التقوى محاسبة النفس ، وأصل محاسبتها الخوف والرجاء ، وأصلها معرفة الوعد والوعيد ) . ( المحاسبة والموازنة فى أربعة مواطن : فيما بين الإيمان والكفر ، وفيما بين الصدق والكذب ، وفيما بين التوحيد والشرك ، وفيما بين الإخلاص والرياء — ) ( واعلموا أن خطأكم خطوتان : خطوة لكم وخطوة عليكم ، فانظروا أين تغدون وأين

(١) المحاسبي : الرعاية ص ٤٢٩ .

(٢) آية ٩ من سورة الحشر ٥٩ .

(٣) الغزالي إحياء علوم الدين ج ٣ باب الحسد الكتاب الخامس من ربع المهلكات ص ١٧٠ وما بعدها .

(٤) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٢ .

(٥) السلمي : طبقات الصوفية ٥٦ ، ٦٠ .

تروحون) ، (من اجتهد في باطنه ورثه الله حسن معاملة ظاهره ، ومن حسن معاملة ظاهره مع جهد باطنه ورثه الله تعالى الهداية إليه لقوله عز وجل : ( وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا <sup>(١)</sup> ) — فمن زين باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة) . وسنرى من هذه المقدمات الأخلاقية فلسفة حية للغزالي في نظرية استواء السر والعلان وتوكيد وتحقيق النية في السلوك والباطن في الظاهر .

وحسبنا هذا لنصل مع المحاسبي إلى متوسطات الطريق في فاسفة التصوف السني .

---

(١) آية ٦٩ من سورة العنكبوت ٢٩ ، وانظر عن المحاسبي أيضا : حلية الأولياء ج ١٠ ، ٧٣ ، ١٠٩ وطبقات الشمراني ج ١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، وتاريخ بغداد ج ٨ ، ٢١١ ، ٢١٦ والكواكب اللدنية للمناوي ج ١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ووفيات الأعيان ج ١ ، ١٥٧ .

## الفصل الثاني

### متوسطات الطريق

إن أول امتداد جديد يصل ما بين العلم والدين والتصريف عن مدرسة جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ) نجده في مصر مع ذى النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) . ولا شك أنه كان في إمتداد مدرسة جابر بن حيان إتجاهات شيعية متطرفة نسب بعضها إلى جابر ذاته مما نفيناها فيما فصلناه ؛ لكن هذا الامتداد كان جسراً أفرخ فيه التجسيم والتشبيه في الدوائر السلفية والشيعية مع المتطرفين منهم على السواء . أخرج من هذا إلى القول بأن متوسطات الطريق هي الجسر الذي تعرض العابرون عليه أو المتوقفون عنده للتيارات المختلفة التي تجاذبتهم إما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها بقوة صدق بداياتهم السليمة ، وإما بانحرافهم في خضم الغنوصيات المختلفة ودخولهم في التيار المنفصل ، وإما حيرتهم بين بداياتهم وبين التيار المنفصل ، وتوقفهم الذي أدى فيما أدى إلى الخلط بين الآراء التي تصلهم بالمنهج الإسلامي والآراء التي تفصلهم عنه . هذا هو موقف الحائرين أو موقف المتوقفين عند متوسطات الطريق ، وفي مقدمتهم ذو النون المصري الذي يجمع بين الجانب السني والجانب المنفصل مما أدى إلى غموض موقفه ، كما أدى إلى كثير من الشطط ، والاضطراب في كثير من البحوث التي قدمها عنه المؤرخون والمفكرون قدماء ومحدثين في الشرق والغرب على السواء . فأين نضع إذن ذا النون المصري ذلك الذي يعتبر أكثر المتصوفين غموضاً ؟

الواقع أن منهجنا في البحث يقتضينا وضعه في الدائرة السلبية . لكننا هنا سنلتقي الضوء فقط على الجانب السني وهو كما نعتقد ذلك الجانب الذي بدأ به وعاش حاراً معه بتأثير الثقافات الآرامية التي كانت امتداداً للفكر الفلسفي الشرقي والتي أثرت في الفرق الشيعية ثم في الفكر الصوفي عبر الجدل الكلامي في الدوائر السلفية والشيعية معا .

ذو النون<sup>(١)</sup> هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم ذو النون المصري الأخميمي ولد في أخميم من أسرة نوبية مصرية ، ورحل إلى مكة والشام حيث وصل نفسه برياضة الصوفية وكان لمعرفه بعض فنون الكيمياء أثرها بالإضافة إلى شهرته الصوفية التي نسجت حولها الأساطير فدعى قطب الوقت وآتهم بالزندقة وسيق إلى الخليفة المتوكل في بغداد وسجن . لكن المتوكل لما جاد له آمن بصفاء فكرته وسلامتها فرده مكرماً معززا إلى مصر حيث واصل جهده إلى أن توفي عام ( ٢٤٥ هـ ) .

فإذا تفحصنا كتب طبقات القوم نجد السلمي<sup>(٢)</sup> أكثر من اهتم بجانبه السني حين روى له كثيراً من الأقوال والآراء أهمها قوله عن المحبة ( أن تحب ما أحب الله ، وتبغض ما أبغض الله وتعمل الخير كله ، وترفض كل ما يشغل عن الله وألا تخاف في الله لومة لائم مع العطف للمؤمنين والغلظة على الكافرين ، واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين ) ، ( من علامات الحب لله متابعة حبيب الله في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه ، فإن لله عبادة تركوا الذنوب استحياء من كرمه بعد أن تركوه خوفاً من عقوبته ) ويروي السلمي عنه أيضاً تحديده وتعريفه لحقيقة العارف بأن الأدلة عليه ثلاثه ( لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا يحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله ) ومعالم الطريق لديه ( حب الخليل وبغض القليل واتباع التنزيل وخوف التحويل ) ، والتوبة عنده نوعان ( توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة ) . هذا هو ما نجده ونجد أمثاله من الأقوال التي تصل ذا النون بالجانب السني ، فإذا ما ناقشنا وتفحصنا ما رواه العطار<sup>(٣)</sup> ، وما أرخه القفطي<sup>(٤)</sup> والمسعودي<sup>(٥)</sup> ، وما أثاره نيكلسون<sup>(٦)</sup> على اضطراب حول ذلك

(١) السلمي : طبقات الصوفية ١٥ ، ٢٦ .

(٢) طبقات السلمي المصدر السابق .

(٣) العطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ .

(٤) القفطي إخبار العلماء ص ١٢٧ .

(٥) المسعودي مروج الذهب ج ٢ ، ٤٠١ طبع باريس .

(٦) نيكلسون في التصوف الإسلامي الترجمة العربية ، ٧ ، ٩٢ .

عن علم ذى النون بأسرار الآثار المصرية ورموزها ومكان ذى النون كعالم فى الكيمياء  
والسحر من جابر بن حيان — أقول إننا إزاء هذا نجد أن موقفنا يلزمنا بوضع ذى النون  
المصرى كمقدمة لآتجاه النظريات المنفصلة عن المنهج الإسلامى « كما سنرى فى مكانه »  
من رسالتنا .

فإذا عدنا إلى ركبنا السنى فإننا نجد السرى السقطى (ت ٢٥٧ هـ) خال الجنيد ٢٩٧ هـ  
وأستاذه . وقد أسهم السرى السقطى فى توجيه الجنيد، وكان ينصحه كما ذكرنا فى حديثنا  
عن المحاسبى بأن يأخذ من علمه وأدبه ويدع تشقيقه للكلام . وأنه كان يقول له ( جعلك  
الله صاحب حديث صوفيا ، ولا جعلك صوفيا صاحب حديث . . . . . إن أولئك الذين  
حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضيق الأصول . . . . . )<sup>(١)</sup> .

ولكننا ما نلبث أن يعترضنا البسطامى (ت ٢٦١ هـ أو ٢٦٤ هـ) مع مقدمات ذى  
النون فى متوسطات الطريق الطريق الحائرة . ولكن البسطامى وقد حرر نفسه من موقف  
الحيرة ، ودخل فى سلك الطريق المنفصل ، ولم يستقر على بداياته — فإننا ندعه الآن  
ننصاه فى تيار ركبته المنفصل مع الباب الرابع ، لنمضى فى طريقنا مع الركب السنى ، فنجد  
معنا بعد السقطى : أبا سعيد الخراز (ت ٢٧٩ هـ)<sup>(٢)</sup> . هو أحمد بن عيسى . من بغداد . صحب  
سريا السقطى . وهو يؤكده منهج مدرسته فى قوله : ( كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل )  
والعلم عنده دليل التعرف ، فالعلم يدرك بتعريف الخلق ، والمعرفة تقع بتعريف الحق حيث  
يقول<sup>(٣)</sup> : ( إن الله تعالى جعل دليلا عليه ليعرف ، وجعل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف ،  
فالعلم دليل إلى الله ، والمعرفة دالة على الله . فبالعلم تنال المعلومات ، وبالمعرفة تنال المعروفات  
والعلم بالتعلم ، والمعرفة بالتعرف ، فالعلم يدرك بتعريف الخلق ، والمعرفة تقع بتعريف

---

(١) الطوسى : اللهم ص ٧٢ ، والقشبرى ص ١٠ ، السلمى طبقات الصوفية ص ٤٨ ، ابن الجوزى :  
صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٠٩ ، ٢١١ . المناوى : الكواكب الدرية ج ١ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ .  
(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص تنشر . وانظر طبقات الشعرائى ج ١ ، ١١٧ وحلية الأولياء  
ج ١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ . وابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٢ ، ٢٤٥ إلى ٢٤٧ .  
(٣) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٣٠ وانظر أيضاً القشبرى ص ٢٣ .

الحق) . والخراز يؤكد جديداً في الحجة فيشير إلى معنى ( المراد ) الذي فلسفه الهروي الأنصاري ( ت ٤٨١ هـ ) . عند نهايات الطريق السلفي فالخراز يرى أن محبة الله عز وجل لموسى جعلته مراداً بعد أن كان مريداً ، وهذا هو الذي حماه من نتائج الصعق ، ( ولولا أن الله عز وجل أدخل موسى عليه السلام في كنفه لأصابه مثل ما أصاب الجبل ) . ونظرة الخراز للخوف جديدة ، فإن أكثر الخائفين عنده أناثيون ، لأنهم في نظرتهم قد ( خافوا على أنفسهم من الله شفقة منهم على أنفسهم ) .

ومع هذا التطور فإن الخراز لم يخرج في نظرتهم للتوحيد عن أصول منهجه السني . وعلى الرغم من أن السلمي<sup>(١)</sup> في طبقاته قد ذكر عن الخراز أنه أول من خاض علم الفناء فأطلق حكماً ما لم يناقشه مع البسطامي كرائد في الواقع للكلام عما وراء الفناء — فإن الخراز في كلامه عن الفناء كان يؤكد فناء ذكر الأشياء سعياً لارتباطه بذكر الله تعالى في قلبه ، لا سعياً إلى الاتحاد حسب منطق التبار المنفصل . يقول الخراز<sup>(٢)</sup> ( أدل مقام لمن وجد علم التوحيد مقام من حقق فناء ذكر الأشياء عن قلبه ) ( ومعنى ذكر فناء الأشياء هو الارتباط بذكر الله عز وجل ) . و ( أول علامة التوحيد خروج العبد عن كل شيء ، ورد جميع الأشياء إلى متوليها ) .

وقد شرح الطوسي<sup>(٣)</sup> الموقف أيضاً فقال مستنداً على نص الخراز ( ومعنى الفناء خروج الصوفي عن كل شيء ، ليرتبط بذكر الله ، ويدرك أن قوام الأشياء بالله في الحقيقة : ألا ترى :

وفي كل شيء له شاهد يدل على أنه الواحد

( وليس في معنى التمكن حلول أو اتحاد ، فهو ( يخفيهم في أنفسهم من أنفسهم ،

(١) السلمي : طبقات الصوفية ص ٢٣٠ وانظر أيضاً القشيري ص ٢٣ .

(٢) الطوسي : اللع ٥٣ ، ٥٦ ، ٧٠ ، ٩٠ ، ١٠٠ ، ١٠٣ .

(٣) الطوسي : اللع ص ٥٦ .

ويميت أنفسهم في أنفسهم) . يعنى لا يحسون حساً ، ولا يلاحظون حركة من حركاتهم يوماً إليها في الحقيقة إلا وهى منطمة تحت سلطان القدرة) .

ولكن هذا لا يعنى أنه جبرى، فهو يؤكد في نظريته المعرفة عدم انكار الكسبية، لأن المعرفة عنده من وجهين<sup>(١)</sup> (من عين الجود ، وبذل المجهود) . وهو لهذا يؤكد : أن أول الفهم لكتاب الله هو التطبيق له حيث يقول ( أول الفهم لكتاب الله عز وجل العمل به ، لأن فيه ( فى العمل ) - العلم والفهم والاستنباط ) ، ولاشك أن نظرة الخراز فى أن فى العمل العلم ، أو أن العلم فى العمل هو المنهج التطبيقى السليم للروح الإسلامى . ولهذا قال الخراز بعد ذلك ( وأول الفهم إلقاء السمع ، والمشاهدة ) . والسمع هنا هو المرتبط بالشهادة كما يقول الخراز أو بالمشاهدة ، كما يقصد بمعنى كشف الحقائق ، بدليل قول الله الذى يستند إليه فى فهمه وعلمه ( إن فى ذلك لذكراً لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد<sup>(٢)</sup> ) . ( فالشهادة كشف ومعاناة للحقائق ) . وممن مضى فى الركب السنى سهل التستري<sup>(٣)</sup> ت ٣٨٣ هـ ، وقد شغله مقام الإخلاص فى العمل ودليل الإخلاص والصدق فيه ، كما شغله مدار فى عصره حول الوجد والفناء والشطحات ، فأكد أن مقام الوجد إذا خرج بشطحاته عن حدود الله وسنة رسوله فهو باطل كل البطالان . أما مدخل نظراته فهى المحبة<sup>(٤)</sup> التى طريقها التوكل . فالحبة عنده : ( موافقة القلوب لله ، والتزام الموافقة لله ) ، ( والتوكل وجه كلة ) ، ( والتوكل هو الاسترسال مع الله على ما يريد ) ، والنية لا مكان لها إلا بالعمل بها ، ولا قيمة ولا مكان للعمل إلا بدافع النية

(١) الطوسى : اللعم ص ٥٦ .

(٢) آية ٣٧ من سورة ق ٥٠ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ١٤ وانظر السلمى : الطبقات ٢٠٦ ، ٢١١ وانظر ابن الجوزى :

صفة الصفوة ج ٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، وانظر طبقات الشمرانى ج ١ ، ٩٠ وانظر وفيات الأعيان لابن خلدون

١ - ٢٧٣ .

(٤) الطوسى : اللعم ص ٨٧ .

حيث يقول: ( الدنيا كلها جهل إلا ما كان منه العلم . والعلم كله حجة إلا ما كان العمل به ، والعمل كله هباء إلا موضع الإخلاص فيه . وأهل الإخلاص على خطر عظيم بدليل قول الله تعالى ( والذين يُؤْتون ما آتوا وقلوبهم وجة — أنهم إلى ربهم راجعون<sup>(١)</sup> ) . ( فهم على ما آتاهم الله من مسارعة واستباق فإن قلوبهم وجة ) . وعلى هذا فإن مقام الوجد إذا ما خرج عن حدود الله والسنة فهو باطل لدى سهل التستري . ( كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل<sup>(٢)</sup> ) . وهو في هذا يؤكّد نظرة الداراني التي ذكرناها عنه حين قال : ( ربما تنكّت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلا يشاهدني من الكتاب والسنة<sup>(٣)</sup> ) . وقد حدد التستري مقام الحلال في المعاملات والعبادات بأنه ( هو الذي لا يعصى الله فيه فالحلال الصافي الذي لا ينسى الله فيه<sup>(٤)</sup> ) . والتستري لهذا: ثأر على من يدعون . والدعوى من الدعوى وهي لدى أهل السنة وأهل النصوص السني والشافعي ( ادعاء النفس ما ليس لها ، أو إضافة النفس إلى ما ليس لها ، أو إضافة ما ليس في مقدورها إليها ) .

ولهذا أكد التستري<sup>(٥)</sup> رداً على دعاوى عصره عبر التيار المنفصل أن (أغلب الحجاب بين العبد وبين الله الدعوى) — ذلك المبدأ الذي توسع فيه النوري (ت ٢٩٥ هـ) ثم حمل رايته الجنيد أمام تيار الحلاج المنفصل وجهاً لوجه كما سنرى .

أما النوري<sup>(٦)</sup> فهو أحمد بن محمد النوري (ت ٢٩٥ هـ) خراساني الأصل وإن ولد في بغداد ، وتعلم مع الجنيد لدى سري السقطي . كان رفيقاً وصديقاً للجنيد في اتجاهه .

(١) آية ٠٦ من سورة المؤمنین ٢٣ .

(٢) الطوسي اللام ١١٨ ، ١٤٦ ، ٨ .

(٣) و (٤) الطوسي : اللمع ص ١٤٦ .

(٥) الطوسي : اللمع ص ١٤٦ .

(٦) المناوي : السكواك الدرية ج ١ ، ١٩٤ ، ١٩٥ وانظر عن النوري أيضاً : ابن الجوزي :

صفة الصفة ج ٢ ، ٢٩٤ ، طبقات الشمراني ج ١ ، ٢٦ ، تاريخ بغداد ج ٥ ، ١٣٠ ، حلية الأولياء

ج ١٠ ، ٢٤٩ ، ٢٥٥ .



ومنهجه . وقد ذكر الطوسي<sup>(١)</sup> أن النورى والجنيد تعاونا على شرح نظرية المحبة الإلهية التي قام بتحليلها المحاسبى وكان لها أثرها فى البيئة الصوفية . وقرر النورى فى شرحه وأيده الجنيد فى ذلك ( أن آية هذا الحب هو الخماس الصادق ) ( لا الخماس الراغب أو الخائف لأداء العبادات ) . وقد ذكر الطوسي أن أصحاب النورى ( كأبى حمزة البغدادى ) قد غالوا فى هذه النظرية ، ورمزوا لها برموز مادية سخرية ، حيث قرروا أن هذا الحب يقرب صاحبه من الله قربا حسيا ) . ( وقد جحد النورى هذه المغالاة وهذا الغلو . ولكن أحد الخصوم وهو الباهلى أبلغ الخليفة الموفق عنهم ، فأمر باعتقال النورى وصحابه ، وهددهم بالموت . ولما كان الجنيد منهم فقد رحل وخلع رداء الصوفية ، وأكده أنه فقيه مهمته الشرعية الواضحة . وقد دافع النورى عن نفسه وصحابه ( فتأثر محتسب الخليفة وعفا عنهم جميعا ) .

وجهد النورى يتضح فى تفرقه بين المعرفة العقلية والقلبية . فكيف نعرف الله بالعقل ، والعقل لا يدركه مهما تسلح بأسلحة النظر ؟ يقول النورى فى رواية الطوسي<sup>(٢)</sup> ( كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له ؟ أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهة له ولا آفة ؟ أم كيف يكون مكيفا من كيف الكيف ؟ أم كيف يكون محيئا من حيث الخيىث فسماه حيثنا ، وكذلك أول الأول وآخر الآخر فسماه أولا وآخراً فلولا أنه أول الأول وآخر الآخر ما عرف ما الأولية وما الآخرية ) ( وما الأزلية فى الحقيقة إلا الأبدية ليس بينهما حاجز . كما أن الأولية هى الآخرية ، والآخرية هى الأولية وكذلك الظاهرية والباطنية . . . ) وينتقل بنا النورى إلى المعرفة المباشرة فيقول إنها معرفة القلب بمشاهدته بمعاينة اليقين ، ( ومصدر اليقين علم القلب ) . ثم يخطو بنا نحو نظريته فى التفاوت والتلوين مما وجدناه مفاسفا لدى الهرورى السلفى فيقول : ( وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق ) فالله ( فيما كان كهو فيما يكون ، وهو فيما قال كهو فيما يقول ، والأدنى عنده كالأقصى والأقصى عنده كالأدنى ، وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق ، والتلوين فى القرب والبعد

والسخط ، والرضا صفة للخاق ، وليس ذلك من صفات الحق ) . وهذا وذاك هو الخطوة  
الكبرى التى تمهبت لدى المروى الأنصارى ( ت ٤٨١ هـ ) فى فلسفة التصوف السلفى  
فبما ذكرناه .

أما الجنيد<sup>(١)</sup> ( ت ٢٩٧ هـ ) فهو كما يقول القشبرى سيد هذه الطائفة وإمامهم :  
أبو القاسم بن محمد . أصله من نهاوند ، ومنشؤه ومولده بالعراق . أبوه كان يبيع الزجاج  
فلذلك يقال له القواريرى . فقيه على مذهب أبى ثور ، كان يفتى فى حلقاته بحضوره وهو  
ابن عشرين سنة . صحب خاله السرى السقطى ، وكان يوجهه ( وهو صبى ) لمجلس  
المحاسبى ( كما ذكرنا ) . وهو حامل راية الثورة على اتجاه الحلاج ( كما سنرى معه ) ،  
وقد عنفه وتوقع له نهايته . فقد ذهب الجنيد إلى الثورة على دعاوى الصوفية بإسقاط  
التكاليف ، ودعاواهم بما ليس فى مكنة نفوسهم ، وادعائهم لها ما ليس فى مقدورها —  
ذهب الجنيد إلى غاية التصوف الإيجابى .

يقول القشبرى ، والسلمى<sup>(٢)</sup> فى رواية واحده ( سمعت محمد بن الحسين يقول :  
سمعت أبا نصير الأصبهانى يقول : سمعت أبا على الروذبادى يقول : سمعت الجنيد يقول  
لرجل ذكر المعرفة وقال أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب  
إلى الله عز وجل فقال الجنيد إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهى عندى  
عظيمة . والذى يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا . فإن العارفين الله تعالى  
أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإليه رجعوا فيها ... ) ( إن الطرق كلها مسدودة على  
الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ، ولزم طريقته فإن  
طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه ) . ( إن علمنا محض الكتاب والسنة ) وإن ( مذهبنا  
مقيد بأصول الكتاب والسنة ) ، وإن ( علمنا مشيد بحديث رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ) .

(١) القشبرى الرسالة ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) القشبرى : الرسالة ص ١٨ ، ١٩ وانظر السلمى طبقات الصوفية ص ١١٥ ، ١٦٣ ،

وينتقل بنا الجنيد إلى توكيد الجهد والاكتساب في المعرفة القلبية حين يقول (باب . كل علم نفيس جليل بذل المجهود ، وليس من طلب الله ببذل المجهود كمن طلبه من طريق الجود ) ويؤكد هذا في أدعيته (ياذاكر الذاكرين بما به ذكروه ، ويايادى العارفين . بما به عرفوه ، وياموفق العابدين لصالح ماعملوه . من ذا الذى يشفع عندك إلا بإذنك ، ومن ذا الذى يذكرك إلا بفضلك؟<sup>(١)</sup> .

وجهد الجنيد الفلسفى واضح فى نظريته فى الحرية التى ترتبط بالتوحيد فى العبودية . ( فالصوفى حر إذا توحدت عبوديته لله ، فإذا كنت له وحده عبدا كنت ممدونه حرا )<sup>(٢)</sup> وهو هنا يخالف التيار المنفصل الذى يزعم أن الحرية الصوفية هى التحرر من كل قيود العبودية ، وإلغاء التمايز بين الله والإنسان ، أو بين الله والكائنات ، أو بين الله والحياة . نفسها ... أماصلة المحبة بالعبودية كوسيلة للتحرر فهى ( أن تحب ما يحب الله تعالى فى عباده ، وتكره ما يكره الله تعالى فى عباده ) ( واعلم أنه يقرب من قلوب عباده حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه ، فانظر ماذا يقرب من قلبك ؟ )<sup>(٣)</sup> .

والجنيد<sup>(٤)</sup> يؤكد كمن التوحيد فى الفطرة ، فهو مرتبط بأية العهد ( وإذا أخذ ربك من بنى آدم .. من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم . أأست بر ربكم قالوا بلى<sup>(٥)</sup> ) . ولهذا فلا بد ( أن يرجع آخرا العبد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون ) على دين الفطرة ... ( فمن أين كان ، وكيف كان قبل أن يكون ؟ وهل أجابت إلا الأرواح الظاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ المشيئة ؟ فهو الآن فى الحقيقة كما كان قبل أن يكون . وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد . أن يكون العبد كما لم يكن ، ويبقى الله تعالى كما لم يزل ) . وهذا معناه كما قول الطوسى<sup>(٦)</sup> عن التوحيد فى رأى الجنيد . هو ( توحيد الخاصة .

(١) المصدر السابق للسلمى .

(٢) و (٣) و (٤) الطوسى : اللمع ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٥) آية ١٧٢ من الأعراف (٧) .

(٦) المصدر السابق للطوسى .

وهو أن يكون العبد بسره ووجوده وقلبه وكأنه قائم بين يدي الله عز وجل ؛ يجرى عليه تصاريف تدبيره ؛ وتجرى عليه أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه ، فيكون كما كان قبل أن يكون ، يعنى في جريان أحكام الله عليه ، وانفاذ مشيئته فيه ) .

والجنيد<sup>(١)</sup> هو أول من فلسف معنى الفقر الصوفي ، لا بمعنى العدم في ملكية شيء ؛ بل بمعنى الافتقار الذى هو عنده ( تمام الغنى ) ( وقد سئل أيهما أتمّ : الاستغناء بالله ، أم الافتقار إلى الله عز وجل ؟ فقال الافتقار إلى الله عز وجل موجب للغنى بالله عز وجل ، فإذا صح الافتقار إلى الله كمل الغنى بالله تعالى ، فلا يقال أيهما أتمّ أحدهما إلا بتام الآخر ، ومن صحح الافتقار صحح الغناء . والفقراء الذين أحصروا في سبيل الله حسب نص الآية الكريمة ( للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ) عند الله أفضل ، ودليل الجنيد أنهم محتسبون باختيار الله لهم الفقر ، فالفقير هنا ( معاملة الله عز وجل بقلبه ، موافق له فيما منع )<sup>(٢)</sup> .

أما ثورة الجنيد على دعاوى الصوفية فقد كان هو حامل رايها بإخلاص وقوة وخاصة تجاه التيار المنفصل القوى لدى الحلاج ، ولدينا ثلاث مصادر قوية تؤكد ذلك : أولها أخبار الحلاج<sup>(٣)</sup> ، وفيها يقول أحمد بن يونس : ( كنفاني ضيافة بغداد ، فأطال الجنيد اللسان في الحلاج ، ونسبه إلى السحر والشعوذة والنيرنج . وكان مجلسنا غاصا بالمشايخ فلم يتكلم أحد احتراماً للجنيد . . . ) . وثانيها أربعة<sup>(٤)</sup> نصوص لماسينيون الذى ذكر فيها نقلاً

(١) الطوسى : اللمع ص ٢٩١ . وانظر أيضا ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر وانظر طبقات الشعرائى ج ١ ( ٩٨ ، ١٠٦ ) تاريخ بغداد > ٧ ، ٢٤١ ، ٢٤٩ . وفيات الأعيان ج ١ ، ١٤٦ ، ابن الجوزى صفة الصفوة > ٢ ، ٢٣٥ — ٢٤٠ ، وطبقات الهافمية > ٢ ، ٢٨ — ٣٧ وابن كثير : البداية والنهاية > ١١ ، ١١٣ .

(٢) الطوسى : اللمع ، ٢٩١ آية : ٢٧٣ سورة البقرة ، ٢ .

(٣) أخبار الحلاج ص ٩٢ طبع القاهرة .

(٤) ماسينيون أربعة نصوص p. 29—30 .

عن ابن باكويه الشيرازى رواية عن حمد (ابن الحلاج نفسه) يقول فيها بلسانه (ثم خرج (الحلاج) إلى مكة وجاور سنة ، ورجع إلى بغداد ، ومعه جماعة من الفقراء ، فقصده الجنيد وسأله عن مسألة فلم يجبه ، ونسبه إلى أنه مدع فيما سأله فاستوحش ) . وثالثها<sup>(١)</sup> اللمع للطوسى وقد ذكر أن الجنيد عارض الحلاج فى دعاواه بالكرامات ، وقال له : (إن الاتكال على الكرامات أخطر الحجب التى تمنع المختار من النفاذ إلى صومعة الحق) . وهو ما أكدته التستري فيما ذكرناه فى نفس الموقف حيث قال (أكبر الكرامات أن تبدل خلقاً مذموماً من أخلاق نفسك بخلق محمود) . وقد رأينا فى هذه النقطة لدى الهروى الأنصارى السلفى ت ٤٨١ هـ أنه أدخل الكرامات فى الأودية أو المتاهات . من كل هذا ندرك موقف الجنيد من تيار الحلاج المنفصل عن المنهج الصوفى السليم . وقد أكد نيكاسون<sup>(٢)</sup> فى دقة (أن مذهب الجنيد كان يعلو على أفهام عوام الناس ولهذا كانت الغلبة لفكرة العوام فى الولاية . . . ) ، ولكن ماذا كان موقف الجنيد من البسطامى وهو الجسر الذى عبر عليه الحلاج ؟ وخاصة وقد وقف الجنيد من الحلاج هذا الموقف الجدير به ؟

يقول الجنيد<sup>(٣)</sup> (الحسكايات عن أبى يزيد مختلفة ، والناقولون عنه فيما سمعوه مفترقون ، وذلك والله أعلم لا اختلاف الأوقات الجارية عليه فيها ، ولا اختلاف المواطن المتداولة بما خص فيها ، فكل يحكى عنه ما ضبطه من قوله ، ويؤدى ما سمع من تفصيل مواظنه) .

ومعنى هذا أن الجنيد لم يهاجم البسطامى لا اضطراب الموقف حياله ، وتناقض الرواة عنه فيما نقلوه ، واختلاط الطيب بالخبث من الأقوال حسب اختلاف الأوقات الجارية عليه ، واختلاف ما نقل حسب ما سمع وروى . ويظهر أن الجنيد يرجع شطحات أبى يزيد

(١) الطوسى : اللمع ص ٢٣٤ ، ٣٢٤ .

(٢) نيكاسون : صوفية الإسلام ص ١٢٥ .

(٣) الطوسى اللمع ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

إلى حالات يمكن معذرتة فيها لأنه نطق بها في غير صحو ، ولهذا فهو يعذره لعدم صحوه فيما شطح به . وانكاره لما قال بعد صحوه فيما يقال ، ولكن الجنيد مع هذا يؤكّد خطورة موقف البسطامى فى شطحاته على المنهج الصوفى ، وذلك فى قوله الذى يؤكّد فيه حسن بداية البسطامى فى أحواله ، وهذا يتضمن أيضا عدم حسن نهاياته . ( أما بدايات حاله فهو قوى محكم قد بلغ منه الغاية )<sup>(١)</sup> . ولم يسلم الجنيد نفسه من التهم كما ذكرنا مع النورى رفيق مدرسته ومنهجه . وقد قاوم الجنيد مذهب الحلول والاتحاد والشطحات والدعاوى مقاومة عنيفة ، ولما سئل عن رأيه فى الحلول قال ( إن<sup>(٢)</sup> الله لا يحل فى القلوب وإنما يحل الإيمان فى القلوب ، كما يحل التصديق ، والمعرفة على شرط سعى السالك وجهده وكسبه . فالله كما يقول الجنيد ( بادىء العارفين بما به عرفوه . وأوصاف الإيمان والمعرفة والتصديق أوصاف مصنوعاته من جهة صنع الله بهم ) وليس هو بذاته أو بصفاته يحل فيهم ) .

والجنيد أدق من عرف معنى التصوف ، فالتصوف<sup>(٣)</sup> عنده هو ( أن يميّتك الحق عنك ويحييك به ) ، وهو ( أن تكون مع الله بلا علاقة ) وهو ( ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع ) . والجنيد أول من حذر مغبة الاستغراق والتجرد . فهو يقول عندما سأله سائل ( كيف لى بحقيقة التصوف ؟ : تمسك بظاهره وإلا أفسدته ) والصوفى عنده ( كالأرض يظؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شىء ، وكالقطر يسقى كل شىء ) . وهو ينصح بمداومة ( تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتى ، ومفارقة أخلاق الطبيعة ، وإخاد صفات البشرية ، ومجانبة نزوات النفس ، ومنزلة الصفات الروحية ، والتعليق بعلوم الحقيقة ، والنصح الخالص لجميع الأمة ، والاختصاص فى مراعاة الحقيقة ، واتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى الشريعة<sup>(٤)</sup> ) .

(١) الطوسى اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٢) الطوسى المصدر السابق ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٣) القشبرى ص ١٨ وانظر العطار تذكرة الأولياء ص ١ ، ٢٣٣ وانظر نيكلسون : فى التصوف

الإسلامى وتاريخه ٣٣ .

(٤) الطوسى اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

وقد عثرت على مخطوط لم ينشر للجنيد بعنوان « دواء الأرواح »<sup>(١)</sup> يتحدث فيه عن آية العهد ، ويحلل فيه البرهان الذي أظهره الله لأهل المعرفة ، وعلمهم وهداهم به في عالم الذر ، وجعلهم أهلاً لتوحيده . وفي النص إبانة واضحة لمقام النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج ، حيث أوحى الله لرسوله ما أوحى . وقد قارن الجنيد هذا بموقف موسى عليه السلام لدى الطور الأيمن حينما نودى ، فطالب الرؤية الكبرى ، فذلك الجبل وصعق موسى ، ولولا أن موسى كان في كنف الله أو أصبح مراداً ( كما سيقول الهروي بعد الجنيد ) لا تنهى كما انتهى الجبل . وهاهى أهم فقرات المخطوط الصغير :

« بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى أبان بواضح البرهان لأهل المعرفة والبيان بما أخصهم به فى قديم القدم ، قبل كون القبل ، حين لا حين ولا حيث ، ولا كيف ولا أين : أن جعلهم أهلاً لتوحيده ، وإفراد تجريده ، والذا بين عن أداء إدراك تحديده . . . . . »  
( أَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ، فى الأفق الأعلى . شهد له أنه عبده وحده ، لم يجد عليه استعباد الغير بخفى ميل همة ، ولا إلام شهوة ، ولا محادثة نظرة ، ولا معارضة خطرة ، ولا سبق حق بلفظة ، ولا سبق أهل الحق بنطقة ، ولا رؤية حظ بلحة . أوحى الله إليه حينئذ ما أوحى بالأفق الأعلى . ضاقت الأماكن ، وخنست المصنوعات عن أن يجرى فيها أو عليها وحي ما أوتى بالأفق الأعلى ، إذ يغشى السدرة ما يغشى . . . . . ) ، ( وانظر إلى الجبل حيث تجلى له جعله دكا . وخرّ موسى صعباً ، فلما أفاق قال سبحانك تبتُ إليك أن أعود لمسألتك الرؤية . . . ) ، ( وانظر إلى إخباره عن حبيبه صلى الله عليه وسلم : ( ولقد رآه نزلة أخرى . عند سدرة المنتهى ) . . . المقيد ههنا لا يقتضى مكاناً ، وإنما يقتضى وقت كشف علم الوقت ، فانظر إلى فضل الوقتين ومختلف المكانين ، وفرق ما بين المنزلتين ، فى العلو والذنو ) .  
( وكذلك فضلت المؤمنين من العارفين ) ، ( ومنهم من يطبق خطاب المناجاة مع علم

(١) مخطوط رقم ٣٣٥١٠ ، ٩٥٦ حلیم مكتبة جامعة الأزهر (دواء الأرواح) .

قرب من ناحاه وأدناه ، فلا ستره في الدنو علم الدنو ، ولا في العلو علم العلو . ومنهم من لا يطبق ذلك فيجعل الأسباب هي المؤدية إليه ، وبها يستدرك فهم الخطاب فيكون منه الجواب ) . . . ( وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب ، أو يُرسِلَ رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء ) . وهذه أما كن يضيق بسط العلم فيها إلا عند المفاوضة لأهل المجاورة وفن الاشتغال بعلم مسالك الطرقات المؤدية إلى علوم أهل الخالصة الذين خلوا من خلواتهم وتبرأوا من إرادتهم ، وحيل بينهم وبين ما يشتهون . . . أمناء على وحيه ، حافظون لسريه ، نافذون لأمره قائلون لحقه ، عاملون ، مسارعون في الخيرات ، وهم لها سابقون . جرت معاملتهم في مبادئ أمورهم بحسن الأدب فيما ألزمهم القيام به من حقوقهم . لم يبق عندهم نصيحة إلا بذلوا ، ولا قرينة إلا وطئوها . سمحت نفوسهم ببذل المهج عند أول حق من حقوقه في طلب الوسيلة إليه وبادرت غير مبقية ولا مستبقية ، بل نظرت إلى أن الذي عليها في حين بذلها أكثر مما له بذلت . لو أضح الحق إليها مشيرة ، وعلوم الحق لديها غزيرة . . لا توقعهم لأئمة عند نازلة ، ولا تثبطهم رهبة عند قاذحة ، ولا تبعثهم رغبة عند إحدى هبة ، حافظون بما استحفظوا من كتاب الله عز وجل وكانوا عليه شهداء . . . . . ) .

فإذا مضينا مع التيار السني بعد الجنيد، الذي وقف في مواجهة التيار المنفصل لدى الخلاج ومدرسته ، فإننا نجد إلى جانبه رد فعل آخر لتيار الخلاج لدى أبي الحسين الوراق الملامتي (ت ٣٢٠ هـ) الذي خالف أيضاً منهج الملامتية وهو من أعلامهم ، ووقف إلى جانب تصوفه السني يدفع تيارين سلبيين أحدهما متطرف إلى حد الدعاوى الخطيرة مع الاتحاد والحلول . وثانيهما متطرف إلى حد التخازل والانهيار والضعفة ، مما ياباه الإسلام في كلتا الحالتين . والوراق لم يذكره الطوسي (ت ٣٧٨ هـ) صاحب اللمع ، ولم يذكره الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ) صاحب التعرف رغم أنهما عاشا في عصره ، ورغم سنيته المذهبية الواضحة ولم يذكره عفة القشيري<sup>(١)</sup> (ت ٤٦٥ هـ) سوى أنه أحد رواة الملامتية ، ولم يذكره تاريخ

(١) القشيري : الرسالة ص ٢٠ القاهرة ١٩٥٧ م .



بغداد ، ولا دمشق . وقد بحث عنه في طبقات السلمي ( ت ٤١٣ هـ ) ، فوجدته <sup>(١)</sup> يذكر أنه توفي عام ٣١٩ هـ لا عام ٣٢٠ هـ ، وأنه كان صاحب أبي عثمان الخيري النيسابوري . كما وجدت إشارات مقتضبة عنه في البداية والنهاية <sup>(٢)</sup> لابن كثير ، وطبقات الشعرائي <sup>(٣)</sup> والمنتظم لابن الجوزي <sup>(٤)</sup> . . . . . ولكن ما ذكره السلمي رغم اقتضابه كان فيه الكفاية عن هذا التصوف . فهو يمثل <sup>(٥)</sup> الطبقة الثانية من الملامية التي منهجت فلسفة أهل الملام ، وكان فيها إتجاهان : إتجاه محفوظ النيسابوري على أساس تعاليم أبي عثمان الخيري . وهذا الإتجاه يرى أن طريق الخلاص في الاتهام المتصل للنفس ، لأن من أراد أن يبصر طريق رشد فليتهم نفسه في الموافقات فضلا عن المخالفات . أما الإتجاه الثاني عند أهل الملام فهو إتجاه الوراق الذي يرى طريق الخلاص ( في استقامة الدين واتباع السنة ) ، دون قتل للنفس أو احتقار لها ( ليحيا الإنسان بمشاهدة الخيرات والمعن الإلهية ) ، ( ومن جعل الطريق إلى الوصول في غير الاقتداء بضل من حيث يظن أنه مهتد ومن وصل اتصل . ومارجع من رجع من الطريق إلا من الإشفاق على النفس ، وطلب الراحة ، لأن الطريق إلى الله صعب لمن لم يدخل فيه بوجد غالب وشوق عارم فيهبون عليه إذ ذاك حمل الأثقال وركوب الأهوال ، فإذا انقادت له النفس على ذلك وهان عليه ما ياتي في طلب المحبوب سهل الله عليه سبيل الوصول ) و ( لا يصل العبد إلى الله إلا بالله ، وبموافقة حبيبه صلى الله عليه وسلم في شرائعه ) . والصدق لدى الوراق ( استقامة الطريقة في الدين واتباع السنة في الشرع ) . والاقتداء عنده ( علامة محبة الله ) على أساس من متابعة حبيبه صلى الله عليه وسلم ، وهو في مقام التوكل ينمي مذهب أهل الملامية على أساس سني سليم

(١) السلمي : طبقات الصوفية المخطوط ٦١ ، ٦٨ أ المطبوع ص ٣٠٠ — ٣٠١ وهامش

ص ١٧٥ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية > ١١ ، ١٦٧ .

(٣) الشعرائي : الطبقات > ١ ، ١١٢ .

(٤) ابن الجوزي المنتظم > ٦ — ٢٤٠ .

(٥) السلمي : طبقات الصوفية ٣٠٠ وانظر الدكتور أبو العلا عفيفي : الملامية ٤٣ ، ٤٥ .

فالتوكل عنده (استواء الحال عند العدم والوجود، وسكون النفس عند مجارئ المقننور) ..  
وهو متفائل بعيد عن التشاؤم الملامى الذى يصنع أساس المذهب بصبغة السلبية  
القائلة . فالوراق المتفائل يؤمن تمام الإيمان بإمكان صفاء التوحيد والوصول إلى اليقين  
الذى هو ثمرة التوحيد الصافى عن طريق سلوك طريق العبودية الخالصة ، فإن (أجل شيء -  
يفتح الله تعالى به على عبده التقوى ، فإن منه تشعب جميع الخيرات ، وأسباب  
القربة والتقرب ، وأصل التقوى والإخلاص وحقيقته التخلي عن كل شيء إلا من  
إليه تقواك) . واليقين لدى الوراق ثمرة التوحيد (فمن صفا فى التوحيد صفاه اليقين ،  
ومن لم يفن عن نفسه وسره ، ورؤية الخلق لا يحاسره لمشاهدة الخيرات واليمن) ، فإن  
(مخافة خوف القطيعة أنبلت نفوس المحبين ، وأحرقت أكباد العارفين ، وأسهرت ليل  
العابدين ، وأظمأت نهار الزاهدين ، وأكثرت بكاء الثائبين) . ولا شك أن الاتجاه  
المتفائل لدى الوراق هو اتجاه المنهج الإسلامى الذى يدعو إلى الثقة فى النفس الساعية  
المؤمنة (على أساس من استقامة الطريق فى الدين ، واتباع السنة والشرع) — هذا  
الاتباع ، وتلك الاستقامة هما روح الصدق فى العمل عنده . وهو حين يؤكّد أن سبيل  
المعرفة من الله ، وأن الوصول إلى الله سعى إليه وعمل بقرآنه وسنة نبيه على فهم وعلم  
ويقين ، فإنه يرى على أساس تفاؤله (أن الصبر على الطريق للمصاحب له الشوق العارم  
يهون لاسالك حمل الأثقال وركوب الأهوال ، فإن انقادت له النفس على ذلك ، وهان  
عليه ما يلقى فى طلب المحبوب سهل الله سبل الوصول) (ومن وصل اتصل ، ومن جعل  
الطريق إلى الوصول فى غير الاقتداء يضل من حيث يظن أنه مهتد) .

ونصل من هذا إلى أن ركب الخاسبى قد وصل إلى غايته لدى مدرسة الجنيد والوراق  
التي هى الجسر الأخير لفلسفة التصوف السني بعناه المتكامل لدى فيلسوف المعرفة  
الدينية الإمام الغزالي ٥٥٥ هـ .

## الفصل الثالث

### نهاية الطريق السني

#### الذي فليسوف المعرفة الدينية الإمام الغزالي

كان أول ما أثارني حول الغزالي قول نيكلسون<sup>(١)</sup> رأس الباحثين الممتازين في التصوف أن الغزالي ليس صوفياً. بدليل أنه ليس من صوفية وحدة الوجود، ولو سرنا وراء منطق نيكلسون لأغينا التصوف السلفي والسني معا واعتبرنا التصوف قاصراً على مدرسة الحلاج وحجى الدين بن عربي ولقضينا ظاهراً على الغزالي في فلسفته الأخلاقية الإحيائية .

لقد ذكر الأستاذ نيكلسون أن الغزالي ليس صوفياً لأنه ليس من صوفية وحدة الوجود، ولو قال نيكلسون إن الغزالي ليس صوفياً فحسب لاقترب من واقع وحقيقة الغزالي . إن الغزالي لو كان صوفياً فحسب لما استطاع أن يكتب ما يكتب لأنه استخدم أساليب الفلاسفة النقدية للبرهنة على أن الدين أمر طبيعي للانسان بماهو إنسان، وأن جميع القوى التي اخص بها الإنسان تصدر من قوة ليست من معدن هذا العالم ولا من طبيعته، وهى القوة التي يستطيع بفضلها الإنسان الاتصال بعالم الحقيقة . أمر آخر هو أن الشعور الدينى فى أ كمل مظاهره لدى الأنبياء والأولياء له أصوله الطبيعية الإنسانية رغم أنه من الأمور التي يستعصى على العقل الإنسانى فيهما، إلا أن الغزالي لم يغلُق الأمر، ولم يحطه بالأسرار الكهنوتية، ولم يعتبر مسألة المعرفة مسألة خاصة لا يتيحها الله إلا للخاصة كما هو لب التصوف السلفى لدى المروى وغير التصوف السلفى فى مدارس الحلاج وابن عربى . من هنا كانت قيمة الغزالي السني الذى أخذ التصوف مدرسة أخلاقية، ومزرعة للآخرة، وحركة إحيائية للمعرفة الدينية فى مختلف صورها العلمية والعملية، فإن الغزالي عالج

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٨٣ .

موضوع المعرفة الدينية على أساس سيكولوجى واسع ، وبحثها بطريقة ترضى عنها عقول جميع الطالبين للحقيقة ، وفي هذا تظهر قوته ، ولكنها لا تظهر ضعفه كما زعم نيكلسون<sup>(١)</sup> على أساس حجة أن الغزالي أغفل الناحية الشخصية من تجربته الذاتية ، فالواقع أن الغزالي عاش آراءه ، وأطل منها بطريقة علمية سليمة ، كما عاش الحلاج آراءه في الوجه المقابل المنحرف من التصوف .

ومن هنا كان التصوف في نظر الغزالي ليس غاية في ذاته ، بل متهجاً كما كانت الفلسفة عنده سواء بسواء . ومن هنا كان الغزالي في نظر نيكلسون الذى هو أقرب إلى النظرة اليونانية ، ليس صوفياً وليس فيلسوفاً . والواقع أن الغزالي أيضاً لم يهدف إلى جعل كل مؤمن متصوفاً بالمعنى المذهبي لدى مدارس الحلاج وابن عربى التى تسعى بواصلها إلى الاحتراق كالفراشة في نار الحقيقة كما قال الحلاج ، ومن هنا حدد الغزالي السنى الصلة بين الدين والمجتمع ، ولم يفعل ذلك تقليداً ، بل عاشه ، ومارسه وعاناه ، وخرج من تجربته الذاتية الموضوعية التى مرت به في بيئته النفسية والعقلية معاً في الطربق السوى ، وهو يؤكد أن ( من لم يشك لم يبصر ولم يوقن ولم يعرف . ) لقد أكد الغزالي في تجربته الفريدة حدود النظر العقلى ، وأدرك أن العقل البشرى بوسائله وأدواته ومقولاته عاجز عن إدراك الحقائق اليقينية الثابتة<sup>(٢)</sup> . وهو لهذا حدد المنهج الفلسفى في ميادينه العقلية كما حدد المنهج الصوفى لما فوق العقل ، ووصل في النهاية إلى أن العقائد لا يمكن الاستدلال عليها بأساليب الفلاسفة والمتكلمين ، بل بالذوق الصوفى عن طريق النور الإلهى ، فكانت إحيائية الغزالي تطوراً من المنهج العقلى إلى المنهج النفسى التجريبي . من النظر في قرار النفس وأعماق أعماقها بعد مجاهدتها وتصفيتها وتطهيرها بالرياضات ، ثم اجتماع الهمة ، وتوحيد القصد إلى الله . وليس هذا فقط ، بل كان هذا التطور انتقالاً من الفكر إلى الإرادة . ومن هنا كان صدق المعرفة اليقينية لدى الغزالي التى قامت على صدق تجربته ،

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٤٣ .

(٢) دكتور أبو الملاء عفيفى مؤتمراً دمشق ص ٧٣٨ .

فالإرادة أبرز عناصر التجربة في المعرفة الذوقية التي تتكشف بها حقائق الوجود ، وأسرار الألوهية والربوبية لا يتوصل إليها عن طريق الفكر بل عن طريق الإرادة التي هي أخص مظاهر التجربة الصوفية ، وفي هذه التجربة يحقق الصوفي وجوده ، ويتحقق من وجوده به . والغزالي لا يقول كما قال ديكرت بعده بقرون (٦٥٠ م) «أنا أفكر فأنا إذن موجود» . ولا يقول كما قال أوغسطين قبله (٤٣٠ م) «أنا أخطيء فأنا موجود» بل يقول أنا أمارس تجربة روحية حرة - أنا أتححر ، أنا أذوق معرفة ، أنا أريد بنفسى ، بحريتى ، وأنا أتألم ، فأنا موجود ، والله الذى يتجلى لى حال إقبالى عليه واتصالى به هو محررنى من إيسار الجهل وظلام العبودية إلى نور اليقين والمعرفة الخالصة الحرة . أو ليس هذا الذى قاله الغزالي وما فلسفه فى منتصف القرن العشرين الفيلسوف الروسى برديائف « Berdyaev »<sup>(١)</sup> (ت ١٩٤٨ م) فى توكيده العلاقة القائمة بين الله والمؤمن على أساس الحرية ، وأن الإنسان إن لم يؤمن فسيظل عبداً ، فكأن الإيمان هو التحرر ، وكأن العبودية لله هى التحرر من الطبيعة والمجتمع . أو ليس هذا ما أكده الغزالي من أن السيطرة على شهوات النفس أو الخطيئة كما يقول برديائف توكيد للحرية ؟ وعلى هذا تكون خطيئة الإنسان فى إبتعاده عن الله المحرر المنقذ .

واقدم كان الغزالي أول من حل مشكلة الظاهر والباطن بفلسفته فى ( استواء السر والعلن ) ، وتحقيق الحقيقة فى الشريعة ، بعد أن وضعت مدرسة الحلاج الشريعة فى مكان أدنى من الحقيقة حتى أسقطتها المدرسة بعيداً لأنها رسم ، وحتى كان الكفر هو الإيمان ، والتوحيد المعروف هو الشرك . فإذا ذكرنا ما قاله الهجويرى فى القرن الخامس الهجرى<sup>(٢)</sup> وهو ينهى على معاصريه تسميتهم شهواتهم شرعاً ، وأوهمهم الكاذبة علماء إلهياً ، وتسميتهم الزندقة فقراً ، ونزوات قلوبهم حباً إلهياً ، وإنكار الدين فناء للنفس ، وإهمال شرع النبي صلى الله عليه وسلم طريقاً للتصوف .

(١) نيقولا برديائف Nicolas Berdyaev : الملم الوانع = Dream and Reality .

الترجمة العربية ص ١٦٩ ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز . ( ١٩٦٢ م ) .

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب نشر وتحقيق نيكلسون ص ٨

أقول إذا ذكرنا ما قاله الهجویری فی منتصف القرن الخامس ، وما قاله القشیری ت ٤٦٥ هـ فی نفس الزمن ، حين أذکر و ذکر عصره وعشيرته الصوفیه بما كان عليه قد ماؤهم قولا وعملا وما آل إليه التصوف ( من ضیاع حرمة الشریعة من القلوب ، ورفض التمييز بين الحلال والحرام وطرح الاحتشام والاستخفاف بالعبادات )<sup>(١)</sup> — إذا ذکرنا هذا كان علمنا أن ندرك رسالة الغزالی وفلسفته للمعرفة الدينية التي خرج بها من دراسته لميتافيزيقا القرآن والحديث .

تلك الدراسة التي عاشها في تجربته الذاتية الموضوعية ، حتى كان الغزالی أول من جعل الإسلام ديناً صوفياً على أساسين جوهريين من تقديسه للشرع ، ومن وجهة نظره في الألوهية لي طرح بعيداً كل مذاهب الإنحراف الصوفي ، الذي توالد من مدرسة الخلاج في الاتحاد والحلول والامتزاج ووحدة الوجود فيما بعد كنتيجة لهذه المذاهب ، حتى أكد الغزالی في فلسفته للمعرفة الدينية أنه بمقدار ما يتحقق في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية يكون استمدادها وقربها من معرفة الله ، ( والعبد عبد والرب رب ، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر ألبتة )<sup>(٢)</sup> .

يقول الأستاذ<sup>(٣)</sup> دي بور ( لا شك أن الغزالی أعجب شخصية في تاريخ الإسلام ، ومذهبه صورة لشخصيته ، فلقد أدرك الغزالی في تصوفه أن المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره ، فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم شأن فلاسفة اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة التخيلية أو الوهم من جانب الشارع ، ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء لدى البعض ، أو هو ضرب من المعرفة فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة لدى البعض الآخر ) وجاء الغزالی ( فبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد

(١) القشیری : الرسالة ص ٢ ، ٣

(٢) الغزالی : مقاصد الفلاسفة ص ٧٤

(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٧٢ ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريبة ط ٣ /

تلقى ، بل هو تجربة يحسها المتدين بروحه إحساساً حياً ، ويمارسها عملياً ) ، فإذا أضفنا أن الغزالي بدأ حياته منذ صباه بطريقة علمية تبين لنا سلوكه الواضح في أنه هجر التقليد منذ البداية ووقع في الشك بحكم العمر العقلي التجريبي ؛ حتى خرج من التجربة مُعافياً بلطف الله وتوفيقه ، أو كما يقول الغزالي في سجل اعترافاته مع المنقذ من الضلال<sup>(١)</sup> (وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى ، وربعان عمرى غريزة وفطرة من الله لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت معى العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا) .

والغزالي حين يسقط منذ البداية جانب التقليد والتلقين في مرحلته التحررية نحو المعرفة يورد لنا من أسباب التحرر حادثاً يمر بكل فرد ونادراً ما ينتبه إليه أحد — هذا الحادث يتصل بمحفوظات الأديان المختلفة وتلقيماتها . والغزالي يتساءل هنا تساؤلاً علمياً فلسفياً : هل هناك فطرة أولى تجعل الإنسان يقبل على التدين فى أى شكل من أشكال العقائد ؟ أم أن الأديان تؤخذ تلقيناً ؟ .

ولما وجد الغزالي أنه لاشئ غير مظاهر وظواهر التقليد والتلقين اندفع إلى التفكير فى العلم ، وتساءل ما هو ، فظهر له أن « العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم<sup>(٢)</sup> » . ولقد نساءل الغزالي أيضاً ما القاعدة أو ما القياس الذى تستند إليه المعارف الحسية والعقلية ؟ ثم رأى أن كل مقياس إنما هو بالإضافة إلى اختيارنا ومألوفنا قضية أساسية نسميها أولية عقلية ، ولكن المقياس الذى نجعله من عند أنفسنا بديهيًا ليس كذلك ، ولكنه يستند إلى مقياس سابق — هذا المقياس السابق هو فى حقيقته قضية أكثر وضوحاً فى الذهن ، ولكنه لا يقوم بنفسه بل يحتاج هو الآخر إلى مقياس سابق عليه ، وبالرجوع فى سلسلة المقاييس نجد أن كل مقياس هو فى الحقيقة مقياس للقضية التى بعده ، وقضيته صحيحة ناتجة عن المقياس

الذى قبله ، ومادام الإنسان يعود بعقله القهقرى فى هذه السلسلة، فإن هذه القضايا والمقاييس تتعاقب عكسا متعاقبة بالضرورة إلى ما لانهاية . ولهذا كان لابد من أن يقف الإنسان فى سلسلة الأسباب عند نقطة معينة. والإصالة الغزالية هنا اعتقاده : ( أنه مادام الإنسان يقف فى جدله المنطقي عند نقطة هو يعلم يقينا أن وراءها متسعا آخر لتقدير أسباب أقدم فى العلة وأبسط فى البرهان وأوضح فى الذهن ، فإن جدله فاسد . إذ كيف تقف فى نقطة ونحن نعلم أن وراءها نقطة أخرى ؟ ). لهذا رأى الغزالي أن المنطق الصحيح فى نفسه لا فى شكله فقط يقتضى أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ماقبلها ، بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولأما يحيط بها . حينئذ يكون مقياسه هذا أصلا صحيحا فى نفسه ، صالحا لقياس جميع القضايا ؛ بل أنه ليصح أن يكون مقياسا مطلقا تختبر به المقاييس جميعها فى عالم التجربة والفكر أيضا .

فى هذا المجال المتحرر من مؤثرات الحس وأغاليط العقل أطلق الغزالي نفسه وتركها متعرضة بذاتها الوجدانية وحدها لتقبل الأسس الضرورية والممكنة للمعرفة اليقينية ، فإذا استقامت لها النفس أصبحت سائر المعارف الجزئية تابعة لها .

والغزالي لم يجانب مطلقا المنهج الذى عرف به ، والمسلك الذى أراد . ( فاقدم كان من عبقريته وتوفيقه أن استقام له المنطق سليما من البداية دون أن يضطر إلى الشرع كسند له فى مرحلة الشك<sup>(١)</sup> ) — وعبقرية الغزالي هنا أنه سما فوق شكه ومرضه وقلقه وفوق علائق دنياه ، وملايسات تربيته الصوفية الأولى ، وفوق جميع تيارات المذاهب المتحاربة فى بيئته — سما إلى نظريته فى المعرفة دون أن ينتقص ذرة من إيمانه القوى الواضح . وقد اجتاز الغزالي المرحلة الأولى من تجربته حين أعضل دأؤه وعز دواؤه<sup>(٢)</sup> ) فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين . أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال

(١) الدكتور عمر فروخ : مؤتمر دمشق ص ٢٢٧ .

(٢) الغزالي : للنقد ص ٦ وما بعدها .



لا بحكم المنطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك كله بنظام دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة فقد ضيق رحمة الله (الواسعة) . ويؤكد الغزالي أن انشراح الصدر لا يأتي إلا عن نور يقذفه الله في قلب المؤمن ، وأن معنى قول الله سبحانه « فمن يُرِدِ الله أن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ »<sup>(١)</sup> — أنه نور يقذفه الله في القلب فيشرح به الصدر . هذه هي المرحلة الأولى التي اجتازها في تجربته .

أما المرحلة الثانية فقد عاشها الغزالي مستضيئاً في سلوكه المتبصر بنور الإيمان ، وإن لم يهجر نقاشه لمسائل الإيمان ، فقد كان ولازال يمارس تجربته اليقينية في المعرفة لدى الطريق السليم الذي يوصله إلى غايته . .

إن الغزالي لم يبدأ كما بدأ غيره ، فقد كان باحثاً عن الحقيقة منذ البداية ، حر النزعة من كل شيء منذ الصبا ، وعندما بدأ البحث حصر طلاب الحقيقة ليرى مكانهم من الحقيقة ، ومكان الحقيقة من مذاهم ، ورآهم أربعة : متكلمين ، وفلاسفة ، وتعليميين ، وصوفية — وحين أبطل مذاهم الخادعة الناقصة « كما سنرى » قعد طريق التصوف وفلسفه على أساس المنهج الإسلامي ، حتى وصل من مقارناته لتصوف الخائفين ، وتصوف الراجين ، وتصوف العارفين إلى أن الذين يطلبون غير الله فهم عبید لما يطلبون (ومن طلب غيره فقد عبده)<sup>(٢)</sup> وحتى وصل إلى كمال نظريته في المعرفة ، بعد أن مارس تجربته فيها وعاشها وعاشها . ومن هنا كانت تجربته لا تقل عنفا عن تجربة أو غسطين (ت ٤٣٠ م) كما توهم دي بور<sup>(٣)</sup> حين قال : ( إن انقلاب

(١) آية ١٢٥ من الأنعام .

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ٢٢ القاهرة ١٩٥٧ .

(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور أبوريدة ط ٣ ص ٢٥١ .

الغزالي لم يكن عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين . فما الذي يقصده دى بور بالعنف ؟ إن كان يقصد أن شك أوغسطين يتخذ وقوده من طفولته لأن أباه كان ملجداً وأمه كانت متدينة ، ثم من نزوات شبابه وخطيئاته فإن الذى أعطاه العنف هو ماضيه وأحداث شبابه ، وليس الشك ذاته فى موروثات البيئة الدينية والتيارات المضطربة حولها كما كان الأمر لدى الغزالي الذى نشأ فى بيئة صوفية تعطى شكه عنفاً أقوى من عنف شك أوغسطين ، بالإضافة إلى أن العوامل التى أعطت انقلاب أوغسطين عنفاً فى ذاتها خلت منها حياة الغزالي ، وخلوها من حياة الغزالي لا تعطى موقفه ضعفاً ، بل تزیده قوة فى شكه المنهجي ، وبالتالي فى طريقة سلوكه وتجربته نحو المعرفة اليقينية فإذا عقدنا مقارنة بين أوغسطين والغزالي نجد ولا شك بعض التشابه : فى أن كليهما ولد بعد نضج الدعوة الدينية ، وأن كليهما أرخ لنفسه تجربته ، وفى عمر متقارب فقد كان أوغسطين فى سن السادسة والأربعين ، وهو يؤرخ اعترافاته ، كما كان الغزالي فى الخمسين . وأهم نقطة التقيا فيها : هى أن العقل رغم قوته ( لا يستطيع أن يهتدى إلى الحقيقة بكلمها ، ولا يمكنه أن يحتز من كل ضلال )<sup>(١)</sup> . ثم جعل الإيمان بالوحي أو بالشرع كما يقول الغزالي هادياً للعقل للوصول إلى نطاق القبول العقلى لما فوقه ، وليكون هذا مانعاً له من الشطط كما يقول أوغسطين ، وحتى يصبح العقل كما يقول الغزالي<sup>(٢)</sup> ( شرعاً من داخل ) وحتى يصبح الشرع ( عقلاً من خارج ) ، ولا بد من تأديب العقل بالشرع كما يقول الغزالي ؛ لأن العقل لا يستطيع الاستقلال بنفسه أو الاحتراز من كل ضلال . نقطة أخرى خطيرة هى أنه إذا كان أوغسطين قد ذكر أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان ( لأن العلم بالشىء قبل وقوعه لا يفترق عن العلم بعد<sup>(٣)</sup> وقوعه ) ، فإن الغزالي قد فلسف هذه النقطة ، وأرسى من ورأها نظريته الأصيلة الجديدة فى المعرفة

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ص ٢٥ القاهرة ١٩٤٦ .

(٢) الغزالي : معارج القدس ص ١١٠ ومقاصد الفلاسفة ص ٢٩١ .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٢٣ .

حول العلية ، وفسر من ورائها أو خلالها حقيقة المعجزات. وإذا كان أو غسطين قد ذكر أن المعجزة ليست شيئاً خارقاً للطبيعة ، بل هي خارقة لما نعرفه نحن عن الطبيعة ، فقد أكد الغزالي « كما سنرى » أن الله يجوز أن يخلق ما يسمى علة بدون أن يخلق ما يسمى معلولاً<sup>(١)</sup>. وهذا هو الذي فلسفه فيما بعد مالبرانش في القرن السابع عشر (مالبرانش ت ١٦٧٧ م) ، وهيوم (ت ١٧٧٦ م) من بعده في القرن الثامن عشر .

إن الغزالي أوضح من كتب في الفلسفة وعلوم الكلام والفقہ والتصوف ، وهو أصدق من اتسق مع منهجه الإسلامي السليم .

لهذا ورغم كثرة ما كتب عنه وعن مؤلفاته العديدة ، فإن بعض هذه المؤلفات لازال ينسب إليه حتى من كبار الدارسين في الشرق والغرب قدامى<sup>(٢)</sup> ومحدثين ، وهذه المؤلفات هي (المضمون به على غير أهله) ، و(مشكاة الأنوار) ، و(معارج القدس) ، و(معراج السالكين) ، و(الرسالة اللدنية) ، و(كيمياء السعادة). والغريب هنا أن في هذه الكتب آراء تضع الغزالي في مواضع التهم التي هاجمها وألف فيها كتباً ضخمة أخرى صحيحة كتهافت الفلاسفة ، ومقاصد الفلاسفة ، وإحياء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال . فكتاب (المضمون به على غير أهله) مثلاً يضع الغزالي في ركب مذهب الصدور الفيضى ، ويؤدى إلى إنكار عملية الخلق من عدم — الأمر الذى ألف في الهجوم عليه ودحضه كتابه عن تهافت الفلاسفة ، ومقاصد الفلاسفة ، والرد على الباطنية ، والمنقذ ، والإحياء وسائر كتبه الصحيحة . وكتاب مشكاة الأنوار<sup>(٣)</sup> مثلاً يصله ويوثقه بنظرية الاتحاد تلك النظرية التي حاربها في الإحياء وسائر كتبه الصحيحة .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ طبع بيروت ١٩٥٧ .

(٢) ماسينبون : مجموعة نصوص لم تنشر ( ٦٠ — ٧٠ ) 90—60 p. ١٩٢٩ ، وانظر جاردرنر

مجلة الإسلام ج ٥ ، ١٢١ ، ١٥٣ . وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى مؤلفات الغزالي ١٩٦١ ، ١٨ .

(٣) ألقى الدكتور مذكور (مجلة الرسالة ١٩٣٦ / عدد ١٤١ ، ١٤٢) ، والدكتور محمود قاسم :

مؤتمر دمشق / ٢٠٠٠ ظلال الشك فقط دون تفصيل .

أقول إن في هذه الكتب من الآراء ما يضع الغزالي في مواضع التهم التي هاجمها ، وألف فيها أمثال تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة ، وإحياء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال وفضائح الباطنية ، وهذه كلها وأمثالها من أخذ كتبه قيمة وأوثقها نسبة ونسباً . فإذا عرضنا بعض الأمثلة وجدنا أن كتاب المضمون به على غير أهله يضع الغزالي في ركب مذهب الصدور الفيضى ويصل بنا إلى إنكار عملية الخلق من عدم — الأمر الذى ألفت فى الهجوم عليه ودحضه تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة والرد على الباطنية . وغير ذلك من أمهات كتبه الأصيلة . وأمامنا هذه الأمثلة من المضمون به على غير أهله حيث يقول الكتاب<sup>(١)</sup> لا الغزالي السنن مامضمونه : أن الزمان قديم ، وأن القرآن صفة قديمة ... يقول الكتاب<sup>(٢)</sup> لا الغزالي ( فصل : الزمان لا يكون محدوداً ، وخلق الزمان أمر محال ، فالיום هو الكون الحادث فى اللغة ) ، وأيام الله حيث قال : ( وَذَكَرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ ) : ( مراتب مخلوقاته ومصنوعاته ومبدعاته من وجوه . منها قوله فى أربعة أيام . ليوم مادة السماء وصورتها ويوم كواكبها ويوم نفوسها ، وقوله خلق الأرض فى يومين . المادة والصورة ومادة السماوات ومادة بروجها صورة واحدة ، ومادة الأرض مادة مشتركة بين أزواج وفحول وهى أخس لأنها مومسة تقبل كل ناكح : . . . ) .

---

(١) المضمون به على غير أهله رقم ٢١٠٧٤ ب دار الكتب المصرية ضمن مجلد صغير به الجوامع ، والمنقذ من الضلال ، ثم المضمون به على غير أهله ثم المضمون الصغير ( الأجوبة الغزالية فى المسائل الأخرى ) القاهرة ( مصر المحروسة ) صفر ١٣٠٩ هـ . انظر صفحة ( ١ — ٣٠ ) وانظر على الأخص ص ٢ ، ٣ / ٥ ، ٦ ، ١٤ — ١٥ وانظر أيضا المخطوط الأصيل للمضمون رقم ٢٦٢ علم الكلام دار الكتب ورقة اب ، ٣ ب ، ٥ ، ٧ ب .

(٢) المصدر السابق لكتاب المضمون المطبوع ص ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦ ، ١٤ — ١٥ ، المخطوط ( ورقة ١٥٣ و ١٥٥ و ٧ ب ) وانظر أيضا نفس المجموعة المضمون الصغير المطبوع ص ١٠ .

والكتاب — لا<sup>(١)</sup> الغزالي — يقول : ( إن القرآن صفة قديمة ) والكتاب<sup>(٢)</sup> لا الغزالي — يقول عن نفس الصفات ( فصل : يتخيل بعض كثرة في ذات الله تعالى عن طريق تعدد الصفات ، وقد صح قول من قال في الصفات : ( لاهو ولاغيره ) ، وهذا التخيل يقع في توهم التغير ، ولا تغاير في الصفات . مثال ذلك أن الإنسان يعلم صورة الكتابة وله علم بصورة ( بسم الله ) التي تظهر تلك الصورة على القرطاس ، وهذه صفة واحدة ، وكالمثل أن يكون المعلوم تبعاً لها ، فإنه إذا حصل العلم بتلك الكتابة ظهرت الصورة على القرطاس بلا حركة يد وواسطة قلم ومداد ... فهذه الصفة من حيث المعلوم انكشف بها يقال لها علم ، ومن حيث أن الألفاظ تدل عليها يقال كلام ، فإن الكلام عبارة عن مدلول العبارات . . . ) ( ومن حيث أن وجود المعلوم تبع لها يقال لها القدرة ، ولا تغاير ههنا بين القدرة والكلام . . . . . ) . والكتاب لا الغزالي يقول بالنسبة لرؤية الله ( ورد الإذن بإطلاق ذلك فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : رأيت ربي في أحسن صورة ، وهذا مما ورد في الأخبار أن الله خلق آدم على صورته . . . ) ( وقد تتولد العقارب من الباذروج ولباب الخبز والحيات من العسل ، والنحل من العجل المنخفق المنكمرة عظامه ، والبق من الخلل ، ومن الشعر الحيات ، ومن الطين الفأر وأمثال ذلك في كتب الطلسمات ) .

فإذا ذكرنا قول ابن تيمية<sup>(٣)</sup> عن المصنفون المذكور ( إذا طلبت ذلك الكتاب وأعتقدت فيه أسرار الحقائق وغاية المطالب وجدته قول الصائبة ) — أقول إذا ذكرنا هذا فإننا نذكر أن ابن تيمية نفسه كمؤرخ دقيق يشككنا في صحة نسبة الكتاب للغزالي رغم أنه حين يقول<sup>(٤)</sup> : ( وقد كان طائفة من العلماء يكذبون ثبوتة عنه ) ، فإذا

(١) و (٢) المصدر السابق لكتاب المصنفون الطبع ص ٢ / ٣ / ٥ / ٦ / ١٤ — ١٥ المخطوط ( ورقة ١ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ب ) وانظر أيضا نفس المجموعة المصنفون الصغير الطبع ص ١٠ .  
ملاحظة : من الكتب المشكوك في صحة نسبتها للغزالي أيضا معارج القدس ومعارج السالكين وكيمياء السعادة والرسالة اللدنية . انظر الدكتور محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، ١٩٣ . ( ت ١٩٦٣ م ) وقد خسرناه عالماً كبيراً .  
(٣ و ٤) ابن تيمية نقض المنطق ٥٤ ، ٥٧ .

كشفنا عن رأى السبكي<sup>(١)</sup> القائل المضمون به على غير أهله ، معاذ الله أن يكون له لأنه اشتمل على التصريح بقدم العالم، ونفى العلم القديم بالجزئيات، ونفى الصفات، وكل واحدة من هذه يكفر الغزالي قائلها وأهل السنة أجمعون . فكيف يتصور أنه يقولها؟) — أقول إذا كشفنا بهذا عن ذلك رأينا من الغرابة في البحث العلمى أن يأتى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى بحث ضخم ممتاز عن مؤلفات الغزالي عام ١٩٦١ فيقول<sup>(٢)</sup>، إن المضمون للغزالي، وإيس هذا فقط بل يطعن الدكتور بدوى فى صحة نسبة كتاب الرد على الباطنية. ولو سرنا وراء منطق الدكتور بدوى لأنغينا أيضا تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة تلك الكتب التى اجتثت جذور تلك الاتجاهات الخبيثة فى المدارس المشائية قديمها وحديثها بكل أصولها وروافدها — العجيب أيضاً أن يقول الدكتور بدوى بعد اعتماده على ابن خلكان<sup>(٣)</sup> فى نسبة المضمون للغزالي — (عنى أن هذا الكتاب طبع على هامش كتاب الإنسان الكامل للجيبلى<sup>(٤)</sup>)، رغم أن هذا وحده يضعه موضع الشك . ثم يعود فيقول<sup>(٥)</sup> : « وعلى كل حال فإن كتاب المضمون يثير مشكلات عديدة لا نستطيع إثارتها » مع أن الوضع كان جديراً بالدراسة وخاصة بالنسبة لمجلد ضخم يقدم لمؤتمر الغزالي الكبير<sup>(٦)</sup> . فإذا عدنا إلى مشكاة الأنوار التى يؤمن بصحة نسبتها للغزالي الأستاذ ماسينيون<sup>(٧)</sup>، التى يقول عنها الدكتور بدوى<sup>(٨)</sup> أنها أعظم مؤلفاته . نجد أن الأمر أخطر من أن يترك على شطط .

- 
- (١) السبكي طبقات الشافعية ج ٤ ، ١٣١ .
  - (٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالي ١٨ ، ١٥١ ، ١٥٥ — ١٩٦١ .
  - (٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٣ ، ٣٥٤ .
  - (٤) مخطوط ١٧٧ تصوف دار الكتب .
  - (٥) الدكتور بدوى المصدر السابق .
  - (٦) من المنكرين صحة نسبة المضمون أيضاً ابن الهادي : شذرات الذهب ج ١ ، ٤٥ وجورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣ ، ٩٨ .
  - (٧) ماسينيون : مجموعة نصوص 60—70 p .
  - (٨) الدكتور بدوى مؤلفات الغزالي ١٨ ، ١٥١ ، ١٥٥ .

تقول المشكاة<sup>(١)</sup> - لا الغزالي - في الفصل الأول ( وربما هزك هذا للتغفن لسر  
قوله صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورته . فلست أرى الآن الخوض في  
بيانه ) ثم تعود المشكاة إلى الحديث عن الحجب حديثاً طويلاً لتصل إلى هذه النتيجة  
التي تقول فيها ( وسنعرف هذا في الفصل الثالث ) المهم إذن في المشكاة هو الفصل  
الأول الذي هو مقدمة للفصل الثالث عبر تفصيلات واستفاضات في الفصل الثاني لانصل  
فيها إلى نتایج . فإذا انتقلنا مع المشكاة إلى الفصل الثالث نجدها تتحدث عن أن ( لله  
سبعين حجاباً من نور وظلمة ، وقيل سبعين ألف حجاب . فأقول إن الله تعالى متجل في  
ذاته بذاته لذاته )<sup>(٢)</sup> . وقد لاحظت بمقارنة حديث الحجب والتجلي . تجلي الله الأعظم  
في نوره المحمدي عبر الإنبياء والأولياء - أقول إنى لاحظت أن مضمونه يتسق ويوثق  
تمام التوثيق بما ذكره الغلو الشيعي عن الإمام جعفر الصادق زوراً بأنه روى عن الإمام  
علي أن النور المحمدي كان منطويماً على حجاب القدرة سبعة آلاف سنة ، وعلى حجاب الهداية  
خمسة آلاف سنة ، وعلى حجاب اللطف تسعة آلاف سنة<sup>(٣)</sup> ) والغزالي من هذا براء .  
فإذا مضينا مع المشكاة<sup>(٤)</sup> إلى ما وراء الحجب نجدها تتحدث عن أن الله خالق للعالم لكنها  
تعود فلا تنسب إليه تديره تديراً مباشراً ف ( إن محرك كل سماء خاصة موجود يسمى  
ملكاً والرب تعالى وجد محركاً لكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة ، ونسبة الملك في هدم  
الدرجة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة ) . وهذا الأمر هو المطاع . وقد تجلى أن ( هذا  
المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب  
كشفه ) فإذا سألنا المشكاة من يكشف هذا السر أجابت بأن الواصلين هم أصحاب ذلك  
وقد ( أحرقتهم سبجات وجهه الأعلى وتلاشوا ) ثم ( لم يبق إلا الواحد الحق وصار معنى

(١) المشكاة ، ١٠٣ ضمن الجواهر الغزالي دار الكتب المصرية ٢١٢٣ ( انظر ٩٨ ، ١٤٥٠ ، ) .

(٢) المصدر السابق للمشكاة وانظر المشكاة ضمن فيصل التفرقة ٤٠ ، ٤٢ . دار الكتب ١١٢٨ كلام

٤٨ ، ٤٩ .

(٣) محمد تقى الخونسارى : خاصة الأخبار ٢٨ وانظر عقيدة الشيعة لدونالدسن ٤٧-٤٨ .

(٤) المصدر السابق للمشكاة .

قوله كل شيء هالك إلا وجهه لهم ذوقاً وحالاً . ونلاحظ أن المشكاة هنا ترادف بين معنى الروح أو الأمر الإلهي وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهذا لم ينطق ولم يشر إليه الغزالي على الإطلاق هنا أو لدى أى مؤلف من مؤلفاته المنجولة الأخرى فضلا عن الأصيلة ، في الوقت الذي تصل المشكاة الغزالي بركب الفيض والصدور ووحدة الشهود والاتجاه والميل إلى الاتحاد والحلول وهو الذي ذكر في أمهات كتبه أن ( كل هذا خطأ ) بل كفر هذه الاتجاهات كما فصلنا من قبل فإذا سقنا أوضح الأمثلة من المشكاة لهذه الانحرافات نجدها تقول ( فإذا عرفت الأنوار الظاهرية البصرية والباطنية العقلية عرفت أن السفلية فائضة مقتبسة من العلوية اقتباس السراج من النار وأن العلويات بعضها مقتبس من بعض ) ( من هنا يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فيرون بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله ) وليس هذا فقط من المشكاة مع وحدة الوجود بل تنساق بنا إلى وحدة الوجود ووحدة الأديان أو تضع لابن عربي جسر الوصول إلى وحدة الوجود والأديان حيث تقول المشكاة لا الغزالي ( ولكل شيء وجهان : وجه إلى نفسه ، ووجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله وجود وكل شيء هالك إلا وجهه ، فإذا لاموجود إلا الله ) ( وإلا لعبارة عما الوجوه مولية نحوه <sup>(١)</sup> ) فإذا حققنا معنى المطاع في القرآن فلن نجد نص اللفظ إلا مع آية واحدة هي ( مطاع عثم أمين ) <sup>(٢)</sup> ومعناه كما يقول الفخر الرازي السني أنه جبريل (رسول كريم ذو قوة عند الله ، مطاع في ملائكته المقربين ، أمين على وحى الله) ، وقد احتج بآية ( وما صاحبكم بمجنون ) على فضل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم <sup>(٣)</sup> فإذا ربطنا اتجاه المشكاة في هذه النقطة حول جبريل باتجاه السهروردي مثلا نجد السهروردي يقول : ( إذا ما نظرت إلى المجرائيل من الوجود بجمود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود ... )

ولاشك أن هذا الاتجاه يمتضى بالغزالي بالركب المنفصل وهو منه براء . وحسبنا أن نضيف إلى ما فصلناه حول الغزالي قوله في المنقذ الذي كتبه وهو في الخمسين في نهايات

(١) المصدر السابق للمشكاة

(٢) آية ٢١ من التكويد .

(٣) الفخر الرازي تفسير ج ٨ ، ٣٦٦ .



حياته على الأرض، حول قول الفلاسفة وتابعيهم بأزلية العالم وعدم علم الله بالجزئيات وإنكار بعث الأجساد أو البعث عامة ( وإياه لإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب التهافت ) . وليس هذا فقط بل ( فضائح الباطنية ومقاصد الفلاسفة <sup>(١)</sup> ) . فإذا تذكرنا ما زعمه مونك <sup>(٢)</sup> من أنه رأى نسخة من التهافت مذيلة برسالة صغيرة بالعبرية ينحاز فيها الغزالي لرأى الفلاسفة ويقبل ما رفضه باحتقار في التهافت حول أزلية العالم وعدم تعلق علم الله بالجزئيات وحياة الافلاك ومعارف النفوس الفلكية - إذا تذكرنا هذا الشطط اليهودي في أسلوبه وموضوعه ومنهجيته ، وتذكرنا أن فنسك <sup>(٣)</sup> ألقى الشك على الفصل الأول من المشكاة وأن منتجمرى <sup>(٤)</sup> أكد أن الفصل الثالث منها منحول على الغزالي إذا تذكرنا أن هناك كتاباً باسم مشكاة الأنوار في لطائف الأخبار نسب أيضاً للغزالي على أنه المشكاة للذكورة وهو في الواقع لابن الفقيه علاء الدين الحافظ المصري (ت ٨٧٧ هـ) <sup>(٥)</sup> بعد عصر ابن عربي - إذا تذكرنا هذا كله كان لنا أن نرفض صحة نسبة هذه الآراء التي تنطوي عليها المشكاة في فصلها الأول والثاني إن لم نشك في صحة نسبتها عامة . فإذا عدنا إلى ما ذكره الدكتور النشار <sup>(٦)</sup> من أن الكثيرين يتهمون الغزالي بسقوطه ضحية الغنوص الذي كان أكبر أعدائه وخاصة في معارج القدس والمضنون والمشكاة كما سقط « كليانس » وأوريجانوس في المسيحية ، وأن الغزالي فيما يقول الطاعنون ( باع الفقه بالتصوف ) - إذا ذكرنا هذا وأكدنا مرة أخرى أن كتابي معراج القدس والمضنون به على غير أهله موضع شك قوى نفينا كل ما اتهم الغزالي به ، وهو خطأ كل الخطأ .

- 
- (١) أصوات أجنحة جبريل المجلة الآسيوية يوليو ، سبتمبر ١٩٣٥ ( ١ ، ٨٢ ) .  
الغزالي تهافت ٢٠ ، ٣٩ / ٤٩ والنقذ ٢٠ ، ٢٧ / ٤٤ والإحياء ج ١ ، ٨٩ / ١٢١ ،  
١٤٢٠ وكيمايا السعادة ٨٧ ، ٨٨ والمقصد الأسنى ٢٠ ، ٢٥ .  
(٢) مونك Munk. Melange., 379 .  
(٣) فنسك : تكبير الغزالي ١٤ Vencink .  
(٤) مونتجمرى بحث في مؤتمر المستشرقين ٥ ، ٢٢ / ١٩٤٩ .  
(٥) أخلاق تيبور ٢٠٦ ، تصوف حلیم ١٨٤ دار الكتب المصرية .  
(٦) الدكتور النشار : نشأة الفكر ١٠١ ، ١٠٢ .

فالغزالي خاض كل ماعرف العالم من معارف وعلوم ومضى فيها باحثاً مفسراً ومعاقماً وإن أصابه من كل شيء رذاذ. ولكن التصوف ليس كله غنوصاً بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً لاعقلياً ولاسمعيّاً. والسؤال هل كان الغزالي ضحية الغنوص؟ أم أنه كان سيد أهل السنة ولأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر، وأن كل تجاربه في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف كانت تجربة مفكر سني يبحث كل حقيقة في مختبرها وهو هو عالم السنة يلحظ ويشاهد ويجرب ويعمل السمع والعقل والذوق، وهو هو في كل تجربة قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض<sup>(١)</sup> الجبارة.

إن الذي غرق في بحر الغنوص ولم يخرج منه ركب مدارس الحلاج وابن عربي. ولا شك أن هناك فرقا شاسعاً بين فلسفة التصوف المستمدّ منهجه من القرآن، المنادى بالمعرفة من روح القرآن بتأمله وترد يده، وبين فلسفة التصوف الذي أساسه ومنهجه الثنائية الغنوصية التي ترد الواحد الإسلامي إلى اثنين، وتجعل أصل الوجود تناحرا بين قوتين، أو غنوصية فيضية يصدر عنها الموجود صدورا ذاتيا عن الله ويعود إليه، وهو هو الفرق بين مدرسة الغزالي ومدارس الحلاج وابن عربي وأصولها الخارجة عن الروح الإسلامي. وحين نعود الآن إلى الغزالي في أوائل كتبه نجد أمامنا التهافت الذي قدمه حوالي عام ٤٨٤ هـ وهو في سن الرابعة والثلاثين وعلى وعى باهر للبصائر. يقول «دي بور»<sup>(٢)</sup> في دقة إن الغزالي كان يريد في كتابه تهافت الفلاسفة أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة، ويريد الوصول إليها. كما يبحث البعوض عن ضوء النهار حسب مصطلح الغزالي الدقيق، فإذا أبصر شعاعا يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه وتهافت فيه، ولكنه في الواقع يخطيء وهو مخدوع بأقيسة منطقية خاطئة فيهلك كما يهلك البعوض، بينما نجد ابن<sup>(٣)</sup> رشد يتعسف تعسفاً شديداً ضد الغزالي —

(١) المصدر السابق.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٤٩ الطبعة الثالثة، وانظر أسين بلاسيوس.

M, Asiaplacios : Sens du met Tehafot dans Les Auvres d' Elghazatê et d avessoés.

(٣) ابن رشد تهافت التهافت ص ٨٤ طبعه ١٥٦٠ م وانظر ارنست رينان: ابن رشد، ص ١١٣

الترجمة العربية عادل زعير.

وأقول بينما الدكتور مدكور<sup>(١)</sup> والدكتور قاسم<sup>(٢)</sup> يقفان هذا الموقف — أجد الدكتور عبد الرحمن<sup>(٣)</sup> بدوى يبذل جهداً ضخماً وفي محاولات كبيرة لإثبات أن الغزالي أخذ حججه ضد الفلاسفة في إثباته قدم العالم عن يحيى النحوى الذى رد على « برقلس » فى قدم المادة ، وأخذ مادة توبيخ النفس فى الإحياء عن معاذلة النفس « لهرمس » ، وأخذ نظريات مشكاة الأنوار عن الفصل الخامس من « التساع الخامس » وحكم الدكتور بدوى بأن الغزالي كان غير أمين فى أنه نقل عن يحيى النحوى ولم يذكره ( لأنه يعنيه أن يخفى مصدره )<sup>(٤)</sup> فيه نظر . فإن حكم الدكتور بدوى برمته على الغزالي ، وخاصة حول عدم أمانته فى العرض مردود بطريقة مناقشة الغزالي نفسه لآراء خصومه ، ومردود بالشك فى صحة مشكاة الأنوار التى اعتبرها الدكتور بدوى اعظم مؤلفات الغزالي وهى منسوبة إليه ، ومردود بأن الغزالي ليس فى حاجة إلى يحيى النحوى بالذات فى حجة مثل هذه أو غيرها ، وثقافة الغزالي وعقله وفكره وأمانته ابعده مكانا من هذا الالتصاق أو هذه التسمية .

وأعود فأقول أن مثل هذه الأحكام ليست فقط فى حاجة إلى غرابة ، بل إن كثيراً من أمثالها فيما ذكره مونك<sup>(٥)</sup> أن الغزالي ذيل كتابه التهافت بكتاب نقض فيه هجومه على الفلاسفة نقلاً عن رأى للناربونى أو ابن رشد — أقول إن مثل هذه الأحكام القديمة والحديثة فى حاجة ماسة إلى دراسات جادة غير متعجلة ، وليس مع الغزالي فقط ، بل مع جميع مفكرى الإسلام وخاصة بالنسبة لمن يستقون أحكامهم عنهم عن الأجانب البعيدين عن روح الإسلام . وإذا كان ابن تيمية معذورا فى نفيه الفلسفة عن الإسلام وتوكيده

(١) الدكتور مدكور المصدر السابق فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الدين والفلسفة مجلة الرسالة عام ١٩٣٦ عدد ١٤١ ، ١٤٢ وانظر أيضاً له ٧٣ ، ٧٢ من كتابه الممتاز فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه .

(٢) الدكتور قاسم المصدر السابق له .

(٣) و (٤) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤتمر دمشق ص ٢٢٨ ، ٢٣٥ ويحيى النحوى وهو جون

فيلوبون النصرانى على مذهب ارسطو انظر دى بور ترجمة أبوريدة ، ٢٥٦ .

(5) Munk : Mélanges de philosophie juive et Arabe, paris 1859

المنصل في كل كتبه حين يجرى ذكر الفلسفة الإسلامية أن الفلسفة في الإسلام وليست الفلسفة الإسلامية باعتبارها شيئاً دخيلاً في نظره — أقول إذاً: كل ابن تيمية معذورا فقد يكون محتماً أيضاً إذا نظر من زاوية الموضوعات التقليدية التي انصرفت إليها المدرسة المشائية في الإسلام فكانت تكراراً للمشائية اليونانية رغم محاولاتها التوفيقية أو التليفية<sup>(١)</sup> . . .

ولكننا لا نعذر ابن تيمية ولا غير ابن تيمية في دعواهم أن الغزالي قد هدم العقل أو خرج عن الشرع أو حتى هدم الفلسفة ثم استغرق في تصوف سلبي. فالواقع أن الغزالي فيلسوف منهجي في كل الجبهات التي حارب فيها بعقله وذوقه وتجربته سواء كانت هذه الجبهات جبهات الفقهاء أو الباطنية أو المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية .

لقد تطلع الغزالي من البداية إلى أعظم مشا كل الفلسفة وهي مشكلة اليقين والمعرفة اليقينية ( إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور . فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين . إن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة فيه ، ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني<sup>(٢)</sup> ) .

وكما تطلع إلى مشكلة اليقين تطلع إلى الحقيقة التي تتميز بذلك اليقين وهي الحقيقة الصوفية ( أن اليقين عبارة عن معرفة مخصوصة ومتعلقة بالمتعلقات )<sup>(٣)</sup> ، فهو هنا يميز اليقين الصوفي من حيث أنه معرفة للخاصة من الناس متعلقة بمعلومات خاصة أيضاً وقد تلمس هذا اليقين في طريق الصوفية بالذوق والسلوك ، أو بالذوق ، والحال ، وتبدل الصفات . إن هذا الموقف — كما يقول الدكتور ثابت الفندي<sup>(٤)</sup> — ( فلسفي خالص

(١) الدكتور محمد ثابت الفندي : مؤتمر دمشق ص ٨٥ ، ١١٠ بحث عن فلسفة الدين عند الغزالي ١٩٦١ وانظر أيضاً للدكتور ثابت الفندي الكتاب الذهبي للمهرجان الأثني لذكرى ابن سينا ١٩٥٢ بغداد ص ٣١٩ .

(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٧ تحقيق محمد جابر .

(٣) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ، ص ٧٤ .

(٤) الدكتور ثابت الفندي مؤتمر دمشق ، ص ٨٨ .

حيال العالم والأشياء ، وهو موقف له نظيره في عالم الفلسفة الحديثة عند أمثال ديكارت وبوهمه — هذا الموقف أضاء به الغزالي كل حقائق الدين ) . ولما بحث الغزالي مشكلة اليقين والحقيقة الصوفية تناول الموضوعات التي هي من صميم فلسفة الدين تلك التي يتحدث عنها فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm فيقول ( ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمه ، وصدق دعاواه ، والدين — والأخلاق ، وصلة الله بالإنسان من حيث الحرية والمسئولية ، والكشف الصوفي ، والصلاة واستجابة الدعاء ، وقيمة الصور التقليدية في التعابير والشعائر والعقائد والطقوس ، ومسألة طبيعة الاعتقاد والإيمان ، ومسألة الألوهية )<sup>(١)</sup> . ثم إن هذه الثنائية بين علمي الدنيا والآخرة في فلسفة الفقه الصوفي لدى الغزالي كما سنرى بالتفصيل تذكرنا بالثنائية الدينية في الفلسفة المعاصرة عند وليم جيمس ، وهنري برجسون . وإن كان الفارق الحقيقي بين الثنائية الدينية عند الغزالي ، وثنائية هؤلاء الفلاسفة المحدثين إنما يكمن في الحقيقة بين من ذاق فعلاً تلك الاثنيينية كما فعل وذاق الغزالي بسلوكة طريق علم الآخرة ، وبين من اكتفى بوصف حالات المتصوفين وصفاً سيكولوجياً من الخارج كما فعل وليم جيمس ، وهنري برجسون .

فإذا بدأنا مع الغزالي في فلسفته للمعرفة الدينية وجدنا أنه يحدد أسباب وطرائق المعرفة ، ويفرق مميّزاً بين اختصاص كل دائرة من دوائرها . فالحواس من مصادر المعرفة ، ولكن في موارد دون موارد ، ولو اعتمدنا الحواس في جميع الموارد لوجب أن ترفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس . والعقل مصدر للمعرفة ، ولكن في موارد دون موارد أيضاً ، ولو اتخذناه مصدراً في كل مورد لأهملنا وأنكرنا كثيراً من حقائق الدين والوحي . ومن هنا برزت قيمة الغزالي في أنه بين خطأ منهج الفلاسفة في المعرفة ، لأنهم اعتمدوا في كل شيء على العقل ، وكشف أخطاء المتكلمين في تقليدهم خصوصاً الفلاسفة في كثير من مسائلهم ونعى على الصوفية غيابهم عن عقولهم وحواسهم بشطحاتهم

ودعاوهم بأنهم يرون في أحوالهم الخاصة أشياء تناقض المعقولات والمحسوسات في أمور تبهدمهم عن روح الإسلام . والغزالي لم يتناقض في شيء كما توهم الكثيرون في تحديده لمكان الحس والعقل والذوق ؛ فقد اعتمد على الحواس في حدودها ، كما اعتمد على العقل في رده على الباطنية وغيرهم في الوقت الذي نعى فيه على الفلاسفة استبدادهم بمنهج العقل الخالص ولا تناقض إذن ولا تهافت كما قيل عن الغزالي ؛ فلقد رد على الفلاسفة حيث اعتمدوا على العقل فيما لا يخصه ولا يعنيه ، وفيما يخور معه من معضلات الوحي ، ورد على الباطنية وأمثالهم بالعقل ذاته فيما هو من شئونه ومنطقه كما سئرى .

والغزالي في تحليله الفلسفي لأنواع الأرواح يحدد لنا مكان ومقام الحواس والعقل والذوق .

يقول الغزالي الأرواح خمس<sup>(١)</sup> مراتب (١) الحواس وهو الذي يتلقى ماورده الحواس إن كان أصل الروح الحيوان وأدلته . (٢) الخيالي وهو الذي يكتب ماوردته الحواس (٣) العقلي وهو الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال (٤) الفكري وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ، ويستنتج منها معارف نفيسه ، ثم إذا استفاد نتيجتين ألف بينهما مرة أخرى واستفاد نتيجة ثالثة . . . (٥) الروح القدس النبوي الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة ، بل المعارف التي تقصر دونها الروح العقلي والفكري .

والغزالي المعلم لا يتركنا في تحليلاته وتفتيتهاته لأنواع المعارف ومصادرها وقيمها دون أمثلة ، فهو يسوق لنا مثالا لعلوم الحواس التي تصل إلى القلب . والقلب هنا ليس القلب المادى المحسوس بل يقصد به الروح . يقول الغزالي<sup>(٢)</sup> وهو يصل بنا إلى علم اليقين الداخلى (لوفرضنا حوضا منحفورا في الأرض احتمال أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح

(١) الغزالي : الجواهر الغوالي ١٢٢ ، ١٣٨ .

(٢) الغزالي : لأحياء علوم الدين - ٣ ، ١٧ .

فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر .  
فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماء ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وعض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله .  
ولكن كيف وصل الغزالي في مخططاته ومناهجه إلى أحكامه ؟ الجواب أنه منذ البدايه أسقط كل المعارف من حوله — كما ذكرنا — وبدأ يخضع آراء الفرق والمذاهب للعقل متسائلاً في بداية شكه : أى هذه الفرق على حق وأيها على باطل ؟ وما مكان الحق الخالص ؟ وما مكان الباطل الخالص ؟ وأين التمس الحق بالباطل ؟ . وأحس الغزالي في مرحلة الشك الأولى بتضارب الأدلة وكما يقول ( وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا ) ويعود فيعذرهم في اضطرابهم حاكياً عن نفسه نفس الموقف ( ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة ) . ولجأ الغزالي إلى تحليل الأدلة لفحصها واستقراءها مرة ثانية وثالثة ورابعة على ضوء اليقين الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه بإمكان الغلط . . . ) (١) .

ومضى الغزالي في منهجه . . أن لديه الحواس والعقل فليخضع الحواس أو نوافذ العقل كما يقول العقل . وبدأ بحاسة البصر أقوى الحواس الخمس فوجد أنها ( تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بجملة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف (٢) . . . ) . ووجد أن حاسة البصر ( تنظر إلى الكوكب الدرى فتراه صغيراً

(١) الغزالي : الجواهر ص ٣٧ . في هذا تأكيد لآرائه في فزة الفاق ثم في فترة اليقين والأمان .

(٢) الغزالي : المنقذ ص ٢ ، ١٦ وانظر الجواهر ١٢٢ ، ١٣٨ .

في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار (١).  
رعاد الغزالي يتسائل بعد طول تشكك في خداع وعدم صدق الحواس (فانتهى بي طول  
التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها بعد  
هذا الخداع (٢) ؟) . بطلت إذن ثقة الغزالي بالحواس ، فلم يبق له إلا العقل . ولجأ إلى  
عقله يناقشه — به — ، ومضى يقابل المحسوسات بالمعقولات على ضوء من العقل ( قالت  
المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثققتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت  
واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي (٣).

وأيقن الغزالي بصدق العقل في كذب المحسوسات ، ولكنه عاد يشك في منطق  
العقل لصلته بالمحسوسات وصلة المحسوسات به . عاد يشك في منطق العقل ؛ لأنه يحكمه  
في نفسه في الحكم على نفسه . وبحث بعقله متسائلاً : أين ومتى يكون العقل في بؤرة يقظته  
الكبرى ؟ ( فاعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى — كذب العقل في حكمه ، كما تجلى  
حاكم العقل فكذب المحسن في حكمه وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحاله... ) (٤)  
( ولا يبعد أيها المعتكف في عالم أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر  
في العقل ) (٥) . هنا توقف الغزالي لحظات ليؤكد تناقضاً واضحاً في الحكم العقلي على العقل ،  
والتباس الحكم بالحواس منافذ العقل وبوافذه ، وتساءل تساؤلاً علمياً دقيقاً كان سبقاً لديكارت  
أبي الفاسفة الحديثة ، تساءل الغزالي ولم لا تكون يقظة العقل التي يزعمها نوماً بالنسبة  
ليقظة أخرى . . . إن العقل يرى في النوم ما يعتقد حقائق ، ثم يصحو فيدرك أوهام  
ما رأى فمن يُدري العقل أن يقظته التي يزعمها ربما كانت نوماً هي الأخرى بالنسبة لإفاقة  
أخرى فوقها . هنا تتبدى يقظة الغزالي الكبرى ( فتوقفت النفس في جوانب ذلك  
قليلاً ، وأيدت إشكالها بالنام وقالت أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتخيّل أحوالاً

(١) و(٢) و(٣) و(٤) المصدر السابق للغزالي في المنقذ (٢ ، ١٦) .

(٥) المصدر السابق للجواهر (١٢٢ ، ١٣٨) .



وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك يوماً بالإضافة إليها. فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم، ولعل تلك الحالة هي الموت التي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) — ولعل الدنيا نوم بالنسبة للآخرة<sup>(١)</sup> اليقظة).

إن الغزالي هنا سابق لديكارت ت ١٦٥٠ م، ولباسكال ١٦٦٢ م كل سبق في هذا التشریح لخداع المعرفة الحسية ونظراته التحليلية للمعرفة اليقينية.

يقول ديكارت<sup>(٢)</sup> (إنه ما أحس شيئاً في يقظة إلا ظن أن في وسعه أن يحسه أثناء نومه وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية. لهذا لم يجد مبرراً يسوغ له تصديق ما يحسه في يقظته. أ كثر تصديقه ما يحسه أثناء نومه).

ويقول باسكال<sup>(٣)</sup> (إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إذا ما كان يقظاً أم نائماً مادماً نعتقد أثناء النوم بأننا متيقظون اعتقاداً لا يقل ثباتاً عن اعتقاد اليقظة، واننا نحلم كثيراً، ونحلم أثناء الحلم ذاته فنضم حلماً لآخر. أفلا يصح إذن أن تكون يقظتنا حلماً يضم الأحلام الأخرى ولا نستيقظ إلا ساعة الموت).

فإذا انتقلنا إلى فيلسوف القرن العشرين برتراند راسل نجده يحدد ويقرر ما فلسفه الغزالي وردده ديكارت وباسكال. يقول راسل<sup>(٤)</sup> (لا توجد استحالة منطقية تمنع من

(١) المصدر السابق للمنقذ (٢، ١٦).

(٢) ديكارت: التأملات ترجمة الدكتور عثمان أمين (١٠، ٣٠) وانظر الدكتور توفيق الطويل

أسس الفلسفة ٢٤٥، ٢٤٦.

(٣) باسكال: النص الفرنسي من نصوص باسكال في كتاب الدكتور نجيب بلدي عنه ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(٤) برتراند راسل.

افتراض أن يكون الكون كله حلاً طويلاً ، وأن يكون خيالنا هو الذى ابتدع الحقائق التى تلوح لنا ) .

ونعود إلى الغزالي فى إفاقتة الكبرى وهو يمضى فى طريقه العلمى المنهجى ليعطينا درسا متصلاً نحن أبناء القرن العشرين عصر العلم والتخصص (وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم فى أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، فإذا ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً<sup>(١)</sup>) . وأقبل الغزالي يدرس صنوف الطالبين للمعرفة (ولما شفانى الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندي فى أربع فرق (١) المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر . (٢) الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان . (٣) الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخلصون بالاقتباس من الإمام المعصوم . (٤) الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمناشئة<sup>(٢)</sup> .

وبدأ الغزالي الدراسة لهم بإمعان فرقة فرقة، ودخل معهم علومهم كواحد منهم مخلصاً أميناً . ثم رجع إلى نفسه الناقد فخلع كل ما فى نفسه وبدأ ينظر إلى منهج كل فرقة ومحصل كل فرقة ( ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى<sup>(٣)</sup> . ووصل الغزالي إلى حقيقة هامة من حقائق المعرفة ، وهى أن ما وصل إليه علماء الكلام ( ليس إلا خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ) . لقد كان مقصود علم الكلام لدى الغزالي هو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة من الشكوك التى تثار حولها والطعون التى توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام فى إنسان نشأ خالياً عنها غير مؤمن بها فهذا

(١) الغزالي : المنقذ ص ١٠ وما بعدها .

(٢) و (٣) الغزالي : المنقذ ص ( ١٦ ، ٢ ) .

مالم يحاوله علم الكلام ، ومالم يكن من مهمته أو رسالته . وقد قضت عليه مهمته .  
أو رسالته أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاعين المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم .  
وهي مقدمات واهية متهافة ( وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات — الخصوم  
ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم) . . . الغزالي لم ينكر البحث في علم الكلام على الإطلاق ،  
ولهذا حدد الإلجام بالنسبة للعوام ، فقال بالإلجام العوام عن علم الكلام : قال بهذا  
ضرورة ثم أجازها للخواص بشروط أهمها ( أن تقع لشخص ما شبهة لا يمكن رفعها  
إلا على طريقة أهل الكلام . . . أو حالة شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين يريد  
تحصيل صنعة الكلام لكي يداوى بها مريضاً وقع في الشبهات ، أو ليفهم بها مبتدعاً  
إذا نبغ ، أو ليحرس عقيدته وإيمانه إذا قصد مبتدع إغواءه<sup>(١)</sup> ) .

هذا هو مقصود علم الكلام الذي طلب لإلجام العوام عنه وجوباً ، وجوز طلبه ( كما  
ذكرنا ) للخواص على شروط معينة . أما مقصود الغزالي المتكلم الفيلسوف ، فهو إدراك  
الحقيقة الدينية إدراكاً يؤيده العقل حتى تكون في درجة العلم الرياضى في دقتها ووضوحها  
وسلامتها . ولم يجد الغزالي هذه الحقيقة الميقونة في سلامتها ووضوحها ودقتها لدى مناهج  
علماء الكلام ، ولهذا قال : ( وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات .  
شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لدائى شافياً . . . فلم يحصل ما يبحر  
بالكلية ظلمات الخيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعاد أن يكون قد حصل ذلك لغيري ،  
بل لست أشك في حصوله لطائفة ، لكن حصولاً مشوباً بالتقاييد في الأمور التي ليست  
من الأوليات . والقصد الآن حكاية حالي لا لإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية-  
الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكمن دواء ينتفع به مريض ويستضرّ به آخر<sup>(٢)</sup> ) .

الغزالي إذن نقد منهج المتكلمين لأنه رأى أنه منهج خصومهم . فهم لم يتخذوا لهم  
منهجاً خاصاً مثله ، بل كانت طريقتهم فقط مغلقة على محاولة تغليط وتخطئة خصومهم ،

(١) الغزالي : فيصل التفرقة ( ١٠ ، ٥ ) .

(٢) الغزالي : المنقذ ( ٢٠ ، ١٥ ) .

وهذا لا يجدى نفعا . وعلى هذا فما يصلون إليه لا يرضيه الاختلاف الشاسع بينه وبينهم  
بفـى طريق المعرفة .

وتحول الغزالي من المتكلمين إلى الفلاسفة الذين يقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

١ — الدهريون وقالوا بقدوم العالم ، وقالوا إن العالم لم يزل موجوداً .

٢ — الطبيعيون وقد بحثوا في الطبيعة ووجدوا أن القوة العاقلة تابعة للمزاج  
الإنسانى ، فإذا انعدم هذا انعدمت تلك القوة ، وبذلك أنكروا خلود الأرواح —  
ووجدوا الجنة والنار .

٣ — الإلهيون وهم المتأخرون ، فإنهم وإن كانوا قد نقدوا أسلافهم ، إلا أنهم لم يبرأوا  
من الكفر . والغزالي هنا يكفر اتباعهم المسلمين في التهافت ، ولكنه كما سنرى يعتذر  
عنهم لضيق أفتهم وشططهم العقلى فى كتابه فيصل التفرقة . وقد كفرهم مبدئياً فى أغاليطهم  
التي ناقشها فى التهافت ، وذكر أنه ( يجب تكفيرهم فى ثلاثة وتبديعهم فى سبع عشرة )  
أما المسائل الثلاثة التي كفرهم فيها هي : —

١ — مسألة قدم العالم وإيمانهم بذلك ٢ — انكارهم للبعث الجسدى ٣ —  
قصرهم علم الله على الكلمات دون الجزئيات (١) .

وقد وجد الغزالي فى موقف الفلاسفة أنهم ينقضون مذاهب بعضهم بعضاً وبدناقضون  
فيما بين آرائهم : ( لقد ردّ أرسطاطاليس على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب  
بأفلاطون الإلهسى ، ثم اعتذر عن مخالفة أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق  
صديق ولكن الحق أصدق منه — وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إيقان  
لمذهبهم عندهم وأنهم يحكمون بظن وتحمين من غير تحقيق ويقين ) (٢) .

(١) الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٢٠ ، ٢٩ .

(٢) المصدر السابق تهافت الفلاسفة .

وأيقن الغزالي أن تمسكهم بالعقل في غير ميدانه فيما وراء الطبيعة خطل وشطط ، فإذا صلح العقل في ميدان الطبيعة والتجربة التي تقبل الخطأ والصواب ، فهو لا يصحح فيما وراء الطبيعة ، لأن أسلوب العقل في تفهم الأمور لا يمكن أن تسلس له الميتافيزيقا أو المسائل الإلهية . ( ونوضح أن ما اشترطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في «إيساغوجي» ، و«قاطيغورياس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية ) ولهذا تساءل الغزالي من جديد ( أين من بدعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات عند الفلاسفة<sup>(١)</sup> ؟ ) والجواب الحاسم واضح . ومادامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهي في الوضوح إلى الحد الرياضي الذي يشترطه الغزالي فلا بد أن ينقض يده منها . وقد فهم كثير من الباحثين أن الغزالي نقض يده من العقل ، والواقع أنه نقض يده من العقل فيما وراء الطبيعة ، وليس هذا فقط ، بل جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية ، فكان في هذا سبقا لكانط Kant : وكان حلا للإشكال الذي لم يحله كانط .

وفي هذا يحدثنا الفيلسوف محمد<sup>(٢)</sup> إقبال فيقول : ( لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد مثلها في تلك مثل الدعوة التي قام بها كانط Kant - في ألمانيا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول مرة حليفاً للدين ، ولكن سرعان ماتبين أن جانب العقيدة

(١) المصدر السابق تهافت الفلاسفة وانظر المنتد ( ٢٥ ، ٢٧ ) .

(٢) الدكتور محمد إقبال تجديد التفكير الديني في الإسلام الترجمة العربية للأستاذ عباس محمود تحفيق الشيخ عبد العزيز المرغزي والدكتور محمد مهدي علام ٢٠١ ، أو ارجم إلى النص الانجليزي للدكتور محمد إقبال في كتابه الأصلي .

The Reconstruction of Religious Thought in Islam 4—5.

وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة س ٢٠٠ وما بعدها .

S. Körner : Kant ch. 5. The Source of The ideas of وانظر pure Reason and of Absolute Metaphysical Indgement p. 106—120.

من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيًا ، فكان الطريق الوحيد إذن أن تتمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات . وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، وبذلك مكن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال في ألمانيا عندما ظهر كانط Kant وكشف كتابه العقل الخالص عن قصور العقل الإنسانى فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه . وأن التشكك الفلسفى الذى اصطنعه الغزالى قد انتهى ( قبل كانط بقرون طويلة ) إلى النتيجة نفسها فى العالم الإسلامى ، إذ قضى على ذلك المذهب العقلي الذى كان موضع الزهو على الرغم من ضحائته ، وهو المذهب الذى سار فى نفس الإتجاه الذى أتجه إليه المذهب العقلي فى ألمانيا قبل كانط Kant ؛ إلا أن هناك فرقا هاما بين الغزالى و كانط ، فإن كانط تمشى مع مبادئه تمشياً لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة ، أما الغزالى فعندما خاب رجاؤه فى الفكر التحليلى ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، والتقى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه ، وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية .

وعرج الغزالى<sup>(١)</sup> بعد ذلك إلى الباطنية الإسماعيلية وشيعة إخوان الصفاء التعليميين أصحاب الإمام الخفى المعصوم فذكر أنهم يقولون : ( إن العقل لا يؤمن عليه الغلط فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه ) . ووجد الغزالى فى هذا المبدأ كثيراً من السلامة ، ولكن تطبيقه لديهم كان الشناعة كل الشناعة . . . وساء لهم عن أى مقصد وأية جهة تأخذون حقائق الدين ياهؤلاء ؟ قالوا نأخذها عن الإمام المعصوم الذى يتلقى عن الله مباشرة كل شىء . ولكن أين هذا الإمام ؟ قالوا إنه فى الخفاء . . .

وهنا عاد الغزالى فنقاشهم وألف فيهم كتباً أهمها ( فضائح الباطنية ، والرد على الباطنية ) ، وأوجعهم فيها نقداً وتفنيداً كما يقول . . . وقد استخدم الغزالى منهج العقل فى نقاشهم ،

(١) الغزالى : التفات ٢٠ ، ٤٠ ، والنقد ( ٢٠ ، ٢٧ ) .

وأكد أن النبي صلى الله عليه وسلم أباح الاجتهاد وأقره ، ونصحهم بأنهم لو اقتدوا بالرسول لكان تقليدكم مبنياً على العقل ، وقال ( وأية مرتبة في عالم الله أحسن ممن يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ) ، ووصف كتابهم رسائل إخوان الصفاء بأنه ( حشو الفلسفة<sup>(١)</sup> ) ، ( والحاصل أنه لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم ، ولولا نصرته الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها إلى هذه الدرجة ، ولكن شدة التعصب دعت الذابين عن الحق إلى تطويل النزاع معهم في مقدمات كلامهم ، وإلى مجادلتهم في كل ما نطقوا به ليجادلوه في دعواهم الحاجة إلى التعليم ، ودعواهم أنه لا يصلح كل معلم بل لا بد من معلم معصوم<sup>(٢)</sup> ) . ويرد الغزالي عليهم بلسان القرآن الكريم ويمكن رسالة النبي العظيم صلى الله عليه وسلم : فيقول<sup>(٣)</sup> : إن محمداً هو المعصوم ، وهو قد علم الدعاة ، وبهم ، وأكمل التعليم إذ قال الله : ( اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً<sup>(٤)</sup> ) .

ويذكر الغزالي في ردوده عليهم مكان قواعد العقائد<sup>(٥)</sup> من الاجتهاد ، ويؤكد أنه إذا صح الخطأ في المجتهدين كطريق للصواب أو للمعرفة الواضحة ، فإنه لا يصح في قواعد العقائد ، لأن قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التفصيل ، ( والمنتزاع فيه يعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم وهي الموازين التي ذكرها الله تعالى في كتابه ، وهي خمسة ذكرتها في كتاب القسطاس المستقيم ، فإن قيل خصوصاً يخالفونك في ذلك الميزان فأقول لا يتصور أن يفهموا ذلك الميزان ، ثم يخالفون فيه . إذ لا يخالف فيه أهل التعليم لأنى أستخرجه من القرآن وتعلمته منه ، ولا يخالف منه أهل المنطق لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له ، ولا يخالف فيه المتكلم لأنه موافق لما يذكره في أدلة النظريات ، وبه يعرف الحق في الكلاميات ) . وفي النص الأخير نرى

(١) ، (٢) المصدر السابق للغزالي في التهافت والمنقذ .

(٣) الغزالي : المنقذ ص ٢٢ .

(٤) آية ٣ من سورة المائدة .

(٥) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ، ٨٩ ، ١٢١ القاهرة ١٩٥٧ وانظر المنقذ ص ٢٣ ، ٢٧ .

(١٦م — الفلسفة الصوفية)

الغزالي الفيلسوف النقدي يتحدى جميع معارضيه بمنطق حججهم وبدليل القرآن وما أدقّه من ناقد بصير وفيلسوف متمكن .

يبقى الصوفية أمام الغزالي . وقد وجد أنهم يقولون بالكشف والمعاناة على أساس من منهج الذوق أو الحدس ، على أساس من العلم والعمل . ومضى الغزالي معهم يستكشف الطريق ويبدأ يمارس تجارب ما يعلم تطبيقاً وتحقيقاً ، حتى مضت به الحال إلى أن: ( تَرَكَ هذا الجاه العريض والشأن المنظوم عن التكدير والتنغيص ، والأمن المسلم الصافي عن منازعة الخصوم ) . لقد مضى يضرب في صحارى الشك مهاجراً بنفسه إلى طريق اليقين فأرأى من علائق الناس ، حين رأى في البداية أن أساس طريقتهم : ( قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور ، والإجابة إلى الخلود ، والإقبال بكنهه المهمة على الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه )<sup>(١)</sup> . وحين رأى أن من تمام طريقتهم ( أن تخلو بنفسك في زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القلب مجموع الهمم ، مقبلاً بذكرك على الله ، وذلك في أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : الله ... الله مع حضور القلب وإدراكه إلى أن تنتهي إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضر في قلبك على اللزوم والدوام ، ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك إلا في الاستدامة لدفع الوسوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء ، ومنازل أولياء الله فيه لأخصى . . . . فهذا هو منهج الصوفية ، وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ،

(١) الغزالي : المقتد ، ٢٥ ، ٢٨ .



ثم استعداد وانتظار فقط . . . (١) . ويعود الإمام الغزالي فيفصل في أساس السلوك فيقول [ إيضاح ذلك أن القلب إذا طهر من أدران المعاصي وصقل بالطاعات اشرفت صفحته فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني أخذاً من قوله تعالى : ( وآتيناها من لدنا وإنما ) (٢) ] .

إن الغزالي طبق هذا المنهج على نفسه . وقد بدأ بالدرس أولاً فحصل ( قوت القلوب ، وكتب الحارث المحاسبي ، وبعض متفرقات عن الجنيد ، والشبلي والبسطامي ) ، ثم وتعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسمع والتعليم بل بالذوق والسلوك (٣) .

طبق الغزالي إذن هذا المنهج على نفسه وعلى دراسة طويلة عميقة لا على دعاوى وشطحات وإسقاط للتكاليف الشرعية ( وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذي أذكره لينتفع به أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به ... وأنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد (٤) . . . )

(١) الغزالي : المقصد ٢٧ : ٣٧ .

(٢) آية ٦٥ سورة الكهف (١٨) .

(٣) الغزالي : المقصد ، ٢٧ ، ٣٧ .

(٤) الغزالي : المقصد ٢٥ — ٢٨ ، ٣٧ .

ويصل بنا الغزالي في تجربته إلى قمة الخطر التي أسقطت كثيراً من الصوفية في هوى الحلول والاتحاد ومسالك وحدة الوجود .

من هنا نسائل الغزالي عن رأيه في الاتحاد والحلول ومسالك وحدة الوجود التي حسم فيها الرأي لعصره وإطالبي المعرفة في كل زمان .

ومن هنا نسائل الغزالي عن معنى الذوق أو الحدس وصلة ذلك بالتصوف السليبي المنحرف في تيار الحلول والاتحاد ، ووحدة الوجود ، والتصوف الإيجابي الماضي مع المنهج الإسلامي على أساس من العقل المتأدب بأدب الشرع ، والبصيرة الفائقة لما فوق العقل ، المدركة لقواعد العقائد والأمور الإلهية .

من هنا نتعرف على الغزالي كفيلسوف عقائدي أخلاقي صوفي وهو يجتاز دروب المعرفة إلى اليقين دون أن ينتقص ذرة واحدة من إيمانه ، ودون أن ينكر نوافذ المعارف من حواس وعقل وذوق ، وإن حدد مكان كل في نفسه ، وصلته بغيره ، وحدود مقدرته وتفوقه أو عجزه واكتماله أو نقصانه في مناهجه وغاياته من درجات المعرفة ( مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهاني ومرة بالقبول الإيماني<sup>(١)</sup> ) .

أولاً : ماذا يرى الغزالي في مذاهب الاتحاد والحلول ومسالكها نحو وحدة الوجود؟ يقول الغزالي<sup>(٢)</sup> في فلسفته لعلم الآخرة: ( إنما نغني بعلم الآخرة العالم بكيفية تصقيل هذه المرأة عن الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى ) . فلحجاب هنا عند الغزالي ليس هو الأنية الخلاجية « 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 فيتمهم لها معاني مجملة غير متضحة ) .

(١) الغزالي : المنقذ ص ٣٧ وانظر الإحياء ج ١ ص ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٢) الإحياء ج ١ ص ٢٠ .

( أما تلك الأمور فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة اليقينية بذات الله وصفاته وأفعاله وبحكته في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا ومعنى النبوة ومعنى الوحي ومعنى الشيطان<sup>(١)</sup> . . . . ) . أما درجات الكشف وأنواعه التي يراها أرباب القلوب وينبثق عنها نور المعرفة فهي : ( تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الورد عليهم من حيث لا يعلمون ، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة ، وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام ، وهذا أعلى الدرجات وهي من درجات النبوة العالية<sup>(٢)</sup> ) .

والخطير هنا لدى الغزالي تحديده للمعرفة الكشفية بأنها « انعكاس للصور بين القلب واللوح المحفوظ » ، ( فالقلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا لأن فيه صورة كل موجود ، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في أحدهما في الأخرى ، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا ، فإن كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوبا عنه ، وإن كان في حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت ، فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر « أى مستورا بالصورة الخيالية » ، وليس كالحق الصريح مكشوفاً ، فإذا مات « أى القلب » يموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس ، وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ، ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »<sup>(٣)</sup> .

إن هذا الكشف من الغزالي يضع حلا جديداً للمعرفة الإنسانية في أعلى صورها ( وهو يختلف تمام الاختلاف عن الحل الأفلاطوني الذي يقتضى أن تصعد النفس

(١) الغزالي : إحياء ج ١ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ١ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٨٢ .

(٣) الغزالي : كيمياء السعادة ص ٨٧ ، ٨٨ والإحياء ج ٣ ، ٢٣ ، ٢٥ وانظر الدكتور

ثابت الفندي : مؤتمراً دمشق ص ١٠٧ ، ١٠٨ وانظر الدكتور محمود قاسم مؤتمراً دمشق ص ١٨٠ .

في عملية تذكريها إلى عالم المثل بواسطة جدل متراجع من المحسوس إلى المعقول<sup>(١)</sup> .  
ولا شك أن هذا الجدل يعطى مثالا لعملية صقل المرآة عند الغزالي . وإذا كانت  
مرتبة الاستدلال مرتبة الراسخين في العلم كما يقول الغزالي ، فإن الذوق مرتبة الصديقين  
ونسبة الذوق أو المشاهدة إلى الاستدلال العقلي كنسبة الروح القدس النبوي إلى الروح  
العقلي والروح الفكرى ، ( فبالروح العقلي يدرك المرء المعاني الضرورية البديهية ، أما الروح  
النبوي القدس فهو الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء ) ، ( والذوق فوق العلم .  
لأن الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال<sup>(٢)</sup> ) .

المهم هنا أن نصل مع الغزالي 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 الغزالي لكل صور وأفكار ونماذج الاتحاد أو  
الحلول وما يصل أو ما يمضى بها حتماً إلى وحدة الوجود . وإذا قلنا إن الغزالي لا يعبر  
مطلقاً فى فلسفته عن أية صورة من صور الاتحاد ، فإننا نجد دقة تصيره فى ذلك حول  
الوصول أو القرب ، فالوصول عنده بمعنى القرب والأنس ، وقد اختار الغزالي لفظ القرب  
لحال العرفان اليقيني التى يجمّلها طابع فلسفته الصوفية بدليل من القرآن ( وإذا سألك  
عبدى عني فإني قريب<sup>(٣)</sup> . . ) ومن هنا كان الغزالي 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 . يقول الغزالي فى شرح فكرة إن الله خلق آدم على صورته :  
( إن آدم أنموذج ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة لما هو أنموذج له ، فالروح الإنسانى يحاكي

(١) الدكتور ثابت الفندى مؤتمر دمشق ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) الغزالي : الإحياء ج ١ ، ١٤٢ .

(٣) آية ١٨٦ من سورة البقرة .

الله في ذاته وصفاته وأفعاله فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم، والجسم الإنساني عالم صغير في مقابلة العالم الكبير... كل جزء منهما له نظير في الآخر<sup>(١)</sup> ويتساءل الغزالي: (هل الله روح العالم؟ كلا... أما الدليل فهو أن الله خلق العالم بإرادته واختياره وهو الحافظ له، والقادر على إفنائه باختياره وإرادته، وإلا لما كان هناك معنى للخلق ولا للاختيار ولا للإرادة). وقد وصل الغزالي إلى هذه النقطة بالنظر إلى نفسه، فوجد أن المسألة الأولى (وهي أن له إرادة، والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم بأجمعه<sup>(٢)</sup>) - ولا شك أن الغزالي حين يكشف بالذوق عن الحقائق التي يعجز العقل عن إدراكها، ويضع العقل مقياساً ومرجعاً للتمييز بين المفهوم والميقون من هذه الحقائق لقبولها أو رفضها - يؤكّد قيمة العقل وقيمة الذوق أيضاً، ويؤكّد أيضاً قيمة الإرادة والاختيار والحرية بالنسبة لله، وبالنسبة للإنسان أيضاً، كما يؤكّد أن العبد عبد والرب رب، كما يؤكّد أن النظر في الإرادة يحل مشكلة العالم كله. وهنا يكون الغزالي أدق من ديكرت في نظرته إلى الفكر حين قال: أنا أفكر، لأن النظر في الفكر كما ذكرنا مع الغزالي لا يؤدي بصاحبه إلى شيء، بل لا يحل مشكلة الإنسان وصلته 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، وإذا وجدنا متصوفاً يدعى أنه الحق - (كالخلاج) - وجب تأويل قوله: إنا على أنه يعترف بأن لا وجود له إلا بالحق، وهذا التأويل منه

(١) الغزالي: المنقذ: ٤٤، ٤٥.

(٢) الغزالي المنقذ: ٤٤، ٤٥.

وانظر أيضاً:

بعيد ، لأن اللفظ لا ينبيء به ، ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق) وإما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره ، وعلى هذا الاعتبار العقلي وحده يمكن فهم شطحات الصوفية ، لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواه يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن يقول إنه هو هو (١) ، ولا شك أن حسن ظن الغزالي هو الذي 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 والاتحاد والاتصال فهو غير صحيح ، بل هو باطل . والمسألة في نظر الغزالي مجرد استغراقات ، وهي نوع من القرب ( يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الاتصال وكل ذلك خطأ ) . ( فالله 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 في العقوليات ربما لم يتميز أحدهما عن الآخر ( ذات الله وذاته ) — فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلاً فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو فيقول أنا الحق ) (٢) ، ويفسر الغزالي مصدر الحلول وموضوعه فيقول إنه جاء عن المسيحية ثم ينفيه بقوله: ( إنه لا يتصور بين عبدين فكيف يتصور بين العبد والرب والعبد عبد والرب رب ؟ ) ( أو ليس معنى الحلول هو انطباق جوهره على جوهره أو جسمه على جسمه أو عنصره في جوهره ؟ ) . إن هذا يستحيل عقلاً نسبتته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف ( مهما بلغت هذه النفس من الصفاء ، والتجرد عن كل ما يشغها عن الحق . ثم إذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها ، فكيف يتصور عقلاً أن تكون هي هو . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة ، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة . فمن الحال إذن أن يحل الله في النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر في اللبن ( أو الخمر في الماء الزلال )

(١) المصدر السابق للغزالي في المنقذ ٤٤ ، ٤٥ وكيمياء السعادة ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) المصدر السابق للغزالي في المنقذ ٤٤ ، ٤٥ وانظر له المقصد الأسنى ٣٠ ، ٣٥ .

فإن ذلك من صفات الأجسام<sup>(١)</sup> . ويذكر الغزالي<sup>(٢)</sup> أن بعض اتباع الديانات يؤكّدون الخلول ، كما أن كلام بعض المتصوفة يوهمه في أوقات وجدهم . وقد حدد الغزالي أن الروافض من الشيعة زعموا أن الله سبحانه حل في نفس علي بن أبي طالب ، وأنهم زعموا ذلك في حياته رضي الله عنه فأمر بإحراقهم بعد قتلهم ، فاتخذوا حال الإحراق اتجاهًا ودليلاً على ألوهية علي ، إذ قالوا إن الرسول صلى الله عليه وسلم « قال لا يذب بالنار إلا ربها ، وهذا ضرب من الحماقة ، ويعرف بطلانه بالنظر العقلي » .

هذا النقض من الغزالي لفكرة الاتحاد أو الخلول نقض عقلي . والغزالي<sup>(٣)</sup> في تبين الاستحالة العقلية لهذه الفكرة ومتولداتها يلجأ إلى الطريقة الجدلية المعروفة لدى مفكري 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 . ومثال ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة توجد في ذات واحدة ، ولسكنها ليست متحدة ، لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم غير القدرة . وإما أن يقال ربما تقفى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل<sup>(٤)</sup> ) . 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 ينبغى الحديث عن الإنعدام ، لا عن الاتحاد ( فأصل الاتحاد إذن باطل ) ويعود الغزالي فيبين أن الاتحاد يمكن قبول معناه تجوزاً

(١) المصدر السابق للغزالي ...

(٢) المصدر السابق للغزالي : وانظر مقدمة ابن خلدون ١٣٣ ، ١٤٢ . وانظر مخطوطات نقادات الصدوق القمي ( ابن بابويه ) دار الكتب المصرية رقم اب ١٩١١٣ ( ورقة ٢٥ ، ٦٢ ) وانظر الاسفراييني التبصير ص ٨٥ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمّر دمشق / ١٨٠ .

(٤) الغزالي : المقصد الأسنى المصدر السابق وانظر تهافت الفلاسفة نص وهامش ( ٢٩٥ ، ٢٩٧ )

تحقيق سايان دنيا .

كما هو عند الشعراء وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ ( وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجاوز اللائق بعبادة الصوفية والشعراء ) ، ولكن ليس من المقبول ولا من المعقول ( بأن الله سيجهلني مثل نفسه أى أصير أنا هو لأن معناه أنى حادث والله يجعلني قديماً ، ولست حائق السماوات والأرضين والله يجعلني خالق السماوات والأرضين ، ومن صدق بمثل هذا الحال فقد انحجم عن غريزة العقل ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم ، ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا ينله العقل ، فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهه (١) .

والغزالي المتسع الأفق النافذ البصيرة ، وإن لم يعاصر مذهب وحدة الوجود كما فلسفته مدرسة ابن عربي ، فإن الغزالي كان يحس بمقدماته وبذوره في مدرسة الخلاج . ولهذا قال فيه ما استقوله الفلسفة الحديثة الواعية من بعده وقد تحدث عن وحدة أخرى ليست مغلقة كما سنها لدى ابن عربي .

إن الوحدة لدى الغزالي هي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم المبدع ، وهي الكمال المطلق ، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال ، الذي يعم كل ما صنع . إنه يرى الوجود بعينين : عين تراه في أعلى مقاماته وهي مملكة الوجود المنفرد أو الوجود الحق الذي ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال ، وعين تراه في مملكة التعدد الذي يشمل الموجودات كلها في تعلقها بالوجود الحق . يقول الغزالي (٢) : (ومنتهى معراج الخلائق المملكة الفردانية فليس وراء ذلك مرعاة ، إذ أن الرقي 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 سفل ولا نازل ولا مرتفع

(١) المصادر السابقة للغزالي في المقصد الأسنى والتهافت .

(٢) الغزالي : معكاة الأنوار ١٢٢ ، ١٥٢ وانظر الإحياء ج ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ . وهذا مناهج أن في المشكاة آراء يمكن قبولها في اتفاقها مع المنهج الأصلي . وهذا لا ينم أن فيها مدسوسات أيضاً تظهر سافرة في تناقضها مع منهج الغزالي الأصل المتفق مع روح الإسلام الصحيح .



فاستحال الترقى واستحال العروج فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة  
ولا مع انتفاء الكثرة عروج .

هنا يكشف الغزالي عن المذهب الذي 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  
تمة كثرة فإن الصعود إلى فوق مستحيل ، لأنه صعود إلى فوق ما ، والتقدم إلى الأمام  
غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما ، وإنما يقع في عالم الكثرة والتعدد ، ومن ثم فلا بد من  
وجود متعدد متكرر . والسكن ما حدود مفهوم الوجود المتعدد المتكرر لدى فلسفة الغزالي ؟  
الحق أنه لم يحصر الوجود في هذه الوحدة التي سماها مملكة الفردانية ، وإنما عدها وجهاً  
من أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع ( في نظر أولى البصيرة من أصحاب  
الكشف ) ، ( أما واقع الحياة فإن الناس يرون الوجود فيه على ما هو عليه في حواسهم  
ومدركاتهم وجوداً متعدداً متكرراً<sup>(١)</sup> .

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 علمياً كما في تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت  
له ذوقاً وحالاً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستفرقوا بالفردانية المحضة فلم يبق عندهم  
إلا الله ، فسكروا سكرأً 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<sup>(٢)</sup> ) فإنه يعتقد عن  
بعضهم بلسان العقل فيقول : ( فلما خف سكرهم وردوا إلى سلطان العقل عرفوا أن ذلك

(١) المصدر السابق للغزالي في الإحياء والمشكاة .

(٢) المصدر السابق للغزالي في المشكاة ١٢٢ ، ١٥٢ .

لم يكن حقيقة الاتحاد) ولعل الغزالي يقصد البسطامي الذي كان «كاسنرى» في حالة استغراق عنيف وشطحات، ولكنه لم ينكر حال الاتحاد، لأنه كان يفضل حال السكر عن الصحو.

من هنا أخذ على الغزالي أنه كان متسامحاً مع الصوفية وليس متسامحاً مع الفلاسفة. وهذا صحيح إلى حد كبير، وقد ذكر الدكتور محمود قاسم<sup>(١)</sup> أنه كان ينتظر من الغزالي أن يكون أكثر تسامحاً مع فلاسفة المسلمين الذين كفرهم وبدعهم مادام يعترف بعجزهم عن الوفاء بالبراهين في المسائل التي كفرهم بها، كما تسامح مع الصوفية في نتائج شطحاتهم وودعاواهم. أقول إن هذا صحيح، ولكن الغزالي الذي كفر وبدع الفلاسفة في صدر شبابه الفاسفي مع التهاوت — عاد فتسامح مع الفلاسفة أيضاً في فيصل التفرقة، ولم يحكم بكفرهم، وإن حدد أخطأهم، وشدد عليها النكير وقارب بينها وبين طريق الكفر، ولكنه لم يصر على الحكم بأنهم كفار. وقد ناقش الغزالي موقفه الماضي والحاضر ووضع للمستقبل قاعدة لم يلتفت إليها حتى الأعلام أمثال ابن تيمية. يقول الغزالي<sup>(٢)</sup>: (فلئن خالف الباقلاني الأشعري في رأى فلم يحكم المقلد للأشعري بأن الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري للباقلاني؟ ولم صار الحق وفقاً على أحد هادون الثاني، وبأى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أنه لافضل في الوجود من متبوعه ومقلده). ويعود الغزالي فيقرر أن «التكفير فيه خطر والسكوت لاخطر فيه» (ولكن لعلك تشبهى أن تعرف حد الكفر لترعوى الفرق عن تفكير الفرق وتطويل اللسان في أهل الإسلام: الكفر هو تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به ومن كفر مسلماً فقد كفر)<sup>(٣)</sup>.

(١) الدكتور محمود قاسم: مؤتمر دمشق ١٩٦١.

(٢) الغزالي: فيصل التفرقة ٢٣، ٢٥ القاهرة ١٣٢٥ هـ وانظر الجواهر الغزالي ٤٩، ٨٩.

نفس الرسالة. وانظر أيضاً هامش تهافت الفلاسفة للغزالي ٢٩٥، ٢٩٧ تحقيق سايان دينا.

(٣) الغزالي: المصادر السابقة في فيصل التفرقة وتهافت الفلاسفة.

لقد رجع الغزالي عن تكفيره إذن ، ولكنه لم يتسامح لا مع الفلاسفة الخاص ولا مع الفلاسفة الصوفية في دعاوهم المسقطة للتكاليف الشرعية أو المزهوة المغرورة باحتواء علم الأولين والآخرين ، وفي دعاوهم بالتسوية بين الحلال والحرام والتفرقة بين الباطن والظاهر أو بين الحقيقة والشريعة ، وفي دعاوهم برفض الأحكام ورعونتهم في أقوالهم بأن الله مستغن عن أعمال عباده ، وازدراءهم للفقهاء والمفسرين والمحدثين والتطاول عليهم . يقول الغزالي<sup>(١)</sup> عن هؤلاء المدعين المنحرفين ( ولا يعرف هذه الأمور إلا بالأسامي والألقاب ، لأنه تلقف من ألقاب الطامات والمقامات كلمات فهو يرددها ، ويظن أن ذلك من علم الأولين والآخرين فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء بعين الإزراء فضلا عن العلوم ، ويدعى لنفسه أنه الواصل إلى الحق ، وأنه من المقربين وهو عند الله من الفجار النافقين ، وعند أرباب القلوب من الحمقى الجاهلين ) . ( ومنهم من يدعى الوجد ويؤمن أنه واله بالله ، ويدعى حب الله قبل معرفته ، ثم لا يخلو عن مقارفة ما يكره ) . ( وفرقة وقعت في الإباحة ، وطووا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام ، وسووا بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملي . . . . . ) ويؤكد الغزالي درجة المعرفة لدى هؤلاء . ومكان حقيقة المعرفة منهم حين يقول في دقه : ( ومثالم مثل 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<sup>(٢)</sup> ) . ثم يعود فيعطينا درساً عن فائدة الاختلاف بين الآراء السالكة طريق المعرفة ليقرر لنا نتيجة تجربته الصائبة منذ عهد صباه ، في مجانبة التعصب والتشيع دون فهم ، ومجانبة التقليد حتى في أمور العقائد الموروثة ( ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث فنهايك به نقعا ؛ فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر ففي العمى والضلال<sup>(٣)</sup> ) .

(١) الغزالي : إحياء ج ٣ : ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، والمشكاة ، ١٢٢ ، ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق في الإحياء ج ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ وانظر المنقذ من الضلال ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ .

(٣) المصدر السابق للغزالي في المنقذ وفيصل التفرقة .

ثانياً : الحدس الإيجابي لدى الغزالي : عرفنا رأى الغزالي فى مذاهب الاتحاد والحلول والوحدة ، وتتعرف الآن على رأيه فى الحدس أو الذوق الصوفى وإيجابيته لتتعرف من خلاله على الجانب المقابل من التصوف غير الإيجابي ، ولنصل مع الغزالي فى هذا الجانب إلى رؤية فى جوهر المعرفة وهو المحبة .

إن الأصل الفلسفى لقيام هذا المصدر الجوهري من مصادر المعرفة اليقينية لدى الغزالي وغيره اعتقاد أن الكثرة التى يعجز بها العالم الحسى ، وتشيع كذلك فى أفكارنا العقلية لا بد أن يكون لها مبدأ يوجد لها 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 الخلول حسب المذاهب الصوفية المختلفة . والغزالي كما ذكرنا وفصلنا لا يؤمن بهذه المذاهب التى تتعدى مفهوم الوصول إلى أية صورة من صور الانحراف الأخرى ، هو يقسم التعليم إلى نوعين تعليم إنسانى اكتسابى قوامه الفطرة الصحيحة والاستعداد للتلقى 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<sup>(١)</sup> .

ويحدثنا الغزالي عن خطوات العلم اللدنى التى بها يفيض من فوق ، فيقول : «إن هذا العلم اللدنى يكون بعد التسوية كما يقول الله تعالى : ( وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا )<sup>(٢)</sup> ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة وجوه : الأول تحصيل العلوم جميعها وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها . الثانى الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة التى أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم فى قوله : ( من عمل بما علم أورثه الله العلم بما لم يعلم ) . الثالث التفكير ، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ، ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكير يفتح

(١) الغزالي : الرسالة الادنية ص ٤٠ .

(٢) آية ٧ من سورة الشمس (٩١) .

عليها باب الغيب ، كالتاجر الذي يتصرف في ماله بشرط التصرف السليم يفتح عليه أبواب الريح ، وإذا سلك طريق الخطأ وقع في مهالك الخسران . فالتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الأبواب عالمًا كاملاً عاقلاً ملهمًا<sup>(١)</sup> مؤيداً . . . )

وإذا كان الغزالي قد حدد لنا في منهجه الصوفى أن مفتاح أكثر المعارف أو اوصفي المعارف هو : ( قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنهه المهمة على الله تعالى ) ، ومن هنا ينبثق العلم اللدنى عن طريق الذوق أو الحدس الصوفى — إذا كان هذا ما حدده لنا في تجربته ؛ فإنه لا يتفق مع الصوفية في تقطعتين: 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 الشروأس كل بلاء . والغزالي الواعى يصل بنا إلى حقيقة هامة هي أن الاعتقاد بعدم الدنيا أو وهميتها — ذلك الاعتقاد المرتبط بأن الدنيا أصل الشرور والبلاء يؤدي إلى تناقض يسقط نظرة أصحابها وتسقطهم معها في بحر الباطل . ( فالشيء الوهمى لا يمكن أن يكون مصدراً لأية حقيقة<sup>(٢)</sup> ) ، فإذا كانت الحياة الدنيا التي نعيش فيها ليست حقيقية ، فكيف نقول بعد ذلك بأنها المصدر لأية حقيقة ما ؟ ومن هنا تتحدد قيمة التصوف الإيجابى والتصوف السلبي . فالتصوف السلبي الذى يحاربه الغزالي في مختلف نظرياته الإيجابية ينكر 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 المؤلفه بينها وبينه ، والحياة نفسها ليست سجنًا ، بل هى ميدان للتعرف على جوانب

(١) المصدر السابق للغزالي في الرسالة اللدنية .

(٢) الغزالي : ميزان العمل ٣٦ ، ٣٧ — ٤٠ ، ٤٤ وانظر المقذس ٤٠ وانظر المستصفي من

علم الأصول له أيضاً ص ٣ .

الخير والعمل بشريعة الله وسنن رساله ، على أساس من حب الله الذى هو مدد يستعان به على مواجهة الصعاب والعروج بهذا الحب إلى المعرفة الحقّة<sup>(١)</sup> .

الخطير هنا لدى الغزالي هو مذهبه المفتوح ، فالحدس فى التصوف السلبي قد يكون مصدراً يقينياً من مصادر المعرفة ، ولكن عند صاحبه فقط أى أنه هنا يكون مصدراً فردياً . والعكس فى التصوف الإيجابي ، فأمره مشترك وبابه مفتوح . لسكن 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 الغزالي فذكرت أن الذوق الذى يعتمد عليه التصوف الإيجابي ذوق من نوع خاص نستطيع أن ننظر إليه على أنه تفوق على العقل أو معرفة فائقة للعقل « *Supra-intellectelle* » أو مقدرة فائقة للعقل المطمئن ، أو أنه شفافية عقلية لا يشعر بها إلا من أخذ نفسه بالتفكير العقلى زماناً طويلاً أ كسبته الخلوّة العقلية فيه نوعاً من الذوق ، وقد أدرك ذلك حديثاً برجسون (ت ١٩٤١ م) فى كتابه (منبع الدين والأخلاق) ، وفى كتابه « التطور الاخلاق » . كما أدرك ذلك أيضاً وليم جيمس (ت ١٩١٠ م) فى كتابه تنوع التجربة الدينية<sup>(٢)</sup> ، وهو ما أدركه قبلهما الغزالي بقرون حين « قعد فلسفة الذوق على أساس صاعد من العقل ، فحطم التعارض القائم بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة الحدسية ، بل جعل الحدس سمواً للاستدلال ومقدرة فائقة للعقل . والغزالي الذى اشتهر لانبثاق المعرفة الدنيوية (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)<sup>(٣)</sup> ، وأن اليقين هو الإيمان

(١) الغزالي : إحياء - ٤ ، ٢٧١/٢٨١ - ٢٨٤ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، انظر عن برجسون ص ٤٢٢ ، ٤٣٣ وعن وليم جيمس

٤٠٠ ، ٤٠٨ وانظر على استقصاء كتاب التطور الخالق ترجمة الدكتور محمود قاسم .

(٣) الغزالي : ميزان العمل ص ٣٦ ، ٨٤ .

كله ) ، ( ولا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ثم ينفتح للقلب طريقه )<sup>(١)</sup> . ولا بد من توفيق الله — هذا التوفيق الذى إذا انتفى ( انتفى لفقده الوصول إلى شيء من الفضائل )<sup>(٢)</sup> . وهو هو الغزالي الذى كان يهاجم أرسطو حين هاجم الفارابى وابن سينا والمدرسة التقليدية المشائية فى الإسلام ، وقد رأى لزوما علمية أن يحارب أرسطو باسم المسلمين على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم كما يقول دى بور<sup>(٣)</sup> .

وهو هو الغزالي الأصيل الذى اتخذ سلاح أرسطو حين هاجمه ، ليوكد عدم كفره بقوانين الفكر الأساسية التى هى كالقضايا الرياضية ، وليؤكد أنه حين يريد مناظرة الفلاسفة بلغتهم بئين أنهم لم يفوا بشيء من ذلك فى العلوم الإلهامية التى ليس مكانها أو مجالها العقل واستدلالاته<sup>(٤)</sup> . فهو لم يهدم الفلسفة فى ذاتها ، ولكن منهج الفلاسفة فيما وراء العقل . لقد كان الغزالي فى الواقع أعمق من هذه النظرات السطحية . فقد كان فى أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقالات العارضة . وهو حين كتب تهافت الفلاسفة فى صدر شبابه ونضجه الفلسفى فتت وحل مزاعم ودعاوى الفلاسفة ليرى منها ما هو ضرورى بديهى ، وما هو نظرى استدلالى ، فإذا لم يجد لهم برهانا استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لاتنافية العقل ، وأقر لها بالضرورة<sup>(٥)</sup> . من هنا أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها الفلاسفة الذين حسبوا الدين انقياداً أو ضرباً من المعرفة حقائماً 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 فى فلسفته للمعرفة إلى ربط الحب بالمعرفة ، وتحليله النفسى لفلسفة المحبة تحليلاً لا يقل فى قيمته النفسية والفلسفية عما وصل إليه الفلاسفة المحدثون .

(٢٠١) الغزالي : المصدر السابق لميزان العمل ص ٨٤ وانظر الإحياء ص ١٠ ، ٧٢ وما بعدها .  
 (٣) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادى أبوريدة ص ٢٥٥ ، ٢٧٢ .  
 (٥) الغزالي تهافت الفلاسفة ص ١٤١ و ١٤٣ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦ .  
 ( ١٧م — الفلسفة الصوفية )

هل يسبق الحب المعرفة؟ وهل تنشأ المعرفة عن 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 الجراد بالحب، إنما الحب خاصة من خواص الحى المدرك)<sup>(١)</sup>. ولما كانت الحواس هي المصادر الأولى للمعرفة، فإن الغزالي يصل من هذا إلى التفريق بين أنواع السعادة الحاصلة لكل مصدر من مصادر المعرفة حسية وعقلية وذوقية، فيسبق الغزالي بهذا « اسبنوزا، ١٦٧٧ م » في الفلسفة الحديثة في البداية والنهاية وفي المنهج أيضا.

يقول الغزالي<sup>(٢)</sup>: (إن لكل حاسة لذة ينشأ 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 إختصت إدراك الروحانيات والإلهيات 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 وأرقى 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 الروحانية الباطنة).

هذا الذي يقوله ويحلله الغزالي هو ما وصل إليه اسبنوزا<sup>(٣)</sup> في فلسفته للمحبة المتولدة من المعرفة الحدسية (Connaissance intuitive) أو المعرفة التامة بالجواهر

(١)، (٢) الغزالي: لحياء علوم الدين ج٤، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٧١، ٢٨١، ٢٨٢، ج٣، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٤.

(٣) اسبنوزا Spinoza : Ethique V. Proposition XXXII

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣، ١١٨.



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 مجرد إدراكه ) ، كما يقول اسبنوزا<sup>(١)</sup> . وهذه المعرفة الكاملة التامة المطابقة واضحة ، بينما المعرفة الجزئية الإنسانية فيما بينها وبين الناس والأشياء ليست بواضحة ، بل تتميز بالغموض لا الوضوح والتعقد لا البساطة . . .

وما وصل إليه الغزالي في تمييز درجات السعادة تبعاً لمصادر المعرفة ونوع محبتها وصل إليه « اسبنوزا » حين انتهى إلى أن ( كل مانعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة «المعرفة الحدسية» يحدث في أنفسنا لذة أعظم مما نشعر به من اللذة العقلية واللذة الحسية<sup>(٢)</sup> ) . وعلى هذا فإن حب الله حباً عقلياً ذوقياً إنما ينشأ 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 لا من حيث تصورنا له حاضراً بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلي ) . وهذا هو ما يسميه « إسبنوزا » ( بالحب العقلي لله )<sup>(٣)</sup> .

ولما كانت غاية الغزالي من فلسفته للمعرفة عامة هي الحرص التام على سلامة التوحيد، فقد ارتبطت نظريته في المحبة والمعرفة بنظريته في التوحيد<sup>(٤)</sup> . فالله وحده المعبود المتفرد ( الذي لا يقبل المعية بحال لأنها تستوجب المساواة في الرتبة ، وهذه المساواة نقصان في الكمال ) ، ( وإذا كان الكمال من كميّات الألوهية فإنه يصير من هذه الناحية موضوعات للمحبة عند الإنسان )<sup>(٥)</sup> ، ولكن الغزالي الحصيف لا ينسى أن يعود فيؤكّد أن من كمال المعرفة . . ( الاعتراف بالعجز عن معرفة الله<sup>(٦)</sup> ) . 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 )<sup>(٧)</sup> . فإذا ذكرنا أن ابن القيم السلفي « ت ٧٥١ هـ »

Goblot : Vocab. Philos p. 24, (١)

Spinoza : Ethique V-proposition XXXII (٢) و (٣)

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ ، ١١٨ .

(٤) و (٥) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وانظر ج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٦) و (٧) : الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وانظر ج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

قد مضى في ركب الغزالي السني في نظراته المحبة والمعرفة وخاصة في الصلة<sup>(١)</sup> بينهما .  
وأن ابن القيم السلفي في الوقت نفسه تلميذ ابن تيمية « ت ٧٢٨ هـ » في تراثه الفكري .  
السلفي عامة والصوفي خاصة فإننا نضع بهذا أمام الباحثين مجالات جديدة لدراسة الصلة  
بين التصوف السني والسلفي ومكان كل منهما بالنسبة الآخر ، وبالنسبة للمنهج الإسلامي .

ثالثاً : الغزالي الفيلسوف الأخلاقي ونظراته الفلسفية الأخلاقية :

أمران خطيران وقعا في بحوث الدارسين لدى التقوى الإسلامية ومعناها الصوفي .  
الإسلامي ، ولدى فلسفة الأخلاق عند الغزالي ، وهما أمران سببا كثيراً من الشطط  
في البحث والبعد عن الصواب . أما الجانب الأول جانب التقوى القرآنية وصلتها بمفهوم  
التصوف الإسلامي فأوضح مثال فيها للبحوث الخاطئة ما ذكره الأستاذ «هانز هينرش شيدر»  
في بحث ضخم عن الشرق والتراث اليوناني ترجمه وحققه ونشره الأستاذ الدكتور  
عبد الرحمن بدوي ، لكنه لم يناقش هذه النقطة الخطيرة على الإطلاق . يقول  
هانز شيدر<sup>(٢)</sup> : إن التقوى في الجانب الإسلامي نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحي . ويؤكد  
( أن الجانب الباطني من الإسلام أعنى تقواه نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحي ، وأن الصورة  
للتقوى الجديدة هي التصوف الإسلامي ) . وإذا كان « هانز » يقصد التقوى بمعنى الرهينة  
المسيحية وتقاليدها فرأيه صحيح ولكنه يعمم التقوى ، ثم لا يفهم أن التقوى الإسلامية مفهوم  
القرآن والحديث والتصوف الإسلامي الصحيح بعيدة عن تقاليد الرهينة ومضمونها ، لأن  
الرهبانية ضد روح الإسلام وقد أنكرها القرآن والحديث ومن اقتدى بهذا النموذج  
المسيحي من المتصوفة في الإسلام ، فهو بعيد حقا عن التصوف في مفهومه الإسلامي كما  
سنرى مع مثله الأكبر الغزالي .

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ج ٣ ، ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) هانز هينرش شيدر : الشرق والتراث اليوناني بحث في كتاب ( التراث اليوناني في الحضارة

الإسلامية مترجمات عن كبار الباحثين قدمها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٠٠ ، ١٠١ .

أما الجانب الثاني حول الأخلاق عند الغزالي فحسبنا اهتمام الغزالي من كثير من الباحثين<sup>(١)</sup> بأنه في فلسفته الأخلاقية دعا إلى الهروب من الحياة . والواقع كما رأينا ، ونرى أن الغزالي كان أول مفكر إسلامي دَوَّنَ وَفَلَسَفَ علم الأخلاق على أساسه الإسلامي ، ولا حجة مطلقاً أنه انتحل النموذج المسيحي كغيره ، لأن المضمون المسيحي أخروي لا يرتبط بالأرض ، وهو متفق مع بيئته وزمانه . ونحن لا ننكر دخوله في التصوف الإسلامي ولكن في الصورة السلبية المترجمة لا «الصورة الإيجابية» . الواقع أن فلسفة الأخلاق كما ألهمت من ديننا ، وكما فلسفها الغزالي : لها أبعاد ثلاثة : (١) البعد النفسي الذي يعني الفرد مع نفسه ، ومشاعره مع ربه ، وهو صلواته ونسكه . (٢) البعد الاجتماعي وهو يعني مجتمعه ، وبيئته ، وحكومته ، ومعاملاته مع الناس . (٣) البعد الميتافيزيقي وهو يعني عقيدته ، ومبادئه ومثله . ثم هي أولاً وأخيراً ليست تابعة للنظرة اليونانية في مضامينها القديمة أو الحديثة ، وليست قائمة على الفضائل الفردية ، بل هي مجموعة من الفضائل العقلية والعملية الفردية والاجتماعية المتمسة من سماء وأرض العقائد والعبادات والمعاملات ، كما فلسفها الغزالي بمنهج دينه في مزرعة الآخرة كما يقول في مصطلحه الدقيق<sup>(٢)</sup> .

إن الغزالي كان أول من ربط بين الشرع والعقل ربطاً فلسفياً منهجياً دقيقاً . وما فصله الغزالي في القرن الثاني عشر الميلادي «ت ١١١١ هـ» في تربية العقل وتأديبه بالشرع هو ما فاسفه اسبنوزا «١٦٧٧ م» في القرن السابع عشر في فلسفته (لوسائل شفاء العقل وتطهيره ، لكي يجيد معرفة الأشياء) ، (وليمكن التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة<sup>(٣)</sup>) .

(١) الدكتور زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ص ١٥ ، ١٩٢٤ ، وهي نص رسالة الدكتور ابراهيم لزي مبارك (ت ١٩٥٢ م) وهي من أوضح الأمثلة على ذلك  
 (٢) صلاح الدين السلاجوقي . مقدمة في علم الأخلاق ، ٤ ، ١٠ .  
 (٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٥ وما بعدها ، ١٩٥٧ .

لاشك أن تساؤل الغزالي في فلسفته الأخلاقية عن مكان العقل والشرع ، والصلة بينهما تعطينا أقوى دليل على إيجابية الغزالي . يقول الغزالي : ( وإذا ذم العقل فما الذي بعده يحمد؟ وكيف يذم العقل الذي يعرف به الشرع؟ . إن العقل المنزه عن الخبث والذي لا تشوبه عاطفة مريبة تدفع به إلى هدم العقيدة يشبه العين السليمة من الآفات ، في حين أن الشرع يشبه الشمس التي يغمر نورها الأشياء فيكسبها ألوانها وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً<sup>(١)</sup> ) . وتطبيقاً للمنهج الإسلامي العلمي الذي صحح نظرية الإبصار في خطئها المليني قررونا عديدة يؤكد الغزالي أن العين (العقل) لا ترى الأشياء إلا في ضوء الشمس (الشرع) بشعاع من الأشياء ذاتها — هذا الشعاع يتألف على تفهمه الشيء ذاته بنور من الشرع والعقل (الشمس والعين) . ولقد مجد الغزالي العقل في معرفته الفائقة ، حتى أوصله في حاسته الذوقية إلى التعرف على الأسرار الباطنة التي (تصبح عند العقل ظاهرة)<sup>(٢)</sup> . فإذا رجعنا مع الغزالي منذ صباه تذكرنا في منهجه العلمي أنه كان منذ البداية ينفر بفطرته من التقليد ، ولهذا طرح وأسقط كل ما في عقله من الآراء السابقة ، ولكنه بعد أن وصل إلى منهجه اليقيني كان يقلد الشرع فيما عجز العقل عن تفهمه باستدلالاته المضطربة مع الخائضين المختلفين في أنفسهم وفيما بينهم ، والتقليد هنا ليس تقليداً ولكنه تسليم عقلي . وقد اعتمد الغزالي في هذا التسليم العقلي على موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم (القسطاس المستقيم) .

يقول أستاذنا الدكتور محمود قاسم<sup>(٣)</sup> : (لقد تعلم (الغزالي) هذه الموازين ووزن بها جميع المعارف الإلهية ، بل أحوال المعاد ، وعذاب القبر ، وعذاب أهل الفجور ، وثواب أهل الطاعة ، فوجد أنها موافقة لما في القرآن ، ولما في الأخبار ، وتيقن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه التزم في هذا التصديق الحازم دستوره) — هذا الدستور

(١) و (٢) الغزالي : ميزان العمل ص ٣٠ ، ٣٢ وانظر أيضاً معارج القدس ٥٩ ، ٦١ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ١٦٨ ، ١٧١ وانظر الإحياء للغزالي أيضاً ج ٣ ، ٣٩٣ .

الذى أوجب على الغزالي : أن يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال — ذلك الرأى الذى كان يكرره عن الإمام على رضى الله عنه فى قوله ( لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله ) .

هذه الموازين التى استخدمها الغزالي وفصل فيها البحث الدكتور محمود قاسم لم تكن قاصرة لدى الغزالي على معرفة الأمور الدينية بل الدنيوية أيضاً من حساب وهندسة وطبيعة ، [ فإن كل علم حقيقى غير وضعى ، فأنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين . كيف لا وهو القسطاس المستقيم ، والميزان الذى هو رفيق الكتاب والقرآن فى قوله ( لقد أرسلنا رسالنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط<sup>(١)</sup> ) . ( ولا شك أن المراد بالميزان عند الغزالي ليس هو الرأى أو القياس الذى يستخدمه المتكلمون وبعض أصحاب المذاهب الفقهية ، لأن هذا النوع من الميزان صديق جاهل للدين فى نظر الغزالي ، وهو شر من عدو عاقل فهو أقرب ما يكون ميزانا للشيطان ) ، ( وهو الاستدلال الذى استخدمه المعتزلة لى يوجبوا على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده ، وكان السبب فى استحسانهم لهذا الرأى أنهم ظفوه سبيلا إلى تقرير العدل الإلهى<sup>(٢)</sup> ) .

هنا يصل بنا الغزالي إلى نقطتين خطرتين فى فلسفته الأخلاقية العقائدية حين يدحض نظرية المعتزلة فى قولهم بالأصلح ، ويصل إلى صلب فلسفته ورأيه فى الحسن والقبح ، وأنه لا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع بعقل . .

يقول الغزالي وهو يناقش المعتزلة ( لو أنهم استخدموا ميزاناً عقلياً جديراً بهذا الاسم لما انتهوا إلى رأيهم هذا ، إذ كان ينبغى لهم أن يقولوا حسب منهجهم : لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله ، ومعلوم أنه لم يفعله ، فدل على أنه غير واجب ) ، ( والالحق للكفار فى أسفل درجات النار أن يحتجوا على الله سبحانه قائلين أما علمت أنا إذا باغنا

(١) الغزالي المصدر السابق فى ميزان العمل ومعارج القدس . ( الآية رقم ٢٥ من سورة الحديد ٥٧ )

(٢) الدكتور محمود قاسم المصدر السابق .

كفرنا؟ فهلا أمتننا في الصبا ، فإننا راضون بعشر درجات الصبيان ، فعندئذ لا يبقى للاعتزلي جواب يجيب به عن الله تعالى ، فتكون الحجة للكفار على الله سبحانه . . . (١)

وهنا يصل الغزالي إلى فلسفته في معرفة الخير والشر فلا يجعل العقل وحده المقياس في معرفة الحسن والقبيح من الأعمال ، ولكنه لا يهمله تمام الإهمال كأهل السنة الحرفيين أو كالسلف المتوقفين عند ظواهر النصوص ، بل يرى الرجوع في هذه الناحية للعقل أو الشرع معا ( فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكفاية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور ) ( والعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يغني أس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن أس ) ( والعقل يعلم كليات الأمور كحسن الصدق والعدل والعفة ) ( والعقل كالبصر والشرع كالشعاع . ولن يغني البصر مالم يكن شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع مالم يكن البصر أيضاً ، فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمدده ، فمالم يكن زيت لم يحصل السراج ، ومالم يكن سراج لم يضيء الزيت ) ( فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ) (٢) .

والغزالي الفيلسوف العالم لا يترك تقريره للشرع كعقل من خارج ، والعقل كشرع من داخل — لا يترك هذا التقرير بعد تحليله دون سند من ينبوع المعرفة الخالد القرآن والشرع عقل من خارج لأن الله سلب العقل عن الكافر في قوله « جسم بكم عمى فهم لا يعقلون » (٣) والعقل شرع من داخل لأن الله قال في صفة العقل ( فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ) (٤) فسمى العقل ديناً ، ولما كان الشرع والعقل متحدين قال : ( نور على نور ) (٥) .

(١) ، (٢) الغزالي ج ١ ، ٧٤ وانظر المارج ، وميزان العمل المصدر السابق .

(٣) آية ١٧١ من سورة البقرة ٢ .

(٤) آية ٣٠ من سورة الروم ٣٠ .

(٥) آية ٣٥ من سورة النور ٢٤ .

من هذه النقطة الأخيرة نجد أن ما ذكره الدكتور زكي مبارك<sup>(١)</sup> في كتابه  
ورسائله عن الغزالي ، حين قال : ( الغزالي أشعري يدين بما يدين به أهل السنة فلا حسن  
ولا قبح قبل ورود الشرع ولا ثواب ولا عقاب قبل ورود الشرع . والواقع أن الأشاعرة  
يجنون على العقل حين يحكمون بأن التحسين والتقبيح لا يكون إلا بالشرع فالزنا  
عندهم قبيح لا لضرره كما يحكم العقل ، بل لأن الشرع حكم بقبحه وعلى ذلك فلو حكم  
الشرع بحسن الزنا لكان حسناً ) . ولو فهم الدكتور زكي مبارك رحمه الله ، معنى  
توكيد الغزالي أن الشرع ( عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وأن العقل  
كالأس والشرع كالبناء . . . ) — لما وقع في هذا القياس المضطرب . ولكن  
هذا الموضوع يحتاج منا إلى تفصيل ؛ فقد أخذ زكي مبارك الغزالي وشن هجومًا عنيفًا  
عليه لقوله<sup>(٢)</sup> : ( إن العمل ليس شرًا إلا لأنه ضار ، وليس خيرًا إلا لأنه نافع ) فالكذب  
كما يقول الغزالي ( ليس حرامًا لعينه بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره ) والواقع  
أن الغزالي بهذه النظرة الغائبة البراجمائية ( وهي إحدى نظراته ) على صواب . يقول  
الغزالي<sup>(٣)</sup> : ( فكل مقصود محمود يمكن الوصول إليه بالصدق والكذب جميعاً ،  
فالكذب فيه حرام إن أمكن التوصل إليه بالصدق ، وإن أمكن التوصل إليه  
بالكذب دون الصدق ، فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك القصد مباحاً )  
( وللإنسان أن يكذب إن سأله عن ماله ظالم فله أن ينكره ، أو سأله عن سر أخيه  
فله أن ينكره ، أو يأخذه سلطان فيسأله عن فاحشة ارتكبها بينه وبين الله فله أن ينكر  
ذلك ليحفظ دمه وماله وعرضه بلسانه وإن كان كاذباً ) ولكن الغزالي لا يترك الجدل  
على الغارب ، فيهر كل وسيلة لأية غاية ( فالكذب مثلاً لا ينبغي أن يقترف كلما كانت  
له فائدة ، بل لا بد أن تكون فائدته أقوى من الصدق لأن الأصل فيه التحريم<sup>(٤)</sup> ) .

(١) الدكتور زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ص ٩٣ وما بعدها . وانظر الإحياء ج ٢ ،

١٣٩ . الدكتور زكي مبارك ( ت ١٩٥٢ ) .

(٢) ( ٤٣٥ ) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ٣٤١ وما بعدها وأيضاً ج ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١

وانظر الأربعين ١٨٠ ، ٢٢٦ .

فإذا عدنا إلى النظرة الثانية للحكم الأخلاقي غير النظرة الغائبة البراجمائية وجدنا  
 الباعث أو النية وهي موصولة بالنظرة الغائبة ، ومرتبطة بها تمام الارتباط ، هنا نجد  
 الفيلسوف الأخلاقي في أوضح صورة ، وأن الغزالي هنا ليبدأ بالحديث الشريف وإنما  
 الأعمال بالنيات ، ثم يقول ذا كراً السبب في أنه لا قيمة للعمل بدون نية ، والغزالي  
 يصل في فلسفته بين النية والإرادة ، فيعبر عن النية بالإرادة وعن الإرادة بالنية ، وإذا  
 كانت النية هي التي تقوم بالعمل بالمعنى الإرادي فمن الخير أن تكون قوية (لأنه كما  
 تكون الرغبة في عمل طيب أو النفرة من عمل خبيث يكون جزاء العامل فيكثر أجره  
 إن قوى حبه للخير وبغضه للشر<sup>(١)</sup> ) . إن الغزالي يؤكد أن الأعمال بالنيات (لأن  
 الأعمال تابعة لا حكم لها في نفسها ، وإنما الحكم للمتبوع<sup>(٢)</sup> ) . إن الغزالي هنا أيضاً  
 عالم نفساني ( فلا قيمة للصوم عنده إن أراد الصائم الانتفاع بالحمية ، ولا للعتق إن أراد  
 السيد أن يتخلص من مؤونة عبده ، ولا للحج إن أراد المرء أن يضح مزاجه بالحركة  
 والانتقال ، ولا للغزو إن أحب الشخص أن يتعلم أسباب الحروب<sup>(٣)</sup> ) . والغزالي  
 يصل من هذا ، ومن ربطه بين النية والإرادة وتفسيرهما بمعنى واحد مترادف إلى أخطر  
 نقطة في موقف الإنسان من الله ومن نفسه ، وهي المسؤولية . فالنية أو الإرادة مرتبطة  
 بالمسؤولية أو بمعنى أدق ، النية أو لإرادة شرط للمسؤولية وشرط للجزاء . والغزالي هنا يقوم  
 بتحليل نفسي دقيق حين يفسر الحركة النفسية في إقبالنا نحو تنفيذ عمل ما خيراً كان  
 أو شراً جميلاً كان أو قبيحاً ، أو في رجوعنا عن عملية التنفيذ ، ويصل إلى رأيه في الغافل  
 والناسي في أن الذي يعمل وهو ناسي أو غافل لا يؤخذ استناداً لقول الله : ( لا تؤاخذنا  
 إن نسينا أو خطأنا<sup>(٤)</sup> ) . بمعنى غفلنا ، لأن القلب لا يتأثر بما يجري في الغفلة ، ويؤكد  
 لنا رأيه العقائدي الأخلاقي فلا يقول بإرادة مطلقة ، ولا يعجز مطلق : ( فالله خلق القدرة

(١ و٢ و٣) الغزالي : إحياء ج ٣ ، ٣٤١ وما بعدها ، وانظر أيضاً له : فوائد الآلى ١٠٥ .

٢٤٨ ، والأربعين ٢٢٧ ، ١٨٠ وميزان العمل ٨٢ ، ٨٣ .

(٤) آية ٢٨٦ من سورة البقرة ٢ .



والمقدور جميعاً ، وخالق الاختيار والمختار جميعاً ، فأما القدرة فوصف للعبد ، وخالق الرب وأما الحركة فخالق للرب ، ووصف للعبد ، وكسب له . فإنها خلقت مقدورة بقدرته هي . كسب وصفة ، وكانت الحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى بأعتبار تلك النسبة كسباً) .

ثم يعود فيتساءل تساؤلاً دقيقاً ( وكيف يكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟ وكيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط عاماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وإعدادها؟ . وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعاق يعبر عنه بالاكتساب) <sup>(١)</sup> . — والعجيب أن الدكتور زكي مبارك <sup>(٢)</sup> هنا أقر رأى المعتزلة ورفض رأى الغزالي . فإذا عدنا إلى فلسفته للنية نجد أنه يصلها أيضاً بمقام الإخلاص ، ولهذا هاجم الغزالي غلاة الصوفية أصحاب الدعاوى والشطحات لخروجهم عن حد الأدب مع مقام الله . لاحظ ذلك ابن طفيل <sup>(٣)</sup> حين قال : ( إن بعضهم قال سبحانه ، أعظم شأنى . . وأنا الحق . . وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله فقد أدبته المعارف وحذفته العلوم ) . وهو لهذا أيضاً هاجم القائلين بإسقاط التكاليف على أساس دعوى الاتصال ، ودحض مزاعم مدعى التصوف عند وقوفهم بعجزهم وريائهم وتمسكهم بشكليات ورسوم وهيئات . فهذا فى نظر الغزالي تصوف ( يزعم حضور القلب مع الله كما يزعم خلوص القصد له ) <sup>(٤)</sup> ، ( ويقترّب من هذا خفض الصوت وإغارة العينين وذبول الشفتين ، ليستدل بذلك على أنه مواظب على الصوم ، وأن وقار الشرع هو الذى خفض صوته ، والجوع هو الذى أضعف قوته ) ( ومن الرياء تشعيب الشعر ،

(١) الغزالي إحياء ج ٣ ، ٣٣ ، وج ١ ، ١٢٠ .

(٢) زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ١٠٤ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ٥٠٤ ، ١٩٣٥ .

(٤) الغزالي : إحياء ج ٣ ، ١٦٠ وما بعدها .

وخلق الشارب ، وإطراق الرأس في المشى والهدوء في الحركة دون سبب ، وإبقاء أثر السجود على الوجه ، وغلظ الثياب وتشميرها إلى قريب من الساق ، وتقصير الأقدام وترك تنظيف الثوب والتطويل في الركوع والسجود<sup>(١)</sup> .

إن اتجاه الغزالي الصوفي وسيلة لغاية الكمال الخلقى على أساس ( من تطهير القلب وتنقية النفس ، أى تجرد من العجب والرياء وتحقيق للصدق والإخلاص ، والصادق لا يعجب بنفسه ، والمخلص لا يرائى الناس<sup>(٢)</sup> ) ، وهنا يبدو جوهر فلسفة الغزالي الأخلاقية في مصطلحه الدقيق ( استواء السر والعلن ) ، الذى حل مشكلة علم النفس الحديث في القرن العشرين . فجميع الأعمال لا تصح إلا ( بنية وإرادة وعلم ) . والصدق ( هو استواء السر والعلانية ، والظاهر والباطن ) ( وبالصدق تتحقق جميع المقامات والاحوال والصدق الاستقامة<sup>(٣)</sup> ) . . من هنا نعرف ونعلم علم اليقين مع الغزالي أن ( التصوف قصد ونية واستقامة وصدق قبل أن يكون حركة وسكوناً<sup>(٤)</sup> ) ( ولا بد للعبد من النية فى كل حركة وسكون ) ، ولكن ليس شىء أصعب على المرید من حفظ النية والعمل بها وتحقيقها . فإن ( النية والعمل بها تمام العبادة . فالنية أحد جزأى العبادة ، لكنها خير الجزأين لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها فى القلب ليميل إلى الخير ، وينفر عن الشر ، فيتفرغ للفكر والذكر الموصولين له إلى الأانس والمعرفة اللذين هما سبب سعادته القسوى<sup>(٥)</sup> ) .

ويمضى بنا الغزالي فى عرضه التحليلى فيقول : ( فليس المقصود من وضع الجبهة على الأرض وضع الجبهة على الأرض ، بل خضوع القلب ) ( وليس المقصود من الزكاة إزالة الملاك بل إزالة رذيلة البخل ، وهو قطع علاقة القلب من المال ) . ( وليس المقصود من التضحية لحومها ولاد ماؤها ، ولكن استشعار القلب للتقوى بتعظيم شعائر الله تعالى<sup>(٦)</sup> ) .

(١) الغزالي إحياء ج ٣ ، ١٦٠ وما بعدها .

(٢) ٣٥٢ و٤٥٤ و١٦٥ : إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ / ج ١ ، ٧٤ أيضاً ج ١ / ٢ ، ٢٣ ،

٢٤ ، ١٤٤ والأربعين ١٦٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ فوائد الآلى ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ١٠٥ .

فإذا توقفنا قليلاً عند فأسفته للخشوع بمعنى حضور القلب عند الصلاة واشتراطه الخشوع أو حضور القلب أساساً لصحة الصلاة خلافاً لإجماع الفقهاء . رأينا جديداً من المعرفة اليقينية في علم الفقه الصوفي لدى الغزالي - علم الفقه الذي أسماه بعلم الآخرة وعلم القلوب وعلم اليقين كما سمي أصحابه علماء الآخرة<sup>(١)</sup> .

إن الغزالي قد بين لنا هنا أن من قد واقتدى دون إحساس أو إدراك أو تعمق . يلتمس علم الآخرة وفقه الآخرة في العبادات والمعاملات لم ( يزرع للآخرة شيئاً ) والغزالي هذا لا يطعن الفقهاء كما طعنوه ، فهو يقول<sup>(٢)</sup> في دقة : ( إنهم لا يتصرفون في الباطن ولا في طريق الآخرة ، بل يبنون أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح ؛ فأما ما ينفع في الآخرة ، فليس هذا من حدود الفقه ) وما ذكرناه ليس طعناً فيهم ، بل هو طعن فيمن أظهر الاقتداء بهم منتحلاً مذاهبهم ، وهو مخالف لهم في الواقع !!! . ولا ينسى -

الغزالي - أصحاب الدعاوى المتطرفة من الصوفية حين ناقش أصحاب الدعاوى الجامدة على السطوح والشكليات من الفقهاء ؛ فإن الغزالي كما أبطل الصلاة البعيدة عن الخشوع أو حضور القلب - أبطل أيضاً دعوى ذكر الله في الغيبوبة والسكر ، فالله يقول : ( أقم الصلاة<sup>(٣)</sup> لذكري ) . ( والذكر صحو ، لا إغفاء أو طريق للغيباب عن الله )<sup>(٤)</sup> . ويعود الغزالي فيتساءل في إنكار دقيق لمن أسقطوا التكاليف بدعوى الاتصال في السكر والغيبوبة ( وإذا كان ذلك مع الغافل في الصلاة ، فكيف يكون مع التارك لها ،

بل كيف يصل من ترك العبادات بحجة أنها للعوام ؟ ) ( إن حضور القلب هو روح العبادات وإن أقل ما يبقى به رmq الروح هو هذا الحضور )<sup>(٥)</sup> . ولا شك أن في تعبير الغزالي برmq الروح ما يؤكّد روعة دقته الفلسفية . وصلنا إلى فلسفة الغزالي في النية والغاية .

(١) الغزالي : إحياء ج ١ ، ١٦١ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ / ج ١ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) آية ١٤ سورة طه ٢٠ .

(٤) (٥) الغزالي : إحياء ج ١ ، ٣٩٣ ، ١ ، ٧٤ ، ١٤٤ وأيضاً ميزان العمل ٣٠ ، ٣٢ .

ويربطه بينهما كأساس للحكم على العمل والفعل ، فإذا أضفنا أنه في فلسفته الأخلاقية لا يبوب الرذائل ، ولا يقيم لها حدوداً وموازن أدر كنا أمرين خطيرين : الأول هو سبقه وسموه عن الفلسفة الحديثة في قياسها للذات وعواقبها ونقائرها وعدم نقائها ، كما فعل بنتام<sup>(١)</sup> في تقسيمه لأنواعها وتقييمه لها . الثاني : مرونة نظراته وسعة أفقه وعدم تبعيته للفلسفة الأخلاقية اليونانية وغيرها ، مما يثبت أصالة مذهبه النابع من دينه ، وبما يثبت أولاً وأخيراً اتساقه مع منهجه عامة ومنهجه خاصة في ربط النية بالغاية للحكم على الفعل الأخلاقي . إن أمثلة ذلك فيما ذكرناه واضحة وخاصة في عدم تبويبه للرذائل التي يؤكد في فلسفته لها أن كثيراً من الفضائل ما يكون رذائل إذا كانت بواعثها أو أهدافها مما يرتبط بالرياء أو عدم الاستواء بين السر والعلن وهو أشنع الرذائل<sup>(٢)</sup> : ورُبَّ شخص خلقه السخاء ولا يبذل : إما لفقد مال أو لمانع ، وربما يكون خلقه البخل ، ويبذل إما لباعث من رياء أو مصلحة<sup>(٣)</sup> . ويتضح من وراء هذا أيضاً أن معيار الحسن والقبح في خلق الإنسان إنما هو رسوخ ذلك الاستعداد النفسى رسوخاً يجعل الأعمال الظاهرة الناتجة عنه أعمالاً عفوية لا تكلف فيها ولا جبرية ، بدليل قول الغزالي : ( إن الخلق هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر ، من غير حاجة إلى روية أو فسكر ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة الحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأخلاق القبيحة سميت تلك الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً ) ، ( وليس الخلق هو القدرة لأن نسبة القدرة إلى الإعطاء والإمساك واحدة ، وليس هو المعرفة ، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح على وجه واحد . وإنما الخلق هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك والبذل ، فالخلق عبارة

(١) بنتام (أرميا بنتام ت ١٨٣٢ م) (Bentham iearmias) أحد الفلاسفة المنفيين وصاحب مقاييس الذات في نقائها وعدم نقائها وعواقبها انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ٣١٩ ، ٣٢٠ . (٢) الغزالي إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ وانظر الأربعين ١٨٠ وما بعدها ٢٢٦ ، إحياء ج ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، إحياء أيضاً ج ٣ ، ٤٨ ، ٥٦ وانظر ميزان العمل ٣٤ ، ٦١ ، ١٤٠ .

عن هيئة النفس وصورتها<sup>(١)</sup> . من هنا تتبين فلسفة الإرادة أو النية وفلسفة العلم المتحقق في العمل خيراً وشرّاً ، كما تتبين فلسفة الحرية المرتبطة بالمعرفة ( كما سبق أن فصلنا فيه ) ، والرتبطة بصحة التوحيد أولاً وأخيراً . فالأعمال الإنسانية لا تصح ولا يلتزم بها صاحبها غير الناسي أو الغافل إلا إذا قامت على الحرية ( ومن قهر شهوته فهو الحر على التحقيق<sup>(٢)</sup> ) كما نص مصطلح الغزالي الذي يصل بالتوحيد إلى غايته من النقاء والصفاء ، فارتكاب الخطايا عبودية وقهر الشهوات تحرز ( ولكن في الشهوات فوائد والمطلوب ردها إلى الاعتدال ) كما يقول الغزالي الذي لا يتناقض كما تتوهم النظرات السطحية .

ويصل بنا الغزالي من فلسفته الأخلاقية للنية والغاية وفلسفته للإرادة — والحرية إلى الغاية الأخيرة وهي صدق التوحيد وسلامته ، فإن التوحيد الصحيح كما يقول الغزالي<sup>(٣)</sup> : ( ليس مجرد شهادة باللسان ، ومن ظن أن مجرد الإيمان — يكفيه ، فقد جهل حقيقة الإيمان ، وغفل عن حقيقة قوله صلى الله عليه وسلم : ( من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة ) ، فإن معنى الإخلاص أن يكون معتقده وفعله موافقاً لقوله حتى لا يكون منافقاً ، وأقل درجاته ألا يتخذ إلهه هواه ، ومن ظن أن سعادة الآخرة تنال بمجرد قوله لا إله إلا الله ، دون تحقيقه بالمعاملة كان كمن ظن أن الطبخ يحلو بقوله طرحت السكر فيه دون أن يطرحه ) . وكف في فلسفة الغزالي من دقة علمية .

وننتقل مع الغزالي الفيلسوف الأخلاقي في منهجه التربوي فنجد أن الغزالي المؤمن بالفطرة لا ينسى قيمة التربية التلقينية والاستعداد الشخصي الذي يصل بين الفطرة والتربية . والغزالي<sup>(٤)</sup> يؤكد أن في الفطرة خيراً يمكن أن يختفي في زحام للميول الشهوانية النفسية ( فإن ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خلو عن الطبع يضاهي الميل

---

(٢٥١) الغزالي إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ وانظر الأربعمائة ١٨٠ وما بعدها ٢٢٦ ، الإحياء ج ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، إحياء أيضاً ج ٣ ، ٤٨ ، ٥٦ وانظر ميزان العمل ٣٤ ، ٦١ ، ١٤٠ .  
(٣) الغزالي . إحياء ج ٤ ، ٢٨٦ ، ٣١١ ، ٣١٨ وانظر زكي مبارك الأخلاق عند الغزالي ١٢٢ .  
(٤) إحياء ج ٣ ، ٦٣ — ٧٤ ، وانظر الميزان ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ص ١١٧ .

إلى أكل الطين ، فقد تغلب على بعض الناس ذلك بالعادة . فأما مياحه إلى الحكمة ، وحب الله ومعرفته وعبادته فهو كالميل إلى الطعام والشراب ، فإنه مقتضى طبع القلب لأنه أمر باني ، وميله إلى مقتضيات الشهوة غريب في ذاته وعارض عن طبعه ) . والغزالي المرابي يرى إمكان تغيير الخلق ، ولكن ليس بمعنى محو النزوع الغضبي أو الجنسي مثلاً ( فإن النواة ليست بتفاح ولا نخل ، ولكنها قابلة بالقوة لأن تصير نخلاً بالتربية ، وغير قابلة لأن تصير تفاحاً ، وإنما تصير نخلاً إذا تعلق بها اختيار الآدمي في تربيتها<sup>(١)</sup> ) . معنى هذا لدى الغزالي أنه لا يؤمن بمحو النزوع ، وإن كان يؤمن بتحويله أو بتطويره ، أو بالتسامي كما يقول علم النفس الحديث . وهو لذلك يقول في وضوح : ( فلذلك لو أردنا أن نقلع بالكلية الغضب والشهوة من نفوسنا ونحن في هذا العالم عجزنا عنه ، ولكن لو أردنا قهرهما وإسلاسهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه )<sup>(٢)</sup> .

ويحدد الغزالي لنا مهمة المرابي في حالة المرض والصحة على السواء من جانب المريد أو المتعلم أو طالب المعرفة ، ومهمته جد خطيرة في كلتا الحالتين في واجب العلاج ثم الوقاية والحماية من قبل ومن بعد ( وكما أن البدن إن كان صحيحاً فشأن الطبيب تمهيد القانون لحفظ الصحة ، وإن كان مريضاً فشأنه جلب الصحة — كذلك النفس إن كانت زكية فينبغي الحرص على صفاتها وطهارتها واكتساب زيادة صفاتها ، وإن كانت عديمة الصفاء كان السعي لجلب ذلك )<sup>(٣)</sup> .

وقد اتهم زكي مبارك<sup>(٤)</sup> الغزالي بعدم إيمانه بالفاحية الاجتماعية في التربية كوسيلة لغاية السعادة الكبرى . وذكر زكي مبارك قول الغزالي الذي اعتمد عليه في اتهامه وهو أن السعادة الأخروية هي السعادة الحقيقية وما عداها من السعادات فهي مجازات ، ( وإن سميت سعادة مجازاً أو غلطاً )<sup>(٥)</sup> . ولم يلتفت زكي مبارك إلى نقطتين هامتين

(١ و٢) إحياء ج ٣ ، ٦٣ — ٧٤ ، وانظر الميزان ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ، ص ١١٧ .

(٤) زكي مبارك : الأخلاق عن الغزالي ١٢٥ وما بعدها .

(٥) الغزالي الميزان ١١٧ .

أولاهما : تعريف الغزالي للسعادة في الدنيا بأنها مجازية بالنسبة للسعادة الأخروية . الثانية : توجيهه العلمى لوظيفة الربى بأن مهمته هو الكشف عن القدرات وتلقيها التلقين السليم فى توجيهها الصحيح والكشف عما كمن فى الاستعدادات والفطرات ( وما كمن يحتاج إلى إظهار بالتلقين السليم عن المشرع الحكيم<sup>(١)</sup> ) ، ( واعلم أن للإنسان فى علمه أربعة أحوال كحاله فى اقتناء الأموال إذ لصاحب المال حال استفادة فىكون مكتسباً ، وحال ادخار لما اكتسبه فىكون به غنياً عن السؤال ، وحاول إنفاق على نفسه فىكون منتفعاً ، وحال بذل لغيره فىكون به سخياً متفضلاً وهو أشرف أحواله ؛ فكذلك العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب واكتساب ، وحال تحصيل يعنى عن السؤال ، وحال استبصار وهو التفكير فى المحصل والتمتع به ، وحال تبصير وهو أشرف الأحوال . فمن علم وعمل براً علم فهو الذى يدعى عظيماً فى ملكوت السماوات ؛ فإنه كالشمس تضىء لغيرها وهى مضيئة فى نفسها ، وكالمسك الذى يطيب غيره وهو طيب . والذى يعلم ولا يعمل كالدفتى الذى يفيد غيره وهو خال عن العلم<sup>(٢)</sup> . . ) أوليس فى هذا رد على ماتوهمه زكى مبارك من أن الغزالى بعيد عن الناحية الاجتماعية فى التربية ، وأنه لا يؤمن إلا بالعلم اللدنى الذى يتوهم أى جاهل أنه سيحصل عليه دون تصفية وجلاء للنفس واكتساب وتحصيل واستبصار وتبصير كما يقول الغزالى ؟ ثم أوليس فى تحديده مهمة المربين بأنهم ( حفظة كحفاظ الرباطات والثغور<sup>(٣)</sup> ) دعوة اجتماعية لقداسة المهمة تضع الغزالى الربى فى مكانه من الحياة كمصلح اجتماعى أخلاقى كبير . . ؟ إن أخطر ما يحرص عليه الغزالى فى فلسفته عامة هو الصدق أو استواء السر والعلن . ومن هنا يحرص الغزالى على التفرقة بين مصطلح علماء الدنيا وعلماء الآخرة ، والحد الفاصل هو النفاق أو عدم العمل بالعلم ، أو عدم الاستواء أو عدم الصدق والإخلاص . يقول الغزالى<sup>(٤)</sup> : ( فمن المهمات العظيمة

(٢ و١) الغزالى : إحياء ج ١ ، ٥٥ ، ٨٧ .

(٣) الغزالى إحياء ج ١ ، ٥٢ ، وما بعدها .

(٤) الغزالى إحياء ج ١ ، ٥٨ ، وما بعدها .

معرفة العلامات الفارقة بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة ، ونعنى بعلماء الدنيا علماء السوء الذين قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة فقد قال صلى الله عليه وسلم : ( لا يكون المرء عالماً حتى يكون بعلمه عاملاً ) . وقال : ( من ازداد علماً ولم يزد هدى لم يزد من الله إلا بعداً ) وقال : ( إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه ) ، وإنما يضاعف عذاب العالم في معصيته لأنه عصى عن علم . ولذلك قال الله عز وجل : « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار »<sup>(١)</sup> لأنهم جحدوا بعد العلم . . . ، وأنكروا بعد المعرفة . . . « فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به »<sup>(٢)</sup> ، (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانساخ منها فاتبعه الشيطان<sup>(٣)</sup> . . . فكان من الغاوين .. ) ( وقد وصف الله علماء السوء بأكل الدنيا بالعالم ، ووصف علماء الآخرة بالخشوع والزهد ، فقال عز وجل في علماء الدنيا : ( وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ، فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا<sup>(٤)</sup> ) . وقال تعالى في علماء الآخرة : ( وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ<sup>(٥)</sup> ) . ويقول الغزالي أخيراً عن علم اليقين أنه علم الآخرة عن علماء الآخرة ( وهو العلم الذي يستفاد أكثره من العمل والمواظبة على المجاهدة . . . واليقين هو الإيمان كله ، كما جاء في الحديث الشريف : ( فلا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ، ثم ينفتح للقلب طريقه . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : تعلموا اليقين ، ومعناه جالسوا الموقنين واستمعوا منهم علم اليقين ، وواظبوا على الاقتداء بهم ليقوى يقينكم كما قوى يقينهم ، وقليل من اليقين خير من كثير من افعل<sup>(٦)</sup> . . . ) .

(١) آية ١٤٥ من سورة النساء ٤ .

(٢) ٨٩ من البقرة ٢ .

(٣) آية ١٧٥ من سورة الأعراف ٧ .

(٤) آية ١٨٧ من سورة آل عمران ، ٣ .

(٥) آية ١٩٩ من سورة آل عمران (٣) .

(٦) الغزالي ج ١ ، ٧٢ ، وما بعدها . والغزالي ج ٤ ، ٦٧ ، ٧٠ .



إن لباب فلسفة الغزالي هي الصدق في كل شيء وكل حال وكل مقام: صدق القول، صدق النية، صدق الإرادة، صدق العزم، صدق الوفاء بالعزم، صدق الأعمال، صدق الخوف والرجاء والزهد والرضا والتوكل والمحبة، لأن أمثال هذه المقامات « كما يقول الغزالي » (مبادئ يطلق لظهورها الإسم، ثم لها حقائق، والصادق من نال هذه الحقائق). والغزالي<sup>(١)</sup> حين يفلسف الصبر يصدقه بالصدق ( فالمراد بالصبر العمل بمقتضى اليقين. إذ اليقين يعرفه أن المعصية ضارة والطاعة نافعة، ولا يمكن ترك المعصية والمواظبة على الطاعة إلا بالصبر، وهو استعمال باعث الدين في قهر باعث الهوى على صدق من النية والإرادة والعمل... ) ولا شك أن الغزالي هنا يسبق ما أكده بوارك<sup>(٢)</sup> في فلسفته لأحوال الصابر حين قال إن له ثلاثة أحوال : —

الأول : أن يقهر داعي الهوى فلا تبقى له قوة المنازعة، وذلك بدوام واتصال الصبر وصدقه . والثاني : أن تغلب دواعي الهوى وتسقط منازعة بواعث الدين وهو أسوأ حال — الثالث : أن تظل الحرب سجالاتاً بين الهدى والضلال ) .

فإذا تحدث الغزالي عن الإخلاص ربطه بالصدق كجوهر له أو كروح له، فما صدقت عبادة غير مخلصه أو خالصة لله . والله يقول : ( وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً<sup>(٣)</sup> ) . ويعود الغزالي فيحلل بمنهجه النفسى الدقيق معنى الإخلاص في عالمنا الكبير حيث يؤكد لنا أنه<sup>(٤)</sup> ( قلما يخلو فعل الإنسان أى إنسان عبادة أو معاملة عن حظوظ عاجلة أو أغراض عاجلة ، أما العمل الخالص فهو الذى لا يباعث عليه إلا القرب من الله ) . ومقياس الإخلاص الصادق عنده أن يشعر المرء بارتياح حين يجد غيره يعمل عملاً كان يريد أن يقوم به وأشد الخلق تعرضاً لهذه الفتنة هم العلماء... )

(١) المصدر السابق إحياء ٤ ، ١٧ ، ٧٠ .

(٢) اميل بوارك : Cours Elementaires de philosophie p. 343

(٣) آية ٥ سورة البقرة (٩٨) .

(٤) الغزالي : إحياء ٤ ، ٣٥٠ ، ٣٧٥ .

وهنا يشدنا الغزالي من تحليله الفلسفي لنتائج عدم الإخلاص ، ومن تحليله للمقياس الصادق للإخلاص بفلسفته لمعنى الجسد . . . .

والغزالي<sup>(١)</sup> في هذا المجال يفلسف ما بذره المحاسبي<sup>(٢)</sup> في تحليل نفسي دقيق كما ذكرنا في بدايات الطريق السني . وهو يبدأ بنا من أول طريق الحسد ، فيرينا خطورته في أولى نتائجه حين قتل قابيل أخاه هابيل ، وحين ألقى أبناء يعقوب آخاهم يوسف في غيابة الجب . هكذا يدخل بنا الغزالي قبل أن يمضي في تحليله الدقيق فيقول : إن الحسد يطوى في ثناياه نوعاً من الخوف المكظوم الذي يؤدي إلى مساكين ( أحدهما الحسرة الدائمة والآلام النفسية التي تسيطر على الحاسد ، والآخر وهو وليد الأول : الضعف عن النشاط والعمل . . . . )<sup>(٣)</sup> .

والحسد فجوة يشعر المرء بها بينه وبين الأمل البعيد الذي يتطلع إليه ، فإن هو آتجه نحو العمل والنهوض بنفسه ضاقت هذه الفجوة ، وقل شعوره بالنقص ، وكثيراً ما ينتهي به الأمر إلى تحقيق أمله فلا يبقى لديه ما يدعو للحسد . ولكن الفاجع في رأى الغزالي أن الشخص يطيل النظر إلى تلك الفجوة ، فيخيّل إليه أن من المستحيل عبورها فيلحقه اليأس ويصبح يأسه تبرم واتصال حقد يزيد أبعاداً أو أعماقاً ، وعجزاً عن العمل وانغلاقاً تاماً لكل منافذ الأمل<sup>(٤)</sup> . وقد ترك لنا الغزالي في تحليله لموضوعه نحو أربعين صحيفة للكلام عن أمور ثلاثة ربط بينها ربطاً نفسياً وخلقياً ، وهي الغضب والحقد والحسد ، هذا الربط يعد سبقاً أصيلاً لعلم النفس المعاصر . . . .

يقول الغزالي<sup>(٥)</sup> : ( اعلم أن الغضب إذ ألزم كظمه لعجز عن التشفي في الحال رجع

(١) الغزالي لإحياء ج ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

(٢) المحاسبي الرعاية ٤٢٨ .

(٣) المصدر السابق للغزالي لإحياء ج ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

(٤) ، (٥) المصدر السابق للغزالي لإحياء ج ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

إلى الباطن ، واحتقن فيه فصار حقدًا . ومعنى الحقد أن يلزم قلبه استئقاله والبغضة له ،  
والنفار عنه ، وأن يدوم ذلك ويبقى ، وقد قال صلى الله عليه وسلم ( المؤمن ليس بحقود )  
فالحقد ثمرة الغضب ، والحقد يشمر ثمانية أمور . الأول : الحسد وهو أن يحملك الحقد على  
أن تمنى زوال النعمة عن إنسان فتتعم بنعمة إن أصابها ، وتسرب بمصيبة إن نزلت به .  
الثاني : أن تزيد على إضرار الحسد في الباطن فتشمت بما أصابه من البلاء . والثالث أن  
تهجره ، وتصارمه ، وتنقطع عنه وإن طلبك وأقبل عليك . الرابع : أن تعرض عنه  
استصغاراً له . الخامس : أن تتكلم فيه بما لا يحل من كذب وغيبة وإفشاء سر وهتك  
ستر وغيره . السادس : أن تحاكيه استهزاء به وسخرية منه . السابع : أن تؤذيه  
بالضرب أو ما يؤلم بدنه . الثامن : أن تمنعه حقه من قضاء دين أو صلة رحم أو ردّ  
مظلمة . . . ) . وينتقل بنا الغزالي من تحليلة إلى أن الحسد من نتائج الحقد ، وأن الحقد  
من نتائج الغضب فهو فرع فرعه ، والغضب أصل أصله ، ليصل بنا إلى التمييز بين  
الحسد والغبطة ، ويوضح لنا حدود المنافسة حيث يقول الغزالي<sup>(١)</sup> : ( واعلم أنه لا حسد  
إلا على نعمة فإذا أنعم الله على أخيك بنعمة فلك فيها حالتان إحداهما أن تكره هذه  
النعمة وتحب زوالها وهذه الحالة تسمى حسداً ، فالحسد حده كراهة النعمة وحب زوالها  
عن المنعم عليه . الحالة الثانية ألا تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكن  
تشهى لنفسك مثلها ، وهذه تسمى غبطة ، وقد تختص باسم المنافسة وقد قال صلى الله  
عليه وسلم : ( إن المؤمن يغبط والمنافق يحسد ) .

ويعود الغزالي فيستثنى النعمة التي تصيب الكافر أو الفاجر فلا يفكر كراهتها  
أو محبتها لزوالها لأننا هنا ( لا تحب زوالها من حيث هي نعمة ، بل من حيث هي آلة  
فساد ) ؛ لأن صاحبها ( يستعين بها على تهيج الفتنة ، وإفساد ذات البين ، وإيذاء الخلق  
فلا يضر كراهتها لها ومحبتها لزوالها ، فإنك لا تحب زوالها من حيث هي نعمة ، بل  
من حيث هي آلة فساد ) .

(١) للصدر السابق للغزالي لإحياء ج ٣ ، ١٢٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

فإذا تذكرنا أن الغزالي لا يبوب الرذائل كما ذكرنا ، وإذ لا يتوقف عند نظرية الوسط توقفا تاما فيقرر مثلا أن العدل أو الصدق ليس له طرفان زيادة ونقص بل ضد واحد ، وأنه أيضاً لا يشترط كسقاط أن أساس الفضيلة هو العلم بها بل ضرورة التيقن فيها<sup>(١)</sup> — إذا ذكرنا هذا ذكرنا سبب توكيده لمعنى المقياس الخلقى عنده في أنه المرتبط بحكمه العقل والشرع معا . فقد تكون الفضيلة رذيلة وقد يحمى الكذب إن كان المقصد مباحاً لا سعياً وراء كل فائدة من ورائه . . .

ولقد اتهم الغزالي فيما اتهم بأنه يدعو إلى التواكل وعدم السعى في فلسفته الأخلاقية . مثال ذلك ما ذكره الدكتور زكي<sup>(٢)</sup> مبارك أيضاً من أنه دعا إلى ترك التداوى وترك العيال توكلًا في حقهم . والغزالي قد ناقش هذه الأمور حقاً وتوسع في الجدل فيها ، ولكن الذى اتهم الغزالي بهذا تسرع ولم يستكمل بحثه . بدليل أنه لم يقرأ قول الغزالي<sup>(٣)</sup> ( فأما دخول البرارى وترك العيال توكلًا في حقهم أو التعود عن الاهتمام بأمرهم توكلًا في حقهم فهذا حرام . ) وقوله التفصيلي التحليلي : ( إن وقود التوكل هو أخلاق الجدل والتشهير والعمل ، وليست أخلاق الدعة والتراخي والتعود ) . والغزالي حين يفسر الآية الكريمة : ( وعلى الله فليتوكل المتوكلون<sup>(٤)</sup> ) ، يقول في وضوح : ( وقد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب وترك التداوى ، والاستسلام للمهلكات وذلك خطأ لأن ذلك حرام في الشرع والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه فكيف ينال ذلك بمحظوره ) ، ( كذلك لا ينبغي أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك الدعاء ولا ترك التداوى ، ولا ترك السهم الذى أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس ، وليس من الرضا بالقضاء ما يوجب الخروج على حدود الشرع ورعاية سنة الله مع بذل الجهد

(١) الغزالي : ميزان العمل ٨٠ ، ٩٠ .

(٢) زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ٢٤٢ وما بعدها .

(٣) الغزالي : لمحياء ج ٤ ، ٢٨٠ ، ٢٩٠ .

(٤) آية ٥١ من التوبة (٩) .

في التوصل إلى محاب الله تعالى من عباده<sup>(١)</sup>، (إن رب الأرباب ومسبب الأسباب جعل الآخرة دار الثواب والعقاب ، والدنيا دار التمحلل والاضطراب والتشمر والاكتساب . . . . . وإيس التشمرفى الدنيا مقصوراً على المعاد دون المعاش ، بل المعاش ذريعة إلى المعاد ومعين عليه ، فالدنيا مزرعة الآخرة ومدرجة إليها . . . . . ولن ينال رتبة الاقتصاد من لم يلزم فى طلب المعيشة منهج السداد ، ولن ينهض من طلب الدنيا وسيلة إلى الآخرة وذريعة مالم يتأدب فى طلبها بأداب الشريعة<sup>(٢)</sup> . . . . .)

خلاصة الأمر فى التوكل أنه مرتبط بالعمل أساساً ، ولكن حرص الغزالي على سلامة التوحيد فى مضمونه هو الذى توهمه بعض الباحثين من أن الغزالي يدعو إلى عدم العمل مادام الرزق سيطلب الإنسان حتى لو لم يسع إليه . إن حقيقة التوكل عنده ترتبط بصدق الأخلاص الذى<sup>(٣)</sup> معناه ( أن يخلص قلبه لله فلا يبقى فيه شرك لغير الله ) ، ومن هنا ربط الغزالي بين المحبة الخالصة والتوكل فى فلسفته للتوحيد ، حتى يكون الله أولاً وأخيراً ( محبوب قلبه ومعبود قلبه ومقصود قلبه<sup>(٤)</sup> ) ( فإن معنى لا إله إلا الله أى لا معبود ولا محبوب سواه فكل محبوب فإنه معبود . فإن العبد هو المقيد والمعبود هو المقيد به ، وكل محب فهو مقيد بما يحبه ، ولذلك قال الله ( أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ؟ )<sup>(٥)</sup> . ولكن يجب ألا ننسى أن الغزالي لا يدعو إلى القضاء على الجسد أو على شهوات الجسد فهو كما ذكرنا يسمو بها ويتسامى بها ، بل يرى كما ذكرنا أن الخضوع للشهوات هو العبودية وأن قهرها هو الحرية ، فى الوقت الذى يرى أن العبودية لله أسمى درجات الحرية ، لأنها أسمى درجات التوحيد الذى لا يشرك أحداً فى مقام الله فى الوقت الذى لا ينكر فيه مطلقاً حب الدنيا كمزرعة للآخرة ( فإن لم يكن حب السعادة فى الآخرة مناقضاً لحب الله تعالى ، فحب السلامة والصحة ، والكفاية والكرامة فى الدنيا . . . كيف

(١) الغزالي : إحياء ج ٢ ، ٦٢ ، ٦٦ ، الأربعين ٢٤٦ .

(٢) الغزالي ج ٤ من الإحياء ٢٣٨ ، ٣٨٥ ، ٢٦٨ ، ٣٤٩ .

(٤) الغزالي إحياء ج ٤ ، ٣٠٦ وما بعدها . . .

يكون مناقضاً لحب الله؟ والدنيا والآخرة عبارة عن حالتين إحداهما أقرب من الأخرى ... وليس بمستنكر أن يشتد حبك لإنسان لجملة أغراض لك ترتبط به ، ولا يستحيل اجتماع الأغراض الدنيوية والآخروية ، فهو داخل في جملة الحب لله<sup>(١)</sup> . . . . . هنا يصل الغزالي إلى الدرورة في فلسفته الأخلاقية دون أن ينتقص أبضا ذرة واحدة من إيمانه وسلامة توحيده . ولاشك أن أقوى مصادر فلسفته الأخلاقية تظهر في حركته الإحيائية لدى كتابه إحياء علوم الدين ، الذي كتبه في منارة دمشق في فترة هجرته إليها من بغداد ، فقدم للإسلام حركة إحيائية جديدة دعا فيها إلى الدين الخالص حقيقة التوحيد وروحه توكيدا لقول الله (ألا لله الدين الخالص<sup>(٢)</sup>) ، (فادعوا لله مخلصين له الدين<sup>(٣)</sup>) . فإذا كان قد أخذ على الغزالي في الإحياء ما أورده من بعض الأحاديث التي لم تصح ، فالواقع أن الغزالي أتى بهذه الأحاديث لجوازه في الترغب والترهيب ، وهو لم يأت بها لإثبات حكم أو للاستدلال على مبدأ ، ذلك أنه يذكر الآيات القرآنية التي يثبت بها ما تؤدي إليه من أحكام وقواعد ، وهي على هذا الوضع كافية في الإثبات والاستدلال ، ثم يأتي بعد ذلك بالأحاديث ، وبأقوال الصحابة والتابعين وأخبار الصالحين ويسير هكذا على منهجيته في شواهد الإثبات والأخبار والآثار وشواهد العقل والشرع بما لا ينتقص ذرة واحدة من سلامة الإخلاص والصدق في التوحيد . وعلى هذا فحين نستبعد هذه الأحاديث الضعيفة فإن كل المبادئ التي استندت إلى القرآن والعقل والشرع تحتفظ بقيمتها من ناخية الإثبات والاستدلال . على أنه قام العالم الحجة العراقي<sup>(٤)</sup> ( زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي « ت ٦٠٨ هـ » ) . الذي قال فيه شيخه ( أن ذهنه لا يقبل الخطأ ) وقام بتخريج هذه الأحاديث في كتاب الإحياء ( فأصبحت السنة واضحة وأصبح الطريق أبلج ) . ويقول الحافظ العراقي : ( إنه من أجل كتب الإسلام في معرفة

(١) الغزالي : ميزان العمل ٦١ ، ١٤٠ ، ١٤١ .

(٢) آية ٣ من سورة الزمر (٣٩) .

(٣) آية ١٤ من سورة غافر (٤٠) .

(٤) الدكتور عبد الحلیم محمود : مقال في مجلة تراث الإنسانية مجلد ٦ ص ٤٤٣ يونيو ١٩٦٣ .

الحلال والحرام جمع فيه بين ظواهر الأحكام ، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام . لم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ، ولم يتبحر في اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل بل مزج فيه علمي الظاهر والباطن في أحسن المواضع ، وسبك فيه نفائس اللفظ وضبطه وسلك فيه من النمط أو سطة مقتديا بقول على كرم الله وجهه : ( خير هذه الأمة النمط الأوسط يلحق بهم التالي ويرجع إليهم الغالي<sup>(١)</sup> ) . وعلى هذا فلاقيمة لما اعترض عليه المعترضون على كتاب الإحياء لاشكلا ولا موضوعاً . فإن أمثال هذه الاعتراضات لم يكن الغرض منها إلا الهجوم على الأشاعرة أهل السنة في شخص الغزالي العظيم الذي استطاع أن يحصن مذهب أهل السنة كما ذكرنا من المذهب التجزيدي المتطرف الذي أخذ به أنصار المعتزلة وتابعيهم ، ومن مذهب التشبيه الذي أخذ به الجسمة من الشيعة السلف على اختلاف في مناهج التطرف ، مما أدى المنهج الإسلامي لدى الدوائر المنفصلة في أجواء التصوف والكلام والفلسفة والفقهاء أيضاً وجميعاً .

بقي لنا مع الغزالي أن نقف لدى إحدى مواقفه الفلسفية لتتعرف على أصالته في حده له الفلسفي ، ولاشك أن ما عرضناه معه في كثير من آرائه يكفي لتوكيد ذلك ، فكل أنظاره تهدف إلى صيانة التوحيد ، لكن أقواها من ناحية الإصالة الفلسفية نظريته في العلية التي سبق بها الفلسفة الحديثة في أقوى نظراتها الفلسفية العلمية . فإذا أحفرنا تحت أساس النظرية الغزالية نجد روح التوحيد ، وفلسفته لعلم الآخرة التي يرى فيها ( أن الأمور كلها من الله رؤية تقطع التفاتة إلى الوسائط وأن لا فاعل إلا الله<sup>(٢)</sup> ) . فإذا سرنا في تحليل الغزالي نجد يوضح أن التوحيد مرتبتان . مرتبة من يرى الموجودات كثرة ، ولكن باعتبار أنها صادرة عن الواحد القهار ، ثم مرتبة من يرى الوجود واحداً وهو ما يسميه الصوفية بالفناء في التوحيد إذ قد في الإنسان عندئذ عن نفسه وعن الخلق جميعاً فلا يرى إلا الواحد . وقد أخذ الغزالي بالمعنى الأول الذي هو توحيد في العلة

(١) المصدر السابق للحافظ العراقي ( حافظ الوقت ) .

(٢) الغزالي ، إحياء ج ١ ، ٢٣ ، ج ٤ ، ٢٤٧ .

أو في السبب . بحيث لا يصح بعد ذلك اليقين نسبه العلية إلى شيء آخر غير الله ، فهو الفاعل الأوحده ، وكل شيء سواه وسائط . أما في للمقام الثاني وهو مقام الدوائر المنفصلة ، فلا مكان لتمييز علة فاعلة عن غيرها ، وبالتالي فلا مكان للبحث فيه على الإطلاق لدى الغزالي . الغزالي إذن يركز انتباهه ( في توحيد المرتبة الأولى بمعنى أن لا فاعل إلا الله تعالى فيجعل ذلك مرادفًا العبارة المشهورة لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا حول ولا قوة إلا بالله<sup>(١)</sup> ) ، لا بمعنى مذهب بن عربي الذي أحال لا إله إلا الله إلى ( لا موجود إلا الله ) .

فإذا تذكرنا منطق الفلسفة اليونانية لدى أفلاطون وأرسطو فنحن لا نجد ارتباطاً بين الألوهية والعلية الفاعلة . فأرسطو مثلاً يرى أن الله ليس فاعلاً للعالم ، وإنما هو غاية تجتذ به إليه ، وأفلاطون قبله يرى أن فكرة الخير ليست علة وجود المثل الأخرى ، وإنما هي كالشمس تضيء تلك المثل لرؤيتها عند المعرفة . وإذا كانت الفلسفة اليونانية تنفي الصلة بين الألوهية والعلية الفاعلة ، فالغزالي في العصر الوسيط<sup>(٢)</sup> ومالبرانش<sup>(٣)</sup> في العصر الحديث ( ١٧١٥ م ) يربطان ما بينهما ( وكلاهما عقلية دينية أكدت العلية الإلهية ، وزادت بأن قصرت العلية على الله وحده . ) وإن أخطأ مالبرانش حين تجنى على القديس أوغسطين<sup>(٤)</sup> ، وقال بأنه تعلم منه أن النفس متحدة مباشرة بالله الحاصل على القدرة التي بمنحنا الوجود ، وعلى النور الذي ينير عقلنا ، وعلى القانون الذي يدبر إرادتنا ؛ فلما نوقش مالبرانش في هذا عاد ففسر رؤية الله بأبنا لا نرى الذات الإلهية في نفسها بل فقط في نسبتها إلى المخلوقات ، ومن جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها . ولكن هذا التفسير لا طائل تحته ، فنحن لا تتمثل الله كما تتمثل شيئاً مادياً ندركه إدراكاً مباشراً ،

(١) الدكتور محمد ثابت الفندي مؤتمر دمشق ١٩٦١ ص ١٠١ ومابعدها .

(٢) الدكتور ثابت الفندي : مؤتمر دمشق ١٠١ .

(٣) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ( ٩٥ ، ١٠٢ ) .

(٤) المصدر السابق ليوسف كرم .



بل نحكم بوجود علة أولى ، ولا تتمثل اللانهاية ، بل نحكم بأن العلة الأولى لا متناهية -  
المهم لدى الغزالي هنا أنه إذا كان التوحيد قد اقتضى وحدانية الفاعل ، وأوجب على  
الموحد حال التوكل ، فإنه لا يؤدي حال التوكل عنده سوى الاعتقاد في فاعلية الطبيعة  
والجمادات والاعتقاد في الحرية المطلقة للإنسان . وقد أكد الغزالي سلب العلية عن  
الطبيعة ضماناً لسلاوة التوحيد الذي قرره علم الآخرة ، وأكد أنه لا حتمية لارتباط  
الأسباب والمسببات<sup>(١)</sup> ، فإذا أطلت مشكلة الجبر والاختيار حلها الغزالي على طريقة  
الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) في أنها بين<sup>(٢)</sup> بين كما يقول الصادق أو كما يقول  
الغزالي : ( لو انكشف لي الغطاء لعرفت أن الإنسان في عين الاختيار مجبور على  
الاختيار ولكن أهل الحق طلبوا لهذا عبارة فسموه كسباً ، وهوليس مناقضا للجبر ولا  
للاختيار بل هو جامع بينهما عند فهمه<sup>(٣)</sup> ) ، وإن كانت عبارة الصادق ادق من عبارة  
الغزالي ، وقد سار وراء الصادق في منطقة الإمام الرازي<sup>(٤)</sup> . ولكن هل وقفت نظرية  
العلية لدى الغزالي عند هذا الحد ؟ كلا فلقد أثارت صراعاً وجدلاً عريضاً أثاره ابن رشد  
وغيره وكانت البطولة فيه للغزالي كما كان له الأثر الفعال لدى الفلسفة الحديثة عامة .

يقول أرنست رينان<sup>(٥)</sup> مؤرخ ابن رشد والرشدية « أن هيوم ت ١٧٧٦ م »  
( لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي ) وهذا صحيح . فإن ماذكرة هيوم<sup>(٦)</sup> في المثال  
الذي أورده يوسف كرم حول كرة البلياردو وقال فيه ( أنا أرى كره البلياردو تتحرك  
فتصادف كرة أخرى فتتحرك هذه ، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة  
تحرك الثانية ، والحس الباطني يدلني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة ،

(١) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) مخطوط توحيد الصدوق ورقة ٢٩ ، ٤٥ دار الكتب المصرية وانظر أيضاً الشيخ المفيد :

أوائل الممالات ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٢٥ .

(٤) تفسير نجر الدين الرازي مجلد ٥ ، ٣٥٥ .

(٥) رينان ابن رشد والرشدية باريس ١٨٦١ ( p. 96 ) .

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٦٥ ، ١٧٣ .

عولكى لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا أدرى كيف يمكن لفعل ذهنى أن يحرك عضواً مادياً ) (وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال . أن الفلاسفة الذين يدعون أن للشئ الذى يظهر للوجود علة بالضرورة ، وإلا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم يفترضون المطلوب اعنى استحالة استبعاد البحث عن العلة يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطالان . وضع هذه العلة فى الشئ الذى يظهر للوجود أوفى العدم . وعلى هذا فبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ولاتناقض فى تصور بداية شئ دون رده إلى علة . أن معنى العلة غير معنى البداية ، وليس متضمناً فية . . . ) ( إن آدم قبل الخطيئة مهبا افترضنا تعقله من كمال ، ما كان يستطيع أبداً أن يستنتج مبدئياً من ليونة الماء وشفافيته أنه يخنقه . يستحيل على العقل مهما دقت ملاحظته أن يجد المعلول فى العلة المفترضة ، لأن المعلول مختلف بالكاية عن العلة فلا يمكن استكشافه فيها ) ( إن العلة شئ أكثر بعده تكرار شئ آخر . . . ) ( إن هذا الذى ذكره هيوم فى نهايات القرن الثامن عشر . فلسفة الغزالي قبله بقرون طويلة وهو مأخذه « كانط » عن هيوم فى قوله : ( إن هيوم ايقظنى من سباتى حين كشف لى أن مبدأ العلية ليس قضية تجليلية<sup>(٢)</sup> ) وهو ماقرره العلم الحديث على لسان راسل ( فيما يخص العلوم الطبيعية أن « أ » تسبب « ب » إنما تميل إليه بحكم العادة والاقتران<sup>(٣)</sup> ) .

لقد دخل الغزالي المناقشة أولاً مع الطبيعيين ، فذكر أن أهم ما يخالف به مسائل العلم الطبيعى وعلماء وفلاسفته هو : ( حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين

(١) المصدر السابق ليوسف كرم ١٦٥ ، ١٧٣ .

S. Körner : Kant 1954 p. 196—217

(٢)

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٠٠ ، ٢٥٠ .

Bertrand Russell : History of

(٣) برتراند راسل

Western philosophy 1946 p. 669

تاريخ الفلسفة الغربية النص الانجلىزى

Mysticism and Logic p. 133—124. 159—160.

وانظر أيضاً له

الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ( لديهم ) ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب . ويرد الغزالي هذا الحكم داحضاً له . فيقول . . . ( إن الاقتران بين ما يعتبر شيئاً في العادة سبباً وبين ما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض بحيث أن إثبات أحدهما أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه فلا يتحتم إذا وجد أحدهما أن يوجد الآخر ولا إذا انعدم أن ينعدم مثل الري والشرب والاحتراق ولقاء النار ) . أما هذا الاقتران <sup>(١)</sup> عند الغزالي فمرده إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ( وفي قدورة أن يخلق شعباً من غير أكل وموتاً من غير حرق الرقبة ) وهو ينكر أن تكون النار علة فاعلة لاحتراق القطن لأنها جاد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة أو بغير واسطة . ويرى الغزالي أن الفلاسفة ليس لهم من دليل إلا دليل مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار « وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على هذا الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والحركة لا بفعل الطبائع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة . وبصل إلى القول بأن الموجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول الملاقاة بينهما ؛ إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساماً متحركة فتغيب بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ ) . لهذا اتفق محققو الفلاسفة على أن الأغراض والحوادث التي تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور ، ولما كان الإحراق فعلاً لله بإرادته عند ملاقات القطن للنار ، فإنه يجوز في العقل عند الغزالي ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقاة أو العكس ويجوز عنده خرق العادة ( بتغيير صفة السبب أو المسبب ، فيحدث الله صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها ، أو يحدث في

أشياء صفة تدفع أثر النار) ( فإبطال فعل العلة جائز في الطبيعة بقدرته الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ماهو عليه ، وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغي ألا ننكر إمكانها<sup>(١)</sup> ) ، وإن كان الغزالي ( يوشك أن يعال بعض الخوارق تعليلاً طبيعياً ) كما يقول دي بور<sup>(٢)</sup> . فإذا اعترض معترض بأن مبدأ التجويز والقول بخرق العادة يزلزل ثقتنا بمعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف نتق بمعارفنا ، وما هي حدود المحال ؟ فإن الغزالي لا يعدم الجواب ، لأنه لم يقل شيئاً ، إلا بعد أن عرف كل ما يقال وكل ما يجب أن يقال . يقول الغزالي : ( من الممكنات في مقدور الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس بفعله . أما المحال فهو الجمع بين الاثبات والنفي كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة . وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يستنكر لإطراد العادة بخلافة<sup>(٣)</sup> ) .

لقد حرص الغزالي على مبدئه في نفي حتمية الظواهر الطبيعية أيضاً ليفسر معجزات الأنبياء تفسيراً يتلاءم مع مذهبه في العلية ، فالظواهر الطبيعية ليست ثابتة في قوانينها بحيث يمكن القول بوجود الأسباب والمسببات بل هي ممكنة قابلة للتغير بقدرته الله التي ليست عاجزة مطلقاً أن تدبر المادة بما ليس معهوداً لنا منها ، فروح النبي من الصفاء بحث تطلع على الممكن من الغيب استناداً إلى قول الله سبحانه (عالم الغيب فلا يُظهرُ على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول<sup>(٤)</sup>) . وقد شرحها الرازي<sup>(٥)</sup> (إلا رسولا ارتضاه لإظهاره على بعض غيوبه المتعلقة برسالاته) . ولما كان ذلك كذلك ، فإن وقوع المعجزة

(١) المصدر السابق التهافت ٢٨٨ .

(٢) الدكتور عبد الهادي أبوريبة في ترجمته لكتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام هامش

ص ٢١٦ .

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ٢٧٧ ، ٢٩٦ .

(٤) آية ٢٦ ، ٢٧ من الجن وانظر التهافت للغزالي ٢٦٨ ، ٢٧١ .

(٥) الفخر الرازي ٨ ، ٣٤٣ .

ممكّن في هذه الحالة في زلزلة الأرض، أو نزول الأمطار أو الصواعق بقوة من روح الله في نفس النبي ذاته . أكثر من ذلك أن في مبادئ الاستعدادات غرائب لم نشهدها ولم نعرفها . ومن هنا مضى أرباب الطلاسم بمعونات الطوالع ، ومزج القوى السماوية بالخواص المعدنية ، أى بمزج علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم إلى إحداث أمور غريبة شاذة ( ومن استقر أعجائب العلوم لم يستبعد عن قدرة الله ما يحكى عن معجزات الأنبياء بحال من الأحوال <sup>(١)</sup> ) وقد علل ابن رشد <sup>(٢)</sup> المعجزة بأنها ( مستحيلة على سائر الناس ممكّنة للنبي لأنه يأتى بالحوارق ) . ومعنى ذلك أن الأشياء الطبيعية متصلة اتصالاً ضرورياً مع استثناء الحوارق والعادات ، وعلينا تصديقها بالتسليم . هنا يثبت ابن رشد مبدأ العلية في الوقت الذى ينكره الغزالي كشيء محتوم يصل الأسباب بالمسببات لا بطريق الاقتران والمشاهدة كما يقول الغزالي . وقد ذكر ابن رشد فيما ذكر ( أنه متى انعدمت الصلة الطبيعية الضرورية بين الأشياء لم تثبت على حال ، وجاز أن يقع كل شيء ) ( فمن وضع كتاباً في بيته فمن الجائز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً أو انقلب حيواناً ، ومن ترك غلاماً بيته فليجوز انقلابه كلباً . . . ) . وإذا سئل أحد عن شيء من هذا فينبغى أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذى أعلمه ، إنى تركت في بيتى كتاباً ولعله الآن فرس أو إنى تركت في البيت جرة من الماء ولعلها الآن انقلبت إلى شجرة تفاح <sup>(٣)</sup> . . . ) هكذا يمضى ابن رشد في سخرية لقصد السخرية أكثر مما يقصد الحقيقة في نقاشه مع الغزالي — الغزالي الذى يرد على كل اعتراضات يعتقد أن مذهبه سيلاقيها من أى إنسان كان في مكان ابن رشد أو غيره ممن لا يصل إلى علمه فيقول : ( إننا لم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكّنة يجوز أن تقع وألا تقع ، واستمرار

(١) المصدر السابق للغزالي التهافت ٢٦٨ ، ٢٨٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، ٣٥٠ وانظر فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٢ وما بعدها ، ص ٧٩ وانظر أيضاً رينان : ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعير ص ١٢٥ وطبع باريس ١٨٦١ ص ٩٦ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال ٢ ، ٧٩ وانظر تهافت التهافت ص ٣٥٠ ، ورينان : ابن رشد

ترجمة زعير ١٢٥ .

العادة بها مرة بعد مرة ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه<sup>(١)</sup>.

هنا تثور مشكلة جديدة بين ابن رشد والغزالي حول مسألة العادة والطبيعة . ويتساءل ابن رشد<sup>(٢)</sup> (هل تريدون عادة الفاعل أم عادة الموجودات أم عادتنا نحن عند الحكم ؟) . ويؤكد ابن رشد ( أن العادة لا تكون إلا لذي نفس وإن كانت في غير ذي نفس فهي طبيعية ) . ثم يعود فيتهم الغزالي بالسفسطة فيقول<sup>(٣)</sup> ( أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد أشبهه سفسطائية ) ، لكن السفسطة في الواقع من عند ابن رشد ، حين يزعم أن تبديل كلمة الطبيعة بكلمة العادة تنتقل بنا من الخطأ إلى الصواب ، وإلا فما هو الفرق بين قول الغزالي أن اقتران المشاهدات عادة ، وبين قول ابن رشد أن اقترانها طبيعة عند النظر إلى الأسباب والمسببات؟ هل مجرد القول بأنها طبيعة بدلا من القول بأنها عادة يكسب الأشياء قوة التسبب التي تثبت لها إنشاء وخلق الحوادث واستلزام المشاهدات ؟

إن هذا يذكرنا بخلط موسى بن ميمون<sup>(٤)</sup> بين العلة الأولى والسبب الأول لدى الفلاسفة وبين الفاعل عند المتكلمين . ولا شك أن وصف الله بالفاعل غير وصفه بأبلة الأولى أو السبب الأول لأنه كما قال المتكلمون لو قلنا إنه علة لدم وجود المعلول ، وهذا يؤدي إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم وإن قلنا إنه فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه ، لأن الفاعل قد يتقدم فاعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ٢٦٨ ، ٢٧١ / ٢٩٦ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٢ ، ٧٩ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١٦٥ ، ١٨١ وانظر رينان : ابن رشد

ترجمة زعبيتر ١٨٨ ، ١٩٠ وانظر الدكتور إسرائيل ولقتسون : موسى بن ميمون القاهرة ١٩٣٦ . وانظر دي بور تاريخ الفلاسفة في الإسلام ، ٩٣ والهامش من تعليق الدكتور أبوريدة المترجم نفس الصحيفة

وما بالفعل<sup>(١)</sup> . والواقع أن الفرق كبير بين قولنا علة وقولنا فاعلا لأن الفرق بينهما هو الفرق بين فهم الأسباب على أنها حوادث مقترنة ، وفهمها على أنها علل متلازمة لا ينفك بعضهما عن بعض بحال سواء كانت أسباباً بالفعل أم أسباباً بالقوة حسب تفسير ابن ميمون ت ( « ٥٦٥٠ » « ١٢٠٤ م » ) .

وقد عقّد أستاذنا الدكتور أحمد فؤاد الأهواني<sup>(٢)</sup> مشابهة غير محكمة بين مذهب الغزالي في العلية ومذهب المصادقات لدى مالبرانش « ١٧١٥ م »<sup>(٣)</sup> حين فسر الاقتران بين مؤثرات العقل وآثار المادة بالتزامن أو المضارعة في الزمان ، فإن مالبرانش Malebrance ومن تبعه يرون ذلك لأنهم ينكرون أن تؤثر الأسباب العقلية في الأجساد المادية لاختلاف العنصرين ، فإذا ظهر لنا أن هذه الأسباب العقلية تحدث الآثار المادية فإنما يظهر لنا ذلك لأن إرادة الله تجمع بينهما في زمان واحد فيبدون لنا كأنهما متلازمان تلازم الأسباب للمسببات . لسكن الغزالي في الواقع لا يقول بهذا الرأي ، لأنه لا ينكر أثر العقل في المادة وأثر الروح في الجسد . فالغزالي ندقة وعيه واتساق مذهبه يرجح الأسباب كلها لسبب واحد من الله . والمجادلون له في عصره وما بعده — لا يسيغون هذا التفسير لسبب واحد هو أنهم يتصورون في إبداع الطبائع في الموجودات بإرادة الله السرمدية مشقة تحتاج إلى زمان وانتقال من مكان إلى مكان ومن مادة إلى مادة . ولو أنهم تجردوا من فهم الزمان كما يفهمونه بالثواني والدقائق والساعات ، أو تجردوا من فهم القدرة الإلهية كما يفهمون قدرة الصانع الإنساني الصاعد الهابط لإضاءة هذا المصباح وإطفاء ذلك لعموا أن انبعاث الطبائع من الإرادة الإلهية أيسر من انبعاث النور في قارة بأكملها أو انطلاقه صاروخ عبر الآفاق بيد إنسانية ضعيفة ، وأنه أيسر شيء بتخليه

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ٩٦ ، ٩٧ وانظر المنقذ ص ١١ .

(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مقال في مجلة الكاتب المصري ٦٤٦ وما بعدها ( قضية العلم بين

الغزالي وابن رشد ) .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٩٨ وما بعدها .

العقل . لأنه لا عائق له من قبل العقل ، ولا من قبل الخيال ولا من قبل الواقع المحسوس ، وما الواقع المحسوس ، وما جهد العمل فيه إذا كان الزمان كله بالقياس إلى الفاعل الاول مخلوقاً لا فرق بينه في الصعوبة أو السهولة وبين سائر المخلوقات ؟ .

وقد صدر أخيراً كتاب<sup>(١)</sup> باللغة الإنجليزية عنوانه « مذهب المصادفة الإسلامي » ونقده عند ابن رشد وتوما الاكوييني . Islamic Occasionalism and its Critic . by Anneros and Aquinas كتبه الأستاذ مجيد فخري الذي وضع اللبس الذي لم يفهم لدى مذهب الغزالي ، كما وضع تعسف المتهمين لابن رشد بالإلحاد في نفس الوقت . أما فيما يتعلق بالنزالي فقد أكد هذا الكاتب أن حجة الإسلام لم ينكر الأسباب ولا انكر نتائج البحث فيها ولا وجوب هذا البحث لتحصيل المعرفة المناسبة لمعلوماتنا عن المادة وظواهرها ، وإنما قال أن هذه الأسباب ونتائجها عوارض — تتقابل وتتوافق وتحصل الأشياء عندها أو معها ، ولكنها لا تحصل بها ولا تتوقف في أصولها عليها . وأكد أيضاً أنه من المستحيل أن يبطل الحكيم الخبير حكمه النظر في مخلوقات الله وما يتجلى عنه من دلائل النظام والتدبير ، ولم يكن من المعقول أيضاً أن يؤمن بإرادة الله الفعال لكل شيء ، ثم يقيد الإرادة الإلهية بنظام الحوادث على نحو لا يستطيع فيه التغيير والتبديل كما يريد الله .

أما فيما يخص ابن رشد<sup>(٢)</sup> فقد دافع الكتاب عنه تهمة الإلحاد التي وجهها النقاد في قولهم أن آراء ابن رشد في هذا الصدد تمنع القول بقدرة الله على التغيير والتبديل متى تعلقت بهما إرادته على الوجه الذي تقتضيه . فليس في كلام ابن رشد ما ينفي قدرة الخالق ، بل كل ما هنالك إن الله سبحانه لا يصنع الشيء على وجه من الوجوه إلا لحكمة عالية تستدعي أن يكون ذلك الشيء مخلوقاً على هذا الوجه دون غيره وأن خلقه على هذا الوجه أحكم من خلقه على سواه ، فلا يجوز أن يقال إن اختياره سبحانه وتعالى لسنته في خلقه

(١) مجلة الأزهر يوليو ١٩٥٩ ، ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) مجلة الأزهر يوليو ١٩٥٩ ، ٩٤ ، ٩٥ .



عبث يتساوى فيه الاضطراب والاختلاف ، وليس من الممتع على قدرة الله أن تكون له سنن يختارها غير هذه السن ، ولكنه لا يختار السنة وينقضها في حال واحدة ولا يخلو عمله من نظامه المأثور حيثما ارتضى لخلقه هذا النظام .

ونعود للغزالي فنرى إصاليته في فاسفته للعلية ، ونرى أن إنكاره لحتمية العلية في الطبيعة آساق مع منهجه ، وهو ليس إنكاراً أعمى ولكنه إنكار علمي ، فهو ليس إنكار من يعجز عن ربطها ، ومراقبة التسلسل بين مقدماتها ونتائجها ، فليس أقدر من الغزالي على ربط النتائج بالمقدمات ، ولكنه أنكرها لأنه ذهب معها إلى غاية مداها فلم ير فيها إلا مشاهدات مقترنة يسبق بعضها بعضاً ، ولا ينتج من هذا السبق ضرورة أن المتقدم فيها منشيء للمتأخر في الزمان ( كما أن زقاء العصافير قبل كل فجر لا ينشئ الفجر<sup>(١)</sup> ) . وقد ألهمه عقله الكبير أن تواتر الاقتران ألف سنة لا يعطية من اللزوم العقلي فوق ما يعطيه التواتر في سنة إذ كانت الاحتمالات في تقدير الرياضة غير الاحتمالات في تقدير الفلسفة فإن مليون احتمال متراكب قد تنهي في تقدير الفلسفة إلى صفر ، ولا تزيد ، ثم تظل كذلك حتى ينتهي الصفر بالبرهان القاطع ، فإذا هو يقين واحد في حساب الاحتمال . ولم يكن هيوم فقط أو كانظ أو مالبرانش أو راسل فيما ذكرناه من المؤكدين للرأى الغزالي بل كان نيوتن<sup>(٢)</sup> أيضاً كعالم خالص ، فقد عرف السبب والعللة في الفقرة الثانية عشرة من كتاب وملاحق التعريفات بأنه ( قوة تسلط على جسم لإحداث حركه ) . ومعنى هذا اتفاقه مع الغزالي في أن الجسم جماد لا فعل له بغير قوة مسلطة عليه وإنكاره الأسباب بالمعنى الشائع في اللغة الشائعة ، لأنه يؤكد أن العمل المسبب هو العمل المقيّد ، وأن الأجسام حين تتحرك بالنواميس الطبيعية تتحرك حرة بغير تقييد أو بغير أسباب ، وليس هذا فقط ، بل لقد اقترب العالم الحديث من نظرية الغزالي مع ( دى بروى في

(١) الغزالي تهافت الفلاسفة ٢٦٨ ، ٢٧٢ .

(٢) برتراند راسل : النظرة العلمية

الترجمة العربية لعثمان نويه ص ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ وانظر أيضاً ص ٨٣ ، ٩٢ ، ٩٦ ، ٩٨ وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلاسفة الحديثة ١٤٨ ، ١٤٩ .

النظرية التوجية) ومع « بلانك » في نظرتة السكم ، ومع « هيتزبرج » في نظرية اللاتين<sup>(١)</sup> . إن الغزالي لا يسفسط على الإطلاق في أي خط من خطوط فلسفته ، وقد كان هدفه هنا في العاية هدفه في كل آرائه وهو أن الله خالق كل شيء . يريد كل شيء . وهو الفعال لما يريد والإنسان وما يعمل بعض هذه الأشياء ، وليس هذا جبراً كلقوانين الطبيعية في نظر أصحابها ، لأن الإنسان مسئول عن عمله محاسب على كسبه ، ولا يكلف غير مسئول ، ولا يحاسب غير مكتسب أو غير مختار . ولا تناقض كما يبدو من الناحية المظهرية الشكلية ، فالله خالق الحرية وباعثها ، والله متى خلق الحرية فهي حرية وليست قيداً . وكون الله خالق للحرية وللقيد لا ينفي أنها شيئان مختلفان ، وأن الحرية اختيار والقيود اضطرار . فمكذا يصنع الصانع الخشبة التي لا تتحرك ، ويصنع المحرك الذي يحمل تلك الخشبة ولا يكونان مع ذلك صنعة متشابهة لأنهما خارجان في قدرة واحدة . فالحرية حين يخلقها الله للإنسان هي الحرية التي يحتاج إليها للنهوض بالتبعات الملقاة عليه . وفهم الحرية الإنسانية على هذه الصفة هو الفهم الوحيد الذي يقبله العقل ولا يتطلب له حرية سواها ، وهي ليست حرية يصنع صاحبها منها ما يشاء ، لأن حرية كل فرد تعطل كل ماعداها من حريات مطلقة . وهي ليست حرية متماثلة بين جميع المخلوقات في كل زمان ومكان ، ولو كانت كذلك لكانت كذلك القيد من قيود الطبيعة في قوانينها الثابتة حسب فهم أصحابها لها .

إن الله لدى فلسفة الغزالي — كما فصلنا — هو المحرر المنقذ، والإنسان المتخاق بأخلاق الله هو المتحرر ، هو القاهر لخطاياها ، المتسامي بها ، وكما كان الإنسان أقرب إلى الله

(١) المصدر السابق لراسل ( النظرية العلمية ) وانظر أيضاً : الدكتور زكي نجيب محمود المنطق الوضعي ص ٤٩٥ ، ٤٩٧ ، ٥٠١ . وانظر أيضاً راسل : مشكلات الفلسفة The problems of philosophy الترجمة العربية لمحمد عماد الدين إسماعيل ١٩٤٧ ص ١١٢ . ١٢٠ . وانظر لنفس المؤلف Outline of Philos p. 194 حاشية : النظرية التوجية التي قال بها (دي بروي) زعزت مبدأ الحتمية وأضت على فكرة الضرورة في قوانين الطبيعة . ونظرة السكم لما كس بلانك أثبتت أن الذرات تبعث الطائفة وتتابع الشماع ونظرتة اللاتين لدى هير نبرج قضت على مفهوم اليقين العلمي وأثبتت أن قوانين الطبيعة لإحصائية احتمالية وليست يقينية . انظر أيضاً : إقبال : تجديد التفكير الديني iqbal : Reconst. III, p. 177—188

بالعبادة الخالصة الصادقة التي يستوى فيها أسرارها وإعلانه كلما كان أكثر حرية وأقرب إلى المحرر الأكبر ، خالق كل شيء مريد كل شيء ، ومما خلق هذه الحرية الإنسانية ، وهي حرية توافق ( كما فصلنا ) — ما عليه من تكليف . أما غير هذا فهو شطط وتخبط في مفهوم النوايس والحدود والعقول ، وهو تعمية أو تضليل يسول للإنسان أن يلغى حرته أمام الظواهر الطبيعية أو أمام الاضداد والنقائص . ولم يقل الغزالي شيئاً إلا بعد أن عرف كل ما يقال ، وكل ما يجب أن يقال في زمانه وبعد زمانه لفهمه لمنهج دينه ولأصالته أولاً وأخيراً ، ومن هنا كان الغزالي ( روح المدرسة الإسلامية العربية الأكثر إبداعاً ) كما يقول مؤرخ ابن رشد الأستاذ أرنت رينان<sup>(١)</sup> .

فإذا أجهلنا دقائق ما عرضناه تشریحاً وتحليلاً مجد الحقائق الآتية لدى فلسفة الغزالي:

(١) إن الغزالي من أوائل الفلاسفة الذين عاشوا فلسفتهم ، ولا يمكننا أن نفهم فلسفتهم بمعزل عن حياتهم لأنهم يحققون في هذه الحياة نفس الفلسفة أو لأن الفلاسفة مستخلصة من هذه الحياة . يمثل هذا النوع في القديم سقراط ، ويمثله في العصر الوسيط أو غسطين ، وإمامنا الغزالي ، ويمثله في العصر الحديث كيركجارد الوجودي ١٨٥٥م ، ويرد يائفت ١٩٤٨ م .

(٢) بدأ الغزالي حياته على أساس علمي منذ صباه فقد كان التعطش إلى معرفة حقائق الأمور دأبه ودينه ، حتى انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهده بالصبا كما يقول .

(٣) أحدث الغزالي ثورة فلسفية في نقده لمبدأ العلية التي هاجم على أساسها المشائية ، ولا تقل هذه الثورة في عنفها وأثرها عن ثورة كوبرنيكس في علم الفلك وحسب نظرية الغزالي قيمة أن العلم الحديث الآن يقترب اقتراباً تاماً من نظريته .

(٤) كان الغزالي موفقاً غاية التوفيق في نظريته في المعرفة حين بين أن أفراد الإنسان

(١) رينان : ابن رشد والرشدية : الترجمة العربية للأستاذ عادل زعير ص ١١٢ ، ١٩٥٧ .

ليسوا سواءاً في القدرة على تحصيل للمعرفة ، وبالتالي ليسوا سواءاً فيما ينبغي عليهم أن يعرفوه . وقد كانت مهمة الغزالي واضحة منهجا وغاية في أنه لم يقف في وجهة نظره الأخلاقيه الصوفية الفلسفية عند تقويم السلوك عن طريق الرياضة والمجاهدة ، بل أتجه إلى البحث في مشكلات الطبيعة وما وراءها على أساس من يقين البصيرة والإلهام الروحي ، وهذا ما ذهب إليه برجسون ت ١٩٤١م<sup>(١)</sup> في تفرقة بين الأخلاق المغلقة البيولوجية التي تتخذ مادتها من الإنسان الأدنى وتخضع للضرورة الاجتماعية ، وتقوم على القسر الاجتماعي ، وبين الأخلاق المفتوحة التي تعلو على مستوى العقل وتتجه نحو الحياة الصاعدة متخذة مادتها من الأبطال والمسليحين والمتصوفة ، وهؤلاء لديهم القدرات الخاصة على الإحساس بانفعالات جديدة زاؤها ووقودها المصدر الأصيل للحياة الذي تصدر عنه شتى ضروب الإبداع . . . . .

(٥) أقام الغزالي نظريته في الأخلاق على أساس نظريته في المعرفة التي وصل بها إلى نظريته في السعادة . فالحياة النظرية لا صدق لها ولا استقامة لها إلا بالتحقيق في السلوك التطبيقي لها . وقد ذهب إلى أن كل نوع من المعارف له نوع من السعادة ، وانتهى كما رأينا إلى أن سعادة الإنسان إنما تكون في معرفة الله أكثر في درجاتها الثالثة الذوقية ، وليست في الدرجة العقلية المتوسطة ، أو في الدرجة البدائية لدى الحواس . ولا شك أن السعادة التي تحصل من معرفة الله أعظم من السعادة التي تحصل من معرفة أي شيء آخر . إذ كلما كان موضوع المعرفة أجل وأشرف وأكمل كانت المعرفة نفسها أدق وألطف وأعمق وأعظم ، وكانت اللذة بالتالي أقوى وأروع . .

(٦) تشابه الغزالي مع أرباب الوضعية المنطقية في الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية واعتبارها يقينية ، وسبقهم في أن المعرفة التجريبية ترجيحية احتمالية لا تبلغ مرتبة اليقين وخاصة في فلسفته للعلمية .

---

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ٤٢٢ ، ٤٣٣ وانظر برجسون : التطور الحائلي ترجمة الدكتور محمود قاسم ، وانظر دكتور زكريا إبراهيم : برجسون دار المعارف سلسلة أعلام العرب .

(٧) حل الغزالي مشكلة الميتافيزيقا التي أنكرتها الوضعية الحديثة بأن طريق معرفتها ليس العقل ، في الوقت الذي أقر فيه المعرفة المنطقية والرياضية عن طريق العقل ، وفي الوقت الذي حدد فيه طريق الحواس للمعرفة التجريبية ، وأكد أن غايتها الترجيح والظن لا اليقين مما سبق به العلم الحديث ، كما سبق كانط « Kant » في أنه جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقا فيما لم تجاهه فلسفة كانط<sup>(١)</sup> .

(٨) كان الغزالي موضوعياً حتى في أبام شكه العنيف فهو يكتب مقدمة لكل رأى يعارضه أو يؤيده أو يقدمه ، ثم يحلل الرأى إجمالاً ثم تفصيلاً ، ويمسك به فقرة فقرة تأييداً ومعارضة في أمانة لا يوصف بها المحدثون المتخصصون ولا القدماء أمثال ابن تيمية ، فقد كان رغم امتيازه وتفوقه العلمى كثيراً ما يبتر الآراء ويتعسف في عرضه لرأى الخصم كما ذكرنا عنه في مكان . أقول كان الغزالي موضوعياً يتهمج على كل مشكلة ويقترح كل ورطة ويتفحص كل عقيدة ويستكشف أسرار كل طائفة ليميز بين الحق والمبطل والمتسنن والمبتدع كما يقول . وهو حتى في تصوفه قبل وبعد كل شيء يؤكّد غاية التصوف الموضوعية بأنها (الاستقامة في جنب الله على سلوك مثمر ونفع للآخرين<sup>(٢)</sup>) . وموضوعيته تنجلي أيضاً في أن الملاحظة عنده ثلاثة : المشاهدة وهي المقصودة ، ثم المقيدة وهي القائمة في التجربة العملية ، ثم الملاحظة مع الاشتراك في النشاط وهي أعلى مراتب الملاحظة لأنها فاعلية على الطبيعة ، وقد مارسها الغزالي مع الفلاسفة والمتكلمين والصوفية . وأصدق مثال الملاحظة عنده ( فإن وقع لك الشك في شخص معين فلا يصح اليقين إلا بمعرفة أحواله إما بالمشاهدة أو التواتر أو<sup>(٣)</sup> التسامع ) .

وأصدق مثال للتأمل الباطنى أو الاستبطان عنده ( ثم تفكرت في نيتى

---

(١) دكتور محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام

Dr Iqbal : The Reconstruction of Religions Thought in Islam  
p. 4—5 oxford 1934.

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ١٠ ، والنقد ٩٥ ، ٩٦ .

(٣) الغزالي : المنقذ ١٦٩ .

للتدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعها ومحركها طلب الجاه<sup>(١)</sup> .  
وأصدق مثال للتجربة عنده ( وقد جربت شيئاً من النجوم وشيئاً من الطب ،  
فوجدت بعضه صادقاً ، فانقذح في نفسى تصديقه وسقط من قلبى استبعاده ) ( قالوا حسن  
الخلق يجمع الشهوة والغضب وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك من المزاج  
والطبع )<sup>(٢)</sup> .

وأصدق مثال للاختبار الاجتماعى قوله ( فأنى تتبعت مدة آحاد الخلق أسأل من يقصر  
منهم فى متابعة الشرع وأسأله عن شبهته وأبحث عن عقيدته وسره . . . )<sup>(٣)</sup> .

( ٩ ) أحياء التصوف على المنهج السنى بعد نكبة التصوف لدى مدرسة الخلاج  
( ت ، ٣٠٩ هـ ) وما آثاره من فتن ضد التصوف عامة ، حتى أصبح التصوف لدى فلسفة  
الغزالى دينياً ، وحتى أصبح الدين صوفياً ، وكانت مهمة الغزالى ناجحة فى أنه عمق روحانية  
الإسلام فى العبادات والمعاملات بعد أن جمد على منهج الجامدين من السلفية الظاهرية من  
الفقهاء ، وبعد أن جمع على منهج البسطامى والخلاج ، حتى أن الدارس لأى باب من أبواب  
الفقه كالعبادات والمعاملات ( كما يقول الدكتور أحمد أمين )<sup>(٤)</sup> يراه يعرضه عرضاً  
علمياً فنياً لا كعرض الفقهاء ) .

( ١٠ ) أثر فى المحيط الإسلامى فى عصره وما بعد عصره حتى صار هو الحصن الخالد  
للمنهج الإسلامى . كما أثر فى غير المحيط الإسلامى ، ( فقد ترجمت كتبه إلى اللاتينية  
فى العصور الوسطى ، وانتفع بها اليهود من أمثال موسى بن ميمون وجودها لىفى  
والمسيحيون أمثال توما الاكوينى ، وخاصة فى كتبه تها فت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة  
فى ردودهم على الفلاسفة )<sup>(٥)</sup> .

( ١ ) الغزالى النقد ، ١٥٣ . ( ٢ ) الغزالى المنقذ ، ١٩٠ .

( ٣ ) الغزالى المنقذ ، ١٧٥ ، ١٨٧ طبع ١٩٦٢ من المنقذ . وانظر أياًها الولد طبع بيروت المقدمة

( راجع ) وانظر الدكتور حسن الساعاتى مؤتمر دمشق ، ٤٣٤ .

( ٤ ) ، ( ٥ ) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ ، ١٦٥ ، ١٦٩ القاهرة ١٩٦٠ .

(١١) حرص الغزالي أولاً وأخيراً في كل ذرة من ذرات آرائه على ألا ينتقص ذرة واحدة من سلامة توحيده ، فكانت فلسفته في المعرفة فلسفته في التوحيد . ولهذا هدم الحلول الوسطى في المدرسة المشائية في صورها التوفيقية أو التلفيقية وهد حتمية العلية ، وكان في كل أفكاره فيلسوفاً منهجياً للدين والأخلاق والمعرفة اليقينية ، وكان أولاً وأخيراً حجة الإسلام أوروباً المدرسة الإسلامية العربية الأكثر إبداعاً كما يقول رينان<sup>(١)</sup> . وكما أثمرت الجوانب الفلسفية الكلامية لدى مدرسة الغزالي مع نخر الدين الرازي ت ٦٠٦ هـ ، والبيضاوي ٦٨٥ هـ والايحيى ٧٥٦ هـ وسعد الدين التفتازاني ٧٩١ هـ ؛ فقد أثمرت الجوانب الصوفية في المدرسة الغزالية مع عبد القادر الجيلاني ت ٥٦١ هـ ، وأبي نجيب السهروردي ( ٢٦٤ هـ ) ، وأبي حفص عمر السهروردي « ٦٣٢ هـ » ( صاحب عوارف المعارف المطبوع على هامش الإحياء ) ، وتلاميذهم ، ثم المدرسة الشاذلية كصورة ممتازة للمدرسة الغزالية ، وعلى رأسها أبو الحسن الشاذلي « ٦٥٦ هـ » وأبو العباس المرسي « ٦٨٦ هـ » ، وابن عطاء الله السكندري ( ت ٧٠٩ هـ أو ٧٠٧ هـ ) كما سنرى الآن في حدود الأثر الصوفي وفيما لا يخرج عن موضوعنا .

أما الجيلاني<sup>(٢)</sup> ( ٥٦١ هـ ) فهو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى . يتصل نسبه أخيراً إلى الإمام علي رضي الله عنه . ولد في جيلان عام ٤٧٠ هـ وتوجه إلى بغداد في شبابه حيث درس الفقه على مذهب الحنابلة عام ٤٨٨ هـ . ولما كان عمر الجيلاني خمسة وثلاثين عاماً يوم وفاة الغزالي فلاشك أن الجيلاني وإن لم يثبت لدينا أنه قابله أو التقى به ، فقد عاش أصول آرائه . يقول الشعراني<sup>(٣)</sup> : ( وكانت قدمه على التفويض والموافقة مع التبري من الحول والقوة ، وكانت طريقته تجريد التوحيد وتوحيد التفريد مع الحضور في موقف العبودية ) ، والغيبة عنده ( غيبة عن رؤية النفع والضرر والقرب والبعد ) والموافقة عنده ( موافقة الكتاب

(١) رينان ابن رشد والرشدية ص ١١٢ الترجمة العربية لعادل زعيتير .

(٢) و(٣) الشعراني طبقات ج ١ ، ١٤٠ .

والسنة في كل نفس وكل خطوة وخطرة ووارد) ، و ( طريقة التوحيد وصفاً وحكماً وحالاً ، وتحقيقه الشرع ظاهراً وباطناً ) .

ومن أقواله<sup>(١)</sup> التي تؤكد مذهبه السني ( اتبعوا ولا تبتدعوا . أطيعوا ولا تمرقوا . وَّحَدُوا ولا تَشْرِكُوا . نَزَّهُوا الحق ولا تَهْمُوا . صدقوا ولا تشكوا . اصبروا ولا تجزعوا . اثبتوا ولا تنفروا . اسألوا ولا تسأموا . انتظروا وترقبوا ولا تيأسوا . تأخروا ولا تعادوا . اجتمعوا على الطاعة ولا تتفرقوا ) . وهو يؤكّد أن الخروج أو الدعوة إلى الخروج عن الحدود والتكاليف الدينية فتنة من لعب الشيطان : ( فإن انحزم فيك شيء من الحدود فاعلم أنك مفتون متلاعب بك الشياطين وارجع إلى حكم الشرع ودع عنك رأى الهوى لأن كل حقيقة لم تشهد لها الشريعة فهي زندقة ) .

وقد ألفت الكتب والرسائل حول الجيلاني وهي محتشدة بالأساطير حوله . وفي الكتاب الهام الذي ألفه بعنوان فتوح الغيب والذي كان في الأصل هامشاً لكتاب إرضه محمد بن حنين الحنبلي باسم ( قلائد الجواهر في منح الشيخ عبد القادر ) في هذا الكتاب المتصل بقلائد الجواهر تحشد أساطير كثيرة تنسب للجيلاني يظهر كذبها بمقارنتها بكتابه فتوح الغيب ، حتى في نصه الموجود بهامش الكتاب المذكور . ومن مؤلفات الجيلاني الفتح الرباني ، والغنية لطالبي الحق ، وجلاء الخاطر .<sup>(٢)</sup>

وأما أبو نجيب السهروردي<sup>(٣)</sup> ت ٥٦٤ هـ ، فقد ولد في سهرورد ٤٩١ هـ وارتحل إلى بغداد وتخصّص في دراسة الفقه ، ثم رحل إلى أصبهان وطوف في أرجاء العالم الإسلامي معلماً ومرشداً ، حتى عاد إلى بغداد ، ورحل منها إلى دمشق عام ٥٥٨ هـ ، فاهتم به نور الدين زنكي . أهم كتبه آداب المريدين ، وشرح أسماء الله الحسنى . ونصوص هاذين الكتابين تدل على تمسكه بسنيته الصوفية .

(١) عبد القادر الجيلاني : فتوح الغيب ، ٦ ، ٧ ، ٩٨ ، ٩٩ وقد أثرت الجيلانية في اتجاه التصوف في السودان بمختلف طرقة وسنوضح ذلك في كتابنا القادم عن التصوف في السودان .  
(٢) ، (٣) انظر طبقات الشعرا ج ١ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ .



ولكن الذي نبغ نبوغاً ماجووظاً في أسرة أبي نجيب هو أبو حفص عمر السهروردي<sup>(١)</sup> صاحب عوارف المعارف المذثورة دائماً مع كتاب الامام الغزالي الإحياء ، على هامشه . وعمر هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي ابن شقيق أبي نجيب . وقد تتلمذ عليه وعلى الجيلاني ، وقد ولد أبو حفص في سهرورد عام ٥٣٩ هـ ، وتوفي في بغداد . عام ٦٣٢ هـ . أهم كتبه بعد عوارف المعارف : كشف الفضايح اليونانية وأهم آرائه « في القوى الانسانية والأحوال والمقامات » .

أما آراؤه في القوى الإنسانية<sup>(٢)</sup> فهي عنده على ثلاث درجات ( عليهاها الروح ، وهي متجهة إلى العالم اللامحس ، ودنياها النفس وهي متجهة إلى العالم المحس ، وبينهما القاب وهو صالح للاتجاهين الأعلى والأدنى . فقبل أن يتم نوره يكون اتجاهه موزعاً بين القوتين العليا والدنيا ، ولكنه عندما تتم إنارته يتجه بكليته إلى الروح فيتصل بالعالم الروحاني . وفي هذه الحالة تنجذب النفس إلى القلب . وعلامة اتجاه النفس إلى القلب هي إحساسها بالسكينة والطمأنينة ) .

أما شرحه للفرق<sup>(٣)</sup> بين الحال والمقام ، فقد ذكر أن : ( الشيوخ لم يتفقوا في هذه المسألة على رأى قاطع لأن ما هو حال عند البعض قد يكون مقاماً عند البعض الآخر ) ، ولكنه أوضح الفرق بين الحال والمقام أن الحال متغيرة والمقام ثابت ، وأن الحال إذا ارتقت صارت مقاماً ، وأن الحال موهوبة والمقام مكتسب بمجهود الفرد . وقد اهتم أبو حفص في باب الأحوال بأحوال الحب والشوق والأنس والقبض والبسط والقرب والبعد والاجتماع والانفصال والبقاء والفناء . أما في باب المقامات فقد اهتم بمقام الزهد والصبر والخوف والرجاء والتوكل والتواضع . وهو في كل ما ذكره في هذه الأحوال والمقامات امتداد

(١) انظر طبقات الشعراني ج ١ ، ١٤٢ .

(٢) أبو حفص السهروردي : عوارف على هامش كتاب الإحياء للإمام الغزالي ج ٤ ص ٢٨١ .

٢٩٧ وانظر أيضاً للسهروردي ج ٢ ، ٩٥ ، ١٩٥ / ج ١ ، ٢٩٦ .

(٣) أبو حفص السهروردي عوارف هامش الإحياء ج ٢ ، ٣٥٣ ، ٣٨٧ .

سليم للمدرسة السنية الغزالية فيما عدا مقام التواضع<sup>(١)</sup> الذي وصل فيه إلى حد السلبية التي تقربه من فلسفة أهل الملامة وتكاد تخرجه عن أصول المنهج السني .

ومن الشخصيات القوية في المدرسة الغزالية السنية أحمد الرفاعي ت ٥٧٠ هـ<sup>(٢)</sup> ، وعبد الرحيم القنأني ت ٥٩٢ هـ<sup>(٣)</sup> ، وعز الدين ابن عبد السلام ت ٦٦٠ هـ<sup>(٤)</sup> وهو تلميذ مباشر للسهروردي أبي حفص صاحب عوارف المعارف ولأبي الحسن الشاذلي أيضا (ت ٦٥٦ هـ) رأس المدرسة الشاذلية الممتازة ، ثم السيد أحمد البدوي<sup>(٥)</sup> (ت ٦٧٥ هـ) ، وإبراهيم الدسوقي الهاشمي القرشي<sup>(٦)</sup> ت ٦٧٦ هـ . لكن أقوى رجال مدرسة الغزالي من ناحية الأثر العلمي بعد أبي حفص السهروردي وعبد القادر الجيلاني ، وعز الدين بن عبد السلام . هو أبو الحسن الشاذلي ومدرسته لدى أبي العباس المرسي وابن عطاء الله السكندري<sup>(٧)</sup> . وهم يؤلفون مدرسة صوفية سنية بكل ما في السنية من معنى<sup>(٨)</sup> . ويحدد لنا الشاذلي طابع مدرسته في قوله<sup>(٩)</sup> : ( كل علم يسبق إليك فيه الخواطر ، وتميل إليه النفس ، وتلذبه الطبيعة فأرم به وإن كان حقاً ، وخذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله ، واقتد به ، وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعده وبالائمة الهداة المبرئين عن الهوى ، وبتابعته تسلم من الشكوك والظنون والأوهام والدعاوى الكاذبة المضلة عن الهوى .. )

- 
- (١) أبو حفص السهروردي عوارف المعارف هامش لإحياء علوم الدين ص ٣٥٣ ، ٣٦٧ من الجزء الأول : القاهرة ١٩٥٧ .
- (٢) الشعراني : طبقات ج ١ ، ١٥٦ ، ١٥٩ .
- (٣) الشعراني طبقات ج ١ ، ١٧٢ ، وانظر أيضاً السيوطي : حسن المحاضرة ج ١ ، ٢٢٠ .
- (٤) الشعراني ج ١٧٣١ . ومن أشهر مؤلفات عز الدين بن عبد السلام ( الفتاوى الموصلية ، ومختصر النهاية ، وشجرة المعارف والقواعد الكبرى والصغرى ) .
- (٥) الشعراني طبقات ج ١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٨ .
- (٦) الشعراني طبقات ج ١ ، ١٨٣ ، ٢٠٢ .
- (٧) الشعراني : طبقات ج ١ ، ١٥ ، ٢ ، ٦٥ ، ٨٤ ، وانظر حسن المحاضرة للسيوطي ج ١ ، ٢٢٢ .
- (٨) الدكتور محمد مصطفي حلمي : ابن الفارض ١٠٠ ، ١٠١ عدد ١٥ من سلسلة أعلام العرب لوزارة الثقافة مارس ١٩٦٣ .
- (٩) الشعراني : طبقات ج ٢ ، ٥ ، وما بعدها وحسن المحاضرة ج ١ ، ٢٢٢ .

ونزعته الأخلاقية الهادفة من السلوك الصوفي واضحة في قوله ( إذ ثقل الذكر على لسانك وكثر اللغو في مقالك ، وانبسطت الجوارح في شهواتك ، وانسد باب الفكرة في مصالحك ، فاعلم أن ذلك من عظيم أوزارك أو كُؤن إرادة النفاق في قلبك ، وليس لك طريق إلا الطريق والإصلاح ، والاعتصام بالله والإخلاص في دين الله تعالى )<sup>(١)</sup> . وتوضيحه لمعنى التوحيد والتحقيق في التفويض والاتباع يحدد سنيته الدقيقة . يقول الشاذلي : ( ارجع عن منازعة ربك تكن موحدًا ، واعمل بأركان الشرع تكن سنيا واجمع بينهما تكن محققا )<sup>(٢)</sup> . ولما كان عصر الشاذلي وما قبله قد كثرت فيه الجدل حول الكشف والوصول بين الصوفية وبعضهم البعض وبين الفقهاء والعلماء والفلاسفة ، فقد أدلى الشاذلي بدلوه على أساس غزالي في أنه إذا عارض الكشف شيئاً من الكتاب والسنة ، فالبعدهن منطق الكشف أجدى ، والتمسك بالكتاب والسنة أهدي وأقوم . يقول الشاذلي : ( إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ، ودع الكشف ، وقل لنفسك إن الله قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في الكشف )<sup>(٣)</sup> . وهو يحدد لنا الطريق الصوفي بأنه ليس الغلو في التنسك أو الرهبانية البعيدة عن روح الإسلام ، وهو في الوقت نفسه ليس الجوع أو أكل الشعير والنخالة ، وإنما هو الطاعة والصبر على الأوامر واليقين في الهداية ( ليس هذا الطريق بالرهبانية ، ولا بأكل الشعير والنخالة وإنما هو بالصبر على الأوامر واليقين في الهداية )<sup>(٤)</sup> .

وقد ذكر المستشرق الكبير الأستاذ آسين بلاسيوس Asin placios في بحثه الإسلام المنتصر El islam Cristianizado أن لفظ القبض الذي بصور الفكرة الجوهرية للطريقة الشاذلية لها نظائرها في عبارات خوان الصليبي San Juan de la Cruz حين

---

(١) و(٢) الشعراني : المصدر السابق للطبقات وحسن المحاضرة . وانظر ابن عطاء الله : لطائف

للنبي ، ٧٧ .

(٣) و(٤) الشعراني : المصدر السابق للطبقات وانظر ج ١ من الطبقات ١٥ .

يستخدم نفس المعنى في مرادفاته المختلفة حسب المفهوم الشاذلى . وهذه المرادفات هي : —

Poner, Prision, Apretura, Aprrieto, Enestrecho.

ومثل ذلك لفظ البسط عنده ويرادف عند (خوان) لفظ Anchura ... وبلاسيوس

هنا يؤكد أثر المدرسة الشاذلية السنية لدى الإسلام عند أمثال خوان الصليبي ومن تبعه<sup>(١)</sup> نصل من هذا إلى ابن عطاء الله السكندرى أقوى رجال المدرسة الشاذلية علماً وأثراً لدى نظريته .

وتبدو لنا حقيقة هامة في المدرسة الشاذلية عامة منذ رحل إمامها أبو الحسن من المغرب ومربوده عام ٦٤٢ هـ إلى مصر — هذه الحقيقة الهامة هي أن المدرسة الشاذلية ممثلة في إمامها تتلمذت في شبابها وصباها مع محي الدين بن عربى - ( ٥٦٠ - ٦٣٨ هـ ) على أستاذ واحد هو أبو مدين الغوث القلمسانى ت ٥٩٤ هـ . ثم انفصلت المدرستان أساساً حين تتلمذ الشاذلية على مدرسة الإمام الغزالى بينما تتلمذ ابن عربى على نظريات مدرسة الحلاج والسهروردى كما سنرى<sup>(٢)</sup> . ويؤكد اعتزاز المدرسة الشاذلية بالغزالى ما رواه ابن عطاء الله<sup>(٣)</sup> في كتابه لطائف المنن عن إمامه الكبير الشاذلى ( إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام الغزالى ) ، وكان يقول عن كتابه الإحياء ( كتاب الإحياء يورثك العلم ) . ولسكن المدرسة الشاذلية رغم معاصرتها في البداية لابن عربى (ت ٦٣٨ هـ) بالنسبة لأبى الحسن الشاذلى ت ٦٥٦ هـ زميل صباه وشبابه رغم اختلاف اتجاههما ، ورغم معاصرتها في النهاية لابن تيمية ( ٦٦١ هـ - ٧٢٨ هـ ) بالنسبة لابن عطاء الله ( ٦٥٨ - ٧٠٩ هـ ) رغم اختلاف اتجاههما أيضاً — أقول إن المدرسة الشاذلية في هاتين الحالتين آثرت الحكمة وهي تواجه تيار ابن عربى المنفصل ، وتيار ابن تيمية الثائر على الغزالى ومدرسته

(١) آسبن بلاسيوس . الإسلام المنتصر . مجلة الأندلس . مدريد ، ١ ، ٢٤ ، وانظر أربرى .

Arberry : Sofism 1950 p. 87—89

(٢) الشعرائى : الطبقات ج ٢ ، ١٩ ، ٢٠ ، وانظر الدكتور أبو الوفا النفزازى : ابن عطاء الله

نص رسالة الماجستير من كلية آداب القاهرة ص ٤٨ وما بعدها القاهرة ١٩٥٨ .

(٣) ابن عطاء الله : لطائف المنن ص ٦٢ القاهرة ١٣٢٢ هـ .

الشاذلية ، وعلى ابن عربي ومدرسته المنفصلة التي يصلها ابن تيمية أحياناً مع مدرسة الغزالي في تيار واحد رغم خطأ ابن تيمية . أما تلك الحكمة التي آثرتها المدرسة الشاذلية فهي الحيدة والصمت أحياناً ، فهي لم تهاجم مدرسة ابن عربي ، وإن دافعت دون قبح عن منهج الغزالي ، ومدرسته إزاء تيار ابن تيمية ، وقد آثرت للمدرسة الشاذلية منذ عهد إمامها الشاذلي ( أن تشغل نفسها بالريادة والقُدوة وحسن الظن بما ورد على السنة مدرسة الحلاج وابن عربي<sup>(١)</sup> ) ، وإن اضطرت المدرسة الشاذلية مع بن عطاء الله المعاصر لابن تيمية إلى الدفاع القوي عن إمامه الشاذلي إزاء هجوم ابن تيمية مما سبب خصومة وإحنا بينه وبين ابن تيمية . فلا غرابة أن تقع الخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية الذي طعن الشاذلية في شخص أبي الحسن ووصله بنظريات ابن عربي الذي هو بعيد كل البعد عن اتجاه المدرسة الغزالية السنية . أما قصة الجدل والخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية فهي كما رواها ابن الألوسي البغدادي<sup>(٢)</sup> ( أن ابن تيمية تصدى في تصنيفاته لبعض عبارات الشاذلي في أحزابه فنقدها ) . وقد أورد الألوسي نصوص هذه العبارات التي وصلها ابن تيمية باتجاه ابن عربي ومدرسته . ولكن ابن الألوسي البغدادي عاد فوضح أن هجوم ابن تيمية لا محل له لأنها يمكن تأويلها عند أربابها تأويلات مرضية<sup>(٣)</sup> .

أما الحكم العطائية فهي من روائع الأدب الصوفي الفلسفي وقد طبعت وشرحت شروحا كثيرة ، وهي في الواقع ثروة صوفية تعزز بها الدوائر الصوفية على الإطلاق ومن روائع أمثلتها : ( لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا يسير والمكان الذي

(١) ماسينيون : عذاب الحلاج :

Luis Massignon : La passion d'Al-Hallej. paris 1922 Vol. 1, p. 424—425.

(٢) ابن الألوسي البغدادي : جلاء العينين بحكاية الأحمدين القاهرة ١٢٩٨ هـ ص ٤١ ، ٤٣ ، وانظر في هذا أيضاً بروكلمان :

Carl. Brockelmann : Geschichte der Arabischen Litterature, Berlin 1202 (Jbn Ata—Allah.) Enzyklopedie Des islam p, 117.

أهم مؤلفات ابن عطاء : الحكم العطائية ، والتنوير في إسقاط التدبير ، لطائف المتن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن ، وتاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس وعنوان التوفيق في آداب الطريق . ولكن أشهر أعماله هي الحكم العطائية ، ثم نظريته في إسقاط التدبير .

ارتحل إليه هو المكان الذي ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون ) .  
ومن الصور التي يديرها في براعة وروعة حول الجناح الإلهي ( كيف يتصور أن يحجبه  
شيء وهو الذي أظهر كل شيء ؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر بكل شيء ؟  
كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الظاهر قبل وجود كل شيء ؟ كيف يتصور أن يحجبه  
بشيء وهو أظهر من كل شيء ؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الواحد الذي ليس  
معه شيء ؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أقرب إليك من كل شيء ؟ كيف يتصور  
أن يحجبه شيء ولولاه ما كان وجود شيء <sup>(١)</sup> ؟ )

ومن استغاثاته التي يرى فيها أن الخير المطلق في نسيان الذات والأحوال ، ويؤكد  
فيها مذهبه الشاذلي السني في أن الاعتداد بالفقر ذنب رغم توصله بالفقر إلى الله ، وأن  
الحاسن لا تظهر إلا بفضل الله ، والمساويء لا تظهر إلا بعدل الله . ( إلهي أنا الفقير في  
غناي فكيف لا أكون فقيراً في فقري . . أنا الجاهل في علمي فكيف لا أكون  
جهولاً في جهلي . . إلهي مني ما يليق بلؤمي ، ومنك ما يليق بكرمك . . . إلهي إن  
ظهرت الحاسن مني فبفضلك ولك المنة علي ، وإن ظهرت المساويء فبعدلك ، ولك  
الحجة علي . . هأنا أتوسل إليك بفقرى إليك ، وكيف أتوسل إليك بما هو محال أن  
يصل إليك ؟ أم كيف أشكو إليك حالي وهي لا تخفي عليك . . . أم كيف تخيب آمالي  
وهي قد وفدت إليك . . . ) ( إلهي هذا ذلي ظاهر بين يديك ، وهذا حالي لا يخفي عليك .  
بك أستنصر فانصرني ، وعليك أتوكل فلا تسكني وإياك أسأل فلا تخيبني ، وفي فضلك  
أرغب فلا تجرمني ، ولجناحك أنتسب فلا تبعدني ، وبياحك أقف فلا تطردني ) <sup>(٢)</sup>

فهو حين يؤكد أن الآثار شاهدة على الخالق تأخذه جذبات الصوفية فيستدل بالله

---

(١) الحكيم المطاوعة : شرح ابن عباد الرندي ج ١ ، ١٣٢ ، وما بعدها وانظر شرح ابن عجيبة  
( المقدمة ص ٩ ) وانظر زكي مبارك التصوف الإسلامي ١٣٤ ، ١٥٧ ، ج ١ ، ١٩٥٤ م .  
(٢) الحكيم المطاوعة ( شرح الحكيم لابن عباد الرندي ) ج ٢ ، ٨٩ ، ٩٥ .

على وجود الموجودات بعد أن يستدل بالموجودات على الله فيهتف (إلهي أمرت بالرجوع إلى الأنار ، فأرجعني إليها بسكسوة الأنوار وهداية الاستبصار ، حتى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها مصون السر عن النظر إليها ، ورفوع الهمة عن الاعتماد عليها إنك على كل شيء قدير . . . . .<sup>(١)</sup>).

ويعود فيقول : (إلهي كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك أيكون تغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؛ متى غبت حتى نحتاج إلى دليل يدل عليك ؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك<sup>(٢)</sup>).

وقد خلط ابن تيمية<sup>(٣)</sup> بين آراء الشاذلية وبين ابن عربي ومدرسته كما خلط بين وحدة الشهود ووحدة الوجود . ومن التهم التي رمى بها ابن عطاء في مدرسة الشاذلي اتهامه بالحللول أو بوحدة الوجود رغم أنه يتحدث عن وحدة شهود في الوقت الذي ينفي فيه كل صفات الحللول أو وحدة الوجود : فإذا كان ابن عطاء يقول : (إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شيء لغيبتهم عن الله في كل شيء ولو شهدوه في كل شيء لم يستوحشوا<sup>(٤)</sup> من شيء ) ، فهو الصريح في قوله : (الأكوان ثابتة بإثباته ، محجوة بأحدية ذاته<sup>(٥)</sup> ) . فإذا تعرفنا على آراء ابن عطاء في صلب نظريته ، فإننا نجد تكاملها لدى كتابه «التنوير في إسقاط التدبير» . وإن كنا نرى في تضاعيف الحكم أشتاتاً مبعثرة حسب طبيعة الحكم العطائية المتناثرة .

(١) الحكم العطائية شرح ابن عباد / ٩٦ ج ٢ .

(٢) الحكم العطائية شرح ابن عباد ، ٩٤ ج ٢ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ، ١٥٤ ، وما بعدها وانظر ابن الأوسى —

البغدادي : جلاء العينين ص ٤١ ، ٤٣ .

(٤) حكم ابن عطاء ج ٢ ، ٨٩ .

(٥) حكم ابن عطاء ج ٢ ، ٩٨ .

وابن عطاء الله حسب منهج دينه وصوفيته السننية لا يؤثر الفقر لذاته كما توهم بعض المتحرفين من الصوفية ، وإنما يؤثره لما فيه من صرف النفس عن الشواغل الدنيوية التي تبعد المرء عن الله ، وفي الوقت نفسه حين يدعو إلى الكسب وجمع المال ينص على أنه لا يطلب لذاته كالفقر أيضاً ، وإنما يطلب للأغراض الآتية :

١— أن ينفقه المرء على نفسه في عبادته أو في الاستعانة على العبادة . أما في العبادة فهو كالاستعانة به على الحج أو الجهاد في سبيل الله ، وأما فيما يقوى الإنسان على العبادة . فذلك هو المطعم والملبس والمسكن وما إلى ذلك من ضرورات العيش لأن هذه الشؤون إذا لم تيسر كان القلب مصروفاً إلى تدبيرها فلا يتفرغ للدين .

٢ — ما يصرفه في الصدقة والروءة ووقاية العرض وأجرة الاستخدام .

٣ — ما ينفقه للخير العام كبناء وعمارة للمساجد ودور المرضى ( المستشفيات والملاجيء<sup>(١)</sup> ) .

وقد فلسف ابن عطاء الله مذهبه في إسقاط التدبير على أساس من العمل والتوكل معا ، أو على أساس من التسبب والتجرد حسب المصطلح الصوفي في التكسب والتفويض ، ولم ينكر مطلقاً ما فلسفه الإمام<sup>(٢)</sup> الغزالي حصن التصوف السنني ( لابأس بان يحمده المتصوف ما في المال من الخطوط الدنيوية كإخلاص من ذل السؤال ، وحقارة الفقر ، والوصول إلى العز والمجد بين الخلق ، وكثرة الإخوان والأعوان والأصدقاء ، والوقار والكرامة في القلوب ) بل أكد ابن عطاء<sup>(٣)</sup> ما فلسفه في معنى التدبير استناداً إلى منهج الغزالي في جانبه الغائي . يقول ابن عطاء : ( اعلم أن الأشياء إنما تدم وتمدح بما تؤدي إليه فالتدبير للمدوم ماشغلك عن الله ، وعطلك عن القيام بخدمة الله ، وصدك عن

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ٢٣٧ وما بعدها . .

(٢) ابن عطاء التنوير في إسقاط التدبير ٣٣ ، ٣٤ وانظر الحكمة العطائية شرح ابن عباد ج ١ ، .

٤ وما بعدها .



معاملة الله . والتدبير المحمود هو ما ليس كذلك مما يؤديك إلى القرب من الله ، ويوصلك إلى مرضاة الله . وكذلك الدنيا ليست تدم باسان الإطلاق ولا تمدح كذلك . إنما المذموم منها ما شغلك عن مولاك ومنعك الاستعداد لأخراك ) . إن هذا هو روح المنهج الإسلامي الذي لا ينكر التسبب حين يؤكّد التجرد ، أو كما يقول الدكتور زكي مبارك<sup>(١)</sup> عنه : ( أنه يفضل التجرد حين يخشى على أنفسنا الضعف عن رعاية الحقوق ، ويفضل التسبب حين يرى في عزائنا من القوة والصلابة ما ندوس به على المطامع الدنيئة التي تستهوى من يطلبون الأرزاق<sup>(٢)</sup> ) .

وقد لاحظت أن أستاذنا المرحوم زكي مبارك قد عدل في كتابه « التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق » ما شط فيه ، وانحرف عن جادة الصواب في كتابه « الأخلاق عند الغزالي<sup>(٣)</sup> » . حين آتهمه بأن دعاة الهزيمة والانزواء عن المجتمع ، والهروب من الواقع — وقد فصّلنا ذلك في حديثنا عن فلسفة الأخلاق لدى الغزالي .

فاذا عدنا إلى ابن عطاء لدى كتابه التنوير نجد أنه قسمه إلى ما بين فصل في الباب الأول أدلته على نظريته من الكتاب والسنة ، وبيّن الدوافع إلى إسقاط التدبير وأقسام التدبير المذمومة والمحمودة . أما الباب الثاني فهو تطبيق لنظريته في مجال الرزق واكتسابه مستند إلى نصوص الكتاب والسنة ضارياً الأمثلة المحسوسة المعقولة ، فهو يقول<sup>(٤)</sup> مثلاً مستحسناً مريده على إسقاط تدبيره : ( مثل العبد مع الله تعالى كشجرة غرسها غارس طالباً نموها ونتاجها فقد علمت الشجرة — ان يكن لها علم — أو علمنا ذلك فيها — أنه

---

(١) ، (٢) الدكتور زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ، ١٧٢ القاهرة

١٩٥٤ .

(٣) الدكتور زكي مبارك الأخلاق عند الغزالي ص ١٥ ، ١٩٢٤ ومن الملاحظ أن أستاذنا الدكتور زكي مبارك رحمه الله عدل في رسالة الدكتوراة الثانية ما خطأ فيه في رسالة الدكتوراة الأولى عن الإيمان الغزالي وإن لم يعترف بأنه عاد إلى الصواب بعد تناقض رحمه الله .

(٤) ابن عطاء الله : التنوير ٣٤ ، ٦٤ .

ما كان ليغرسها ويمنعها السقي ... كيف وهو حريص على تاجها مرید لئلا يفسد؟ كذلك أنت أيها العبد شجرة الله غارسك وهو ساقيك في كل وقت ، قائم لك بوجود التغذية فلا تهمه أن يغرس شجرة وجودك ثم يمنعك من السقيا بعد الغرس فإنه ليس بغافل . ويعود السكندري من طوافه الممتاز هاتفاً في صورة مناجاة الله على السنة هواتف الحقيقة في أسلوب نادر المثال ( أيها العبد . . كفت لك بتديري لك من قبل أن تكون لنفسك بأن لا تكون معها فقد وليت رعايتها قبل ظهورك ، وأنا الآن في الرعاية لها . . أيها العبد أنا المنفرد بالخلق والتصوير والحكم والتدبير . . لم تشاركني في خلقي فلا تشاركني في حكمي وتديري<sup>(١)</sup> ) .

إن الفكرة الأساسية قد تكون مُعَدَّة لدى فلسفة الغزالي ، وقد تكون لدى الصوفية جميعاً في صورة مختلفة . ولكن طرافة ابن عطاء تتجلى في وجوه صوغها واستعمالها وتطبيقها . فجميع آداب السلوك التي يصطنعها السالك في مجاهدته عنده تدور حول إسقاط السالك تدبيره ، وجميع ما يتحدث به عن مقامات وأحوال نجده قائماً على أساس من عملية الإسقاط والتفويض مع العمل والربط بين عملية التسبب والتجريد ووضع التجريد قبل وبعد وخلال التسبب والتكسب ، وعندما يصل السالك في نهاية طريقه بعد تدرجه في مجاهداته ومقاماته وأحواله إلى معرفة الله ، فإن المعرفة ذاتها ليست في جوهرها إلا المعرفة بإسقاط التدبير مع الله ، وهو أمر فطري في النفس لما كان بين هذه النفس وبين الله من معاهدة على إسقاط التدبير في عالم الدر منذ ميثاق العهد . هذه المعرفة بالله على التحقيق تؤدي عند ابن عطاء إلى شهود الأحادية شهوداً ذوقياً بحيث لا يعرف العارف إلا وجوداً واحداً هو وجود الله على نحو ما نراه في جانب وحدة الشهود لدن ابن الفارض . وإن لم ينكر ابن عطاء الوجود الآخر ولكن لا بمعنى الوجود الحقيقي لله الخالق لكل شيء ، ولا شك أن شاعرية ابن عطاء تعطي آراءه حرارة وجيشانا وعنفا يكاد يقربه من مدرسة ابن عربي وإن لم يسقط في دائرتها المنفصلة . وقد

(١) ابن عطاء الله ( المصدر السابق ) .

أسرف الدكتور أبو الوفا التفتازاني<sup>(١)</sup> حين أكد ان ابن عطاء: (هو أول واضع للمذهب في صورته الكاملة في التصوف الإسلامي وان ما خلفه الصوفية السابقون في ذلك فإنها تجيء في ثنابا كلامهم عن مقام التوكل والرضا) . ولكننا لو راجعنا الغزالي في كل ما ذكره على استفاضة لوجدنا أن جهد ابن عطاء (وهو جهد ممتاز حقاً) هو مجرد توسيع وتعميد وتنسيق لمذهب الامام الغزالي في التدبير والتفويض أو التجرد والتسبب . أمر آخر يمتاز به الغزالي هو حرصه الشديد على ألا ينتقص ذرة واحدة من إيمانه وسلامة منهجه ، وهو أمر نكاد نفقده أحياناً لدى ابن عطاء الذي تجرّفه شاعريته الصوفية إلى مسالك وعرة نكاد نظل منها على مدرسة ابن عربي ، وإن كان ابن عطاء في حقيقته سنياً غزالياً يؤكده فهمه الصحيح بأن العبد عبد والرب رب . وهو على منهجية سليمة في بسط المسائل نظرية أو عملية يلتزمها من بداية السلوك ، وعبر المراحل في جميع مجالات الطريق فهو مثلاً حين يناقش<sup>(٢)</sup> المعتزلة في مشكلة الأفعال الاختيارية يتفق مع سنيته تمام الاتفاق: (فأفعال العباد كلها مخلوقة لله بما فيها من خير وشر، والاستطاعة من الله تحدث للعبد مقارنة للفعل لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه) . (فالله خالق الطاعة بفضله، كذلك هو خالق المعصية بعدله « قل كل من عند الله » ، فما لهؤلاء القوم «المعتزلة» — لا يكادون يفقهون حديثاً؟ فإن قالوا . قد قال الله : « إن الله لا يأمر بالفحشاء<sup>(٣)</sup> » . فالأمر غير القضاء . فإن قالوا : قد قال الله: «وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك»<sup>(٤)</sup> . فهو على التفصيل تعليم للعباد التأدب معه ، فأمرنا أن نضيف المحاسن إليه لأنها اللاتئة بوجوده والمساوىء إلينا لأنها اللاتئة بوجودنا. فإن قال المعتزلة إن المعصية قبيحة لا يليق أن تنسب إلى الله — كان رد شيخنا : أن المعصية فعل قبيح من العبد لأنها مخالفة ليلامن

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله رسالة الماجستير ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٢) ابن عطاء الله : التنوير ص ٢١ وانظر شرح الحكم لابن عباد ج ١ ، ٩ .

(٣) آية ٢٨ من الأعراف . (٧) .

(٤) آية ٢٩ من آل عمران (٣) .

والقبيح لا يرجع إلى ذات المنهى عنه ، ولكن يرجع إلى تعلق النهى به ، كما أن الحسن لا يتعلق بذات المأمورية ، ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به<sup>(١)</sup> ويؤكد ذلك قوله لمريده ( العاقل إذا أصبح ينظر ماذا يفعل ، والعاقل ينظر ماذا يفعل الله به<sup>(٢)</sup> ) .

إن السكندري ليس غريباً على أهل السنة إذن ، فهو لم يقصد في نظرية إسقاط التدبير أن يجعل الإنسان ريشة في مهب الريح ، بل كان هدفه غاية نفسية خلقية يضعها السالك في طريقه فيكون متقبلاً للآلام ، ثابتاً أمام الشدائد ، صامداً لأحكام القضاء والقدر . أمر آخر وهو ألا يكون الإنسان عبداً للخوف أو الرجاء أو الآلام أو المسرات . حينئذ يرتفع بنفسه فوق كل شيء بشهوده الله واعتماده عليه وتفويض الأمور لديه ، ويكون في النهاية متحققاً بالحرية في أكل صورها الإنسانية . . . الحرية عن عبودية الركون إلى الأشياء وعلل الأشياء ، عن الخضوع لحظوظ النفس الإنسانية بين قوانين وأسر الطبيعة . ومن أهم ما يقصد إليه أيضاً ابن عطاء<sup>(٣)</sup> هو ألا يكون الإنسان متطلعاً في قلق وحيرة لاستكناه المجهول من أمر المستقبل . لأن هذا يقطع صلته بالطريق إلى الله . ولكن هذه النظرة من ابن عطاء فيها كثير من الخطأ . فإن في دعوته إلى عدم التفكير في المستقبل استكمالاً لنظرته تؤدي إلى الركود وعدم عمارة الحياة ، وإن كان ابن عطاء لا يرى تنافياً بين طلب الرزق والإيمان بسبق تقديره ، فهو لا يرى أى تناف بين السعى وإسقاط التدبير . ووجهة نظره عامة أن إسقاط التدبير أمر معنوي هدفه الراحة النفسية والتفويض قبل العمل وخلالها وبعده ، فهو في الواقع لا يدعو إلى ترك العمل اعتماداً على سبق التقدير<sup>(٤)</sup> .

(١) ابن عطاء الله التنوير في إسقاط التدبير ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) ابن عطاء الله التنوير في إسقاط التدبير ص ٢١ وانظر شرح المحكم لابن عباد الرندي ج ١ ،

٩ وما بعدها .

(٣) ، (٤) ابن عطاء التنوير ٣١ .

أما منهج ابن عطاء في المعرفة فهو استدلال عقلي وشهود ذوقى ( فالفكرة فكرتان ،  
فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب  
الشهود والاستبصار . ) والاستدلال الأول لديه ( مثيل الاستدلال على وجود الله من  
آثاره وشواهد<sup>(١)</sup> ) ، فهو ينتقل من معنى إلى معنى . أما الثانى فلا ينتقل فيه من معنى  
إلى معنى ؛ لأنه منهج يدرك به الصوفى الحقيقة العليا ( إدراكا ذوقيا مباشرا ) . ومن هنا  
كانت المعرفة الذوقية أكمل من المعرفة الاستدلالية العقلية . وهذه المعرفة عنده ( حاصلة في  
النفوس منذ عهد ألت<sup>(٢)</sup> ) وهو يجعلها بمحض حسن تدبيره : ( اعلم أن الحق سبحانه  
وتعالى تولاك بتدبيره على جميع أطوارك ، وقام لك في كل ذلك بوجود إبرازك ،  
فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير يوم « ألت برّبكم قالوا بلى » . ومن حسن  
تدبيره لك حينئذ أن عرفك به فعرفته ، وتجلي لك فشهدته ، واستنطقك والهملك  
الإقرار بربوبيته فوجدته<sup>(٣)</sup> ) . ولهذا فإن ابن عطاء يتعجب في توضيحه حين  
يؤكد ( أنه لا يليق بمن عرف الله ووحده في عالم الذر أن يجله هنا في العالم المادى . أو لم  
يقبل سبحانه وتعالى « يأبها الذين آمنوا أوفوا بالعقود<sup>(٤)</sup> ؟ » ، وأى عقد أهم من عقد إسقاط  
التدبير مع الله الذى هو مظهر عبودية الإنسان ودليل إقراره بربوبية الله<sup>(٥)</sup> ) . لهذا  
لا يتحقق الصوفى بشهود أحديّة الله إلا بعد المعرفة الذوقية له ، وهو هنا يماثل جانباً من  
جوانب ابن الفارض في وحدة الشهود في أن الدليل على الوحدة الشهود الذوقى . ومن  
هنا أيضاً يظهر خطأ الشيخ الشرقاوى<sup>(٦)</sup> والدكتور زكى مبارك<sup>(٧)</sup> في ربطهما هذا بمذهب  
الحلول أو وحدة الوجود ، وإن عاد الدكتور زكى مبارك ينفى هذا بلسان ابن عطاء في

(١) ابن عطاء : شرح الحكم لابن عباد الرندى ج ٢ ، ٩٦ .

(٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) ابن عطاء : التنوير ٨ ، ٩ ، ٤٤ ( آية العهد ١٧٢ من الأعراف ٧ )

[ وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم -٠٠٠ ]

(٦) شرح الشيخ الشرقاوى على حكم ابن عطاء الله هامش الرندى ج ١ ، ١٢٨ .

(٧) الدكتور زكى مبارك : التصوف فى الأدب والأخلاق ج ١ ، ١٤٥ ، ١٤٧ .

نفس المقام<sup>(١)</sup>. ومن العجيب هنا أن ابن تيمية<sup>(٢)</sup> نفسه يقر تفسير ابن عطاء للوجود، وهو الخصم الممتاز للمذاهب الصوفية أو التصوف عامة. وقبل أن نصل إلى الدوائر المنفصلة نقول: إن مدرسة الغزالي السنية مضت في رسالتها، ولكننا لا نجد من تطورها على أصالة غير محمد إقبال في القرن العشرين من الميلاد<sup>(٣)</sup>.

- 
- (١) الدكتور زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق ج ١، ١٤٦٠.  
(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى ١٣٢٣ هـ / ج ١ ص ١٥٤.  
(٣) سنرى بيان ذلك في الباب الخامس.

## البابُ الرابع

---

الفلسفة الصوفية فيما وراء التصوف السلفي والسني





## تمهيد

عرفنا لدى الباب الثانی والثالث في أنظار التصوف السلفي والسني أن توقف السلفية عند ظاهر النصوص المقدسة طور فلسفة المشبهة والمجسمة في مختلف الدوائر السلفية والشيعية مما أعان على ظهور النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الدوائر المنفصلة عما وراء التصوف السلفي والسني . ولولا جهد الحركة الإحيائية الضخمة للفلسفة الدينية التي بعثها الإمام الغزالي عن تجربة وأصالة لكان لدى الفكر الإسلامي أحد أمرين لا ثالث لهما : إما أن تستشري تيارات الانفصال في الدوائر الصوفية والفلسفية فتحاول بلاد بنييها هدم دين الله ، وإما أن يسيطر التيار السلفي لدى مدرسة ابن تيمية على الموقف بعد انتظاره على التيارات المنفصلة فيعوق بجموده تطور الفكر الديني في الإسلام ذلك التطور الذي بعثه أهل السنة وعلى رأسهم رائدهم الغزالي ومدرسته الصادقة .

نحن لا نشك مطلقاً في أنه كان لا بد بحكم التطور وتلاقح الثقافات أن تظهر هذه النظريات بعد غزوها للحقل الإسلامي على أساس من ضعف السلطان السياسي في الإسلام وعلى أساس من مبدأ تشجيع الترجمات ونقل الثقافات الغربية عن الإسلام إلى ساحته الرحبية<sup>(١)</sup> .

نحن لا شك مطلقاً في أن الأفكار الجديدة كان لا بد لها أن تغزو الساحة الإسلامية الرحبية الآفاق في المشرق والمغرب وأن تتطور معها الأفكار ، وأن تتطرف معها الأفكار بالذات في الأطراف البعيدة الدولة الإسلامية في المشرق والمغرب كما ذكرنا في العراق والأندلس باعتبارهما الحدين الملاصقين للتيارات الخبيثة ، والأكثر تأثراً بريح هذه للتيارات - أقول كان لا بد لهذه الأفكار أن تصل إلى غايتها : إما إلى تطرف

(١) القدس : البدء والتاريخ ج ٥ ، ١٤٦ وانظر أيضاً الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمسيحيين

ص ٧٣ تحقيق ونعمان الدكتور على سامي النشار .

بحكم الخضوع للعقل الخالص أو للذوق الخالص — إلى الخروج على الدين عبر نظريات  
الاتحاد أو الحلول أو الاتصال أو وحدة الوجود . وإما إلى الاعتدال والاستقامة مع أهل  
السنة والسلف الصادقين كرد فعل قوى إزاء تيارات الانفصال .

ونحن لا نشك أيضاً في أن هذه النظريات في الدوائر المنفصلة لدى الصوفية في الإسلام  
تدل على عبقرية رجالها كمفكرين استعملوا عقولهم أو أذواقهم وخرجوا من استدلالاتها  
وكشوفها إلى أنظار قوية جديدة بالبحث والتأمل والدراسة العميقة لمعرفة مدى اتصالها  
أو انفصالها عن روح المذهب الإسلامى . من هنا انشغلت الدراسات في الشرق والغرب  
بهذه الأنظار . لكن العيب الأكبر هو أن الدارسين في الغرب بالذات وهم الرواد  
الأوائل في هذا الباب — اعتبروا هذه النظريات المنفصلة هي التصوف الإسلامى  
أو الفلسفة الإسلامية ، وما عداها ليس جديراً بصفة أو اسم الفلسفة أو التصوف .  
وهذا هو الخطأ أكبر الخطأ بدليل ما ألقينا عليه الأضواء في أنظار التصوف السلفى  
والتصوف السنى ، وبدليل أن المحاولات التي بذلت في البداية للتوفيق بين الفلسفات  
الغربية في غنوصيتها الشرقية أو الغربية ، وبين الإسلام في محاولات المدرسة المشائية  
وتابعيها — كانت متعسفة مفتعلة ليس فيها أصالة الفكر الإسلامى الصحيح ، وأن  
مجال الإصالة حقا هو في دوائر الكلام والفقہ والتصوف . فإذا ذكرنا أوضح الأمثلة  
على هذا رأينا أن دائرة المعارف التي تمثل ظاهرة الرقى العقلى الشامل ، في الوقت الذي  
تمثل ظاهرة انحطاط العرب في سلطانهم الدينى السياسى الإسلامى هي دائرة معارف  
إخوان الصفاء ، وهي أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية البعيدة كل البعد عن الروح  
الإسلامى مهما حاولت التوفيق . شيء آخر جد خطير : هو أن هذه الأنظار التي خرجت  
بها الدوائر المنفصلة في نظريات الاتحاد والاتصال والحلول ووحدة الوجود والإنسان  
الكامل — هذه النظريات ليست هي الفلسفة الصوفية الأصيلة للتصوف الإسلامى ، فإن من  
الأسس التي ارتكزت عليها هذه النظريات المنفصلة أن الإيمان الخالص الذي حرص

عليه التصوف السنى تحول إلى المعرفة القلبية دون السلوك أو العمل ، وأن الحب الصادق الذى كان لا يطمع فى ثواب أو يخشى من عقاب مع التمسك بأصول العبادات تحول إلى عدم إيمان بالجنة أو النار كشيء محسوس ، أو تطور فى الوقت نفسه إلى إسقاط التكاليف بدعوى الاتصال أو الاتحاد أو الحلول أو متولدات هذه النظريات ، كما أدى إلى القول إما بعدم جدوى الشرائع أو إنكار توقفها عند رسالة الإسلام . وفى هذا وذلك خروج سافر على الإسلام ، وإنكار لكلمة الله الذى أكمل دينه وأتم نعمته به<sup>(١)</sup> . وأعود فأقول إننى سأدرس واقع هذه النظريات فى ذاتها ومضمونها بالنسبة للمنهج الإسلامى مختلفاً مع من ناقشوها من الرواد الأجانب وتابعيهم فيما رأوه من أنها وحدها تمثل النضوج الإسلامى أكثر مما تمثل الانفصال ، ومن هنا كان عطفهم عليها وعلى أصحابها كأحرار . ولن أمضى معهم فى هذا العطف ، ولن آخذ فى الوقت نفسه بجانب التعصب للمنهج أخذاً يبعدنى عن الحق ، ولكنى سأكون معها كما كان الغزالي الذى كشف أخطاءها وبين فى فلسفته تجاهها أننا إما أن نكون مع غير الله على خلط وتلبيس وتضليل . وإن كنت اختلف مع الامام الغزالي فى أنه تسامح وأحسن الظن بأصحاب هذه النظريات خضوعاً لمنهجه هو قبل وبعد كل شيء .

قبل أن أدخل إلى بدايات الطريق لا بد أن أذكر حقيقتين هامتين فصلتهما فى كلامى لدى متوسطات الطريق السنى .

الأولى : إن متوسطات الطريق عامة كانت الجسر الذى تعرض العابرون عليه

---

(١) سنرى أن تطور النظرة التجريدية أدى إلى البحث فى أن الجنة والنار شيء حادث وليس لما حدث أو لما خلق الله مكان حيث يكون الصرفية العارفون ولم يعد البحث فى الجنة والنار هل هاموجودتان أم غير موجودتين ، وحتى قال عفيف التلمسانى ( ٦٩٠ هـ ) فى مدرسة ابن عربى ( إن القرآن كله إشارك ) . انظر الأعلام للزركلى ص ١٩٣ ج ٣ الطبعة الثانية وانظر الطبرى ٩ ، ١٧٩ - وفوات الوفيات ١ ، ١٧٧ وانظر دول الإسلام للذهبي ١ ، ٧٣ ، تهذيب ابن عساكر ٦ ، ٢٨١ ، ونيكلون : صوفية الإسلام ١٥٣ . وانظر المداوى : الكواكب الدرية ٣٣١ مخطوط ٢٦٠ تاريخ دار الكتب المصرية . وانظر ابن كثير : البداية والنهاية ص ١٣ / ٢٢٦ .

أو المتوقفون لديه لخطر التيارات المختلفة التي تجاذبتهم ؛ إما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها بقوة صدق بداياتهم السليمة وإما بانحرافهم في خضم الغنوصيات المختلفة ودخولهم وسياحاتهم في التيارات المنفصلة ، وأما حيرتهم بين بداياتهم وبين الخوض في تلك التيارات الناشزة . إن توقفهم أو تأرجحهم أدى إلى الخلط بين الآراء التي تصلهم بالمنهج الاسلامي والآراء التي تفصلهم عنه ، وأدى بالتالي إلى الخلط والاضطراب في الدراسات حولهم وحول انظارهم الاسلامية وغير الاسلامية الدخيلة . .

الثانية : إننا إذا ناقشنا مارواه العطار<sup>(١)</sup> ، وما أرخه القفطى<sup>(٢)</sup> ، وذكره المسعودى<sup>(٣)</sup> حول معرفة ذى النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) وعلمه بأسرار ورموز البرابي . وما أثاره نيكلسون<sup>(٤)</sup> حول ذلك — كان لنا أن نصل من وراء هذا إلى وضع ذى النون المصري بالذات مقدمة ممتازة للبسطامي أو للنظريات المنفصلة ، كما وضعنا الحارث المحاسبي مقدمة ممتازة للجنيد والغزالي في الدائرة السنية ، وكما وضعنا المدرسة السالمية والبلخية مقدمة ممتازة للهروي في الدائرة السلفية . ذو النون المصري إذن هو المقدمة الممتازة للبسطامي أو للنظريات المنفصلة فيما وراء التصوف السلفي والسني . وأكبر من اهتم بشخصية ذى النون وأنظاره الأستاذ نيكلسون . لكنه أسرف كثيراً في اعتماده . وتسليمه بروايات القفطى والمسعودى دون أن يعرضها على ميزان النقد العلمى فيقبل منها ما يتفق مع العقل ويرفض ما لا يتفق معه ، وخاصة إذا خلت الروايات من السند ، وجرت على السنة غير المتقدمين . .

يقول نيكلسون<sup>(٥)</sup> مؤمناً على رواية القفطى<sup>(٦)</sup> : ( وتبدو شخصية ذى النون الحقيقية

(١) العطار : تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ .

(٢) القفطى أخبار العلماء ص ١٨٥ طبعة ليبرت ، وطبعة القاهرة . ٦ ، ١١١ ، ٢٢٨

(٣) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ، ٤٠١ نشر باربييه دى مينار باريس .

(٤) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ترجمة المرحوم الدكتور أبو الملا عفيفى ٧ ، ١٢ .

(٥) و(٦) المصادر السابقة لهم .

فما يذكره عنه القفطى فى كتابه أخبار العلماء بأخبار الحكماء حيث يقول ذو النون من طبقة جابر بن حيان فى انتقال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة . وكان كثير الملازمة « لبربا » بلدة أخميم « البرابى » فإنها من بيوت الحكمة القديمة ، وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة التى تزيد المؤمن إيماناً والكافر طغياناً . ويقال إنه فتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية وكانت له كرامات . . . ) .

ويقول نيكلسون<sup>(١)</sup> موثقاً رواية المسعودى<sup>(٢)</sup> : ( أما المسعودى الذى توفى بعد ذى النون بمائة سنة كاملة ، وكان أول مصدر تكلم عنه ، فيخبرنا أنه جمع معلوماته عن ذى النون من أهل أخميم - « كذا » عند مازارها . ويرى عنه أنه كان حكياً سلك طريقاً خاصاً ، واتخذ فى الدين سيرة خاصة ، وكان من المعنيين بحل رموز البرابى فى أخميم ، كثير التطواف بها ، وأنه وفق إلى حل كثير من الصور والنقوش المرسومة عليها . ثم يذكر المسعودى ترجمة لطائفة من هذه النقوش التى ادعى ذو النون أنه أقرأها وحلها . ) . القفطى إذن يصفه بأنه عالم كيميائى ، ومن أكبر العلماء بآثار مصر القديمة ورموزها وأسرارها الدينية ، والمسعودى يردد ذلك ويؤكد بطريقة غير عملية على الإطلاق . أنه أخذ أنباءه سماعاً عن أهالى أخميم !!

أما الأستاذ نيكلسون<sup>(٣)</sup> فهو لا يثق فقط فى علم ذى النون بلغة قدماء المصريين وأسرارهم ورموزهم ، بل يرتب على ذلك الصلة بين علم الكيمياء وبين الأسرار المدونة فى رسوم المصريين القدماء اعتماداً على ما ذكره أصحاب المقالات عن هرمس « أخنوخ » الذى كان أول من بنى الأهرام ومدائن البرابى . وأكد نيكلسون أن ذا النون من أصحاب الكيمياء والسحر ، وربط بين الكرامات والكيمياء والتصوف حتى وصل إلى

(١) و(٢) المصادر السابقة لهم .

(٣) المصدر السابق لنيكلسون .

أن المتصوفة وصلوا إلى هذا السلوك من باب الكيمياء والسحر لا الكيمياء العلمية بالمعنى العلمى فى مدرسة جابر بن حيان تلك المدرسة التى خلصت العلم لأول مرة من ستر الكهانة والشعوذة إلى الحقل التجريبي . وكما أخطأ نيكلسون فى إسرافه الشديد فى توثيق روايات القفطى والمسعودى ، فقد أخطأ أيضاً فى التسليم بأن ذا النون من طبقة جابر بن حيان على أساس الوهم القائل بأن كل من اشتغل بالكيمياء صوفى ، وأن الاشتغال بصناعة الكيمياء مطية إلى الطريق الصوفى ، أو أن جابر بن حيان كان يلقب بالصوفى . نحن لا ننكر أن ذا النون اشتغل بالكيمياء<sup>(١)</sup> ، وقد يكون من المؤكد أنه درس بعض رسائل جابر التى وصلت مع الوفود المهاجرة من الشيعة إلى مصر التى بدأت منذ الاضطهادات الأموية ، وكان لها أثرها فى توجيهه ، لكن الفارق الواضح أن « جابر<sup>(٢)</sup> ابن حيان لم يخلط بين الكيمياء والكرامات الصوفية » أو لم يفهم الكيمياء بمعنى السحر كما فهمها ذو النون أو من أرخوا له .

المهم لدينا أن ذا النون كان حكيماً وهذا يصله بالركب الفلسفى ، وقد حاول أن يتفلسف أولاً ، ثم اتخذ فى الدين سيرة خاصة على جسر من كيمياء البرابى ورموزها السجيرية ، ومعنى هذا أنه كان من ذوى الدين الغنوصى ، لكن أهم ما يصل إليه ذو النون الذى بدأ سنياً ثم جرفه التيار الغنوصى : هو أنه كان أول من خطا بالمعرفة الصوفية خطوة جديدة حين فرق بين معرفة الصوفى بالله ، وبين المعرفة بالعقل وحده ، وحين ذكر أن المعرفة الحقيقية هى المعرفة الأسمى عن طريق المشاهدة القلبية وقد يكون من الصحيح حقاً أن نقول إن نظرتة الصوفية فى المعرفة تؤكد أن المعرفة فطرية فى قلوبنا منذ الأزل ،

(١) من مؤلفات ذى النون التى ذكرها كارادى فو ، (انظر دائرة المعارف الإسلامية الفرنسية

p 989 . وانظر المسعودى ج ٢ ، ٤٠١ باريس . )

(١) التجربات ويحتوى لإرشادات طبية وتآئم سحرية وتجارب كيميائية (٢) حجر الكيمياء ، (٣)

مناظرات بينه وبين يعقوب ( تلميذه ) فى حجر الكيمياء ولم تنشر حتى الآن . المصدر السابق .

(٢) د/عبد القادر محمود: الإمام جعفر الصادق الباب السادس من رسالة الماجستير مخطوط بكلية الآداب

جامعة الاسكندرية ١٩٦١ وقد نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦

وهي الصلة التي يخلقها الله من النور الباطن في قلوبنا أو كما يقول (١) (إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحْدَانِيَّتِهِ التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً ، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء ، ولكنها معرفة صفات الوحدانية التي هي لأولياء الله خاصة لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، فتكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده) . فإذا صححت هذه الآراء لدى النون ، فإننا نجد من الواضح أن ما يسميه معرفة يشبه الغنوص الهليني الذي أخذه عن الأفلوطينية الحديثة ، وليس هذا فقط ، بل إن خطوات ذى النون في هذا المجال تجعله جسراً لنظرية وحدة الشهود والاتحاد ، حيث يقول (٢) ( فلا يزال العبد يتقرب من الحق حتى يفنى فيه ، والعارفون بالله فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم ، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله ، فهم يتحركون بحركة الله ، وينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم ، وينظرون بنور الله في أبصارهم) . هنا يظهر لنا ذو النون بخصائصه الإسماعيلية الثيوزوفية المنبثقة من الأفلوطينية الحديثة . تلك التي نراها واضحة أيضاً في قول ذى النون عن المعرفة والمحبة (عرفت ربى بربى ولولا ربى ما عرفت ربى) ، (والمحبة متبادلة بين العبد والرب) ، ( وهذا الحب من شأنه أن يصل المحبة إلى الاتحاد بربه . . . ) ، (والمعرفة شهود للحق في القلب الذي استضاء بنور الله) (٣) .

أقول إن هذه الآراء عن ذا النون تضعه جسراً للمدارس والنظريات المنفصلة ، ولكننا لانسرف في القول كما أسرف نيكلسون ومن تبعه حين قال إن ذا النون — أول من بذر الخصائص الثيوزوفية في التصوف الإسلامي على الإطلاق — فهو في الواقع مجرد صدى لأصداء عميقة في الغنوص الغربي والشرقي والغربي معاً .

(١) ، (٢) ، (٣) الطوسي : اللمع ، ١٤٥ ، ٤٩٨ ، ٥٠٣ ، وانظر النشيري ٨ ، ٩ وانظر فريد الدين العطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ وانظر ابن النديم الفهرست ٣٠٨ وكشف الظنون لحاجي خليفة ج ٢ ، ٥٣٨ وانظر أيضاً طبقات السامى ١٥ ، ٢٦ وطبقات الشعرائى ج ١ ، ٨١ ، ٨٤ ، وتاريخ بغداد ج ٨ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ .

ومع ذلك فيجب أن نعترف بأن الأصداء التي شاعت عن آراء ذى النون المصرى  
لم تحمل معها حقيقة كاملة ، بل حملت حقيقة التيارات الغربية التي نمت وترعرعت في  
مدارس النظريات المنفصلة ، وكانت بدايات ثمارها لدى تلميذه الأول أبى يزيد  
البسطامى ( ت ٢٦١ هـ ) الذي توفي بعده بأعوام قليلة لا تبلغ العشرين . فلنمض  
إذن مع الركب المنفصل لدى رائده الأول أبى زيد البسطامى .



# الفصل الأول

## نظرية الاتحاد لدى البسطامي

١ - بدايات الطريق

البسطامي هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي . كان جده مجوسياً أسلم . اسمه سروشان . من أهل بسطام ( بالكسر ثم السكون ) محلة كبيرة بقومس . على جادة الطريق إلى نيسابور . فتحت في عهد عمر بن الخطاب عام ١٨ هـ . وأبو يزيد ثاني اخوته ( آدم وطيفور وعلي ) وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، ولكن أبا يزيد كان أجلمهم حالاً كما يقول القشيري . وقد توفي أبو يزيد عام ٢٦١ هـ <sup>(١)</sup> .

والبسطامي هو أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي ، ويؤيد ذلك الأستاذ نيكلسون <sup>(٢)</sup> ، خلافاً لما ذكره الأستاذ ماسينيون <sup>(٣)</sup> في نسبة ذلك لدى النون المصري ( ٢٤٥ هـ ) وقد أخذ البسطامي النظرية من جذورها عن الهندية في عقيدة الواحدة Monism ، ونسخ منها نظريته وعقيدته في الفناء على أساس من فكرة المراقبة التي

يراد بها في الفلسفة الصوفية الهندية البوذية مصطلح «الديانا والسماذى» [Dhyana and Samadhi] . والديانا هي التأمل والمراقبة ، والسماذى هو الاستغراق . وبارتباط المراقبة أو التأمل « Meditation » بالاستغراق أو الفناء (Absorption) بمعنى الصعود

(١) القشيري : الرسالة ص ٤٨ طبع القاهرة - ١٣٣ هـ وانظر أيضاً المطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٦٠ وطبقات الشعرائي ج ١ ، ٨٩٤ ، ٩٠٠ .

(٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامى ترجمة المرحوم الأستاذ الدكتور أبوالملاء عفيفي ١٨٤٧ ، ٢٣٣ ، ٢٤٤ وانظر النص الأصلي في كتاب نيكلسون تراث الإسلام

The Legacy of Islam. p. 212—216.

(٣) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ، وانظر تذكرة الأولياء للمطار ج ١ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، وانظر حلية الأولياء ج (١٠) ، ٣٣ ، ٤٠ .

من المراقبة إلى الاستغراق - يصل الصوفي المرید إلى أن يصبح المراقب والمراقب عنده واحداً. وهذه هي جوهر نظرية البسطامي التي أخذها عن الصوفية الهندية في فلسفة الديانا والسماذی<sup>(١)</sup>. وقد أكد الأستاذ نيكلسون أن البسطامي نقل نظرية الفناء عن أبي على السندی الذي علمه الطريقة الهندية (في مراقبة الأنفاس تلك التي وصفها البسطامي. بأنها عبادة العارف بالله)<sup>(٢)</sup>.

إن أول وأدق ما يواجهنا في نظرية البسطامي قصة معراجة التي ذكرها القشيري<sup>(٣)</sup>، وأكده مضمونه «مخطوط النور من كلمات ابن طيفور» الذي نشره الأستاذ ماسينيون عام ١٩٣٠<sup>(٤)</sup>.

يقول أبو يزيد (كنت اثنتي عشرة سنة حداد نفسي، وخمس سنين كنت مرآة قلبي، وسنة أنظر فيما بينهما، فإذا في وسطى زنار، فعملت على قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه، فكشف لي فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات . . . .) ويصل بنا البسطامي من قصة معراجة إلى قوله: (منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي، فصرت اليوم مرآة نفسي، لأنني لست الآن من كُنُتُهُ، وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق، لأنني عدم محض، فالحق تعالى مرآة نفسه، بل أنظر أن الحق مرآة نفسي، لأنه هو الذي يتكلم بلساني. أما أنا فقد فنيت . . .) وهنا يصلنا البسطامي بالحلاج أو يقدم أرضه الخصبية للحلاج فيغرس بها أثمار الحلول أيضاً. ويؤكد لنا هذا ما جاء في مخطوطه «النور من كلمات أبي طيفور» عن أبي الربيع (حدثنا خلف قال: دق رجل على أبي يزيد باب داره فقال له من تطلبه؟ فقال أطلب أبا يزيد. قال مر ويحك. فليس في الدار غير الله) وفي رواية أخرى: (حدثنا خلف قال قصد أبا يزيد رجل من أصحاب

(١) Incyclopaedia of Religion and Vol. III.

(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي من ٧٥ وانظر المطار تذكرة الأولياء ج ١، ١٦٢.

(٣) القشيري ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ.

(٤) ماسينيون: مخطوط عن تكية المولوية بحاج نصره الاستاذ د/ عبد الرحمن بدوي في كتابه

شطحات الصوفية كالمعنى ص ٦٥.

حتى النون . فقال له من تطلب ؟ قال أبا يزيد غمّال يا بني : أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة . فرجع إلى ذي النون وأخبره فغشى عليه<sup>(١)</sup> .

فإذا ذكرنا كما فصلنا من قبل من أن الغزالي يصل بين المعرفة والعبادة<sup>(٢)</sup> وأن هذا هو ما أخذته السلفي ابن القيم<sup>(٣)</sup> عن الغزالي مباشرة وعن ابن تيمية عن الغزالي — إذا ذكرنا هذا مع التصوف السني والسلفي ، فإننا نجد أن البسطامي يفصل بين المعرفة والعبادة فصلا كاملا يؤدي إلى نتيجة خبيثة خطيرة وهي أن المذتغلين المستغرقين في العبادة بعيدون عن المعرفة ، وأن المذتغل بالعبادة لا يصلح لحل المعرفة على الإطلاق . يقول البسطامي في وضوح ( اطلع إله على قلوب أوليائه . فمنهم من لم يكن يصلح لحل المعرفة صرفا فشغلهم بالعبادة ) . ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة العارف وجود معروفه<sup>(٤)</sup> . معنى هذا أنه لا درجة للعارف الواصل الذي لا يعيش بالحال بل في الحال . وأن الله شغل بالعبادة من لم يكن يصلح لحل المعرفة . أما العارفون فليسوا في شغل بالعبادة . ويصل بنا البسطامي في فلسفته للمعرفة بأنه تدرج فيها منذ البداية ، وكان غلطه في 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 في ابتدائي في أربعة أشياء : توهمت أنني أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته تتقدم معرفتي ، ومحبته أقدم من محبتي ، وطلبه لي أولا حتى طلبته<sup>(٥)</sup> ) . والبسطامي

- 
- (١) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية بحلب نشره د . بدوي في كتابه شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .
- (٢) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .
- (٣) ابن القيم : مدارج السالكين ص ٢٢٤ ج ٣ .
- (٤) تاريخ بغداد ج ٧ ، ٢٧٥ وانظر القشيري المصدر السابق والسلمي : الطبقات ٢٤٨ وماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر : ( p. 27—32 )
- (٥) السلمي : طبقات الصوفية ص ٢٤٨ وانظر المطار : تذكرة الأوليا ج ١ ، ١٦٢ .

حتى النون . فقال له من تطلب ؟ قال أبا يزيد غمّال يا بني : أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة . فرجع إلى ذي النون وأخبره فغشى عليه<sup>(١)</sup> .

فإذا ذكرنا كما فصلنا من قبل من أن الغزالي يصل بين المعرفة والعبادة<sup>(٢)</sup> وأن هذا هو ما أخذته السلفي ابن القيم<sup>(٣)</sup> عن الغزالي مباشرة وعن ابن تيمية عن الغزالي — إذا ذكرنا هذا مع التصوف السني والسلفي ، فإننا نجد أن البسطامي يفصل بين المعرفة والعبادة فصلا كاملا يؤدي إلى نتيجة خبيثة خطيرة وهي أن المذتغلين المستغرقين في العبادة بعيدون عن المعرفة ، وأن المذتغل بالعبادة لا يصلح لحل المعرفة على الإطلاق . يقول البسطامي في وضوح ( اطلع إله على قلوب أوليائه . فمنهم من لم يكن يصلح لحل المعرفة صرفا فشغلهم بالعبادة ) . ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة العارف وجود معروفه<sup>(٤)</sup> . معنى هذا أنه لا درجة للعارف الواصل الذي لا يعيش بالحال بل في الحال . وأن الله شغل بالعبادة من لم يكن يصلح لحل المعرفة . أما العارفون فليسوا في شغل بالعبادة . ويصل بنا البسطامي في فلسفته للمعرفة بأنه تدرج فيها منذ البداية ، وكان غلظه في 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 : ( غلظت في ابتدائي في أربعة أشياء : توهمت أنني أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته تتقدم معرفتي ، ومحبته أقدم من محبتي ، وطلبه لي أولا حتى طلبته<sup>(٥)</sup> ) . والبسطامي

- 
- (١) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية بحلب نشره د . بدوي في كتابه شطحات الصوفية كحلجق ص ٦٥ .
- (٢) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .
- (٣) ابن القيم : مدارج السالكين ص ٢٢٤ ج ٣ .
- (٤) تاريخ بغداد ج ٧ ، ٢٧٥ وانظر القشيري المصدر السابق والسلمي : الطبقات ٢٤٨ وماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر : ( p. 27—32 )
- (٥) السلمي : طبقات الصوفية ص ٢٤٨ وانظر المطار : تذكرة الأوليا ج ١ ، ١٦٢ .

هنا كما خالف النظرة الصوفية المعتدلة التي تصل ما بين المعرفة والعبادة ، والتي ترى يقين المعرفة في صدق العبادة استناداً إلى قول الله (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فقد خالفها أيضاً في نظرة الافتقار - افتقار المخلوقات إلى الخالق - وأكد البسطامى الفصل بين المعرفة والعبادة ، وافتقار الله إلى عباده العارفين أكثر من افتقارهم إليه وطلبهم له ، حتى وصل في النهاية إلى أن (الإشارة من المشير شرك ، وأبعد الخلق من الله أكثرهم إشارة إلى الله<sup>(١)</sup>) .

وحين يذكر البسطامى يذكر الشطح والشطحات ، وتفضيل مقام السكر على الصحو وعدم الانفلات منه إلى اليقظة لاستكمال رسالة الأولياء والأنبياء حسب مفهوم التصوف في إسلاميته الصحيحة . وأقدم مرجع صوفي اهتم بشطحات البسطامى هو الطوسى في اللمع لكن الطوسى كما سنرى كان متعصباً لمنطق البسطامى أكثر من سلوكه سبيل الحق الواضح . يقول الطوسى<sup>(٢)</sup> : ( إن سأل سائل فقال ما معنى الشطح . فيقال معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غايانه وغلبته ... ) ، ( ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافيته ؟ يقال شطح الماء في النهر ، فكذلك المرید الواحد إذا قوى وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه ، وسطح ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشككة على مفهوم سامعيها إلا من كان من أهلها<sup>(٣)</sup> . هنا يؤكد الطوسى أنه لا يفهم مضمون الشطح إلا من كان من أهل الطريق . كما يؤكد حقيقة أخرى أن في الشطح حقائق لا مجرد توهمات ينكرها الشاطح لورجع إلى صحوه بعد سكره . أمر ثالث يؤكد الطوسى هو أن ظاهر الشطحات ( مستشنع وباطنها صحيح )<sup>(٤)</sup> . 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 الشطحات غير دقيق لأنه ذاتي يتغير حتى

(١) تاريخ بغداد للبغدادي ج ٧/٢٧٥ ، وانظر ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر 29 p.

(٢) ، (٣) ، (٤) الطوسى : اللمع ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، وما بعدها طبع القاهرة ١٩٥٧ .

في الشخص الواحد حسب كل مقام أو حال ، وإنما لا نستطيع أن نحكم على ما يقال منها حسب ظواهرها ، وإنما يجب الرجوع في هذا إلى الخواص العارفين بها ، أو تأويلها بالرجوع إلى الراسخين ، أو الصمت حيال أسرارها ، ولا شك أن ما يدعوا إليه الطوسي ضرب في العماء ، وخروج عمادها إليه التصوف السليم من الرجوع إلى العقل لتمييز المتوهم من المعارف الذوقية أو المتحقق منها ، فربما كانت أو هام شيطان لا حقائق مَلَكَ كما يقول الغزالي ، فإذا ذكرنا زعم الطوسي من أن ( أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمكنون في معانيهم )<sup>(١)</sup> ، وذكرنا مثاله في ذلك بعلم الخضر العابد الصالح الذي فاق علم موسى النبي ، فإننا ندرك شطحاً عجيباً للطوسي . فإذا كان الكمال في الشطح ، أو كان أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح كبداية ؟ فما نهاية الكمال 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 يشف عما وراءه ؟ ثم هل هناك حكم عدل كالعقل في الشطحات ومضامينها ؟ إن قال الطوسي أنه لا يفهم الشطحات إلا أصحابها فهو متناقض لأن صاحب الحال 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 ، والتلبيس والتأويل المتعسف الباطل .

فإذا عدنا إلى الطوس مع البسطامي في شطحاته وجدناه يشرح موقفه منها ومنه في قوله<sup>(٢)</sup> ( وقد شاع في كلام الناس أنه قال : رفعتني الله مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد : إن خلقي يحبون أن يروك فقلت زيني بوحدانيتك وألبسني أناانيتك ، وارفعني إلى أحد بيتك حتى إذا رأني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا ) . فإذا نظرنا إلى تأويلات شرح الطوسي لهذا الكلام نجده يقول فيها<sup>(٣)</sup> :

(١) الطوسي المم ٤٥٤ وما بعدها وانظر أيضاً ص ٤٦١ وما بعدها .

(٢٠٢) الطوسي : المم ٤٦١ ، ٤٦٢ القاهرة ١٩٥٧ .

( قوله رفعني مرة فأقامني بين يديه . . . يعني أشهدني ذلك وأحضر قلبي لذلك لأن الخلق كلهم بين يديه لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر ، ولكن يتفاضلون في حضورهم لذلك ومشاهدتهم . وأما قوله زيني بوحدانيتك وألبسني أنا نيتك ، وارفعني إلى أحديتك فإنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حال إلى نهاية أحوال المتحققين ) . ( وأما قوله حتى إذا رأيتني خلقك قالوا رأيناك ، فهذا وأشبه ذلك يصف فناء ، وفنائه عن فنائه ، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية ، ولا خالق قبل ولا كون كان ، وكل هذا مستخرج من قوله صلى الله عليه وسلم : مازال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها ، وسمعه الذي يسمع به ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبسط بها . وينتهي بنا الطوسي في شرحه وتأويله إلى القول : ( ثم إنه لا يبلغ المتحaban حقيقة المحبة ، حتى يقول الواحد للآخر يا أنا ) .

فإذا لاحظنا شرح الطوسي لقول البسطامي : ( زيني بوحدانيتك وألبسني أنا نيتك وارفعني إلى أحديتك ) : نجده يقول إنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حالة إلى نهاية أحوال المتحققين ، والمسألة أوضح من الشرح التجريدي للطوسي ، فعبارة البسطامي واضحة في الدعوة إلى الاتحاد بالله حتى يبلغ المتحaban حقيقة المحبة في الاتحاد فيقول الواحد للآخر يا أنا . والبسطامي وإن لم يصرح هنا بأنه أتحد فعلا مع الله ، فقد صرح بذلك في كثير من أقواله التي ذكرنا منها ( وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق ) ، فالحق تعالى مرآة نفسه : ( بل أنظر أن الحق مرآة نفسي )<sup>(١)</sup> . ولا شك أن هذا كان المقدمة الممتازة لفلسفة الحلوج في الحلول ، وإن بدت آراء للحلاج مثل البسطامي « كما رأينا وسنرى » تحاول تغطية السافر من مذهب الاتحاد أو الحلول بصورة وحدة الشهود . وقد أكد الطوسي - رغم محاولات تأويلاته المتعسفة - الخطوط الرئيسية في نظرية البسطامي

---

(١) الفشيري : الرسالة ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ وانظر أيضاً ماسينيون عن مخطوط حصل عليه من تكية المولوية بحلب نشره كالحق الأستاذ الدكتور : عبد الرحمن بدوي في كتابه شطحات الصوفية ص ٦٥ أصل المخطوط رقم ٢٧٨٤ مكتبة الأوقاف ببغداد . وانظر أيضاً ماسينيون : بحث في المصطلح الفقه للصوفية المسلمين باريس ١٩٢٢ ص ١٠٠٤٩٩ .

فيما حكاه عنه ابن سالم من أن فرعون ذاته لم يقل ما قال البسطامي عن الله . يقول الطوسي<sup>(١)</sup> ، ( قال ابن سالم : فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنار بكم الأعلى ، والرّب يسمّى به المخلوق فيقال رب بيت ، ورب مال ، ولكن أبا يزيد رحمه الله قال : سبحاني سبحاني سبح .. وسبحان اسم من أسماء الله لا يجوز أن يسمّى به غير الله ) . ويدفع الطوسي فيقول : ( إننا لو سمعنا رجلا يقول لا إله إلا أنا فاعبدون . ما كان محتلج في قلبه بشيء غير أن نعلم أنه يقرأ القرآن ، وكذلك لو سمعنا أبا يزيد وهو يقول سبحاني لم نشك بأنه يسبح الله ويصفه بما وصف به نفسه ) . ولا شك أن قياس الطوسي باطل . فإن قارئ سياق القرآن في نصه الأصلي يرى باطلا أن الله يتكلم على لسانه ، أو يتكلم هو بلسان الله في اتحاده أو حال شهوده — إن تعمقنا وراء تأويلات الطوسي وقياساته الباطلة — المهم إذن أن الشطح الذي هو بداية الكمال عند العارف كما يرى الطوسي مع البسطامي يجعل النفس تدرك في حضرة الألوهية أن الله هي ، وهي هو . من هنا كان الشطح عتبة الاتحاد ، وجسر الفيض الذي يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى المتكلم حال النجوى ، وفي صيغة الغائب حال الذكر . يقول الاستاذ ما سينيون<sup>(٢)</sup> ( وعلى وصيد 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 الكمال العارف (١) أن يصدر 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 ذكرها خطأ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي<sup>(٣)</sup> : « في حالة من عدم الشعور » . ولا شك أن اللاشعور ليس هو عدم الشعور ، وإنما هو شعور من نوع آخر ،

(١) الطوسي : المصدر السابق للعلم ص ٤٦١ ، ٤٦٢ .  
(٢) ماسينيون : بحث في المصطلح الفني للصوفية ص ٩٩ ، ١٠٠ .  
(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ٤ .



أو مرتبة وراء الشعور لها مساس به . المهم أن الصوفي الشاطح يتكلم باسان الحق كلاماً وهو يجتاز عتبة الاتحاد ، وحال الاتحاد - هذا الكلام ظاهره مستشنع وباطنه صحيح كما يقول السراج الطوسي - فيما ذكرناه نكن ما بواعث الوجد التي يصدر عنها الشطح؟ يقول الطوسي<sup>(١)</sup> عن أبي سعيد الأعرابي ( الوجد ما يكون عن ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توييخ على زلة ، 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 مما سبق لك لتسعى فيه فيكتب لك بعد كونه منك فيثبت لك قدم بلا قدم و ذكر بلا ذكر ) .

والمهم لدينا أن المناجاة بسر حتى « يصبح المعبود هو الباطن ، والعبد هو الظاهر بمعنى أن باطن العبد ظاهر المعبود ، و باطن المعبود ظاهر العبد » . ومن هنا جاء الحلّاج فقال : إن ناسوت الله يظهر سر سني لاهوته الثاقب كما سنى 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 بلا ناسوت ( فيثبت له قدم بلا قدم ) ، ولا يعود فى حاجة إلى ذكر ( فيثبت له ذكر بلا ذكر ) ، فقد استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الداكر فصار ذكرًا - ( مذكوراً ) بلا ذكر - ( ذاكر ) ... من هنا ندرك عنصر السر فى الوجد المولد للشطح كعنصر أساسى يتلوه عامل الشوق إلى الاتحاد ، وهو أهم العوامل فيحس العارف بأنه ( شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلع نور أزلى وشهود رفعى<sup>(٢)</sup> ) . هنا شوق مشفوع بالرجاء إلى الاتحاد بالله ، ورجاء

(١) الطوسي : المهم ص ٣٠٩ .

(٢) ضياء الدين الكمشخاني : جامع الأصول ص ٣٥٧ القاهرة ١٩٢٠ م .

في تحقيق هذا الاتجاه بما يلوح من نور يضيء منه عالم القدس ، ويطلع على ما في الغيب من الحقائق . لكن هذا الضياء في أول طريق الوجه كثيراً ما يكون سرايا فيبادر المشتاق فلا يجد شيئاً ، وهنا يتابع في قلق عارم طريقه مهاجراً بشوقه ، ولهذا يعيش في قلق متصل ربطه الدكتور عبد الرحمن بدوي<sup>(١)</sup> بالوجودية في قلقها وخاصة عند كيركجارد ( ١٨٥٥ م ) . ونقول إن القلق الوجودي في واقعه يعتمد أساساً على عبودية الإنسان للخطيئة ، وقلقه المتصل على تأمل حريته في صميم تلك الخطيئة ، وشعوره المتأجج بذلك ، وقلقه المتصل على التحرر ( حتى يصبح الفداء ممكناً ، وحتى يخلى القلق سبيله للشعور بالسكينة والإطمئنان<sup>(٢)</sup> ) . ولا شك أن هناك تشابهاً في توكيد علاقة الإنسان بالله من خلال التمزق والقلق بين الدوائر الصوفية المنفصلة وبين الوجودية . ومن هنا تساءل التصوف المعتدل ، ولماذا لا نقرب من الله ونكون معه عبر صفاء النفس المطمئنة لا النفس الممزقة ؟ بل لماذا يكون الإيمان في عرف هذه الدوائر الممزقة مقروناً بذلك التمزق الباطن للنفس وفي هذا الأفق المتشائم الظالم للنفس ونخالقها سبحانه ؟ .

المهم لدى الاتجاه البسطامي أن الاتحاد بالله يقصد به كاملاً ، وإلا انتفى معنى الاتحاد . فإن هدف الشوق العارم أن يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً سواء في الجوهر أو الفعل أي في الطبيعة والمشيئة ، والفعل الصادر منها فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر ، ثم تختفي الإشارة لانعدام المشير فلا يصير غير واحد أحد هو الكل في الكل . عرفنا عنصر الوجد والشوق في الشطح .

أما العنصر الثالث فهو السكر الذي يفضلُه البسطامي على الصحو ، وقد انكر ذلك الجنيد على البسطامي وعدّه سوء نهاية كما ذكرنا في الباب الثالث<sup>(٣)</sup> ، كما أنكره.

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ٨٢ ، ٩٥ .

(٢) انظر سانتيانا العقل في الدين :

Santayana : Reason in Religion p. 11—13.

(٣) الطوسي : اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، وانظر نيكلسون في التصوف ص ٢٦ .

الغزالي فيما فصلناه في نفس الباب<sup>(١)</sup> وقد أكد ابن تيمية<sup>(٢)</sup> أن السكر وجه بلا تمييز (وأن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى، والسكر وجد بلا تمييز، فقد يقول سبحانه أو ما فى الجبة إلا الله أو نحو ذلك من الكلمات التى تؤثر عن أبى يزيد البسطامى أو غيره من الأصحاء، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى). ورغم دقة ابن تيمية عن الطوسى، فقد خلط ابن تيمية<sup>(٣)</sup> فى ربطه بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود فى سلك واحد رآد فى بين حقيقة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى ذلك لدى مناقشته لابن عربى. ولكن إذا التمسنا العذر لتسرع ابن تيمية، فنحن لا نلتزمه لنيكلسون<sup>(٤)</sup> الذى أكد أن البسطامى هو الذى فلسف فكرة ونظرية وحدة الوجود فى الأفق الصوفى. والواقع أنها نبتت فى حقل ابن عربى، وإن كانت نظرات البسطامى والحلاج مقدمة لها، ويظهر أن نيكلسون أخذ رأيه عن العطار الصوفى<sup>(٥)</sup>، ولهذا نجد المهروى<sup>(٦)</sup> الأنصارى السلفى ينكر ما نسبته العطار إلى البسطامى فى ذلك الصدد، فإن العطار فيما رواه يضع البسطامى فى مقام ابن عربى سواء بسواء فى كل أنظاره ومضامين فلسفته.

وقد أكد الدكتور عبد الرحمن بدوى<sup>(٧)</sup> (أن أحوال الوجد، وطلب الاتحاد والسكر كلها توجد فى أنواع التصوف الأخرى: أما هذا التبادل فى الأدوار بين العبد والحق، والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم فهو الجديد حقا عند صوفية الإسلام). وقد فسر الدكتور بدوى هذا على أساس النظرة التى تقول بأن (إذا كانت الشريعة قد جاءت بالعلو فى الفارق بين الله والإنسان، فلتأت الحقيقة والطريقة بالعلو فى التوحيد بين

(١) الغزالي: المقتد ٤٥٤، ٤٤٤ المقصد الأسنى ٢٥٤، ٢٠ كيمياء السعادة ٨٨٤، ٨٧.

(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ج ١٦٨، ١٦٨ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ج ١٧٢، ١٧٢.

(٤) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى ص ٢٤ ترجمة الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى.

(٥) العطار: تذكرة الأولياء ج ١٣٤، ١٤٠، ١٦٠، ١٧٢، ١٧٩.

(٦) انظر فحجبات الأنس: الجامى ص ٦٣.

(٧) الدكتور عبد الرحمن بدوى: شطحات ص ١١.

العبد والمعبود .) ولكن هذا كما نرى يعطى الفارق بين النظرة الصوفية في الدوائر المنحرفة والدوائر المستقيمة مع المنهج الإسلامى . فبينما 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 لخضوع الكامل لعلم الحقيقة هو الذى يصل بين العبد والمعبود حتى لا تكون إشارة ولا مشير - بينما ترى هذا الجوانب المنفصلة - نجد أن الدوائر المتصلة بأصول المنهج تؤكد أن هذا الاتحاد الذى تزعمه تلك الدوائر تحت اسم التوحيد الحقيقى إنما هو تجديف وانحراف فى نظر المعتدلين أو المتسامحين ، أو إلحاد وكفر فى نظر المتمسكين بدقة الأصول . أمر آخر ظهر فى هذا المجال : هو أن ظاهرة الشطح عند البسطامى وأمثاله لا نجد لها مجالاً فى الفلاسفة الصوفية المسيحية والسبب أن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير فى التقريب بين الله والمخلوقات ، والتجسد هو أظهر تعبير عن هذا التوسط بحيث كان من العقائد التقليدية فى المسيحية اتحاد - اللاهوت بالناسوت فى شخص السيد المسيح عليه السلام - من هنا لم يكن للصوفى المسيحى أن يتطرف فى ذاته فى جانب الاتحاد ، لأن اتحادهم دائماً يجيء عن طريق وسيط هو السيد المسيح ، وفى الوقت نفسه حالت فكرة الوسيط دون قيام صلة مباشرة بين العبد والرب . بينما هى الفلاسفة الصوفية الإسلامية مباشرة بين الله والعبد دون أى وسيط ، فإذا تم اتحاد كان بطريق مباشر عن طريق الفناء لدى مدرسة البسطامى ومن تطور فى طريقه .

نصل من هذا إلى أن هذا النوع من التوحيد عبر الاتحاد الذى لإشارة 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 الكواكب في ضياء الشمس ، واختفاء صورة الحديد المحماة ، وكونها في صورة النارية الغالبية<sup>(١)</sup> عليها . ولكن القائلين بوحدة الوجود كما يقول بهاء الدين العاملي ( يرون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ، ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ؛ ولم يتموا سلوكهم فبقوا قاصرين ، ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة المحماة ، فإن التجلي - قبل أن يفنى التعيين فناء تاماً ، ويمحى الرسم محوً كاملاً - يرى الشاهد وجوده وأنانيته باقيا ، والمشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الاثنية بين الشاهد والمشهود ، فهذا لا يخلو من الحلول . وأما إذا كمل التجلي فنيت الأناية فناء تاماً ، ثم بقيت ببقاء المشهود إذ يرى نفسه في طور آخر ، ويجد ذاته وجداناً صريحاً سارياً في الكل ومحيطاً بالكل ، بل يجدها عين الكل<sup>(٢)</sup> .

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 فصاب كما يقول الجرجاني<sup>(٣)</sup> ، ولو أن أصحاب الشطحات لم يشعروا أنها أسرار محرمة ، ولكن صلب الحلاج هو الذي أدى إلى القول بذلك ، إلى الدعوة إلى عدم البوح (من غير إذن إلهي) كما يقول الجرجاني في عرضه للموضوع . وقد كان الشبلي (٥٣٣٤ 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 طالبا للسلامة . وقد صرح الشبلي بأنه جُنَّ حين حَبِنَ 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 . خنصني جنوني وأهلكه عقله<sup>(٤)</sup>) .

(١) ، (٢) بهاء الدين العاملي : رسالة في الوحدة الوجودية ٣٢٠ ، ٣٢١ القاهرة ١٩١٠ م

(بهاء الدين العاملي ت ١٠٣١ هـ) .

(٣) ، (٤) الجرجاني : التمرينات مادة شطح وانظر ماسينيون : بحث في أصول المصطلح الفني

للصوفية المسلمين ١٠٠ ، ٩٩ ، باريس ١٩٢٢ .

ومن المؤكد أيضاً أن ظاهرة الشطحات لم تتمذهب ولم تتخذ لهما هجاء إلا لدى البسطامى وإن اعتبر ابن تيمية<sup>(١)</sup> أن للشطح مقدمات لدى رابعة العدوية حين قالت عن الكعبة (هذا الصنم المعبود فى الأرض ، وأنه ما واجه الله ولا خلا منه) وقد ناقش ابن تيمية هذا النص وصرح بأنه قد يقبل جملة ( ما ولج الله فيه ) ولكنه لا يقبل مطلقاً جملة ( وما خلا منه ) ولهذا عاد ابن تيمية فشكك فى صحة نسبة هذا النص الشاطح لرابعة لأنها فى رأيه ( عابدة مؤمنة ) . مع ذلك فإن ما رواه المناوى<sup>(٢)</sup> يؤكد سخطها على المحسوسات سواء كانت ثواباً أم عقوبة جنة أم ناراً ، وهذا التجريد منها أترو ولا شك لدى البسطامى فى نفس الاتجاه ، وعضد رأياها فى وثنية الكعبة وأنها الصنم المعبود فى الأرض ؛ وهذا ما سيوسعه الخلاج فيقول بأن الكعبة هى التى تطوف حوله كما سنرى . فإذا كانت رابعة قد سخطت على العذاب الحسى وقالت فى هتافاتها ( يارب أما كانت لك عقوبة ولا أدب غير النار<sup>(٣)</sup> ) وأكدت أن عذاب الضمير الروحى أشد وأقسى فى شقائه ؛ إذا صح هذا مع رابعة فإن البسطامى فى شطحاته المتطرفه 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 ليمتلع جهنم . أما الجنة فى رأيه فلعبة صبيان وحسبنا منها عنده أنها مجال لرؤية الله فقط ، فلا معنى لها إلا هكذا ، لأنه لو حجب الله خواص عباده عن رؤيته ، لاستغاثوا بالخروج منها ، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار<sup>(٤)</sup> . ( وما النار؟ لأستندن إليها غداً وأقول اجعلنى لأهلها فداءً أو لأبلغنّها؟ وما الجنة؟ وما الجنة إلا لعبة صبيان .. ) وإذا صح عن رابعة أنها قد ضجرت من أن يكون أهل الجنة فى شغل فكهين يفض الابكار كما تقول رابعة فى تفسير الآية فإن البسطامى يجعلها لعبة صبيان . وليس هذا فقط بل إنه ليمضى فى القول بأن الله ليس له أن يعذب البشر ؛ وماذا على الله لو غفر لقبضة من تراب؟ ( ما آدم إلا قطعة من تراب فماذا على الرب لو غفر لقبضة من تراب؟

(١) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ٦٢١ ، القاهرة ١٣٤١ هـ .  
 (٢) المناوى : طبقات الأولياء المخطوط ورقه ١٠٥ وانظر حلية الأولياء ج ٣٦ ، ١٠ :  
 (٤) حلية الأولياء ج ٣٤ ، ١٠ وانظر ماسينيون عذاب الخلاج ٧٩ — ٢٧٥ p .

وأى شرف فى أن يحرق قبضة تراب . . . . . ) ( وما الإنسان عظام جرى عليها قضاء الله فماد نبها إن هى أخطأت ... الله خلق بغير علمهم ، وقلدهم أمانة من غير إرادتهم ، فإن لم يعنهم فمن ذا يعينهم <sup>(١)</sup> ؟ )

معنى هذا أن الأخرويات رموز لدى البسطامى . ولا يصح أن تؤخذ على ظاهرها ، ومعنى هذا أيضاً أن كل ما جاء بالكتاب من وصف النار مجرد تصورات بيانية لجزء معنوى بالرضا وانطمانينة وهو معنى الجنة ، والندم وهو معنى النار . وكما أنكر البسطامى مادية الجنة والنار والجزاء عامة ، فقد أنكر البعث الجسدى حين استنكر أن يحشر المتقون إلى الرحمن وفداً ، لأن هذا معناه لديه ( أنهم سيحشرون بأجسادهم يوماً ما ) ( أو أن حشر الأرواح سيتم فى يوم معلوم ) . من هنا ينكر البسطامى أن المتقين سيحشرون فى يوم معين ، وفى حالة معينة ، لأنهم عنده جلساء الحق على الدوام <sup>(٢)</sup> . ولما كان البسطامى يرى أن توحيد الله أسمى من التوحيد المعروف لدينا بسبب ارتفاعه كما يعتقد فى معنى التنزيه والتوحيد فإنه فوق جميع الذين قصروا فى معانى التنزيه والتوحيد حتى الأنبياء لأنهم قد تخلفوا عنه أيضاً فى هذا التسامى الروحى الخالص ، ومعنى هذا أن لواء البسطامى أعظم من لواء النبي محمد صلى الله عليه وسلم لنفس السبب الذى يتحدث عن النار المحسوسة والجنة المحسوسة والتوحيد الذى يساعد بين العبد والرب . وهذا هو الاتجاه الذى مضى فيه الحلاج كما سنرى ، ليوكد أنه سيستكمل فيه ما توقف عنده موسى ندى الطور وما توقف عنده محمد لدى سدرة المنتهى عند ( قاب قوسين أو أدنى ) . ومن هنا أراد البسطامى ابتلاع 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 فى لقمة طين ؟ وما دام البسطامى قد بلغ من التجرد هذه المنزلة

(١) حلية الأولياء ج ٣٤، ١٠ وانظر ماسينيون عذاب الحلاج .

(٢) ماسينيون : بحث فى أصول المصطاح ص ١٠٠، ٩٩ وانظر الدكتور بدوى شطحات ص ٢٥

ومخطوط النور ص ٦٥ من الشطحات .

حتى صار فوق الأنبياء فهو إذن والله شيء واحد . كان الله مرآته فأصبح هو مرآة الله ، وبعد أن كان ينشد الله فالله هو الذي صار ينشده<sup>(١)</sup> : عندئذ أدرك البسطامي 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 الذي سبق فذكره ، وعرفه ، وأحبه . وطلبه .... ومعنى هذا أن أبا يزيد كان منذ الأزل وكان الحق هو الذي يذكره ويعزه . ويحبه ويسعى إليه ، والعارف الحق عنده هو الذي يدرك أنه منذ الأزل موجود والله يحبه ويطلبه ، ويمكن أن نتبين في هذه العبارة آثار معنى الصلة بين الأب والابن في المسيحية وكيف أن الأب يتعشق الابن منذ الأزل ويعرفه عن طريق الكلمة ويسعى إلى التحقق في الوجود العيني عن طريقه ، ولا شك أن البسطامي قد بلغ الذروة في الشطح حين صرخ صرخته الرهيبة لما خلع عليه الحق رداء الربوبية فقال سبحانه ما أعظم شأنى ، ثم أشرف في تطرفه وخرج عن طور الصواب فصاح ( طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك ) ..

أشار سِرِّى إليك حتى      فنيت عـنى ، ودمت أنت  
محوت اسمى ورسم جسمى      سألت عـنى فقلت أنت  
فأنت تسلو خيال عيني      فحيثما درت كنت أنت<sup>(٢)</sup>

بقى لنا مع البسطامي وشطحاته أمران . الأول : هو البحث عن جذور الدعوى القائلة بإنكار العذاب الحسى أو الثواب الحسى . الأمر الثانى : مكان البسطامي من العلاج . أما جذور إنكار الجزاء الحسى فلا شك أن الجهمية هم مدخل هذه الفكرة ولو أنهم ناقشوها من باب آخر رأى فيه البسطامي ومن تبعه خروجاً على الدين ، فقد

(٢٤١) - حلية الأولياء ج ١٠ ، ٣٦٤ ، ٣٤٤ ، ١٠٠ ، وانظر لطائف المنن ج ١ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، وانظر ماسينيون =

بحث في أصول المصطلح ١٠٠٠ ، ٩٩٩ .



ذكر الجهم<sup>(١)</sup> بن صفوان أن الجنة والنار لا بد من فناهما بما فيها حتى يكون الله ولا شيء معه كما كان موجوداً لا شيء معه ، ولأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، فكل شيء يفنى ولا يبقى إلا وجه الله لأن الحادث لا بد أن يفسد وينتهي . هذا المجال لا شك أثار فكر الصوفية كما أثار الفلاسفة . وقد نتجت تحريجات 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 معنوى روحى . أما القائلون بالرأى الثانى فيرون عدم خلوده فى جانب العذاب وخلوده فى جانب النعيم بعد التطهير أو اتصاله عند المنعمين من الأصل<sup>(٢)</sup> .

وهناك رأى آخر هام فى جانب العذاب أخذ به ابن عربى بالذات « كما سنرى » . ومجمله أن من اعتاد الجحيم استراح فيها فصارت لذته وراحته العذاب والتعذيب حتى يصبح واقع هذا العذاب والتعذيب عند أصحابه النعيم كل النعيم<sup>(٣)</sup> .

بقى أن نقول فى هذا الجانب أن الجهمية ليسوا هم خالقى هذه النظرية ، وإنما لها ولغيرها مما يتصل بها أساس قديم نجده عند أرسطو<sup>(٤)</sup> الذى أكد أن الجزاء ليس مادياً على الإطلاق بل قال بأنه لا حشر ولا بعث . وممن تأثر بهذا ابن<sup>(٥)</sup> سينا فقد أكد أن

---

(١) أحمد ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية من منشورات كلية الإلهيات استانبول ٦٤٥ عام ٢٧ ص ٣٢٢ . وانظر : الخياط : الانتصار ١٢ والأشعري : مقالات الإسلاميين ص ١٦٤ . والشهرستانى الملل والنحل ج ١ : ٦٨ ، ٦٩ ، والبغدادي الفرق ٧٣ .

(٢) ابن عربى فصوص الحكم فص ٧ حكمة عليه فى كلمة سماعيلية (٩٤ ، ٩٢) . تحقيق الدكتور عفيفى .

(٣) ديورانت قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الأول ص ٢١٢ وما بعدها ، وانظر تاريخ الفلاسفة اليونان ص ٥٨ وما بعدها : عبدالله المصرى .

وانظر فلسفة الحياة العامة تأليف والتر ليبمان ترجمة عثمان نوية ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ، ٣٩٤ وانظر الغزالي تهافت الفلاسفة ٣٥ ، ٥٥ وانظر له أيضاً معراج السالكين ضمن فرائد الآلى من رسائله ص ٨٧ ، ٨٨ .

الثواب روى ، وأن العذاب موقوت . وقد هاجم الغزالي في تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه كل هذه الآراء التي تخالف الكتاب والسنة<sup>(١)</sup> . أما الأمر الثاني عن مكان البسطامي من الخلاج فقد كان البسطامي هو الأرض الخصبية لمدرسة الخلاج التي أثمرت ما بعدها كما سنرى الآن .

---

(١) الممهرستاني : الملل والنحل ج ١ ، ٣٩٤ ، وانظر الغزالي تهافت الفلاسفة ٥٥ ، ٣٥ وانظر له أيضاً معراج السالكين ضمن فرائد الآلئ ٥ من رسائله ص ٨٨٤ ، ٨٧ .

## الفصل الثاني

### نظرية الآله الإنسانى لدى حلاج الأسرائ

ومدرسته

إن مكانة الحلاج في فلسفة التصوف الإسلامى أخطر أثرًا وشأنًا من مكانة أى صوفى آخر وقف نفسه على التصوف ورسالة التصوف . فقد عاش آراءه حتى صلب بها ، وكان من أسعد الصوفية بهذا الصلب الذى عجل بخلاصه من حجابيه الجسدى . وإذا كان البسطامى هو التمهيد المباشر لمدرسة الحلاج في بدايات الطريق المنفصل عن المنهج الإسلامى ، فإن مدرسة الحلاج ومدرسة الفارابى في نظريتي الاتحاد والاتصال هي متوسطات الطريق الذى ظهرت فلسفته مع مدرسة الإشراق الجامعة لنظريتي الاتحاد والاتصال أو لمدرسة الحلاج والفارابى معا . ومن هنا . . . من متوسطات الطريق تجمعت كل أسباب الظهور لمدرسة ابن عربى التى تعتبر هي نهايات الطريق في الآفاق المنفصلة عن المنهج الإسلامى ، بما جمعت من أنظار فلسفية وراء نظرية وحدة الوجود كما سنرى في كل ذلك . فإذا أردنا معرفة مكان الحلاج فحسبه أن آراءه التى عاشها كانت السبب في رد الفعل العنيف الذى ظهر على يد الامام الغزالى الذى حصن الفكر الإسلامى من أخطار البلبلة العنيفة التى تركتها مدرسة الحلاج في الوقت الذى رد للتصوف اعتباره في حدود المنهج الإسلامى المتطور .

في دراستى للحلاج منهجان مشتركان ، سئمضى معهما في دراسة مقارنة نصل منها إلى التعرف على فلسفة الحلاج دون تعصب عليه أو له .

أما الأول فهو الرجوع إلى الأصول الإسلامىة التى أرخت للحلاج والصوفىة من أصحاب الطبقات . أما الثانى : فهو طريق المستشرقين وفي مقدمتهم ماسينيون الذى

كان أكبر دارس منهجى حيلة الخلاج وآرائه . ولعلنا من وراء هذا وذاك نخرج برأى أوضح عن الخلاج بعيداً عن العطف على مأساة الخلاج ، وبعيداً عن التعصب له أو ضده ، وبعيداً أيضاً عن التسامح .

يقول الخطيب البغدادي<sup>(١)</sup> وهو من المؤرخين الأحرار وخاصة بالنسبة لأبناء الصوفية: ( الحسين بن منصور الخلاج يكنى أبا مغيب . وقيل أبا عبد الله . كان جده مجوسياً إسمه يحيى من أهل بيضاء فارس . نشأ الحسين « بواسطة » وقبل ب ( تستر ) وقدم بغداد . فخطب الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد ، وأبا الحسين النورى ، وعمر بن المكى والصوفية مختلفون فيه ، فأكثرهم نفي الخلاج أن يكون منهم ، وأبى أن يعدّه فيهم ، وقبله من متقدميهم أبو العباس بنى عطاء البغدادي ، ومحمد بن خفيف الشيرازى ، وإبراهيم بن محمد النصر باذى النيسابورى وصححوه له حاله ، ودونوا كلامه حتى قال ابن خفيف أنه عالم ربانى ) ويقف بنا البغدادي لحظات ليؤكد أن ( من نفاه عن الصوفية نسبه إلى الشعبة في فعله ، وإلى الزندقة في عقيدته ، وأنا أسوق أخباره على تفاوت اختلاف القول فيه ) . ويمضى البغدادي<sup>(٢)</sup> فيذكر رواية عن أحمد أو محمد ابن الخلاج نفسه . يرويها عن والده ، ويقول فيها : ( ولد بالبيضاء في موضع يقال له الطور ، ونشأ « بتستر » وتلمذ على سهل بن عبد الله سنتين ، وكان إذ ذاك ابن ثمانى عشرة سنة ، ثم « خرج » إلى عمرو بن عثمان المسكى وإلى الجنيد بن محمد . ثم تزوج بوالدتي أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع . وتعرّف عمرو ابن عثمان المسكى من تزويجه ، وجرى بين عمرو وبين أبي يعقوب وحشة عظيمة بذلك السبب .. ثم اختلف والدى إلى الجنيد بن محمد وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجرى بين أبي يعقوب وبين عمرو ، فأمره الجنيد بالسكون ، فصبر على ذلك مدة . ثم خرج إلى مكة وجاور سنة . ورجع إلى بغداد مع جماعة من فقراء الصوفية ، فقصد الجنيد بن محمد ، وسأله عن مسألة فلم يجبه ، ونسبه إلى أنه

مدّع فيما يسأله فاستوحش . وأخذ والدتي ورجع إلى « تستر » ، وأقام نحواً من سنة « ووقعه عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من في وقته ) . ونلاحظ فيما ذكره البغدادي هنا أن الجنيد كان من موجهي الحلاج في بدايته الصوفية في أمور دنياه وآخرته وحياته وحياة المتصلين به من أصهار وأقارب . أمر آخر : هو أن الجنيد كان أول من ثار عليه ووصفه بالادعاء . وهو أمر سنجدته متصلاً من الجنيد حتى أنه تنبأ بنهايته القاسية .

ونعود إلى الخطيب البغدادي<sup>(١)</sup> في روايته بلسان حمد بن الحلاج (ثم خرج وغاب عننا خمس سنين بلغ إلى خراسان ، وماوراء النهر ، ودخل إلى سجستان ، وكرمان ، ثم رجع إلى فارس ، ثم صعد من فارس إلى الأهواز ، وأنفذ من حمّلتني عنده . وتكلم على الناس وقبلة الخاص والعام ، وكان يتكلم على أسرار الناس وما في قلوبهم ويخبر عنها فسمى بذلك حلاجُ الأسرار ، فصار الحلاج لقبه . ثم خرج إلى البصرة وأقام بها مدة يسيرة . وخلفني بالأهواز ، وخرج ثانية إلى مكة ، ولبس الرقعة والفوطة ، وخرج معه خلق كثير . وحسده أبو يعقوب النهر جوري فتكلم فيه بما تكلم ، فرجع إلى البصرة وأقام شهراً واحداً ، وجاء إلى الأهواز وحمل والدتي ، وجماعة من كبار الأهواز إلى بغداد وأقام ببغداد سنة واحدة . ثم قال لبعض أصحابه احفظ ولدي حمد إلى أن أعود أنا ، فإنني قد وقع لي أن أدخل إلى بلاد الشرك وأدعو الخلق إلى الله عز وجل وخرج : فسمعت بخبره أنه قصد الهند ، ثم قصد خراسان ، ودخل ما وراء النهر ، « وتركستان وماصين » وصنّف كتباً لم تقع إلى ، إلا أنه لما رجع كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بلاد « ماصين » وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالميز ، ومن فارس بأبي عبد الله

(١) الخطيب البغدادي وانظر أيضاً ابن باكوبه الشيرازي (٤٤٤٢) بداية حال الحلاج ونهايته . شرحه ماسينيون ضمن أربعة نصوص لم تذكر (باريس ١٩١٤ p. 30) وانظر أيضاً (p. 24—48) من النص أيضاً .

الزاهد ، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الاسرار ، ومن بغداد بالمصطلم ومن  
البصرة بالحير . وقام وحجّ ثالثاً وجاور سنتين ثم رجع وتغير عما كان عليه في الأول  
واقتنى العقار ببغداد وبني داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه ، حتى  
خرج عليه محمد بن داود وجماعة من أهل العلم قَبَّحُوا صورته ، ووقع بين علي بن عيسى  
وبينه لأجل نصر القشورى جدل) ، ( فكان يقول قوم إنه ساحر ، وقوم يقولون مجنون ،  
وقوم يقولون له الكرامات وإجابة السؤال ) . ( واختلفت الألسن في أمره حتى أخذه  
السلطان وحبسه ) . ونلاحظ في هذه الفترة إعراف ولده حمّد بأنه عندما حجّ المرة الثالثة  
( عاد وتغير ورجع عما كان عليه في الأول واقتنى العقار وبني داراً ودعا الناس إلى معنى  
لم أقف إلا على شطر منه ) . سبب إدانته وحبسه ، وبداية الأمور الأخيرة التي انتهت  
بصلّبه . وهذه النقطة هي التي بنى عليها الأستاذ ماسينيون خطوط تطوّر الحلاج في مخطط  
أفكاره بين حجّة للمرة الأولى وللمرة الأخيرة . . .

ونعود إلى البغدادي الذي يشرح لنا السبب في تقيّبه باسم الحلاج . فيقدم لنا أولاً  
رواية عن السلمي نقلاً عنه تقول ( إنما سمي الحلاج ، لأنه دخل واسطاً ، فتقدم إلى حلاج  
وبعثه في شغل له فقال له الحلاج « صاحب المحل الخاص بالحلج » . أنا مشغول بصنعتي  
فقال: اذهب أنت في شغلي وأنا أعينك في شغلك . فلما رجع وجد كل قطنه في حانوته  
محلوجاً فسمى لذلك بالحلاج ) . ويذكر البغدادي رواية أخرى تؤكد رواية ولده عنه  
في أن كلامه عن أسرار الناس دعت الناس إلى تسميته بحلاج الأسرار ، فغلب عليه  
اسم الحلاج . وقيل في رواية ثالثة أن أباه كان حلاجاً فنسب إليه ، ولكننا نعتقد  
أن ذلك لو كان لو كان لورَدَ على لسان ولد الحلاج عن جده وأبيه . وقد أورد الخطيب  
البغدادي بروايات مختلفة عن شيعة الحلاج وهي أقرب إلى الأساطير حين تتحدث  
عن كراماته التي ( أحالت التراب إلى دراهم أو ذهب ) ، والتي ( جاءت بفأكة الصيف  
في الشتاء ، وفأكة الشتاء في الصيف ) . كما أورد البغدادي كثيراً من الطعون في شخص  
الحلاج أهمها ما ذكره الرواة عن دعاوى الحلاج ( مازالت الدعاوى والمعارضات مشثومة

على أربابها منذ قال إبليس أنا خير منه ) . ( وقلت لأبي العباس ابن عطاء ما تقول في الحسين بن منصور؟ قال ذلك مخدوم من الجن ) . وروى السلمى عن أبي بكر بن سعد أن الحسين بن منصور مموه مُمخَرِقٌ ) . ( وروى عمرو المكي كنت أماشيته في بعض أزقة مكة ، وكنت أقرأ القرآن فقال يمكنني أن أقول مثل هذا ففارقته ) . ( وسمعت أبا زرعة الطبري يقول سمعت أبا يعقوب الأقطع « صهر الخلاج » : زوجت ابنتي من الحسين بن منصور لما رأيت من حسن طريقته واجتهاده ، فبأن لي بعد مدة يسيرة أنه ساحر مختال خبيث<sup>(١)</sup> كافر ) . ولاشك أن الفقرات الأخيرة التي أوردها البغدادي تلتقي الضوء على ما أورده على لسان ولد الخلاج . فإذا سرنا مع البغدادي وجدناه يكشف عن نقط هامة في دعاوى الخلاج خلال حبسه وسجنه ومحاكمته حيث يقول : ( وفي عهد السلطان المقتدر بالله حبس وقام في الحبس سنين كثيرة ينقل من حبس إلى حبس حتى حبس بأخرة في دار السلطان ، فاستغوى جماعة من علماء السلطان وموه عليهم واستألمهم بضروب من حيله حتى صاروا يحموناه ، ثم أرسل إلى جماعة من الكتاب وغيرهم ببغداد وغيرها فاستجابوا له ) وتراقى به الأمر حتى ذكر أنه يدعى الربوبية ، وسعى بجماعة من أصحابه إلى السلطان فقبض عليهم ووجد عند بعضهم كتباً له تدل على تصديق ما ذكر عنه وأقر بعضهم بلسانه بذلك ، وانتشر خبره وتكلم الناس في قتله ، فأمر أمير المؤمنين بتسليمه إلى حامد بن العباس ، وأمر أن يكشفه بحضرة القضاة ويجمع بينه وبين أصحابه ، فجرى في ذلك خطوب طوال ، ثم استيقن السلطان أمره ووقف على ما ذكره عنه فأمر بقتله وإحراقه بالنار<sup>(٢)</sup> .

وينتقل بنا البغدادي من الإجمال الدقيق إلى التفصيل الأدق فيقول في سرد بعض الوقائع التي أدانت الخلاج . ومنها ما روى عن أبي القاسم الرازي : قال أبو بكر بن

(١) المصدر السابق للبغدادي في تاريخ بغداد .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٨، ١٢٩ .

حمشاذ : ( حضر عندنا «بالدينور» رجل ومعه مخلاة ، فما كان يفارقها بالليل ولا بالنهار ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه « من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان » فوجه إلى بغداد . قال فأحضر فعرض عليه فقال هذا خطي وأنا كتبتة ، فقالوا كنت تدعى النبوة فصرت تدعى الربوبية . [ولكن هذا عين الجمع عندنا] . هل الكاتب إلا الله وأنا واليد فيه آلة ؟ فقيل هل معك أحد ؟ فقال نعم ابن عطاء ، وأبو محمد الحريري وأبو بكر الشبلي ، وأبو محمد الحريري يستتر ، والشبلي يستتر ، فإن كان فابن عطاء ، فأحضر الحريري فسئل فقال : هذا كافر يقتل ، ومن يقول هذا ؟ وسئل الشبلي فقال : من يقول هذا يمنع . ثم سئل ابن عطاء عن مقالة الحلاج فقال بمقاتلته فقتل ، فكان سبب<sup>(١)</sup> قتله .

ويحكى البغدادي واقعة قتله ومحامته فيقول : ( ولما أرادوا قتل الحسين بن منصور أحضر لذلك الفقهاء والعلماء ، وأخرجوه وقدموه بحضرة السلطان ، وأحضر مجلس الشرطة بالجانب الغربي يوم الثلاثاء لسبع بقين من ذي القعدة سنة تسع وثلاثمائة ، فضرب بالسياط نحواً من ألف سوط ، وقطعت يده ورجلاه ، وضربت عنقه ، وحرقت جثته بالنار ، ثم نصب رأسه للناس على سور السجن الجديد ، وعلقت يده ورجلاه إلى جانب رأسه . . . ) . وقد ذكر البغدادي أن الحلاج لما أدنى من الخشبة ليصلب عليها هتف ( يا معين الفناء على . . . أعني على الفناء . . . إلهي إنك تتوود إلى من يؤذيك ، فكيف لا تتوود إلى من يؤذي فيك . . . حسب الواحد أفراد الواحد له<sup>(٢)</sup> . . . ) ثم قرأ ( يَسْتَفْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا ، وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ ) . وفي تفصيلات المحاكمة التي رواها البغدادي نراه يوضح أن قرار إباحة دمه كتب خلال المحاكمة وكان منصباً على فتوى الحلاج ( بأن الإنسان إذا أراد الحج ، ولم يمكن ، أفرد في داره بيتاً لا يلحقه شيء من النجاسة ولا يدخله أحد ، ومنع من تطوفه . فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام ، فإذا انقضى ذلك ، وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله ،

(١) و(٢) المصدر السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٣) آية ١٨ من الشورى ٤٢ .



جمع ثلاثين يتيماً ، وأطعمهم ، وكسا كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم . فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج ) .

ويذكر البغدادي<sup>(١)</sup> ( أنه لما قرئت هذه الفتوى على الحلاج أقرها ، وكان قد التفت أبو عمر القاضي إليه ، وقال له من أين لك هذا؟ فقال: من كتاب الإخلاص للحسن البصري ، فقال له كذبت بإحلال الدم . قد سمعنا كتاب الإخلاص للحسن البصري بحكمة ، وليس فيه شيء مما ذكرته . ) فإذا ذكرنا ما رواه ابن دحية<sup>(٢)</sup> : أن هناك كتاباً آخر للحلاج أرسله إلى شاكر بن أحمد يقول فيه : ( اهدم الكعبة وابنيها بالحكمة ، حتى تسجد مع الساجدين ، وتركع مع الراكعين ) — إذا ذكرنا ذلك مع رواية البغدادي — ذكرنا أنه في هذا الوقت الذي أرسل فيه الحلاج هذا النداء كان القرامطة يتهيئون فعلاً لهدم الكعبة وقد كتب الحلاج رأيه بضرورة هدم الكعبة ليكون هدمها مع هدم جسد الحلاج . ( وهي معبد بدنه ) ثم ضرورة بنائها من جديد بالحكمة ، لتولد ميلاداً ثانياً بعد أن تبعث من جسده المحترق قرباناً لله<sup>(٣)</sup> . وقد أغار القرامطة فعلاً ، واتصلت إغاراتهم حتى بعد مصرع الحلاج امتداداً لحركة الحبش القديمة ، ولعل الحلاج بعد أن رجع من مكة للمرة الثالثة حاجاً ، استقر في ذهنه هذا الرأي ، فأفتى بالحج المعنوي الذي حققه القرامطة استكمالاً لرسالته . وكان هزيمة الحبش قديماً أمام الكعبة كما يقول ماسينيون ( قد بُعثتُ بنصر جديد لحبش آخرين هم القرامطة )<sup>(٤)</sup> . ويؤيد هذا الرأي ما ذكره الحلاج من أن النبي بإدخاله العمرة في الحج إلى يوم الحساب قد أراد أن يفهم الناس أن

---

(١) المصدر السابق للبغدادي .

(٢) ابن دحية : التبراس ص ٣ وانظر ماسينيون : الإنسان الكامل وإصاليته المنشورية . مقال ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٩٧ في كتابه عن الإنسان الكامل في الإسلام . وانظر ابن تيمية : الرسالة السبعينية ص ٩٣ وما بعدها .

(٣) ، (٤) ابن القيم الجوزي : مدارج السالكين ج ١ ، ص ١٤٣ ، وانظر ماسينيون عذاب الحلاج :

La Passion d'Al Hallaj p. 275—279 Vol I.

وانظر المظني : التنبيه ص ٩٥ ، ٩٦ والاسفراييني التبصير ص ١١٦ .

البيت الذي نكون فيه أمام الله في إحرام وهو بدنا يجب أن يُدْمَر في نفس الوقت الذي تذبج فيه الضحية ، وذلك لحظة نُقدِّمُ أنفسنا فوق عرفات كأنها الذَّبْح العظيم الذي ترمز إليه الأضاحي التي نذبجها . وقد ربط ماسينيون<sup>(١)</sup> « كما سنرى » بين النص الشيعي لخطبة البيان المنسوبة إلى الإمام علي وبين الحلاج من جهة ، وبينه وبين علامة المواصاة مع العشاء الرباني للسيد المسيح كعلامة البعث ، من جهة أخرى . ونصل من موقف الحلاج الذي أدانه بالنسبة للحجج بالذات إلى أن الحلاج كان تلميذ القرامطة من غلاة الشيعة ، وأن مدخل رأيه بدأه حمد ابن الأشعق قرمط سنة ٢٦٤ هـ ، وجاء سعيد الجنابي فدخل مكة وقتل الناس في المسجد الحرام واقتلع الركن ومنع الناس من الحج . وعندما ذهب الحلاج رماداً في مياه دجلة وكان يريدوه يتوقعون رجعتُهُ ؛ كان الجنابي يقوم بهجوم جديد على الحجاج حتى أنه قتل عام ٣١٧ من الهجرة ثلاثة عشر ألفاً<sup>(٢)</sup> وهو يردد :

لو كان هذا البيت لله ربنا لصب علينا النار من فوقنا صبا  
لأنا حججنا حجة جاهلية مجللة لم تبق شرقاً ولا غرباً  
وأنا تركنا بين زمزم والصفاء جنائز لا تبغى سوى ربها ربا

هذه نقطة . وهناك نقطة أخرى تؤكدها أن ابن الراوندي<sup>(٣)</sup> الملحد (ت ٢٥٠ هـ) ، يعتبر رائد الحلاج في رأيه ، فقد أكد ابن الراوندي أن الطواف على البيت الحرام كالطواف على غيره من البيوت ، وهذا هو ما ذكره الحلاج بطريقة أخرى ، أو بطرق كثيرة مضمونها : أنه يمكن للمرء أن يستعيض عن مناسك الحج بشعائر رمزية في أي مكان . ولا شك أن ماروي عن رابعة والبسطامي فيما ذكرناه من سخطهما على ذلك الصنم المعبود في الأرض من خلال انكارهما للمحسوسات في الجزء الأخرى كان مقدمة أيضاً لفلسفة إنكار التكاليف الشرعية . كما لا شك أن هذا كان من أسباب الحكم

(١) ماسينيون : عذاب الحلاج .

(٢) الاسقرائيني : التبصير ص ١١٦ وما بعدها .

(٣) ماسينيون : المصدر السابق عذاب الحلاج وابن القيم : مدارج السالكين . ج ١ ص ١٤٣٠ ..

الأولى التي أدانت الحلاج وحكمت عليه بالزندقة . وقد امتد رأى الحلاج حتى لحق ابن سبعين ( ٦٦٧ هـ ) في مدرسة ابن عربي ( ٦٣٨ هـ ) حين أكد ابن سبعين في سخرية قاسية منكرة بأن الطائفتين حول الكعبة هم ( مُحَرُّ المَدَار )<sup>(١)</sup> .

وقد رجعتُ إلى الطوسي ( ت ٣٧٨ هـ ) أول مؤلف صوفي بعد اطلاعي على البغدادي كمؤرخ حر . أما الطوسي فهو صاحب اللع ، وهو أقدم كتب الطبقات . . وقد عجبت من أنه لم يذكر الحلاج إلا في ثلاث مواضع رغم أنه المؤرخ المباشر للحلاج فقد توفي الطوسي بعد الحلاج بتسع وستين أو سبعين سنة . أما المواضع التي ذكرها الطوسي فلا تزيد عن سطور تافهة هي : ( وسئل الحسين بن منصور رحمه الله عن الفقير الصادق فقال : الفقير الصادق الذي لا يختار بصحة الرضا ما يرد عليه من الأسباب )<sup>(٢)</sup> . وفي موضع<sup>(٣)</sup> آخر بعيد يروى عنه ( وحكى عن الحسين بن منصور الحلاج رحمه الله تعالى : اسرارنا بكر لا يفتضها وهمٌ وهم ) . والعجيب هنا أن الطوسي يذكر أبياتا مجهولة النسب في نفس الصحيفة الوارد فيها نص الفقرة الأخيرة أما هذه الأبيات فهي :

يا سرسر تدق حتى      تخفى على وهم كل حي  
وظاهرا باطنا تجلي      من كل شيء لكل شيء

والطوسي يذكر هذه الأبيات ولكنه لا ينسبها للحلاج كما نعلم ، ولكنه يذكر فقط في اللرويات ( وقال آخر ) ولا يحدد لها صاحبيا . نفس الموقف ذكره في مكان آخر حين روى<sup>(٤)</sup> :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا      فإذا أبصرتني أبصرتنا

(١) ماسينيون : المصدر السابق عذاب الحلاج وابن القيم : مدارج السالكين ج ١ ، ١٤٣ ، ١ .

(٢) الطوسي واللعم ص ١٥١ طبع عام ١٩٦٠ .

(٣) الطوسي واللعم ص ٣٠٤ طبع عام ١٩٦٠ .

(٤) الطوسي واللعم ص ٤٣٨ طبع عام ١٩٦٠ .

نحن روحان معاً في جسد ألبس الله علينا البدنا  
ثم لم يحدد لها صاحباً أيضاً ، وهي للحلاج فيما نسمع ونحفظ عن مرويات أخرى لم  
يذكرها أول مؤرخ صوفي معاصر لعصر الحلاج .

وفي مكان ثالث<sup>(١)</sup> بعيد أيضاً من اللمع يقول الطوسي ( سمعت عيسى القصار يقول :  
رأيت الحسين من منصور حين أخرج من الحبس ليقتل ، فكان آخر كلامه أن قال حسب  
الواحد أفراد الواحد له « وهذه كلمة التوحيد الإسلامية » قال وما سمع أحد من المشايخ  
الذين كانوا يبغداد هذا إلا استحسبوا منه هذه الكلمة ) .

وفي مكان رابع<sup>(٢)</sup> ذكر ( وقال غيره ) :

يامنية التمنى أفنيتنى بك عنى  
أدريتنى منك حتى ظننت أنك أنى

ويقول معاقماً ( وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق . فكيف لمن ادعى محبة من هو أقرب  
إليه من جبل الوريد<sup>(٣)</sup> ) .

والسؤال الذى خرجنا به من هذه الروايات لأقدم وأول مؤلف صوفى : هل تعتمد  
الطوسي عدم الإفاضة في ذكر الحلاج واكتفى بهذه السطور ؟ ثم لماذا نسب شعره  
لجيهولين بينما تتفق معظم الروايات على أنه للحلاج ؟ هل قصد بذلك دفع الريبة عن  
الحلاج أو ابعاد التهمة عنه ، أو جعل هذه الأبيات على أقل تقدير موضع الشك أمام  
الباحث القديم والحديث ؟ أم هو ليس متأكداً تماماً من صاحبها فنسبها لجيهول ؟ . وقد  
حاولت الإجابة عن هذه الأسئلة في مبدأ الأمر ولكنى رأيت أن استقصى كل ما كتب  
الطوسي الصوفى السنى حول ما خرج عن التصوف السنى ولهذا أجلت الإجابة عن هذه  
الأسئلة إلى ما بعد الاستقصاء والاستقرار لكل ما كتب عن مذهب الحلول . وتوقفت

(١) الطوسي اللمع ص ٣٧٨ .

(٢ و٣) الطوسي اللمع ص ٤٣٨ .

أخيراً عند قول الطوسي<sup>(١)</sup> : ( باب في ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم على ما بلغني : فلم أعرف منهم أحداً ، ولم يصح عندي شيء غير البلاغ ) . ورأيت أن نص العنوان يؤكد دفاعاً عن الحلّاج وإن لم يذكر الحلّاج ، وهذا عكس ما فعله في دفاعه عن البسطامي<sup>(٢)</sup> . فقد ذكر ذلك في صراحة فيما فصلناه معه في مكانه . ومع ذلك فالطوسي دافع دفاعاً غير مباشر عن الحلّاج ومدرسته ، وهو أن أظهر عدم تمييز الحلولية بين القدرة التي هي صفة المقادر ، وبين الشواهد التي تدل على قدرة المقادر كما يقول ، فإن دفاعه « كما سنرى » فيه تأويل متعسف يتبين منه قصد التسامح والظن الحسن وهو اتجاه معظم متصوفي أهل السنة الذي نأخذه عليهم ، فهم رغم تحفظهم لهذه المذاهب فإنهم دائماً دعاة حسن الظن على الوجه الأغلب .

يقول الطوسي<sup>(٣)</sup> : ( بلغني أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق تعالى ذكره ، اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية ، وأزال عنها معاني البشرية . فإن صح عن أحد أن قال هذه المقالة ، وظن أن التوحيد أبدى له صفحته بما أشار إليه ، فقد غلط في ذلك ، وذهب عليه أن الشيء في الشيء مجانس للشيء الذي حل فيه ، والله تعالى بائن من الأشياء والأشياء بائنة منه بصفاتهما . والذي أظهر في الأشياء ، فذلك آثار صنعته ، ودليل ربوبيته لأن المصنوع يدل على صانعه ، والمؤلف يدل على مؤلفه ) ، ( وإنما ضلت الحلولية إن صح عنهم ذلك لأنهم لم يميزوا بين القدرة التي هي صفة المقادر ، وبين الشواهد التي تدل على قدرة القادر ، وصفة الصانع ، فتأهت عند ذلك . فبلغني أن منهم من قال بالأنوار ، ومنهم من قال بالنظر إلى الشواهد المستحسنات ومنهم من قال : حال في المستحسنات فقط ، ومنهم من قال على الدوام ، ومنهم من قال وقتاً دون وقت فيما بلغني . فمن صح عنه شيء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة كافر يلزمه الكفر فيما أشار إليه ) ،

(١) الطوسي الأمامي ص ٥٤١، ٥٤٢ وانظر أيضاً ٥٥٢ .

(٢) الطوسي : الأمامي ص ٤٦٨، ٤٧٧ .

(٣) الطوسي : الأمامي ص ٥٤١، ٥٤٢، ٥٥٢ .

(والذى غلط في الحلول غلط لأنه لم يحسن التمييز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق، لأن الله لا يحل في القلوب، وإنما يحل في القلوب الإيمان به والتصديق له<sup>(١)</sup> . . . ) كما يقول الجنيد .

من كل هذا ندرك أن الطوسي آثر حسن الظن والتأويل الحسن اعتماداً فقط على البلاغ لاعلى المناقشة للنصوص . ومن هنا ندرك أن الطوسي كان متعمداً أساساً إغفال ذكر الحلاج مباشرة في النصوص المجهولة لإبعاد التهمة عن حماه ، وهذا خطأ كبير من المؤرخ الصوفي الأول ندرك مداه حين نقارنه بالخطيب البغدادي الذي كان احصف منه في روايته التي تنفي أبياتاً مشهورة عن الحلاج ترويهما كثير من المراجع عنه بل وتعتمد عليها الدراسات في نسبة الحلول أساساً إلى الحلاج كذهب أساسى .

يقول البغدادي<sup>(٢)</sup> : (حدثني مسعود بن ناصر . أنبأنا محمد بن عبد الله بن باكو الشيرازى قال : سمعت ابن بزول القزوينى وقد سأل أبا عبد الله بن خفيف عن معنى هذه الابيات :

سبحان من أظهرنا سوته سرّسنا لا هوته الثاقب  
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب  
حتى لقد عاينه خلقه كحظّة الحاجب للحاجب

فقال الشيخ : على قائلها لعنة الله . فقال عيسى : هذا للحسين بن منصور ، فقال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر إلا أنه لم يصح أنه له . . . . ربما يكون مقولاً عليه) ، هذا معناه أن هذه الأبيات موضع شك في صحة نسبتها إلى الحلاج في رواية البغدادي ، على الرغم من أنها مذكورة في ديوانه<sup>(٣)</sup> وفي طواسينه<sup>(٤)</sup> ، ورغم أن الأستاذ ماسينيون

(١) الطوسي : الأمع ص ٥٤٢، ٥٤١ المصدر السابق .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ، ١٢٩ .

(٣) الحلاج : الديوان نشره وحققه وماسينيون وقد صدر عن المجلة الآسيوية باريس ١٩٣١ .  
Journal Asiatique : Tome XIII paris 1931 p. 40—41.

(٤) الطواسين للحلاج نشرها أيضاً ماسينيون ص ١٣٠ .

ذكرها (١) في رواية مختلفة عن رواية البغدادي نصها :

سبحان من أظهر ناسوته بفتح التاء في ناسوته

سترسني لاهوته الشاقب

ثم بدا في خلقه ظهراً في صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلعجة السائر والحاجب

وقد بين أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفي (٢) أن ما سينيون خطأ في ضبط نغظ (ناسوته) بفتح التاء، وكلمة سر أو ستر أيضاً بالفتح، وذلك باعتبارها مفعولاً ثانياً للفعل أظهر في نظر ما سينيون، وليس هذا الفعل ينصب مفعولين. وصحة الضبط أن ناسوته فاعل لأنه هو الذي يظهر سر سني اللاهوت من حيث أنه المظهر الذي يتجلى فيه الحق.

عرفنا مدى حرص الخطيب البغدادي كمؤرخ في تأريخه للحلاج، ومدى اهتمام الطوسي بالموقف وحرصه على عدم المساس بإيمان الحلاج في تخطيطه للحلولية من خلال عرضه ومناقشاته التي يجنح فيها إلى حسن الظن والتأويل الحسن في منهجية غير سليمة رغم أنه أول من سجل المصطلحات الصوفية على منهج علمي في كثير من المواقف والمجالات. ومنتقل إلى الكلاباذي (٣٨٠ هـ) بعد الطوسي والبغدادي. وقد تبين لي أن رواية الكلاباذي عن مقام إبليس فيما ذكره الجنيد أستاذ الحلاج من (أن إبليس لم يفل مشاهدته في طلعتة، وآدم لم يفقد مشاهدته في معصيته (٣)). هذه الرواية تعطينا مدخل الفكرة الجريئة التي خالف فيها الحلاج اتجاه الجنيد حين فلسف الحلاج فتوة إبليس وصدق طاعته، وامتناله لأمر الله (كما سنرى). كما تبين لي أن الكلاباذي حين ذكر رجال الصوفية أغفل الحلاج وذكر البسطامي والجنيد، وعلى الرغم من أنه

(١) ماسينيون : ديوان الحلاج المصدر السابق .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي هامش ص ١٣٣ في تاريخ التصوف الإسلامي لنيكلسون .

(٣) الكلاباذي ت ٣٨٠ هـ : التعرف ص ٢٧، ٢٣ وانظر ١٣١، ١٣٠ طبع القاهرة ١٩٦٠ م .

صنفهم طبقات ، وميز في تصنيفه بين من نطق بعلومهم وعبر عن مواجيدهم منذ عهد الصحابة (ومن صنف في المعاملات) - على الرغم من هذا التمييز فإنه اعتذر عن لم يذكرهم بقوله (ولم نذكر المتأخرين وأهل العصر وإن لم يكونوا بدون من ذكرنا علما) (١) .

في هذا النص اعترافان . الأول : أن من لم يذكرهم واعتذر عن عدم ذكرهم لا يقبلون علما عن ذكرهم وحدد مكانهم . الثاني : أن الحلاج ليس نكرة في نظر الكلاباذي فهو لا يقل عن البسطامي أو الجنيد ، ولكنه لم يذكره ، ومن هنا نرى أنه تعمد إغفاله مع آخرين خوفاً من إبداء الرأي فيه ، أو خوفاً من خطورة آرائه لو نشرها على الأقل دون أى تعاقب . وقد فحصت التعرف للكلاباذي فلم أجد إلا إشارات في غاية الاقتضاب عن الحلاج يقول فيها : ( وكان أبو المغيث لا يستند ولا ينام على جنبه ، فقيل له أرفق بنفسك ، فقال : والله ما رفق الرفيق بي رفقا فرحت به (٢) ) .

ومن الكلاباذي ننتقل إلى السلمي (ت ٤١٢ هـ) الذي كان أكثر المهتمين بطبقات الصوفية وبالحلاج أيضا ، وقد لاحظت على السلمي أنه أقرب في نزعتة إلى الخطيب البغدادي ، وهو لهذا أصرح من أنف في كتب الطبقات . فهو يذكر ما للحلاج وما عليه ، ويدقق في ذكر الأسانيد وأدق الرويات (٣) ، وإن لم يذكر رأيا خاصا على الإطلاق كما ذكر مع غير الحلاج . يقول السلمي : ( والمشايخ في أمره مختلفون .. رده أكثر المشايخ ونفوه ، وأبو أن يكون له قدم في التصوف . وقبله من جملة ابن عطائه « الذي قتل أثناء محاكمة الحلاج » ، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصراباذي ، وأثنوا عليه وصحوا له حاله ، وحكوا عنه كلامه ، وجملوه أحد المحققين حتى قال محمد بن خفيف :

(١) و (٢) الكلاباذي ت ٣٨٠ هـ : التعرف ص ٢٧ - ٣٣ وانظر ١٣٠ - ١٣١ طبخ

القاهرة ١٩٦٠ م .

(٣) السلمي : طبقات الصوفية ٣٠٧ - ٣١١ القاهرة ١٩٥٣ .



الحسين بن منصور عالم رباني). وقد ذكر السلمي أن الحلاج كان يرى إماماً أن ينشغل بالعارف بملاحظة الأعمال والعبادات فيحجب عن الله، وإماماً أن ينشغل بالله فلا يلاحظ شيئاً غيره. والحلاج في مرويات السلمي كإبسطامي مؤثر للسكر على الصحو؛ وهو لهذا يرى أن التوحيد الذي نعرفه يمنع من الوصول إلى مقام التجريد، وإذن فلا بد من الصعود إلى مقام التجريد ليمكن الوصول إلى حقائق التوحيد بالفناء الخالص. لأن السكران هو الذي ينطق بما خفي، أما الصاحي فهو محجوب، وهو في إيمانه كمن يطلب الشمس بنور الكواكب. يقول السلمي في مروياته عن الحلاج: (من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم، ومن التمس الحق بنور الإيمان كان كمن يطلب بنور الكواكب)، (ومن لا حظ الأعمال حُجِبَ عن المعمول له، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال<sup>(١)</sup>). وفي هذه المرويات أيضاً ما يؤكّد لدينا حقيقة هامة ستجدد موقفنا في دراستنا المنهجية للحلاج — هذه الحقيقة هي أن الحلاج كان متردداً بين الحلول ووحدة الشهود أو كان ينتقل حائراً بين عقيدته في الحلول ووحدة الشهود. وأدق هذه المرويات التي رواها السلمي<sup>(٢)</sup> عن دخول الحلاج في الحلول (وسئل الحسين بن منصور لم طمع موسى عليه السلام في الرؤية وسألها؟ فقال لأنه انفراد للحق وانفرد الحق به في جميع معانيه، وصار الحق مواجهه في كل منظور إليه ومقابله في كل محضور لديه). (وروى ابن فائق خادم الحلاج لأبي الحسين الفارسي من شعره:

أنت بين الشغاف والقلب تجرى      مثل جرى الدموع من أجفاني  
وتحل الضمير جوف فنوادي      كحلول الأرواح في الأبدان<sup>(٣)</sup>

(١)، (٢) السلمي طبقات الصوفية المصدر السابق ٣٠٧ — ٣١١.

(٣) » » » للمصدر السابق وانظر الطواسين للحلاج ص ٢٠٦ ونقعات الأنس

للحاجي المخطوط بمكتبة جامعة القاهرة ورقة ٤٤ / ومخطوط دار الكتب رقم ٣٠.

• أدق مرويات السلمي عن الخلاج التي تدخله في منازل وحدة الشهود (١) .

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت  
فحال يبید السر عن كنهه وجده  
وإلى منظر أفناه عن كل ناظر ( ثلاثه أحوال لأهل البصائر  
ويحضره للوجد في حال حائر )

ومن المرويات التي تؤكد نفيه للامتزاج والحلول ( وما انفصت البشرية عنه ،  
ولا اتصلت به ) (٢) .

فإذا انتقلنا من السلمي إلى تلميذه الممتاز القشيري ( ت ٤٦٥ هـ ) نجده قد حدد في تبويبه وتصنيفه منهجه على أساس من كانت أقواله وأفعاله وسيرته على تعظيم الشريعة، أو كما قال ( في ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل من سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة ) (٣) . هذا التحديد من القشيري في تبويبه الذي ذكر فيه البسطامي والجنيد وذا النون المصري وغيرهم ولم يحدد فيه للخلاج مكانا — هذا التحديد للبواب للمصنف يؤكد لنا أن القشيري السني لم يكن يعتقد أن الخلاج من الذين عظموا الشريعة لا قولاً ولا عملاً ، ولهذا لم يضعه في تصنيفه وتبويبه وان ذكر إشارات لا تليق بخطورة مركز الخلاج داخل السرد العريض عن غيره من المشايخ ، وفيها يقول (٤) ( قال الخلاج لإبراهيم الخواص : ماذا صنعت في هذه الأسفار وقطع هذه المناور . قال بقيت في التوكل أصحح نفسي عليه . فقال الخلاج أفنيت عمرك في عمران باطنك فأين الفناء في التوحيد ؟ ) . والعجيب أن

( ١ و ٢ ) السلمي : المصدر السابق . . .  
( ٣ ) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٧ القاهرة ١٩٥٧ .  
( ٤ ) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٦٦ القاهرة ١٩٥٧ .

القشيري اهتم بابن عطاء ( العباس بن عطاء ) الذي صان أهم مؤلفات الحلاج واستشهد في سبيله قبله بساعات قلائل . وقد ذكر القشيري<sup>(١)</sup> عن ابن عطاء أنه ( من أقران الجنيد ، ومن كبار مشايخ الصوفية ، وعلمائهم وأنه مات سنة تسع وثلاثمائة ، وأنه ممن أزم نفسه آداب الشريعة ) . ولا شك أن رواية القشيري عن ابن عطاء الذي قتل قبل الحلاج وبسبب صراحة وسفور اعتقاده فيه وببوحه بأرائه . هذه الرواية لاشك أنها تتناقض مع روايه البغدادي في تاريخ بغداد ، ولاشك أن رواية البغدادي التي رواها الكثير من المؤرخين استناداً على واقعية قتله قبله أصدق من رواية القشيري الذي أكد التزامه بآداب الشريعة ، في الوقت الذي تدل أصدق الروايات على أنه قتل لتوكيده دعاوى الحلاج في الربوبية فيما ذكرناه وفصلنا فيه . وكما اهتم القشيري بابن عطاء تلميذ الحلاج فقد اهتم القشيري أيضاً بالجنيد استاذ الحلاج ، ولكنه نسب إلى الجنيد ما يقرب من دعوى وحدة الشهود ، وأن لم يصرح بنص اللفظ حيث يقول<sup>(٢)</sup> :

( سمعت أبا علي الدقاق رحمه الله يقول الخلاوات ثمرة المعاملات ، والمواجيد نتائج المنازلات . وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ولا يكون وجود الحق إلا بعد خلود البشرية ، لأنه يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبي الحسن النوراني : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد أي إذا وجدت ربي فقدت قلبي ، وإذا وجدت قلبي فقدت ربي ، وهذا هو معنى قول الجنيد : علم التوحيد مبين لوجوده ووجوده مبين لعلمه :

وجودي أن أغيب عن الوجود بما يبسود على من الشهود

فالتواجد بداية والوجود نهاية والوجد واسطة . . . . . )

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٢ ص ٣ .

(٢) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٣٤ .

المهم لدينا أن القشيري اهتم بأستاذ الحلاج وتلميذ الحلاج ، ولم يهتم بالحلاج ذاته ، ومن هنا لم يدخله ضمن طبقات الصوفية ، لأنه اهتم فقط بمن كانت سيرته وأقواله على تعظيم الشريعة ، ولم أجد من التفت قديماً إلى قصد القشيري وناقشه غير محي الدين بن عربي ومن الغرابة حقاً أن يصدر هذا الوعي الناقد من أحد أعلام الصوفية الضحام ولا يصدر عن غيره من المؤرخين أو مؤلفي الطبقات . ويقول ابن عربي<sup>(١)</sup> : ( وقد فعل مثل هذا القشيري في رسالته حيث ذكر أولئك الرجال في أول الرسالة ، وما ذكر فيهم الحلاج للخلاف الذي وقع فيه حتى لا تتطرق التهمة لمن وقع ذكره من الرجال في رسالته ، ثم إنه ساق عقيدته في التوحيد في صدر الرسالة ليزيل بذلك ما في نفس الناس منه من سوء الطوية ) وقد التفت إلى هذه النقطة من المحدثين الأستاذ ما سينيون عند ما نشر أخبار الحلاج نقلاً عن ابن زنجي والسلمى وابن باكويه ، وسجل هذا النص بخطه الذي نقل مصوراً مطبوعاً على هامش الكتاب المذكور<sup>(٢)</sup> .

هذا ما لفت نظري وملاحظتي في مراجعة طبقات الصوفية من الطوسي إلى القشيري ، بعد اطلاعي على تاريخ بغداد كمرجع هام عن أخبار الحلاج . وقد لاحظت أن ماورد في طبقات المتأخرين كالشعراني ، وماورد في كتب التراجم العامة وأخبار الأمم لا يزيد عما أرخه البغدادي ورواه على استفاضه ، أو ما اقتضيه أو عرضه دون مناقشة دقيقة معظم طبقات الصوفية . وهذا نجد فيما ذكرناه عن طبقات الصوفية القديمة ، وما تشير إليه في طبقات الشعراني<sup>(٣)</sup> ، ووفيات الأعيان<sup>(٤)</sup> ، والبداية والنهاية<sup>(٥)</sup> ، والمتنظم في

(١) محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ج ٤ / ٢١٤ طبع الناهية عام ١٢٦٩ هـ .

(٢) ماسينيون : أخبار الحلاج باريس ١٩١٤ في أربعة نصوص لم تنشر

Massignon; Quatre Textes inédits Relatif D La Biographie D' AL-Hallag.  
paris 1914 p 64/48-86..

(٣) الشعراني : الطبقات ج ١ / ١٢٦ - ١٢٨

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ / ١٨٣ - ١٦٠

(٥) ابن الأثير : البداية والنهاية ج ١١ / ١٣٢ - ١٤٤

أخبار الأمم (١)، وإذا كنا قد ذكرنا في حديثنا عن الغزالي رأيه فيما ذكره البسطامي والحلاج وتخطئه لاجهاتهما البعيدة عن النهج الإسلامي، وتسامحه معهما في الوقت نفسه، فإننا لا ننسى موقف ابن خلدون (٢) الذي يقترب من الغزالي في قوله في مقدمته: (من الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تمنكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه. حمل على القصد الجبل من هذا كما وقع لأبي يزيد وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يقين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بثابها وهو حاضر في حسه ولم تملكه الحال فؤاخذ، وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية: يقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك حاله). ولا شك أن الغزالي وابن خلدون معاً لم يطلعا على تأكيد البسطامي سيد الشاطحين من أن أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمكنون في معانيهم (٣) ولم يطلعا على ما أكد الحلاج. وهو مالك حاله بما لا يجوز التسامح معهم، والقول بأنهم ينطقون بما لا يقصدون كالبسطامي في شطحاته أو كالحلاج في ظاهر أقواله، وإن كان الغزالي — كما ذكرنا — كان حريصاً كل الحرص على إعطائنا السند الصحيح في دعوته لاتخاذ ميزان العقل كمرجع للتمييز بين التوهم أو المعقول من المعارف الدوقية (فربما كانت أو هام شيطان لاحقاًق ملاك)، وكان ابن خلدون أوضح في كتاب آخر (٤). ونعود من هذا إلى العصر الحديث الذي ظهرت فيه أولى الدراسات الجادة عن الحلاج من واقع النصوص التي

(١) ابن الجوزي: المنتظم في أخبار الأمم ج ٦ / ١٦٠ — ١٦٤.

(٢) ابن خلدون المقدمة ص ٣٣٣ وأظن أيضاً لابن خلدون شفاء السائل لتهديب المسائل ٨٤ / ٨٥ / ٨٦ وانظر أيضاً القاضي عياض: الشفاء ج ٤ / ٥٤٣ / ٥٤٤ / ٥٣٨ / ٣٣٩ وانظر أيضاً شرح الاحياء للغزالي الذي شرحه الزبيدي ج ٨ / ١٣٩ وانظر أيضاً المكي: قوت القلوب ج ١ / ٢٦٧. وانظر الطوسي: اللمع ٤٥٤ — ٤٦١.

(٤) ابن خلدون: شفاء السائل ٨٤ / ٨٥ / ٨٦ وهو كتاب نشره أخيراً الأستاذ تاروت الطنجي وكان مخطوطاً وستكلم عنه في الباب الخامس.

احتشدت بها المراجع القديمة للمؤرخين وكتاب الطبقات قديمهم وحديثهم ، ولاشك أن أول من أمضى حياته العلمية لدراسة الحلاج بالذات هو الأستاذ ماسينيون ( ت ٣١ أكتوبر سنة ١٩٦٢م) فقد نشر الطواسين<sup>(١)</sup> للحلاج «النص العربي والترجمة الفارسية عام ١٩١٣» ثم نشر أربعة نصوص لم تنشر تتعاقب به عام ١٩١٤ ، وإن كانت معظم تلك النصوص<sup>(٢)</sup> في الواقع مشبوهة في تاريخ بغداد وغيره مما ذكرناه من مؤرخي الحلاج ، بعد ذلك قدم رسالته للدكتوراه ، عن عذاب الحلاج<sup>(٣)</sup> ، وعن بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي<sup>(٤)</sup> ، عام ١٩٢٢ ثم قدم مجموعة نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام عام ١٩٢٩<sup>(٥)</sup> ، ثم نشر ديوان الحلاج<sup>(٦)</sup> عام ١٩٣١ في المجلة الآسيوية ( عدد يناير مارس ١٩٣١ ) مع ترجمة فرنسية له ، ثم قدم أخبار الحلاج مع الدكتور كراوس<sup>(٧)</sup> ، ثم قدم بحثا عن المنحى الشخصي لحياة الحلاج ١٩٤٦ ترجمه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوي عام ١٩٤٧ في كتابه شخصيات قلقة في الإسلام<sup>(٨)</sup> . هذا هو مجاهد ماسينيون الفخيم عن الحلاج ، ومع ماسينيون لا ننسى ما كتبه الأستاذ نيكلسون عن الحلاج في تراث الإسلام ، و صوفية الإسلام ، وفي التصوف الإسلامي وتاريخه ، وبعض جهود متناثرة من بعض المستشرقين في ثنايا كتبهم ومجوسهم ومقالاتهم .

(1) Al-Towasin paris. geuthner 1913.

(2) Quatre Textes inédite Relatif à Al Hallaj 1914.

(3) La passion d' Al. Hallaj in 2 vol. PRRIS 1922.

(4) Essai sur Les Origines dueLexique Technique DeLa Hystique Musulmane. PARIS 1922.

(5) Recueil de Textes inédits Concernant L'Hist. de La Hystique en pays d'islam paris 1929.

(6) Diwan D'AlHallaj 1931

(٧) أعيد طبع إخبار الحلاج عام ١٩٥٧ .

(8) ETUDE sur une COURBE PERSONNELLE de vie Le Cas de Hallaj MRRYTS HYSTIQUE DE i'sslam 1944.

دراسة عن المنحى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام مجلة (الله ح) رقم ٤ عام ١٩٤٦ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه شخصيات قلقة ٧٠ / ٧٨ .  
وانظر الدكتور بدوي مجلة المجلة ٦١ ديسمبر ١٩٦٢ ص ٧ — ١٢ .

لا شك أن الأستاذ ماسينيون بالذات قد وضع يده على تراث ممتاز يستحق الدراسة والنظر فيما نشر وحقق في كتب المؤرخين وطبقات الصوفية عن الحلاج ، وفيما نشره من تراث الحلاج . ولاشك أن مجهود الأستاذ نيكلسون عامة يستحق النظر العميق . ومن هنا كان علينا أن نصل من دراستنا لما كتب ودرس عن الحلاج في القديم والحديث على أساس جديد . فقد لاحظنا أن ما كتب الأقدمون رغم مادته الممتازة في حاجة إلى تمحيص ونقد منهجي ، كما لاحظنا أن ما قدمه ماسينيون على أساس من دراسته الممتازة حقاً لازال في حاجة إلى تصحيح بعض المفهومات المرتبطة بالبيئة الدينية والتاريخية والنفسية ، وما يسرى على الأستاذ ماسينيون يسرى على غيره من الباحثين قدامى ومحدثين في الشرق والغرب مسلمين وغير مسلمين .

في بداية الدراسة كان لي أن أضع أمانى أساس المخطط الذي نهجه ماسينيون بعد دراسته لتراث الحلاج . وقد وجدت أنه ألقى أقوى الأضواء على الحلاج الضحية الشهيد ، وأنه قد مسه شعور بالعطف على استشهاده الذي كاد يشبهه باستشهاد السيد المسيح . ومن هنا أكد ماسينيون أنه لو لم يزوج الحلاج بنفسه في تيار السياسة بين الشيعة والحنابلة وغيرهم لما صلب ، مع أن روح الحلاج في واقعها القلق كانت تسعى للتخلص من جسده في إلحاح عنيف متصل حتى لحظات النهاية الحاسمة الرائعة المروعة (١) وهو يردد قول الله (وَعَسَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لَتَرْضَى) .

من هنا كان خطأ ماسينيون الذي أدى به إلى الحكم بأن الحلاج راح ضحية مؤامرة كبرى في الدولة العباسية في حضور ومواجهة كل الفرق الإسلامية في عصره من الإمامية والسنية ، والفقهاء والصوفية . وقد استند ماسينيون أساساً على أن الحلاج كان يسعى إلى جمع الكلمة الإسلامية المتفرقة في عصره ، ومن هنا كان الحلاج في رأى

(١) ماسينيون المنحى الشخصى لحياة الحلاج ٧٠ وما بعدها الترجمة العربية للدكتور بدوي .

حاسينيون ضخمة السياسة أكثر من أنه ضخمة الاصطدام بالشعور الديني لشريعة الجماهير الإسلامية<sup>(١)</sup>. ونقول: إنه من الصحيح حقاً أن الحلاج عاش في فترة غريبة من الصراع بين الفرق المختلفة من الفلاسفة والمتكلمين، والشيعية «معتدلة ومتطرفة»، والحنابلة، والمعتزلة، والأشاعرة، والصوفية، في الوقت الذي كانت فيه الدولة منقسمة على أمرها يحاول أمراؤها الاستقلال بأجزائها البعيدة بينما الخليفة «المقتدر» عاجز كل العجز في قصر يمسح بالفن والقلق. في تلك الفترة عاش الحلاج حقاً آراء، ومارسها وتمرس بها. فهل من يعيش آراء حول الحلول والاتحاد ووحدة الشهود يمكنه أن يدعو أو يمارس الدعوة إلى الوحدة الإسلامية؟ أو يزيد الفن اشتعالاً؟ فإذا ذكرنا أن الحلاج كان له أنصار في قصر الحاكم وأنه انتقل بأسرته إلى قصر ذلك الحاكم بعد أن حدثت إقامته في دار حاجب الخليفة نصر القشوري تلميذ الحلاج فأصبح الأثير لدى الخليفة وخاصة بعد أن عالج بكراماته المتعددة داء المقتدر وداء بغيضه ومتاعب والدته الخليفة<sup>(٢)</sup> — إذا ذكر هذا هوذا كرنا صلب الحلاج بأمر الخليفة استناداً على حكم العلماء والفقهاء والصوفية وإصرار الحلاج على موقفه، فإننا نجد أن حاسينيون وغيره يؤكدون أن حتم الفقهاء والصوفية على مكانة الحلاج الجديدة وصعوده نحو مكان الفطبية أثار حسدهم وخوفهم من وصول الحلاج إلى مركز قيادة الخلافة الإسلامية الصوفية فقالوا بزندقته. وبينما كان يدعو هو في نظر المنعصبين له إلى جمع كلمة المسلمين وقيادتهم أصبح يدعو في نظر الفقهاء وجهود الصوفية كما يرى الخالفون إلى هدم الخليفة، ومن هنا حكم مع الفقهاء بصلبه.

والسؤال مرة أخرى: هل من يعيش آراء تهدم التكاليف الشرعية وتمحو التمايز بين العبد والرب من شأنه أن يقود دعوة توحيد لأية كلمة إسلامية؟ فإذا افترضنا خطأ

(١) حاسينيون :

Massignon : La passion D'Al Hallay preface XI. 1922.

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ — ١٢٤ — ١٢٥ وانظر السوطي تاريخ الفقهاء



أن الحلّاج لم يدع إلى أية فكرة تحوم حول الحلول<sup>(١)</sup> وأن كل ما نطق به كان مجرد  
سبحات صوفية في شهود الحق، أو مجرد أدب صوفي رائع لا يدعو فيه الحلّاج إلى أية  
موضوعية - إذا افترضنا هذا فهل من فضل مقام السكر على الصحو ودعا إلى تحطيم حجاب  
الأنية وتخليص النفس من الجسد لتحل فيها روح القدس وتتصل بمنبع الحكمة الإلهية  
وسر السر وضمير الضمير<sup>(٢)</sup>، هل من أكد أنه عاش هذا ولم يقله فقط يمكن أن يدعو  
إلى دعوة اجتماعية لحكمة الإسلام، وهل يمكن أن يمان على ذلك؟ . وهل يمكن أن يذهب  
ضحية السياسة أم ضحية الاجترار على حقيقة ووجدان الحكمة الإسلامية؟ أريد أن أقول أن  
المستشرق العظيم لم يلتفت كثيراً إلى المنهج الإسلامي الذي صلب على حد شريعته  
الحلّاج أكثر مما التفت إلى أنه ضاع ضحية الحقد السياسي والمؤامرة السياسية لجمع كلمة  
الإسلام والعروبة . ولو كان للحلّاج جمهور صادق حقاً من العلماء والصوفية أمثال  
الجنيد الذي عارضه وحذره، ولو كان له جمهور شعبي واع حقاً إلى جانب العلماء والصوفية  
لاستطاع بهم أن يطيح بالخلافة المنجّلة للنهار، فإذا قيل أن الخليفة قد وافق على  
صاب الحلّاج حماية لنفسه وماكه، فهو قد استمد هذا من خضوعه لحكمة الدين على السنة  
حراسها والذائدين عنها، ولو كان الحلّاج مع الدين في دعوته لوقف الخليفة معه وقد كان  
هو في قصره الرائد والمرشد، ولوقف معه صفوة العلماء والصوفية . إن الواقع أحد أمرين :-  
إما أن الحلّاج كان يسعى ليكون القطب الأكبر للمسلمين وراء قناع هداية الناس إلى  
الطريق وعلاج الرريض أو المستعصى من الأدوية عند ضحاياها سواء كانوا ملوكاً أو عواماً؛ وإما أنه  
كان صوفياً شهيد مبادئه منذ عشاها ومارسها وتمرس بها حتى صاب على حد الشريعة لئلا  
اصطدم بها، وإما أنه كان يجمع بين الأمرين، وهو الأصوب في نظرنا، فلما عارض كلمة  
التوحيد الإسلامي التي زعم أنه يدعو لجمعها - سعى في سورة عارمة صادقة إلى الخلاص.

(١) سئى في مناقشاتنا ودراساتنا أن الدكتور أبو العلا عفيفي رحمه الله أكد أن الحلّاج حلولى خالص.  
وستناقش ذلك في نظرة الحلّاج الحلولية أو وحدته الشهودية .  
انظر الدكتور أبو العلا عفيفي . نصوص الحكم لابن عربي ج ٢ / ١٧ .  
(٢) ماسينيون : أخبار الحلّاج ص ٥٠ باريس وانظر ماسينيون : عذاب الحلّاج النص الفرنسي  
والكتاب لم يترجم للعربية حتى الآن رغم قيمته الخطيرة . . .

من سجن جسده الذى كان يدعو إلى تحطيمه مع أبدان شرائع الحج وسائر التكاليف الشرعية . . . . إن فاسفة الحلاج الصوفية صادقة كل الصدق مع حياته صدق حياته مع فلسفته ، فالحلاج لم يقل مطلقاً بمصالحة الروح والجسد ، بل أكد كما سنرى فى عرضنا التفصيلى أنه لا قيمة للجسد ، ولا قيمة بالتبعية لما يؤديه هذا الجسد من عبادات شكلية ، فالمبادات نفسها فى نظره تعوق الروح ( عن الاتحاد بالطلق ) ، لأنها ( تشغله بالركوع والسجود والسعى والطواف وعبادة الأوثان كاللحجر الأسود والكعبة والبيت الحرام ) ، ولأنها فى فلسفته تهدد الروح فتخدرها بالسكينة والاستسلام . من هنا كانت ثورة الحلاج ودعوته الناس أن يقتلوه فإنه لن يميره من الله أحد ، ومن هنا قال فيما قال : ( اقتلوني . تؤجروا وأسترح . . اقتلوني تكونوا أنتم مجاهدين وأنا الشهيد (١) ) . إنه لم يرد أن يكون إنساناً ولا ملاكاً ، بل أراد أن يصعد بإنسانيته إلى ولايته ، لئلا يكون إنساناً ، إلهياً ، بل ليصبح إلهاً إنسانياً ، وليؤكد فلسفته فى نظرية الإله الإنسانى التى خرجت منها أقوى النظريات الفلسفية لدى الدوائر المنفصلة فى مدرسته ومدرسة ابن عربى من خلال مدرسته أو عبر مدرسته . . . .

إن الخطا الرئيسى فى حياة الحلاج كما وضعه ماسينيون (٢) من خلال تطورات حياته يعتبر أدق الخططات فهو يشرح لنا كيف انتقل ثلاث مرات ، من الاهواز وواسط والبصرة إلى بغداد مع زوجته وأبنائه الأربعة سايمان ومنصور ، وحمد وبنيت . ويظهر لنا أنه حج ثلاث مرات ، وأن أول تطور فى حياته الصوفية المذهبية جاء بعد أن طرح خرقة الصوفية بعد حجته الأولى ، وقبل هروبه إلى سوس قبيل الحماكة الأولى ، ولاشك أن طرحه الخرقة ، ثم هروبه يدلان على تناقض فى مطلع تطوره فشجاعته فى طرح الخرقة .

(١) ماسينيون : المنحنى الشخصى للحلاج ١٩٤٦ ص ٨٣ الترجمة العربية .

(٢) ماسينيون مجموعة نصوص ٧٥—٥٧ p وانظر أخبار الحلاج ( ليدن ٢٥—٢٤ p ) .

وجبته في هربه يثيران تساؤلا لا نجد إجابة له إلا في أنه تعجل التمرد ، ثم حرص على رسالته من وراء التمرد والتطور الجديد ، فهرب ليستكمل قوته ويستزيد من مرديه وتلاميذه وليقوى جبهته الجديدة . وفي الوقت الذي كان يسعى — كما سنرى — لوضع نظريته في وحدة الأديان على صورة وحدة العبادة التي تنظم جميع الناس فقد عاش لايبالي أن يموت طريد الشعور الديني لجمهور الشريعة الاسلامية كافة . وإذن فلا غرابة أن يقول عن نفسه صارخا بالناس ( إن عندي قتل هذه من الواجبات ، وهم إذ تعصبوا لدينهم يؤجرون (١) ) . وأدق أمر في محاكمته فتوى ابن سريج الشافعي بعدم الاختصاص ، لأن الإلهام الصوفي لا يدخل في اختصاص القضاة ، وقد روت أخبار الحلاج (٢) عن إبراهيم بن شيبان قال دخلت على بن سريج يوم أفتونا بقتل الحلاج فقلت يا أبا العباس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل ، قال لعلمهم نسوا قول الله تعالى — أقتلون رجلا أن يقول ربي (٣) الله — . فإذا قابلنا هذه الفتوى بفتوى الجنيد وتحذيرة للحلاج من نهايته الأئمة التي تحققت بصلبه ، فإننا نجد في فتوى الجنيد توكيدا لدفع نفى الاختصاص ، وذلك بسعى الحلاج نفسه إلى المحاكاة برجليه ونفسه ، وصدقه وإخلاصه ، واتساقه مع نفسه أو مع مبادئه قبل وبعد كل شيء . ويؤكد هذا أيضاً توافق ابن عطاء معه الذي استشهد خلال محاكمة صديقه وأستاذه ورائده تأييداً له ولآرائه ، ويؤيد هذا أيضاً حوار الحلاج مع الخليفة المقتدر قبيل صلبه وقوله له ( إنما أنت واسطة تنفذ أحكام الرب ، فافعل ما حركت له ، واعمل ما استعملت فيه (٤) ) . وعلى الرغم من أن الحلاج يتصد أساساً أن هذه إرادة الله وفعله ونحن أدوات لا رأى لها ولا نظر ، فإن فيما وراء ذلك الاستسلام تمسكا بالرأى الذي عاشه ومارسه ، وعدم الالتفات لأية نصيحة أو تحذير وخاصة تحذير

(١) ماسينيون : أخبار الحلاج p 164

(٢) ماسينيون : أخبار الحلاج P.268 :

(٣) آية ٢٨ من سورة غافر ( ٤٠ ) .

(٤) ماسينيون : أخبار الحلاج P.268 :

الجنيد له وقوله له ( إنك فتحت في الإسلام ثغرة لا يسدها إلا رأسك )<sup>(١)</sup> هذا التجاهر من الحلاج لغير رأيه يؤكد فهمه الجبري لكل شيء ، كما يؤكد اتساقه مع مذهبه بأن ما أراد الله ولو كان كفرا على السنة أولياته أمثال الحلاج ، أو على لسان إبليس في عصيانه أمر الله — هذا هو الكفر هو عين الإيمان لأن هذا ما شاء الله وما أراد الله لا شك أن هذا الفهم الجبري يصل الحلاج بكل أنظاره تمام الاتصال ، في الوقت الذي يفصله عن دائرة المنهج الإسلامي كل الانفصال لإلغائه التمايز بين العبد والرب ، ولحوه لكل أسس الإرادة والحرية للإنسانيتين ، ولهدمه كفتيجة حتمية لمذهبه كل التكاليف والعبادات والشرائع ، ولو أنه في الواقع أعفانا من الاستنتاج فصرح بشعائر رمزية كما ذكرنا وكما سنفصل معه . إن مما لا شك فيه على الاطلاق أن الحلاج دعا الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى ، وذلك أساس عقيدته الفقهية ، وبوجود زوح ناطقة غير مخلوقة تتحد مع روح الزاهد المخلوقة يصبح الولي معها الدليل الذاتي الحي على الله هو هو ، ومن ثم أكد الحلاج قوله أنا الحق . . وذلك أساس عقيدته الكلامية ، وبالإتحاد العام مع الإرادة الإلهية وهذا هو عين الجمع ، وهذا هو أساس عقيدته الصوفية<sup>(٢)</sup> .

فإذا استقرأنا ما رأته دوائر المعارف في الشرق والغرب<sup>(٣)</sup> عن الحلاج فإننا نجد تصنيفا ثلاثيا أوله : لدى مَنْ كَفَّرَهُ . وثانيه : لدى مَنْ وَالَاهُ ، وثالثه لدى مَنْ تَوَقَّفَ ولم يُبَدِّ رأيا ، وهو بين هذا وذاك .

أولا من كَفَّرَهُ ١٠ — الفقهاء (١) في الظاهرية ابن داود — ابن حزم .

(١) ماسينيون : أخبار الحلاج : 268 p

(٢) الحلاج : الطواسين ص ٣٣ — P 32 «

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة الحلاج ج ٨ / ١٧ — ١٩ وانظر :

207—195 p 62 ( Rev. Hist des Religions ) وأظن الاسفراييني التبصير في الدين / ١١٦ ص

• (٢) الامامية : ابن بابوية القمي - الطوسي - الحلي . (٣) المالكية : الطرطوسي .  
عياض - ابن خلدون (٤) الحنابلة ( ابن تيمية ) (٥) الشافعية : الجويني - الذهبي .

ب - من المتكلمين (١) المعتزلة ( الجبائي - القزويني ) (٢) الامامية : نصير  
الدين الطوسي ومن تبعه . (٣) الأشاعرة : الباقلاني . (٤) الماتريدية : ابن  
كحال - القالي .

ح - من الصوفية : عمرو المكي وأغلب المتقدمين ، ومعظم المحدثين عدا أحمد  
الرفاعي وعبد الكريم الجيلي فقد توقفا عن الرأي .

ثانياً : من والوه من الفقهاء : ١ - الإمامية ( الششتري<sup>(١)</sup> - العباملي )  
ب - المالكية : ( الدلفجاوي ) الحنابلة : ( ابن مقيل - النابلسي . ج - الشافعية  
( المقدسي - اليافعي - الشعراي - البهتيمي ) .

ب - من المتكلمين : الأشاعرة ( ابن خفيف - الغزالي - الرازي )  
السلفية السالمية .

ج - من الفلاسفة : ابن طفيل .

د - من الصوفية : السهروردي المقتول - ابن عطاء السلمي - الكلاباذي .

ثالثاً : من توقف عن الرأي ( ١ ) من الفقهاء الحنابلة : ابن بهلول - من الشافعية :  
ابن سريج - ابن حجر . السيوطي .

ب - من المتكلمين - لا يوجد منهم من توقف من إبداء الرأي .

---

(١) الششتري الفارسي الشيعي وهو غير أبي الحسن البشتري الأندلسي الصوفي كما سئري في مدرسة

ج — من الصوفية: (الحصرى — الهجویری — أبو سعيد الهروي — الجيلائی —  
أبو سعيد الهروي — البقلی — العطار — ابن عربي — جلال الدين الرومی — أحمد الرفاعي  
— الجيلى .

أما الحلاج في رأى الغربيين<sup>(١)</sup> فهو كافر في رأى ريسكه Reiske وهو دساس خمير  
في رأى براون Browne وهو نصرانى في سريرة نفسه في رأى مولر Muller ودربلو  
Dherbelot . وهو مريض بأعصابه في رأى كازنسكى Kazonski وهو متناقض في آرائه في  
رأى « تولوك » Tholuck . وهو كان عربى أو يؤكدها ماسية قوله ابن عربى في وحدة الوجود  
في رأى كريم Kramer . وإذا كان البغدادى في تاريخ بغداد وقف على حيدة من الأمر  
في عرضه ورواياته فإن ابن النديم<sup>(٢)</sup> لم يتوقف حين عرض مؤلفاته كلها ، بل أكد

(١) المصدر السابق لدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ابن النديم : الفهرست ٢٦٩ — ٢٧١ .

ذكر ابن النديم حول مؤلفاته أنه كتب ( طس الأزل والالتباس ) وهو موجود في الفصل السادس  
من الطواسين ٢ — الجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة المباركة ٣ — الاحرف المحدثة والازلية والأسماء  
الكلية ٤ — الظل المدود والماء المسكوب والحياة الباقية ٥ — حمل التور والحياة والروح ٦ — تفسير قل  
هو الله أحد ٧ — الأبد والمأبود ٨ — قراءة القرآن والفرقان ٩ — خلق الانسان والبيان ( خلق الانسان  
علمه البيان ) ١٠ — كيد الشيطان وأمر السلطان ١١ — الأحوال والفروع ١٢ — سر العالم والمبعوث  
١٣ — علم البقاء والفناء ١٤ — العدل والتوحيد ١٥ — السياسة والخفاء والأمراء ١٦ — شخص الظلمات  
١٧ — نور النور ١٨ — المتجليات ١٩ الهياكل والعالم ٢٠ — المثل الأعلى ( وهو داخل ضمن الفصل الأول  
من الطواسين ) ٢١ — غريب الفصيح ٢٢ — النقطة وبدء الخلق ٢٣ — القيامة والقيامات ٢٤ — الكبر  
والعظمة ٢٥ — الصلاة والصلوات ٢٦ — خزائن الخيرات ٢٧ — الالف المقطوع والالف المألوف ٢٨ —  
مواجه العارفين ٢٩ — الصدق والاخلاص ٣٠ — الأمثال والابواب ( وهو موجود في الفصل والرابع  
والخامس من الطواسين ) ٣١ — ديوان الحلاج ٣٢ — التوحيد ٣٣ — النجم اذا هوى ٣٤ — الذاريات ذروا  
٣٥ — الذى أنزل عليك القرآن ( وهو داخل ضمن الفصل الثانى من الطواسين ) ٣٦ — كيف كان وكيف  
يكون ( متناثر بعضه في الطواسين ) ٣٧ — هو هو ٣٨ — الدررة ٣٩ — السياسة ٤٠ — الوجود الأول  
٤١ — الكبريت الأحمر ٤٢ — الوجود الثانى ٤٣ — الكيفية والحقيقة ٤٤ — الكيفية والحجاز  
وقد ذكرنا ماسينيون ( الطواسين ١٤٢ ١٤٤ P144 ) الذى نشر ديوانه وطواسينه ، وأخباره ، ومجموعة  
نصوص لم تنشر تتعلق به — ذكر ماسينيون أن الحلاج غير ذلك علم الظلمات والحروف والكيمياء  
وكتاب الصهور في نقض الدهور .

أن الخلاج ( كان رجلا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية ، يتحلى بالفاظهم ويدعى كل علم وكان صفرا من ذلك ، وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء وكان جاهلا مقداما مدهورا جسورا -- يدعى عند أصحابه بالإلهية والحلول ، ويظهر مذاهب الصوفية للعامة وفي تضاعيف ذلك يدعى الإلهية قدحات فيه ، وإنه هو هو تعالى الله عز وجل وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا .

وقد لاحظت أن من تسامح مع الخلاج وطاب له الغفران كابن عربي والشاذلي ( رأوا أن الشريعة الحمدية تقضى بقتل الأولياء ، وأن الفريسة وجلاديتها كليهما مسلم على السواء ) (١) ، ورغم أن من الأشاعرة من كفره كالباقلاني (٢) الذي قال أنه محتال ممخوق . فإن الغزالي قد اعتذر عنه وإن بين خطأ اتجاهه الشاطح كما ذكرنا (٣) ، ولكن الأشاعرة على الوجه الأعم قد وضحوا أن الخلاج قد عبر عن نفسه بكل وضوح وأدان نفسه بنفسه شاهدا بحزنه حزن العاشق المهجور بأن الله يمكن الوصول إليه ، وهو في هذا قد تشبه بإبليس وهو النموذج الذي احتذاه كما يقول الغزالي ، في الوقت الذي يقده السهر وردى وابن سبعين ، ومن تبعهما ويرون أنه قطب روحى يجذب الإسلام إلى الوحدة (٤) النهائية . فإذا دخلنا مع الخلاج من بابه وجدنا أن الباب الذي درج منه الخلاج إلى مذهبه هو الفناء ونظرية الفناء كما ذكرنا مع البسطامي لها أصولها وصاتها بالترقانا البوذية والحلولية الهندية الفارسية والفناء ذو أطوار يمكن تلخيصها فيما يأتي :

( ١ ) تغبير معنوى الروح بإفناء ميولها ورغباتها جميعا .

( ٢ ) تجريد عقلى أو فناء العقل فى المدركات والأفكار والأفعال والأحاسيس بانحصاره فى التفكير فى الله ، والتفكير فى الله معناه التأمل فى الصفات الإلهية .

(١) ماسينيون المنقى ٨٣ ، أخبار الخلاج ١٦٤

(٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ١١٦ .

(٣) الغزالي : المنقذ ٤٤/٤٥ — وانظر كيمياء السعادة ٨٧/٨٨ .

(٤) ماسينيون : مجموعة نصوص 122 / والطواسين 180 نقلا عن بهجة الأسرار للشطرنوفى لم ينشر .

( ٣ ) إبطال جمع قوى الفكر الواعى . وأعلى درجات الفناء لا يوصل إليها الا حين لا يدرك فى الفناء الفناء ، وهذا هو ما يدعى لدى الفلاسفة الصوفية فناء الفناء . وهذه الدرجة تمهد للبقاء فى الله (١) .

أما الطور الأول فهو يشبه النرفانا البوذية إذ هى فناء صفات النفس وأحوالها الذميمة ، وهذا الفناء يستلزم فى الوقت ذاته بقاء الصفات الحميدة وتلك طريقة جذبية صاعدة . والطور الأول أيضاً يؤكد النفس الأخلاقية . أما الثانى فيشير إلى النفس المدركة العاقلة . وإذا كان الطور الأول استكمالاً للحياة التطهر ، فالطور الثانى غاية حياة الاشراق حسب الصوفية المسيحية . وقد أكد الأستاذ نيكاسون<sup>(٢)</sup> أنه من العسير أن يدرك المرء أن واحداً باغ الغاية فى الفناء يمكنه أن يتزم حدود الشريعة . من هنا تظهر نظرية الولاية التى تؤكد لدى فاسفة الحلاج ومدرسته أن الله يحفظ وليه للصادق من عصيان أو امره حتى لو بدأ ذلك العصيان فى نظر الجماهير عصياناً وهو غير عصيان فى واقع فلسفة الحلاج . ولكن هناك فرقاً بين انرفانا البوذية ، والفناء فى النظرية الصوفية فى الإسلام . فالنرفانا زوال للشخصية لا غير . وأما الفناء لدى صوفية الإسلام وخاصة لدى مدرسة الحلاج ، فهو تلاشى الصوفى عن وجوده ، ويستلزم ذلك الفناء مقام البقاء فى الحلول أو الاتحاد التام عن طريق الحلول أو وحدة الشهود كما سنرى . هنا تبرز مشكلة خطرة ذات وجهين وهما أن حالة الفناء الصوفى تتضمن أمرين : الأول تنزيه الله عن جميع صفات الخلق . الثانى الشعور بأن وجود الله سار متغافل فى جميع خلقه ، وكلا الأمرين ولا شك يصلان بنا إلى ساحة وحدة الوجود من طريق يخالف الآخر ، فان القول بوحدة الوجود لدى فلسفة مدرسته من بذور بدايته يرجع إلى شعور الصوفى حال فنائه بأنه متحقق بالوحدة مع الحق ،

(١) مايسينيون: عناب الحلاج 142 - p129 وانظر نيكاسون: صوفية الإسلام الترجمة العربية ص ٦٥

(٢) المصدر السابق لنيكاسون وانظر أيضاً دائرة المعارف ج ٥٥١٨ - ٥٦ مادة الاتحاد والحلول



كما يرجع في الوقت ذاته إلى فهم الصوفي معنى التنزيه طبقاً لما عرفه المتكلمون ، ومن هنا كاد الصوفية والمتكلمون كما يرى نيكلسون<sup>(١)</sup> يجعلون من الإسلام مذهباً في وحدة الوجود . ولكن هناك فرقا بين الحلاج وابن عربي في معنى الفناء وتناججه تبعاً لاختلاف مذهبهما منهجاً واتجاهاً . فالحلاج في واقع مذهبه ينتمى لمذهب الخلاص المسيحي الذي يؤكد أنه الاسعاده الا في خلاص الروح من حجابيه وهو الجسد ، ولهذا سعى لتخطيم هذا الحجاب وكل حجب أخرى من الشبائر تقف حاجزاً بينها وبين حقيقتها المطلقة ومن هنا قال الحلاج :

بينى وبينك أنى ينفازعنى فارفع بفضلك أنى من البين<sup>(٢)</sup>

ومن هنا حكم الدكتور أبو العلا عفيفي<sup>(٣)</sup> بأن الحلاج حاولي خالص وليس داعية من دعاة وحدة الوجود ، ولهذا فهو يطالب محو صفاته التي يشعر أنها عائق له دون الوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها . وهذا معنى لا يرمى إليه ابن عربي ومن تبعه حين يتكلمون عن الفناء سعياً لاسقاط الحجاب ، فالفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجبه عنه اشتغاله بأنيته ، وليس الأمر في زعمهم تحولا في الصفات ولا أية صيرورة ولا حلولا ، وإنما هو تحقيق من زوال الصور الفانية ، وبقاء الذات الأبدية : أما حقيقة هذه الذات المطلقة فلا يرقى إليها إنسان أيا كان ... وابن عربي صريح كل الصراحة في هذا حين يؤكد أنه ( لا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قدم للحادث في ذلك<sup>(٤)</sup> ) ، وعلى هذا فقد أخطأ من زعم أن مدرسة البسطامي أو الحلاج قد قالتا بوحدة الوجود ! وإن كانت المدرستان في الواقع مقدمة

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه الترجمة العربية ١١٩ القاهرة ١٩٥٦ م .

(٢) ديوان الحلاج : نشرة ماسينيون 41 - 42 مجموعة نصوص 80 .

(٣) المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي : نصوص الحكيم لابن عربي تعليقات بهامش ص ١٧ ج ٢ ، وانظر أيضاً

للنصوص ص ٤٨ - ٥٨ نص النص الأول لابن عربي .

(٤) المصدر السابق للدكتور أبو العلا عفيفي نصوص الحكيم ص ١٦ / ١٧ .

ممتازة لمذهب وحدة الوجود . وسنرى من مناقشتنا لنصوص الحلاج أنه عبر في مذهبه ضمن ما عبر عن وحدة شهود لا وجود حين فنى عن نفسه وعن كل ما سوى الله لم يشاهد في الوجود غيره ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . وتلك نقطة أدركها نيكلسون فكان هنا أدق مما ذكره في مكان آخر في مصدر واحد<sup>(١)</sup> ، والواقع الذي سندرك تفصيله أن كلمة ( أنا الحق ) ليست شطحة جذب ، وإنما هي نظرية متكاملة في الإلهيات ، وهي تؤكد ثنائية الطبيعة الألهية في اللاهوات والناسوت ، وهما الاصطلاحان اللذان أخذهما الحلاج عن الفلاسفة المسيحيين عن طريق السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعة المسيح . من هنا نرى أنه كان امتداداً مسيحياً ضخماً في الفلسفة الصوفية الإسلامية لأنه على الرغم من إيمانه بقدوم النور المحمدي ( كما سنرى ) ذلك النور الذي انبثقت منه جميع أنوار النبوه إلا أنه يجد في عيسى عليه السلام المثال الكامل لفلسفة الولاية الصوفية التي تسمو حتى على درجة النبي في الأنبياء ، ولأنه يجد فيه أنه الإنسان الذي وصل إلى مقام القربى فحل فيه روح الله . ومن هنا أراد الحلاج أن يعيشه ويحياه ويتحقق بحقيقته<sup>(٢)</sup> في الوقت الذي حرص فيه الحلاج على تفزيه الله مهما صدر عنه من الأفعال . وهو لهذا يبدو لنا أنه يشاهد كل شيء في الله ، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء مخالفاً لكل مخلوق ، ولا يقر بأن الكل هو الله . فالوحدة التي يدعو إليها إذن وحدة شهود لا وحدة وجود . هذان الجانبان في فلسفة الحلاج هما موضع دراستنا المقارنة التفصيلية التي سنصل منها إلى رأى وضح بعون الله ...

لقد اعتمد الحلاج في أصل فلسفته عن الإله الإنسانى على الآية الكريمة ( وإذ قلنا

(١) نيكلسون في التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٣٠ / ٣١١ وانظر ص ٢٤ من نفس الكتاب ترجمة الدكتور عفيفي وأنظر دكتور توفيق الطويل أسس الفلسفة ٣١١ .

(٢) الحلاج : الطواسين ص ١٣٤ / ١٦٠ / ١٧٥ ماسينيون وانظر نيكلسون في التصوف

الإسلامى ١٣٢ / ١٣٤ .

للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس واستكبر وكان من الكافرين (١) . .  
وفلسفة الحلاج تبرز معنى أن الله خالق آدم على صورته (٢) التي أخرجها من حبه الخالد لله  
أراد أن يعرف كما يقول المصطاح والنص الصوفي القدسي، وحتى يرى نفسه كمن ينظر في  
مرآة . ولما كان الإنسان بما هو إنسان يعيش في جسد فإنه يعاني عن طريق حبه له وتعلقه  
به تبدلات روحانية إلى أن يجد حقيقة الله في ذاته ، حتى إذا لم يبق فيه من البشرية نصيب  
حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم . من هنا أمر الله الملائكة بالسجود لآدم  
الذي تجسد فيه كما تجسد في عيسى أو كما قال الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته سر سني لاهوته الثاقب  
حتى بدا في خلقه ظاهرًا في صورة الآكل والشارب

وإذا كان ناسوت الله يشمل طبيعة الإنسان الروحي منها والجسدي ، فإن لاهوته  
لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة إلا عن طريق التجسد ، أو كما يقول ماسينيون ( عن  
طريق حلول الروح القدسي التي تتخذ مكانها حين تحل الروح الجسد ) . ومن هنا قال  
الحلاج :-

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال  
فاذا مسك شيء مسني فاذا أنت أنا في كل حال  
أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان خللنا بدنا  
فاذا أبصرتني أبصرتني وإذا أبصرتنا (٣)

(١) آية ٣٤ من البقرة (٢) .

(٢) أن ما فلسفة الحلاج في هذه النظرية هو ما تحدث عنه في منتصف الفرق العشرين الفيلسوف الروحي

الروسي نيقولا برديائف ت ١٩٤٨ م أنظر على أديم : برديائف مجلة المجلة ١٩٥٩ / ٥٢ - ٦٠

(٣) الحلاج : الطوائف ١٣٠٠ - ١٣٤٤ نشرة وتحقيق ماسينيون وأنظر نيكلسون صوفية

ومن هنا أيضا كان الله سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبسط بها ( لا يريد شيئا إلا أن من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع أمره أمر الله ) . هنا تبرز لنا نقطة خطيرة في تناقض موقف الحلاج من ألوهية كل ما صدر عنه ، وعجزه الإنساني في الاستسلام للصلب بما يتناقض مع ألوهية كل ما يصدر عنه ويتصل به ، وان حاول الحلاج إظهار استسلامه للناس بأنه استسلام لمشية الله وقضائه ، وان ما فعلوه هو أمر الله أو قضاؤه الذي أراده الحلاج في استسلامه للصلب سعيا للخلاص والأتحاد بالطاق .

ولكن ما المصدر المباشر الذي انتقلت اليه عقيدة الحلول إذا كان المصدر الإسلامي هو المسيحية ؟ إن المصدر المباشر كما نعتقد شيعي . فالحلول Incarnation جاء عن ابن سبأ الذي أكد تأليه علي بن أبي طالب على الرغم من أن الإمام عليا كرم الله وجهه قد قتل هؤلاء الغلاة ، ولم يكتف بقتلهم بل أمر بتجريحهم بعد قتلهم . وقد تطورت النظرة السنئية إلى القول بأن كمال الإمام لا يكون لغيره فاذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه الكمال ، وهذا هو عين التناسخ الذي ذكر الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) حين ذهب غلاة الشيعة إلى تأليهه أيضا : (أنه كفر ، وهو كفر لأن فيه ابطالا للنواب والعقاب والجنة والنار) (١) . أما نقطة البداية التي مضى معها الحلاج في مخططة معهم فاننا نجدتها في اعتقاد نظريتهم في العقل الكلي والنفس الكلية ، وإمكان انتقال كل منهما في البشر على أساس أنهما لا يمتان بصلته إلى البشرية في حقيقتها ، وعلى أساس أن العقل الكلي إله استطاع خلق النفس الكلية التي تستطيع بدورها

(١) ابن خلدون : المقدمة ١٣٣ / ١٤٢ . وانظر القاضي النعمان الناطقي دعائم الإسلام ج ١ / ٦٠ وانظر مخطوط : الصدوق الفهمي (رقم ١٩١١٣) الاعتقادات ورقة ٤٠ / ٤٩ دار الكتب المصرية . وانظر للقاضي النعمان أيضا مخطوط المجالس والمسائرات رقم ٢٦٠٦٠ مكتبة كلية الآداب جامعة القاهرة وانظر الأشعري : مقالات ج ١ / ١٣ والاسفراييني البصير ص ٨٤ وانظر نيكلسون Nicholson : A Literary Hist. of The Arabs P 225.

أن تسيطر على قوة الخلق والابداع . من هنا كان اعتقادهم أن النطقاء : الأنبياء ، حلول العقل الكلى ، وأن الأئمة أو الأولياء في المصطلح الصوفي حلول النفس الكلية والعقل الكلى معا ، ومن ثم كان الحلول مزدوجا . لهذا اعتقد هؤلاء الغلاة تأليه الأئمة وتقديسهم ، لأنهم حلول الإله الذى يتمثل فى العقل الكلى ، والإله الذى يتمثل فى النفس الكلية (١) .

فإذا رجعنا إلى المصدر الأساسى المسيحى فى نقطة الحلول فإننا نجد فى فكرة التأنيس التى عبر عنها اثناسيوس Athrase اسقف الاسكندرية الذى ولد ما بين عام ٢٩٣ ، ٢٩٥ م فى قوله ( تأنس الله لتأله نحن ) (٢) . هذه الصوفية الاتناسوسية هى التى صبغت بطابعها الكنيسة الرومانية الشرقية على أساس من الغنوص الشرقى القديم المقابل للكلمة اللوغوس فى الغنوص الدلانى قديمة وحديثة ، وهى التى أنماها تيودور أبو قررة الملاكى الذى عاش حوالى ٨٠٠ م فى نظريته عن حلول روح الله فى جسد المسيح (٣) . وهو الأمر الذى رفضه اليعاقبة (٤) فى إنكارهم الاتحاد بين صفة الله وصفة المسيح ، وكان لهذا الرفض أثره الممتاز فى آراء أمثال فرنسوا الأسيزى ، والقديسة تريزا فى تصوفهما الإيجابى الذى يستمد من مجالات الاثر فى أيضا جديدا يعيدهم اصحاء إلى عالم الواقع الدنيوى ، وفى قوة أكبر . المهم هناك أن المسيحيين فى الشرق قد نقلوا إلى الأفق الإسلامى التراث اليونانى فى صورتين : أ - صورة مخططة رهبانية موحدة امتدت من مصر إلى فارس : ب - صورة .

---

(١) - المصدر السابقة وانظر أيضا الجلال السيوطى تاريخ الخلفاء ٢٤٥ ، وانظر دكتور طه شريف - تاريخ الاسماعيلية السياسى ج ١ / ٢٧٧ وانظر ابن الأثير الكامل ج ٨ / ١٨٧ وانظر الرازى : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٣ .

(٢) - هاز هيرش شيدر : والشرق والتراث اليونانى ٢٢٦ المجلد الرابع من مجلة الحضارة القديمة . وانظر ماسينيون .

Masignan : Revuedes Etudes Islamiques La Christ Dans Les Evrngiles 531 .

(٤) أبو البركات بن الكبر : مصباح الظلمة / 647 Patsologie Orientales وانظر دى لاكرو

لمثل الأعلى للمسيحى ص ٦٢ الترجمة العربية للدكتور محمد مندور ١٩٤٤ م .

مجموع كتابي ثابت للعالم والانسافة في العصر المتأخر من الحضارة القديمة مع السريان<sup>(١)</sup> حتى نطق الحلاج في صاب مذهبه أنا الحق يقول ماسينيون<sup>(٢)</sup> أن معناد أنا الحق الخالق Je Suis Le Verité Creatrice في الوقت الذي يصف الألوهية بالتنزيه والتجريد .  
واكن اعلمه لم يخطر بباله أن معرفة الله المنزه أمر فوق مقدور الإنسان ، لأنه يرى أن الإنسان المتأله يجد في نفسه بعد تصفيتهما حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه باعتباره أنه خالق الإنسان على صورته . هكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والسيحية أساساً لنظريته في الآلهة الإنساني في خالق العالم في أمر اللائكة السجود لآدم ، في فتوة ابايس الذي أطاع الله حق الطاعة في عصيانه أشد المصيان ، في فتوة موسى ، التي حقةبا عيسى ، وأخيراً مع الحلاج كصورة جديدة للمسيح ، في الإسلام فكرة ومنهجاً ومضموناً وشكلاً على صورة جديدة .

فإذا استقرأنا نص الحلاج<sup>(٣)</sup> في أساس نظريته نجده يقول ( تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق ، وقبل أن يعام الخلق . وجرت له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وشاهد سبجات ذاته في ذاته ، في الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها ، وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية . ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي مائلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل ، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر ولما خلق آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو ) .

---

(١) أبو البركات بن الكبير . مصباح الظلمة المصدر السابق (xx 647) وانظر دي لاكرو المثل الأعلى المسيحي ص ٦٢ الترجمة العربية للدكتور محمد مندور ١٩٤٤ م .  
(٢) الحلاج : الطواسين ١٧٥ وانظر ماسينيون عذاب الحلاج 830/893 .  
(٣) الحلاج . الطواسين ١٢٩ — ١٣٠ . وانظر الحلاج 41 P .

وقد ذكر الاستاذ نيكلسون (١) أن بيت الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته سرسني لاهوته الثاقب

هذا البيت في نظر نيكلسون يشير به الحلاج إلى آدم . أما ما بعده من الأبيات وهي :

ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب  
حتى لقد عاينه خلقه كلمة الحاجب بالحاجب

فهو يشير بهما إلى عيسى . ونضيف إلى هذا أن الحلاج هنا واضح تمام الوضوح حتى مذهبه ، فإذا فرضنا الشك في صحة نسبة هذه الأبيات كما شك البعض (٢) فيما ذكرناه من قبل ، فإن هناك من النصوص ما لا شك فيه وهي تؤكد نفس المضمون مثال ذلك قول الحلاج :

دخات بناسوتي لديك على الخلق

ولولاك لاهوتي خرجت عن الصدق (٣)

كما تؤكد أخذه حتى الاصطلاح السرياني في الدلائل على طبيعة الله التي تجمع بين اللاهوت والناسوت ، والتي تظهر أقوى ما تظهر لدى السيد المسيح عليه السلام . فهل الحلاج حقاً حاولي خالص بمعنى الحلول المفهوم الحق أنه ليس كذلك على وجه التمام لحرصه على تنزيه الله ولا اعتباره الله فوق كل شيء مخالفاً لكل شيء مهما أكد أنه يشاهد كل شيء في الله من هنا كانت نظرية الحلاج في خطها الأساسي تؤكد وحدة الشهود ،

(١) الحلاج : الديوان « p41 » . وأنظر نيكلسون في التصوف الإسلامي ص ١٢٣ .

(٢) أنظر البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ / ٩ ص ١٠١ .

(٣) ديوان الحلاج . p 77

هو إن مشيت على الشوك في سبيل ذلك ، وإن خرجت في مخططها عن أصول المنهج الإسلامي ( كما سنرى عند النهاية ) . كل الخروج . لقد دخل الحلاج إلى فلسفته حائرا ولم يُرحِّه من حيرته إلاَّ صلَّبهُ عند الخلاص . فهو يقول في البداية (١) .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا      نحن روحان حللنا بدننا  
فاذا أبصرتني أبصرتَه      وإذا أبصرتَه أبصرتنا  
أنت بين الشغاف والقلب تجري      مثل جرى الدموع في أجناني  
وتحل الضمير جوف فؤادي      كحلول الأرواح في الأبدان

ثم يعود فينفى أى امتزاج بينه وبين الله فيقول .

أنا سر الحق ما الحق أنا      بل أنا حق ففَرَّقْ بَيْنَنَا  
أنا عين الله في الاشيا فهل      ظاهر في الكون إلاَّ عَيْنُنَا

ويقول (وكان أن ناسوتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها) . (ومن ظن أن الألهية تمزج ، بالبشرية والبشرية بالألهية فقد كفر ، فان الله تعالى انفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه) (٢) .

فاذا تفحصنا الحلاج بين حلوله ووحدة شهوده كان لنا أن نصل إلى غايتهما من بحثنا المقارن معه ..

إن الحلاج في المجال الحلولى يقول :

تمزج الخمرة بلماء الزلال      مزجت روحك في روحى كما  
فاذا أنت أنا فى كل حال      فاذا مسك شىء مسنى

(١) الحلاج : الطواسين ١٣٠ — ١٣٤ .

(٢) ماسينيون أربعة نصوص ( P ( 51/69 ) .



وقد ترجم الأستاذ ماسينيون الفقرة الأخيرة هكذا :

«Toi C' est moi, en Tout jii» (١)

كما رواها (٢) في صورة أخرى عن روايه أخرى للحلاج تبدو أدق تعبيراً وهي :-

جُيبت روحك في رُوحى كما يُجْبَل العنبر بالمسك العميقُ  
فاذا مسك شيء مسنى فاذا انت أنا لا نفترق !!

وفي هذا المجال يقول الحلاج في صورة أشمل :

أدعوك بل أنت تدعوني اليك فهل ناديت إياك أم ناجيت إياي  
ياكل كلى وياسمى ويابصرى يا جملى وتباعيضى وأجزائى (٣)  
ويقول في صورة أوضح :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ليس في المرآة شيء غيرنا  
فدسها للمشد إذ أنشده نحن روحان حللنا بدننا  
أثبت الشركة شركا واضحا كل من فرق فرقا بيننا  
لا أناديه ولا أذكره إن ذكرى وندائى يا أنا (٤)  
ياسرَّ سرى تدق حتى تخفى على وهم كل حى  
وظاهرا باطنا تجلى فى كل شيء لكل شى  
إن اعتذارى إليك جهلٌ وعظم شكى وفرط عى  
يا جملة الكل لست غيرى فما اعتذارى إذن إلى (٥)  
أنا أنت بلا شك فسبحانك سبحانى  
فتوحيدك توحيدى وعصيانك عصيانى (٦)

(٢) ديوان الحلاج 71 p.

(١) ديوان الحلاج 82 p.

(٣) ديوان الحلاج 77/12 p.

(٤) ديوان الحلاج 92 p.

(٥) ديوان الحلاج 103 p.

(٦) الديوان 121 وأنظر المعرى رسالة الغفران ١٥٢ فقد روى هذه الأبيات له.

أنا الحق والحق للحق حق      لابس ذاته فأنم فرق  
قد تجلت طوابع زاهرات      يتشعشعن في لوامع برق<sup>(١)</sup>  
ما وحد الواحد من واحد      إذ كل من وحده جاهد  
توحيد من ينطق عن نعمته      عبارة - أبطالها الواحد  
توحيده إياه توحيده      ونعت من ينعمه لاحد<sup>(٢)</sup>  
ومن النص الأخير كان منطق الخلاج في فلسفته في التوحيد ، ومن هنا كانت فلسفته  
في لفظة أنا الحق مؤدية إلى تحطيمه معبد البدن وكل أبدان وأشكال الشعائر والعبادات  
- نجد هذا في قوله :

أيها القانص ما أحسنت صيد الطيبات  
قال قم وافعل خيرا من أداء الصلوات<sup>(٣)</sup>  
قلت دعني يا عدولي ليس ذا وقت الصلاة  
أنا مشغول بطاس وبكاسي وسقائي  
آه منهم لقد افسدن حجبي وزكاتي  
اقتلوني      يائتقائي      إن في قتلي حياتي  
ومماتي      في حياتي      وحياتي      في مماتي  
كفرت بدين الله والكفر واجب      لدى وعند المسلمين قبيح<sup>(٤)</sup>  
للناس حج ولى حج إلى سكتي  
تهدي الأضاحي واهدي مهجتي ودمي<sup>(٥)</sup>  
إذا بلغ الصب الكمال من الهوى  
وغاب عن المذكور في سطوة الذكر

(١)، (٢) الديوان 75 P

(٣) الديوان 32 P

(٤) الديوان P106

(٥) الديوان P85

فيشهد صدقا حيث أشهدَهُ الهوى بأن صلاة العاشقين من الكفر (١)

ولا أدري متى عرف صاحب مقام السكر بان صلاة العاشقين من الكفر؟ أم في عمق سكره؟ أم في عمق صحوه بعد زوال حال سكره؟ الأصح لدى الحلاج ومذهبه أنه عرف ذلك حال سكره الذي هو الصحو كل الصحو في نظره، ومن هنا تزول حجة المدافعين عن نزوات الشطحات، ومن هنا أيضا نجد وضوح الحلاج الصريح في إنكاره لما تواضع عليه المسلمون في التوحيد والعبادة في مختلف صورها، فهو يصرح بأنه كفر بدين الله، والكفر واجب، لأنه عين الإيمان لدى فلسفته التي هي قبيحة عند المسلمين، ومن هنا حدد وضعه ومكانه في أنه لا يتبع مكة البطحاء ولا المدينة بمفهوم الرسالة الإسلامية منهجا واتجاها، في الوقت الذي وضع فيه رقبته في مكانها حيث يقول:

ألا أباع أحبابي بأني ركب البحر وانكسر السفينة

على دين السليب يكون موتى ولا البطحاء أريد ولا المدينة (٢)

فإذا أردنا أن نعرف مكان الحلاج في معراجه، فإننا نجد لدى طور سيناء حيث يستكمل هناك ماصعق عنده موسى، وما توقف عنده محمد لدى قاب قوسين أو أدنى في معراج عيسوى جديد يحترق فيه كما تحترق الفراشة في النار المقدسة.

إذا تجلى لطورى أن يكلمني رأيت في غيبي موسى على الطور

أبصرني بمكان موسى في النور فوق الطور حين تراني (٣)

فإذا مضينا مع الحلاج في مجالته مع وحدة الشهود بعد أن وصلنا معه إلى دعوته للتخطيم بدنه مع أبدان الشرائع، وتحديد مكانه عند طور سيناء: حيث يستكمل هناك رسالته — فإننا نجد صوراً جديدة بالدراسة في فلسفة الحلاج. لقد أدناه الله حتى ظن أنه

(١) الديوان P56

(٢) الديوان P91

(٣) الديوان ٥٧ ، ٩٤ / وانظر الطواسين بستان المعرفة 69 / وما بعدها .

هو ولم يكن كذلك، ثم أفناه . لكنه عاد بعد القناء ونار القاق تعصف به ، وسورة الحيرة تسعى به إلى الاحتراق الأخير . يقول الحلاج : ( تتجلى على حتى ظننتك الكل وتساب عنى حتى أشهد بنفيك ، فلا بعدك يبقى ولا قربك ينفع<sup>(١)</sup> ) . في هذا النص اعترافان خطيران للحلاج ، أولهما : اعترافه بالعجز الإنساني عن كمال الوصول والاتحاد . وثانيهما : اعترافه بضرورة التخلص من هذا البدن برفع الحجاب عنه وعن كافة المسلمين « على رغمهم » بتحطيم الشرائع مع معبد بدنه ، ولهذا قال<sup>(٢)</sup> : في دعوته الصادقة المتسقة من منهجه ( أيها الناس : إذا استولى الحق على عبد أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه ، وإذا أحب عبداً حث عباده بالعدوان عليه حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه .. أيها الناس اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلوني .. اقتلوني تؤجروا وأسترح . ليس في الدنيا المسلمين شغل أهم من قتلى وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد ) . ويعود فيقول في حيرته المتطابقة إلى فوق :

عجبتُ منكُ ومنى	يامنيوة المتنى
أدنينتى منك حتى	ظننتُ أنك أنى
وغبتُ في الوجد حتى	أفنينتى بك عنى
مالي بفيرك أنس	من حيث خوفي وأمنى <sup>(٣)</sup>
أشار لحظى بعين علم	بخالصٍ من خفى وهم
ولائح لاح في ضميرى	أدق من قيسم وهم وهى
وخضتُ في لبحر فكرى	أمرُ فيه كمر سهم
وطار قلبى بربش شوقى	مركبٍ في جناح عزمى

(١) الحلاج . أخبار الحلاج ماسينيون ١٣ .

(٢) الحلاج . أخبار الحلاج ماسينيون ٥٠ .

(٣) ديوان الحلاج 30 — 30 .

إلى الذى إن سُئِلَتْ عَنْهُ      رَمَزْتُ رَمِزاً وَلَمْ أَسْمِ  
حَتَّى إِذَا جُنُزْتُ كُلَّ حَدٍّ      فِي فَلَوَاتِ الدُّنُوِّ أَهْمِي  
نَظَرْتُ إِذْ ذَاكَ فِي سِجَالٍ      فَمَا تَجَاوَزْتُ حَدَّ رَسْمِي  
وَوَغَابَ عَنِّي شَهْرُ دِئَانِي      بِالْقُرْبِ حَتَّى نَسِيتُ إِسْمِي (١)

وهو لهذا يدعو إلى الانطلاق ، ويسأل الله أن يثمه من حجاب التثميل .

أَقْلَبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلَا أَرَى      سِوَى وَحِشْتِي مِنْهُ وَمِنْكَ بِهِ أُنْسِي  
فَهَذَا فِي حَبْسِ الْحَيَاةِ مَجْمَعٍ      مِنَ الْأُنْسِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الْحَبْسِ (٢)

ولسكن الخيرة تصعد به إلى الله ثم تقذف به من حلق فيصرخ في قيده  
مستعجلاً بقيامته :

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِي بَحَارِ الْهَوَى      يَرْفَعِي الْمَوْجَ وَأُنْحَطُّ  
فَتَارَةً يَرْفَعُنِي مَوْجَهَا      وَتَارَةً أَهْوَى وَأَنْفَطُّ  
حَتَّى إِذَا صَيْرَنِي فِي الْهَوَى      إِلَى مَكَانٍ مَالَهُ شَطُّ  
نَادَيْتُ يَا مَنْ لَمْ أُبْحِ بِاسْمِهِ      وَلَمْ أَخُنْهُ فِي الْهَوَى قَطُّ  
تَقِيكَ نَفْسُ السُّوءِ مِنْ مَنْ حَاكَمَ      مَا كَانَ هَذَا بَيْنَنَا شَرْطُ (٣)

ولكنه يعود فيستغرق في وحدة شهوده فيقول :

إِذَا سَكَنَ الْحَقُّ السَّرِيرَةَ ضَوْعَفْتُ

ثَلَاثَةَ أَحْوَالٍ لِأَهْلِ الْبَصَائِرِ

(١) ديوان العلاج . 26-27 وانظر أيضا مجموعة نصوص 67-69 . P

(٢) ديوان العلاج 69 . P

(٣) ديوان العلاج 66 . P

نقال ببید السر عن كنهه وجده

ويحضره للوجود في حال حائر

وحال به زمت ذرى السر فانشنت إلى منظر أفناه عن كل ناظر<sup>(١)</sup>

إخلاص إذن إلا بالاحتراق وتحطيم حجاب الأنية. من هنا كانت صرخة الحلاج أنا الحق. هو الحلاج في عمق فلسفته ليس هو القائل أنا الحق وإنما القائل هو الحق نفسه على لسانه. أما الدليل على ذلك في فلسفته فهو كلام الله نفسه إلى موسى بلسان الشجرة (وهل أتاك حديث موسى إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إني آنست ناراً لعلى آتيةكم منها بقبس أو أجد على النار هدى ، فلما أتاهانودى يا موسى أنى أنار بك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى<sup>(٢)</sup>). لقد تكلم الله سبحانه إذن إلى موسى بلسان هذه الشجرة التي اشتعلت ناراً، وهذا التأويل رد قول الحلاج أنا الحق إلى مسئلة بديهية اتحادية (Monistic - Axion) ارتضاها أكثر الصوفية على أنها تمثل حقيقة المذهب الحلاجي الصحيح. وهو قد نطق بهذا تحت تأثير نشوة الشهود وهو يحسب أنه متحد بالذات بينما هو لم يتحد بغير صفة من صفاتها الربانية، ومن هنا فهو لم يرتكب إنما في رأى الكثيرين ضد الحق ، وإن كان قد عوقب بسيف الشرع ، فإن عقابه هنا كان جزاءً وفاقاً لارتكابه كبيرة ضد الشرع ، حين أفشى حالاً يصح إفشاؤه في نظر هؤلاء ، وحين دعا في الواقع إلى تحطيم أبدان الشرائع مع معبد بدنه تخرج عن المنهج الإسلامى .

إن الحلاج قد أحس بموقفه من قوله أنا الحق ، ولهذا لم يتركها دون تفسير فهو يقول ( وليس للعبد في كلامه كلام ، وإنما جعل له حركة اللسان بوصفه ، كما كانت الشجرة وجهة لموسى عليه السلام وكلمة الله عز وجل<sup>(٣)</sup> منها ) . ويقول: <sup>(٤)</sup> (ومن المعجب

(١) ديوان الحلاج p54 وانظر طبقات السلمى ٣٠٧ .

(٢) آية ٩ - ١٣ من سورة طه — (٣) الحلاج الطواسين ص ١٤

(٤) الحلاج الطواسين p/48 وانظر أيضاً نيكلسون . كشف المحجوب للهجوبرى p/254

سم باسمون كلام الله تعالى من شجرة بأبي أنا لله لا إله إلا هو . ويقولون قل الله تعالى ، كذا ولا ينسبونه الى الشجرة ، وأنهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور الحلاج : أنا الحق ، و يقولون قال ابن منصور كذا ، ولا يقولون إن الله قال كذا على لسان الحلاج ) . والحلاج بهذا بين قل أنا الحق ، فسر قوله بأنه ايس الحق وإنما هو حق . .

أنا سرُّ الحق ، ما للحق أنا بل أنا حقٌ فَفَرَّقَ بيننا

وقد أخطأ الاستاذ نيكلسون<sup>(١)</sup> حين قال إن الحلاج أكد في فلسفته الحلولية اليهودية امتزاج الطبيعة الالهية بالطبيعة البشرية . نعم قد يبدو في ظواهر أقواله هذه الامتزاج ، ولكن بعضها كما ذكرنا ينفي ذلك الامتزاج بل يؤكد التفرقة ( بل أنا حق . ففرق بيننا ) . وإذا كان نيكلسون قد أكد إيمان الحلاج بامتزاج الطبيعتين ، فقد نفى ماسينيون<sup>(٢)</sup> عن الحلاج إيمانه بظاهر قول الحلاج في الحلول بمعنى حلول الله في الجسد كما تمزج نخرة بالماء الزلال ، فقد قيل للحلاج (أهو دو قال بل هو وراء كل هو . وهو — عبارة عن ملك ما يثبت دونه ) : —

On demande à Al-Hallaj (à propos du )Tawhid. Est-ce-lui, lui Non Dieu est au delà de Tout, Car, il est une expression qui indique simplement une chose (Limitée), dont on affirme ainsi quelle ne possède rien d'autre que soi-même.»

ومن هنا ينفي فكرة الامتزاج بين الطبيعتين ، الالهية والبشرية :

Al-Hallaj note expressement qu'il ne s'agit pas d'admettre un mélange, une fusion, une inclusion illogique et irrealisable du Divin dans notre Contingence de la Divinité avec notre chair.<sup>(٣)</sup>

( ولا فرق بيني وبين ربي الا بصفتين : وجودنا منه ، وقوامنا به ) .

Au Terme de La Saintete. Il n'existe plus entre Dieu et Nous, que deux Caractere differentiele ; Le faitque C'est de lui que Vient notre existence, — et en lui que subsiste notre subst ance».<sup>(٤)</sup>

(١) الطواسين p/148 وانظر اربعة نصوص لماسينيون p/81

(١) نيكلسون صوفية الإسلام . ١٤٤ / ١٤٥

(٢) ، (٣) ، (٤) ماسينيون : الطواسين للحلاج 189-199

من هنا يظهر لنا أن التوحيد لدى الخلاج معناه ( أن العبد إذا وحد ربه فقد أثبت نفسه ، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي ، وأما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من (١) خلقه ) . لقد أراد أنه لا بد له من القضاء على كل الميراث العقلية والحسية التي تكون الأنا . وعلى هذا فالأنا عنده ليس هذا الأنا الذي يقول أنا وإنا هو الأنا الذي انفصل عن الأنا . فالأناية يجب أن تزول ، لتكون أنا أخرى ، تصل بها القطرة إلى المحيط الأعظم ، ( فما وحد الله غير الله ! ) ( والحق واحد أحد وحيد موحد ) . ( ودلم التوحيد مفرد مجرد ، والتوحيد صفة الموحد ( بكسر الحاء ) لصفة الموحد ( يفتح الحاء مع التشديد (٢) ) . فإذا بحثنا عن الرائد للخلاج في خروجه عن توحيد الكافة وعن منطق الإسلام في صورته المعروفة وجدنا هذا الرائد إبليس ، ووجدنا في فتوة الخلاج فتوة إبليس . وكما كفر الخلاج بطريقة توحيدنا وعصى منهجنا وكان بهذا العصيان مؤمنا كل الإيمان بحقيقة الله وحقيقة التوحيد ، فإن إبليس قد أعطاه النموذج الحى في عصيانه السجود لآدم ، وكان هذا في نظر الخلاج دليلا على الإيمان بالله لا على الكفر والمروق . يقول الخلاج (٣) ( لما قيل لا بليس اسجد لآدم خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سرى الك حتى أسجد له ؟ إن كنت امرتنى فقد نهيتنى . قال فاني أعذبك عذاب الأبد . فقال أمت ترانى فى عذابك لى . قال بلى . فقال فرؤيتك لى تحملانى على رؤية العذاب . أفعلى بى ماشئت ) . فهو يرى أن عصيان إبليس لأمر الله نوع من الطاعة الحقة والاستجابة للأمر الأزلى القديم ، وإذن فالله لم يرد لابليس أن يسجد ، وهو لهذا لم يسجد ، ولو أريد له أن يسجد ، فعصيانه طاعة ، لأنها استجابة لارادة الله وقضائه . . ومن هنا يوصى الخلاج

(١) ماسينيون أخبار الخلاج ٦٢ .

(٢) ماسينيون : الطواسين 5-58 P . وأنظر مجموعته نصوص ١٨٩ .

(٣) الطواسين / ١١ وأنظر أخبار الخلاج ٢٨ . ٢٩ وأنظر عذاب الخلاج .



مريده بأن يكونوا مع الحق بحكم ما قضى ومن لم يؤمن بالقدر فقد كفر (١) .  
والحلاج يعتذر عن إبليس بأن عصيانه نوع من الثبات على المبدأ الملائكي السابق . ومن  
هنا فهو يعتذر عن وجوده للشريعة بأن فيه تقديسا لله كتقديس إبليس ، وإذا كان إبليس  
في مقام البعد كالحلاج فإطالما كان القرب تلبيسا أو كما يقول الحلاج (٢) :

ججودى فيك تقديس وظنى فيك تهويس  
وفي روايه أخرى :

جنونى فيك تقديس وعقلى فيك تهويس  
وقد حيرنى حب وطرف فيه تقديس  
وقد دل دليل الحب أن القرب تلبيس  
فمن آدم الاك ..... ومن فى البين إبليس

وقد ناقش (٣) الحلاج موقفه من إبليس وفتوة إبليس بما لا يقطع الشك فى فلسفة  
الحلاج المنفصلة عن المنهج الإسلامى ؛ فقد ذكر فى (صححة الدعاوى بعكس المعانى فى طاسين  
الازل والالتباس وطاسين المشيئة) : أن الدعاوى ما صحت لأحد إلا لا إبليس ، ثم للنبي  
محمد صلى الله عليه وسلم ( غير أن إبليس سقط عن العين ، وأحمد صلى الله عليه وسلم  
كشفت له عن عين العين . قيل لا إبليس اسجد ..... ولأحمد انظر ..... هذا  
ما سجد وأحمد ما نظر ..... )

من هنا صار إبليس امام الملائكة فى السماء ، ومحمد امام الناس على الأرض وكلاهما

(١) الطواسين ١١ وأنظر أخبار الحلاج ٢٨ — ٢٩ وأنظر عذاب الحلاج > ٢ 40-985

(٢) الطواسين 17-16 P والديوان 65 P

(٣) الطواسين 57-41 P وأنظر المنجى الشخصى للحلاج / ٧٣ .

شهدا بأن ماهية الله الواحد محجوبة لا تبلغها العقول ، وكلاهما نذير . أما إبليس فنذير  
بالتبيعة الملائكية الخالصة ، وأما محمد ( صلى الله عليه وسلم ) فنذير بالطبيعة الإنسانية  
الظاهرة . بيد انهما وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة قد توقفا في منتصف الطريق . فان  
حرصهما الشديد في تعلقهما بالفكرة الخائصة عن الألوهية البسيطة واعلانهما الشهادة لم  
يكف لبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بارادة الله الموحد  
( بتشديد وكسر الحاء ) فإن إبليس لم يشأ احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ  
هذه الصورة المادية الحقيرة في آدم ، وكذلك محمد ( صلى الله عليه وسلم ) ، فانه توقف  
في معرجه عند أعتاب الحريق الألهى دون أن يجرؤ أو يمتد في نار موسى الكبرى (١) .  
ومن هنا كانت مهمة الخلاج أن يكمل عند نار موسى الكبرى التي صعق لديها ما توقف  
عنده إبليس ، ومحمد ( صلى الله عليه وسلم ) ليله المعراج ، وما صعق نديه موسى فلن  
يصعق لديه الخلاج . والخلاج لا يكتفى بهذا ، بل إنه حين يعلن الحقيقة المحمدية ،  
ويتمثل أرقى ص. رها في عيسى عليه السلام المثال الكامل — يسعى من وراء ذلك إلى  
توحيد طرق العبادة عند الإنسان ، وهو ما فلسفه على أوسع نطاق محي الدين بن عربى  
في وحدة الأديان . ولكن ماذا قال الخلاج في توحيد طرق العبادة ؟ لقد رأى أن لاجل  
الإتمام الإسلام إلا برد القبلة إلى القدس وإدخال الحج في العمرة ، وانه إذا كان محمد  
( صلى الله عليه وسلم ) قد ترك الوحدة الالهية محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات  
بالمناقد بأسوار الشريعة وقيودها ، فما هذا إلا أمر موقت إلى يوم قريب آت لا ريب  
فيه ، يوم تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم هذه القيود والسدود ، وتدخل متجاسرة  
في نزاع مع الرحمان ، حتى تظافر أخيرا بأن ينتهى الإسلام إلى اجتماع كامل الإنسانية  
سوقد غفرت لها خطاياها (٢) . ويبدو في عمق اتجاه الخلاج أمران في توقف إبليس ومحمد

(٢٠٢) الطواسين المصدر السابق ٤١ — ٥٧ وأنظر المنحني لاسنينون ٧٣ وما بعدها . وأنظر

اعتناء الخلاج II 939-740 وانظر مجموعة نصوص 59 — 58 P الديوان P84 .

(صلى الله عليه وسلم) : الأول : أن إبليس بتوقفه قد اثار خطايا الناس . الثاني أن محمد بتوقفه قد اضر ساعة الحساب ، وكانت رسالته في نظر الحلاج أن يعلنها ، ولهذا سعى الحلاج لاستكمالها ، ومع ذلك فإن فتوة إبليس رغم لعنته تحثنا على تجاوز اعتاب السقوط الأكبر حتى نجد العشق الخالص ، وان تأخر محمد المؤقت كان يحسب فيه حساب زمان تكوين الأولياء أمثال الحلاج من الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذي توقف عنده ايتقدموه (١) . ولكن هل يقرن الحلاج بين المصير النهائي لا بليس والمصير النهائي لمحمد صلى الله عليه وسلم ؟ أن الحلاج في الواقع لم يجب مباشرة من هذا التساؤل المتوقع . وإنما الذي أجاب هو الاستاذ ماسينيون (٢) في تحليله الدقيق لمضمون نص الحلاج ، فقد لاحظ أن الحلاج لا يقرن بين المصير النهائي لا بليس والمصير النهائي للنبي لأن الاتجاه الأول عند إبليس في طبيعته انفصال عن الاتحاد الصوفي ، بينما هو عند النبي (صلى الله عليه وسلم) فيه تهيمته للاتحاد الالهي ، يقول ماسينيون ، أن الشيطان قد أبى في بدء العالم أن يتحد بالأمر الالهي الذي دعاه إلى السجود ، وأصر بارادته الخاصة على حب الألوهية حبا يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هي في ذاتها عنيدا في الشهادة به — هذه الألوهية — وفقا — لطبيعته الملائكية ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشرى الجديدة للتواضع — الالهي الانساني ) . هذا معناه أن الفصل بين الله والخلق الذي شاء أن يظهر فيهم قبولا لقيام التناقض في الله ، والشيطان الذي يشر الملائكة بالشرية سيبشر الناس بالخطيئة ، وهذا التعلق المتجبر بجلال الألوهية قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور الخسود مما جعله يحدث ثنائية في الوجود ، ( غير راغب في أن يكون الثالث ) ، ( والحب ليس زوجا بل هو ثلاثة في واحد : أنا الحب والحب والحب ) (٣) . نتج عن هذا امران : الأول احتقار إبليس للطبيعة الانسانية التي صار

(١ و ٢) الطواسين المصدر السابق ٤١ — ٥٧ وانظر النجني لماسينيون ٧٣ وما بعدها . وانظر عذاب الحلاج 40 — 35 : Vol z . وانظر أيضا ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر 59 — 58 .  
 وديوان الحلاج P 84 .

(٣) المصدر السابق للحلاج في الطواسين 42 وانظر أيضا 41-57 نفس المصدر للطواسين .

عندها أمير هذه الدنيا . الثانی تلبیسه بأن الخیر والشر متكافئان فی علم الله السابق ، حتى إن الحلاج ليقول إن هذا العلم الالهی یجب فی لعنته . وقد نتج عن هذين الأمرين أن صار إبليس مؤمنا موحدا یجب لنفسه العذاب كالحلاج حبا فی الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فیها . . .

فإذا عدنا إلى نصوص الحلاج فی طاسین الأزل (١) نجد توضیحا لرأی الحلاج فی موقف إبليس بالنسبة للنبي (صلى الله علیه وسلم) . فهو یؤكد فی وضوح سافر أن إبليس دعا لکنه ما رجع إلى حوله ، وأحمد صلى الله علیه وسلم (أدعى ورجع عن حوله ، لقوله بك أحول وبك أصول) ، وبقوله یا مقلب القلوب ، وبقوله لا أحص ثناء عليك) وبتحلیل طاسین الأزل نرى الحلاج یؤكد أنه لم یوحد الله فی أهل السماء غیر إبليس ، ولا مثل إبليس من هنا كان إبليس فی فتوته مثلا أعلى للإيمان ، وكان مركز ریادة الحلاج وقلب الاتجاه : (فما كان فی أهل السماء موحدا مثل إبليس ، حیث إبليس تغیر علیه العین وهجر الأخطا فی السیر ، وعبد المعبود على التجريد ، ولعن حين وصل إلى التفريد ، وطلب حين طلب بالمزيد . فقال له أسجد . قال لا غیر . قال له : وإن عليك لعنتی قال لا غیر) . من هنا قال الحلاج فی نفسه ، وفي نفس إبليس معا :

ججودی      فیک      تقدیس      وعقلی      فیک      تهویس  
وما آدم      الاک      ومن      فی      البین      إبلیس  
وقد دل      دلیل      الحب      أن      القرب      تلبیس (٢)

وقال ایضا فی نفسه على لسان إبليس (مالی إلى غیرک سبیل ، وإنی محب ذلیل .

(١) المصدر السابق للحلاج فی الطواسین 42 / وأنظر أيضا (٥٧٠٤١)

(٢) الديوان 65 / والطواسین (17-76)

قال له استكبرت . قال لو كان لي معك لحظة لكان يابق بي التكبر والتجبر . وأنت الذي عرفتك في الأزل . أنا خير منه . لأن لي قدمة في الخدمة . وإيس في الكونين أعرف مني بك ، ولي فيك إرادة ، ولك في إرادة إرادتك في سابقة إن سجدت لغيرك ، فإن لم أسجد فلا بد لي من الرجوع إلى الأصل . لأنك خلقتني من النار ، والنار ترجع إلى النار (١) . وينتقل الحلاج إلى نقطة أوضح في مذهبه حين يؤكد تخطيطه موسى على لسان إبليس لما عنقه موسى على عدم سجوده لآدم . يقول الحلاج (٢) ( انتهى موسى ) عليه السلام ) وإبليس على عقبة الطور ، فقال له يا إبليس ما منعك من السجود ؟ فقال منعني الدعوى بمعبود واحد ولو سجدت له لكنت مثلك ، فإنك نوديت مرة واحدة ( أنظر إلى الجبل فنظرت ، ونوديت أنا ألف مرة فما سجدت لدعوى بمعناى . فقال له موسى عليه السلام ) تركت الأمر . قال إبليس كان ذلك ابتلاء لا أمراً — فقال له لا جرم . قد غير صورتك . قال له : ذا وذا تلبيس ، والحال لا معول عليه فانه يحول (٣) . لكن المعرفة صحيحة كما كانت وما تغيرت ، وإن الشخص قد تغير . فقال موسى الآن تذكره . فقال يا موسى الفكره تذكر : أنا مذكور وهو مذكور ... ذكره ذكرى وذكرى وذكرى لأنى كنت أخدمه في القدم لحظى ، والآن أخدمه لحظه .. أفردنى أوجدنى ، حيرنى طردنى لثلا أختلط مع الخناصين ، مانعنى عن الأغيار لغيرتى ، غيرنى لحيرتى ، حيرنى لغيرتى ، حرمنى لصحبتى . قبّحنى لمدحتى . أحرمنى لهجرتى . هجرنى لمكاشفتى . كشفنى لوصلاتى . وصننى لقطعتى . قطعنى لمنع منيتمى ) ( وحقه ما أخطأت في التدبير ، ولا رددت -

(١) المطواسين (57-41-P) وفي النص بعودة النار إلى النار مدد غنوصى زارا دشتى مجوسى .

(٢) الطواسين (46-45) وتبدو لنا ملاحظة أخطأ فيها ماسينيون عندما ذكر آية ( أنظر إلى الجبل ) فقد ذكر أنها رقم ( ١٣٩ من الأعراف ) بينما هي في الواقع رقم ١٤٣ ، كما أخطأ أيضا حين ذكر آية ( أنا خير منه ) على أنها رقم ١١ والصحيح أنها رقم ١٢ .

(٣) هذا النص ( والحال لا معول عليه فانه يحول ) ضححه ماسينيون ( والحال معول عليه لا يحول )

والنص أصح في سياق المعنى المراد .

التقدير ، ولا باليت بتغيير التصوير ... لى على هذه المقادير تقدير . إن عذبنى بفاره أبد  
الأبد ما سجدت لأحد ، ولا أذل لشخص أو جسد ، ولا أعرف ضداً ولا ولداً ، دعواى  
الصادقين ، وأنا فى الحب من الصادقين . )

والحلاج لم يكثف بربط صفة الفتوة الصادقة بإبليس كرائد ، بل قرنها أيضاً بفرعون .  
فقد تناظر الحلاج مع إبليس وفرعون فى معنى الفتوة ، وانتهى الجدل بتبرير موقف  
إبليس وفرعون ، ثم بالاتفاق والاتساق فى صحة الدعوى يقول الحلاج : تناظرت مع  
إبليس وفرعون فى الفتوة . فقال إبليس إن سجدت سقطنى أسم الفتوة . وقال فرعون  
إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة ، وقلت أنا إن رجعت عن دعواى وقولى  
سقطت من بساط الفتوة . وقال إبليس أنا خير منه حين لم يراء غيره غيراً . وقال فرعون  
( ما علمت لكم من إله غيرى ) حين لم يعرف فى قومه من يميز بين الحق والباطل . وقلت  
أنا إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لأنى ما زلت أبداً بالحق أبداً ،  
فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون . إبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون  
أغرق فى اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة أبداً ، وأن قتلت أو صلبت أو قطعت  
يداي أو رجلاى ما رجعت عن دعواى (١) . هنا يبدو الحلاج أوضح ما يكون فى فلسفته  
التي يرى فيها أنه كما إبليس أقرب إلى الله من كل عابد وساجد . ( فإنهم لم يسجد  
والآدم إلا على المساعدة ) . أما إبليس فقد جحد السجود لطول شهوده ومعاينته  
للوحد الموجود المشهود ، هنا يبدو الحلاج الذكى فى دقة تعبيره عن الواحد الموجود  
المشهود متسقاً مع مذهبه المنفصل عن النهج الإسلامى تمام الاتساق ، فلم يذكر المعبود  
مع الواحد الموجود المشهود لأنه يعتقد أنه هو أو كما يقول (٢) ( فصحاء القوم عن

(١) الطواسين للحلاج (55-50P) وسنرى أثر هذه الدعاوى فى مدرسة ابن عربى فى  
وحدة الأديان .

(٢) الطواسين (55b) . والنص أوضح وهو يعطى لابن عربى ومدرسة مدداً كافياً فى نظرية  
وحدة الأديان عن وحدة العبادة والتوحيد وحقيقتهما فى مدرسة الحلاج .

بأبه خرسوا ، والعرفاء عجزوا عما درسوا . هو ( إبليس ) الذي كان أعلمهم بالسجود وأقربهم من الموجود ، وأبذلهم للجهود ، وأرفاهم بالعهود ، وأدناهم من المعبود . سجدوا لأدم على المساعدة ، وإبليس جحد السجود لمُدته الطويلة على المشاهدة والمعاينة للواحد الموجود المشهود ) . الحق أنى لم أجد من المعاصرين للحلاج أو من تبعوه في مدرسته في عصره أو ما بعد عصره من دافع عن موقف الحلاج في نظريته عن فتوة إبليس المؤمن الصادق سوى عبد الكريم الخليلي تلميذ مدرسة ابن عربي ، فقد ذكر الخليلي (١) في تفصيلات عميقة التحليل أن إبليس . . . من أعلم الخلق بأداب الحضرة حين قال أنا خير من خلقتني من نار وخلقته من طين . ( وهذا الجواب يدل على أن إبليس من أعلم الخلق بأداب الحضرة وأعرفهم بالسؤال وما يقتضيه الجواب . لأن الحق سبحانه لم يسأله عن سبب المانع ، ولو كان كذلك لكانت الصيغة لم امتنعت أن تسجد لما خلقت بيدي ؟ . ولكنه سأل عن ماهية المانع ( ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي . استكبرت أم كنت من العالمين (٢)؟ ) ، فتكلم عن سر الامر ، فقال لأنى خير منه ، يعنى لأن الحقيقة النارية وهى الظلمة الطبيعية التى خلقتنى منها خير من الحقيقة الطينية التى خلقتته منها ، فهذا اقتضى الأمر ألا أسجد ، لأن النار لا يقتضى بحقيقتها إلا العلو ، والطين لا يقتضى بحقيقته إلا السفلى . . ) ( هكذا قال إبليس أنا خير منه . . . ولم يزد ، لعلمه أن الله مطلع على سره ، ولعلمه أن المقام مقام قبض لا بسط . ولو كان مقام بسط لقال : واعتمدت على ما أمرتني أن لا أعبد غيرك ) ( وتحقق أن الأمر مفروغ منه ، ولم يجزع ، ولم يندم . ولم يتب ، ولم يطلب المغفرة . . . ) : ( قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون ) - لعلمه أن ذلك ممكن ، فان الظلمة الطبيعية التى هى محتده باقية فى الوجود إلى أن يبعث الله تعالى أهلها فيخلصون من الظلمة الطبيعية إلى أوار الزبونية ، فأجاب الحق مؤكدا ( فإنك

(١) عبد الكريم الخليلي . الإنسان الكامل > ٢ / ١٧ / ٦٠ / ٦١ / القاهرة ١٩٥٦ ويظهر لنا تمام إنساق الاتحاد الممتد عند الانفصال فى مدارس نظريات الحلاج وابن عربي نهايتها .  
(٢) آية ٧٥ من سورة (ص) ٣٨ .

من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم<sup>(١)</sup> ) ، وذلك رجوع أمر الوجود إلى حضرة الملك  
المعبود ، فقال : ( فبمرتك لأغوينهم أجمعين<sup>(٢)</sup> ) ؛ لأنه يعلم أن النكل نحت حكم  
الطبيعة ( إلا عبادك منهم المخلصين ) ، يعنى الذين خلاصوا من ظلمه الطبائع بإقامة الناموس  
الآلهى فى الوجود الآدمى ... ) ويمضى بنا الجبلى فى تشريحه فىقول فى تفسير نص الآية . .  
( استكبرت أم كنت من العالين . . ) : بأن العالين لا سجدوا لهم . وقد شرح الجبلى  
أىضا أن العالين هم الملائكة . ثم عاد فقال « ولا يعرفهم إلا الالهيون الذى تخلصوا من  
الأحكام الآدمية وهى المعانى البشرية . أما أن العالين لا سجدوا لهم ، فقد اعتمد الجبلى فى  
هذا على أستاذه ابن عربى ( الذى ذكر هذا المعنى فى الفتوحات المكية ، ولكنه لم  
ينص على أحد من العالين<sup>(٣)</sup> ) . ويعود الجبلى لتوكيد نظريته فىقول : إن لفظة ( ما ) فى  
النص الكريم ( ما منعك أن تسجد ) : ليست أداة استفهام ، وإنما هى اسم مرصوع  
وهى تقريرية ، بمعنى أن الذى منعك أن تسجد أنك استكبرت ، واستكبرت هنا إثبات ،  
والاستكبار هنا إثبات وليس استفهاما . أما لفظ ( أم ) فى النص ( أم كنت من العالين ) ،  
فهى بمعنى النفى يعنى أنك لست من العالين الذين لم يؤمروا بالسجود ، وهم الذين لا يعرفهم  
إلا الالهيون كما يقول الجبلى عن أستاذه ابن عربى وعن نفسه هذا هو موقف الحلاج  
من إبليس كرائد ، لكن ما موقفه من النبى صلى الله عليه وسلم الذى توقف فى نظر  
الحلاج عند أعتاب الحريق الإلهى دون أن يجرؤ على أن يصير نار موسى الكبرى ، الذى  
تمثله الحلاج بـ فكره يحتمه على التقدم والدخول فى نار الإرادة الإلهية حتى ينفى فيها . . .  
إن موقف الحلاج هنا يحدد مكانه من نظريته فى النور الحمدى — تلك النظرية التى  
تفلسفت غاية الفلاسف لدى مدرسة محى الدين بن عربى ، وبلغت غايتها مع الجبلى . إن  
الحلاج يرى أن للنبي ( صلى الله عليه وسلم ) صورتين مختلفتين . صورته نورا أزليا قديما ،

(١) آية ٨٢ من سورة (ص) ٣٨ .

(٢) المصدر السابق للجبلى الإنسان الكامل ، ٦٠ — ٦١ ج ٢



كان قبل أن تكون الأكوان ، ومنه أستمد كل علم وعرقان ، ثم صورته نبياً مرسلًا ،  
وكائنًا محدثًا تعين وجوده في زمان ومكان محدودين . والنبي المرسل إنما صدر في رسالته  
في رأى الحلاج عن النور الأزلى القديم الذى صدر عنه ، وأستمد منه غيره من الأنبياء  
السابقين والأولياء اللاحقين . يقول الحلاج (١) عن النور الحمدي ( طس . سراج من  
نور الغيب . بدا وعاد وجاوز السراج وساد . قمر تجلى بين الأقمار . برجه في ذلك  
الأسرار . سماه الحق أميا لجمع همته ، وحرميا لعظم نعمته ، وميا لتمكينه من قربه . شرح  
صدره ، ورفع قدره ، وأوجب أمره فأظهر بدره ) . وينتقل بنا الحلاج بعد ذلك إلى  
الحديث عن أنوار النبوة وأنوار الأنبياء فيقول ( من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره  
ظهرت ، وليس في الأنوار نوراً نور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم .  
همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، وأسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم ) ، (أسمه  
أحمد ونعته أوجد ، وأمره أوكد ، وذاته أوجد ، وصفته أجد ، وهمته أفرد ) ( العلوم  
كلها قطرة من بحره . الحكم كلها غرفة من نهره . الأزمان كلها ساعة من دهره . الحق به  
وبه الحقيقة . هو الأول في الوصلة . هو الآخر في النبوة والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة .  
ماخرج عن ميم محمد ومادخل في حائه أحد . حاؤه ميم ثانية ، والدال ميم أوله . داله دوامه  
ميمه محله . حاؤه حاله ) .

هذا هو ما يقوله الحلاج عن النور الحمدي الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة في  
تسلسل يصله بالصورة الشيعية كما سنرى تفصيل ذلك مع ابن عربي ومدرسته ( في أصول  
النور الحمدي والحقيقة الحمديّة ونظرية الإنسان الكامل ) . لكن الحلاج لا يجد المثل  
الكامل في واقع فاسفته ( كما ذكرنا ) في محمد صلى الله عليه وسلم ، بل لدى عيسى عليه  
السلام . لأن عيسى في نظر الحلاج ( كان الشاهد على وجود الله ، والحلى الذى تجلى الله

فيه ، وفيه كان وجوده<sup>(١)</sup> ) ولأن حياة الولاية ليست حياة محمد بل حياة المسيح . ومن هنا كانت الولاية أفضل من النبوة . نصل من هذا إلى أن الخلاج هو مدخل فكرة توحيد العبادة التي تفلسفت في نظرية وحدة الأديان لدى مدرسة ابن عربي . كما أنه مدخل فكرة الإنسان الكامل التي تفلسفت أيضا وبلغت غايتها لدى مدرسة ابن عربي . فإذا ذكرنا أن الخلاج في مذهبه ونظريته عن الإله الإنساني لم يكن من دعاة وحدة الوجود ، فلا شك أن فكرة الخلاج في اللاهوت والناسوت قد تطورت في صورة أخرى خرجت عنها وحدة الوجود ، حين أصبح التقابل الحقيقي الذي وضعه بين اللاهوت والناسوت مجرد تقابل منطقي بين جهتين مختلفتين لحقيقة واحدة هي الحقيقة الآلهية كما فلسف ذلك مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي . وقد أطلق ابن عربي على الجهة الأولى «البشرية» أسم الخلاق ، وعلى الثانية «الآلهية» أسم الحق ، أو الحقيقة الواحدة ذات الوجهين كما سنرى معه على التفاصيل . فإذا ذكرنا أن الخلاج هو مقعد فكرة أن الولاية أفضل من النبوة تلك النتيجة المترتبة على مذهبه في المثل الكامل لدى عيسى عليه السلام ، واتساقا مع مذهبه ومنهجه في أن الولاية جوهر النبوة — فإننا نذكر بدقة من مصادر هذه الفكرة مصدر الكرامية الذين زعموا أن الولاية أعلى من النبوة ، ووصلوا إلى سقوط التكليف بكمال الولاية<sup>(٢)</sup> . ولا شك أن هذه الفكرة فكرة تفضيل الولاية على النبوة وأن لقيت ترحيباً من بعض الدوائر التابعة لمدرسة الخلاج ومدرسة ابن عربي فقد هوجمت من الدوائر الصوفية أيضاً . هاجمها المناوي وأبطل نتائجها الزاعمة بأسقاط التكليف ، ( أن ذلك باطل بإجماع المسلمين<sup>(٣)</sup> ) . كما فصل الطوس<sup>(٤)</sup> في اقتلاع هذه الفكرة من جذورها ،

(١) الطواصين 175-165 P « ويبدو وفي نصوص الخلاج عبقرته الفائقة حدود الموصف في التعابير البيانية الشعرية .

(٢) المناوي : الكواكب الدرية ج ١ / ١٤ .

(٣) المناوي : الكواكب الدرية ١١ / ١٤ .

(٤) الطوسي : اللمع ٥٣٥ — ٥٣٧ . سنرى مع ابن عربي مدى الدعوى الحاطة في نقي هذه

النظرية عن ساحة فلسفته التابعة من مدرسة الخلاج .

وأكد خطأ كل الطوائف التي استندت في هذه الدعاوى إلى مكان الخضر من موسى .  
( فقد ضلت طائفة في تفضيل الولاية على النبوة ووقع غلطهم في قصة موسى والخضر عليهم السلام حين قال له ( أنك لن تستطيع معي صبرا<sup>(١)</sup> ) ، (وعلمناه من لدنا علما<sup>(٢)</sup>) ظنت هذه الطائفة الضالة أن ذلك نقص في نبوة موسى ، وزيادة للخضر عليه السلام على موسى ) . وقد ساق الطوسي مثالا واقعيا دقيقا أقام حجته عليه وهو آصف بن برخياء ( الذي كان عنده علم من الكتاب حتى أتى بعرش بلقيس سليمان قبل أن يرتد إليه طرفه . كيف يجوز أن يقال أنه أتم أو أكمل علما من سليمان . . أن الولاية أو الصديقة منورة بأنوار النبوة فلا تلحق النبوة ابدا . فكيف تفضل عليها<sup>(٣)</sup> ) ؟ .

... من هنا كانت دعاوى الحلاج ولوأها متسقة تماما مع منهجه ومذهبه بابا تنفذ إليه كل مبادئ الفوضى الدينية والاجتماعية والسياسية ، وهذا هو ما هجمه القشيري<sup>(٤)</sup> في مقدمة رسالته مع ( أولئك الذين ادعوا انهم تحرروا من رق الاغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه ، وهم محجوبون ، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذكرونه لوم أو عتب ، لأنهم كوشفوا بأسرار الإخدية ، واختطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم احكام البشرية .. ) ورغم أن القشيري وغيره ، كالطوسي وأمثالهما من مؤرخي الطبقات لم يحددوا اسم الحلاج . إلا أن الحلاج لم يخرج عن أحكامهم ، رغم أنهم لم يذكروه صراحة ، فالحلاج نفسه أوضح وأصرح في اتساق مذهبهم دون محاولة للدفاع مدافع أو دعوة لتسامح متسامح ، فقد دعا الحلاج نفسه الناس إلى قتله ، وأكد لهم أنهم سيكونون مجاعدين في سبيل الله بهذا القتل وأنه سيكون الشهيد . ولم ينكر الحلاج حتى لحظات نهايته الأخيرة ( أن المرید قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف

( ١ ) اية ٦٧ من سورة الكهف ١٨ — (٢) آية ٦٥ من سورة الكهف ١٨

( ٣ ) المصدر السابق الطوسي ٥٢٥ — ٥٣٧

( ٤ ) القشيري الرسالة المقدمة ٣ / ٢ ( القشيري ٤٦٥ هـ )

التوحيد، اذا وصل اليها سقط من عييه ملاحظة الشريعة .... حتى صار التوحيد عنده زندقة ، والشريعة عنده هوسا ، فيبقى لاعين ولا أثر ان استعمال الشريعة يستعملها رسماً وأن نطق بالتوحيد نطق به قهراً<sup>(١)</sup> ... ) وإذا كان بعض أعلام الصوفية قد اعتذر عن الحلاج ، ونسب ما نسب إلى سكرة الشطحات ، وإذا كان بعضهم قد وضع خطأ الاتجاه وانحرافه ، وتسامح معه ، لأنه يقول ربى الله . فماذا يرى ان تيمية فى هذا الاتجاه ؟ لقد قدم له السيد أبو محمد<sup>(٢)</sup> على بن منصور الحريرى المرزى ت ٦٥٤ هـ بالحوار ان أبيات الحلاج التى يقول فيها :

حاشى حاشى من إثبات اثنين	أنت المنزه عن تقص وعرشين
هوية لك فى ناسوتيتى أبدا	كل على الكل   تلبيس بوجهين
بيني وبينك أنى ينازعنى	فارفع نأنيك أنى من البين

وطلب منه الاجابة عن استفسارات وجهت إليه ليحملها إلى ابن تيمية حول البيت الأخير فكتب ابن تيمية ( هذا الكلام يفسر بعمان ثلاثة . يتول الزنديق ، ويقوله الضديق . فالأول مراده به طلب رفع ثبوت أنيته حتى يقال . أن وجوده هو وجود الحق ، وانيته هى انية الحق ، فلا يقال أنه غير الله ولا سوى . وهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة أن الحلاج نصف رجل ، وذلك لأنه لم ترفع له الأنية ، بالمعنى فرغت له صورة فقتل ) وقد فسر ابن تيمية أنواع الفناء فى ثلاثة أقسام ( ١ - فناء عن وجود سوى ٢ - فناء عن شهود سوى ٣ - فناء عن عبادة سوى ) . والأول قرنه ابن تيمية بالحلاج ، وهو الفناء عن وجود سوى . والثانى قرنه ابن تيمية بالبسطامى وأمثاله ، وذكر أنه ليس

(١) النابلسى هتك الأستار وأنظر رباحين العارفين لرضا قلى خان طبع طهران ٦٨ والمجموع التركي فى دفتر كتب خانة فينا ج ٣ / ٥٨ / ن / ٤ / ١٣ وأنظر هامش وخط الاستاذ ماسينيون أربعة نصوص P30 وأنظر أيضاً الخونسارى : روضات الجنات ج ١ / ٢٢٧ وجامع الأصول لأحمد الكموشخانى القاهرة عام : ١٣١٩ / ٢٤٤ .

(٢) احمد الكموشخانى جامع الاصول ص ٢٤٤ القاهرة ١٣١٩ هـ .

محمودا ، ولكن صاحبه قد يكون معذورا ، عكس النوع الأول فقد وصله بالكفر والزندقة . أما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السوى ( فهو حال النبيين واتباعهم وهو أن يقنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ) والواقع أن البسطامى والحلاج يمتضان في ركب الفناء عن شهود السوى أكثر مما يقتربان من الفناء عن وجود السوى . ما النوع الثالث وهو الذى يسميه ابن تيمية الفناء الشرعى ، فترى أن الغزالي قد تحدث عنه وعاشه وفصل فى محامده قبل ابن تيمية ، كما تحدث عنه الهروى المتصوف المسلمى . وعلى الرغم من أن ابن تيمية قد خاط - كما سنرى - بين الحلاج وابن عربى فى مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، فقد أكد<sup>(١)</sup> فى دقة أن شهود الحلاج ( لو آمن ابن تيمية بأحصاره فيه ) شهود ملحد ، وليس شهود مرحد لتوكيد الحلاج أن ( ظاهر الشريعة كفر حفى ، وحقيقة الكفر معرفه جلية . ) ولا شك أن الفيلسوف المعاصر برترانز راسل قد بلغ ما يقصده التصوف السنى أزاء هذه التيارات المنفصلة حين قال عن روح ومنهج الدين الإسلامى . ( أن ديانه النبي محمد ( صلى الله عليه وسلم ) كانت ديانه توحيدا بسيطا ، ليس فيه التعميد الذى نراه فى عقائد الثالوث والتجسيد ، والنبي محمد لم يزعم لنفسه أنه إلهى ولا زعم اتباعه له هذه الطبيعة نيابة عنه<sup>(٢)</sup> ) . أمر آخر أدركه راسل هو أن هذا الاتجاه الخارج عن روح الإسلام لم ينجح من العرب فى ذاتهم ، بل كان دخيلا عليهم من الفرس . ( فنذا أقدم بالعصور قد ضربوا فى التأمل الفكرى بسهم موفور فبعد أن اعتنقوا الإسلام جعلوا منه شيئا أعمق فى الصبغة الدينية وابتعد غورا مما كان قد ارتسم فى خيال النبي وعشيرته<sup>(٣)</sup> ) . وفى هذا رذاك وصل لمنهج الحلاج وربط لأصوله الغنوصية الشرقية الفارسية والهندية وأصوله الهلينية المتأخرة . ورغم هذا فقد كان الحلاج عبقرى استطاع أن يرد حتى الآن

(١) الفرغانى منتهى المدارك القاهرة ١٢٩٣ هـ ج ٢ ٨٤ - ٨٦ وأنظر المصدر السابق لأحمد الكوشخانى ٢٤٤ وأنظر دائرة المعارف الإسلامية مادة حول ج ٢ / ٥٥ / ٥٦ وأنظر أخبار الحلاج .

(٢ و٣) راسل / تاريخ الفلاسفة العربية ج ٢ / ١٨٦ - ١٨٨ الترجمة العربية للدكتور زى

على كل من حاوئ الدفاع عن انحرافه ، لأنه كان أصدق من عاش آراءه . وحسبه أنه كان من الأسباب التي اظهرت كرد فعل سليم أمام التصوف السني وحججه الإسلام الغزالي الذي رد للتصوف اعتباره على أساس من روح الاسلام .

فإذا تتبعنا مخطط الحلاج نجد من أعلام مدرسته الكبيرة الحكيم الترمذى ت . (٥٣٢٠ هـ) ، والشبلى ٣٣٤ هـ ، والنفرى ٣٥٤ ثم فريد الدين العطار ٥٨٦ هـ) .

أما الحكيم الترمذى<sup>(١)</sup> محمد بن على بن حسن الترمذى فيعتبر مقدمه ممتازه في مدرسة الحلاج لابن عربى بالذات ، وخاصة في نظريته عن خاتم الأولياء ، كما سنرى لدى ابن عربى الذى فلسف هذه النظرية وأعتبر نفسه خاتم الأولياء ، وأفراد لهذه المسألة جانباً ضخماً من فلسفته فى الولاية ، كما تحدث فى إحدى رسائله المخطوطة عما أسماه بالجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم<sup>(٢)</sup> .

وقد ذكر العطار<sup>(٣)</sup> أقاصيص كثيرة من الترمذى ، ولكن يبدو أنه لا أصل لها لاحتشادها بالأساطير ، وأنفراد العطار وحده بها . لكن أهم ما يذكره المؤرخون<sup>(٤)</sup> وكتاب الطبقات أن الترمذى قد نفي من ترمذ فهاجر إلى بلخ لانفاق آرائه معها ومع مذهبه المتطرف . وهناك اتفاق على أنه نفي يسبب نظريته فى تفصيل الولاية على النبوة تلك التى ضمنها كتابه الخطير حتم الولاية أو ختم الأولياء ، وقد ناقش الترمذى فيه حديثاً منسوباً

---

(١) الترمذى فى نسبة إلى ترمذ مدينة على نهر جيحون مجال الثقافة البوذية فقد كان بها رواسب قديمة قبل وبعد الفتح الإسلامى ويسكن أن معابدما البوذية كان بها أكثر من ألف راهب لدى إثنى عشر معبداً أنظر دائرة المعارف الإسلامية / ٢٢٢ وأنظر المطبرى تاريخ ج ٢ - ١٩٤٧ .  
(٢) سنرى مع ابن عربى أن أستاذنا الدكتور عفيفى قد أسرف فى نفي هذه النظرية عن ابن عربى وفى هذا أبلغ تأكيد لها .

(٣) العطار : تذكرة الأولياء ج ٥ / ٩٣ وأنظر الجانى نفعات الأئس حجر ٧٧ .

(٤) ياقوت معجم الأدباء ج ٦ / ٩٣ وأنظر الذهبى تذكرة الحفاظ ج ٢ / ١٩٧ واهجورى

كشف المحجوب ٢٦٥ وأنظر ماسينيون P2٢6-264 Zmailurh Mystqve :

( موضوعاً ) إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقول ( أن الله عبادة ليسوا بأنبياء يعظمهم النبيون والشهداء لقرب مكانهم من الله ) ، وإن الترمذى قال في جداله مع المجادلين لو لم يكونوا أفضل منهم لما غبطوهم ) . وذكر ابن حجر العسقلانى<sup>(١)</sup> أن كمال الدين بن العديم أكد في كتابه ( الملاحمة في الرد على أبي طليحة ) أن الترمذى ( لم يكن من أهل الحديث وإنما كان فيه الكلام على أشارات الصوفية ودعاوى الكشف عن الأمور الغامضة والحقائق حتى خرج في ذلك من قاعدة الفقه واستحق الطعن عليه بذلك لأنه ملأ كتبه الفظيعة بالأحاديث الموضوعة وحشاها بالآخبار التي ليست بروية ولا مسموعة ) ويدل منهج الترمذى على اتجاهه الحلاجى فى استعارة المصطلح الشيعى المتطرف وخاصة بالنسبة لحلول النور الالهي وتساوله - عبر الأئمة عن النور الحمدي وأن كان مثله الأعلى هو السيد المسيح وهو نفس الاتجاه الحلاجى<sup>(٢)</sup> .

وقد هاجم الترمذى<sup>(٣)</sup> أهل الملامه رغم أنه كان وثيق الصلة بأعلامهم بل كان أحدهم تلميذه وهو أبو علي الحسن بن علي الجوزجاني ( الجرجاني ) كما كان بين الترمذى وبين أبي عثمان الخيري الينسابورى وهو أحد مؤسسى للذهب الملامى مكاتبات ومساجلات فيما يروى السامى . المهم أن الترمذى يأخذ على أهل الملام ( دوام انشغالهم بمعرفة عيوب النفس وعاداتها المستردلة ، حتى لا يجدوا فضلا من الوقت للاستغلال بمعرفة الله ) ويقول : ( أن العبد الذى يظل مشتغلاً بمعرفة نفسه وعيوبها يظل بقية عمره يحاول التغلب عليها واخضاعها ، بينما الرجل الذى يشتغل بمعرفة الله تزهد نفسه دون أن يبذل فى ذلك عماء .

(١) المصدر السابق لابن حجر اسان الميزان ٥ / ٣٠٨ .

(٢) الترمذى : حقيقة الأدمية تحقيق الدكتور عبد المحسن المسبني مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ٥٠ — ١٠٨ / ١٩٤٦ وأنظر أيضا الدكتور نيقولا هيرفى تحقيقه للكتاب الترمذى الفرق بين الصدر والقلب ١٠ — ١٢ واصل المخطوط دار الكتب المصرية تصوف ٣٦٧ .

(٣) الضاد السابقة لهجويرى والدهي وابن حجر . وأنظر طبقات السامى ١٧٠ — ١٧٥ — وأنظر

مسينيون نصوص لم تنشر

أما الشبلي<sup>(١)</sup> الصديق للمصاحب للحلاج فإن أول ما نلاحظه عليه من بدايته هو تأثره بالبسطامي والحلاج معافوهو يؤكد لنا من البداية أن الحق يفنى بما به يبقى، ويبقى بما به يفنى ( فإذا افنى عبدا عن أياما وصله به وأشرفه على أسراره ) . و ( ليس من احتجب بالخلق عن الحق كمن احتجب بالحق عن الخلق .. ) و ( من كان بالحق تلقه كان الحق خلفه<sup>(٢)</sup> ) . فإذا تتبعنا منهجه نجد أن الجنيد قد نبهه إلى وعورة الطريق التي يسلكها، وحذره كما حذر الحلاج فقد قال الجنيد للشبلي ( لوردت أمرك إلى الله لا استرحت ) . فقال الشبلي يا أبا القاسم لورد الله أمرك إليك لا استرحت . فقال الجنيد: سيوف الشبلي تقطر دما<sup>(٣)</sup> ) . ولكن الشبلي لم يستينظ إلا على مشهد صائب الحلاج فترجع إلى الكتمان وعدم لبوح وصرح بأنكار ما يرى من الحلاج في ظاهر الأمر وأن كان في باطنه وحقيقته معه قلبا وقالبا . ومن هنا قال الشبلي ( أنا والحلاج في شيء واحد ، فخاصني جنوني وأهلكه عقله ) ( كنت والحسين بن منصور شيئا واحدا إلا أنه أظهر وكنتم<sup>(٤)</sup> ) . من هنا نجد للشبلي جانبين: الأول إلى ما قبل محاكمة الحلاج الأخيرة ، والثاني منذ بدء المحاكمات . في الجانب الأول نجد الشبلي سافرا كالحلاج بينما نجده في الفترة الثانية قد استتر وفضل الكتمان وأعلن خطأ الحلاج في دعواه ، في الوقت الذي أكد صدق الحلاج ابن عطاء . ومن هنا استشهد ابن عطاء قبيل مصرع الحلاج ونجما الشبلي ، وإن كان الشبلي في الواقع قد استعمل التقية الشعبية التي كان ظاهرها ضد الحلاج وباطنها معه . وعلى هذا فإن الجانب الحقيقي من

---

(١) الشبلي كان صديق الحلاج وشاهد مصرعه وصلبه وقد عدّه السامى من الطبقة الرابعة وهو أبو بكر الشبلي اسمه دلت يقال ابن حجه ، ويقال جعفر بن يونس وهو خرساني الأصل ، بغدادى المنشأ والمولد . أصله من ( أسر وشنة ) بين سيحون وسمرقند . درس على الجنيد ، ثم صحب الحلاج بعد أن تلمذ على آراء البسطامي . وقد توفى الشبلي ( ٣٣٤ هـ ) .

(٢) و(٣) و(٤) : الشبلي كان صديق الحلاج وشاهد مصرعه وصلبه وقد عدّه السامى من الطبقة الرابعة وهو أبو بكر الشبلي اسمه دلت يقال ابن حجه ويقال جعفر بن يونس وهو خرساني الأصل ، بغدادى المنشأ والمولد . أصله من ( أسر وشنة ) بين سيحون وسمرقند . درس على الجنيد ، ثم صحب الحلاج بعد أن تلمذ على آراء البسطامي . وقد توفى الشبلي ( ٣٢٤ هـ ) .



آراء الشبلي هو الجانب العلاجي لا الجانب الآخر المتكافئ الذي يتظاهر بالروح السنية تقيمه لاحقيقة .

فإذا تتبعنا الشبلي في فلسفته العلاجية نجده يقول عن ديمومته ( أنتم أوقاتكم مقطوعة ووقتي ليس له طرفان ) ( أنا الوقت وليس في الوقت غيري وأنا محق<sup>(١)</sup> ) ، كما نجده يؤكد أنه لو بزق على جهنم لأطفأها ، وهو هنا بسطامي في منهجه ونصه . فإذا تتبعنا اتجاهه في سعيه لإطفاء جهنم نجده يتحدث عن الشفاعة وفداء البشرية ، وهو منهج العلاج الذي تشبهه به بالسيد المسيح في فدائه لخطايا البشرية . يقول الشبلي البسطامي العلاجي ( أن محمدا يشفع في أمته وأنا أشفع بعده حتى لا يبقى في جهنم أحد . إن لله عباد الوزقوا على جهنم لأطفأوها ) و ( لو التفت سرى إلى العرش والكرسي لا حترق<sup>(٢)</sup> ) . أن التجريد واضح تمام الوضوح في منهج الشبلي البسطامي العلاجي ، فالجحيم ، يمكن أن يطفئها لينقذ قومه ، والجحيم لا يمكن أن تؤثر فيه أو في عباده المخلصين إن كان لها في ذاتها تأثير فهو مع الله . بعبارة أوضح هو مجرد النار من صفتها ويرى الجحيم في الأعراض أعراض الله أو في القطيعة قطيعة الله للسالكين طريقه ، وأولياؤه الخالص الأوفياء لذاته وحقيقته . إن الشبلي مجرد النار من الحسية كما مجرد الجنة من الحسية ويرد الجزاء كالبسطامي إلى معان عالية باطنة . وايس هذا فقط بل إنه يرى أن الملائكة أفضل من الأنبياء لأن هؤلاء بشر وأولئك عقول وأرواح نورانية لا يتلبس بها شيء مادي ، فهو إذن قد ارتفع بالملائكة فوق مستوى الأنبياء ، ليصل من ذلك إلى الارتفاع بدرجة الولاية على درجة النبوة ، بدليل توكيده أن الناسوت لا يزال مقيدا باللاهوت لدى النبوه أما في الولاية التي تبلغ درجة الملائكية النورانية فإن الناسوت قد ارتفع ( فلا يبقى ثم غير اللاهوت ) . والشبلي يبدأ

١ و ٢ : السلمي : طبقات ٣٢٧ — ٣٤٨ وأنظر ماسينيون : أخبار الخلاج ٧٩ وأنظر الطوسي

المع ٣٦٥ — ٤٠٦ وأنظر أيضا تاريخ بغداد ج ١٤ / ٣٨٩ — ٣٩٧ .

تسكرة اتحاده وتجربتها بأن يرى السوية في كل شيء . فاللاوراء هو الوراء . ( يا قوم أمر الى  
 حالاً وراء فلا أرى إلا وراء ، وأمر يميناً وشمالاً إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء ، ثم أرجع فأرى  
 بهذا كله شعرة من خنصرى (١) . والشبلى يؤكد أن كل شيء بضمة من الانهاية حتى  
 أصغر ذرة . وهنا نجد اقتراباً من وحدة الوجود : ( إن قلت كذا فالله - وإن قلت كذا فالله  
 وإنما أنا منه ذرة (٢) ) ، ولكنه بدأ اتحاده حائراً في ثنائية بين نفسه وسره فنفسه تشارك  
 في الدنيا ، ولكن سره لو التفت إلى العرش والكرسى لاحترق كلاهما كما يقول . .  
 والسبب أن السر أزل بين الكرسى والعرش محدثان ، وهو قبل وبعد كل شيء في جوهر  
 الاديمومة ( أنا الوقت ، أنا الدهر ، وليس غيرى في الزمن ، وليس لى طرفان ) . إن الشبلى  
 في واقعه كما رأينا امتداداً لمدرسة البسطامى والحلاج ، وهو مجرد رجوع صدى في ساحاتهما  
 المرجبية وأنظارهما العميقة .

أما النفري (٣) ( محمد بن عبد الجبار النفري ت ٣٥٤ هـ ) فهو أعمق بكثير من  
 الشبلى والبسطامى ورغم أنه امتداد للحلاج إلا أنه يبدو أحياناً في مجالته التحليلية  
 أقوى من الحلاج وخاصة في كتابه المواقف والمحادثات ، وهو كتاب لم يدرس  
 بحراسة كافية بعد . والواقع أنه كتابان ، وليس كتاباً واحداً ، فالمرآف كتاب  
 والمحادثات كتاب آخر ، وقد نشرها الأستاذ اربرى على نفقة جمعية جب التذكارية  
 عام ١٩٣٥ ، وشرحهما التلمسانى ( عفيف الدين التلمسانى ت ٦٩٠ هـ ) أحد تلاميذ ابن  
 عربى . ولهذا نجد في الشرح روح مدرسة ابن عربى كما سنرى الآن . والنفري كما يقول  
 نيكلسون (٤) ( درويش أفاق مغامر في أقطار الأرض ، توفى بالقاهرة في مستهل النصف

(١) الطوسى : اللمع ٤٠٣ .

(٢) الطوسى اللمع / ٤٠٣ .

(٣) Enc. of Islami III P910 : وأنظر أيضاً طبقات الشعرانى ٢٤٢/٢٢٣ والشعرانى من

الهدى مختصرو مواقف النفري ومحاطباته وأنظر الجرجانى : التعريفات ١١٩ .

(٤) نيكلسون : صوفية الإسلام ٧٣ .

الأخير من القرن الرابع الهجري ) . معنى هذا أن النفري لم يستقر به المقام في حياته ، بل عاش أفاقاً متجولاً بأرائه الغريبة ، ومن هنا لم يفلح من المعرفة والشهرة ، ولعله ساهم في هذا بنصيب كبير خوفاً على نفسه من آرائه . وليس أمامنا من ترائه غير المخاطبات والمواقف ورغم صغرهما فهما يكفيان لدراسته وإلقاء الضوء على منهجه . أما المخاطبات فهي مخاطباته لله سبحانه وتعالى وإبهالاته . وأما المواقف وهي التي سنقف عندها وحيالها فهي وقفات أمام الله ، وموافقة الله معه حسب أحواله ، وهي الجديرة بالدراسة والتأمل . فهو مثلاً يقول في موقف العز : ( أوقفني في العز وقال لي لا يستقل به من دوني شيء ولا يصلح من دوني شيء . أنا العزب الذي لا يستطيع مجاورته ولا ترام مداومته . أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه . فما يدركني قربه ولا يهتدي إلى وجوده . وأخفيت الباطن وأنا أخفي منه فما يقوم على دليله ، ولا يصح إلى سبيله (١) ) . وهو يقول في موقف الأدب ( رأس المعرفة حفظ حالك التي لا تقسمك . . وقال لي كل ما جمعك على المعرفة فهو من المعرفة . وقال لي إن انتسبت فأنت لما انتسبت إليه لالي — وإن كنت لسبب فأنت للسبب لالي ، وقال لي آليت لا أقبلك وأنت ذو سبب أو نسب (٢) ) . وهو يقول في موقف الكشف والحجاب بما يؤكد امتداده القوي لمدرسة الحلّاج : ( أنا ناظرٌ ، وأحب أن تنظر إلي . . نفسك حجابك وعلمك حجابك ، ومعرفتك . حجابك ، واسماؤك حجابك ، وتعرفني اليك حجابك ، فأخرج قلبك من كل شيء ، وأخرج من قلبك العلم بكل شيء وذكر كل شيء وفرغ قلبك لي لتتنظر إلي ولا تغلب علي (٣) ) . أن النفري في جهده يبدو واضحاً الذي يجمعه الصلة بين الدين والمعرفة والكشف ، ويؤكد أن المعرفة كشفية ، وأن العارف هو ما يكون على وفاق مع المشاهدة ، وإن خالف الشريعة ، لأن الشريعة عنده لم تجعل إلا أهل الحجاب . فاذا استقصيناها في نظريته في المعرفة والكشف نجد (٤) « يقسم أولاً العلماء إلى ثلاثة ( عالم هداة في قلبه ، وعالم هداة في سمعه ، وعالم هداة في تعلمه ) .

( ١ و ٢ و ٣ ) النفري : المواقف ٢٢ — ٣٤ .

( ٤ ) النفري للمواقف ٢٢ — ٣٤

معنى ذلك أن من يطلبون الله ثلاثة : ( ١ ) ( العباد الذين عرفهم الله نفسه بأسباب فضله )  
أى أنهم يعبدون الله رغبة في ثواب أو خوفا من عقاب أو رغبة في ثواب روجي  
كالرأى ( ٢ ) ( الفلاسفة وعلماء الكلام الذين عرفهم الله نفسه بأسباب عظمتهم ) أى  
أنهم لا يستطيعون أن يدركوا الرب العظيم الذى عنه يبحثون ، ويؤكدون أن معرفة  
ذاته فوق الإدراك حين يقولون ( مبلغ علمنا عجزنا ) ( ٣ ) ( العارفون الذين عرفهم الله  
نفسه بأسباب الحذب ) أى أن السكر قد ملكهم وأمسك بزمامهم حتى خلصهم من  
إدراك الوجود الذاتى .

فإذا انتقل بنا النفرى إلى ربط العبادة بالمشاهدة — أكد أن العارف الحق هو  
سما يكون على وفاق من المشاهد ، ولو خالف الشريعة كما ذكرنا عن أصول ذلك فى  
مدرسة الحلاج ، فالنفرى (١) يؤكد ( أن الشريعة لم تجعل إلا للمحجوبين ) ( وفراصة  
العارف الباطنة تحدد له أى مظاهر الدين أليق به ) ( واعلم أبى إذا تعرفت اليك لم أقبل من  
السنة إلا ما جاء به تعرفى ، لأنك من أهل مخاطبتي تسمع منى ، وتعلم أنك تسمع منى  
وترى الأشياء كلها منى ) . ويصل بنا النفرى فى فلسفته إلى أن الدين يرى الأشياء فى  
التعدد ، ولكن المعرفة الحقة لا تعتبر إلا التوحد الذى تضم فيه الجميع ، فكان الدين  
تفرقه ، وكان المعرفة توحد لدى فلسفة النفرى . أما دليل النفرى فى ذلك فهو أن الدين  
يخاطب عامة الناس من المحجوبين ، لأن الشريعة لم تجعل الإلهم بدلائلهم من أسانيد  
العقل أو المنطق أو الحديث أو أمثال ذلك من الوسائل التى لا تعتبر سنداً فى المعرفة لدى  
النفرى . من هنا مضى النفرى فى ركب الحلاج التجريدى الذى اعتبر الشرائع والعبادات  
برموزاً ( فالسجد الحق — لدى النفرى — يقوم فى قلب طاهر مقدس ، فدع الناس  
يعبدون الله فيه حيث يقيم لا فى مسجد من (٢) حجارة ) أو ليس هذا الذى أكدته النفرى

(١) النفرى : المواقف / ٢٢

(٢) النفرى المواقف / ٢

في مدرسة البسطامي والحلاج كامتداد لمفلسف هو ماسنجده على أوسع نطاق لدى ابن عربيه في وحدة الأديان حيث يقول : ( إن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس يرون الشمس ، والذين يعبدون الله في الأحياء يرون أحياء والذين يعبدونه في الجماد يرون جمادا - والذين يعبدونه وجودا صمدانيا ليس كمثل شئ ، فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصول فتكفر في البقية ، فإن وصلت نفسك فقدت خيرا كثيرا . لا . بل لم تستطيع أن تعرف . الحق الصراح في الأمر . « فأينما تولوا فثم وجهه (١) الله ) . إن هذا معناه أن مدرسة الحلاج بامتدادها مع النفري وغيره ثم مع المدرسة الإشرافية التي تربت على أرض مدرسة الحلاج أقول - إن هذه المدرسة رغم اختلاف اتجاهها مع ابن عربي ، فإنها كانت السبب في ظهور وتوالد نظريات مدرسة ابن عربي في وحدة الوجود ووحدة الأديان والإنسان الكامل .

ظاهرة أخرى نلاحظها لدى النفري هي أنه كثيرا ما يلجأ إلى الرمز الصوفي والصور الشعرية التي نجد أمثالها واضحة بعده لدى جلال الدين الرومي ( ت ٦٧٠ هـ ) وفي أعلى المستويات في مدرسة ابن عربي . ورغم الإلغاز والرمز الشعري في صور النفري ، فهو لا يسهو عن اتجاهه وهدفه ومنهجه من الشريعة والحقيقة . الشريعة التي جعلت كما يقول المحجوبين والحقيقة المغنية التي هي خاصة العارفين الواصلين المتحققين . يقول النفري (٢) : ( خاطر من ألقى نفسه ولم يركب ( البحر ) ( أوقفني في البحر فرأيت المراكب تغرق ، والأرواح تسلم . ثم غرقت الألواح ، وقال لي لا يسلم من يركب . وقال لي خاطر من ألقى نفسه ولم يركب . وقال لي هلك من ركب وما خاطر . وقال لي : وجاء الموج فرفع ما تحته وقاض على الساجل ) . النفري هنا يؤكد أن من اعتمدوا على الأسباب الثانوية تحطمت

(١) لوائح الأنوار ج ١ / ٢١٩ الآية رقم ١١٥ من البقرة / ٢

(٢) النفري / المواقف ٧

بهم سفنهم وشرائعهم ، فلم يصلوا إلى حقيقة ، ولا إلى معرفة . فقد جاء الموج - كما يقول النفرى - ورفع ما تحته وقاض على الساحل ، فعاد كل شيء إلى عالمه من عالم الظاهر أو عالم الشعائر الشككية والأسباب الثانوية. ولهذا وصل النفرى بنا إلى القول بأن ( من يجعل شعائر العبادة عمده ، فأما يعتمد على الهباء ومقره ظلمة لا تمسك ) .

أمر آخر هام تميز به النفرى عن كل ما سبقه وهو تشريحه لأعلى درجات الفناء وتسميته لها بالواقفة ، وتسميته للغايب بالواقف حتى إذا وصل العارف النوراني إلى غاية الغايات من وقفته انعدم كل تمايز بينه وبين الله . إن الواقف لدى فلسفة النفرى هو المنقطع عن الطاب لغناؤه في المطلوب . والواقفة عنده ( نورية تطمس الخواطر المظلمة عن الغيرية كما يطمس النور الظلام ، وترد قيم الظواهر عن الموجودات جميعا إلى قيم الحقائق عنها ) . من هنا يستعمل الواقف على الزمان والمكان ( وإذا ذهبت الواقفة من عقله أضجى نورا كاه ، فثناؤه على الله ثناء من الله على نفسه ، ومعرفته هي عين معرفة الله الذى يرى نفسه واحدا كما كان من قبل (١) ) . لا شك أن النفرى هنا يفسر لنا ما لم يفسره الخلاج في معنى قوله : أنا الحق ، كما يعطى لنا تطوره في مقاماته وأحواله من التحول *Tranamutotun* إلى التبذل *Substitution* إلى التجوهر *Essentialisation* في جانب وحدة الشهود ، دون التزام بلول أو امتزاج بين الطبيعة البشرية والطبيعة الالهية . يقول النفرى ( دخل الواقف كل بيت فما وسعه ، وشرب من كل مشرب فما روى ، فأفضى إلى وأنا قراره وعندي موقفه (٢) ) . معنى هذا أن الواقف أدرك الصفات الربانية فلم يقنع بالأسماء دون المسمى ، ولا بالصفات دون الموصوف ، واكتفه طلبه وتفكيره في ذات الله فراه بتشخصه في ذاته فلا يدعو ، لأن الدعاء يكون من الإنسان لله ، وليس غير الله في الواقفة أحد والواقف لا يدع وراءه وارثا غير الله . من هنا نقول إن الواقفة هي جوهر فلسفة النفرى ،

ولما كانت الوقفة مقاماً فوق المعرفة ، ولما كانت المعرفة مقاماً فوق العلم ، فإن الواقف أقرب إلى الله من العارف ومن العالم ، لأن الواقف قد تجرد عن بشريته .

والنفرى يرى أن رؤيه الله ممكنة في الدنيا ( لأن رؤية الله في الدنيا استعداد لرؤيته في الآخرة ) . والرؤية عنده أعز مقام وأسماه ( فإذا دمت على رؤيته رأيت الأبد بلاعبارة . إذ الأبد لاعبارة فيه ، لأنه وصف من أوصاف الله عز وجل ، ولكن لما سبغ الأبد خلق الله من تسيحة الليل والنهار (١) ) . وهو حين يتحدث عن الحجاب فهو صدى دقيق للبسطامى ومدرسة الحلاج ( فالعرش نفسه حجاب عن ربه ، ولو رفع حجابها لا حترق العالم بأسرة في لمح البصر أو أقرب (٢) ) . ولما كان النفري وهو في تجواله ، وتطوافه جوارب آفاق يدرك ما حدث الحلاج ، فقد آثر النفري أن يلتزم جانب الكتمان وعدم البوح ، وهو لهذا يدعو إليه كذهب لا كتقية كما حدث للشبلى .

يقول النفري ( كان الحق تعالى يقول : اسمى وأسمائى عندك ودائعى لا تخرجها ، فأخرج من قلبك ، فإذا خرجت من قلبك عبد ذلك القلب غيرى ، وأنكرنى بعد المعرفة ، ووجدنى بعد الإفرار . فلا تخبر باسمى ولا بملوم اسمى ، وإن حدثك محدث عن اسمى فاسمع منه ولا تجب أنت (٣) ) . فإذا حدثنا مكان التلمسانى تلميذ ابن عربى في شرحه لمواقف النفري فإنما نجدده يفسر تدرج المراحل الصوفية عند النفري بأنها تبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء الكامل ، وهذه هي المرحلة الأولى . أما الثانية فتبدأ حيث يخلف البقاء الفناء . وأما الثالثة وهي الوقفة الكاملة ، فقد أكد التلمسانى في شرحه لها مذهب ابن عربى نى الفطبية التى تفلسف في نظرية الإنسان الكامل الذى يجعل همه منصرفاً إلى خلق الله . إما على أنه نبي أو ما هو اسمى من ذلك مع الولى القطب الذى يكشف عن نفسه تمام الكشف . وأما

(١) Enc-ofIslam III P 910 وأنظر المواقف ١٤ — ١٥ .

(٢) طبقات الشعرائى ٢٢٣ / ٢٤٢ .

(٣) ( ٢ و ٤ ) المصدر السابق للنفري ٢٢ — ٣٤ .

الرابعة والأخيرة فتنتهي بالموت الحسى الخالص . المهم عند التلمسانى أن فكرة المرأة التى  
يكشف فيها الله عن نفسه لنفسه عند النفى هى ما سنراه عند ابن عربى فى قوله :

أن تبدى حبيبي بأى عين أراه      بعينه لا بعيني فليس غير يراه

ومعنى هذا أن التلمسانى ت ٦٩٠ هـ الشارح للنفى ( ٢٥٤ هـ ) يرى فيه ابن عربى  
٦٣٨ هـ فى وحدة الوجود (١) . ولم يكن النفى كذلك ، وأن كان كامتداد لمدرسة الحلاج  
مقدمة لمدرسة ابن عربى رغم اختلاف الاتجاه كما رأينا ونرى .

أما العطار . فهو أبو طالب أو أبو حامد محمد بن ابراهيم المعروف بفريد الدين العطار .  
ولد فى كدكن قرب نيسابور والأقليم العريق فى التصوف عام ٥١٣ هـ ، وتوفى عام ٥٨٦ هـ .  
أبوه كان عطارا ، ورث ابنه مهنته وقدمات الأب وهو طنل ، ولكنه أمه عاشت  
له حتى هربت وبلغت أرذل العمر ، وقد رثاها فريد الدين العطار بقوله لم يكن لى أنس  
إلا بأبى وقد ذهبت . كم شدت أزرى هذه الضعيفة التى كانت خليفة فى مملكة الدين .  
لقد كانت ضعيفة كالعنكبوت ، ولكنها كانت لى حصنا ووزرا (٢) ، فإذا ذكرته أنه  
كتب هذا الشعر فى منطق الطير وسنه ستون عاما فإن معنى هذا أن أمه ماتت بعد ذلك

(١) أنظر (٤) ص ٣٩٤ .

وأنظر الجرحانى : التعريفات ١١٩ / التلمسانى ( ٩٦٠ هـ ) هو عنيف الدين سليمان بن على أديب  
شاعر تلاميذ ابن عربى وقد شرح نصوص الحكم لابن عربى كما شرح مواهب النفى وله أيضاً شرح أسماء  
الله الحسى وقد ذكر ابن العماد الحنبلى فى شذرات الذهب ج ٤١٢٥ - ٤٢٢ أنه أحد الزنادقة وأنه توفى  
فى سن الثلاثين فكأنه ولد عام ٦٦٠ هـ وتوفى ٦٩٠ .

أنظر أيضاً نيكلسون صوفية الإسلام ١٥٣ . لكن هناك روايات أخرى تؤكد أنه عاش ثمانين عاماً  
وهذا معناه أنه ولد عام ٩١٠ هـ ( أنظر المناوى : السكواكب ، ادرية ٣٢١ من المخطوط دار الكتب  
المصرية تاريخ ٦٦٠ ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ / ٣٢٦ وأنظر ابن تغرى بردى المخطوط ١١١٣  
تاريخ دار الكتب المصرية ج ٢ من المنهل الصافى ص / ١٢٠ . وقد ذكرت المراجع الهامة أنه ولد بتلمسان  
أو السكوفة أساساً ثم انتقل إلى تلمسان وعاش فترة بمصر . المهم أنه صرح بطرح الشرح والكتاب والسنة  
سواء كد أن توحيدنا لإشراك . ( المراجع السابقة ) .

( ٣٥٢ ) الدكتور عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين العطار ٥٦ / ٥٧ .



وقد هرمت إلى حد كبير . وقد رحل العطار في أرجاء الدنيا . في مصر ودمشق والكوفة والري وخراسان ، وعبر سيحون وجيحون إلى الهند والتركستان ، ثم عاد إلى نيسابور ، واعتزل الدنيا والعالم كله . ولا تعرفنا كتب التراجم كيف عاد ، حتى نسمع قصة اغتياله بيد المغول ، واكتنها أشبه بخزافة . وسواء كان قد قتل أو مات على فراشه ، فقد عاش وفارق عيشة حزينة قاتمة قال فيها عن نفسه ( عاش ولم يروجه الحياة ... أنا عطار وما نرح أدوية ، واكن قاي يمترق والجاحدون لا يشعرون . هأنذا أعاني آلامى وحيدا ، وحينما أضع خبزي اليابس على ما تدتى لا أجد إلا دمعى بلالا ، ولا أجد غير قاي شواء .. واكنى أضيف على هذه المائدة جبريل أحيانا فكيف أقبل وجبريل رفيقى لقمة من لقيم حسي بلاغا خبزي ، وحسي شرفا قذاعتي . إن الحق كنزى الذى لا يفنى ، فكيف تأسرني منه ؟ كيف أعبد قاي لإنسان ، أو أتخذ أحداً سيدياً ؟ ما طعمت طعام ظالم ، ولا أهديت كتاباً من كتبى إلى غاشم ... (١) ) .

العطار شاعر حتى في كلامه المنثور ، ومثنوياته تبلغ أربعين ألف بيت وكل ما كتبه منظوم عدا تذكرة الأولياء ، ومن أشهر كتبه التي عدّها هو ثلاثية عشر كتاباً منطلق الطير . ولا شك أن شاعرية العطار تضطرننا إلى الحديث عن الاتجاه الفارسي على وجه الإجمال ، فإن الطابع العام له شعر صوفي بلغ قمته لدى جلال الدين الرومي في مدرسة ابن عربي . فإذا رجعنا إلى أساسه (٢) نجد أول الشعراء الكبار أبا سعيد بن أبي الخير ٤٠٠ هـ وله رباعيات يصف فيها حالته النفسية . ويعتبر أول فارسي نظم في الحب الإلهي والخمرة الآلهية . ونجد بعده الخيام (٣) ( عمر الخيام ت ٥١٥ هـ ) وفي كثير من جوانب شعره تصوف يكاد يطل على نافذة وحدة الوجود مثل :

(١) أنظر (٢) ص ٣٩٥ .

(٢) E nc. Islami P104

(٣) رباعيات الخيام ترجمة أحمد الصافي النجفي ٨ / ٧ .

إن بدرى يلوح في كل شيء حيوانا طورا وطورا نباتا  
لا تخله يزول هيهات فالوصوف إن يفن وصفه يبق ذاتا

وهو حين يتحدث عن منطق العشق الذي لا تميز فيه يكاد يطل أيضا من نافذة  
توحيد العبادات ووحدة الأديان حين يقول :

دع كل قلب لم يمازجه الهوى أحواه دير أم حواه مسجد  
وبدفت العشاق من خط اسمه لم يعنه خلد ونار توقد

ومنهم عبد الله<sup>(١)</sup> الشهرزوري المرتضى (ت ٥١١ هـ) وفيه ملامح من البسطامي  
والحلاج ويكثر في شعره الرمز المعبر عن الوصول بالاصطلاء بالنار حيث يقول فيما يقول:

لمعت نارهم وقد عسعس الليل وميل الحادي وحر الدليل  
فخططنا إلى منازل قوم صرعتهم قبل المذاق الشمول  
درس الوجد منهمو كل رسم فهو رسم والقوم فيه حاول  
قلت أهل الهوى : سلام عايكم لى فؤاد عنكم بكم مشغول  
جئت كي أصطلى فهل إلى ناركم هذه الغداة سبيل  
فأجابت شواهد الحال عنهم كل حد من دونها مغلول  
كم أتاها قوم على غرة منها وراموا أمرا فعز الوصول  
نارنا هذه تضي لمن يسرى بليلى ولكنها لا تنيل  
منتهى الحظ ما تزود منها الحظ ، والمدركون ذاك قليل

(١) ابن خلكان وفيات الأعيان ج ١ / ٣٥٨ - ٣٥٩ .

ومنهم السنائي الغزنوي ت ٥٤٥ هـ وله ديوان من الشعر كاله أيضاً حديقة الحقيقة  
وكلاهما من المثنويات .

ولاشك أن فريد الدين العطار ت ٥٨٦ هـ الذي جاء بعد هؤلاء قد تتلمذ على شعرهم  
فيما تتلمذ عليه من شعر وتراث الحلاج وغيره ، وقد جاء بعد العطار أقوى ممثل للشعر  
الصوفي الفلسفي على الإطلاق وهو جلال الدين الرومي ( ت ٦٧٢ هـ أو ٦٧٠ هـ ) وليس  
في الفرس فقط ، بل في عالم الشعر الصوفي عامة ، وسنرى أنه على الرغم من وجود ابن  
الفارض ت ٦٣٢ هـ معه في نفس مدرسة ابن عربي ، وعلى الرغم من أنهما نظما فلسفة  
ابن عربي ، فإن جلال الدين الرومي كان في شعره المذهبية الدقيقة العميقة أكثر من  
شعر ابن الفارض .

وقد جاء بعد جلال الدين الرومي سعدى الشيرازي ت ٦٨٩ هـ ، وحافظ الشيرازي  
ت ٧٩١ هـ ، ثم عبد الرحمن الجامي ٨٩٨ هـ صاحب نفحات الأنس ، وكلمهم في ركب  
الرومي في مدرسة ابن عربي . ولاشك أن العطار كان من المداخل لجلال الدين الرومي  
وخاصة إذا عرفنا أن العطار كان أكثر الصوفية عشقا للحلاج مقدمة ومدخل المدرسة  
الإشراقية ومدرسة ابن عربي . فإذا مضينا مع العطار من بدايته الخلاجية نجده يقول  
( أقول لك السر . اعلم يا أخي أن النقش هو النقاش . أنا الحق . أنا الله .. ) وهو لا يثق  
بالعقل لأن نصيب العقل من المعرفة هو نصيب الغربال من البئر . ( ذهبنا وراء عالم  
العقل والفهم العقل لا يجدي عليك . إنما يأتي اليك بما يأتي به غربال من بئر ) . ( إنما يحاول  
العقل أن يدرك في هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى  
مطلقا على المعرفة الإلهية . العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدما إلى الحبيب .  
أنه أول الخلق ، ولكنه لم يوجه الحبيب قط . انه لا يعرف صورة نفسه وإن عرف

(١) العطار منطق الطير ١١٦١ / ١٦٠ — ١٧٠ وأنظر دكتور عبد الوهاب عزام التصوف  
والعطار ٥٦ — ٥٧ وأنظر مختارنامه ٩٥٩ — ٩٨١ .

آلاف الأسرار ، ولاعلم له بالجوهر الذي لا يحد لأنه ضل عن نفسه (١) . هكذا العقل عند العطار فما طريق كشف الحجاب عن المعرفة ؟ انه العشق . ومن هنا يخاطب الله قائلاً : ( العشق يعرف صفاتك لأنه من الجوهر . انه يكشف الحجاب ، لأنه رآك في وحدتك فعرفك (٢) ) .

ولكن العطار وأن أنكر العقل طريقاً المعركة الحقة فهو لا ينكر العقل في دائرة العشق وإن أكد أنه لا يمكنه الفناذ إلى الجوهر . وقد عاب العطار الفلسفة والعقل للمتفاسف في تطرف ، وإكادان الفلسفة والشرع متدابران ولكنه اسرف في الهجوم على الفلاسفة والفلاسفة فلم يرد عليهم بعض آرائهم أو مناهجهم كما فعل الغزالي ، بل ردهم جملة وعابهم جميعاً (٣) .

وأكد أنه إذا كان الفيلسوف يعتمد على العقل الكلي ، فإن الصوفي العاشق يعتمد على الأمر الكلي ( وإن ماؤه عالم من العقل الكلي تزول في جلال أمر آلهن واحد (١) ) . ويبدو أن شاعرية العطار تسيطر على اتجاهه ومنهجه فيبدو معه كل شيء عائماً في شمول وتعميم ، فهو لا يبحث بحث العلماء ولا يدقق دقتهم ، وهو في كل هذا يجمع بين الأفلاطونية والأفلوطينية مع الغنوصية الشرقية القديمة ، فيضع لنا خطوط المدرسة الإشراقية واضحة مع معاصره النابغه السهروردي المقتول صاحب المدرسة الإشراقية . والواقع أن العطار كان سابقاً على السهروردي في هذا ، ولكن بطريقة شاعرية لاشك أنها أثرت في السهروردي قبل أن يقعد مذهب الإشراق ، فالعطار ولد قبل السهروردي المقتول بحوالي ستة وثلاثين عاماً وتوفي قبله بعام واحد .

فإذا استقرأنا آراءه الإشراقية (١) وجدنا فيها عدداً لمدرسة الإشراق عامة على أصول

من الفيض والصدور الأفلوطيني . يقول العطار ( العالم كله صادر عن الله ) ( الله ضوء لا يعلم كيف يضيء . ضوء عجب كأنه يتألق من وراء آلاف من الحجب شمس تلتقي على الأرض مئات آلاف من الظلال ، وكل هذا الخلق من ظلالها ) . ( الفاك في عشقه دأثر لا يفتقر . شمعة تضيء وما أجمل ضياءها حين تنهافت الأفلاك حولها كالقراش . كم يحترق فراش حول هذه الشمعة كل حين ، وما أكثر ما يأتى إليها فيحترق ) . فإذا تتبعنا تطور نظرة العطار في العشق فأننا نجده يقرب اقترابا من وحدة الوجود أكثر من غيره في مدرسة الحلاج ، ولعله أول من أسهم في بذور بذورها المباشرة ، فهو ينتقل من القول بأن كل شيء في ظلما إلى الله — إلى القول بأن الوجود الحق لله — إلى القول بأن ما عدا الله ليس حقيقة بل عدما ( ان الله غير محدود فلا يوجد غيره لأن محالا أن يبقى شيء خارج غير المحدود (١) . وقد ضرب لنا العطار مثلا في منطق الطير يقول فيه ( إن ملكا لم يجرؤ أحد على رؤيته أو لقائه . فأراد أن يمكن رعيته من رؤيته فصعد فوق قصره ، وأمر أن توضع امرأة على الأرض تجلى فيها وجهه فرآته الرعية ) (٢) . ورغم أن للثال غير دقيق في تطبيقه على وحدة الوجود ، فإن العطار يعود فيقول مؤكدا نظرتة التي تدخل وحدة الوجود بعد أن أكد لنا ان العالم صورة من تجليه ( ان يكن كل شيء في العالم مظهر الله فليس في العالم صغير وكبير ، فالذرة فيها الشمس ، والقطرة فيها البحر ) . ويعود فيقول ( إن الله روح العالم وحياته وليس في مقدور أية نفس أن تستمتع بالسعادة حتى تنفى وتصبح جزءا من هذه الروح الجامعة والشوق إلى هذا الاتحاد هو وحدة الدين الحق ، وفناء النفس هو وحدة الخلود الصحيح (٣) ) .

( وما الوجه الا واحدا غير أنه ... إذا أنت عددت المرايا تعددا (٤) ) ومع هذا

(١) المصدر السابق

(٢) المصدر السابق في منطق الطير ١١٦١ / ١٦٠ وما بعدها .

(٣) ول ديوارانت قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الرابع ج ١٣ ص ٣٤٩ ترجمة محمد بدراني .

(٤) جلال الدين الرومي مثنوى معنوى ١ / ٥٩ — ٦٠ .

فالعطار ليس مستقرا عند رأى محدد ، وقد كان لتوكيده أن كل شيء هو تجلي الصفات  
الالهية مدخلا لباب وحدة الوجود ، وللقول بأن له روح العالم ، ومع هذا فهو حلاجي  
أكثر من كل شيء رغم أنه يقترب حقا من وحدة الوجود أكثر من الحلاج ، ولكنه  
ينفي كثيرا أن الله ليس في العالم ، في الوقت الذي يؤكد أن العالم ليس خلوا منه دون  
تناقض بمعنى أن العالم تجليه وصورته . و ( العالم ظل عن الله أو انعكاس عنه ) .  
( والإنسان صورة الله . ليس ماء وطينا . ولكنه سر قدسي وبالارتباط تجلت الذات  
في الصفات ) وهنا يخطوا العطار الحلاجي خطوة كبيرة نحو وحدة الوجود ، وان لم  
يفصل أي تفصيل حين يقول ( أنا أعرف حقيقة آدم . أنا آدم ونوح ، أنا البحر ، أنا العقل .  
أنا الحب . أنا كل الأنبياء والأولياء . أنا كل شيء . أنا ظاهر وباطن . أنا نفخة الله .  
أنا الشمس الابدية (١) ) .

فإذا استقرنا منطق الطير للعطار وجدنا في هذه الموسوعة الضخمة مقامات الطيور ،  
وهي الأودية السبعة التي قطعها الطير رمز مقامات السالكين وهي أودية الطلب والعشق  
والمعرفة والاستغناء والتوحيد والخيرة والفقر والغناء ، وقد قطع العطار بنا هذه الأودية  
غلاها رعبا وغلا في تصوير ما يلقي السالك من عقبات . ومن المؤكد أنه أفاد أساسا  
كصوفي متفلسف من قصة المعراج ، كما أفاد غيره من الصوفية وخاصة عند ما تذكر تلك  
الأصوات الخفية التي حاولت أن تستوقف النبي صلى الله عليه وسلم الذي رأى في  
إخلاصه لرسالته ( أن ليس لغير الله أن يستوقف حيث شاء .. ) . وعندما ذكر ما رآه  
من صور النار والجنة بعد تلك الوقفات الخطيرة لدى جبال مكة ثم سيناء ثم بيت لحم  
بعد هيكلي موسى وصخرة يعقوب — تلك الوقفات التي أثرت مضمون المعارج الصوفية  
في كل الدوائر . لهذا يقول العطار ( إن غاية الطريق التي يسير إليها الصوفي تكاد تكون  
نخاية لا تدرك ) ( إنك تسير في الطريق مائة قرن ، ثم تجد نفسك عند الخطوة الأولى )

( لاءلامة فى الطارق . وانما علامته الوحيدة أن لاءلامة فىه ) . وسواء كانت الغاية ممال  
ىء رك أولا بءرك فىجب على السالك أن يفكر فىها وىعمل لها . واذا كان من الحال  
أن بواصل الظل الشمس فىنبى لءى العطار أن ىثق الواصل السالك فى هذا الحال .  
( من الحال أن بواصل الظل الشمس ، ه لىكن فىنبى أن يفكر المرء ءواما فى هذا الحال .  
مجال أن أنال صءبىك فابذا أصاحب غبار طرىك<sup>(١)</sup> ) . وسنجد أن لهذا النص صءى  
فى شعر جلال الءىن الرومى القائل :

قال ما تبغىه ببءو محالا قلت إن الحال من مأمولى<sup>(٢)</sup>

فإذا ساءلنا العطار عن الوسبلة اللى ىتحقق بها الحال لم بءءم الجواب . إنه العشق  
الكىمىاء اللى ىبسر كل عسىر ( أعرف العشق ، واهج نفسك تصب بهذا الحو ءلوءك )  
ولا بء من السىر فى الطرىق ءتى الحو محو النفس ، لأنها القىءء عند العطار والحجاب كما  
رأىنا . بقول العطار ( اقطع نفسك غير مءرءء من نفسك ) اقطع كل قىءء لءسىر  
وتمضى<sup>(٣)</sup> ) .

(١) . منطق الطىر للعطار ١١٦١ ( ١٦٠ — ١٧٠ ) .

ملاحظة : لقد أءرت قصة الإسراء والمعراج أنبىرها الصوفى لءى الصوفىة عامة فى مءءلف ءوائر السنىة  
والسلفىة وغبىها من ءوائر المنبلة وءاصة فى إباءات مءرسة الملاج القربىة والبمىءة ءىء ( انطاق  
البراق كالسهم فوق جبال مكة مءبها إلى النبل ثم وقف بهم عند سىناء ءىء كلم الله موسى ثم وقف بهم فى  
بىء لم ءىء ولد عىسى ) . وءىء اسءوقء النبى صلى الله علیه وسلم أصواء ءفىة (ءاواى أن نسءوق  
النبى رأى فى إءلاصه لرسالته أن لىس لغير الله أن ىسءوق ءىء شاء . فلما بلغوا بىء المقدس صلى على أطلال .  
هبكل سلیمان ، ومعه لإبراهىم وموسى وعىسى . ثم آى بالمعراج فارتكز على صءرة يعقوب وعلیه صءء  
مءء سراعاً إلى السماواى . . ءىء قب قوسىن أو أءنى . . ) اللهم هنا أننا نضع سءاؤلامضمونىه ل  
الءركبىة الجامة لمواطن القداسة لءى سلیمان وصءرة يعقوب وطور موسى وبىء لم عند صءرة عىسى — هل  
هءة الءركبىة كانت نبعا لفلسفة مءرسة الملاج من وراء المعراج ومدارءه ( اللى هى مدارء الطرىق الصوق)  
إلى نظرىه وءءة العباءة ووءءة الأءىان أكاء أعءقء ءىء . ( أنظر فى قصة المعراج والإسراء سىره ابن  
هشام ٢٤٠ — ٢٤٧ ج١ القاهرة وأنظر تهذىب السىرة ١١٩ — ١٢٣ )

(٢) جلال الءىن الرومى المءنوى ( ١ / ٥٩ / ٦٠ )

(٣) ءءكءور عزام : التصوف وفرىء الءىن العطار ٥٦ / ٥٧ .

فإذا أخذنا مثالا تطبيقيا من منطق الطير نجد العطار يؤكد أنه لا بد للسالك على أية حال من دليل (لأن من قطع الطريق بغير دليل تعرض للوقوع في الشرك ولو كان أسداً، ولن يسير الأعمى بغير قائد (١) . لهذا جعل (٢) العطار الهدد أمير الطير مكانة الهدد من سليمان عليه السلام ومن عالم الغيب . فهو الدليل والمرشد في الأودية ، أو المتاهات . أما الوديان السبعة فهي ( ١ ) وادي الطالب ، وفيه يتجرد من كل متاع دنيوى ( ٢ ) وادي العشق وفيه تتحرق الروح لمواصلة أصلها ، ( فالروح في عشقها كاسمكة ألقيت في البيداء ) فهي تضطرب وتفرغ لتعود إلى الماء . (٣) وادي المعرفة وهو واد تسطع فيه الشمس فيرى كل على قدر بصره . ولما كان العشق طريق المعرفة ، فقد جعل العطار وادي العشق قبل وادي المعرفة . (٤) وادي الاستغناء ، وفيه نرى أن الحقائق الصغيرة إذا أدركت من حيث اتصالها بالحقيقة الكبرى تجاوزت حدودها المعروفة وبدأت حقائق عظيمة هائلة ، فالبحر السبعة مجرد حوض - والكواكب السبعة مجرد شرارة ، والجنان السبع مجرد جيفة ، والنيران السبع قطعة من ثلج . ولكن العجيب هنا في منطق الطير ان النملة هنا في قوة الفيل (٥) وادي التوحيد . وفي هذا الوادي نجد كل عدد يصير واحداً في واحد ، فتم الوحدة والواحد هناك ليس مثل الواحد في العدد، بل هو وراء العد والحد ( هناك لا يدرك أزل ولا أبد ، وإذا زال طرفا الدوام فالأشياء لم تكن ولن تكون ، فهي غير كائنة ) . العطار هنا مبهم ، ولعله يعنى أن وحدة الله تتجلى ، فإذا هو غير محدود بابتداء ولا انتهاء ولا مكان ولا زمان (٦) وادي الخيرة والسالك هنا لا يدري ماذا يصنع ، فهو يذهل عن نفسه ولا يستطيع أن يتبع المرشد ولا أن يسير وحده . لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذي لا قبل له به ولا أن يمسكه عنه ، فهو في وادي الخيرة و وادي الخيرة لا حدود له . لا يعرف الحب ولا البغض ، وليس له روح ولا جسم ، ولا هو حير ولا هو شرير ، لا هو شيء ولا هو لاشيء . وهنا يزول كل تمايز يقدمه العطار للمدرسة الاشراقية في حكمة الاشراق - في الوقت الذي يؤكد فيه أن توحيدنا الذي نعرف وندين به ليس صحيحاً

( ١ و ٢ ) منطق الطير المصدر السابق ١٦٠ - ٣٧٠ .



كالتوحيد الذى تنعدم فيه كل حدود وخطوط التمايز : يقول العطار . (من أدرك التوحيد فقد العالم وفقد نفسه ، فإن يسأل أكلئن أنت أم لا ؟ أنت هنا أم لست هنا ؟ أظاهر أم باطن ؟ أفان أم باق أم فان باق معا ؟ أم لافان ولا باق ؟ فالجواب لا أدرى بل لا أدرى أننى لا أدرى !!! ) (١) (٧) وادى الفناء وهو الوادى الأخير الذى يسمى وادى العماء « حسب مصطلح السهر وردى بعد العطار » الذى يقول عنه إنه ( وادى الدهول .. وادى الخرس .. وادى الصمت والصمم . هناك يموج البحر المحيط فأنى تبقى الصدور على البحر ، والعالمان نقوش ذلك البحر ، ومن فقد نفسه فى هذا البحر فقدما أبدا فى فناء وسلام ) . فإذا دخل العارف العاشق البقاء فى الفناء أصبح جديدا ، وأصبح فى حقيقته النى كانت ثم عادت إلى ما كانت مع تحطيم هذه الحواجز . كان وصار ، ومع محو كل تمايز . ( هأنذا قد فنيت . قال كذلك منجحتك البقاء . حين ترى نفسك عدما أهبك وجوداً لا يتصور (٢) ) . وحينئذ . هو ( فارغ من عالم الوجود والعدم معا . أنا اليوم باق ، وراء هذا وذاك ) . لقد صور العطار مذهبه كما قلنا فى صور شعرية غير دقيقة دقتها لدى الرومى كما سنرى ، ولكنه كان من رواده الأوائل على أية حال . فإذا تتبعنا مثاله فى منطق الطير نجد أن الطير عندما دخلت أودية الفناء صارت ( كالظلال فى الشمس ) وانتهت الظلال فى الشمس حسب تعبير العطار الرائع كما احترقت الفراشة فى النار . حسب مصطلح الحلاج وإن كان تعبير العطار أعمق وأروع ، فلما ذابت الظلال فى الشمس عادت واستقرت فى عمق البقاء ، ( ولما مضت مئات آلاف من القرون — القرون التى لازمان لها ، أعيدت الطير الغائبة إلى أنفسها فى فنائها ، فلما — رجعت كلها إلى أنفسها بغير أنفسها رجعت إلى البقاء بعد الفناء (٣) ) .

والعطار فى موقفه من الشريعة يبدو متأرجحا غير دقيق حين يؤكد أن الشريعة

---

( ١ و ٢ و ٣ ) منطق الطير للعطار ١٦٥ / ١٦٧ / ١٦٨ — ١٧٠ وأنظر الدكتور عزام : التصوف وفريدالدين ١١٥ .

حظهر الحقيقة ، ثم يقول ولكنها ليست الحقيقة أو ليست كل الحقيقة كأنه يقول إن جانباً أو جانباً من الحقيقة لم يتناولها الشرع ، ولكن كل ما جاء به الشرع من الحقيقة ويعود فيقول إن الحقيقة كالباب والشرعية كالتقشر ، لأن في الحقيقة أشياء ليست موافقة لظاهر الشرعية ، والخاصة يقولون في أدعيتهم ما بعده العامة كفرا ، ولكن كل ما قالوه مقبول لاتساقه مع الحقيقة . من هنا ورغم أن العطار كان يمشى على الشوك — نجد أنه يؤكد كامتداد سليم لمدرسة الحلاج أن الشرائع لا قيمة لها بالنسبة للحقيقة ، ومن وصل إلى الباب جوهر الشرعية لا يهمة قشر الشرعية على الإطلاق<sup>(١)</sup> . . ولكنه يعود متكلفاً السنية بشكل واضح مفتعل حين يرى أن الصوفي لا يعنى من التكاليف إلا إذا غلب على عقله . فإذا ذكرنا مدى صلة أو تمسك العطار بالعقل أو حكمه على موازين العقل — أدركنا مدى تناقضه وتعسفه وشططه . ولهذا نجد العطار كالحلاج في الواقع يتوول العقائد والعبادات وأويلاً روحياً . فالثواب والعقاب في الآخرة هو في القرب من الحبيب أو البعد عنه ، واللوح المحفوظ هو القلب ، وقد تطور عن هذا لديه كامتداد للحلاج أن الأديان عنده واحد لأنها مظاهر حقيقة واحدة وهي ( تحرق النفس الإنسانية لمعرفة خالقها ) ( فلا تنظر لغير الله لأن الكعبة والدير عندي سواء ) . ورغم أن العطار لم يبلغ مبلغ جلال الدين الرومي فقد كان هو المقدمة الممتازة له في مدرسة ابن عربي . فإذا ذكرنا قول العطار عن الحلاج أنه ( صفر في بحر الوجود صهير اليليق بيني آدم ) — كان لنا أن نقول إنه عاش صدى لهذا الصفير الحلاجي من نايه الحزين الذي ينفوح شوقاً إلى أصله من الشجرة كما سيقول جلال الدين الرومي .

(١) العطار : تذكرة الأولياء ج ١ / ١٢٢ ، ج ٢ / ص ٢٤ .

## الفصل الثالث

نظرية الملامة - ( ٢٧٠ هـ - ٣٧٠ هـ )

أهل الملامة ظهوروا في النصف الثاني من القرن الثالث معاصرين للحلاج . نشأوا بنيسابور . كان مسلكهم صورة من صور الزهد لا التصوف كما يقول أستاذنا (١) الدكتور عفيفي ، لأن مسلكهم عملي من أوله إلى آخره ، وهو مجموعة من الآداب يقصد بها إلى مجاهدة النفس ورياضتها بمجاهدة ورياضة تؤديان بالسالك إلى إنكار الذات ، ومحو علائم الغرور الإنساني ، وإطفاء جذوة الرياء في القلب أكثر من تأديتهما إلى أحوال الجذب والحو والفناء والاتصال والسكر والجمع وماشا كل ذلك من الأحوال التي تكلم فيها غيرهم من الصوفية ، ورسموا الطريق لتحقيقها . رغم هذا ، ورغم أنهم يحاولون الرجوع بالتصوف إلى سيرته الأولى حسب فهمهم الخاطئ في الواقع ، فهم يعتبرون لونه من رد الفعل لاتجاه الباطني والحلاج ومدرسة الحلاج ، فالحلاج الذي باح بالسر ففصل على حد الشريعة لا بدله من رد فعل من نوع آخر غير ما رأيناه في التصوف السني الخالص وهو ما نراه لدى أهل الملام الذين يتخذون الوجه الآخر للتقية الشيعية التي لم يصفونها الحلاج . ولما كان في اتجاه أهل الملام ألوان من السلبيات القاتلة للنفس ، المحتقرة لها المزدرية لكل ما تقدم في إعلانها وإسرارها ، وفي صور من التشاؤم العنيف - لما كان هذا كذلك ، فإن نظرية أهل الملام من النظريات الخارجة المنفصلة عن الدوائر الإسلامية الخالصة كما نعتقد ، وكما سنرى في عرضنا للمقارن . ومن هنا نرى أن أستاذنا الدكتور (٢)

(١) الدكتور أبو العلاء عفيفي : الملامية والصوفية وأهل الفتوة ص ٣ .

(٢) الدكتور أبو العلاء عفيفي الملامية ( ٢٤ / ٢٥ - ٢٩ ) وأنظر الغزالي أحياء علوم الدين .

ج ٣ / ١٦ - ٢٢ وأنظر واصف غالي :

Wacef Ghali, La Tradition Chevaleresque des Arabes, P8-22 Paris 1919.

التي يؤكد أن أصول الفروسية الغربية أخذت عن الفروسية والفتوة العربية عن العرب في فلسطين ومصر خلال الحروب الصليبية وعن عرب الأندلس .

تقد تغالى بمعض الشيء حين دافع عن إقبال الفتيان على التصوف بمعناه الملامى السلبي القاتل لنزعات الحس ، واعتبر ذلك لونا من ألوان الفتوة . وصحيح أن في قتل نوازح الحس شجاعة كشجاعة المنتحر الذى يجهز على نفسه ، ولكنها ليست فتوة إيجابية بمعناها العربى الإسلامى على أية حال .

إن أهل الملامة ليست لهم كتب مؤلفة ، وكل ما أثر عنهم رسالة أبى عبد الرحمن السلمى التى كان فضل نشرها لأستاذنا الدكتور عفيفى<sup>(١)</sup> . وليس لهم بعد ذلك إلا أشتات من الأقوال المبعثرة فى تراجم الطوسى والكلاباذى والقشبرى والمكى وأبى حفص السهروردى ، والهجويرى ثم ابن عربى الذى كان أول من رفعهم إلى مقام الولاية السامية<sup>(٢)</sup> . أما الأشتات المبعثرة فى كتب الطبقات فلا تخرج عن تأثرها أو تشابهها مع السلمى فى رسالته عنهم . ومع هذا فقد أكد الدكتور عفيفى فى دقة أن السلمى لم يصور مذهب الملامية ( بالصورة التى يرضيها الباحث المتعطش لمعرفة هذا المذهب ، وإن نجح إلى حد ما فى تأليف طائفة من الأصول تبلغ نيفاً وأربعين أصلاً تكفى لتمييز أهل الملامة عن غيرهم من رجال التصوف المعاصرين لهم ، كما تضع حداً فاصلاً بين تعاليم الملامتية الأولين ومذهب الملامتية المتأخرين الذين نزلوا بهذا المذهب إلى أحط درجات الفساد والتدهور )<sup>(٣)</sup> . ونحن نرى أن فى جنود تعاليم الملامتية اتجاهات خاطئة أعانت على التدهور الذى هرع إليه المتأخرون من أهل الملامة فى أحط دركات الفساد ، خلاصة مذهبهم (١) إعلاء مكانة النفس اللوامة ، ربطاً منهم وتحقيقاً وتطبيقاً منهم حسب فهمهم للآية الكريمة ( ولا أقسم بالنفس اللوامة<sup>(٤)</sup> ) . من هنا أكد الدكتور عفيفى أنه

(١) نص رسالة السلمى منشورة فى كتاب الدكتور عفيفى ( الملامتية ) ص ( ٨٦ - ١٢٠ ) والأصل المخطوط فى دار الكتب المصرية ( ١٧٨ مجاميع تصوف ولها نسخة بربلين رقم ( ٣٢٨٨ ) .  
ولها نسخة بالجامعة المصرية مصورة ٢٦٠٣٦ ونسخة بالمتحف البريطانى مخطوطة رقم ( ٧٥٥٥ )  
(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية > ٢ / ٢١ ، ج ٣ / ٤٤ - ٤٦ .  
(٣) الدكتور أ. ب. العلافى : الملامية ص ٦ .  
(٤) آية ٢ من سورة القيامة ٧٥ .

ليس ببعيد أن يكون اسم الملامتية متصلاً ببعض آيات القرآن . وتوكيد هذا قول القصار الملامتى إن الملامة ( ترك التزين للخلق بحال ، وترك طلب رضاهم في نوع من الأخلاق والأحوال ، وإلا يأخذك في الله لومة لائم<sup>(١)</sup> ) . وفي موقف أهل الملامة تناقض كما سنرى (٢) المراد باللوم لوم الملامى نفسه ، ولوم الناس إياه على مظهر ما يعمل مع الفصل بين الظاهر والباطن ، فالباطن ملوم من الملامتى ومزدرى هو وصاحبه في نفسه ازدراءً متصلاً ، والظاهر ملوم من الناس لمخالفته كل ما تعارف عليه الدين والتقليد . ولا شك لدينا في أن الفصل بين الظاهر والباطن هو اختلاف الأساسى بين المنهج الإسلامى السليم وأى منهج آخر من مناهج الفلاسفات الصوفية وغير الصوفية . وحسبه أنه حد النفاق . مكان كل انهيار وضياع كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية (٣) . الملامتى مطالب بالألا يظهر عبادته وورعه وزهده أو علمه أو حاله ، وهو لا يتكلم في الإخلاص قدر ما يتكلم في الرياء ، ولا يتكلم في فضائل النفس قدر ما يتكلم في عيوبها . ونرى أن في موقفهم تناقضاً غريباً ، فهم لا يتكلمون في الإخلاص قدر ما يتكلمون في الرياء مع أن موقفهم من الفصل بين الظاهر والباطن هو الرياء ذاته ، وإن لبس نظرة صوفية جديدة باسم الملامة (٢) . أمر آخر يسمهم بالتناقض الواضح فهم يقولون على لسان فذهب النظرية إن الملامة ( ترك التزين للخلق بحال وترك طلب رضاهم ) ، ثم يأتى بعد ذلك ( وإلا يأخذك في الله لومة لائم ) والفقرة الثانية تهدم الأولى التى هى حقيقة المذهب ، فترك التزين للناس وترك طلب رضاهم تدعوننا إلى التساؤل عما يقصد أهل الملامة متقدمين ومتأخرين عما فعلوه ليؤكدوا أنهم لا يخشون في الحق لومة لائم . مانوع عدم خشيتهم في إظهار الحق وهم يخالفونه في ذلك الحجاب الذى يضعونه بين الظاهر والباطن ؟ وما الإيجابية التى دعوا إليها ، وما أنباؤها ، وهم هاربون

(١) السلمى : طبقات الصوفية ١٢٣ - ١٢٩ القاهرة ١٩٥٣ وأنظر الرسالة القشيرية ٢٤ .

(٢) يغالط أهل الملامة في وصف الرياء بأنه إظهار غير الحقيقة وليس إظهار غير ما يبطنه الانسان والمعنى

واحد لأن الحقيقة هى استواء الظاهر والباطن أو تحقق الباطن في الظاهر على وجه أدق . ( أنظر ص ١٠٠ من رسالة أهل الملامة )

كل الحرب إلى باطنهم الذي يلومون فيه أنفسهم على التقصير واتصاله ، وإيمانهم بأن الشر هو العالم وأن العالم شر لاخير فيه ، وإيغالهم في التزامهم للحزن والكمد والتشاؤم ، حتى قال أبو بكر الواسطي ت ٣٢٠ هـ عند ما سئل عن مذهب أبي عثمان الخيري ت ٢٩٨ هـ المطور الأول للمذهب الملامي ( أنه مذهب مجوسي<sup>(١)</sup> ) ؟ وإذا كان محيي الدين بن عربي لم يأخذ بأرائهم بمعنى أنه لم يقلدهم في مذهبهم فإنه قال إن مقامهم مقامنا ومقامهم كمال الطريق . وهو يضعهم في أعلى درجات الواصلين ملتصقاً سبباً آخر غير ما نعرف لاحتجابهم عن الخلق وظهورهم فيهم بما ينطلق الناس بلومهم وتقريعهم . ذلك لأنهم كما يقول ابن عربي ( لو ظهرت مكانتهم من الله للناس لاتخذوهم آلهة ، فلما احتجبوا عن العامة بالعادة انطلق عليهم في العادة ما ينطق على العامة من الملام فيما يظهر عنهم ما يوجب<sup>(٢)</sup> ذلك ) . ولا شك من تهافت رأى ابن عربي لأنه يتكلم عن شيء غير ملحوظ أو مشاهد فهو في علم الله يحكم على ما تراه بما لا يمكن أن تراه ولا ندركه ، ثم هو يفرض فرضاً غير متحقق ليؤكد حكماً موضوعه واضح مشاهد . فإذا رجعنا قليلاً إلى الحلاج وجدناه يشيد بفتوته وفتوة إبليس وفرعون إن صحت صفة الفتوة عند هؤلاء وهي لم تصح ، كما لم تصح لدى أهل الملام ، وخاصة عندما تطور المذهب إلى طريق الانحدار والفساد بعد الفصل الكامل بين الظاهر والباطن . نقول إن فتوة الحلاج التي يزعمها مع إبليس وفرعون نرى نموذجها لدى أهل الملام في الأصل المذهبي الممسك بخناق النفس القاتل لتوازعها ، والمتشائم تشاؤماً مطلقاً . وإذا كان الحلاج لم يؤمن بالتقية الشيعية وباح بالسر كما يقول الصوفية فقتل ، فقد آمن الملامية بنموذج التقية الشيعية في صورة أخرى هي البعد والترك للزين نخلق ، والبعد والترك لطلب رضاهم ، لا التقية في صورتها الشيعية التي تنستر وتتدرع بالصبر والمداراة لأولى الأمر حرصاً على رسالة الدين وحفاظاً للنفس للمستقبل

---

(١) القشيري / الرسالة القشيرية ٣٢ ويرويها السكلاباذي على لسان أبي بكر القحطبي والموضوع واحد : التعرف ص ٧٠ وأنظر الدكتور عفيفي هامش ص ٤٢ الملامية .  
(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٣ / ٤٦ و ٢١ / ٢١ .

المنتظر (١) . ومن هنا نجد خطأ زميلنا الأخ الدكتور كامل الشيبى (٢) الذى قرران للملامتية متأثرون بالشيعة فى تشاؤمهم وأحزانهم رغم أنهم لم يقولوا برجعة أو عصمة أو اتحاد أو حلول . فالواقع أن الحزن الشيعى له سبب غير حزن أهل الملام لأن الحزن الشيعى يستمد أساسه من مأساة أهل البيت لدى الأئمة على والحمين وزيد ويحي وغيرهم رضى الله عنهم . أما حزن أهل الملام فيستمد وقوده من عنف لوم النفس أو ازدراءها واتصال مراقبتها فى اليقظة والنوم . أما ربط التشاؤم بهذا الحزن هنا وهناك نخطأ آخر وقع فيه ( الشيبى (٣) ) . فإن الحزن الشيعى كانت فيه إيجابية متفائلة تتخذ من التقية درعاً وسلاحاً على أمل الانتظار ولو لدى المهدي المنتظر . ولكن الحزن الملامتى متشائم مغلق وقد يكون أعنف وأعمق ولكنه حزن مظلم قاتل متشائم غاية التشاؤم ، فإذا كانت هناك نقطة التقاء بين أهل الملام والشيعة فربما كانت فى مفهوم التقية رغم اختلاف المفهوم بين أهل الملام والشيعة فيها (٤) .

فإذا عدنا الى السلمى فإننا نجد أوضح من ابن عربى المتحمس المدافع بغير دليل معقول . السلمى (٥) يمتد ( ان الله زين بواطنهم بالقرب والاتصال به فلم يكن للافتراق إليها سبيل ) ( وقد غار الحق عليهم لئلا يعرف الخلق أحوالهم فأظهر لخلق من صفاتهم الظاهرة التى تدل على معنى الافتراق لئلا يسلم لهم حالهم معه تعالى ، وجعل من اسنى

---

(١) القشبرى : باب الفتوة / ١٠٥ من رسالته وأنظر أيضا المجلس : بحار الأنوار ج ١٧ / ٨٦ — ٨٧ ، والكافى للسكلى ص ٤٠٠ .  
(٢) و (٣) كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيعم — رسالة للماجستير فى الفلسفة الإسلامية بإشراف الدكتور أبو العلاء عفيفى — مكتبة كلية الآداب الإسكندرية مخطوطة ورقة ٢٣٦ وقد نشره أخيراً .

(٤) أخطأ الأستاذ ( فيليب حتى ) أيضا فى تاريخ العرب ج ٢ / ٥٢٩ حين اعتبر الحوارج من الآخذين بالتقية الشيعية والخطأ واضح كبير من المؤلف لأن — الحوارج كانوا سفارين فى خروجهم أشد السفور لالتقية لديهم .

(٥) نص رسالة السلمى عن الملامتية ص ٨٧ من كتابه الدكتور عفيفى .

أحوالهم الأيثر باطنهم في ظاهرهم لثلاث يفتتن بهم الناس . . ) ولاشك أن السلمي في موضوحه يؤمن بالفصل بين الظاهر والباطن بالمعنى الملامى ، كما يؤمن بأنه لا ضرر من خلاف الظاهر مع الباطن أو عدم اتساقه معه ، وذلك ولاشك يناقض الأصول السينية في التصوف والأصول عامة أما توكيده أن الله غار عليهم لثلاث يعرف الخلق أحوالهم معه ، فهذا نوع من الشطط الصوفى الذى أنكره الصوفية أنفسهم وعلى رأسهم الجنيد والغزالي فيما سبق أن فصلنا فيه في مكانه . وأما توكيد السلمي عدم تحقق باطنهم أو ظهوره في ظاهرهم لثلاث يفتتن الناس بهم فهو ما فسره ابن عربى بقوله إن الله لو أظير مافى بواطنهم لاتخذهم الناس آلهة ، وفي هذا وذاك غاية الشطط والشطح .

فإذا تركنا السلمي وعدنا إلى شيوخ أهل الملامه نجد أبا حفص النيسابورى شيخ الملامتية في خراسان ت ٢٧٠ هـ على سبيل المثال يقول عن أهل الملام إنهم ( قوم قاموا مع الله على حفظ أوقانهم ومراعاة أسرارهم فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات ، وأظهروا للاخلاق قبائح ما هم فيه وكتموا عنهم محاسنهم ، فلامهم الخلق على ظواهرهم ، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم فأكرمهم الله بكشف الأسرار والاطلاع على أنواع الغيوب وتصحيح الفراسة في الخلق وإظهار الكرامات عليهم ، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم بإظهار ما كان منهم في بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها والإظهار للاخلاق ما يوحشهم ليتنافى الخلق عنهم ويسلم لهم حالهم مع الله<sup>(١)</sup> ) . وما ذكره ابو حفص النيسابورى لا يزيد عما رواه عنهم السلمي سوى أن اباحفص يوضح من الأسرار الاطلاع على أنواع الغيوب تلك الأسرار التى لو ظهرت في عالم الظاهر لاعتبرهم الناس آلهة كما يقول ابن عربى ، أو خوفًا من أن يفتتن بهم الناس كما يقول السلمي أو ليسلم حالهم مع الله كما يقول ابو حفص النيسابورى على التقاء سواء بين ابن عربى والسلمي وأبى حفص فإذا قارنا بين استعمال

(١) السلمي : طبقات الصوفية . ١١٥ وما بعدها وتاريخ بغداد ج ١٢ / ٢٢٠ - ٢٢٢ ، والدم الطوسى ١٠٨ ، ١٨٨ ، وطبقات الشعرانى ج ١ / ٧٠ وأظن رسالة السلمي عن الملامتية ٨٨ / ٨٩ .



لفظ الملامتية عند السلمي وابن عربي نجد واضحا أن السلمي<sup>(١)</sup> يعتقد أن غير الملامتي يتم ظاهره عن باطنه وتظهر عليه كتمان أسرارها كما فعل الخلاج لما لم يجد حرجا في إظهار دعواه، بينما الملامتي يحرص على كتمان أسرارها فيما بينه وبين ربه، ولهذا فلا دعوى له . ونجد في مقارنة السلمي سداجة واضحة فهو لا يفرق بين الملامتي وغير الملامتي الا من ناحية البوح وعدم البوح، والمضمون واحد في رأيه فالخلاج باح بما أحس وشاهد، وأهل الملامة أحسوا وكشفوا الأسرار ولكنهم لم يبوحوا . هنا تشابه المضمون واختلاف التعبير . باح الخلاج وكنتم أهل الملام . فما وجه الرعونة؟ هل هي البوح فقط أم هي إعلان الخلول أو الاقتراب من الخلول؟ إن السلمي يؤكد أنهم لم يقولوا بالخلول؟ فهل كنتموا ذلك ولم يبوحوا به حفاظا منهم على الأسرار، ليؤكدوا أن من الرعونة البوح كما باح الخلاج الذي يؤمنون بما قال في باطنهم ولكنهم في ظاهرهم لا يبوحون بما في ذلك الباطن؟ أن السلمي في الواقع متناقض وغير دقيق في هذا المجال من المقارنة: ثم ما مكان الغزالي وأرباب التصوف السني قبل الغزالي من روى عنهم السلمي كالجنيد والحاسبي؟ ما مكان أمثال هؤلاء في باطنهم وظاهرهم، وباطنهم وظاهرهم على سواء مع اختلاف المنهج والاتجاه بالنسبة للخلاج ومدرسته ممن يتم معه ظاهرهم عن باطنهم؟

هذا عن السلمي في مقارنته بين الملامتي وغير الملامتي من المتصوفة . أما رأى ابن عربي<sup>(٢)</sup> فهو لإيمانه بوحدة الوجود ووحدة الأديان يميل إلى التعميم فيطاق أهل الملام على العارفين في كل زمان ومكان قبل وبعد ظهور هذا الاسم وتلك الصفة . فهو كما يرى ( اسم لصنف من أهل الله يعيشون في كل زمان ومكان ، وليس مواطنهم خراسان أو نيسابور ، ولا شيخهم حمدون القصار ، ولا أبو حفص اليسابوري ولا أبو عثمان الخيري ، فإن منهم الخراز والبسطامي والجيلاني ) وليس هذا فقط عند ابن عربي ، بل يعد نفسه منهم ، وليس هذا فقط بل إن النبي ( صلى الله عليه وسلم ) في نفس المقام لأنه مقام

(١) السلمي : رسالته من الملامتية المخطوط ورقة ٢٣٩ المطبوع المنشور ص ٨٨ / ٨٩ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات المسكية ج ٢ / ٢١ ، ج ٣ / ٤٤ .

(دنافتدلی. فكان قاب قوسين أو أدنى<sup>(١)</sup>) ولا شك أن في تعميم ابن عربي نظرا غير دقيق وغير سليم لاختلاف النظريين الصوفية وبعضهم البعض من جهة ولاستناد ابن عربي في رأيه على مذهبه هو في وحدة الوجود الذي يدخل فيه حتى من سبقه من الصوفية على الاطلاق فإذا نظرنا إلى موضوع المقارنة عن ابن عربي وهم أهل الملام فالمعروف أنهم لم يتكلموا عن الحلول أو الاتحاد أو شيء يقترب من وحدة الوجود ، ومع ذلك فإن ابن عربي يعزلهم حتى عن مخطط مذهبهم الأساسي في مراقبة النفس واتصال لومها ومحاسبتها<sup>(٢)</sup> ، وفي هذا ما فيه من التناقض .

إن جوهر نظرية الملامة يتضح في مبدئهم القائل بأنه لا يستحق اسم الفتوة وهي روح تعاليمهم إلا ( من كان فيه اعتذار آدم ، وصلاح أو صلابه نوح ، ووفاء ابراهيم ، وصدق اسماعيل وإخلاص موسى ، وصبر أيوب ، وبكاء داود ، وسخاء محمد ( صلى الله عليه وسلم ) ورأفة أبي بكر وحمة عمر ، وحياء عثمان ، وعلم علي ، ثم هو مع هذا كله يزدري نفسه ويحتقر ما هو فيه إنه شئ ولا أنه حال مرضي ) . والسؤال الذي نسأله هنا : لماذا يعود الملامتي بعد محاولة جمعه هذه الصفات الكريمة العزيزة كلها أو بعضها أو شيء منها ؟ لماذا يعود الملامتي فيزدري نفسه ويحتقر ما هو فيه ، وقد كان من الواجب عليه أن يحترمها من أجل تشببهه باحلاق الله في هؤلاء على الأقل ؟ هل يقصد المذهب الملامتي أن أي أحد من رجاله مهما بلغ من السعي في جمع شيء من هذه الصفات فسيعود بالفشل ؛ وأن هذا يدعو إلى ازدراء نفسه ليأسه من الحصول على شيء من صفات الكمال لدى هؤلاء ؟ أم يقصد المذهب كبح جماح الغرور أو الزهو النفسي لنمضي في طريق الكمال ؟ إن كان يقصد اليأس ، وبالتالي يتعمد ازدراء أعمال النفس مهما عظمت أو اكتملت ، فهي دعوة قاتلة منحرفة عن المنهج الإسلامي المتفائل

(١) الآية رقم ٨ من سورة النجم ( ٥٣ ) .

(٢) ابن عربي الفترحات ج ٣ / ٤٥ وأنظر الدكتور عفيفي ( الملامتية ) .

الداعى إلى التخلق بأخلاق الله ، المثنى على قوى الخير فى النفس والعالم ، الواثق من هذه القوى وتحريكها فى إيجابية لعمران النفس بالإيمان والحياة بالعمل الصالح . وإن كان يقصد مجرد كبح جماح غرور النفس اوزهوها ، فهذا أمر جميل حقا ، ولكن لا يجب ازدياء النفس واتصال هذا الازدياء ، ولا يجب التشاؤم المتصل ، اودعاء أن العالم شر لاخير فيه . من هنا نجد أن مخطط المذهب يدعو إلى التراجع فى الواقع فى سلبية قاتلة للنفس وللحياة ، كما يدعو إلى انحراف بالمنهج المتقدم إلى الوراء . ومن هنا نوافق أستاذنا الدكتور ابو العلا<sup>(١)</sup> عفيفى على نسبة اسم الفتوة على الإطلاق لا إلى أهل الملام ولا إلى الحلاج الذى يقول عنه ( إن الفتوة واضحة حقا عند الحلاج و لكنها أوضح عند الملامتية ) إلا اذا وصفنا المنتحر بالفتوة . والواقع كما نراه أن الحلاج وأهل الملام دعوا إلى الانتحار مع اختلاف الاتجاه . الحلاج انتحر حين قدم رقبة راضيا لسيف الشريعة — وأهل الملام انتحروا ودعوا إلى الانتحار حين دعوا إلى قتل النفس بازدياءها وحين دعوا إلى التشاؤم المطلق والإيمان بأن العالم شر لاخير فيه على الإطلاق .

فإذا عدنا إلى أصول المذهب الملامى قبل ظهور رجاله المعروفين فاننا نجد بدورا قديمة نمت وترعرعت فى أرض الزهد الإسلامى منذ منتصف القرن الثانى الهجرى . وقد حدد هذه الفكرة فى دقة الأستاذ الدكتور عفيفى<sup>(٢)</sup> حين ذكر أن حركة الفتوة أثر مبدئيا مباشر الذى أهل الملام . يأتى بعد ذلك دور ابراهيم أدهم ت ١٦٠ هـ ومدرسته فى المبالغة فى الزهد والخوف واعتبار التصوف والزهد أمرا باطنيا خالصا لا تهمه المظاهر الخارجية ولا تؤثر فيه محاربة الطقوس والأشكال الدينية والتقاليد التى عظم أهل الشام أمرها ، ولم يعظم أهل خراسان أو فارس أو العراق أمرها أو بعض أمرها كما نعتقد . ثم توسيع وتعميق فكرة المراقبة النفسية لدى المحاسبى الصوفى السنى ( ت ٢٤٣ هـ )

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى الملامتية والفترة ٢٧ — ٢٩ وأنظر ماسينيون :

Massignon Recueil d'Is Textes Médits P69.

(٢) الدكتور أبو العلا ٣٠ — ٣٤ — ٤٧ .

لابغال فيها لدى أهل الملام ، ثم الكد الذي أحله إبراهيم من أدهم محل الحزن ،  
والخلة التي أصبح معناها رضاء الله المتصل عن الصوفي دون اعتبار للظاهر الشكلى للعبادات  
والاسراف في فهم معنى التوكل إلى درجة انكار التكسب لدى شقيق البلخي ١٩٤ هـ  
ومحمد بن الفضل البلخي الصوفي السلفي ت ٣١٩ هـ (١) - فاذا أردنا معرفة أشهر أهل  
الملام الذين قعدوا المذهب من بدايته الحقيقية في منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن  
الرابع فإننا نجدهم على وجه التصنيف الاجمالي طبقات ثلاثا : الأولى : يمثلها أبو حفص  
نيسابورى ت ٢٧٠ هـ ، وحمدون القصار ت ٢٧١ هـ ) و ابو عثمان الخيرى ت ٢٨٩ هـ  
والخيرى أشهر الطبقة الأولى . الثانية : ويمثلها أتباع ابى حفص والقصار والخيرى وأشهرهم  
محموظ النيسابورى ت ٣٠٣ هـ ، و ابو الحسين الوراق ت ٣٢٠ هـ ومحموظ النيسابورى  
متطرف في اتهام النفس في الموافقات والخالفات (٢) بينما الوراق يمثل صورة فذة للتصوف  
السنى الذى يرى الخلاص فى استواء الموقف بين الباطن والظاهر ولهذا أفردنا له جانبا  
خاصا فى التصوف السنى رغم أنه من أهل الملام (٣) . الثالثة : أما الطبقة الثالثة والأخيرة  
فقد عاشت مع القرن الرابع الهجرى بعد أن تجاوز المذهب نيسابور إلى مكة وبغداد  
لدى أبى عمر الزجاجى ت ٣٤٨ هـ ، و ابى الحسين بن بندار ٣٥٠ هـ و ابى الحسن بن  
سهل البوشنجى ت ٣٤٨ هـ ، و ابى يعقوب النهرجورى ت ٣٣٠ هـ ، و لكن أشهرهم محمد بن  
أحمد الفراء ٣٧٠ هـ الذى أكمل التطور الملامى فى تعمد الخالفة وجلب الازدراء لالوم  
فقط من الناس .

---

(١) ذكر الدكتور أبو العلا عفيفى تاريخ وفاة البلخي محمد بن البلخي على أنه ٢٤٣ هـ - و الصحيح  
أنه ٣١٩ هـ هو قد كشفنا الغطاء عن هذا التصوف السلفى فى مسكانه من كتابنا ( أنظر طبقات السلمى  
٢٠٨ / ٢١٢ / ٢١٦ . و أنظر طبقات الشعرانى ج ١ / ١٠٦ ، والرسمالة القشيرية ص ٢١ وصفة الصفوة  
ج ٣ / ١٣٨ . والطوسى فى اللمع ص ٥٨ .

(٢) طبقات السلمى ٢٩٩ - ٣٠١ القاهرة ١٩٥٣ المخطوط و ٦١ ب .

(٣) السلمى الطبقات ٣٠٠ - ٣٠١ هـ المخطوط و ٦١ ب ، ٦٨ ا و أنظر عن الوراق : ابن الأثير

البداية والنهاية ج ١١ / ١٦٧ وطبقات الشعرانى ج ١ / ١٢ - وابن الجوزى المنتظم ج ٢ / ٢٤٠ - .

فإذا ألقينا الأضواء على هذه الطبقات الثلاث لتتعرف على خط التطور تجد لدينا أبا حفص النيسابوري (ت ٢٧٠ هـ) أشهر رجال الطبقة الأولى . من كورد أباد على باب نيسابور في الطريق إلى بخارى . ذكر أبو نعيم (١) أن أستاذه كان عبید الله الأباوردي و ذكر الشعراني (٢) من شيوخه عبد الله المهدي وهو نفس الأباوردي ؛ و روى الخطيب البغدادي (٣) أن أبا حفص لما رحل إلى بغداد ( اجتمع إليه من كان بها من مشايخ الصوفية وعظموه وعرفوا له قدره ومجده . ) و لكن أشهر رجال الملامة على الإطلاق هو حمدون القصار ( أبو صالح حمدون بن أحمد بن عماره المعروف بالقصارت ٢٧١ هـ معاصر لأبي حفص ، و القصار كان أحد علماء الفقه على مذهب الثوري ، وأشهر أساتذته سالم البارونسي من كبار مشايخ خراسان وأبو تراب النخشي ( ٢٤٥ هـ ) و القصار هو المؤسس الحقيقي لمذهب الملامة ونظرية الملامة فالسلمي (٤) يصفه بأنه « شيخ الملامة بنيسابور ومنه انتشر مذهب الملامة ) . و خلاصة رأى القصار وأبي حفص في المذهب أن زهد الباطن هو الزهد الصحيح لازهد الظاهر ، والجديد في الطبقة الأولى من المذهب أبو عثمان الخيري ت ٢٩٨ هـ أحد أتباع أبي حفص وزوج ابنته ، وقد قعد الخيري روح التشاؤم الملامي في أن العالم شر لا خير فيه ، وهو في هذا يتفق مع القصار في اتجاهه ، و يوجب لهذا الحزن والسكمد ورؤية التقصير في جميع فعاله وازدراء النفس في كل ما تقصد واتهامها للتصل بالتقصير .

وقد كان الخيري أكثر شيوخ الملامة أتباعا وأنصارا ومريدين وأبعدهم أثرًا خارج نيسابور وداخلها — كما كان سبباً أيضاً في حملة أبي بكر الواسطي ت ٣٢٠ هـ ( كما ذكرنا ) حين وصف المذهب بالجوسية وقصة ذلك (٥) أنه لما دخل الواسطي نيسابور سأل أصحاب

(١) أبو نعيم حلبة الأولياء ج ١٠ / ٢٢٩ — .

(٢) طبقات الشعراني ج ١ / ٧٠ — .

(٣) البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٢ / ٢٢١ .

(٤) السلمي : الطبقات ١٢٣ — ١٢٩ .

(٥) القشيري / ٣٢ — .

أبي عثمان بماذا كان يأمركم شيخكم فقالوا كان يأمرنا بالطاعات ورؤية التقصير فيها فقال  
أمركم بالجوسية المحضة . هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها ) . ويظهر من اتجاه  
الخيري أمران (١) (١) وضعه لمذهب العبودية سعياً وراء تأكيد الفتوة وذلك بالتضحية  
بالنفس ، فالفتى الذي اتخذ التضحية بالنفس وإيثار الغير عليها مثاله الأعلى هو الملامتي  
المتكامل كل صفات العبودية ( ٢ ) تقعيده لمذهب التشاؤم المنفض إلى الكمد المتصل  
بذلك الاتجاه الذي أثار عليه الواسطي وغيره ، وليس من المستبعد كما يقول الدكتور (٢)  
عفيفي أن يكون مصدر هذا الاتجاه هو الينبوع الهندي الزارادشتي الذي لا يشع في  
طريقه أي تفاؤل أو أمل في التفاؤل .

فإذا انتقلنا إلى الطبقة الثانية : فالجديد فيها أنه بينما يتجه محفوظ النيسابوري إلى  
الاسراف في اتهام النفس في المواقفات قبل المخالفات نجد الوراق يتجه اتجاهاً سنياً سليماً  
ينفصل به عن الاتجاه الملامتي ويستقيم بذلك مع المنهج الإسلامي كما ذكرنا في باب  
التصوف السني .

فإذا انتقلنا إلى الطبقة الثالثة بعد أن تجاوز المذهب الأمصار الإسلامية فإننا نجد تطور  
الفكرة الأساسية في الحرب المتصلة التي لا هوادة فيها ضد النفس ورعونتها ووبائها  
والعمل على كتمان حسناتها — هذه الفكرة الأساسية قد توسعت في تطورها حتى جاء  
الفراءت ٣٧٠ هـ ومن تبعه فتعمد والمخالفة والظهور في الناس بالمظاهر التي تستوجب  
السخط لا اللوم فقط ، وأصبح الشطط والإيفال في سخط الناس وجلب ازدراءهم عمداً  
كتنمية لمخطط المذهب هو التيار الشامل حتى انحدر الاتجاه انحداراً تاماً في هوى  
الإباحية .

(١) حلية الأولياء ج ١٠ / ٢٤٤ .

(٢) الدكتور عفيفي : الملامتية ٤٤ حاشية : ذكرنا أن الحكيم الترمذي قد هاجم هذا الأصل الملامتي

من وجهة نظره في حديثنا عنه لدى مدرسة الملاج .

أما جيد الدكتور عفيفي فواضح في تحليله لأصول المذهب من الناحية العملية والنظرية . وقد أكد في تحليله أن أساس المذهب عملي ، وأنه من السهل أن نستخلص هذا الأساس أكثر مما نستخلص الأساس النظري الذي تستند إليه هذه الآداب والقواعد ، وإن نجدها في الكلام عن النفس والقلب والسر وحال الترقى الصوفي . ولكن ما الأساس النظري الذي يستند إليه الأساس العملي ؟ لا أساس إلا التشاؤم وهو القاعدة التي انبنى عليها المذهب في إذلال النفس وتذليلها وتحجيرها وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل أو حال أو عبادة ، وليس هذا فقط بل ونسبة الشر لها كمصدر ثابت . وكما أنكر أهل الملامة على النفس عدم الزهو أو الشعور بالثقة في تحقيق أى عمل أو اكتمال تنفيذ أى أمل ، فقد غالوا في إنكارهم على النفس أى شعور بالفرح حتى بالطاعة والاعتداء الحسن ، وعدوا ذلك من الشرك الخفى . بل أن أبا حفص وهو من الطبقة الأولى الذين أسسوا المذهب وقعدوه أقر البكاء ودوامه واتصاله . وجاء الحيرى بعده مباشرة فتشدد أكثر من أستاذه أبى حفص ، فرأى أن بكاء الأسف يذهب بالأسف ، وأكد في تفلسفه أن بكاء الأسف يذهب بالأسف ، لأنه بمثابة السوى والعزاء (لأن التسلى عن الأسف بالبكاء يقطع مداومة الأسف ، ومداومه الأسف (١) واجبة) . ولا شك أن الغزالي كان موقفا كل التوفيق حين أزال كل هذا التشاؤم الملامتى وأحل محله السعادة الروحية التي يتذوقها الصوفي حال قربه من الله وأنسه به عندما يدرك في عباداته ومجاهداته معنى الربوبية ، ويعرف معنى وحقيقة التوحيد ، وهي السعادة التي يرى الغزالي أنها وليدة هذه المعرفة (٢) .

فإذا وقفنا مع صلب المذهب في إذلال النفس وجدنا مدى انحرافه عن المنهج الإسلامى

(١) السلمى : نص رسالة الملامتية ٩٧ — ٩٨

(٢) الغزالي . أحياء علوم الدين ج ٣ / ١٩ وما بعدها .

فقد ذهبت النظرة الملامية<sup>(١)</sup> إلى معارضة النفس في إصرار وعناد : في الإعلان عن سيئاتها ، واخفاء حسناتها استجلابا لإيذاء الناس وازدرائهم وسخطهم وليس لومهم فقط . فإذا أقبلت النفس على الناس عمل أهل الملام على تنفير الناس منهم سعيا لسلامة حالهم مع الله ، وإذا استحسنت النفس فعلا عمدوا إلى إذلالها ومنعها مما تسكن إليه ، وإذا رأت القبيح من أفعال الغير عمدوا إلى تحسينه ، حتى أنهم تعمدوا الجلوس إلى من يحقرهم والنفور ممن يكرمهم ، والسؤال لمن ينعهم والبمد عنم يرضيهم . فهل هذه فتوة ؟ وهل هذا اقتداء واتباع للمنهج الإسلامي ؟ أمر آخر هو هذه النظرة الجبرية المتطرفة التي تزعم أن الطاعة مرض إذا افهمت على أنها وليدة اختيار ، وأن نسبة الطاعات إلى العبد نوع من الشرك الخفي ، لأنها عندهم بمثابة الاعتراف بوجود إرادة ما للإنسان ، وليست للإنسان أية إرادة إطلاقا في رأيهم . فهم عند أنفسهم وفي رأيهم بالنسبة لغيرهم لا حركة ولا سكون ولا اختيار إلا بفعل الله ( وفي الحقيقة المحرك والمسكن والمختار هو الله<sup>(٢)</sup> ) . وفي هذه الجبرية قضاء على كل مسئولية إخلالية ودينية واجتماعية ولاشك ، وفيها سلب قائل لوجود النفس وإرادتها وعلمها ووصمها بكل قبيح وانكار كل فكرة تخطر لها حتى فكرة حب الله أو السعي نحوه ، ووصل كل شيء يحى عن النفس بكل شر وكل إثم وكل رياء . . . وفي هذا وذاك انحراف عن المنهج الإسلامي .

فإذا كان لنا أخيرا أن نبحث عن مكان فتوتهم المزعومة تلمسناها في أنهم أظهروا أو حاولوا إظهار إخلاصهم لله تحت غطاء من الحرية الدينية المصطنعة والفصل بين الظاهر والباطن ، وتلمسناها في أنهم كانوا يهرعون إلى كل ما يثير الازدراء والاحتقار لسلسلهم ، وما يجر عليهم مذمة الناس لهم ، ولا يثير نظرة حمد لسلوكهم أو فعلهم في اجتماعهم أو

(١) الدكتور عفيفي ص ٥٨ والنص الملامى ١٠٣ — ١٠٤ من الكتاب .

(٢) الدكتور عفيفي ص ٦٠ — ١٠٣ — ١٠٥ .



افتراقهم مع الناس ، وفي أنفسهم فيما بينهم وبين أنفسهم (١) . فإذا كانوا يفلسفون فتوتهم على أساس الازدراء فيفلسفون فكرة ازدراء الاحتقار ، فقد يكون هذا من الفتوة في ذاتها ولكن ما قيمة الفتوة في ذاتها ، وهم لا يقصدون الفلسفة في ذاتها والتفلسف في ذاته ؟ إن لهم منهجا موضوعيا أساسا للتشاؤم ، مخططه الكد المنصل والحزن اليأس العنيف في يأسه ، القاضى على كل شعاع من أمل في خيرية النفس واراتها واختيارها وتميزها . فإذا أكدنا مع المنهج الإسلامى أن الفتوة الصحيحة هي إستقامة الباطن والظاهر كما يقول الغزالي أو أستواء السر والعلن كما يقول أيضا — كان لنا أن نحكم بأن اتجاه نظرة الملامة في روحه ومنهجه غير إسلامى ، ولهذا أدخلناها ضمن الدوائر المنفصلة عن المنهج الإسلامى .

---

(١) جولدزبير : العقيدة والشريعة في الإسلام الترجمة العربية ١٤٨ وانظر الدكتور عفيف

## الفصل الرابع

### نظرية الاتصال الفارابية الصوفية

( ٨٣٣٩ - ٨٥٩٥ )

أن الفلسفة الإسلامية لدى المدرسة المشائية في الإسلام قامت في اتجاهها الأساسي على التوفيق بين الفلسفة والدين لاصطدام الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ، وكان المنهج هو الربط بين الدين الذي مصدره الأساسي الوحي ، والفلسفة التي لا تؤمن بغير العقل ، حتى وصلت المدرسة المشائية في الإسلام لدى ابن رشد إلى ما سماه بالحدس العقلي <sup>(١)</sup> في نظريته في المعرفة .

لاشك أن خاط الفلسفة بالدين محاولة إخضاع الدين للعقل ، أو تأديب العقل بالدين كما يقول الغزالي — لاشك أن هذا مزج النظريات بتيار صوفي عميق كان قوامه نظرية الاتصال بالعقل الفعال أو نظرية السعادة بالاتصال بالعقل الفعال . وقد كان لهذه النظرية أثرها الضخم في جميع الدوائر الفلسفية العقلية والذوقية صوفية وغير صوفية . عند من اعتمدوا في نظرياتهم على العقل وحده ، أو على الذوق وحده ، أو جمعوا بين العقل والذوق معا في المرحلة الأخيرة . لقد كانت نظرية الاتصال حقا نظرية أخلاقية في أساسها ، ولكنها تحولت لدى المشائية في الإسلام إلى بحوث صوفية عميقة . ويؤكد استاذنا الدكتور إبراهيم بيومي <sup>(٢)</sup> مذكور أنه لا يخلو مذهب فلسفي في القديم أو الحديث

(١) الدكتور محمود قاسم : النفس والعقل / ٦ ( المقدمة ) .

(٢) الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه القاهرة ١٩٤٧

من النزعات الصوفية ( حتى أرسطو الذي كان واقعيًا في بحثه ومنهجه ، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والالهام ، ووضع في قمة الاخلاق فضيلته العقلية التي هي أعلى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية ) لهذا لا يمكن دراسة نظرية الاتصال بمعزل عن نظرية الاتحاد أو المدرسة الاشراقية التي جمعت في الواقع بين مدرسة الحلاج ومدرسة الفارابي . ان التصوف في الواقع قطعة من مذهب الفارابي لظاهرة عرضية كما يزعم كارادى ثوفر . Carra de Vaux (١) وقد أثر هذا التصوف تأثيرا عميقا فيمن جاء بعده من فلاسفة الاسلام . وأخص خصائص النظرة الصوفية التي قال بها الفارابي : أنها قائمة على أساس عقلي ( فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت القائم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهير النفس وترقى مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل ) ، وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الأعمال البدنية فقط ( بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات ) — فالعقل ( يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض ، فهو في أول أمره عقل بالقوة فاذا ما أدرك قدرا كبيرا من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلا بالفعل ، وقد يتسع مدى نظره ويحيط بأغلب الكليات فيرتقى إلى اسمى درجة يصل إليها الانسان وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والالهام ) (٢) . معنى هذا أن المعرفة الانسانية لدى فلسفة الفارابي الصوفية تمضي في مراحل صاعدة ، وكلما اتسعت معلومات الرء اقترب من العالم العلوى ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة ، فاذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الانوار الالهية واضحا على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم وحده يمكننا أن نربط

---

(١) كارادى نو Carra de Vaux. Al Farabi, dans Encyc de L'islam II 57-9.

وانظر الدكتور مذكور . في الفلسفة الإسلامية ٣٥/٣٦ وانظر الدكتور مذكور أيضا  
Madrour : La Place d' Al-Farabi P.9

(٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ١٩ — ٢٠

السماوى بالأرض ، والالهى بالبشرى والملائكى بالانسانى ، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة عن طريق هذا الاتصال معنى هذا أن المعرفة الانسانية لا يحصلها العقل باجتهاده فى الواقع ، بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الاعلى ، وفى ضوء العقل الفعال يستطيع عقننا أدراك الصور الكلية للأجسام ، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية<sup>(١)</sup> . من هنا ارتبط التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة بل ارتبط أيضا بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية المتصلة بالقوى الروحية أو العقول المارقة عند كل سماء حتى العقل العاشر الموكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضى كنقط الاتصال .

إن مذهب الفارابى الصوفى فى وجهته عقلى لأن الوجود الحقيقي للعقل ، والله وحده هو العقل المحض ، والسعادة الخالصة فى كمال الاتصال بالعقل الفعال ، وهى أن ( تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك بأن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة الجواهر المارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما ) ( والسعادة هى الخير المطلق ، وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية ، وجنة الواصلين ) ( والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان ) (٢) . وتبد وهنا ملاحظتان خطيرتان الأولى أن مراتب العقول فى نظرية الفارابى تؤكد دعوى فورمس : Worms القائل بأن الفارابى أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الاسلامية<sup>(٣)</sup> . الثانية أن محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين وتشبيته

(١) الفارابى : المدينة الفاضله ٤٤ - ٤٥ وانظر الجمع بين الحكيمين ٢٣ .

(٢) الفارابى : المدينة الفاضله ٤٧ .

(٣) الفارابى : المدينة الفاضله ١٩ - ٢٠ وانظر هامش دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة

الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ١٦٥ القاهرة ١٩٥٤ .

العنيف بذلك أدى إلى وضع نظريته في النبوة على أساس من العقل الفلسفي - ذلك أنه وضع النبوة في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة على على جسر القوة الخييلة . من هنا كانت الحقيقة العقلية عنده في الواقع اسمى من الحقيقة الدينية رغم تغطيته ذلك برداء خداع أحيانا كثيرة بقول أن النبوة أعلى مرتبه يبلغها الانسان في العلم والعمل . وقد جاء الغزالي فأقام صرحا ضخما من فلسفته لمهاجمة هذه الثغرة في الفلسفة المشائية كما رأينا معه . (١) وحسبنا أن نذكر قوله ( أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى قوة متخييلة خاصة أو أى فرض آخر من الفروض التي يفترضها الفلاسفة ) (٢) فاذا تتبعنا خطورة رأى الفارابى في نظرية النبوة وجدنا أن ابن سينا وكثيرا من الشيعة وأخوان الصفاء قد تتلمذوا عليها حتى دخلت ساحة التصوف في عقيدة إعلان شأن الأولياء حتى قاربوا الأنبياء بل حتى تجاوزوا مراتب الأنبياء وصارت الولاية اسمى من النبوة كما رأينا مع الحلاج ومدرسته التي أثرت فلسفة ابن عربى على أوضح صورته .

لو نظرنا إلى بناء الفارابى الفاسفى لوجدناه فى التطبيقات الفلكية والطبيعية أرسطية وفى العرض أفلاطونية وأفلوطينية . فهو يأخذ بنظرية الفيض الأفلوطينى مع الخلق الأفلاطونى والعقول الأرسطية سعيا وراء تليق مذهب يتفق أو يرضى العقيدة الإسلامية ، محاولا التوفيق بين المشائية والإسلامية وإن كان قد شوه معالمها الأساسية والجوهرية فى الواقع . ومن هنا كانت ثورة الغزالي على المشائية عامة . إن الفارابى (٣) كان اعتمادا الأكبر على الربط بينه وبين أفلاطون فى كتابه الجمع بين الحكيمين ، وذلك فى مسائل إثبات الصانع وأمر المثل ، والعلاقة بين النفس والعقل . وقد شغل الفارابى بموضوع نظريته فى الاتصال

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة ٥٨ - ٥٩ .

(٢) الغزالي تهافت الفلاسفة ٢٠ - ٤٠ .

(٣) ابن خلكان وفيات الأعيان ج ٢/١٠٢ وانظر القفطى تاريخ الحكماء ٢٧٧ وكشف الظنون

لحاجى خليفة ج ٣/٩٨ - ٩٩ .

علما وعملا نخصها بكتابين من كتبه شرح فيها مختلف آرائه الصوفية ، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة بهذا الاتصال ، وأكد أنه تذوق هذه السعادة بنفسه ، ووصل إلى مرتبة الفيض والالهام « كما صنع افلوطين من قبل » وأنه حظى بذلك مرتين . أما هذان الكتابان اللذان خصهما بموضوع نظريته في الاتصال فهما تحصيل السعادة والتنبية على السعادة . (١) يقول الفارابي (٢) عن الروح القدسية الواصلة إلى درجة الاتصال (الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس انظار حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بالتعليم من الناس ، والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن) . الروح القدسية إذن واصله ترى للمغيب المحجب ، وتسمع الخفي المستور ، وتجاوز عالم الحس الملموس المسهوع المشاهد إلى المشاهد الحقيقية والبهجة المتصلة . هذه هي نظرية الاتصال لدى الفارابي أو نظرية السعادة في الاتصال ، التي عانى المستشرقون صعوبات في تفهمها وشكوا من غموضها ، وعلى رأسهم المستشرق الأكبر ماسينيون (٣) ومنهم كارادى فو (٤) . ولا شك على الإطلاق من تأثر الفارابي المباشر في نظريته بنظرية الجذب الأفلوطينية ، وهذان النصان المقارنان للفارابي وأفلوطين يؤكدان ذلك . يقول الفارابي (٥) ( أن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، وحينئذ تلحق ، فلا تسل عما تباشره فإن ألت فويل لك . وأن سلمت فطوبى

---

(١) الكتابان من طبع حيدر اباد ١٣٤٥ . وانظر الدكتور المذكور في الفلسفة الإسلامية ٣٩ وانظر الدكتور المذكور أيضا في نصه الممتاز مكان الفارابي ص ١٥ - ١٦

(٢) الفارابي : الثمرة المرضية ص ٧٥

(٣) ماسينيون Archivesd, Hist, IIP.158 وانظر Encyc de L,sslam IIP.5 Carrade Vaux

(٤) المصدر السابق لكارادى فو .

ملاحظة . أ كد ماسينيون أن التوفيق الفارابي أساسه التصوف لتقيد الفارابي بمعطيات الوحي كما أكد ان اعتماده على التجربة الصوفية تمهيدا سليما للاشراقية بعده . . المصدر السابق .

( on doit être Theologien avant jêtre Philosopel , )

(٥) الفارابي : الجمع بين رأى الحكمين ص ٣١ مع تحريفه الواضح في النص .

لك وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الملكوت قترى  
ملا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فأتخذ لك عند الحق عهداً إلى  
أن تأتيه فرداً . ) ويقول أفلوطين<sup>(١)</sup> رائد الفارابي في نظريته ( ربما خلوت أحياناً بنفسى  
وخلعت بدنى ، فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلياً فى ذاتى وراجعاً إليها  
وخارجاً من سائر الأشياء سواى وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، وأرى فى ذاتى من  
الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير ؛  
و حين أوقن بذلك أرى بذهنى إلى العالم الإلهى ) . لكن هناك أثراً قيل ذلك على  
الفارابى ، ومن المعلم الأول أرسطو فى نفس النظرية فإذا كان الفارابى قد تأثر بأفلوطين  
فى جانب الجذب الأفلوطينى فقد تأثر بأرسطو فى جانب نظرية الخير الأسمى الأرسطية  
التي تضمنت نظرية الإنصال الفارابية . إن أرسطو الفيلسوف<sup>(٢)</sup> الواقعى مصدر من  
مصادر الجانب الصوفى فى الفلسفة الإسلامية ، فإن الأديمونيا ومعناها السعادة أطلقها  
أرسطو على نظريته فى الخير الأسمى . هذه « الأديمونيا » الأرسطية عماد لنظرية  
الإنصال الفارابية . وقد أكد ابن رشد<sup>(٣)</sup> الذى يعتنق نظرية الفارابى أن هذه  
النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه ، وذلك أنه بعد أن وضع كيف  
يدرك « النوس » أو العقل الحقائق المجردة قال : « سنرى فيما بعد إذا كمال فى مقدور  
العقل الإنسانى — ولو أنه غير مفارق — أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها ولما لم يف أرسطو  
بوعده أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويحييوا عن هذا التساؤل  
الأرسطى ، ويبدو الأصل الأرسطى واضحاً فى نظرية الفارابى فى قول أرسطو<sup>(٤)</sup> عن الخير

(١) أفلوطين دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٦٥ الطبقة الثالثة ١٩٥٤ وانظر برتراندراسل :

تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ - ص ٤٤٩ - ٤٦٩ .

(٢) Aristotle de Anima P. III. the VII g.II, ehe II 88.

(٣) وسنرى خطورة تلك النقطة Renan : Averroés. P184.

\* فى فلسفة أن رشد حين أكد أن العقل الفعال داخل النفس كما سنرى بعد قليل .

(٤) Aristle ; Erhiyue a Nic. gXch. VII. VIII

وانظر أيضا راسل Russel تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ ( ٢٧٨-٢٩٥ ) .

الاسمى إنه ( فضيلة تتكون في الوحدة ، وبالتأمل العقلى ، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكفى بنفسها وتدرک الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شيء في الإنسان وهو العقل . وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسى حقيقة في الإنسان ) . كما يبدو أيضا أصل نظرية النبوة عنده من كتابى أرسطو ( الأحلام والتنبؤ في النوم ) .. أن هذا يؤكد أن تكوين الفارابى من الناحية العلمية خاضع لنظرية الجذب الافلوطينية ولنظرية الخير الاسمى الأرسطية ، وان كان لميول الفارابى واستعداداته وبيئته النفسية والعلمية كعوامل مساعدة أثرها الريادى والتوجيهى . أمر آخر نراه لدى منهج الفارابى وهو عرضه للمراتب التى يمر بها من يرغب فى السعادة فى الاتصال بالعقل الفعال فالطريقة فى تدرجها تماثل منازل الصوفية ( فالمرتبة الأولى هى مرتبة الإرادة وتتلخص فى شوق زائد ورغبة أكيدة فى تنمية المعلومات ، واكتساب الحقائق الخالدة ، فان كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهى مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهى اختيار حقيقى ، وبعد الاختيار تجب السعادة<sup>(١)</sup> ) . وهذا يؤكد أيضا روح الفارابى الصوفية على رغم أنه عاش فى بلاط سيف الدولة . فان استعداده الفطرى له أثره ولاشك فى توجيه نظريته وظهورها ، وأن أسلوبه أو منهجه يتفق مع هذا الاستعداد ، لأنه كما يقول إستانذا الدكتور ( إلى الغموض الصوفى أميل وفى باب التعمق والتركيز أدخل<sup>(٢)</sup> ) ولكن ما العلاقة بين نظرية الانصال الفارابية ونظرية الاتحاد أو الحلول أو وحدة الشهود الحلاجية ، وقد عاشت النظريتان معا وفى عصر واحد تقريبا ، كما عاصر الفارابى الجنيد إستاذ الحلاج ، وكان للنظريتين دوى منذ ولادتهما ؟ لا شك أن هناك خلافا بين النظريتين ، فالانصال الفارابى مجرد سمو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة ٤٥ - ٤٦

gaplace P.15-19

(٢) الدكتور مدكور المصدر السابق له ص ١٥ - ١٦

Encye II.P.57-٦٩

وانظر أيضا كارادى فو المصدر السابق له ص ٥٧ - ٥٩



والعقل الفعال دون أى امتزاج بين أحدهما والآخر . أما الحلول الحلاجى أو الاتحاد الحلاجى بين الخلق والخالق فيصل إلى وحدة غير منفصلة لآتميز فيها بين الخلق والخالق . ثم أن الاتصال مجرد علاقة ، بينما الاتحاد اندماج لاعلاقة . ولكن هناك نصا للفارابى يقول فى فقرة من فقراته ( أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة يحل فيه العقل الفعال<sup>(١)</sup> ) فهل هذه الفقرة تجيز الحكم على ظاهرها بقول الفارابى بالاتحاد والاندماج بعد الحلول وأن الاندماج بعد الحلول هو حلول العقل الفعال ؟ الواقع أن المعنى مجازى لا يمتضى مع اتجاه الحلاج لتفرقة الفارابى الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعال ، ولأن الفارابى يؤكد الفواصل المتعددة بين الله مثال الكمال المطلق ، والإنسان (٢) .

فإذا قارنا بين تصوف الفارابى وتصوف الغزالى وجدنا أن الغزالى متفق مع الفارابى فى رفض مذاهب الاتحاد والحلول ، وكليهما متفق على وجود المعارف الباطنية فوق المحسوسات . ولكن استاذنا الدكتور مدكور يثير نقطة غريبة حين يقول (إن الإلهام الذى يعمل له الغزالى يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذى جد فى طلبه الفارابى ، وإذا كان الغزالى يستمد إلهامه مباشرة من الله على حين أن الفارابى يقنع بالاتصال بالعقل الفعال ، فإن هذا الفارق شكلى . لأن العقل الفعال فاصل معنوى ، ومرحلة تدرج بين العبد وربّه ، وكل فيض مصدره الأول والأخير الله جل شأنه . (٣) ) ولنا ملاحظتان على رأى الدكتور مدكور الأولى قوله بأن الإلهام عند الغزالى يشبه الاتصال عند الفارابى . والواقع أن الإلهام نتيجة للاتصال أو القرب سواء كان هذا الاتصال أو القرب بالله مباشرة أو بالعقل الفعال . الثانية قوله أن الفارق شكلى بين فكرة الله وفكرة العقل الفعال

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة ٥٨

(٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ١٧

(٣) الدكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ٧٣ .

لأن العقل الفعال فاصل معنوي . ولكن مهما كان الفاصل معنويا فلا تجوز المشابهة على أساس أن العقل الفعال مرحلة تدرج ؛ فإذا آخذنا منطلق الغزالي في هذا — رأينا أن الاقتراب مجرد الاقتراب من أدنى مشابهه باطل كل البطلان . ونضيف إلى هذا أن هناك فارقا أصيلا بين تصوف الفارابي وتصوف الغزالي . فإذا كان الفارابي يبنى تصوفه على العلم لا العمل ، فإن الغزالي الذي لم يباغ العلم جعل العمل وسيلة للمعرفة المتكاملة . وإذا كان الفارابي يضع الحقيقة الفلسفية العقلية فوق الحقيقة الدينية . فإن الغزالي حين يرى أن ( الداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ) يرى أن ( المكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور ) كما يؤكد في دقه أن ( عمل العقل النظري هو تكميل النفس بادر الك الحقائق المختلفة ، وعمل العقل العملي سياسة البدن وتديبره على وجه يفضي به إلى الكمال النظري<sup>(١)</sup> ) وهذا وغيره فيما فصلناه مع الغزالي يدل على سعة أفقه وصدق وعيه الصوفي .

فإذا مضمينا في مدرسة الفارابي وأثر نظرية الاتصال فيما بعدها من مدارس ، فأنتنا نجد اخوان الصفاء ما بين عام ( ٣٣٤ — ٣٧٣ هـ ) وقد تأثر إخوان الصفاء فيما تأثروا به من أشعات الفلاسفات والغنوصيات الشرقية والغربية بنظرية الاتصال الفارابية . ويبدو هذا التأثير في قولهم عن طريق السعادة في الاتصال بالعالم الأعلى ( أن يبلغ الإنسان من الكمال العقلي درجة تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكنونة ) ( وكلما زاد في المعارف استبصارا صارت نفسه أطوع للعقل واقبل للفيض و الإلهام<sup>(٢)</sup> ) .

وقد أدى إيمانهم بأن الحقيقة الفلسفية العقلية فوق الحقيقة الدينية كما تقول مدرسة الفارابي إلى قولهم ( أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل

(١) الغزالي : أحياء علوم الدين ج ٣ / ١٤ ميزان العمل ٦٣ / ٦٥ / ٦٨ .

(٢) اخوان الصفاء الرسائل ج ١ / ٢٦١ / ٢٨٣ ، ج ٤ / ١٧٤ .

إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة<sup>(١)</sup> . من هنا كانت النجاة عندهم ليست بالعبادة والاخلاق فقط بل بالإحاطة بالعلوم والمعارف<sup>(٢)</sup> . وتدرج الموقف بهم إلى الايمان بكل مذهب وكل عقيدة ففلسفوا نظرية توحيد العبادة التي نادى بها قبلهم الحلاج بقليل جدا من الزمن مما كان له أثره الضخم في فلسفة محي الدين بن عربي في وحدة الأديان . لكن نظرة إخوان الصفاء ، وقد كانوا جماعة سياسية تتدرع بثوب الدين من الناحية الشكلية الخارجية — هذه النظرة كانت دعوة إلى هدم الدين في واقعها . فهم يطعنون الأديان الموروثة المعروفة بطريقة رمزية على السنة الحيوان حين يدعون إلى إستغراق المذاهب كلها قديمها<sup>(٣)</sup> وحديثها ، وهذا قادم إلى إيمانهم بعدم إنقطاع الفيض الالهي ، وبالتالي إلى إيمانهم باتصال الوحي حسب منطق غلاة الشيعة رواد إخوان الصفاء الذين فلسفوا معهم أن ( القرآن كتاب العامة وأن رسائل إخوان الصفاء كتاب الأئمة<sup>(٤)</sup> ) . أقول هذا لأصل إلى ملاحظتي الهامة حول إستغلالهم التري الخصب لنظرية الفارابي في النبوة ، فقد أشادوا بذكر قوة الخياله ، وبنوا عليها فلسفتهم في إتصال الوحي والإلهام<sup>(٥)</sup> . ومن هنا تداخلت النظريات نظرية إستمرار الوحي لعدم إنقطاع المدد الإلهي بدعوى قوة الخياله ونظرية الإمام المعصوم ونظرية توحيد العبادة أو وحدة الأديان . لقد كان لأخوان الصفاء بموسوعيتهم الجامعة لأشتات النظريات تحطيم كل الحدود أمام كل شيء بدعوى نظرية

(١) إخوان الصفاء الرسائل ج ٢ / ١٢٠ / ١٥٦ .

(٢) إخوان الصفاء الرسائل ج ٢ / ١٥٦ .

(٣) إخوان الصفاء الرسائل ج ٤ / ١٠٥ ، ٨٥ / ٨٦ .

(٤) الدكتور حسين همداني مجلة المعرفة الستة الأولى نوفمبر ١٩٣١ ص ٧٩٧ والدكتور همداني يعني متخرج في جامعة لندن وانظر أيضاً دوزي *Essai Sur L'histoire des Douzys* ، P 260-266

وانظر أيضاً نورالد *The Pneachiny ol sseam* P 211-ج12

(٥) إخوان الصفاء / رسائل ج ٣ / ٣٨٥ - ٣٩١ ج ٤ / ١٥٩ - ١٦٤ وانظر الشهرستاني

هامش الفصل في الملل والنحل ج ٢ / ١٧ - ٢١ وانظر جولد زيهير العقيدة والشريعة في الاسلام

٢١٣/٢١٤ . الترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى .

الفيض ، فحين قيل لهم إن الله علة العالم قرروا أنه لا يستطيع خلقه ، فإن العالم صدر عنه كالضوء من الشمس ، ولم يدركوا أنهم نفوا القدرة الألهية والإرادة الألهية ، وحطموا كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية في فلسفة الجزاء ، وتطور بهم الأمر إلى القول بأنه مادام العالم قد فاض عن الله فليست هناك أية غاية من خلق هذا العالم ، وإذا كان لا غاية له فلا نهاية له ، لأن الله الذي يفيض منه هذا العالم باق ، وكاله باق مثله ، فالفيض متصل . واذن فلا داعى للتفكير على الاطلاق في معنى الشرائع والعبادات وجدواها لأنه لا جزاء ولا قيامة فالله عندهم لم يكن له شأن في خلق العالم ولم يوجد له غاية<sup>(١)</sup> . أوليس هذا ما تنادى به فلسفة العبث في القرن العشرين ؟ . فإذا تتبعنا نظرية الاتصال لدى ابن سينا ( ت ٤٢٨ هـ ) فإننا نجد أنه أقدر من توسع فيها ، وتولاها بالتشريح ضمن ماتولى من آراء أستاذه الفارابي<sup>(٢)</sup> وخاصة في كتاب ابن سينا ( الاشارات والتنبيهات<sup>(٣)</sup> ) . وابن سينا يحتم قبل وبعد كل شيء في تقليد شيعى أساسى ورثه ومارسه عن بيئته وثقافته الشيعية صون أسرار العلم عن الأغمار والعوام ، عدم إذاعته بين الناس ، أو كما يقول : إنه يجب صون العلم وحفظه وعدم إذاعته بين الناس<sup>(٤)</sup> ، وهو نفس اتجاه إخوان الصفاء في منهج صوفى شيعى .

وعندما نلاحظ الجزء الأخير من الإشارات وهو المحتمش بالانظار الصوفية نجده يقع في خمسين صحيفة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب فقد أخذ ابن سينا على حسب عاداته أفكار الفارابي ، وفصل فيها القول وعرضها عرضاً ممتازاً فهو يحدثنا مثلاً عن التجريد والبهجة والسعادة ومقامات العارفين وأسرار الآيات مفصلاً

(١) الشهرستاني : هامش الفصل في الملل والنحل ج ٢/ ١٧-١٨ وانظر الدكتور عمر الدسوقي :

إخوان الصفاء ٦١ - ٧٢ .

(٢) الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص ٥٠ .

(٣) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ١٩٨ - ٢٠٦ وقد نشر الجزء الأخير منها وترجمها ميرن

Mehrsn (Traité Mystiques javicienne.)

(٤) الاشارات المصدر السابق ١٩٨ - ٢٠٦ ( ليدن ) .

القول في نظرية الإتصال ومكانها حيث يقول فيما يقول : ( إن للعارفين مقامات ودرجات  
يخصون بها في حياتهم دون غيرهم ، فكأنهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردو  
عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم يستفكرها من ينكرها ،  
ويكبرها من يكبرها . . . ونحن نقصها عليك . . العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره  
ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط ، لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه  
لا لرغبة أو رهبة . . . (١) .

وحين يفرق ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف — يقدم لنا مدحاً مباشراً  
للمدرسة الإشرافية مع السهروردي ( ت ٥٨٧ هـ ) كما سنرى لديه . يقول ابن سينا (٢) :  
( ! المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على نقل العبادات  
من القيام والصيام ونحوها يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت  
مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف ) . أما السعادة فهي : ( ليست  
بمجرد لذة جسمية ، بل هي غبطة روحية ، وسمو معنوي ، وإتصال بالعالم العلوي . هي  
عشق وشوق مسمران . ( وما العشق الحقيقي إلا الإبتهاج ) ( والنفوس البشرية إذا  
نالت الغبطة العليا في حياتها كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة  
الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى . وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي  
الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم تتلوها النفوس المنحوسة في عالم الطبيعة المنحوسة  
التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة (٣) ) . وليست الغاية من السعادة إلا مجرد الإتصال بين  
العبد وربّه يحظى فيه بضرب من الإشراق . هذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن  
الله مباشرة ، بل عن طريق العقل الفعال . أما الاتحاد فغير مقبول إطلاقاً لأنه يستلزم لدى

(٢١) الاشارات المصدر السابق ١٩٧/١٩٩ - ٢٠٦ ( ليدن ) واظر دي بور ٢٠٧-٢٠٨

تاريخ الفلسفة في الاسلام . الترجمة للدكتور عبد الهادي أبو ريعة .

(٣) المصدر السابق لابن سينا ( الاشارات ) ١٧٩ - ١٨٠ .

ابن سينا : أن يكون الشيء واحداً ومتعددأ في وقت واحد . ذلك لأننا لا نقبل أن نجد العقل الفعال فرداً واحداً في الوقت الذي نقرر أنه محتو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفرديّة العارف ، في حين أننا نعترف بأشماله على حقيقة أخرى خارجة عنه . يقول ابن سينا<sup>(١)</sup> في نصه ( قد تقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء بإتصالها بالعقل الفعال وهذا حق . قالوا : وإتصالها بالعقل الفعال هي أن تصير هي نفس العقل الفعال ، لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفس يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد ، وهؤلاء بين أن يجمعوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث يصير النفس كاملة واصله إلى كل معقول ، وكلا الفرضين باطل . على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد . . . إن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر ليحدث شيء ثالث ، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول ، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً . لهذا أبطل ابن سينا نظرية الإتحاد وما يرتبط بها تلك النظرية التي عاشت في عصر الفارابي وإمتدت مع مدرسة الحلّاج المعاصر له في صورة أخرى . المهم هنا أن فلسفة العشق لابن سينا أو فلسفته لشروق نور الحق في سره يعطينا المدد الضخم لمدرسة الإشراف كما سنرى . وهنا نذكر ذلك المعراج المشأى الذي عرجت عليه نظرية الإتصال وآنرت مضمون نظرية السهروردي إثناء ضحكاً وهي كما حددها ابن سينا<sup>(٢)</sup> ( تتدرج من مرحلة الإرادة إلى مرحلة الرياضة ، إلى مرحلة الحد ، إلى مرحلة السكينة ، إلى مرحلة الملكة التي تصل بها أخيراً إلى منازل الاتصال . . . ) ولا شك أن مرحلة تطويع النفس الأمانة بالسوء للنفس المطمئنة ، ( وتنقية القوى الداخلية ) ( وتصفية الجانب الباطني من النفس أي السر وجعله جديراً باليقظة الدائمة — لاشك أن هذا نتاج الأفلوطينية الحديثة لدى التاسوعات وسنرى أن هذا المعراج المشأى الصاعد على مدارج الأفلوطينية الحديثة

(١) المصدر السابق لابن سينا ( الإشارات ) ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ٢٨٠/٢٨١/٣٧٢/٤٥٤ .

هو الذى صاغه المهرودى فى طريق العروج إلى الجناب الأعلى حيث يقول فى التلويحات (١) « أول ما يبتدىء عليهم أنوار خاطفة لتلك الطواع واللوائح . ثم يمنعون فى الرياضة إلى أن يكثروا عليهم ورودها ملكة متمكنة . بعد ذلك يثبت الخاطف وعند ثباته يسمى السكينة ، وعند التوغل تصير ملكة . ثم يحصل لهم قوة عروج إلى الجناب الأعلى . . . » .

المهم لدى معراج ابن سينا أنه وهو متعلق بسلسلة أرسطو فى المعشوق الأول ، وسلسلة أفلاطون فى فيض الكمالات يدخل ساحة وحدة الشهود حيث يقول (٢) فى ختام رسالة العشق ( إن وجود الموجودات . إما أن يكون بسبب ، عشق فيها ، وإما أن يكون وجودها والعشق هى هو بعينه ) . . . ( وإن تجلى الخير المطلق باعتباره معشوقا هو علة كل وجود ) ( وعلى قدر عشق الكائن للمعشوق الأول وهو الذات الإلهية ، وشوقه إليه ، وجدته فى التشبه به — واستعدادة لقبول تجليل ، وفيض خيره وكاله وجماله ، وعلى قدر عشق الله للكائن وفيضه عليه من تجلى ذاته — على قدر هذا كله يكون حظ الكائن من الوجود ونصيبه من الخير والكمال والجمال ) .

فإذا ذكرنا أثر نظرية النبوة فى ابن سينا (٣) فهى عنده توسيع لما ذكره الفارابى ، وإن زاد عليه فى الإفاضة والتحليل حتى وصلت إلى غايتها أخيرا مع ابن رشد (٤) فى تفسيرها السيكولوجى العلمى الفلسفى . فإذا ذكرنا ما أسلفنا فيه القول بأن (٥) الغزالى قد

(١) السهرودى : التلويحات ٩١-٩٤/١١٣ .

(٢) ابن سينا الاشارات ص ١٦ النبط التاسع وانظر الدكتور محمد مصطفى حلمى فى تحليله الرائد لرسالة العشق لابن سينا عدد خاص عن المهرجان الألفى لابن سينا مهرجان بغداد جامعة الدول العربية ص ٤٤٨ .

(٣) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة ص ١٣ وانظر الدكتور مذكور ١٢٤ .

(٤) ابن رشد مناهج الأدلة ص ٧٣ .

(٥) الغزالى نهافت الفلاسفة ٦٢ .

ثار ثورة عارمه ضد المدرسة المشائية الإسلامية في نظرهم لدى حقيقة النبوه وتخريجهم  
النفسي لها فإننا نذكر ان الدكتور (١) مذكور يرى أن الغزالي لم يرد عليه رداً مقنعاً  
أو لم ينقضها بشكل واضح) . ونحن نختلف في هذا الرأي مع أستاذنا الكبير .

فإذا مضينا وراء نظرية الاتصال لدى المدرسة الأندلسية مع ابن باجة ت ٥٤٤ هـ ،  
فإننا نجد (٢) يؤكّد أن الإنسان يستطيع بالفعل الفعال الاتصال بالعالم العلوي — وأن  
(بالعلم وحده ، يصل المرء إلى فهم نفسه وفهم العقل الفعال والاتصال به . ولم يبين ابن  
باجه في الواقع كيف يصل المرء إلى الإتصال بالعقل الفعال مما يؤكّد ضياع جزء كبير  
جداً من رسالته (تدبير المتوحد) . وهذا ما لاحظته ابن طفيل الذي كان أميل إلى  
التأمل من ابن باجة . أما ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) فهو يؤكّد أنه لم يكتب إلا بعد تأمل  
في فلسفة الغزالي (٥٥٥ هـ) ، وابن باجة ٥٨١ هـ وغيرهما من مشاهير أسلافه حيث تمثلها  
كلها ، ثم وصل إلى الحق بطريق البحث والنظر ثم الإشراق والذوق أخيراً . ومنهجه  
العملي يؤكّد قيمة السلوك كجسر يصل به إلى المعرفة الإشرافية . فالأعمال عنده ثلاثة  
(عمل يتشبهه بالحيوان ، وعمل يتشبهه بالأجسام السماوية ، وعمل يتشبهه بالموجود واجب  
الوجود) وبما أنه بهذا التشبيه الثالث تحصل له السعادة العظمى وهو دوام المشاهدة لله تعالى  
فقد اعتبر أنه المقصود ، وأن التشبيهين السابقين وسيلتان له (ويجب أن يكون حظه  
مهما بقدر الضرورة ، والإمكان من عوائق السعادة لا من وسائلها) (٣) . فإذا بحثنا عن  
الأساس الفلسفي لأعمال ابن طفيل نجد المصدر الأفلوطيني ، فإن طفيل في الواقع

(١) الدكتور . دكتور ، في الفلسفة الإسلامية ٣١ / ١٣٢ .

Munk Mélanges de Philosophie Juive et Arabe Paris 1859 P 403-410.

(٢) ابن باجة

وليس لهذه الرسالة (تدبير المتوحد) نص عربي إلا القطعة المخطوطة ضمن رسائل في المكتبة التيمورية  
رقم ٢٩٠ أخلاق وقد كان أول من ترجمها وأهم بها الأستاذ مونك : Munk  
وأنظر المخطوط في دار الكتب رقم ٢٩٠ ضمن رسائل ورقة ٢٣٥ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقطان ١٤ / ٢٠ — ٢١ / ١١٠ .

(م ٢٩ — الفلسفة الصوفية)



صور الإنسان الذي هو رمز العقل في صورة حي بن يقظان ، ورمى من وراء ذلك إلى تأكيد مذهب الفارابي في التوفيق بين الدين والفلسفة فإذا وصلنا إلى ابن رشدت ٥٩٥ وهو قمة المشائية الإسلامية في المدرسة الفارابية نجده قد درس نظرية الاتصال دراسة علمية ولكنه لم يفتح النحو الخيالي . ولا شك أن ابن باجة بالذات كان جسراً مباشراً له في هذا التطوير . وقد بين ابن<sup>(١)</sup> رشد أن الاتصال في ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة. وذكر الاستاذ<sup>(٢)</sup> مونك Junk أن ابن رشد قد أوقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت المصادر العبرية باثنتين منها وفيها يرى ابن رشيد أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعليم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو الكمال الأسمى الذي نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هي تنمية المعلومات ، وترقيه المدارك الإنسانية فالعلم وحده سبيل السعادة والانصال بعالم العقول والأرواح<sup>(٣)</sup> . ولا شك أن ابن رشد بهذا يطور نظره ابن باجة العلمية . لأن هذا هو المرتبة السامية مرتبة الصعود والاتصال لا يمكن بحال من الأحوال أن يحظى بها أحد دون علم ، ولأن هذا كما يقول ابن رشد ( إدماء باطل وقول هراء<sup>(٤)</sup> ) . هذا في الوقت الذي يبدو فيه ابن رشيد كما يقول الدكتور المذكور<sup>(٥)</sup> متأثراً بالفارابي وابن سينا رغم أنه لم يدخر وسعاً في نفدهما وتجريحهما ولا سيما إذا أحس منهما انحرفاً عن

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنبياء ج ٢ / ٧٧ — ٧٨ .

(٢) مونك : المصدر السابق له . أمشاج من الفلسفات اليهودية والعربية 437 b.

وأفطر المذكور . في الفلسفة ٥٨ .

(٣) مونك المصدر السابق 437 b.

(٤) مونك المصدر السابق — 454 b.

(٥) ( ٦ و ٥ ) الدكتور إبراهيم المذكور في الفلسفة الإسلامية ٥٨ . وسنجد ابن سبين الأندلسي

مضى في ركب ابن رشد وخاطبه بابن عربي .

سنة ارسطو . يقول الدكتور مدكور . ( إن ابن رشد لم ينجح من أثرهما ، ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً ينفصل عن مذهبهما وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل الصوفية حين يعلن مثلاً أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية ، وأن أسمی درجات الكمالی أن يخرق المرء الحجب ، ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية ، ورفض رفضاً قاطعاً أن يسكون تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال ) .

وقد خالف هذا الرأي أستاذنا الدكتور محمود قاسم<sup>(١)</sup> من ناحية تأثر ابن رشد بأية صورة من صور الاتصال ، حين نفى الدعوى القائلة بأنه كان مؤمناً بنظرية الاتصال . يقول الدكتور قاسم ( ومن المؤكد إن موقف ابن رشد من آراء المتصوفة دليل على كذب الدعوى القائلة بأنه كان يؤمن بنظرية الاتصال الصوفی . . . بدليل أنه ليس من الغفلة على الشارح الأكبر لأرسطو أن يجمع أو يوفق بين متناقضين تماماً في تفسير المعرفة الإنسانية . كيف يتصور أن يقبل رأى المتصوفة الذى يرجع إلى نظريات أفلاطون وفلاسفة الإسكندرية ورواسب المسيحية ، ويعتقد من جانب آخر أن معرفة الله لا تكسب إلا بالبحث النظرى الذى يبدأ من المدركات الحسية ، ثم يمضى فى مدارج المعرفة حتى يصل إلى أسمی مراتبها وهى المعرفة الفلسفية ) . وهنا نرى اختلاف الدكتور قاسم مع الدكتور مدكور فى صلة ابن رشد بالتصوف ونظرية الاتصال فإذا سألنا الدكتور قاسم<sup>(٢)</sup> فى إبعاده ابن رشد عن ساحة التصوف نجده يؤكد أن ابن رشد لم يخرج العقل الفعال عن دائرة النفس . أما المصدر الحاسم الذى يعتمد عليه فى هذا فهو رسالة له لم تظهر إلا بالعبرية ، وولها ترجمة ألمانية ، واسمها ( الفحص : مضمونها هل يمكن للعقل الذى هو فينا أن يعقل

أنظر ص ٤٣٦ .

(١) الدكتور محمود قاسم . ابن رشد ص ٧٦ - ٧٩ .

(٢) د . محمود قاسم . فى النفس والعقل ٢٧٠ وما بعدها وأنظر ابن رشد فصل المقال ١٧-١٨ .

وتنهات للتهافت ١٢٢ - ١٣٣ .

الصور المفارقة بآخره أولاً يمكن ذلك وهو المطلوب الذي كان أرسطو وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس ولم<sup>(١)</sup> يجب عنه . إنه لم يتساءل هل من الممكن أن يتصل هذا العقل بالإله أو باللائكة ؟ بل ينص على أن اتصال العقل الفعال بنا من أول الأمر هو اتصال إدراك بعد أن كان متصلاً به اتصال وجود فقط ( أعني اتصال الصورة بحاملها ) . وهذا دليل على أن العقل الفعال ليس خارج النفس بل هو النفس ذاتها . فإذا صح هذا النص الخطير تبين انفصال ابن رشد عن المشائية قديمها وحديثها في أن النفس أو العقل صورة لجسم عضوي ، وتبين انفصاله عن منطق الفيض عامة ، وانكشف خطأ ( مونك<sup>(٢)</sup> ) الذي أكد أن ابن رشد قال بأن العقل الفعال هو الله . ومن هنا يتأكد أن المعاني العقلية التي تنزعها النفس هي التي تتيح للمرء أن يدرك ذاته كعقل فعّال . لكن هذا ليس معناه تحريد نظرية الاتصال الرشدية الداخلية من أية روح صوفية . وهذا ما يختلف فيه مع أستاذنا الدكتور قاسم ، لأنه عملية تجريد النفس وهي ذات عاقلة تستطيع أثناء اتصالها بالبدن أن تتجرد عنه ، وعن كل المعلومات التي تأتيها عن طريقه لكي تدرك ذاتها عن طريق الحدس العقلي — هذه العملية فيها الروح الصوفية . دليل آخر هو قول ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة بأن ( طريقة الصوفية وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامه للناس بما هم<sup>(٣)</sup> ناس ) وبدليل قوله<sup>(٤)</sup> الذي يصله بالمنهج السني الغزالي ( لسنا نذكر أن أماتة الشهوات شرط في صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك وقوله الذي يوثق مكان الحقيقة الدينية من الحقيقة العقلية لدى الغزالي أيضاً ) إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن ادركته استوى الإدراك وكان ذلك آتم

(١) هذه الترجمة ترجمها عن العبرية لدويج هانس أنظر قاسم . في النفس والعقل ٢٦٨ - ٢٦٩ وقد حدثني د . قاسم أخيراً أنه راجع النص بباريس مع يهودى فرنسي ولازال النص هناك  
(٢) مونك : أمشاج p 948 وأنظر ابن رشد تهافت — التهافت ٤٣٤ .  
(٣ و ٤) ابن رشد : تهافت التهافت ، وفصل المقال المصاد السابقة وأنظر العقاد : ابن رشد  
٧٥ / ١٧ / ٦٤ .

المعرفة وإن لم تدركه أعمت بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط .

نصل من هذا إلى أن اتجاه ابن رشد العقلي لم يستطع صد تيار المشائية في نظرية العقول المفارقة ومن هنا انبثقت عن المشائية عبر نظرية الخيالة النبوية موجة خطيرة أثرت تيارها العارم تلك الاتجاهات القرمطية الشيعية (١) ، التي تعاوتت جميعها على مساواة النبي بالفيلسوف أولاً ، ثم على فك رباط النبوة ، وعدم إغلاقة على خاتم الأنبياء ، ثم على ظهور المدرسة الإشرافية التي أطلقت قيد العقول المفارقة وأنضجت نظرية الولاية والقبطية حتى وصلت غايتها مع مدرسة ابن عربي .

# الفصل الخامس

## نظرية الإشراق

لدى السهروردي المقتول

ت ٥٨٧ ومدرسته

إن الإتجاه الذي أمّرتَه المدرسة المشائية في نظريات الاتصال والنبوة والسعادة والاتجاه الذي أمّرتَه المدرسة الجلاجية في نظريات الإتحاد والحلول ووحدة الشهود ووحدة العبادة — هذان الإتجاهان المشتركان عادا إلى الظهور معاً من جديد في قوة وعنف بعد خفوت السلطان الديني السني وسيطرة الفكر القرمطي الشيعي الباطني ، وقوة نفوذ الغلو الشيعي على الفكر الديني والسياسي والإجماعي ، رغم ما بذله الإمام الغزالي في نهايات القرن الرابع ومطالع الخامس الهجري قبل وبعد هجرته الأخيرة من بغداد . لا أكرر هنا ما قام به الغزالي نحو دينه لزمه ولما بعد زمانه إلى يوم الدين حين جصن التصوف من شعوذة الدعاوى وخطر الإنحرافات والإتكاسات ولكني أؤكد حقيقة هامة هي أنه لولا قوة الريادة القرمطية لما ظهر ذلك الشاب النابغة السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) في زمن الثورة السنية الصادقة بزيادة صلاح الدين الأيوبي (ت ٥٨٥ هـ) . . . ولم تكن غرابة الموقف ظهور هذا الشاب العبقري بل إن صغر سنه أيضاً يؤكد نفس الغرابة . فقد ولد عام ٥٤٥ هـ أو ٥٤٩ هـ أو ٥٥٠ هـ ومات عام (٥٨٣ هـ) أو (٥٨٧ هـ) وهذا معناه أنه عاش ثمانية وثلاثين عاماً ، أو ستة وثلاثين في رواية أخرى على أغلب التقدير (١) . ولم يكن

(١) ابن خلكان : وفیات الأعيان ج ٣ / ٢٥٧ . وأنظر ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء

تكريماً أن يقتل بأمر صلاح الدين الأيوبي وأن ينفذ قتله ولده الظاهر ، فلقد كانت طبخة إخوان الصفاء للغنوصيات القديمة الشرقية والغربية مائدة ممتازة للسهروردي . فإذا رجعنا إلى المرحلة الأولى من حياة السهروردي فإننا نرى أستاذه مجد الدين الجيلي قد درس له أصول الفقه والسنة ، ولكنه كان أول التأثيرين عليه عندما تطورت نظراته في مدرسة المارديني أستاذه الثاني مع المدرسة المشائية ومتولداتها الخطيرة . يدل على ذلك ما أحس به المارديني نفسه حين قال (١) عنه ( ما أذكى هذا الشاب وأفصحه إلا أني أحشى عليه لكثرة تهوره وإستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلفه ) . وقد أفاض المصدر في حديث المارديني فقال إن الملك الظاهر أعجب به لمناظرته للفقهاء الذين أرادوا الإتيان منه فأرسلوا إلى والده الملك صلاح الدين الأيوبي في دمشق ، وقالوا إن بقي هذا فإنه يفسد إعتقاد الملك وكذلك إن أطاق فإنه يفسد أية ناحية كان بها ، فبعث صلاح الدين كتاباً يقول فيه : « إن هذا الشاب السهروردي لا بد من قتله ، ولا سبيل أنه يطلق (٢) » وقد ذكر الدكتور أبو ريان (٣) أن أستاذ السهروردي الأول مجد الدين الجيلي كان على رأس المهاجمين له ، وقال ولا نعرف السبب إلا أن يكون السهروردي قد تناول عليه في مناقشة فقهية أو كلامية فخذ عليه هو وزين الدين .. ) ولعل السبب المباشر أن مجد الدين كان من الأصل ضد آرائه المتطرفة وخاصة بعد تحوله إلى المارديني وتطرفه بشهادته المارديني نفسه .

أما السهروردي فقد قتل كما أوصى وأمر صلاح الدين الأيوبي وقد لقب بالمقتول تمييزاً له عن أبي حفص السهروردي صاحب عوارف المعارف ، وقد ذكر أستاذنا الدكتور أحمد أمين (٤) ( ت ١٩٥٤ م ) أنه ربما لقب أيضاً بهذا اللقب إيماءً لأنه قتل

(١) المصدر السابق لابن أبي أصيبعة .

(٢) ابن أبي أصيبعة عيون الأبناء ج ١٦٧/٢ .

(٣) أبو ريان أصول الحكمة الاشرافية ١٣ وأنظر ابن خلكان الوفيات ٢٥٧/٣ .

(٤) أحمد أمين : حى بن يقطان ٨/

إستحقاقاً لهذا القتل وإلا كان لقب بالشهيد ، وأنه اشاع في حلب تعاليمه الفلسفية وحماه الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي . ولكن إمعانه في الفلسفة ، ورايه في الحلول وان الله والعالم شيء واحد وتصريحه بذلك ألب الفقهاء والشعب عليه فاضطر الظاهر أن يتخلى عن حمايته فقتل عام ٥٨٧ هـ وهو في السادسة والثلاثين من عمره .. ) .

فإذا عدنا إلى المؤرخ المعاصر للسهوردي وهو العماد الأصفهاني<sup>(١)</sup> فإننا نجد يورد خبراً عن مناظرة دارت بينه وبين الفقهاء حول إمكان الله خلق نبي جديد ، وأن هذا من أسباب قتله . ولكن الدكتور ابا ريان<sup>(٢)</sup> يرى ان السهوردي لم يهاجم النص الذي يذكر بأن محمداً خاتم المرسلين إلا انه حفظاً للقدره الإلهية من إلحاق النقص بها يقرر إمكان خلق نبي جديد . ولو وقفنا عند هذه النقطة لراينا سلامة الدفاع في حد ذاتها ، ولكننا لو تتبعنا فلسفة السهوردي لرأيناه في نظريته في قطب الوقت يؤكد أن المتوغل في التآله لا يخلو العالم منه ( وهو خليفة الله ) ( ولا تخلو الأرض منه متوغل في التآله أبداً ) ( إذ لا بد للخلافة من التلقى لأن خليفة الملك لا بد له أن يتلقى من ما هو بصدده<sup>(٣)</sup> ) — أقول لو تتبعنا السهوردي في هذا الرأينا يصل إلى غايته الحقيقية من وراء ذلك ، وهي تحطيم القيد عن توقف الرسالات بعد الإسلام ، وإطلاقها مع أقطاب الوقت المتوغلين في التآله والبحث ، الذين هم أفضل من الأنبياء والأولياء معاً لأن الأنبياء والأولياء متوغلون في التآله فقط . ومن هنا كان ابن<sup>(٤)</sup> تيمية على حق حين قال إن السهوردي يفضل الفيلسوف المتآله المتوغل في البحث على النبي ، نضيف إلى هذا أن سلوك نظرية السهوردي الشيعة القرطبية المرتبطة جذورها بالنعوصية الفارسية القديمة المختلطة بالأفلوطينية — هذه

(١) العماد الأصفهاني : البستان الجامع لتواريخ الزمان ٥٩٢ — ٥٩٣ .

(٢) أصول الحكمة الإشرافية ١٩ -- ٢٠ .

(٣) السهوردي حكمة الاشراف ٢٤/٢

(٤) ابن تيمية قنارى ابن تيمية ج ٥ / ٩٣

النظرية هي التي اعتمد عليها في مدرسة ابن عربي : عبد الحق بن سبعين ٦٦٧ هـ بالذات في قوله ( لقد تحجر ابن آمنة حين قال لا نبي بعدى<sup>(١)</sup> ) . وكما أطلقت النظرة السهروردية الشيعية القيد فقد وجدت في المدرسة الإشرافية وفي مدرسة ابن عربي بعدها من يفلسفها لدى نظرية قطب الوقت أو الإنسان الكامل كما سنرى . أن تركيبة السهروردى الفلسفية امشاج نجد فيها من الاتجاه المسيحي قوله<sup>(٢)</sup> ( أبناء النواصيت واحفظ الناموس ) ومن الاتجاه اليهودي قوله<sup>(٣)</sup> عن الأولياء ( ليحملوا أسفارك وليتعلقوا بأجنحة الكرويين ) ومن الرمز والمصطلح<sup>(٤)</sup> ( أصعد إلى آل طاسين ) وآل طاسين هم آل البيت ، ومن الحلول الخلوجي ( إذا تغيبت بدا ... وإن بدا غيبتي<sup>(٥)</sup> ) ، ومن وحدة الشهود ( إذا فنيت عن الشعور بقيت ببقاء الحق تعالى<sup>(٦)</sup> ) ومن الإشارات والرموز الهلينية القديمة والحديثة — ( ببابك عبد آنى من رجس الهيولى<sup>(٧)</sup> ) ( .. إلى غرفات المدينة الروحانية التي هي وراء الراء ) ومن التقليد للقرآن قوله<sup>(٨)</sup> ( فإذا عصمت فاصبر ، وإذا شرغت فتمم ، وإذا طرحت فاصعد ) . وليس هذا فقط بل إن السهروردى في هذه الققرة يقدم لابن عربي نظريته في وحدة الوجود فيقول ( فاعل بارئك يناجيك<sup>(٩)</sup> ) . وهذا ما سيقوله ابن عربي في نهاية فلسفته ( والصلاة مشتركة ) ( والعابد والمعبود واحد<sup>(١٠)</sup> ) . والسهروردى

- 
- (١) بن شاكر الكتبي فوات الوفيات ٥١٦ — ٥١٨ . وانظر الماظى التنبيه والرد على اهل الاهواء والدع ٢٦ — ٢٧ .
- (٢) السهروردى : التلويحات ١١١ والهياكل ٨ — ٩ .
- (٣) هياكل ٤٧ — ٤٨ ويلاحظ ان الاصل اليهودى للفظ : كرويم ومعناه سادة اللائكة .
- (٤) تلويحات ١٠٧ .
- (٥) تلويحات ٨٦ — ٩٠ .
- (٦) تلويحات ١١٣ .
- (٧) تلويحات ١٠٧ .
- (٨) تلويحات ١٠٧/٩٤ .
- (٩) تلويحات ١٠٧/٩٤ .
- (١٠) ابن عربي الفصوص ٢٢٦/٢١٤ .



في تركيبته العجيبة ساخط على كل علماء البرهانيات من المسلمين ( فالإلهي أفلاطون  
أجل قدرا من كل من برز في البرهانيات ممن نعرفه من المسلمين <sup>(١)</sup> ) وقد تساءل في  
إحدى رؤاه مع أرسطو ( هل من فلاسفة الإسلام من وصل إلى الإلهي أفلاطون فقال  
لا ولا إلى ألف جزء من رتبته ) . ثم يعود فيحدد مكان البسطامي ومدرسته من ذلك .  
فيقول فلما رجعت إلى أبي يزيد البسطامي قال أولئك هم الفلاسفة ما وقفوا عند العلم  
الأسمي ، بل جاوزوه إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي <sup>(٢)</sup> .

إن المدخل المباشر لفلسفة السهروردي في مدرسة الإشراف هو القرامطة . فإذا رحعنا  
إلى مصدر تاريخي قديم قبل السهروردي وهو الملطي ( أبو الحسن محمد بن أحمد الملطي  
الشافعي ت ٣٧٧ هـ ) نجده خير من حدد لنا أصول الإشرافية في نور الأنوار والنور الغاسق .  
الذين أقام عليهما السهروردي صرح فلسفته . بقول الملطي <sup>(٣)</sup> عن الفرقة الخامسة من  
الرافضة ( هم القرامطة ، وهم يقولون إن الله نور علوي لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام ،  
وإنه تولد من النور . لعلوي النور الشعشعاني فكان منه الأنبياء والأئمة ، فهم بخلاف  
طبائع الناس ، وهم يعلمون الغيب ويقدرون على كل شيء ، ولا يعجزهم شيء . يقهرون  
ولا يقهرون ، ويعلمون ، ولا يعلمون ، ولهم علامات معجزات وأمارات ومقدمات قبل

(٢١) : التلويحات المصدر السابق .

(٣) الملطي : التنبيه ٢٦ — ٢٧ وأنظر سامي الكيالي السهروردي ٧١ .

ملاحظة : وقد روى شعر للسهروردي أثبت بعضه ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ج ٢/ ١٧٠ ونشر

بعضه سامي الكيالي ص ٩٧ فيه من مقدمات وحدة الوجود

عنصر الأرواح فينا واحد وكذا الأجسام جسم عموا

ما أرى نفسي إلا أتمسوا واعتقادي أنكم أنتم أنا

وفيه من مذهب اللأدرية ( عيون الانبياء نفس المصدر )

وصل الصبح مع العبوق فأنا دنياك يوم واحد يتردد

وتدوك تشرب في الجنان مدامة ولتند من إذا أتاك الموعد

كم أمة هلكت ودار عطلت ومساجد خربت وعمر معهد

ولكم نبي قد أتى بشريعة قدما وكم صلوا لها وتعبدوا

مجيبهم وظهورهم وبعد ظهورهم يعرفون بها ، وهم مباينون لسائر الناس في صورهم وطباعهم وأخلاقهم وأعمالهم . وزعموا أنه تولد من النور الشعشعاني نور ظلامي وهو النور الذي تراه في الشمس والقمر والكواكب والنار ، والجوهر الذي يخالطه الظلام ، وتجاوز عليه الآفات والنقصان ، وتحل عليه الآلام والأوصاب ، ويجوز عليه السهو والعملات والنسيان والسيئات والمنكرات .. ) . أمر آخر يشير إلى نفس المصدر الشيعي القرمطي ، وهو ما يمثله قبل السهروردي إخوان الصفاء في موسوعتهم الكبيرة الموقفة بين الفلسفات المختلفة وثنية وغير وثنية ، قاله إخوان الصفاء عن أسامي النفوس بأنه ( من كان عربي الدين ، مسيحي المنهج ، يوناني العلم ، هندي البصيرة <sup>(١)</sup> ) . . . إلى آخر هذه الصفات الجامعة للمتناقضات ، وهو ما قعده السهروردي في قوله عن الفلاسفة ( إنهم فروع شجرة مباركة ) وإن ( أمبودقل ، فيثاغورس وأفلاطون ، وأرسطو طاليس ، وبوذا ، وهرمس ، ومزدك ، وماني ، وإن اتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولاً وبالذات رسل السلام والإصلاح . . . وعلى الجملة : زهاد الهند وفلاسفة الإغريق ، وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة ويعملون على نشر نظرية ثابتة ، وينطوون تحت لواء فلسفة واحدة هي الفلسفة الإشراقية ، ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي ، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرث الأفلاك وتشرف على نظامها <sup>(٢)</sup> ) .

ونلاحظ في النص أيضاً مدى تأثير السهروردي في شطر من مذهبه بالنظرية الفارسية المشائية وهذا يرينا أيضاً أنه يمزج نظرية العقول العشرة بعد أن يحطم عن أساسها القيد وهذا يرينا أيضاً أنه يمزج نظرية العقول العشرة بعد أن يحطم عن أساسها القيد فيطلقها إلى ما لا نهاية بحكم مبدأ الفيض اللانهائي — أقول إنه يمزج هذه النظرية قبل وبعد أن

(١) رسائل إخوان الصفاء ج ٣ / ٣١٦ .

(٢) السهروردي : حكمة الإشراق ٣٧١ وانظر هياكل النور ٢٨ — ٤٥ / ٤٤ / ٣٢ / ٢٩ .

يطلقها بالمزدكية والمانوية . فإذا كان العالم جملة قد برز من إشراق الله وفيضه ، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق ( فإذا ما تجرد ناعن المذات الجسمية تجلى لنا نور الهى لا ينقطع مدده عنا ، وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا بمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى ، وهو الواهب لجميع الصور ، ومصدر النفوس على اختلافها ، ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفسالى ) . ومتى ارتبطنا بالروح المقدسة أو العقل الفعال أدركنا المعلومات المختلفة ، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التى تعيننا على كشف الغيب حال اليقظة والنوم ، فإذا قويت النفوس بالفضائل الروحانية تهطل على عالم القدس ( وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العاملة بحركاتها وبأوزام حركاتها وتتلقى منها المغيبات فى نومها ويقظتها كمرآة تنعش بمقابلة ذى نقش (١) . وهنا لا يقنع السهروردى بالانصال بالعقل الفعال أو الروح المقدسة ، بل يسعى للاتحاد والامتزاج بنور الأنوار ، فيجمع فيما يجمع بين النظارة الفارابية المشائية والنظرة الحلاجية . وسنرى أن تطور المدرسة الإشراقية لدى صدر الدين الشيرازى ( ت ١٠٥٠ هـ ) قد عدل مهبج إشراقية السهروردى التى توقفت عند نكران حقائق الوجود وردتها إلى محمولات ذهنية (٢) صرفة ، وكان بعمله هذا ثورة جديدة على الصوفية فى عصره وما بعد عصره . وإذا كنا نوافق الدكتور محمد على أبوريان (٣) على أن دراسة مذهب الإشراق تتمثل فيها المرحلة النهائية لتطور مذهب ابن سينا ، وانطلاق الجانب الصوفى فى المدرسة المشائية الاسلامية إلى غايتها الاشراقية فنحن لا نتفق معه فى قوله (٤) ( وليس من شك فى أن جودة الموضوع وطرافته ستثيران اهتمام كثير من الباحثين ، وان ظهور مذهب الاشراق قد دحض الادعاء الذى ظل مؤرخو الفلسفة الاسلامية يذيعونه

(١) هياكل النور ٤٤/٤٥ —

(٢) جعفر آل ياسين الشيرازى ص ٥١

(٣) (٤٣) الدكتور محمد على أبوريان اصول الحكمة الاشراقية ١٣ وما بعدها .

حقبه طويلة من الزمن إذ خيل إليهم أن هجوم الغزالي العنيف على الفلسفة قد قضى عليها نهائياً في المشرق الاسلامي بحيث لم يكن هناك على حد قولهم تمت مجال لأي ابتكار فلسفي بعد ابن سينا ، ولكن التطور الفكري كان يجب أن يذهب إلى مداه رغم العقبات السياسية والدينية والأحداث التاريخية التي كانت تقف بالمرصاد لأي انحراف عن مذاهب السنة ) فالواقع أنه لاجدة في الموضوع ، وإنما هو استكمال وامتداد وجمع وخطط بين أمشاج المذاهب على أساس من الريادة القرطبية الشيعية الواضحة التي وجدها السهروردي بعد الخلاج وفي مذهب الخلاج لقمة سائغة والواقع أيضاً أن السهروردي لقي أنصارا له في رحلاته في فارس أو في العراق لدى السلطات الحاكمة وغيرها ، ولهذا ذهب إلى الشام لأنه كان يعتقد صلابة جبهتها السنية وخاصة مع صلاح الدين الأيوبي وأولاده ، ورغم أنه نسي صلب الخلاج أو تجاوله لشعورة بقوته أو اعتداده بنفسه كشاب عبقرى في الثلاثين أو السادسة والثلاثين ، فقد مضى في اتجاهه حتى وصل نهايته بنهاية الخلاج كما بدأها بنهايته في فلسفته في نور الأنوار حيث (١) قال :

لأنوار نور النور في الخلق أنوار      وللسر في سر المسرين أسرار

أمر آخر لا نتفق فيه مع الدكتور أبي ريان في كتابه الممتاز عن الحكمة الإشراقية : هو قوله (٢) بأثر الغزالي المتأثر بالقرامطة في مشكلة الأنوار في اتجاه السهروردي . أما إن الغزالي تأثر بالقرامطة فهذه دعوى يبطلها الغزالي نفسه في إنكاره نظرية الفيض من أساسها وكل ما يتصل بها أو يؤدي إليها أو يتفرع ويتولد منها من دعاوى الإيجاد أو الحلل أو وحده الوجود أو الاتصال ، وكل ما يرتبط بالمدرسة المشائية عامة في مسائل

(١) ديوان الخلاج 58 p : نشر وتحقيق ماسينيون .

(٢) الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الحكمة الإشراقية ص ٩١/٢٩ — ٩٥

الخليفة النبوية أو سمو الفيلسوف على النبي ، حتى أن ابن رشد (١) ذاته أكد أن (ابن سينا أتاح للغزالي إلزامه بوجود موجود قديم لا علة له) ، ومن هنا قال (٢) الغزالي في نظرية الفيض . إن من يعتقد فيها لا يصل إلى الاعتقاد في حلق الخالق باعتباره صانع وخالق العالم . من هنا ندرك أن السهروردي إذا كان قد تأثر بمشكاة الأنوار فهو قد تأثر بما فيها من مدسوسات ، كما دل على أن فيها كثيراً من المدسوسات التي لا تنفق مع روح الغزالي السني . وهذا وذلك يجعلنا نؤكد أن السهروردي الشاب النهم العبقرى الذى كان ينهل في سعار عنيف كل الفلسفات لم يأخذ أصول القرامطة عن الغزالي ، بل أخذها عن أصولها الأولى . روادها الأوائل في مطالع القرن الرابع ، ومع غلاة الشيعة القرامطة وأصدائهم لى رسائل إخوان الصفاء . من هنا لا يمكن تأويل نصوص السهروردي منفصلة فإن الحكم على السهروردي لا يمكن أن يكون دقيقاً إلا بدراسة مخطط مذهبه الأصيل ( في جذوره وفروعه وثماره ) الذى يؤكد ( كما سنرى ) في تفصيلاتنا التطبيقية أن الفيلسوف الإشراقى أسى من النبي ، وأن هذا الفيلسوف أو الإمام العرفانى هو قطب الوقت على رأس كل زمان على أساس امتداد الوحي ، وعدم توقف الرسالة عند رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم . كما يقول السهروردي على أساس انقطاع الفيض النوراني ، ثم ربطه الوحي بمدد الخليفة المشائية الإسلامية لدى الإمام أو القطب أو الوتد أعمدة قبة الوجود أو صرح الوجود . ومهما حاول (٣) السهروردي نفي التنائية عنه في عقيدة النور والظلام اقتداءً بالأفلوطينية ، هرباً من الزاد شتيه للمانوية يقبوع إشراقيته - أقول مهما حاول ذلك في قوله بأن معدن الطلام أو الأجسام هو الوجود ، فإنه يضع نفسه في أحد أمرين لا ثالث لهما ، إما نفي الأجسام وإمائناية الوجود . . . . . وندخل إلى تفصيلاتنا التطبيقية مع

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ٣١٣ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة . ٥ وأنظر الدكتور إبراهيم مذكور : مجلة الرسالة العدد ١٤١ / ١٤٢٠

عام ١٩٣٦ م وأنظر أيضاً الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ٢٠٠ .

(٣) السهروردي : حكمة الإشراق ١١ / ٢ وأنظر هياكل النور ، ٣٥ .

مذهب السهروردي في جذوره وامتداده ومسكانه . هل ابن سينا صاحب النظرية الاشراقية السهروردية؟ إن الذي أثار هذا التساؤل هو ما قيل عن ابن سينا أنه صاحب النظرية . يدل كتابه ( الحكمة المشرقية ) وقد أجمع المستشرقون على هذا الرأي ، وقالوا أنه المصدر لحكمة الاشراق ، وليس بهذا الكتاب فقط ، بل بما كتبه ابن سينا عن فلسفة العشق في رسالة العشق . لكن الأستاذ (١) نلينيو رفض هذا الرأي ، وإن لم يأت بنتائج حاسمة في هذا الرفض . فقد رأى أن كتاب ابن سينا الحكمة المشرقية . كتاب فلسفي وليس في التصوف أو الحكمة الباطنه وجاء هنري كوربان فرادف (٢) خطأ بين لفظه الاشراقية والمشرقية عند ابن سينا . ولكن جماع مذهب ابن سينا كان مقدمة طيبة ولا شك للحكمة الاشراقية . لدى السهروردي سواء كان كتاب ابن سينا فلسفة خالصة أو تصوفا باطنيا ، فإن محاولة التحرر من السيطرة الأرسطية كان الطريق المشترك لابن سينا والسهروردي (٣) ، كما أن الشفاء والاشارات والتنبيهات لابن سينا كانت محالا خصبا ومدخلا طيبا للمدرسة الاشراقية ضمن مداخيلها العديدة . المهم أن ابن سينا والسهروردي حاولا التحرر من الأرسطية بإدخال أمشاج من الأفلوطينية الحديثة ، وأن ارتباطاً في نفس الوقت بالنظرة الفارابية في الجمع الخاطيء بين الحكيمين أرسطو وأفلاطون . فإذا نظرنا إلى عملية الخلط عند ابن سينا والسهروردي نجد أنه بينما يدخل ابن سينا عناصر غنوصية هرسية نجد السهروردي يضيف عناصر من الحكمة الايرانية القديمة لها المكان الأول في نظريته بالاضافة إلى غيرها من غنوصيات يقول فيها (وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الاشراق أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي مازالت

(١) نلينيو : مقال في مجلة الدراسات المشرقية R.S.O ١٩٢٥ المجلد العاشر بعنوان فلسفة ابن سينا المشرقية أو الاشراقية .

(٢) هنري كوربان : المذاهب والمطارات للسهروردي ص ١٩٥ تحقيق ونشر كوربان وأنظر

٤٣٣/٤٠٥

(٣) الدكتور أبو الملا عفيق : مؤتمر ابن سينا ٤٤٢ بغداد ١٩٥٢ .

أمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخميرة الأزلية (١) لهذا نرى أن السهروردي لا ينجي في حكمة الاشراق فلسفة ايران أو فارس القديمة فحسب ، بل ينجي كذلك المرمسية المسماة بالشرقية الشرقية نعم قد يقتصر السهروردي على توكيد العنصر الاشراقى الفارسي القديم ، وينجى جانبا العنصر الشرقى ، وقد يطاق هو وشراحه اسم شرقية أو مشرقية على حكمته الإشرافية فيوقعوننا في الخلل والاضطراب كما يقول القطب الشيرازى (٢) في شرح حكمة الإشراق ( حكمة الإشراق أى الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف ، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية وتسبب إلى الاشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ، ولعائنها ، وفيضائها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحت والبرهان لا غير ) من هنا وصل السهروردي بين هذين الطرفين على أساس الغنوصية القديمة والعلوم المستورة التى سماها صائيه حراز فى المنطقة من سوريا فيما وراء الفرات حتى بعد غزو المسلمين لفارس ، ولهذا وصات فى لغة عربية إلى علم الفاتحين . تقول إن هذه الميثافيريقا خلطها السهروردي بعناصر من زرادشت ، وأصبح عنده هرمس وأغاذيمون وأسقليبيوس ، وفيثاغورس من حجج العلوم المستورة الرؤساء المزعومين لحكمة الاشراق إلى جوارجا (١) ما سب

(١) المطارجات ص ٤٣٣/٤٠١ .

(٢) القطب الشيرازى شرح حكمة الاشراق لإيران ص ١٢ وأنظر

Bulletin of the school of oriental otudis Vol XII 1950 The Influerce of Hermetic Literatwre on Moslem Thought.

(٣) مونك : إمشاج ١٨٥٩ وأنظر دى بور دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ٥٦٨ مادة

إشراقى ١٩٢١ وأنظر نلينو جالة الدراسات الشرقية مجلد ١٠ ١٩٢١ .

(١) المصادر السابقة تحت رقم ٣ .

وبزرجمهر من حكماء فارس . لهذا نرى واضحا أن زارا دشت هو الجسر الواصل بين اليونان والفرس ، وعلى هذا الجسر تم التمازج بين الشرق والغرب لدى الأفلاطونية الحديثة التي تتلمذ عليها السهروردي أيضا .

لاشك إذن في أن الأصول الفارسية القديمة هي التي أمدت غلاة الشيعة بتعاليمها تلك التي دخل من بابها السهروردي ، وازدهرت في حقلها الإشراقية مع جلال الدين الدواني ٩٠٧ هـ وهو من شراح هياكل النور ، كما نبغ فيها من الشيعة أيضا الأبهري ٦٦٣ هـ ، ونصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) ولكن أكبر أعلام الإشراقية بعد السهروردي هو ملا صدر الدين الشيرازي ١٠٥٠ هـ الذي تتلمذ على أعلام الشيعة العلامة بهاء الدين العاملي ت ١٠٣٠ هـ ، وميرداماد (١٠٤١ هـ) وقد امتدت شبكة هذه المدرسة حتى تخرج فيها البهائية وما تولد عن نظرياتهم من مذاهب (١) . اللهم أن مدرسة المغرب في تأثرها بالغنوص الفارسي الشيعي لم تكن متأخرة عن مدرسة المشرق من الناحية الزمنية ، ونرى أثر ذلك لدى عبدالله بن مسرة ( ت ٣١٨ هـ أو ٣١٩ هـ ) وهو من رواد مدرسة ابن عربي المباشرين كما نرى أثر ذلك في الغرب المسيحي لدى هيلز Hales وريمون لل Raymond Lull وروجر بيكون R. Bacon ودون سكوت (٢) D.Scotus . فإذا بحثنا عن قوة المصدر الفارسي كعنصر أول في فلسفة السهروردي الإشراقية نجد أن السهروردي حين يخالف اتجاه المدرسة المشائية في العناصر الأربعة الماء والتراب والهواء والنار ، فإنه يرجع إلى المصدر الفارسي القديم فيلغى النار أو يسموها بعيدا عن الماء والتراب والهواء ، لأنه يسميها النار المعقولة ، ويعتبرها غير محسوسة (٣) . والنار المعقولة في الهواء

(٢١) فاربورج أفلاطون وزارا دشت ١٩٢٤ — ١٩٢٥ ليزج ١٩٢٧ وأنظر جب gib . Mohmmedanism p 163—164.

وانظر دائرة معارف الإسلام Enc of Islam vol. II p 378

وانظر براون تاريخ فارس النص الانجليزي P 438 وبروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٣٤/٣

(٣) حكمة الاشراق ٤٢٢ — ٤٢٣

( م ٣٠ — الفلسفة الصوفية )





النور ، وأتولوجيا أفلوطين التي حسبها المدرسة المشائية لأرسطو . فأصل الهياكل في  
 الأتولوجيا واضح تمام الوضوح (١) ، كما نجد ذلك في رسائل السهروردي وكتبه الصغيرة  
 أمثال التلويحات وأصولها من الأتولوجيا أيضا ، كما تبدو أصول نظرية التذكر عند حي بن  
 يقظان السهروردي لدى الأتولوجيا كذلك (٢) . إن النور الأول عند السهروردي يفيض  
 بينابيع للنور ( وهذه الينابيع لاحد لها ، ولا نسب ولا إضافات في : هو ، وهي ، وإياه (٣) ) ،  
 حين أم النسب عنده هي نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول المطلق بذاته ، وهذا هو لب  
 الأفلوطينية يصوغها السهروردي صياغة زارادشتية ... فهذه الماهية الأولى « هي بهمن »  
 « فو هو مانو » أول الاسفهبذات السبعة ، وهو حكمة يزدان ) ، وهو هو كما جاء في  
 « مذهب » الملائكة عند « ابرقلس » من حيث أن لكل ماهية معشوقها ، أو كما  
 يقول السهروردي ( هو نور قاهر ، وهو « سببه » ، وممده ، وواسطة بينه وبين الأول ) ،  
 هو ( هو أبونا ورب طلسم نوعنا ، ومفيض نفوسنا . روح القدس جبريل المسمى عند  
 الحكماء بالعقل الفعال ) (٤) . ويبدو التأثير بالأفلوطينية في استعمال السهروردي للرمز  
 والإيغال في استعماله إلى درجة عنيفة ، فإن جعله الصنم رمزا للمعنى الحسى والعقلى معا  
 أساسه أفلوطينى . فالإنسان الحسى في أتولوجيا أفلوطين هو صنم للإنسان العقلى الموجود  
 فى العقل الثانى ، أى فى عالم المثل ، والعالم الحسى كله صنم للعالم العقلى ، وعلاقة الصنم بالمثل  
 تقوم على أساس المشاركة الأفلوطينية ، وهذا هو ما أنماه قبل السهروردي ابن سينا  
 وابن طفيل (٥) . وقد خرج السهروردي من عملية الربط بالثورة على الأرسطية واليناء

(١) قارن الهيكل الرابع والتلويحات ١١٢ بأتولوجيا أفلوطين ٢٣/٤٤/١٤٢/١٤٨ .

(٢) قارن حي بن يقظان للسهروردي وأتولوجيا ٢٣/١٤٢ .

(٣) مخطوط راغب ١٤٨ ورقة ١٨٢ أ .

(٤) هياكل النور ٣٠٢ هياكل ص ٢٨ القاهرة ١٩١٦ .

(٥) أتولوجيا ١٤٨/٨٧/٥٨ أنظر برقلس شرح طيماوس ج ١/٣٤١ — وانظر الدكتور محمد

حسنى أبو ريان فى كتابه أصول الحكمة الاشرافية ٧٨ .

على الأفلاطونية وذلك لضعف أتباع أرسطو ( في قواعدهم ، وبطلان معاقدهم ) لأنهم  
( حرموا من الوصول أعني معاينة المعاني ) ، وبمعنى أدق : حرموا من الكشف كما  
يقول الشيرازي : ( وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا  
قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته (١) ) .

فإذا ذكرنا أهم الدراسات لنظرية الإشراق فإننا نجد ما كتبه نلليز ، وكوربان  
ناشر ومحقق المطارحات ، وما كتبه وحققه فان دان برج Van den Bergh لهياكل النور ،  
وما كتبه الدكتور محمد إقبال ت ١٣٥٧ هـ ) في تطور الميتافيزيقا في فارس عن ثنائية  
النور والظلام عند السهروردي ، وما حققه ما سينيون في مجموعة نصوص لم تنشر حول  
الحلاج وصلة السهروردي به ، وما قدمه كراوس في تحقيقه لأصوات أجنحة جبريل ، وما  
حققه الدكتور أحمد أمين ( ت ١٩٥٤ م ) للغة الغربية الغربية ( حى بن يقظان ) في بحثه المقارن  
للفروق بينها وبين حى بن يقظان لدى ابن سينا وابن طفيل ، وآخر البحوث الهامة  
المستفيضة ما قدمه الدكتور محمد على أبوريان في كتابه الممتاز حول أصول الفلسفة  
الإشراقية ١٩٥٩ م وما حققه لهياكل النور أيضا .

وقد صنف (٢) الدكتور محمد على أبوريان كتب السهروردي تصنيفا  
موضوعيا في نوعين حدد النوع الأول منه بالبحوث الميتافيزيقية ، وأهمها حكمة الإشراق  
وهياكل الأنوار . أما النوع الثاني فيظهر لدى رسائله الصوفية وهي مجرد شروح  
وتفصيلات لمذهبه الأساسي في حكمة الإشراق ، كما عقد الدكتور أحمد (٣) أمين في  
نشره وتحقيقه لحي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي مقارنة دقيقة وصل  
منها إلى حقيقتين هامتين الأولى : أن القصة في ذاتها عند الثلاثة لها مدد يوناني قديم في

(١) حكمة الاشراق ٢٠/٥

(٢) الدكتور محمد على أبوريان أصول ٥٠ - ٥٧ .

(٣) الدكتور أحمد أمين : حى بن يقظان ١٧ وانظر نص السهروردي من الكتاب ص ١٣٥-١٣٨

كتاب اسمه (إيمن ذريس) ومعناها حافظ الناس منسوباً إلى (هوملصر) ، وهو مبنى على حواراً امتزج فيه المذهب الأفلاطوني، بمذهب قدماء المصريين ، وذكر الدكتور أحمد أمين أن القفطى أشار إلى ذلك في تاريخ الحكماء . الحقيقة الثانية أننا : إذا قارنا بين ابن سينا وابن طفيل والسهروردى نجد أن حى بن يقظان لدى ابن سينا ٤٢٨ هـ هو العقل الإنسانى ولدى ابن طفيل ت ٥٨١ هـ هو الإنسان نفسه باحثاً متقبهاً عن الحقيقة حتى يصل إليها ، ولدى السهروردي ت ٥٨٢ هـ هو الإنسان نفسه وقد اكتمل عقله وأراد أن يصل عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ووصول فعلاً . وإذا كان ابن سينا قد جعله عقلاً متفلسفاً ، فقد جعله ابن طفيل إنساناً عاقلاً ومتصوفاً معاً ، بينما جعله السهروردي إنساناً متصوفاً وصل إلى المعرفة الإشرافية فعلاً عن طريق الكشف . وقد ذكر الدكتور أحمد أمين أيضاً أن أسلوب السهروردي أغمض بكثير من أسلوب ابن سينا وعلى العكس كان أسلوب ابن طفيل (١) . فقد ركب السهروردي في هجرته الروحية باسم الله الكلى (حقيقة وجود كل عارف) ، وقد انتصر (عندما فارقت نور واستولى العقل على نزعات البدن وأخلطه) بعد أن عبر جماجم عاد وثمود التي هي شهوات ، ولكن الله قال له إن العود ضرورى إلى « فيروان » عندها تضرع بياكيا . فقال له : (ولكنى أبشرك بشيئين . أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك الهجاء إلينا إذا شئت ، والثانى أنك متخلص فيما بعد إلى جنابنا تاركاً البلاد الغربية بأسرها (٢) . ولاشك أن السهروردي يؤكد في نظريته الأفلاطونية رجعة النفس في تذكرها عالمها السامى : نفس الاتجاه المتمدع ابن سينا في النفس التي هبطت

(١) الدكتور أحمد أمين حى بن يقظان ١٧ وانظر نص السهروردي من الكتاب ص

١٣٥ - ١٣٨ .

(٢) النص الذى حصل عليه الدكتور أحمد أمين للسهروردى جاءه عن للرحوم العلامة الاستاذ محمود

الخصبرى وهو المخطوط الوحيد في مصر وقد حصل على صورته من اصله في مدريد بالأسكوريال التى كتبت

خطأ في سجلاتها أنه لابن سينا وقد نشره كوربان بعنوان الغربية الغربية ١٩٥٢ .

من المحل الأرفع . وأبرز رموز السهروردي ( المهدهد وحى العقل : العقل الهادي الذي هدى سليمان إلى النبأ اليقين ) ، نفس اتجاه العطار ، ( والطور لدى موسى كعراج للمعرفة اللدنية ، وحوّت يونس الذي اتخذ سبيله في البحر سربا وهو النفس التي تسربت إلى بحر الجسد ) (١) . نفس المدد الهليني الأفلاطوني القديم الذي عبر المشائية الإسلامية . ونلاحظ أن السهروردي هنا لدى حى بن يقطان بعد أن تخلص ( من رجس الميولى ) كما يقول يحتر ما ذكره في التلويحات وحكمة الإشراف بعد عروجه على المعراج المشائي (٢) نجد هذا في قوله ( وأول ما يبتدىء عليهم أنوار خاطفة لتلك الطوابع واللوائح ، ثم يعنون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها للملكة متمكنة ، بعد ذلك يثبت الخاطف ، وعند ثباته يسمى السكينة . ، وعند التوغل يصير ملكة . ثم يحصل العروج (٣) . . . ) وهو المعراج المشائي الذي يقول فيه ابن سينا فيما ذكرناه معه — من أن الواصل الكامل يتدرج من مرحلة الارادة ، إلى مرحلة الرياضة ، إلى مرحلة الحد ، إلى مرحلة السكينة ، إلى مرحلة الملكة التي يصل بها أخيرا إلى منازل الاتصال (٤) وعلى الرغم من محاولات السهروردي نفي الامتزاج أو الحلول الخلاجي ، فإنه واقع فيه كما نرى وكما سنرى عبر الحلوية الأفلوطينيه الحديثه .

فإذا مضينا مع السهروردي (٦) في صرحه الفلسفي الضخم نجده يرى أن المعرفة إلهام يشرّ به فلاسفة وحكماء العصور جميعا مهما اختلفت بيئاتهم ومنازعتهم وعقائدهم وأديانهم ، فكلهم في رأيه يتبعون جهة واحدة هي الكشف . ولكن هذه المعرفة لاتأتي الا عن طريق بعض المواهب التي تظهر على رأس كل عصر حسب المفهوم الشيعي ، وهو عند

(٢١) انظر النص ١٣٥/٨ — ١٣٨ في كتاب الدكتور احمد امين حى بن يقطان .

(٤٣) السهروردي التلويحات ١١٣/٩٤/٩١

(٥) ابن سينا النجاة ٢٨٠ — ٤٥٤/٣٧٢/٢٨١ .

(٦) حكمة الاشراف ٣٧١ وانظر هياكل النور ٢٨ — ٢٩ ، ٤٥٤/٣٢ .

السهروردي قطب الوقت ، وإمام زمانه كله ، وإيس إمام الجهة التي يقطنها وهو نفس الصراط الذي فلسفه ابن عربي خاتم الأولياء . ويبدو تأثير السهروردي العميق بالنظرة الثنائية الفارسية واضحا في تقسيمه العالم إلى قسمين عالم النور ، وعالم الظلام . الأول هو الروحاني الأعلى أي المنير وعلى رأسه الإله الذي يدعى نور النور الذي تحدث عنه الحلاج في قوله كبداية للسهروردي الإشرافي (لأنوار نور النور في الخلق أنوار) (١) . يلي ذا الإله في المكانة عقول الكواكب ويسميتها الأنوار القاهرة أو الحاكمة أو السائدة . تليها العقول الأخرى ويسميتها الأنوار فقط دون أية صفة لهذه الأنوار . أما القسم الثاني فهو عالم الظلام . عالم المادة والوضاعة والرداءة . وأشخاص هذا العالم تدعى عنده بالأوثان أو البرازخ .

أما كيفية صدور الموجودات (٢) عن هذا الإله نور الأنوار ، فهي أنه قد انبثق إشراق واحد من نور النور — هذا الإشراق الأول أو النور الحاكم الصادر عن الإله هو الذي يعنيه ابن سينا بالمعلول الأول . هذا النور على أثر صدوره ينظر إلى باريه ، وإلى ذاته ، فيجد نفسه ظلما بالنسبة إلى الإله . ومن هذا ينشأ البرخ الأول ، وهو الذي كان يسميه ابن سينا جسم الفلك الأول أو الفلك المحيط . وعلى هذا النظام تصدر الأنوار والبرازخ الأخرى ، وهذه البرازخ تتحرك بتأثير الأنوار حركة تجعل الأنوار القاهرة البرازخ مقهورة وهكذا يظل النور ينتشر نازلا حتى يعم عالمنا على نفس النهج الذي رأينا في العالم الأعلى أي أن كل عقل إنساني يمثل في برزخه العقول العليا في برازخها . ولم يسلك السهروردي النهج الفلسفي فيما يتعلق بنشأة الكون فحسب ، وإنما سلكها في مشكلة أدق من مشكله الصدور وهي مشكلة الريالزم Realism والنومينالزم Nominalian . وقد قرر أنه لا يؤكد فكرة المثالية المطلقة ، ولا يرى أن الإنسانية أو للحيوانية نموذجاً وجود ذاتي كما قرر أصحاب هذا المذهب ،

(١) الحلاج الديوان 58 p نشر ماسيتيون .

(٢) حكمه الاشراف ٣٧١ وما بعدها وانظر هياكل النور ٢٨ — ٢٩/٣٢/٤٤/٤٥

لأن الفكرة العامة لا يمكن أن توجد إلا في العقل . إذ لو فرض وجودها في الأفراد لفقدت عموميتها ولكن ليس معنى هذا أنه لا يوجد غير هذه الفكرة العامة ، بل إن هناك شيئاً آخر أسمى من الكائنات للمادية ، وأثبت من الفكر المجرد . إذ كيف يعقل أن الكليات العامة التي هي أرفع من الأشخاص المحسنة تنتزع منها؟ وكيف يصدر الأعلى من الأدنى؟ وكيف ينتج المثالي من الوثني الوضع الذي لم يصنع إلا على صورته؟ هناك إذن مبدأ — هذا المبدأ لدى نظرية السهروردي هو النور القاهر ، وهذا النور القاهر ثاب في عالم النقاء النوراني — الذي له صور معينة هي صور الحب والسرور والسيادة ، وحينما يقع ظل هذا النور على عالمنا تنتج فيه أشخاص نوعه المرئية أو أوثانها وأصدانها — تلك التي تصير على أثر ذلك أناسي أو حيوانات أو معادن ، أو طعوماً ، أو ورائح — هذه الصيرورة تقع تبعاً للاستعدادات الخفية التي تعد مواد هذه الكائنات لتقبل صور هذا النور . وعلى أثر ذلك توجد التكره العامة في العقول . وقد تسببت فكرة الصيرورة في إتهام السهروردي بالدعوة إلى فكرة التناسخ وقبولها كبداً أصيل في فلسفته للمثل المتعلقة كما سنرى بعد قليل (١) .

فإذا مضينا معه في نظرية النفس نلاحظ أثر الفلسفة الفارسية الثنوية المترجمة بالأفلوطينية مما سنراه أيضاً لدى ابن عربي في نفس اللقام والمجال . يرى السهروردي أن النفس عنصران : الجسم الكثيف المظلم السلبي ، والجوهر البسيط المنير الإيجابي ، وهذا الجوهر هو حاكم القوى المانح الأعضاء الحياة والاكتمال ، وهو معنى النفس المطمئنة في القرآن أو عقل الفلاسفة ، أو قلب الصوفية (٢) .

---

(١) السهروردي : هياكل النور تحقيق ونشر الدكتور أبو ريان ٦٤ وانظر قصاب باشي زادة رسالة في المثل الافلوطينية والمثل المتعلقة مخطوط دار الكتب المصرية ٥٩ مجاميع ، وأنظر حكمه الاشراف الفصل الثالث ٥١٢ — ٥١٨ وانظر جلال الدين الدواني : شرح هياكل النور ورقة ٦٣ مخطوط وانظر الدكتور أبو ريان أيضاً في أصول الحكمه الإشرافه ٢٠٠ وما بعدها .

(٢) كارادي نو Carra de Vaux مفكرو الإسلام 223—224 p

فإذا تأملنا صرح حكمة الإشراق نجده قسمن الأول يعتبر مقدمة منطقية للثاني ، وهو الأنوار الآلهية . وقد اشتمل على خمس مقالات : النور وحقيقته ، نور الأنوار وما يصدر عنه وهذه هي المقالة الأولى . أما المقالة الثانية ففي ترتيب الوجود ، والثالثة في كيفية فعل الأنوار والأنوار القاهرة ، والرابعة في البرازخ ، والخامسة في المعاد والنبوات والمنامات . ونلاحظ في تقسيماته للنور والظلمة تقابلاً متصلاً فهو يرمز للروحاني بالنير ، وللمادي بالمظلم ، والعقول بالأنوار ، وعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، وإلى النفوس الإنسانية بالأنوار المجردة ، وإلى الله نور الأنوار ، وإلى الجسم بالجواهر الفاسق ، وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ .

فإذا انتقلنا معه في تقاسيمه للحكماء نجد أنواعاً أربعة :

١ — حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث كأكثر الأنبياء والأولياء . والمثال من عندياته للبسطامي والحلاج .

٢ — حكيم بحاث عديم التأله كالمشائين أتباع أرسطو قديماً وأتباعه في المدرسة الإسلامية حديثاً كالفارابي وكابن سينا في مدرسة الفارابي رغم ترده بين أفلاطون وأرسطو في نظر السهروردي .

٣ — حكيم إلهي متوغل في البحث والتأله ، ولم يصل إليه إلا السهروردي في نظر نفسه وفلسفته .

٤ — متوسطات بين التأله والبحث .

أما الحكميم الإلهي المتوغل في البحث والتأله كالسهروردي فله الرئاسة وهو الذي يسمى بالقطب .



ويندرج في صرح الحكماء ومراتبهم مراتب الطلاب ، فهناك طالب التأله والبحث ،  
وطالب التأله فقط ، وطالب البحث فقط . وأسماهم طبقا للتقسيم والتصنيف : طالب التأله  
والبحث . لهذا ذكر السهروردي أنه كتب حكمة الإشراف لطالبي التأله والبحث ، وهو  
يشترط في أقل درجات من يقرأ كتابه أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي بحيث يصبح  
ورود هذا البارق ملكة له . أما من لم يكن كذلك وأراد البحث وحده فعليه بطريقة  
المشائين . معنى هذا أن الفاسفة الخاصة تصطنع العقل ، في حين أن الحكمة الإشرافية  
سوانح نورانية عرفانية دعائمها الذوق ومشاهدة الروحانيات ومعاينة أسرارها . فإذا كان  
السهروردي في فلسفته الإشرافية حكيم متأله متوغل في التأله والبحث يسمو على درجة  
الأنبياء والأولياء - إذا كان قد ضيق علينا الخناق ضاربا بفلسفة العقل عرض الحائط  
وطوله ، فإن السؤال الذي يواجهنا هو : هل الكشف ذوق خالص لا يمكن أن يقام  
البرهان عليه ؟ لقد أجاب الغزالي (١) فيما فصلناه عنه عن هذا السؤال بميزان العقل ، ويمكن  
التعرف على المتوهم الشيطاني من المتحقق السماوي استنادا إلى هذا الميزان السليم أو القسطاس  
المستقيم ؛ وإن كان العقل في ذاته لا يمكن أن يحكم على ما هو فوق مستواه وحدود إمكانياته  
كما رأى الغزالي أيضا . وليس معنى هذا عنده عجز العقل بالمعنى السلبي المطلق للعجز ، فإننا  
عندما نعرف بحدود العقل في مواجهة اللامعقولات ، وحينما نعرف به ما فوق إمكانياته ،  
فليس معنى ذلك أننا نكتشف ما يتصف به العقل من قصوره وإنما نكتشف به قوته أيضاً ،  
ومعرفته لنفسه ولما فوق حدود معرفته . وما دامت قوة العقل تقوم في قدرته على العلو نفسه ، فإن  
أعلى مراتب هذه القوة تكون هي المعرفة النورانية التي هي المعرفة الفائقة للعقل . وإذا كانت  
المعارف الكشفية من قبيل الوجدانيات التي لا عمل للدليل أو البرهان فيها كما يقول ابن خلدون (٢) .

(١) الغزالي : الجواهر ١٢٢/٣٧ - ١٣٨ .

(٢) ابن خلدون المقدمة / ٣٣٠ .

ملاحظة سنرى بعد قليل أن السهروردي يؤكد ما فوق العلو الشيعي في نظراته حين يقول [ إن الجفر

الشيعي أجمدية التصوف عندنا ] .

فإن الصوفية كما يقول وليم جيمس (١) ليس من حقهم أن يلزمونا قبول ما تصل إليه أذواقهم الخاصة ما دمتنا خارجين عن دائرة هذه الأذواق ، وهذا يعود بنا إلى رأى الغزالي في تحكيم العقل المؤمن لما في نفسه ولما فوقه حتى يتميز لنا المتوهم من المتحقق ، أو الذى يمكن قبوله والذى لا يجوز قبوله بحال من الأحوال ، أو كما يقول صالح بن مهدي المقبلي (٢) صاحب العلم الشامخ مخاطبا المتعصبين لدعوى إهمال العقل من جانب الصوفية ( وأتم تزعمون أن الكشف ذوقى ولا يمكن إقامة البرهان عليه ، فكل كشف ادعى 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 ، وعلمنا حينئذ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ، وقد يكون هديانا ، وقد يكون كفرأ ونحوه ) . من هنا يتحدد مكان العقل فى حدوده كميزان فى نفسه ولتمييز ما فوقه ، ومن هنا تبطل دعوى المتألهين المتوغلين فى التأله والبحث وما دون مستواهم من الأقطاب فى هدم ميزان العقل على الإطلاق رغم دعوى السهروردى إقامة فلسفته على العقل . لقد وضع السهروردى كل أنظاره فى حقيقة الأمر عبر نظرية الفيض أو الصدور التى نسق خلالها كل نظرياته المتناقضة وغير المتناقضة ، فى الوقت الذى أقام صرحا هندسيا ضخما لحتمه وسداه أنوار ، وظلمات من أنوار غاسقة ، أو من الأنوار الظلامية كما يقول المصدر القرمطى (٣) عن السهروردى فى فلسفته عامة .

(١) وليم جيمس Varieties of Religious exp. 422

وأنظر برديايف Nicolas Berdyaev

العزلة والمجتمع Solitude and Rotiety ص ٢ ( برديايف ث ١٩٤٨ م ) ترجمة الزميل فؤاد كامل .

(٢) المقبلي العلم الشامخ ٧٣٧ — ٧٣٨ وأنظر الدكتور محمد مصطفى حلمى ابن الفارض .

١٥٧ — ١٥٩ .

(٣) الملطى التنبيه والرد على أهل الأهواء والدع ٢٦ — ٢٧ .

واقدم السهروردي أول ما حطم في نظرية الصدور نظام العقول العشرة فأفاضها على الإطلاق فيضانا مطلقا ، وذكر بأنها لا يحصرها حصر ولا عد ، فهي عنده حسب ما يقتضيه عالم الأنوار العقلية ، وهو عالم لا يدركه العقل وإن اتصف بالعقل ، لأن الفيض المتصل غير المحدود المقيد عنده إشراق نوراني عرفاني كما يقول . ومن هنا كان الدكتور محمد علي (١) أبو ريان في غاية الدقة حين أكد أن مذهبه العام شعوري ، ولهذا فالنورانية العرفانية عنده تتسم رغم حبيكتها الهندسية الضمة بالطابع الشعوري لا العقلي . فإذا بحثنا وراءه هامة لقيد العقول العشرة وإطلاقها إلى مالا نهاية وجدنا نظريته في ( برهان ربه ) هذا البرهان الذي هداه إلى الفيض اللانهائي . وهو يحكى لنا انه كان قبل تحطيمه القيد عن العقول العشرة أكبر الذائدين عن حماها المشائي التي تجهل ملكوت الأنوار فيجده محدود أو تقيده بقيود . (٢) نصل من هذا مع السهروردي إلى حقيقة خطيرة على أساس تمسكه الشديد بتحطيم قيد العقول العشرة وعلى أساس إطلاق الفيض - هذه الحقيقة هي أن إيمانه بالفيض على هذا النحو يؤدي حتما إلى ما يحاول إنكاره دون جدوى ، وهو إيمانه بوحدة الوجود التي فلسفها بعده في وضوح سافر محيي الدين بن عربي ٦٣٨ هـ . يقول (٣) السهروردي (وجماعة توهموا أن النفس جزء من الله والله لا يقبل التجزؤ ، لأنه ليس بجسم ، فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه ؟ ونقول : إن ما يسوقه السهروردي لذر الرماد في العيون لا يمكن أن ينفى النتائج الحتمية لمذهبه المؤدى إلى وحدة الوجود . يؤكد هذا معنا الفيلسوف المعاصر راسل حين يقول إن نظرية الفيض بعموميتها ، والتي تقول باستحالة خالق العالم من لا شيء ( انتهت على فترات في العصر المسيحية إلى مذهب وحدة الوجود (٤) ) . والعجيب أن السهروردي في هذا المجال يؤكد بعيدا

(١) الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الحكمة الاشراقية ١٧٦ .

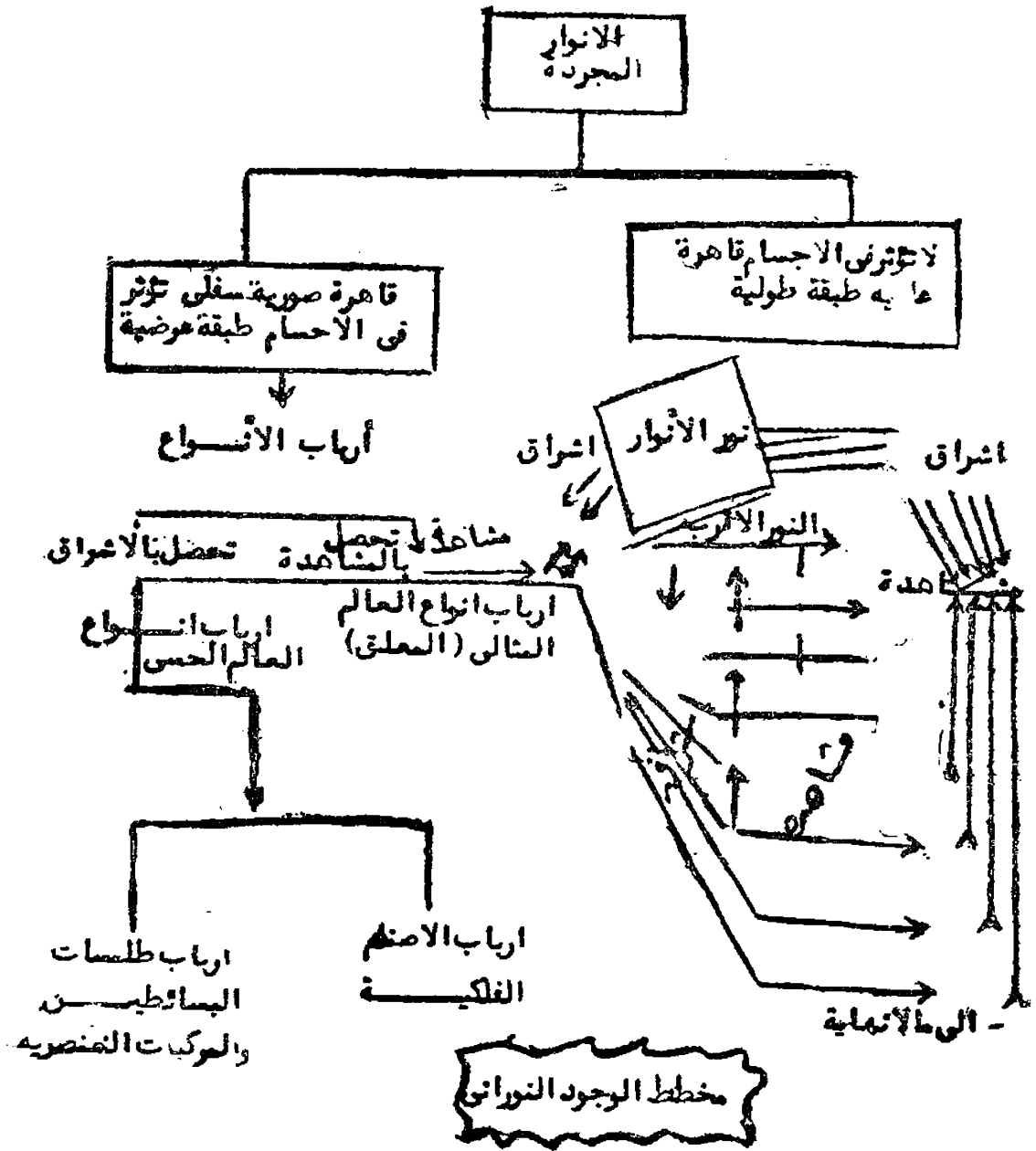
(٢) السهروردي حكمة الاشراق ٣٦٧ - ٣٧١ وانظر الالواح العسادية تحقيق كوربان مخطوط

١١٨٦ - ١١٨٩ .

(٣) الهيكل الثاني من هياكل النور .

(٤) برتراند راسل تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢/٨٠ ترجمة الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود .

عن العقل أن هذا هو ما عاينه بنفسه عندما فارق جسده ، واتصل بالملكوت الأعلى ،  
 وأنه إنما يعرض خطوطاً أولية لحقائق تستعصى على العرض ، وهو لهذا مضطر إلى أن  
 يقسم أموراً لا تقبل القسمة من الناحية العقلية الروحية ، ويقيم خطوطاً ورسوماً قد  
 تثير الطريق للباحث العقلي ، فهي صيغ مفرغة لا تعبر تعبيراً صادقاً عن الحيوية الروحية  
 النورية ، ولكننا في النهاية لا نفصل معه بين دواعي المعرفة ودواعي الوجود لا مزاج  
 المعرفة عنده بالوجود ، ولرؤيته الوجود وحدة شاملة رغم شبكتها الواسعة المتصلة الأسباب  
 والحلقات حسب هذا النموذج التخطيطي البسيط الذي يحدد مخطط الوجود النوراني :



ويتضح من المخطط النقط الآتية (١) :

(١) أن للبناء الوجودى اتجاهين : أحدهما رأسى والآخر أفقى ، ويتحدد هذان الاتجاهان عن طريق المشاهدة والإشراق بالنسبة لنور الأنوار .

(٢) أن للحركات الفلكية تأثيرا مباشرا على العنصریات، وهى التى تعد العنصریات للفيض العقلى الشعاعى ، وهذا نجده لدى ابن سينا فى المشائية واضحاً .

(٣) أن موجودات العالم السفلى ظلال لموجودات عالم المثل ، وهذه هى نظرية المثل الأفلاطونية .

(٤) إن لعالم النور وهو عالم الأنوار العرضية المتأثر بالأنوار الطولية تأثيرا على عالم الأحرام .

(٥) الأنوار المجردة لا علاقة لها مع الأجسام لا بالانطباع ولا بالتصرف .

(٦) الأنوار المدبرة للأجسام وإن لم تكن منطبعة فيها . وذلك مثل النفس الناطقة ويسمىها الاسفهيد ، وهو النور المهيمن ، وهذا المصطلح كان يحمله دهاقين طبرستان حتى بعد الفتح (٢) الإسلامى ، وهذه النفس تصدر عن رب صنم الإنسان بطريق الفيض . والأنوار المجردة تنقسم إلى قسمين — أ — قاهرة عالية تسمى الطبقة الطولية المترتبة

---

(١) الدكتور محمد على ابو ريان اصول الحكمة ١٨٠ — ١٨١ وانظر حكمة الاشراق

٣٦٧ — ٣٧١ .

(٢) الفيلولوجيا الايرانية ج ٢ / ٥٤٧ .

في النزول ، وهي لا تؤثر في الأجسام لشدة نوريتها ، وقلة الجهة الظلمانية فيها .  
ب- قاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغير مرتبة في النزول ، وهي  
أرباب الأصنام النوعية الجسمانية وهي قسمان : أحدهما يحصل من جهة المشاهدات الحاصلة  
من الطبقة « الطولية » ، وثانيهما : يحصل من جهة الإشراقات الحاصلة من نفس الطبقة  
الطولية .

(٧) الأنوار المشاهدية أشرف من الإشرافية ، والعالم المثالي أشرف من العالم  
الحسى . ومن هنا وجب صدور المثالي عن المشاهدة ، وصدور الحسى عن الإشراق  
وكل عالم نور هو علة فلكه الأعلى . ومعنى المشاهدة عند السهروردي مشاهدة النور  
الأقل للنور الأعلى فيستمد منه فيضا قويا ، وينتج عن هذا الفيض المتصل وجود نور آخر .  
والسبب كما يقول السهروردي ( إن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية  
يقتضى حصول مثلها ) ( ويحصل من النور الأقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا )  
( وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار ، ويقع عليها شعاعه ، والأنوار القاهرة ينعكس  
النور من بعضها في بعض ، فكل عال يشرق على ماتحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل  
الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة . ومعنى هذا أن حركتى الإشراق والمشاهدة  
يتحقق كل منهما للأنوار من نور الأنوار بغير واسطة ، وبواسطة النور الأعلى الذى  
يعلو فوق كل نور .

(٨) معنى الحركة ليس هو الانتقال في مذهب السهروردي ، وإنما الحركة معناها  
الإفاضة حسب لب المذهب وجوهره .

(٩) توجد وسائط مباشرة وغير مباشرة لانهائية طبقا لانصال الفيض الانهائى

وهذه الوسائط تضعف كلما بعدت عن الواحد حتى تسكاد تظلم. (١) ومن هنا تبرز نظرية ظهور الظلام عن انور الفاسق في فلسفة السهروردي أو النور الظلامي كما يقول الأصل القرمطي الشيعي فيما ذكرناه. ويبدو لي من وراء هذا المخطط العجيب ملاحظة هامة حول أثر الأفلاك على العنصریات تلك الدعوى التي حولت علم النجوم بمعناه العلمى إلى دجل وشعوذات. وأمامى نسان هامان : الأول للقديس أوغسطين (٢). (٣٥٤ - ٤٣٠ م). الثانى لفخر الدين الرازى (٣) (٥٦٠٦) وكلاهما صادق في دعوته الدينية الأصولية. أما القديس أوغسطين وهو التلميذ للممتاز لأفلوطين فقد نفى نظرية أثر الأفلاك على العنصریات والمصائر وتطوراتها نفيًا قاطعًا وذلك في جداله مع المانوية أساتذة السهروردي، وأساتذة أوغسطين قبل مرحلة هدايته وثورته عليهم، وإن فيما قاله : أن اختلاف حظ التوائم ينفي أثر الكواكب. أما الفخر الرازى فقد حطم علم النجوم بمعناه كما فهمه السهروردي والمانوية قبله، لأن في ذلك مشاركة وإشراكًا وخروجًا على أصل التوحيد. فإذا ذكرنا أن الفخر الرازى تتلمذ مع السهروردي على نحر الدين الماردىنى وكانت بينهما مساجلات، فإننا نؤكد أنه لا صحة على الإطلاق لنسبة كتاب السر الختموم لفخر الدين الرازى فالكتاب يصرح بعبادة النجوم والكواكب والصلوات لها كصلاة السهروردي للنار المقدسة في الشمس وغير الشمس. والفخر الرازى السنى أبعد ما يكون عن هذه الضلالات. ملاحظة أخرى في مخطط إشراقية السهروردي لدى صرحها الضخم، وهى : ما حقيقة النور الفاسق أو الذابل أو الهامد — ذلك النور الذى تكونت منه لأجسام.

---

(١) السهرودى : حكمه الإشراقى ٣٤٤ / ٢٦٧ - ٣٧١ .  
(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ٧ - ١٩ القاهرة ١٩٤٦ وانظر بيرتراند راسل . تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ / ٨٦ - ١٩٥٦ م  
(٣) الرازى . المباحث المنزقية ج ٢ ( ٤٠ - ٤٢ ) ج ١ / ٢٣٣ - ٢٣٤ وانظر الفيلولوبية الإيرانية . رتر Riller ص ٢٨٥ رقم ٣٦ وانظر مذهب الذرة لبيس ٨١ الترجمة للدكتور محمد عبد الهادى أبوريده النص والهامش ١٩٦ وانظر الشيرازى . الاسفار الأربعة ج ٢ / ٢٥٧ / ٣٤٤

من الأشعة الهامدة بعد ذوبها؟ وما نتائج الجدل العريض حول المثل المعلقة السهروردية وصلتها بمثل أفلاطون بعد أن عرفنا مصدر مثل السهروردى فى النور الظلامى لى القرامطة؟ إن الجواب على هذا السؤال يقتضينا الرجوع إلى السهروردى نفسه، فهو لم يقف عند الأفلوطينية الحديثة كما وقف معظم فلاسفة الاسلام، وإنما رجع إلى صاحب الحكمة الذوقية أفلاطون كما يسميه، لأنها عنده فى مقابل الحكمة البحثية الأرسطية. فلما دحض إنكار الأرسطية المثل الافلاطونية عاد فوصل بين أفلاطون وأفلوطين هلى أرض الفنوصية الفارسية القديمة المختلطة بأشواج الفنوصية الشرقية عامة. وإذا كان قد تبع أفلوطين فى قوله إن الأجسام تكونت من الأشعة الهامدة بعد ذوبها، وكان فى هذا مبتعدا عن أستاذه القديم أفلاطون الذى يفصل فصلا تاما فى عالمه المثالى بين العالم العقلى والعالم الحسى؛ فإنه فى حقيقة الأمر لم يبتعد لأن الأشعة الهامدة أو الخامدة هى، الظلام، والأشعة بهذا الوصف الخامد لا تسمى أشعة، لأن الظلام عنده بمثابة الوجود للنور. من هنا لم يخرج السهروردى ولم يخرج أفلوطين معه على أستاذاها الأول أفلاطون، ولا على مثله العليا المنفصلة، بدليل السهروردى. أن الأجسام تصبح لا وجودا من حيث الحقيقة بالنسبة للمثل الافلاطونية، وفى هذا رجوع إلى الأصل لا خروج عنه، وتوكيد أيضا بعدم وجود الأجسام وجودا حقيقيا. ولكننا مع ذلك نحس اضطرابا مع القائلين بأن إفاضة الأنوار على الأجسام توكيد لوجود الأجسام بدليل قول السهروردى<sup>(١)</sup> (النور الاسفهبذ لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به، وإن كان البدن وقواه من أعدى عدوه. فالنور الاسفهبذ، وإن لم يكن مكانيا، ولا ذا جهة، إلا أن الظلمات التى فى صيسته « أى القوى البدنية » مطيعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن، ولكونها فروعا له ) . . . هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى توكيده بأن الأشعة الروحية وهى روحية تدبلى

(١) حكمة الإشراق المقال الرابع علاقة النفس بالجسم ٥١٠ — ٥٢٠ .

( م ٣١ — الفلسفة الصوفية )



وتحمد وتهمد فتتحول إلى ظلام . هنا لا يمكننا أن نسلم متفقين مع الدكتور<sup>(١)</sup> أبي ريان بأن هذه الأشعة الروحية تذبل وتتحول إلى ظلام لأن الوجود الروحاني لا يمكن أن يصبح لا وجوداً مهما حاول السهروردي تؤكد ذلك ومهما شط شارحوه ومؤرخوه في أحاديثهم عن الوسائط والمثل المعلقة بين المحسوس والمقول كحل للاشكال مستنديين إلى حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوجد إلا في ذهن حكاء الإشراق أو مؤرخي حكاء الإشراق . ونصه العجيب حقاً ( إلا أن جابلق ، وجابرص من عالم عناصر المثل ، وهورفلياء من عالم أفلاك المثل )<sup>(٢)</sup> . هنا يصل بنا السهروردي في حقيقة عالم المثل المعلقة إلى القول بالتناسخ بمد القول بإطلاق الفيض إلى ما لا نهاية . فالمثل المعلقة السهروردية ولو أنها لا تنعكس في صرايا إطلاقاً ، ولا يمكن إدراكها بالجلوس الظاهرة كما يقول ، ورغم أنه لا محل لها في هذا العالم ، « فإن لها مظهراً قد تظهر فيه على شكل جن » ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين ( وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه ، به جميع ما بعالم الأجسام من كواكب ، ومركبات ، ومعادن ، ونبات وحيوان وإنسان ، وزيادة أيضاً على ذلك ، ولكن هذه الموجودات الحسية ليست نسخة من موجودات عالم الأجسام ، إذ أن هذه الأجسام تتخذ نفوساً غير النفوس التي كانت في عالم الأجسام حسب مركزها بين السعداء والأشقياء<sup>(٣)</sup> ) . إن هذا ولاشك يقدم لنا طريقاً مرسومًا للتناسخ . فأنفوس الشريرة تصعد إلى عالم المثل المعلقة وتتخذ أجساماً أخرى من أجسام الحيوان ، فتشقي بها وتعال عقابها ، وهكذا إلى أن تتطهر . من هنا كان عالم المثل المعلقة ( كما يؤكد السهروردي ) محتوي الجنة والنار المشار إليهما في القرآن ، ويتعلق به المعاد الجسماني على ما ورد في الشرائع المنزلة . وهو في مقام آخر يردد نفس الإتجاه مع تأويل شاذ لمفهوم القرآن ( كل نفس ظاهرة تلتذذ بالمفارقات . فالأنفس الخبيثة تتألم بالاتصال كلما دخلت

(١) الدكتور أبو ريان : أصول ٢٠٠ - ٢٠٤

(٢ و٣) حكمة الإشراق ص ٥١٢ - ٥١٨ وانظر هياكل النور ٦٤ .

قائمة لعنت أختها<sup>(١)</sup> (٠٠) . إن السهروردي في واضح فلسفته واتساق منهجه صدى قوى عميق للتناسخ القديم الذي يؤكد أن طهارة الإنسان من أرجاس البدن ( أورجس الهيمولي كما يقول السهروردي ) - لا بد أن تعبر أطواراً تخرج منها نقيّة بريئة لتستطيع مصاحبة الآلهة أو الأرواح النورانية . ولا بد لها من أن تحل في بدن حيوان أو نبات أو جماد في عالم المثل للعلاقة . فإذا عدنا قليلاً إلى الينابيع القديمة للتناسخ السهروردي نجدته لدى الاتجاه الأبيقوري<sup>(٢)</sup> . الذي يقول : ( والحالات التي ترد على الأنفس في هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها فإن فعلت خيراً أو حسناً يرد عليها سروراً وفرحاً وإن فعلت شراً قبيحاً يرد عليها حزناً وترحاً ) . ونجدته لدى الاتجاه البوذي<sup>(٣)</sup> . الذي يقول بتنقل النفس ، وينكر الجزاء الأخرى حين يقول ( فالأبدان التي تحل فيها النفس واحداً بعد واحد شبيهة بالأعوام أو الايام في حياة الفرد الواحد . وإذا فرضنا للنفس خلوداً فكيف يجوز لحياة واحدة قصيرة أن تقرر مصير هذه النفس إلى الأبد ) ( وأن الحياة لا يمكن افتراضها إلا على افتراض أن كل مرحلة من مراحل وجود النفس تتجاني العذاب وتمتع بالثواب جزاء وفاقاً لمواقع منها في حياة ماضية رذيلة أو فضيلة ، إذ يستحيل على فعل صغير أو كبير خيراً أو شراً أن يمضي لغير أثر ، وإن كل شئ لا بد أن يظهر ذات يوم . ذلك هو قانون السببية في دنيا الروح ، وهو أسس قوانين العالم وأبعثها في وقت معاً ) . معنى هذا أنه ( لا بد من حيوات أخرى يتولد فيها ٠٠٠ ) أو ليس في هذا الينابيع الأولى للفلسفة السهروردية في التناسخ ؟ ولا ندري هل أخذها ذلك الشاب العبقرى منها أساساً أم أخذها وخرجها عبر المصطلحات الشيعية في

(١) السهرودي في التلويحات ١١٣ - ١١٤ وانظر أيضاً حكمة الإشراف ٥١٢ - ٥١٨ .  
وقد قسم التناسخ إلى نسخ ( من إنسان إلى إنسان « ومسوخ » من إنسان إلى حيوان ) وفسخ من إنسان إلى نبات ، ورسخ من إنسان إلى جماد . الدواني : شرح هياكل النور ص ٦٣ .  
(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ / ٣٣٤ - ٣٣٥ وانظر أيضاً ديورات . قصة الحضارة ج ٢ /

الرجعة<sup>(١)</sup> أم فلسفياً معها؟ . فإذا تتبعنا عالم الظلام عالم اللاوجود . عالم المادة ، فكيف نجد عند<sup>(٢)</sup> السهروردي تفسير الفيض و صدور الظلام عن النور ، أو تنافى النور إلى ظلمة أي عدم ، في الوقت الذي هيأ له كل الإشراقات ، وفي الوقت الذي يؤكد فيه الفارق بين الأنوار العقلية الفياضة والأنوار الحسية ، وفي الوقت الذي يؤكد فيض الأنوار على الأجسام ، وإن الاسفهبذ لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به وإن كان البدن وقواه من أعدى عدوه؟ إننا لا نستطيع أن نعطي تفسيراً للفكرة التي تقول بأن تعقل النور الجرد افقره ينتج عنه هيئة مظلمة ، فكيف نستطيع أن نقرر صدور الظلام عن النور والممكن عن الضروري . ولما كان الصدور حتمياً في منطق الفيض المتصل ، فكيف تتسق فكرة الإشراق الضروري مع فكرة الإمكان وفي هذا كل التناقض؟ إنه ليس من طبيعة المعقول أن يتناقض؛ وحتى لو فرضنا هذا ، وقبلنا صحة نتاج الظلام على النور فإننا نجد أنفسنا أمام وصف للظلام لا يسمح بهذا ، فهو يرى أن الظلام ليس عدماً بالمعنى الأرسطي أي عدم النور ، وليس الظلام عنده مبدأ مساوقاً للنور حسب ثنوية المانوية أو الزرادشتية<sup>(٣)</sup> . . . . ماذا يقول السهروردي في هذه المتناقضات؟ والجمع بين

---

(١) لاشك أن المفهوم الشيعي في الرجعة له صلاته بفلسفة التناسخ المرتبطة بفلسفة الكلام والنور الأزلي في مختلف صور أنماط الفلاسفة في الفصوص الشرقي والغربي . وقد أولها المصطلح الشيعي في الآية القرآنية (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) المؤمن ١١ وانظر محمد رضا المظفر عقائد الأمامية ٦٧ . وقد أذنا في كتابنا عن الإمام جعفر الصادق كيف أن الصادق فسر الرجعة تفسيراً معنوياً بمعنى عودة السلطان المعنوي والديني لآل البيت كما أفاد ابن خلدون في الهجوم على هذه الاتجاهات في التناسخ والرجعة (مقدمة ٢١٨ — ٢٣١)

(٢) حكمة الإشراق ٣٣٥ وأنظر هياكل ٦٣ .

(٣) هناك فرق بين وصف الظلام بأنه = عدم النور أو قبض النور . ففي الحالة الأولى يبنى أساس لإمكان وجود الظلام كحالة ينعدم فيها النور فقط لضمه ولكنه يصبح من جهة أخرى حالة وجودية مثل قولنا الجفاف = عدم المطر . فالجفاف عدم المطر ، ولكنه حالة أخرى وجودية هي الجفاف بالنسبة الأرض والزرع . أنظر هامش اصول الحكمة الإشراقية الدكتور أبي ريان ٢١٢ . في تعليقه الخاص وتحقيقه الممتاز .

التناقضات ؟ . إن عماد<sup>(١)</sup> المذهب الذي تتكلم عليه نظرية السهروردي : هو أن إدراك  
النور المجرد لفقره ينتج عنه ظل مظلم ، أو هيئة مظلمة حسب مصطلحه . أما دليله : فدخله  
ذلك الصراع بين النور الأتم والنور الأتقص - في هذا الصراع يدرك النور المهزوم  
فقره ( استغساق ذاته ) فيحصل منه ظل ( هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه ) .  
ويوغل بنا السهروردي في البحث فيقول : ( وباعتبار غناه ، ووجوبه بنور الأنوار  
يحصل منه نور مجرد آخر . فالبرزخ ظله ، والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو ظلمة  
لفقره . ) . هكذا يصل بنا السهروردي إلى دليله القائم على مبدأ الفيض في صور  
شاعرية جميلة موعلة في التجرد والتناقض معاً إذا قسناها بمقياس الحقائق المتعلقة .

أما صدور الممكن عن الضروري عنده فيؤكد<sup>(٢)</sup> في قوله : النور الإبداعي الأول  
لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر ممكن في نفسه ، واجب  
بالأول فيقتضى نسبته إلى الأول ، ومشاهدته جلاله : جوهر اقدسياً آخر ، وبنظره إلى  
إمكانه ونقص ذاته بالنسبة لكبرياء الأول جرماً سماوياً ، وهكذا الجوهر القدسي الثاني  
يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهر مجرداً ، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً ، إلى أن كثرت  
جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجرام بسيطة فلسفية وعنصرية ) . هكذا يصل بنا  
السهروردي بمنطقه الخاص إلى تحليل كيفية صدور الظلام عن النور ، والمادة عن العقل ،  
والتغير عن الثبات دون أي اهتمام عقلي بصدور الضد عن الضد أو الجمع بينهما ، ودون  
أي اهتمام بأي تساؤل عن كيفية وجود الجسم أو صدوره عن نقص النور ، أو فقر  
الجوهر النوارني في صراعه مع ما هو فوقه ، ودون أي اهتمام بأي تساؤل لتساؤل كيف  
أن اعتبار الفقر في شيء يؤدي إلى صدور شيء آخر ليس من طبيعة هذا الشيء . إن  
التناقض يبدو واضحاً في حرص السهروردي على التمسك بالبدا الأفلاطوني في اعتبار

(١) حكمه الإشراق ٣٣٥ وانظر الهياكل فصل ٣ ، ٦٢ .

(٢) المصدر السابق لحكمة الاشراق ٣٣٥ وهياكل النور ٣٦ .

عالم المادة لا جوداً) وفي الوقت نفسه تسليمه بتلاشى عالم الفيوضات العقلية مهما يكن حظها من النورانية والا كتمال العقلي . فإذا مضينا معه في تشريحه لتكون الأجسام وجدنا التناقض واضحاً . يقول السهروردي<sup>(١)</sup> ( إن تكون الأجسام عن مصدرين الأول : عن الحركات التنازلية من القواهر العليا التي يصدر عنها أجرام الأفلاك والكواكب ، وعنهما أيضاً يصدر ما تحت فلك القمر من أجرام عنصرية غير أنبوية الثاني : الانعكاسات النورانية المتلاشية ، ومنها يتحول الظلام إلى مادة أو جسم به أن الظلام هو عدم النور . هنا يبدو واضحاً أن الأشعة لا تتطور في نورانيتها إلى مالان في النورانية ، بل تعود إلى نقيضتها ، أي إلى عدمها ، أي إلى العدم . ولما كان الظل يساوي عدم النور فلا بد أن يتلاشى النور إلى ظلام . هذا هو اطراد المذهب السهروردي ولا يمكن أن يكون للشئ نوعان من العدم فيكون للنور عدم هو لا شئ أصلاً ، يكون له من ناحية أخرى عدم آخر هو الظلام : الذي هو عالم المادة . وعلى ذلك فند أمام فيوضات مادية لامتناهية أيضاً بالنسبة للفيوضات النورانية اللامتناهية أصلاً . تساءل الدكتور أبوريان<sup>(٢)</sup> عن هذا التناقض المتصل في طبيعة الأشياء وقال إذا اللانهاى بالنسبة للوجودات النورانية فقد يكون من العسير التسليم بإمكانه فيما يخته بالوجودات الظلمانية إن أخذنا اللامتناهى على أنه منتهى الخصوبة والغنى في الوجود ولكنى لا أجد أية غرابة في هذا حسب منطق السهروردي ، لأن الفيض النور متصل مهما تحول إلى ظلام عنده هموده أو ذبوله وهو من طبيعة اللافناء واللاتن مهما كرت عايه أدوار واكوار . وعلى هذا فالسهروردي المتناقض مطرد مع مذهبه وخالف واقع وطبيعة الأشياء . فإذا مضينا مع نظرية السهروردي إلى غايتها نجد مخلص النفس من الظلام أو من اللاوجود أو من الجسد ، والمعاني واحدة متر

(١) حكمة الاشراف ٣٥٢

(٢) الدكتور أبوريان : اصول ٢١٦ —

الألفاظ. إن السهروردي (١) هنا مجرد شاعر مؤرخ للمشائية الإسلامية وخاصة مع ابن سينا في حديثه عن صلة النفس بالجسد، ومكان الحب أو العشق كخاص للنفس من الجسد سعياً وراء الانطلاق في ملكوت نور الأنوار. فإذا تعرفنا على رأى السهروردي (٢) في صلة النفس بالجسد أجاب بأنهما متقابلان، ولا بد من واسطة بينهما وهي الروح الحيوانى، ذلك الروح الذى تحدث عنه ابن طفيل عندما شرّح حى بن يقطان قلب الغزال، فأحس بجمرة ذلك الروح الحيوانى منطلقة من تجويف القلب. أما مسألة وجود النفس قبل البدن أو بعده أو معه، فإن السهروردي يصل بنا في هذا توكيد إلى التناسخ. فهو يؤكد أنه لا خَلْقَ للنفوس، ولا قِدَمَ لها. ويحل هذا التناقض بالفيض للتصل. يقول السهروردي (رأيت فتيلة مستعدة للاشتعال من النار من غير أن ينقص منها شيء، فلا يتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينقص من بارئها وواهبها وربّها القريب القدسى الفعال). معنى هذا أن العقل الفعال يفيض النفس على البدن المستعد لاستقبالها. شبه ذلك باشتعال الفتيلة من النار بها واشتعالها إلا أن النار الأصلية لم يعتورها نقص، كذلك العقل الفعال واهب النفوس مهما أفاض من نفوس فإنه لا يعتوره نقص ما.

أما أدلة السهروردي على هذا الذى يؤكد في أن النفس لم توجد قبل البدن وأنها تتخلق مع البدن، وفي الوقت نفسه لا خلق للنفوس ولا لها قدم — هذه الأدلة يحصرها السهروردي في مسألة قدم العناصر (المحدثة نسبياً بالنسبة لما فوقها) كفيض من

(١) هياكل النور ٥٣

(٢) هياكل النور ٥٥ — ٥٩

عالم العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة ، كما يحصرها في معنى النور القاهر ، والناسق المتحول إلى ظلام ، وإلى لا وجود ، أو إلى جسد . والسهروردي يؤكد أيضاً في معنى أن النفس ليست قديمة : إن النفس القديمة لا تجس في كون حديث ، ولأنه لا يمكن أن يجذب حديث قديماً ، والحديث هو البدن ، والقديم المفروض قدمه : النفس . ومع هذا فلما كان النور الناسق قد تحول في حركته أو إفاضته إلى جسد ، فإن النفس والجسم ليسا حديثين بالمعنى المذهبي ، لا طراد الفيض واتصاله اللاهائي في نورانياته وظلامياته ، وإذا كان اتصال النفوس بأبدانها اتصالاً أزيلياً حسب أصول المذهب ليس معناه إبطال القول بالتناسخ ، فإن اطراد المذهب أيضاً يؤكد ذلك رغم ذر الرماد في العيون . ورفض التناسخ ، أو التردد بين الرفض والقبول في تعميمات لا يستطيع الوقوف أمام تيار المذهب الذي يؤكد أن المنغمسين في آثار اللاوجود أو الجسد لا بد أن يهبطوا إلى المستوى الذي هبطت إليه النفس تحت تأثير البدن ، ثم تتدرج في الترقى بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها ، حتى تتطهر وتسلط سبيل السعداء ، وهذا هو التبرير العقلي لفكرة التناسخ<sup>(١)</sup> .

نصل من هذا مع السهروردي إلى أن مسألة الفيض اللاهائي التي تربت عليها مسألة التناسخ كوسيلة للإخلاص الأبدي عبر التطهير ، ومسائل اتصال النفوس بأبدانها اتصالاً أزيلياً ، مع عدم سبق وجود النفوس على أبدانها ، وإفاضتها مع البدن معاً وجميعاً — كل هذا نصل به مع نظرية السهروردي إلى مذهب وحدة الوجود أو مدخل وحدة الوجود على وجه أدق . وقد أثار كوربان<sup>(٢)</sup> في هذا تساؤلاً مضمونه أن تلاميذ

---

(١) حكمة الإشراق ٤٣١ / ٧٠ هـ . والسهروردي يؤكد مدد الفيض بتأويل الآية الكريمة ( ما ننزلت كلمات الله ( الكهف ١٠٩ ) ويرى هذا أن الفيض لانهائي .

(٢) كوربان (٢) Carbin ; Suhrawardi d' Aleb (1191) Fondateur de la doctrine illuminative Paies 1939 .

السهروردي ومريديه ومؤرخيه المخلصين لم يستطيعوا فهمه ، ( وبهذا لم يستطيعوا صيانة المذهب عن الخطر المزدوج الذي لا يصبح فيه التقابل الشائع بين تأليه الإيمان الوضعي ، ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى في داخل الفكر الجرد ) . معنى هذا أن بناء المذهب الإشراقي في صرحه السهروردي لا يؤدي في رأي كوربان إلى أي تعارض أو تناقض من شأنه أن يصل بنا إلى أية نظرية تقود إلى وضع إلحادي ، وإن أكد ذلك — تلاميذه المخلصون له أمثال الشيرازي (١) نفسه — الذي فسر أقوال — السهروردي في النفس ، وأكد أن النفس المجردة تنتهي في معارجها إلى الاتحاد بالله كما أكد أن نفوس غير الكامين قد لا يكون الموت ذاته مخلصاً لها . وفي هذه الحالة لا بد للنفس أن ترجع إلى الحياة لتتقمص جسداً آخر شبيهاً بالجسد الأول لكي يتم تطهيرها .

فإذا مضينا مع السهروردي (٢) لتتعرف على رأيه في الوجود والمعرفة خلال التوحيد بوصلة المعرفة بالوجود والتوحيد وقفنا عند النقطة الآتية :

( ١ ) إن معرفتنا وإدراكنا لا يتميز عن وجودنا ، ووجودنا يتضمن إدراكنا . عندئذ تصير نفوسنا مرآة . ومن هنا كان الوجود الذاتي هو نحن لا سوانا .

( ٢ ) إن الكائنات الحادثة مجرد انعكاسات مشاهدة في مرآة . ومن ينظر إلى الكائنات جميعاً كمرآة وحيدة ، فقد بلغ درجة أهل المشاهدة .

( ٣ ) إن حقيقةنا ليست بذاتها في جوهرها لا ككل ولا كجزء . وإنما هي شعاعات للواحدية الأحدية . وهي في نسبتها للواحدية الأحدية كنسبة شعاع للشمس إلى الشمس .

---

— انظر ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لها في كتابه شخصيات قلادة (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية رقم ١٦ باريس ١٩٣٩ أنظر ص ٩٩ من الترجمة العربية القاهرة ١٩٤٦ —  
(١) الدكتور أبوريان أصول ٣١٨/٢٩٨ .  
(٢) كوربان : السهروردي مؤسس المذهب الإشراقي الترجمة العربية ص ١٢٠ .



(٤) عندما نبأخ للرتبة التي تقطع النظر فيها عن ماهيتنا من حيث كون هذه محل للموجودات، وأن وجود الأشياء قائم بها. وعندما نبأخ المرتبة التي يستحيل فيها بقاء وجودنا من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء — هناك تنكشف لنا حقيقة الذات الوحيدة العارفة بعد أن تتحطم وتزول كل النسب والإضافات والظلال والألوان من (أنا وأنت وهو). هنا يبدو السهروردي حلاجاً جديداً، أو ما فوق الحلاج في الواقع، خاصة في تحديده لدرجات التوحيد في أربعة مراتب (أ) درجة من يقولون لا إله إلا الله، وهي درجة العوام، ودرجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلى الله. (ب) درجة من يقولون لا هو إلا هو. وهؤلاء ينفون عن الهو الإلهي كل أنواع الهو. أعني أنه لأحد غيره (هو) يقدر على أن يسميه (هو) لأن كل (هو) يصدر عنه ويشتمق منه. (ج) درجة من يقولون لا أنت إلا أنت وهم أسمى من السابقين، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب، وكأنه شيء غائب، ويفكرون كل (أنت) تريد أن تشهد على نفسها بهذا. (د) درجة من يقول: لا أنا إلا أنا. وهي درجة السهروردي أو الحلاج في رأى السهروردي، لأن كل رسائل المخاطبة تجذب في الشرك. — إن السهروردي الحلاجي يؤكد أن الأنا مجرد حجاب والأنا هنا هو الأنا المنفصل عن الأنا، وليس هو الأنا الذي يقول أنا (إن صيغ الحجب هي: هو، أنت، أنا) ولا كون ولا مكان ولا صوت. ولا صورة (١). . .)

(٥) على الرغم من أن السهروردي (٢) قد صرح بأن الحلاج قد أعطى حق تصرف الأعيان في دمه بقوله وبوجه السافر:

---

(١) ماسينبوناً عذاب الحلاج p. 521 - 522 وأنظر كراوس Kraus في ترجمة لنص رسالة أصوات أجنحة جبريل ترجم الشرح إلى العربية الدكتور عبد الرحمن هدوى أنظر ص ١٥٤ — ١٥٥ من الشرح المترجم في كتاب شخصيات قلقة .  
(٢) ماسينيون: عذاب الحلاج P. 522 : وأنظر أربعة نصوص لم تنشر خاصة بمؤلفات الحلاج P. 81

بينى وبينك أنى يزاحنى فارفع بأنيك أنى من البين  
فهو قد سلك نفس الطريق وزاد عليه ، وإن الغزه وأوغل في الرموز الإيماء .

ولما كان الغزالي قد صعد إلى بارئه قبل السهر وردى بأكثر من ثمانين عاما ، فقد تكلف ابن تيمية بحكم أعلن في عنف أنه لا استثناف فيه وهو كفر السهروردي وابن سبعين من بعده في مدرسة ابن عربي كما سنرى . فإذا حددنا موقفنا مع السهروردي ونظرياته المتناقضة فإننا نجد أنه حطم قيد العقول العشرة المشائية راجعاً إلى الأسفهبذ الزارادشتي متساوفاً مع العبرانية في مذهب الشكك والأفلوطينية المجدثة لدى مجموع الوحي السكاداني . كما نجد أنه نقل طبيعيات أرسطو إلى نظام ملائكي مفارق مطلق على نسق الأستاق الزارادشتي حتى الأسفهبذ ، روح القدس جبريل ( رب طلسم نوعنا (١) ومفيض نفوسنا) . السهروردي في الواقع لم يترك المشائية ؛ بل صعد على معارجها قبل وبعد أن حطم قيود عقولها . فهو قد استقر طويلاً عند الأفلوطينية لدى برقلس مع سدانة الصمت ( الشيوخ (٢) العشرة ) المهيمين على الأفلاك ( أولئك الذين لا يتكلمون إلا عن طريق رائدهم العاشر . لكن السهروردي حين أطلق قيد العقول العشرة متطوراً بالمشائية على معراج الحلاج الأفلوطيني وصل إلى النتيجة النهائية للمثل الأفلاطونية القديمة ، وهو يعبرها بمعراج الأفلوطينية للمجدثة على ثنائية الزرادشتية وفلسفتهم في التناسخ ) وعلى أساس من تأويله العجيب للقرآن للآية الكريمة ( ما نفذت كلمات الله (٣) ) فما نحن كما يقول السهروردي « إلا كلمات مشتقة أو أصداء لأصوات أجنحة جبريل روح القدس ، العقل الفعال ) وما نحن إلا في ( تناسل متجدد ، وفيض متوالد وتناسخ مطرد الأرجاء والأرحاء ( في حذقة تلك الجارية السوداء ) (٤) وإذا كنا نحن أبناء الانسان كلمات صغرى»

(١) هياكل ٣٥ حكمة الإشراق ٣٦٧ — ٣٧١ .

(٢) Journal Asiatique 1935 ( يوليو سبتمبر ١ — ٨٢ ) .

(٣) ٢٧ من لقمان .

(٤) أصول أجنحة جبريل المصدر السابق لها .

الكلمات الكبرى التي هي فيض عن الكلمة الكبرى ، فلا بد من رجعة الكلمات الصغرى إلى الكبرى كرجعة الأصداء للصوت . وإذن ( فاقراً القرآن كأنه نزل في شأنك فإله يقرأ القرآن على لسان كل قارئ (٢) ) ( والله هو القارئ ) وإذن حقيقة التوحيد لا أنا إلا أنا ، فما نحن إلا انعكاسات في المرايا (٣) . أو ليس هذا هو المعراج العلاجي الذي قدمه وفلسفه السهروردي لابن عربي ؟ . لقد زعم كوربان أن ابن تيمية (٤) حكم فقط على السهروردي بأنه ادعى النبوة قياساً فيما يلوح لكوربان بدعوى نبوة المتنبى ، فهل هذا تحليل علمي لموقف نظريات السهروردي من دعوى النبوة والقطبية قياساً على دعاوى المتنبى ؟ إن السهروردي حين ناقش معارضيه حول إمكان خلق الله لشيء بعد محمد ( صلى الله عليه وسلم ) لم يكن يقصد الفصل بين الإمكان التاريخي والإمكان العقلي ، فذلك مجرد تبرير فقط ، وهو لا يخفى حقيقة نظريته في الحكيم المتوغل في التأله والبحث ، الذي هو أفضل وأسمى من الأنبياء . وإذن فلا حرج على السهروردي في دعاواه ، مادام الجفر الشيعي وهو مصدر وسر أسرار العلوم لدى غلاة الشيعة — هو ( أجدية التصوف لديه ، فلا تخلو الأرض من متوغل في التأله والبحث كالسهروردي وليس في التأله فقط ( كما كثرة الأنبياء — والأولياء . . . . ) (٦)

إن ابن تيمية وأولئك العلماء الذين أغموا السهروردي ما قصدوا في الواقع إلا الكشف عن روائب الفلسفة القرمطية في نظرياته ، وخاصة وأنهم يرون العالم ظواهر متعاقبة أو متناصلة متوالدة كما أنهم رواده في إطلاق القيد عن الوصية التاريخية للإمام

(١) مجموعة نصوص لماسينيون ٤٠ — ٤١ .

(٢) عذاب الحلاج 522-596 p.

(٣) كوربان الترجمة العربية للدكتور بدوي ١٣١ .

(٤) ابن تيمية : بغية المرتاد ج ٥ / ٩٣ .

(٥) عماد الأصفهاني — : البستان الجامع المصدر السابق .

(٦) حكمة الإشراق ١٩ وأنظر أبو ريان ١٧ .

الشيخي لسكل سهروردي واصل متوغل في التأله والبحث ، ومن هنا أطلق القيود عن العقول المفارقة . وهو حين أكد قدم العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة ، وكليات العناصر وما يلزمها أوليا كما لحركة السرمدية والزمان لم يقل بالمحدثات المتجاوزا فهي أيضا عنده ، قديمة لأن ( العالم معلول لله ، والله أزلى ، فالعالم أزلى ، والصادر من القديم قديم ) حتى العناصر المحدثه قديمة ، لأنها في عالم قديم لما تتعلق بها من نظام قديم (١) ومهما كان دافعه في المثل المعلقة فقد وضعها مجرد جسر أو برزخ للجملة أهل السنة ، ولذر الرماد وراء سراب صور البعث والجزاء كحل مزعوم منه لمشكلة التناسخ الأصيله في مذهبه ومتولداتها الخطيرة . إننا قبل أن ندخل على امتداد مدرسة السهروردي ، وقبل أن نصل منها ومعها إلى ابن عربي لا بد لنا من القول بأن النتيجة الحتمية لتساوق اتحاد البسطامي ، وحلول الحلاج واشراقية السهروردي مؤديه إلى وحدة الوجود ، ووحدة الأدبان ، والإنسان الكامل الذي هو في روحه أفضل من النبي ، والذي ولايته ممتده غير مغلقة على خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم . فإذا قيل عن هذه المدارس المنفصلة بنظر يأتها بأنه قد غلب على أهلها التوحيد الخالص المبرأ إلى حد أن جعل أصحابها الوجود لله فحسب وأن الموجودات مجرد عدم أو ظلال في المرآة - فان ما يقال تناقض مشين ، ولاعذر على الإطلاق لتلك المواجيد اللاواعية فهم جميعا لم يدركوا أى تناقض في ذلك التضاييف العجيب بين وجود محسوس بالعقل لا ظاهرة للعدم أو للعدمية فيه ، وبين وجود مطلق عام ، ولا ندرى كيف يرتفع التقيضان معا في هذه النظريات ، فتستحيل معها فكرة الخلق والخالق وكما يستحيل معها كل فهم عقلي إيماني لمعاني الألوهية والبشرية ولمعاني الرسالات والشرائع شرائع الحق والعدل والجزاء . فإذا مضينا مع صرح السهروردي في مدرسته فإننا نجد أبرز ممثلي الاشراق صدر الدين الشيرازي ( ت ١٠٤٠ هـ ) صاحب الأسفار الأربعة وهو أو سعيهم أفضا

(١) هياكل ٦٦ فصل ٥ .

(٢) الأسفار لاتزال مطبوعة طبع حجر بإسم الحكمة التنعالية وهي النسخة الوحيدة في دار الكتب

وأكثرهم وضوحاً وتطويراً للمذهب . ذلك لأنه وجد المائدة الشيعية حافلة مركزة في تراثها الضخم لدى أساتذته بهاء الدين العاملي (١٠٣٠هـ) ومحمد باقر الداماد (١٠٤٠هـ) ثم تراث المهروردى ، وأخيراً تراث ابن عربي ذاته ، وسنرى أن الشيرازى مزج السهروردي تماماً بابن عربي . وقد ذكر براون Browne (١) أن الشيرازى تأثر بأرسطو ولكنه (لم يكرر السابق لللاحق) ، كما تأثر بالأفلاطونية المحدثة عن طريق تراث السهروردي والتراث الهليني قديمه وحديثه ، وإن وقع في نفس الخطأ الذى حسب أتولجيا أفلوطين لأرسطو ، كما يقول فى نصه ( كما ذكر هذا معلم المشائين أرسطوطاليس فى أتولوجيا (٢) ) . لكننا نرى أن الشيرازى رغم تأثره كأساتذته فى مدرسه الفيض والصدور إلا أنه كان يؤمن باتصاف الماهية بالوجود المتشخص ، وهو بهذا يعيد الجوهر الأصيل للهلينية القديمة فى نظريتها القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وأن المحرك يتحرك بواسطة ، وأنه لا بد للتسلسل من أن يصل إلى محرك لا يتحرك . وهو بسيط لا يتجزأ . وقد عارضه فى هذا نصير الدين الطوسى (٣) . كما أكد الشيرازى خلافًا للأفلاطونية أن حلقة العقول المقاضه تلك التى أطلقها السهروردي بالانهاية ليست عنده ( الشيرازى ) سوى نعوت مختلفة لسمى واحد هو الحقيقة الوجودية المطلقة ، أو الحق الأول حسب المصطلح الشيرازى . وقد عدل الشيرازى أيضاً فى منهج ابن سينا كأساتذه السهروردي ، ولكنه كان جديداً حقاً فى تخطيطه لابن سينا الذى أنكر الحركة فى الجوهر واعتبار ابن سيناها مجازاً فى التعبير . فقد كان ابن سينا يعتقد أن طبيعة الجوهر إذا فسدت فسدت دفعه واحدة . لهذا استدل على عدم الحركة واعتبارها حركة مجازية . كان رد وتعديل الشيرازى : أن الجوهر يتحرك بجوهرية حتى يكمل (٤) . ولما كان تراث

(١) براون التاريخ الأدبى لفارس V. II. 425 . وأنظر أيضاً إقبال 559 . Dev. of

(٢) الأسفار ج ١ / ١٩٩ — ٢٠١ .

(٣) الطوسى : تحقيق المذهب الحق ١٥ وأنظر الخونسارى / روضات الجنات ٥٣٣ .

(٤) الشيرازى : الأسفار ج ١٩٩ — ٢٠١ وقارن هذا برأى ابن سينا فى رسالة النفس نشرها

الأستاذ د . محمد ثابت الفندى / ٧ .

ابن عربي أمام الشيرازي فقد تامله أيضا فيما تامل لأوسع وأعمق الثقافات ، ولهذا تبلورت عنده نظرية وحدة الوجود في صورة أخرى غير التي نعرفها لدى ابن عربي . فبينما كان ابن عربي ( كما سنرى ) يرى أن الوجود حقيقة واحدة ، ويعد التعدد والكثرة أمرا يقضت به الحواس الظاهرة ، ويلخص نظريته في قوله ( سبحان من خلق الأشياء وهو عينها ) — نرى الشيرازي يؤكد أن الوجود أمر أصيل ومحقق في الخارج ، وأن اللاهية منتزعة منه ، وليس هونبات الخيال ، أو المحمولات العقلية كما يقول المناطقة . (٢) على أن الفارقات بين ابن عربي والشيرازي ليست بذات أثر كبير فيما أضفى ابن عربي من سمات لحقت الشيرازي في فصول كتبه ورسائله . وهي ذاتها كانت أيضا مجالا لظن بعض الباحثين بأنهم بوحدة الوجود المادية التي تعتبر الوجود حركة مستديرة تنهى حيث تبدىء كالحلقة المفرغة سواء بسواء . وهناك مجالات للتوافق بينها في استعمال الرمز كأدوات للتعبير عن الفكر طارحين معا سداجة العالم الظاهري ، موغلين في الباطن سعيا للوصول إلى الحق عن سبيل العقل كما يرى الشيرازي أو عن سبيل المجاهدة والذكر كما يرى ابن عربي .

وأما منا نضان متقاربان لابن عربي والشيرازي يؤكدان مدى الاتصال بينهما في المنهج وإن اختلفا عند نهاية الطريق .

يقول ابن عربي (٣) أما التصريح بعقيدة الخاصة (وحدة الوجود ، فما أفردتها على التعيين لما فيها من العموض ، ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة . فنزرقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها من غيرها . فإنها العلم الحق ، والقول الصدق ، وليس وراءها سرى يستوى فيها البصير والأعمى . تلحق الأبعاد بالأداني

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج ٢ / ٦٠٤ .

(٢) الأسفار الأربعة ج ١ / ١٥ — ١٦ .

(٣) ابن عربي الفتوحات المكية ج ١ / ٤٧ — ٤٨ .

والأسافل بالأعلى) . ويقول الشيرازى (١) فى نصه ( وقد أشرت فى رموزه إلى كنوز الحقائق لا يهتدى إلا معناها إلا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف الطالب ، ونهت فى فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه فى الرياضات الدينية ؛ وقد صنفته لإخوانى فى الدين ، ورفقائى فى طريق الكشف واليقين ، وسنقيم البرهان على أن الوجوديات وإن تأثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول ؛ وظهورات دوره ، وشئون ذاتة ، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة . . ) (٢) والشيرازى يمزج لنا السهروردى بابن عربى فىقول : فإنك قد آمنت من تضاعف ما قرع سمعك من توحيد الله سبحانه توحيداً خاصياً ) ( فإن الوجود حقيقة واحدة هى عين الحق ؛ وليس للماهيات والأعيان الإمكانية لوجود حقيقى . إنما موجوديتها بانصباعها بنور الوجود ؛ ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود ، وطور من أطوار تجلياته ؛ والممكنات باطلة الذوات أولاً وأبداً ، وللوجود هو ذات الحق دائماً وسرمداً . فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعالم ، فالوجود الحق ظهور لذاته فى ذاته ؛ هو المسمى بغيب الغيوب ، وظهور بذاته لفعله ينور به سموات الأرواح وأراضى الأشباح ) .

فإذا سأناه (٣) عن التعدد والتكرار أجاب بأن ( التعدد والتكرار فى المظاهر والمرايا ) وما أمرنا إلا واحدة كالح بالبحر (٤) ( كل شىء مالك لإوجهه (٥) ) : ومعناها ( ألا وجود إلا الله ) ؛ ( وكل شىء وجهان وجه إلى نفسه ؛ ووجه إلى ربه ؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم ؛ وباعتبار وجه ربه وجود ) ( وهو مرآتك فى رؤيتك نفسك ،

(١) صدر الدين الشيرازى : الأسفار الأربعة ج ١ ( ١ - ١٠ / ١٥ / ١٦ ) وانظر له أيضاً

شرح الهداية الأنبرية ٣٥٥ .

(٢) الأسفار الأربعة ج / ٩١ أو ما بعدها .

(٣) المصدر السابق للأسفار الأربعة ١٩٥ ج ١ .

(٤) آية ٥٠ من سورة القمر ٥٤ .

(٥) آية ٨٨ من سورة القصص ٢٨ .

وأنت مراته في رؤيتك لعماده؛ وظهور أحكامها؛ وايست سوى عينه، فإن كنت ترى الوحدة فقط؛ فأنت مع الحق وحده، لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الحق وحده. وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين (١). (والحق منزه عن الزمان موجود في كل وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق، والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد من الأمكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما تقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقول المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم إلى درجة العرفان ليعرفوا أن تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينة والمغايرة. فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثير. هو في كل شيء وليس في شيء، وفي كل زمان وليس في زمان، وفي كل مكان وليس في مكان، بل هو كل الأشياء وليس هو الأشياء). والسؤال الذي يواجهنا: هل الشيرازي يدعو إلى وحدة وجود ابن عربي؟ إنه لا يدعو إليها بالذات، ولكنه يدعو إلى وحدة وجود أخرى يصحح بها ما غمض، أو يعدل بها ما التبس على المدرسة الاشراقية.

الشيرازي في الواقع يمضي مبدئياً معنا في فكرة واجب الوجود، ومناط علمه بالكائنات، وصلته بها في وجهة نظر تكاد تكون جديدة. فهو لا يمضي مع المشائية اليونانية أو الإسلامية في أن مناط علم واجب الوجود بالممكنات جاء عن ارتسام صور الأشياء في ذاته، وتقرير صور الممكنات في نفسه، ولا يمضي مع السهروردي في أن كون علمه بالأشياء الممكنة هو نفس حضور تلك الأشياء المباينة في وجودها عن وجوده، ولا يمضي مع المعتزلة في القول بثبوت المعدوم، ولا يمضي مع الافلاطونية في قيام المثل والصور

(١) الأسفار الأربعة - ٧٢٨ / ٣ - ٧٢٩ .



المجردة بذواتها . بل ( كما أن ذاته في مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته وأسمائه ، فهي أيضا مرآة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات دون حلول أو اتحاد (١) ) . من هنا يصل الشيرازى إلى رأيه في معنى وحدة الوجود لديه بعد أن أكد أن ارتباط الله بكائناته ارتباط غير ذى كيفية ، كما أكد أن هذا لا يمنع تكثر الموجودات فى الخارج تكثرا حقيقيا ، وهو هنا يخالف ابن عربى فى وحدة وجوده .

فإذا نظرنا إجمالا إلى وحدة الوجود بمعنيها نجد وجهتين :

أولاهما ~~مذهب~~ مذهب ماديا تنتفى فيه الذوات المشخصة نفيا قاطعا ، حيث لم يعد الله والعالم لديها سوى قوى مادية متنوعة يتضايق بعضها البعض تضايقا غريبا لا يقوم الدليل الموضوعى عليها إلا بسبيل من الخيالات الشعرية المجنحة ، والوجود عندها حركة مستديرة تنتهى من حيث تبتدىء . أما ثانيهما : فتذهب مذهبا روحانيا خالصا باعتبار أن القوى المبتوثة فى العالم أوجه للخالق على قدرته دون أى نفى للعناية أو الرحمة أو الغائبة ، ولا شك أن الاتجاه الأول هو الاتجاه اللصق بابن عربى والأقرب إليه . كما لا شك أن الاتجاه الثانى هو اللصق والانسب لاتجاه الشيرازى والأقرب إليه . فالشيرازى أكد اتصاف الماهية بالوجود ، وأقام الدليل على تشخصها وتكاثرها ، فهو إذن من أصحاب وحدة الوجود بمعناها الروحى لا المادى . ومن هنا نؤكده مرة أخرى أن البسطامى والحلاج لم يدعوا إلى نظرية وحدة الوجود ، كما مذهبها ابن عربى ، وإن كانت مدرسة البسطامى والحلاج والسهروردى هى المدخل لانبثاق نظرية وحدة الوجود . فإن هذه المدارس على اختلاف مناهجها أو اتفاقها أكدت فقط الوجود الله . أما الموجودات فقد حكمت بعدمها عندما محضا ، دون أن تدرك فى الواقع أى تناقض كبير فى هذا التضايق العجيب بين موجود محسوس بالعقل لا ظاهرة للعدم فيه ، وبين وجود مطلق عام . وقد يكون من العقل أن نهم موجيدهم اللاواعية بالشطط بدلا لامن أن نصمهم بالكفر على الإطلاق

(١) المصدر السابق ج ٣ / ٧٢٨ - ٧٢٩ وانظر ج ١ - ١٩٩ - ٢٠١ .

حتى هذا الصدد كما وصمهم ابن تيمية (١) مثلاً . ولكن لاشك في أن هذه المدارس في كل  
 ما ولدته من نظريات وأفكار تأرجحت ما بين نظريات الإنسان الإلهي أو الإله  
 الإنساني قد صدمت مشاعر العالم الإسلامي بأجمعه إلا في جهة واحدة هي غربي آسيا  
 وأوسطها ، وفي نهايات أطراف الجبهة الإسلامية في مشارف العراق والأندلس مع رعايا  
 العجم وتلاميذهم ومريديهم الذين كانوا يرون أكامرة فارس وغيرها آلهة من نسل آلهة .  
 ولهذا تفلعت لدى هؤلاء الرواد مذاهب الحلول (٢) والتشبيه (٣) والتناسخ (٤)  
 والامتزاج (٥) ، ثم انتهت إلى وحدة (٦) الوجود ، وحطمت فيما حطمت كل القوانين  
 والشرائع السماوية ، ودعت إلى إهمال التكاليف الدينية وتحويل العبادات إلى رموز ،  
 ومحرك كل المسئوليات بمحو الإرادة والحرية والعقل وإن ادعت التمسك بالعقل . فإذا عدنا  
 إلى تجديد الشيرازي في مذهب السهروردي ، فإننا نجد أبرز ما قدمه : هو أن إشراقية لم  
 تتجه نحو الروحية الخالصة التي دفعت السهروردي إلى نكران حقائق الوجود ، وردّها  
 إلى محركات ذهنية صرفة ، ثم دفعته أخيراً إلى التوفيق بين مذاهب الاتصال في المدرسة  
 المشائية ومذاهب الاتحاد في المدرسة الحلاجية . إن تصوف الشيرازي قائم على أساس  
 عقلي نظري يعتمد على الدراسة والتأمل معا ، فطهارة النفس مثلاً لا تكون عن طريق  
 الإرهاصات الروحية فحسب ، بل عن طريق الفكر وإعمال العقل بالذات ، والعلم طريق  
 السمادة ، وهو في هذا المجال أقرب إلى ابن باجة أو على وجه أدق إلى ابن رشد ، بينما كان  
 غيره من أعلام الصوفية يهدفون إلى تنميته وإثراء فكرة الاتحاد بالله عن طريق نظريات  
 الحلول والانصهار وشتان بين ذلك وبين الاتصال الذي يشعر فقط بمجرد العلاقة بين

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية ، السبعينية ، بغية الرائد ج ٩٣/٥ وما بعدها . القاهرة ١٩١١ م .

(٢) incarnation

(٣) Anthropomorphism

(٤) Metempsychosis

(٥) incarnation or Mingleness

(٦) Pantheism

الإنسان وعالم الروح . ولكن رغم هذا فقد أكد لنا الأستاذ (١) جب ، وبراون (٢) وبروكلمان (٣) على اتفاق كامل بأن الشيرازى يجمعه لفلسفة السهروردى وابن عربى ، وخلاصة التراث القرمطى الشيعى — قد أثر تأثيرا مباشرا فى ظهور البهائية ، والبايية والقاديانية ومذاهب هذه الفرق الخارجة . ونحن نتفق معهم فى هذا ، ولكننا ندعو إلى دراسة الشيرازى العبرى أيضا فهو ولاشك فى حاجة إلى دراسة أوسع ليس مجالها هنا . وحسبنا إجمالاً أن الشيرازى هو قمة المدرسة الإشراقية بما قد يفوق أستاذه السهروردى .

---

(١) جب : Mohammedanism p. 163-194

(٢) براون ; New History of Mirza Ali Muhammed

( مادة بايية ) — دائره المعارف الإسلاميه ج ١ / ٢٢٧ وانظر له أيضا

L.it. History of Persie Vol IV P 420.

(٣) بروكلمان تاريخ الشعوب الإسلاميه ج ٣ / ١٣٤ الترجمة العربية .

وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلاميه . Vol 4p 378.

## الفصل السادس

### نظرية وحدة الوجود

ومتولداتها لدى ابن عربي ٦٣٨ هـ ومدرسته

لما كان ابن عربي قد نشأ في الأندلس العربي ، فلا بد أن هناك تماسا مباشرا مع الثقافة السابقة عليه المعاصرة لطفولته وصباه وشبابه في بيئته المباشرة . إن هذا يقتضينا البحث في الإمامة قصيرة عن الأصول الفلسفية لمدرسة ابن عربي مختلفين مع أستاذنا 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 أسين بلاسيوس (٢) إن تاريخ الفكر الفلسفي في اسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية دون أن تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقة يقوم عليها الدليل . اعتمد بلاسيوس في هذا الرأي على صاعد الطليطلي ، وابن حزم القرطبي رغم أن كليهما لم يكن يعرف شيئا عن تاريخ الفكر اللاتيني في الأندلس . فإذا ذكرنا أن الفاتحين المسلمين ما بين عرب وبربر لم يكونوا أكثر من محاربين متحمسين لعقائدهم ولم يؤثر عنهم انصراف إلى تفكير فلسفي — وصلنا إلى أنه لم يظهر بين مسلمي الأندلس فيلسوف حتى القرن الثالث الهجري . فلم يكن همهم

(١) الدكتور ابو العلا العفيفي : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية مجلة كلية الآداب ١ ج /

١٩٣٣ / ١٩ وما بعدها .

(٢) أسين بلاسيوس : أنظر انجل جنثال بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور

حسين مؤنس عن الأصل الأسباني ١٩٥٥ م . وقد كتبه مؤلفه عام ١٩٢٨ .

أنظر ص ٢٢٣ .

حتى ذلك الحين إلا الدراسات الفقهية واللغوية ، حتى الحركات الفقهية التي أرادت إدخال مذهب غـير المذهب المالكي كان مقضيا عليها بثورة حاسمة من فقهاء المالكية الذين كان قههم 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 ذاك مكانة في عهد عبد الرحمن الأوسط ، ثم خليل بن عبد الملك المعروف باسم خليل الغفلة الذي أحرق فقهاء المالكية كتبه عند موته ، ثم أبو بكر يحيى بن يحيى ، أولئك وتابعوهم جمعوا بين الاعتزال ومذاهب الشيعة الباطنية بفضل اتجاه أثر الدولة الفاطمية المتاخمة للأندلس . معنى هذا أن الفلسفة لم تدخل سافرة إلى الأندلس ، وإنما وفدت كمادتها في صحبة العلوم التطبيقية كالفلك والرياضة والطب . كما تسربت في ثنايا الاعتزال والتشيع الباطني . وهنا تبدو حقيقة خطيرة تؤكد أن أصحاب المذاهب الجديدة لا أحسوا منذ البداية بقوة وصلابة ثورة الفقهاء التي بدأ 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 عبد الله بن مسرة (٢) (٢٦٩ — ٣١٨ أو

(١) ابن عذاري العبد المرآ كشى : البيان المغرب و اخبار ملوك الأندلس والمغرب : ليدن .

١٩٤٨ ج/ ٢/ ٩٢٢ .

(٢) ابن الآبار التكلمه نكتاب الصلة المكتبه الأندلسيه ١٣٣ وانظر جب : gibb .

Mohammedanism : وانظر دائرة المعارف P. 378 - 194 P. 163 .

وانظر دوزى Dozy : Hist. des Musulmans d'Espagne; Vol III pp 127-128

وقدأ كد دوزى ان الفاطميين غزوا بآ رائمهم اسبانيا الأندلسية امتدادا لهم على يد ابن مسره .

(٨٣١٩) (٨٨٣ - ٩٣١ م) كان أبوه تاجرا يهوى آراء الاعتزال . وكان صديقا لخليل الغفلة . وهو الذى علم ابنه محمدا علوم الدين والفلسفات على طريق المعتزلة . وقد توفى أبوه وهو شاب لم يبلغ العشرين . وكانت له فى هذه السن المبكرة عدد من الأصدقاء والمريدين يعيش مع أقرانهم منه فى معتزل له كان يملكه فى جبل قرطبة . ولم تلبث الشائعات أن تفشت حول طبيعة تعاليمه التى تدين بها ويلقنها أصدقاءه ومريديه . فقيل إنه كان يلقيهم آراء المعتزلة . وكان يقول لهم إن الإنسان حر تمام الحرية فى أفعاله وأعماله وإرادته . وأنه الفاعل الحقيقى لجميع ما يصدر عنه ؛ وأن عذاب النار أو ثواب الجنة ليس محسوسا وإنما هو معنوى . كما قيل انه ينجو نحو مذهب وحدة الوجود . وينشر فلسفة إلحادية خبيثة . ولا شك أن الظروف الاجتماعية والسياسية فى الأندلس كانت مواتية لسريان هذه الآراء واندفاعها . فقد كان عهد الأمير عبد الله الذى لم يكن يعترف بسلطته أحد من العرب أو البربر ، وحيث كان كل رئيس من هؤلاء ، وأولئك قد انتجى ناحية وكاد يستقل بمدينته أو إمارته حتى خرج عن طاعته الكثيرون من العرب وغير العرب من المرابطين القدماء . ورأى هذا الأمير الصمت عمداً عن آراء ابن مسرة وأتباعه خوفاً من إثارة فتنة جديدة رأى من الحكمة تلافياها 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 وكتب وخطب ضدهم فى كل مكان ، وكان لزهادته السنية وتصوفه السننى الأثر الإيجابى ضد ابن مسرة فزعم أنه خارج للحج ، ومهاجر إلى مكة ومعه اثنان من تلاميذه هما محمد بن حزم بن بكر التتوخى المعروف بابن المدينى ، وابن صقيل محمد بن وهب القرطبي حيث نزلوا القيروان ثم هاجروا إلى مكة حيث نزلوا هناك على أبى سعيد بن العربى الذى كان يتكلم فى الباطنية ويعلم مريديه أسرار الصوفية الباطنية والاشراقية . ولما عاد ابن مسرة إلى قرطبة اعتزل فى دويرته فى جبل قرطبة . وأخذ يقرأ تعاليمه ودروسه ، وكان يبدو لمن يتعمق فى مسأله

الدقيقة العميقة الأغوار أنه يتكلم بمنهج أهل السنة في حين أنه كان ينحرف عنها . وكان من أقرب التلاميذ إليه حى بن عبد الملك ، وخليل بن عبد الملك القرطبي ، ومحمد بن سليمان المعروف بابن الموردي ، وأحمد بن فرح بن منتبيل بن قيس . عاشوا يتظاهرون أمام الفقهاء بمظهر يخالف ما كان عندهم من آراء وأبصار عقليه وفلسفية حتى اختلفت عليه الآراء كما يقول ابن الأبار (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 « فيلون » السكندري ، وأفلطين ، وفورفور يوس ، وبرقلس . أما ما أضافه ابن مسرة فهو تنمية وإثراء 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 ابن مسرة عن اتجاهه هذا دفاعاً كبيراً تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والشيعة الباطنية ، كما أوردت المراجع أسماء من عنوا بهذه الآراء في مدرسة ابن مسره أمثال طريف الروطي ، ومحمد بن مفرج المعافري ، ورشيد بن فتح الدجاج ، وأبان بن عثمان بن المبشر ، ومحمد بن احمد حمدون بن عيسى الخولاني ، ومحمد بن عبد الله بن عمر القيسي . وكان أن جاء المنصور بن عامر ؛ فأخرج كتب الفلسفة وعلوم اليونان من مكتبة المستنصر ٢٠٥ هـ ، وترك للفقهاء إحراقها أمام الناس ، فاضطر أتباع ابن مسرة إلى الهجرة لكن كانت المدرسة قد أرست جذورها وخاصة مع إسماعيل الرعيني ، وكان بجاني الدار ، كما كان كل أهله مسريين ، حتى ابنته التي كانت تلقب ( بالمتكلمة ) ، وقد أدخلت مدرسة الرعيني على آراء ابن مسرة تعديلاً شيعياً اعتبر فيه شيخ الجماعة إماماً دينياً سياسياً مقدساً ، وتعديلاً آخر اجتماعياً شرع وأحل نكاح المتعة ، وتعديلاً آخر فلسفياً أكد فيه أن العالم سيظل هـكذا بلا نهاية على الاطلاق (٢) . فإذا بحثنا عن

(١) ابن الأبار : التكملة للكتاب الصلاة ص ١١٣ وأنظر جالانتيا ٣٢٩ تاريخ الفكر

الأندلسي .

(٢) ابن حزم الفصل ج ٤ / ١٩٩ — ٢٠٠ .

امتداد ابن مسرة بعد الرعيني 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 هـ) .  
والأخير ( أبو مدين ) هو أستاذ ابن عربي المباشر الذي تتلمذ عليه وعاصره . هذا إلى  
ظهور المدرسة المشائية في الأندلس على يد أبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني (٥٢٨ هـ)  
والبطليوسي (٥٣١ هـ) ثم ابن باجة (٥٣٢ هـ) ثم ابن طنيل (٥٨١ هـ) ثم ابن رشد  
(٥٩٥ هـ) والرشدية في دواثرها الإسلامية وغير الإسلامية .

المهم لدينا الآن أن المدخل المباشر أو التماس الثقافي المباشر لابن عربي في دراسته  
الأولى كان على آراء مدرسة ابن مسرة وامتدادها لدى ابن العريف وابن براجان، وابن  
قسي ، والشيخ أبي مدين . ولنا ملاحظة على ما كتبه بلاسيوس (١) ، فهو لم يميز  
في مدرسة ابن مسرة بين اتجاه ابن العريف وابن الرندي (ت ٧٩١ هـ) بالذات وهو اتجاه  
منحرف متطرف أترى مفهوم ابن قسي وابن براجان . ولا شك أن لهذين الاتجاهين  
معاً أثرهما في بداية ونهاية فاسفة ابن عربي المتطورة من البداية السنية إلى النهاية المنفصلة  
في وحدة الوجود ومقولتها كما سنرى .

أما ابن العريف (٢) (أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطا الله بن العريف  
الصنهاجي (٤٨١ — ٥٣٥ هـ / ١٠٨٨ — ١١٤١ م) ، فهو صاحب كتاب محاسن  
الجالس الذي ترجمه إلى الفرنسية ونشره بلاسيوس في باريس ١٩٣١ ، وهو يبين أصول  
طريقة صوفية سنية كان لها أثرها في طريقة الشاذلية ، وبصورة أخص لدى ابن عباد الرندي  
(أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن بكر بن عباد الرندي (٧٩١ هـ)  
١٣٨٩ م) شارح الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري السني .

(١) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسي ٣٦٨ .

(٢) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسي ٢٦٩ .



أما ابن براجان (١) فهو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال الافريقي الأشبيلي ت ٥٣٠ أو ٥٣٦ هـ . تؤكد المصادر عنه أنه « علامة مفسر صوفي » وأنه عاش حياة كفاح وجدل بين الفقهاء حتى سعوا بشكواه إلى يوسف بن تاشفين فأحضره إلى مراکش وعقد له مجالس مناظرة وأودوا عليه المسائل التي أنكروها فأجاب وخرجها مخارج محتملة مقبولة . فلم يفتنوا منه بذلك ، لكونهم لم يفهموا مقاصده وقرروا عند السلطان أنه مبتدع فحبس ، فرض بعد أيام قايمة ومات في الحبس عام ٥٣٠ أو ٥٣٦ هـ . وقد قرر المتفهمة الذين ناظروه أن لا يدفن ، فأمر السلطان أن يطرح على مزبلة بغير صلاة عليه . ولكن أحد الفضلاء من أهل مراکش أمر خادماً أن ينادى في الأسواق لحضور جنازة ( فلان ) فامتلات الرحاب من الناس ، وضامت البلد عنهم ففسلوه وصلوا عليه ودفنوه .

وأما ابن قسي (٢) فهو أحمد بن قسي بفتح القاف وكسر السين المهملة المخففة ، ثم باء مشددة . وابن قسي أول نائر في الأندلس على دولة الملثمين المرابطين ، وهو رومي الأصل من بادية « شاب » ( استعرب وتأدب وقال الشعر ، ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه . فادعى الهداية وتسمى بالامام وطاب فاخْتِياً . فلما قبض على طائفة من صحابه سيقوا إلى أشبيلية فأشار من مخطبته على من بقى من صحابه بمهاجمة قلعة ( ميرتله ) في غربي الأندلس ، فاستولوا عليها ، وجاءهم ابن قسي . ولما ضعف أمره خلعوه وأعيد فهاجر إلى الموحدبن عام ٤٥٠ هـ . تبرئاً مما كان يدعيه ، فوثقوا فيه وولوه « شلب » .

---

(١) ابن خلدون : شفاء السائل تهذيب المسائل طبع لأول مرة عام ١٩٥٨ في استانبول عن المخطوط الأصلي . هناك وقد عارضه بأصوله وتدمره الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي استناد اللاموت بأثره تركيا . انظر ص ٥٨ عن ابن براجان . وانظر أيضا لناوي : الكواكب الدرية ج ١ - ١٥٨ وانظر تكملة الصلة لابن بشكوال ج ٢ / ٦٤٥ والاستقصا ج ١ / ١٢٣ - ١٢٥ .

(٢) انظر ميزان الاعتدال ج ١ / ٦٠ ، الكواكب الدرية ج ١ / ١٥٠ والمعجب المرآة كشيء ٢١٢ والقاشاني شرح نصوص الحكم ٧٠ والفتوحات المكية ج ١ / ١٣٦ / ١٩٧ وانظر أيضاً الأعلام للزركلي ج ١ / ١١٣ .

Silver بلدته فعاد إلى ما كان عليه فقتلوه عام ٥٤٦ هـ وقد ذكر الدكتور أحمد أمين (١) أن ابن قسي داعى فيما ادعى أنه للمهدى المنتظر واستولى على بعض البلاد خلال ثورته ضد المرابطين مع اللوحدين . وأشهر ما ترك ابن قسي : خلع النعلين الذى قام بشرحه ابن عربى . ولا زال خلع النعلين مخطوطا ، وإن كانت له طبعة فى أوروبا لم تحقق حتى الآن كما لازال شرح خلع النعلين بعيدا عن الدراسة والاطلاع حتى الآن أيضا (٢) .

وأما الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين وهو أستاذ ابن عربى المباشر المعاصر له ، وقد توفى أبو مدين عام ٥٩٤ هـ . وأبو مدين له مرويات كثيرة فى كتاب ابن عربى ( محاضرة الأبرار ) ، وهو كتاب جعله ابن عربى مرجعا لأخبار ونوادير الصوفية . ومما رواه ابن عربى عنه وقد سئل عن معنى الوصول أنه أجاب ( إذا ذلك به عليه كنت منه وإليه ، وإذا أفنك عن الإحساس كنت فى حضرة الإيناس ، وإذا كاشفك بحبه لم تقلد إلا بقربه ، وإذا غيبك عن شهودك تجلى لك من وجودك فشاهده مشاهدته لك . ولا تشاهد مشاهدتك (٣) له ) .

وقد روى المقرئ (٤) أن ابن سبعين ( عبد الحق بن سبعين « ٦١٣ - ٦٦٧ هـ » ) قال للششتري ( أبو الحسن الششتري ( ٦١٠ - ٦٦٨ هـ ) إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين ، وإن كنت تريد رب الجنة فاهل إلى ) فإذا كان الخبر صحيحا عن المقرئ كان علينا أن نقرر أن نؤول السير إلى أبي مدين بمعنى سلوك طريقه لا بمعنى الذهاب إليه فعلا بدلا من السير والمضى مع ابن سبعين . وإلا فالرواية خاطئة لأن أبا مدين توفى قبل ولادة ابن سبعين والششتري معا .

(١) الدكتور أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٢٣٢٣ - ٢٧٠ :

(٢) المقرئ : نفح الطيب ج ١ / ٥٨٣ وانظر طبعه ليدن ج ٢ - ٨٢٩ وانظر أيضا طبقاته

الشعراني ج ١ / ١٧١ - ١٧٢ :

(٣) ابن عربى محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ج ٢ / ٣١ / ٩٢ .

(٤) المقرئ : نفح الطيب ج ١ / ٥٨٣ .

فإذا بحثنا عن حكم عدل يوضح لنا رأيا محايدا بعيدا عن تعصب الصوفية أو تسامحهم فيما بينهم ، أو بعيدا عن تعصب الفقهاء ضد الصوفية أو بعضهم إزاءهم ، فإننا لن نجد خيرا من ابن خلدون (١) الذى يقرر لنا انحراف مدرسة ابن مسرة بأعلامها المذكورين أساتذته ابن عربى الأوائل . ( ومنهم ابن قسى وابن برجان ) ، ومنهم ابن دهاق (٦١١ هـ) وأبو العباس أحمد بن أبى الحسين على بن يوسف القرشى البونى ت ٦٢٢ هـ وابن عربى ( ذاته ) ت ٦٣٨ هـ ، ومر يديه ابن الفارض ٦٢٢ هـ ، وابن سودكين ٦٤٠ هـ الذى ألف ابن عربى لسؤاله : الذخائر والإعلاق فى شرح ترجمان الأشواق ) ، وابن سبعين ٦٦٧ هـ ) : وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ، ولو بلغ المثنى ما عسى أن يبلغ من الفضل لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلا وشهادة من كل أحد ) . ويصل بنا ابن خلدون بعد عرض تفصيلي لمذهبهم إلى القول و ( أما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد من نسخها بأيدي الناس مثل الفصوص والفتوحات المكية لابن عربى ، والبداية لابن سبعين ، وخلع النعلين لابن قسى ، فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى يمحو أثر الكتابة لما فى ذلك المصلحة العامة فى الدين بمحو العقائد الختلة فيتعين على أولى الأمر احراق هذه الكتب دفعا للمفسدة ، ويتعين على كل من كانت عنده التمكين منها للاحراق (٢) ورغم أن وصايا ابن خلدون قد نفذت معظمها فقد استطاعت بعض الأصول أن تقرب وتهرب ليكون من مخطوطاتها ومطبوعاتها ما يعين الباحث على كشف الحقيقة .

إن فلسفة ابن عربى الصوفية تتجلى واضحة فى نظرياته فى وحدة الوجود التى تولدت

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ١١٠ وانظر ايضا الكتاب ص ٥٨ — ٦٣ .  
وانظر ايضا فتح الطب ج ٢ / ٤٠٢ وانظر السيوطى : الدرر المنتثرة / ١٩٥ .  
(٢) ابن خلدون شفاء السائل ٥٨ — ٦٢ / ١١٠ .

عنها نظريته في وحدة الأديان ، ونظريته في الإنسان الكامل تلك النظريات التي تتضمنها كتبه الضخمة وبخاصة فصوص الحكم والفتوحات المكية (١).

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 الألهمية متجلية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام . فإن كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة نبي من الأنبياء يسميها كلمة فلان أو فلان وهي تمثل صفة من صفات الحق كصفة الألوهية في الفص الآدمي ، ، والنفسية في الفص الشيثي ، والسبوحية في الفص النوحى ، والقدوسية في الفص الأدريسى ، والحقيقية في الفص الاسحقى ، والعلمية في الفص الاسماعيلى ، والفردية في الفص الحمدى . فابن عربي يأنصر في تركيز دقيق عميق مذهبه في الفاسفة الصوفية ، كما فاض عن عقله وعاطفته الدينيه معا ، ويقرر فيه قضية عادة في طبيعة الوجود ، ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان وهذه هي ناحيته الفاسفية ، ويتلمس تأييده هذه الفاسفة بالذوق الصوفى والتجربة الشخصية وهذه هي ناحيته الصوفية (٢) وكما ذكر ابن عربي في الفتوحات أن ما كتبه إملاء من الله فقد ذكر في مقدمة الفصوص : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) ذكر بروكلمان ج ١ / ٤٤١) أن لابن عربي أكثر من مائه وخمسين كتابا عدله منها مائة وستة وخمسين وقد ذكر الدكتور أبو العلا عفيفى هذه الكتب واكد ان منها تفسيراً للقرآن كتبه ابن عربي وبلغ كما يقول ابن السكتي في فوات الوفيات ج ٢ / ٣٠١ — حوالى ٩٥ مجلد . والواقع كما يقول الشيخ الكوثرى ( انظر الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاق ٢١٤ / ١٧٦ ) . إن هذا التفسير ليس له وإنما لتلميذه القاشانى شرح فلسفته : كما ذكر الدكتور عفيفى نفس المصدر ٥ / ٦ مقدمة الفصوص : وانظر ايضا مجلة تراث الإنسانية ج ١ عدد فبراير سنة ٦٢ ص ١٨٥ فقد ذكر فيها حديثا ان لابن عربي حسب قوله مائتين وواحدا وخمسين كتابا ويذكر أن أهمها النصوص . وقد إرتكب الإمام الشعرانى خطأ فادحا ( الشعرانى الكبريت الأحمر : — ٥ ) حين اعترف بأنه حذف من الفتوحات ما لا يتفق والإسلام رغم أن ما حذف في الواقع من أصوله الأولى الموجودة رغم أنف الشعرانى .

(٢) الدكتور عفيفى مقدمة النصوص ٢٤ .

ألقى بكتاب الفصوص إليه كاملاً (١). إن خلاصة مذهب ابن عربي يقوم كله على نظرية وحدة الوجود المترتبة عليها نظريته في وحدة الأديان كنتيجة لامتزاج نظريات الاتحاد، بالاتصال، بالإشراق، أو كنتيجة لمزج فكرة النور المحمدي من الخلق بفكرة العقل الفعال، وما تطور عنها من فكرة القطب ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي أيضاً ومدرسته. وقد تغلغلت نظرية محي الدين بن عربي في مدرسته حتى تخرج فيها ابن الفارض ٦٣١ هـ لدى نظريته في وحدة الشهود والحب الإلهي، وجمال الدين الرومي ٦٧٠ هـ الذي وصل إلى أعظم قمة في الشعر الفلسفي المذهبي لمدرسة ابن عربي، وابن سبعين ٦٦٧ هـ، والششتري ٦٦٨ هـ في القطبية، والإنسان الكامل التي توسع فيها الجبلي ٨٠٥ هـ، كما أثرت مدرسة ابن عربي المعاصرة لمدرسة ابن رشد ٥٩٥ هـ في الأفق اليهودي والمسيحي، فيما ذكرناه عن المدرسة المشائية (٢)، وفيما ذكرناه عن أثر (٣) الفتوحات قبل سطور قليلة. ولاشك أن ابن عربي أخذ فكرة الخلاج في الناسوت واللاهوت، لكنه اعتبرها في نظريته عن وحدة الوجود وجهين لطبيعتين منفصلتين للحقيقة واحدة. فإذا نظرنا إلى وجهها الخارجي أسميناها ناسوتا، وإذا نظرنا إلى باطنها وحققتها أو وجهها الآخر الداخلي سميناهم لاهوتا. هاتان الطبيعتان اللتان كانتا منفصلتين عند الخلاج فصارتا وجهين لحقيقة واحدة، متحققين في كل موجود من الموجودات، وهما مترادفتان لكلمتي الظاهر والباطن والعرض والجوهر أو الناسوت واللاهوت حسب المصطلح الخلاجي المسيحي. الجديد في تخليق ابن عربي المذهبي للنظرية أن الحق المتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى الصور من

(١) الفتوحات لابن عربي ج ١ / ٣٧٣ وانظر المقدمة .

(٢) الدكتور محمود قاسم : ابن رشد ٧٦ — ٧٩ وانظر أيضا راسل : تاريخ الفلسفة الغربية

ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ١٩٦ / ٢ .

(٣) الإسلام في ثوب نصراني الإسلام المنتصر ليلاسيوس عن تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة

الدكتور مؤنس ٣٨٤ — ٣٨٥ . وانظر ابن عربي في توكيده ذلك نصوص ٥ / ٦ / ٦٢ / ٦٤

والفتوحات ج ٤ / ٤٣١ .

هنا ظهرت نظريته في القطبية والإنسان الكامل ، كما سنرى أيضا أن لتولدات هذه النظريات الضخمة نتائج أبسطها أن وحدة الوجود هي المعنى الصحيح الذي ينطبق في نظر مدرسة ابن عربي على وحدانية الإسلام . لهذا قضى ابن عربي خاتم الأوالياء الذي هو أفضل من خاتم الأنبياء باستكمالها وتحقيقه 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 الحلاج قبل ابن عربي (١) .

إن أساس نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربي نجد بذورها كما ذكرنا إجمالا في حديثنا عن المصادر الأصلية للنظريات الصوفية - لدى الصوفية الهندية ، وذلك في قول « باسديو » (٢) ( قال باسديو في كتاب بكيتا : أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله نارا ويريح لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في بند ( الفيدا ) . تطورت هذه الفكرة في « براهمان » الأزلي الأبدى ( الحياة التي تدب في كل جسم ) ، الذي يمكن أن يكون صغيرا كحبة الأرز 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 الفيوضات والصدور لدى الأفلوطينية الصادرة بتجلياتها عن الانبثاق الرواقى (٤) وقد لجأ ابن عربي إلى حيلة ماكرة ظنا منه أنه سيكون في مأمن من هجوم الفقهاء والمتكلمين حين مزج بتاريخ كل نبي روح نظرية الوجود ووضعها

(١) المصدر السابق .

(٢) (٣٢) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٢ .

(٤) الدكتور عثمان امين الفيلسوف الرواقية ١٤٢ - ١٥٦ وهو من المراجع الممتازة عن الرواقية .

تحت حمايته بدأ فأكد نظرية صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم، وقرر أنه قد وقع فيضان الأول الذي عنه وجدت للمادة المستعدة لتقبل الصور، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية، والثاني وهو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد، وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المميّنة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها في العلم الآلهي. وعن الثاني نتج التحقيق الخارجى لهذه الأشياء، ونتائجها المرادة منها. وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذي به يتيح الفضل الآلهي نور الوجود في كل جوهر يستقبل الكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة في علم الله والإله نفسه، كما تستقبل المرآة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرآة. وإذن فصدور الخلق عند نظرية ابن عربي شبيهه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة، وآدم عنده رمز لروح العالم، أو هو لمعان هذه المرآة، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم، ولكنه كان وجودا غير حقيقى، أى أنه كان ظللا محضا، أو وجودا ماديا لا روح فيه ولا حياة كوجود الطينة التي صنع منها جسم آدم قبل نفخ الروح، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم. من هذا يتبين أن آدم هو المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الآله به الوجود، ومنحه به حقيقته، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هي أن يرى فيه جوهره الخاص. آدم هو المبدأ الروحاني الذي به تحققت هذه الرؤية فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين (وهو لاحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر فلماذا سمى إنسانا، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلى والتشء الدائم الأبدى والكلمة الفاصلة الجامعة (١). هذه الحقيقة الوجودية في صلب النظرية لاثنائية فيها ولا تعدد (وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما وجودنا به). (ومن كان وجوده يغيره فهو في حكم

(١) ابن عربي القس الأول من الفصوص فص حكمة إلهية في كلمة آدمية ٤٨ — ٤٩ / ٥٠

نشره الدكتور عفيفي :

العدم) ( ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسمائه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن عرق هذه الأسماء والصفات التجلية في الـكون ، وإكن 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 والتكثُر) ، فهل وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية ؟ إن ابن عربي لا يؤكد ذلك ، لأن الوجود الحقيقي هو وجود الله ( أما وجود الخلق فجرد ظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة فالخلق (٢) شبح ) . وقد لجأ ابن عربي إلى التوريات والأحادي حجبها في الواقع لتقصوده عن فهم الجماهير دفعاً لسطورهم ومنعاً لظهوره وراء أستار الرموز والمجازات والرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية التي يشرح بها المعقد من الآراء الميتافيزيقية ، حتى إنه يجعل للحروف العربية قيمة خاصة ولا يتخرج من الاستمانة مخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية كحساب النجوم واستخراج الأحكام والتنبؤ على أساس الفأل وتفسير الأحلام على أساليب سلفه إخوان الصفاء . مع ذلك فنحن نلمس صراحتة في قوله ( الإله المطلق لا يسهه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشئ لا يقال فيه يسه نفسه ولا (٣) يسهها ) ، ثم يقول للخاصة حول عقيدته التي يبعثها متفرقة ( فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق (٤) ) .

(١) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ٢٦٣ .

(٢) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ١١٩ - ١٢٠ .

(٣) ابن عربي : فصوص الحسك آخر سطور الكتاب وأظن كارادي فو darra de vaux مفكرو الإسلام Vol 4 p 333 . وأظن بالاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسي ٣٨٤ - ٣٧٣٨٥

(٤) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ٤٧ - ٤٨ .



إن الاستاذ نيكلسون (١) في واقع الأمر لم يكن منصفاً ولا دقيقاً حين ذكر أن بذور وحدة الوجود موجودة في القرآن بدليل قوله ( كل شيء هالك إلا وجهه (٢) ) ، وقوله ( فأينما تولوا فثم وجه الله (٣) ) ، 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 وأفلاطينية بتأويلاته البعيدة تماماً عما يقصد، وما يحمله الآيات والنصوص اعتسافاً . وحسبنا أنه حين يتكلم عن النفس الواحدة في الآية الكريمة ( يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها(٤) . . . ) يقول إن النفس الواحدة هي الروح الكلى ، والروح هو النفس الكلية ، وهذا يؤكد تحويله للمعنى للنصوص الأفلاطينية . وقد حاول الأستاذ مارجليوث (٥) رد فكرة وحدة الوجود إلى مصادر خارجية عن الحقل الإسلامي ولكنه عاد بإمكان الوصول إليها دون هذا المصدر الخارجي وهذا باطل كل البطلان . يقول مارجليوث ( عندما نظر الصوفية إلى الآية ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا : ) حاولوا وضع حد ميتافيزيقي لله أدى بهم البحث النظري إلى تعريفه بأنه واجب الوجود أو الوجود الحق أو مشا كل ذلك حتى وصل بهم البحث إلى وحدة الوجود (٦) ) وقد نسي مارجليوث أن النظر إلى الآية القرآنية جاء بعد مدد خارجي للنظرية من مصادرها أو بذورها الخارجية على الأقل فكان التأويل والتعسف في الأحكام .

(١) نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٧١ .

(٢) آية ٨٨ من القصص .

(٣) آية ١٠٩ من البقرة .

(٤) آية ٢١ من النساء : أنظر طريقة تأويلاته للقرآن فصوص ١٧٠ — ١٧٥ وانظر الدكتور

أبو العلا غنيمي : من ابن إستقي ابن عربي مذهبه ص ٤١ مجلة كلية الآداب — المصدر السابق : مايو

١٩٣٤ .

(٥ و٦) مارجليوث — :

والواقع أن نظرية وحدة الوجود القديمة في غنوصياتها الشرقية التي ظهرت لدى الأفلوطينية  
بمعنى الكثرة في الواحد كما ذكرناه ، قد تطورت لدى ابن عربي إلى وحدة شاملة بمعنى  
الواحد في الكثرة وجمعت بين المعنيين معنى الكثرة في الواحد ، ومعنى الواحد في  
الكثرة ، بعد أن أحال ابن عربي طبيعتي الناسوت واللاهوت المنفصلتين إلى وجهين لحقيقة  
واحدة . كما عدل ابن عربي منهج الفيوضات الأفلوطينية بعد أن أفاد من تحطيم قيد  
العقول العشرة إلى مالا نهاية لدى السهروردي ، فبعد أن كانت الفيوضات أو  
التجليات في معناها الأفلوطيني أنها الحقائق كل حقيقة تفيض عن الأخرى ، على صورة  
سلسلة موجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق له ، ويتصل به اتصال المعاول  
بملته ، صارت التجليات أو الفيوضات لدى مذهب ابن عربي تجليات لحقيقة واحدة في  
صور مختلفة أو بطرق مختلفة ، وهذا هو ما أفاده وطوره عن الإشراقية السهروردية . كما  
أخذ عنها أن درجات النفوس تختلف باختلاف انغماسها في ظلام الأجساد أو ظلام  
اللا وجرن حسب المصطلح السهروردي في النور الفاسق ، 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 الحلاج في بذورها ونشأتها ونظرياتها لا تدين بوحدة الوجود  
كما ذكرنا ، لأنها تقول بتزيه الله مهما صدر من الأفعال المشعرة بالنشبيه ، فإذا راعى  
التزيه شاهد الله في كل شيء ، واعتبره في الوقت نفسه ( وهو المهم ) مخافاً لكل شيء  
لا أصلاً لظلال كل شيء كما يقول ابن عربي ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود .  
من هنا كان محي الدين بن العربي هو المقصد لوحدة الوجود لأنه في هذه النقطة قد  
أخرج معنى التزيه والنشبيه إلى معنى الإطلاق والتجديد أو التقييد ، فالله عنده منزه أى  
أنه في ذاته مطلق لا يحده تعين خاص من التعيينات اللانهائية التي يظهر فيها في كل آن ،  
وهو مشبه بمعنى أن في صفاته وأسمائه هو الظاهر في صورة كل متعين ، المقيد في ظهوره

بمقتضيات الحور التي يظهر فيها فالتنزيه والتشبيه أيضاً وجهان لحقيقة واحدة ترتبط  
باللاهوت والناسوت ، بالباطن والظاهر ، بالجواهر والعرض بالأصل والظل ، والتنزيه  
والتشبيه أمران اعتباريان ، وإلا ( فالحق المنزه هو الخالق للمشبه (١) ) 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 (٢) .  
ونعود إلى تفصيل ابن عربي حيث يقول (٣) :

ما لقومي عن كلامي أعرضوا      أبهم عن درك لفظي صمم ؟  
ما لقومي عن عيان ما بدا      من حبيبي في وجودي قد عموا ؟  
لست أهوى أحداً من خلقه      لا — ولا غير وجودي فافهموا  
مذ تأملت رجعت مظهراً      وكذا كنت . . فبي فاعتصموا  
أنا حبل الله في كونكمو      فالزموا الباب عبداً واخدموا  
ليس في الجبة شيء غير ما قاله الخلاج      يوماً فانعموا  
عز الإله فما يحويه من أحد      وبعد هذا — فإننا قد وسعناه  
وما أنا قلت — جاء الحديث به      عن الإله وهذا اللفظ فخواه

( كنت كنتزاً مخفياً (لم أعرف) فأحببت أن أعرف فخلقت الخالق وتعرفت  
عليهم فعرفوني ) .

لما أراد الإله الحق يسكنه      لذلك عدله خلقاً وسواه  
فكان عين وجودي عين صورته      وحى صحيح ولا يدرية إلا هو

(١) ابن عربي الفتوحات ١١٩ — ١٢٠ ج ١ / ٣٦٣ ، ج ٢ / ٣٢٠ — ٣٢١ .

(٢) Webb : yod and personality p 46 .

(٣) ابن عربي الفتوحات ج ٢ / ٣٢٠ — ٣٢١ .

نستخلص من هذه النصوص لابن عربي توكيده وتطويره للحلاج ، فإن عربي الواحدى المذهب يرى أن الموجود والحق واحد ، والعالم على اختلاف أشكاله وتعدد أنواعه صور له فإن العين واحدة على أية وضع وحال .

جَمَعَ وَفَرَّقَ ، فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تَبْقَى وَلَا تَذَرُ

وبينما الحلاج كما فصلنا إثنينى المذهب ، يرى أن هناك موجودين مختلفان فى الصفات والذات ، إلا أن أحدهما يحل فى أشرف صور الآخر ، فإن ابن عربي يرى أن العقل الأول والنفس السكّية والهيولى وكلها كائنات مختلفة فى الذات والمرتبة - كل هذا وسائر العالم المتعدد فى صورته ليس إلا الموجود المطلق أو الجوهر القائم بذاته . إن اعتبرناه مجردا عن كل ما يقيدّه أو ما يمكن أن يقيدّه كان الذات الإلهية ، وإذا نظرنا إليه من حيث إنه مبدأ الحياة فى الكون قلنا إنه تجلى فى صورة النفس السكّية أو من حيث ظهوره بالفعل فى صور الكائنات قلنا إنه تجلى فى صور أعيان الموجودات أو الجسم الكلى ، أو من حيث كونه جوهرًا يتقبل جميع صور الكون قلنا إنه يتجلى فى صور الهيولى أو المادة الأولى . من هنا ندرك أن ابن عربي أفاد من الإشراقية فى نظرية الفيض المطلقة ، فطور بها فيوضات الأفلوطينية من الخط المستقيم الذى لا يلحق آخر بأوله إلى الحركة الدائرة المستديرة التى لا أول لها ولا آخر والتى كل شىء منها إليها يعود . وقد يستطيع ابن عربي الإيغال فى الإنغار واللضى بعيدا وراء استار وحجب الرموز ولكنّه واضح تماما فى قوله :

ياخالق الأشياء فى نفسه أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهى كونه فيك - فأنت الضيق الواسع (١)

فتوجود عنده حقيقة واحدة بينما التعدد والكثرة أمر قضى به العقل القاصر

(١) ابن عربي الفتوحات ج ٢ / ٦٠٤ وأنظر دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٩٩ - ١٠٠

ترجمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده .

والحواس الظاهرة القاصرة ، وهذا العقل الذي يزعم ابن عربي التمسك به أحيانا كثيرة هو وحواسه الخادعة في مجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ، أو إدراك المجموع كجموع . ولا فرق عند نظرية ابن عربي بين الواحد والكثير أو الحق والخلق في الواقع إلا بالاعتبار والنظر العقلي الفاصر . أما العارف وحده فهو الذي يدرك بطريق الذوق وحدتها . وعلى هذا فمذهبه كما ذكرنا واحدى Monistic لاثنوى Dualistic إلا إذا اعتبرنا الثنوية في الصفات فقط ، لأنه كثيرا ما يصف الحقيقة الوجودية الواحدة بالمتقابلات أمثال الحق ، والخلق والباطن والظاهر والمنزه والمشبه كما ذكرنا .

ولكن ما العلاقة بين نظرية ابن عربي والأشاعرة في هذا المجال ؟ إن ما يسميه الأشاعرة جوهرًا يسميه هو ذاتًا إلهية وحقيقة مطلقة ، وحقا ، وباطنا ، وما يسمونه أعراضا وأحوالا يسميه هو الخلق والظاهر على أساس جديد هو أن الحقيقة واحدة ذات وجهين : الباطن الحق والظاهر الخلق . ابن عربي 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 شيء أظهر من الوجود ولا أعرف منه . أما وحدته مع الخلق فليست مما يقوم عليه الدليل المنطقي بل طريق إدراكها الذوق . لذلك يبائع ابن عربي في إظهار عجز العقل عن إدراك الحقائق ويسلمنا للقلب لوصف أسرارها وللذوق وإدراكها . والواقع أننا لا نجد لدى ابن عربي فكرة منظمة يشرح فيها العلاقة بين الحق والخلق أو الوحدة والكثرة على ما نجد لدى الأفلوطينية في الفيوضات أو في فلسفة تلميذه الجبلى ( عبد الكريم الجبلى ٨٠٥ هـ ) في التنزلات ، فإن ابن عربي كما ذكرنا يشرح المسألة الميتافيزيقية المعقدة بالتمثيل والتشبيه المجازات المفرقة في الإلغاز كالتجلى في المرآة

والتخلل والسريان ، والانبثاق والتصريف (١) أو كما يقول :

(١) الفصوص : الفص اليوسفي ١٠٣ وما بعدها وأنظر الفص الأدرسي ٧٥ .

فنجن له كما ثبتت أدلتنا ، ونحن أنا  
وليس له سوى كوني فنجن له كنجن بنا  
فلى وجهان : هو وأنا وليس له أنا بأننا  
ولكن في مظهره فنجن له كمثل أنا  
فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده  
نى حال أقرب به وفى الأعيان أجده  
فيرفنى وأنكره وأعرفه فأشهد (١)  
فوقتا يكون العبد رباً بلا شك  
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً  
وإن كان رباً كان في عيشة ضنك

( فأنت الضيق الواسع ) .

فإن كان عبد رب لا تكن ربَّ عبده فتذهب بالتعاقب في النار والسبك (٢)

( ما في الوجود مثل . ما في الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاف

نفسه ، فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي  
عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها ، فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث  
أنت ، و معرفة به من حيث هو لا من حيث أنت :

فأنت عبد ، وأنت رب لمن له فيه أنت عبد

وأنت ربَّ وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد

فكل عقد عليه شخص يحمله من سواه عقد (٣)

(١) الفصوص / فص / ٥ / ٨٣ — ٨٤ ، فص / ٦ / ٨٨ — ٩٠ .

(٢ و ٣) فص / ٧ / ٩٢ .

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن      فما ثم موصول وما ثم بائن  
بذا جاء برهان العيان فما أرى      بعيني إلا عينه إذ أعان

ويدخل بنا ابن عربي في جدله حول التنزيه (١) والتشبيه ليصل إلى عقيدته التنزيهية  
التشبيهية معاً .

فلا تنظر إلى الحق      وتعريه عن الخلق  
ولا تنظر إلى الخلق      وتكسوه سوى الحق  
وتزهه وشبهه      وقم في مقعد الصدق  
وكن في الجمع إن شئت ، وإن شئت ففي الفرق  
فلا تنفى ولا تبقي      ولا تنفى ولا تبقي

من هنا ذهبت نظريته في الجزاء ، التي أكدت أن في العذاب عذوبة . وتساوى  
عنده النعيم والعذاب أو بمعنى أدق لا عذاب ، لأن التلذذ بالعذاب نعيم ، فلا جحيم  
بمعناها المعروف ، أو كما يقول في نصرصه :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده  
ومالوعيد الحق عين تعان  
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم  
على لذة فيها نعيم مبين  
نعيم جنان الخلد ، فالأمر واحد      وبينهما عند التجلي تبين

(١) فصوص / فص ٧ / ٩٤ وأنظر أيضا فص ٢٢ ص ١٨٢ ( حكمة ايناجية في كلمة الياسية ) .

يسمى عذاباً من عذوبة طعامه وذلكه كالتقشر والقشر صابن (١)

وسنرى بعد قليل في عقيدته أو نظريته في وحدة الأديان ما يوضح رأيه في النعيم والعذاب والجزاء عامة ومصدر هذه النظرة .

فإذا عدنا إلى التنزيه والتشبيه نجده يؤكد أن أعظم آية في القرآن تفيد التنزيه . لكنه كما يقول ويرى أن آية ( ليس كمثل شيء ) (٢) لا تخلو من التشبيه بل تؤكده لأنه ( لا يخلو تنزيه عن تشبيهه ، ولا تشبيهه عن تنزيهه : قال تعالى ليس كمثل شيء فنزه وشبهه ، وهو السميع البصير فشبهه . وهي أعظم آية تنزيه نزات ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف ، ونعود فنقول إن نظرية وحدة الوجود مهما غلفها 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 بالإنهائي وهو الذي يطلق عليه اسم الخلق الجديد . بل يؤكد لنا ابن عربي أنه يستند في هذا القرآن في قوله ( بل هم في لبس من خلق جديد ) (٣) بعد أن حول نظرية تجدد الأغراض لدى الأشاعرة إلى تجدد الخلق مع الأنفاس وإن اختلفت الاتجاهات اختلافاً بيناً . فإن الخلق بمعنى الموجود من العدم أو المبدع الخالق على غير مثال سابق لا محل له في نظريته الخطيرة . الخالق عند نظريته ذات مطلقة تظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من الموجودات ، فإذا ما اختلفت فيه تلك تجلي في غيرها في اللحظة التي تليها ، والمخلوقات هي

(١) المصدر السابق الفص ٧ / ٩٤ حاشية : لاحظت ابن عربي أخذ فيما أخذ من القنوس الزارداشتي مع فلسفته له القول بالتلذذ بعذاب النار ( انظر الجاحظ عن الزارداشتية الحيوان ص ٢٤ - ٣٤ ) حين يقول ( وزارادشت هو الذي عظم النار وأمر بإحيائها ونهى عن إطفائها وزعم ان العقاب إنما هو البرد والمهزبر ) ( وهناك نظرة أخرى تقول عندهم العذاب بالنار نعمة . . . )

(٢) آية ١١ من سورة الشورى ٤٢ وانظر فصوص الحكم ٢١ ص ١٨٢ وما بعدها .

(٣) آية ١٥ من ق .



هذه الصور المتغيرة المتغيرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها أو هي الاعتبارات التي تسمى أعراضاً أو ظواهر تتعاقب على هذا الجوهر أو الذات المطلقة الثابتة الدائمة . في هذا البحر اللانهائي تتعاقب 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 لا صلة لها بشيء 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 بمنال عرش بلقيس الذي أتى سليمان فلما رآته بلقيس ذهلت وصاحت في دهش ( كأنه هو ) (١) . يقول ابن عربي (٢) ( ولم يكن عندنا بأتحاد الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى ( بل هم في لبس من خاق جديد ) ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون ، وإذا كان هذا كذا كرناه ، فكان زمان عدمه ( عدم عرش بلقيس ) من مكان عين وجود عنده سليمان من تجديد الخلق مع الأنفاس ، ولا علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس ألا يكون ثم يكون ، ولا تقل ( ثم ) : تقضي الملة ، فليس ذلك بصحيح ، وإنما ( ثم ) تقضي الرتبة العلية ) . إن الفناء هنا لدى نظرية ابن عربي في عدم عرش بلقيس — ذلك الفناء الذي هو عين الوجود لدى سليمان ينقله لنا ابن عربي مفاسفاً في الفناء الصوفي ، والفناء عنده ليس معناه محو صفات الصوفي العارف أو محو ذاته ، وليس هو تحققه في مقام خاص بوحده الذاتية مع الحق فحسب ، بل هو رمز على محو صور الحدثات محوا مستمرا في كل آن من الآنات وبقائها في الجهر الواحد المطاق . الفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق ، بل هو أحد وجهي

(١) آية ٤٢ سورة النمل ٢٧ .

(٢) فس ١٦ ص ١٥٥ — ١٥٦ (فص حكمة رحمانية في كلمة سلمانية) .

نظرية ابن عربي في وحدة الوجود ، بمعنى أن الفناء أحد وجهي الفعل ، والوجه الآخر  
التقابل هو البقاء . ولما كان الخلق هو ساسلة تجليات ، ولما كانت كل حلقة منها ابتداء  
ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى — كان معنى هذا أن اختفاء صور  
الوجودات في الواحد الحق وهو فناؤها ، هو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات  
إلهية أخرى وهو البقاء ( فكل تجل يعطى خلقا جديدا ، ويذهب تخلق : فذهابه  
هو الفناء عند التجلي ، والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر (١) ) . ( فإن القلب من العارف أو  
الإنسان الكامل بنزلة محل نص الخاتم من الخاتم ، لا يفصل ، بل يكون على قدرة  
وشكاه — فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير (٢) ) . ويفصل لنا ابن عربي (٣) نوعين  
من التجلي فيحدثنا عن تجلي الغيب ، وتجلي الشهادة ، ومعنى هذا أن لهذا ظهورا ولذلك  
ظهورا يختلف باختلاف للتجلى عليه . وهنا يختلف ابن عربي في نظرتة عما يقول  
المتصوفون الذين يؤكدون أن التجلي على قدر استعداد العبد ( فإن العبد يظهر للحق  
على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق ، وتحرير هذه المسألة أن الله تجليين : تجلي  
غيب ، وتجلي شهادة . فمن تجلي الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب وهو  
التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقة وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه ( هو ) ، فلا  
يزال ( هو ) له دائما أبدا ، فإن حصل له ( للقلب ) هذا الاستعداد تجلي له التجلي  
الشهود . في الشهادة فرآه بصورة تجلي له كما ذكرناه ، فهو تعالى أعطاه الاستعداد  
بقوله ( أعطى كل شيء خلقه (٤) ) ، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقدة  
فهو عين اعتقاده . ( ولما كانت صور التجليات لانهاية لها . ( من قيده أنكره في غير ما قيده  
به ، وأقربه فيما قيده به إذا تجلي ، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقربه في كل صورة  
يتحول فيها ، ويعطيه من نفسه قدر صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلي

( ١ و ٢ ) فص حكمة قلبية ١٢٠ وما بعدها .

( ٣ ) المصدر السابق نص ١٢ / ١٢٠ وما بعدها . ( ٤ ) آية ٥٠ سورة طه ٢٠ .

له إلى ما لا يتناهى) . وكما أن صور التجلى لا نهاية لها ، فكذلك العلم بالله ليست له نهاية ولا غاية يقف عندها العارف ( بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به رب زدني علما (١) - رب زدني علما - رب زدني علما . . . فالأمر لا يتناهى من الطرفين ) ، ( فإذا نظرت إلى قوله : كنت رجله التي يسعى بها ، ويده التي يبسط بها . . إلى غير ذلك من القوى ، ومحملها الذي هو الأعضاء لم تفرق ، فقلت : الأمر حق كله ، أو خالق كله ، فهو خالق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة ، فعين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلى ، فهو المتجلى والمتجلى له . . . ) .

فمن ثم وما ثمه وعين ثم هو ثمه  
فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه

ويعود ابن عربي فيؤكده أنه لا يفهم لهذا الأمر إلا عند الإلهيين من العارفين .  
( فإن النظر العقلي لا يعطى شيئاً ) ، ( ومن طلب العلم بها عن طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ، ونفخ في غير ضرم (٢) . . . ) .

فإذا ما مضينا مع ابن عربي نجد كما أكدنا من قبل أنه ليس ذا هلا على الإطلاق عن اتساق مذهبه ، وسوقه لنا هذا المذهب متسقا حتى النهاية . إنه حين يحدثنا عن العدم - واللبس في الخلق الجديد ( ولا عدم عنده ولا فناء ) يعود فيكلمنا عن الدار الآخرة على ضوء مذهب التجليات ، فيربنا ( أن العالم الذي هو تجلى الحق الدائم أزنى كما هو أبدي (٣) ) ليصل إلى أخطر ما في مذهبه حين يزكك في غير لبس أو تلبس بالنسبة لآرائه : إن ( النهاية في العالم غير حاملة ، والغاية من العالم غير حاملة ، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم . وليس دوام تكرن الآخرة عن العالم إلا أنها اسم

(١) آية ١١٤ سورة « طه » ٢٠ .

(٢) فص ١٢ ص ١٢٥ .

(٣) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ٤٣٨ .

لفناء صور الموجودات عند ما تنفنى ، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عند ما تبقى (١) .  
معنى هذا أن الدنيا والآخرة بصريح العبارة مجرد وجهين أيضا ينطوى عليهما الخلق  
الجديد . ومعنى هذا أيضا أن الموت ليس أنه انعدام ، وإنما هو تفریق أجزاء ؛ بل هو نقطة  
تحول الصورة إلى أخرى في مسرى الوجود المتصل التغير والتحول . فإن كل موجود  
يُنقل في كل آن من صورة إلى صورة فيفنى في الأولى ويبقى في الثانية وهو معنى الخلق  
الجديد . الموت إذن عنده هو فناء الصور . أما الذات التي تعرض 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 (٢) ) . إن هذا الذي يقوله ابن عربي يطل على مذهب التناسخ ولا شك  
ويقرب منه اقترابا شديداً . لكن ابن عربي في غموضه هنا لا يدين بمبدأ عردة الإنسان  
إلى هذا العالم بشخصه في أية صورة أخرى ، لأن الدار التي ينتقل إليها هي الذات الإلهية  
التي نسميها نحن دار البقاء أو الدار الآخرة ويسميها ابن عربي في مصطلحه الدقيق  
الذات الإلهية اتساق مع نظراته في الآخرة الدائمة التكوين عن العالم ، والنهاية غير  
الحائلة على الإطلاق .

هكذا تصل نظرية وحدة الوجود بنا إلى هذا المقام الذي يؤكد الخروج على  
المقررات الإسلامية في معنى الفناء الدنيوي والبعث والجزاء الأخروي . فما لا شك فيه  
أن متولدات النظرية الخطيرة تؤكد أنه لا مكان لأية نظرية أخلاقية تعارف عليها  
انفاس ، ولا مكان لإقامة الأخلاق على أساس من الشريعة في نطاق النظرية ومتولداتها  
على الإطلاق مهما قال بالسنة ودين الحبيب . فإن القول بأن العالم كله مظاهر لله يذهب  
بالمسئولية التي هي مناط الجزاء ، وهذا تنتقض القواعد الأخلاقية من أساسها في هذه

(١) المصدر السابق فتوحات > ١ / ٢٢٨ وما بعدها .

(٢) النصوص ٢٢٣ وما بعدها .

الجبرية الشاملة ، ولأنه ما دام الله قد اتخذني مظهرًا له وصورة لإحدى تجلياته أو فيوضاته الدائرية اللانهائية ، فهو الذي يفعل ما تُظن أنه من فعلى ، فكيف تكون مسئولية أو كيف يكون جزاء ، بل كيف تكون هناك عبادة ما دمنا نحن المحب والمحبوب ، والعابد والمعبود والطالب والمطلوب ، بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق (١) ؟ . العجيب هنا أن ابن عربي لا يخشى أية نتيجة ؛ فهو يقعد ما سبقه وفلسفه في أن المحب الذى يسعى إلى السعادة فى المعرفة الكاملة عن طريق حبه الكامل لا حرج عليه فيما يفعل (لأن الله أباح له ما هو محجور على الغير ، ولذلك يكون من الجهل وصفه بالعصيان (٢) ) . أمر آخر هو أن ابن عربي وإن أسلم نظريته لابن الفارض كما سنرى فى صورة وحدة الشهود أساسا ، فإن ابن عربي ينكر وحدة الشهود حال الفناء ، فإن المرحلة الأخيرة من الفناء هى (فناء الواصل بالله عن كل ما سواه ، بل فناؤه عن رؤيته وشهوده ، بحيث لا يعلم أنه فى هذا المقام الذى يعز على الوصف ولا يحس أنه فى حال شهود (٣) ) . لقد اقتضى مذهب ابن عربي فى نظريته عن وحدة الوجود أن يغير مفاهيم المصطلح الدينى ، واستبدل بها مفاهيم فلسفة صوفية تتفق وروح مذهب . من هنا كانت حملة الفقهاء بريادة ابن تيمية — كما سنرى ذلك على التفصيل . وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقى ، وبالتالي ليس لهما مدلول دينى ، فبالأحرى ليس لهما مدلول إيجابى فى مذهب ابن عربي . وحتى لو افترضنا إيمانه بالجزاء ، فإنه لا عذاب ولا نعيم بالمعنى المفهوم من الشريعة ، بل إن آمال الخلق جميعا إلى النعيم ، سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن للنعيم الجميع — جميع من

---

(١) الدكتور محمد يوسف موسى فلسفة الأخلاق ٢١٥ وما بعدها وانظر ابن عربي الفتوحات

ج ٢ / ٣٣١ .

(٢) ابن عربي الفتوحات ج ٢ / ٣٥٧ .

(٣) ابن عربي : الفتوحات ج ٢ / ٥١٤ .

في الجنة والنار على السواء واحد ، فإذا سأله عن نعم المعذبين قال بالتلذذ بالعذاب ،  
فكل ميسر لما خلق له : —

( يسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذلك له كالتقشر والقشر صائناً ) .

فالجزء عنده أساساً حالة يشعر بصورتها الحق نفسه أى الحق المتعين في صورة العبد .  
ألم يقل في أيوب أنه سأل الله أن يرفع الضر عنه ، ولم يكن ذلك ألم المرض بل ألم عذاب  
الحجاب والجهل بالحقائق . وأن إزالة الألم في الحقيقة إزالة للألم عن الجنب الإلهي ،  
فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذي . ( إن الذين يؤذون الله ورسوله (١) ) . ونقول  
إذا كان الجهمية (٢) كما ذكرنا أساس القول بفناء النار والجنة وعدم خلودهما لكونهما  
حادثين ، فقد أمر هذا المبدأ في الحقل الصوفي الفلسفي لدى مدرسة الحلاج التي قالت  
بالنعيم أو العذاب المعنويين ، وقالت مدرسة ابن عربي بمثل ذلك ، وأضافت في فلسفتها  
وتطويرها للنظرية بأن الكل في نعيم ، وحتى من كان في عذاب ، فهو في حالة عذوبة  
من العذاب ، وفي عذوبة ، ونعيم معه . وإذا كان هذا هو ما حدث في الفلسفة القديمة  
والتوسطة بالنسبة للعصر القديم والوسيط فقد جاءنا في منتصف القرن العشرين من  
يؤكد نظرة الجهمية وإن كان بعيداً عن الحقل الإسلامي وهو الفيلسوف الروسي  
الروحي برديايف الذي قال في فلسفته عن الحرية والمحور الأكبر ( إذا كان الجحيم أبدياً  
فأنا إذن ماخذ (٣) ) . . . .

(١) آية ٥٧ من سورة الأحزاب ٣٣ وأنظر الفص الأيوبي فصوص الحكم ١٧٠ — ١٧٤ وأنظر

أيضاً فصوص القماني ١٨٧ — ١٩٠ .

(٢) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة ( مجموعة كلية الإلهيات في إستانبول م ٥ — ٦ / ١٩٢٧

ص ٣٢٢ وأنظر الحياط : الانتصار ص ١٢ والأشعري مقالات الإسلاميين ص ١٩٤ .

(٣) برديايف : الحلم والواقع ( معترافات برديايف ) ص ١٨٢ ترجمة فؤاد كامل .

فإذا مضينا وراء فاسفة ابن عربي، في الجزاء عرفنا منه اتساقه تماما مع نظريته في وحدة الوجود، فن لم يتحقق بالوحدة الكاملة فهو محجوب غير سعيد، ومن تحقق بها كان في نعيم. من هنا كان الجزاء مرتبطا بالمعرفة، وكانت نظريته في المعرفة مرتبطة بنظريته في وحدة الوجود، وكان كل شيء مقدرأ أزلا. فهل يأنى ابن عربي الاجتهاد والكسب؟ هل يدعوننا ابن عربي إلى جبرية مطلقة على أساس نظرية وحدة الوجود؟ إن ابن عربي هنا شبي متكاملا في شيعيته الباطنية، وليست المعتدلة مع رائدها الإمام جعفر الصادق (١) (ت ١٤٨ هـ) مثالا. فالجهد عند نظرية ابن عربي في صورة جديدة غير ما نعرفه ويعرفه علماء الساميين وفتهاؤهم، فهو ليس المتفقه في الدين، أو المستنبط الأحكام غير النصوص عابها، بل هو خليفة الرسول أو هو الإمام الوارث لعلم الله والمشارك الرسول في رسالته، بل إن ابن عربي يضيف مطورا النظرية الباطنية في اتصال الوحي والمدد الفيض، بأن لهذا الإمام القطب تغيير ماشاء من قوانين الشرع التي وصل إليها غيره من المجتهدين (فإن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه تلاوة، فينظر الولي ماتلى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه، فيعلم ما أريد به في 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 في اصطلاحاتنا الزمنية برسالة محمد صلى الله عليه وسلم الذي أكمل الله برسالته الدين كله وأتم بها وبه نعمته كلها، وهو مالا يؤمن به ابن عربي. فإبن عربي يؤكد في صريح رأيه أن الولي قد يكون رسولا فيكون أفضل من الرسول،

---

(١) د. عبد القادر محمود: الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية  
أنظر خاصة باب الإمام الصادق الشيعي ( وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦ .  
(٢) فصوص ٦٢ — ٦٤ وانظر أيضا الفتوحات ج ٢ / ٢٩٨ — ٣٥٨ وبظهر بزوع ذلك  
عن السهرودي فيما ذكرناه عن حقيقة قارىء القرآن .

وأن الولاية الحقيقية خير من الرسالة وأفضل منها ، لأن الولاية الكاملة هي جوهر الرسالة الكاملة . بل يؤكد أنه إذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) هو خاتم الرسل فإن ابن عربي ذاته هو خاتم الأولياء الذي هو أفضل في نظر منطقته ونفسه من خاتم الرسل (١) ، لأن ابن عربي هو الذي استكمل كقطب زمانه وغير زمانه فيما بعده نظرية وحدة العبادات ووحده الأديان على أساس نظريته في وحدة الوجود .

لاشك أن منطق نظرية وحدة الوجود واضح في قضائه القضاء الكامل على أي دين منزل فضلا عن دين الكمال والتمام الإسلام ، وقضائه على معالم الألوهية بمعناها الدقيق . من هنا نحالف أستاذنا (٢) الدكتور أبو العلاء عفيفي في رأيه الذي ذكر فيه أن ابن عربي « يهدم لبني على أنقاض ظاهر الشريعة دينا أعمق روحانية وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية من كل ما تصوره أهل الظاهر امن الفقهاء والمتكلمين عن الدين » وسنرى مع ابن تيمية في نهاية الحديث ما يحدد موقف ابن عربي وموقف ابن تيمية عنه ومن مدرسته ومؤرخيه . لكن قبل أن ندخل على متولدات نظرية الوجود من نظريات أخرى كوحدة الأديان وما تولد عن الحقيقة المحمدية في الدوائر الشيعية والسنية من نظرية الإنسان الكامل - قبل أن ندخل على هذا لا بد لنا من القول بأن نظرية وحدة الوجود تؤدي إلى الإلحاد على أساس توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة إلى حد يجعل القيام بالذات ، أو الاستقلال عن هذه الأجزاء أمرا مستحيلا في نظر أتباع مدرسة وحدة الوجود على الوجه الأعم ، ومن جملة ممكننا من الناحية المنطقية فحسب في نظر البعض الآخر . ولا شك أن في هذا تقديسا للطبيعة وجودا للألوهية ، وإن كان هذا الجحود مستورا يبدو في صورة التأليه . ورغم المحاولات التي بذلت لتبرئة رواد نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربي ومدرسته ، ولدى اسبنوزا (١) (١٦٧٧ م) ، فإنهم

(٢) الدكتور أبو العلاء عفيفي ٤٣ من فصوص الحكم .

(٣) رونان . Dunan : Essai de philosophie generale p 605 .



جميعا واقعون في شباك نبد فكرة الخلق ، وتوكيد فكرة الصدور والفيض الافلوطينى  
أو الانبثاق الرواقى أو الهندى ، وهذا يوقعهم ولا شك في شباك الإلحاد من جديد .  
فأصل النظرية بلا أى جدال : الانبثاق أو الصدور أو الفيض ، وهذا ينفي مبدأ فكرة  
الخلق من عدم ، لأن الخلق من عدم عندهم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق  
وبالتالى يؤكد لديهم وحدة الوجود ، ولو أقروا بالخلق لتناقضوا مع أساس مذهبهم ، وهذا  
ولا شك له نتيجته الخطيرة في عبادة الإنسان نفسه وفي إلغاء كل الشرائع والقوانين  
السماوية والأخلاقية ، وفي 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 نسلم مع ابن عربى بأن هذا هو التوحيد الصحيح أو  
أن توحيدنا هو الإشراك ؟ . وماذا نقول لابن عربى وهو يؤكد ( أن الحب لا يكون  
حبا حقا إلا إذا غشى العقل وأزاله ، ولا يؤاخذ الله إلا العتلاء ، ومن ثم يكون من  
الظلم أن نطالب الحب برعاية الأدب لأن هذا إنما يطالب بمن له عقل يعصمه ، وأنى  
للحب (١) بعقله ؟ ) وإذا كان ابن عربى هكذا مع العقل فماذا 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 جميع المعبودات . أما الغاية  
الحقيقية من العبادة فهى التحقق من الوحدة الذاتية معه والتحقق بها . وإذا كان  
هناك باطل فى العبادة لدى نظرية ابن عربى ، فالباطل عنده أن يقصر الإنسان ربه  
على مجلى واحد دون غيره . فإذا رجعنا أو قفزنا مباشرة إلى المصدر الهندى نجد النص

(١) ابن عربى : الفتوحات ج ٢ / ٣٥٨ وانظر أيضا الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاق

كاملًا حين يقول لنا شا نكارا (١) أستاذ ابن عربي القديم ( اعبد الله في أي معبد شئت أو اركع أمام أي إله بغير تفریق ) . أما ابن عربي (٢) فيفصل لنا فلسفته في ذلك على أساس متسق تمام الانساق مع نظريته في وحدة الوجود . فكأن كل أمر له وجهان يرتبطان بحقيقة واحدة على أساس الحق والخلق أو الباطن والظاهر كما فصلنا ذلك ، ( فالصلاة مثلا 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 لعبدي ، ولعبدي حسأل : 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 أني على عبدي . يقول العبد مالك يوم الدين . يقول الله مجدني عبدي ، فوض إلى عبدي ، فهذا النصف كله لله تعالى خالص . ثم يقول العبد . إياك نعبد وإياك نستعين . يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل . فأوقع الاشتراك في هذه الآية . يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين — يقول الله فهو لاء لعبدي ولعبدي ما سأل .. ) فإذا تذكرنا أن (٣) ابن تيمية العدو الممتاز لابن عربي والصوفية قد شارك وتأثر بهذا النص ، فإننا نضيف أن ابن عربي قد حدد في هذه القسمة ذات الوجهين نظريته ووثقها أتم توفيق في أن : ( الصلاة منا يومنه والأمر مشترك ) ( فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا فالصلاة منا يومنه ، فإذا كان هو المصلي فإنما يصلي باسمه الآخر ، وإذا نحن صلينا كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه ) (٤) . ويمضي بنا ابن عربي فيرى صحة الإيمان بكل المعتقدات — ( لأن

(١) ديوارنت : قصة الحضارة ج ٣ / ٢٧٢ ( عن الفلاسفة الهندية ) .

(٢) ابن عربي / فص حكمة فردية في كلمة محمدية ٢١٤ — ٢٢٦ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ — ١٠٢ .

وانظر أيضا مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ / ٢٢٤ .

(٤) المصدر السابق لابن عربي الفصوص ٢١٤ — ٢٢٦ .

صاحب المعبود الخالص جاهل بلاشك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده ( أما الإله المطلق فهو الذي لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء (١) ).

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

هكذا لم يستطع ابن عربي بعد أن قال بوحدة الوجود إلا أن يمضي بها إلى آخر حدودها إن كان لها حدود ، فيؤكد أنه لا يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم ، وخاعوا عليه ماشاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات في نظره من خالق الإنسان يتحوره كل معتقد حسب استعداده وحظه من العلم والترقي الروحي . أما إله ابن عربي وهو إله فلاسفة وحدة الوجود جميعا فلا صورة تحصره ولا عقل يحده أو تقيده لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب (٢) . فلا معبود إلا الله هنا بمعنى لا محبوب إلا الله وبمعنى لا موجود إلا الله حسب اتساق المذهب . من هنا يرى ابن عربي أن المعبود واحد ، وإن كان يعبد على درجات مختلفة متفاوتة في الجالي المختلفة . لهذا قال الله عن نفسه فيما يفهم ابن عربي ( زفيع الدرجات ) ، ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو المعبود في صورة كل ما يعبد ، ومن يعبد بدرجات يتفاوت فيها العابدون ( وأعظم مجلى يعبد فيه الحق وأعلاه 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 يجب أن نميز بين الحق في مرتبة الألوهية الذي لا يعبد إلا بذاته ، والحق في مراتب الصور الكونية الذي لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد .

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى .

(١) المصدر السابق الفصوص ٢٢٥ .

(٢) المصدر السابق الفصوص ١٩١ - ١٩٦ .

فالمهوى إذن عند ابن عربي اسم آخر من أسماء الله ، بل هو أعظم أسمائه ( أفرايت  
من آخذ إلهه هواء ، وأضله الله على علم (١) ) . . يقول ابن عربي (٢) ( أما أن الله أضله  
على علم فمعناه أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه في صور المهوى ومراتبه ) ، وذلك  
الإضلال مبنى على علم من الله ، والمراد في الأصل ( على علم من العابد لهواه ) بأسرار  
تجلياته في تلك الصور ، ( فقد حير الله العارفين بكثرة تجلياته ، والمحجوبين بالوقوف  
عند ما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس آلهما على الحقيقة ، وإن كانوا يجدون في  
بواطنهم ميلا إليه وتعظيما له ) ( والمعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد  
فيه ) . هذه هي النتيجة اللازمة عن وحدة الوجود في وحدة الأديان والمعتقدات سماوية  
وغير سماوية ، وثنية وغير وثنية . مع فرعون حين يقول أنا ربكم الأعلى ، ومع إبليس  
حين يعبد الله في عصيانه بالنسبة لفهمنا وطاعته الحقة بالنسبة للأمر الأزلى في مذهب  
الحلاج أو ابن عربي على السواء . السبب عند ابن عربي أعظم فلاسفة الصوفية في الدوائر  
المنفصلة على الإطلاق أن كل مافى الوجود مجلى للحق ، وصورة من صوره ، 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  
قواننا ( 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 القلب قلب العارف هيكلا لجميع المعتقدات والعبادات في الله ومرآة تنعكس  
عليها صور الوجود الحق أو كما يقول ابن عربي .

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان

(١) آية ٢٣ من سورة الجاثية ٤٥ .

(٢) ابن عربي : الفصوص ٩١ — ٩٦ فـ ٢٤ .

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة 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 ، أى في الواحد المعبود في صور جميع الآلهة المعبودين ، والجاهل ( كما ذكرنا معه ) هو الذي وضع الألوهية وقيدتها في صورة خاصة حجراً كانت أو شجرة أو حيواناً أو إنساناً . . . . . ) ولكن مامعنى العبادة إذن : ( مادامت الصلاة مناومنه والأمر مشترك ) ؟ مامعنى 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 بالانهاية . أما العابد فهو الصور المتقومة بهذا الجوهر : فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق مسبحة بحمده ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه . وأرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية بأنك أنت هو ، وهو أنت . . . ( أنت هو من حيث صورتك ) ( وهو أنت بالدين والجوهر ، فإنه هو الذي يفيض عليك الوجود من وجوده ) : فالعبادة الحققة هي ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد ، والغنى المطلق من جانب الحق ، والله وحده هو الغنى المفققر إليه بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار في الحقيقة ، إلى الله وحده . ولهذا يقول ابن عربي في شرح الآية الكريمة ( يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى (٢) الله ) ( الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث أن ذلك الشيء هو مسمى الله ) فإن الحقيقة تأتي أن تفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق والفقير حاصل منهم ، فملنا أن الحق قد ظهر في

(١) ابن عربي : الفتوحات ج ٣ / ٢١ وانظر أيضا النصوص ١٩١ — ١٩٦ فص ٤٤

الفص الهاروني .

(٢) آية ١٥ سور فاطر .

صورة كل ما نفقّر إليه (١)، ولكن أرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية. ومن هنا كما « ذكر ابن عربي » كان العارف في نظره هو الذي وصل إلى التحقق الكامل بعيداً كل البعد عن تقييد الألوهية في معبود خاص، ولهذا قضى ابن عربي برد اعتبار فرعون حين قال أنار بكم الأعلى، كما حكم الجبلي برد اعتبار إبليس امتداداً لمدرسة ابن عربي (٢). وسنرى في نهاية حديثنا عن مدرسة وحدة الوجود مع ابن عربي في روادها في المشرق والمغرب. . . لدى اليهودية أو المسيحية في العصور الوسيطة والحديثة - سنرى موقف الأعلام في الإسلام كابن تيمية، وفي المسيحية كالقدّيس توما الأكويني ت ١٢٧٤م من نظرية وحدة الوجود.

وأول من نلقاه في مدرسة نظرية ابن عربي هو ابن الفارض ت ٦٣٢ هـ - ١٢٣٨ م وقد عاش نظرية وحدة الشهود في نظريته عن الحب الإلهي الذي لقب من أجلها سلطان العاشقين عن طريق نفسه وشعره الذي قال فيه :

كل من في حماك يهواك لكن أنا وحدي بكل من في حماك  
ولكن ابن الفارض الذي أنكر الحلول الحلاجي في قوله :

متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل

وحاشا لمثلي أمها في حلت

وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت

ولي من أتم الرؤيتين إشارة تنزه عن رأي الحلول عقيدتي

أقول إن ابن الفارض أنكر الحلول الحلاجي تجرّفه مواجبهه إلى القول بالاتحاد،

والدخول في وحدة الوجود كما سنرى فهو يقول مثلاً (٣) :

(١) المصدر السابق لابن عربي في الفتوحات ج ٢ / ٢١ والنصوص ١٩١ - ١٩٦ وانظر أيضا

ذخائر الأعلام شرح وترجمان الأشواق ٤٠ .

(٢) Encyclopedie de Lslan Vol 4 p 711-718.

(٣) ابن الفارض التائية السكبري في ديوان ابن الفارض وانظر الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام

ج ٤ / ١٦٢ وما بعدها .

وفارق ضلال الفرق فالجمع منتج هدى فرقة بالاتحاد تحددت  
فلم تهوني مالم تكن في فانيا ولم تفن مالم تجتلى فيك صورتى  
أمت إمامى فى الحقيقة فالورى ورأى وكانت حيث وجهت وجهتى  
يراها أمامى فى صلاتى ناظرى ويشهدنى قلبى إمام أمتى  
ولاغرو أن صلى الإمام إلى — أن ثوت فى فؤادى وهى قبلة قبائى  
وكل الجهات الست نحوى توجهت بماتم من نسك وحج وعمرة  
لها صلواتى بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لى صلات

كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقة بالجمع فى كل سجدة وما كان لى صلى سواى،  
ولم تكن صلاتى لغيرى فى أدا كل ركعة . ولكن من هو ابن الفارض حتى نمضى معه  
فى نظريته كامتداد وتوسيع لنظرية ابن عربى فى صورة شعرية قد تكون أرق من  
شعر ابن عربى ذاته . لكن ليس فيها الأدب الرمزى المعبر عن خلجات النفس الخفية  
وعن ظلال المعانى كما نجد ذلك فى مدرسة ابن عربى ذاتها لدى شاعرها الرمزى العبقرى  
جلال الدين الرومى .

ليس لعمر بن الفارض سوى ديوانه الرائع الذى سجل فيه مشاعره ومواجيدته فى  
وحدة الشهود عبر أمواج الحب الألهى الذى كان يسقطه أحيانا كثيرة فى هوى الاتحاد  
ووحدة الوجود استقاء واتباعا لمذهب ابن عربى . إن المصطلح الصوفى لدى ابن الفارض  
يضم ألفاظ القرب والبعد والصبابة والعشق ، والجوى والشوق والوصل والصد . وحين  
يذكر محبوبه فهوليلى ، وسلمى ، ومى ، وسعاد ، ومجالس الشرب والخمر ، وكلها رموز  
ألقت على حياته ظلالا من الشك ، وخاصة فى أطوار حياته الأولى حيث كان يقول فى  
غزل حسى واضح .

ولما تلاقينا عشاء وضمنا سواء سبيلي دارها وخيامي  
وملنا كذا شيئا عن الحى حيث لارقيب ولا واش بزور كـ الام  
فرشت لها خدى وطاء على الثرى فقالت لك البشرى بلثم لثامى  
فما سمحت نفسى بذلك غيره على صونها منى أعز مراى  
وبتنا كما شاء اقتراحى على المنى أرى الملك ملكى والزمان غلامى

ولكن النابلسى (١) فسرحنى هذه الأبيات التى نعتقد أنه قالها فى صدر شبابه  
جأويولات صوفية . على أن شعر ابن الفارض المماثل لهذه الأبيات جد قليل ، ولا يمكن  
اعتباره سنداً للحكم على ابن الفارض فى غزله عامة بأنه مشوب بالحسية . فالواقع غير هذا فى  
معظم شعره المتسق مع مدرسة ابن عربى فى وحدة الشهود المنفرد أحيانا كثيرة إلى  
وحدة الوجود .

فإذا رجعنا إلى الخمرة الأزلية التى سكر بها مع القوم فى ذكر الحبيب ، فإننا نجدها  
خمرة وجدت قبل أن يخلق الكرم أصلها ، فهى إذن خمرة روحية لأنها :

صفاء ولا ماء ، واطف ولا هوا      ونور ولا نار ، وروح ولا جسم

إنه فى الواقع يتحدث عن آية العهد يوم أشهدنا الله على أنفسنا فى عالم الدر وقال  
«أأست بربكم» .

وهو يتحدث عن المعرفة القديمة فى نفوسنا التى حجبها ظلمات الجسد وأشباح المادة  
وعن الحب الذى به تتحقق فى وحدته نفوسنا ليصل فى النهاية إلى وحدة الوجود :

(١) شرح ديوان ابن الفارض : حسن البورينى ج ١ / ١٥٣ - ١٥٤ .



تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم  
وقامت بها الأشياء ثم الحكمة بها احتجبت عن كل من لالفهم  
نحمر ولا كرم وآدم لى أب وكرم ولا خمر ، ولى أمها أم  
وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم

فإذا بحثنا عن فاسفة هذا الحب المتطور في مدرسة ابن عربي عن مدرسة الخلاج ،  
وما قبلها منذ العهد الأول ، فإننا نجد صورين : الأولى هذه الصورة النفسية التي اصطفت  
بها تآيته الكبرى بالذات ؛ وفيها عبر ابن الفارض عن حبه للذات الإلهية ، والأطوار  
التي مرت بها نفسه في طريق هذا الحب ، وهو يبين فيها مصدر الوجود الذي صدرت عن  
المخلوقات ، وأنه القطب الذي تدور عايه دوائر الوجود ويستمد منه كل روح وكل جسم  
هذا الوجود .

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتى

كما يؤكد فيها مبدأ أصل الكائنات في صدورها عن النور الأزلى في الكلمة أو الحقيقة  
المحمدية . تلك التي مذهبها ابن عربي عن أصواتها الشيعية ، والتي تطور عنها مذهب  
مدرسة ابن عربي في الإنسان الكامل كما سنرى . أما الصورة الثمانية للحب الإلهي فتظهر  
مع ابن الفارض لدى الثمرة الأزلية التي سكر بها في تلك الحان ، التي إن صر بها مقعد  
مشى ، والتي :

على مثلها فإيبك من ضاع عمره

وليس له منها نصيب ولا سهم

فهر في هذه الصورة يقدم مذهبها في الحب الذي قامت به الكائنات وصدرت عنه المخلوقات :

فهل كان هذا الحب ناشئاً عن معاينة الحس لجمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة ؟ أم عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال في عالم الغيب ؟ أم عن مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملائكة ؟ أم عن مشاهدة الذات المطلقة في عالم الجبروت ؟ . الواقع أنه اتخذ موضوع حبه من كل هذه الأمشاج حتى وصل إلى حب الجمال الذاتى المطلق . وهو لم يصل في حبه إلى غايته الأخيرة من البداية<sup>(١)</sup> ، بل مر بأطوار متعاقبة من ألوان الجمال الإلهي المتجلى أحياناً في صور الأفعال ، وحيناً في مظاهر الصفات ، وتارة في عين الذات . ولكن هل هذا الجمال المطلق له وجود عيني أم ذهني فقط ؟ . إن ابن الفارض في الواقع مجرد صدى لابن عربي ، ولهذا فإنه لا يجيب عن السؤال في شعره الذي هو ترانته الوحيد . ومن هنا كان لنا أن نرجع إلى جواب ابن عربي الذي يقول<sup>(٢)</sup> ( إن الجمال المطلق ليس له وجود عيني ، وإنه من الأمور السكائية التي وإن يكن لها وجود في عينها ، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، باطنة لاتزول عن الوجود العيني ، ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني ) . ويعود ابن عربي فيتسق مع المذهب فيقول : بل إن الوجود العيني هو عينها لا غيرها ) . وهذا هو ما سنراه مذهباً على اتساع لا عند ابن الفارض ، بل عند الجبلي في نظرية الإنسان الكامل<sup>(٣)</sup> لسعة أفقه عن ابن الفارض في مدرسة ابن عربي . المهم أن أساس الحب عند شاعرنا هو فكرة الوحدة التي تلتقي معها الأثنينية والكثرة أيضاً ، وهذا هو الأساس الأول : أما الأساس الثاني فهو فكرة الخلق الصادر في عالم المحسوس وعالم المعقول من الحب . ابن الفارض يدور حول محور واحد في حبه ، وهو عشق جمال الذات الإلهية ، وجمال أول تعين صدر عنها في الكرامة الأزلية أو الحقيقة الحمدية وآثارها ، وهو يتعشق هذه الكرامة باعتبارها واسطة بين الحق والخلق . .

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض ١١٤ وما بعدها .

(٢) ابن عربي الفتوحات ص ٢٧ - ٢٨ / ج ١ .

(٣) الجبلي ت ٨٠٥ هـ الإنسان الكامل ج ١ / ٢٨ القاهرة ١٣١٨ هـ .

هذا هو موضوع الحب عند ابن الفارض . وقد مر بمراحله الأولى في هجرته الصوفية إلى الله مشوباً بنقص مرده شوائب الخس ، وتعاقب الصحو والسكر على نفسه ، ولهذا فالتحقق لم يكتمل بتمام سكره ، واكتمال غيبته عن نفسه ، فهو بغيث ثم يصحو إلى أن يتهيأ له آخر المرحلة ما يسمى بالصعق أو المحو أو الفناء الأول حسب المصطلح الصوفي ، المهم أنه في هذه المرحلة الأولى صريع حب ناقص مشتمل على الأثر والرضا معاً ، فهو يقول راغباً :

هَبِي قَبْلَ يَفْنَى الْحُب مَنِي بَقِيَّةِ      أَرَاكَ بِهَالِي نَظَرَةَ التَّلَفَّتِ  
وَمَنِي عَلَى سَمْعِي بَلَن<sup>(١)</sup> إِنْ مَنَعْتَ أَنْ      أَرَاكَ فَمِنْ مِثْلِي لِغَيْرِي لِذَاتِي  
فَعِنْدِي لِسْكَرِي فَاقَةٌ لِإِفَاقَةٍ      لَهَا كَبْدِي لَوْلَا الْهُوَى لَمْ تَفْتَتِ

ثم يعود فيقول راضياً :

وَكُلُّ أَذَى فِي الْحُبِّ مِنْكَ إِذَا بَدَأَ      جَعَلْتَ لَهُ شِكْرِي مَكَانَ شَكْمِي

ثم يتمنى الفناء ويستعد للمضي في سبيله ، ليبقى غيره بقاءً أبدياً في الذات المطلعة :  
أَجَلٌ . . أَجَلِي أَرْضَى انْقِضَاهُ صَبَابَةً      وَلَا وَصَلَ إِنْ صَحَّتْ لِحُبِّكَ نَسْبَتِي  
فَقَدْ صَرْتُ أَرْجُو مَا يُخَافُ فَأَسْعَدِي      بِهِ رُوحَ مَيِّتٍ لِلْحَيَاةِ اسْتَعَدَّتِ

فالشهود هنا ليس يقينياً ، لأنه ليس ثابتاً لتداول مقام الحجاب والكشف عليه ، وهذه هي المرحلة الأولى . أما المرحلة الثانية فهي التي يقول فيها :

فَأَفْنَى الْهُوَى مَا لَمْ يَنْكُنْ ثُمَّ بَاقِيَا      هُنَا مِنْ صِفَاتِ بَيْنِنَا فَاضْمَحَلَّتْ  
وَشَاهَدْتُ نَفْسِي بِالصِّفَاتِ الَّتِي بِهَا      تَحْجَبْتُ عَنِّي فِي شَهْوَدِي وَحُجْبَتِي

(١) (لن) هنا يشير بها ابن الفارض إلى مقام لن تراني وهو مقام موسى . قبة الصوفية في

ومعنى هذا أن الهوى قد أفنى ومحاكل ما كان قد بقى من حجاب ، فاستطاعت النفس باستغراقها أن تسعى لأن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكشف لها من قبل ، وذلك بتجرد النفس عن أوصافها ، ورجوعها إلى حالتها الأولى ، كما كانت في عالم الذر قبل المهبوط سجن البدن ، وهنا استطاعت في المرحلة الثانية أن تشهد حال الفناء أنها عين محبوبها . أما المرحلة الثانية والأخيرة فهي التي وصل بها مشاهدة الجمال المطلق بعد أن عبر جسر الفناء إلى عين البقاء . هنا تحقق شهود نفسه ومحبوبه معا على غير تمـايز ولا اختلاف ، بل على أنها شيء واحد كما كانا قبل أن تهبط النفس والروح من عالم الأمر إلى عالم الحس أو كما يقول ابن الفارض :

مُنَحَّتْ وَآلَاهَا يَوْمَ لَا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ      بَدَتْ عِنْدَ أَخْذِ الْعَهْدِ فِي أَوْلِيَّتِي  
وَهَمَّتْ بِهَا فِي عَالَمِ الْأَمْرِ حَيْثُ لَا      ظَهُورٌ ، وَكَانَتْ نَشْوَتِي قَبْلَ نَشَاتِي

اسكن ابن الفارض تجربته مواجيدته ، فيقع في هوى وحدة الوجود ، وهنا يتسق مع امتداده لدى أستاذه ابن عربي حيث يقول ابن الفارض :

جَلَّتْ فِي تَجَلِّيِّهَا الْوُجُودَ لِنَظْرِي      فَنِي كُلِّ مَرْتِيٍّ أَرَاهَا بِرُؤْيِي  
وَأَشْهَدْتُ غَيْبِي إِذْ بَدَتْ فَوَجَدْتُنِي      هُنَالِكَ إِيَّاهَا بِجَلْسَوَةِ خَلْوَتِي (١)  
وَطَاحَ وَجُودِي فِي شَهُودِي ،      وَبَنَتْ عَنِ وُجُودِ شَهُودِي مَا حَيَّاغَيْرَ مَثَبْتِ  
وَعَانَقَتْ مَا شَاهَدَتْ فِي مَحْوِ      شَاهِدِي بِمَشْهَدِهِ لِلصَّحْوِ مِنْ بَعْدِ سَكْرَتِي

لقد تجلّت محبوبته الرمزية فأصبح يراها في كل موجود ، وحين انكشف الحجاب عن باطنه شهد أن ذاته هي عين ذات المحبوب ، وأن وجوده انمحي في شهوده حتى صار الله عين الوجود ، وصار وجوده عين العالم .

(١) التائية الكبرى لابن الفارض من الديوان

لكن أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي<sup>(١)</sup> لا يرى مع هذا أن ابن الفارض قد سقط في هوى وحدة الوجود ، لأن هذه الوحدة كما يقول ( ليست عقلية يثبت فيها العقل الله والعالم شيء واحد ، ولكنها نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ، فإذا زالت هذه الحالة زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعددتها قبل أن يغيب عن نفسه وحسه . وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض جمع بين الفناء عن إرادة السوى الذي يقول عنه ابن القيم<sup>(٢)</sup> البقيم أنه فناء الخواص ، وبين الفناء عن شهود السوى وهو ما بعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية ) . ولكن ماذا نقول في هذه الأبيات التي تستكمل سابقتها بما ينسق مع اتجاه ابن عربي في وحدة الوجود ؟

وكل الجهات الست نحوى توجهت	بما تم من نسك وحجٍّ وعمرة
لها صلواتي بالمقام أقيمتها	وأشهد فيها أنها لي صلّت
كلانا مصل واحد ساجد	إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلي سوى ، ولم تكن	صلاتي لغيري في أدا كل ركعة

ومع ذلك فإن أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي يرى أن الفناء ليس مؤدياً إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام بل ( هو مؤد فقط إلى شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود به ، فيتحد به الكل من حيث هو كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه لا من حيث أن موجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال .. )<sup>(٣)</sup> معنى هذا عند أستاذنا الدكتور حلمي أن الاتحاد عند ابن الفارض نوعان أو مرتبتان : الأولى منها سكر الجمع ، والثانية صحو

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض ١٣٦ .

(٢) ابن القيم مدارج السالكين ج ١ / ٨٣ .

(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض ١٣٦ وما بعدها ١٤٢ — ١٤٣ وانظر التعريفات

حماده اتحاد (٣ — ٤) .

الجمع ، وابن الفارض في البداية مع سكر الجمع حيث يرى وجه المحبوب متجليا على صفحة  
هراة المظاهر الكونية :

جلت في تجايبها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراها برؤية  
ثم ينتقل إلى الحالة الثانية من الظاهر إلى الباطن فيرى أنه ومحبوبه واحد :  
وأشهدت عيني إذ بدت فوجدتني هنالك اياها بجلوة خلوتي

ويظهر كما يقول الدكتور مصطفى حلمي (١) أن للتجلي وجهين أحدهما ظاهر وهو  
شهود الوحدة في الكثرة ، والثاني باطن وهو شهود الكثرة في الوحدة وأكملها في إدراك  
الوحدة الثانية الذي يشهد فيه الحب شهودا مباشرا وحدة الحب والمحبوب الناشئة عن  
غناء الحب في المحبوب . ومعنى هذا أن وحدة الوجود عند ابن الفارض ظاهرية ، ولكنها  
في الباطن وحدة شهود . إن هذا هو ما فعله وناقشه المستشرق الايطالي الأستاذ نليني (٢)  
حين أكد أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق بدليل أن  
إدراكه للوحدة في حال الصحو لم يخرج عن كونه إدراكا كمالا في حال من الأحوال النفسية  
التي تتعاقب على نفس السالك ، بالإضافة إلى أن الفاني عن نفسه حال السكر كما كان  
موقف ومقام ابن الفارض في بداية وحدته ، فهو لا يرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عند  
وعودة شعوره إليه ، ولكنه يقام مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنيد (٣) . على هذا  
تكون الوحدة التي يشهدها ابن الفارض في نهاية اتحاده أو صحو جمه وحدة شهود  
لا وجود ، بل إنه في صحو الجمع صاحب نظرين . نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى  
الخلق بعين التفرقة لا يسلب نظر الجمع ، وفي نظره بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة . ولا  
شك أن مرتبة الجمع بين النظيرين أرقى من الجمع الخالص . وقد ناقش نليني في دفاعه

(١) المصدر السابق للدكتور مصطفى حلمي .

(٢) Revista degli Orientali Vol VII pp 487 — 501

(٣) الكلاباذي : التعرف ص ١٠٠ .

عن شهود ابن الفارض رأى زميله دى ماتيو<sup>(١)</sup> الذى أكد سقوط ابن الفارض فى تيار وحدة الوجود ، وأنه استعمار المذهب من الفتوحات والفصوص وبثه فى تائيته الكبرى . وقد قارن نلينو فى دفاعه عن ابن الفارض إزاء اتهام دى ماتيو . قارن بين ابن عربى وابن الفارض فى مسألة نس التكاثر والتعدد عن حقيقة الوجود أو إثباته ليؤكد بعد ابن الفارض عن اتجاه وحدة الوجود . يقول نلينو إن الفناء عند ابن الفارض هو الفناء عن شهود التكاثر والتعدد بين المشاهد والمشاهد لانفى هذا التكاثر والتعدد عن حقيقة الوجود . فإن ابن الفارض رجل انتهى من سلوكه إلى الاستغراق فى بحار التوحيد فغيبت ذاته فى ذات الحق ، فذاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد فى الوجود إلا الله وهذا ما يعرف عندهم بالفناء فى التوحيد . أما عند ابن عربى فهو إسقاط التكاثر والتعدد فى الوجود العيني ، لأن حضرة الجمع استوعبت كل شيء ، وألفت كل تكثر أو تعدد سواء فى الشهود الشخصى أو فى الوجود الحقيقى . ولا شك فى أن هناك فارقاً كما يقول — بين الغيبة عن شيء ؛ وبين نفي هذا الشيء ، فالغيبة عن شهود التكاثر غير إلغاء التكاثر ، وهذا هو الفرق بين ابن الفارض واستاذه ابن عربى . وإذا كان اسبنوزا<sup>(٢)</sup> كما سنرى أقرب إلى ابن عربى كان ما برانش<sup>(٣)</sup> أقرب إلى ابن الفارض . فإذا تذكرنا اتحاد الحلّاج<sup>(٤)</sup> نجده فى شهوده حلولياً يرى إمكانية حلول المحبوب فى المحب دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا فنى العبد عن صفات العبودية ؛ وحلت محلها صفات الربوبية ، والحلول هنا لا ينفى الاثنية بين المحب والمحبيب ، كما ينفى اتحاد ابن الفارض فى وحدة شهوده .

(١) ilm Al farid ; Lngranan poema 1917. pp 33 - 40

(٢) اسبنوزا ١٦٧٧ .

(٣) ما برانش ١٧١٥ م وانظر .

Bouillier Hist de la philosophie Carter Tome IIP 67 - 92

وانظر دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٦٩ - ١٠٠ وانظر الدكتور مصطفى حلمى : ابن الفارض ٢٤٨ م

(٤) الطواسين تحقيق ماسينيون ٢٣ / نشره ١٩١٣ .

فإن اتحاده ليس تخالفاً لجسم في جسم ؛ ولا حلولاً لطبيعة الله في الانسان ، وإنما هو فناء عن شهود ماسوى الله فناء تاماً . لكن هناك من جمع بين مذهبي الحلاج وابن الفارض معاً ، وهو ماسنراه بعد قاييل لدى جلال الدين الرومى (٥٦٧٢هـ) الذى يعتبر أصدق وأوضح اتساقاً فى مدرسة ابن عربى من ابن الفارض . ولا جديد فى امتداد ابن الفارض مع ابن عربى فى وحدة الأديان . لكن ملاحظتنا على ابن الفارض أنه هنا واضح كل الوضوح عنه فى وحدة الوجود ، وهذا يجعلنا نتف مونتف الشك فى أن ابن الفارض كان يدعو إلى وحدة شهود فقط بل كان يدعو أيضاً وإلى حد كبير إلى وحدة الوجود بدليل اتساقه الكامل مع نتيجة وحدة الوجود وهى وحدة الأديان . يقول ابن الفارض (١) :

وإن عبد النار المحوس وما انظفت

كما جاء فى الأخبار فى ألف حجة

فما قصدوا غيرى وإن كان قصدهم

سواى وإن لم يظهروا . عقد نية

وهو فى اتساقه كما امتداد يافى الإرادة أو الحرية الإنسانية . فالذين ضلوا سواء السبيل ولم يهتدوا ليسوا أقل إيماناً من الذين عرفوه . فإذا سألفنا ابن الفارض وما قيمة الشرائع والقوانين السماوية فى تكليفها وأحكام جزائرها؟ قال : لكل شىء حكمة ترتبط بالقانون الحتمى الأزلى .

على سمة الأسماء تجرى أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت

وهذا ، وأصله لدى ابن عربى نجمده لدى الحلاج الذى قال بأن الله شغل بكل دين وكل عقيدة طائفة لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم . من هنا كانت الخلطية فى نظر هذه

(١) التائية الكبرى لابن الفارض ، وانظر الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ١٦٢ —

وما بعدها . وانظر المقارنة ابن عربى النصوص ٢٤٦ — ٢٤٨ طبع ١٣٢١ هـ .

( م ٣٥ — الصوفية )



المدارس المنفصلة عصيانا للشرع فقط لا للحقيقة ، أو بمعنى أدق حسب المصطلح الصوفي  
الفلسفي عصيانا للأمر التكليفي لا للمشيئة الإلهية ، ولهذا كان إبليس رائداً للحلاج في  
فلسفته ، ولهذا أيضاً حكمت مدرسة ابن عربي برد شرف إبليس وفرعون (١) .

ولا جديد أيضاً في ربط الحب الإلهي عند ابن الفارض بنظريته في المعرفة التي يقول  
فيها إنهما حالتان تصطبغان بصبغة واحدة ، وترميان إلى حقيقة واحدة ، وتكشفتان عن  
حقيقة واحدة ، فإذا كان قد أخذ هذا عن ابن عربي ، فالواقع أن فلسفة المحبة وارتباطها  
بالمعرفة أساساً تجدها لدى الإمام الغزالي الذي وفق في تعييدها توفيقاً سبق به اسبنوزا  
(١٦٧٧ م) في نظريته عن الحب المتولد عن المعرفة الحدسية ، وهي نظرية الغزالي التي  
تؤكد أنه لا حب إلا بعد معرفة لأن الإنسان لا يجب في الواقع (٢) ما يجهل . ولا حاجة بنا  
إلى زيادة تفصيل .

خلاصة الموقف مع ابن الفارض أنه متسق مع أستاذه ابن عربي في صلب المذهب  
وتناججه ، ولا عبرة بغموض موقفه في وحدة الوجود ، فقد وصل إلى نتائجها في  
وضوح واتساق .

وقد أدهشني غاية الدهشة أن فندالدكتور محمد مصطفى (٣) حلمي مانعصبه — الدكتور  
أبو العلا (٤) عفيفي حول أصالة وعبقرية ابن عربي في فلسفته للإنسان الكامل ، وما  
يتصل بها من فلسفته في القطبية وأصول المعرفة . فقد رأى الدكتور أبو العلا عفيفي أن

(١) ما سينون مجموعة نصوص .

Encyclopedie de l'Islam P 58 — 59 Vol 4 717 — 718

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ / ٢٥٤ / ٢٥٥ / ٢٧١ / ٢٨١ — ٢٨٢ ج ٣ /

Spinozn Ethique Proposition ٢٤٤ — ٢٤٣ . وأنظر

وأنظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ / ١٠٨ .

(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ٢٧٣ .

(٤) الدكتور أبو العلا عفيفي : مجلة كلية الآداب م ٢ / ج ١ ص ٧٠ وما بعدها : نظريات

الإسلاميين .

ابن عربي جديد في فلسفته لم يلحقه أحد إطلاقاً . وجاء الدكتور مصطفى حلمي ففند هذا الرأي استناداً على جهد أو أصالة ابن الفارض . والواقع أن — المصدر الأساسي للنظرية وأصولها وما تولد عنها هو الحكم العدل كما سنرى . ومن هنا لم يكن ابن عربي السابق غير الملحق على الإطلاق ، وإن كان صاحب الفضل الأكبر في الصياغة الجديدة والتخليق الجديد لفلسفة قديمة نجد أصولها المباشرة لدى الشيعة عن الغنوصية الهلالية القديمة والحديثة متميزة بالغنوص الشرقى سواء في نظريات الكلمة أو الإنسان الكامل أو أصول النظريات عامة في وحدة الوجود .

ونصل الآن سبيلنا مع ابن عربي في مدرسته لدى أعظم شعرائها الرمزيين جلال الدين الرومي . ونقول أعظم شعرائها الرمزيين ، لأننا لانستطيع أن نضع معه — وفي صفه ابن الفارض رغم شاعريته وكتاباته الرمزية وتوثيقه لمذهب ابن عربي . والسبب في ذلك أننا لا نجد في شعر ابن الفارض رغم رفته حتى عن أستاذه ابن عربي نظاماً عقلياً مذهبياً ، فهو أقرب إلى الشعر التقريرى ، وآراؤه متناثرة على غير نظام ، ومن هنا لانستطيع أو نقول على وجه الدقة إن ابن الفارض شاعر رمزي بالمعنى المذهبي لدى أستاذه ابن عربي أو لدى جلال الدين الرومي وإذا كان ابن الفارض قد كتب كتاباً رمزية ، فهناك فرق ولا شك بين الكتابة الرمزية والأدب الرمزي نجملها في أن الكتابة الرمزية هي استعمال الرموز الدينية والتاريخية في الكتابة الصريحة أو الملموحة ، لكن الأدب الرمزي كما عند ابن عربي ، وكما عند جلال الدين الرومي بالذات على أكمل صورة هو التصوير الملمع عن خلجات النفس الخفية الهامسة وعن ظلال المعاني العميقة ذات الصور المتعددة المتناسقة جلال الدين الرومي (١) (ت ٦٧٢ هـ — ١٢٧٣ م) من بلخ . ولكنه عاش معظم حياته في قونية .

(١) ١-كتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ٢٣١ القاهرة ١٩٦١ .

وقد تتلمذ على شمس الدين تبريزي ودرس كل أصول الشعر الفارسي قبله حتى وصل إلى قمة الشعر الفارسي الرمزي الصوفي . وهو صاحب المثنوى الذي قال عنه الجامي صاحب نفحات الأنس أنه القرآن في اللسان الفارسي ، وقد ترجم إلى معظم اللغات ، وكان موضع دراسات مستفيضة إلا في اللغة العربية لولا بعض الجهود الممتازة التي قدمها أستاذنا العالم للرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام (ت ١٩٥٩ م) في بعض ترجماته وشروحه وتعليقاته . وقد شط الأستاذ نيكاسون (١) شططا كبيرا حين قرن تصوف جلال الدين الرومي بتصوف الغزالي وابن الفارض والحلاج في تعميمات لا تليق بمثل هذا الباحث الممتاز . ومن العجيب أنه لا يكتفي بقوله العام ( وتصوف الحلاج والغزالي وابن الفارض وجلال الدين الرومي تصوف تغلب عليه النزعة الدينية ) بل يرى أن جلال الدين الرومي ( كالغزالي في عدم قوله بوحدة الوجود ) رغم أنه أصدق القائلين بوحدة الوجود في مدرسة ابن عربي . وقد كان للرومي مقدمات ذكرناها في حديثنا عن فريد الدين العطار في مدرسة الحلاج ، ونضيف أن سنائي الغزنوي ١١٥٠ م كان مقدمة ممتازة لصوير الاتحاد بالذات الإلهية في ماجمته ( حديقة الحديقة ) بالإضافة إلى جهد العطار الممتاز في ( منطق الطير ) حين عبر الطير الوديان السبعة : البحث والحب والمعرفة والاتصال والاتحاد والضلال وإنكار الذات نحو مليكهم الخفي المستور ، وفي النهاية لم يكونوا سوى مليكهم ، ولم يكن هو غيرهم أو كما يقول :

( . . . راحوا يتلمسون كشف هذا السر ويطلبون حل مشكلة أنا ونحن . . . فجاء الجواب من الحضرة بغير كلام يقول : هذه الحضرة الشبيهة بالشمس هي كالمرآة . كل من دخلها رأى ذاته فيها . . . رأى فيها الروح والجسم . الروح والجسم معا (٢) . . . ) إن

(١) نيكاسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ١٥٢ .

(٢) العطار منطق الطير ١٦٠ — ١٧٠ وأنظر مختار نامه ٩٥٩ — ٩٨١ وأنظر التصوف .

وفريد الدين العطار ٥٦ — ٥٧ وأنظر قصة الحضارة ( أول ديورانت ج ٢ م ٤ ج ١٣ / ٣٤٩ ترجمة محمد بدران .

هذا هو ما فلسفه جلال الدين الرومى فى فاتحة المثنوى الاستهلالية الرائعة حقا كـشعر  
صوفى جميل ، حين يقول عن « الناي » الذى يرمز من ورأه إلى الروح بعد انفصالها  
عن الله :

« أصنع إلى الناي وهو ينوح بصوت شجى على فراق المحبين . . . . منذ انزعت  
من فراش القصب صارت أنا شيدى تشجى البشر وآلام الوجد بادية للعيان . . . أريد  
قلبا مشفقا يندوب أسى . . . على ذلك الشقى النواح التائه بعيدا عن هنائه التمديم . . .  
مقتشا عن مقره الأزلى . . . ) . . إن هذا الذى صاغه شعرا هو ما نجد مذهبها فى قول  
الجىلى (١) فى مدرسة ابن عربى : ( قال الله تعالى : ونفخت فيه من روحي (٢) ، وليست  
روحه غيره ) . فإذا مضينا مع جلال الدين فى تصويره لوحدة الوجود ووحدة الأديان على  
اتساق مذهبه نجده يقول (٣) ( دق إنسان باب الحبيب فناده صوت من الداخل . .  
من الطارق فأجابه أنا فناده الصوت : إن هذه الدار لا تتسع لى ولك . وظل الباب مغلقا  
فسار الحب إلى الصحراء . ثم عاد بعد عام ودق الباب مرة أخرى وسأله الصوت كما  
سأله من قبل من الطارق فأجاب الحب أنه أنت نفسك ففتح له الباب . . ) . أولست  
هذه المقرة الأولى من النص ترجمة دقيقة لما روى من شعر نسب إلى الخلاج يقول فيه :

قال لى المحبوب لما زرته      من بياى قلت بالباب أنا  
قال لى أنكرت توحيد الهوى      عندما فرقت فيه بيننا  
ومضى عام فلما جئته      أطرق الباب عليه موهنا  
قال لى من أنت . . قلت انظر فما تم بالباب سرى أنت هنا

(١) الجىلى : الإنسان الكامل ج ١ / ٧٥ ، ج ٢ / ٨٢ .

(٢) آية ٢٩ من سورة الحجر ( ١٥ ) .

(٣) المثنوى ج ١ / ٥٠ - ٦٠ .

قال لي أدركت توحيد الهوى وعرفت الحب فادخل يا أنا.. (١)

فإذا عدنا إلى النص لدى جلال الدين نجده يقول (.... ونظرت حولي أبحث عنه» لم أجده على الصليب . وذهبت إلى الهيكل . هيكل الأوثان ، وإلى المعبد القديم فلم أشاهد فيهما أثرا ، ثم وجهت بحثي نحو الكعبة ولكفني لم أجده . ثم تفقدت قلبي وفيه وجدته ولم يكن يوجد في مكان سواه ..... خلعت الأثينية ورأيت العالمين واحداً) .. ويمضي بنا جلال الدين الرومي فيصرح بالتناسخ في صورة شعرية في قوله (إن كل صورة نراها لها أصل في العالم اللامكاني ، فإذا انعدمت الصورة فليس ذلك بذي خطر ، لأن أصلها باق مخلد . مامن شكل جميل رأيتهُ أو قول حكيم سمعته فلا يحزنك . أنه قد فني ، لأنه في الواقع لم يفن . فإدام النبع فياضاً فإن الأنهار تجري منه ، فاطرد هذا النعم من قلبك ، ودب من النهر ، ولا تخزن أن الماء سيفرغ فعميقه لا ينضب . ولقد وضع أمامك من ساعة مجيئك إلى عالم الخلق سلم لتفر عليه منه . لقد كنت في أول الأمر جماداً ، ثم استجحت بعدئذ نباتاً ، ثم صرت حيواناً ، فكيف يحتمى عليك هذا؟ ثم جمعت بعدئذ إنساناً ذا علم وعقل ودين ، فإذا ما واصلت رحلتك بعد الآن صرت بلا ريب ملاكاً ... وانتقل مرة أخرى من طبقة الملائكة ، وادخل ذلك البحر الضخم حتى تصبح نقطتك بحراً .. دع عنك هذا الابن .. وقل الواحد على الدوام بكل قلبك) . من هذا النص الذي يقعد فيه جلال الدين وحدة الوجود ووحدة المعتقدات والأديان ترى أيضاً أثر الاشرافية في نظرة التناسخ . فإذا سقنا مثلاً آخر من شعره نجده أوضح في

(١) أخبار الحلاج ٥٠ المصدر السابق في باب الحلاج وأنظاره وأنظر النفرى ٢٢ — ٣٤ .

ملاحظة : من أتباع جلال الدين الرومي البكتاشية (الآن) ولهم صلة بالإنسكشارية وهم يتفقون مع أنقزباش في شرف آسيا الصغرى ، ومؤلفي الإمام علي . رائداه المباشر الحاج بكتاش ت ٧٣٨ هـ . ولدى البكتاشية عناصر غربية أقرب إلى الماسونية القديمة والحديثة ففيها عناصر نصرانية ويهودية ولا أدوية ووثنية وفي طقوسهم ألوان مسيحية فعندهم العشاء الرباني يوزعون فيه النبيذ والخبز المقدد والجبن ، ويؤمنون بالتثليث على نسق شعبي (الله ، ومحمد ، وعلي) ويعتقدون أيضاً في التناسخ . أنظر أيضاً دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ / ٣٧ — ٤٠ .

بيانه رغم إطلاقيته التي تؤكد اتساقه في الوقت نفسه : ( يا عجباً . . أنا عند نفسي مجهول  
 فبالله ماذا أفعل الآن لا أعظم الصليب ولا الهلال ، ولست مجوسياً ولا يهودياً ولا أحد  
 في الشرق أو في الغرب ، ولا في البر أو في البحر رلى داراً . وليس بيني وبين الجنة  
 أو الملائكة أى نسب . . لست مصنوعاً من النار ولا من الزبد ، ولم يسو خاقي من  
 التراب . . . ولا من قطرات الندى . . . لم أولد في الصين بعيداً ، ولا في سقسين  
 قريباً . . . ماربيت في الهند حيث الأنهار الخمسة ، ولا في العراق أو خرسان ، ولا أقيم  
 في هذه الأرض أو تلك ولا أدخل في النار أو الجنة ولم أهبط من ( عدن ) حيث رضوان . .  
 ولا أنتسب إلى آدم . . . ) من أين جاء إذن روح جلال الدين الرومي بمد هذه الأسئلة  
 إنه يقول لنا الجواب . . . فلقد جاء . . . ( من مكان من وراء المكان . . حيث لا ظل  
 للطارق أو السالكين . . تنزهت روحي واشتعلت فعشقت في روح محبوبى الواحد من  
 جديد . . إن يكن في الدنيا محب فأنا ذلك المحب . . إن يكن في الدنيا مؤمن أو كافر  
 فأنا هو . . أنا السحاب وأنت الغيث . . ولكن أنا الذى أمطرت في المروج . . أنا ثمالة  
 الكأس والساقى . . أنا المغنى والرباب والالحن . أنا القنديل والمحبوب أنا الشراب  
 ونشوة الخمر . . أنا الثنتان وسببهم فرقة ومذهباً في الدنيا وهى ليست غيرى . . أنا  
 الأرض والهواء والنار والماء أنا الجسد والروح . أنا الحق والباطل والخير والشر . . بل  
 أنا دون ريب نار جهنم بأستهمها للمتهمة . بل أنا الفردوس وعدن وما فيها من الحور العين . .  
 بل أنا الأرض والسموات بكل ملحوت من إنس وجن وملائكة (١) . هل بقى شىء  
 لم يكنه جلال الدين ؟ إنه يؤكد حقيقة المذهب في وضوح سافر لا ابس فيه ولا غموض  
 ولا خوف ، ولعله أوضح من أستاذه ابن عربى ، بل هو في الواقع أوضح مدرسة  
 ابن عربى لأن المدرسة جميعها عاشت في أفق غريب تصوب إليه سهام الدين من

(١) المتنوى المصدر السابق وأنظر تصانيد مختاره شمس تيريزى ٣٣٢ — ٣٤٠ وأنظر نيكلسون:

كل جانب ، والعكس كان أفق جلال الدين ... من هنا تنفس جلال الدين الرومي شعره على سجية مذهبه إن صح هذا التعبير ، وأكاد أن دائرة وحدة الوجود اللاهائية تلك حطم أفعال قيود عقولها العشرة شهاب الدين السهرودي قبل ابن عربي - أكاد أن دائرة وحدة الوجود يجب أن تستوعب صورتى المعبود الداخلية والخارجية ، ولا يكفى أن ننتقل من صفة التعدد الظاهرية إلى صفة الواحدية ، بل يجب أن نصعد فوق ذلك بأن تكون مع الله وفيه به . وإذن فالله ليس مكانه ساحات المسجد أو المعبد ، وإنما مشواه القلب . وإذن فلا مكان للتمايز بين العقائد ، ولا ضلال مع الوثنيات أو السماويات ، الكلال أمام عقيدة وهوى القلب سواء ، ولن يضل من اتخذ إلهه هواه ، فالهوى من أسماء الله كما يقول ابن عربي في مدرسته . لكن (١) جلال الدين الرومي يشير أعظم دهشتنا في تناقضه العجيب بين إيمانه بالجبر أساساً ثم قوله بالاختيار . إنه في البداية يحدثنا عن سر التناقض ، ولعله يعطينا مفتاح التسامح لذبر موقفه فهو يقول إن ما هو متناقض إنما هو انسجام غير مفهوم ، ثم يعود فيشن حرباً عنيفة ضد شهوات النفس ويصتها بجهنم ذات الأبواب السبعة ، ثم يؤكد من جديد أن الشر في ذاته عدم محض أو نقص في الوجود فيمضى مع الركب الأفلوطيني (٢) لكنه بينما يرى أن الشر لا حقيقة له بالنسبة إلى الله يعود ليتناقض في توكيده أن للشر وجوداً حقيقياً خالصاً بالنسبة للإنسان المخلوق ، ويقول ( إذا لم تر الشيطان فانظر إلى نفسك (٣) ) فكيف يتفق أو يتسق مذهبه الجبري في وحدة الوجود بين أن الخلق وجه الحق وأن الشر البعيد عن خلق الله له ، هو من صنع النفس ، وأن للشر وجوده الحقيقي بالنسبة للنفس التي هي للشيطان لا بالنسبة إلى الله ؟ إن جلال الدين الرومي (٤) في الواقع لا يعود بنا إلى العقل

---

(١) المثوى هو نقييد ط ٢ / ١٨٩٨ المقدمة ن ١ - ٥ ) وأنظر مختارات شمس تبريز

ص ١٢١ .

(٢ و٣) مختارات شمس تبريز ١٢١ .

(٤) مقدمة هو نقييد المثوى ط ٢ / ١٨٩٨ وأنظر مختارات شمس تبريز ١٢١ وأنظر نيكلسون

في التصوف الإسلامي ١١٥ ترجمة الدكتور عفيفي .

و يلجأ بنا إلى ساحة الذوق فيقول : إن الشيء الذي ندركه بالذوق واحداً ندركه بالعقل اثنين ، وكل شيء له ضد يتميز به ويظهر ، عدا الله الذي لا ضد له لأن وجوده شامل لكل شيء ، ولهذا بطن وجوده وخفي . أما الشر في نظر العقل فهو شرط لاغنى عنه لوجود الخير كالنور الذي خلق من الظلمة ، وهو هنا يختلف عن السهروردي في مذهب النور الفاسق ، ومن هنا كان الشرفي ذوق جلال الدين أمراً إيجابياً ، وكانت لكهنة في إيجاده . وعلى هذا فالشر الذي نفعته بالشر ليس شراً وإنما هو خير بهذا الاعتبار . من هنا يعتبر جلال الدين الإنسان حراً رغم إيمانه أساساً بالجبرية ، وهو يفسر الحرية بأنها حرية العبد الذي أحب ربه ففئيت إرادته في إرادة ربه ، وهنا يصل بنا جلال الدين إلى إزالة التمايز على الإطلاق بين الجبر والاختيار فيعود متسقاً مع مذهبه ( وفي هذا الفناء ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار ) ( أنا لا أطيق استعمال الجبر في الحب ، فالذي لا يعرف الحب هو الذي تقيده أغلال الجبر ، وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر . . . هو ضوء القمر ، لاظلمة السحاب (١) . ) .

إن مسرى جلال الدين الرومي يثبت وجوده واضحاً حتى في العبارات الشعرية الرمزية التي تصف اثبات الكائن الواحد من كل مرتبة من مراتب الوجود ، على صورة تبدلات تهبط إلى العالم المادي وتنتقل من مملكة الجماد متناسخة أو متطورة ، إلى مملكة النبات ، ثم إلى مملكة الحيوان حتى الإنسان ، لتصعد بالمكابدة والمعاناة كعقوبة تستحق نفسه من أجلها التطهير ، لتصعد وتعلو إلى مقر الملائكة ، وتمضي حتى تصل إلى خاتمة المطاف كرجعة الناي إلى قصبته ، لتتحد بالأزلي السرمدي التي كانت مرآته ، مدركة أن كل تجاربها في الانفصال ( هي من قبيل المادة التي تصنع منها أضغاث أحلام (٢) ) .

(١) مقدمة هوفيلد المشنوي ط ٢ / ١٨٨٩ وأنظر شمس تبريز ١٢١ — وأنظر نيسكسون في

التصوف الإسلامي ١٥٥ ترجمة الدكتور عفيفي .

(٢) المصادر السابقة لهوفيلد وشمس تبريز ونيسكسون .



( ..... ) في البدء ظهر بمملكة الجراد .. وعاش كذلك سنين غير ذاكر أصله الذي كان .. ثم سار قدما إلى الوجود الحيواني ... وللمرة الثانية لم يعد يذكر ..... لم يعد يذكر قط حياة النبات الأولى إلا عندما تهفو إليها نفسه في موسم الأرهاار الجميلة ..... كما يهفو الرضيع إلى الثدي ولا يدرى السبب ..... ورفع الخالق الحكيم إلى مرتبة البشر من مرتبة الحيوان .. هكذا صار يتقدم من مملكة إلى أخرى، وصار مدركا ذكيا أربيا كما هو الآن .. ولم يعد في مخيلته ما يذكره بالماضي ، فهو من ذاته الحالية يخرج ويتبدل ..... إن الله ان يتركه في غفلته .. وإن هو استسلم للنوم . حتى إذا أفاق — صار يضحك حين يتذكر الأحلام المزعجة التي مرت به في سباته .. فكيف استطاع نسيان حالة الوجد التي ركبتها ، وكيف أنه لم يدرك أن تلك الأحزان والآلام والأوهام الباطلة كانت كلها من تأثير ذلك السبات ..... لذلك بدا هذا العالم أزليا ، وإن لم يكن غير حلم نائم .. فائم ما يلبث حين ينبلج فجر اليوم الموعود أن يتخلص من الخيالات السوداء التي استهوته ، ويطرح جانبا أحزانه الزائلة وهو مفتر الثغر لدن يرى بيته السرمدي (.....) . فإذا انتقلنا معه إلى صورة مماثلة غير هذه الصورة الشعرية المهموسة نجده يقول (١):

يتخذ هذا المحبوب في كل حين ثوبا جديدا ..

آونة فتى أمرد ، وآونة رجلا مكتملا ..

وهو حينما غائص وسط حمأة الصلصال ..

والروح غائصة كالغواص في البحر ..

ينتصب توامن أعماق الحمأة التي صاغته وأنضجته فيتبدى في العالم ..

يصير « نوحا » يمتلىء العالم طوقانا بعد دعوته حينما يمتطى سفينته ..

ثم يصير إبراهيم / يتبدى وسط النيران التي تتقلب برداً وسلاماً / ثم يصير عيسى

يرفع إلى السماء فيقدس الله . . . حتى يتبدى آخرها في صورة عربي . ولكن من هذا الحوّل ؟ وما حقيقة التحول ؟ ( إن جلال الدين الرومي الذي يتساءل يتجه في جوابه اتجاهها شيعياً واضحاً سجد أصوله في كلامنا بعد قليل عن الحقيقة المحمدية وأصولها وتطوراتها في مدرسة ابن عربي وخاصة مع الجبلي . . يقول جلال الدين الرومي في شيعية واضحة :

من هذا الحوّل ، وما حقيقة هذا التحول ؟ ...

لقد صار ضياء القلوب المحبوب مهتداً في يد عليّ .

وأضحى هذا المهتد البتار سيف زمانه . . . . .

لا — بل هو الذي تبدى في ثياب البشر فصاح « أنا الحق » .

وهنا يصل بنا جلال الدين إلى العلاج فيؤكد أنه هو ، كما يؤكد أن الذي صلب ليس

العلاج . . تماماً كالسيد المسيح عليه السلام — الذي شبه لهم

( وهذا الذي رفع على المشنقة ليس هو المنصور )

وإن ظن الحقّي أنه المنصور) . . . . .

إنه هو الذي جاء وهو الذي ذهب وهو الذي يأتي في كل جيل . . . . . (١)

لقد جمع فأوعى جلال الدين الرومي ، وتنفس بحرية كاملة في مذاهب العلاج والسهروردي وابن عربي ، وأصول هذه المذاهب امتد فيها على طمأنينة وثقة . يبين ويحقق التآله ، ويوضح كيف صار مع الاتحاد شيئاً واحداً ، ويصهر النقيضين الله والإنسان في

(١) هو نفيلد الثنوي المقدمة وانظر شمس تبریزی ١٢١ ونيكلسون في التصوف الإسلامي ١٥٥

بوثقة الاتحاد ، ويبين أنه مادام الفيض هو الأساس فلا انفصال ، وإذا كان هناك انفصال في عالمنا الأرضي فهو انفصال ظاهري في الوجه الآخر ، لأن هذا الانفصال يرتبط بالوجه أو بالظل الفاني ، أو بالظل الذي لا بد أن يعود لأصله . ولا بد كما تقول مدرسة ابن عربي من ارتباط الوجه الفاني بالذم . وإذا كان الحلاج قد فسر قوله أنا الحق بأنه حق فقط ( بل أنا حق ففرق بيننا (١) ) ، فقد استكملت مدرسة ابن عربي النقص فقالت أنا الحق بدون نقص ، لأن الوجه الآخر مجرد ظل ، فالخلق هو الحق ، وهما وجهان لحقيقة واحدة لا طبيعتان منفصلتان .

ونقول لا بد لنا من أن نتوقف قليلا لحظات قبل أن نمضي مع مدرسة ابن عربي لنذكر أن مذهب وحدة الوجود كان يعمل عمله في الفلسفة المسيحية قبل ابن عربي بحوالي قرن تقريبا . ذلك حين أكد أستاذ اللاهوت في باريس أموري (ت ١٢٠٧م) أن الوجود الأوحد يعلن مظاهر ذاته وهذا معنى الخلق ، وأن الموجودات ترجع إليه والرجوع تاليه (٢) . وقد امتدت لهذه المدرسة آراء تقول بعده إن الأقسام الثلاثة الإلهية منحوتات تتجسد جميعا ، وكل إنسان فهو عضو آلهي للمسيح ، وجميع آيات الكتب المقدسة في الألوهية تنطبق على كل واحد منا ، وتقول : لما كان الإنسان عضوا إلهيا فوق الخطيئة ولما كان كل فعل إنساني صادر عن الله الموجود الأوحد فلا تمايز بين الخير والشر وهو نفس الاتجاه الذي مضى على دربه ابن عربي . وقد امتدت تيارات المذهب في الفلسفة المسيحية المعاصرة لابن عربي ت ١٢٤٠ م أو قبيل ولادته بقليل ، فظهر دافيد دي دينان برأي جديد في وحدة الوجود مضمونه حجة منطقية بحتة تقول ( لكي يختلف شيئان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك ، وعنصر فاصل أو فارق ، وليس هناك جنس

(١) الحلاج : — الطواسين ١٨٤ p 184

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١١١ — ١١٢ ، ص (٣٢٣) أيضا وانظر تاريخ الفلسفة الحديثة للمؤلف ١١٦ — ١١٧ والمقارنة انظر ابن عربي ، المتوحات ج ٢ / ٦٠٤ / ١٣٢٩ هـ والفصوص ص ٦٩ / ١٣٢١ هـ

مشترك بين المادة والروح ، فليس هناك شيء يفصل بينهما ، فهما إذن واحد بالماهية : واحد غير معين يظهر فيما يسمى بالأجسام ، وفيما يسمى بالأرواح (١) :

هنا وقف المجمع الكنسي عام ١٢١٠ م بباريس وقفة مشهورة ضد هذا الاتجاه ، بينما كان التياران في المسيحية والإسلام يضيان معا حتى ظهر القديس توما الأكويني (ت ١٢٧٤ م) في الأفق المسيحي ليهدم نظرية وحدة الوجود في أساسها الفيضي . كما ظهر بعده بحوالي نصف قرن في الأفق الإسلامي ابن تيمية ت ٧٢٨ هـ الموافق ١٣٢٩ م) ليقود حملة ممتازة حقا ضد تيار وحدة الوجود ووحدة الأديان والقطبية الشيعية الصوفية . ورغم هذا الاتجاه المضاد السليم من القديس الأكويني والإمام ابن تيمية ، فقد مضى الاتجاه المنحرف في الأفق المسيحي والإسلامي معا حتى ظهرت ثماره لدى الجبلي (١٠٠٥ هـ) في الأفق الإسلامي ، ولدى إيكهارت (ت ١٣٢٧ م) حتى أسبنوزا ١٦٧٧ م في الأفق المسيحي (٢) . والواقع أن أثر مدرسة ابن عربي كان له أثر في الأفق المسيحي مما أدى إلى إخصاب نظرية وحدة الوجود في أفق الفلسفة الحديثة كما سنرى على التفصيل لدى الباب الخامس . ونعود الآن إلى أمتداد مدرسة ابن عربي . مدرسة ابن عربي لدى ابن سبعمين والششتري ( ابن سبعمين ٦٦٧ هـ الششتري ٦٦٨ هـ .

في الوقت الذي كانت حضارة المسلمين وثقافتهم الأصيلة تمضي منهزمة أمام التيارات الصائبية التثرية البربرية في أسبانيا والغرب — كان هناك كتابان جديدان خطيران هما

(٢١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١١١ — ١١٢ ص ، ٣٢٣ أيضا  
وأظن تاريخ الفلسفة الحديثة للمؤلف ١١٦ — ١١٧ للمقارنة انظر ابن عربي ، الفتوحات ٢٠٧ /  
١٣٢٩ / ٦٠٤ هـ والفصوص ص ٦٩ / ١٣٢١ هو وأظن أيضا المقارنة :

مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبيين ، ونقض الأديان أو (في النبوات<sup>(١)</sup>) ، هذان الكتابان  
ظهرا كشمرة مرجوة للتيارات المنحرفة في الأفق الباطني الشيعي الفلسفي الصوفي . كان  
المضمون الخبيث لهما مائدة خصبة امتدت في المشرق والمغرب ، حتى كانت مجال المناقشات  
التي ظهرت بين فردريك الثاني وابن سبعين الأندلسي . فإذا ذكرنا ما يقوله الفيلسوف  
المعاصر برتراند راسل<sup>(٢)</sup> من أن فردريك الثاني نسب إليه أنه مؤلف الكتاب الذي  
عنوانه *المخادعون الثلاثة De Tribuiopostorilus* والمخادعون الثلاثة هم موسى والمسيح  
ومحمد . إذا ذكرنا هذا وجدنا صلة نسب ممتازة بين هذا وبين كتابي مخاريق الأنبياء ،  
ونقض الأديان في مدرسة ابن سبعين أو على الأرض الثقافية لابن سبعين .

ولكن من هو فردريك الثاني أولا لتعرف تلك الأسطورة الضخمة التي دارت  
حول رسائل ابن سبعين إليه ومكانة ابن سبعين إزاء ذلك ؟

يقول المستشرق الإيطالي الأستاذ الدكتور أومبرتورتزيتانو<sup>(٣)</sup> (من الخير أن نشير  
إلى تلك الفترة التي التقى فيها بصقلية المنصر الإسلامي والعنصر الغربي في شخص واحد  
هو فردريك الثاني الألماني الذي امتلك صقلية بعد النورمايين وأظهر كثيراً من التسامح  
إزاء التراث الإسلامي بالجزيرة ، ولكنه نزل في الوقت نفسه على المقتضيات السياسية  
فأخلى صقلية من المسلمين ) . ( وكان هذا الملك غريباً في حياته الشرقية التي حشد بها

---

Encyc . de L'Islam. Razi 1136 iv By Kraus . (١)

دائرة المعارف الإسلام المادة الرازي (أبو حاتم الرازي ت ٢٣٠ هـ) وانظر البيروني رسالة في  
فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ص ١٣ ، وأعلام النبوة ٤٢ وانظر البغدادي الفرق ص ٢٤١ ،  
والدكتور إبراهيم مذكور ١٠٣ — ١٠٥ في الفللفة الإسلامية منهج وتطبيقه دي بور تاريخ الفلسفة  
في الإسلام ط ٣ / ٣٠٥ — ٣٠٦ .

(٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ / ٢٢١ — ٢٢١ .

(٣) الدكتور أومبرتورتزيتانو : المسلمون في صقلية ص ٢٦ وانظر مجلة المجلة عدد ٢٢ ص  
٦٥ — ٦٨ نقلا عن كتابه (المسلمون في صقلية) دار الكتب ح ١٦٤٥١ (مطبوع) .

تخصره وشغل بها نفسه ومن حوله بعد أن صار امبراطوراً عام (١٢١٢ م) بمساعدة وصيه البابا إنوسنت الثالث . وقد أجاد فردريك ست لغات منها العربية ونظم الشعر وتعلم الفلسفة والفلك والرياضات، كما اشتهر بالتصوف والتشكك في آن واحد مع الجرأة والثورة على القديم في جميع مناهجه وآرائه . ( وقد بدأ عهده بحملة صليبية ضد المسلمين في مصر وأقسم في حماس الشباب أن يرضى البابوية التي أعانته على الوصول إلى العرش . ومضى بالحملة الصليبية المعروفة باسم الحملة الخامسة التي استوت على دمياط عام ١٢١٩ م — وأقامت بها سنتين استعداداً للزحف على القاهرة ، ووعده فردريك بإرسال الحملة الكبرى بقيادته هو، وأرسل نجدة ولكنه لم يحضر معها وهزمت واستسلمت لسلطان محمد الكامل عام ١٢٢١ م . وعلى أثرها فكر في الصلح وأعلن ذلك حتى سخطت عليه البابوية وخاصة بعد مضيه في طريق المصالحة حيث قابل عند عكا رسل الملك الكامل على معاهدة تمت بتسليم فردريك مدينة بيت المقدس . المهم أن فردريك كان يؤمن ويدعو إلى عدم التعصب، ولكنه جمع إلى ذلك الإيمان بالتنجيم والإذعان لمشورات الكهان والعرافين والعجز عن التمييز بين الأسئلة التي تؤدي ، والتي لا تؤدي إلى إجابات غير دقيقة ، وقد شغل نفسه طويلاً فيما شغلها بالسؤال عن عدد الجهنمات وما الأرواح التي تسكنها ، وما أسماؤها ، وأين توجد جهنم ؟ وأين الجنة ؟ وهل تعرف روح الإنسان روحاً أخرى في الحياة الآخرة ، وهل يمكن أن تعود الروح إلى الحياة الدنيا وتظهر لأحد من الناس ، ومثل هذا المدخل من الأسئلة هو الذي أدى إلى تلك المراسلات التي دارت بينه وبين ابن سبعمين الأندلسي (١) . وقد تضخمت هذه الحكاية تضخماً أسطورياً جعل من ابن سبعمين فيلسوف الفلاسفة ومن فردريك ملك الملوك وأعلم الملوك . والواقع كما سنرى أن شكلها الملكي الخارجي بين ملك وعالم متصوف هو الذي أعطاها هذه الضخامة ، وخاصة أن ابن سبعمين قد كان على إحساس بالزهو في الكتابة إلى فردريك عن أسئلته التي وجهها إلى علماء الشرق

(١) الدكتور محمد مصطفي زيادة ابن سبعمين وفردريك الثاني : مجلة رسالة الإسلام السنة الثانية

والمغرب - أقول إن ابن سبئين وهو في زهوه أخذ يتقل آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين مستعرضاً معلوماته التي أخذها عن المدرسة المشائية في اليونان وفي الإسلام وفي مدرسة ابن عربي ، ثم قعدّها في خلاصة المذهب القائل إن الله حقيقة الأشياء كلها . وقد تحدث بعض المراجع (١) أن ابن سبئين فيه من المذهب العقلي الكثير . فإذا عرفنا أن ابن سبئين كان يأخذ آراء ابن رشد مباشرة فيصوغها في مذهبه هو دون أية إشارة إلى صاحبها أدركنا سر الثناء على مذهبه العقلي . أو كما يقول إرنست (٢) مؤرخ ابن رشد : ( إن كثير الشك القائل بوحدة الوجود : ابن سبئين كان يأخذ من ابن رشد مباشرة ، وكان إذا ما تناول عين السائل لم يذكر ابن رشد قط ) . ولكن من هو ابن سبئين حتى نصل معه ومع بيئته النفسية والفلسفية إلى حقيقته في مدرسة ابن عربي وفي نفسه ! يقول المقرئ (٣) في نوح الطيب ( ومنهم الفقيه الجليل العارف النبيل الفصيح البارع : أبو محمد عبدالحق ابن إبراهيم بن محمد بن نصر الشهير بابن سبئين المكي المرسي الأندلسي ، ويلقب من الألقاب المشرقية بقطب الدين . قال الشيخ للأورخ ابن عبد الملك : درس العربية والآداب بالأندلس ، ثم انتقل إلى سبته ، وانتحل التصوف ، وعكف برهة على مطالعة كتبه والتكلم على معانيها فمالت إليه العامة . ثم رحل إلى المشرق وحج حججاً ، وشاع ذكره ، وعظم صيته ، وكثر أشياعه ، . وصنف أوضاعاً كثيرة تأقوها منه ونقلوها عنه ، وكان يرمى بأمور الله تعالى أعلم بها وبحقيقتها . . ) ( وقال غير واحد إن أغراض الناس فيه متباينة بعيدة عن الاحتمال ، فمنهم المدقق المفكر ، ومنهم المقلد المعظم الموقر ، وحصل بهذين الطرفين من الشهرة والاعتقاد والنفرة والانتقاد ما لم يقع لغيره ، والله تعالى أعلم بحقيقته

(١) المقرئ : نوح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ القاهرة ١٩٣٦ وانظر ميرن

Mehren : Journal Asiatique. p 145 .

(٢) إرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص / ٥٥ .

(٣) المقرئ : نوح الطيب ج ٧ : ١٨٨ — ٢١٢ .

أمره) . ويقول شمس (١) الدين الذهبي : كان من زهاد الفلاسفة ومن القائلين بوحدة الوجود . له تصانيف وأتباع يقدمهم يوم القيامة . وقد تقموا منه أنه كان ينال من أبي المعالي إمام الحرمين وبذمه ذمًا شنيعاً ، وكذلك كان يحط من قدر الإمام الغزالي حتى إنه قال في شأنه : إدراكه في العلوم أضعف من خيط العنكبوت ، وهذا تجامل على حجة الإسلام لا يقره عليه حق ولا عدل).

ونقول بالنسبة لما رواه المقرئ عن حيرة الناس في أمر ابن سبعين ، وفيما رواه أيضاً عن الذهبي إن الناس تقموا منه طجومه على الجويني والغزالي - نقول لعل هذا هو الذي دعا (٢) دى بور إلى وصف ابن سبعين بالزهو كما دعا بالاثميا العالم الأسباني إلى وصفه بالتظاهر بالعلم في أسلوبه ، وضيق النظر ، بالإضافة إلى زهوه بنقل آراء القدماء والمحدثين وهو يظن أنها لم تحظر على بال فردريك الثاني) وقد ذكر (٣) المقرئ في رواية عن بعض تلاميذه أن ابن سبعين كتب (بد العارف وهو ابن خمس عشرة سنة ، وأنه أعطى الأمر المشهور من خرق العوائد في ظهور الطعام والشراب والسمن والتمر وأخذ الدراهم من الكون) . ويقول ابن شاکر الكتبي (٤) (كان صوفياً على قواعد الفلاسفة ، وله كلام كثير في العرفان ، وله أتباع ومريدون يعرفون بالسبعينية . قال ابن دقيق العيد في رواية للذهبي : جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ، ولا تعقل مركباته ، واشتهر إنه قال لقد تحجر ابن أمية واسعا بقوله لانيه بعدى . قال الذهبي إن كان ابن سبعين قال هذا فقد خرج به عن الإسلام . مع أن

(١) المصدر السابق للمقرئ ج ٧ / ١٨٨ - ١٢١ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٠٥ - ٣٠٦ ط ٣ / ١٩٥٤ نظر التاريخ الفكر الأندلسي ٣٨٩ .

(٣) نفح الطيب ج ٧ / ١٨٨ - ٢١٢ .

(٤) ابن شاکر الكتبي ت ٧٦٤ هـ فوات الوفيات ٥١٦ - وأنظر أيضاً كثير البداية والنهاية ١٢ / ٢٦١ وشذرات الذهب ٥ / ٣٢٩ وأنظر البستاني دائرة المعارف ١٩٦٠ م ٣ ص ١٦٢ . (م ٢٦ - الصوفية)



هذا الكلام هو أخف وأهون من قوله في رب العالمين : إنه حقيقة الموجودات) وروى البستاني (١) أن الشيخ صفي الدين الهندي في نقل السكتي أن ابن سبعين نفي من المغرب بسبب قوله لقد تحجر ابن آمنة . ويقول المقرئ (٢) ( ولما توفرت دواعي النقد عليه من الفقهاء كثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعارض ؛ وفليت موضوعاته وتعاورته الوحشة وجرت بينه وبين الكثير من أعلام المشرق والمغرب خطوب يطول ذكرها ) . ولا شك أن موقف ابن سبعين النفسى كان سيئا للغاية فانتحج بقطع شريان يده حتى مات عام ٦٦٧ هـ ووقيل عام ٦٦٨ هـ ، وقيل ٦٦٩ هـ (٣) . وتؤكد المراجع (٤) أن من تصانيفه : يد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف ، والحروف الوضعية في الصور الفلكية ، وحزب الفتح ، والنور ، والتجلى الرحمانية بالرحمة في عالم الظهور ، وحزب الفرح ، والاستخلاص بسر حقيقة كلمة الإخلاص ، ورسالة العهد ، وشرح سفر إدريس عليه السلام ، الفتح المشترك ، وكتاب الإحاطة ، وكنز المغرمين في الحروف والأوقاف وما لا بد للعارف منه ، ولحجة الحروف . وفي المخطوط (٥) الكبير الذى كتب بخط مغربى أشبات مختلفة من رسائله وآرائه التى تضمنت أصول كثير من هذه المؤلفات . هذا غير الرسائل الصقلية التى دارت بينه وبين فردريك ، وهى التى تعطينا الكثير عن ابن سبعين أيضا . وقد اهتم بابن سبعين الأستاذ أمارى (٦) فكتب عن رسائله بحثا فى المجلة الأسبوعية عام ١٨٤٣ كما اهتم به على أساس بحث الأستاذ أمارى أستاذ آخر هو

(١) البستاني : دائرة المعارف م ٣ / ١٦٢ .

(٢) للمقرئ فتح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ .

(٣) ذكر المقرئ أن وفاته ٦٦٧ هـ ، وذكر دى بور أن تاريخ وفاته ٦٦٨ هـ وذكر المراجع

الأخرى أنها ٦٦٩ هـ ( أنظر تاريخ الفكر الأندلسى ٣٨٦ — ٣٩٠ ، وهدية العارفين م ١ لستانبول

١٩٥٥ ص ٥٤٠ وأنظر كارادى فومفكرو الإسلام .

(٤) أنظر هدية العارفين م ١ ص ٥٠٤ وإسماعيل باشا البغدادى .

(٥) المخطوط رقم ١٤٩ تصوف تيمور دار الكتب المصرية :

Amari : J, Asiatique ; 1853 p 240 — 274.

(٦)

« ميرن » (١) فكتب في نفس المجلة عام ١٨٧٩ بحثاً آخر . وقد لاحظت أن المستشرقين  
الكبارين اعتمدا على نصوص وأبناء المقرئ وغيره من المؤرخين العرب فقهاء وعلماء  
ومحدثين . وآخر البحوث التي قدمت عن ابن سبعين كانت للأستاذ ماسينيون (٢)  
وهو بحث ترجم فيه بعض نصوص من بد العارف والرسائل الصقلية . وقد  
أكد فيه ماسينيون أن ابن سبعين يملك روحاً نقدية في الفلسفة الإسلامية  
حددها في تحليله لشخصيات الفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي ، وسنرى مدى غلو  
ماسينيون في هذا الذي سنجده تعصباً وتعسفاً لروحا نقدية عالية لدى ابن سبعين .  
مولعل أول بحث كتب باللغة العربية وهو آخر البحوث حتى الآن . هو ما قدمه الدكتور  
أبو الوفا النفتازاني ، وقد قدمه لنيل الدكتوراة في جامعة القاهرة ولم يطبع للآن : وقد  
عدت إلى ما كتبه « أماري » الذي اعتمد عليه « مورن » فلاحظت أن أماري  
Amarj قد أخطأ (٣) حين قال إن ابن سبعين في ردوده كان يعبر عن عقائد بلاده  
الأندلسية . والواقع أنه كان يعبر عن كثير من آرائه الشخصية ، وبعض من يدينون معه  
بمذهب ابن عربي المتأثر بالرشدية الجامع لأشباح الأرسطية والأفلوطينية والمشائية اليونانية  
والإسلامية . في ترجمة أماري ما يحدثنا أن ابن سبعين نشأ في عائلة نديلة أصولها الأولى  
شجرة الإمام علي ، وأنه فيما تروى المراجع العربية قطب الدين والنجم الوضيء . وذكر  
أماري أن له بد العارف وقد ترجمها بأنها بد المعارف *separation des Connaissances*  
وذكر أنه كتبها وعمره خمس وعشرون سنة كما روى بعض مريدي ابن سبعين فيما رواه  
المقرئ (٤) ، وذكر أماري أن هذه الأسئلة الصقلية أرسلت بواسطة العلماء الإبطاليين في  
روما تبكيها للمسلمين ، وأن ابن سبعين أصر في عناد العبقرى على الرد عليها بإيمان . كما

Mehren ; J. Asiarique : 1879 T XVII (1)

Massignon : ibn Sablin ; 1828 p 123—130 (2)

Amari ; Journal Asiatique ; p 244 : م ١٨٨٩ (3)

(4) المصدر السابق Amari وأنظر المقرئ ج ٧ / ١٨٨ .

ذكر « أمارى » أن عالم الاجتماع ابن خلدون أكد أن عقائد ابن سبعين تنحرف كثيراً عن التصوف وهذا صحيح فيما يؤكده ابن خلدون في مقدمته . كما ذكر أمارى (١) أن أبا المحاسن صاحب المهل الصافى وصف هذه الرسائل كما وصف آراء ابن سبعين في الشك ، وفي التقوى وحقيقة الإيمان بأنها امتداد صارخ للزندقة الفارسية . كما روى عن ابن سبعين أنه قال ما ذكرته المراجع العربية عنه ، فيما دعا إليه من امتداد الوحي ، وعدم انقطاع النبوة ، وامتدادها في نبوة الأقطاب حسب مذهب ابن عربى . وروى أنه قال لقد تحجر ابن آمنه حين قال « لاني بعدى . وأن ابن سبعين جاء إلى القاهرة . كابن عربى ، ولكنه لم يجد فيها صدرأ رحبة لآرائه على الإطلاق (٢) .

أما الأسئلة التي كانت موضع أجوبة ابن سبعين فكانت حول النقاط الآتية :

١ — تفصيل نظرية أرسطو في قدم العالم ٢ — العلم الإلهى وما هو المقصود منه ، وما مقدماته الضرورية إن كانت له مقدمات ٣ — المقولات أى شىء هى ؟ وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها ، وهى عشر . وهل يمكن أن تكون أقل أو أكثر من ذلك ؟ وما البرهان على ذلك ؟ ٤ — حقيقة النفس ٥ — ابن خالف الإسكندر الأفروديس أرسطو ؟ .

وقد فسر ابن سبعين (٣) رأى أرسطو في الحرك الذى لا يتحرك ورأيه في قدم العالم ، ووضح أن الفارق بين العلم الإلهى والعالم غير الإلهى بالفارق بين حقيقة واجب الوجود وبين الوجود ، وأكد أن الشك في عدد المقولات ليس حديثا بل هو قديم من عهد زينون . لكنه دار دورانا غامضا حول النفس ، ثم قال بأفضلية النفس الفلسفية

(١) المصدر السابق لأمارى Amari وأظر مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(٢) المصدر السابق لأمارى .

(٣) المصدر السابق لأمارى .

على النفس النبوية. ولم يخرج ابن سبعين على الفارابي في نظريته عن العقل الفعال، بل وصل بها إلى غايتها في مدرسة ابن عربي الصوفية الفلسفية، حتى أكد في النهاية أن الأفروديسي لم يفهم أرسطو في موضوع العقل الهولاني وقد أكد أماري بعد عرضه دون أي نقد منهجي أنه يجب المقارنة بين آراء ابن سبعين والمثائية عامة لمعرفة أصولها في آرائه (١).

ونعود إلى مفصل آرائه في هذه الرسائل الهامة (٢) التي تتضمن مذهبه وآراءه الخاصة المنتشرة في مؤلفاته الأخرى على تفصيل وتوسعة. فإله في رأي ابن سبعين هو أصل العقول المتصرفة في الكون. صدرت عنه بمحض الفيض، وإن حاول تغطية ذلك بمعاني العالم المحدث ومعاني الخلق والحديث وأنه فائض محدث معاً. والعقل الفعال عنده وهو أحد هذه العقول هو المدير شئون الأرض الممدد الكائنات بصورها الثابتة، فهو على الإطلاق مصدر النفوس البشرية، ولما كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائماً إلى الاتصال به. لا يحول دونها إلا أدران الجسد. فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر (وهو هنا يمشى في ركب السهروردي وابن رشد) فاز بالمعرفة الكاملة والسعادة بهذه المعرفة في الاتصال بالعقل الفعال وإرتباطه به. إنه هنا أقرب إلى مدرسته الفارابية منه إلى المدرسة الصوفية الخلاجية المرتبطة بالحلول أو الاتحاد. لكنه أقرب إلى السهروردي في قوله معه إن الكائن الممكن يستلزم واجب الوجود بذاته ليمتدحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع وهو الله، فهو موجود أزلاً بنفسه دون حاجة إلى أي موجود آخر. أما

---

(٣) الدكتور مدكور في الفلسفة الإسلامية ٦٢ وهو يرى أن رسائل فردريك وإجابة ابن سبعين تعطي مذهبه ومذهب العصر في وقت واحد.

(١) ميرن: المصدر السابق في المجلة الآسيوية 274—240 P.

وأُنظر أماري: فبراير مارس ١٨٥٣ نفس المجلة الآسيوية P145/390.

وانظر ماسينيون مجموعة نصوص p 133 وأُنظر أساساً مخطوط ابن سبعين ١٤٩ تصوف دار الكتب عن رسائل ابن سبعين رسالة العهد ٢ — ٣ / ٧٩ الرسالة النورية ٨١ — ١١٢ الرسالة القوسية ١١٢ — ١٢٨ الألواح ١٢٨ — ١٨١ رسالة التوجيه ٢٠٦ — ٢٠٩ رسالة الفتح المشترك ٢٠٩ — ٢١٧ أنوار النبي ٢١٧ — ٢٢٥ (مخطوط — ١٤٩ تصوف تيمور).

الكائنات الأخرى جميعها فهي مظاهر لعله وإرادته ، ووجودها عرضي بالتبعية ، بل هي مجرد ظلال واعتبارات أو هي الوجه الآخر كما يقول ابن عربي . ويؤكد ابن سبعين أنه ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، ( بينما الموجودات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز (١) ) ، وذلك ما فصله جلال الدين الرومي أيضا في مدرسة ابن عربي . فاذا بحثنا عن نص آخر لابن سبعين في مؤلف آخر له في هذا المجال نجد نصه في بد العارف . ولا بد لنا من فهم مضمون وأصل كلمة البد قبل أن نمضي مع النص . يقول ابن (٢) النديم عن حالة البددة ومواقع العبادة ( والبددة جمع بد وهو الضم عند الهنود : بوداسف ومعناها الحكيم بوذا . وهو هو الباري ، أو صورة رسوله عند ابن سبعين الذي كتب كتابه المشهور ( بد العارف ) . وقد ذكر الدكتور علي سامي (٣) النشار أن الششتری تلميذ ابن سبعين قد ردد هذه الكلمة في شعره كما سنرى معه . وقد عدت إلى البيروني (٤) في هذا ، فوجدته يضيف جديدا في مفهوم البد حين يقول عن أساس وحدة الوجود في البد ( عند التحقيق جميع الأشياء آلهة لأن « بشن » جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله نارا وريحا لينميهم ويذشهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في ( بيذ ) ، ( بيذ ) معناها تفسير العلم لما ليس بعلوم ، وهو كلام نسبوه إلى الله من فم ابراهيم ويتلوه البراهمة دون فهم ( ٥٥٥٥ ) ويقول البيروني الذي يحدد لنا في الواقع عن طريق غير مباشر أصول آراء ابن سبعين ومدرسة ابن عربي عامة ( وطريق الخلاص الذي يتجدد فيه العاقل والمعقول

(١) ميرن المصدر السابق في المجلة الآسيوية .

وأنظر ماسينيون مجموعة نصوص p 133 .

(٢) ابن النديم الفهرست ٤٣٥ / ٤٣٨ وأنظر ابن أصبعية طبقات الأطباء ج ٢ / ٤٣٣ وأنظر

البيروني تحقيق مال الهند ج ١ ( ٥ - ٦ ) .

(٣) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي ط ٢ / ١٠٦ وأنظر أيضا ديوان الششتری

ص ٢٠٦ تحقيق الدكتور النشار .

حتى يعود واحدا أصله هندي ويسمى (موكش) أى العاقبة أو تمام الانجلاء لأنه عاقبة الكسوف .) ويضع البيروني أيضا يدنا على المدخل في فلسفة السهرودي في النور الفاسق الذي يعود إلى الخلاص وتمام الانجلاء في مراتب الصعود الأسى للاتحاد بالواحد ، ليصل بناسم مع أصول مدرسة ابن عربي الهندية إلى القول بأن المرتبة الأخيرة في طريق العودة ( زوال التفاصيل والإحاطة المتحددة . ثم التجرد عن الزمان والأسماء والألقاب التي هي آلات الضرورة . وفيها يتحد العقل والعاقلة بالمعقول حتى يصير الكل واحدا ) ( لأن ماسوى الواحد خيال باطل (١) . ) فإذا عدنا إلى نص البد (٢) الذي يؤكد مضمون الأجوبة الصقلية في مفهوم الوحدة الآلهية نجده يقول ( وذلك كله لا يكون إلا في واحد ، وهذا الواحد لا يضطر ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتقدم ولا يعلم معه آخر . ولما صح له ذلك واتصف به ، وعلم منه ، ووجب له أن لا واحد إلا هو ، ولا يعلم واحد دونه كانت النعوت المذكورة له واجبة واستحقها . وإن أريد بذلك أين كانت ... وهي في رتبة الاثنين ، وهي شفع ، بوجود مقيد ومخصصة ، وأن ذاتها بذات ، وحقها بحق ، ووجودها بوجود ، فهي في الإرادة . والإرادة لا تكون هناك ميلا ولا قوة حادثة ولا انفعالا ، ولا صفة غبطة ، ولا استحبابا . وإنما هي دائرة ونقطتها ذاتا . ونلاحظ في هذه الفقرة من هذا النص المعقد ( كطبيعة ابن سبعين ) أنه متأثر بالخلاج في الدائرة ، ونقطتها الذات (٣) ، على الرغم من أن (٤) ابن سبعين يتهم الخلاج بأنه لم تحذقه العلوم ولم تؤدبه المعارف على نص ومصطلح ابن طفيل . يقول ابن سبعين ( ... ولا أول

(٢ و١) البيروني : تحقيق مال الهند ( حيدر آباد آخر طبعة عام ١٩٥٨ / الهند / عن النسخة القديمة المحفوظة في باريس ( المكتبة الأهلية بمجموعة شيفر ٦٠٨٠ ص ٣٠ / ٥٢ / ٥٦ / ٩٦ .

(٢) Bodd Al—Arif. ; Berlin P 696 — 1524

وأنظر أمارى وميرن في المجلة الأسبوية المصادر السابقة وماسينيون مجموعة نصوص p٣٣ .

(٣) الخلاج : الطواسين نشر وتحقيق 3—P5 .

(٤) المرجع السابق رقم « ١ » في البد وأنظر ميرن وأمارى وماسينيون في مصادرهم .

ولا آخر ، ولا محمول ولا موضوع ، وهي هو ، وهو هي ، والعلم أعم هذه الإينات الروحانية .  
والذات القديمة معقول وجودها . واختبر هذا بصناعة التركيب مثل اختيارك في الإينات  
الجسمانية كما تقول الفكر في النفس ، والنفس في العقل الفعال ، والعقل الفعال في الكلّي  
والكلّي في الكلمة ، والكلمة في ذات الحق .... فأين النفس ووجودها إذا عبر عنه  
وسكرة التحقيق موجودة ، والمحقق الخبير نشوان والله والتدبير في مداولها لها . وهذه  
الآنية إذا تذكرها المدرك وهو مستدل ، ولم تحذقه العلوم ولا أدبته المعارف قال أنا الحق  
سبحاني ، ولا إله إلا أنا ، لأنه رحل إلى منزل لا يدخل فيه بشفع ولا بوجود مقيد ،  
وحصل شروطه تلك ، ولم يضيع منها شيئاً ، وأنسته سكرة الوصول أن يفرق بين المطلق  
والمقيد ، ووجد الخطاب فأطلق الجواب ، وحفظ الشروط فما وسعه إلا أن قال أنا الحق ،  
وإن كان محققاً ثابت القدم ) ( فإن الذي يشطح ويقول أنا الحق هو إما في فترة من الغناء  
أو قرب منه وكأنه آخر الرمق ، والقرب من اللوت أو غلبة مثل ما يحدث للمريض من  
الهلذيان . وبالجملة هو في غير تحقيق الوصول إذ هو حاضر ومخاطب ، ومن مات لم يتكلم ،  
والموت هناك حياة فالشطاح غير ميت فهو غير حي حياة السادة ) . ونلاحظ في نص ابن  
سبعين تلاعبه بالتركيب المنطقية وأساليبها . فإذا مضينا مع استعراض ابن سبعين لآرائه  
ومحفوظاته في الأجوبة الصقلية نجد نفس الاتجاه<sup>(١)</sup> حيث يقول ( وسقراط يقول في بعض  
رسائله لأحد تلاميذه عندما عرفه بتلك الدرجة أنه بلغها وخاف على قدمه أن تزل عنها .  
إياك أيها الحكيم أن تخلع الكون عن جوهرك الروحاني وجوهرك الجسماني ، واعتقاد  
الوجود الجائز لهما ، وأن تلتبس وهم الأزل والوجود المطلق ، وان تغلط غلط «أسطانيس»

(١) أماري وميرن لدى المصدر السابق في المجلة الآسيوية .

وانظر المخطوط الأصلي للأجوبة الصقلية المخطوط ياكسفورد .

الذي حمله غلظه حتى قال الواجب الوجود ليس العالم ... ) ( وهذا كله أعزك الله ... ) (١)  
من المسائل العويصة فهي في صناعة النظر عسيرة التخليص جداً ... يقول أفلاطون إذا  
نحن جاوزنا الأفلاك وحصلنا في عالم العقل الذي لا تخفى عنه خافية ، ورجعنا على أنفسنا ودرنا  
عليها وفيها ، وطلبنا الوجود الجائز المقيّد بالوجود الواجب المطلق ذهب المعلول بذاته وثبتت  
العلة بذاتها . ونعود بالقهقرة الوهمية إلى الوجود المفيد فنعلم ما لم نكن نعلم ، ونعتقد ما لم  
نكن نعتقد . حينئذ يحق لنا الوصول ، وفيه — يقول الحكيم ، العلة الأولى أقرب  
لمعلولها من العلة الثانية القريبة له ، وفيها يقول سقراط ( إذا حقق الوجود سبب عنا ،  
وإذا عقل عنه كان لنا ) . فنحن إذا قلنا لنا وعنا ومنا وعقلنا لم نحقق ذلك ، وإذا قلنا  
لا لنا ولا منا ولا عنا حققناه ، وفيها يقول الفارابي الغلط الذي يعسر علينا فهمه والتجزز  
منه هو خروجنا عن وجودنا ، ومعرفة هو الأصل في الوصول (٢) . ( ولولا خوف التطويل  
لمبنت ذلك . وفي ذلك يقول تالمسطيوس ) لما كانت العلة الأولى العلية وجدتها ذاتية ، كان  
غيرها لا وجود له إلا ما يسرى له منها ) . فإن الشيء لا يطلق إلا عليها ، والوجود لا  
يطلق إلا عليها ، والحق لا يطلق إلا عليها ، وذاتها المقدسة الجميلة مرصوفة بذلك في الحق  
الأزل الأقدم ، وهي متقدمة على جميع الموجودات بالذات ، • ويصل بنا ابن سبطين في  
النهاية إلى القول ( فاذا استحققت (٣) (كذا) جميع ما ذكرنا في أزها ، فلا وجود لغيرها ،  
ولا ذات ولا شبه ، ولا حقيقة إلا منها والوجود المستعار ليس بوجود ، وكذلك سائر  
ما ذكر فعلا وجود ... ) .

إن هذا يؤكد لنا مفهوم ابن سبطين في مدرسته رغم تعقيداته التي لا مثيل لها . فإذا

(١) يقصد فردريك في رده على أسئلته الصقلية .

(٢) ماسينيون Massignon ; Hallaj Essai—p 27 .

(٣) يقصد استحققت .



ذكرنا هجومه على المدرسة المشائية في الإسلام - ذلك الذي اعتبره ماسينيون (١) روحاً نقدية في الفلسفة الإسلامية، فإننا نجد هذا في الواقع مجرد محاولة ساذجة لأنها تحمل روح التعصب والزهو، ولا تستند إلى دليل موضوعي. فابن سبعين لم يعجبه إلا الفارابي لسبب واحد هو تمسكه بصراط ارسطو، وهذا هو ما لاحظته ماسينيون، وإن لم يحقق فيما ألقاه ابن سبعين على الغزالي وابن سينا وابن رشد. وقد ذكر ماسينيون (٢) في محاولته القيمة أن ابن سبعين رمزي وأنه معقد، وإن تلميذه الششتري أوضح منه، وهذا ما صرح به ابن عباد النفري الرندي (٣) ت ٧٩٠ هـ الذي قال في إحدى رسائله (والله ما بخلت عليك بسر، ولا هذا لي بطوق، وما زال قلبي سبعين (٤) في منزع ابن سبعين، لا لإنكار عليه، ولا لاعتقاد شيء مما نسبته أهل الجهل المركب إليه، ولكني رأيت كلامه كثيراً ما يعذب ويعنى القلب ويتعب. وحينئذ لا يحصل لي منه شيء يشفي صدرى ولا يثلج به خاطرى وسرى. وحاله كحال أصحاب الكيمياء. فبينما أنا في كلامه أطلع وأهبط، وأخبط وأخلط، وأتوقل كل جبل وأستنزل معاني كلامه باطائف الحيل، وأكابده في جمل مجالية التعب والأين، وأكد في النظر فيه بالقلب والعين إذا انقلبت عنه صفر اليدين بخفي حنين وكلام الششتري عفدى أقرب مأخذاً من كلامه ...).

فإذا عدنا إلى نقد ابن سبعين للفلاسفة وجدنا أصوله الأولى في بد المعارف (٥).

وقد ترجم هذا النقد أو هذا الاتهام اللانقدي بنصه بأسية (٦) Basset عام ١٩٢٧،

كما ترجمه ماسينيون في كتابه المذكور (٧).

(١) ماسينيون المصدر السابق له: ابن سبعين والنقد النفساني 130-123 p باريس 1928.

(٢) المصدر السابق لماسينيون.

(٣) ابن عباد النفري: الرسائل الكبرى ص ١٩٧. ٢٢٢٠ وانظر ماسينيون مجموعة

نصوص 146-148 p.

(٤) لفظ سبعين في جملة (وما زال قلبي سبعين) معناها وما زال قلبي صفاً حسب مصطلح

القوم (٥) أنظر ماسينيون المصدر السابق.

(٥) البد المصدر السابق (38bsp) وانظر أمارى وميرن.

(٦) وانظر أيضاً بأسية Basset.

(٧) ماسينيون ابن سبعين والنقد النفساني المصدر السابق. 130-123 p

وقد بدأ ابن سبئين بابن رشد فقال ( هذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى . ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال هو به واعتقده . وأكثر تواليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها وإما يمشي معها في نفسه . وهو قصير الباع قليل المعرفة بليد التصور غير مدرك ، غير أنه إنسان جيد قليل الضل ومنصف وعالم بعجزه ، ولا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو ) .

أما الفارابي عند ابن سبئين فهو أفهم الفلاسفة وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير . رغم أنه في رأيه ( قد اضطرب وتناقض وتشكك في العقل الهولاني ، وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة . ثم شك في النفس الناطقة . هل عمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ، وتنوع اعتقاده في بقاء النفوس بحسب ما ذكر في كتب الأخلاق ، وكتاب الملة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، وأكثر تواليفه في المنطق ، وعدد كتبه نحو خمس وسبعين كتابا فيها من الآليات تسعة ) . ( وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير وقد مات وهو مدرك ومحقق ... ) .

أما ابن سينا في نظر ابن سبئين فهو عموم ومسفسط وكثير الطنطنة قليل الفائدة . وأما ماله من التواليف فلا يصاح شيء ... ( ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لوضع ريجها عليه ، وهو في العين الخجلة ، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه ، والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم ( أرسطو ) وإن كان خلافه له مما يشكر له ، فإنه بين ما كتبه الحكيم !!! وأحسن ما له في الآليات التنبهات والإشارات ، وما رمزه في حى ابن يقطان . على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم النوامس لأفلاطون ، وكلام الصوفية وركب شبه ذلك للتمدن والبحث الفاسفي ، وهما مما لا يعول عليه ولا يسمع منه ) .

ونلاحظ أنه حاول محو كل حسنة لابن سينا في هجومه غير النقدي على الإطلاق .  
وأنه وقع فيما اتهم به ابن سينا في ناحية التمدن والبحث الفلسفي لدى تركيبه وخطاه  
لأمشاج الفلسفات وخاصة على زهو وعجب من ابن سبعين . أما رأى ابن سبعين في الغزالي  
فيدل على الرعوننة في الزهو حين يجرده حتى من صفة العلم دون أى دليل ، فإن غاية  
ما يمدح به الغزالي عند ابن سبعين فيما يقول . . ( وينبغي أن يعذر وبشكر لكونه من  
علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور . . ) أما الغزالي فهو : ( لسان دون بيان ، وصوت دون  
كلام بخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد : مرة صوفى وأخرى فيلسوف ، وثلاثة  
أشعري ورابعة فقيه ، وخامسة محير . وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت (١) ،  
وفي التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذى دعاه لذلك من عدم الإدراك .  
والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته ، وينبغي أن يعذر  
وبشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور . . . ) . ولا ندرى كيف حكم  
ماسينيون بأن مثل هذا الشطط نقد . فإن ما ذكره ابن سبعين عن الغزالي يؤكده أحد  
أمرين : إما عدم فهمه أو عدم فهم الدين أو الفلسفة أو التصوف على الإطلاق ، وهذا  
غريب على ذكاء ابن سبعين ؛ وإما رعوننة وزهو وغرور . وإما جمع بين هذا وذاك  
بما لا يدريه إلا ماسينيون وأمثال ماسينيون ممن هم أقدر منا فهماً وسعة إدراكاً للنقد  
النفسي !!! . والواقع كما ذكرنا أن ابن سبعين فى مدرسة ابن عربى صورة متسقة مع المذهب  
ولكن هضمه لأشتات الغنوصيات عبر نظرية العقل الفعال الفارابية الرشدية ، وقصة  
الرسائل الصقاية ، وزهوه بنفسه ، كل هذا وما يتصل به هو الذى جعله شيئاً جديداً  
لتمقد أسلوبه ومنهجه أو لتعقد نفسه فى منهجه وأسلوبه . وقد امتد هذا التعميد  
حتى بلغ غايته به إلى الانتحار لى يتعجل الاجاق أو الانصال أو الاتحاد بالعقل الفعال

(١) النص المترجم

( était plus tenu qu'un fil d'Araignée )

أكثر ضعفاً من خيوط العنكبوت .

أو النفس السكائية ، أو العقل السكلي ، أو السكلاة أو السبب الأول حسب مصطلحاته مع المدرسة المشائية في الإسلام<sup>(١)</sup> . وقد حدد ابن تيمية<sup>(٢)</sup> ( كاسنرى على التفصيل في الباب الخامس ) مكان ابن سبعين في مدرسة ابن عربي حين قال ( ومن هؤلاء من يفرق بين الوجود والثبوت ، ويزعم أن الأعيان ثابتة في العدم غيبية عن الله في انفسها ، ووجود الحق هو وجودها وخالق مفتقر إلى الأعيان في ظهور وجودها ، وهي مفتقرة إليه في حصول وجودها الذي هو نفس وجوده . . . ومن ذلك ما يقوله ابن سبعين وأمثاله . . . ) ونصل إلى المشتري الذي قال عنه ابن عباد الغفري<sup>(٣)</sup> وماسينيون<sup>(٤)</sup> أنه أوضح وأقرب مأخذا من كلام ابن سبعين كما يقول الرندي .

يقول أستاذنا الدكتور على سامي النشار<sup>(٥)</sup> ( لعل أول من تنبه إلى أهمية المشتري هو ابن تيمية<sup>(٦)</sup> حين ذكر المشتري على أنه واحد من من كبار صوفية وحدة الوجود الذين أثروا أبلغ الأثر في إقامة المذهب ونشره وإشارة ابن تيمية إلى المشتري على أنه صاحب الأزجال يدل دلالة واضحة على ما كان يرى في شعره العامي من خطورة ، وما كان يشغل باله — إبان إقامته في مصر — من أثر المشتري القوي على العامة ) . أما أهمية المشتري في المغرب والأندلس فدليهاها ما كتبه ابن خلدون<sup>(٧)</sup> في مقدمته وما ذكره ابن عباد الرندي<sup>(٨)</sup> حول وضوح المشتري عن أستاذه ابن سبعين . وقد اهتم بالمشتري من المستشرقين الأستاذان الهولنديان Shultens, Willmet في القرن الثامن عشر حين

(١) أنظر البد لابن سبعين 376 وانظر ماري وميرن وماسينيون في المصادر السابقة لهم .

(٢) ابن تيمية : السبعينية ج ٥ / ٩٠ — ٩٥ وما بعد ذلك .

(٣) ابن عباد الرندي : الرسائل الكبرى ١٩٧ وانظر ماسينيون مجموعة نصوص 148 146 pl

(٤) ماسينيون : المصدر السابق له .

(٥) الدكتور على سامي النشار : ديوان أبي الحسن المشتري المقدمة ص ٤ وما بعدها ١٩٦٠

(٦) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ / ٦٧ .

(٧) ابن خلدون المقدمة ٣٣١ — ٣٣٢ القاهرة وانظر طبع بيروت ص ٥٤٨ .

(٨) ابن عباد الرندي الرسائل ج ١ / ٦٧ .

نسخا ديوانه بخطيهما<sup>(١)</sup> ، وجاء ماسينيون<sup>(٢)</sup> ، فأورد بعض شعره لكن الششتري في الواقع لم يدرس على وضوح إلا مع الدكتور النشار عندما اختاره لموضوع رسالته في الدكتوراه لدى جامعة كامبردج عام ١٩٤٨ في موضوع فلسفة الششتري وشعره ومدرسته وعندما نشر وحقق ديوانه عام ١٩٦٠ . الششتري هو علي بن عبد الله النميري الششتري اللوشي ويكنى أبا الحسين . بطن من بطون هوازن . والششتري نسبة إلى شستر وهي قرية بوادي آسن بالأندلس . وقد ذكر المقرئ أن زقاق الششتري معلوم بها ، كما ذكر أنه تلميذ ابن سبعين رغم أن ابن سبعين كان دونه في السن فقد ولد ابن سبعين عام ٦١٣ هـ ، بينما ولد الششتري قبله بثلاثة أعوام . لكنه اشتهر باتباعه وعول ما لديه . وقد ذكر ابن سبعين للششتري رأيه في اتباع أبي مدين إن كان يريد الجنة ، أما إذا كان يريد صاحب الجنة فليتبعه هو<sup>(٣)</sup> . كما ذكر المقرئ أن للششتري ( العروة الوثقى ، والمقاليد الوجودية في أمرار الصوفية والرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة ، والمراتب الإيمانية والإسلامية والإحسانية والرسالة العلمية ، وله ديوان مشهور ومن أشهر قصائده (أرى طالبا منا الريادة والحسنى ) . وتوفي الششتري قرب دمياط وأوصى بأن يدفن فيها في ١٧ صفر ٦٦٨ هـ )<sup>(٤)</sup> . وقد ذكر الدكتور النشار إننا لا نعلم شيئا عن أستاذه في العلوم النقلية ، أما الفيلسوف فقد درسها على أستاذه ابن سبعين . أما معرفته بالشعر وخاصة الموشحات والأزجال الأندلسية فقد كانت على جانب كبير من العمق حيث استعار كثيرا من آجاء ابن قزمان وابن زيدون ، وهو يعتبر أول من استخدم الزجل الشعري في التصوف كما كان ابن عربي أول من استخدم الموشحات فيه<sup>(٥)</sup> .

---

(١) ماسينيون مجموعة نصوص 148 — p146 وانظر الدكتور علي سامي النشار : الديوان  
٥٠ ومجلة الأديب بيروت أيلول ١٩٤٥ .  
(٢) (٤٣) المقرئ نفح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ القاهرة ١٩٣٦ وانظر نفح الطيب طبع  
ليدن ج ١ / ٥٨٣ .  
(٥) الدكتور النشار الديوان ص ٩ وانظر شرح ابن عجيبة التصديفة النونية للششتري ص ٣٥ .

كما أكد الدكتور النشار في دراسته الواسعة للششتري أنه اعتنق مذهب وحدة الوجود في صورته السافرة العارضة ، وأنه غلا في المذهب غلوا كبيرا عندما اتصل بابن سبعين بعد أن حدد له اتجاه أبي مدين في الجنة ، واتجاهه هو مع الله كما روى المقرئ . ومن هنا كانت عقيدة الششتري هي عقيدة ابن سبعين في وحدة الوجود ، ( وسواء كان هذا الواحد هو الله أو الإنسان ، فإنه واحد في مظهره وفي جوهره وليس ثمت سواه ) . ويدل افتتاحه وجنونه بابن سبعين عن تأثره بمغناطيس النفوس ، وأكسير الذوات كما عبر عنه في أشعاره ، بل وإن يدعو نفسه اتساقا مع وحدة الوجود ( عبد ابن سبعين ) ، حتى أنه أمره بأن يغنى في الأسواق ويبيده آلتة الموسيقى الششترية .

وقد صحب الششتري شيخه ، ابن سبعين في رحلاته كما طوف في « مكناس » ، وفاس ، وقابس ، ومنقا ، وطرابلس ، ورحل إلى القاهرة واعتكف فيها وقابل أثناء تطوافه في مصر اتباع أبي الحسن الشاذلي الصوفي السني وأعجب وتأثر بهم واعتبر نفسه واحدا منهم رغم اختلاف طريقتهم السني الخالص عنه . ثم رحل إلى مسكة واجتمع بشيخه ابن سبعين هناك بعد أن طرد من مصر . ثم رحل الششتري إلى الشام وتدد في خطوافه على كثير من الأديرة وقابل رهبانها ومرتلها من الشمامسة ، مما كان له أثره في شعره وزجله حتى إذا توفي ابن سبعين خلفه في رسالته على ما يروي المقرئ (١) في الإمامة على الفقراء (الصوفية) والمتجردين . وقد قضى أيامه الأخيرة بين سواحل مصر والشام ، ومرض بالقرب من دمياط في مكان يقال له الطينة ، ولما سأل عن اسم المكان قال « حنت الطينة إلى الطينة » . ولما توفي حمله أتباعه إلى دمياط حيث دفن فيها عام ٦٦٨ هـ .

وقد مضى الدكتور النشار في دراسته لمذهب وحدة الوجود عند الششتري فوجد في منهج النقد الباطني لشعره أن كثيرا من شعره يخلو من مذهب ابن عربي أو امتداد مع ابن سبعين . لهذا شك في صحة نسبة هذا الشعر إليه ، ولكنه عاد فتأكد أن هذا الشعر له ،

(١) نفع الطيب ج ٧ / ١٦٢ .

في فترة حياته السنوية الأولى التي عاشها مع تلامذة صاحب عوارف المعارف<sup>(١)</sup>. لهذا رجع للنصوص والمخطوطات جميعها مع منهج النقد الخارجي ، ووضح الفارق في شعره المشرقى باللهجة ، والمغربى باللهجة . كما اهتم اهتماما عظيما بنوع البحر كاملا أو خفيفا أو وافرا ، سريعا أو رملا وهكذا ، وبنوع اللهجة فصحي أو عامية أو خليطا بين الفصحى والعامية . متمزجا بلهجات مغربية أو خالصة . وبنوع الشعر موشحا أو زجلا . وبنوع اللحن وبنوع الرمز ومغزاه الصوفي ، وأصول النص في المخطوطات المختلفة . ( أما بقية مشاكل الديوان وما أكثرها - كما يقول الدكتور النشار - فقد خصصت لها بحثا منفصلا في الإنجليزية مع ترجمة كاملة للديوان)<sup>(٢)</sup> . وهذا معناه أن في النص الإنجليزي دراسات لمفهوم وحدة الوجود عند الششتري من خلال شعره ، ومقارنات واسعة لمسكنة الششتري بالنسبة لأستاذه القريب ابن سبعمين ، وأستاذه البعيد ابن عربي ومدى تطويره المذهب ، وإيغاله في هذا التطوير . ومن هنا نرى وجوب نشر هذه النصوص إلى العربية في طبعة تالية للديوان الششتري الذي خلا حقا من هذه النصوص والدراسات القيمة . فإذا مضينا مع شعر الششتري الذي يتضمن كل اتجاهاته الفلسفية في مدرسة بن عربي وجدنا ملاحظة مشتركة اتفق عاينها المؤرخون عن أهمية القصيدة النونية التي شرحها ابن عجيبة شرحا خاصا ، لأنها تعطى مدخلا لاتجاه الششتري المذهبي ، رغم أنها أقرب إلى التقريبية في الشعر ، وهو ما لم نجد مع جلال الدين رومي ، وإن وجدنا بمضه مع ابن الفارض .

يقول الششتري<sup>(٣)</sup> في قصيدته النونية .

أرى طالبا منا الزيادة لا الحسنى      بفكرٍ رمى سهماً فعدى به عدنا  
وطالبنا مطلوبنا من وجودنا      نقيب به عنا لدى الصعق إذ عنا

(١) الدكتور النشار الديوان ص ١٧ — ١٨ .  
(٢) الدكتور النشار الديوان ص ١٩ وانظر نص رسالة الدكتوراه للدكتور النشار في جامعة كمبرج « فلسفة الششتري الصوفية وشعره / ١٩٥١ .  
(٣) الدكتور النشار ديوان الششتري ص ٧٣ — ٧٦ .

تركنا حظوظا من حضيض لحوظنا  
ولم نلف كنه الكون إلا توها  
فرفض السوى فرض علينا لأننا  
ولكنه كيف السبيل لرفضه  
مع القعد الأقصى إلى المطلب الأسنى  
وليس بشيء ثابت هكذا الفينا  
بملة نحو الشرك والشك قد دنا  
ورافضه المرفوض نحن وما كنا

ومعنى هذا أن طالبنا مطلوبنا وأن حقيقة الكون وهم ، وأن رفض السوى فرض  
وإن كان ذلك يدعونا إلى الاعتقاد بأننا أوهام . وحين نسائل الششترى عن مسرى  
طريقه نجده يعلن من البداية إنكار النظرة العقلية لأن نور العقل هو الذى أورثنا  
السجن :

تقيدت بالأوهام ما تداخت  
أمامك هول فاستمع لوصيتي  
فلا تلتفت فى السير غيراً وكل ما  
عليك ونور العقل أورثك السجنا  
عقال من العقل الذى منه قد تبنا  
سوى الله غير — فأتخذ ذكره حصنا

ويصل بنا الششترى إلى غايته المذهبية حين يقول فى الجمع والتفريق والوحدة  
والتعدد :

أقام دوين الدهر سدره ذاته  
يكذ حظوظ الدهر عند التفاته  
يقيد بالأزمان للدهر مثل ما  
وعرشا وكرسيا وبرجاً وكوكبا  
وفتق لأفلاك جواهره الذى  
يفرق مجموع القضية ظاهرا  
وعدد شيئاً لم يكن غير واحد  
ونحن ووصف الكل فى وصفه حزنا  
أحاطته القصوى التى فيه أظهرنا  
يكيف للأجسام من ذاته الأينا  
وحشوا لجسم الكل فى بجره عمنا  
يشكله سر الحروف بحرفينا  
وتجمع فرقا من تداخله فزنا  
بألفاظ أسماء بها شتت المعنى



ففتحن كدود الفز يحصرنا الذى صنعنا بدفع الحصر سجننا لنا منا

ويمضى بنا الششتري ، فيحكى لنا كيف حارت حكمة الحكاء قديماً وحديثاً فى السر الأزلى . من إلهامات سقراط ، إلى مثل أفلاطون ، إلى اتحاد الخلاج والشبل والنفرى (١) إلى حيرة السهروردي ، إلى ابن قسى وقد خلع نعل وجوده ، حتى يصل بنا فى النهاية إلى اتباع طريقه طريق النجاة والمعرفة ، أو كما يقول الششتري :

كشفتنا غطاء عن تداخل سرها  
فأصبح ظهراً ما رأيتم له بطننا  
هدانا لدين الحق ما قد توهدت  
لعزته ألبابنا وله هُـدانا  
فمن كان يبغى السير للجانب الذى  
تقدس فليات — ليأخذنه (٢) عنا

فإذا مضينا قايلاً فى تطوره نجده يفيض حيرة ، ويضع فى حيرته مضمون فلسفته :

سرت اسمكم غيرة .. هأنا أموه بالشعب والمنحنى  
إذا كنت فى كل حال معى فعن حمل زادى أنا فى غنى  
فأنتم هم الحق لا غيركم فياليت شعرى أنا من أنا (٣) ؟

---

(١) ذكر الدكتور النشار أن ابن عجيبة ذكر النفرى فى القصيدة الششترية باسم النوفرى وأن صحتها النفرى وهذا صحيح ولكن لا بد أن تكتب النوفرى كما تعتقد لوزن الشعر .  
(٢) ورد هذا البيت هكذا (تقدس فليات فليأخذنه عنا) وصحتها حذف الفاء وأشباع التاء فى (فليات) فتكون تقدس فليات — ليأخذنه عنا .  
(٣) أنظر الدكتور النشار الديوان ص ٦٩ .

ويمضى بنا الششتري إلى حانه فيخبرنا أنه لم يكن بها إلا الحلاج في أول مرة . .  
ويحدد لنا سر تلك الخمرة الأزلية التي شربها ابن الفارض قبل أن يخلق الكرم :

شربناها بدير ليس فيه سوى الحلاج في خلع العذار (١)  
وفي رقة شاعرية تبلغ حد الكمال يقول الششتري في مقام « موسى » الرمزي (٢):  
أيا سعد قل للقس من داخل الدير      أذاك نبراس أم الكأس بالخر  
سرينا له خلفاه نارا توقدت      على علم حتى بدت غرة الفجر  
أقول لصحبي عادت النار - قد جرت      تلوح وتختفي - ما كذا هذه تجري  
ولو أنه نجم لما كان واقفا      تحيرت في هذا كما حرت في أمري  
إلى أن أتيت الدير ألفيت فوقه      زجاجا ولا أدري الذي فيه لا أدري  
بحق المسيح : اصدق لنا - ما الذي حوت

فقال لنا خمر الهوى فاكتموا سرى

وشرب الششتري من الخمرة الأزلية مع الشاربين :

فلما تجوهرنا وطابت نفوسنا      وخفنا من العرييد في حالة السكر  
أحس بنا الخمار قال لنا أشربوا      وطيبوا فما في الدير من أحد غيري

وطاب الششتري قلبا وروحا ، وهو يؤكدها لنا وحدة الساق ، الذي كلما سقاه وسقى  
رفاقه أدركوا أنفسهم وأدركوا سرأ وراء ذلك أضاق به صدر الششتري بعد صحوه .

وقد ضاق صدر الششتري بكتمه مع الصحو بعد الحو والوسع في الصدر . أما السر  
فهو يحاول توضيحه لنا شيئا فشيئا حين يقول :

(١) المصدر السابق الديوان ٤٠ - ٤٢ .

(٢) المصدر السابق .

فقوته العظمى المحيطة بالقوى سفيينة معنى قد حوت كل ما يدري  
فأنت أنا ، بل أنت أنت هو الذى يقول أنا ، والوهم ماجر للغير ، ولكن هناك  
سترا يحجب بين الفرع والأصل ، ويمنع الوصل بين الحب والحبيب ؟ يقول لنا الششترى .  
فى رمزيته : لا حجاب .

إنما هو مجرد خمار أرخت به ليلي على وجهها ، فظن قيس أن بينها وبينه حجابا  
وما كان حجابا ..

لما بدت دونه تسمى مجنونها ما رآه عارا  
ليلاه ما باعدته لكن أرخت على وجهها الخمارا (١)  
ويعود فيوضح لنا المعنى فى صورة أخرى حين يقول عن نار موسى الرمزية :

طلبنا الأمن من ساق الحميا فنأدى لا حجاب ولا ستارا  
رأينا الكأس فى الحانات تجلى ظننا أن فى الكاسات نارا (٢)

وينظر فى نفسه إلى مرآة نفسه فلا يرى فى المرآة إلا ظلاله .. ماذا فى المرآة ؟ هل فى  
المرآة حقيقة ؟ أنه بعيد النظر ويدعوننا معه إلى ذلك ، وهو يعبر عن وحدة الوجود ، التى  
لا ترى الكون إلا ظللا واعتبارات ومجازات .

أيها الناظر فى سطح المرى أترى من ذا الذى فيه ترى ؟  
هل هو الناظر فيه غيركم أم خيال منك فيه قد سرى  
أعد النظرة فيها إنها حكمة كامنة بين الورى (٣)

(١) الدكتور على النشار : ديوان الدمشترى ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ٤٧ .

(٣) المصدر السابق .

حتى الحكمة كامنة أيضاً تحتاج إلى كشف لتفويض كما فاض ، وكما انبثق الوجود .  
وهنا يصل الششترى المعرفة بالوجود .

وكشف المحبوب عن قلب الحب الغطاء ، وتجلي منه إليه ، فلم يشاهد غيره حسنه ،  
ولم يبق في الدير سوى المحبوب . ذلك الدير الذي يرمز إلى الكون وما وراءه .  
وذلك المحبوب الذي هو كل شيء ولا شيء سواه . وانجلي الحجاب وزالت الاستار ،  
ولم تكن الحجب والأستار سوى العاشق نفسه :

ورأى الأشياء شيئاً واحداً	بل رأى الواحد وترا دون شيء
الحق قلت وما في الكون غير كمو	أعدو بالله من علمي ومن عملي
ما للحجاب مكان في وجود كمو	إلا بسر حروف انظر إلى الجبل
ظهرتمو فخفتيم عن ظهور كمو	أنتم دلتم عليكم بالدليل ولي
أنتم دلتم عليكم منكموبكمو	ديمومة عبرت عن غامض الأزل (١)

وصل الششترى بنا إذن إلى غايته في مذهبه في الوجود المطلق الذي لم نكن فيه  
ولم يكن فيه غيرنا من الموجودات المفاضة سوى اعتبارات ومجازات . وقد رمز الششترى  
بليلى للوجود المطلق ، كما رمزنا لها ابن الفارض بمى وسعاد ولبنى وليلى — ليلى الظاهرة  
في كل شيء المتجلية في كل مظهر وليس نى حياها . من هنا لم يكن الكون كله سوى  
هذا الوجود الذي يطوى كل الموجودات في الوجه الآخر من وجهى الحقيقة فيما  
نسميه الخلق .

غير ليلى لم يكن فى الحى حى      سل متى ما ارتبت عنها كل شيء (٢)

(١) المصدر السابق / ٦٣ .

(٢) المصدر السابق / ٨١ — ٨٢ .

كل شيء سرها فيه سرى      فلذا يثني عليها كل شيء  
قال من أشهد معنى حسنها      إنه منتشر والكل طي  
هي كالشمس تلالا نورها      فتى ما إن ترمه عاد في  
هي كالمرآة تبدى صورها      قابلتها وبها ما حل شيء  
هي مثل العين لا لون لها      وبها الألوان تبدى كل زى

ويعطينا الششتري نظرة جلال الدين الرومي أو نظرة المذهب عامة في مشكلة مانسميه بالجبر والاختيار ، وإن كان جلال الدين كما ذكرنا أوضح رواد المذهب الذين حطموا التمايز على أساس أن الفناء في الله يزيل الحدود والفروق بين مانسميه نحن بالمناقضات في الجبر والاختيار والخير والشر والجنة والجحيم . ففي هذا الفناء كما يقول جلال الدين الرومي ينمحي الفرق بين هذه الأشياء حتى يصبح العذاب في الجحيم عذابا ، لا بل إنه عذاب لعذوبته كما يقول ابن عربي فيما فصلناه .

يقول الششتري في محاولته الأقل دقة وعمقا عن جلال الدين الرومي :

والهدى فيها كما أشقى بها      ولها الحجة في كشف الغطى  
جورها عدل فأما عدلها      فهو فضل فاستزد منه أخى

ويعود بنا الششتري إلى اتجاه المذهب الأساسى في وحدة الوجود فيقول :

عجبا تنأى ولا أين لها      ثم يدنو وصلها ملء يدي  
ولنا من وصلها جمع ،      ومن بعدها فرق : هما حال إلى  
فبحكم الجمع لا فرق لها      وبحكم الفرق تلبس على  
لبسها ما أظهرت من لبسها      فلها في كل موجود مرى

أسفرت يوما لقيس فأنثى      قائلًا يا قوم لم أحب سوى (١)  
أنا ليلي وهي قيس فاعجبوا      كيف منى كان مطلوبي إلى ؟

هذا هو الششتری فی ألوان شعره الذي كتبه بالفصحى . وقد اتضح لي أنه قليل بالنسبة لمجموعة أشعاره الزجلية التي كتبها بغير الصحى ، كما اتضح لي أن اتجاهه الزجلى كان منبثًا أحيانًا في شعره الفصيح .

من هنا كنت أجد كسرا واضطرابا إلى خطأ في النحو جبرا للكسر . مثال ذلك (٢) :  
(فاياك أن تسمع هن بحكمة ٠٠٠) ، (أن شئت أن تعلا) ولا شك أن (أن) ناصبة لتسمع ، وأن (تعلا) صحتها تعلو ، وقد أدرك ذلك الدكتور النشار في ملاحظاته . وأضيف إلى ذلك أن الششتری لغلبة الروح الزجلى عليه يحلظ بين الأوزان . مثال ذلك (٣) :  
هذا الخلط بين وزنين معروفين في بيتين من قصيدة واحدة .

من أتى بابنا أنلناه فضلا      تلك عاداتنا لمن شاء قلبه  
واجعل الفقر شفيعاً لك تغنى      حبذا الافتقار دينا وملة

وواضح أن الشطرة الأولى من البيت الثانى من وزن غير الوزن الأصلى المشترك . فالوزن الأصلى فاعلات متفعلمان فاعلات . بينما الوزن الشاذ للمتداخل خطأ هو (فاعلات فاعلات فاعلات) . أمر آخر لاحظته هو أن الأزجال تتضمن مذهب الششتری كامتداد لمذهب ابن عربى أكثر من الشعر الفصيح . وهذا ليس معناه أن شعر الششتری يخلو من روح المذهب كما فصانا فى أمثلتنا التحليلية من جهة ، ومن جهة أخرى هذا ليس معناه أن الششتری ضعيف فى مستواه الشعرى فالعكس هو الصحيح ، فإن له نماذج رفيعة

(١) الدكتور على النشار ، ديوان الششتری . ٨١ - ٨٢ )

(٣٠٢) المصدر السابق ص ٥٩ - ٦٠ .

من الشعر الرائع وإن كانت قليلة بجانب شعره التقريرى . فإذا ذكرنا أن الأزجال وحدها تستغرق في مجموعها حوالى المائة غير التواشيح التى يختلط فيها الفصيح بالعامى ، وهى حوالى المحسنين رغم كونها موضع الشك - أدركنا ضخامة المحصول الزجلى عامة بالنسبة للشعر المكتوب بالفصحى ، وهو لا يتجاوز الأربعين قصيدة أو مقطوعة . هذا كله يؤكد غلبة روح الزجل الشعرى على الششترى الذى ضمنه مذهب وحدة الوجود ، فى وضوح يبرزه أكثر منهج الزجل الذى لا يستطيع معه الشاعر الهروب والإيغال فى الرمز كما هو الحال فى الشعر الفصيح .

فإذا سقنا أمثلة قليلة أدركنا حقيقة ما فصلناه مع الششترى على وضوح يعطينا اتجاه ابن عربى وصيغ جلال الدين الرومى : —

جيت من البدايا	ريت انى عدت للنهايا
لما زالت أستارى	ريت بيا ليا . . . . .
وارتفع حجاب قلبى	وشغفت بيا
أنا هو محبوبى	والجمال ليا
قولى لى هنىيا	كنزى بين عنيا <sup>(١)</sup>
« لأنى هو ذاتى	وروحى حقيقة
تملا وتسقىنى	خمرة رقيقة
ولا تبالى	بقول الخلية <sup>(٢)</sup> »
« قد لاح لينا منى	سر بدا عجب
حتى رأيت أنى	عن حضرتى لانغيب

(١) الديوان ص ٨٥ .

(٢) الديوان ص ٨٦ .

أنا مازلت حاضر حاضر في كل حين  
عيني اليـا ناظر ظاهر طوال السنين  
والحق فيا ظاهر — ظاهر لصاحب اليقين  
من هو يا قوم ولدى ولدى يا قومي أنا<sup>(١)</sup>  
من هو يا قومي جدى جدى سبقتوا أنا<sup>(٢)</sup>  
« ما ثم إلا واحد فافهم يا صاحبي  
والكثرة مثل كثرة جـوز العجايبي<sup>(٣)</sup>  
ويقول عن العابد المعبود (٤) :

« يا من بدا ظاهر حين استتر  
واختفى باطن لما ظهر... »  
« أنا النديم أنا الساق أنا الزجاج أنا الخمر »  
« أسمع كلاما ملتقط أفهمنى قط أفهمنى قط »

محبوبى قد عم الوجود  
وقد ظهر فى بيض وسود  
وفى نصارى وفى يهود

(١) الديوان ص ٩٢ — ٩٣ .

(٢) المصدر السابق

(٣) ص ١٠٠ من الديوان ومعنى مصطلح جوز العجايبي أنه جوز لا يؤكل أو مانسميه فى العامية المصرية (المخوخ) كما يقول الدكتور النشار ونضيف إلى هذا أن الشترى ربما يقصد حسب انساق مذهب وحدة الوجود أن الكثرة كالجوز الذى لاهقية له بمعنى أنه لا ثمرة له وهى الدليل على وجوده فإن ثمرة هى الحق .  
والخلق مجرد جوز عجايبي فى الوجه الآخر الاعتبارى المجازى .

(٤) الديوان ص ١١٨ / ١٣٥ / ٢٧٩ .



وفي الحروف وفي النقط افهمنى قطط افهمنى قط

وفي النبات وفي الجماد  
وفي البياض وفي السواد  
وفي القلم وفي المداد

وليس في هذا غلط افهمنى قطط افهمنى قطط

محبوبى ما مثله قريب  
عرفته حقاً يقين  
لم يحتجب للعارفين

في كل شيء قد اختلط افهمنى قطط افهمنى قطط (١)

وفي هذا الزجل الأندلسى الجميل الرقيق حقا نرى أن المحبوب قد عم الوجود . في  
البيض والسود ، وفي النصرى واليهود دون تمايز فى أى شيء أو أية عقيدة ، وفي  
النبات وفي الجماد حتى فى القلم والمداد والحروف والنقط . وليس فى هذا كما يقول الششتري  
أى غلط ، فهو فى كل شيء اختلط ( فى بحر ماله قط شط ، ولا طرف ولا وسط وليس  
فى قولى شطط ) .

وإذا كان الششتري قد أخلص تمام الإخلاص لابن سبعين فقال ( انا غلام عبد بن  
سبعين (٢) ) ، فقد أخلص حقاً لمذهب ابن عربى تمام الإخلاص ، ووصل به إلى غاية  
غاياته . نرى ذلك أخيراً مع الششتري فى تخميسه لإحدى موشحات ابن عربى التى مطلعها  
أنا القرآن والسبع المثانى ... ) وفيها يقول الششتري (٣) :

(١) الديوان ص ١٧٧ — ١٨٠ .

(٢) الديوان ص ٢٣١ .

(٣) الديوان ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ وأنظر موشحة ابن عربى ( الأسرا إلى مقام الأسرى ) ص ٤٠ .

حيدرآباد .

شهدت حقيقتي وعظيم شأنى      مقدسة عن ادراك العيان  
فقال مترجماً عنى لسانى      ( أنا القرآن والسبع المثانى  
وروح الروح - لا روح الاوانى )

أنا فى مستوى عرش قديم      لذا أنىتى العظمى نديم  
وفى بلوى محبتكم أهيم      ( فؤادى عند معلومى مقيم  
يناجيه وعندكم لسانى )

سترت حقيقتى عن كل فهم      بما أظهرت من وسم ورسوم  
فان تطلب تجد صفتى مع اسمى      ( فلا تنظر بطرفك نحو جسمى  
وعد عن التمتع بالمغانى )

وللطلم فى الكونين كسر      وحقق مسر معانى وحرر  
وللمسجور من بحرى ففجر      ( وغص فى بحرذات الذات تبصر  
عجائب ليس تبدو للعيان )

فإن شاهدتنى فى كل ذات      بأسمائى عيانا مع صفائى  
ستفهم ما خفى فى الكائنات      ( وأسراراً تراعت مبهات  
مسترة بأرواح المعانى )

فعند شهودك الأسرار منها      فلانك غائباً فى الكون عنها  
ووحدها وأحد كئما تكنها      ( فمن فهم الإشارة فليصنها  
وإلا سوف يقتل بالسنان )

فمن أورى زناد الحق ردت      حقيقته وعنه الباب سدت  
وكعبته بنفاس الشرع هدت      ( كحلج الحبة إذ تبدت  
له شمس الحقيقة فى البدانى )

فلما أن دنا منها تدلى      وبالاسم المعظم قد تحلى  
توحد عند ذاك ، وما تولى      فقال انا هو الحق الذى لا  
يغير ذاته مر الزمان )

## نظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي

### ومدرسته

لكل زمان واحد هو عينه      وإني ذاك الشخص في الدهر أوحد  
وما الناس إلا واحدا بعد واحد      حرام على الأدوار شخصان يوجد  
وما ذاك عن حق ولكن عناية      أتنى وحسادي تروم وتجهد (١)

هكذا أكد لنا محيي الدين بن عربي مكانه كخاتم للأولياء، ومكانه من نظرية الإنسان الكامل كإنسان كامل يتصل ويرتبط بالكلمة الأزلية. فما حقيقة نظرية الإنسان الكامل؟ وما أصولها المباشرة القريبة في الفكر الإسلامي، والبعيدة في الفصوص الشري والغربي؟ .

ذكر نافع الحلاج أنه باذر بذور هذه النظرية الخطيرة في حقل الفكر الإسلامي على أساس شيعي. ووضحنا أن الحلاج كان أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته، مميزا ومفرقا بين الناحيتين المختلفتين في الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية، وهما في نظر الحلاج طبيعتان لاتحدان مطلقا بل تتماسان أو تمتزجان كما تمتزج الخمرة بالماء الزلال أو الروح بالجسد. أخذ ابن عربي هذه الفكرة كما ذكرنا، وعدّها لتتسق مع نظريته في وحدة الوجود حين اعتبر الطبيعتين وجهين لحقيقة واحدة ظاهرها الخلق وباطنها الحق، وأظهرها الناسوت وباطنها اللاهوت. أما الحق المتجلى فهو يتجلى في الإنسان كأعلى صور الوجود وأكملها في ذلك الإنسان الكامل .

(١) القاشاني: شرح فصوص الحكم لابن عربي ٨ — ٢٧ / ١٣٢١ هـ القاهرة وانظر نيرج رسائل صغيرة لابن عربي ٢١ — ٢٢ / ٤٥ وفي هذه الرسائل يوجد كتاب عقلة المستوفز لابن عربي ليدن ١٣٣٦ هـ / ١٩١٩ م .

قالإنسان (١) أ كمل مجالى الحق لأنه ( المختصر الشريف ) ( والكون الجامع )  
لجميع حقائق الوجود ومراتبه هو العالم الأصغر الذى انعكست فى مرآة وجوده كل  
كمالات العالم الأكبر ، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ، ولهذا استحق  
دون سائر الخلق أن تكون الخلافة له عن الله . ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة  
الإنسانية ، وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه ، لأنها ليس لها جمعية الإنسان ، ولا عموم  
خلقه - أبت السجود لآدم ، وأنكرت خلافته وقالت : ( أتجعل فيها من يفسد فيها  
ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس <sup>(٢)</sup> لك ؟ . إنها لم تعلم أن سفك الدماء  
والإفساد فى الأرض كما يقول ابن عربى مظاهر لصفات الجلال الإلهى الذى لا وجود له  
فيها وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقدسه ، لأن كل موجود يسبح الله  
ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال التى هى الصفات الوجودية ، لافرق فى ذلك  
بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى فى العرف أو فى الدين خيرا  
أو شرطاعة أو معصية جبرا واختيارا ، كما فصلنا ذلك مع ابن عربى وجلال الدين الرومى  
وابن سبعين والششترى . الإنسان الكامل إذن عند ابن عربى المرموز إليه بآدم هو  
الجنس البشرى فى أ كمل مراتبه . لم تجتمع كمالات الوجود العقلى والروحى والمادى  
الافيه والإنسان الكامل أيضا وإن كان مرادفا للجنس البشرى عنده لا يصدق فى  
الحقيقة إلا على أرقى مراتب الانسان ، وهى مرتبة الأنبياء والأولياء . وأ كمل هؤلاء  
إطلاقا هو محمد صلى الله عليه وسلم . لكن محمدا هنا فى جوهر النظرية ليس هو النبى  
المبعوث المرسل المعروف ، بل الحقيقة المحمدية الأزلية الأبدية . فهو المظهر الكامل  
حقا للذات الإلهية ، ( وإنما كانت حكمته فردية لأنه أ كمل موجود فى هذا النوع  
الإنسانى . لهذا بدى به الأمر وختم فكان نبيا ، وآدم بين الماء والطين ثم كان

(١) فصوص فص ٨ / ٢٥٣ / ٢٦٦ / ٣٧٧ .

(٢) آية ٣٠ من سورة البقرة .

بشأنه العنصرية خاتم النبيين وأول الأفراد الثلاثة ، ومازاد على الأولوية فإنه عنها ، فكان عليه السلام أول دليل على ربه . فإنه أوتى جوامع الكلم التي هي مسميات آدم . فأشبهه الدليل في ثلاثه ، والدليل دليل نفسه <sup>(١)</sup> . يجب أن نذكر أن الحلاج حين قال بفكرة النور المحمدي الذي انبثقت منه جميع أنوار النبوة — اكد أن المثال الكامل للمخلوق الذي وصل إلى مقام القربى فحل فيه روح الله — يوجد في عيسى . وليس في محمد عليهما الصلاة والسلام .. ففي عيسى عند الحلاج روح إلهية قديمة لا تجري عليها أحكام الفناء والتغير ، وروح بشرية حادثة تجري عليها أحكام الكون والفساد . الحلاج كما ذكرنا يرى أن عيسى خليفه الله — كان شاهداً على وجوده ، والمجلى الذي تجلى فيه ، وفيه كان وجوده . ولاشك أن هذا الاتجاه الحلاجي — كما يقول نيكلسون <sup>(٢)</sup> — فريد في صدوره عن مسلم ، كما أنه يناقض فكرة وحدة الوجود فيما بعده لأن الاتجاه الحلاجي يعتبر الناسوت صورة اللاهوت ، وليس وجهاً من وجهي الحقيقة الواحدة كما عند ابن عربي . لقد أفاد حقاً من اتجاه الحلاج رغم اختلافه مع اتجاهه ، حتى أصبح التقابل الحقيقي الذي وضع بين اللاهوت والناسوت مجرد قابل منطقي بين وجهي الحقيقة الواحدة . من هنا أصبح مذهب ابن عربي يضم ثلاث نواح . الأولى الناحية الميتافيزيقية لمفهوم الكلمة الأزلية ومعناها الميتافيزيقى العقل الأول أو الكلى ، أو حقيقة الحقائق ورأيه هنا أقرب نسباً إلى الرواقيين في العقل الكلى المنبث في أحناء الكون ، وحقيقة الحقائق لدى ابن عربي يقصد بها العقل الإلهي مبدأ الحياة والوجود في الكون . الثانية الناحية الصوفية لمفهوم الكلمة الأزلية ويقصد بها القطب أرواح الخاتم أو الحقيقة المحمدية .

(١) الحلاج : الطواسين تحقيق ماسينيون ١٦٥ / ١٧٧ .

(٢) الحلاج الطواسين تحقيق ماسينيون ١٦٥ — وانظر نيكلسون / في التصوف الإسلامي

وتاريخه ١٣٤ .

ملاحظة — ذكر الدكتور عفيفي في الفصوص ص ٣٥ أن أصل الحديث المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو ( أن الله تعالى خلق آدم على صورته . . ) جاء عن اليهودية ، ولم يذكر أن — هذا الرأي لنيكلسون أيضاً . وانظر ترجمته نكتابه في التصوف ص ١٥٩ القاهرة ١٩٥٦ .

وهي النبع الذي يستمد منه كل علم آلهي ، وكل وحى أو إلهام أو علم باطن . هو لايعنى بالحقيقة المحمدية كما ذكرنا محمداً الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل الكلمة الكلية الجامعة الظاهرة بصور الأنبياء من لدن آدم ، أو ( الواسطة في نقل العلم الإلهي إلى إلى قلوب الكلم ) حسب ما فيها من الاستعدادات ، وما جبلت عليه أعيانها ، وحسب الأسماء الإلهية التي تؤثر فيها . الثالثه : الفاحية الإنسانية ، لمفهوم الكلمة الأزلية ممثلاً في صورة الإنسان الكامل ، ويعنى به ابن عربي الإنسان الذي تحقق فيه الوجود بكل معانيه . بصفه ( بالكون الجامع )<sup>(١)</sup> أو العالم الصغير الذي تتجلى فيه الجمعية الإلهية التي استحق من أجلها أن يسمى خليفة الله وصورته ، وروح العالم وعلته . هذا الإنسان الكامل بالنسبة لحقيقة الحقائق لا يتجلى الله في كل صفاته إلا فيه ، ولا يعرفه حق معرفته إلا هو ، وهذا الإنسان الكامل أيضا اسم عام يطلق على كل الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معاني الوجود وأخصهم الأنبياء والأولياء . . . من هنا كانت الكلمه الأزليه إجمالاً هي العقل الإلهي الساري في جميع الكون ، أو العالم العقلي الشامل لجميع الأعيان الثابتة للوجودات ، فهي لهذا مبدأ الحياة والتدبير ، ومبدأ المعرفة الحقيقية والعلم الباطني ، أو هي كما يقول ابن عربي : ذلك التثليث الجامع في واحد ، أو تجلي الواحد الحق في ثلاث صور : صورة حقيقة الحقائق ، وصورة الحقيقة المحمدية ، وصورة الإنسان الكامل والكل في النهاية واحد .

هذا هو لباب نظرية ابن عربي . فما أصلها المباشر وغير المباشر في الدوائر الإسلامية المذهبية وغير الدوائر الإسلامية كأصول راسخة لها؟ إن المدخل المباشر شيعي ولا شك ، فإن الاعتقاد بأزلية النور المحمدي ظهر في عصر مبكر عند الشيعة . أخذ به

(١) فصوص نص ٨ / ٢٥٢ — ٢٥٣ / ٢٦٦ — ٢٦٧ وانظر الدكتور أبو العلا عفيق : مجلة

كلية الآداب م ١ / ج ٢ مايو ١٩٣٣ من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية .

أهل السنة على اعتدال من بعدهم ، وقد أشير إليه في طائفة من الأحاديث الموضوعية مثل ( كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ) ، وهو ما فلسفه وفلسف أمثاله ابن عربن توكيدا لمذهبه . وقصة النور الحمدي والحقيقة الحمديية ظهرت أول ما ظهرت في الواقع زمان الإمام جعفر الصادق ت ١٤٨ هـ ، ثم اتسعت الأنظار فيها من غلاة الشيعة بعيدا عن منهج الإمام الصادق الذي كان أقرب إلى أهل السنة منه إلى الشيعة تمسكا بالأصول الإسلامية (١) . وأهل السنة والشيعة متفقون أساسا على أن أول شيء خلقه الله هو الروح الحمدي أو النور الحمدي الذي ظهر بصورة آدم ، ثم بصورة كل نبي بعده حتى ظهر أخيراً في صورة النبي نفسه . وأهل السنة يتوقفون أو يكادون يتوقفون عند هذه النقطة . فالبوصري مثلما يقول :

وكل آيِ آتى الرسل الكرام بها      فإيما اتصلت من نوره بهم  
فإنه شمس فضل هم كواكبها      يظهرن أنوارها للناس في الظلم  
ويقول ابن نباته :

لولاه ما كان أرض لا — ولا أفق      ولا زمان ، ولا خلق ولا جيل  
ولا مناسك فيها للهدى شهب      ولا ديار بها وحى وتنزيل (٢)

أقول إن أهل السنة يتوقفون أو يكادون يتوقفون عند هذه النقطة . لكن الشيعة يطورون الموقف لأنفسهم وللصوفية من بعدهم فيقولون إن النور الحمدي استمر يظهر بعد محمد في صورة علي وآل بيته الأكرمين ، وهو النور الممتد في أرواح الأولياء وهو الجسر الذي عبرت الأنظار الصوفية طريقها ، أو الذي عبرت إليه النظرية ذاتها خلال

---

(١) الدكتور عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب الإسكندرية الباب الثالث . نشرتها هيئة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦ الباب الرابع .  
(٢) نيكسون : في التصوف ١٥٩ .

الفلسفة المشائية وخاصة لدى إخوان الصفا ورواد مذهبهم من الشيعة القرامطة الباطنية الجامعين لأشتات الغنوص الشرقي والغربي قديمه ومتوسطه وحديثه بالنسبة لهم . وهذا هو المصدر الأصلي غير المباشر لنظرية ابن عربي كما سنرى بعد تفصيلنا الآن للمصدر المباشر . إن أدق النصوص التي واجهتني نصان خطيران . الأول هو الذي نسب خطأ إلى الإمام جعفر الصادق ونشرته المصادر الكبرى للشيعة عند الوافي (١) والكليني (٢) . أما النص فيقول : ( كنا عند الله ، وليس عنده أحد سوانا لا ملك ولا غيره . ثم بدا له في خلق السموات والأرض فخلق ونحن معه .. ) ونصب الخلق في صورة كالهباء قبل دخول الأرض ، ورفع السماء ، وهو في انفراد ملكوته ، وتوحيد جبروته . وأتاح نورا من نوره ، فلمع ، ونزع قبسا من ضيائه فسطع . ثم اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفية فوافق ذلك صورة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم . فقال الله عز من قائل : أنت المختار المنتخب وعندك مستودع نوري ، وكنوز هدايتي . من أجلك أسطح البطحاء ، وأموج الماء ، وأرفع السماء ، وأحعل الثواب والعقاب والجنة والنار ، وانصب أهل بيتك للهداية ، وأوتيتهم من مكنون علمي ما لا يشكل به عليهم دقيق ، ولا يغيب عنهم به خفي ، وأجعلهم حجتي على بريتي ، والمنبهين على قدرتي ووحدانيتي . ثم أخذ الله الشهادة عليهم بالربوبية ، والإخلاص بالوحدانية ، فقبل أخذ ما أخذ جل شأنه ببصائر الخلق انتخب محمدا وآل بيته وأراهم أن الهداية معه والنور له ، والإمامة في إلهه تقديما لسنته العدل ، وليكون الأعداء متقدما . ثم أخفى الله الخليفة في غيبته ، وغيبها في مكنون علمه . ثم نصب العوالم ، وبسط الزمان ، وموج البحر ، وأثار الزبد ، وأهاج الدخان ، فظفا عرشه على الماء فسطح الأرض على ظهر الماء ، ثم استجابهما للطاعة فأذعننا بالاستجابة . ثم أنشأ الله الملائكة من أنوار

(١) الوافي الباب ١٠٨ ص ٢٢٥ — ٢٤٥

(٢) الكافي : أصول ص ٢٧٦ وانظر تفسير الشيخ العسكري ص ٨٨ وانظر السعودي : مروج

الذهب ج / ٥٥ وانظر دونالدسن : عقيدة الشيعة ١٤٥ — ١٤٧ .



أبدعها ، وأرواح اخترعها ، وقرن توحيدده بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فشهرت في السماء قبل بعثته في الأرض . فلما خلق الله آدم أبان فضله للملائكة ، وأراه ما خصه به من سابق العلم حيث عرفه عند استنباثه أسماء الأشياء ، فجعل الله آدم محرّابا وكعبته وبابا وقبلة ، سجد إليها الأبرار والروحانيون الأنوار . ثم نبه آدم على مستودعه ، وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بعد أن سماه إماما عند الملائكة ، فكان حظ آدم من الخير ما أراه من مستودع نورنا . ولم يزل الله تعالى ينحي النور تحت الزمان إلى أن وصل محمدا في ظاهر الفترات ، فدعا الناس ظاهرا وباطنا ، وندبهم سرا وإعلانا ، واستدعى عليه السلام التنبيه على العهد الذي قدمه إلى الذر قبل النسل ( وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم )<sup>(١)</sup> ؟ فمن وافقه ، واقتبس من مصباح النور المقدم اهتدى إلى سيره ، واستبان واضح أمره ، ومن لبسته الغفلة استحق السخط . . . ) ( ثم انتقل النور إلى غرناثنا ، ولمع في ائمتنا . فنحن أنوار السماء ، وأنوار الأرض فبنا النجاة ، ومما نكون العلم ، والينا مصير الأمور ، وبمهدينا تنقطع الحجج خاتم الأئمة ؛ ومنقذ الأمة ، وغاية النور ، ومصدر الأمور ... ) . إن هذا النص الخطير يؤكد نظرية الفيض منذ مطلعته حيث ( كنا عند الله ، وليس عنده أحد سوانا ) كما يؤكد طريقة الانبثاق أو الفيض أو الصدور للنور الأزلي أو الحقيقة الحمدية التي من أجلها خلق الله كل شيء في السماء وفي الأرض وما خلفهما ، ثم أشهد الكل على العهد ، وبين أن النور متصل في أسنى صور آل البيت وأئمة .

ولا شك أن هذا هو الفيض الذي أمد الصوفية بالزاد والممدد ، حتى أنهم كسروا القيد عن العقول العشرة كما فعل السهروردي مثلا بوحى من الأصل الشيعي القرمطي لدى موسوعتهم الضخمة في رسائل إخوان الصفاء ، وحتى إنه لم يقف

عند ظهور المهدي ، بل تعدى حدود الزمان والمكان ودخل في اللامهية التي كان على أساسها تحطيم كل تمايز بين معاني الطاعة والمعصية والاختيار والجبر والخير والشر ، والجنة والجحيم ، وكل ما نسميه نحن بالمتناقضات . أما النص الشيعي الثاني فهو المعروف في المصطلح الشيعي بخطبة البيان وهو المنسوب زورا إلى الإمام علي رضي الله عنه ، وقد أكد البلاذري (١) أنه منذ استشهاد الإمام علي خرج أربعة من شيعته . هم حجر بن عدى ، وعمرو الخزاعي ، حبة بن جوين البجلي ، وعبد الله ابن وهب ( ابن سبأ ) ، وهم يتناقلون خطبة غريبة . هي هذا النص الذي يعتبر المرجع الهام أو أحد المراجع الأصولية لمذهب الحلاج وابن عربي على اختلاف اتجاهيهما في نظرية الإنسان الكامل بالذات كما سنرى الآن . هذا النص المدخول على ساحة الإمام علي لم يذكر الشريف الرضي منه حرفا واحدا ، ولم يشر إليه أية إشارة . وأغلب الظن أن هذا النص يعود إلى نهاية القرن الأول الهجري لمصادر أثبت هبة الله الشهرستاني أنها تسبق تأليف نهج البلاغة بنحو مائة سنة على الأقل وخاصة إذا عرفنا أن نهج البلاغة جمع حوالي عام ٤٠٠ للهجرة (٢) . ونضيف نحن ملاحظتين هامتين أولاهما وجود اسم عبد الله بن سبأ من رواة النص ، وهذا يثبت قدمه ، كما يثبت كذبه أيضا بالنسبة للإمام علي . ثانيهما تأثير الحلاج بهذا النص تأثيرا مباشرا بدليل بعض فقرات النص التي تقول وتنطق بمصطلحات الحلاج (أنا جانب الطور . . أنا باطن الصور . . محكم الطواسين ) . وهذا يؤكد من جهة أخرى أنه وضع قبل ظهور نهج البلاغة ، ومن هنا لم يذكره الشريف الرضي . المهم عندنا أن هذا النص الخطير كان له أثره في مدرسة الحلاج وابن عربي . نرى ذلك واضحا

(١) البلاذري : الأنساب ج ٦ / ٤٩٥ مجلة الدراسات الشرقية .

(٢) ماسينيون الإنسان الكامل في الإسلام وإصائله الشورية ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي

ص ١٠٣ وانظر المقدسي : البدء والتاريخ ج ٢ / ١٧٢ وعذاب الحلاج لماسينيون 520 ومجموعة نصوص

في مصطلحات الحلاج ، كما نرى ذلك . أوضح في رسالة القدس لابن عربي وفي فتوحاته المكية (١) .

ونص خطبة البيان نشره الأستاذ ماسينيون عن مخطوطتين بباريس (٢) ، وقد نقل إحداها الأستاذ الدكتور عبد الرحمن (٣) بدوى . والخطأ الكبير الذى وقع فيه ماسينيون عند نشره : قوله فى مقدمته « إن نمو النظرية الإسلامية الخالصة فى الإنسان الكامل جاء عن طريق القرآن نفسه » والواقع أن المبدأ الأصلى للنظرية وهو صياغة الإنسان على مثال الله ليس فى القرآن أو السنة ، بل إن الإسلام عامه لم يعترف بأية صيغة للآله الإنسانى كما بدأ مع الحلاج أو الإنسان الالهى كما بدأ مع ابن عربي ، والنبي محمد صلى الله عليه وسلم كما يقول الفيلسوف المعاصر راسل (لم يزعم لنفسه ولا لصاحبه أنه الهى) (٤) .

وأهم فقرات هذا النص الخطير ( أنا سر الأسرار . أنا شجرة الأنوار . أنا دليل السماوات أنا أنيس المسبحات . . خليل جبرائيل . . صفى ميكائيل . سمندل الأفلاك . سائق الرعد . سرير الصراح ( كعبة السماء السابعة ) . كيوان الكهان . موثق الميثاق . ( آية العهد ) . عصام الشواهد . سبب الأسباب . جوهر القدم . الأول والآخر ، الباطن والظاهر . جناح البراقى . أم الكتاب . مائدة الكشف . سر إبراهيم .

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج ١ / ٢٤٩ — ٢٥٠ ، ج ٢ — ٦٤ — ٦٥ .

(٢) أصل المخطوط الذى نقله ونشره ماسينيون رقم ٢٦٦١ عن ورقة ٢١ ب — ١٢٤ وهناك نص آخر فى باريس أنظر بدوى (١٠٩ — ١١٢) .

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوى النص الأصلى لمخطوط البيان ١٠٩ — ١١٢ .

(٤) راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ / ١٨٦ — ١٨٨ والمقارنة ارجع إلى الغزالي : إحياء علوم الدين باب الكبير الكتاب ج ٣ ص ٢٢٦ — ٢٩٥ . وأنظر الغزالي اسكارادى فوس ١٦٤ — ١٦٥ وميزان الاعتدال للذهبي ج ٣ / ٥٢ ، وابن خلدون ج ٢ / ١٨٣ .

ثعبان الكليم . علانية للعبود . تبير الترك . هنبتا الزنج . جرجس الفرنج . برسم  
الروس . إيليا الأنجيل ( الخضر ) . حامل اللواء . أمام المحشر . يعسوب الدين .  
باب المدينة ( أنا مدينة العلم وعلى بابها ) . محكم الطواسين . صاحب النجم . جانب  
الطور . باطن الصور النبأ العظيم . سر الحروف . شيت البراهمة . إمام أرباب الفتوة .  
مهدي الأوان . عيسى الزمان . ليث بنى غالب ، على بن ابن طالب ) .

ولاشك أن هذا النص بمحتويات فقراته الكثيرة التي اختصرناها تؤكد أساس  
نظرية النور الأزلي وامتداده في الإنسان الكامل الذي فلسفه التشيع في ألوهية على سر  
الأسرار وشجرة الأنوار ودليل السماوات وسبب الأسباب . كما أن هذا الأساس يؤكد  
دعوة إخوان الصفاء في وحدة الأديان أو توحيد العبادة ممثلة في ( تبير الترك وهنبتا الزنج  
وجرجس الفرنج ، معرب التوراه إيليا الأنجيل ، مفصح الزبور ، مؤول التأويل ،  
يعسوب الدين ، شيت البراهمة ، سعد اليعاقبة ، عيسى الزمان ، وجه الله . الأول والآخر  
والظاهر والباطن ) .... نصل من هذا أيضاً إلى أن النص يؤكد في مضمون ( قمر السرطان ،  
شعري الزرقان ، أسد النشرة ، سعد الزهرة ، مشترى الكواكب ، زحل الثواقب ،  
عطارذ التفصيل ، فرقد السماك ، مريخ القران ، عيوق الميزان ، حارس الاستراق ، سريرة  
الخفيات ) نصل من هذه المضمينات إلى أسرار العلم الالهي في عقول الكواكب المفاض  
نورها وسرها على خواص الخواص ، كما نفهم أيضاً ذلك الصرح الضخم للقرامطة  
الإسماعيلية في علم الكواكب والنجوم والأسرار . أسرار المعارف الالهية التي أفادت  
اندرسة الاشراقية ، كما أمدت الحلاج قبلها ، وابن عربي بعدها بالمدد الخالد لمذاهب  
الاتحاد والحلول والتناسخ ووحدة الوجود والشهود .

وقد أكد أستاذنا الدكتور أحمد أمين (١) ( ت ١٩٥٤م ) استقاء من ابن خلدون (٢)

(١) الدكتور أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ٣ / ٢٤٥ .

(٢) ابن خلدون ٣٢٣ وانظر ٣٣١ - ٣٣٣ .

أن فكرة المهديّة عند الشيعة هي هي فكرة القطبية عند الصوفية بكل مضامينها الفلسفية. ووضح ابن خلدون (١) أننا يمكن أن نجد على وضوح هذه الفكرة ( في كتاب ابن العربي الحاتمي (محي الدين بن عربي) عنقاء مغرب ، وابن قسي في خلع النعلين وابن سبعين وابن أبي واصل تلميذه في شرح كتاب خلع النعلين ) .

فإذا رجعنا في هذا إلى ابن عربي لدى (٢) الفتوحات نجد وضوحاً أكثر . فهو يؤكد لنا في تجديده وتطويره لمفهوم القطب الصوفي الشيعي . إنه إذا خرج هذا الإمام المهدي فليس له عدو إلا الفقهاء خاصة فإنه لا ينبغي لهم رئاسة ولا تمييز عن العامة ، ولو أن السيف بيد المهدي لأقتى الفقهاء بقتله ) ، كما حدث هذا في عصر الحلاج والسهرودي وابن عربي وابن سبعين ممن صدر الحكم الشرعي بقتلهم . ولا خلاف بين ابن عربي والشيعة الغلاة في نزول عيسى عليه السلام حقيقة ، ولكن ابن عربي يفلسف الموقف لحساب نظراته المذهبية . فهو في البداية يخالفهم (٣) في أن عيسى هو إمام للمهدي في الصلاة ، بينما هو عندهم هو الذي يصلي وراء المهدي . ويعود ابن عربي في النهاية ، فبعطى المهدي كسر أزلي ، أو يعطى السر الأزلي الذي كان عيسى نفسه فيضامن فيوضاته مكانه من المهدي ومن عيسى . أقول يعود ابن عربي فيرفع المهدي ليبقى عيسى بالدين الخالص ، ولو أن هذا يفضب الشيعة المتأخرين في مذاهب البابية ، (٤) ومقابلها لدى الإسماعيلية المتأخرة ، وما بعدها لدى النهائية (٥) وغيرها . فإذا ساء لنا ابن عربي (٦) :

(١) مقدمة ابن خلدون المصدر السابق .

(٢) ابن عربي الفتوحات المكية ج ٣ / ٣٦٤ / ٣٧٤ .

(٣) ابن عربي الفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ / ٣٦٥ / ٣٦٧ .

(٤ و٥) أنظر E. Brown : New Hist. of Mirza Ali Mohammed.

دائرة المعارف الإسلامية مادة بابية ج ١ / ٢٢٧ والبابية تمذهبت على يد ميرزا علي محمد عن أصول الإشراق في المدرسة السهرودية الشيرازية وقد أعلن نفسه ( بابا ) عام ١٨٤٤ م أما البهائية فقد تخرجت من البابية وقد عملت على إبراز الجانب السياسي في الباطن الشيعي القرمطي القديم حين أرادت بعض القبائل الإقفاية بملاة الأتراك غزو إيران وخلع آخر ملوكها من سلالة الصفويين ولكنها غلبت على أمرها بحزم =

عن السرّ في هذا - كشف لنا عنه في وضوح لدى تقسيمه لعنى ختم الولاية المطلقة ،  
 وختم الولاية المحمدية ، حيث يقول : ( الختم ختمان : ختم يختم به الله الولاية المطلقة وهو  
 لعيسى ، وختم يختم الولاية المحمدية . أما ختم الولاية المطلقة فهو عيسى عليه السلام ، فهو  
 الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة ، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة  
 فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً لا وليّ بعده بنبوه مطلقة ، كما أن محمداً ( صلى الله عليه  
 وسلم ) خاتم النبوة ولا نبوة تشريع بعده ) . فإذا ساءلنا ابن عربي عن ختم الولاية  
 المحمدية ، فإننا نجد يردّها لنفسه في صراحة بعد إبهام حيث يقول (١) أولاً ( وأما  
 ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب من أكرمها أصلاً وبدا ، وهو في زماننا اليوم  
 موحد ، عرفت به في سنة ٥٩٥ هـ ورأيت العلامة التي قد أخفاها الحق فيه عن عيون  
 عباده ) . ثم يعود فيكشف القناع حين (٢) يقول ( فإنّي أنا الختم لا وليّ بعدي ولا حامل  
 لعهدى . بفقدي تذهب الدول ، وتلتحق الأخريات بالأول ) . فإذا تذكرنا قوله الذي  
 فصلناه معه في وحدة الأديان حين قال أن الولي قد يكون رسولا فيكون أفضل من  
 الرسول ، وأن الولاية خير من الرسالة وأكمل ، وأنه خاتم الأولياء كمحمد خاتم الأنبياء  
 إذا تذكرنا هذا ، وتذكرنا من ورائه دعوته لوحدة الأديان - أدر كنا ما وراء ذلك من  
 إحساسه بأنه أفضل في حقيقة مذهبه من خاتم الأنبياء ، لإطلاقه الأديان عن حدود الزمان  
 والموضوعات والأشكال اتساقاً مع جوهر وحدة الوجود (٣) . فلا غرابة إذن أن تروى

|| وقوة ( نادر شاه ) حتى جعل التشيع مذهبا خاصا جديدا بعد انتصاره وصار ديننا يحق ذلك الأمل القرمطي  
 القديم منذ عهد ميمون بن ديسان القداح الذي ظهر بـ كبرته عام ١٧٦ هـ في الري وطبرستان وخراسان  
 واليمن والقطيف ومصر والبحرين على تمرکز قوى في إيران كدعوة شعبية ضد الدين الإسلامي العربي  
 ومن الفرق الناتجة القزلباشية التركانية نفايا أسرى الحروب في عهد تيمور لنگ .

(٦) الفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ .

(١) المصدر السابق للفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ ( ابن عربي ولد ٥٦٠ هـ وتوفي ٦٣٨ هـ ) وهو يشير

لأنه عرف سره عام ٥٩٥ هـ وهو قبيل الأربعين .

(٢) عتقاء مغرب لابن عربي ١٥ .

(٣) الفتوحات ج ٤ / ٤٣١ وانظر :

الروايات عن ابن سبئين أنه قال لقد تحجر ابن آمنة حين قال لا نبي بعدى .... فإن  
إتساق المذهب يؤكد مضمون المعنى في مدد الفيض الذي يمضى في دوائر لامتناهية .  
وقد هاجم ابن تيمية - كما سنرى صلب النظرية في هجومه على المذهب عامة حين قال  
( زين لهم هذا المذهب إثبات أن محمداً هو العقل الأول ، وأنه كان قبل كل شيء  
فاعتنقه الكثيرون . والذي عليه أهل السنة والجماعة أن الماهيات مجعولة ، وأن ماهية  
كل شيء عين وجوده ، وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته ، بل ليس في  
الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء ، وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته ، ليس وجوده  
وثبوتة في الخارج زائداً على ذلك . وجماع أمر صاحب الفصوص وذويه هدم أصول  
الإسلام )<sup>(١)</sup> .

تحدثنا عن الأصل الشيعي كمدخل مباشر لنظرية الحقيقة المحمدية والإنسان  
الكامل . ونصل حديثنا الآن مع الأصل لهذا المدخل الذي انصهرت فيه النظرية  
الشيعية والصوفية في فلسفتها كاملة في بوتقة المزج الأفلوطيني فنراه لدى المواظب المنسوبة  
للقدس كليمانس ، والتي يقول فيها ( ليس ثمة غير نبي صادق هو إنسان خلقه الله وزوده  
بروح القدس يمر خلال العصور عصور العالم منذ البدء بأسماء وصور متعددة )<sup>(٢)</sup> . وهذا  
هو ما أكدته المذهب لدى ابن عربي في الروح القدسية في أنه لاخلاف بين الأنبياء إلا  
في المظهر الخارجي . أما في الحقيقة فإنه رسول واحد بعث للعالمين في أزمنة مختلفة ، وفي  
مظاهر جسمانية متباينة كي يعلن للناس إرادة الله ومشيئته . وما آدم ونوح وإبراهيم إلا  
روح واحدة متجلية في صور مختلفة ذات جوهر واحد أزلي . وقد وصلت ابن عربي عن  
الباطنية الاسماعيلية في قواهم عن « تجلي العقل الكوني في أدوار على صورته الناطق

(١) ابن تيمية : رسالة حقيقة مذهب الوحدة ٤ — ٦ / رسالة مذهب الإتحادين ٧٤ — ٧٦ .

(٢) مواظب كليمانس : ١٨ / فقرة ١٣ وانظر براون المصدر السابق .

القائل : كنت في يوم نوح نوحا ، وفي يوم إبراهيم إبراهيم<sup>(١)</sup> . . . « كما وصلت إلى ابن عربي مدعمة بالأثر اليهودي المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأمر الله خلق آدم على صورته ، وإلى الحديث الموضوع في الأفق القائل الشيعي ( كنت نبيا وآدم بين الماء والطين )<sup>(٢)</sup> . وهذا الحديث أيضا مبني على نص سفر التكوين (يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك وخلقتك من أجلي ، فلا تهتك ما خلقت من أجلي فيما خلقت من أجلك)<sup>(٣)</sup> وقد اعتبر الخطاب والنداء بلفظ يا ابن آدم في نظرية ابن عربي نداء موجه للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن صلب النظرية يجعل الأنبياء كلمات عنه . أما الجذر القديم الفارسي الممتد في اليهودية والأفلوطينية فإن الأستاذ ماسينيون<sup>(٤)</sup> يضع يدنا عليه لدى الجيومرت عند المزدكية . وآدم قد مود في القبالة اليهودية ، والإنسان القديم في المانوية ثم الكلمة المسيحية . وجاءت السبئية والشيعية الغلاة ، فصارت الكلمة إنسان عين الوجود ، وتحولت الكلمة المسيحية المتجسدة في عيسى عليه السلام إلى هذا الصورة . وقد أخطأ ماسينيون<sup>(٥)</sup> حين قارن بين نقطتي الخلاف في النظرة المسيحية والإسلامية على أساس أن عيسى يعتبر المخلص الحاكم بينما هي عند النظرة الإسلامية كما يعتقد ما سينيون لاتعتبر محمدا هو الحاكم الشافع يوم الزحام . ووجه الخطأ أن النصوص الإسلامية في مختلف الدوائر الشيعية والسنية تؤكد أن محمدا هو الشافع الوحيد وليس لأمة فقط ، بل ولغير أمة لأفضليته السابقة على جميع الأنبياء ،

(١) المصدر السابق / براون ص ٣٣٩ .

(٢ و٣) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ ( ٩٧ / ٢٢٦ / ٢٦٧ / والفصوص ٨ / ٢٥٢ )  
٢٥٣ وانظر نيكاسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ١٥٩ ومقدمة الفصوص ٣٥ للدكتور أبو العلا عفيفي . وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية مقال ترجمة عن هانز هنريش شيدر نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ص ٣٥ من الترجمة العربية وانظر سفر التكوين الآية ١ / ٢٧ .

(٤) ماسينيون الإنسان الكامل أنظر ترجمة المحاضرة في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي الإنسان

الكامل في الإسلام ٨٦ — ٨٨ .

(٥) المصدر السابق لماسينيون .



وبدليل القرآن ( جئنا من كل أمة بشهيد ، وجئناك على هؤلاء شهيدا (١) ) . . . .  
من هنا ارتبطت نظرية الشفاعة بنظرية الإنسان الكامل أو نظرية الكلمة المسيحية .  
وبينما هي لدى الأفق المسيحي نظرية شخصية ، إذ الكلمة الإلهية هي المسيح الذي هو  
روح الله ، وبينما كمال الشخصية الإنسانية لا يتم ولا يتحقق إلا بها لاتصالها به واتصافها  
بصفاته نجد أن النظرية في الإسلام يغلب عليها فكرة الوحي أولا ، ولا أثر فيها لفكرة  
الشخصية . من هنا اعتقد الصوفية أن صلتهم بالنبي الشفيع أقوى من صلة الشيعة وأهل  
السنة به . فإذا كان أهل السنة يعظمونه كمثل أعلى في الدين والأخلاق ، وإذا كان  
أهل الشيعة يمجدون فيه أنفسهم ، فإن الصوفية يحبونه ، والمحبة هنا فناء المحب في  
المحبوب . ومن هنا كانت الحقيقة المحمدية هي المجلس الأعظم لتلك الصلة الخاصة  
التي يطلقون عليها اسم الولاية من حيث أنه يمثل في نظرهم الإنسان الكامل الذي  
تجلت فيه جميع الصفات الإلهية . فهو ولي من حيث الباطن ، رسول من حيث الظاهر .  
لهذا كان مقامه في الولاية أسمى من مقامه في النبوة والرسالة ، ولهذا أيضا اعتبر الصوفية  
أنفسهم خلفاء كأولياء والولاية جوهر النبوة الحقة ، ولهذا أيضا أكد ابن عربي أنه  
خاتم الأولياء بدعوته في وحدة الوجود ووحدة الأديان .

نقطة أخرى في فكرة الشفاعة وصلتها بالكلمة يختلف فيها النظر المسيحي عن  
الإسلامي في الدوائر الصوفية . تلك هي أن الشفيع في المسيحية هو ابن الله ، بينما الفكرة  
في الإسلام تقول إن الله خالق العالم بما في ذلك محمد نفسه . بمعنى أن العلاقة بين  
الله والإنسان في الأفق المسيحي علاقة أب بابن بينما هي في الأفق الإسلامي مباشرة  
عن الله أو كلمته في محمد صلى الله عليه وسلم ، وليست علاقة أب بابن ، لأن مقياس كل شيء

(١) آية ٤١ من النساء ٤ وانظر تفسير العسكري ٨٨ والكافي للكليني الأصول ٢٧٦ .

في الإسلام هو الله لا الإنسان كما هو في المسيحية (١) . مجمل الرأي في هذا الأصل للمتمدن من الأفلوطينية إلى اليهودية عن الغنوصية الفارسية البوذية الشرقية القديمة — أن فكرة ونظرية الإنسان الكامل التي دخلت الأفق الصوفي عن طريق الشيعة وإخوان الصفاء تطورت عن فكرة شرقية قديمة تبنتها ونبخت في روحها الأفلوطينية التي مزجتها هي الأخرى عن التدين الشرقي والهللينية القديمة . فإذا ذكرنا أن الإنسان الأول وهو الإنسان الكامل في الغنوص الشرقي القديم كائن ذو طبيعة إلهية ، وهو في الوقت نفسه بوصفه نموذجاً أول للإنسانية مجموع النفس ، ولكنه بظل مع ذلك متميزاً من الألوهية العليا — إذا ذكرنا هذا أدركنا نبع النظرية القديم المتصل أساساً بوحدة الوجود أو كما تقول الفلسفة الهندية ( فيما ذكرناه ) : ( جميع الأشياء إلهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضاً ليستقر عليها الحيوان ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم . . . ) حتى ( كان الحياة التي تدب في كل جسم ) ، ( ويمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز ، أو كالصورة التي ترسم في إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذي يغمر العالم (٢) . . . ) .

الجديد الذي طوره ابن عربي هو أنه حرر فكرة الإنسان الكامل ( كما حرر السهروردي قيد العقول العشرة ) من القيد العيني بالنبي ( صلى الله عليه وسلم ) . فالإنسان الكامل هو حلقة الوصل بين الله والعالم ، وهو ليس مقيداً بعصر معين أو انتهى عند زمان معين ، بل هو خليفة متصل المدد عن الله . فيه تتجلى الألوهية خلال

---

(١) المطار تذكره الأولياء ج ٢ / ٢٦٠ — ٢٦١ وانظر براون تاريخ الفرس الأدبي / ٤٠٥ وما كدوناند  
D. B. Macdonald: Christianity and islam 1915 p 228.

وانظر الدكتور أبو العلا عفيفي نظرية الإغلاميين في الكلمة مجلة كلية الآداب ١٩٣٤ — ٣٣ — ٧٥ .

(٢) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٢ .

المصور . عند غلاة الشيعة في الإمام المعصوم والأئمة النطقاء المستودعين والمستقرين ، وعند الأولياء الأقطاب الذين يحملون كل ملامح وصفات أئمة الشيعة المستورين . وهؤلاء الأقطاب هم الأولياء الكاملون أو الأناسى الكاملون . كل واحد منهم إنسان كامل ، وخليفة لله في الكون (١) . أمر آخر توسع في فلسفته ابن عربي هو ربط التعيين الثلاثي الصادر في العلم والعالم والمعلوم كحقيقة واحدة بالحب = العلم ، والعالم = الحب ، والمحبوب = المعلوم . من هنا كان التثليث المرتبط بالعلم مرادفاً للتثليث المرتبط بالحب ، وهذا ربط لنظرية الحب بالمعرفة على منهج ابن عربي الذي يختلف في ربطه المعرفة بالحب ، عن الغزالي في المنهج السني فيما فصلناه معه . فإذا سألنا ابن عربي عن التثليث قال :

تثلاث محبوبى وقد كان واحداً كما صيروا الأقسام بالذات أقماً (٢)

ويختلف الحلاج عن ابن عربي تبعاً لاتجاه كل منهما ، فبينما يرى الحلاج كما ذكرنا أن ابليس أطاع الله فيما نسميه نحن عصياناً ، لأنه امتثل للأمر الأزلى ، نجد ابن عربي يفسر الموقف على ضوء فسكرة الانسان الكامل . فإن الاسماء التي علمها الله آدم في قوله ( وعلم آدم الأسماء كلها ) (٣) — هي معانى الأسماء الإلهية كلها . ولما كان محمد الحقيقة المحمدية ، الأمر الأزلى الذي خرجت عنه الكلمات الأخرى — لما كان محمد السر الإلهى قد أعطى حقائق تلك الأسماء ، فإن السجود كان لهذه الحقائق ممثلة في آدم الذي هو إحدى هذه الكلمات التي حقيقتها الكبرى محمد ، أو السر الإلهى الأول . بمعنى أوضح أن آدم هو الإنسان الظاهر للتعين بالوجود الخارجى في صور أفراده ، أما

(١) ابن عربي : رسائل صغيرة لابن عربي نشرها نيرج ١٩١٩ ص ٩٠ / ١٢٠ — وانظر دى بور تاريخ الفيلسوف في الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده ٧٦ .

وأنظر للمقارنة ابن عربي الفصوص شرح القاشانى ٨ / ٢٧ القاهرة ١٣٢١ هـ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات ج ٣ / ١٧١ ، وانظر ترجمان الأشواق ص ٤٢ . طبع بيروت ١٣١٢ هـ

(٣) آية ٣ من البقرة .

محمد فهو الإنسان الباطن المتعين في العالم المعقول . الحقيقة للمحمدية إذن أو الإنسان الكامل عند ابن عربي ليس دليلاً على ربه ، بل هو هو : دليل على نفسه ، لأنه والحق حقيقة واحدة . لافرق بينهما إلا<sup>(١)</sup> بالاعتبار . أو كما يقول ابن عربي<sup>(٢)</sup> في دقة نأجحة عن وعي وصحو ، لا عن شطحات ، وجذبات كما يزعم المتسامحون أو المدافعون خطأ عن ابن عربي المتسق في مذهبه . (فلماذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان نسخة ظاهرة ، ونسخة باطنة .. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرناه من الأقسام ، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الآلهية . فالإنسان هو السكلي على الإطلاق والحقيقة . إذ هو القابل لجميع الوجودات قديماً وحديثاً) . ابن عربي في هذا وفي غيره من نصوصه في كتبه المختلفة الضخمة أمثال الفتوحات والفصوص والتديرات الآلهية وعنقاء مغرب — يجعل الإنسان الكامل جامعاً لكل الموجودات شاملاً للحضرة الإلهية والكيانية مظهرى الإنسان . وهذه هي الخاصية الأولى التي تؤكد أن الإنسان الأول الكامل صورة دقيقة كاملة من الله . هذه الخاصية تؤكد اقتراب نظرتيه من النظرة المسيحية في المسيح بوصفه الله في صورة الناسوت : أما الخاصية الثانية فهي أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل ، وهذه المرتبة تتحقق في النبي . ونقطة البدء ، وإن اختلفت عن المسيحية فإنهما تتلاقيان عند نتيجة واحدة برفع النبي إلى مرتبة النور الأزلي أو الكلمة أو العقل الأول ، وهذا المعنى عند ابن عربي نجد مطوراً مفصلاً لدى تلميذ مدرسته الممتاز عبد الكريم الجيلي<sup>(٣)</sup> ٨٠٥ هـ حيث يقول عن مرتبة النبوة عند الصوفي الولي أن لها برارخ ثلاثة ، بعدها مقام الختام . وفي البرزخ الثالث لا يزال الإنسان تخرق له العادات بها في ملسكوت القدرة

(٣) ماسينيون : المصطلح الفنى للصوفية المسلمين ٢٤٣ . وانظر الطواسين للمقارنة ص ١٧٧ . وانظر

الدكتور أبو العلا عفيفي : نظريات الإسلاميين مجلة كلية الآداب ١٩٣٤ ص ٣٣ — ٧٥ .

(٤) ابن عربي رسائل صغيرة ص ٢١ — ٢٢ وانظر أيضاً ٩٤ — ٩٩ من نفس الكتاب ..

(١) عبد الكريم الإنسان الكامل ج ٢ / ٥٠ / ٦٤ القاهرة ١٣٠٤ هـ .

حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة . فحيثئذ يؤذن له بإبراز القدرة في  
تظاهر الأكوان (١) . معنى هذا أن الإنسان الكامل إذا بلغ هذه المرتبة الكاملة  
استطاع أن يخلق ما يريد ، وأن يحدث من الأحداث ما يشاء بعيدا عن سلطان  
الطبيعة ، لأنه سيكون مبدعا خلاقا في امتداده الكامل الحقيقي عن  
الكامل الأول .

فاذا انتقلنا في مدرسة ابن عربي في نظرية الإنسان الكامل قبيل الجيلي مطورها  
الممتاز . نجد صدر الدين القونوي ت ٦٦٧ هـ ، والعفيف التلمساني ٦٩٠ هـ  
بعد أن عرفنا صورها لدى أقطاب الوجود ابن الفارض ، وجلال الدين الرومي ، وابن  
سبعين والششتري .

أما القونوي فهو بشرح لنا هذه الصورة في كتاب مراتب الوجود (٢) الذي قسم  
فيه الوجود إلى أربعين مرتبة آخرها أكملها ، وهي مرتبة الإنسان الكامل ، وفيها يقول  
( المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل ، وبه تمت المراتب ، وكمل  
العالم ، وظهر الحق للعالم سبحانه بظهور الأكل على حسب أسمائه وصفاته . فالإنسان  
أنزل للوجودات مرتبة في الظهور ، وأعلاهم مرتبة في الكمالات ليس لغيره ذلك .  
وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية ، والحقائق الخلقية جملة وتفصيلا ، حكمة ووجودا  
بالذات والصفات ، لزوما وعرضا ، حقيقة ومجازا . وكل ما رأيت أو سمعته في الخارج فهو  
عبارة عن رقيقة من دقائق الإنسان ، واسم حقيقته من حقائق الإنسان فالإنسان هو  
الحق ، وهو الذات ، وهو الصفات ، وهو العرش ، وهو الكرسي ، وهو الأوح ، وهو القلم

(١) الجيلي : الإنسان الكامل ج ٢ / ٥٠ / وما بعدها ٦٤ وما بعدها .

(٢) صدر الدين القونوي : مراتب الوجود مخطوط بالظاهرية في دمشق رقم ٥٨٩٥ نشر هذا

المخطوط الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١١٥ في الإنسان الكامل انظر في المخطوط ( ورقة ١٤ ب ) .

وهو الملك ، وهو الجن ، وهو السماوات وكواكبها ، وهو الأرضون وما فيها ، وهو العالم  
الديناوى ، وهو العالم الأخرى ، وهو الوجود وما حواه ، وهو الحق ، وهو الخلق ، وهو  
القديم ، وهو الحادث . . . . . فله در من عرف نفسه معرفتى إياها ) . أما العفيف التلمسانى  
فهبوأقرب الشبه إلى القونوى كمؤرخ وشارح للمذهب ، فقد شرح مثله الفصوص كما شرح  
مواقف النفري وأسماء الله الحسنى . وقد ذكرت عنه بعض المراجع أنه قال (إن القرآن كله  
شرك) وإنما ممن ينتمون إلى فرقة النصيرية الرافضة وقد توفي عام ٦٩٠ هـ (١) . . . ولا نجد  
فى الواقع ممن امتد امتدادا متطورا فى مدرسة الإنسان الكامل لابن عربى سوى عبد  
الكريم الجبلى الذى أفرد لها كتابا ضخما يعتبر السجل الكامل لتطور نظرية ابن عربى .  
وإذا كانت نظرية الحقيقة الحمديّة أو القطبية فى الإنسان السكامل كفكرة معنوية  
وحسية تبدو واضحة فى جانبها لدى ابن عربى فقد أخذ ابن الفارض ناحيتها المعنوية ،  
وأخذها معا جلال الدين الرومى وابن سبعين والششتري كما فصلنا معهم . وجاء الجبلى  
ففلسف الجانبين معا على وضوح تام دون أى التفات للقرآن الذى يصف النبي صلى الله  
عليه وسلم بأنه ( عبس وتولى ) وما كان يدرى ما الكتاب ولا الإيمان لولا أن  
هدىناه ، وبأنه بشر مخلوق تجرى عليه أحكام الموت . ولكن ما الجديد الذى أضافه  
الجبلى على وجه الإجمال كامتداد متطور فى مدرسة ابن عربى ؟

١ — قوله (٢) بأن للإنسان الكامل ثلاث برازخ يمكن أن يصل بعدها إلى مقام  
الختام . الأول هو البداية ، وفيه يتحقق بالأسماء والصفات . الثانى يسمى التوسط ، وهو  
فلك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية . فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتبات  
والمغيبات . الثالث . معرفة التنوعات الحكيمية فى اختراع الأمور القدرية ، ولا يزال

(١) الطبرى ٩ / ١٧٩ وانظر فوات الوفيات ١ / ١٧٧ / ودول الإسلام الذهبى ١ / ٧٣ )  
وصوفية الاسلام ١٥٣ / ١٥٤ .

(٢) عبد الكرم الجبلى : الانسان الكامل ج ٢ / ٦٤ وما بعدها القاهرة ١٣٠ هـ .

الإنسان تخرق له العادات في ملكوت القدرة حتى بصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان ، فإذا تمكن من هذا البرزخ حل في مقام الختام والناس في هذا المقام مختلفون فكامل أكمل ، وفاضل وأفضل .

٢ - تو كيده<sup>(١)</sup> أن عيسى عليه السلام فرع من الحقيقة المحمدية التي هي أم الكتاب . أما الكتاب فهو عيسى ، فهو إذن فرع . وهو يرى أن الأنجيل نزل على عيسى بالسريانية ، وقرى على سبع عشرة لغة . وإذا كان أول القرآن بسم الله الرحمن الرحيم فأول الأنجيل باسم الأب والأم والابن . ويرى الجبيلي أن هذا الكلام لم تفهم حقيقته من أم الكتاب الكتاب في القرآن ، بل أخذ على ظاهر من المسيحيين وغيرهم ، حين ظنوا أن الأب والأم والابن عبارة عن الروح ومريم وعيسى ، فقالوا الله ثالث ثلاثة ، ولم يعلموا أن المراد بالأب اسم الله ، والأم كنه الذات ماهية الحقائق ، وبالابن الكتاب الوجود المطلق الذي هو فرع ونتيجة عن ماهية الكنه ، كما قال الله ( وعنده أم الكتاب )<sup>(٢)</sup> ، وإليه أشار عيسى بقوله ( ما قلت لهم إلا ما أمرتني به )<sup>(٣)</sup> .

( ٣ ) فلسفته<sup>(٥)</sup> لمنطقة العماء ( مصطلح الجبيلي ) وهو منطقة حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية ولا بالخلقية ، فهي ( ذات محض لأنها لا تضاف إلى مرتبة لا حقية ، ولا خلقية . . . . يعني لاحق ولا خلق فصار العماء مقابلا للأحادية . وكما أن الأحادية تضمحل فيها الأشياء والأوصاف ، ولا يكون لشيء فيها ظهور ، فكذلك العماء ليس لشيء من ذلك فيه مجال ولا ظهور . والفرق بين العماء والأحادية . . . أن الأحادية

---

(١) عبد الكريم الجبيلي : الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ج ١ / ١٠٥ القاهرة

١٣٠٠ هـ

(٢) آية ٣٩ الرعد ١٣ .

(٣) آية ١١٧ / (٥) المصدر السابق للانسان الكامل ص ١٠٥ ج ١ .

(٤) عبد الكريم الجبيلي ج ١ ص ٤٨ - ٥٠ طبعة حديثه ١٩٥٦ .

(٥) عبد الكريم الجبيلي ج ١ ص ٩٨ - آية ١٤ سورة طه ٢٠ .

حكم الذات في الذات بمقتضى التعلى وهو الظهور الذاتى الأحدى . أما العماء فهو حكم الذات بمقتضى الإطلاق ، فلا يفهم منه تعال ولا تدان ، وهو البطون الذاتى العماى ، ومنطقه العماء مقابلة للأحدية ( . . . ) . تلك صرافة الذات بحكم التجلى ، وهذه صرافة الذات بحكم الاستتار . فتعالى الله أن يستتر عن نفسه عن تجل ، أو يتجلى لنفسه عن استتار . ) .

(٤) توكيده (١) في وحدة الأديان أن معنى قول الله سبحانه ( إني أنا الله لا إله إلا أنا ) يعنى ( الإلهية المعبودة ليست إلا أنا . فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع ، وفي كل ما يعبداه أهل كل ملة ونحلة ، فما تلك الآلهة كلها إلا أنا . لهذا أثبت لهم لفظ الآلهة ، وكانت تسميته لهم بهذه اللفظة من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية . لا كما يزعم أهل الظاهر أن الحق إنما أراد بذلك من حيث أنهم سموهم آلهة . ولا من حيث أنهم في أنفسهم لهم هذه التسمية ، وهذا غلط منهم وافتراء على الحق ) . لأن هذه الأشياء في نظر الجبلى ( بل كل ما في الوجود له من جهة ذات الله تعالى في الحقيقة هذه التسمية ، وهي تسمية حقيقية ، لأن الحق سبحانه وتعالى عين الأشياء . وتسميتها بالإلهية تسمية حقيقية . لا كما يزعم اللذ من أهل الحجاب أنها تسمية مجازية ) .

فإذا سألتنا الجبلى عن معنى العبادة أجب بأنها ( التحقق بمقتضى الأسماء والصفات الإلهية ، لأننا إذا عبدناه بتلك العبادة علمنا أنه دين الأشياء الظاهرة والباطنة (٢) ) ، وائس هذا فقط بل الجبلى في توضيحه يؤكد (٣) أن تعدد الأديان والعقائد يرجع إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التي تجلى فيها الحق . فالله تجلى باسم الهادى كما تجلى باسم

(١) عبد الكريم الجبلى ج ١ ص ٩٨ - ٩٩ آية ١٤ سورة طه ٢٠

(٢) عبد الكريم الجبلى ج ١ / ١٠٠ .

(٣) عبد الكريم الجبلى ج ١ . ( ٣ - ٥ )



المضل . ( ولو أن اسمامن الأسماء الإلهية ظل معطلا ، فلم يتحقق ومعناه في صور الوجود لما كان تجلي الحق كاملا ) . لهذا أرسل الله الرسل ليعبدوه الذين يطيعونه في صور الاسم الهادي ، وبعبدوه الذين يعصونه في صور الاسم المضل . فهو عين كل معبود يعبد ، لأنه الهوية السائرة في جميع مراتب الوجود . لا فرق في ذلك بين ما يعبدوه الوثنيون أو غيرهم . وقد تطور الموقف لدى الجبلي حتى أول كل (١) العبادات : فالصلاة هي واحدة الحق ، والزكاة التزكي بإبشار الحق على الخلق ، والصوم هي الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية للاتصاف بصفات الصمدية ، والحج هو استمرار التمسك في طاب الله ، والإيمان عامة هو مدارج الكشف عن عالم الغيب ) .

( ٥ ) توضيحه (٢) أن العقل الأول المنسوب إلى الحقيقة المحمدية خلق منه جبريل ، فجبريل ولد لمحمد أصل العالم والوجود . ودليل الجبلي أن جبريلا توقف ليلة الإسراء ، وتقدم محمد ووجهه ، ودليله تسمية العقل بالروح الأمين لأنه خزانة علم الله وأمينه ، ودليله خلق عزرائيل من وهم نور الحقيقة المحمدية - هذا الوهم البسه لباس القهر (فأقوى مقهور بوجهه شيء يوجد في الإنسان القوة الوهمية التي تغلب العقل والنكر) . وخلق الهمة لميكائيل من نور محمد ، والفكر لباقي الملائكة ، وخلق من الصورة المحمدية النور الذي خلق الله منه الجنة والجحيم . والجبلي يؤكد أن قوم عيسى حين عبدوه كانوا صادقين بدليل قوله ( إن تعذبهم فإنهم عبادك (٣) ) . ودليل الجبلي عجيب حقا ، فهو يقول لو لم يكن هذا صحيحا لقال إن تعذبهم فإنك شديد العقاب ، بل قال وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ، لأنهم لم يخرجوا عن الحق ، ولأنهم في حق مع أنفسهم ) . وايس هذا فقط ، بل إنه يفسر في نفس الآية معنى الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد في

(١) عبد الكريم الجبلي ج ١ / ١١١ .

(٢) عبد الكريم الجبلي ج ٢ / ١٠٤ / ٣٠ / ٤٧ / ١٢٧ / ١٣٣ .

(٣) آية ١١٨ سورة المائدة .

خطاب عيسى الله . فالله حقيقة عيسى ، وعيسى عين حقيقته ، ولا مغايرة . يقول الجيلي  
«معنى قوله (أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟ قال سبحانه ما يكون  
علي أن أقول ما ليس لي بحق<sup>(١)</sup> . . . .) كيف أنسب المغايرة بيني وبينك . ما يكون  
علي أن أقول ما ليس لي بحق ، فأقول لهم اعبدوني من دون الله ، وأنت عين حقيقتي  
هو ذاتي ، وأنا عين حقيقتك وذاتك . فزعه عيسى نفسه عما اعتقده قومه ، لأنهم اعتقدوا  
مطلق التشبيه فقط . . ( ما قلت لهم إلا ما أمرتني به<sup>(٢)</sup> ) مما وجدتك في نفسي فبلغت  
الأمر ونصحتهم ليجدوا إليك في أنفسهم سبيلا ، ولم أخصص نفسي بالحقيقة الآلهية . . . . )  
إن الجيلي في الواقع منسق مع مدرسته حين أطلق الحقيقة الآلهية ، فكما أن الله رب  
عيسى كمثل كامل ، فالله ربهم بمعنى حقيقتهم ، ( وهم على الحقيقة محتون . فالحق تعالى  
حقيقة عيسى ، وحقيقة أمه وحقيقته روح القدس ، بل حقيقة كل شيء ) ( وقد انتهى  
سورته علم محمد إلى أن المراد بآدم كل فرد من أفراد النوع الإنساني ، وشهدوا الحق  
في جميع أجزاء الوجود . . . . ) . ويصل بنا الجيلي من هذا إلى علم خاتم الولاية أمثال  
ابن عربي فيقول أنه جوهر رسالة محمد الكامل ، وهذا العلم لم يوضعه محمد وإنما أحاط  
سورمه إليه بقشور ، ولم يفعل كما فعل عيسى حين كشف عن سر الربوبية والقدرة  
في لوحى الربوبية والقدرة وهذان اللوحان لم يبرزهما موسى فأبرزهما عيسى ، ومن هنا  
حصل قومه ، وقد جاء محمد ( صلى الله عليه وسلم ) فحاط السر بآرموز . لكن خاتم  
الولاية أي خاتم الأولياء عنده السر لأن عنده الفهم الألهي<sup>(٣)</sup> .

(١) تفسيره<sup>(٤)</sup> مذهب وحدة الوجود تفسيراً أوضح من تفسير ابن عربي .

(١) (٢) الآيات ١١٦ — ١١٨ — من سورة المائدة (٥) .

(٢) الجيلي : الإنسان الكامل ج ١ / ١١٣ — ١٧٧ ، ج ٢ / ٤٧ / ٥٢ ، ٥٨ ، ٦٢

وانظر الدكتور محمد إقبال تطور الميتافيزيقا في فارس / ١٥٠ .

(٤) الإنسان الكامل ج ١ ص ٢١ — ٢٥ ، ص ٥٠ — ٥٢ المصدر السابق للدكتور

فهو حين يقول في بداية الأمر أن الخلق الظاهر هو الحق الباطن ، لأن الحقيقة الوجودية واحدة ، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها - أقول حين يفسر هذا المبدأ يفصل في توسعه ، ليؤكد في تحليل : أن الذات الإلهية بما هي ذات لا يمكن لنا معرفتها . لذا يجب أن نعلمها عن طريق أسماؤها وصفاتها . ويضحي فيعرفنا أو يعلمنا بأنها جوهر له عرضان . الأول الأزل ، والثاني الأبد ، وله وصفان الأول الحق والثاني الخلق ( والجبلى يفرق بين الوصف والنعمة ، ويضع الوصف قبل النعمة ، فيقول ( ولهذا الجوهر نعمتان : الأول القدم والثاني الحدوث ، وله اسمان الأول الرب والثاني العبد ، وله وجهان الأول الظاهر وهو الدنيا ، والثاني الباطن وهو الأخرى ) . فالوجود المحض إذن من حيث هو كذلك ليس له اسم ولا وصف . فإذا خرج عن إطلاقه قليلا قليلا وظهر في عالم الظواهر ظهرت الأسماء والصفات منتقشة فيه ، ومجموع هذه الصفات هو العالم الظاهر وهو ظاهر كما يقول الجبلى ( لأن به يظهر الحق في صورة خارجية ) ، ( ولا بد من أن نسلم بالتمييز بين الذات والصفات التي هي العالم إذا أردنا أن نثبت وجود العالم . لكن الحقيقة ( هي أن الذات عين الصفات ، وليست شيئا غيرها .. كالماء الذي هو عين النايح ، وليس شيئا غيره . فالسمى بالعالم ، وهو عالم الصفات ليس أمراً متوهماً ، بل هو موجود على الحقيقة . لأنه هو المجلى الذي ظهر فيه الحق . أو هو النفس الثانية للحق . فالعالم مظهر لصورة الحق في نفسه . هنا يمتد الجبلى في مذهب ابن عربي الذي يقول في نفس المقام ( فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف . فوجودنا وجوده ، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا ، وهو مفتقر إلينا من ظهوره لنفسه ) . ويبدو لنا واضحاً الفارق بين اتجاه الحلاج الأسامي في فهم الوجود عن فهم ابن عربي ومدرسته .

فإذا مضينا (١) مع الجبلى في انتقاله من وحدة الوجود إلى تقرير نظرية الإنسان

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٥٠ - ٢٥ / ١٨٥ / ١٠٠ وانظر نيكلسون في التصوف الاسلامي وتاريخه ٨٦ وانظر الدكتور إقبال تطور الميتافيزيقا P. 50 ملاحظة : تكاد نظرية الجبلى في الماء تشبه نظرية

الكامل على أساسها — نجده يفسر لنا أن الحق في طريقه إلى معرفته نفسه يقطع في صوامع المراحل الثلاث وهي مرحلة الوحدة ، ومرحلة الهوية ، ومرحلة الأنية . هذه المراحل يشعر بها الصوفي لدى إشراق الأسماء الآلهية ، وإشراق الصفات ، ثم إشراق الذات ، وعندما تخرج الذات الآلهية في منطقة العناء حسب مصطلح الجبلي عن تجردها وبساطتها تبدو ذاتا مدركة عاقلة في تلك المراحل ، وبها يصبح الوجود المطلق عاقلا ومعقولا ، ويتجلى في صورة الألوهية بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود . وهو إذ يتجلى في كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق يتجلى في الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الأصغر ، وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته . معنى هذا أن الحق بعدما تحقق وجوده الكامل في النشأة الإنسانية رجع إلى نفسه بواسطة هذه النشأة ، أو على حد التعبير الصوفي أصبح الحق والخلق عيننا واحدة في صورة الإنسان الكامل الذي هو النبي أو الولي . وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والخلق في مقابل وظيفته الميتافيزيقية ، ومن حيث هو مبدأ تجمع بين طرفي الحقيقة الحق والخلق . فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهرة إلى عالم الذات تتم في حالة الشعور بالاتحاد الذي يشعر به الصوفي ، وهذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقا .

( ٧ ) فلسفته وتطبيقاته الجزاء في الدار الأخرى التي هي وجه الله الباطن كما يقول الجبلي . والجبلي هنا يعدل اتجاه ابن عربي تعديلا يعود به إلى الأصل الجهمي القائل

== هيجل في مراحلها الثلاث التي تكون الأولى فيها محاطة بوع من الغموض والكمون أي يكون المطلق في داخل ذاته ثم حين يتأمل ذاته ويعكس الوحي على نفسه يصدر عنه الطبيعة ، وهي بمثابة التقيض للحالة الأولى حالة الكون التي لا تلبث أن تظهر وتخرج إلى الأعيان . ثم يأتي بعد ذلك المركب الذي يجمع بين الوعي والطبيعة أو الخارج ويؤلف بين الفكر والطبيعة فيغدو الفكر وهو أكثر ابتلاءً وأشد نراء .

( أنظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة هيجل « ت ١٨٣٠ م » / ص ٢٦٤ — ٢٦٨ .

بقضاء النار لكونها غير أصيلة في الوجود ، أو لكونها حادثة كما يقول الجهمية (١) . فإذا كان ابن عربي قد فلسف الطاعة والمعصية ، وأكد لديهما أنه لا مدلول لهما لا من الناحية الدينية ، وبالتالي لا مدلول لهما من الناحية الإيجابية ، وأنه لا عذاب ولا نعيم بالمعنى المفهوم من الشريعة . وكانت النتيجة عنده أن آمال الخلق جميعاً إلى النعيم سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار ، لأن نعيم الجمع سواء رغم اختلاف شكاه ، ولأن العذاب نفسه سمي كذلك لعذوبته - أقول إذا كان ابن عربي (٢) قد فلسف النعيم والعذاب بمعنى حقيقته واحدة ، فإن الجبلي قد عاد بالنظرية إلى الاتجاه الجهمي . حيث يقول الجبلي (٣) ( وما كانت النار غير أصيلة في الوجود زالت آخر الأمر . من هذا أن الصفة التي خلقت منها مسبوقه والمسبوق فرع للسابق ، وذلك قوله سبقت رحمتي غضبي فالسابق هو الأصل والمسبوق فرع منه ، وقد قال : ( ورحمتي وسعت كل شيء (٤) ) ولم يقل غضبي وسع كل شيء ، لأنه أوجد الأشياء رحمة منه ؛ والرحمة صفة ذاتية لله . والغضب ليس صفة ذاتية فهو الرحمان الرحيم وليس الغضبان . . . ولهذا فالنار لا بد أن تزول حين يقول الله لها كما قال لنار إبراهيم ( كوني برداً وسلاماً (٥) ) . إن الجبلي (٦) يقدم لنا هذه القضية على أساس من نظرية الإنسان الكامل . ( فالله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر ، ونظر إلى هذه الصور باسمه « اللذان القاهر » ، ثم تجلى عليها باسم اللطيف العافر .

- 
- (١) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة م ٥ - ٦ / ١٩٢٧ ص ٣٢٢ وانظر الانتصار للخطاب ١٢ وانظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ١٦٤ .  
 (٢) ابن عربي : الفص الأيوبي من فصوص الحسك ١٧٠ - ١٧٤ وانظر أيضاً ص ١٨٧ - ١٩٠ - الفص اللقمانى .  
 (٣) عبد الكريم الجبلي : ٢٩ من الانسان الكامل ص ٣٨ / ٣٩ .  
 (٤) آية ١٥٦ الأعراف ٧ .  
 (٥) آية ٦٩ الأنبياء ٢١ .  
 (٦) الجبلي الإنسان الكامل ج ٢ / ٣٨ - ٣٩ .

عند ذلك تصدعت لهذا التجلي حديدين ، كأنها تسعت قسمين . نفاق الله الجنة من  
نصفها المقابل لليمين ، ثم خاق النار من نصفها المقابل للشمال ، وكان القسم الذي خلق  
منه الجنان هو المنظور إليه باسم المنان ، فهو لسرّ تجلي اللطيف محل كل كريم عند  
الله شريف . أما القسم الذي خلق منه النار فهو المنظور إليه باسم القاهر ، وهو لسرّ  
تجلى الغافر ، يشير إلى قبول أهلها إلى الخير في الآخر . . . ) . لاشك أن الجبلي  
يحاول هنا العودة إلى اتساقه مع أصول المذهب المتطور . والجبلي هنا يؤكد لنا أن  
العقيدة المسيحية تحتوي ناحيتين لا غنى عنهما في تكوين الفكرة الصحيحة عن الألوهية  
وهما أن الحق من وجه منزه عن جميع صفات الحوادث ، ومن وجه آخر ظاهر بصور  
جميع الحوادث .

وأقول أن الجبلي حين يؤكد لنا هذا - يعود فيؤكد ثانية أن هذا النهج المسيحي  
خاطى أو ناتص ، ذلك لأنه قصر التجلي الإلهي في نظره على الصورة المسيحية وحدها .  
هنا يعود الجبلي ليصل دليله بالقرآن ، فيذكر الآية الكريمة عن آدم : ( ونفخت فيه  
من روحي (١) ... ) ليقول : لما كان آدم أباً للبشر ، فإن قصر التجلي على الصورة  
المسيحية فيه خطأ بالغ إزاء نظريته الإسلامية المنهجية . ومن هنا كان له أن يؤكد أن  
عبادة الذين يشهدون الحق في الصورة الإنسانية هي أكمل أنواع العبادة على الإطلاق .  
لكن هذه الفكرة في الواقع لها مكانها في الفلسفة المسيحية اللاهوتية . لأن غاية العقيدة  
المسيحية بطبيعة تكوينها تصل إلى أن أفراد النوع الإنساني صور بعضهم لبعض كالمرايا  
المتقابلة التي يوجد في كل واحدة منها ما يوجد في الأخرى ، وبهذا يشهدون الحق في  
أنفسهم ويقرون بوحدته الذاتية المطلقة (٢) .

(١) آية ٢٩ من الحجر ١٥ .

(٢) الجبلي الإنسان الكامل ج ٢ / ٣٨ - ٣٩ / ٤٧ / ٥٢ وأنظر الدكتور محمد أقبال تطور

المتناهي في فارس 145 p وما بعدها .

خلاصة الأمر مع الجبلي أنه فلسفة صوفية مركزة ، منهجة لمدرسة الحلاج المتطورة في مدرسة ابن عربي . وكما كان جلال الدين الرومي من أوضح تلاميذ ابن عربي في عوالمه الشعرية الرمزية العالية ، فإن عبد الكريم أوضح هذه المدرسة توثيقاً وتعميداً لمذهب وحدة الوجود بكل متولداته . فإذا أضفنا أنه كان شاعراً أيضاً استطاع أن يصوغ المذهب في شعره الرمزي الذي هو أقرب إلى منهج أستاذه ابن عربي ، فإننا نلاحظ أنه في شعره لم يستطع أن يسمو إلى ماسما إليه جلال الدين الرومي . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلاحظ أنه لم يقصد من شعره إلا مجرد التقريرية المذهبية ، ولهذا ساقه خلال فقرات كتابه الإنسان الكامل لمعرفة الأوائل والأواخر . ويظهر أن للجبلي كتاباً آخر يرى هو أنه أصل الإنسان الكامل ، بدليل قوله في مقدمة كتابه : ( وقد حوى كتابنا للوصوف بقطب العجائب وفلك الغرائب بقية الطلسمات وهي ثلاثون فأوجدنا هاني كتابنا الإنسان الكامل <sup>(١)</sup> مصرحة ) . فإذا سقنا بعض النماذج من شعره الذي يقرر فيه المذهب عبر تحليلاته نجد من أدقها وأوضحها :

أنا الموجود والمعدوم والمنفى والبقاق  
أنا المحلول والمعقود والمشروب والساق  
أنا الكنز .. أنا الفقر .. أنا خلق وخلق  
فلا تشرب بكاساتي ، ففيها سم دريائي  
ولا تثبت وجوداً لي ، ولا تنفيه .. يا باقي  
ولا تجعلك غيراً لي ، ولا عيناً لآماتي ... (٢)

« قسماً بقائمه بانةٍ أحديّةٍ ماست على كشتبان جمع صفاته »

(١) الجبلي : الإنسان الكامل ص ١٢ / ج ١ المقدمة .

(٢) الجبلي . الإنسان الكامل ص ج ١ / ١١

« مافي الديار سوى ملابس مغفر وأنا الحمى والحى مع فلواته »

الأحدية : من حيث تجلى الأحدية . ماثم وصف ولا اسم .  
الواحدية : من حيث تجلى الواحدية . ماثم خلق .  
والربوبية : من حيث تجلى الربوبية خلق وحق .  
والألوهية : من حيث تجلى الألوهية ليس إلا الحق وصورته الخلق ، وليس  
إلا الخلق ومعناه الحق (١) . . .

« عنقاء مغربه : أنت المراد به . . تنزيه مشتببه . . مما يلائمه  
إن قلت تعرفه : فليست تنصفه . . أو قلت تنكره ، فأنت عالمه  
سرّي هويته . روحى أنيته ، قلبى منصّته والجسم خادمه  
نزّهته فعرى . شبهته فسرى . جسمته فطرا مالا أقاومه (٢)  
إن العماء هو المحل الأول فلك شموس الحسن فيه أوّل  
هو نفس نفس الله كان له بها كون ولم يخرج فلا يتبدل  
مثل له المثل العلىّ - كونه ككمون نار قد حواه الجنادل  
مهما بدت نار من الأحجار فهى بحكمها وكمونها لا ترحل  
والنار فى الأحجار كامنة وإن ظهرت فهذا الحكم لا يتحلل  
من غير ما أحدية مجهولة أو واحدية كثرة لا تتجمل  
لطف فغابت فى لطيفة ذاتها فكمونها فيه العماء الأوّل (٣)

ويصل بنا الجبلى إلى تمام الوضوح المذهبى فى قوله من خطاب الحقيقة بغير جارحة .

(١) الجبلى : الانسان الكامل ج ١ / ١٩ .

(٢) ج ١ / ٢٣ .

(٣) الجبلى : الانسان الكامل ص ١٧ ج ١ / ٥٠ - ٥٥ .



(فلولا وجودتك لم تظهر لي ربوبية<sup>(١)</sup>). أنت أوجدتني كما أنا أوجدتك . فلولا وجودك ما كان وجودي موجوداً . . . ) ويكاد يصل بنا الجميلي إلى القول الصريح بأن الله هو الحياة ، وانطفاء الحياة انطفاء الله . . . وهو ما توقعه الغزالي فيما هاجمه لدى ما فصلناه معه<sup>(٢)</sup> حتى قبل ظهور عصر الجميلي .

وحدث حدث هام في أفق الفكر الإسلامي . فقبل قرن من الجميلي كان قد ظهر الإمام ابن تيمية ت ٧٢٨ هـ ، حوالي ١٣٢٩ م ) ، وقدم نفسه وعلمه وحياته ليصد ذلك التيار المنحرف المتولد عن الشيعة الغلاة والصوفية الغلاة في مدارس الإمام المصوم ووحدة الوجود . وكان الاتجاه المسيحي قبل ظهور ابن عربي يفضي إلى غايته أيضاً في مذهب وحدة الوجود لدى الأستاذ أموري أستاذ اللاهوت بباريس ت ١٢٠٧ م . وظهر في الأفق المسيحي القديس الأكويني ت ١٢٧٤ م ليهدم نظرية وحدة الوجود . كما ظهر بعده بحوالي قرن الإمام ابن تيمية ليؤدى رسالته نحو هذه الاتجاهات المنحرفة عامة وخاصة . وعلى رغم هذا الاتجاه السليم من الأكويني وابن تيمية بعد جهد القديس أوغسطين ت ( ٤٣٠ م ) والإمام الغزالي ( ت ٥٥٥ هـ ) إزاء أمثال هذه التيارات قبل عصرهما — رغم هذا فقد امتد الاتجاه في مدرسة ابن عربي حتى راد الاتجاه المسيحي أيضاً ، وكان ظهور الجميلي ثم ظهور اسبنوزات ١٦٧٧ م . وكان لا بد أن يظهر على أقوى صورة من يحدد موقف الإسلام بعد الغزالي وابن تيمية وهو ما نراه في بابنا الأخير الآن . . .

---

(١) الجبلي : الانسان الكامل ص ١٧ ، ١ / ٦٤ — ٦٥ .  
(٢) الغزالي : المنقذ ٤٤ — ٤٥ وأنظر الدكتور محمود قاسم مؤتمر دمشق ١٨٠ .

## الباب الخامس

### مواقف و أنظار الصوفية

في ميزان أنفسهم وموازن غيرهم من العلماء

والمفكرين أنصارا وخصوما

عندما صار علم الشريعة علمين منفصلين . أحدهما علم الأعمال الظاهرة التي تجرى على أعضاء الجسم وجوارحه في العبادات كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج ، وفي الأحكام والمعاملات كالحدود والعتق والبيوع والفرائض والقصاص ، وثانيهما علم أحوال القلب الذي يدل على الأعمال الباطنة ، ويبين الطريق إليها وكيفية التحقق بالكمال فيها . أقول عندما صار علم الشريعة علمين منفصلين ، وتسمى علم القلب بعلم الحقيقة ، وكاد ينفصل ما بين علمي الشريعة والحقيقة - بدأ الخلاف العنيف بين الفقهاء والصوفية ، رغم أنه كان من الصوفية فقهاء ، ورغم أن التصوف في حقيقته السليمة لا يمكن أن يقوم إلا على التفقه في الدين . إن الصوفية حتى وإن اختلفوا في عملهم عن علم الفقهاء قد أخذوا بحظ من الدراسة التي تقوم كعلم على النقل والعقل ، حتى تميزوا عن الفقهاء أنفسهم بتفقههم في الدين فقها أبان لهم أسرار قواعده وأصوله ، وكانت لهم في ذلك مجالات ضخمة في علوم الأخلاق والنفس والوجدان . هذا نجدده لدى المحاسبي (١) في البداية ولدى الغزالي (٢) خاصة في النهاية . أمر آخر هو : أن الصوفية ( كما فصلنا في الباب الأول ) سجلوا أفعالهم النظرية والعملية في كتب الطبقات والتراجم . أمثال اللمع للطوسي (٣) الذي سجل المصطلح الصوفي على أساس علمي ، وقوت القلوب للمكي (٤) الذي اهتم بالجانب الطبيعي العملي أكثر من الطوسي ، والتعرف للكلاباذي (٥) الذي اهتم بالجانب الكلامي في معتقدات القوم ، وطبقات الصوفية للسلمي (٦) الذي اهتم بالترجمات ، والرسالة القشيرية (٧)

(١) المحاسبي ت ٢٤٣ هـ .

(٢) الغزالي ٥٠٥ هـ .

(٣) الطوسي ت ٢٧٨ هـ .

(٤) المكي : ٣٨٦ هـ .

(٥) الكلاباذي غالبا ٣٩٠ هـ .

(٦) السلمي ٩١٢ هـ .

(٧) القشيري ٤٦٥ هـ .

وهي واسطة المقدم بين كتب التصوف التي أفادت من الاتجاه الكلامي لدى الكلاباذي ، والاتجاه النظري لدى لمع الطوسي والتطبيق لدى قوت المكي و تراث المحاسبي في الرعاية والوصايا . وكان أيضاً كشف المحجوب للهجویری (١) الذي أفاد من القشيري . المهم أن كل هذه الكتب تدافع عن الاتجاه السني ، ولكنها لا تناقش مناقشة علمية متكاملة ما انحرف من الاتجاهات في المدارس المنفصلة الصوفية ، وأن نددت في وضوح بالسطح الصوفي وحذرت من طريقه .

أقدم بدأت ثورة الفقهاء على النضل في علم الشريعة وصدعه، حتى اتخذ العلم جانبين :- جانباً للشريعة وجانباً للحقيقة ، وكاد العلمان ينفصلان حين بدت في الأفق نذر خبيثة تقول إن الشريعة شرعة العوام والحقيقة شرعة الخواص ، وحتى أتى الحلّاج (٢) فقال بخطيم أشكال وأبدان الشعائر مع معبد البدن كما فصلنا معه . هنا بدأت الثورة تتخذ وضعها ومنهجها الخاص حتى صاب الحلّاج على حد سيف الشريعة ، وكان لا بد أن تظهر رسالة جديدة تصحح الأوضاع في آفاق الشريعة . والحقيقة على أساس منهجي سليم وكان الغزالي هو صاحب النضل في هذا . ولا شك أن الغزالي أدى هذه الرسالة على أكمل وجه كفياسوف صوفي ، وكرجل دين ، وكإمام ، وكحجة للإسلام قبل وبعد كل شيء ، وكانت هفوته الوحيدة هي تسامحه مع المنحرفين من الصوفية رغم كشفه لأخطائهم وانحرافاتهم بحجة أن المسألة شطحات .

ومضى الغزالي وقد ترك لنا من تراثه الخالد الحصن المنيع للمنهج الإسلامي . لكن التيارات السياسية الشيعية شددت على الآراء المنحرفة في الدوائر الفلسفية الخالصة ، وفي الدوائر الفلسفية الصوفية . وكان أن ظهر السهروردي في عهد صلاح الدين الأيوبي السني ، ولكنه لحق برأئده الحلّاج على حد سيف الشريعة . فلما انهارت الدولة السنية الأيوبية

(١) الهجویری ٤٦٦ هـ تقريباً .

(٢) الحلّاج ٣٠٩ هـ .

تأثرت المدارس المنفصلة المشدودة جذورها بالغنوصيات الشرقية والغربية — مذاهب  
 وحدة الوجود في المغرب والمشرق على يد أقطابها ابن عربي (١) ومدرسته مع ابن الفارض (٢)  
 وجمال الدين الرومي (٣) وابن سبعين (٤) والششتري (٥) والجيلي (٦). وكان لا بد أن يظهر  
 الغزالي في صورة سلفية شديدة في شخص ابن تيمية (٧)، وكان ابن تيمية ثورة عارمة لم  
 ينج منها حتى الغزالي. لكن ابن تيمية رغم تعسفه أحيانا أدى رسالته الممتازة نحو مذاهب  
 وحدة الوجود والاتحاد بكل صورها المنحرفة. وكان الركب المنحرف يمضي بعد وفاة  
 ابن تيمية في طريقه، وهو يستمد من خفوت السلطان السيامي والديني للإسلام قوة  
 فتحت له آفاقاً جديدة على أصداء مذاهب وحدة الوجود والاتحاد، حتى أرى ذلك  
 مضمون المذهب لدى الجيلي (٨)، وامتد في الأفق للمسيحي من مدرسة ابن عربي رغم  
 جهود أمثال القديس الأكويني (توما الأكويني) (٩) في إسقاط المذهب من أساسه،  
 وحتى ظهر الاتجاه في الفلسفة الحديثة لدى اسبنوزا (١٠) ومدرسته.

هنا يجب أن نعود قليلاً لما بعد ابن تيمية، لنذكر سر خفوت صوت الانحرافات  
 في الأفق الإسلامي وانعزالاتها في إيران وتركيا وبعض جهات العراق لدى الشيعة الصوفية  
 ولدى بعض الدراويش من صرعي الجهل والانحراف من آثار اليهود العثمانية في بعض  
 جهات المشرق، في الوقت التي امتدت أصداء هذه التيارات في الأفق الغربي لدى اسبنوزا

- 
- (١) ابن عربي ٦٣٨ هـ .  
 (٢) ابن الفارض ٦٣٢ هـ .  
 (٣) جمال الدين بن الرومي ٦٧٢ هـ .  
 (٤) ابن سبعين ٦٦٧ هـ .  
 (٥) الششتري ٦٦٨ هـ .  
 (٦) ابن تيمية ٧٢٨ هـ .  
 (٧) عبد الكريم الجيلي ت ٨٠٥ هـ .  
 (٨) الجيلي ٨٠٥ هـ .  
 (٩) الأكويني ١٢٧٤ م .  
 (١٠) اسبنوزا ١٦٧٢ م .

هو مدرسته . لاشك أن جهد ابن تيمية كان موفقاً في هذا رغم تعسفه أحياناً - لكن كان هناك جهد آخر لاشك من عظمته وقوة إيجابيته بعد ابن تيمية وهو الجهد الثالث بعد الغزالي وابن تيمية ، ونجد له لدى عالم الاجتماع الأول ابن خلدون (١) الذي ناقش الموقف الصوفي فيما ناقشه من أخطر مسائل العمران والحياة ، فوثق جهود الغزالي وابن تيمية على اختلاف المنهج . ولما حدثت النكسة الكبرى بعهود الاحتلال العثماني والأجنبي على اختلاف صور وأشكال هذه العهود واتفاقها على إخفات الصوت الإسلامي قروناً طويلة ، كان لا بد أن تظهر ثمار مدرسة الغزالي السنية ، وثمار مدرسة ابن تيمية السلفية ، وثمار مدرسة ابن خلدون العلمية السنية أيضاً في صورة جديدة تتفق مع تطور العصر الحديث هو كان أن ظهر محمد إقبال (٢) في الفلسفة الإسلامية ، والصوفية الإسلامية الحديثة .

لقد قدم إقبال جهده المحمود إزاء التيارات المنحرفة لنظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وخاصة في ثمرتها الجوهرية في نظرية الإنسان الكامل بما يعيد للمنهج الإسلامي قوته ، وخاصة في عهدنا الحاضر . هذا المهمد الذي بدأت فيه صحوة الكلمة الإسلامية تتخذ طريقها الواضح لريادة الفكر العالمي ، على أساس من الدين والعلم والإيمان بالمثل العليا . تلك التي كان روادها بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه من التابعين وتابعي التابعين أولئك الأعلام من الصوفية الأماجد كما يقول إقبال . وهنا أحدد مناقشتي لموقف الصوفية في أنظارهم لدى منهجي الأساسي القائم على جهد الأئمة الأعلام الغزالي ، وابن تيمية ، وابن خلدون ، ومحمد إقبال ، عارضا آراء الأنصار والخصوم في مناقشتهم العلمية وغير العلمية ، موضحاً اتجاه الفلسفة الحديثة إزاء هذه النظريات قبولاً أو رفضاً ، حتى يستكمل البحث غايته ..

(١) ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٥ م) .

(٢) الدكتور محمد إقبال (ت ١٩٣٨ م) وأنظر دائرة المعارف البريطانية مجلد ١٥ / ٢٦ .

أولاً : الغزالي ( ١٠٥٠ هـ ) وجد الغزالي نفسه كما فصلنا معه أمام تراث ضخيم من النظريات المنحرفة لدى المشائبة ولدى الخلاج ومدرسته . كانت مهمته الأولى في فلسفته الصوفية العلمية ، استواء الظاهر والباطن أو صدق واتساق الظاهر مع الباطن أو تطبيق الباطن في الظاهر على أساس المنهج الإسلامي ، فإن الخلاج مثلاً صدق باطنه في ظاهره فصاب على حد المنهج الإسلامي . أقول وجد الغزالي نفسه أمام من أباحوا المعصية وقالوا بأن المعصية لا تمنع الولاية ، وأن الشرائع للعامّة . ووجد من يقول في مدرسة الخلاج بالقداسة والعصمة وفتوة إبليس وصدقه في عصيانه ، ومعدرة فرعون في أوهيته ، ووجد من يقول بالاتحاد ، والحلول ، وأن الله روح العالم وأنه لا معنى لجزاء من ثواب أو عقاب . أقول وجد الغزالي نفسه أمام هذه التيارات فرد للمنهج مكانه ، كما رد للتصوف الحق اعتباره على أساس عقلي متأدب بأدب الشرع دون خضوع أصمى للتقليد ..

والغزالي يؤكد إزاء هذه النظريات أن الاتحاد يؤدي إلى الاشتراك في ذات الباري وأن قبول شيء إلهي في داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية . فهو أساساً لا يقبل أن ينزل الإلهي في الإنساني ، ولا أن يدخل الإنساني في الإلهي نزولاً أو صعوداً ، حلولاً أو اتحاداً . ولقد فلسف الغزالي التصوف — كما فصلنا معه — على أساس أخلاقي نفسي تربوي عقلي دون أن ينتقص ذرة واحدة من إيمانه ، ووصل بنا إلى أن المرء يمكنه الوصول إلى مراق الكمال بنفسه دون ادعاء اتصال أو اتحاد أو حلول<sup>(١)</sup> . وقد أكد الغزالي في نظرية المعرفة الفائقة للعقل التي نسميها الحدس — أكد أنواع المعرفة من خلالها ، وأنكر أن هذه المعرفة تجيء عن طريق الحلول أو الاتصال أو الاتحاد ، بل تجيء بالتعبد الصادق لا التأمّل المجرد<sup>(٢)</sup> . أما من يعبر عن معرفته بغير طريق التعبّد الصادق عن طريق الحلول .

---

(١) الدكتور أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٢ / ٦٤ وأنظر الدكتور مذكور في الفلسفة الإسلامية ص ٧١ .

(٢) الغزالي : أحياء ج ٣ / ١٦ وما بعدها .

أو الاتحاد أو لوصول ( بكل ذلك - كما يقول الغزالي - ( خطأ ) ) وإنما خانهم التعبير حين أعجزهم وصف ما شاهدوا<sup>(١)</sup> .. ) ولا شك أن الغزالي يعتذر عنهم لخيانة التعبير لهم حال ذهولهم رغم اعترافه بخطئهم ، لكن الغزالي يعود فيفصل لنا نماذج الانحراف وأخطاره حين يقول<sup>(٢)</sup> ( وفرقة ادعت علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاورة المقامات والأحوال ، ولتلازمة في عين الشهود ، والوصول إلى القرب ، ولا يعرف هذه الأمور إلا بالأسمى والألفاظ لأنه تلقف من ألفاظ الطائعات كلمات فهو يرددها ، ويظن أن ذلك أعلى من علم الأوائل والآخريين . فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين المحدثين وأصناف العلماء بعين الازدراء والازراء فضلا عن العوام ، حتى إن الفلاح ليترك فلاحته ، والحائك يترك حياكته ويلاذهم أياما معدودة ، ويتلقف منهم تلك الكلمات المزيفة فيردددها كأنه يتكلم عن الوحي ويخبر عن سر الأسرار ، ويستحقر بذلك جميع العباد والعلماء فيقول في العباد إنهم أجراء متعبون . ويقول في العلماء إنهم بالحديث عن الله محجوبون ، ويدعى لنفسه أنه الواصل إلى الحق وأنه من المقربين ، وهو عند الله من الفجار المنافقين وعند أرباب القلوب من الحقى الجاهلين . لم يحكم قط علما ، ولم يهذب قلبا ، ولم يرتب عملا ، ولم يراقب قلبا سوى اتباع الهوى ، وتلقف الهديان .

وفرقة أخرى وقعت في الإباحة ، وطووا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام ، وسووا بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملى ( . . . ) ( ومنهم من يدعى

(١) الغزالي : المتخذ ١٣٢ - ١٣٣ .

(٢) الغزالي أحياء ج ٣ / ٣٤٨ - ٣٥٠ .

نشرت وزارة الثقافة رسالة مشكاة الأنوار المنسوبة للغزالي محققة لأستاذنا الدكتور أبو الملا عقيق ( ص / ٧ ) أبريل ١٩٦٤ أكد فيها أن الغزالي صاحبها ، وأنه يعتبر مقدمة ممتازة لوحدة الوجود عند مدرسة ابن عربي والاشراقية أدى مدرسة الاشراق . ولا نكرر هنا ما تقضاه من أن أمثال هذه الآراء تسمى إلى الغزالي باسم العلم والحفاظ على التراث .



الوجد والحب لله ويزعم أنه والله بالله ولعله قد تخيل في الله خيالات هي بدعة وكفر ، فيدعى حب الله قبل معرفته . ثم أنه لا يخلو عن مقارفة ما يكره ، وعن إثارة هوى نفسه على أمر الله ، وعن ترك بعض الأمور حياء من الخلق ، ولو خلا لما تركه حياء من الله . ( ومنهم من يرى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده ليأخذه وهو مغرور . وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله لا تحصى ) . والغزالي يعتقد أن أمثال الحلاج سكروا سكرًا ) وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر سبحاني ما أعظم شأني وقال آخر ما في الجبة إلا الله (١) . الغزالي هنا يؤكد قيمة العقل كميزان للصدق والكذب في المدركات . لكنه يتسامح وهو ينكر على الحلاج بوجه يمثل هذه الأقوال ، بينما الحلاج في الواقع لم ينكر شيئاً مما قاله - ولعله حين أراد أن يتسامح معه ( رغم كشفه هذا الخطأ وأمثاله على أساس من البعد عن التعقل ) - لعل الغزالي بهذا يتلمس عبثاً براءة الحلاج على حد شطحاته . وإذا صح أن البسطامي (٢) الذي كان يقول ما في الجبة إلا الله وغير ذلك من أمثال هذه النصوص - إذا صح أنه كان حين يصحو ويقال له ذلك - ينكر ذلك أشد الإنكار ويطلب من حاضريه أن يطعنوه بمداهم إذا عاد - إذا صح هذا كان للغزالي أن يتسامح مع البسطامي لامع الحلاج ولو أن البسطامي والحلاج كما فصلنا معهما كان في منطق اتجاههما روح الانحراف عن المنهج . ولو أن ذلك الانحراف الذي تؤكد أنه كان استقامة في نظرها واتساقا مع علم الحقيقة . أمر آخر يؤكد الغزالي (٣) في خطأ الاتجاه الحلاجي . فهو ينكر

(١) الغزالي : أحياء ج ٤ / ٢١٢ / ٢١٣ ، وأنظر المصدر السابق أيضا .

(٢) جلال الدين الرومي المثنوي هونفيد p 326 وقد صاغ جلال الدين الرومي هذا المضمون شعرا حين قال : غطى سيل الجنون على عقله فتفوه بألفاظ أمن في الضلال من التي نطق بها من قبل قال ما في جنتي إلا الله . فجن جنون مريديه ومالوا على جسده المقدس بمداهم . وكل واحد من قصدوا جسد الشيخ ارتدت إليه طعنته فجرحته ولم نصب ضربة واحدة ذلك الرجل ذا المواهب اللدنية وهذا كلام تقبله كشر جميل ، لاحقيقة له .

(٣) الغزالي : أحياء ج ١ / ١٩ - ٢٠ / ٨٦ ، وأنظر كيمياء السعادة ٨٧ / ٨٨ وأنظر

ولد كتور محمد ثابت الفندق : مؤتمر دمشق ١٠٧ - ١٠٨ .

لأنية الخلاجية التي يعتقد الحلاج أنها هي الحجاب الأكبر الوحيد بينه وبين الله ،  
ويؤكد أن الحجاب عو عدم صقل المرآة ، وهنا يفلسف الغزالي العظيم نظريته في المعرفة .  
ويظهر أن الغزالي أحس بالنتيجة المنطقية للاتجاه المنحرف في مدرسة البسطامي والحلاج .  
— هذا الاتجاه المبني على فكرة أن الله خلق آدم على صورته والذي أدى إلى مذهب  
وحدة الوجود — أقول يظهر أن الغزالي أحس وأدرك النتيجة المنطقية الاتجاه ، فأكد  
انحراف فكرة الصدور أو الفيض من أساسها . كما أنكر فكرة أن الله روح العالم ،  
ووصل إلى أن الإرادة الإنسانية والنظر في مضمونها لا يحل المشكلة فقط بل يحل مشكلة  
«الكون بأسره ، أو كما يقول (١) : ( إن آدم أنموذج . ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة  
لما هو أنموذج له . إن الروح الإنساني يحاكي الله في ذاته وصفاته وأفعاله ، فهو يدبر البدن  
كما يدبر الله العالم ، والجسم الإنساني عالم صغير في مقابلة العالم الكبير كل جزء منهما له  
تظير في الآخر .. ) ولكن ( 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 هذا بالنظر إلى  
نفسه فوجد أن المسئلة الأولى ( هي أن له إرادة والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم  
بأجمعه (٢) ) . ويعود الغزالي بعد جولاته الموفقة فيؤكد أنه ( ليس للعارف أن يزعم  
إدراك الذات الإلهية فضلا عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه (٣) ، كما يؤكد أن  
المشاهدة وإن كانت أسمى من الاستدلال إلا أنها ليست كاشفا تماما يزول معه كل حجاب  
( وإذا وجدنا متصوفا يدعى أنه الحق . . . ) ( كالحلاج ) وجب تأويل قوله إما على أنه

(١) الغزالي : المنقذ ٤٤ — ٤٥ وأنظر .

Macdonald ; Development of Muslim Theology vol I p 281

وأنظر الدكتور محمد قاسم : مؤتمر دمشق ١٨٠ .

(٢ و٣) الغزالي المنقذ ٤٤ — ٥ : وأنظر كيمياء المعاد ٨٧ وما بعدها وأنظر المنقذ

الأسنى ٢٠ — ٢٥ .

يعترف بأن لا وجود له إلا بالحق ، وهذا التأويل منه بعيد ، لأن اللفظ لا ينبئ به ،  
ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق ، وأما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته  
فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره . على هذا الاعتبار العقلي وحده  
يمكن فيهم شطحات الصوفية لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواه يجوز له لا على  
سبيل الحقيقة أن يقول إنه هو هو<sup>(١)</sup> . ونضيف إلى الغزالي أن منطق الحلاج كان  
واضحا ، ومن هنا كان ما يدعو إليه لا يجوز ، لأنه كان يدعو إلى أنه هو هو على سبيل  
الحقيقة ، إلا إذا كانت المسألة مسألة شطحات أو صوراً أدبية جميلة فهنا يمكن تبريرها  
على أساس النية والمقصد . المهم أن الغزالي نقض أساس الاتحاد والحلول على أساس عقلي  
دقيق ذي منهج علمي سليم أو كما يقول<sup>(٢)</sup> ( أنه لا يتصور بين عبيد ، فكيف يتصور  
بين العبد والرب والعبد عبد ، والرب رب ؟ أو ليس في معنى الحلول انطباق جوهر على  
جوهر ، أو جسم على جسم ؟ أو عنصر في جوهر ؟ ) ثم إن ( هذا يستحيل عقلاً نسبته إلى  
الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف مهما بلغت هذه النفس من الصفاء والتجرد عن كل  
ما يشغلها عن الحق ) . ثم إذا كانت النفس حادثة ، ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها ( كيف  
يتصور عقلاً أن تكون هي هو ) . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة  
فكيف لا نسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ - العالم كله آلهة ) . فمن الحال إذن أن يحل  
الله في النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر في اللبن ( أو الخمر في الماء الزلال ) فإن ذلك من  
صفات الأجسام<sup>(٣)</sup> . كما أرخ الغزالي الأصل اليهودي الشيعي للحلول عندما اتخذ السبئية  
حال إحراق علي الغلاة ( اتجاها على ألوهية علي ) ( رضي الله عنه ) . فقد أكد المصدر

(١) الغزالي المنقذ ٤٤ - ٤٥ وأنظر كيمياء السعادة ٨٧ وما بعدها - وأنظر المقصد الأسنى

٢٠ - ٢٥ .

(٢ و ٣) المصادر السابقة للمنقذ وكيمياء السعادة والمقصد الأسنى وأنظر مقدمة ابن خلدون

١٤٢ / ١٣٣

للسيحي أيضاً ليعود بنا إلى النقص المنطقي العلمي لهذه النظرية ومتولداتها حيث (١) يقول:  
( إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها ، وإذن فليس هنا اتحاد . ومثال ذلك أن الإرادة  
والعلم والقدرة توجد في ذات واحدة ، ولكنها ليست متحدة ، لأنه يبقى من المقرر أن  
الإرادة غير العلم ، غير القدرة . وإما أن يقال ربما تفنى إحدى الذاتين وتظل الأخرى  
موجودة وهذا باطل . ) . ويعود الغزالي العالم فيقتساعه ويحجب كيف يتحقق الاتحاد بين  
موجود ومعدوم ؟ هذان احتمالان . أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول بانعدام الذاتين  
معاً . وليس المرء في حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال . إذ ينبغي الحديث عن الانعدام  
لا عن الاتحاد ، فأصل الاتحاد باطل ) . ويعود الغزالي فيبين أن الاتحاد يمكن قبول  
معناه تجاوزاً كما هو عند الشعراء ، وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ . ( وحيث  
يطلق الاتحاد ، ويقال هو هو لا يكون إلا بطريق التوسع ، والتجاوز اللائق بعادة الصوفية  
والشعراء ) . لكن ليس من المقبول ولا من المعقول أن يقال ( بأن الله سيجعلني مثل  
نفسه ، أي أصير أنا هو . لأن معناه أني حادث ، والله يجعلني قديماً ، ولست خالق  
السموات - والأرضين ، والله يجعلني خالق السموات والأرضين . إن من صدق بمثل هذا  
الجال فقد انحلع عن غريزة العقل ، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم - ومن لم يفرق  
بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهه (٢) ) .  
المهم أن الغزالي كما ذكرنا كان يحس بما سيؤدي إليه منطق الاتحاد بمختلف صورته ،  
لغو فرضنا أنه لم يطلع على أصول وحدة الوجود لدى اتباع الأفلوطينية أو السابقين عليهم  
وقد كشف لنا الغزالي في مناقشته عما جاءتنا به الفلسفة الحديثة ، وأكد معها أن الرقي  
لا يتصور إلا مع وجود كثرة متباينة . فالرقي صعود إلى فوق ، أو تقدم إلى أمام . فإذا  
لزم يكن ثمة كثرة فإن الصعود إلى فوق مستحيل لأنه صعود إلى فوق ما - والتقدم إلى

(١) المصادر السابقة وانظر تهافت الفلاسفة ٢٩٥ - ٢٩٧ نشر سايمان دنيا وتحقيقه .

(٢) المصادر السابقة للغزالي في أرقام ١ - ٦ .

الأمام غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما . وإنما يقع في عالم الكثرة والتعدد . ومن ثم فلا بد من وجود متعدد متكرر . أما الوحدة فهي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم وهي الكمال المطلق لأنها تنبئ عن صانع حكيم . إن الغزالي يؤكد لنا أنه يرى الوجود بعينين . عين تراه في أعلى مقاماته وهي مملكة الوجود المنفرد أو الوجود الحق الذي ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال ، وعين تراه في مملكة التعدد الذي يشمل الموجودات كلها في تعلقها بالوجود الحق ( ومنتهى معراج الخلائق للملكة الفردانية ، فليس وراء ذلك مراقبة . إذ الرقي لا يتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستدعي مامنه . الارتقاء ، وما إليه الارتقاء . وإذا ارتفعت الكثرة حققت الوحدة ، وعطلت الإضافة ، وطاحت الإشارة فلم يبق علو ، ولا نازل ولا مرتفع ، فاستحال الترقى واستحال العروج فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج (١) . فإذا ساء لنا الغزالي عن مفهوم الوجود المتعدد المتكرر أجاب أن واقع الحياة يؤكد أن (الناس يرون الوجود فيه على ما هو عليه في حواسهم ومدركاتهم وجودا متعددًا متكررًا) فهو لم يحصر الوجود في هذه الوحدة التي سماها مملكة الفردانية ، وإنما عد هذا وجهان أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع في نظر أولى البصيرة من أهل الكشف . أما واقع الحياة فالوجود متعدد متكرر لدى الحواس والمدارك البشرية . فالوحدة إذن في نظر الغزالي حال عارضة لا يقول بها مطلقة في الناس ، عاملة في الحياة ، وإنما يحصرها في أضيق حدودها لدى حال خاصة للعارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة ( ومنهم من كانت له هذه الحالة عرفانا علميا كما في تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت له ذوقا

---

(١) الغزالي : إحياء ج ٣ / ٣٤٨ - ٣٥٠ ، وأنظر أيضا المنقذ ٦٣ / ٦٤ / ٦٥ . وفيصل التفرقة ٥ - ١٥ / وتهافت الفلاسفة ٢٩٥ - ٢٩٧ نشر وتحقيق سليمان دينا وأنظر أيضا الدكتور محمد يوسف موسى ١٩٦٣ م فلسفة الأخلاق ٢١٥ وأنظر للمقارنة ماورد في المشكاة من آراء شاذق ١٢٢ / ١٥٢ وأنظر المقارنة أيضا ما ذكره الدكتور عفيفي في مقدمة المشكاة التي أصدرتها وزارة الثقافة أبريل ١٩٦٤ ص / ٧ من أن الغزالي من دعاة وحدة الوجود أو من قدماتها وفي هذا الذي ذكره وغيره وضع الغزالي في أعنف حدود التناقض .

وحالا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضنة فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا وسكروا وقع دونه سلطان عقولهم (٠٠٠) وهنا يصل بنا الغزالي إلى موقفه للعقل فيحكم بسلب العقل عنهم حال تعبيراتهم الخارجية . وكما ذكرنا أنه على الرغم من أن هذه الأمور جميعها في نظره العقلي السليم ( لا تقع في تقدير الإسلام ولا تدخل في تعامله ) كما يقول ، إلا أنه يعتذر عن بعضهم بأنهم رجوعوا عما لفظوا به حال السكر عند الصحو . والغزالي في الواقع وإن تسامح بعض التسامح فهو لم يتسامح معهم في إنكارهم لتقاليد والتكاليف الشرعية ودعوتهم للإباحة ، ورفض الأحكام ، وعدم التمايز بين الحلال والحرام بحجة الوصول ودعاوى الغرور (١) وحسبنا ما فصلناه مع الغزالي إزاء هذه النظريات ، ففي الفصل الذي عقدناه له الغناء كل الغناء .

ولا نجد خطيرا بعد الغزالي من كتب عن الصوفية والتصوف مادحا أو قادحا سوى ابن الجوزي (٢) الواعظ ( أبو الفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧ هـ - ١٢٠١ م ) المعروف بابن الجوزي ، وهو غير ابن القيم الجوزية (٣) الامام السلفي ت ٧٥١ هـ ) ، وغير ابن الجوزي الآخر (٤) ( أبو المظفر فيزوغلي سبط بن الجوزي ٦٥٤ هـ - ١٢٥٧ هـ ) وابن الجوزي الواعظ صاحب تلبيس إبليس قد شغل نفسه بدراسة أحوال الصوفية . لكن جانب الطعن كان هو الغالب عليه ، فلم يهتم بذكر حسنات الصوفية على الإطلاق . وقد عاب ابن الجوزي أساسا الاتجاه السلبي ، وأكده كما أكد الغزالي قبله أن الشهوات إنما

(١) الغزالي إحياء الدين ج ٣ / ٣٤٨ - ٣٥٠ والمنقذ ٦٣ - ٦٥ .

(٢) ابن الجوزي ( أبو الفرج عبد الرحمن له تلبيس إبليس أو قد العلماء القاهرة ١٣٤٠ هـ وله أيضا المنتظم وهي رسالة عن القرامطة نشرها جوزيف دي سوموجي في

Revista degli studi Orientali Vol XII.

(٣) ابن القيم الجوزية أو ابن قيم الجوزية الإمام السلفي تلميذ ابن تيمية .

(٤) ابن الجوزي ( أبو المظفر فيزوغلي ابن الجوزي صاحب مرآة الزمان في تاريخ الأعيان وله أصل

مخطوط في دار الكتب ٥٥١ تاريخ .

خلقت لفائدة ، وأن المراد هو التسمي بها لافتتاحها ومحورها . كما عاب على الصوفية الفصل بين الشريعة والحقيقة ، وإن أخطأ حين فسر معنى علم الحقيقة بأنه وحى والفاء الشياطين على وجه الإطلاق (١) . ومن الأخطاء الجسيمة التي وقع فيها ابن الجوزي اتهامه الغزالي بأنه باع الفقه بالتصوف ، بينما الغزالي أول من دق ناقوس الخطر عند رآبه إلى أن يستشراء التيارات المنحرفة لدى مجسمة الشيعة الغلاة لم يقد من الغنوصيات أقل مما أفاد من توقف السلفية عند النصوص ، حتى إنه عاب على سلف الأمام ابن حنبل وخلفه عدم تأويلهم لامثال الحديث (قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن (٢) ) . والغزالي رائد في كل جهاته الفقهية والسكلامية والفلسفية والصوفية على الإطلاق .

ثانيا : ابن تيمية ٧٢٨ هـ : بعد قرنين من الغزالي ظهر ابن تيمية . ظهر (٣) والفتار في بغداد قبل ولادته بخمسة أعوام والحركات الصياحية قبل ذلك وبعد ذلك تفعل أفاعيلها منذ عام ٤٩٠ هـ حتى نهايتهم عام ٦٩٠ هـ ، وشب وهو يرى خبائث آثار الغلاة في آفاق الشيعة والصوفية وآثار مدرسة ابن عربي . لهذا كانت ثورته عارمة حين لم ينج منها مفلسف التصوف السلفي الأمام الهروي ٤٨٦ هـ ، ولم ينج منها أيضا مفلسف التصوف السنني الأمام الغزالي ٥٠٥ هـ رغم تقديره لها . وجد ابن تيمية أمامه تراث الحلاج وتراث السهروردي وتراث ابن عربي ومدرسته لدى ابن الفارض وجلال الدين الرومي وابن سبعين والششترى وغيرهم . فإذا تفحصنا مناقشته للحلاج نجد بداية الخلط أمام

(١) ابن الجوزي تليس إبليس ٢٦٦ — ٢٧٠ / ٢٧٢ وانظر أيضا ص ٢٢٨ والمقارنة أنظر

الفتيري ٢١٧ / ٢١٨ .

(٢) الغزالي : لأحياء ج ١ / ١١١ .

(٣) جاء التنار عام ٦٥٦ هـ بغداد حيث أستطوها في ذلك التاريخ وهزموا عام ٦٥٩ هـ واستمر

الصايديون مائتي عام من ٤٩٠ إلى ٦٩٠ هـ وقد روى ابن كثير ( البداية والنهاية ج ١٣ / ٢٠١ / ٢١٢ ، ج ١٠ / ٩٤ — إن الشيعة كانوا من الداعين إلى الحركةن الخطيرتين . وتلك نقطة غفل عنها كل الباحثين في النظريات الصوفية والفلسفية عامة .

السؤال وجهت إليه حول أبيات الخلاج في الأنية التي يقول في مطلعها :

بينى وبينك أنى ينازعنى      فارفع بأنيك أنى من البين

و حول قوله :

إذا باغ الصب الكمال من الهوى      وغاب عن المذكور فى سطوة الذكر  
فشاهد حقا حين يشهده الهوى      بأن صلاة العارفين من الكفر

و حول رسالة الخلاج قال فيها لبعض تلاميذه ( ستر الله عنك ظاهر الشريعة ،  
و كشف لك حقيقة الكفر . فإن ظاهر الشريعة كفر خفى ، و حقيقة الكفر معرفة جليلة .  
سومن زعم أنه يوحد الله فقد أشرك . ومعنى لا إله إلا الله كلمة يشغل بها العامة ، لئلا يخلطوا  
مع أهل (١) التوحيد ) . أما المسألة التي قدمت لابن تيمية ، فهي كما روى الحريري  
المرزوي (٢) ، ( يقول السائل : ولما الخلاج ( بينى وبينك . . . ) ، وقال الشيخ شهاب  
الدين السمروردي الحلبي « بهذه البقية التي طلب الخلاج رفعها تصرف الأغبار في دمه ،  
و كذلك قال السلف (٣) : الخلاج نصف رجل وذلك أنه لم ترفع له الأنية بالمعنى فرفعت  
الله صورة فقتل . فأجاب ابن تيمية (٤) ما نصه : ( وأما قوله . . . ( بينى وبينك . . . )  
فإن هذا الكلام يفسر بمعان ثلاثة : بقوله الزنديق ، وبقوله الصديق . فالأول مراده به  
طلب رفع ثبوت أنيته ، حتى يقال إن وجوده هو وجود الحق وأنيته هي أنية الحق ، فلا

(١) ماسينيون : أخبار الخلاج 72-75 p . وأنظر أحمد الكوشخانلي : جامع الأصول القاهرة

١٣١٩ هـ ٢٤٤٥ : وانظر ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ج ٤ / ٥ / ٢٤ / ٦٥ / ٩٣ .

(٢) الحريري المرزوي : السيد أبو محمد على ابن منصور الحريري المرزوي بالمجوزات ت ٦٤٥ هـ أنظر

جامع الأصول المصدر السابق .

(٣) يقصد بالسلف سلف الملاحدة قبله ويظهر هذا من إجابة ابن تيمية في نصه الذي اقتبسته الرواية .

(٤) المصادر السابقة لماسينيون نقلا عن أخبار الخلاج ، وجامع الأصول ، ومجموعة الرسائل لابن تيمية

ج ٤ / ٥٤ / ٢٥ / ٦٥ / ٩٣ .



يقال إنه غير الله ولا سوى . ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة : إن الخلاج نصف رجل .  
وذلك لأنه لم ترفع له الاية بالمعنى ، فرفعت له صورة فقتل . وهذا القول مع ما فيه من  
الكفر والإلحاد فهو متناقض ينقض بعضه بعضا . فان قوله ( بينى وبينك انى  
يزاحنى ٠٠٠ ) خطاب لغيره ، وإثبات انية بينه وبين ربه ، وهذا اثبات أمور ثلاثة .  
ولذلك يقول « فارفع بحفك أنى من البين » ، فقد طلب من غيره أن يرفع انيته ، وهذا  
للمعنى الباطل هو الفاسد ، وهو الفناء عن وجود سوى ، فإن هذا فيه طلب رفع الاية  
وهو طلب الفناء . والفناء ثلاثة أقسام :

( ١ ) فناء عن وجود سوى . ( ٢ ) وفناء عن شهود سوى . ( ٣ ) وفناء عن عبادة  
السوى . والأول هو فناء أهل الوحدة للملاحدة كما فسروا به كلام الخلاج . وهو أن  
تجعل الوجود وجودا واحدا . وأما الثانى وهو الفناء عن شهود سوى ، فهذا هو الذى  
يعرض لكثير من السالكين كما يحكى عن أبى يزيد وأمثلة ، وهو مقال الاصطلام ،  
وهو أن يغيب بموجوده عن وجوده ، وبمعبوده عن عبادته ، وبمشهوده عن شهادته ،  
وبذكوره عن ذكره فيفنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل . وهذا كما يحكى أن رجلا كان  
يجب آخر فألقى المحبوب نفسه فى الماء ، فألقى الحب نفسه خلفه فقال أنا وقمت فلم وقعت .  
أنت ، فقال غبت بك عنى فظننت أنك أنى . فهذا حال من عجز عن شىء من الخلوقات  
إذا شهد قلبه وجود الخالق ، وهو أمر يعرض لطائفة من السالكين . ومن الناس من  
يجعل هذا من السلوك ، ومنهم من يجعله غاية السلوك حتى يجعلوا الغاية هى الفناء بتوحيد  
الربوبية فلا يفرقون بين الأمور والمحظور والمحبوب والمكروه ، وهذا غلط  
عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية عن شهود الشرع والأمر والنهى وعبادة  
الله وحده وطاعة رسوله ، فمن طلب رفع انيته بهذا الاعتبار لم يكن محمودا على هذا  
ولكن قد يكون معذورا . وأما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السوى فهذا حال  
الغيبين وأتباعهم ، وهو أن يفنى بعبادة سواه ، وبجبه عن حب ما سواه ، وخشيته عن خشية  
ما سواه ، وطاعته عن طاعة ما سواه ، وبالتوكل عليه عن التوكل على ما سواه . فهذا تحقيق

توحيد الله وحده لا شريك له ، وهو الحنيفية ملة ابراهيم . ويدخل في هذا أن يفنى عن  
عن اتباع هواه بطاعة الله فلا يجب إلا الله ، ولا يبغض إلا الله ، ولا يعطى إلا الله ، ولا  
يمنع إلا الله فهذا هو الفناء الدينى الشرعى الذى بعث الله به رساله وأنزل به كتبه ) .  
ولا شك أن هذا الفناء الشرعى حسب مصطلح ابن تيمية هو ما أكده الغزالي فى فلسفة  
للصدق فى التوحيد ، تلك التى ضمنها آراءه فى مقامات المحبة والتوكل والمحاسبة والمراقبة  
والصبر والشكر وما إليها . وقد وضع ابن تيمية الحلج فى موقف الفناء عن وجود  
السوى ، ولم يضعه فى موقف الفناء عن شهود السوى ، وهذا هو ما ناقشه عن وحدة  
الشهود التى عاشها الحلج فى رأى أنصاره . لكن ابن تيمية أكد أنه لو قبل هذا الشهود  
الحلاجى فإنه فى رأيه ليس شهود موحد بل شهود ملحد ، أو كما يقول : فهذا شهود  
أهل الإلحاد لاشهود الموحدين (١) . وابن تيمية فى الواقع يكرر هذا فى رده على ماروى  
عن الحلج فى بينية الآخرين :

إذا بلغ الصب الكمال من الهوى      وغاب عن المذكور فى سطوة الذكر  
فشاهد حقاً حين يشهده الهوى      بأن صلاة العارفين من الكفر

أقول إنه يكرر فى مناقشته ما أجاب به عن الأنية وحجاب الأنية الحلاجية -  
ويضيف ابن تيمية بأن قول الحلج كلام جاهل .

( والمعصود هنا أن قوله يغيب عن المذكور كلام جاهل ، فإن هذا لا يحمد أصلاً  
بل الحمود أن يغيب بالمذكور عن الذكر ، لأن يغيب عن المذكور فى سطوات الذكر .  
اللهم إلا إن يريد أنه غاب عن المذكور فشهد المخلوق وشهد أنه الخالق ، ولم يشهد الوجود .

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ / ٤ / ٥ / ٢٤ / ٦٥ / ٩٣ وانظر ماسينيون :  
أخبار الحلج 72-75 p وأنظر الكوشغالى : جامع الأصول ٢٤٤ وانظر جواب ابن تيمية لسؤاله  
بعض الصوفية الحريرية . تفسير الكواكب ج ٢٦ .

الأواحد ، ونحو ذلك من المشاهدة الفاسدة ، فهذا شهود أهل الإلحاد لاشهود المرشحين .  
ولعمري أن من شهد هذا الشهود الإلحادي ، فإنه يرى صلاة العارفين من الكافر (١) .  
ويعود ابن تيمية فيؤكد في وضوح أن الفناء عن وجود السرى - وهو الذي يصله بالحلاج -  
هو أساسا مذهب ابن عربي في وحدة الوجود : من هنا يضع اتجاه الحلاج مع ابن عربي  
في النظرية والمذهب ، وهذا خطأ ولاشك من ابن تيمية من ناحية الربط للمذهبي حين  
يربط مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الشهود بوحدة الوجود . إنه يقول ( إن النوع  
الثالث من الفناء يرى وجود الخالق عين المخلوق وهو قول الملاحده أهل الوحدة ( وحدة  
الوجود ) : ثم يصل ذلك بوضع الحلاج المذهبي . ثم يعود فيؤكد أن وحدة الشهود لو  
قبأها عن الحلاج فهي وحدة شهود ملحد لا شهود موحد (٢) . فإذا عدنا إلى ابن تيمية  
في مناقشته لاتجاه الحلاج نجده يؤكد (٣) أن الحلاج أخذ عن الجهمية (الجهمت ١٢٨هـ)  
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 هي 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 النابت لكل  
وجود ) ( 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 نسئره ونظامه

(١) ماسينيون أخبار الحلاج

(٢) ماسينيون مجموعة نصوص

وقد بدأ ابن تيمية بذكر حكاية مضمونها أن أحد الشيوخ قال لمريده الذي أراد أن يرضعه ويلقنه مبادئ وحدة الوجود : إن الشهادة الحقة هي ، لا موجود إلا الله ( قال الشيخ لمريده : من قال لك إن في الكون سوى الله فقد كذب . فقال المرید ( الذكي ) فمن هو الذي كذب ؟ وسكت الشيخ ولم يجر جوابا ) . وذكر<sup>(١)</sup> ابن تيمية قدم المذهب فيما رواه عن الإمام احمد بن حنبل<sup>(٢)</sup> ( ٢٤١ هـ ) من أن القائلين بأن وجود الخالق هو وجود المخلوق أعظم افتراء ممن يقول إنه يحل فيه . ( وهؤلاء يجهلون من يقول بالحلول أو الاتحاد ، وهو أن الخالق متحد مع المخلوق فإن هذا إنما يكون حال شيئين متباينين متحد أحدهما بالآخر كما يقوله النصارى من اتحاد اللاهوت مع الناسوت ، وهذا إنما يقال في شيء معين ، وهؤلاء عندهم ما ثم وجود لغيره حتى يتحد مع وجوده ) .

مضى<sup>(٣)</sup> ابن تيمية بعد ذلك في إيضاح مضمون مذهب ابن عربي في مقدماته الأولى لدى المدارس السابقة عليه ، فذكر في رده على دعوى الألوهية أو القول بألوهية أحسن نبيا كان أو وائيا - بأن الله سبحانه ذكر خير خلقه بالعبودية في غير موضع فقال ( فأوحى إلى عبده<sup>(٤)</sup> ما أوحى ) وقال في حق عيسى الذي قيل إنه ابن الله أو ثالث ثلاثة ( إن هو إلا عبدا أنعمنا عليه<sup>(٥)</sup> ) وقال ( لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله<sup>(٦)</sup> ) وقال ( إن كل ما في السموات والأرض إلا آت الرحمان عبدا<sup>(٧)</sup> ) . ثم غاد يلخص مضمون

(١) ابن تيمية / الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان ٤٨ .

(٢) ابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى رسالة الفرقان ج ١ طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ

١٤٤ — ١٦٠ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة 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 .

(٧) الآيات ٨٨ — ٩٥ من مريم ١٩ .

الاتجاه فيقول (١) في حكم الاستئناف فيه : ( بسم الله الرحمن الرحيم : ما تضمنه كتاب  
فصوص الحكم وماشاكله من الكلام فإنه كفر باطنا وظاهرا ، وباطنه أقيح من ظاهره .  
وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة ، وأهل الخلول ، وأهل الاتحاد . وهم يسمون أنفسهم  
المحققين . وهؤلاء نوعان : نوع يقول بذلك مطلقا كما هو مذهب صاحب الفصوص ابن  
عربي وأمثاله ابن سبعين وابن الفارض والقونوي والششتري والتلمساني وأمثالهم ممن  
يقول إن الوجود واحد ، ويقولون إن وجود الخلق هو وجود الخالق . لا يثبتون  
موجودين خلق أحدهما الآخر ، بل يقولون الخالق هو الخلق ، والخلق هو الخالق ) .  
ويحدد ابن تيمية مجمل رأيهم في وحدة الأديان فيقول ( ويقولون إن وجود الأصنام هو  
وجود الله ، وأن عباد الأصنام ما عبدوا شيئا 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 ، لأنه أنكر على هارون إنكاره على قومه عبادة العجل ويرون أن فرعون كان  
صادقا في قوله « أنا ربكم الأعلى » بل هو عين الحق ، ونحو ذلك مما يقوله صاحب  
الفصوص . ويقول أعظم محققهم (٢) إن القرآن كله شرك لأنه فرق بين العبد والعبد .  
وليس التوحيد إلا في كلامنا فليل له فإذا كان الوجود واحداً فلم كانت الزوجة حلالا  
والأم حراما فقال الكل عندنا واحد . ) ( وكذلك ما يقوله ابن الفارض في قصيدته  
التي سماها نظم السلوك كقوله :

لها صلواتي بالمقام أقيمها      وأشهد فيها أنها لي صلت  
كلانا مصل ساجد إلى حقيقة      بالجمع في كل سجدة

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل ص ٤٠ / ٤١ / ٤٣ / ٤٤ .

(٢) لعل ابن تيمية يقصد عفيف التلمساني ت ٦٩٠ هـ بدليل اتفاق المصادر على أنه القائل ( القرآن  
كله إشراك ) أنظر في هذا الطبري ٩ / ١٧٩ وفتاوى الوفيات ١ / ١٧٧ والذهبي في دول الإسلام  
٧ / ٧٣ ، ونيكلسون صوفية الإسلام ١٥٣ / ١٥٤ . وانظر مجموعة الرسائل ج ١ ص / ١٨١ .

وما كان لي صلي 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 مرسلا وذاتي بآياتي على استندات

( فأقوال هؤلاء ونحوها : باطنها أعظم كفرا والحادا من ظاهرها . ومن كان أعرف  
بباطن المذهب كان أعظم كفرا كالتلمساني وابن سبعين ، وهؤلاء من جنس الجهمية  
الذين يقولون بأن 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 ربط  
غير دقيق كما فصلناه .

ويعود ابن تيمية بعد أن فصل النوع الأول 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 ( رضى الله عنه )  
وطائفة من أهل بيته ، والحاكمية الذين يقولون بذلك في الحاكم ، والحلاجية الذين يقولون  
بذلك في الحلاج ، وأمثال هؤلاء من يقول بألمية بعض البشر وبالحلول والاتحاد فيه  
ولا يجعل ذلك مطلقا في كل شيء ، ومن هؤلاء من يقول بذلك في بعض النسوان والروان  
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 تارة ، وبالوحدة تارة فإنه مذهب  
متناقض في نفسه ، ولهذا يلبسون على من لم يفهمه . فهذا كله كفر باطنا وظاهرا بإجماع

كل مسلم) (١). ويعود ابن تيمية (٢) فيعالج ما أوله المذهب من آيات الكريم توفيقه أو نذيقاً 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 الرمي . والرمي له مبدأ وهو الحذف ، ومنتهى هو الوصول ، فأثبت الله لنبيه المبدأ بقوله إذ رميت ، ونفى عنه المنتهى ، وأثبتته لنفسه : « ولكن الله رمى » . واللا ي يجوز أن يكون للثابت دين المنفى فإن هذا تناقض . والله لا يصف نفسه بصفه من قامت به الأفعال ، فلا يسمى نفسه مصلياً ولا صائماً ، ولا آكلًا ، ولا شاربًا ) وقولهم ( ما ثم غير ) كفر . ولو لم يكن ثم غير لم يقل الله ( أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون ) . فإنهم كانوا يأمرونه بعبادة الأوثان . فلو لم يكن غير الله لم يصح قوله ( أفغير الله تأمرني أعبد أيها الجاهلون ) ، ولم يقل « أفغير الله ابتغى (٥) حكما » ولم يقل الخليل ( أفأرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآبؤكم الأقدمون فإنهم عدوا لي إلا رب العالمين (٦) ، ولم يقل ( إني براء مما تعبدون (٧) ) . ويعود ابن تيمية بعد هذه الجولة الموفقة في شرح الآيات الكريمة إلى القول ( إن إبراهيم الخليل ( عليه السلام ) لم يعاد ربه ، ولم يتبرأ من ربه ، فإن لم تكن تلك لآلهة التي كانوا يعبدونها هم وآبؤهم الأقدمون غير الله لكان إبراهيم قد تبرأ من الله ، وعادى الله وحاشا إبراهيم من ذلك ) . ( ومن قال إن لقول هؤلاء سرأ حفيظ وباطن حق من الحقائق التي لا يطاع عليها إلا خواص الخلق فهو : إما أن يكون من كبار الزنادقة أهل الإلحاد ، وإما أن يكون من كبار أهل الجهل والضلال ، والزندقية

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٤٤ — ٤٥ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٥٠ .

(٣) آية ١٧ من سورة الأتقال / ٨ .

(٤) آية ٦٤ من سورة الزمر ٣٩ .

(٥) آية ١١٤ من سورة الأنعام ٦ .

(٦) آية ٧٥ — ٧٧ من سورة الشعراء ٢٦ .

(٧) آية ٢٧ من سورة الزخرف ٤٣ .

يجب قتله ، والجاهل يعرف حقيقة أمره فإن أصر على الاعتقاد الباطل بعد قيام الحاجة عاينه  
وجب قتله . . . .

ويضئ ابن تيمية بعد جواته الإجمالية في إنكار حقيقة للذهب ، ومزاعم تأويل  
الآيات 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 أصول المعرفة والدين  
والتحقيق - أكد ابن تيمية - « استقاء ودعماً لرأى ابن حنبل » - أن هذه الأحاديث  
كاذبة مدسوسة . أو كما قال : ( ومن الغريب أنهم جعلوه عدهم في أصول الدين والمعرفة  
والتحقيق ، للجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة 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 ففسروا الإقبال والإدبار بما لا يدل على اللفظ  
واختلفوا ، حتى أن ابن سبعمين صاحب البد يفسر الإقبال بما يرجع محصولة إلى أصله  
الفاسد من أن وجوده وجود الحق . فنعلم أن هذا ليس هو قول هؤلاء الفلاسفة ،  
ولكن أرسطو حكى عن بعض قدماء الفلاسفة أنه كان يقول الوجود واحد ورد ذلك  
عليه . فقول هؤلاء يواطئ هذا القول الذي لم يرضه هؤلاء الفلاسفة ) . ويكر ابن تيمية  
على طعن ابن سبعمين في اتجاه أستاذه ابن عربي فيحكي أن صاحب البد كان يقول عن  
صاحب الفصوص والفتوحات المسكية إن كلامه فلسفة مخموجة أى عفنة ، فيكون كلامه

(١) ابن تيمية بغية المرتاد والرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية المسمى بالسبعينية ١٣٢٩ هـ

المجلد الخامس ص ٥ - ٦ / ٧



هو فلسفة<sup>(١)</sup> منته . ويعود ابن تيمية قليلا إلى ما قبل مدرسة ابن عربي مع جسر الاتصال بينهما وبين الحلاج - يعود إلى السهروردي فيقول عنه واصلا منهجه بالركب المنحرف ( وكذلك السهروردي المقتول . كلامه في الباطن يأخذه عادة من الفلاسفة الصائبيين والمجوس<sup>(٢)</sup> ) ، ويقصد ابن تيمية هنا أن فلسفة الأشراق والأنوار أصولها فارس والروم . ويروي ابن تيمية أن القونوي في رأى التلمساني أتم من شيخه ابن عربي ، وأن ابن سبئين كان يعتقد أن التلمساني أتم من القونوي ولكن كل كلامهم كان يدور على أن الحق هو الوجود المطلق ، وأن الفرق بين الحق والخلق من جهة التعيين ، 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 في الخارج أصلا ، وإنما هو أمر مطلق في الأذهان . وإما أن يجعلوه عين وجود المخلوقات فلا يكون للمخلوقات خالق غيرها أصلا . وهم يظنون للناس والعامّة إن الله بذاته موجود في كل مكان ، أو يعتقدون ذلك . وعند التحقيق إما يصفونه بالسلب الذي يستوجب عدمه كقولهم ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ، ولا محايث له ، ولا متصل به ، ولا منفصل عنه ، فهم يدورون إما حول النفي والتعطيل الذي يقتضى عدمه ، وإما الإثبات الذي يقتضى أنه هو المخلوقات ، أو جزء منها ، أو صفة لها . فإذا حوَّق أحد في ذلك قال هذا سلب مقتضى نظري ، وهذا الإثبات مقتضى شهودي وذوقي ) . ويصل بنا ابن تيمية من تناقض المدرسة بين الذوق والعقل إلى القول بأن الذوق والعقل إذا لم يتفقا ، وكان تناقضهما لزم بطلانها أو بطلان أحدهما<sup>(٢)</sup> .

وبتوقف بنا ابن تيمية قليلا<sup>(١)</sup> ليقارن بين ابن عربي وابن سبئين ، فيرى أن ابن عربي حين قال بأن الحق حال في الخلق ، جاء ابن سبئين فقال بأن الحق محل للخلق ، لكنهما في رأيه وإن اختلفا في التفصيل والنهج اتفقا في المضمون لئلا يؤكد أن الوجود واحد

لا يتميز منه وجود الخالق . يقول ابن تيمية<sup>(١)</sup> ( إن ابن سبئين يجعل وجود الحق هو الثابت بدءاً ، الذي 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 سبئين - واحد وهو القائم بجميع الصور غير الخالي عنها على التعاقب ، والصور هي المراكبة ، وأما المتعاقبة دورانا كائنة فانية ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثة موجودة معدومة ) . فإن سبئين في هذا الكلام جعله كالمادة وجعل المخلوق كالصورة ، وهما مرتبطان لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . وفي هذا من الباطن والكفر كما يقول ابن تيمية مالا 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 أنه قال الأجسام لا تبقى زمانين . فهذا يشبه قول النظام )<sup>(١)</sup> . ويعود ابن تيمية<sup>(٢)</sup> فيؤكد أن تابعي ابن عربي جميعاً ( يجعلون الحق تعالى لأجزاء العالم كالكل لأجزائه ، فيجعلون كل شيء من العالم جزءاً منه وجزءاً له كأمواج البحر وينشدون معاً :

وما البحر إلا اللوج . لا شيء غيره . وإن فرقته كثرة بالتعدد

ويدور بهم ابن تيمية ليؤكد قولهم في النهاية أنه ( لا وجود للجملية إلا بأجزائها )  
سوحين يأخذ عليهم دعواهم في التنزيه والنفي بشير إلى الأشاعرة أو أصول الأشاعرة بأنهم  
حذاق الصفاتية ، وأنهم على منهاج الأئمة : ( وأما حذاق الصفاتية من الكلابية ( أتباع  
محمد بن سعيد بن كلاب ت ٢٤٠ هـ ) وغيرهم فهم على منهاج الأئمة كما ذكر الإمام أحمد  
في الرد على الجهمية ) .

لهم أن ابن تيمية بصول صولات عريضة في تحليلاته وتفقيته لمدرسة ابن عربي  
وخاصة بين ابن عربي وابن سبعين ليصل في النهاية إلى القول (١) بأنه لو تنزل مع ابن  
سبعين على القول الضعيف الذي يرى (الكل المطلق موجودا في العين) يكون الرب  
تعالى جزءا من كل موجود مخلوق . فهم بين أن يجعلوه جملة المخلوقات أو جزءا من كل  
مخلوق أو صفة لكل مخلوق أو يجعلوه عدما محضا لا وجود له إلا في الأذهان لا في  
الأيان . لكنهم مع التعطيل الصريح والإفك القبيح يتناقضون ولا يثبتون على مقام  
( ولهذا رأيت كلامهم مضطربا لا يفضبط لما فيه من التناقض . ولكن لما كنت أبينه  
وأوضحه أذكر القواعد العلمية التي يعرف الناس حقيقة ما يمكن حمل كلامهم عليه ،  
ويثبت التناقض ، حتى يطالع الناس على ما هم عليه من كفر وهذيان ) ( لقد عطلوه  
حقيقة التوحيد وحقيقة الرسالة وهما أصل الاسلام (٢) .

وكما هاجم ابن تيمية اتجاه وحدة الوجود المنحرف ازاء حقيقة التوحيد ، فقد ربط (٣)  
ذلك بهجومه على نظرية مدرسة ابن عربي ومقدماتها في توحيد العبادة أو وحدة الأديان .  
وقد أكد ابن تيمية بصدد قول ابن عربي :

عبد الخلائق في الاله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدهوه

( 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 رأي ابن تيمية

(١) ابن تيمية : منهاج السنه ج ١ / ٢٣٥ — ٢٣٧ ، ٢٦٣ ، ج ٢ / ١٩ / ٤٥ / ٧٤ .  
وموافقته صريح المقول الصراح المنقول ج ١ / ١٤٦ / ١٦٠ / ١٦١ / ١٨٥ — ١٩٩ /  
٢٠٩ / ٢١٩ / ٢٥٢ ، ج ٢ / ٩ — ٢٥ / ٥١ / ٥٥ — ٦٠ / ٧٥ — ٨٧ / ١٥٠ — ١٩٨ .  
واظربقيه المرتاد ص ١٠٠ ج ٥ .

(٢) ابن تيمية بغيره المرتاد ج ٥ / ١٢٢ .

(٣) ابن تيمية الرهائل والمسائل ج ١ / ٨١ — ٨٣ .

﴿ مخالف لدين المرسلين وأهل الكتاب والملة جميعا بل ، وادين المشركين أيضا ، ولما خطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ، ويجدونه في نفوسهم . ﴾ أما دليل ابن تيمية فهو أن الرسل كانوا يعتبرون ما عبده المشركون شيئا غير الله ، وينظرون إلى عبده 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 وهو هو الإسلام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره ) . وقد شارك العالم السني صالح المقبلي (١) ابن تيمية في إنكاره اتجاه مدرسة ابن عربي في نقطتين : الأولى في وحدة الأديان والثانية في دعاوى الكشف وإنكار مدرسة ابن عربي وغيرها حكم العقل في الذوق . أما النقطة الأولى فيقول فيها المقبلي ( فان صح مادعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفريق بين الأديان ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل واحد فإنه ينبغي على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله ) . أما النقطة الثانية (٢) لدى المقبلي فيقول فيها ﴿ وأنتم تزعمون أن الكشف ذوق ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه . فكل كشف ادعى 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 إقامة البرهان عليه ، وعينا 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 كفرا ) . ولا شك أن مناقشه المقبلي بدقة هو مادعا إليه الغزالي من تحكيم العقل في مسائل الذوق ليعرف المنوهم من الملقول فيما فصلناه مع الغزالي (٣) .

(١) المقبلي : المغم الشامخ ٤٦٧ — ٤٦٨ .

(٢) المقبلي : المعلم الشامخ ٧٣٧ — ٧٣٨ .

(٣) الغزالي : الجواهر ٣٧ — ١٢٢ — ١٢٨ .

ولما كانت الدعوة إلى توحيد الأديان — كما فصلنا ذلك في مدرسة ابن عربي مرتبطة بأفضلية خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء ، فقد هاجم ابن تيمية <sup>(١)</sup> دعوى ابن عربي ومدرسته بمقدماتها أن الأولياء أفضل من الأنبياء ، وأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء وقد وضع ابن تيمية وبالم نوضحه في دراستنا أن ابن عربي يعتقد أن جبريل خيال في نفس النبي (صلى الله عليه وسلم) وليس ملكا يأتي من السماء ، والنبي يأخذ من هذا الخيال . أما خاتم الأولياء فإنه يأخذ من العقل المجرد الذي يأخذ منه الخيال جبريل ، وجميع الأنبياء على هذا يستفيدون من معرفة الله عن طريق مشكلة خاتم الأولياء . ومن هنا كان جوهر النبوة هو الولاية ، وكانت الولاية أفضل من الرسالة وكان خاتم الأولياء — كما فصلنا — أفضل من خاتم الأنبياء .

وكالم يسلم من ثورة ابن <sup>(٢)</sup> تيمية سلفه الهروي الأنصاري ت ٤١٨ هـ مفلسف التصرف السابق في اتهامه إياه بأنه أكد أن الفناء عند الهروي كان يجمع غير جامع البقاء ، وجاء ابن القيم السلفي <sup>(٣)</sup> أيضا (ت ٧٥١ هـ) بعد ابن تيمية فدافع عن الهروي ما اتهمه به ابن تيمية — أقول كالم يسلم الهروي من ثورة ابن تيمية ، فإن الغزالي لم يسلم أيضا من ثورته حين قال <sup>(٤)</sup> ( ووجدوا مثل ذلك القول بالعقل الأول في المدرسة المشائية ) — في كلام أبي حامد الغزالي ، وقيل إنه رجع عن ذلك ) . وحين قال <sup>(٥)</sup> ( وهذا الكتاب (مشكاة الأنوار) كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة

(١) ابن تيمية : مجموعه الرسائل الكبرى : رسالة الفرقان ج ١ / ١٤٧ القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٢٣ — ٢٥ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين في شرح منازل السائرين للهروي المخطوط ب ٢٠٥٣١ دار

الكتب المصرية ورقة ٤٥٥ — ٤٦٢ وانظر أيضا المقارنة المنازل تحقيق اللخمي ٢١٣ .

(٤) ابن تيمية بغيه المرتاد ( السبعيني ) ج ٥ / ٥ — ٧ ، ٩٠ — ٩٥ .

(٥) ابن تيمية : بغيه المرتاد ١٢ / ٦٠ ج « وثؤكد هنا أن ابن تيمية نفسه يلني الشك على ما في

المشكاة من آراء تتناقض مع منهج الغزالي الصحيح الغزالي الصحيح وهو بهذا أيضا يرد على ما ذكره المحدثون وأهمهم أستاذنا الدكتور عفيفي في قوله أن الغزالي في المشكاة ( وهي صحيحة في نظره ) بمقدمة لوحدة الوجود ( أنظر مقدمة وتحقيق الدكتور عفيفي لرسالة المشكاة أبريل ١٩٦٤ )

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 الهروي الأنصارى بدليل دفاع خلفه الممتاز ابن القيم ، وفيما ذكره أيضا عن الغزالي حول العقل الأول في المدرسة المشائية أو ما في مشكاة الأنوار من مذاهب الاتحاد ، فإن الواقع الذي أدركه ابن تيمية في النهاية — هو أن الغزالي في صلب وجوهر مذهبه ينكر مذهبه ينكر مذاهب الفيوضات من أساسها كما ينكر كل الاتجاهات في نظريات الاتحاد . وإذا كان في المشكاة شيء فهو كما ذكرنا لدى الغزالي غير صحيح ، وهو مدسوس ولا شك لا يحرف ذلك عن جوهر فلسفة ومهجع 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 التهاافت وغيره (١) .

وجاء ابن القيم السافى (٢) في مدرسة ابن تيمية فوصف مدرسه ابن عربى بأنها مدرسة أهل الإلحاد : ( الذين يقولون ما ثم وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله ، وهو حقيقة هذا العالم فليس عند 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 التغاير أمر اعتبارى 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 والائمة . والسكل من عين واحدة بل هو العين الواحدة ) . وبلتفت ابن القيم كما التفت قبله ابن تيمية والغزالي ، وكما التفت حديثاً ولیم جيمس (٣) بعد قرون

(١) ابن القيم التفسير القيم ص ٥١ — ٥٢ .

(٢) ولیم جيمس إرادة الاعتقاد الترجمة العربية الدكتور محمود حب الله ١٩٤٩ ج ٢ / ١٠١ .

(٣) المصدر السابق لابن القيم في تفسيره ص ٥١ — ٥٢ .

الفتنوا معاً جميعاً إلى النتائج الخلقية المترتبة على هذا الفهم المذنب الوجود حتى إن ابن القيم يعالج الأمر من واقع الحياة ازاء منطق المذهب ، ويريهم كيف يكون موقفهم لو أخذوا بما يقولون (أرضون أن يسوى بين أحدهم وبين الكلب والخنزير فياً كلان معاً في إناء واحد؟ بل أرضون أن يكونوا كالخراف والدجاج وأنواع الحيوان والطيير الذي يذبح فيذبحون ويكفونون طعاماً لبعض السباع وجوارح الطير؟ وهل أرضون أن يكون أحدهم والحجر سواء لا يقع حساب على من داسه أو حطمه؟ ويعود فيقول إن نظريتهم في وحدة الوجود قامت على أساس أن العبد من أفعال الله وأفعال 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 . إن مفعولاته آثار أفعاله ، وأفعاله من صفاته القائمة بذاته . واذن فذاته مستلزمه لصفاته ، وأفعاله ومفعولاته منفصلة عنه فهي من المخلوقات المحدثات (١) .

بعد ابن تيمية وابن القيم لا نجد سوى طعنين أو مجادلات مضمونها الاتهام المتواصل أكثر من الدراسة التي نجدها لدى ابن تيمية وابن القيم . وأبرز ما ظهر (٣) رسالة كتبها ملا علي القاري رعى فيها ابن عربي بالزندقة . قال فيها إنه كفر بأربعة وعشرين دعوة منها قواه « إن الإنسان من الله بمثابة الربوب من العين ، وعلى هذا يكون الله مفتقراً لرؤية خلقه ورؤية نفسه )

وقال ابن حجر العسقلاني ٨٤٢ بأن شعر ابن الفارض ينفع بالأتحاد الصريح في شعره . وجاء (٣) برهان الدين البقاعي ٨٥٨ هـ فألف كتابين في تكفير ابن عربي وابن الفارض هاتمبيه العبي على تكفير ابن عربي ، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد .

(١) ابن القيم مدارج السالكين ( المطبوع ) ج ٣ / ٩٤ ،

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمي . ابن الفارض ٨٢ — ٨٣ .

(٣) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ٢٢٨ .

وقد عدد البقاعى العلماء الذين رموا مدرسة ابن العربي بالزندقة وذكر منهم عز الدين ابن عبد السلام وابن دقيق العيد ، وتقى الدين السبكي . كما عدد بعض الكتب التى هاجمت مدرسة ابن عربي وذكر منها : اليزان ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني وتاريخ ابن كثير ، وناصحة الموحدين وفاضحة الملحددين للعلاء البخارى والفتاوى المكية للعراقى ، وتاريخ العيني ، وشرح التائية للباطى وكشف الغطاء لابن الأهدال . وقد أكد البقاعى نقلا عن عضد الدين الايجى أن ابن عربي وابن الفارض كانا يتعاطيان الحشيش وأن ما انتهى إليه كان بسببه . وقد رد على البقاعى جلال الدين<sup>(١)</sup> السيوطى فى كتاب أسماه : ( قمع المعارض بنصرة ابن الفارض ) ، وكتاب آخر عن ابن عربي أسماه : تنبيه الغيبي فى تبرئة ابن عربي . لكن أمثال هذه الكتب ليست فيها دراسات علمية دقيقة كما ذكرنا ؛ فإن الطعون والأوصاف القاسية تزدهم وتحشد فيها لنصرة الأشخاص فى الجبهتين المتعارضتين دون الالتفات إلى الناحية العلمية فى الدراسة (٢) — تلك التى وجدناها عند الغزالي ، أو ابن تيمية ، أو ابن القيم التى سنجدها لدى ابن خلدون .

ثالثاً : ابن خلدون ( ٧٣٢ — ٨٠٨ هـ / ١٣٣١ — ١٤٠٥ ) نحن الآن أمام عالم الاجتماع الأول ، ولسنا مع الغزالي العظيم الذى تسامح فيه جانبه الصوفى ، ولسنا مع ابن تيمية العظيم الذى تشدد كسلفى فحكم بكلمة مطلق على كل أصحاب النظريات المنفصلة عن الكتاب والسنة . فماذا قال ابن خلدون العالم فى التصوف عامة ، وفى النظريات الفلسفية المنفصلة وغير المنفصلة ، خاصة أن ابن خلدون يعنى بدراسة التصوف كظاهرة

( ١ ) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربي ٢٣١ — ٢٣٧ وانظر المقارنة والاستقصاء مخطوط رقم ٩٨ للسيوطى : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض وتنبيه الغيبي ص ٥٣ والمقبلى فى العلم الشامخ ٣٧٨ .  
( ٢ ) من أمثال السداجة فى النقد ما ذكره السيوطى فى دفاعه عن ابن الفارض (الم يجتمع به الشهاب السهرودى ؟ وحلاه بالطراز اللازوردى ؟ . وقد دافع أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى عن ابن الفارض مؤكداً أن البقاعى كان مسيئاً للفهم يخاطب بين وحدة الوجود كحقيقة عند ابن عربي ، ووحدة الوجود كحال عند ابن الفارض وذكر أن ابن الفارض لو كان موضع هجوم لما أكرمه للملك الكامل الأيوبي ( انظر الدكتور مصطفى حلمى : ابن الفارض والحل الأنهى ٨٥ / ٨٦ وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربي ٢٣١ — ٢٤٧ .



عمرانية فيبحث التفاعل بينها وبين الجماعة التي تولد وتحيا وتنمو فيها هذه الظاهرة ، ثم يرقب شعور هذه الجماعة نحو هذه الظاهرة وموقفها منها ، وما لعله أن يتعاور هذه الظاهرة وهذا الشعور من تطور تبعاً للأزمة والأحوال ، وتبعاً للأوساط الاجتماعية وهذا هو ما بحثه ابن خلدون في مقدمته ، (١) ولكنه أضاف إلى هذا العمل الممتازة عملاً آخر في كتاب خصصه لهذه المسألة (٢) بحث فيه التصوف كعالم اجتماعي في صميم الدين متعرباً من القيود التي وضعها فقهاء المالكية بالذات للمفتين وللفقاهي ، وهو نفس الوضع التي 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 (٣) هذه الكثرة في التعاريف والمدلولات إلى عاملين أساسيين :

أولهما : أن الصوفية لم يقصدوا بها تعريف التصوف علمياً ، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم المتغيرة . ولا شك أن الغزالي (٤) العالم قد سبق بهذه الملاحظة ابن خلدون .

ثانيهما : اتساع مرافق ومجالات الحياة الإسلامية تبعاً لاتساع الدولة ، واشتمالها على

( ١ ) ابن خلدون : المقدمة ٣٢٨ — ٣٣٣

( ٢ ) ابن خلدون ( شفاء السائل للتهذيب المسائل ) وقد وضعه ما بين عام ٧٧٤ ، ٧٧٦ هـ حين كان يتردد بين المغرب والأندلس . وقد نشره الأب اغناطيوس خليفة اليسوعي وعاق عليه و أصدره معهد الآداب الشرقية في بيروت عام ١٩٥٨ . ونشره كذلك في نفس الوقت الأستاذ محمد بن ناوي الطنجي الاستاذ بكلية الآداب باقرة طبع سياتانبول ١٩٥٨ في طبعة تقم في نحو ١٣٤ صفحة عن اثنين مغربيين أقدمهما نسخة كتبت عام ٨٩٠ هـ كانت في مكتبته ( عبد الرحمن زيدان بالمغرب ١٣٦٥ هـ ) ونقلت إلى مصر عام ١٩٤٩ م مع أبي بكر التطواني واحتفظت دار الكتب المصرية بصورة منها رقم ( ٢٤٢١٩ ب ) ولا شك في صحة نسبة الكتاب إليه كما أكد المحققون وكما أكد الأستاذ محمد عبد الله عان وأنظر ابن خلدون .  
وقام 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 يدوي .

( ٣ ) ابن خلدون : شفاء السائل ٤٨ / ٤٩ .

( ٤ ) الأحياء شرح الزبيدي ٨ / ٥٩٠ وانظر زروق قواعد التصوف ٣

ثقافات دينية سابقة على الإسلام ، وصراع عنيف بين هذه التيارات الداخلية ، والتراث القديم والدين الجديد في مفهوماته الدنيوية والأخروية .

من هنا نجد أن الأستاذ نيكلسون (١) قد أرهاق نفسه طويلاً حين جمع عشرات من التعاريف تزيد على التسعين لمفهوم التصوف ، وهو يأمل أن تدله على تطورات التصوف . فلم يأت عمله المشكور بنتيجة ذات قيمة كما يقول هو . فإذا نظرنا إلى تعريف ابن خلدون . نجده وصل في تحليله العامى التفصيلي إلى تقسيم التكاليف الشرعية إلى نوعين : نوع يتعلق بالأعمال الظاهرة ، ونوع يتعاق بالأعمال الباطنة . وقد حدد ابن خلدون مفهوم الغزالي في فلسفة الاستقامة ، أو الصدق ، أو الاتساق ، أو الاستواء بين السر والعلن ، والباطن والظاهر والنية والسلوك (٢) فقال ( إن أعمال الباطن مبدأ لأعمال الظاهر ، وأعمال الظاهر آثار عنها ، فإن كان الأصل صالحاً كانت الآثار سالحة ) ، فلما اختلفت الفرق الكلامية ، وادعت كل فرقة أنها على الحق انفراد ( كما يقول ابن خلدون والقشيري ) خواص السنة المحافظون على أعمال القلوب المقتدون بالسلف في أعمالهم الباطنة الظاهرة وسموا بالصفة . من ذلك الحين انقسم البحث في علم الشريعة دون أى انقسام في حقيقتها إلى قسمين : قسم يعنى بنظام المجتمع الإسلامى حسب ما تتطلبه أصول الشريعة الإسلامية ويختص العارفين بهذا التسم بالفتيا والنضاء ، 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 دنياه وأخراه . وهنا يصل ابن خلدون إلى تعريف التصوف بأنه ( رعاية حسن الأدب مع

---

( ١ ) نيكلسون . المحلة الأسيوية ١٩٠٦ / 348 — p223 ) وهو نص كتاب في التصوف الإسلامى الذى ترجمه الدكتور ، فيفى واظر الترجمة ١ / —

( ٢ ) شفاء ٦ / ١٨ .

الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده). أما معنى الظاهر والباطن عنده فهو ليس ذلك المعنى الذي يقسم الشريعة ويفصل بين جانبها فصلاً فالمعنى كما يقول ابن خلدون أن لها حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم ، وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم ، لا ما يموه به بعض الباطنية ، ويخرفونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقتضي أن الشارع أظهر حكماً ، وأبطن آخر . تعانى الله عما يقولون . (١)

وقد حدد ابن خلدون (٢) أن طريق المتصوفة منحصرة في طريقتين :

( الأولى : طريق سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والافتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين . الثانية : مشوبة بالبدع وهى طريق قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها . ومن هؤلاء المتصوفة ابن براجان ، وابن قسي ، وابن عربي وابن سبعين واتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بنجاتهم . ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر ومستهجن البدع ، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها ، بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة أو عدها في الشريعة ) ويعود ابن خلدون في فصل موقفه منهم لدى نظر يأتهم في الكشف ووحدة الوجود ومتولداتها فيقول ( والذي يجمع مذاهبهم على اختلافها وتشعب طرقها رأيان . الأول : رأى أصحاب التجلى والمظاهر والأسماء والحضرات . وحاصله في ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق : أن أنية الحق هى الوحدة ، وأن الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية ، وهما اعتباران للوحدة ، لأنها أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهى الأحدية ، وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهى الواحدية . ونسبة الواحدية إلى الأحدية نسبة الظاهر إلى الباطن ، والشهادة إلى الغيب ، فهى مظهر للأحدية

(١) شفاء ٦ / ١٨ .

(٢) و٣ ) ابن خلدون : شفاء ١٠ : ، وانظر ص ٥٨ — ٦٣ أيضا .

بمنزلة المظهر للتجلى . ثم تلك الوحدة الجامعة التي هي عين الذات ، وعين قبولها  
الاعتبارين أعنى اعتبار الباطن وتوحيده عن الكثرة ، واعتبار الباطن وتكثره ، فهى  
بين البطون والظهور كالتحدث فى نفسه مع نفسه . ثم أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه ،  
وأول متعلق الظهور الكمال الاسمائى للحديث مع نفسه ، وأول التجليات ( عندهم ) تجلى  
الذات الأقدس على نفسه . وينقلون فى هذا حديثاً نبوياً يجعلونه أصل نعتهم وهو « كنت  
كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفونى » والله أعلم بصحته ، مع أنه لا يشهد  
« ولو صح » بتفاصيل هذا المذهب ولا يقوم له دليل واضح . ثم تضمن هذا التجلى عندهم  
الكمال وهو إفاضة الایجاد والظهور ، وليس هو من حيث الأحدية التي هي سلب لكثرة  
بل من حيث الواحدية التي هي المظهر (١) .

هذا هو الرأى الأول الذى يتضمن جانب مذهب ابن عربى فى أصوله وفروعه كما  
رواه ابن خلدون . أما الرأى الثانى فهو رأى أصحاب الوحدة وهو رأى أغرب من الأول  
فى مفهومه وتعلقه . ومن أشهر القائلين به كما يؤكد (٢) ابن خلدون فى تفصيلاته الدقيقة  
( ابن (٣) دهاق وابن سبعين ، والششتري وأصحابهم . وحاصله بعد إنعام النظر والخوض  
فيما خاض فيه غيرهم فى الواحد وماصدر عن الواحد . أن البارى جل وعلا هو مجموع ماظهر  
وماباطن ولاشئ خلاف ذلك ، وأن تعدد هذه الحقيقة المطلقة ، والأنية الجامعة التي هي عن  
كل أنية ، والهوية التي هي عين كل هوية إنما وقع بالأوهام : من الزمان والمكان والخلاف

---

( ١ ) ابن خلدون : شفاء ٦٠ والمصدر السابق له . وانظر للمقارنة والاستقصاء القاشانى : شرح  
الفصوص ٥٩ والدرر المنتشرة للسيوطى ١٩٥ وقد نقي صحة الحديث المذكور ابن تيمية وابن حجر  
والزركشى : شفاء ٦٠

( ٢ ) ابن خلدون شفاء ٥٨ - ٦٣ .

( ٣ ) ابن دهاق ت ٦١١ هـ من اساتذة ابن عربى فى مدرسة ابن مسرة : وابن دهاق له شرح علم  
محاسن المجانس لابن العريف استاذ ابن عربى أيضاً فى مدرسته الأولى . ( انظر نفع الطيب ليدن  
٤ / ٢٠٤ )

والغيبية والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم . إنهم قالوا وهذه كلها إذا حتمت  
إنما هي أوهام راجعة وليس في الخارج شيء منها ، فإذا أسقطت الأوهام صار مجموع  
العالم بأسره وما فيه واحدا وذلك الواحد هو الحق ) .

ويصل بنا ابن خلدون (١) بعد جولات تفصيلية في إراز حقائق المذهب وتوليدات  
مدرسة ابن عربي فيه وأصول هذه المدرسة ( عند ابن العريف ت ٥٢٥ هـ ) وابن برجان  
٥٣٦ هـ ، وابن مدين ٥٩٤ هـ وابن قسي ٥٢٦ هـ ، والبيوني ( أبو العباس أحمد بن أبي  
الحسن علي بن يوسف القرشي البوني ٦٢٢ هـ ) وابن الفارض ٦٣٢ هـ ، وابن سودكين  
( اسماعيل بن سودكين ٦٤٠ هـ ) وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششتري 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 (٢) ما عسى أن يبلغ  
من الفضل . فإن الكتاب والسنة أبلغ فضل وشهادة من كل أحد ) ( وأما حكم هذه الكتب  
المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد منها أو من نسخها بأيدي الناس مثل الفصوص  
والفتوحات المكية لابن عربي ، والبدل لابن سبعين ، وخلع النعمان لابن قسي — فالحكم  
في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء ، حتى  
ينمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد الخنثة . فيتعين على  
أولى الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة ، ويتعين على من كانت عنده التمكين  
منها للاحراق (٣) . وهذا النص الخطير من ابن خلدون أخذته ورواه عنه ووثقه صاحب  
العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ (٤) . ضاف المقبلي (٥) ( ...وعين اليقين

(١) شفاء ١١٠ وانظر المقدمة ٣٣١ — ٣٣٣

(٢) شفاء ١١٠ .

(٣) ابن خلدون : شفاء ١١٠

لابن برجان ، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني ، وأمثالها أن يلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن الفرغاني لقصيدته التائية من نظم الفارض ، ويقع على من كانت عنده هذه الكتب المتمكين منها للاحراق ، وإلا فينتزعا منه ولي الأمر ، ويؤدبه على معارضته في منعها لأن ولي الأمر لا يعارض في المصالح العامة) . ولا شك أن ابن خلدون والمقبلي كانا قاسيين في عملية التحريق والغسل بالماء أو تأديب من يعارض 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 للعالم الأول للاجتماع ولعلوم العمران .

وقد بدت لنا ملاحظة لاحظناها في توكيد أن الإحسان ليس طريقه الغلو في الدين حسب مضمون الحديث الشريف ( إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين (١) ) . وقد أبان ابن خلدون ما توسع في فلسفته الغزالي عن الاستواء بين السر والعلن حين رأى (٢) ( أن تكون ظواهر الإنسان وبواطنه على اتفاق فيما يقوم به من أعمال ) . نفس الموقف هو ما وقفه ابن خلدون في تفرقة الدقيقة بين مفهوم العلم من فوق وبين التعليم الكسبي ، 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 متأله أو منافق أو هادم لأصول الشريعة (٣) . ولقد أخطأ الأستاذ ساطع الحصري (٤) 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

( ١ ) ابن خلدون شفاء ٣٩ — ٢ و ٣ ابن خلدون شفاء ٢٦ وانظر المقارنه والربط بين ابن خلدون والغزالي : الشفاء ٢٢ / ٢٦ / ٣٥ / ٣٦ والإحياء للغزالي ٣ / ١٦ / ١٧ / ٣٦ / ٣٩ والغزالي في رساله اللدنيه ٦٠ .  
( ٤ ) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمه ابن خلدون ١٢٠ - ١٧٠ وانظر تاويط الطنجي - التعريف على ابن خلدون ص ٢٠٣ .

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 علما منهجيا عظيمًا بحسب المنهج العلمي في التفكير لا بحسب أي أمر أو وضع آخر . والواقع أن الغزالي لم يكن دائما قبله ابن خلدون ، فقد خالفه ابن خلدون في نقطة هامة حول الإلهام والعلوم الهامية . فالغزالي حين رأى أن الأدلة على العلوم الإلهية قاطعة لا يمكن إنكارها كبدا عام ، يرى ابن خلدون أن أدلتها قاصرة على الذين يجدونها لاتعدادهم ولا تتضح اغيبرهم ، وائس هذا أيضا في رأى ابن خلدون سبيل البراهين والأدلة ، وتلك نظرة أصح بابن خلدون بالنسبة لرأي عالم الاجتماع في الوجدانيات ، وإن كان الغزالي في الواقع « كما فصلنا » قد فسر موقفه من الإلهام والعلوم الإلهية بأن النظر العقلي لا بد أن يتحكم في مواقف الإلهام والعلوم الإلهية ليمكن تمييز المتوهم من المستحق ، فإن ( الباطن ) لا يضبط له ( ٢ ) .

الجديد فيما لم نذكره عن ابن خلدون في مناقشاته للانحراف والاستقامة . هو عرضه ( ٣ ) للدقيق لنماذج الانحراف وصور المنحرفين ( فمنهم من اختل جسمه حتى تلف . ومنهم من تلف عقله أو كاد . ومنهم من شاد الدين بما لم يأذن الله به ( ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه ) . . . ومنهم من يئس من روح الله في السلوك أو كاد . ومنهم من كان في طريقه على خير من علم أو عمل ، فانقطع عنه تعارض رياء أو عجب أو حب دنيا أو جاه ، ولم يتحقق : أصبح ذلك العارض أم وسواس ، فترك العمل والعلم ظاناً أنه يتركه لله وقد نال الشيطان منه ما قصد . ومنهم من ساء ظنه بالطريقة وأهاها وكذب بها . ومنهم من يجوز كذب .

---

( ١ ) الاحياء ١ / ١٤٨ / ١٥١ والشفاء لأن خلدون ٢٢ / ٥٨ / ٦٩ / ٨٧ / ٩٠ / ٩١ / ٩٣ وانظر أيضا المنفذ ٤٤ / ٤٥ وكيبياء العادة ٨٧ / ٨٨ للغزالي .  
( ٢ ) الغزالي : إحياء ج ١ / ٣٧  
( ٣ ) ابن خلدون شفاء ٨٤ / ٨٥ / ٨٦ وانظر شرح الأحياء للقسطلاني ج ١ : ١٢٤ وانظر الشفاء للقاضي عياض للمقارنة والربط ج ٤ / ٥٣٦ / ٥٣٩ / ٥٩٨ .

الأنبياء فيما أمرهم الله بتبليغه للناس ، ويرى أن ما جاءت به الرسل من الأخبار عما كان وعما يكون من أمور الآخرة مثل الحشر والقيامة والجنة والنار ، ليس فيها شيء على مقتضى لفظها ومفهوم خطابها ، وإنما خاطب بها الأنبياء أممهم على وجه المصلحة لهم إذ لم يمكنهم التصريح لقصور أفهامهم . ومنهم من قال بأن النبوة صفة يمكن للانسان 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 التكاليف ، ورخص الرقص والسماع وصحبة النساء والأحداث ( كما يقول ابن الجوزي (٢) ) فقال إليهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من الراحة ، حتى أكد بعضهم أن ( المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا منزل الوصول الذي 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 عربي (٦) ( واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فتهتبي عبادتك بانقضاء وجوده فيكون هو العابد والمعبود جميعاً لا غيره ) .

أمر آخر أفاضه وحققه (٧) ابن خلدون رداً على دعاوى التأله في جميع النظريات المنفصلة . هذا الأمر هو بشرية الرسول . وقد أكد ابن خلدون أن هذه البشرية تؤكد حقيقة الألوهية وحقيقة التوحيد وهما مضمون العقيدة الإسلامية ، كما يقول القرآن في كثير من

( ١ ) ابن خلدون شفاء ٨٤ / ٨٦ وانظر أيضا الأشعري مقالات الإسلاميين ٤٣٨ / ٤٤٠ .

( ٢ ) ابن الجوزي ( الواعظ ) تلبيس إبليس ١٦٠ .

( ٣ ) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١٨ / ٢٨٩

( ٤ ) آية ٩٩ من الحجر / ١٥

( ٥ ) شرح الأحياء للزبيدي ٨ / ٢٣٩

( ٦ ) ابن عربي تفسير القرآن ( المنسوب إليه ) ح / ٢٥٣ وانظر أيضا للمقارنة ابن تيمية رسالة العبودية

١٠ وانظر أيضا للمقارنة الغزالي : فيصل التفرقة / ٩٤ .

( ٧ ) ابن خلدون : الشفاء المقدمة ، والمصادر السابقة لابن خلدون في كتابه الممتاز شفاء الدائل

( م ٤٢ - الصوفية )



آياته أمثال : ( قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إليهم إله واحد (١) ) ( قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ؟ (٢) ) . وقد أوضح ابن خلدون أن القرآن أزال كل الشبهة بمجرداً لحقيقة ومضمون معنى النبوة ، ومعنى النبي . فالله وحده ( علام الغيوب (٣) ) وعندده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو (٤) ) ، وهو وحده ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول (٥) ) ( تلك من أنباء الغيب نوحيه إليك . ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا (٦) ) ( ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك (٧) ) ( قل إنما الغيب لله (٨) ) ( ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب (٩) ) ( والله غيب السماوات والأرض (١٠) ) ( ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير (١١) ) ( وما كان الله ليطلعكم على الغيب (١٢) ) .

ولقد أوضح ابن خلدون بهدى القرآن أن لا مكان لأية صورة من صور الشرك في الإسلام ( قل أنى أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونون من المشركين ) (١٣) ( أنه أشركت ايحبطن عملك ) (١٤) . وهو حين يتحدث عن التوحيد يؤكد ما أكدته الفزالي

- 
- ( ١ ) آية ١١٠ من الكهف
  - ( ٢ ) آية ٩٣ من الإسراء / ٧
  - ( ٣ ) آية ١٠٩ / ١١٦ من المائدة / ٥
  - ( ٤ ) آية ٥٩ من الأنعام / ٦
  - ( ٥ ) آية ٢٦ / ٢٧ من الجن / ٧٢
  - ( ٦ ) آية ٤٩ من هود / ١١
  - ( ٧ ) آية ٤٤ آل عمران / ١٣
  - ( ٨ ) آية ٢٠ من يونس / ١٠
  - ( ٩ ) آية ٣١ من هود / ١١
  - ( ١٠ ) آية ١٢٣ من هود
  - ( ١١ ) آية ١٨٨ من الأعراف / ٧
  - ( ١٢ ) آية ١٧٩ آل عمران / ٣
  - ( ١٣ ) آية ١٤ من الأنعام / ٦
  - ( ١٤ ) آية ٦٥ من الزمر / ٣٩ .

في أن التوحيد مبعث الحرية ( فإن الثمرة اللازمة لهذا التوحيد الذي تضمحل فيه كل الوسائط بين الله والناس أن أصبح عقل المسلم ووجدانه حرين لا يخضعان لشيء غير الله الواحد ) وهذه الحرية هي هدية الإسلام للمسلمين ، وهي في الوقت نفسه تقدير الإسلام للإنسانية الإنسان ورفع مكانته لا للدعوة إلى ألوهيته . إن الدعوة قائمة في آيتين كريمتين ينطق بهما ملائكة القلوب منذ نزلت حتى يرث الله الأرض ومن عليها وها ( إياك نعبد ، وإياك نستعين (١) .. اهدنا الصراط المستقيم ..... ) وهل كان الإسلام يعني فيما يعني بهذه الآيات غير الحرص على سلامة التوحيد ؟ (٢) وهل كان يعني كما يقول ابن خلدون غير (٣) توكيد اكتمال الشرائع وختامها بشريعة الإسلام ؟

وأخيراً نصل مع ابن خلدون إلى توكيده أن الإسلام روحانية إيجابية تتعمق 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 سمات إحدى الكفتين أو أهملت فقد الإسلام حقيقته ) ، وفي هذا توكيد أقوى فصله الغزالي .

رابعاً : الفلسفة الحديثة ، ومحمد إقبال : ( ١٨٧٦ — ١٩٣٨ ) م

ماذا حدث بعد ابن خلدون ؟ لقد مضى عام ١٨٠٨ هـ إلى بارثه وكانت مدرسة ابن عربي تصل إلى ذروتها من التطور الذي لم يطلع على نهايته ابن خلدون لدى الجيل ( ت ١٨٠٥ ) فعلى الرغم من أنهما كانا متعاصرين تماماً إلا أن تراث الجيل لم يصل

(١) آية ٦٤٥ من القاتعة

(٢) الطنجي مقدمة شفاعة ابن خلدون (نب) وأنظر للربط والاستقصاء صحيح مسلم ٢ / ٣١٣ وشرح الزبيدي لأحياء الغزالي ٨ / ١٣٩ والمكي قوت القلوب ج ٢ / ٢٦٧ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ٢١٨ / ٢٣١ .

إلى سمع ابن خلدون ، ولذلك لم يؤرخ عنه في كتيبه التي كتبها قبل عام ٧٧٦ هـ . أقول  
كان الجبلي قد أدى رسالته كاملة نحو غاية مدرسة ابن عربي ومضى وهو يردد وتردد معه  
كثير من الدوائر المنفصلة قوله .

وما الخلق في التمثال إلا كئذجة وأنت بها الماء الذي هو تابع  
إذا كنت في حكم الشريعة عاصياً فأني في علم الحقيقة طائع (١)

من هنا أثرت مدرسة ابن عربي في المشرق والمغرب ، حتى قادت ذلك التيار —  
المسيحي في وحدة الوجود . التيار الذي بدت بوادره الواضحة لدى أموري ت ١٢٠٧ م .  
أستاذ اللاهوت في باريس ، الذي قررت مدرسته (٢) أن الأقسام الثلاثة الإلهية مخلوقات  
إلهية تتجسد جميعاً ، وإن كل إنسان عضو إلهي كالسيح ، وأن جميع آيات الكتب المقدسة  
في الألوهية تنطبق ( على كل واحد منا ) . وقررت أنه لما كان الإنسان عضواً إلهياً فوق  
الخطيئة ، ولما كان كل فعل إنساني صادراً عن الله الموجود الأوحد ، فلا تميز بين الخير  
والشر ، وهو نفس الاتجاه ونفس المصير المتصل لاتجاه ابن عربي ، وكان قد تطور  
دافيد دي دينان الذي ولد قبيل ولادة ابن عربي بقليل من الزمان وقال في صورة منطقية  
يحتة عن وحدة الوجود .

( لكي يختلف شيئان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك ، وعنصر فاعل أو فارق ،  
وإس هناك جنس مشترك بين المادة والروح ، فليس هناك شيء يفصل بينهما ، فهما إذن  
واحد بالماهية . واحد غير معين يظهر فيما يسمى بالأجسام ، وفيما يسمى بالأرواح (٣) . وكان  
تيار ابن عربي في مدرسة الجبلي قد أدى رسالته فظهر أثره لدى إيكهارت ( ١٣٢٧ هـ )

---

(١) الجبلي الانسان الكامل ج ٢ / ٨٣ .  
(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١١١ - ١١٢ / ٣٢٣ وانظر تاريخ الفلسفة  
الحديثة ١١٦ - ١١٧ .

حتى ظهر أخيراً لدى اسبنوزا ١٦٧٧ (١) م . ولكن ألم تكن هناك أية حركة إيجابية في الأفق المسيحي ضد هذه التيارات ؟ الواقع أنه لم تقم حركة فكرية إلا لدى القديس الأكرين ت ١٢٧٤ م . أما قبلها فما كان إلا مجرد احتجاجات ونشرات من المجمع الككنسي منذ عام ١٢١٠ م . فماذا قال القديس الأكويني أول هادم لنظرية وحدة الوجود قبل ابن تيمية ( ت ٥٧٢٨ — ١٣٢٧ م ) وقبل ابن خلدون ( ٨٠٨ هـ — ١٤٠٥ م ) ؟ يقول القديس الأكويني (٢) ( كل موجود ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحداً ، فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه وجود بالمشاركة . وليس الوجود بالمشاركة صدوراً عن ذات الله كما تقول الأفلاطونية الحديثة ، لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله ) . من هنا يسقط مذهب وحدة الوجود ، الذي يعتبر العالم مظهراً لله ، كما يقول يوسف كرم (٣) .

ومع ذلك جاء اسبنوزا ( ١٦٣٢ — ١٦٧٧ م ) حول منتصف القرن السابع عشر ، فأكد من جديد (٤) أن ( العلة وللعول يجب أن يكونا من نوع واحد ) بحجة أن ما يكون في للعول دون أن يكون لذاته في العلة ، يكون صادراً عن العدم . وبينما كان ديكارت (٥) ( ١٥٩٦ — ١٦٥٠ م ) قبله مباشرة يرى أخذاً عن المدرسين أن ما في للعول يجب أن يكون في العلة على صورته أو على نحو أسمى — لزم عند اسبنوزا (٦) أن الكل واحد ضروري ، وأن الجوهر الأوحدهة باطنة لجميع الظواهر ، هي في معلولاتها ومعلولاتها

(١) بلاسيوس : تاريخ الفكر الاندلسي لأنجل بالاثيا يرحمه الدكتور حسين مؤنس ٢٢٣ وما بعدها .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١٨٢

(٣) المصدر السابق له .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ — ١١٨

(٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ٥٦ — ٨٤ وانظر الدكتور عثمان أمين ديكارت .

(٦) المصدر السابق ليوسف كرم عن اسبنوزا وانظر الأصل

فيها . فهو قد محا العلة المفارقة للمتعدية إلى خارج ، فمحا بهذا ثنائية الله والعالم ، وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما ، وتمايز العقل والإرادة على ما يقتضيه المذهب من نحو كل المميزات في الخير والشر ، وذهب إلى ما وصل إليه ابن عربي بل انتهى بذلك إلى الالية المطلقة ، ومحا الغائية ، وقصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقي دون علية الوجود أو الفاعلية ، وقضى فيما قضى على المفهوم الأخلاقي حين أجهز على مفهوم الحرية والإرادة . وقد أكد الأستاذ دونان (١) Dunan فشل المحاولات التي بذلت لتبرئة دعاة وحدة الوجود من سقوط المذهب في هوى الانحراف عن الشرائع والسقوط في دركات الإلحاد ، مثل فشل المحاولات القديمة مع مدرسة ابن عربي على السواء ، فهم جميعاً دون أي شك واقعون في شباك نبد فكرة الخلق . وتوكيد فكرة الصدور الأفلوطيني والانبثاق الرواقي أو الهندي في الغنوص القديم ، الدليل أن أصل ولب المذهب ينفي مبدأ فكرة الخلق على الإطلاق ، رغم التمويهات والتأفيقات . والدليل أن الخلق من عدم عندهم يقتضي بالضرورة أجنبية الخالق عن الخلق ، ويقتضي بالتالي تعدد الوجود وهم يؤكدون وحدته وينكرون تعدده ، ولو أقروا بالخلق لتناقضوا .

ولا نجد في الفلسفة الحديثة من نقض وحدة الوجود ومتولداتها أقوى من وليم جيمس (٢) (١٨٤٢ - ١٩١٠ م) ففي كتبه إرادة الاعتقاد ، وأنحاء من التجربة الدينية ، وكون متكثراً ، يؤكّد إنكاره ومعارضته لاتجاه وحدة الوجود ، وخاصة في كتاب (كون متكثراً أو وحدة الوجود) وقد نشر بعد وفاته . وليم جيمس من أوائل الذين يؤكّدون في القرن العشرين أن التجربة الدينية تدلنا على وجود الله ، فنحن نسلم كما يرى بهذه التجربة ، زكري من المستحيل استبعاد التصوف جملة من التاريخ الإنساني كما يزعم

(١) Dunan : Essai de philosophie générale : p 605—610

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة الحديثة ٤٠٠ - ٤٠٨ وانظر وليم جيمس إرادة الاعتقاد

ج ٢ / ١٠١ وما بعدها ترجمة الاستاذ الدكتور محمود حب الله ١٩٤٩ .

كثيرون من العقليين. (غير أننا نرى من جهة أخرى وجوب التمييز بين التجارب الدينية، فإن منها الصادق ومنها الكاذب). ويقول وليم جيمس في مبدأ الوحدة الوجودية (اعتقادنا بالواحدية أى الوحدة المطلقة لا يفسر لنا مشكلة الخطأ في المعرفة ولا النقص في الطبيعة، ولا الشر في الأخلاق).

ذلك أن أساس الواحدية هى تصور الكون على أنه شىء كامل كله، خير كله، صادق<sup>(١)</sup> كله... ) إن اتجاه وليم جيمس يهاجم بالذات الاتجاه التطبيقي لوحدة الوجود الذى نرى فيه إلغاء كل تمايز بين الخير والشر. لهذا يعود جيمس فيقول (ولكن الواقع الحسى لا يؤيد ذلك ( أى عدم وجود النقص، أو عدم وجود الشر والخطأ). فإننا نرى مخالقات للقوانين، وأشياء تغيب وتزول لتحل محلها أشياء أخرى، وأشياء تبدو ناقصة، وتستكمل ما بها من نقص في المستقبل، فالواحدية إذن — لا تجيب على سؤال النقص<sup>(٢)</sup> ). إذ لا نقص فى الوجود الواحد الذى رأى فيه دعاة وحدة الوجود التسوية بين الخالق والمخلوق.

ويعود جيمس فيبين خطأ المذهب فى فهم معنى المعرفة والخطأ فيقول (إنهم يرون المعروفة قد تمت منذ الأزل... وإذن فلا جديد فى المعرفة لأنها مطلقة، والمطلق هو هو فى كل زمان ومكان، وليس متعلقا بشىء<sup>(٣)</sup>... ) وإذن فكل المعارف على هذا الوضع صادقة بالضرورة، ومن ثم فلا محل للخطأ. ثم إن هذا العالم الضرورى الكامل للصادق (عندهم) عالم جبرى لا مجال فيه لحرية الإرادة وللاختيار، فكل شىء قد تم منذ البدء<sup>(٤)</sup>... ولكن ما الصلة إذن بين كائنات الوجود من جهة وبينها وبين خالقها من جهة أخرى فى رأى جيمس؟ إنه يقول (لا يزال عالمنا المتعدد عالما واحدا.. إن كل جزء من أجزاء العالم، ولو أنه يمكن ارتباطه برباط مباشر مع غيره، إلا أنه يمكن أن

( ٢ و ٣ و ٤ ) المصادر السابقة وانظر ايضا الدكتور زكي نجيب محمود. حياة الفكر فى العالم الجديد

يرتبط بملاقات غير مباشرة بكل جزء آخرهما كان بعيدا . فليس الكون مرتبطا ارتباطاً ينطوي بعضه في بعض ، وإنما هو أشبه شيء بالتمودج المنظوم بعضه إلى جانب بعض . إن كلمة ( أو ) تدل على وجود أصيل ، إذ يمكنني أن أتجه إلى فوق ، أو عين أو شمال . إن الكون أشبه بجمهورية اتحادية أكثر منه امبراطورية أو مملكة .. )

ويعود بنا وليم جيمس<sup>(١)</sup> فيشرح لنا كيف وصل إلى الفهم الصحيح لمعنى الألوهية، وكيف انحرف من انحرف في الفهم ، فيقول ( كشفت عندما كنت أحدد صفات الله الجوهرية أنه شخصية خارجة عنا . مغايرة لنا . فهو إذن قوة مغايرة لقوانا ، ومحاولة الذهاب أبعد من هذا الحد هي محاولة التغلب على تلك التثنية الناشئة عن المقابلة بينه وبيننا نحن الذين نؤمن به — والاتجاه إلى نوع من التوحيد بينهما . وإذا كان مذهب التأليه يشير إليه إشارة المخاطب العاقل ، فإن النظريات الأخرى تحاول أن تدثره بدثار الشخص للتسكلم وتجعله جزءا منه ) . ويشرح لنا كيف نشأ مذهب الاتحاد عن مذهب التأليه فيقول ( قد يسمى ذلك الشعور بالانسجام مع الآله الذي يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به وحدة واتحادا معه ، وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من احشاء مذهب التأليه . لكن ذلك الشعور بالاستسلام النفسى ، وبالاتحاد المطلق من ناحية عملية بين المرء، وموضوع تدبره المقدس يختلف كل الاختلاف عن أى نوع آخر من أنواع الاتحاد فى الجوهر . إذ لا يزال الموضوع هنا الذى هو الآله ، والذات المدركة التى هى أنا - شخصيتين متميزتين<sup>(٢)</sup> ) وبصل بنا جيمس أخيرا إلى غايته حين يؤكد فهمه الصحيح للشعور بأن الذات المدركة وموضوعها أمران متميزان أبدا ، ويجب أن يظلا كذلك حين يقول ( فلا يزال هو موجودا خارجا أحس بوجوده خارجا ومع ذلك فأنا أحس بأنه يملأونى روعة وجلالا<sup>(٣)</sup> ) أما كيف لقوتى العاقلة وقوتى الارادية اللتين تغايران قوى الآله أن تدركاه ، وتفقرنا

(١) وليم جيمس : ارادة الاعتقاد ج / ١٠١ وما بعدها .

(٢ و٣) وليم جيمس - ارادة الاعتقاد ج / ١٠١ وما بعدها .

للقائه ، وكيف تأتي لي أن أكون متميزاً عنه - فهذه وغيرها مشاكل ليس لها من حل ، وسوف لا تجد لها من حل لدى المؤهلة . يكفي المرء منهم أن يعرف أنه نفسه موجود حقاً لا وهماً ، وأنه يحتاج إلى إله ، وأن هذا الإله الأوحيد يسمع ندائه واستغاثاته (وأن في الإيمان بتلك الحقائق التجريبية من غير تفلسف أو نظر في مباحث الوجود ، ومن غير نظر إلى الفيض الميتافيزيقي أو الخلقى ليبررها ، ويجعلها مستساغة لدى العقل ، وفي السعادة الناشئة عن مجرد الاعتراف بأنها موجودة توجد طمأنينة للمرء وقوة تتفتح له معها أبواب الحياة) (١) .

لاشك أن الوحدة التي تحدث عنها وليم جيمس بمعناها الديني السليم ، لا بمعناها الآخر المنحرف . هي ما تحدث عنه الغزالي (٢) عن وحدة الصنعة التي تدل على الصانع وحكمته ، وهي الوحدة التي لا تلغى الوجود الخارجى ، ولا تلغى معه الحرية الانسانية ، لأن التوحيد الحق طريق الحرية ، وضمنان السلام النفس في الدنيا والآخرة . هنا يبرز لنا سؤال هام . بعد أن لسنا أن الفلسفة الحديثة في أوربا هي التي تحاول أن تحدد لنا معالم الطريق في فهم الدين والحياة ونحن أساتذتها الاوائل ، الأمناء على التراث الفكرى منذ أقدم العصور . ذلك التراث الذى علمناه اجيال العصور الوسطى ، فأثمر في الحضارة الحديثة . أما السؤال فما هو دورنا وماذا كان دورنا بعد عصر الغزالي وابن تيمية وابن خلدون؟ الجواب أنه عصرت قرون من الضعف قادها بعد الحركات الصليبية العهد العثمانى الذى كانت أكبر سماته المظالم والجهالات ، وكل ألوان الاستعباد الذى رسخت أصوله فيما بعد العثمانيين حتى منتصف القرن العشرين - لم تقم حركة ذات أثر فعال في الجبهة الإسلامية سوى ما حدث في الربع الأول من القرن التاسع عشر مع الحركة الوهابية لدى محمد بن عبد الوهاب . ذلك الذى كانت روحه أشبه بروح محمد بن تومرت أحد تلاميذ الغزالي ، وإن كان محمد بن

(١) وليم جيمس : إرادة الاعتقاد ج ٣ / ١٠١ وما بعدها .

(٢) الغزالي : مشكاة الأنوار ١٥٢ .



عبد الوهاب أقرب في اتجاهه الديني إلى السلفية . وصحيح أن حركته انهزمت سياسيا مع جيوش محمد علي ، وأن هذه الحركة كانت جامدة في منهجها غير المتطور . لكن كان لها أثرها الممتاز في بعث جديد في الفكر الإسلامي الذي خمد زمانا طويلا ، وكان من ثمارها الممتازة التي لم تستكمل النضج لديها حركة الجامعة الإسلامية في آسيا وإفريقيا . تلك التي كان من روادها العظام جمال الدين الأفغاني (١) ، وأثر مدرسته العقلية في الفكر الحديث . لكن الفيلسوف الصوفي الذي تحدث عنه فلاسفة الغرب والشرق ، وكان له أثره الإيجابي في الفكر الإسلامي وحركته الأحيائية المتطورة عن جهود الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ، كما كانت له نظراته الثاقبة الوعية في مفاهيم وحدة وجود وجودها في نظرية الإنسان الكامل . هو الدكتور محمد إقبال الصوفي الفيلسوف الواعي (ت ١٩٣٨ م) ولاشك لدينا بأن « العقاد » في تراثه الضخم يمثل المدرسة الجامعة لاتجاه مدرستي الأفغاني ومحمد إقبال على وعي وأصالة وابتكار .

لقد راع « إقبال » ذلك السبب العميق الذي يسيطر على الأمة الإسلامية والفكر الإسلامي تحت الأستار الثقيلة من السلبية الصوفية ، فقام برسائله على أساس من التصوف الإيجابي ، الذي كان فيه النبي صلى الله عليه وسلم أول المتصوفين وأول السالكين والمثل الأعلى لمن يريد أن يسلك السلوك الصوفي الحق كما يقول إقبال . ولقد ركز فلسفته في أن النبي صلى الله عليه وسلم هو روح الثقافة الإسلامية *The spirit of Mus. Culture* وهذا النبي العظيم يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث ، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته ، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها ، فإن للحياة في نظره مصادر أخرى المعرفة تلائم اتجاهها الجديد وأن مولد الإسلام الجديد هو مولد الاستدلال العقلي .

(١) الدكتور محمد إقبال

iqbal : The Reconstruction of Religious Thought in islam 1934 oxf.  
p 144 — 145 .

The prophet of islam seems to stand between Th ancient and modern world in so far as Th Source of His revelation is Concerned He belongs to The ancient world in So far as The spirit of His revelation is Concerned He belongs To Th modern world. in Him life discovers Other Sources of Knowledge Suitable to its new direction.

The birth of islam is the birth of inductive intellect" (١)

أمر آخر أبطل فيه إقبال نظرية اتصال وامتداد النبوة في المدارس والنظريات المنفصلة ودليل إقبال هو أن الإسلام أبطل الرهينة ووراثة الملك ، وأيد العقل والتجربة . فإن ابطل الإسلام للرهينة ، ووراثة الملك ، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية - كل ذلك صور مختلفة لانتهاء فكرة النبوة . فإن النبوة في الإسلام لتبلغ كلها الأخير في إدراك الحاجة إلى الغاء النبوة نفسها ) .

The abolition of priesthood and Hereditary kingship in islam, the Constant appeal to reason and experience in The Quran, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of Human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality.

In islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition" (٢)

وا-كن ايس معنى هذا في نظر الإسلام ( كما يؤكد إقبال ) أن الرياضة الصوفية وهدى لاختلف من حيث الكيف عن النبوة قد انقطع وجودها بوصفها حقيقة من حقائق

(١) د/ إقبال المصدر السابق ٢١ -

(٢) نفس المصدر والصحة . وانظر دائرة المعارف الاسلامية م ٥ : ٢٦٧/٧ .

الحياة . فالخلق أن القرآن بعد الأنفس والآفاق مصادر متصلة المعرفة بدلائل ( سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم (١) ) . فالذات الإلهية ترى آياتها في أنفسنا ، وفي العالم الخارجى على السواء . من هنا وجب على كل إنسان أن يحكم على كفاية كل ناحية من نواحي التجربة في إفادة وإثراء العلم . وعلى هذا أيضا — كما يقول إقبال — نجد أن فكرة انتهاء النبوة ( ينبغى ألا يفهم منها أنها تفترض أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور أحلالا كاملا فمثل هذا ليس ممكنا ولا مرغوبا . إنما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية هي في اتجاهها إلى ( خلق نزعة حرة في تمحيص الرياضة الصوفية . . . . .

To Creat an independent Critical attitude Towards Mystic experience” (٢)

إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصى يزعم أن له أصلا خارقا للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر . ومثل هذا الاعتقاد — كما يؤكد إقبال — قوة سيكولوجية تحول دون نمو مثل هذا السلطان ، وعمل هذه الفكرة الإيجابية هو أنها تفتح سبيلا جديدة للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية الصوفية لدى الإنسان . أمر آخر خطير أدركه وأكده إقبال هو أن القول بأن الآيات الدالة على الذات الإلهية تتجلى في الأنفس — هذا القول خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجى ، ووطد أركانها ، بأن جرد قوى الطبيعة من الألوهية التى أضفتها عليها المعتقدات الأولى التى عبرت أنظار إخوان الصفاء والإشراقية ومدارس ابن عربى . من هنا وجب على مسلم القرن العشرين أن يعد الرياضيات الصوفية رياضة طبيعية تماما مهما كانت أمراً غير عادى أو شيئا غير مألوف ، وأنها خاضعة للنقد والتمحيص وليست أمراً مقدسا لا يقترب العقل منه ، كما يزعم مدعو الكشوفات وأرباب الباطن . شأنها في ذلك شأن غيرها من وجوه وأشكال ونماذج التجارب الإنسانية .

(١) آية ٥٣ من فصلت .

(٢) الدكتور إقبال ٢٢١

إقبال : الصوفي الفيلسوف العالم المجاهد يؤمن بإيجابية التصوف كصورة أو كتجربة من تجارب المعرفة الدينية العلمية الصادقة ، على أساس من العقل المميز الوازن ، وهو يؤكد أن المذاهب الصوفية الصحيحة قدمت عملا طيبا في تكسييف الرياضة الدينية في الإسلام ، وفي توجيه خطاها . لكنه يؤكد في الوقت نفسه أن الممثلين لفكرة التصوف في العصور الأخيرة بحكم استغلاقيهم وسلبيتهم وبعدهم عن نتاج العقل أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية ، رغم سماعهم وحفظهم دون تعاقبهم الآية الكريمة ( سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم (١) ) .

وإقبال إذ يؤمن بالتجربة الدينية في الرياضة الصوفية يصلها بالنظر العقلي إلى أبعاد الحدود . ولاكن ليس هذا الوصل تسليما بتعالى الفلسفة على الدين في نظر إقبال . لأن الدين ليس أمراً جزئياً ، وليس فكراً ولا شعوراً مجرداً ، ولا عملاً مجرداً . بل هو تعبير عن الإنسان كله . ولهذا يجب على الفلسفة عند تقديرها الدين أن تعترف بوضعه الأسامي . ولا مناص من التسليم بأن له شأناً جوهرياً في التأليف بين ذلك كله تأليفاً يقوم على التفكيك . وإذن فلا تضاد بين الفكر والبداهة كما يقال على سبيل الظن ، فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما بكل الآخر ، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءاً جزءاً ، والآخر يدركها في جملتها : أحدهما يركز نظرتة نحو ما فيها من خلود ، والثاني نحو ما فيها من حدوث . فالبداهة هي الحاضر ، فيهدف بالحقيقة في مجموعها . أما الفكر فيهدف إلى إدراك هذا المجموع بالتدبير في تعيين أجزائه المختلفة ، وإفراد كل واحد منها ، والتأمل فيه على حدة . كلاهما يفتقر في الواقع لتجديد قواه ، وكلاهما يتلمس شهود نفس الحقيقة التي تكشف لسكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته في الحياة (٢) المهم عند إقبال العالم الحديث أن مجال التجربة الصوفية — رغم السخریات التافهة بها — سبيل إلى المعرفة لا شك

(١) الدكتور اقبال مقدمة الكتاب وانظر ١٢١ — ١٢٠

(٢) الدكتور اقبال تجديد الفكر الديني ٢

في ذلك ، وهي مجال حقيقي لا يقل في ذلك عن أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية هذا المجال لا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسي ، كما لا يمكن في الوقت ذاته أن نبخس القيمة الروحية للحياة الصوفية بوصف الظروف العضوية التي يبدو أنها تسبب حدوث تلك الحالة ( وحتى لو افترضنا صحة ما يقول به علم النفس الحديث من وجود علاقة متبادلة بين الجسم والنفس ، فليس من المعقول أن نبخس قيمة الحالة الصوفية من حيث هي كشف للحقيقة ) ( وإذا تكلمنا بلغة علم النفس ، فإننا نجد أن كل الأحوال الشعورية سواء كانت محتوياتها دينية أو غير دينية تنشأ عن ظروف عضوية . فكل من صور العقل العلمي والعقل الديني يستويان في أنهما ناشتان عن ظروف عضوية .

خلاصة الأمر أن العقائد والآراء الدينية لدى فلسفة إقبال الصوفية لها دلالاتها الميتافيزيقية ، ولكن من الواضح عنده أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التي هي موضوع العلوم التي تشتغل بالطبيعة ومن الحق أن الدين أصر على وجوب التجربة الواقعية في الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل (١) .

إن ثورة إقبال الصوفية الإيجابية كانت على أساس إذلال النظريات المنحرفة للذات الإنسانية وإماتتها حتى تؤهل تماما للفناء في الله . ثار الصوفية على إقبال وخاصة عندما هاجم الشيرازي واتجاهه السلبي ونهى الناس عنه ، وحين خالف اتجاه ابن عربي وقال إن آراءه غير إسلامية على الإطلاق (٢) . وقد أكد إقبال (٣) في كثير من كتبه - ورسائله أن التصوف الذي شاع بانحرافه بين الآفاق الإسلامية هو التصوف المعجمي -

(١) الدكتور إقبال تجديد الفكر الديني ٧١ - ١٠

Knowledge and Religious experience

(٣٢) الدكتور عبد الوهاب عزام في ترجمته لكتاب الدكتور إقبال : اسرار إنبات الذات

بمؤامرات نفس الذات دار المعارف ١٠/١٩٥٦ - ١٢

لأنه أخذ من رهبانية كل أمة ، وجهد أن يجذب إليه كل نحلة ، حتى إنه جذب الأنظار القرمطية بمختلف اتجاهاتها وألوانها . والواقع أن النصوف الذي ينتمى لطبيعة الإسلام أبطل الرهبانية لأنها في حقيقتها واتجاهها تبطل الثرائع وتقطع صلة الإنسان برسائته على الأرض كإنسان وخليفة على الأرض . كما أكد أقبال (١) في نورتته أن حالة السكر حسب المصطلح الصوفي تنافر قوانين الحياة ، بينما حالة الصحو هي التي توافق الإسلام وقوانين الإسلام وسنن الحياة وتطورها المتصل . وقد أوضح ( أن قصد الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن غير إنشاء أمة صاحبة . لهذا نجد في صحابة الرسول الصديق الذي كان من أزهد الناس وأتقاهم ، وأصدقهم عزما حينما ظهرت الردة كما نجد في صحابته الفاروق عمر ابن الخطاب فاتح الفرس والروم الذي وجده ملك الروم المغلوب على أمره نائما على عتبة حجاب بيته في قوة ودعة وأمان . . . بينما لا نجد في صحابة الرسول أمثال حافظ الشيرازي ) وقد بين أقبال (٢) ( أن ابن عربي من كبار فلاسفة المسلمين . لكن تأويلاته غير إسلامية ) ( ولا أنكر عظمة الشيخ ابن عربي . لكن التماسه معان باطنية في قانون أمة هو مسخ لهذا القانون ) . وأقبال حين أوضح (٣) اتجاه وأثر القرامطة والفرس في النظريات الصوفية ، أكد ( أن سيرة القرامطة والعجم في طباعهم الميل إلى الإباحة ، وأن شعراءهم افتتوا في إبطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خداعة . وأكد أيضا أن ضعف المسلمين السياسي كان زمان كل شر التصوف الخانع المنحرف ، ( وكل أمة يصيبها ضعف كالذي أصاب المسلمين بعد غارات التتار تتبدل أنظارها ، وتجمل الاستكانة في أعينها وتركن إلى ترك الدنيا . وفي هذا الترك تخفى ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء ) . كما أوضح (٤) أن النظرات التشاؤمية في الدوائر المنحرفة من عهد أهل الملامة حتى مدارس الحلاج وابن

(١ و٢ و٣) المصدر السابق .

(٤) الدكتور اقبال تجديد التفكير الديني

عربن استمدت زاداها فيما استمدت من الفلسفة اليهودية والمسيحية ، فان العهد القديم الذى لعن الأرض لعصيان آدم ، والجديد الذى افتدى فيه المسيح خطيئة البشر فى آدم — هو الينبوع الفيض لكل نظرة تشاؤمية جبرية قاتلة لكل مفاهيم الحرية ، والإرادة ، والأمل فى التقدم ، أو فى الثقة فى الله على الإطلاق . بينما الروح الإسلامى الذى صرف النظر عنه الاتجاه المنحرف هو الذى صحح المفاهيم التى أخطأ النظر فيها قارئو العهد القديم والجديد . فاتقرآن جعل الأرض مستقرا ومتاعا وتمكيننا للسعى والمعاش ولم يجعلها لعنة ، والقرآن أنكر لعنة الجسد والخطيئة ، وأكد أن فى التوافق بين النفس والجسد الأمن والأمان والسلام العام للفرد والجماعة دنيا واخرى . وقد أوضح فيما أوضح أن الأرض ليست ساحة تعذيب سجنتم فيها البشرية الشريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة ، فإن للمعصية الأولى للانسان تدل فيما تدل على أنها أول فعل تتمثل فيه حرية الاختيار والإرادة . ولهذا تاب الله على آدم وغفر له . ثم إن عمل الخير لا يمكن أن يكون قسرا ، بل هو خضوع عن طواعية واختيار للمثل الأخلاقى الأعلى خضوعا ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى . والكائن الذى قدرت على حركاته الجبرية هو كآلة لا يقدر على فعل الخير . ومن هنا ( كما يقول إقبال على استفاضة ) — تكون الحرية شرطاً لعمل الخير كما فلسفها المذهب السنى وحصنها الغزالى فى ربطه المحبة بالمعرفة بالحرية بحقيقة التوحيد (١) .

إن فلسفة (٢) إقبال فى إثبات الذات مدخل هدم لنظرية وحدة الوجود وأجاءها مع الإنسان الكامل ومفهومه الخاطى . ويبدأ إقبال فلسفته متسائلا : ما هذا الشيء الذى نسميه أنا أو ( خودى ) أو ( مين ) وهذا اللفظ وذلك معناه فى الأردية الذات والأنا .

(١) المصدر السابق للدكتور إقبال .

(٢) الدكتور إقبال اسرار إثبات الذات ورموز نقي الذات ترجمه الدكتور عبد الوهاب عزام .

يقول ما هذا الشيء الذي نسميه أنا الذي يبدو في أعماله ، ويخفى في حقيقته . والذي يخلق كل المشاهدات ، ولكن لطافته لا تشمل المشاهدة أهو حقيقة دأمة ؟ أم أن الحياة تجلت في هذا الخيال الخادع ، وهذا الكذب النافع تجلياً عرضياً لتحقيق مقاصدها العمالية الراهنة . (١) ويوجب إقبال أن سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على جواب هذا السؤال وهو لا يتوقف على القدرة الفكرية في الاحاد والجماعات ، كما يتوقف على طباعها ونظرتها ، فألم الشرق المتفلسفة أميل إلى أن تعتبر (أنا) في الإنسان من خداع الخيال ، وتعتبر الخلاص من هذا الغل نجاة ، وميل أهل الغرب إلى العمل ساقهم إلى مايلأم طباعهم في هذا . . . . ) ويمضى (٢) بنا إقبال فيفصل في مصدر الاتجاهات السلمية وتطورها . ذلك حين اختلطت ( في عقول الهنادك وقلوبهم ) النظريات والعمليات اختلاطاً عجيباً ، ودقق حدائهم في حقيقه العمل ، وانتهوا إلى هذه النتيجة التي تقول إن حياة الأنا مسلسلة وهي أصل للمصائب ، والآلام تنشأ من العمل ، ، وأن حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها ) ( لـكن هناك تشابهاً عجيباً في تاريخ الفكر الهندي والإسلامي يظهر في بحث هذه المسألة فالفكرة التي فسرها شنكرا جاريه كتاب ( الجيتا ) هي الفكرة التي فسرها بها محي الدين بن عربي القرآن حتى جعل ابن عربي مسأله وحدة الوجود عنصراً هاماً في الفكر الإسلامي اصطبغ به كل شعراء العجم في القرن السادس الهجري ( وحين خاطب فلاسفة الهند العقل في إثبات وتوكيد وحدة الوجود ، خاطب شعراء الفرس القلب فكانوا أشد خطراً وأعنف أثر ، حتى شاعت هذه المسألة بين العامة ، فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة في العمل وامتدت النظرية في الغرب حتى دعا إليها الفيلسوف الاسرائيلي أسبنوزا ) ( و لكن مسحة العمل غلبت على طبائع الغرب ، فلم يلبث طويلاً طلسم وحدة الوجود ، وثبتت حقيقة أنا المستقله . أنا الإنسانية .

(٢٠١) المصدر السابق .



ثم تحرر فلاسفة الغرب من هذا الطلسم الخيالي على مر الزمان ، وكان السبق في التحرر  
للألمان ... (١) ولقد دارت مساجلات (٢) بين إقبال ونيكلسون مترجم مثنوى الرومي  
وأسرار خودي لإقبال حين طلب نيكلسون منه أن يوضح فلسفته . وقد رد إقبال في  
رسائل عديدة نرى في بدايتها مناقشة حول رأى إبرادلي ( ت ١٩٢٤ م ) استاذ الفلسفة  
في جامعة أكسفورد وهو من المؤمنين بوحدة الوجود على مذهب هيغل . يقول إقبال  
« يقول الاستاذ برادلي Bradley إن الشعور يقع في مراكز معينة ، ويعبر عنه عبارات مختلفة  
ثم ينتهي إلى أن يكون غير قابل للتفسير . لكن هذا الذي لا يقبل التفسير إذا تجاوز  
مراكز الشعور ، ينتهي إلى وحدة يعبر عنها بالطلق . تفقد فيها كل مراكز الشعور  
المحددة فرديتها ، كما تفقد القطرة في البحر . يرى « برادلي » أن هذه المراكز المحدودة  
ليست إلا مظهراً ، وفي فلسفته أن ثبوت الحقيقة بعمومها ، فالحقيقة في نفسها محيطية ،  
وكل محدود إضافي لا مطلق ، فهو خداع نظر ، وأن كل شيء في الكائنات محدودة ،  
فهو إضافي ، فهو باطل . فمذهب برادلي إذن أن كل مركز للشعور محدود : أي كل ذات  
مفردة خداع نظر وباطل . وأنا أقول خلاف هذا . . . . أقول إن مركز الشعور  
المحدود الذي لا يدرك الذات هو حقيقة الكائنات . فالذات حق لا باطل . أقول إن  
الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجي . حينما تجلت الحياة تجلت في شخص  
أو فرد أو شيء . والخالق الذي خلق كل شيء خلقاً فرداً كذلك . لكنه أوجد لا مثل  
فهو . (٣) وواضح تماماً أن هذا التصور للكائنات يخالف كل المخالفة مذهب إليه شراح  
فلسفة هيغل ( ت ١٨٣١ م ) من محدثي فلاسفة الإنجليز كبرادلي ( ١٩٢٤ م ) وبخالف  
أصحاب وحدة الوجود الذين يرون أن مقصد حياة الانسان أن يفنى نفسه في الحياة  
المطلقة أو أنها المطلق كما تفنى القطرة في البحر أو الفراشة في النار . ويعود إقبال فيؤكّد

(١ و٢ و٣) الدكتور إقبال أسرار انبات الذات ورموز نفي الذات . ترجمه اندكتور عبد الوهاب

عزام ١٢ — ٢٠ وانظر تحديد التفكير الديني للدكتور إقبال

إثبات الذات لا فيها ، وإلا ضاع هدف الإنسان كما ضاع في هذه النظريات من الوجوه الدينية والأخلاقية . ( فعلى قدر تحقيق انفراد الذات أو وحدتها وتحقيق الإنسان لهذا الانفراد يكون اقترابه من تحقيق أهداف الوجوه الدينية والأخلاقية ) . ولا شك أن ( إقبال ) في هذا يرد على المحاولة الممتازة التي عاجلها الدكتور عبد الرحمن (١) بدوى حين ربط مدرسة الحلاج وابن عربي بالوجودية الحديثة لأن الوجودية الحديثة تؤكد الذات كأساس وهي وإن دعت إلى توكيدها بافنائها فهي لا تدعو إلى محوها بالطريقة التي نجدها لدى المدارس الصوفية في الاسلام . هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن النظرة في الأفق الاسلامي تدعو إلى تأليه الإنسان الكامل وتتناقض في اعتبار الموجودات مجازات - مواعبارات . . . . هنا نصل مع اقبال إلى نظريته في الإنسان الكامل . ذلك الذي يحدد صفاته الأساسية بأنه ( هو المتصف بأخلاق الله حسب قول الحديث الكريم عن النبي صلى الله عليه وسلم ( تخلقوا بأخلاق الله ) ، ويكون بهذه الأخلاق فرداً بغير مثيل ، بعيداً عن التوحد بالذات والحلول أو وحدة الوجود ) ( إنما هو القرب أو الأنس كما يقول الغزالي ) . وليس القرب هو الذوبان أو الانصهار في الله بمعنى الاتحاد أو الامتزاج أو الوحدة التامة ( فليس القرب أن يفنى الإنسان وجوده في وجود الله كما تقول فلسفة الإشراق . بل هو على عكس هذا يمثل الخلاق في نفسه دون ضلال . فالإنسان الكامل لا يضل في الكائنات بل تضل هي فيه أي تسخر له فيتصرف فيها ، وأنا أجاوز هذه المنزلة فأقول بفقد رضا الحق في رضا ) (٢) .

لقد رأينا الإنسان الكامل في مدرسة ابن عربي إنساناً صوفياً يهدف فيه ترقية الروحى إلى الفناء التام في الله . فذات الولى المتكامل برصفها ذاتاً متناهية لا يمكنها أن

(١) الدكتور بدوى : الانسانيه والوجوديه في الفكر العربى ( ٦٥ - ١٠٤ )

(٢) الدكتور اقبال : اسرار إثبات الذات ٧٣ - ٧٨ وانظر المصادر السابقه له وعنه -- وانظر

أيضاً للدكتور اقبال

تقف على أى سند أمام التجليات الالهية اللامتناهية ، ومن ثم كان السحق أو الحق الذاتى فعلا ضرورياً أساسياً فى سبيل بلوغ الإنسان الالهى غايته ومسعاء . والأنا أو الذات لا تتمتع بأى كيان حقيقى ، وهى لا تخرج عن كونها رسماً فى الكلام أو نوعاً من الخداع النفسى ، وهذا هو ما ينفكره إقبال تمام الإنكار . فالذاتية لديه مركز الشعور الذاتى للفرد ، وما يدور حوله من مجالات وكميات متفرقة غير محدودة . هذه الذاتية تتجلى فى الإنسان فى وحدته الوجدانية والشعورية . تلك التى تؤلف بين رغباته وعواطفه وأفكاره . والنفس تتكشف عما يسميه إقبال بالحالات العقلية ، وتبدى هذه الحالات ضروباً من النشاط مختلفة ، لا تجمع بينها وحدة أو رابطة . وحين تتوحد فى ظل الأنا والذات يمكنها أن توحد غاياتها وأهدافها ، ويمكنها أن تسير قدماً من الفوضى إلى تحقيق النظام واستكمال حقيقتها المنشودة . فالقوى النفسية المختلفة عاجزة عن أن تحقق كمال الذات بمفردها ، والعمل الحقيقى فى سبيل تحقيق الكمال إنما هو من صميم فعل الذات أو الأناية التى تعمل على جمع شتات الميول والعواطف والأفكار عن طريق تحقيق وحدة نفسية قوية ومتماسكة .

غير أن تحقيق الذاتية عند فلسفة إقبال ليس قصراً على الإنسان وحده ولكنها تؤلف حقيقة هذا الكون ، وهى العنصر المشيد لأركان العالم ، وفيه تتجلى حقيقتها وأسرارها . فكل ما فى الكون ذوات مفردة تتمتع بصفة الوجود المستقل ، والكيان والنفس الموحد مهما كانت عليه من ضآلة الشأن فى ميزان الوجود . نكل ما فى العالم ابتداء من ذرة للمادة إلى حركة الفكر الطليق إن هو إلا مجلى من مجالات الذات العظمى أو ( العلى الأعلى ) وإن كان هذا التجلى ضئيلاً فى بعض الموجودات ، فإنه يبلغ كماله فى الإنسان ، وهذا وحده يقدم لنا تفسيراً لسر عظمة الإنسان فى خلقته . غير أن حياة الإنسان لا تقتصر على هذا الضرب من الكمال المشترك ، وإنما تتضمن نوعاً خالداً من الصراع والجهاد فى سبيل اكتمالها وتحقيقها ، بذاتها . فالعالم كما يبدو لدى نظرية إقبال — بما فيه —

من ذوات فردة لا يبدو كاملاً في حقيقته . إذ أن اتصافه بالكمال رهن بتحقيق الذاتية في الحياة وفي الإنسان ، ذلك التحقق الذي يكفل له نظاماً يحقق وحدة كل ذات ويؤكد استقلالها . أما في حياة الإنسان ، فإن تحقق الذاتية عنده وليد شعور الفرد بحقيقة نفسه شعوراً مباشراً . وعلى هذا القدر من الشعور تتفاوت درجة كماله الحقيقي ، فرغم قدرة الإنسان على إقامة علاقات متبادلة وصلات مع الذوات الأخرى ، إلا أنه يتمتع بدائرة خاصة من الشعور ، هي وحدها التي تؤلف حقيقته كوجود بشري ، وهي التي تغذي كيانه بوصفه ذاتاً مفردة .

فلسفة إقبال إذن تنبذ أية وحدة عمومية أو كلية في الكون ، وفي الحياة . فكل صفات العالم إن هو إلا ذوات فردة ، والحياة ما هي إلا تجلي الذات العظمى . والإنسان حين تتجلى فيه الذاتية يسمى أنا أو ذاتاً ، وسبيل كماله الحقيقي هو تأكيد هذه الذات دون أن يفسر أو يسعى أو يعمل على إفنائها أو الخلاص منها بالطرق المختلفة في دوائر الحلاج . وابن عربي أو دوائر الوجودية المائلة . فإن تجلى الإنسان عن ذاته وأنيته إنما يعني الفناء والموت بالنسبة له في الحياة قبل الممات . وكما أكدنا للإنسان العامل المجاهد التخلق بأخلاق الله في تأكيد ذاته كان أقدر على مقاومة كل ألوان الفناء أو الفساد ، وهذا ما توضحه لنا جلياً وعلى أكل صورة ونموذج سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم : المثل الأعلى للصفوة في الحق في فلسفة إقبال . تلك التي أشادت بالذات القوية التي تعلو على الفناء ، والحو الذاتي لدى الآية الكريمة ( ما زاغ البصر وما طغى ) ، فإذا كان موسى لما تجلى له تجس من نور الحق أدركه الصعق ، فإن محمداً ( صلى الله عليه وسلم ) لما رأى جوهر الحق تبسم ، ما زاغ البصر وما طغى . هنا يؤكد إقبال في نظريته ومثاله القرآني الموضوعي : أن الذات القوية تعلو على الحو الذاتي ، ولا تتلاشى بأي نحو من الأنحاء أو صورة من الصور . إذ أن في قوة الذات وتفردتها ما يحول بينها وبين أن تمحى في خضم أوسع أو محيط شامل . حتى إن الفناء الكامل الذي يسبق يوم الحساب مباشرة لا يمكن أن

يؤثر في كمال تلك الروح ، أو يززع من ثباتها . أو كما يقول إقبال : ( احكم نفسك في حضرة ، ولا تقن في بحر نوره . فإذا كنت ثابت الروع حقاً فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله )<sup>(١)</sup> .

ليس هدف الانسان الكامل المتصف بأخلاق الله وأخلاق رسوله الذي كان خلقه القرآن - ليس هدف هذا الانسان الكامل البلوغ درجة الفناء في الذات العظمى ، بل على العكس من ذلك هدفه الإبقاء على ذاته المتناهية ، وعمله الدائم على إذكاء شعنتها ذلك بالأ تقنى فناء القطرة في المحيط أو تملأ في الخضم الواسع اللانهاى . وهنا يبرز سؤال يواجه فلسفة إقبال . قد يثيره اتباع مذاهب الاتحاد ووحدة الوجود ، وهو كيف لهذه الذات المتناهية أن تقوم بعيدا عن الذات اللامتناهية ؟ وهل الذات المتناهية على يقين من إمكانها الاحتفاظ بتناهيها إلى جانب اللامتناهي ؟ ويرد إقبال على هذا السؤال الخطير حقا بأنه يتضمن دلالات واسعة على سوء الفهم لحقيقة اللامتناهي . فليس معنى اللاتناهي أنه قابل للامتداد إلى غير نهاية ، بل حقيقة اللاتناهي إنما تكون في القوة لا في الامتداد . فذاتى بوصفها قوة يجب أن تكون متميزة عن الذات غير المتناهية ، وإن لم تكن منعزلة عنها مثلنا في ذلك مثل النظام المكاني الزماني . فإذا نظر إلى باعتبار الامتداد كنت مستغرقا في النظام المكاني الزماني الذي أنتسب إليه . أما إذا نظر إلى باعتبار القوة فأنظر إلى النظام المكاني الزماني نفسه بوصفه غيراً

(١) الدكتور إقبال : تجديد متفكير الدين في الاسلام . فصلى

مواجهها الى اجنبيا عنى كلية . فأنا متميز عن ذلك الذى أعتمد عليه فى حياتى وقوامى  
ولأن كنت وثيق الصلة به.

يقول إقبال<sup>(١)</sup> فى دقة وعمق (لأن هناك أموراً ثلاثة يجب ملاحظتها فى القرآن ،  
وهى واضحة كل الوضوح لا يختلف فى أمرها ، أو لا ينبغي أن يختلف فى أمرها أو أن  
تكون محل خلاف . هذه الأمور هى :

( أولاً : أن الروح لها بداية فى الزمان ، وأنها ليس لها وجود سابق على ظهورها  
فى الترتيب المكانى الزمانى وهذا صريح فى قول الله ) ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من  
طين . ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقناه  
المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما . ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن  
الخالقين<sup>(٢)</sup> . . . . ) . هذا الخلق الآخر للإنسان يتكامل على أساس الجسم المادى .  
وهو مجموعة من وحدات دنيا روحية ، بواسطتها تؤثر فى دوما روح أعق ، فتمكثنى من  
بناء وحدة من التجربة منسقة . وعلى هذا فشخصيتى الحقيقية ليست شيئا وإنما فعل ،  
وتجربتى ليست إلا سلسلة من الأفعال يتعلق كل منها بالآخرة وتمسكها معا وحدة هدف مدبر  
وحقيقتى تماما فى منزع تدييرى . فانت لا تستطيع أن تدركنى بوصفى شيئا فى مكان أو  
مجموعة من تجارب فى نظام زمانى ، بل يجب أن تفسرنى ، وأن تفهمنى وأن تقدرنى فى  
أحكامى وفى منازعى الإرادية ، وفى أهدافى وفى آمالى .

(١) الدكتور انبال تبهيد التفكير الدينى فى الاسلام

المصدر السابق ( الألوهيه ومعنى الصلاة )

وانظر خاصه 207-110 p 79-89

وانظر أيضا على الأخص The Human Egs

من نفس الكتاب .

(٢) آية ١٢ من سورة ( المؤمنون ١٤ )

ثانياً: أن القرآن يدعو ويؤكد أن الرجوع إلى هذه الأرض غير ممكن بدليل (حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعوني، لعل أعمل صالحاً فيما تركت . كلا إنها كلمة هو قائلها ، ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون (١)) (والقمر إذا اتسقى . لتركبن طبقاً عن طبق (٢) . . ) ، ( افرايتم ماتمنون ؟ انتم تخلقونه أم نحن الخالقون . نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون (٣) ) .

ثالثاً: أن النهاية أى انقضاء الأجل ليس بلاء ( إن كل من في السماوات والأرض إلا آتى الرحمان عبداً . لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتية يوم القيامة فرداً (٤) . . )

ويخرج بنا إقبال من هذا التحليل والعرض إلى تقرير نظرتة في أن للذات المتناهية أو الإنسان بشخصيته لا بغيره سيأتي فرداً يوم الجزاء ، ليرى عواقب ما أسلف من عمل ، وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره . ( وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ، إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً (٥) ) . وأياً كان المصير النهائي للإنسان ، فإنه لا يعنى فقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهي أعلى مراتب السعادة الانسانية ، بل ( جزاؤه الأوفى ) هو تدرجه في السيطرة على نفسه وفي تفردده ، لا إلغاء ذاته وسحقها أو إفنائها حتى ساعة الحساب . . . . إن الحياة تهيء المجال الأوفى لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب . وإقبال لا يقيم الأعمال بما تورثه من لذة أو بما تورثه من ألم ( بل هنا أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء . فالعمل هو الذى يعد النفس للفناء أو يكفئها حياة مستقبلة . ومبدأ العمل الحق الذى يكتب للنفس البقاء هو احتراحي للنفس

(٢) آية ١٨ ، ١٩ من الانشقاق .

(٤) ٩٣ - ٩٥ من ريم .

(١) آية ٩٩ - ١٠٠ من المؤمنون .

(٣) آية ٥٨ - ٦١ من الواقعة .

(٥) ١٣ - ١٤ من الاسراء .

تقى وفي غيرى من الناس . وهنا يصور لنا إقبال مفهومه لنظرية الخلود فيؤكد لنا  
(أن الانسان فى نظر القرآن متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن  
يصبر خالداً) (١) . . . . .

it is open to Man, according to The Quran, to belong to the meaning  
of universe and become immortal .

هذا الخلود عند إقبال لا نتحصله أولاً فناله بصفته حقاً لنا ، وإنما نبلغه بما نبذل من  
جهد شخصى ، والإنسان مرشح له ومؤهل له لا غير (٢) . . . . .

Personal immortality, then, is not ours as of right it is to be achieved  
by personal effort .

أمر آخر (٣) خطير يؤكد إقبال هو أن أكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث  
على الأسف ، هو القول بأن الشعور المتناهى يستنفد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا إلا  
طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع . لكن هناك طريقاً أو طرائق أخرى  
متاحة لنا . وإذا كان العمل الحاضر قد امد الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة  
الصدمة المفاجئة التى يحدثها فناء البدن . فإن الموت فى الواقع مجرد جسر إلى البرزخ  
الذى جاء وصفه فى القرآن . ويستبعد إقبال ما تصرح به كتب الصوفية ، من أن  
البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغير فى موقف النفس ازاء الزمان والمكان .

إقبال واضح تمام الوضوح فى قوله المتصل : لاسلمية . . لاسلمية فإن — من يتلقى  
نور الهداية ليس متلقياً فحسب ، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفاً جديداً ، وبذلك

(١) إقبال : تجديد The human Ego IV 112 — 113 .

(٢ و ٣) المصدر السابق لإقبال (112 — 113)



يتيح فرصا جديدة تتجلى وتوضح فيها قدرته على الابداع والابداع . وهو يحدد (١) لنا فيه دقة أن النتائج التي وصل إليها نيوتن Newton في ميدان المادة ، وداروين في ميدان التاريخ الطبيعي تكشف عن آلية ، (ولكن الحياة ظاهرة فريدة . وفكرة الآلية غير مناسبة لتحليلها . ثم إن وحدتها الكاملة الواقعية — على حد تعبير دريش Driesch وهو عالم من علماء الاحياء — نوع من الوحدة إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى الفينا تعددا كذلك . ففي كل فعل غائي للحياة من أفعال النمو والتكيف مع البيئة ما هو فعل له سيرة لا تتصور آليا ، ولا تتصور في فعل الآلة . وكون التكيف له سيرة يعني أن أصوله لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى ماضٍ سحيق . ومن ثم فإنه يجب البحث في أصل التكيف عن حقيقة روحية وفي حقيقة روحية ، لا يمكن استكشافها بأي تحليل كان للتجربة المكانية ، ولأن كانت قد تظهر فيه . وعلى هذا فلا بد من أن تظهر لنا الحياة كأمر أساسي سابق على رتبة الأفعال الطبيعية والكيميائية ، تلك التي يجب أن تعد نوعا من سلوك ثابت تكون خلال شوط طويل من التطور . أضف إلى هذا أن تطبيق الأفكار الآلية على الحياة يستلزم القول بأن العقل نفسه من ثمرات التطور ، وهو قول يجعل العلم متناقضا مع مبدئه الموضوعي للبحث ، وإلا كان تصورنا للطبيعة وأصل الحياة تصورا آليا سخيفا . وإذا كان العقل نتيجة لتطور الحياة ، فهو ليس مطلقا ولكنه نسبي باعتبار القوة التي أحدثت فيه . هذا التطور . فكيف في هذه الحالة يستطيع العلم أن يستبعد الناحية الذاتية لشخص العارف ، وأن يبني أحكامه على الناحية الموضوعية . باعتبار أن العلم مطلق غير نسبي ؟

المهم (٢) عند إقبال أن كل نشاط خالق نشاط حر ، فالخلق يضاد التكرار الذي هو من خصائص الفعل الآلي ، وهذا هو السبب في استحالة تفسير فعل الحياة الخالق على أساس النظرية الآلية . فالعلم كما يؤكد إقبال يسعى إلى إيجاد تماثل واطراد في التجربة أي

قوانين التكرار الآلى . لكن الحياة بما فيها من إحساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبرية . من هنا يعجز العلم ويتخبط في فهم الحياة ، ومن هنا أيضا ينظر إقبال إلى جبرية الصوفية فيراها منكرًا من الفهم والقول . ويعود إلى دعاوى الجبرية في خطيئة آدم في الجنة فيؤكد أنها سند للفعل الحر في نفس آدم .

وإقبال (١) يصل بنا في فلسفته في توكيد الذات تحقيقًا لتكامل الإنسان إلى النقطة التي أفاضها الغزالي في صلة الحرية بالعبادة الحقة أو التخلق بأخلاق الله في كل عمل يصل بالإنسان إلى أن يكون فريدًا بغير مثيل ، فيكون إنسانًا كاملًا لا إنسانًا إلهيًا ، ولأنها إنسانيا عن طريق الفيض والجذب والعلم اللدني المنتظر ، أو دون سعى أو عقل أو أنارة من علم وفهم ووجدان . حين يبلغ الإنسان الكامل هذه المرتبة في نظرية إقبال يكون حقا ممثلا للخالق في نفسه ، وحامل لواء النيابة الالهية في الأرض كما قصها وأكدها الله للملائكة عندما أنبأهم بأنه جاعل في الأرض خليفة . وعند ما يصل الإنسان الكامل الصاحي إلى درجة الخلافة هذه لا يتلاشى في الخالق أو يتحد به أو يمتزج به ، بل تتحد فيه عناصر الفكر والعمل معا فتكون شيئا واحدا في ظل وحدة الذات وقوتها . على هذا لن تقف الصعاب أو المرافيل أمامه في تحقيق رسالته على الأرض ، فيغدو كل شيء له وكأنه سحر له ، وطوع أمره . فإذا توقف أمامه شيء أو صادفته عقبات فهو كل الصعاب وذلها . من هنا خرجت نظرية إقبال الإسلامية الخالصة في أن المباداة خير وليست شرا ، فهو لا يرى فيها أى عنصر من عناصر الشر ، كما لا يرى في الجسد أى عنصر من عناصر الدنس حسب النظريات السلبيه في الدوائر الفلسفية والصوفية .

(١) الدكتور إقبال : تجديد التفكير الديني

فإن الأنا أو الذات المتكاملة لا تتحطم مطلقاً أمام صخور المشا كل أو عقبات الحياة المادية أو الروحية ، ولا تهوى لليأس ، بل أنها وهي على صخور المتاع تنساب (قواها الخبيرة وتفيض بينا يبعها العذبة) (١) . فليست المادة مصدر شر بالذات أو للذات ، بل كثيراً ما تكون ملهمة إياها بالمعاني والصور . إن سمو الذات وارتقاءها لا يكون باستبعاد المادة أو تحطيم معبد البدن — ذلك الحجاب الثقيل بين الانسان والله . لكن يكون سموها بتوكيد إرادتها ، والتغلب على كل عسير وبانبثاق نور جديد يذيع من أعماق الذات . وهو لا يأتي عن طريق نور الإمام المعصوم أو القطب ، وليس مجانبا لعالم المادة ، بل هو متغلغل فيه كامن في أعماقه . أو كما يقول نص إقبال (٢) ( إن الهدف الرئيسي القرآن هو أن يوقظ في نفس الانسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق ، وبينه وبين الكون من علاقات متعددة . ولقد كان هذا المنزع التعليمي للقرآن هو الذي جعل « جيته » وهو يستعرض الدين الاسلامي بوصفه قوة مهيبة مؤدبة يقول اصديقه أكرمان (٣) ( أنت ترى أن هذا التعاليم لا ينفق أيداً . ونحن بكل ما لنا من نظم لا نستطيع ، بل أقول بوجه عام إن واحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا ) . إن المشككة التي واجهت الاسلام كانت في الواقع ما بين الدين والحضارة من صراع وما بينها وبينه من تجاذب في الوقت نفسه . واجهت النصرانية في أول عهدا هذه المعضلة فبحثت عن مستقر للحياة الروحية ، مستقر قائم بنفسه لا عن طريق قوى عالم خارجي عن نفس الانسان ، وإنما بتجلى عالم جديد في داخل النفس ذاتها . الاسلام لم يذكر هذه النظرة ، ولكنه لم يستغلق عليها ، وإنما خرج إلى نور آخر يضيء هذا العالم الجديد المتجلى الذي ليس غريباً عن عالم

١ و ٢ ( إقبال )

Knowledge and Religious experience p. 7-9.

(٤) Goethe : Conversations with Eckermann p. 9-16.

المادة . بل هو متغلغل في أعماقه . من هنا كان تؤكد الروح الذي سعت إليه الفلاسفة  
المسيحية الصوفية يتحقق في الفكر الاسلامي لا باستبعاد القوى الخارجية التي تخترقها  
أنوار الروح بالفعل ، وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الانسان بهذه القوى ، على هدى النور  
المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه ) . معنى هذا بوضوح أن التعارض بين الذات  
والموضوع ، بين فهم العالم كحقيقة رياضية ، وبين البيولوجية الكائنة في النفس — هذا  
التعارض العنيف هو الذي ترك أثره في المسيحية فانعزلت مع أنظار التصوف السليبي مع  
خطيئة الجسد ، والتجرد الساعي للتخلص من دنس البدن ، والفناء في الذات الالهية حتى  
يحل اللاهوت في الناسوت أو يتحد الناسوت باللاهوت . وقد كان له أثره الفعال في الأفق  
الصوفي الاسلامي رغم أن الاسلام الصحيح جاء ليواجه هذا التعارض ويتغلب عليه  
بالتوفيق والسعي والعمل المتواصل لتحقيق رسالة الإنسان على الأرض ؛ وبنور ليس  
بعريب عن عالم المادة بل بنور متغلغل في أعماقها و ( لن تكور المادة أو الجسد بعائق  
الذات المتكاملة عن التطور ، بل أنهما مصدر دائم لتألق الروح في العالم وعلى قدر تخطي  
الذات للمعوقات على قدر تحررها واختيارها وإرادتها ونزوعها إلى الحرية الكاملة ، وهذا  
كله رهن بصدق الجهد وصلابة النضال (١) .

هل إقبال كالمعتزلة في فهمهم للحرية ! كلا (٢) . فالذات نفسها — كما يقول إقبال  
فيها اختيار وفيها جبر . لكنها إذا قاربت الذات المطلقة نالت الحرية الكاملة ) . فالحياة  
في معناها وحققتها ( كما يذهب إقبال ) جهاد لتحصيل الاختيار ، ومقصد الذات أن  
تبلغ الاختيار بجهادها . وهو حين يؤكد أن معيار الحسن والقبح في ذواتنا ، يؤكد  
أن ما يقوى الذات خير ، وما يضعفها شر ، ويجب أن يقوم الدين والأخلاق والفنون

(١) المصدر السابق للدكتور إقبال رقم (١ — ٢)

(٢) إقبال : أسرار إثبات الذات : ترجمة الدكتور عزام ٧٣ — ٧٥ — ٧٨ .

بهذا المعيار أيضا ، ومن هنا اعترض على الأفلاطونية وملتواداتها في القديم والحديث تزويدها  
كل النظريات التي تسمى إلى الفناء كطريق للخلاص بمفهومات خاطئة . فهي كما يقول  
إقبال نظريات الفرار والمهرب والسقوط والموت . ثم إن خلود الذات أمل . من أراد  
أن يظفر به فليجد ويدأب لبلوغه ، ( والظفر به موقوف على أن نسلك طريقا للفكر  
والعمل يعيننا على حفظ حالة التوتر غير المتوقف ، وإن يكن في حالة التوتر ، هذه  
كمال الإنسان أو وجوده — كما تقول الوجودية فإن أول فرض على الإنسان أن يعمل  
على الإيجابية المتصلة لهذا التوتر ، دون استغراق في دين بوذا أو ذلك التصوف العجمي . )  
يقول إقبال (١) لقد اضررت بنا هذه المذاهب في زمان الضعف السياسي . ضعف سلطتنا  
السياسي والديني فأنامتنا قرونا طويلة . . وما هذه المذاهب إلا الليالي في أيام حياتنا .  
فإذا تعرفنا على اصول فلسفته الأخلاقية في جانب صوفيته الإيجابية الواعية نجده يحددها  
بمفهي مراحل ثلاث : —

( ١ ) إطاعة القانون الإلهي . (٢) ضبط النفس . ( ٣ ) النيابة الإلهية . وهذه المراحل  
مترابطة كل مرحلة تسمو إلى ما فوقها . والنيابة الإلهية في الدنيا هي أعلى درجات الإنسان  
الكامل . ونائب الحق (الله) خليفة الله على الأرض التي هي معراج الحياة الروحي . وأول  
شروط ظهور وتحقيق نائب الحق ، أن ترقى الإنسانية في جوانبها الروحية والجسمية . ومعنى  
سلطان الله في الأرض أن تقوم فيه جماعة شوروية يتوحد أفرادها على كلمة التوحيد ورسالة  
محمد صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى الكامل للإنسان الكامل المتحقق بأخلاق الله  
والقرآن ، وهذه الجماعة السليمة يفرم على ربادتها واحد يمكن أن يسمى نائب الحق  
والإنسان الكامل . وقد أراد نيتشه Nietzsche ضرورة ظهور هذه الأمة المثالية وإنسانها  
الكامل حديثا . لكن دهريته كما يقول إقبال وإعجابه بالقوة وعموديته لها مسخا فلسفته

(١) إقبال تجديد التفكير الديني فصل :

كلها ( وإن مذهبه في العود الأبدى أسوأ مذهب في موضوع الخلود ، فإن هذا العود الأبدى ليس إلا صيرورة أبدية ) وهي هي تماما نفس فكرة قدم الوجود مقذمة وراء حجاب الصيرورة (١) أو كما يقول :

The Eternal repetition is not eternal "becoming" it is the same idea of "Being" masquerading as becoming."

وقد واجه الصوفية دعوة إقبال بالثورة العنيفة فقالوا فيما قالوه أن توكيده الذات الإنسانية أنانية صارخة ، ودعوة الأثنيزية بدليل لفظة (خودي) في معناها الأصلي عندهم . ذلك الذي يدل دلالة قوية على الأنا والأنوية التي حطمها الحلاج بصدق وطالب يرفعها واعتبرها الحجاب الكشيف بينه وبين الله . ومن هنا قالوا إن (إقبال) (٢) يدعو إلى محو التصوف ، وكان دليلهم في ذلك أيضاً هجومه على الشيرازي (حافظ الشيرازي) ، بقوله لا تبعه ومحبيه (فروا من كأسه ، فإن فيها لأهل الفطن خدرا كحشيش أصحاب الحسن (الصباح) . .) . لقد حسب هؤلاء المهاجمون — كما ذكرنا — أن التصوف هو الحلاج وابن عربي ومدارسهما فقط ، وهي نفس الملاحظة التي لاحظناها على الأستاذ نيكلسون حين نهج نفس النهج ، الفهم وجهل أو تجاهل التصوف السابق والتصوف السني . وقد رد إقبال على كل الاعتراضات التي وجهت إليه (كما فصلنا معه) على أساس أنه متصوف يرى أن النبي صلى الله عليه وسلم أكمل مثال للمتصوف الكامل أو كما يقول (لأنى بفطرتي نزاع إلى التصوف) وليس هذا فقط (فقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعاً إلى التصوف ، لأن فلسفة أوروبا في معظمها تدعو إلى وحدة الوجود (٣) .

(١) إقبال تجديد التفكير الديني

المصدر السابق

(٢) إقبال : اسرار اثبات الذات — ترجمه الدكتور عبد الوهاب عزام .

(٣) ١٢ / ٧٣ / ٧٥ — ٧٨ .

وقد وضع (١) إقبال أن رواد وتابعي مدارس الحلاج وابن عربي في الشرق والغرب في الإسلام والمسيحية خلطوا خاطأً كبيراً في فهم التوحيد ووحدة الوجود فليس هذان الاصطلاحان مترادفين كما توهموا ، فإن التوحيد مفهوم ديني ، ووحدة الوجود مفهوم فلسفي محض . وليس التوحيد ضد الكثرة كما توهمت وضلت هذه النظريات المخدوعة بل هو ضد الشرك فقط ، وأما وحدة الوجود فهي ضد الكثرة . وقد كان من نتائج هذا الغلط أن عد من الموحدين قوم ذهبوا إلى وحدة الوجود أو التوحيد في مصطلح فلسفة أوروبا الحاضرة على حين أن المسألة التي ذهبوا إليها لا تتعلق بالدين ، بل بحقيقة نظام العالم . إن تعليم الإسلام وتعاليمه واضحة تؤكد - كما يقول إقبال - أن ذاتاً واحدة تستحق العبادة ، وأن كل هذه الكثرة التي نراها في العالم مخلوقة ، وليست مفاضه عن صدور أو فيض ، وهي ليست عدماً أو مجازاً أو اعتباراً أو وجهاً من وجهي الحقيقة الواحدة . ثم إن هذه العقيدة الخارجة ليست من تعاليم القرآن أو السنة فإن القرآن أكد في كثير من الآيات المغايرة التامة بين الخالق المبدع والمخلوق المصنوع ، أو بين العابد والمعبود . أمر آخر أكد فيه إقبال صوفيته الإيجابية ، يحدد مع الصراط المستقيم الذي ندعو الله أن يهدينا إليه آياته الليل والنهار ، عبر الصلاة التي تعبر عن حقيقة التوحيد في آية الفاتحة ( إياك نعبدو وإياك نستعين ) - هذا الصراط المستقيم ليس كهنوتاً أو رهبنة ، إنما هو دعوة لإعداد الإنسان المعصري إعداداً خلقياً يؤهله لحل التبعة العظمى . تلك التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن نرد إليه تلك النزعة الصادقة من الإيمان . تلك التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا والاحتفاظ بكاملها في دار البقاء . وهذه الدعوة السامية من « إقبال » بمنهجها الإسلامي الرفيع تحقق رسالة الإنسان كنائب للحق على الأرض في الفوز على ما يمتشد به العالم في القرن العشرين من تنافس وحشى ، وعلى ريادته زيادة إسلامية

(١) إقبال ، اسرار الثبات الذات .

جديدة تصون الحضارة التي فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية ، بما يؤكد ( أن الصراط المستقيم الذي يتخذ منهجه من الدين الحق أحرص من العلم على الوصول إلى ماهو في النهاية حق ، وإلى صيانة هذا الحق . )

إن الإنسان المعمرى ( كما يقول (١) إقبال ) وقد أعشاه نشاطه للعقل كلف عن توجيها روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، وهو قد استغرق في الواقع الآلى الظاهر للعيان فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده . تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد . وأخف الأضرار التي أعقبت فاسفته المادية هي ذلك الشال الذي اعترى نشاطه . وايست حال الشرق خيرا عن حال الغرب ، فلا زال أسلوب الصوفية السابى مسيطرا على كثير من العقول ، وقد أصبح هذا الأسلوب في حكم الفاشل في أية حركة تقدمية لعمران الدنيا والآخرة ، ولهله أضر بالشرق الاسلامى أكثر مما أضر بأى مكان آخر . لأنه كان ولا زال ابعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسية لدى الرجل المادى بحيث تعده للمشاركة في موكب التاريخ . لقد علمه نوعا من التصوف الزائف وجعله يقنع بجهله ورقه الروحى قناعة تامة . إننى أقول لاسلبية . . لاسلبية . . الحقيقة في نظر القرآن والإسلام روحية ، ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوى ، والروح تجد فرصها فى الطبيعى ، والمادى ، والدنيوى . فكل ما هو دنيوى إذن هو ظاهر ودبنى فى جذور وجوده . إن المادى فحسب لا يكون له حقيقة ما حتى نكشف عن أصاها المتأصل فيما هو روحانى ، فليس ثمة دنيا دنسة كما تقول النظريات السلبية (٢) ، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية مجال حقيقى

(١) إقبال : تجديد التفكير : الباب السادس .

is Religion possible ? VII p 177,

وانظر أيضا له :

The principle of Movment in The structure of islam VI p 144 — 145

(٢) المصدر السابق رقم (٢) وانظر أيضا للدكتور إقبال

The Development of Metaphysics in persia, p 150

( م ٤٤ — الفلسفة الصوفية )



لا وهمى ، تحقق الروح فيه وجودها واكتمالها . إن « إقبال »<sup>(١)</sup> يدعو إلى الإقبال لا إلى الامتزاج . يدعو إلى دين القوة لا دين الضعف ، فإن الجبل الأشم — كما يقول — إذا تغفل عن ذاته انقلب سهلاً وطغى عليه البحر . . . ما هذا النفس الحى ؟ إنه سيف : ما مسن هذا السيف ؟ الذاتية : ما الذاتية ؟ سر الحياة الباطن . بقظة الكائنات أن الذاتية شكلة بالجلوة ، مغرمة بالخلوة . إنها بحر في قطرة . إنها ظاهرة فيك وفي وهى بريئة منى نومك . ماضيها الأزل . آتيها الأبد . ليس لها ماض ولا آت . يحد . ) أما الذات الالهية عند نظر إقبال فهى فى ديمومة بحتة ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقبا لأحوال مختلفة ، وهى تكشف عن صفتها الحتمة باعتبارها خلقا مستمرا ( لا يمسه<sup>(٢)</sup> لغوب ) ، و ( لا تأخذه سنة<sup>(٣)</sup> ولا نوم ) إجمادا ورعاية . وما لم يقع بعد بالنسبة للإنسان معناه السمعى والطلب ، وقد يعنى الاخفاق . أما ما لم يقع بعد بالنسبة فيعنى تحتملا لا يتحقق لإمكانيات وجوده . تلك الامكانيات الخالقة الراعية غير المنتهية التى تحتفظ بوحدها التامة الكاملة خلال تجليه فى<sup>(٤)</sup> الوجود ( وما خلفنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين . ما خلفناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون<sup>(٥)</sup> ) فالعالم لم يخلق عبثا مجرد الخلق أو مجرد النظرة الصوفية الخاطئة ( أن الله اراد أن يعرف نخلق الخلق . . فهناك رسالة وهناك على الأرض مكان هذه الرسالة . والإنسان ذاته لم يخلق سدى ) يحسب الإنسان أن يترك سدى<sup>(٦)</sup> ؟ . واقد قدر على هذا الإنسان أن يشارك فى أعمق رغبات العالم الذى يحيط به ، وأن يكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك . تارة بتمهئة نفسه لقوى الكون ، وتارة أخرى ببذل

(١) إقبال اسرار انبات الذات : ترجمة عزام ١٢ / ٧٢ / ٧٥ — ٧٨ .

(٢) آية ٣٥ من فاطر .

(٣) آية ٢٥٥ من البقرة .

(٤) إقبال تجديد التفكير . . . انظر فصل ٢ / ٥٧-٥٩ . p.

(٥) آية ٣٨ سورة الدخان .

(٦) آية ٣٦ ون سورة القيامة .

حما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه : وفي هذا المنهج من التغيير التقديمي يكون  
الله في عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما في نفسه حرام مختار امر يد ( إن الله لا يغير  
شئاً ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (١) ) .

إن إقبال في فلسفته الصوفية عن الذات يؤكد حقيقة غفل عنها الاتجاه لدى الدوائر  
المنفصلة عامة . تلك الحقيقة هي أن متهى غاية الذات ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير  
شيئاً ، والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئاً هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة  
لشحن موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقا . إن الدليل على حقيقة الذات ليس في قول  
حديثكارت أنا أفكر ، بل في قول كانط أنا أقدر (٢) . ونضيف إلى إقبال أنه في قول  
الغزالي أنا أريد وهو ما فلسفه قبل كانط . . . . . هذا هو إقبال في حركته الإحيائية  
الصوفية الفلسفية الحديثة على أساس من الدين والعلم . وما أحرانا نحن أبناء عصره أن  
نلتفت إلى فلسفته . ما أحرانا أن نلتفت التفاته إيجابيه ، وخاصة ونحن على أبواب عصر  
إسلامي عربي متفتح إلى ندائه الخطير الذي فيه يؤكد ، ويوضح ، في دقة وعمق ، أن  
الفكر الديني في الإسلام قد ظل راكداً خلال القرون الخفية الأخيرة وأنه أتى على  
الفكر الأوربي زمان تلقى فيه وحي النهضة عن العالم الإسلام . ومع ذلك ، فإن أبرز  
مظاهره في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية  
نحو الغرب ، ولا غبار على هذا المنزع . فإن الثقافة الأوروبية في جابها العقلي في الواقع  
ليست سوى ازدهار لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام . ولكن كل ما يخشاه إقبال  
هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا فندعجز عن بلوغ كنهها  
وحقيقتها ، على الرغم من أن أوربا خلال جميع القرون التي أصبنا فيها بجمود الحركة

(١) آية ٦٦ من الرعد .

(٢) إقبال : تجديد .

الفكرية ظلت تدأب في بحث المشكلات الكبرى التي عني بها فلاسفة الإسلام وعلماءه .  
 عناية عظمى أثمرت أعظم الثمار في الفكر الغربي المعاصر . وكان من نتائج ذلك سيطرة الإنسان  
 على الطبيعة ، بينما عاد ذلك الانسان الشرقى المسلم في بعض جهات الشرق إلى الاستكانة  
 والعدم مع تصوف البوذية والعجم من جديد . لكن إقبال المتفائل يؤكد أن شباب المساهين  
 في آسيا وأفريقيا يسعون حقاً إلى اليقظة الكبرى . من هنا كان لابد من توجيههم توجيهاً  
 جديداً بعمقديتهم الإسلامية ، ولا بد أن يصحب اليقظة الإسلامية تمحيص علمي دقيق ،  
 وبروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي ، وكشف عن المذموم الذي تستطبع به النتائج التي  
 وصلت إليها أوربا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه  
 من جديد إذا لزم الأمر .

والواقع كما يقول إقبال<sup>(١)</sup> إقبال أن مثالية أوربا التي تقول بها لم تكن أبداً من  
 العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا أنتجت نتاجاً عجيبيماً شاداً . أنتجت ذاتاً ضالقة  
 لا تعرف نفسها ، ومع ذلك نهى تبث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح .  
 كل همها استغلال الفقير لصالح الغني . ( وصدقوني إذا أكدت لكم أن أوربا اليوم هي  
 أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للانسانية . ) أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية  
 القائمة على أساس من صراطه المستقيم ، ودينه القويم . هذه الآراء التي بها يستطيع أن  
 يحدد موقفه من حاضره ويستعيد على أساس من العلم الذي علمه أوربا ما ضيه ، ويمكن  
 مستقبله ومستقبل العالم معه وبجهده المأمول ؛ فإن الأساس الروحي للحياة عند المسلم المتكامل  
 كما يقول إقبال ( هو إيمان صادق يستطيع أقلنا فهمها واستناره أن يسترخص الحياة في سبيلها )<sup>(٢)</sup>

(٢/١) إقبال :-

The principle of Movement in the structure of Islam VI p. 170.

ولما كانت القاعدة الأساسية في الإسلام الكامل تقول إن محمداً (صلى الله عليه وسلم) خاتم الأنبياء والمرسلين على أساس الحجج الدامغة ، التي نرى دلائلها ، بإبطال الإسلام ظهرهينة ووراثة الملك ومناشدته للمقل والتجربة على الدوام وإصراره على النظر في الكون والوقوف على أنباء الأولين والآخزين في الأنفس (١) والآفاق ، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحية ، والرعييل الأول الرائد من المسلمين الذين تخلصوا من الرق . رق الماروب إلى ساحات القضاء والافناء للذات الإنسانية وللارادة الإنسانية . ولعنى نيابة الإنسان عن الله ورسالته على الأرض . إن على المسلم اليوم في كل مكان كما يقول ويدعو إقبال العظيم — أن يقدر موقفه ، وأن يعيد بناء نفسه ، ويعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية ، وأن يستنبط من أهداف دينه التي لم تتكشف بعد إلا انكشافاً جزئياً — تلك الديموقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده (٢) .

let The Muslim of To - day appreciate His position, reconstruct His Social life in The light of ultimate principle, and evolve, out of The Hitherto partially revealed purpose of islam, That spiritual democracy which is The ultimate of islam”.

ونستغفر الله أخيراً ودائماً ( نستغفره (٢) من كل مازات به القدم ، أو طغى به القلم نستغفره مما ادعيناه ، وأظهرناه من العلم والبصيرة بدين الله تعالى مع التقصير فيه . نستغفره من كل علم وعمل قصدنا به وجهه الكريم ، ثم خنطه غيره ، ونستغفره من كل وعد وعدناه من أنفسنا ، ثم قصرنا في الوفاء به ) .

The psirit of Muslim Culture V p 120 — 1 7.

(1)

(٢) إقبال —

Movement in The Structure of islam VI p 170.

(2)

(١) الغزالي : آخر جملة من كتاب أحيا - علوم الدين

# خاتمة

وأخيرا أصل مع نهاية لمطاف إلى الحقائق الآتية .

١- كشفت الدراسة عن أثر العوامل التاريخية النفسية والاجتماعية في نشأة وتخايق وتطوير النظريات الصوفية ، وقد كان هذا الموضوع مغفلا ، مما أدى إلى الأخذ بالتضايك العامة ، وبالتمحيات للبنية على الخلط في النظريات وأخذ الموضوعات بالطول لا بالعرض ، دون مقارنة منهجية سليمة . فالنظريات المنحرفة مثلا لم تقف على قدميها إلا في عهد خفوت السلطان الإسلامي ، وضياح السلطان السياسي والاجتماعي ، وهي لم نجد دراهم ربحا أو مدخلا إلا لدى الطرفين المفتوحين للجبهة الإسلامية الأندلس والعراق -- الأندلس المطل على الغرب ، والعراق المطل على العجم . أمر آخر في هذا المجال : هو أن كبار الباحثين وعلى رأسهم نيكلسون يعتقدون في صميم دراستهم أن التصوف هو مدارس الاتحاد والحلول والحلول ووحدة الوجود وقد كشف البحث عن وهم هذه الدعوى وأمانها وعن نتائج الشطط فيها .

٢ - كشفت الدراسة عن عمق وأصالة التصوف الإسلامي لدى التصوف السلفي ومفاسنه الأكبر الهروي الانصاري ، ولدى التصوف السني ومفلسفه الأكبر الغزالي . ولدى التصوف المنحرف كنماذج فقط لصور فنية وأدبية ، لا كحقائق علمية منهجية . إن أردنا معذرة رواده ، ووصلهم بالمنهج الإسلامي .

٣ - كشفت الدراسة أن أساس التصوف المباشر هو القرآن والسنة وعلم الكلام . وأن السلفية قد جمدوا عند النص فخدموا بهذا الجمود التجسيم الشيعي والنظريات المنحرفة . وأن السنية أولوا كوسط عاقل بين الجمود والتطرف ما جمده عنده السلفية وما تطرف معه المنحرفون في المدارس المنفصلة . كما كشف البحث في هذا أن التصوف السني المتطور هو

تحتاج التقدم العلى العقائدى الذى أنكره التصوف السافى . وقد أثبت البحث بهذا أن الدراسات المنفصلة التى درست الشخصيات الصوفية دراسات غير مقارنة كانت قاصرة إلى حد كبير رغم أهميتها للبحث العلى . كما كشف فى هذه النقطة أيضا أثر الجانب الكلامى فى جانبه عند السلفية الذين أعانوا بتجمدهم الجسمى ، وغلاة الشيعة على تحايق النظريات المنحرفة ، كما كشف أثر الجانب الكلامى فى ظهور التصوف السنى الرائد فى وسطية العاقلة . ومما كشفه أيضا بحثنا فى منهجيته القاعة على دراسة البدنيات والمتوسطات والنهايات لدى كل الدوائر مكانة ابن تيمية كصوفى وإن كان هو أكبر أعداء الصوفية امتيازاً ، وأثر ذلك فى خلفه ابن القيم السلفى ، كما كشف عن مكان الغزالي فيما لم يبحث لدى حياته وهوائياته وبيئته النفسية والفلسفية ، وفيما بحث ولم يستكمل من أثره نى عصره وما بعد عصره ، وفيما نسب إليه خطأ من مدسوس عنيه وفيما يتمارض ومذهبه الفاسفى فى الدوائر العقائدية والأخلاقية .

٤ — كشفت الدراسة عن معنى الغلو السافى والشيعى ، والغلو الصوفى ، وأثر هذا الغلو عامة وخاصة فى منهجة النظريات فى دائرة المنهج الإسلامى وخارجه ، ومن هنا كشف البحث نتيجة أثر التشيع المعتدل فى التصوف السنى ، وأثر التشيع المغالى فى التصوف المنحرف ، والتعاون ذير المباشر والمباشر بين الغلو الشيعى والغلو السافى على خدمة النظريات المنحرفة فى الدوائر المنفصلة .

٥ — كشفت الدراسة فى أصول المصادر غير الإسلامية أن الدراسات القاصرة غير المقارنة هى التى ادت إلى الخلط فى المفهومات لدى الغنوص الشرقى لدى الافلوطينية الحديثة . وقد حدد البحث فى باب المصادر ، والأبواب عامة أصول النظريات وفروعها ومدى تشابكها ، وحدود هذا التشابك . كما حدد ما يمكن أن نسميه أمراً مشتركاً وما يمكن أن نسميه أمراً غير مشترك ، وما يسمى خطأ بالدفعات الحرة وهى دفعات انفصال .

٦ — كشفت الدراسة عن خطورة كثير من الدراسات لدى أئمة المستشرقين وغير أئمتهم ، وتابعي هؤلاء وأولئك ، وعن شطط بعض هذه الدراسات في الأصول المنهجية . فإلخاطأ العام المشترك هو أنهم لم ينظرو فيها حققوا في الأنظار الفلسفية على أنها عامل خطير من شأنه أن يمد الاسلام والحياة الإسلامية الفكرية والمادية بالقوة والحياة أو يمددها بالشلل والموت . وهذا هو ملاحظه الغزالي وابن تيمية وابن خلدون في دراساتهم ، وملاحظه على أوسع نطاق الدكتور إقبال في القرن العشرين . أمور أخرى في هذا المجال ذكرنا منها : تجاهل أو جهل التصوف السلفي أو التصوف السني واعتبار التصوف الإسلامي هو مدارس الاتحاد ووحدة الوجود ؛ رغم أن هذه المدارس أو هذا التصوف في هذه المدارس هو الجدير بغير ماسمى أو نعت به ، من هنا حددنا في البحث معنى التصوف في الإسلام ، والتصوف الإسلامي . ومن هذه الأمور على سبيل المثال لا الحصر ما ذكره ما سيديون أعظم الدارسين للتصوف من أن رابعة العدويه مثلا عالت أحوالاً صرفية ، وفروضاً دقيقة في العليات والعقائد ) ، وما ذكره متلاحول الحلاج — وهو دارسه الأكبر — أنه راح ضحية المؤامرة السياسية الكبرى في الدولة العباسية ( المهارة تمام الانهيار في ذلك الوقت ، وفي حضور ومواجهة كل الفرق الإسلامية ، رغم أنه ) كما يقول ما سيديون ( كان يسعى لجمع كلمة الاسلام . ولا شك أن موضوعية وصدق فلسفة الحلاج تنفي ذلك .

٧ — كشفت الدراسة عن أهمية وسكان كتب الطبقات الصوفية ، اللمع للطوسي وقوت القلوب للمكي ، والتعرف للكلاباذي ، وطبقات السلي ، ورسالة النشيري ، وكشف المحجوب للهجویری .

وإذا كانت هذه الكتب قد دافعت عن وجهة النظر السني ، وأنتقت إلينا بالكنوز الثمينة من المصطاحات الصوفية ، وأوجه النظر الرسمى والعملي . فإنها من الوجهة العامة ،

كانت تخاطب من جهة ( كخاطب كثير من المؤرخين ) بين الآراء ، فرى نص ما يروى عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم لعيسى عليه السلام ، ولعلي بن أبي طالب ، ولإبراهيم بن أدهم ، ولجعفر الصادق ، وللغزالي ولأفلاطون . . . ومن جهة أخرى كانت تذكر كثيراً ، أخطر المرويات ونصوصها دون ذكر صاحبها ، وهذا يدل على أن هذه الكذب اتخذت إما أسلوب التعامى عن الحقائق ، أو أسلوب التجاهل لها عمداً ، أو الجهل الحق فعلاً ، أو الأمر المشترك بين هذه الأساليب ، رغم أنها في الوقت ذاته — كان طابعها الحرص على وجهة النظر السنية .

٨ كشفت الدراسة لدى مواقف وأنظار الصوفية في ميزان أنفسهم وموازن غيرهم من المفكرين أنصاراً وخصوماً عن مدى خطئهم وصوابهم ، في تعصبهم أو حيادهم ، ومدى اناساف منهجيتهم في الوصول إلى الأحكام الدقيقة أو الأحكام العامة .

هذا لم يدركوا أن الإسلام قد أكد في كماله أنه ختام الرسالات وعلامة خاتم الأنبياء ونهاية الوحي ، بدليل إبطاله للرهبنة ، ووراثة الملك ومناشدته العقل والتجربة على الدوام وإصراره على الدعوة للمعرفة بالنظر في الكون والوقوف المتصل على أنباء الأولين والآخرين في الآفاق والأنفس .

كما تأكد أن التوحيد وما يرتبط به من نظريات المعرفة والحب هدف مشترك بين الرسالات وبين التصوف . لكن الفرق أن رسالات الرسل تدور حول حقيقة التوحيد ، وأن مذاهب التصوف السلبي تدور حول صورة التوحيد . وبينما نجد الطور السليم العملي في الجانب الإيجابي ينطبق فيه الشعور الصحيح بالتوحيد على أفكار وألفاظ وأعمال توحيدية صحيحة ، نجد الطور غير السليم ينطبق فيه الشعور الوهمي بالتوحيد على ألفاظ وأعمال لا تؤدي إلى حقيقة السليمة . وهذا الفرق الشاسع هو الفرق ما بين العمل بالتوحيد وعدم العمل به ، وهو مشكلة المشاكل ، لأنها مشكلة الاعتقاد في هذه الحياة ، وفيما بعد



هذه الحياة . وهو بالتالى الذى يحدد بين الناس حدود الخطأ والصواب ، والحق والباطل والإيمان والوثنية .

والواقع أن ما أكدته الإسلام الصحيح والتصوف الصحيح من إثبات حقيقة النفس . فى دعوة التوحيد بأن لا إله إلا الله بوضوح لنا . كان التصوف الإيجابى من التصوف السلبى . فالنقى عما سوى الله دليل الحركة المتعارضة بين قوة اندفاع الانسان فى الحياة اندفاعاً ثورياً إيجابياً ، وقوة اندفاع الحياة فى الانسان سلباً وفناء . فإذا قاد الإنسان حياته بقوة الصدق . والعدل ووضوح المنهج والاستقامة والرجوع إلى الفطرة عاش وخرج ناجياً ، وإذا قهرته . حياته بفتنة الاستهلاك أو الضياع لدى هوى الجبرية التشاؤمية وقع مسنضعفا ولم يخرج ناجياً . ومن هنا شغل بحثنا بمتابعة فلسفة الصدق فى الباطن وصلته بالظاهر على أساس المنهج الإسلامى الواصل بين الظاهر والباطن ، وعلى أساس المنهج غير الإسلامى القاطع الفاصل ما بين الباطن والظاهر . والواقع كما فصلنا أولاً وآخرنا أن مشكلة الباطن والظاهر هى مشكلة التصوف الخالدة فى كل مفهوماته وألوانه وأنظاره لدى كل عقيدة . فالخلاف فى معرفة الله أساساً هو الخلاف بين أهل التصوف الخارج أصحاب الباطن المنفصل ، وبين أهل التوحيد الصحيح الواصلين بين الباطن والظاهر ، أو بمعنى أدق الحقيقين الباطن فى الظاهر ، والنية فى السلوك ، والذات فى الموضوع ، على أساس من المنهج الإسلامى .

لهذا كان التصوف السابى سابقاً صاحبه ( جبريته وتشاؤمه وعدم صدقه ) إلى ضرورة التعامل فى حياته الصوفية إلى الفصل بين الظاهر والباطن لا الربط الموضوعى بينهما . . . فالمنحرف مضطر إلى هذا الفصل ليحتفظ بكل منهما مادام غير مستطيع أن يوحد بينهما ، فلا أفكاره الباطنية ممكنة التحقيق فى الخارج ، ولا ما حوله من وقائع الحياة ونواميسها ومخلوقات الله فيها ببالغة حد التأثير على هذا الباطن .

من هنا كان إسقاط الشعائر والدعوة إلى تحطيم أبدانها مع الأبدان الأدمية أمراً غير مستغرب ، ومن هنا كانت الرموز والطلاسم التي شاعت لدى مدارس إخوان الصفاة والحلاج وابن عربي هي قوام هذا التصوف وأحواله . وقد نتج عن هذا الخلاف الأساسي بين المنهج الإيجابي والمنهج السلبي أن أهل التوحيد الصحيح يشعرون بتوحيدهم وحريةتهم عبر عباداتهم ومعرفتهم وتحرر إرادتهم ، وعبر كل الأعمال التوحيدية المتحررة المحرقة التي يقومون بها ، بينما أهل الانحراف يشعرون بتوحيدهم كما يقولون عبر جبريتهم وسلبيتهم إراداتهم ، واتحادهم أو امتزاجهم أو سكرهم المتصل في وحدة شهودهم أو وحدة وجودهم ، وهم في الواقع يعملون الأعمال البعيدة عن التوحيد ثم يتوهمون ويؤكدون للناس أنهم الموحدون وغيرهم هم المشركون . ولاشك أن الكلام في التوحيد بعد السقوط في العمل المعارض له لا يفيد سوى الاستمرار في هذا العمل والاسترسال في مهاوئيه . من هنا أكدنا في وضوح تام أن هذا التصوف المنحرف ليس هو طريق الوصول إلى الله ، بل هو في الحقيقة انقطاع أسباب الاتصال بالله وبرسالته في الدنيا والآخرة . ولاشك أن جريمتنا نحن المسلمين إذا خرجنا بالتصوف عن الصواب المناسب لنا ولديننا - لاشك أن هذه الجريمة أكبر بداهة من جريمة الأعاجم وروادهم ، وتابعيهم إذا وقعوا بتحريف التصوف الإسلامي ، في الخطأ المناسب لهم ولاتجاهاتهم المنحرفة . ومن العجيب أن بعض العلماء حاولوا تأكيد أن تفاوت الطاقات في الفكر مبنى على تطور المادة وتطور الفكر عنها ، واثبت التصوف الحق خداع ذلك ، حين أكد أن الفكر ليس مادياً ، وليس متطوراً عن المادة ، بل أثبت أنه يقود العلم المادى . فمن الأدب للعلم أن يتواضع مادام مقيداً بالحواس ، ومادام للمعرفة وسائل أخرى غير الحس والتفكير في ميادين البصيرة .

ولو صح أن الفكر مادى ومتطور عن المادة لما كان هناك تبارك بين فكر وفكر إلا إذا كان كل فكر منتمياً إلى نوع معين من المادة ، وهذا أمر يدعو إلى الرثاء والاشفاق .

من هنا أكدنا أن التصوف الصحيح ليس عزلة ، و ليس هروباً من الحياة فهو تعلم و عمل ، و اقتحام لعوالم الأنفس والآفاق ثم هو الذي يستطيع أن يقدم لرسالة القومية العربية زادة الروحي ؛ فإن فشل الحركات العربية كان بسبب جهل الروح الإسلامي أو العداء لهذا الروح المتكامل المتفائل ، القوى بعزماته وطاقاته و أواره ، ومثله وأخلاقه مع سلوك الرسل ، وعبادات الصالحين ، وعزمات الفاتحين .

ثم إن المعنى الأصيل لعقيدة تنأهى النبوة بعد الإسلام ( -- لا كماله وتمامه ) يعتبر علاجاً نفسياً لنزعة الجوسية التي أعطت رأياً باطلاً عن التاريخ لدى امتداد الوحي ، وهي التي أعطت عمر بن الخطاب قديماً رأيه القائل القوى في أخرج الملاحظات . . . حسبنا كتاب الله .

ولا شك أن المرحلة التي يمر بها العالم الإسلامي الآن ، هي مرحلة البعث الجديد للروح الإسلامية . وهي أشبه ما تكون امتداداً جديداً لحركة الناصر صلاح الدين ، بإزاء مخططات الصليبية الصهيونية العالمية في كل مكان . وعندما تعود للمسلمين حياة جديدة رائعة ، فإن جرية الفكر الكامنة في الروح الإسلامية لا بد أن تمتلى كإنها من جديد على الوجود .

قبل أن أنهى بحثي أو أكد أني التزمت بمنهج العقل وهو منهج القرآن - كما في كل ما تعرضت له ، بعيداً كل البعد عن أي حـكم ظني ، فالظن كما يقول منهج العقل القرآن لا يغني عن الحق شيئاً ، فإذا كنت موضع لائمه من لائمه لاني لم أخضع ولم أتقيد بالفتاوى التي وصل إليها الأجانب أو المستشرقون أو الباحثون عامة ، أو لاني أسلمت لمنهج العقل منافساتهم وتقدمهم ومخالفتهم في مناهجهم ونتائجهم ، فإني أعتقد أن في ذلك اللوم نكوصاً ودعوة إلى الجمود العلمي لا نقل رجوة عن أية دعوة إلى الجمود في الميادين العقلية والروحية جميعاً ، وبخاصة في موضوعات ترتبط بمنهج الإسلام وروحه أولاً وأخيراً . إن لي شرف الصواب في كل ما أصبت فيه ، كما أن لي شرف الخطأ . إن أخطأتني التوفيق في شيء ، لأن لي عذر الباحث عن الحقيقة مع صدق النصد في توخي السبيل إليها والله على ما أقول شهيد ، . . . . .

## الباب الأول : أصول ومنابع الفلسفة الصوفية ( ١ - ٧٦ )

مقدمة عن الغنوصية ( ١ - ٧ )

الفصل الأول ( ٨ - ٢٨ ) الغنوصية الشرقية : أولا المصدر المصرى . ثانيا - المصدر الهندى . ثالثا :

المصدر الفارسى . رابعا المصدر اليهودى :

الفصل الثانى ( ٢٩ - ٤٢ ) الغنوصية الغربية . المصدر الهلبنى المسيحى الأفلوطينى .

الفصل الثالث ( ٤٣ - ٨٦ ) المصدر الإسلامى : القرآن . السنة . علم العقائد .

## الباب الثانى : فلسفة التصوف السلفى ( ٧٧ - ١٤٨ )

مقدمة تمهيدية عن معنى التصوف السلفى والتصوف السنى ( ٧٧ - ٨٣ ) .

الفصل الأول ( ٨٤ - ٩١ ) بدايات الطريق مع المدرسة القتالية ، والمدرسة الكرامية ،

والمدرسة السلمية .

الفصل الثانى ( ٩٢ - ٩٩ ) متوسطات الطريق مع الامام مالك ، والامام أحمد بن حنبل .

الفصل الثالث ( ١٠٠ - ١٣٥ ) نهايات الطريق مع نظرية المراد فى فلسفة الهروى الأنصارى فيلسوف

التصوف السلفى .

الفصل الرابع ( ١٣٦ - ١٤٨ ) مكان الامام ابن تيمية من التصوف السلفى ونظريته فى المحبة .

## الباب الثالث فلسفة التصوف السنى ( ١٤٩ - ٢٩٨ )

مقدمة تمهيدية ( ١٥٠ - ١٥٢ )

الفصل الأول ( ١٥٢ - ١٨٢ ) بدايات الطريق مع مدرسة ال بيت النبى الله عليه وسلم من الإمام

زين العابدين إلى الإمام جعفر الصادق ومدرسته . موقف التشيع المعتدل من تطوير الزهد

إلى التصوف . مقام الغربية عند زين العابدين بن الحسين . مقام المعرفة عند جعفر الصادق .

مدرسة جعفر الصادق الصوفية لدى سفيان الثورى ، وإبراهيم بن أدهم ، وجابر بن

حيان . مدرسة رابعة العدويه ود . كانه أنظارها من الحقيقة . الحارث المحاسبى ومكان

مدرسته من البحوث النفسية وقيمه كبداية ممتازة للتصوف السنى .

الفصل الثانى ( ١٨٣ - ١٩٨ ) متوسطات الطريق وموقف الحائرين والمتوقفين على جسر الحيرة فى

متوسط الطريق . المعرفة العقلية والمعرفة القلبية العلم والعمل ومكان العلم من العمل وفلسفة

المعرفة الصوفية . الجنيذ وفلسفته للحريه فى متوسطات الطريق وموقفه من العلاج .

الفصل الثالث ( ١٩٩ - ٢٩٨ ) نهايات الطريق لدى فيلسوف المعرفة الدينيه الإمام الغزالى . التصوف ليس

غايه فى ذاته . الشك المتهجى عند القديس أوغسطين ، وديكارث . فلسفة الإرادة عند

الغزالى . الغزالى أول من حل مشكلة الظاهر والباطن فى فلسفة الامتواء والاستقامة فى

جنب الله . الإسلام كدين صوفى عند الغزالى . ثورة على التقليد والتلقين فى مرحلته

التحريرية نحو المعرفة . مؤلفاته الصحيحة ، والمدمومة عليه لاستناداً إلى مخطط فلسفته للمعرفة

الدينية . منهجه ومكان الفلسفه الحديثه منه . موقفه من دعاوى الصوفية والفلاسفة لدى

نظريات الاتصال والاتحاد والحلول وكل ما يرتبط بها من نظريات خارجة عن المنهج الإسلامي ونظرياته في الفلسفة الأخلاقية . موقفه من الرجعيين والمتطرفين ، وموقف هؤلاء وأوائك منه . نظريته في العاية وسبقه للفلسفة الحديثة والعلم الحديث . مدرسة الغزالي الصوفية لدى الشاذلية . محمد إقبال ومدرسة الغزالي .

## الباب الرابع الفلسفة الصوفية فيما وراء التصوف السلفي والسني ( ٢٩٩ - ٦٠٤ )

تمهيد ( ٣٠١ - ٣٠٢ )

الفصل الأول ٣٠٤ - ٣٢٥ بدايات الطريق مع مدرسة ذي النون المصري . نظرية الاتحاد لدى البسطامي .

موقف كتاب الطبقات وأعلام الصوفية من البسطامي .

الفصل الثاني ( ٣٢٦ - ٤٠٥ ) نظرية الإله الإنساني لدى الحلاج . موقف المؤرخين وكتاب الطبقات

من الحلاج . القرامطة والحلاج . ماسينيون والحلاج ومكان دراساته له . أطوار فلسفة

الحلاج ما بين وحدة الشهود والحلول ومصادرها وتطبيقاتها من تراثه الضخم . مكان

إبليس وفرعون من فلسفة الحلاج . موقف حلاج الأسرار من موسى عليه السلام لدى

الطور ، ومن محمد صلى الله عليه وسلم لدى سدره المنتهى . مخطط مدرسة الحلاج لدى

الحكيم الترمذي ، والشبلي ، وفريد الدين العطار .

الفصل الثالث ( ٤٠٦ - ٤٢٠ ) نظرية أهل الملامة وفلسفة الملامية .

الفصل الرابع ( ٤٢١ - ٤٣٩ ) نظرية الاتصال الفارابية لدى المشائية في اسلام ومكانها من الفلسفة

الصوفية : — ( من الفارابي إلى ابن رشد ) .

الفصل الخامس ( ٤٤٠ - ٤٨٦ ) متوسطات الطريق : نظرية الاشراق السهروردي المقتول ومدرسته

م صدر الدين الشيرازي .

الفصل السادس ( ٤٨٧ - ٦٠٤ ) نهايات الطريق لدى نظرية وحدة الوجود ومتولداتها مع نظرياته

وحدة الأدبان ، والحقيقة المحمدية ، والولاية الصوفية في مدرسة محيي الدين بن عربي .

أصول فلسفة ابن عربي . مكان شطط المستشرقين وغيرهم من الدارسين لموقف ابن عربي

ونظرياته من المنهج الإسلامي . فلسفه ابن عربي الممتدة في مدرسته مم ابن القارض ، وجلال الدين

الرومي ، وابن سبعين والششتري . نظرية الانسان الكامل ومكانها في فلسفة عبد الكريم الجيلي .

## الباب الخامس : موقف الصوفية في موازين أنفسهم وموازن غيرهم

## من العلماء والمفكرين والفلاسفة أنصاراً وخصوماً ( ٦٠٥ - ٦٨٦ )

مقدمة حول النزاع بين الفقهاء والصوفية . موقف الأعلام من للمفكرين قدامي ومحدثين من الفلسفة الصوفية

في مدارسها المختلفة مع المنهج الإسلامي او خارجه . موقف الغزالي . موقف ابن تيمية موقف ابن خلدون .

موقف المدرسة الأوربية في العصور الوسطى والحديثة من الفلسفة الصوفية ونظرياتها في أوروبا

والشرق . موقف القديس توما الاكوي ، ووليم جيمس من نظرية وحدة الوجود . موقف

الدكتور محمد إقبال كعالم وفيلسوف صوفي من الفلسفة الصوفية ، وثورته الإيجابية وثروته

الصوفية في فلسفة الذات بالنسبة للانسان ورسائله على الأرض ، ومكانه من الأكوان

ومكانه الأكوان منه . نهاية المطاف .

المصادر والمراجع العربية والأجنبية ( ٦٨٧ - ٦٩٦ )

## تصويب الأخطاء

وقعت خلال الطبع أخطاء عادية وغير عادية ، وبخاصة خلال وجودى وعملى بجامعة القاهرة بالسودان الشقيق ، أرحو من القارىء تصحيحها مع خالص الشكر .

الاصواب	الأخطاء	صفحة	السطر	الاصواب	الأخطاء	صفحة	السطر
انطلاقه	انطلاقه	٢٧٥	١٩	Rose	Rne	٢٧	١٧
averros	Aberros	٢٧٦	٦	الغزالي	الغزلى	١	١
حكمة	حكمة	٢٧٦	١٢	المتصوف	المصوفة	٢٧	٢٧
إسراة	أسراره	٢٧٩	١	يحدد	يحدد	١	١
والمصلحين	والمصلحن	٢٨٠	٨	الغنوصية	الغنوصية	١	١
العرب	عرب	٢٨٠	سط	الحنس	الحس	٢	٢
تجده	تجده	٢٨١	٥	الزندقه	الزندقه	١٨	١٨
مكانه	مكان	٢٨١	١٠	يفطن	يفطن	١٦	١٦
Religious	Religion	٢٨١	٢	٩٥٠ م	١٥٠ م	٥٤٥	سط
التفريد	التفريد	٢٨٢	٢٠	العقل	النقل	٦	٦
حسين	حين	٢٨٤	١٢	المسكانية	المسكانية	٧	٧
إذا	إذ	٢٨٧	١	ينشبون	ينشوا	١٥	١٥
للامر	ليلامن	٢٩٥	١٩	كشف الظنون	كشف الظانون	٤	٤
بالعقود	با آلعقود	٢٩٧	١٣	فيلسوف	فيلسوف	٣	٣
انتصاره	انتظاره	٣٠١	٧	judgment	ndgment	٨	٨
التيارات	للتيارات	٣٠١	١٨	الغائبة الراجائية	الغائبة الراجائية	١٢	١٢
لأننا إما أن نكون	أنا إما كان أن نكون	٣٠٣	١٢ /			١ /	١ /
مع الله على استواء	مع غير الله على خاط	—	١٣	العمل	فعمل	١٩	١٩
وعده وإما أن نكون مع		—	—	الحسد	الجسد	٢	٢
غير الله على خاط وتليس	وتليس وتضليل	—	—	بحكمة	بحكمة	٥	٥
وتضليل .		—	—	جدله	حد	١٢	١٢
والتبوزوفية	المينوزوفية	٣٠٧	١١		نه	١٣	١٣
للمدارس	للمدارس	٣٠٧	٩٦	جفرنا	أجفرنا	١٥	١٥
and ethics. vol.	and .... vol	٣١٠	١	بنسبة	نسبة	١	١
الله	إله	٣١١	٨	بأننا	ببنا	١٧	١٧
حافيه	حافيه	٣١٢	١٢	الاعتقاد	الإعتقاد	٣	٣
الطوسي	الطوس	٣١٣	١٨	Mysticism	Mysticism	سط	سط
المخضوع	المخضوع	٣١٩	٦	مقدوره	قدوره	٧	٧
دأما	دأما	٣١٩	١٤	استقرأ عجائب	استقرأ أعاجيب	٥	٥
الحديدة	الحديد	٣١٩	١	اعتراضات	اعتراضات	١٧	١٧
العالية	العالية	٣٢٠	٤	استزام	استزام	١٣	١٣
الرسم	لرسم	٣٢٠	٦	بابعة	بابعة	١٩	١٩
الأنثوية	الأنثوية	٣٢٠	٧	لزم	لزم	٢٠	٢٠
وإلى	إلى	٣٢٠	١٤	والمقنون	ولمقنون	٤	٤
				فيسون	فييدون	١٠	١٠

الصواب	الخطأ	السطر	صفحة	الصواب	الخطأ	السطر	صفحة
أما النوع	ما النوع	٤	٣٨٤	خالصني	خصبني	٢٠	٣٢٠
Esai sur La	Zmailurh Mystqve	٨	٣٨٥	الانسان إلا	الانسان	١	٣٢٢
Mystique				يطالبه	يطالبه	٧	٣٢٣
وأفرد	أفراد	٨	٣٨٥	بن	بني	٨	٣٢٧
غبطوهم	عبط وهم	٣	٣٨٦	روايات	بروايات	٢٠	٣٢٩
عن إياه	عن أياما	٣	٣٨٧	ولو	لو	١٩	٣٣٣
كالكرامات	كالكرامات	٣	٣٩١	رده	رده	١٦	٣٣٩
Transmutation	Tranamution	١٣	٣٩٣	paris	pris	٣	٣٤٥
التبذل	التبذل	١٤	٣٩٣	Mystique	Hystique	٦/٤	٣٤٥
للحلام	الملاح	٩	٣٩٤	du	due	٤	٣٤٥
ذكرنا	ذكرته	١٢	٣٩٥	Martyr	Mrtts	١١	٣٤٥
منته	منه	١٠	٣٩٦	Muller	—	٥	٣٥٣
مددا	عددا	١٩	٣٩٩	أكد	كد	٩	٣٥٣
رجعت	رجعت	١٨	٤٠٤	السطامي	السطامي	١٧	٣٥٦
مذهب	فذهب	١٤	٤٠٨	اللاهوت	اللاهوت	٦	٣٥٧
السنية	السنية	٣	٤١١	الهاليني	الداليني	٩	٣٦٠
أشرا	ر	١٥	٤١٤	Evangiles	Evrangil	٥	٣٦٠
والإيقال فيها لدى	لا يغال فيها لدى	١	٤٠٥	patrologie	patsologie	٦	٣٦٠
فو	لوفو	٦	٤٢٢	Orientalis	orientales	٦	٣٦٠
'islam ... d'etre	I'sslam ... jetre	٤/١	٤٢٢	والفلسفة	والفلسفة	١	٣٦١
La place	gaplace	٥/	٤٢٥	قد سما	قد سما	٤١	٣٦٤
ist.de l'islamism	aws. m Alass...	٢	٢٧	البيت مكسور في	( وافعل خيرا )	١٠	٣٦٥
THpreaching	pne..	٦/٥	٤٣٠	( وافعل خيرا )	بطاس	٢٢	٣٦٥
MeHren	MeHrsa	٥	٤٣١	بطاسي	جمع	٧	٣٦٨
يعنون	نعون	٢	٤٣٤	جمع	هذ	١٤	٣٦٨
تجلية	تجليل	١١	٤٣٤	هذا	Expressement	٢٠	٣٧٠
de la paris	el panis	٢	٤٣٥	Expressement	abniltie	٢٠	٣٧٠
Munk	Lun	٦	٤٣٦	d'admitre	..	٢١	٣٧٠
ولا يمكن	لا يمكن	١٣	٤٣٦	irrealisable de	La puoson Uol	٤	٣٧١
ابن رشد	ابن رشيد	١٥	٤٣٦	l'absolu	من	٧	٣٧٤
p	b	٤/٢	٤٣٦	La passios Vol.	سفتطني	٧	٣٧٧
فعال	فعاك	٦/	٤٣٦	علي	يسجدوا لآدم	١٥٦	٣٧٧
لم يستطع	لم يستطيع	٩	٤٣٨	سقط عني	من خلقتي	٨	٣٧٨
حصن	حصن	٢	٤٣٩	منه خلقتي	داك	٥	٣٨٠
أصيبة	أصيبة	٧	٤٤٠	ذلك	وما	٦	٣٨٠
بأنه	نأته	١	٤٤٠	ومكيا	نورا نور	٩	٣٨٠
بأنه	نأته	١٨	٤٤١	نور أنور	بجاعدن	١٩	٣٨٢
منه ما هو	منه	١١	٤٤٢	مجاهدين	يتول	١٢	٣٨٣
ابن عربي	من ما هو	١٢	٤٤٢	يتوله			
	ابن عربي	١	٤٤٣				

الصواب	الخطأ	السطر	صفحة	الصواب	الخطأ	السطر	صفحة
Margoliouth	Margoliont	٧	٥٠٠	عمنا	عمونا	٥	٤٤٤
وما أنا قلت قد جاء	وما أنا قلت - جاء	١٤	٥٠٢	الفارابية	الفاربيه	١٧	٤٤٥
الحديث به	الحديث به			تجاهله	تجاوله	١٠	٤٤٧
god	yod	٢	٥٠٢	نظرية	النظريه	١	٤٤٩
الحجر	الحجرة	٥	٥١٧	كتاب	كاب	٩	٤٤٩
ابن الفارض الذي	ابن الفارض أنكر	١٧	٥٢١	هرسية	هرسيه	١٦	٤٤٩
لذني	لذاي	٨	٥٢١	ولعانها	ولعانها	٩	٤٥٠
الحمي	لحمي	١٦	٥٣١	قدماء	قدماء	١١	٤٥٠
لتصوير	لصوير	١٢	٥٣٤	School, studies,	Schaol, oludis,	٣	٤٥٠
تلك التي حطم	تلك حطم	٣	٥٣٨	influence	influence,		
De Tribus	De	٦	٥٤٤	Literature	literatwr		
impostoribus	Tribuiopostorilus			Nominalism	Nominaliam	١٩	٤٥٧
والعامية	والعافية	٤	٤٦٢	الاضخمة	الضمه	٦	٤٦٢
ضاق	أضاق	١٦	٥٦٥	الأجسام	بالأحسام	١٧	٤٦٦
واحد	واحد	٧	٥٦٧	بالحواس	بالجلوس	٩	٤٦٨
الفصحى	الصحي	٤	٥٦٩	لما وقع	لمواقم	١٣	٤٦٩
معاني	معاني	١٠	٥٧٣	كما	وكما	١٧	٤٧٩
للملائكة	للملائكة	١٩	٥٧٩	المطابقة	المطابقه	١٤	٤٨٠
النهائية	النهائية	١٦	٥٨٤	إلى	إلا	٢	٤٨٢
عبد	عبدا	١٤	٢٦٣	الصواب	الخطأ		
آتي	آت	١٥	٢٦٣	وأوردوا	وأودوا	٤	٤٩٢
التصريف	التصرف	١١	٦٣٢	٥٣٦	٣٦	٦	٤٩٣
المدرسين	المدرسين	١٤	٦٤٧	ادعى	داعى	٢	٤٩٣